

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

SİCİLYA CEVAPLARI ÇERÇEVESİNDE İBN SEBİN'İN FELSEFESİ
YÜKSEK LİSANS TEZİ

RAHMAN DURDU

İSTANBUL, 2006

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

SİCİLYA CEVAPLARI ÇERÇEVESİNDE İBN SEBİN'İN FELSEFESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

RAHMAN DURDU

DANIŞMAN: PROF. DR. BEKİR KARLIĞA

İSTANBUL, 2006

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Bilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi RAHMAN DURDU nın SİCİLYA CEVAPLARI ÇERÇEVESİNDE İBN SEBİN'İN FELSEFESİ adlı tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun 22.06.2006 tarih ve 2006-6/13 sayılı kararı ile oluşturulan jüri tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

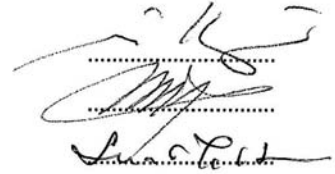
İmzası

Tez Savunma Tarihi : 03.10.2006

1) Tez Danışmanı : PROF. DR. H.BEKİR KARLIĞA

2) Jüri Üyesi : PROF. DR. NECİP TAYLAN

3) Jüri Üyesi : PROF. DR. SUAT YILDIRIM



İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR	IV
ÖNSÖZ	V

GİRİŞ

I. İkinci Frederick ve Dönemi.....	3
II. İkinci Frederick'in Felsefî ve Dinî Yazışmaları.....	8

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN SEB'İN'İN HAYATI VE ESERLERİ

I. HAYATI	11
A. Doğumu ve Gençlik Yılları.....	11
B. Mağrib ve Mısır'a Yolculuğu.....	13
C. Mekke'deki Hayatı.....	15
D. Vefatı.....	17
II. ESERLERİ	18
III. SİCİLYA CEVAPLARI	22
A. Eserin Adı.....	22
B. Eserin Yazılış Amacı.....	23
C. Eserin Müellifin Diğer Eserleriyle Karşılaştırılması.....	23
D. Eserde Ele Alınan Temel Konular.....	26
E. Eser Üzerinde Yapılan Çalışmalar.....	27
IV. ETKİLERİ	28
A. İslam Dünyasındaki Etkileri.....	28
B. Batı Dünyasındaki Etkileri.....	30

İKİNCİ BÖLÜM

İBN SEB'İN'İN SİCİLYA CEVAPLARINDA ELE ALDIĞI FELSEFİ MESELELER

I. ÂLEM ANLAYIŞI	31
A. Aristo'nun Eserlerindeki Âlem Anlayışı	34
B. Âlemin Kıdemine Dair Deliller.....	39
C. Âlemin Hudusuna Dair Deliller.....	41
D. İbn Seb'in'in Bu Delilleri Değerlendirmesi	44
II. METAFİZİK	47
A. Filozoflara Göre Metafizik, Gayesi ve Mukaddimleri.....	47
B. Sûfilere Göre Metafizik, Gayesi ve Mukaddimleri.....	56
C. İbn Seb'in'in Değerlendirmeleri	61
III. MANTIK VE KATEGORİLER	64
A. Mantık	64
B. Kategoriler.....	68
1. Kategoriler Ondan Az Olabilir mi?.....	72
2. Kategoriler Ondan Fazla Olabilir mi?.....	74
3. Kategorilerin Sayısı Niçin Ondur?.....	75
C. İbn Seb'in'in Mantık ve Kategori Görüşü.....	78
IV. NEFS GÖRÜŞÜ	80
A. Nefsin Tanımı ve Türleri	82
1. Nebâtî Nefs.....	83
2. Hayvânî Nefs.....	84
3. Nâtık Nefs.....	85

4. Hikemî Nefs.....	86
5. Nebevî Nefs.....	87
B. Akıl.....	87
1. Amelî Akıl.....	88
2. İlmî Akıl.....	88
C. Nefsin Ölümsüz Olduğuna Dair Deliller	90
D. İbn Seb‘în’in Nefs Anlayışı	97
SONUÇ	99
KAYNAKÇA	101

KISALTMALAR

- a.g.e. : Adı geçen eser
a.g.m. : Adı geçen makale
b. : Bin, ibn
bkz. : Bakınız
bs. : Basım, baskı
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h. : Hicrî
haz. : Hazırlayan
Hz. : Hazreti
İA : İslam Ansiklopedisi
İFAV : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İTED : İslam Tetkikleri Dergisi
krş. : Karşılaştırınız
m. : Milâdî
nr. : Numara
nşr. : Neşreden
ö. : Ölüm Tarihi
s. : Sayfa
sy. : Sayı
trc. : Tercüme eden
thk. : Tahkik eden
ty. : Tarih yok
vb. : Ve benzeri, ve bunun gibi
yy. : Yayın yeri yok

ÖNSÖZ

Metafizik ilminin gayesi ve zaruri mukaddimleri nelerdir? Âlem kadîm midir? Kategoriler nedir? Sayıları kaçtır? Bu sayının artması veya eksilmesi mümkün müdür? Nefis bâki midir? Tüm bu konularda Aristo'nun görüşleri nelerdir? Kendisinden sonra gelen şarihleri niçin bu konularda ihtilafa düşmüşlerdir?

İşte, Sicilya kralı II. Frederick'in İbn Seb'în'e yönelttiği bu sorular aslında düşünce tarihi boyunca cevabı aranılan sorulardır. II. Frederick, zihnini meşgul eden bu soruların cevabını, farklı bir medeniyetin üyesi olan Endülüslü sufi filozof İbn Seb'în'in kendisi için kaleme aldığı eserde bulmuştur. Tezimizin konusu olan ve Sicilya Cevapları adıyla meşhur olan bu eser medeniyetler arası diyalogun günümüze ulaşmış nadide bir örneğini oluşturması, düşünürümüzün Aristo anlayışını bize aktarması ve de kendine has fikirlerini özlü bir şekilde dile getirmesi açısından son derece önemlidir.

Biz bu çalışmamızda eserde ele alınan konuları incelerken, düşünürümüzün Aristo'nun görüşlerini aktarırken kullandığı kaynaklarını imkânlar ölçüsünde tespit etmeye gayret ettik. Bunun yanında tezimizin başlığında belirttiğimiz gibi, eser çerçevesinde İbn Seb'în'in felsefi görüşlerini de aktarmaya çalıştık.

Çalışmamız bir giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde eserin İslam dünyasından Batıya tercüme hareketlerinin yoğun bir şekilde yaşandığı bir döneme tekabül etmesi ve aynı zamanda bu kültür aktarımının bir parçası olması sebebiyle, bu dönemdeki tercüme hareketlerini ve tercüme merkezlerini kısaca

özetlemeye çalıştık. Daha sonra iki medeniyetin yakınlaşmasında farklı bir konumu olan II. Frederick'in hayatı hakkında bilgi verdik. Onun medeniyetler arası felsefî ve dînî yazışmalarını mümkün olduğu kadar ortaya koymaya çalıştık.

Birinci bölümde ise felsefe tarihi kitaplarında hakkında yeterli bilgi bulunmayan İbn Seb'in'in hayatı ve eserleri hakkında daha çok klasik kaynaklara başvurarak detaylı bilgi vermeye çalıştık. Bu noktada Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî'nin *İbn Seb'in ve Felsefetühü's-Sufiyye* adlı doktora tezi özellikle klasik kaynaklara ulaşmada bize yol gösterici oldu.

Tezimizin ikinci bölümünde ise ele alınan felsefî konuları aktarmaya çalıştık. Öncelikle düşünürümüzün Aristo'ya atfen aktardığı bilgileri, mümkün olduğunca kaynaklarını tespit ederek sunmaya, daha sonra ise kendi görüşlerini tespit etmeye çalıştık. Bu görüşlerin onun diğer eserlerindeki görüşleriyle bir bütünlük arzettiğini vurgulamaya gayret ettik.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında katkıları olan herkese şükranlarımı sunuyorum. Öncelikle tez konusunun seçimi başta olmak üzere tüm çalışma boyunca sonsuz destek ve teşviklerinden ve özellikle çalışma konusu olan eserin Bodleian Kütüphanesi'nde bulunan tek yazma nüshasının kopyasını temin husundaki yardımlarından dolayı danışman hocam Prof. Dr. Bekir Karlığa'ya müteşekkirim. Ayrıca tezle ilgili problemlerin çözümünde yardımlarına başvurduğum Dr. Atilla Arkan'a ve kıymetli dostum Abdullah Yormaz'a da minnettarım.

Rahman DURDU

05.09.2006

İstanbul

GİRİŞ

İslam medeniyeti hicri II. yüzyılın başlarına gelindiğinde fetihler sonucunda coğrafyasını Hindistan'dan Endülüs'e, Yemen'den İran ve Güney Anadolu'ya kadar genişletmiştir. Bu coğrafi genişlemenin sonucunda birçok din ve kültürle karşılaşmış ve beraberinde kültürel etkileşimler başlamıştır. Özellikle Abbasi halifesi Me'mun döneminde tercüme merkezi olarak kurulan Beytü'l-Hikme ile beraber diğer medeniyetlere ait bilimsel ve felsefi mahiyetteki eserler hızla tercüme edilmeye başlanmıştır.

Bu aktarımla birlikte gelişen İslam Düşüncesi bu kültür ve düşünce birikimi özümsemiş yeni ve özgün eserler ortaya koymuş, aynı zamanda coğrafi yayılımla birlikte Endülüs'e kadar ulaşmış ve Batı medeniyetine komşu olmuştur. Bu esnada tarihinin en karanlık dönemlerinden birini yaşayan Batı medeniyeti ise IX. yüzyıldan itibaren müslümanların elindeki bu birikimden etkilenmeye başlamıştır. Önceleri Müslümanların savaşçı kimliğiyle yüz yüze gelen Batı, zamanla elçiler ve dini ya da ticari sebeplerle seyahat eden kimseler sayesinde İslam kültür ve ilmi hakkında bilgi sahibi olmaya başlamıştır. Fakat Batı'yı, Müslümanların sahibi bulundukları kültürel değerler hazinesinden haberdar eden asıl şey bu iki dünyanın sınırlarındaki karma nüfusun bulunduğu bölgelerde yerleşmiş Arap Müslüman ve Hristiyanları arasındaki

toplu ilişki olmuştur.¹

İslam bilim ve düşüncesine karşı II. Sylvestre ile başlayan ilgi, zamanla büyük bir hız kazanarak İslam Dünyası'yla doğrudan bilimsel ve kültürel ilişkilerin başlayıp geliştiği² tercüme merkezlerini ortaya çıkarmıştır. Başta Bağdat'ta kurulan tercüme merkezlerinin benzerleri bu sefer bu toplu ilişkinin yaşandığı ve iki medeniyetin karşılaştığı mekânlarda kurulmaya başlanmıştır.

Yaklaşık iki asır süren ve Watt'ın tabiriyle Büyük Tercüme Devri³ diyebileceğimiz bu dönemdeki önemli tercüme merkezlerinin başında İspanya gelmektedir. Uzun bir süre İslam egemenliği altında kalan İspanya, Müslüman, Hristiyan ve Yahudi toplumların iç içe yaşadığı, İslam kültür ve medeniyetinin en güzel eserlerinin verildiği uygar bir ülke olmuştur. Doğu'da felsefe söndüğü anda meşaleyi Batı almış, Bağdat'ın Yerine Kurtuba geçmiştir.⁴ İslam egemenliği sırasında gerek Yahudiler, gerek Hristiyan ve gerekse Avrupa'nın muhtelif bölgelerinden gelen Batılılar için bir eğitim merkezi rolünü oynamış olan İspanya,⁵ Batılılar tarafından geri alınmasından sonra tercümeler yoluyla İslam kültür varlığının Batıya intikalindeki önemli merkezden olmuştur.

İspanya'nın yanında yaklaşık iki buçuk asır boyunca İslam egemenliği altında yaşayan Sicilya da 1091 yılında Normanlar'ın eline geçtikten sonra bir tercüme merkezi haline gelmeye başlamıştır. Grekçe yazan Yunanlıların, Arapça konuşan Müslümanların ve Latince bilen ilim adamlarının bir arada yaşamaları,⁶

¹ F. Gabrieli, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti:İlmi ve Edebî tesirlerin Batı Avrupa'ya İntikali*, 2. bs., trc. İlhan Kutluer, İstanbul: Kitabevi, 1997, IV, s. 423.

² Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s. 235–236.

³ W. Montgomery Watt, *İslam Avrupa'da*, trc. Hulusi Yavuz, İstanbul: İFAV, 1986, s. 111.

⁴ Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, trc. Ayşe Meral, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 139.

⁵ Karlığa, *a.g.e.*, s. 148.

⁶ Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, trc. Salih Tuğ, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980, III, s. 974.

Müslümanların 1249 yıllarına kadar adada ikamete devam etmeleri⁷ tercüme faaliyetlerini kolaylaştırmıştır.

Norman Kralları ve onların yerine geçen varisleri, sadece Sicilya adası değil, aynı zamanda Güney İtalya üzerinde de hâkimiyet kurmuş olduklarından, İslam Dünyasındaki kültür varlığından birçok unsur ve değerlerin, İtalya Yarımadası ve Avrupa içlerine aktarılıp iletilmesinde Sicilya böylece bir köprü vazifesi görmüştür.⁸

Sicilya’da tercüme faaliyetinin en yoğun yaşandığı ve Avrupa’daki en canlı tercüme merkezi haline geldiği dönem şüphesiz II. Frederick (1215–1250) dönemidir.

I. İkinci Frederick ve Dönemi

Alman Kralı VI. Henri’nin 1194 yılında Sicilya’yı almasıyla adadaki Norman Dönemi sona ererek, Swabian ya da Hohenstaufen Dönemi başlamıştır.⁹ Bu hanedana mensup kral VI. Henri ile II. Roger’in kızı, Almanya Kraliçesi Costance’nin oğlu olan II. Frederick, 1194 yılında doğmuştur.¹⁰

Babası VI. Henri’nin ölümünden sonra Kraliçe Costance, henüz üç yaşında olan oğlu Frederick’in adına 1198 yılında tahta geçmiş, aynı yılın sonlarında Kraliçenin ölümü üzerine de Papa III. Innocent, II. Frederick’in vesayetini bizzat kendisi üstlenmiştir.¹¹

VI. Henri’nin diğer oğlu Otto’nun Almanya’da hükümdarlığını ilan etmesiyle, bir çocuğun vesayetinin kendisinde olmasının bağımsız bir kralın bulunmasından daha iyi olacağını düşünen Papa III. Innocent, Otto’nun hükümdarlığını kabul etmeyerek onu aforoz etmiş ve II. Frederick’i imparator ilan

⁷ Martino Mario Moreno, *el-Müslimun fi Skilliyye*, Beyrut: Camiatü’l-Lübnaniyye, 1968, s. 25.

⁸ Hitti, *a.g.e.*, III, s. 975.

⁹ Ahmad Aziz, *A history of Islamic Sicily*, Edinburgh: Edinburgh University, 1975, s. 94.

¹⁰ Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hânedanlar: Latin Avrupa ve Amerika*, 2. bs., Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996, V, s. 413.

¹¹ Aziz, *a.g.e.*, s. 94.

etmiştir.¹²

II. Roger'ın torunu ve hem Sicilya'yı ve hem de Almanya'yı idaresi altına almış bulunan II. Frederick, 1220 yılından sonra Mukaddes Roma-Germen İmparatoru unvanını ele geçirmesinin yanında, Brienneli İsabella ile 1225'deki evliliği üzerine de aynı zamanda Kudüs Kralı unvanına da kavuşmuştur. Bu sebeple II. Frederick, Hristiyanlık dünyasının en yüksek mülkî-siyasî yetkilisi durumundadır.¹³

Papa III. Innocent'e söz verdiği halde haçlı seferine çıkmayı devamlı erteleyen, daha sonraki Papalar III. Henri ve IX. Gregoire zamanında da bu tutumunu devam ettiren II. Frederick, son olarak haçlı seferine çıkmak üzere gemiye binmişken hasta olduğunu bahane ederek geri dönmesi üzerine, 1227 yılında Papa IX. Gregoire tarafından aforoz edilmiştir.¹⁴

Avrupa hükümdarlarına hitaben, Papanın aforoz kararını eleştiren bir bildiri yayınlayan II. Frederick, Papa'nın, aforoz edilmiş bulunduğu müddetçe kutsal savaş yapamayacağı uyarılarına rağmen 28 Haziran 1228'de VI. haçlı seferine çıkmıştır.¹⁵ Böylece ilk defa bir Haçlı seferi, Papa'yı dinlemeyen, hatta ona karşı çıkan laik bir hükümdar tarafından yönetilmiştir.¹⁶

Daha önceleri de ilişkilerini hep sıcak tuttuğu ve kendisinden, Suriye hükümdarı el-Muazzam'a karşı yardım isteyen Mısır Sultan'ı I. Kamil ile diplomatik görüşmelere başlayan II. Frederick, sonuçta Sultan'la Kudüs'ün kendisine teslim edilmesi hususunda 18 Şubat 1229'da anlaşmaya varmıştır.¹⁷ Buradaki Kıyâme Kilisesi'nde (Saint-Sepulcre) yeniden imparatorluk tacını giyen II. Frederick, Papa'nın aforoz kararının geçersizliğini ilan etmekle birlikte, Kudüs'ü Müslümanların

¹² Karlığa, *a.g.e.*, s. 166.

¹³ Hitti, *a.g.e.*, III, s. 970.

¹⁴ Karlığa, *a.g.e.*, s. 166; Aziz, *a.g.e.*, s. 97.

¹⁵ Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, trc. Fikret Işıltan, III, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987, s. 157.

¹⁶ Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri*, İstanbul: Dünya Yayınları, 1997, s. 198.

¹⁷ Demirkent, *a.g.e.*, s. 198-200.

elinden aldığı için bütün Avrupa’da büyük bir ün elde etmiş ve papalığın aleyhindeki aforoz kararını kaldırtmayı başarmıştır.¹⁸

Papalık ile II. Frederick arasındaki mücadele daha sonra da devam etmiş nihayet 28 Haziran 1245’de Lyon’da toplanan konsilde Papa kendisini üzen beş tehlikeyi belirtirken II. Frederick’ten sapık ve dinsiz diye bahsetmiştir. II. Frederick burada bir kez daha aforoz edilmiş ve görevden alınması teklif edilmiştir. Bu kararda İtalya’yı, Sicilya ve Almanya ile birleştirmek ve İtalya’da mutlakıyetçi bir rejim kurmak için II. Frederick’in giriştiği teşebbüslerin Papalık devletinin varlığını tehdit etmesi, Papalığın yetkilerini kısıtlayarak dünyevî otoriteyi tamamen sivil yönetime bıraktırmayı planlaması yanında¹⁹ Kralın İslam ülkeleri ve Müslümanlar ile kurduğu iyi ilişkilerin etkisi de olmuştur.²⁰ Papa, müttefiki olan şehirleri imparatora karşı ayaklandırmış, fakat bunda başarılı olamamıştır. Yine de bu karar Hohenstaufenler’in kesin düşüşünü başlatmakta ve Ortaçağ papalığının en büyük zaferini belgelemektedir.²¹

Papalık ile süren bu mücadelesinin yanında II. Frederick, Sicilya’nın siyasi birliği korumak için, ayaklanan Müslümanlarla da mücadele etmek zorunda kalmıştır. Nitekim Sicilya’da yaşayan Müslümanlar zaman zaman, Sicilya’yı tekrar geri almak için ayaklanmışlardır. 1197 yılında Kral VI. Henri’nin ölümüyle başlayan bu ayaklanmalar II. Frederick zamanında da devam etmiş, özellikle 1219 yılında başlayıp, İbn İbad liderliğinde devam eden ve kısa zamanda büyüyen ayaklanmada Müslümanlar, 25–30 bin kişilik bir güce ulaşmış ve Batı Sicilya’da üstün duruma gelerek Giato ve Entella kalelerini geri almışlardır. Papa’nın da desteğini alan II. Frederick, Gieto’yu geri alarak, İbn İbad’ı idam ettirmiş ve isyancıların teslim olmasını sağlamıştır. 1219–1224 yılları arasında süren bu ayaklanmalardan sonra II.

¹⁸ Karlğa, *a.g.e.*, s. 167.

¹⁹ Karlğa, *a.g.e.*, s. 167.

²⁰ Cemaleddin Şeyyal, *et-Tarihü’l-İslami ve eseruhu fi’l-fikri’t-tarihi’l-Erubi fi asri’n-Nahda*, Beyrut: Darü’s-Sekafe, ty., s. 56.

²¹ Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi İznik’tenn II. Vatikan’a*, trc. Mehmet Aydın, Ankara: Türk Tarih

Frederick, sayıları 16 bine ulaşan isyancı Müslümanları İtalya'nın Lucera şehrinde yaptırdığı kalede zorunlu iskâna tabi tutmuştur. Sicilya'da kalan Müslümanlar ise, yirmi yıl sonra ayaklandıklarında öncekiler gibi Lucera'ya sürülmüş böylece Sicilya adasındaki Müslüman varlığı 1249 yılında tamamen sona ermiştir.²² İslam kültür ve medeniyetinin büyük hayranı olan ve birçok açıdan kişisel olarak da bu kültürde yer alan bir imparator tarafından böyle bir sonun hazırlanması tarihin bir ironisidir.²³

İsyandan vazgeçtikten sonra tekrar II. Frederick'in ordusuna alınmaya başlayan Müslüman askerlerden bir grup, Kral'la birlikte haclı seferine katılmıştır. Lucera'yı sık sık ziyaret eden II. Frederick, Müslümanları Hristiyan olmaları yönündeki tüm kilise baskılarına karşı korumuştur.²⁴

1250 yılında vefat eden II. Frederick, Sicilya'da Palermo şehrinde üzerine belirgin biçimde doğu hükümdarı unvanları işlenmiş değerli arap kumaşlarıyla sarılmış ve üzerindeki elbiseye Arap harfleriyle el-imbarator yazılmış olarak defnedilmiştir.²⁵

İslam kültürü tesiri altındaki Sicilya'da büyüyen II. Frederick, bu kültüre karşı her zaman bir yakınlık ve hayranlık duymuştur. Müslüman sanatkarların zarif arabesk ve mozaiklerle süslediği, II. Roger'in gözlerini kamaştıran saraylarında ve Müslüman hizmetçilerin çevresinde büyümüş ve camilerin minarelerinden yükselen ezan sesleri, günlerinin ritmini teşkil etmiştir.²⁶

Tahsilini de bu kültür ortamı içinde yapan II. Frederick, Müslüman cemaatinin dağılmasından sonra saray çevresinde kalmış müslüman bir din bilgini

Kurumu, s. 39-41.

²² Aziz, *a.g.e.*, s. 82-86; Moreno, *a.g.e.*, s. 25; Gabrieli, *a.g.m.*, s. 311-312.

²³ Aziz, *a.g.e.*, s. 86.

²⁴ Aziz, *a.g.e.*, s. 105.

²⁵ Gabrieli, *a.g.m.*, s. 319.

²⁶ Sigrid Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslam Güneşi*, trc. Servet Sezgin, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1972, s. 318.

olan “Müslümanların kadısı” tarafından yetiştirilmiştir.²⁷ Palermo’da yaşayan bu kadı, ilme düşkün II. Frederick’e İslam diyalektik ve felsefesini öğretmiş, eline ilim ve bilgi arzusunu giderici kitaplar vermiştir.²⁸ Yine II. Frederick’i yetiştiren Nicala di Taranto ve Giavanna di Traietto zamanlarının ilimleriyle donanmış, İslam, Yunan ve Latin kültürünü çok iyi bilen kişilerdir.²⁹

Arapçayı anlayan ve konuşan II. Frederick,³⁰ ilme duyduğu ilgi nedeniyle sarayını bir kültür merkezi haline getirmiştir. Kendi sarayında, uzun sakalları ve bol elbiseleri ile Suriye ve Bağdat’tan gelen felsefeciler, Doğudan olduğu kadar Batı taraflarından göçmüş gelmiş Yahudiler bulunur ve burada çalışır, yetişirlerdi.³¹ Bu ilim adamlarına sarayında ilmî-felsefî tartışmalar icra ettiren kralın sarayı islamî ilimlerin ve felsefenin Avrupa’ya intikalinde bir geçit, koridor olmuştur.³²

Tıp ve eczacılık mesleklerini birbirinden ayıran II. Frederick, ülkesinin kapılarını müslüman bilginlere açarak pek çoğunu ülkesine davet etmiş ve Salerno Tıp Okulu’ndaki eğitim ve öğretime katkıda bulunmalarını istemiştir.³³

Teknik alanlarda da meraklı olan Kral, özellikle doğancılıkla ilgilenmiş, bu alandaki çalışmaları için doğudan araç-gereç getirtmiş, Müslüman doğancısı Muâmin’in, Thedoros tarafından tercüme edilen çalışmasını incelemiş ve gerekli düzeltmeleri yapmıştır.³⁴

Müslümanlar, II. Frederick’i kendi medeniyetlerinin gerçek bir hayranı, bir

²⁷ Amari’dan naklen, Gabrieli, *a.g.m.*, s. 311.

²⁸ Hunke, *a.g.e.*, s. 313.

²⁹ Moreno, *a.g.e.*, s. 26.

³⁰ Gabrieli, *a.g.m.*, s. 311.

³¹ Hitti, *a.g.e.*, III, s. 970.

³² Muhammed Mahir Hamade, *el-Mektebât fi’l-İslam Neşetüha ve Tatavvuruha ve Mesairuha*, 3. bs., Beyrut: Müessesetür’r-Risale, 1981, s. 215.

³³ Ahmed Ali Mella, *Eserü’l-ulemai’l-muslimin fi’l-hadareti’l-avrubıyye*, 2. bs., Dimaşk: Darü’l-Fikr, 1981, s. 141.

³⁴ Gabrieli, *a.g.m.*, s. 316.

bilim ve kültür adamı, gerçek bir şövalye ve içten bir hükümdar olarak görmüşlerdir.³⁵ Tüm bu izlenimleri ve ortamı iyi kullanan II. Frederick sayesinde Sicilya, İslam düşüncesinin Batı'ya aktarıldığı temel merkezlerden biri haline gelmiştir.

II. İkinci Frederick'in Felsefi ve Dini Yazışmaları

İslam kültürüne ve bilimine ilgi duyan II. Frederick, çağdaşları arasında Yunan-Arap biliminin meraklılarının şüphesiz en önemli kişisi olmuştur. Bu merakını doğrudan doğruya kaynağından elde etmek isteyen Kral sarayını bir kültür merkezi haline getirip, yaptırdığı tercüme merkezleri yanında, Suriye ve Filistin, daha sonraları da Mısır ve Afrika ile iletişim halindedir.³⁶ II. Frederick bu iletişim sayesinde iki medeniyet arasında felsefi ve dini yazışmalarla oluşan medeniyetler arası bir kültürel alışveriş ortamı sağlamıştır.

II. Frederick, Eyyûbî hükümdarları ve el-Muvahhidûn hanedanıyla dostluklar kurmaya çalışmış ve bu liderlerle siyasi ve askeri sorunlar yaşamaktan kaçınmıştır. Haçlı seferleri tarihinde bir ilk olarak Kudüs'ü Eyyubi Sultanı I. Kamil ile anlaşma sağlayarak alması ve bu anlaşmadan önce ve sonra kaleme alınan ve günümüze kadar gelen mektuplar iki liderin dostluğunu bizlere belgelemektedir.³⁷

1228 sonbaharından 1229 ilkbaharına kadar doğuda birkaç ay geçiren kral, bu esnada Sultan Kamil'in elçisi olan ve daha önce de Sicilya'ya gelerek dostluğunu kazanmış olan Emir Fahrettin ile Akka'daki sarayında felsefi sohbetlerde bulunmuş,³⁸ Sultan'a çözülmek üzere mantık, matematik, fizik ve metafizikle ilgili problemler

³⁵ Gabrieli, *a.g.m.*, s. 314.

³⁶ Gabrieli, *a.g.m.*, s. 317.

³⁷ Francesco Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, trc. E. D. Costello, London: Routledge and Kegan Paul, 1984, s. 280-283; Amin Maalouf, *The Crusades Through Arab Eyes*, trc. Jon Rothschild, London: Al Saqi Books, 1984, s. 228.

³⁸ Runciman, *a.g.e.*, s. 162, 166.

göndermiştir.³⁹

Kral'ın bu ziyareti Doğu'da kalıcı bir bağ bırakmış ve Doğu'yla olan iletişimini güçlendirmiştir. Nitekim II. Frederick'in Melikü'l Kamil ile dostluğu uzun sürmüştür. Eyyûbî sultanı Kral'a, felek ilmi konusunda yazılmış olan *Kitabu'l-kudati'l-Tis'a* isimli eseri hediye etmiştir.⁴⁰ Yine matematik âlimi olan Almu'd-Dîn el-Kayserî⁴¹ ve II. Frederick'in sarayının filozof ve astrologu olmakla birlikte, İslam ülkeleriyle ilişkilerde bir tercüman ve elçi olan Theodoros da Sultan Kamil tarafından Kral'a gönderilmiştir.⁴²

Meliku'l-Kamil'in 1238'de ölümünden sonra oğlu ve halefleriyle de bu dostluk ve yazışmalar devam etmiştir. Nitekim Sultan Kamil'in halefi olan Necmüddin Eyyûbî zamanında ünlü bilgin Kemâleddîn Yûnus'un öğrencilerinden Sirâceddîn el-Urmevî (öl. 1283) Sicilya'ya gönderilmiş ve orada ikameti esnasında bir mantık kitabı kaleme almıştır.⁴³

Diğer bir Eyyûbî Sultanı olan Sultan Kamil'in kardeşi el-Eşref ile de iyi münasebetleri olan II. Frederick, el-Eşref'ten 1232 yılında, güneş ve ayın resim ve hareketlerini, belli çevre etrafında döndüklerinde gösterdikleri saatlere de işaret eden güzel bir *planetarium* hediye almıştır. Kral bu hediyeye mükabil olarak Suriye'ye, Dimaşklılar'ı hayretler içinde bırakan bir beyaz ayı ve beyaz renkli bir cennet kuşu göndermiştir.⁴⁴

II. Frederick diğer birçok müslüman hükümdara arzettiği gibi Sultan Kamil'e de kısmen bilgi toplayıp öğrenmek ve kısmen de bilmece mahiyetinde bir takım matematik ve felsefe problemleri arzedip sormuştur. Bu soruları Mısırlı bir âlim,

³⁹ Gabrieli, *a.g.m.*, s. 313.

⁴⁰ Şeyyal, *a.g.e.*, s. 51.

⁴¹ Aziz, *a.g.e.*, s. 89; Charles Burnett'ten naklen, Karlığa, *a.g.e.*, s. 169.

⁴² Gabrieli, *a.g.m.*, s. 316.

⁴³ Şeyyal, *a.g.e.*, s. 54; Charles Burnett'ten naklen, Karlığa, *a.g.e.*, s. 169.

⁴⁴ Hitti, *a.g.e.*, III, s. 971.

başarı ile çözüp cevaplandırmıştır. Yine II. Frederick'in dairenin bir bölümünün yüz ölçümünün nasıl hesaplanacağına dair bir problemin de bulunduğu geometri ve astronomiye dair problemleri de Musul'da çözülp cevaplandırılmıştır.⁴⁵

Bu şekilde dünyanın çeşitli bölgelerindeki bilginlere sorular yönelten II. Frederick, *el-Mesâilü's-Sıkaliyye* veya *el-Ecvibetü's-Sıkaliyye* diye şöhret bulan bir dizi eserin yazılmasına neden olmuştur.⁴⁶ Kral'a verilen cevaplara ilişkin en önemli örnek çalışmamızın konusu olan ve ilerleyen sayfalarda incelenecek olan *Sicilya Cevapları* adlı eserdir. II. Frederick'in iyi ilişkiler içinde bulunduğu el-Muvahhidûn hanedanından Ebu Muhammed er-Râşid (öl. 1242) vasıtasıyla İbn Seb'în'e ulaştırdığı ve sûfî filozof tarafından kaleme alınan bu eser, Kral'ın Aristo felsefesiyle ilgili merak ettiği konular hakkındadır. Cevaplardan memnun kalan Kral, İbn Seb'în'e kıymetli hediyeler göndermiş, fakat İbn Seb'în bu hediyeleri kabul etmemiştir.⁴⁷

Eserin önsözünde cevapları verilen soruların daha önce Mısır, Şam, Irak, Anadolu ve Yemen yörelerine de gönderildiği yazmaktadır.⁴⁸ Bu bilgiye göre Kral, tüm bu merkezlerle iletişim halindedir.

⁴⁵ Hitti, *a.g.e.*, III, s. 971.

⁴⁶ Karlığa, *a.g.e.*, s. 169.

⁴⁷ İbn Seb'în, *el-Kelâm ale'l- mesa`ili's-sıkaliyye*, thk. M. Şerefettin Yaltkaya, Beyrut: Institut Français d'Archeologi, 1941, s. 5.

⁴⁸ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 5.

I.BÖLÜM

İBN SEB'İN'İN HAYATI VE ESERLERİ

I. Hayatı

A. Doğumu ve Gençlik Yılları

İbn Seb'in'in 614/1217 yılında Endülüs'ün Mürsiye kenti yakınlarındaki Rakûta'da dünyaya gelmiştir.⁴⁹

Asıl adı Abdülhak b. İbrahim b. Muhammed b. Nasr b. Muhammed'tir.⁵⁰

⁴⁹ İbn Kesir, *el-Bidâyetü ve'n-Nihâye*, Beyrut: Mektebetü'l-Maarif, 1981, XIII, s. 261; Fâsî, *el-İkdü's-Semîn fî târihi beledi'l-emin*, thk. Fuad Seyyid, Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammed, 1959, V, s. 335; Makkarî, *Nefhü't-tib*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Daru Sadr, 1968, II, s. 202; Zehebi, *Tarihü'l-İslam ve vefeyatü'l-Meşahir ve'l-a'lam: h. 661-670*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmuri, Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1999, s. 285; el-Yunîni, *Zeylû mirâtü'z-Zaman*, Haydarabad: Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniye, 1954, II, s. 460; Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî, *İbn Seb'in ve Felsefetühü's-Sufiyye*, Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Lübnani, 1973, s. 33-35; İlhan Kutluer, "İbn Seb'in", *DİA*, XX., s. 306.

Bunun yanında bazı klasik kaynaklarda farklı doğum tarihleri de verilmektedir; İbn Şâkir h. 613 yılını (Kütübî, *Fevatü'l-Vefeyat*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Daru Sadr, 1973, II, s. 254.) vermekte, Makkârî de, İbn Habîb'in İbn Seb'in'in h. 669 yılında 50 yaşında öldüğünü dolayısıyla doğum tarihini h. 619 yılı olarak belirttiğini aktarır. (Makkârî, *a.g.e.*, II, s. 197.)

⁵⁰ Kütübî, *a.g.e.*, II, s. 253; Makkarî, *a.g.e.*, II, s. 196; İbnü'l-Hatîb, *el-İhata fî ahbari Gırnata*, thk. Muhammed Abdullah İnan, Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1977, IV, s. 31; İbn Tağriberdi, *en-Nücümü'z-Zâhire fî müluki Mısır ve'l-Kahire*, Kahire: Vezaretü's-Sekafe ve'l-irşad, 1929, VII, s. 232; Fâsî, *a.g.e.*, V, s. 326; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbari men zeheb*, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.y., V, s. 329; İbn Kesir, *a.g.e.*, XIII, s. 261.

Oğluna nispeten Ebû Muhammed,⁵¹ sûfî kimliğine ve otoritesine nispeten Kutbûddîn,⁵² yaşadığı mekânlara nispeten el-Endülüsî,⁵³ el-Mürsî,⁵⁴ er-Râkûtî,⁵⁵ el-İşbîlî,⁵⁶ el-Kıstîllânî,⁵⁷ el-Akkî⁵⁸ gibi künyelerin yanında meşhur olduğu ve kendisinin de kullandığı künyesi İbn Seb'în'dir.⁵⁹

İsmi "İbn O" şeklinde, cemmel hesabında yetmişe denk olan daire veya arapça ayın harfiyle birlikte yazdığı için Seb'în (yetmiş) lakabını almıştır.⁶⁰ İbn Seb'în'in ve öğrencilerinin bu şekilde bir lakap kullanmasının nedeni kendilerini farklı ve üstün kılan özelliklerle iftihar etme ve övünme olabilir.⁶¹

Soylu ve varlıklı bir ailenin çocuğu olan İbn Seb'în, çocukluk ve gençlik çağını Endülüs'te geçirmiştir. Babası şehrin yöneticisi olan İbn Seb'în, zengin bir

⁵¹ Makkarî, *a.g.e.*, II, s. 196; İbnü'l-Hatîb, *a.g.e.*, IV, s. 31; Kütübî, *a.g.e.*, II, s. 253; İbn Kesir *a.g.e.*, XIII, s. 261; İbn Tağriberdi, *a.g.e.*, VII, s. 232; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, V, s. 329; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyat*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1988, XVIII, s. 60.

⁵² Kütübî, *a.g.e.*, II, s. 253; Makkarî, *a.g.e.*, II, s. 196; İbn Tağriberdi *a.g.e.*, VII, s. 232 El-Yaffî, *Mir'atü'l-cenan ve ibretü'l-yakzan fi ma'rifeti havadisi'z-zaman*, 2. bs., Beyrut: Müessesetü'l-Alemi lil-Matbuat, 1970, IV, s. 171; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, V, s. 329; İbn Kesir, *a.g.e.*, XIII, s. 261; Zehebî, *Düvelü'l-İslam*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbu, 1985, s. 371; Safedî, *a.g.e.*, XVIII, s. 60.

⁵³ Makkarî, *a.g.e.*, II, s. 196.

⁵⁴ Kütübî, *a.g.e.*, II, s. 253; Makkarî, *a.g.e.*, II, s. 196; İbn Tağriberdi, *a.g.e.*, VII, s. 232; El-Yaffî, *Mir'atü'l-Cenân*, Beyrut 1970, IV, s. 171.

⁵⁵ İbnü'l-Hatîb, *a.g.e.*, IV, s. 31; İbn Kesir, *a.g.e.*, XIII, s. 261; İbn Tağriberdi, *a.g.e.*, VII, s. 232.

⁵⁶ İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, V, s. 329.

⁵⁷ El-Yaffî, *a.g.e.*, IV, s. 171.

⁵⁸ İbnü'l-Hatîb, *a.g.e.*, IV, s. 31; Makkarî, *a.g.e.*, II, s. 196.

⁵⁹ Kütübî, *a.g.e.*, II, s. 253; El-Yaffî, *a.g.e.*, IV, s. 171; Zehebî, *a.g.e.*, s. 371; İbnü'l-Hatîb, *a.g.e.*, IV, s. 31; Makkarî, *a.g.e.*, II, s. 196; İbn Kesir, *a.g.e.*, XIII, s. 261.

⁶⁰ Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî, "İbn Seb'în", *Mevsû'ati'l-Hadareti'l-İslamiyye*, Umman-1994, s. 266; "İbn Sab'în imzasını 'Abd al-Hakk b. Sab'în diye atacak yerde, b. kelimesinden sonra, arap alfabesinde birbiri üzerine mevzû iki nısıf dâireden ibaret olan ξ harfinin ebced hesabında kıymeti olan yetmiş, yani sab'în'i ifade etmek üzere bir tam daire yapardı. Bundan dolayı, İbn Sab'în'den hoşlanmayanlar kendisine istihfaf tarîki ile, İbn Dâra (dâ'ira) derlerdi." (Adnan Adivar, "İbn Seb'în", İA, V, s. 805.) Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî, *İbn Seb'în ve Felsefetühü's-Sufiyye*, s. 27-29.

⁶¹ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 30.

evde, rahat ve bolluk içinde yaşamış ve kendini yetiştirmiştir.⁶² Bu dönemde birçok hocadan dil ve edebiyat,⁶³ nakli ilimler,⁶⁴ mantık ve felsefe⁶⁵ dersleri almış, bunun yanında tıp, kimya, simya⁶⁶ ve esma ve huruf⁶⁷ ilimleriyle de meşgul olmuştur. Kaynaklarda Ebu İshak b. Dahhâk (ö. h. 611),⁶⁸ el-Bûni (ö. h. 622) ve el-Hârânî (ö. h. 538)⁶⁹ hocaları olarak zikredilse de, İbn Seb‘în’in doğum tarihi göz önüne alındığında, aralarındaki ilişkinin eserlerinden ve görüşlerinden etkilenmek, istifade etmek anlamında olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

B. Mağrib ve Mısır’a Yolculuğu

İbn Seb‘în 640/1242 yılında bir grup öğrencisiyle birlikte Endülüs’ten (Mürsiye’den) ayrılarak Mağrib’e geçmiştir. Endülüs’ten ayrılış sebebi olarak Kütübî’nin aktardığı “İbn’i Amine (Hz. Muhammed), benden sonra peygamber yoktur diyerek geniş olanı daralttı.”⁷⁰ ifadesiyle İbn Kesir’in aktardığı “Peygamberliğin vahyî değil de kesbî olduğu”⁷¹’nu iddia ettiği şeklinde İbn Seb‘în hakkında çıkan söylentiler ve felsefî görüşlere sıcak bakmayan ve bu konuda İbn Seb‘în’e baskı yapan fakihlerin hücumlarından çekinmesi etkili olmuş olabilir.⁷²

Yolculuk esnasında Gırnata’ya,⁷³ oradan da Sebte’ye geçen İbn Seb‘în,

⁶² İbnü’l-Hatîb, *a.g.e.*, IV, s. 33.

⁶³ İbnü’l-Hatîb, *a.g.e.*, IV, s. 31; Makkarî, *a.g.e.*, II, s. 196.

⁶⁴ Gubrini, Ebü’l-Abbâs, *Unvanü’l-diraye fi-men urife mine’l-u’lema fi’l-mietî’s-sa*, thk. Adil Nüveyhiz, Beyrut: Lecnetü’t Telif ve’t- Terceme, 1969, s. 237

⁶⁵ İbn Kesir, *a.g.e.*, XIII, s. 261; Fâsî, *a.g.e.*, V, s. 327.

⁶⁶ Kütübî, *a.g.e.*, II, s. 254; İbn Kesir, *a.g.e.*, XIII, s. 261.

⁶⁷ Alusi, *Cilâü’l-ayneyn fi muhakemeti’l-Ahmedeyn*, Bulak: el-Matbaatü’l-Mısriyye, h. 1298, s. 51; İbnü’l-İmâd, *a.g.e.*, V, s. 330.

⁶⁸ İbnü’l-Hatîb, *a.g.e.*, IV, s. 33; Makkarî, *a.g.e.*, II, s. 202.

⁶⁹ İbnü’l-İmâd, *a.g.e.*, V, s. 330.

⁷⁰ Kütübî, *a.g.e.*, II, s. 254.

⁷¹ İbn Kesir, *a.g.e.*, XIII, s. 261.

⁷² Tefâtânî, *a.g.e.*, s. 44.

⁷³ İbnü’l-Hatîb, *a.g.e.*, IV, s. 33.

yanındakilerle birlikte buraya yerleşmiştir. Burada eğitim-öğretim faaliyetlerine kendini vermiş, tarikati yoluyla felsefî ve tasavvufî görüşlerini de yaymaya çalışmıştır. Buradaki ikameti esnasında kendisini beğenen Sebteli zengin bir kadının evlenme teklifini kabul etmiştir. Kendisi için bir ev ve yanında bir zaviye inşa ettiren⁷⁴ bu kadından İbn Seb'în, Muhammed adlı bir çocuk sahibi olmuştur.⁷⁵ Kendisi hayatta iken h. 666 yılında vefat eden bu tek oğluna İbn Seb'în, *er-Risâletü'n-Nasîha* adlı eserini ithaf etmiştir.

İbn Seb'în Sebte'de ilmi hayatının verimli bir dönemini geçirmiş ve önemli eserlerini kaleme almıştır. Bu eserlerden birisi de araştırmamızın konusu olan ve İbn Seb'în'in şöhretini bir kat daha arttıran *Sicilya Cevapları*'dır. Sicilya Kralı II. Frederick Aristo felsefesiyle ilgili sorularını Halife Abdülvâhid er-Reşide göndermiş, o da Sebte emirinden bu soruları cevaplaması için İbn Seb'în'e vermesini istemiştir. Bu istek üzerine İbn Seb'în, bu eserini kaleme almıştır.

Sicilya Cevapları İbn Seb'în'e getirdiği şöhret kadar tepkilere de neden olmuş, bu eserdeki felsefî görüşleri nedeniyle fakihler tarafından eleştirilmiştir. Bu baskılar sonucunda Sebte emiri olan İbn Hallas'tan gördüğü himayeyi de yitiren İbn Seb'în, Bâdise'ye (Adveh), oradan da Bicâye'ye geçmiştir. Bir süre burada kalan İbn Seb'în'e birçok insan ilgi göstermiş, ondan dersler almış ve gizli ilimlerde kendisinden istifade etmiştir.⁷⁶ Bicâye'de görüşlerini yaymaya devam eden İbn Seb'în'in etrafındaki öğrenci sayısı arttırmıştır.

Bicâye'den Tunus'a geçen İbn Seb'în, burada da meşrik ve mağripli birçok önde gelen âlimle uzun tartışmalar yaşamıştır.⁷⁷ Tunus'taki fakihlerin başı olan Ebû Bekir b. Halil es-Sekûni'nin kendisini zındıklıkla itham etmesinden sonra artan baskılara daha fazla dayanamayarak, Doğuya doğru olan yolculuğuna devam etmiş ve

⁷⁴ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 45.

⁷⁵ Fâsî, *el-İkdü's-Semin fi târihi beledi'l-emin*, thk. Fuad Seyyid, Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammed, 1959, V, s. 334.

⁷⁶ Gubrini, *a.g.e.*, s. 237.

⁷⁷ Makkarî, *a.g.e.*, II, s. 197.

yaklaşık 648/1250 yıllarında Kahire'ye ulaşmıştır.⁷⁸

Fakat Mağrib (Kuzey Afrika) fakihleri İbn Seb'in'i kendi beldelerinden çıkarmakla kalmamış, ondan önce Mısır'a bir haberci göndererek İbn Seb'in'den sakıncalarını, kendisinin varlıkla mahlûku bir gören ve "Ben O'yum, O'da ben" diyen bir mülhid olduğunu haber vermişlerdir.⁷⁹ O sıralarda Endülüs'ten Kahire'ye göç ederek buraya yerleşen ve öğretisini devam ettiren birçok tasavvuf şeyhine rağmen,⁸⁰ gerek kendisinden önce Kahire'ye ulaşan kötü şöhreti ve zındık olduğu iddiaları, gerekse anlatımındaki gizem ve kapalılık, sözlerinin manasının anlaşılmaazlığı, Kahire'de İbn Seb'in'in kabul görmesine ve görüşlerinin yayılmasına engel olmuştur.

İbn Seb'in'in fikir ve sözlerindeki kapalılığı ifade eden Zehebî, el-Şeyh Takıyyü'd-Din b. Dakîki'l-İdî'nin (ö. h. 702) İbn Seb'in'le karşılaşp, onunla kuşluk vaktinden öğleye kadar oturduğunu, bu esnada konuşmaya devam eden İbn Seb'in'in kullandığı kelimelerin anlaşıldığı halde cümlelerinin anlaşılmadığını aktarmaktadır.⁸¹ Mısır fukahasının İbn Seb'in'in bu kapalı görüşlerine karşı eleştirileri sürerken, Mısırlı fakih Kıstıllâni de (ö. h. 686) İbn Seb'in'e bir reddiye yazmıştır.⁸²

Tüm bu gelişmeler üzerine İbn Seb'in, Doğuya olan yolculuğunun son durağı olan Mekke'ye gitmeye karar vermiş ve yola çıkmıştır.

C. Mekke'deki Hayatı

İbn Seb'in yaklaşık h. 652 yılında Mekke'ye gelmiştir. Sığınmak için Mekke'yi seçmesinde onun kutsal bir şehir olması kadar, Kahire'de fakihler tarafından kendisine yöneltlen Şii ve Fatimi, ehli Beyt taraftarı gibi siyasi

⁷⁸ Makkarî, *a.g.e.*, II, s. 202; Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî-Oliver Leaman, "İbn Seb'in", *History of Islamic Philosophy*, (Ed. Seyyed Hossein Nasr-Oliver Leaman), London, 1996, s. 346.

⁷⁹ Ali el-Mısırî Şa'ranî, *et-Tabakatü'l Kübra*, Kahire: y.y., 1952, I, s. 15.

⁸⁰ Daha geniş bilgi için bkz.; Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 48-49.

⁸¹ Kütübî, *a.g.e.*, II, s. 253-254.

⁸² İbn Teymiye, *Mecmuatü'r-resail ve'l- Mesail*, thk. Muhammed Reşid Rıza, y.y.: Lecnetü't Tûrasi'l-

ithamlardan da kurtulmak istemesi rol oynamıştır.⁸³ Nitekim bu siyasi ithamlar Fatimi devleti sonrası Şii ve Fatimi düşmanlığının yaygın olduğu Kahire’de kendisini zor durumda bırakırken, Fatimî olan Mekke emiri Ebu Nüme Muhammed b. Ebû Sa’d (ö. 702) yanında rahatlık sağlamaktadır.

Burada Mekke Emiri’nin himayesinde ölünceye kadar her türlü saldırıdan emin olarak ve saygı görererek yaşamasında,⁸⁴ yaralı olan Emir’i tedavi edip, sağlığına kavuşturması⁸⁵ kadar Emir’in kendisinden ders alan bir öğrencisi olması da büyük rol oynamıştır.⁸⁶

Mekke’de görüşlerini yaymaya devam eden İbn Seb’in, h. 658 tarihinde yazdığı *Risaletü’n-Nuriyye* gibi bazı risalelerini burada kaleme almıştır. Şeyh Safiyyüddin el-Hindi gibi Hacc’a gelen bazı âlimlerle felsefi sohbetlerde bulunmuş,⁸⁷ bunun yanında İbn Arabî’nin öğrencilerinden Necmeddin b. İsrail ile mektuplaşmıştır.⁸⁸

İbn Seb’in’in Mekke’deki yaşamı hakkında, Beytullah’a gerekli saygı ve hürmeti gösteren, sık sık ümre yapan, her sene hac ibadetini yerine getiren iyi bir insan olduğu şeklindeki rivayetlerin yanında,⁸⁹ Hira mağarasında Hz. Muhammed’e geldiği gibi kendisine de vahiy gelmesini beklediğini, Kâbe etrafında tavaf edenlere “dolap beygiri gibi dönüyorlar” dediğini aktaran rivayetler de vardır.⁹⁰ Bu ithamların yanında özellikle ömrünün son iki senesinde Mekke’li fakihlerin de ithamlarına maruz

Arabi, IV, s. 75.

⁸³ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 51.

⁸⁴ İbnü’l-Hatîb, *a.g.e.*, IV, s. 34.

⁸⁵ Fâsî, *a.g.e.*, V, s. 329.

⁸⁶ İbnü’l-Hatîb, *a.g.e.*, IV, s. 34.

⁸⁷ Kütübî, *a.g.e.*, II, s. 254.

⁸⁸ Teftâzânî-Leaman, *a.g.m.*, s. 346.

⁸⁹ Gubrini, *a.g.e.*, s. 238.

⁹⁰ İbn Kesir, *a.g.e.*, XIII, s. 261.

kalan İbn Seb‘în,⁹¹ Mekke’den ayrılmayı düşündüyse de bunu gerçekleştiremeden vefat etmiştir.⁹²

D. Vefatı

İbn Seb‘în, Mekke’de 669/1270 yılında,⁹³ 55 yaşında iken vefat etmiştir.⁹⁴

İbn Seb‘în’in ölüm şekli hakkında üç değişik rivayet vardır. İlk rivayete göre İbn Seb‘în elini keserek kanını akıtmış ve böylece intihar etmiştir.⁹⁵ Zehebî’nin verdiği bu bilgiyi aynı laızflarla kendisinden sonra gelen bazı kaynaklar da aktarmıştır.⁹⁶ Ancak Zehebî başka bir eserinde İbn Seb‘în’in ölümü hakkında bu ayrıntıyı vermemektedir.⁹⁷ Nitekim Zehebî aktardığı bu bilginin kesin olmadığını belirtmek için de “Bu bilginin doğru olduğunu en iyi ancak Allah bilir.” demektedir.⁹⁸ Bu bilgiye dayanarak İbn Seb‘în’i tekfir edenlerin yanında, onun bunu Allah’a kavuşmak için bilerek yaptığını ileri sürenler de olmuştur.⁹⁹

Başka bir rivayete göre ise İbn Seb‘în zehirlenerek öldürülmüştür.¹⁰⁰ Yemen Sultanı Melikül Muzaffer’le savaştan Mekke Şerifi Ebu Nümeyy, savaş sırasında başından yara almış, İbn Seb‘în de bu yarayı tedavi etmiştir. Bunu haber alan Yemen

⁹¹ Fâsî, *a.g.e.*, V, s. 324.

⁹² Tefâtânî, *a.g.e.*, s. 59.

⁹³ İbnü’l-Hatîb, *a.g.e.*, IV, s. 38; Makkarî, *a.g.e.*, II, s. 197; İbn Kesir, *a.g.e.*, XIII, s. 261; İbn Tağrıberdi, *en-Nücûmü’z-Zâhire*, VII, s. 232; Gubrini, *a.g.e.*, s. 238; Zehebî, *Tarihü’l-İslam: h. 661-670*, s. 285; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’l-Zeheb*, V, s. 330; Alusi, *a.g.e.*, s. 51; el-Yunînî, *Zeylû mirâtü’z-Zaman*, II, s. 460.

⁹⁴ Zehebî, *a.g.e.*, s. 285; Kütübî, *a.g.e.*, II, s. 254; Fâsî, *a.g.e.*, V, s. 335.

⁹⁵ Zehebî, *a.g.e.*, s. 285.

⁹⁶ Kütübî, *a.g.e.*, II, s. 254; Fâsî, *a.g.e.*, V, s. 334.

⁹⁷ Zehebî, *Düvelü’l-İslam*, s. 371.

⁹⁸ Zehebî, *Tarihü’l-İslam*, s. 285.

⁹⁹ Abdurrahman Bedevî, *el-İnsaniyye ve’l-vücudiyye fi’l-fikri’l-Arabî*, Kahire: Mektebetü’n-Nahdati’l-Mısriyye, 1947, s. 102-104.

¹⁰⁰ Fâsî, *a.g.e.*, V, s. 334.

Sultanı ise İbn Seb'în'i zehirletmiştir.¹⁰¹ Bunda İbn Seb'în'den hoşlanmayan Haşvi Yemen vezirinin¹⁰² Yemen Sultanı'nı, İbn Seb'în aleyhine kışkırtması ve ondan kurtulmak için bu planı beraber tasarlamaları mümkündür.¹⁰³

Bu rivayetlerin yanında İbn Seb'în'in vefatında bir fevkadelik görmeyen rivayetler de vardır.¹⁰⁴

İbn Seb'în'in normal şekilde ölmesi büyük bir ihtimaldir. Onun intihar ettiği veya zehirlenerek öldürüldüğü şeklindeki rivayetler, hayatı boyunca olduğu gibi ölümünden sonra da ortaya atılan birçok rivayet gibi, düşmanları tarafından aktarılan rivayetlerdir.¹⁰⁵

II. ESERLERİ

İbn Seb'în, felsefe, tasavvuf, fıkıh, ilmi huruf ve esmâ gibi ilimlerde birçok eser kaleme almıştır. Bunlar:

1. *Büddü'l-ârif*: İbn Seb'în'in felsefe, tasavvuf ve fıkıh alanındaki geniş ilmini ve görüşlerini ortaya koyan en önemli eseridir. İbn Seb'în'in çağındaki kelam ve felsefe akımlarına karşı olan eleştirel tavrı eserin belirgin bir özelliğini oluşturur.¹⁰⁶ Çeşitli yazma nüshaları olan bu eserin en eski nüshası, Süleymaniye Kütüphanesinde bulunmaktadır.¹⁰⁷ Corc Kettûre bu eseri 1978 yılında neşretmiştir.¹⁰⁸

¹⁰¹ Bâdisî, *el-Maksadü's-Şerif ve'l-menziü'l-latîf fi't-tarif bi sulehâi'r-rif*, thk. Said Ahmed E'rab, Rabat: Mektebetü'l-Melikîyye, 1982, s. 34-35.

¹⁰² Kütübî, *a.g.e.*, II, s. 254.

¹⁰³ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 65.

¹⁰⁴ İbnü'l-Hatîb, *a.g.e.*, IV, s. 38; Makkarî, *a.g.e.*, II, s. 197; İbn Kesir, *a.g.e.*, XIII, s. 261; İbn Tağriberdi, *a.g.e.*, VII, s. 232; El-Yafîi, *a.g.e.*, IV, s. 171; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, V, s. 330; Gubrinî, *a.g.e.*, s. 238; Alusi, *a.g.e.*, s. 51; el-Yunînî, *a.g.e.*, II, s. 460.

¹⁰⁵ Teftâzânî, "İbn Seb'în", s. 266.

¹⁰⁶ Kutluer, *a.g.m.*, s. 311.

¹⁰⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Bölümü, 1273 de yer alan bu nüsha; 124 varaktan ibaret olup 14 Recep 679 tarihinde Muhammed b. Muhammed el- Atar tarafından istinsah edilmiştir.

¹⁰⁸ İbn Seb'în, *Büddü'l-ârif*, thk. Corc Ketture, Beyrut: Darü'l-Endelüs, 1978.

2. *el-Ecvibetüs-Sıkılliye*: Araştırmamızın konusu olan bu eser hakkında ileride daha detaylı bilgi verilecektir.

3. *Resa'il*: İbn Seb'in'in felsefi-tasavvufi görüşlerini aktaran irili-ufaklı yirmi risaleden oluşan bu eser, Darü'l-Kütübi'l- Mısriyye'de, Teymuriyye bölümünde¹⁰⁹ yazma halinde bulunmaktadır. Bu risaleler şunlardır;

1. *Kitâbü'l-'Ahd*
2. *Kitâbü'n-Nasîha (er-Risaletü'n-Nûriyye)*
3. *Kelâm li'bn Seb'in*
4. *Kitâbü'l-Kavsiyye*
5. *Risâle*
6. *Hitâbullah bi-lisâni nûrih*
7. *Kelâm li'bn Seb'in*
8. *Kitâbu'l-Elvâh*
9. *Kelâm li'bn Seb'in*
10. *Kelâmühû fî vasiye*
11. *Risâle*
12. *Kelâmühû fî vesâyâ li-ashâbih*
13. *Risâletü'l-teveccüh,*
14. *Risale (el-Fethu'l-müşterek)*
15. *Kelâmühu müstemil 'alâ envârih*
16. *er-Risâletü'l-fakiriyye*
17. *er-Risâletü'r-rıdvâniyye*

¹⁰⁹ Teymuriyye, Tasavvuf, nr.149, Darü'l- Kütübi'l- Mısriyye, Kahire.

18. *Kitâb fîhi hikem ve mevâ'iz*

19. *Kelâmühû fî 'arefe*

20. *Kitâbü'l-İhâta*

Bu risalelerin tamamı Abdurrahman Bedevî tarafından neşredilmiştir.¹¹⁰ Ancak bu eserde, yazma nüshada '*Risâletü't-teveccüh*' olarak geçen risale, sadece '*Risâle*' adıyla,¹¹¹ yine yazma nüshada '*Risâle*' olarak geçen risale de, '*Mülâhazât alâ Büddü'l-ârif*' adıyla geçmektedir.¹¹² Bu son risale Ebu'l-Vefa et-Teftâzânî tarafından da, '*el-Fethü'l-müşterek*' olarak adlandırılmıştır.¹¹³ Bu risale aynı zamanda Bekir Karlığa tarafından, Bursa İl Genel Kitaplığı'nda bulunan Eminiye nüshası, Kahire Kütüphanesi'nde bulunan Teymûriyye nüshasıyla karşılaştırılarak yeniden neşredilmiş ve tanıtılmıştır. Bu neşirde risaleye '*Miftâhü Büddü'l-Arif*' adı verilmiştir.¹¹⁴

Neşredilen bu eserler yanında İbn Seb'in halen yazma halinde bulunan veya gerek İbn Seb'in kendi eserlerinde, gerekse başka kaynaklarda adı geçen fakat elimizde mevcut olmayan eserleri de vardır. Bunlar;

21. *Kitâbu beyatu Ehli'l-Mekke*

22. *Kitabu'l-Kıst*

23. *Kitabü'd-derc ev el-Harfu'l-Vad'ıyyetü fi's-suveri'l-felekiyye*

24. *Da'vetü harfü'l-Kâf*

25. *ed-Dürretü'l-Maddiyyetü ve'l-Hâfiyyetü ş-Şemsiyye*

26. *Lisânü'l-Feleki'n-Nâtık an vechi'l-Hakâik*

27. *Hizbü İbn Seb'in*

¹¹⁰ İbn Seb'in, *Resâilu İbn Seb'in*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kahire: ed- Darü'l- Mısriyye, 1956.

¹¹¹ İbn Seb'in, *a.g.e.*, s. 259-262.

¹¹² İbn Seb'in, *a.g.e.*, s. 247- 258.

¹¹³ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 105–107.

¹¹⁴ Karlığa, "Miftâhü Büddü'l-ârif", *İTED*, IX, İstanbul–1995, s. 304–343.

28. *Risâle fi esrâri 'l-kevâkib ve 'd-derc ve 'l-burûc ve havâssiha*

29. *Kitâbü 'l-Beht*

30. *er-Risâletü 'l-hikemiyye*

31. *Şerhu Kitâbi İdrîs*

32. *Lemhatü 'l-hurûf*

33. *Hizbü 'l-feth ve 'n-nûr*

34. *Hizbü 'l-ferec ve istihlâs*

35. *Hizbü 'l-hıfz ve 's-savt*

36. *el-Bahs fi 'ş-şe 'ni 'l-azîz*

37. *Kitâbü 'l-lehv*

38. *Kenzü 'l-muzrimîn fi 'l-hurûf ve 'l-efvâk*

39. *Netîcetü 'l-hikem*

40. *er-Risâletü 'l-Asba 'iyye*

41. *Kitâbü 's-sefer*

Bazı eserler de yanlışlıkla İbn Seb'în'e nisbet edilmiştir. Bunlar;

1- *Esrârü 'l-Hikmeti 'l-meşrıkıyye*: İbn Tufeyl'in Hay b. Yakzân'ından ibaret olan bu eser yanlışlıkla Esrârü 'l-Hikmeti 'l-meşrıkıyye adıyla İbn Seb'îne nisbet edilmiştir.

2- *Kitâbü 'l-Edvâr*: Bu eser aslında Safiyyüddin el-Urmevî'ye aittir.

3- *Kelâmün fi 'l-İrfân*

4- *Cevâhirü 's-Sirri 'l-Munîr fi Usûli 'l-bast ve 'teksîr*.¹¹⁵

¹¹⁵ İbn Seb'în'in eserleri hakkında daha fazla bilgi için bkz.: İbn Seb'în, *Resâilu İbn Seb'în*, Neşreden'in girişi, s. 17-23; Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 98-147; Yâsir Şeref, *el-Felsefetü 'l-vahdeti 'l-mutlaka inde İbn Seb'în*, Bağdad: Vezaretü 's-Sekafe ve 'l-İ'lam, 1981, s. 33-43; Kutluer, *a.g.m.*, s. 311; Karlığa, *a.g.m.*, s. 303-312.

III. SİCİLYA CEVAPLARI

A. Eserin Adı

İbn Seb'în'in bu meşhur eserinin adı gerek klasik, gerekse modern kaynaklarda farklı geçmektedir.

İbnü'l-Hatib, *el-İhata* adlı eserinde eser için *el-Mesâilü'l-Sıkaliyye* ve *el-Ecvibetü'l-Yemeniyye* şeklinde iki farklı ad kullanmaktadır.¹¹⁶

İbn Seb'în'in *Risaletü'l Ahd* adlı eserine şerh yazan meçhul bir şârihin şerhinde ise *Mesailu Sâhibu's-Sıkaliyye* olarak geçmektedir.¹¹⁷

İbn Seb'în ise *Büddü'l-Arif* adlı eserinde, “Bu bütün kitaplarda bahsedilen ve ifade etmesi uzun zaman alan bir konudur. Ben bunları gerektiği şekilde *Cevabu Sahibu's-Sıkaliyye*'de özetle aktardım. Onu oradan öğren...”¹¹⁸ demektedir.

M. Şerefettin Yaltkaya eseri önce *Sicilya Cevapları* adıyla Türkçeye tercüme etmiştir.¹¹⁹ Bu esere yazdığı önsözde “ bu sorguları soran Frederick Sicilya'ya dahi malik olduğundan bu sorgulara Arapçada Sicilya meseleleri manasına olarak *el-Mesâilu's-Sıkaliyye* denildiği gibi, İbn Seb'în'in buna verdiği cevaplara da *el-Ecvibetü'l-Sıkaliyye* ve *el-Kelâmü ale'l-Mesâilu's-Sıkaliyye* denildiği görülmektedir.” demektedir.¹²⁰ Daha sonra Yaltkaya aynı eserin *el-Kelam ale'l-Mesâili's-Sıkaliyye* adıyla Arapçasını neşretmiştir.¹²¹

Biz bu çalışmamızda M. Şerefettin Yaltkaya'nın eserin Türkçe tercümesine verdiği *Sicilya Cevapları* adını kullanmaktayız.

¹¹⁶ İbnü'l-Hatib, *a.g.e.*, IV, s. 34-35.

¹¹⁷ Tefâtânî, *a.g.e.*, s. 108.

¹¹⁸ İbn Seb'în, *Büddü'l-ârif*, s. 157.

¹¹⁹ İbn Seb'în, *Sicilya Cevapları*, trc. M. Şerefettin Yaltkaya, y.y.: İstanbul Bozkurt Matbaası, 1934.

¹²⁰ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 4.

¹²¹ İbn Seb'în, *el-Kelâm ale'l-mesâ'ili's-sıkaliyye*, thk. M. Şerefettin Yaltkaya, Beyrut: Institut Français d'Archeologi, 1941.

B. Eserin Yazılış Amacı

Eser Sicilya Kralı II. Frederick'in felsefî sorularına cevap olarak yazılmıştır.

İbn Seb'în'in Endülüs'ten Mağrib'e hicret ettikten sonra 643/1245 yılı civarında Sebte'de¹²² kaleme aldığı bu eserin hemen başında nâsih veya İbn Seb'în'in öğrencilerinden biri tarafından belirtildiği üzere II. Frederick bu felsefî soruları Mısır, Şam, Irak, Anadolu (Derûb) ve Yemen yörelerine de göndermiş fakat buralardan gelen cevaplar onu tatmin etmemiştir. Afrika bölgesinde de bu görevi üstlenecek birini bulamayan Kral'a, Endülüslü İbn Seb'în'den söz edilmesi üzerine Kral, Muvahhidî Halifesi Abdülvahid er-Reşid'e bir mektup göndermiş o da Sebte valisi aracılığıyla bu soruları Sebte'de ikamet eden İbn Seb'în'e ulaştırmıştır. Bu görevi kabul eden İbn Seb'în, heyetle birlikte getirilen hediyeleri ise geri çevirmiş ve bu eseri Allah rızası ve İslam dininin galibiyeti için yazacağını belirtmiştir. Eser II. Frederick'e ulaştığında çok memnun kalmış ve İbn Seb'în'e yeniden kıymetli hediyeler göndermiş ise de İbn Seb'în bunları da kabul etmemiştir.¹²³

C. Eserin Müellifin Diğer Eserleriyle Karşılaştırılması

İbn Seb'în'in bu eserini diğer eserlerinden farklı kılan özellikleri vardır. Bunların başında eserin üslubu gelir.

Eserlerinde genellikle kendine özgü sembolik kavramlarla oluşturduğu anlaşılması güç üslubunu kullanan, belirli kavramlara âşinâ olanlara hitap etmeyi amaç edinen İbn Seb'în,¹²⁴ aksine *Sicilya Cevapları*'nı açık bir üslupla kaleme almıştır. Bunun sebebi olarak da Kral'ın meseleleri daha iyi anlaması olduğunu dile getiren İbn Seb'în, "Ben sana sormuş olduğun delillerin neler olduğunu söyleyeceğim.

¹²² Karlığa, *a.g.m.*, s. 303-304.

¹²³ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 5.

¹²⁴ Karlığa, *a.g.m.*, s. 303, 305; N. Scott Johnson, "Ocean and Pearls: Ibn Sab'în, Shushtarî and the Doctrine of Absolute Unity", *Sufi: a Journal of Sufism*, sy. 25, London 1995, s. 30.

Sonra hakikatin ne olduğunu açıklayacağım. Mürşitlerin cevap verirken, bilgi isteyen isteginden daha kapsamlı cevap vermesi gerekir. Sorduğun gibi Aristo'nun bu meselede kesin delillerinin ne olduğunu, bu delillere nasıl ulaştığını, sebeblerinden nasıl bahsettiğini ve ne şekilde meselenin özünü ortaya koyduğunu iyice dinle. Sana açıkladığım gibi kıdem ve diğer kavramları bu meselede nasıl kullandığını göz önünde bulundurarak konuyu anlamaya çalış. Aristo'nun bu konulardaki görüşü ortaya çıktıktan sonra sende kendi kararını kendin ver ve çevrendekilerden istediğin gibi sen de çalış.”¹²⁵ demektedir.

İbn Seb'in Kral'ın felsefi problemleri daha iyi anlayabilmesi için soruya doğrudan cevap vermek yerine, öncelikle bu sorularda geçen kavramları açıklamış, sonra meselenin düşünce tarihinde nasıl ele alındığını aktarmaya çalışmış ve tüm bunlardan sonra da sorunun cevabına geçmiştir. Bu konuda İbn Seb'in “...senin için Aristo'nun maksatlarını saydım ve eserlerinin konularını ele aldım. Bundaki gayem senin, aşağıda zikredeceğim delilleri anlaman ve bahsettiğim bu önermelerden delillere (*burhan*) ulaşılmasındaki doğruluğu görmen ve Allah'ın yardımıyla hak ve hakikati bulan ile bulmayanı ayırt etmendir.”¹²⁶ demektedir.

Meseleleri daha çok felsefe geleneği içinde cevaplamaya çalışan İbn Seb'in “Sen bu konuda sadece kabul gören görüşü istiyordun. Ben de istediğin şekilde, arzuladığını vermeye çalıştım.” demektedir.¹²⁷ Bunun yanında İbn Seb'in, “... sana verdiğim bu bilgiler, sormuş olduğun soruya göre verilmiş bilgilerdir. Yoksa katıldığım bilgiler değildir. bu konuda benim söyleyeceklerim ise şunlardır.”¹²⁸ ve “Şimdi, gücümün yettiği nispette hakikati ben sana söyleyeceğim”¹²⁹ diyerek kendi görüşünü de aktarmaktadır.

¹²⁵ İbn Seb'in, *a.g.e.*, s. 11

¹²⁶ İbn Seb'in, *a.g.e.*, s. 16.

¹²⁷ İbn Seb'in, *a.g.e.*, s. 81, 94.

¹²⁸ İbn Seb'in, *a.g.e.*, s. 71.

¹²⁹ İbn Seb'in, *a.g.e.*, s. 20.

Sorularında kavramları yanlış kullanması, ne istediğini tam olarak ortaya koyamamasından dolayı II. Frederick'i sık sık eleştiren İbn Seb'in, öncelikle sorulardaki kavram kargaşasını ortadan kaldırarak soruları düzeltmiş, sonra cevaba geçmiştir. Bu konuda İbn Seb'in şu ifadeleri kullanmaktadır; "... 'metafiziğin eğer varsa mukaddimleri nedir?' diye sormandan bile soru sormayı bilmediğin anlaşılmaktadır. Çünkü sen metafiziği bir ilim olduğunu kabul ettikten sonra mukaddimelerinin varlığı hususunda nasıl şüphe ediyorsun? Bu adeta, "Zeydi gördüm gidiyordu." diyen birinin "Zeyd'in ayakları, bacakları var mıdır?" diye sormasına benzer. Bu sözlerden maksadım sana soru sormanın mahiyetini ve hataya düşmekten nasıl korunacağını bildirmektir."¹³⁰

Eser boyunca, muhatabının bir Kral olmasına rağmen, üstün bir medeniyetin üyesi olarak kendine tam bir özgüven içinde eserini kaleme alan İbn Seb'in, "Hakkında soru sorduğun bu meselelerin hepsi, bizim halkımızca dağ üzerindeki ateşten daha aşikârdır. Onların zihinleri bu türlü meseleleri kesip atmakta keskin kılıçlar gibidir. Daha zor ve daha derin meseleler hakkında soru sor. Bu sorduğun konularda müslümanların âlimleri değil, henüz eğitimini tamamlamamış öğrencileri bile seninle rahatlıkla konuşabilir. Âlimler ise böyle basit meselelere iltifat etmezler. Eğer benim bu sorulara cevap verdiğim onlarca bilinecek olursa seni kınayacaklar ve bana da o meselelere baktıkları gibi bakacaklardır."¹³¹ demektedir.

Aktardığı konularda anlayamadığı bir nokta olursa yüz yüze görüşebileceklerini bu olmazsa mektupla veya güvendiği bir elçisiyle kendisinden tekrar bilgi isteyebileceğini belirten İbn Seb'in,¹³² eserin çeşitli yerlerinde ise Kral için "Allah seni peygamberi Muhammed Aleyhisselamın dini olan İslamla kurtuluşa erdiresin." diyerek hidayet de dilemektedir.¹³³

¹³⁰ İbn Seb'in, *a.g.e.*, s. 27.

¹³¹ İbn Seb'in, *a.g.e.*, s. 45-46.

¹³² İbn Seb'in, *a.g.e.*, s. 42, 45, 91-92.

¹³³ İbn Seb'in, *a.g.e.*, s. 5, 7, 16, 24, 36, 44, 53.

D. Eserde Ele Alınan Temel Konular

Eserin konusunu, Kral II. Frederick'in İbn Seb'în'e yönelttiği ve felsefe tarihi boyunca üzerinde tartışılmış olan sorular belirlemiştir. Bu sorular;

1- Eserlerinde âlemin kadîm olduğunu söyleyen Aristo'nun bu konudaki delilleri nelerdir? Eğer âlemin kadîm olduğuna dair delilleri yoksa neden bu sözleri söylemiştir?¹³⁴

2- Metafiziğin gayesi ve eğer varsa zaruri mukaddimleri nelerdir?¹³⁵

3- Kategoriler nedir? İlimlerde ne şekilde kullanılırlar? Sayıları kaçtır? Bu sayıların artması veya eksilmesi mümkün müdür? Mümkün olduğunun veya olmadığının delili nedir?¹³⁶

4- Nefis ölümsüz müdür? Ölümsüzse bunun delili nedir? Bu konuda İskender Afrodis'i Aristo'ya nerede muhalefet etmiştir?¹³⁷

Bu sorular eserin dört ana konu etrafında kaleme alınmasına neden olmuştur. Bunlar, âlemin kıdemi problemi, metafizik ilmi, mantık ve kategoriler ve nefsin ölümsüzlüğü problemidir. Birinci sorunun cevabında Aristo'nun alem anlayışı özetlendikten sonra, âlemin kıdemi ve hudusu hakkında deliller ortaya konulmuş ve bunlar hakkında değerlendirmeler yer almıştır. İkinci soruda ise bir ilimler sistemi olarak felsefe ve metafiziğin bu ilimler sistemindeki yeri ele alındıktan sonra, özellikle felsefe ve tasavvuf geleneği çerçevesinden bu ilmin gayesi ve zaruri mukaddimleri ele alınmıştır. Üçüncü sorunun cevabında ise mantığın bir bölümü olan kategoriler konusu detaylı bir şekilde ele alınmış, kategorilerin ne olduğu, sayılarının kaç olduğu aktarılıp, bu sayının değişmesinin mümkün olmadığı delillerle ispatlanmaya çalışılmıştır. Dördüncü sorunun cevabında ise Meşşai geleneğindeki

¹³⁴ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 6.

¹³⁵ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 24.

¹³⁶ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 46.

¹³⁷ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 62.

nefs anlayışı aktarılmış, nefsin ölümsüz olduğuna dair deliller ortaya konmuştur.

Tüm bu konular tezimizin ikinci bölümünde başlıklar halinde ele alınacaktır. Bu noktada bu konuların, İbn Seb‘în’in Yunan felsefesiyle (özellikle Aristoculuk), İslam felsefe geleneğine dair birikimi hakkında fikir vermesi bakımından önemli olduğunu vurgulamak gerekir.¹³⁸

E. Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar

Eser üzerindeki çalışmalar 19.yy’a dayanır. Eserin tek yazma nüshası Oxford’taki Bodleian Kütüphanesi’ndedir.¹³⁹ Bu nüshayı bulan ve hakkında makale yazarak tanıtan ise İtalyan Şarkiyatçı Michele Amari’dır.¹⁴⁰ Daha sonra Mehren, eserin genel bir değerlendirmesinin yanında bir bölümünün Fransızcaya tercümesini 1879 yılında yayınlamıştır.¹⁴¹

M. Şerefettin Yaltekaya eseri 1934 yılında *Sicilya Cevapları* adıyla Türkçe’ye tercüme etmiştir.¹⁴² Bu tercümenin önsözünde “Bu eserin Arapçasını da basacağımızı ümit ederiz.” diyen Yaltekaya, 1941 yılında bu ümidini gerçekleştirmiş ve *el-Kelam ‘ale’l-mesâili’s-Sikaliyye* adıyla eserin Arapçasını neşretmiştir.¹⁴³ Bu neşre Fransızca bir önsöz yazan Henry Corbin, bu önsözde İbn Seb‘în’in hayatı hakkında kısa bilgilerin yanında, kendi zamanına kadar bu eser üzerinde yapılan çalışmalar ve eserin orjinal metni hakkında genel değerlendirmelerde bulunmuştur.¹⁴⁴

¹³⁸ Kutluer, *a.g.m.*, s. 311.

¹³⁹ Bodleian Library, nr. 456/1.

¹⁴⁰ Amari, “Questions philosophiques adressées aux Savants musulmans par L’Empereur Frederic II”, *J.A.*, 5. serie, I, Paris 1853, p. 240-274.

¹⁴¹ Mehren, *Correspondance du philosophie sûfi Ibn Sabin avec L’Empereur Frédéric II de Hohenstaufen*, *J.A 7 ième serie*, XIV, Paris 1880, s. 341–454.

¹⁴² İbn Seb‘în, *Sicilya Cevapları*, trc. M. Şerefettin Yaltekaya, y.y.: İstanbul Bozkurt Matbaası, 1934.

¹⁴³ Henry Corbin’in takrizi için bkz. Henry Corbin, “Avant-Propos”, *el-Kelâm ale’l-mesa’ili’s-sikaliyye* içinde, thk. M. Şerefettin Yaltekaya, Beyrut: Institut Français d’Archeologi, 1941, s. V-XIX.

¹⁴⁴ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. IV-XIX.

IV. Etkileri

A. İslam Dünyasındaki Etkileri

Ünlü İslâm sûfî ve filozofu İbn Seb'în, küçük-büyük kırkın üzerindeki eserleri ve adına nispet edilen Seb'îniyye Tarikatı aracılığıyla etkinliği İslâm dünyasının hemen her yerine ulaşmış büyük bir düşünürdür.¹⁴⁵

Gençlik yıllarında aldığı eğitimle döneminin dini ve felsefî kültürünü kavrayan İbn Seb'în, İbn Meserre'nin hermetik ve batini sistemiyle mezcettiği görüşlerini içeren eserlerini genç yaşlarında kaleme almaya başlamıştır. Bir yandan da etrafındaki öğrenci halkasını yetiştirip, genişleten İbn Seb'în, felsefî görüşleri yüzünden Endülüs'ten ayrılmak zorunda kaldığında öğrencileri de ona eşlik etmiştir.

İbn Seb'în Endülüs'ten başlayıp, Gırnata, Sebte, Tunus ve Kahire yoluyla devam edip, Mekke'de son bulan ve yaklaşık 20 yıl süren yolculuğu esnasında, bu geniş coğrafyada görüşlerini yaymayı başarmıştır. Bunda gerek yolculuğu esnasında karşılaştığı gerekse Mekke'de ikameti esnasında kutsal mekânları ziyarete gelen ilim adamlarıyla yaptığı ilmi sohbet ve tartışmaların da etkisi vardır.

Özellikle Sebte'de eşinin kendisi için yaptırdığı zaviyede (tekkede) görüşlerini daha geniş bir kitleye ulaştıran ve öğrenci halkasını genişleten İbn Seb'în, burada kaleme aldığı *Sicilya Cevapları* nedeniyle ününe ün katmış ve namı Batı dünyasında da duyulmuştur. Ayrıca bizzat II. Frederick tarafından bu görev için seçilmiş olması onun İslam dünyasındaki mevcut ilmî otoritesini de ortaya koymaktadır.

Üç büyük sûfî filozoftan biri olarak kabul edilen¹⁴⁶ İbn Seb'în'in etkisi ölümünden sonra da eserleri ve tarikatı aracılığıyla devam etmiştir. Bu tarikatı, öğretiminde İslam filozofları ve mutasavvıfların miraslarını bünyesine katmış, işrâki düşünürlerin eğilimlerine yakın olmakla birlikte kendine özgü eğilimleri olan bir İbn

¹⁴⁵ Karlığa, *a.g.m.*, s. 303.

¹⁴⁶ Tefâtânî, *a.g.e.*, s. 8.

Seb'ın (Seb'ıniyyûn) okulu olarak nitelendiren Henry Corbin'e göre bu İbn Seb'ın'ın şahsiyetinin gücünü gösteren bir olaydır.¹⁴⁷ İbn Teymiyye'nin (ö. 1327) Seb'ıniyye tarikatına intisap edenleri eleştiren özel bir risale kaleme alması, bu tarikatın İbn Teymiyye zamanına kadar varlığını sürdürdüğünü göstermektedir.¹⁴⁸

İbn Seb'ın hayatında ve ölümünden sonra daha çok Ebu Bekir b. Halil es-Sekûni, Kastallâni, İbn Teymiyye gibi fakihler ve Zehebî, İbn Kesir, İbn Haldun,¹⁴⁹ İbn Tagriberdi gibi tarihçiler tarafından eleştirilmiştir. Ancak İbn Seb'ın'ı eleştirenlerin çoğunluğunu oluşturan fakihlerden ve tarihçilerden onun, felsefi tasavvufu hakkında adil bir karar vermeleri beklenmemelidir. Çünkü sufi olmayan bu kişilerin tasavvufi ilimleri gereğince kavramaları ayrıca İbn Seb'ın'ın felsefi ilimlerdeki dirayetinin kendisine sunduğu kavrayışa sahip olmaları beklenemez.¹⁵⁰

İbn Seb'ın daha çok felsefi görüşleri özellikle varlık anlayışı, üslubundaki kapalılık ve esrar, Gazzali, İbn Sînâ gibi düşünürler hakkındaki eleştirileri yüzünden tenkit edilmiştir. Tüm bunlara ilaveten hakkında çıkan 'Nebiliğin kesbî oluşu, Hira mağarasında kendisine vahiy gelmesini beklediği, kendisini has ehlinden görüp ibadetten muaf tuttuğu, kul ile yaratana bir gördüğü vb.' iddiaları da eklemek gerekir.

Bu konuda İbnü'l-Hatîb'in şu tesbitleri dikkat çekicidir: "İnsanların İbn Seb'ın hakkındaki düşünceleri birbirinden farklı ve itidalden uzaktır. Bir kısmı onu tekfir ederken, bir kısmı da onu, özgünlüğü olmayan büyük bir mukallit olarak görür. Bu iki farklı düşünceden dolayı İbn Seb'ın başkalarının ulaşamadığı şöhrete ulaşmıştır."¹⁵¹ Ve yine "Tasavvuf ehlinden bir kişi İbn Seb'ın'le karşılaşp, onun

¹⁴⁷ Henry Corbin, *İbn Rüşd'den Günümüze İslam Felsefe Tarihi*, trc. Ahmet Arslan, II, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000, s. 42-43.

¹⁴⁸ Teftâzânî, *a.g.m.*, s. 267; İbn Teymiyye'nin İbn Seb'ın hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmuu fetava*, VII, Riyad: Daru Aleml-i-Kütüb, 1991, s. 595; XII, s. 163; *Bugyetü'l-murtad*, (thk. Musa b. Süleyman Düveys), yy.: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1988, s. 437.

¹⁴⁹ İbn Haldun'un İbn Seb'ın hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. İbn Haldun, *Şifâu's-sâil li tehzîbi'l-mesâil*, (thk. Muhammed b. Tavî Tancî), İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957, s. 61-63.

¹⁵⁰ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 149-150.

¹⁵¹ İbnü'l-Hatîb, *a.g.e.*, IV, s. 33.

amaçlar denizine dalma, meselelere vakıf olma ve idrak konusunda kendilerinden daha ileride olduğunu görünce, yanından öfkeli bir şekilde ayrılır, onun hakkında ağza alınmayacak şeyler söylerdi.”¹⁵²

Teftâzânî’ye göre bu kötü düşünceler çoğu zaman, hem hayatında, hem de ölümünden sonra onun seviyesine ulaşamayan çağdaşlarının ona karşı olan kinlerine dayanmaktadır.¹⁵³

B. Batı Dünyasındaki Etkileri

İbn Seb‘în’in yaşadığı XIII. yüzyılda Batı dünyası İslam Düşüncesini tercümeler yoluyla kendi diline aktarmak ve anlamakla meşguldü. Bu çabaların en yoğun olduğu tercüme merkezlerinden biri olan Sicilya’nın kralı olan II. Frederick’in Aristo felsefesine dair sorularını İbn Seb‘în’in cevaplama ve bunun filozof Kral tarafından beğenilip takdir edilmesi, İbn Seb‘în’in Batı düşüncesine etkisi açısından önemlidir.

Her ne kadar *Sicilya Cevapları*’nın batı dillerine tercüme edildiğine dair bir bilgi olmasa da,¹⁵⁴ eserinde İslam düşüncesinin ve Aristo felsefesinin temel meselelere yaklaşımını ortaya koyan İbn Seb‘în’in görüşlerinin Batı düşüncesine etkisinin olduğunu söylemek çok da zor değildir. Fakat bu etkinin hangi yollarla, ne kadar olduğuna dair araştırmalara ihtiyaç vardır.

Ayrıca eserinde Brahmanlar’dan bahseden İbn Seb‘în, böylece Batı dünyasına kısmen de olsa Hint düşüncesi hakkında bilgi aktarmıştır.

Latince’ye çevrilmese de, II. Frederick’in mektubuna verilen ve takdir toplayan bu cevabî eser, İbn Seb‘în’in İslam âleminde olduğu gibi Batı’da da tanınmasına yol açmıştır.¹⁵⁵

¹⁵² İbnü’l-Hatîb, *a.g.e.*, IV, s. 34.

¹⁵³ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 66.

¹⁵⁴ Gabrieli, *a.g.m.*, s. 317.

¹⁵⁵ Corbin, *a.g.e.*, s. 43.

II. BÖLÜM

İBN SEB'İN'İN SİCİLYA CEVAPLARINDA ELE ALDIĞI FELSEFİ MESELELER

I. ÂLEM ANLAYIŞI

İnsanoğlunun hayat alanı olan âlemin nasıl oluştuğu, neden oluştuğu ve sonunun olup olmadığı soruları felsefenin en temel sorularındandır. Bu sorulardan birini İbn Seb'în'e yöneltten Kral II. Frederick, "Eserlerinde âlemin kadîm olduğunu söyleyen Aristo'nun bu konudaki delilleri nelerdir? Eğer âlemin kıdemine dair delilleri yoksa neden bu sözleri söylemiştir?"¹⁵⁶ demektedir.

İbn Seb'în, Aristo'nun âlemin kıdemine dair görüşlerini aktarmadan önce, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle, konuyla ilgili kavramlar hakkında bilgiler vermektedir. İbn Seb'în'e göre bu kavramların bilinmesi meselenin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

Bu kavramların başında âlem kavramı gelmektedir. Âlem kelimesi birçok manalarda kullanılmış müşterek kelimelerdendir. Aristo'nun bu konuda kullandığı kelimeleri daha sonra gelenlerden bazıları te'vil ettiğinden, aralarında Aristo'nun sözlerini anlamakta ihtilaflar çıkmış ve âlem kavramı farklı manalarda kullanılmıştır. Eş'arîler, âlem kelimesiyle cisimleri, cisimlerin sıfatlarını, cevher ve arazları kabul ederken bunlara ruhani cevherleri ve mücerret sûretleri dâhil etmemişlerdir. Yine bazı Eş'arîler âlemi "Allah'ın zatından ve sıfatlarından başka olan nesneler."ya da "Feleğin ihtiva ettiği her nesne." şeklinde tarif etse de âlemi, cevher ve cevherin lâhikaları

¹⁵⁶ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 6.

olarak tanımlayanlar da olmuştur.¹⁵⁷

İbn Seb'în'e göreyse aslında âlem, akıl âlemi, ruh âlemi, tabiat âlemi denildiği gibi mütecanis olan ve birbirine uygun bulunan her zümreye verilen addır. Buna Sûfîlerin gayp âlemi, şehadet âlemi, melekût âlemi kavramları örnek gösterilebilir.¹⁵⁸

Kıdem kavramı ise, sonlu (gayeli) ve sonsuz (gayesiz) olmak üzere iki çeşittir. Sonlu kıdemde, zaman bakımından daha önce olan, kendisinden sonra olana göre kadîmdir. Bu izafî bir kıdemdir. Sonsuz kıdemse kıyasî olmayan, mutlak olan kıdemdir. Sonsuz kıdem zamana ve zata göre sonsuz kıdem olmak üzere ikiye ayrılır. Zamana göre sonsuz kıdem, geçmişte bulunan, yok olmayan ve sonu olmayan şeydir. Zata göre sonsuz kıdem ise, kendisinin varlığının herhangi bir sebebi olmayandır. Zamanî kıdemın zamansal bir başlangıcı varken, zatî kıdemın kendisini önceleyen bir başlangıcı yoktur. Şüphesiz O da Hak Teala'dır.¹⁵⁹

Gerçek kıdem, asla yok olmayan, hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, varlığı için herhangi bir sebep ya da bilfiil veya bilkuvvve başka bir şey olmayandır. Ancak kıdemın bu şekilde farklı çeşitlerinin varlığı Aristo'nun kullandığı bu kavramda birçok ihtilafı beraberinde getirmiştir.¹⁶⁰

İhdas, zamanî ihdas ve zâtî ihdas gibi çeşitlere ayrılır. Zamanî ihdas, geçmiş zamanda var olmayan herhangi bir şeyi var etmektir. Zamanî olmayan ihdas ise kendi kendisine var olmayan bir şeye varlık atfetmektir.¹⁶¹

Halk ise her ne surette olursa olsun bir nesneyi var etmeye ya da bir madde ve sûretten bir nesneyi çıkarmaya denilir. Bu şekilde bir madde ve sûretten çıkarmak suretiyle olan halk, önceleri bilfiil olmayan heyet ve sûreti ibdâ etmektir. Dolayısıyla

¹⁵⁷ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 7-8.

¹⁵⁸ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 8.

¹⁵⁹ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 9.

¹⁶⁰ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 9.

¹⁶¹ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 9.

halkta madde ve sûret, varlığa takaddüm etmiştir. Bir başka ifadeyle bilfiil varlığı kendisine takaddüm etmiş şeyin, sonradan varlığına halk denir.¹⁶²

İbdâ kavramı ise çeşitli manalarda kullanılmaktadır. Birincisi ne mevzu ve ne de madde olarak başka hiçbir şeyin kendisine takaddüm etmediği yine başka hiçbir şey olmaksızın bir şeyin var olmasıdır. İkinci olarak *ibdâ*, bir nesneye kendisinden önce bulunan başka bir nesneden mutlak surette bir varlık taakkul olunmaktır ki bu mesele çok uzundur. Üçüncü olarak *mebdei evvelin* ilk *ibdâ* etmiş olduğu aklın, her varlığın kendisine has olan vücudunu muhafaza etmesidir.¹⁶³

İbn Seb'în'e göre Aristo'nun çeşitli görüşleri hakkında, kendisinden sonra gelenler arasında ihtilaflar çıkmasının temelinde, birçok ihtimali bulunan bu kavramların Aristo tarafından mutlak bir şekilde kullanılması ve bu nedenle anlaşılamayıp, farklı yorumlanması ve nazar ve ichtihadın yanlış yollara sevk edilmesi yatmaktadır. İskender Afrodisî ve Temistiyus'un Aristoya muhalefetlerinin temelinde de bu sebepler yatmaktadır. Yine İbn Sina ve İbn Sâyığ'ın, Aristo'nun metafiziği açık bir şekilde şerh edememiş olduğunu iddia etmeleri de bunu göstermektedir.¹⁶⁴

İbn Seb'în'e göre Calinos (Galen) gibi bazı filozoflar Aristo'yu anlayamadıklarından ona muhalefet etmişlerdir. Bazıları ise Aristo'nun kendi görüşlerine uyan sözlerini almışlar, uymayan sözlerini te'vil etmişlerdir. Kendi görüşlerine uymadığı için Aristo'ya muhalefet edenler ise asla kınanmamalıdır. Nitekim Aristo burhâna dayanarak ileri sürdüğü birçok görüşünde doğru ise de mutlak anlamda hatasız değildir. Nitekim hakikatin onun görüşüyle teyit olunmaya da ihtiyacı yoktur. Buna rağmen bazıları bir meselede hakikate ulaştığı halde Aristo'ya muhalefet etmemek için onun sözlerini te'vil etmiş, bazıları da buna bile gerek görmeden Aristo'nun yanlış görüşleriyle birlikte meselenin doğrusunu da yazmışlar, tüm bu

¹⁶² İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 9.

¹⁶³ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 10.

¹⁶⁴ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 10-11.

nedenlerle söz uzamış ve ihtilaflar çoğalmıştır.¹⁶⁵

İbn Seb'în'e göre bu sebepler ve Aristo'nun yanlış anlaşılması nedeniyle, Kral'ın da sorularında belirttiği gibi, birçok meselede ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Kral'ın sorusuna cevaben, Aristo'nun âlem anlayışını, delillerinin kaynaklarını ve bu delilleri nasıl tertip ettiğini, kullandığı lafızları hangi anlamlarda kullandığını ortaya koyacağını söyleyen İbn Seb'în, daha sonra kendi değerlendirmelerini aktarmakta ve Kral'dan tüm bu bilgiler ışığında kararını vermesini istemektedir.¹⁶⁶ İbn Seb'în Aristo'nun âlem anlayışını şu şekilde anlatmaktadır.

A. Aristo'nun Eserlerindeki Âlem Anlayışı

Aristo istediği gayeye ve aradığı kemâle kendisini ulaştıran ve insanlara en açık şekilde bunları öğretmek için kendisine kolaylık sağlayan şeyleri ve öğretimde, yol göstermede veya gerçeğe karşı iddiada bulunan bir kimse ile tartışmada kullanılmak üzere ortaya koyduğu ilkelere mantikî kuvvet adını vermiştir.¹⁶⁷

Aristo bunu tamamladıktan sonra tabiat ilmine başlamış ve *Makûlât* kitabında saymış olduğu varlıklara tekrar dönmüştür. Bu kategoriler insanın ya kendi başına ya da başkasıyla olan münakaşasında birbirlerinden haberdar olmak için kullanılırlar. Fakat onları bu şekilde kullanmamız, onların doğuştan var oldukları anlamına gelmez. Nitekim kategoriler mevcut olan şeylerin birbirlerine olan alaka ve rabıalarını bildirmek için mantikî olarak kullanıldığı gibi tabii varlıkları itibariyle de mevzû olabilirler. Ve tabiattaki varlıklar bu kategorilere ayrılmak suretiyle ayrı ayrı tasnif edilmiş ve araştırılmış olur.¹⁶⁸

Duyu algısı tabii varlıkların çokluğuna şahadet etmektedir. Bu çokluk aynı nesnelerin farklı mekânlarda bulunması ve bulundukları farklı mekânlara göre

¹⁶⁵ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 11.

¹⁶⁶ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 11.

¹⁶⁷ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 11; krş. Fârâbî, *Felsefetu Aristotalis*, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut: Lecnetü'l-İhyai't-Türasi'l-Felsefi el-Arabi, 1961, s. 85.

¹⁶⁸ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 11-12; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 85-86.

birbirinden ayırt edilmesidir. Çokluğun diğer türü ise, tabii şeylerin çokluğunun tek ferdin duyu algısı vasıtasıyla kavranılmasıdır. Örneğin bir nesnede bir anda elimizin dokunuşuyla hem sıcaklık, hem katılık aynı zamanda soğukluk veya sıcaklık duymamız gibi. Bu şekilde bir nesnede bir hissimiz ile bir birlerine zıt olarak iki veya daha çok nesneyi hissetmemiz bize çokluk hissini vermektedir.¹⁶⁹

Aristo bundan sonra tabiatın iradî olmayan bir mebdde ile var olduğu, *hissî müdrekat* ile hassalarımızın idraklerinin farkını, hislerimiz vasıtasıyla elde edilen bilgilerimizin miktarlarını ve bunların ne şekilde bir birlerinden ayrılmasına dair bilgiler vermiştir. Bundan sonra cevher ve arazların kısımları hakkında bilgiler vermiş ve ne histe ve ne taakkulde cevherden arazların ayrılmadığını söyleyerek hissin tanıklık getirdiği vücut ile bizdeki nazar, fikir, bahs ve fitrat muhakememizi kullanmamızın tanıklık getirdiği *vücuda* dair fikirler ortaya koymuştur. Aristo neticede tabii varlığın cisimler, arazlar, cismanî veya mütecessim cevherler ile onların arazlarından oluştuğunu ve tabiyyat ilminin konusunun da bu olduğunu ortaya koymuştur.¹⁷⁰

Daha sonra tabiyyat ilmini ele alan Aristo, açık olan öncüllerin (*el-mukaddimâtu'l-beyyine*) herbirinin incelenmesinde önce cedel kuvvetinin gidebileceği noktaya kadar cedel metotlarını kullanmış, daha sonra ilim kuralları ile tekrar onları dikkatlice incelemiştir. Bunların içinde hakikate (*hakka*) ulaştıranlara burhân adını vermiş, bu şartları taşımayanlarıysa kendinden sonra gelecek araştırmacılara malzeme olsun diye kitabında, kaydedilmiş olarak, olduğu gibi bırakmıştır.¹⁷¹ İbn Seb'în'e göre Aristo'nun kitaplarında birçok kişiyi yanıltan bilgiler bu şekildeki çözüme kavuşturulmadan bırakılan bilgilerdir.¹⁷² Nitekim Aristo incelediği her şeyde cedel ve burhândan oluşan bu iki usulü, sonunda bilmek istediği şey hakkında kesin bilgiye ulaşana kadar birlikte kullanmıştır. Bu Aristo'nun tabii ilimlerdeki incelemelerinin

¹⁶⁹ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 12; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 86-87.

¹⁷⁰ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 12-13; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 87 -91.

¹⁷¹ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 13; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 91.

¹⁷² İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 13.

metodudur.¹⁷³

Daha sonra tümel önergeler (*kazâyâ*), öncüller (mukaddemât) ve bütün tabîi varlıkları kaplayan kurallardan oluşan küllî usullere ulaşıncaya kadar araştırmasına devam etmiş, bu küllî kuralların usullerinin (*usli 'l-kavânni 'l-külliyye*) ilki olan cismanî cevherlerin mahiyetlerini ve aynı zamanda ne için var olduklarını araştırmağ başlamıştır. Neticede bunların her birinin iki prensibi olduğunu ortaya koymuştur. Bilkuvve olan ilke (*mebde*) ki onu madde diye isimlendirmiş; diğeri bilfiil var olan ilke ki bunu da şekil (*sûret*) adını vermiştir. Daha sonra yeterli (kaf) olan bir ilkenin kuvveden fiile çıkışını sağlayan faili delillendirerek madde, sûret, fail ve gayeden uzun uzadıya bahsetmiştir.¹⁷⁴

Tabiatın ne olduğunu ele almaya devam eden Aristo sonuçta tabîi ve cismanî cevherin sonlu olduğunu ortaya koymuş ve sonlu olan ile sonsuz olan arasındaki farkı ızah etmiştir.¹⁷⁵

Bunlardan sonra Aristo hareketin varlığını ve mahiyetini araştırmış, hareketin kendine delalet eden bir mahiyeti olduğunu ve bir mesafede, zaman ve mekân dâhilinde bir nesneden başka bir nesneye geçerek cismani cevhere ârız olan bir keyfiyet olduğunu ve buradan da hareketin bir sebebe, bir hareket ettirene (*muharrik*) muhtaç bulunduğunu anlamıştır. Dolayısıyla zaman, mekân, hareket, müteharrik ve muharrikten ve hareket dolayısıyla da boşluktan (*halâ*) birer birer bahsetmiş ve cisimlerin mekana olan ihtiyaçlarının zaruri olup olmadığını araştırmıştır. Sonuçta hareket, cevher ve araz gibi tabii nesnelerin boşluğa asla bir ihtiyaçları olmadığını ortaya koymuştur.¹⁷⁶

Bunlardan sonra birbirinin arkasından uzayıp giden hareket için sonsuz zamana gerek olup olmadığını ve hareketin mahiyetinde olan sonsuzluk konusunu ele

¹⁷³ İbn Seb'n, *a.g.e.*, s. 13; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 91-92.

¹⁷⁴ İbn Seb'n, *a.g.e.*, s. 13; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 92.

¹⁷⁵ İbn Seb'n, *a.g.e.*, s. 13; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 93-95.

¹⁷⁶ İbn Seb'n, *a.g.e.*, s. 13-14; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 95.

alan Aristo neticede tabî cisimlerin hepsini kaplayan sonlu bir cisim bulunduğunu ve bu cismin yuvarlanmak suretiyle tekerlek gibi merkezin çevresinde dairesel hareket ettiğini burhân ile ortaya koymuştur. Sonra bu merkez çevresinde hareket eden cismin hareket ettireni (*muharriki*) olup olmadığını araştırmış, sonuçta yüksek cisimleri (*el-ecsâmu'l-âliye*) bir merkez çevresinde yuvarlanmak suretiyle tekerlek gibi hareket ettiren *İlk muharrikin* tabiat olmadığı gibi tabîi de olmayan ve cisim olmadığı gibi, cisim ve madde de bulunmayan bir mevcut olduğunu bulmuştur. Bu mevcudun tabîi araştırmadan (*nazar*) farklı bir araştırma ile incelenmesi gerektiğini ortaya koymuş ve tüm bu bilgileri *Fiziğe Dair Konuşmalar* (*Sama' Tabîi*) adlı eserinde kaleme almıştır.¹⁷⁷

Gök ve Dünyaya Dair (*Kitab es-Semâ ve'l-âlem*) adlı eserinde ilk muharrik konusunu araştırmaya devam eden Aristo, ilk muharrikin bu cismi nasıl harekete geçirdiğini araştırmaya başlamış ve zorunlu olarak birbiriyle temas halindeki bu cismin bir takım kadîm cisimlerden oluştuğunu ortaya koymuştur. Sonuçta bu kadîm cisimlerin âlemi oluşturduğuna ve bunların ortadan kalkmasıyla âlemin de ortadan kalkacağı kanaatine ulaşmıştır. Daha sonra mekanik hareketten bahseden Aristo merkez çevresinde, merkezden çevreye doğru ve çevreden merkeze doğru olmak üzere aynı cins üç çeşit mekanik hareketin olduğunu söylemiştir. Hareket eden bu cisimlerin cevherlerini araştırarak bunların beş olduğunu ve sonuncularının da *cirmi aksâ* olduğunu söylemiştir. Bunların dördünün ortak maddesi olmasına karşın şekillerinde değişiklik olduğunu, cirmi aksanın ise hem şekil ve hem de madde bakımından bu dördünden ayrıldığını ve bu dördünün var olma sebebi olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca tabî mevâlitin de bu dört cisimden doğarak var olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁸

Kaldığı bu noktadan *Oluşma ve Bozulma* (*Kevn ve Fesad*) adlı eserinde

¹⁷⁷ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 14; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 95-97.

¹⁷⁸ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 14-15; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 97-99.

devam eden Aristo, bu eserinde *ustukus*lardan,¹⁷⁹ bunların kendi kendilerine var olduklarından, başka nesnelerin bunlardan meydana geldiklerinden, bunların her birinin ne olduklarından ve bunlardan, başka nesnelerin nasıl meydana geldiklerinden ve *esirden* başlayarak yeryüzüne dek ne kadar *tabii cevher* varsa bunların hakikatlerinden bahsetmiştir. Daha sonra unsurların birbirlerine tesirlerini, birbirleriyle birleşmelerini ve diğer cisimlerin onlardan nasıl var olduğunu araştıran Aristo, unsurların kendi başlarına yeterli bir illet ve sebep olamayacağı ve bir faile ihtiyaç duyduğu ve bu fail ilkelerin de (*esbâbu'l-fâile*) semavî cisimler olduğu sonucuna ulaşmıştır. Son olarak *tekinin* manasını ve nasıl ve niçin olduğundan bahsederek bu kitabına son vermiştir.¹⁸⁰

Aristo *Yüksek Varlıklar* (*el-Âsârü'l-Ulviyye*) adlı eserinde ise, *ustukus*ların birbirleriyle mahiyetleri itibarıyla zıt bulunmalarından, birbirlerine tesirlerinden, sonra da cisimlerin gök cisimleriyle temasından ve *ihtilâttan* bahsetmiştir.¹⁸¹

Aristo bu eserinden sonra madenler, bitkiler ve nefis hakkında bilgiler vermiş, nefsin çeşitleri olan nebatî, hayvanî ve insanî nefsi ele almıştır.¹⁸²

Buraya kadar Aristo'nun âlem anlayışını, eserlerini özetleyerek aktarmaya çalışan İbn Seb'în bundan sonra tüm bu eserlerden istifadeyle Aristo'nun âlemin kademine dair delillerini ortaya koymaktadır.

¹⁷⁹ “Anâsır-ı erbaa “dört unsur” demek olup, klasik felsefede toprak, su, hava ve ateşten ibarettir. İslam kaynaklarında ustukussât-ı erbaa, erkân-ı erbaa, unsur gibi başka terimlerde kullanılmıştır. İslam felsefesindeki anâsır-ı erbaa anlayışı antik Yunan düşüncesinden gelmektedir. Konuyu ana hatlarıyla ilk defa ele alan Kindî, unsur ve ustukustan bahsederken, Fârâbî unsurdan çok ustukustan bahseder.” (Bekir Karlığa, “Anâsır-ı Erbaa”, *DİA*, III, s. 149–150.)

¹⁸⁰ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 15; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 99-103.

¹⁸¹ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 15; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 103-108.

¹⁸² İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 16; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 110-132.

B. Âlemin Kıdemine Dair Deliller

1- Aristo'ya göre âlemin yok iken var olması sonralık (*teehhür*) ile mümkündür. Sonralık ise zamansız düşünülemez. Zamanda hareketin miktarı olmakla âlemin *levahık*ındandır. Öyleyse âlem zamandan, zamanda âlemden ayrılmaz. Zaman âlemi öncelemediği ve hudusun da zamanın öncelemesi olmaksızın olamayacağına göre, âlem hâdis olamaz.¹⁸³

2- Âlem ya varlıktan ya yokluktan ya da bir kuvveden oluşmuştur. Varlığın bir hüviyeti varken yokluğun hüviyeti yoktur. Âlem varlıktan çıkmışsa münfaildir, bir faile ihtiyaç vardır. Yokluktan çıkmışsa, yokluk teakkul olan bir nesne değildir ve hüviyeti yoktur. Kuvveden fiile çıkmış ise, kuvveden fiile geçiren ve maddeden arî olan fail, hangi sebep ve illetle bunu yapmıştır? Nitekim bu failin zat ve manasında, ilminde ve malumunda hiç bir değişme olamaz. Çünkü değişme ancak oluş ve bozuluş âleminde olur. Âlem'in kıdeminden dolayı hareketin de kadîm olması, hareketin kıdeminden dolayı da cismin kadîm olması gerekir.¹⁸⁴

Özetle, İlk muharrik kadîmdir. Hareket de kadîmdir. Hareket ise ancak cisimde var olur. Dolayısıyla hareket gibi cisim de kadîmdir.

3- Feleğin merkezi çevresindeki küllî hareketi sonsuzdur, başı ve başlangıcı yoktur. Bu küllî hareketten hiçbir zaman ayrı olmayan âlemin de başı ve başlangıcı yoktur. Dolayısıyla âlem de küllî hareket gibi kadîmdir.¹⁸⁵

4- Üç çeşit hareket vardır; çevreden merkeze, merkezden çevreye ve bunların dışındaki hareket. İlk iki hareket tabî olduklarından diri değildir ve tabî konumlarını bulduklarında sona ererler. Felekî hareket ise diridir. Dolayısıyla iradî ve ihtiyarî bir harekettir. Bu da feleklerin diri bir nefislerinin bulunduğunu gösterir. Nitekim hayvanın altı cihetten istediğine doğru hareket etmesi diri olduğunu gösterir.

¹⁸³ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 16.

¹⁸⁴ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 16-17.

¹⁸⁵ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 17-18.

Dolayısıyla cismin altı cihetten birine hareketi bir faili olduğuna delildir. Aynı şekilde gökler de diridir ve hareketleri sonsuzdur. Bu âlemdeki tabîî cisimler dağıldıklarında (*inhilal*) basit olan maddelerine dönüştükleri halde semavi cisimler dağılmadıklarından onlardaki cisim olan kısımda basitlerine dönüşmez. Dolayısıyla semavi cisimler gibi hiçbir zaman onlardan ayrılmayan cisimler de kadîmdir. Dolayısıyla âlem de kadîmdir.¹⁸⁶

5- Yokluk bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi mümkün olmayan şeydir. Ruhanî zatlar da bir hal üzere sabit olduklarından vardırırlar ve yokluk onlara takaddüm etmemiştir. Böylece onların da kadîm olması gerekir.¹⁸⁷

6- İlk heyula küllî nefiste bir sûrettir. Küllî nefis diri ve kadîmdir. Dolayısıyla ilk heyula da diri ve kadîmdir. İlk heyulasız hiçbir cisim olamayacağına göre ilk heyula gibi cisim de kadîmdir.¹⁸⁸

7- Mürekkepler basitlere inhilal eder. Basitler ise sabittir ve kadîmdir. Ancak tabii tekevvün ile hâdis olurlar. *Ustukus*lardan olan hiçbir şey kendisi dışında başka *ustukus* oluşturmaz. Aksine oluş ve bozuluş âlemindeki bütün mürekkepler, bu *ustukus*lardan mürekkeptir. Mürekkep ise hadistir. Basit ise kadîmdir.¹⁸⁹

8- Semavî cisimler bir hareket ettiren ve bir de hareket edenden mürekkeptir. İlk hareket ettiren de değişim olmadığı gibi onun fiili olan ilk harekette de asla değişim ve kesinti yoktur. Bu fiil, bir cisim olmadığı gibi cisimde bulunan bir kuvvet de değildir. Aynı zamanda *cirmi akvanın* hareketini sağlayandır. Başı ve sonu yoktur. Dolayısıyla âlem kadîmdir.¹⁹⁰

9 - Her hareket, bir zamanda meydana gelir. Sonlu bir cisimde, sonsuz bir kuvvetin varlığını kabul etmek, bu kuvvetin zaman haricinde hareket ettiğini kabul

¹⁸⁶ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 18.

¹⁸⁷ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 18.

¹⁸⁸ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 18.

¹⁸⁹ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 18-19.

¹⁹⁰ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 19.

etmek demektir ki bu imkansızdır. Hareket ettiren kuvvet sonsuz olduğu gibi, o kuvvet ve hareketi taşıyan cisim de sonsuzdur. O halde, kuvvet, hareket ve bu ikisine bağlı olarak hareket eden de kadîmdir. Dolayısıyla âlem de kadîm olmuş olur.¹⁹¹

10 - *İlleti ûla* ile âlem arasında mesafe var mıdır, yok mudur? Bunların arasında öncelik veya sonralık olabilir mi? Bu mesafe farkı ve öncelik sonralık varsa bu bir *taayyün* demektir. *Taayyün* ise cevher veya keyfiyet mekan ya da kemmiyette olur ki bunların hepsinde de önce maddenin bulunması gerekir. Madde kadîm olduğu gibi âlem de kadîmdir.¹⁹²

11 – Varlık edilgen değildir. Hak, varlığın sübutunu ortadan kaldırmaz. Âlemde şu an vardır ve Hak onun varlığını idame ettirmektedir. Dolayısıyla âlem Hak ile daima vardır ve var olmaya devam edecektir.¹⁹³

İbn Seb‘în’e göre tüm bunlar Aristo tarafından, doğru görüş ve fikir hilafına da olsa, âlemin varlığın başı olmadığına dair ortaya konulan delillerdir. Aslında Aristo’da ömrünün sonuna doğru bu konularda daha derin hakikatlere ulaşmış ve bunları *Kitab el-Tuffaha*, *el-Hayr el-Mahz* ve *İlmu’l-Vahde* adlı eserlerinde kaleme almıştır.

C. Âlemin Hudusuna Dair Deliller

İbn Seb‘în Aristo’nun âlem anlayışını aktarıp, âlemin kıdemine dair delillerini ortaya koyduktan sonra, bu konuda öncelikle Eş‘arî kelamcılarının âlemin hâdis olduğuna dair delillerini kısaca değerlendirmektedir. Daha sonra yine Aristo’nun eserleri ve özellikle *el-Hayr el-Mahz*’a atıflar yaparak aynı zamanda kendi felsefî formasyonunu da kullanarak âlemin hâdis olduğunu dair deliller ortaya koymaktadır.

¹⁹¹ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 19.

¹⁹² İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 19.

¹⁹³ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 19.

Âlemin kıdemi konusunda Eş‘arîler, Diyojen ve Pisagor’un görüşlerini reddetmiş ve âlemin hadis olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Eş‘arîlerin âlemin hâdis olduğuna dair delilleri şu şekildedir:

Arazların varlığı bir *mucibeyi külliye*dir.

Bunların yok iken var olmaları, onların hâdis olduğunu gösterir.

Arazlar cevherlerden ayrılmazlar.

Hâdisi öncelemeyen de hâdistir.

Dolayısıyla âlem de hadistir.¹⁹⁴

İbn Seb‘în’e göre bazı mukaddimelerinde Aristo’nun da muvafakat ettiği bu önermeler zinciri, âlemin hâdis olduğunu ispatlamak için yeterli değildir. Nitekim Aristo’nun âlemin kıdemini ilk muharrik illetten çıkan ezelî ve daimî bir harekete dayandırırken kullandığı mukaddimelerin zayıf olduğu birçok filozof tarafından dile getirildiği gibi Eş‘arîlerin de âlemin hâdis olduğunu ispatlamak için ileri sürdükleri bu mukaddimeler yeterli değildir.¹⁹⁵

Bu değerlendirmelerden sonra İbn Seb‘în âlemin hudusuna dair şu delilleri ortaya koymaktadır;

1- Âlem ya hâdistir, ya da kadîmdir. Eğer muhatabımız hâdis olduğunu kabul ederse sorun kalmaz. Ama âlemin kadîm olduğunu söylerse kadîm kavramını hangi anlamda kullandığını sorarız. Bunu, üzerinden çok zaman geçmek anlamında kullandığını söylerse yine diyeceğimiz bir şey yoktur. Eğer kadîm kavramını ezelden beri âlemin bu günkü haliyle bulunduğu, değişmediği anlamında kullanıyorsa o zaman muhatabımıza âlemin, şu an bile hiç bir şekilde aynı hal üzerine sabit kalmazken nasıl bu haliyle, hiç bir değişime uğramadan, ezelden beri bulunmasının mümkün olabileceği sorulur.¹⁹⁶ Bundan da âlemin hâdis olduğu anlaşılır.

¹⁹⁴ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 20.

¹⁹⁵ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 20-21.

¹⁹⁶ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 21.

2- Âlem, tabîî ve felekî kısımlardan oluşmuştur. Tabîî de mürekkep ve basit kısımlarına ayrılır ki mürekkep olanlar, her an oluş ve bozuluş halindedir. Basitler ise *istihale* halindedir. Gerek bu oluş, bozuluş ve gerekse istihale bir sûretin bozulup, onun yerine başka bir sûretin gelmesi ve bir sûretin kendisine yakın olan başka sûretlerin bir takım niteliklerini alması durumudur. Felekî cisimler ise, daima hareket etmekte ve bir yerden başka bir yere geçmekte olduklarından, onların da bir hal üzerine bulunduklarını düşünmek nasıl mümkün olur? ¹⁹⁷ Dolayısıyla âlemin tabîî ve felekî cisimlerindeki bu değişime bağlı olarak âlemin de bir hal üzere bulunması ve kadîm olması mümkün değildir.

3- Meşşâîlerden bir zümre hareket etmekte olan cisimlerin hepsinin bir mana ve maksattan dolayı hareket ettiklerini, bu mana ve maksada ulaştınca, artık hareket etmeyeceklerini çünkü şevk saikiyle hareket eden küllî nefsin bile gayesine ulaştığı an hareketi bırakacağını ve âlemin düzeninin bozulacağını söylerler. Bunların bu sözlerinden anlaşıldığı gibi âlemin bu sûret ve nizam üzerine devamı, *feleku'l-muhîtin* hareketiyle kâimdir. Feleğin harekete geçiren kuvvet ise feleğin kendisi değildir. Dolayısıyla feleğin hareketi mümkün olduğu kadar, hareket etmemesi de mümkündür. Aynı zamanda onu harekete geçiren kuvvetin, bu hareketi durdurması da mümkündür. Bu şekilde, kendisinin üzerinde bulunan sıfatın takdirine bağlı olan nesnenin kadîm olamayacağı açıktır. Böylece hareket etmekte olan feleğin ve âlemin kadîm olmadığı sabit olmuş olur. ¹⁹⁸

4- *el-Hayr el-Mahz*'da açıklandığı gibi *Enniye*, ya dehirle birlikte, ya da öncedir. Dehirden sonra olan ise zamanın fevkindedir, üzerindedir. Nefis de zamanın üzerindedir ancak dehrin üzerinde değildir. ¹⁹⁹ Dolayısıyla nefis müteahhirdir. Müteahhir de lafzı ve manası bakımından mütekaddimin kapsamındadır. Nefis cirmi aksayı harekete geçirendir. Hareket de sukûn ile belirlenir. Mukaddir sıfatını selb eder

¹⁹⁷ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 21.

¹⁹⁸ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 22.

¹⁹⁹ krş. *el-Hayr el-Mahz*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *el-Eflatuniyyetü'l-muhdese inde'l-arab* içinde, 2. bs. Kuveyt: Vekaletü'l-Matbuat, 1977, s. 4-5.

ve kadîm değildir. *Cismu aksa* külli hareketin mevzusudur. Bu ikisi illet ile malul gibidir. Âlem de zikredilen cirimdir. Onun özelliklerini taşır. Dolayısıyla âlem hâdistir.²⁰⁰

5- Tüm bunlar nefsin fiillerine tâbidir. Nefis ise, mebdei'l-evvelin edilgenidir. Mebdei'l-evvel ise varlığı mümkün olandır. Mümkün ise, müteahhir tabiatlı, kendi kendine yetersiz, başkalarına muhtaç olandır. Ve yine bellidir ki kendisinin başkasına ihtiyacı olan ve kendisi başkasından sonraya kalan nesne, kendi başına var olamaz. Kadîm ise, varlığının başı olmayan, mukaddes zatıyla zorunlu olan, varlığının ne bil kuvve ne bil fiil sebebi olmayan ve varlığı için kendisinin başkasına ihtiyacı olmayandır. Âlem ise hiç bir zamanda bu mana ile muttasıf değildir. Dolayısıyla âlem hâdistir.²⁰¹

6- İbdâ edilmiş şeylerin ilki *eniyye*dir. Ondan önce ibdâ edilmiş başka bir varlık yoktur. Bu sebeple eniyye his, nefis ve aklın üzerindedir. İlleti ûladan sonra ondan daha geniş, daha çok malulat sahibi yoktur. Bu yüzden ibdâ edilmiş şeylerin hepsinden daha üstün olmuştur.²⁰² İbn Seb'în'e göre Hayr el-Mahz'da açıklanan bu bilgilerden anlaşıldığı gibi burada bir takaddüm ve taahhür vardır ki bu da âlemin hâdis olduğuna delildir.²⁰³

D. İbn Seb'în'in Bu Delilleri Değerlendirmesi

İbn Seb'în âlemin kıdemi ve hudusu hakkında ortaya koyduğu bu delilleri Aristo'nun çeşitli eserlerinden derlediğini belirtmektedir.

Maddenin, buna bağlı olarak hareketin ve zamanın ezeli olduğunu ispat ederek, hareket etmeyen İlk Muharrik'i ezeli ve sonsuz olarak niteleyen ve onun

²⁰⁰ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 22.

²⁰¹ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 22-23.

²⁰² İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 23; krş. *el-Hayr el-mahz*, s. 6.

²⁰³ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 23.

hareket ettirdiği bu âlemin de kâdim olacağını savunan Aristo'nun bu görüşlerini özellikle *Fizika* ve *Metafizika* adlı eserlerinde dile getirdiği bilinmektedir.²⁰⁴ İbn Seb'in de Âlemin kıdemine dair delilleri Aristo'nun muhtelif eserlerinden derlediğini söylerken bu eserleri kastetmiş olmalıdır. Nitekim onun âlemin kıdemine dair aktardığı deliller Aristo'nun âlem anlayışını yansıtmaktadır. Yine bu noktada İbn Seb'in özellikle Fârâbî'nin Aristo'nun felsefesini ve eserlerinde ele aldığı konuları aktaran *Aristo Felsefesi* adlı eserden büyük ölçüde yararlanıp, aktarmalar yaptığı dipnotlarda gösterilmeye çalışılmıştır.

İbn Seb'in âlemin hudusuna dair delillerde ise daha çok Aristo'ya isnat ettiği *el-Hayr el Mahz* adlı esere atıfta bulunmakta, bu eserden kısmî alıntılar yapmaktadır. Bilindiği gibi Ortaçağ Hristiyan ve İslam düşüncesine büyük çapta etki eden bu eser Yeni-Platoncu felsefedeki sudur teorisini konu almaktadır. İbn Seb'ine göreyse Aristo her ne kadar önceleri hakikate aykırı olarak âlemin kıdemini savunmuşsa da, ömrünün sonuna doğru kaleme aldığı *el-Hayr el-Mahz*, *Kitab el-Tuffaha*, ve *İlmu'l-Vahde* gibi eserlerdeki görüşlerinden de anlaşılacağı gibi hakikate yaklaşmış ve âlemin kadîm olduğu görüşünden vazgeçmiştir. Ayrıca Eş'arîlerin âlemin hudusuna dair delillerini de kısaca deyinen İbn Seb'in bunları da yeterli görmemekte ve eleştirmektedir.

İbn Seb'in'e göre Aristo'nun özellikle âlemin kıdemini ilk muharrik illetten çıkan ezeli ve daimî bir harekete dayandırırken kullandığı mukaddimelerin çoğu burhânî değil, hatabî mukaddimelerden oluşmaktadır. Gerek bu delillerde gerekse diğer delillerde birçok şüpheli noktanın var olduğunu söyleyen İbn Seb'in'e göre kadîm filozoflar “*cüzüllezi lâ yetecezza*” konusu gibi âlemin kıdemi konusunu da çözümsüz bir konu olarak değerlendirdiklerinden, kendileri de bir çözüme ulaşamamışlardır.²⁰⁵

İbn Seb'in, II. Frederick'in sorusunda Aristo'nun bu konudaki görüşlerini istediği için bu ihtilaflı meseleleri aktardığını bildirmekte ve bu konularda Aristo veya

²⁰⁴ Mahmut Kaya, *İslam kaynakları ışığında Aristoteles ve felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983, s. 133-146, 203-219.

başkalarının hataya düşmesinin veya bu konuları çözümsüz görmesinin hakikatin yüceliğini gölgelemeyeceğini vurgulamaktadır. Bu noktada doğru olanın Aristo veya başka birini mutlak olarak taklit etmek değil, kendi akıl ve muhakemesini kullanarak hakikate ulaşmak için olanca gücüyle çalışmak olduğunu da dile getirmektedir.²⁰⁶

Son kısımda kendi görüşünü kısaca aktaran İbn Seb'în, bu konunun sahih bir nazarla, her türlü zaman ve mekan mefhumları dışında, izafet ve münasebetler ortadan kaldırılarak ele alınacak olursa âlemin, *eniyyeye* dahil olduğu ve dolayısıyla alemin hadîs olacağı sonucuna ulaşılacağını dile getirmekte ve konu hakkındaki sözlerini tamamlayarak, metafizik konusuna geçmektedir.²⁰⁷

²⁰⁵ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 19, 24.

²⁰⁶ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 24.

²⁰⁷ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 24.

II. METAFİZİK

İbn Seb'în, Sicilya Kralı II. Frederick'in "Metafiziğin (*ilm-i ilâhî*) gayesi nedir? Zorunlu önermeleri nelerdir?" şeklindeki ikinci sorusuna cevap verirken bizlere genel olarak felsefe ve metafizik hakkında bilgiler vermektedir.

Kral'ın sorusunda geçen ilm-i ilâhî kavramı felsefe disiplininin bir bölümü olan Metafiziğe tekabül etmektedir. Nitekim Aristo'nun eserlerini tertip eden Rodoslu Andronikos, Aristo'nun *Proti Philosophia* (*İlk Felsefe*) adını verdiği eseri, *Fizika*'dan sonraya koyduğu için bu eser *Metafizika* (*Fizikten Sonra*) adını almış, tercüme döneminde de *Mâba'de't-tabî'a* adıyla Arapça'ya çevrilmiştir. Müslümanlar bu kitabın, metafiziğin en girift problemlerinden biri olan "Tanrı" ve "Tanrının sıfatları" gibi konularını içeren XII. bölümü ile daha fazla ilgilenmişler, bu sebepten de sonradan metafizik disiplininin adı literatürde ilk felsefe (felsefe-i ûlâ), hikmet (el-hikme, el-hikmetü'l-mutlaka) tabirleri yanında "el-ilm-i İlâhî" olarak da anılmıştır.²⁰⁸ Aristo'nun *Metafizika*'sı için *fî Agrâzi'l-hakîm* adıyla giriş yazan Farâbî de, varlığın ilahî ilkesinin bilgisini konu edindiği için bu disipline "ilm-i ilâhî" dendiğini vurgulamış, ilimler tasnifinde de metafizik için bu tabiri kullanmıştır. İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de de metafizik karşılığında bu tabirin kullanıldığını görmek mümkündür.²⁰⁹

İbn Seb'în metafizik ilmini ameli, şerî ve ilahi yönden ele alacağını söyleyerek ilk olarak felsefe, daha sonra şerîat ve son olarak da tasavvuf açısından metafiziğin gayelerini ve mukaddimelerini ortaya koymaktadır.

A. Filozoflara Göre Metafizik, Gayesi ve Mukaddimleri

Kadîm filozoflar metafiziği, cisim olmayan varlıkları ve nihai sebepleri araştıran, insanın yaratılmasında ki gaye olan akıl ile birleşmek (*tecevvür*) suretiyle

²⁰⁸ Mahmut Kaya, "Aristo", *DİA*, III, s. 377; İlhan Kutluer, "Metafizik", *DİA*, XXIX, s. 399.

²⁰⁹ Mahmut Kaya, "Felsefe-i Ülâ", *DİA*, XII, s. 331-332.

insanın kemâle ermesini ve mutluluğu elde etmesini amaçlayan bir ilim olarak ele almışlardır. Yine bu filozoflar, mutlak ve saf hayrın sadece Hak Teala'da bulunduğunu ve mutluluğun da ancak O'nu bilmekle olacağını, elde edeceği lezzetin idrak ettiği şeyin miktarına ve kemâlin de matlubun derecesine göre olacağını kabul etmişlerdir. Bu lezzet ve kemale ancak nefis ve akıl ile ulaşabileceklerini, tam ve kâmil bir mutluluğun ancak böyle tam ve kâmil bir akıl vasıtasıyla olabileceğini ortaya koymuşlardır. Bu vasıtalarla yaptıkları araştırmalar sonucunda ulaştıkları neticelere de metafizik adını vermişlerdir. Böylece bunlara göre metafiziğin gayesi zikredilen vasıtaları elde etmek ve imkân ölçüsünde ve gerektiği şekilde bu akıl ile birleşmek, bir başka ifadeyle faal akıl ve külli nefisle birleşmek (*tecevvür*), buna da ilk olarak bilen ile bilinenin bir olduğu ayrık (*mufârik*) cevherle *ittisaf* ederek, ikinci olarak da Evvel olan Hak Teala ile *iltizâz* etmek suretiyle ulaşmaktır. Özetle Yunan Filozofların bu ilimden gayeleri insanın kemâle ermesidir ve bu konuda aralarında herhangi bir ihtilaf yoktur.²¹⁰

Kadîm filozoflara göre gayesi insanın kemâle ermesi olan ve ilimler tasnifinde en yüce yere sahip olan metafiziğin mukaddimesi de tüm ilimlerin bilgilerini içine almaktadır. Bilginin ne olduğu, hangi sınıflara ayrıldığı, bilginin nasıl elde edildiği bilinmeden, metafiziğin gayesinin bilinmesi dolayısıyla insanın kemâle ermesi mümkün değildir. Aslında tüm bilgiler ve ilimler metafizik ilminin mukaddimesi şeklindedir. Bu yüzden metafiziğin ve zaruri mukaddimelerinin anlaşılabilmesi için öncelikle bir ilimler sistemi olan felsefenin de bilinmesi gerekir. Bu amaçla İbn Seb'în bizlere Aristo felsefesini aktarmakta bu noktada da Fârâbî'nin *Aristo Felsefesi*²¹¹ adlı eserinden faydalanmaktadır. Ancak Fârâbî'nin Aristo felsefesini özetleyip, Aristo'nun eserlerini tanıttığı bu eserdeki görüşleri Aristo'ya izafeten aktarmasına karşın İbn Seb'în, Aristo'nun ismini zikretmemekte, bunun yerine kadîm filozoflar (*kudemâ*) tabirini kullanmaktadır.

²¹⁰ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 25, 27.

²¹¹ Fârâbî, *Felsefetu Aristotalis*, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut: Lecnetü'l-İhyai't-Türasi'l-Felsefi el-Arabi, 1961.

Buna göre, insanın kemâle ermesini amaçlayan kadîm filozoflar, bunun açık bir bilgi olmadığını ve kesinlik taşıyan bir delil ile açıklanmasının da kolay olmadığını gördüklerinden, herkes tarafından arzulanan ve elde edilmek istenen şeylerden araştırmaya başlamışlardır. Bu dört gayenin de vücut sağlığı, duyuların sağlığı, kudret sağlığı ve bunları temin etmek için gereken çalışmayı yapacak vasıtaların bilinmesi olduğunu görmüşlerdir. Kadîm filozoflar bu dört gayenin temininin insanın kemâle ulaşması için şart saymış ve bunları temin için bizzat çalıştıkları gibi kendilerinden başka çalışanlara da yardım etmişlerdir.²¹²

Bu gayelere ulaştıktan sonra insanın, ikinci bir aşama olarak nefsin, duyulur şeylerin, gökte ve yerde gördüklerinin, kendi nefsindeki şeyin ve nefsinin üzerinde bulunduğu durumun nedenlerini öğrenmek ve başkalarının ifadeleri üzerinde kendi fikirlerinin oluşturmak arzusunda olduğunu görmüşlerdir. İnsanın bu arzusunu yerine getirmek için uğraşmaktan zevk duyduğunu, bu konularda bilgisi kesinliğe ne kadar yakın olursa, anladığı şeylerdeki zevki ve neşesinin de o kadar büyük olduğunu fark etmişlerdir. Böylece ilim yukarıdaki dört gayeyi temin eden ilim ile, başkası için değil sırf kendisi için arzu edilen ilim olarak ikiye ayrılmıştır. Bunlardan birincisine amelî ilim, ikincisine de nazarî ilim adını vermişlerdir.²¹³

Kadîm filozoflara göre bu noktadan sonra insanlar gerek bu gayeleri elde etmek, gerekse sırf ilim için yaptıkları araştırmalarda akıllarının yanında duyularını ve doğuştan getirdiği zarurî bilgileri de kullanmışlardır. Bu noktada duyularla elde edilen bilgilerin bu zarurî bilgilere muhtaç olup, tek başına yeterli olmadığını aynı şekilde zarurî bilgilerin de çoğu zaman yeterli olmadığını ve bütün ihtiyaçlarını karşılamadığını fark etmişlerdir. Bunun üzerine bilgiyi diğer insanlardan elde etmeye çalışmışlardır. Bu şekilde ortaya koydukları araştırma ve düşünme faaliyeti sonucunda daha önce sahip olmadıkları bir bilgiyi keşfetmişler ve bu bilgilerin bir kısmının daha sağlam, bir kısmının da diğerinden daha zayıf olduğunu fark etmişlerdir. Böylece

²¹² İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 28; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 59.

²¹³ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 28; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 60-61.

bunlarca ameli ilimlerde üç türlü kavrayış ortaya çıkmıştır; duyularla bilinenler, duyularla kavrananların dışında ilk bilgilerle elde edilenler ve araştırarak, düşünerek elde edilenler.²¹⁴

Bu şekilde bütün kavramlar üçe ayrılmış olur:

- 1- Duyu kavramları
- 2- Duyuların sağladığından ziyade bir bilgiyle elde edilen ilk bilgiler
- 3- Araştırma ve düşünmenin sonucunda elde edilen bilgiler.

Araştırma ve düşünme sonucunda elde edilen bilgiler, ilk bilgiler vasıtasıyla elde edilir. Onlar bilinmeden önce, araştırmak istediklerinden, duyu algıları (*mahsusat*) adını alırlar. İnsanın bilmek istediği şeyi açıklamak için kullanılan ilk bilgilere “öncüller” (*mukaddimat*) denir. İnsan, bilmek istediği şeylere *matlubât* ve bilindikten sonra da sonuçlar (*netice*) adı verilir.²¹⁵

Yine kadîm filozoflar insanın araştırma ve çalışmasının ancak belirli bir gayeye yönelik olduğu, bu gayeye göre araştırma ve çalışmanın düzenlendiğini kavramışlardır. Bu noktada gayenin hakikatinin bilinmesi gerektiği ortaya çıkmıştır. Acaba insanın doğuştan kendinde bulduğu, vücut sağlığının ve duyuların sağlığının gaye olduğunu düşüncesi delile muhtaç değil midir? Çünkü insan başlangıçta kendisine az olgunluk verilen varlıklardan biridir, fakat ister doğuştan, ister irade ve seçme ile olsun olgunluk için çalışma prensipleri kendisine verilmiştir.²¹⁶

Bu konularda düşünüp, araştırmaya başladıklarında hayvanların da vücudu, duyuları ve bunların sağlığı için gerekli şeyleri bir dereceye kadar ayırt edecek bir kuvveti olduğunu anlamışlar ve dolayısıyla insanın bu dört gayede elde etmede diğer hayvanlara iştirak ettiğini görmüşlerdir. Fakat hayvanın, duyulur şeylerin, gökte ve yerde gördüğü şeylerin sebeplerini anlamaya yönelik bir arzu, merak ve gayretinin

²¹⁴ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 28-29; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 61-63.

²¹⁵ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 29; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 63.

²¹⁶ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 29-30; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 64.

dolayısıyla bu konularda bir fikrinin olmadığını da fark etmişlerdir.²¹⁷

Bu noktada insanları hayvanlardan ayıran bu araştırma (*tecessüs*) ve inceleme (*tefahhus*) hissini araştırdıklarında, insanın kemâl derecesinin bu his ile mütenasip bulunduğunu görmüşlerdir. Bunun üzerine bu kemâlin insanın zat ve cevherine dahil bulunup bulunmadığını ya da sıfatlarından bir sıfat olup olmadığını araştırmaya başlamışlar ve uzun araştırmalar sonuncunda da, insanın cevher ve gayesine ulaşmışlardır.²¹⁸

İnsanın kendi cevherinin ve gayesi olan kemâlinin ne olduğunu, kendisinden meydana geldikleri şeyin ne olduğunu araştırıp düşünmeye başlamışlardır. Bunun da insanın ne, ne ile ve nasıl olduğunu ve neden, niçin var olduğunu bilmeyi içerdiğini, bu yönde çalışırsa, arzu ettiği gayeye ulaşacağını, eğer bu kemalin ne olduğunu öğrenmeye gayret etmezse, çalışmasının gayesini de bilemeyeceğini kavramışlardır.²¹⁹

Bunu belirlemek için âlemi meydana getiren parçaların her birinin mebdelerinin, menşe ve gayelerinin bilmesi gerektiğini, bu bilginin de âlemin parçalarının ve tüm âlemin ne, nasıl, niçin, neden olduğunu bilmekle elde edileceğini anlamışlardır.²²⁰

Bu noktada insanda biri doğuştan diğeri de irade ile olan iki şey bulmuşlardır. İnsandaki bu doğuştan olan amilleri araştırmaya tabii inceleme, iradî olan amilleri incelemeye de insanî ve iradî ilim demişlerdir.²²¹

Bu konularda aradıkları ilmin, kesin bilgi (*ilmu'l-yakîn*) olduğunu gören kadîm fizoflar, ilk olarak kesin bilginin (*yakîn*) ve daha sonra *zan* ve *iknân*ın ne olduğunu, türlerinin neler olduğunu, hangi konularda ne şekilde ve niçin bulunduklarını ve araştırmacıyı kesin bilgiden uzaklaştıran şeylerin neler olduğunu

²¹⁷ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 30; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 65.

²¹⁸ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 30; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 66-67.

²¹⁹ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 30; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 68.

²²⁰ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 30-31; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 68-69.

²²¹ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 31; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 69.

araştırmışlardır. Yine öğretimde kullanılan münakaşanın ne tür bilgi olduğunu, nasıl kullanıldığını, türlerinin neler olduğunu, öğretim çeşitlerinin hangisinin kesin bilgi, *zann* ya da *tahhayyüle* ulaşmayı sağladığını, insanın bu kesin bilgiyi öğrenme ve kavrama kuvvetini hangi disiplinle kazandığını, türlerinin neler olduğunu belirlemeye çalışmışlardır.²²²

Onlar tüm bu şeyleri içine alan disipline mantık sanatı adını vermişlerdir. Buna göre mantık, insandaki düşünme gücünü (*el-kuvvetü 'l-nâtika*) doğruya yönelten disiplindir ve dokuz bölüme ayrılmıştır.²²³

Buraya kadar bilginin, kaynağı, ne olduğu, çeşitlerinin neler olduğu konusunda bilgi veren İbn Seb'în'e göre kadîm filozoflar, insanın tekâmül noktasını ararken, zikredilen önermeler, kıyaslar ve burhân ile araştıra araştıra sonunda nefis konusuna ulaşmış ve bu konuda araştırma yapmaya başlamışlardır.²²⁴

Bu noktada nefsin zahirî ve batinî birçok kuvvetinin var olduğunu ve bunlardan biri olan nutk kuvveti için aklın gerekli olduğunu gören kadîm filozoflar, akıl, aklın kaynağı, türleri ve mertebeleri hakkında araştırmalar yapmışlar ve aklın basit, ruhani bir cevher olduğunu ve kuvveden fiile çıkmasının faal akıl sayesinde olduğunu ve nihayetle aklın aslında insanın ta kendisi olduğunu anlamışlardır. Buna göre, son hakikate ulaşmanın nefis ve akıl konusunda ilim elde etmekle mümkün olacağını kavramışlar ve Tanrının ilk ibdâ ettiği varlığın akıl ve aklın ilk âlim olduğu bulmuşlardır. Terkip sanatıyla ulaşılan bu netice aynı zamanda şeriatın da onayladığı bir hakikattir.²²⁵

Bunlara göre kemâl sûretinin oluşması için zorunlu olan ve insanlık

²²² İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 31; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 70-71.

²²³ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 31-33; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 71-84. İbn Seb'în mantığın bölümleri, önerme ve kıyasların çeşitleri hakkında aktardığı bilgileri bir sonraki bölümümüzde ele alacağız.

²²⁴ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 33; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 112-113.

²²⁵ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 34; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 122-131. İbn Seb'în burada “Nefsini bilen, Rabbini bilir.” sözüyle, “Bizzat kendi nefislerinizde (böyle deliller vardır.) Hala görmeyecek misiniz?” (Zâriyât: 51/21) ve “Nefislerinde olanları düşünmediler mi?” (Rûm: 30/8) ayetlerini aktarmaktadır.

kavramının kendisiyle tamamlandığı şey akıldır. Nefis de bunun konusudur. Ruhanî âlem düşünüldüğünde bu ikisi birbirinden ayrılamaz. Çünkü insan bu ikisinin konusudur ve ondan feyiz ettiği ölçüde çeşitli sûretler ortaya çıkar. Bu sûretlerin kemâl noktası ise insan nefsi ve aklıdır.²²⁶

Buraya kadar Yunan filozoflarının fizikten metafiziğe yükselen felsefesini aktaran İbn Seb'în'e göre tüm bu bilgiler, metafizik için bir mukaddime niteliğindedir.²²⁷

Metafiziğin zorunlu mukaddimelerini ise kadîm filozofların ortaya koyduğu ilimler tasnifindeki tüm ilimler oluşturur. İbn Seb'în'e göre bu ilimler tasnifi şu şekildedir:

Felsefe ilmî ilk önce teorik (*ilmî*) ve pratik (*amelî*) kısımlara ayrılır.

A. Teorik Felsefe: Üç ayrılır.

1) Fizik (*ilmü't-tabî'i, el-ilmü'l-esfel*): Unsurlardan oluşan varlıkları araştıran ilimdir. Üç kısma ayrılır.

a) Kimya: Terkîb üzere olan şeylerin unsurlarını araştıran ilim.

b) Zooloji (*el-ilmü'l-hayvânî*): Hayvanların doğum sebepleri, uzuvları, faydaları, davranışlarını ve yapılarını (tabiatlarını) inceleyen ilim.

c) Botanik (*el-ilmü'n-nebât*): Bitkilerin illetlerini (neşvu nema), çeşitliliklerinin sebebini, faydalarını ve tabiatlarını inceleyen ilim.

2) Matematik (*ilmü'l-riyâdiyyât, el-ilmü'l-evsat*): Varlığı itibariyle maddî (*unsurî*) olmayan, fakat unsurlarda bulunanları inceleyen ilimdir. Bu ilme alıştırma (*riyâdiyyât*) denilmesinin sebebi, ayrık (*mufarık*) cismanî cevherlerle cisimler arasındaki insanı, cismani cevherlerden ve cisimlerden, cisim olmayan, duyularla idrak edilemeyen ancak akılla idrak edilebilen şeylere ulaştırması sebebiyledir. Bu

²²⁶ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 34-35.

²²⁷ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 34.

ilmin çeşitleri ise şunlardır:

- a) Aritmetik (*ilmü 'l-aded*)
- b) Geometri (*ilmü 'l-hendese*)
- c) Astronomi (*ilmü 't-tencim*)
- d) Müzik (*te 'lifü 'l-luhûn*)

3) Metafizik (*ilmü mâ ba'de 't-tabîa, ilmü 'l-ilâhî, teoloji, el-ilmü 'l-a 'lâ*):

Allah'ın varlığını araştıran ilimdir. İki kısma ayrılır;

- a) Allah'ın birliğini araştıran ilim
- b) Allah'ın sıfatlarını araştıran ilim

B. Pratik Felsefe: Üçe ayrılır:

1- Ahlak (*siyâsetü 'l-zâti*):

- a) Şehvani kuvvetin ıslahı ve bunun gadabî kuvvete inkıyadı (boyun eğmesi)
- b) Gadabi kuvvetin tadili ve bunun temyizi kuvvete inkıyadı
- c) Temyizi kuvvetin korunması ve gerektiği gibi tertîb üzere edeble hareket ettirilmesi

2- Ev İşletmesi-Ekonomi (*siyâsetü 'l-menzil*)

3- Siyaset (*siyâsetü 'l-medîne*)

İbn Seb'în'e göre aktarılan ilimler tasnifindeki tüm bu ilimler metafiziğin zarurî mukaddimelerini oluşturmaktadır.²²⁸ Bu noktada İbn Seb'în'in aktardığı bu ilimler tasnifinin, İslam felsefesinin klasik çağlarında yapılan ve ilimleri naklî ve aklî şeklinde ikili tasnife tutan ilimler tasnifindeki aklî ilimlere büyük ölçüde tekabül

²²⁸ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 35-36.

etmekte olduğunu belirtmek gerekir.²²⁹

İbn Seb'în'in Aristo mantığının sekiz bölümü için birer kitap yazdığı gibi, felsefenin her bir bölümü için de ayrı ayrı kitaplar yazmış ve bunları felsefe tahsilinin şartları saymıştır. İbn Seb'în'in aktardığına göre Aristo'nun eserleri şunlardır:

A. Fiziğe dair eserleri:

- 1- Sem'ul Kiyân (al-sımâ' al-tabî'i)
- 2- Kitab'u-âsâru'l-Ulviyye
- 3- Kitabu Tebayi'ul-Hayevân
- 4- Kitabu'n-Nebât
- 5- Kitabu'l-Hissi ve'l-Mahsus
- 6- Kitabu'l-Nevâmîs ve saire eserler yazmıştır.²³⁰

B. Metafiziğe dair eserleri:

- 1- Kitabu Mâba'det-tabîa
- 2- Kitabu'l-Hayru'l-mahz
- 3- Kitabu't-Tuffâha
- 4- Kitabu'l-Vahdeh
- 5- Kitabu Eselücyâ'dır.²³¹

C. Matematik: Aristo bu alanda eser yazmamıştır. Çünkü kendisinden önce gelen filozofların yazmış olduğu eserler bu konuda başka bir esere lüzum

²²⁹ İlimler tasnifindeki benzerlikler için bkz., İlhan Kutluer, "İlim", *DİA*, XXII, s. 113-114.

²³⁰ İbn Seb'în burada Fârâbî'nin *Aristo Felsefesi* adlı eserinde zikrettiği, Aristo'nun *es-Semâ ve'l-âlem* ve *el-Kevn ve'l-Fesâd* adlı eserlerini zikretmemektedir. Ancak bu eserler İbn Seb'în tarafından birinci sorunun cevabında geçmektedir. bkz. İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 14-15; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 99, 103.

²³¹ Son dört eser İbn Sebin'in Aristo'ya yanlışlıkla nispet ettiği eserlerdir. İbn Sebin'e göre bu kitaplar Aristo'nun tassavvufî görüşlerini de içermektedir. (İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 19,22,23,36.) Aristo'ya isnat edilen uydurma eserler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Kaya, *a.g.e.*, s. 288-293, 300-301.

bırakmamıştır.

D. Amelî Felsefeye dair eserleri:

- 1- Kitabu'l-Ahlâk
- 2- Kitabu Siyâsetu'z-zâtî
- 3- Kitabu tedbîri'l-medîne²³²

Buraya kadar aktarılan bilgilerden anlaşıldığı gibi İbn Seb'în'e göre felsefe geleneğinde metafizik, görünen âlemin dışında var olan varlıkları ve nihai sebepleri araştıran, gayesi insanın akıl ile yetkinleşerek (*tekâmül*) Tanrı'nın ilk ibdâ ettiği saf akılla bir olmak olan, mukaddimesi insanın yetkinleşmesi esnasında bulduğu tüm bilgiler, zorunlu mukaddimleri ise ilimler tasnifindeki tüm ilimler olan bir disiplindir.

Buraya kadar amelî yönden yani felsefe geleneğine göre metafizik ilminin mukaddimelerini ortaya koyan İbn Seb'în, bundan sonra ilahî açıdan yani tasavvuf geleneğine göre meseleyi ele almaktadır.

B. Sûfilere Göre Metafizik, Gayesi ve Mukaddimleri

Sûfilerin metafiziğin gaye ve mukaddimelerine dair görüşlerini ele alan İbn Seb'în, önceki bölümlerin aksine aktardığı bilgileri kendi görüşü gibi sunmakta ve doğruluğunu ispat için de gerek Kuran-ı Kerim'den gerekse filozof ve sûfilerin sözlerinden alıntılar yapmaktadır. Bu açıdan İbn Seb'în'in bu görüşlere katıldığını veya kendini sûfî geleneğe yakın hissettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.

İbn Seb'în sûfilere göre metafiziğin gaye ve mukaddimelerin aktarmadan önce kısaca şeriata göre konuyu ele almaktadır. Buna göre şeriatin ortaya koyduğu metafiziğin ilk mukaddimleri ilmî ve amelî olmak üzere ikiye ayrılır. Konusu ise Kuran ve sünnet, zarurî mukaddimleri ise iman ve tasdiktir.²³³

²³² İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 36.

²³³ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 37.

Sûfiler ise metafizikten mahbûb ile bir olmayı kastederler. Onlara göre varlık mutlak, mukayyet ve mukaddem olmak üzere üç kısma ayrılır. Mutlak varlık Hakk'ın kendisidir ve sınırlı olan varlık (insan) mutlak varlığı idrak edip, O'nunla iletişim (*ittisal*) kurunca saadet (iltizâz) ortaya çıkar. Bu dereceye ulaştıkları nispette mutlulukları artar. Böylece metafiziğin gayesi kendisinden geçmek (*vecd*) ve yok olmaktır(*fenâ*).²³⁴

Zarurî mukaddimeleriye, istenileni (*matlub*) var kılan (*mukavvim*), ona varlık veren ve tabiatı ile istenilenden önce bulunan nesnelerdir ve ikiye ayrılırlar.²³⁵

Birinci kısım zaruri mukaddimeler neticeye ulaştıran mukaddimelerdir ki, insanın mahiyetini ve bunun etrafındaki meseleleri bilmek ve başlangıç ve sonu (*mebde' ve gaye*), başka bir ifade ile illet ve malulleri tanımak ve bu tür ilimleri öğrenmektir.²³⁶

İkinci kısım ise neticenin bekçisi olan koruyucu mukaddimelerdir ki insanın fikir ve nâtık kuvvetini doğruya yöneltten, neticeye ulaşmaktan insanı alıkoyan şeyler ile, neticeyi koruyan şeyleri bilmektir. Aynı zamanda insanın, kendisini yaratanı bilme konusundaki aczinin bilincinde olması, varlığının geçirdiği bütün aşamalarda O'na muhtaç olduğunu bilmesi ve yaratanındaki kemâl neticesi olarak yaratıcısı hakkında nelerin zorunlu, mümkün veya imkansız olduğunu takdir etmesi de zaruri mukaddimelerin ikinci kısmındandır.²³⁷

Birinci kısım mukaddimeler istenilenin (*matlub*) elde edilmesi için zaruri olduğu gibi ikinci kısım da bunun korunması için gereklidir. İstenileni elde etmek için *vasıta* olan birinci kısım mukaddimeler etrafımızdaki nesnelerden terkip yolu ile yukarıya doğru çıkmayı temin ederken, koruyucu olan ikinci kısım ise tahlil yolu ile

²³⁴ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 26-27.

²³⁵ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 37.

²³⁶ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 39.

²³⁷ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 39.

gaye ve neticeyi elde tutabilmeyi ve daima yukarıda kalabilmeyi sağlar.²³⁸ Zaruri mukaddimelerin birinci kısmı *sâlik*i Allah'a doğru sevk ederken (*ilellah*), ikinci kısım Allah'tandır, onu Allah katında derecelere ulaştırır (*Minellah*).²³⁹

Bu mertebeye ulaşmak isteyen kişi bu zaruri mukaddimelerin bazısına yolculuğunun başında, bazısına ise yolculuğunun sonunda ihtiyaç duyar. Bundan önce nazarî ilimleri iyice tahsil etmeli, gayede hataya düşmemeli ve bundan başka meselelerdeki şüphelerin içinden sıyrılmalıdır. Aksi takdirde bu kimsenin hakikate ulaşmasına ve selamete ermesine asla imkan yoktur.²⁴⁰

İbn Seb'în'ne göre bu mertebeye ulaşıp, hakikati elde etmek isteyen kişinin *ilmü's-seferi* ise şu şekildedir: Kul, başlangıçta, kendisinin eş ve benzeri olmayan bir *Müşâra* müştâk olur. Sonra ona erişmek ister ve bunun yollarını arar. Yukarıda zikredilen ilimleri mümkün olduğu kadarıyla elde etmiş bulunan bu *sâlik*, Müşâra'na yükselmek için harekete geçtiğinde, Müşâra'nın fiillerinden ve eserlerinden istidlale başlar. O konuya (*mevzû*) yüklem (*mahmul*) olan bu fiillerin kendi katında yüce ve yüksek matlup olan *müşârûl evvele* sıfat olduğunu görür. Sonra bu sıfatlara bakar. Ve bunların varlığının tabiatı üzerine zaid olup olmadığını tetkik ettiği gibi aynı zamanda vücuda bu sıfatların olumlu-olumsuz (*selb-icab*) sûretlerinin hangisiyle isnat olunacağını düşünür. *Sâlik* sıfatları öğrenip bunları hakiki şekilde tahkik ettikten sonra bu noktada durur ve sıfatların lâhikalarını ve eserlerini takibe doğru gitmez. Çünkü bunların, sonunda *el-Müşârû'l-Evvel*'e yani *el-Hakku'l-Evvel*'e müteallik ve bağlı olduğunu bilir ki Mutlak Birliği takip ile bunu kendisine mevzu edinen ve bu tek başına birliğin sahibi olan zata müştak olup, ona doğru yükselmekte bulunan kişi, lâhikaların çoğalmasına karşın, *el-Müşârû'l-Evvel*'in çoğalmadığını ve bunun varlığının lâhikaların varlığı gibi başkasının varlığı ile değil, kendi kendine kâim olduğunu, âlemin de bu *el-Müşârû'l-Evvel*'in lâhikalarından ibaret olduğunu görerek *el-Müşârû'l-Evvel*'e, *Vücut-u Mutlak*, *Vahdet-i Mutlak* ve *Zât* gibi isimler verir.

²³⁸ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 39.

²³⁹ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 43.

Kendi kendine var olan ve kendinden başka her nesnenin varlığının aslı olan bu Zâta, Vacip ve Hak olan varlık der.²⁴¹

Sonra yükseldiği yer olan kendi âlemine döndüğünde bu âlemi *el-Müşârü'l-Evvel*'e yüklem (*mahmul*) olan *müşâr*ın yani sıfatların eklentilerinden (*lâhika*) olduğunu ve kendi kendine var olmadığını kavrar. Ve buradan yine hak olan *el-Müşârü'l-Evvel*'e geri döndüğünde, sıfatların eklentilerinden (*lâhikalarından*) ibaret olan bu âlemde *el-Müşârü'l-Evvel*'e ilk yükselişinde gördüğü birliği (*vahdet*) bulamayınca bu âlemden elini, gözünü O'na diker ve hakikatin dili kendisine “Allah'ın vechi (zâtı) hariç her şey yok olacaktır.”²⁴² der. Sonra Allah bu kulu diriltip ilham verir ve o da ilk önce; “Evvel O'dur, Âhir O. Zâhir O'dur, Bâtın O. O her şeyi hakkıyla bilir.”²⁴³ diye dile gelir.²⁴⁴

İbn Seb'în'e göre ilm-i ilahiye elde etmek isteyen kişinin *ilmü's-seferi* bu şekildedir. İki ucu birleşen bir daire gibi bu yolun yolcusu zarurî mukaddimelerin birinci kısmı ile Allah'a doğru yükselir ve ikinci kısım ile de Allah katında derecelere ulaşır, yükseldiği noktaya geri döner.

Bu yola girmek isteyen kimsenin çevresinde bulunan varlıklardan başlayarak terkip yoluyla aşkın (*müteal*) olan Hakka doğru çıkması ve bunu kendi kendisine görmesi lazımdır. Bunu başaran kişi sonsuz bir lezzeti elde etmiş ve mutluluğu yakalamıştır. Fakat bu, öyle bir mutlak saadet noktasıdır ki, burada ufak bir gaflet eden kimsenin düşeceği yer, sonsuz sapkınlık (*şekavet*) çukurudur.²⁴⁵

İbn Seb'în'e göre bu hakikatleri ifade etmede, ibâreden ziyade *işaret*, sözden ziyade hal karinesi işe yarar. Çünkü bu makam, hiç bir gözün görmediği, hiç bir

²⁴⁰ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 39.

²⁴¹ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 42-43.

²⁴² Kasas: 28/88.

²⁴³ Hadîd: 57/3.

²⁴⁴ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 43.

²⁴⁵ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 37.

kulağın işitmediği ve hiç bir gönlün hissetmediği nimetleri içeren, insanın bilmediği ve tabiatının da alışık olmadığı nesnelerden oluşan yüksek bir makamdır. Bu makama ulaşp, içine girmedikçe buranın hiç bir hakikatin anlaşılabilmesi mümkün değildir. Birçok durumda tabii keyfiyetleri bile anlatmak mümkün değil iken böyle *terkip* ve *mesaha* âleminden dışında olan bir keyfiyeti kelimeler ile anlatmak nasıl mümkün olabilir?²⁴⁶

Bu derecenin zorluğunu ve hâdis olan insanın kadîm olan Allah'ın mahiyetini bilmekten zat ve tabiatı itibarıyla aciz olduğunu sûfilerin yanında Aristo, Sokrates, Eflatun gibi filozoflar da dile getirmiştir. Tüm bunlar bu makamın ve meselenin güçlüğünden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu meselenin *nazar* ve *tefekür* ile çözülmesi ve ifade edilmesi çok zordur.²⁴⁷

Bu makama ulaşanlardan bazıları “Hiç bir nesne görmedim ki o nesneden önce Allah'ı görmemiş olayım.” demiştir ki bu durum o makama ulaşan kimsenin (*vâsıl*) sıfatıdır. Bütün nesnelere Allah ile bakar ve O'nun ile görür. Bu nazar, *sinâ'atü't-tahlil* nazarıdır. “Hiç bir nesne görmedim ki o nesneden sonra Allah'ı görmemiş olayım.” diyen kişinin bu durumu da birinci kısım zaruri mukaddimelere işaret etmektedir. Bu, hâlâ istidlalde bulunan, hakikate ulaşamamış âlimin durumudur. “Hiçbir nesne görmedim ki Allah'ı onunla birlikte görmeyeyim.” diyen kişi ise *tahkiksiz vusule* işaret etmektedir. Çünkü hala kendisini görmekten kurtulamamıştır. Eğer bundan kurtulsa “Hiç bir nesne görmedim ki o nesneden önce Allah'ı görmemiş olayım.” demesi gerekir.²⁴⁸

Hakîm olan zatın, terkip yolu ile gaye ve neticeye vardıktan sonra bu dereceden aşağı dönüşünde var olan nesnelere ve varlığa bakışı çıkışından önceki bakışından daha yüksektir. Bu konuda Eflatun, Aristo, Sokrat, İskender, Themistius ve Fârâbî gibi filozofların sözlerini aktaran İbn Seb'în'e göre tüm bu filozoflar mutlak

²⁴⁶ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 38, 41.

²⁴⁷ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 37.

²⁴⁸ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 43, 44.

varlığın karşısında diğer varlıkların durumunu görünce onlara varlık dememişler, varlık, hak ve zatın yalnız O olduğunu kavramışlardır.²⁴⁹

Yine bu konuda Gazzali'nin avamın tevhidi için "Allah'tan başka ilah yoktur." (*Lâ ilahe İllallah*), havasın tevhidinin ise "O yoktur, ancak O vardır." (*Velâ Hüve İllâ Hüve*) olarak kabul etmesi, Hallac'ın, "Ben Hakkım" (*Ene'l-Hak*) demesi hep bu hakikati anlatır.²⁵⁰

İbn Seb'in'e göre peygamberler, *evliyalar* ve *mücahede* sahiplerinden olan zatlar hiç bir eğitim almadan ve araştırma (*bahs*) yapmadan bu hakikate ulaşırlar. Bunların dışındakilerin bu hakikate ulaşması ancak çalışma ile mümkündür ve filozof, sûfî veya kelamcı olsun bu en üst mertebeye ulaşmamış yani hakikat yolculuğunu (*ilm'ü-sefer*) gerçek anlamda tamamlamamış bir kişinin bu mertebe ve makamı anlaması veya anlatması mümkün değildir.²⁵¹

C. İbn Seb'in'in Değerlendirmeleri

Filozoflar ve sûfiler tarafından ortaya konulan metafiziğin gayeleri ve mukaddimelerini aktaran İbn Seb'in'e göre bu gayeler, yüce şeriatın ortaya koyduğu gayelerle uyushmaktadır. Ancak mukaddimleri vicdanî (*hulkî*) olan sûfiler, mukaddimleri ilmî olan filozoflardan hakikate daha yakındırlar.²⁵²

Zarurî mukaddimleri bir de şart, öncül (*takaddüm*) ve konusuna göre ele alan İbn Seb'in'e göre tüm bu mukaddimler nefiste akledilen şeylerdir. Dolayısıyla bunların akledilebilmesi için nefis şarttır. Nefis ise, araştırma (*bahs*) ve tetkik (*tefehüm*) ile bilinir. Araştırma ve tetkik ise fıtratın *selametine* bağlıdır. Fıtrat ise insanın kendi iradesiyle elde etmesine ve müdahalesine açık değildir. Buna göre zarurî

²⁴⁹ İbn Seb'in, *a.g.e.*, s. 39-40.

²⁵⁰ İbn Seb'in, *a.g.e.*, s. 40-41.

²⁵¹ İbn Seb'in, *a.g.e.*, s. 41, 44.

²⁵² İbn Seb'in, *a.g.e.*, s. 25, 27.

mukaddimeler sadece insanlık kökenine dayanır. İnsanın kendi insanlığını akledemeyeceği (taakkul) için, bu mukaddimeler de kendisine meçhul olmuş olur.²⁵³

Aynı zamanda ilm-i ilâhî nefiste akledilip, meydana çıkar. Fakat orada güç (*kuvve*) halindeyken onu fiile çıkarmak için selîm bir fıtrata ve bi'l-meleke akla ihtiyaç duyar. Fakat gerek selîm fıtrat ve gerekse akılda insanın hiçbir iradesi ve tercihi söz konusu olmadığından insan tamamıyla edilgen bir durumdadır. Çünkü selim fıtrat ve akıl kadîm iradenin eseri ve neticesidir. Yapılan istidlaller ve elde edilen neticeler tamamıyla bu edilgenlik içinde vuku bulur.²⁵⁴

Şart, öncül ve konuyu esas alan bu bakış açısına göre zaruri mukaddimeler kadîm iradenin kendisidir. Nitekim Mukaddim (öne süren) ve Muahhir (geriye bırakan), Vâhib, (bağışlayan), Mürşid (yol gösteren), Mün'im (nimet veren) hep o kadîm irade sahibi olan zattır. Allah'a ait (*müteallik*) olan ilmin mukaddimleri yine Allah'tandır. Ve Allah'tan olan her nesne Allah iledir ve Allah'ındır. O halde mukaddimeler de Allah'tandır ve Allah'ındır.²⁵⁵

Şöyle de söylenebilir; diri kendisinden fiiller meydana gelendir. Hakiki dirilik ise mutlak olan diriliktir ki o da kadîmdir. Kadîmlik ise zata ve mevzuya muhtaçtır. Zat ise tektir. O halde kendisinden fiiller meydana gelen fail birdir. Başka bir ifadeyle küllîleri ve cüzîleri varlık bakımından kuşatıcı olan evvel-i hak o küllîler ve cüzîleri önceleyen (*mütekaddim*) ve onların ibdâ edicisi olandır. Mukaddimler kuşatılmış ve ibdâ olunmuş ve kendileri öncelenmiş olduklarından kendilerini önceleyen ibdâ edicinin durumunda bulunmuşlardır. Böyle kuşatılmış ve ibdâ olunmuş ve var olmada geri ve aşağıda bulunmuş olanların varlıkları, ibdâ edicileri ile kâimdir.²⁵⁶ Nitekim âdemin zatı yoktur. Zat birdir. O halde vücut yalnız o zattan ibaret

²⁵³ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 44.

²⁵⁴ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 45.

²⁵⁵ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 44-45.

²⁵⁶ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 45.

olmuş olur.²⁵⁷

Özetle, ilm-i İlâhî adı birliğin bilgisine (*vahdet*) verilmelidir ki, bu ilmin gayesi de mutlak birlik ile bir olmak, birleşmektir. *Muvahhit*, mutlak birlikten başka, her bilineni, Müşâru evvel’e işaret edeni, O’nun birliğine delalet eden her ilmi ortadan kaldıran (*mahv*) ve bu neticeye ulaşandır. Bu dereceye ulaşan da amacına ermiş, hedefine ulaşmış demektir.²⁵⁸

Ontolojisinin temelini varlığın mutlak birliği anlayışı dayandıran, mutlak varlık olan Allah’ın yanında diğer varlıkların sadece vehmî gerçekliklerinin olduğunu dile getiren İbn Seb‘în’e göre,²⁵⁹ metafiziğin gayesi bu Mutlak Bir’le bir olmaktır. Bu amaca ulaşmada edilgen bir durumdaki insan, kadîm iradenin takdirıyla bu hakikate ulaşacak ve gerek filozofların ve gerekse sufilerin bahsettiği metafiziğin gayesi olan insanın kemal noktasına ulaşacaktır.

²⁵⁷ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 40.

²⁵⁸ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 26.

²⁵⁹ Kutluer, “İbn Seb‘în”, *DİA*, XX, s. 308–310.

III. MANTIK VE KATEGORİLER

İbn Seb'în *Sicilya Cevapları*'nda ele aldığı konulardan birisi de mantık ilmi ve kategorilerdir. Aristo felsefesini ele alırken, mantıkla ilgili genel bilgiler aktaran İbn Seb'în, “Kategoriler nedir? İlimlerde nasıl kullanılır? Sayılarının artması veya eksilmesi mümkün müdür?”²⁶⁰ şeklindeki Kralın üçüncü sorusuna cevap verirken de, mantık ilminin bir bölümü olan kategoriler konusunu daha detaylı bir şekilde ele almaktadır.

A. MANTIK

İbn Seb'în, Mantıkla ilgili eserlerinde, diğer eserlerinden farklı olarak, klasik kaynaklardan, tenkit edip çürütmek maksadıyla da olsa, bazen bire bir olmak kaydıyla alıntılar yapmaktadır.²⁶¹ Aynı durumun *Sicilya Cevapları* içinde geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim eserde, özellikle Fârâbî'nin, “*Aristo Felsefesi*” adlı eserinden alıntılar yapan İbn Seb'în, Fârâbî'nin Aristo'ya nispetle aktardığı bilgileri, kadîm filozoflar (*kudemâ*) şeklinde aktarmakta, fakat bilgilerin kaynağı olarak Aristo veya Fârâbî'nin adını hiç zikretmemektedir.

Mantık ilminin ortaya çıkışını aktaran İbn Seb'în'e göre, kadîm filozoflar (Aristo) ilk olarak kesin bilginin (*yakîn*) ne olduğunu, türlerinin neler olduğunu, hangi konularda ne şekilde ve niçin bulunduklarını ve daha sonra *zan* ve *iknân*ın ne olduğunu, türlerinin neler olduğunu, araştırmacıyı kesin bilgidan uzaklaştıran şeylerin neler olduğunu araştırmışlardır. Yine öğretimde münakaşanın nasıl kullanıldığını, türlerinin neler olduğunu, öğretim sınıflarından hangisinin kesin bilgi, *zann* ya da *tahhayyüle* ulaşmayı sağladığını, insanın bu kesin bilgiyi öğrenme ve kavrama kuvvetini hangi disiplinle kazandığını, türlerinin neler olduğunu belirlemeye çalışmışlar ve tüm bunları kapsayan disipline de mantık adını vermişlerdir. Buna göre mantık, insandaki düşünme gücünü (*el-kuvvetü'l-nâtika*) doğruya yönelten

²⁶⁰ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 46.

²⁶¹ Tefâtânî, *a.g.e.*, s. 297.

disiplindir.²⁶²

Mantık, dokuz bölümden oluşmakta ve her bölüm için bir kitap bulunmaktadır. Bunlar;

1- *Kategoriler (makûlât)*: Mantığın temellerini teşkil eden ve bütün varlıkları kuşatan küllî, *müfred* manaların incelendiği kitaptır.²⁶³

2- *Peri Hermeneias (Önermeler)*: Olumlu ve olumsuz olacak şekilde manaların, doğru veya yanlış yargı bildirecek şekilde önermelerin nasıl terkip edileceğinin açıklandığı kitaptır.²⁶⁴

3- *Birinci Analitikler (Kıyas, et-tahlil bil-aks)*: Önermelerin terkihiyle meçhulün bilgisi olan kıyasa nasıl ulaşıldığını anlatan kitaptır.²⁶⁵

4 - *İkinci Analitikler (Burhân)*: Kesin bilgiye (*yakîn*) ulaşmak için kıyasın terkihinin şartlarının nasıl olması gerektiğinin anlatıldığı kitaptır.²⁶⁶

5 - *Topikler (Cedel, el-katîkî)*: Gerek soru soran, gerekse cevap verenin faydalı bilgiler elde edeceği konularda, burhânî ifadeyi idrak edemeyen muhatabı ikna etmede faydalı olan kıyasın konu edildiği kitaptır.²⁶⁷

6 – *Sofistika (Safsata)*: Kanıtlarda (*hucec*) lafız ve mana yönünden düşülen hataların incelendiği kitaptır.²⁶⁸

7 – *Retorika (Hitabet)*: *Hatabî* kıyası (*ma'ânî*) içeren kitaptır.²⁶⁹

8 – *Poetica (Şiir)*: Şiirsel sözü içeren kitaptır.²⁷⁰

²⁶² İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 30-31; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 70-71.

²⁶³ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 31; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 73.

²⁶⁴ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 31; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 72-73.

²⁶⁵ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 31; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 74.

²⁶⁶ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 31-32; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 78.

²⁶⁷ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 32; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 79.

²⁶⁸ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 32; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 83.

²⁶⁹ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 32; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 84.

Bilindiği gibi Aristo'nun *Organon* adıyla bilinen ve aslında altı kitaptan oluşan mantık külliyyatına, yine Aristo'nun *Rehetorika* ve *Poetica* adlı kitapları da ilave edilmiş böylece Arapça'ya çevrilen mantık kitaplarının sayısı sekize yükselmiştir. Buna Porphyrius'un *Eisagoge* (Îsâgucî) adlı eserinin de ilavesiyle bu sayı dokuza tamamlanmıştır.²⁷¹ İbn Seb'în de ilk olarak mantığın dokuz bölümü olduğunu söylemekte ancak sekiz bölüm ve eserin adını zikretmektedir. Muhtemelen *Îsâgucî*'yi de mantık külliyyatı içinde görmesine rağmen, Fârâbî'nin eserine bağlı kalarak bu eserden bahsetmemektedir. Aynı zaman da Fârâbî, Aristo'nun *Retorica* ve *Poetica* adlı eserlerini tanıttığı halde isimlerini zikretmemekte, aynı durum İbn Seb'în'de de görülmektedir.²⁷²

Mantık ilmini bu şekilde bölümlere ayıran kadîm filozoflar, önermeleri ise on üç çeşit olarak tespit etmişlerdir. Bunlar;

- 1 - Mahsusât, beş duyu ile yargıda bulunduğumuz önermeler
- 2 – Mücerrebât, deneyler
- 3- Makbûlât
- 4- Meşhûrât el-hakîkî
- 5 – Mütevâtirât, rivayet ve kanıtı kendi içinde olan önermeler
- 6 – Vehmiyyât, vehimsel önermeler
- 7 – Evveliyât, apaçık olan ilk doğrular
- 8 - Makbûlât
- 9 - Maznûnât, doğru sanılan
- 10- Müşebbihât, doğrumsu veya doğru gibi olan önermeler
- 11- Muhtemilât

²⁷⁰ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 32; Fârâbî, *a.g.e.*, s. 84.

²⁷¹ Kaya, "Aristo", *DİA*, III, s. 376.

12 -Kıyas ve keşif ile bilindiği halde tabii olmayan önermeler.

13 -“Âlem hadistir.”deki hükmümüz gibi, şüpheyeye açık kapı bırakan ancak, tab, his veya tecrübeyle delil getirilemeyen önermelerdir.²⁷³

Kadîm filozoflar ilmi güneşin, aklın, nefsin tasavvuru gibi sadece (mutlak) tasavvurdan oluşan ilimlerle, “Gökler iç içe geçmiş küreler halindedir.” önermesinde olduğu gibi hükümle (*tasdik*) birlikte tasavvurdan oluşan ilim olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Bundan sonra bu tasavvur ve hükümler arasında en kesin bilgiyi içereni aramışlar ve bununla kıyasın önermelerine bağlı olduğunu görmüşlerdir. Buna göre önermelerin hepsinin doğru olduğunda neticenin de doğru (sâdık) olduğunu, yanlış olduğunda neticenin de yanlış olduğunu, tahmini (*zannî*) olduğundaysa kesin (*yakînî*) bir bilginin elde edilemeyeceğini görmüşlerdir.²⁷⁴

Buna göre kıyasın içeriği yani öncüllerinin doğruluk değerine göre kıyaslar beş kısımdır:

1- *Burhânî* kıyas (İspat), önermelerinin hepsinin doğru bilgiye dayandığı, düzenli kıyastır.

2- *Cedelî* kıyas (diyalektik), önermelerinde yanlış olma olasılığından dolayı kesin bilgi ifade etmeyen, bu yüzden araştırılmaya ihtiyaç duyan kıyastır.

3- *Hatâbî* kıyas (retorik), önermeleri zann-ı galip verecek gibi olmakla birlikte, insanın bu önermelerin çelişğini hemen bulabildiği kıyastır.

4- *Mugalatî* (*sofistâî*) kıyas (sofistik), önermeleri *telbîs* yoluyla kesin bilgilerden (yakînîyyât) tasvir olunan, aslında ne tahmini (zannî) ne de kesin bilgi

²⁷² İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 32; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 84.

²⁷³ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 32. (Bu listede Makbûlât iki kere zikredilmektedir). Bu önerme çeşitleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, İstanbul: İFAV, 1996, s. 134-136.

²⁷⁴ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 32. “Fârâbî yaptığı bir taksimle mantığı “tasavvurât” (kavramlar) ve “tasdikât” (hükümler, önermeler) olmak üzere ikiye ayırır ki böyle bir yaklaşım Aristo’da görülmez. Fârâbî’den sonra İslam dünyasında yazılan bütün mantık kitaplarında bu plana bağlı kalınmıştır.” (Kaya, “Fârâbî”, *DİA*, XII, s. 147.)

(yakini) olmayan kıyastır.

5- *Şiirî* kıyas (poetik) ise mukaddimelerin yanlış olduğu bilindiği halde bir çeşit *tahayyül* ile insan nefsinin meylettiği kıyastır.²⁷⁵

Kıyasın uygulanış alanları olarak değerlendirilebilecek olan bu beş konuda Aristo, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar müstakil çalışmalar yapmasına rağmen İbn Rüşd'den sonra gelen İslam mantıkçıları bu konulardan birer cümle ile söz etmişlerdir.²⁷⁶ Aynı şekilde İbn Seb'în'de bu konuya sadece değinmekle yetinmiştir.

Bu şekilde mantık ilmi hakkında genel bilgiler veren İbn Seb'în, Kralın üçüncü sorusuna cevaben, mantığın bir bölümü olan kategoriler konusunda daha detaylı bilgiler vermektedir.

B. KATEGORİLER

İbn Seb'în kategoriler konusunu, Kralın sorusunun belirlediği şekilde, önce kategorilerin ne oldukları, daha sonra ilimlerde nasıl kullanıldıkları ve son olarak da sayılarının kaç olduğu, bu sayıdan fazla yada eksik olmalarının mümkün olup olmadığını ele alarak aktarmaktadır.

Aristo'nun mantık külliyatı olan Organon'un birinci kitabını teşkil eden Kategoriler, Arapça'ya yapılan tercümeler döneminde “Kitâb Katîgurias”, “Katûguryâs”, “Kitâb el-makûlât” ve “el-Makûlât el-Aşr” isimlerini almıştır. Grekçe'de “bir şeyi niteleme, tarif, ifâde” anlamındaki kategorein'in Arapça karşılığı olan kavî kelimesinden türetilen makûle ve çoğulu makûlat ise, “bir varlık veya nesne karşısında onu tarif etmek için söylenen sözler” manasına gelmektedir. İslam dünyasında Grekçe kategoriasın çoğul biçimi katîguryâ ve katîguryâs bir süre

²⁷⁵ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 32-33.

²⁷⁶ Durusoy, *a.g.m.*, s. 528.

kullanılrsa da daha sonraları makûlât yaygınlık kazanmıştır.²⁷⁷

Makûle kelimesinin ne anlama geldiğini ele alan İbn Seb'în'e göre, "*Makûle*" kelimesi denilmek, söylenmek (*en yukâl*) kelimesinden alınmıştır. Çeşitli anlamlara gelen bu kelimeyi Aristo eserlerinde daha çok "bir mana kastedilerek telaffuz olunmak" ve "atıf ve hamledilmek" anlamında kullanmıştır. Buna göre kategoriler, tüm varlıklara haml olunabildiklerinden ve aynı zamanda bir delalet ifade etmeleri ve bir mana göstermeleri için telaffuz olunduklarından *makûle* ismini almışlardır. Bunlar, mantığın bütün kısımlarının üstünde yer alırlar.²⁷⁸

Kategoriler (*makûlât*), bütün varlıkları beyan etmemize yarayan, varlıkların en genel ve nihaî sınıflarını gösteren bir takım kelimeler olup, insan düşüncesinin en basit, fakat en geniş kadrosunu teşkil eden en yüksek on cinstir. Mantık ilminde bir şeyin tarifini yapabilmek için bu on cins büyük önem taşımaktadır.²⁷⁹

İbn Seb'în'e göre de kategoriler, kendisiyle varlığı düşündüğümüz ve tanımladığımız manalardır ki, bunlar on cinste toplanırlar. Bütün varlıklar bu on cinsin içindedir ve ancak bunlar ile tanımlanabilirler. Bunların dışında herhangi bir varlık yoktur. Ancak Allah'ı bu cinslerin dışında kabul etmek gerekir. Çünkü Allah'ın zatına arazın hululu caiz değildir. Yalnız; Allah da bunlar taakkul olunursa da Allah'ın bunlar ile vasıflandırılması mümkün değildir.²⁸⁰

Bu on cinsin biri cevher diğerleri ise arazdır. Cevher olan aynı zamanda diğerlerinin konusu (*mevzû*), diğerleri ise onun yüklemidir (*mahmul*). Bu on cinsin birincisi, cevherdir. Bunu nicelik, nitelik, izafet (*muzâf*), zaman, mekân, durum (*vaz'*), mülkiyet (*mâkuletü'l-leh, künye*), etki (*fîl*) ve edilgi (*infial*) takip eder. Örneğin insan bir kişiyi dövdüğünde etki, dövüldüğünde edilgi, bir kimseden utandığında veya

²⁷⁷ Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları: 1969–1970, İstanbul, II, s. 15; Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 85; Kaya, "Makûlât", *DİA*, XXVII, s. 460.

²⁷⁸ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 52-53.

²⁷⁹ Keklik, *a.g.e.*, s. 15-17; Kaya, *a.g.m.*, s. 460.

²⁸⁰ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 49.

hareket ettiğinde nitelik, boyunun uzunluğunu veya kısalığını düşündüğünde nicelik, bir yere yattığında veya dayandığında durum, üstündeki elbisesini düşündüğünde mülkiyet, baba veya oğul olduğunu düşündüğünde izafet, bir mekanda ve bir zamanda bulunduğunu düşünmesiyle de kendisinde mekan ve zaman kategorilerini bulmuş olur. Bu kategorilerin her biriyle nitelenmesi de (*mevsuf*) onun cevher olduğunu ortaya koymuş olur.²⁸¹

Bu kategorilerin her birinin kendisine has bir adı vardır ve bu adın altına başka bir kategorinin girmesi mümkün değildir. Aynı zamanda bu adların her biri başkasına mütebayindir. Örneğin cevher ve nicelik birer kategori adıdır ve bunların her biri ayrı ayrı iki mütebayin manaya konulmuştur.²⁸²

Bilindiği gibi Aristo'ya göre mantığın gayesi ilmî ispat, ilmî ispatı meydana getiren kıyas, kıyası oluşturan da önermelerdir. Önermeler de en az iki terimden meydana gelmiş bir hükümdür. Bunlardan birincisi konu (mevzu), ikincisi de yüklem (mahmul)dir. Dolayısıyla ispatı elde edebilmek için öncelikle kavram ve terimlerin ne olduğunu bilmek gerekir. Sonuç olarak kavramlar ve terimler bilinmedikçe doğru bir önerme, bundan dolayı da sağlam bir kıyas ve nihayet doğru bir ilmî ispata ulaşamaz. İşte bu sebepten dolayı Aristo mantığa önce terimlerin incelemesiyle başlamıştır.²⁸³

Aynı hususu dile getiren İbn Seb'în'e göre de mantık bölümleri içinde ilk sırayı kategoriler alır. Çünkü kategoriler diğer bölümlerin maddesi, ilk konusu (*mevzû*) dur. İlk ve basit maddeler olmalarından dolayı diğer bölümler bunlardan telif ve terkip olunurlar. Mantığın kategorileri takip eden birinci bölümü olan önermeler kitabı ile kategorilerden oluşmuş olan önermeler, ikinci bölümü olan kıyas ile, bu önermelerden meydana gelen kıyaslar ve üçüncü bölüm olan burhân ile de, kıyaslardan meydana gelen burhân konusu ele alınır. Bu şekilde devam ettiğimizde

²⁸¹ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 46, 49.

²⁸² İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 57.

²⁸³ Keklik, *a.g.e.*, s. 17; Kaya, *a.g.e.*, s. 86.

mantığın bütün bölümlerine temel teşkil eden şeyin kategoriler olduğunu görürüz. Dolayısıyla mantık ilmi, *illetin malûluna* bağlanması gibi kategorilere bağlıdır. Mantığa varlık veren kategorilerdir.²⁸⁴

İbn Seb‘în’e göre kategorileri, basit ve bileşik olmak üzere ikili bir tasnife tâbi tutmak mümkündür. Buna göre kategoriler, basit ve birleşik olmak üzere ikiye ayrılırlar. Basit olanlar cevher, nicelik, nitelik ve izafettir. Bileşik olanlar ise mekân, zaman, mülkiyet, durum, etki ve edilgidir. Bu tasnifi aşağı, orta ve yukarı diye yapmak da mümkündür.²⁸⁵

Kategorilerin bu şekilde basit ve mürekkep veya aşağı, orta ve yukarı olmak üzere çeşitli tasniflere ayrılması, bazılarının diğerlerinin altında bulunması ve varlıklarının birbirlerine bağlı olarak, bir kategorinin diğerinin varlığının şartı olması ve kendilerinin altında bulunan varlıkların bunlara intibak etmesi ve bunların o varlıklardan önce var olup onlara varlık vermesi sebebiyledir.²⁸⁶

Kategorileri aşağı, orta ve yukarı olmak üzere üçe tasnifi ise bunların mantık, fizik ya da metafiziğe konu olmaları veya bunlarda kullanılmaları ile ilgilidir. Mesela kategorilerin ilk maddeden ve değişimden bağımsız bir şekilde, akıldaki varlığı itibariyle ele alınmaları metafiziğin konusudur ve varlığın mâkulleri, akli sûretleri olan bu türün her biri felsefede ayrı birer varlık olarak incelenir. Bunların lafızların delaletleri altında birbirine haml edildiklerinde, bu hamlin ne tür haml olduğu, umum-husus, ihtilaf-ittifak, iştirak ve tebayün hususlarında birbirleriyle olan ilişkileri bakımından ele alınması mantık ilminin konusudur. İlk maddedeki (*heyula*) varlıkları, değişim ve dönüşümleri (*istihale*) bakımından ilişkilerine göre ele alınırlarsa bu fizik ilminin konusu olur.²⁸⁷

Soyut bir halde mülahaza edilen kategorilerin metafizikte ele alınması,

²⁸⁴ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 53.

²⁸⁵ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 56. “Farabî’ye göre kategorilerden şu dördü basittir: Cevher, Keyfiyet, Vaz’, Fiil ve İnfial” (Keklik, *a.g.e.*, II, s. 57.)

²⁸⁶ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 58.

Allah'ın bütün varlıkların sebebi olması gibi bunların da tabii veya mantıkî varlıklara sebep olmaları münasebetiyledir. Aynı zamanda Allah'ın değişim, dönüşüm (*istihale*) ve hareketten münezze olan varlığı gibi, ilk maddeden soyutlanarak (*müberra*) ele alındıklarında kategoriler de değişim, dönüşüm ve her çeşit hareketten uzaktırlar.²⁸⁸

Buraya kadar kategorilerin ne olduğu ve ilimlerde ne şekilde kullanıldıklarını ele alan İbn Seb'ın bundan sonra kategorilerin sayılarının kaç olduğunu, bu sayıdan fazla ya da eksik olmalarının mümkün olup, olamayacağını delilleriyle ortaya koymaktadır.

1. Kategorilerin Sayısı Ondan Az Olabilir mi?

Aristo'nun kategorileri on sayısı ile sınırlandırması daha sonraki dönemlerde tartışmalara neden olmuş, bazı felsefe ekolleri yeni kategori tabloları düzenlemiştir. İslam filozoflarından Fârâbî, tümevarım yöntemiyle elde edildiğinden kategorileri sayı ile sınırlandırmanın geçerliliğinin tartışmalı olduğunu belirtse de, kategorileri on olarak kabul etmiştir. İbn Sînâ ise kategorilerin ondan fazla olamayacağı gibi az da olamayacağını vurgulamıştır.²⁸⁹ Aynı şekilde İbn Seb'ın da kategorilerin sayısının on olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.

İbn Seb'ın bu konuyu ele almadan önce şunu belirtmektedir ki eğer bu soru ile herhangi bir varlıkta kategorilerin bilfiil olarak ondan daha az bulunup bulunmadığı kastediliyorsa buna olumlu cevap verilebilir. Nitekim kategorilerin bazıları herhangi bir varlıkta fiilen bulunurken, bazıları da kuvve halinde bulunabilir. Bu şekilde bir varlıkta kategorilerin ondan az olduğu söylenebilir. Ancak bir varlıktaki kategoriler, bilfiil ve bilkuvve ayrımı yapılmaksızın değerlendirildiğinde sayılarının

²⁸⁷ İbn Seb'ın, *a.g.e.*, s. 49, 56.

²⁸⁸ İbn Seb'ın, *a.g.e.*, s. 49-50.

²⁸⁹ Kaya, *a.g.m.*, XXVII, s. 461.

on olduğu kabul etmek gerekir.²⁹⁰

Herhangi bir varlıktan varlığını oluşturan bir şeyin eksilmesi mümkün değildir. Eksilen şey ise ancak ona ilişkin bir *heyettir*. Unsurlardan oluşan bir cisim, bulunduğu durum ve sıfatı kaybettiğinde unsurları tekrar aslî unsurlarına döner. Bu durumdaki bir cisimde kategorilerin sayısı ondan daha az görünebilir. Ancak kategorilerin bu şekilde azalmaları ve değişime (*tebeddüle*) uğramaları bunların sayılarının ondan daha az olmasını gerektirmez. Çünkü bu durumda cisimlerdeki kategoriler, heyet itibarıyla eksilmekte, cevherî anlamda varlıklarını devam ettirmektedirler. Nitekim cisimler her ne hal üzere bulunurlarsa bulunsunlar, onlardaki kategorilerin cevherî anlamda (*hudud*) varlığı bakîdir.²⁹¹

Kategorilerin eksik olduğunu düşünmek çeşitli problemleri de beraberinde getirir. Örneğin edilgi kategorisinin olmadığı düşünülürse dövülmüş olmak tasavvuru, durum kategorisinin olmadığı düşünülürse dayanmak, yatmak tasavvuru, mekân kategorisi olmazsa mekan tasavvuru, zaman kategorisi olmazsa zaman tasavvuru düşünülüp, akledilemez ki bu durumun mümkün olmayacağı aşîkardır.²⁹²

Bir kimsenin kategorilerin adlarını bilmiyor olması da kategorilerin olmadığı anlamına gelmez. Örneğin Arapça bilmeyen bir kişiye “ Edilgi (*İnfiâl*) kategorisi nedir?” diye sorulunca buna cevap veremese de, bir kişinin dövüldüğünü gördüğünde, o kişinin dövülmüş olduğuna şahitlik etmesi, adını bilme de edilgi kategorisinin manasını bildiğini gösterir. Nitekim kategoriler gibi his ve zaruret ile belli olan meselelerin isimleri bilinmese de onlar herkesçe malumdur.²⁹³

Ayrıca, mantığın kendisinde hiç bir eksiklik veya fazlalığın olmadığı mükemmel bir ilim oluşu, kendisinin illeti olan ve esas maddesini teşkil eden kategoriler sayesinde. Dolayısıyla mantığın eksilmesi mümkün olmayan bir sayısı

²⁹⁰ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 50.

²⁹¹ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 51.

²⁹² İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 51.

²⁹³ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 51.

olduğu gibi, mantığın esasını teşkil eden kategorilerin de sayısının eksik olması mümkün değildir.²⁹⁴

Mantığın tasavvur ve tasdiklerimizle bizi ulaştırdığı kesin bilgi olan burhân da eksik değil, tam bir bilgidir. Dolayısıyla mantık da tam bir ilimdir. Bu şekilde tam ve doğru olan bir nesnenin cevher ve maddesi olan kategoriler de tamdır, eksik değildir. Bu aynı zamanda kategorilerin sayısının ondan fazla olamayacağını da ortaya koyar.²⁹⁵

2. Kategorilerin Sayısı Ondan Fazla Olabilir mi?

İbn Seb'în'e göre kategorilerin ondan fazla olduğunu ya delil ile ya da delilsiz bilinir. Eğer delilsiz bilecek olursak bunun bir hakikati (gerçekliliği) yoktur. Delil ve burhân ile bilecek olursak da o zaman bu burhânın cevher ve maddesinin de sadık olması gerekir. Burhânların cevher ve maddesi de kategoriler olduğuna göre eğer kategoriler ondan fazla olacak ve bu fazlalık burhân ile bilinecek olursa, aslı ve cevheri olan kategoriler tam olmadığı için burhân da tam ve kâmil olmamış olur. Bunun aksine burhânların tam ve kâmil olduğunu müşahade ettiğimize göre burhânların cevher ve maddesi olan kategoriler de tam ve kamildir, fazlası yoktur.²⁹⁶

Konuyu bir başka açıdan ele alırsak, kategoriler ondan fazla olduğunda, fazla olan kategori ya konu (*mevzû*) olur ya da yüklem (*mahmul*) olur. Konu olursa, başka bir konuya ihtiyaç duyar ki bu bizi teselsüle götürür. Teselsül ise batıldır. Bu durumda genel bir konunun varlığını kabul etmek zorunda kalırız ki, bu da tabiatı itibarıyla tüm kategorilerden önce olan *cinsi 'âlî* (cevher)den başka bir şey olamaz. Eğer bu artık olan kategori konu olmayıp yüklem olacak olursa bunun maddesinin cevherden başka diğer dokuz arazdan (kategori) birisi olması gerekir ki eğer böyleyse sorun yoktur. Ancak bu dokuzdan başka bir araz ise, adının ne olduğu sorulur. Araz olduğu söylenilirse arazlar dokuzla sınırlı olduğu için, herhangi bir araza iki ad verilmiş olur

²⁹⁴ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 53.

²⁹⁵ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 55.

²⁹⁶ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 55.

ki bu kategorilerin oldukları sayıdan fazla olduğunu ortaya koymaz. Eğer sadece ad olup, bu adın altında herhangi bir mahiyet ve hakikatin olmadığı söylenirse bu sözün herhangi bir değeri yoktur.²⁹⁷

İbn Seb‘în’e göre on kategoriye ek olarak öne sürülen her kategori, vehim ürünüdür ve aslında mevcut kategoriler tarafından kapsanmıştır. Bunu şu şekilde açıklayabiliriz; bu on kategoriye ziyade olarak düşünülen kategori cevher ile birleşir (*ittisaf*) veya birleşmez. Cevher ile birleşmezse bu yok olduğunu gösterir ki var olmayan bir şey hakkında konuşmak abestir. Eğer cevher ile birleşirse cevhere bağlı olan dokuz kategorinin birisinin altına girdiğini görürüz. Örneğin bu mevhum kategori, cevhere bir zamanda *hulul* ediyorsa zaman kategorisine, cevherin üzerinde bulunuyor ve onu *tehayüz* ile *tehayyüz* ediyorsa mekân kategorisine, cevhere hulul etmekle beraber cevherden ayrılması veya cevherle beraber bulunması mümkünse mülkiyet kategorisine dâhil olmuş olur. Diğer kategoriler de durum bu şekildedir.²⁹⁸

Son olarak da şu söylenebilir ki, kategoriler altında varlıklar, *cinsi âli* altındaki türler gibidir. Bu kategoriler bütün varlıkları kuşatmış ve onları öncelemiştir. Varlıkları kuşatan ve onları önceleyen bu kategorilerin ondan fazla olduğunu kabul etmek, varlıkların da olduklarından daha fazla olmalarını kabul etmek kadar abestir. Sonuç olarak, kategoriler olduklarından yani ondan daha fazla olamazlar.²⁹⁹

3. Kategorilerin Sayısı Niçin Ondur?

İbn Seb‘în’e göre bir şey hakkında “Ne için?” sorusu, onun illet ve sebebini öğrenmek için sorulur. Dolayısıyla kategorilerin ne için on olduğunu sormak da kategorilerin illet ve sebebini öğrenmek maksadıyladır.³⁰⁰

Sebepler ise dört çeşittir;

²⁹⁷ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 55-56.

²⁹⁸ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 57-58.

²⁹⁹ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 58-59.

³⁰⁰ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 59.

1- Maddî (*heyûlânî*) sebep, kendisinden şeyin oluştuğu ve onda bulunduğu şeydir.

2- Formel (*sûrî*) sebep, genel (umumî) mahiyet ile özel (hususî) mahiyetin birleşmesinden oluşan sebeptir.

3- Etken (fâil) sebep, değişim (tegayyur) ve sükûnun kaynağı olan sebeptir.

4- Gaî sebep, bir şeyin ne için yapıldığını gösteren illettir.

Gümüşten yapılmış bir yüzükte bu dört sebebi arayacak olursak, gümüş yüzük maddî sebep, gümüş maddesi formel sebep, yüzüğü yapan kuyumcu etken sebep, yüzükle süslenmekte gaî sebeptir.³⁰¹

Varlığı zorunlu olan varlığın, varlığının illet ve sebebi olmadığı için onlarda bu dört sebep aranmaz. Kategorilerin varlığı diğer cüzî varlıkların varlığından öncedir ve onlar cüzî varlıkların cinslerini oluştururlar. Kendi kendileriyle kâim ve tabiatları üzerine sabittirler ve değişimleri mümkün değildir. Dolayısıyla kategorilerin varlığı zorunludur. Varlığı zorunlu olanın varlığının illet ve sebebi olmadığı gibi kategorilerin de illet ve sebebi yoktur. “Niçin?” sorusuyla öğrenilmek istenen sebeplerden hiç birisi, sebebi olmayan zorunlu varlıklara ve dolayısıyla kategorilere yöneltilemez. Nitekim Allah hakkında ‘Allah niçin vardı?’ diye bir soru sorulamayacağı gibi, kategoriler hakkında “Kategoriler niçin ondur?” şeklinde bir soru sorulamaz.³⁰²

Kategoriler, diğer varlıklara izafetle, zatları itibariyle bir, tabiatları itibariyle onlardan önce ve onların üstlerindedirler. Kategoriler, bir sayısının, sayıların başlangıcı ve herhangi bir sayının derecesinin tayin edilmesi için bir ölçü (*mikyâl*) olması gibi, varlıkların her birindeki ilk ölçü (*mikyâl*) olan ve bu varlıklardaki varlığın başlangıcı olan şeylerdir. İşte bu varlık başlangıcı hakkında “Niçin?” edatıyla soru sorulamaz. Çünkü bu başlangıç “Niçin?” sorusuna cevap olacak sebeplerin

³⁰¹ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 59.

³⁰² İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 60.

mevzularının üstündedir.³⁰³

Aynı zamanda bir nesnenin var olduğunun bilinmesi ya duyu, ya delil, ya da doğrudan doğruya o nesnenin kendisiyle olur. Bir nesnenin varlığının illet ve sebebinin bilinmesi ise var olduğunun bilinmesinden sonra gelir. Buna göre varlığını kendileriyle bildiğimiz kategoriler hakkında da “Niçin?” edatıyla bir soru sorulamaz. Çünkü “Niçin?” sorusuna verilecek cevap bir nesnenin kendisinden sonraki *lâhikalarıyla* ilgili olur. Kategoriler içinse kendilerinden sonraya kalmış bir lâhika yoktur. On olmak onların zatî varlıklarıdır ve konunun (öznenin) yüklemden önce olması gibi kategoriler de varlıklardan öncedir.³⁰⁴

Zira zorunlu olan varlıklar illet, takdir ve tercih kabul etmezler. Çünkü bizim dünyadaki varlıkları bilmemiz onların illetleri ve başlangıçları bulunduğundan dolayıdır. Zorunlu varlık ise ne illet ve ne de başlangıcı olmadığından kendisi, ancak yine kendisiyle bilinir. Bu konuda Aristo da *Analitiklerde* hak (*burhan*) için “ Hak bizzat kendisinin şahidi ve bütün yönleriyle de uyumludur.” demiştir.³⁰⁵

Tüm bunlardan anlaşıldığı gibi kategoriler hakkında “Niçin?” sorusu illet ve sebebi öğrenmek maksadıyla sorulamaz. Ancak haber maksadıyla sorulabilir. Örneğin “Yükleme (mahmul) niçin yüklem denildi?” diye sorulduğunda ancak “Çünkü kendi kendisiyle kâim olamayıp, özneye (*mevzu*) ihtiyaç duyduğu için.” diye haber yoluyla cevap verilebilir. Dolayısıyla kategoriler hakkında da niçin sorusu ancak haber maksadıyla sorulabilir.

Bu şekilde İbn Seb‘în’e göre, kategorilerin sayısının on olduğu, bu sayıdan az ya da çok olmasının mümkün olmadığı gibi, niçin on olduğunun da sorgulanamayacağı gerek his gerek delil ile sabittir. Kısacası, âlemin özü olan insan, kendisine bakacak olursa kategorilerin hepsini kendisinde bulur ve bunların on olduklarını görür.

³⁰³ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 61.

³⁰⁴ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 61.

³⁰⁵ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 62.

C. İbn Seb‘în’in Mantık Ve Kategori Görüşü

Buraya kadar mantık ve kategoriler hakkında değerlendirmelerini ele aldığımız İbn Seb‘în, aslında bizlere meşşâî geleneğindeki mantık ve kategori anlayışını aktarmaktadır. Bu konuda Fârâbî’nin *Aristo Felsefesi* adlı eserinden alıntılar yapan İbn Seb‘în, özellikle kategoriler konusunda felsefî birikimini de kullanarak çeşitli deliller ortaya koymuştur. Konuyu Kral’ın sorusunun belirlediği bağlamda yani Aristocu anlayışa göre ele aldığını sık sık dile getiren İbn Seb‘în’in, bu konularda özgünlüğünün olmadığını söylemekse, bazı müsteşriklerin yaptığı gibi hata olacaktır.³⁰⁶ Nitekim İbn Seb‘în kendi mutlak birlik anlayışı içinde kategoriler konusuyla ilgili görüşlerini genel hatlarıyla da olsa dile getirmiştir.

Ontolojisinin temelini varlığın mutlak birliği anlayışı oluşturan İbn Seb‘în’e göre, gerçek varlıkla vehmî varlık ayrımına gidildiğinde somut varlıkların tek tek ferdî gerçekliliği ortadan kalkacak, mutlak varlığın bilinmesiyle Allah’tan başka varlıkların yok olduğu bilinecektir. Bu şekilde bütün zıtlıkların ortadan kalktığı ve mutlak birliğin idraki içinde eridiği bu manevi tecrübe Aristo mantığının bütün kategorilerini de anlamsız hale getirecektir.³⁰⁷

İbn Seb‘în’e göre, on kategori tümüyle âlemdir. Âlem de kendisine işaret edilebilendir. Aynı şekilde insan da kategorilerin kendisinde toplandığı, kendisine ilave edildiği ve kendisine yüklendiğidir. İnsan âlemedir, âlem de tümüyle bir temsilden ibarettir. Temsil edilenle temsil eden bir olduğuna göre âlem ve insan birdir.³⁰⁸

İbn Seb‘în’e göre şey bilinebilen ve kendisinden haber verilebilendir. O mutlak işaret edilebilen bütün zatları kapsayandır. Öyleyse zat olan sadece O’dur. Bir tek konu (mevzu) vardır. Tüm cinsler, kategorilerin altında varlıkların bulunduğu gibi,

³⁰⁶ Tefâtâzânî, *a.g.e.*, s. 335-336.

³⁰⁷ Kutluer, “İbn Seb‘în”, s. 308-310; Tefâtâzânî, *a.g.e.*, s. 333-334.

³⁰⁸ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 50-51.

bu Yüce Cins (el-cinsü'l-‘âlî)’in altındadır.³⁰⁹

Kategoriler on cinste sınırlandırılmış, toplanmış ve akledilmiştir. Bu cinsler duyularla hissedilir, vehimde onlara yönelir. Aslında bu cinsler mutlak varlığın sınırlandırdığı mevcutlardır. Bunlar Cenabı Hakk’ın *fareziyeleri* değildir. Bu mevcutlardan biri olan cevher de diğer dokuz cinse şekil verendir.³¹⁰

İbn Seb‘în’e göre hakiki varlık olan mutlak (küllî) cevherden başka cevher yoktur. Bu cevherin yanındaki tüm mantikî kategoriler ise gerçek değil, birer vehim ürünü olan varlıklardır. Nitekim varlıkların çokluğu, hislerin bir gereği, vehmin bir kabulüdür.³¹¹

³⁰⁹ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 55, 58, 62.

³¹⁰ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 49.

³¹¹ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 49.

IV. NEFS GÖRÜŞÜ

İslam düşüncesinin temel kaynaklarından biri olan Grek düşüncesinde nefis konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Thales, Aneximenes, Herakleitus gibi filozoflar insan nefsinin maddi bir cevher olduğunu kabul etmişler, Pythagorascılar ve Eflatun da, nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu kabul etmiş ve insan nefsinin ölümsüz olduğunu vurgulamıştır. Bu konuda *De Anima (Kitâbü'n-nefs)* adıyla bir eser yazan Aristo ise nefsi maddi bir cevher olmamakla birlikte yine de maddede mündemiç bir ilke olarak kabul etmiştir. Bu şekilde nefsin cisimden ayrı bir varlığının düşünülmemesi, ayrıca Aristo'nun, eserlerinde nefsin ölümden sonra ne olacağı konusunda açık ve kesin bir görüş belirtmemesi Aristo felsefesinde, faal akıl konusunda olduğu gibi, nefsin ölümsüz olup olmadığı konusunda da tartışmaları ortaya çıkarmıştır.³¹²

Aristo külliyatının tamamına yakınına şerh yazmış bir Aristo şarihi olan filozof İskender Afrodisî, bazı konularda Aristo'nun görüşlerinden ayrılmıştır. Örneğin, Aristo'nun aktif ve pasif akıl şeklindeki ikili akıl tasnifine karşılık, heyûlânî akıl, meleke halindeki akıl ve faal akıl şeklinde üçlü bir akıl tasnifi ortaya koymuştur. Bu tasnifteki faal akıl, insan nefsinde temessül etmiş ilâhî bir cevherdir ve bu özelliğinden dolayı da ölümsüzdür. İnsan nefsinin ölümden sonra ne olacağı konusunda ise Aristo'dan farklı olarak açık ve kesin bir şekilde bedenle birlikte nefsin de öleceğini ortaya koymuştur.³¹³

İslam filozofları ise, Grekçe felsefî metinlerin tercümesinden sonra nefis hakkında daha kapsamlı görüşler ortaya koymuşlardır. İlk İslam filozofu olan Kindî'nin, eklektik bir nefis görüşü olmakla birlikte,³¹⁴ nefsin manevî, ölümsüz, basit,

³¹² Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 17–23; Kutluer, “İlmü’-nefs”, *DİA*, XXII, s. 149.

³¹³ Kaya, “İskender Afrodisî”, *DİA*, XXII, s. 560; Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *DİA*, II, s. 240.

³¹⁴ Durusoy, *a.g.e.*, s. 26.

ilahî bir cevher olduğu kabul ederek, daha çok Eflatun'un tesirinde kalmıştır³¹⁵ ve nefsin ölümsüz olduğunu belirtmiştir.

Aristo ve Eflatun felsefelerinde esasta bir farklılık görmeyen Fârâbî'nin nefis görüşü ise daha sistemattiktir. Bir yandan nefsi Aristo gibi, "güç halindeki tabii organik cismin ilk yetkinliği" diye tarif ederken aynı zamanda Eflatun gibi nefis-beden ikileminden hareketle nefsin bedenden bağımsız basit bir cevher olduğu sonucuna ulaşmıştır. Buna göre nefis mahiyeti itibariyle cevher, cisimle olan sıkı ilişkisi sebebiyle de sùrettir. Başlangıçta bedende bir güç halinde bulunan nefsin ölümsüzlüğü, sonradan kazanılan bir durumdur. Mutlu olmakla var olmayı veya ölümsüz olmayı bir kabul eden Fârâbî'ye göre bedende iken nazari ve ameli akıl gücünde yetkinleşen nefisler, ölümden sonra ebediyen mutlu kalacaklar, ameli akıl gücü bakımından yetkinleşemeyenler ise sonsuza kadar mutsuz olacaklar, her iki güç bakımından eksik olan nefisler de ölümlle birlikte yok olup gideceklerdir. Buna göre Fârâbî, bazı nefislerin ölümlü, bazılarının ise ölümsüz olduğunu kabul etmektedir.³¹⁶

Nefis problemini bütün boyutlarıyla araştırıp İslam dünyasında müstakil bir ilmî disiplin halinde temellendiren İbn Sînâ ise, bedenden ayrılan nefsin ferdiyetini sürdürdüğü ve ölümsüz olduğu fikrini savunmuş ve bu noktada Aristo'dan ayrılarak Eflatun'a yaklaşmıştır.³¹⁷

İşte bu tartışmalı konuda Kral II. Frederick, İbn Seb'în'e "Nefsin ölümsüz olduğunun delili nedir? Nefis ezeli midir? Bu konuda Aristo ve İskender Afrodisi arasındaki fikri ayrılık nerededir?"³¹⁸ şeklindeki dördüncü sorusunu yöneltmiş ve İbn Seb'în'den bu soruyu cevaplamasını istemiştir.

İbn Seb'în ise gerek Yunan, gerekse İslam düşüncesinden bazı filozofların görüşlerini aktararak konuya yaklaşmış ve daha çok meşşâî felsefe ışığında nefsin

³¹⁵ Fahrettin Olguner, "Eflâtun", *DİA*, X, s. 475-476.

³¹⁶ Durusoy, *a.g.e.*, s. 29; Kaya, "Fârâbî", *DİA*, XII, s. 151.

³¹⁷ Olguner, *a.g.m.*, s. 476; Kutluer, "İlmü'-nefs", *DİA*, XXII, s. 149.

³¹⁸ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 62-63.

ölümsüzlüğü problemini ele almıştır.

Kral'ın sorusunda hangi nefis türünü kastettiğini belirtmemesi üzerine İbn Seb'ın, öncelikle nefsin tanımını yapıp, türlerini ve mertebelerin ele almakta ve bunlar hakkında bilgiler vermektedir. Daha sonra nefsin bir gücü olarak aklın tanımı, çeşitleri, görev ve özelliklerini de ele alan düşünür, ikinci aşamada ise nefsin ölümsüz olduğuna dair deliller ortaya koymaktadır.

Konuyu ele alırken felsefi birikim ve terminolojiden yararlanan İbn Seb'ın, muhatabı tarafından sorulan sorunun kendisini bağladığını ve bu yüzden Aristo ya da Aristocu anlayışa göre soruyu cevaplandıracağını dile getirmektedir. Aynı zamanda aktardığı ve genel kabul gören bu bilgilerden hareketle bunlara katıldığı veya doğru olduğunu kabul ettiği yönündeki bir düşüncenin de yanlış olacağını vurgulamaktadır.³¹⁹

Bu şekilde felsefe geleneği içinde konuyu ele alan ve nefsin ölümsüzlüğü problemini çözmeye çalışan İbn Seb'ın'ın, kendi varlık anlayışına uygun nefis görüşü ise oldukça farklıdır.

A. Nefsin Tanımı ve Türleri

İbn Seb'ın'e göre Aristo, nefsi, güç halinde (*bilkuve*) hayat sahibi olan tabii organik cismin ilk yetkinliği (*kemâl*) olarak tanımlamıştır.³²⁰

Nefsin his, hâsse gücü (*el-kuvvetü'l-hasâsiyye*), tabii güçleri (*el-kuvvetü'l-tabiiyye*), vehim, hayal, hatırlama (*zıkr*), *fıkr*, organları harekete geçiren şehvânî ve gadabî güçler gibi batınî ve zahirî güçleri vardır.³²¹

İbn Seb'ın, bu kuvvetlere göre itibari olarak çeşitlendirilip, derecelendirilen

³¹⁹ İbn Seb'ın, *a.g.e.*, s. 71, 81, 94.

³²⁰ İbn Seb'ın, *a.g.e.*, s. 66, 68; krş. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, trc. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2000, s. 65.

³²¹ İbn Seb'ın, *a.g.e.*, s. 33.

nefsin,³²² nebâtî, hayvanî ve nâtıkî nefis şeklinde üç tür olduğunu belirtir. Bu nefisler, cüzî nefislerdir. Ancak bu nefislerden nefsi nâtikanın tekemmülüyle hikemî ve nebevî nefisler de ortaya çıkar ki böylece nefisler beş kısma ayrılmış olur.³²³

Bu nefis türlerinin her birinin fiilleri, güçleri ve levâhiki vardır. Buna göre nefisler arasındaki mertebe, birbirinin maddesi veya sûreti olması iledir. Derecesi alçak olan nefis, kendisinden yüksek olan nefsin maddesi, yüksek olan da kendisinden alçak olanın sûretidir.³²⁴

Böylece bir hiyerarşi içinde ele alınan nefis türlerinin derecelenmesi, fonksiyon ve özellikleri şöyledir;

1. Nebâtî Nefis:

Nebâtî nefis, hayvanî nefsin maddesi, hayvanî nefis ise bunun sûretidir. Bu nefsin, insan nefsinde tezahür eden güçleri beslenme, üreme ve büyümedir. Beslenme gücü gıdayı arzulayıp, istemek, bulduğunda haz (lezzet) duymak, kaybettiğinde ise eziyet çekmek ve bu şekilde kendini ve türünü beslenme ile korumaktadır. Üreme gücü, neslini üreme ile korumayı sağlayan güçtür. Büyüme gücü ise bedenin çözülün, yok olan (*tahallül*) kısımlarına gıdadan alınan maddelerin geçmesidir. Bitkilerde gözlenen ağaçların köklerini nemli yerlere doğru uzatması, yapraklarını güneşe doğru çevirmesi, köklerinin önüne çıkan engelleri yolunu değiştirerek aşması bu nefsin güçlerindendir. İnsan teninde olduğu gibi dışa doğru büyüyen cisimler aldıkları gıdaları bu nefis vasıtasıyla en, boy ve derinliklere yayarlar ve böylece büyürler.³²⁵

Nebâtî nefsin bu temel güçlerinin yanında *câzibe*, *mâsike*, *hâzime*, *gâziye*, *dâfi'a*, *münemmiye*, tasarlama (*el-musavvire*), altı ciheti ayırt edebilme gibi güçleri de

³²² Tefâtânî, *a.g.e.*, s. 346.

³²³ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 33, 62, 65.

³²⁴ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 65.

³²⁵ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 65.

vardır.³²⁶

Bedeni etten değilde bitkiden olan, parçaları homojen bir yapıya sahip olan ve tabî unsurlardan oluşan nebâtî nefis, mürekkep bir nefistir. Bu terkip bozulduğunda yok olup gider. Bu, bitkilerde duyu ile gözlenebilen bir durumdur. Bu da ilahî feyizden uzaklığı ve bu feyzi kabule hazır olmaması sebebiyledir. Tabii unsurlardan oluşan, hayatı, aklı ve *ayrık zatlar*la bir ilişkisi olmayan bu nefsin ölümlü olduğu konusunda filozoflar arasında bir ihtilaf yoktur.³²⁷

2. Hayvanî Nefis

Gadabî nefis de denilen hayvanî nefis, nâtık nefsin mevzûsu, nebâtî nefsin de sûretidir. Bu nefsin fonksiyonları, cinsi şehvet, yeme, içme, galip gelme, intikam alma ve lider olma isteğidir. Ayrıca bu nefsin etten oluşmuş bedeni ve tabii karışımı (*ahlat*)³²⁸ vardır. Ancak bazı hayvanlar kansız olabilir. Genellikle beş duyuya sahip olan ve nebâtî nefsin aksine iradî ve ihtiyarî hareket edebilen bu nefis, varlıkların tümünde elem ve haz, bazılarında ise tahayyül, vehim, insana alışıklık (ünsiyet), binek olarak kullanılma (*vel rukûnu ileyhi*), işaretten anlayış, aklî temyiz ve anlayışla olmasa da, hayal ve vehmî tasavvur ile bazı ameli sanatları güzelce yapabilme kabiliyeti olarak tezahür eder.³²⁹

Hayvanî nefis, nebâtî nefis gibi fanidir. Çünkü bu nefsin sûreti de basit değil, mürekkep bir şekilde var olmuştur. Kendisini oluşturan bu unsurların çözülmesiyle de bozulur ve yok olur gider. Ayrıca bu nefis de nebâtî nefis gibi ne ayrık zatlarla ittisal kurabilmiş, ne de onların kuvvetlerinden herhangi birisine sahip olabilmiştir. Faal aklın (*vâhibu's-suver*) feyzini kabule müsait olmayan bu nefsin de ölümlü olduğu

³²⁶ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 65. Nebatî nefis için aynı güçler İhvan-ı Safa risalelerindedir. zikredilmektedir. krş. *Resailu ihvani's-safa ve hullanü'l-vefa*, thk. i'âd Arif Tamir, Beyrut: Daru Uveydati'd-Devliyye, 1995, I, s. 300.

³²⁷ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 65-66.

³²⁸ “Ahlât-ı erbaa, Antikçağ ve Ortaçağ'da insanın biyolojik, ahlâkî ve psikolojik fonksiyonlarını etkilediği kabul edilen ve kan, balgam, kara safra ve sarı safradan oluşan dört sıvı maddedir.” (Ayşegül Demirhan Erdemir, “Ahlât-ı Erbaa”, *DİA*, II, s. 24.)

³²⁹ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 66.

konusunda da filozofların tümü ittifak halindedir.³³⁰

Ancak İbn Seb'ın sonradan gelenlerden bazılarının (*müteahhirûn*) bu nefsin ezeli olduğunu söylediğini aktarmaktadır. Buna göre bazıları bu nefsin faal akılla iletişim (ittisal) kuramayarak kamer feleğinin dışına çıkamasa da ölümsüz olduğunu söylemiş, Brahmanların tenasühe inananlarından bazıları ise, mutlak bir nefisten bahsederek hayvanî nefsin de bu nefse dâhil olduğunu iddia etmiş, hayvanî nefsin hayvandan hayvana, nâtık nefsin insandan insana geçerek, mevzuunu değiştirmeden varlığını sürdürdüğünü söylemişlerdir. Yine Brahmanlardan bazıları, nefisler arasında fark olmadığından herhangi bir nefsin insan olsun, hayvan olsun başka bir nefse geçebileceğine ve bu geçiş esnasında nefsin beraberinde hiçbir vasıf ve keyfiyet getirmeyeceğine inanmışlardır. Tüm bunlar birer hezeyandan ibarettir ve bu kişilerde gerçek filozof değildirler.³³¹ Dolayısıyla, ölümden sonra nefsin bir bedenden başka bir bedene geçmesi yani tenasüh de imkânsızdır. Hayvanî nefsin ölümlü olduğu ise aşikârdır.

3. Nâtık Nefs

Nefsî nâtık, düşünmeye, tefekküre, ilim ve marifet sevgisine, kıyasî olan ve olmayan işleri yapmaya, tedbire göre hareket etmeye ve dik duran bir bedene sahip olan nefistir.³³²

Hayvanî nefsin sûreti olan nâtık nefis sebebiyle insana hayvan-ı nâtık denmiş ve onunla insan ilahî vahye muhatap olmuştur. O kendi kendine kâim olan basit bir cevherdir. Bunun için oluş ve bozuluşa tâbi olmadığı gibi zamanla da bir ilgisi yoktur. O zaman üstündedir ve bu yüzden ölümsüzdür.³³³

Nâtık nefis cüz'î nefisler arasında (nebâtî, hayvanî, nâtıkî nefis) en üstün ve şerefli olan nefistir. Çünkü bu nefis, akleden, ilim yapan, iyiyi ve kötüyü ayırt eden,

³³⁰ İbn Seb'ın, *a.g.e.*, s. 71.

³³¹ İbn Seb'ın, *a.g.e.*, s. 69-70.

³³² İbn Seb'ın, *a.g.e.*, s. 71.

faziletleri isteyip, çirkinliklerden kaçınan, ödül ve ceza gerektiren şeyleri bildiği için ödüllendirilen veya cezalandırılan nefistir. Tüm bu vasıflara sahip olan nâtik nefis, diğer nefislerin aksine ölümle değişmez ve yok olmaz. Aksine ölüm onu güzellik ve değer bakımından artırır. Çünkü ölüm terkiplerin bozulması, eşyanın ait olduğu yere yani ruhani olanların ruhanilere, maddî olanların da maddeye dönmesidir. Allah'ın yarattığı şekliyle ruhani olan nefis ise, ayrılma ve uzaklaşma ile yok olmaz. Şüphesiz yok olma, mürekkepler varlıklar için geçerlidir, nefsi nâtika ise basittir.³³⁴

İbn Seb'în' e göre nebâtî ve hayvanî nefislerin ölümlü olduğu konusunda ihtilaf olmadığı gibi, basit olan nefsi nâtikanın da ölümsüz olduğu hususunda büyük filozoflar ve hukemâ arasında bir ihtilaf yoktur.³³⁵

Nâtik nefsin tekâmülü sonucunda iki nefis türü daha ortaya çıkar ki, bunlar hikemî ve nebevî nefislerdir.

4. Hikemî Nefis

Nâtik nefsin tekemmül etmesiyle ortaya çıkan hikemî nefis, nazari bilgilerden hareketle insanı eşyanın hakikatlerine erıştiren, eşyalar arasındaki bağları ve illetleri kuran, eşyanın zahirine bakıp, batınını kavrayan, varlıkların *meratibü'l-vücut*larını bilen nefistir. Yine bu nefis, varlıkların Evvel olan Allah'tan nasıl ve ne sûrette ortaya çıktıklarını, kîdem ve kadîmin ne olduğunu, Kadîm olanın nasıl selbî olarak vasıflandırıp, icabî vasıflarının ortaya koyulacağını ve bunun tersini bilendir. Ayrıca ilk yaratılan nesne (*el-mebdeü'l-evvel*) ile diğer yaratılanlar arasındaki farkın ne olduğunu, bunun Vacibu'l-Vücut olan ibdâ edici ile diğer nesneler arasında ne şekilde vasıta olduğunu bilen nefistir.³³⁶

³³³ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 68, 72, 79.

³³⁴ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 73.

³³⁵ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 73.

³³⁶ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 71.

5. Nebevî Nefs

Nâtık nefsin tekemmül etmesiyle ortaya çıkan bir diğer nefis tecellisi ise nebevî nefistir. Değerli ve asil bir sûret, ilahi bir kuvvet olan bu nefis, ilahi vahyi ve ilhamı alan, faal akıl ile iletişim kuran, Hak'tan ve hakikatten ayrılmış nefisleri doğru yola ileten, insanlara yapması gerekenleri, zamanında yapmasını öğreten ve bunları ne için yaptığını bildiren nefistir. Yine eksik fıtratların kurtuluşu için kanunlar (*sünenü's-seniyye*), uygun durumlar, istek, korku, vaad ve vaîd ortaya koyan bu nefistir.³³⁷

Nebevî nefis bilgiyi, hikemî nefis gibi araştırma ve akıl yürütmeye değil, münezzeh olan Evvel'den doğrudan doğruya alır. Bu nedenle hikemî nefis, nebevî nefsin yaptıklarından acizdir ve hiçbir zaman ondan üstün olamaz.³³⁸ Dolayısıyla nâtık nefsin mertebeleri arasında en üstün olan mertebe, nebevî nefis mertebesidir.

İbn Seb'în'e göre nebevî nefis yani nübüvvet müktesep değil, aksine yüce Allah tarafından bazı insanlara verilen bir mertebedir. Filozof dahi olsa bir insanın çalışarak elde edilemeyeceği nübüvvet makamını istemesi doğru değildir.³³⁹

Buraya kadar bizlere nefsin tanımını, türlerini, güçlerini ve derecelerini anlatan İbn Seb'în, daha sonra nefsin bir gücü olarak akıl konusuna geçmektedir.

B. Akıl

Nâtık nefsin gücü olan akıl, basit bir cevherdir, cisim değildir. Güç halinde (*kuvve*) bulunan bu aklın, fiil haline geçmesi ve tam akıl olması ancak faal akıl sebebiyledir.³⁴⁰

Nâtık nefis ilk durumda basit bir şekilde akleder. Sonra kendisinde sırasıyla içgüdüsel ilk akıl (*el-aklû'l-evvel*) olan heyûlânî akıl, güç halindeki akıl (*el-aklû-bilkuvve*), meleke halindeki akıl, mükteseb akıl ve son olarak da faal akıl ile birleşmiş

³³⁷ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 71-72.

³³⁸ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 44, 72.

³³⁹ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 355.

³⁴⁰ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 33, 73; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 128.

akıl (el-aklû'l-faal) ortaya çıkar.³⁴¹

Nâtık nefsin başlıca kuvveti olarak akıl, Ameli ve Nazari (*ilmî*) akıl olmak üzere ikiye ayrılır.³⁴²

1. Ameli Akıl

İnsanın, insanî işlerden yapmak istediği şeyleri kendisiyle çıkarımında bulunduğu (*istinbât*) akıldır. Bu aklın kuvvetleri de vardır.

2. Nazari (*İlmî*) Akıl

Nâtık nefsin cevherinin kendisiyle yetkinleştiği ve bilfiil aklî cevhere dönüştüğü akıldır.³⁴³

Nazari aklın mertebeleri vardır. Bunlar ilk olarak kuvve halindeki (*heyûlani*) akıl, sonra bilmeleke akıl ve müstefâd akıldır.³⁴⁴

Akledilirleri (*el-ma'kûlât*) idrak eden bu nazari akıl, cisim olmayan, maddeden ayrı, ruhanî basit bir cevherdir. Güç halinden fiil alanına çıkması ve tam akıl olması ancak faal akıl sebebiyledir. Akledilirlerin bölünebilen ve şekil sahibi olan bir şeye hasredilmeleri mümkün değildir. O, bozulmayı kabul etmeyen ve hakikatte insan olan bir cevherdir. Çünkü o maddeyi ayırt eden, hüküm sahibi, ölümden sonra yok olmayan, daha doğrusu terkinin bozulması olan ölümle ortaya çıkandır.³⁴⁵

³⁴¹ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 72.

³⁴² İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 33; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 124.

³⁴³ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 33, 72; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 125.

³⁴⁴ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 33, 72.

³⁴⁵ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 34, 72; krş. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 125-126. İbn Seb'în'in akıl konusunda aktardığı bilgiler, Fârâbî'nin *Uyûnü'l-mesâil* adlı eserindeki aşağıdaki bilgilerle birebir uyumaktadır. "İnsanın sahip olduğu psikolojik güçlerden birisi de pratik akıldır (el-aklu'l-amelî). Pratik akıl, insana özgü davranışları yapmada etkin olan akıldır. Psikolojik güçlerden bir diğeri de teorik akıldır (el-aklu'l-ilmî). Teorik akıl, nefis cevherinin olgunlaşıp bilfiil akıl cevherine dönüşmesinden ibarettir. Teorik aklın birçok mertebesi vardır; bazen heyûlânî akıl, bazen akıl bi'l-meleke, bazen de müstefâd akıl olabilir. Düşünülebilirleri (el-ma'kûlât) idrak eden bu güç, cisim değil basit bir cevherdir. Maddeden soyutlanmış akıl (el-aklu'l-mufârik) olmadan bu akıl, güç halinden fiil alanına çıkıp tam bir akıl olamaz. İşte onu fiil alanına çıkartan fa'âl akıl'dır. Düşünülebilirler (el-ma'kûlât), bölünebilen veya konumu olan (zû vaz') bir şeyin tekelinde bulunamazlar. Akıl (nefs-i nâtika) maddeden soyutlanmış

Aklın bir fiili olarak nutk kavramını da ele alan İbn Seb'în'e göre kadîm filozoflar nutk kavramına, bazen *bedîhi akıl*, bazen *nutku'l-hârici* ve bazen de akıl ismini vererek onu akılla bir kabul etmişlerdir.³⁴⁶

İbn Seb'în'in nefis hakkında aktardığı bilgileri değerlendirdiğimizde bu görüşlerin İslam düşüncesindeki nefis görüşlerinden derlendiğini söyleyebiliriz.

Bilindiği gibi Aristo'ya göre, nebâtî, hayvanî ve insanî (nâtık) nefis olmak üzere üç çeşit nefis vardır.³⁴⁷ İslam filozoflarında da oluş ve bozuluş âleminde (ayaltı âlem) birbirinden ayrı üç tür nefsin var olduğu şeklindeki bu görüş geleneksel hale gelmiştir. İbn Seb'în ise bu geleneksel görüşten ayrılarak nebâtî, hayvanî ve nâtık nefse, hikemî ve nebevî nefisleri de ekleyerek beş tür nefsin var olduğunu aktarmaktadır. Bu konuda İbn Seb'în, nefisleri Eflâtûn ve Aristo'dan farklı bir şekilde, nebâtî nefis, hayvanî nefis, insani nefis, hikemî nefis, nebevî nefis şeklinde beş mertebeye sınıflandıran İhvanı Safa'nın etkisinde kalmıştır.³⁴⁸

Aristo nebâtî nefsi, insandan başka bitki ve hayvanlarda müştereken bulunan nefsin, ilk ve en umumi gücü olarak tanımlamıştır. Bu nefis, üreme ve beslenme güçlerine sahiptir.³⁴⁹ Fârâbî ve İbn Sînâ ise bu güçlere büyüme gücünü de ilave etmişlerdir.³⁵⁰ İbn Seb'în de aynı şekilde nebâtî nefsi, bitki, hayvan ve insanlarda bulunan, beslenme, üreme ve büyüme güçlerine sahip nefsin ilk ve en umumi gücü olarak tanımlar. Bu temel güçlerinin yanında zikrettiği *câzibe*, *mâsike*, *hâzime*, *gâziye*, *dâfi'a*, *münemmiye*, tasarlama (*el-musavvire*), altı ciheti ayırt edebilme gibi güçler ise

olduğu için beden öldükten sonra da varlığını sürdürür. O, bozulmayı (fesâd) kabullenecek güce sahip değildir, o tek cevherdir ve gerçekte insan işte odur.” (Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)*, (trc. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), İstanbul: Klasik Yayınları, 2003, s. 125.

³⁴⁶ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 72-73.

³⁴⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 81; Fârâbî, *Felsefeti Aristoteles*, s. 113-114.

³⁴⁸ *Resailu ihvani's-safa*, I, s. 298-299; Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 356-357; Durusoy, *a.g.e.*, s. 27-28.

³⁴⁹ Durusoy, *a.g.e.*, s. 19.

³⁵⁰ Durusoy, *a.g.e.*, s. 36; Kutluer, “İlmü'n-nefs”, *DİA*, XXII, s. 149; Kaya, “Fârâbî”, *DİA*, XII, s. 152.

İhvanü's-Safa'nın risalelerinde aynı şekilde geçmektedir.³⁵¹

İbn Seb'în'in nefisler arasındaki hiyerarşiyi madde-sûret ilişkisine dayandırması, buna göre bir önceki nefsin bir sonrakinin maddesi, onun da onun sûreti olması, Fârâbî ve İbn Sina'daki beşeri akıllar arasındaki ilişkide var olan madde-sûret ilişkisine dayanmaktadır.³⁵²

İslam düşüncesinde genellikle nefis, ruh, nefsi insanî ve nefsi nâtika eşanlamlı kullanıldığı gibi, İbn Seb'în de bu kavramları eşanlamlı olarak kullanmıştır.³⁵³ Yine İbn Seb'în'in nefsin özellikleri olarak aktardığı nefsin cisim değil, ruhanî bir cevher oluşu,³⁵⁴ mürekkep değil, basit oluşu,³⁵⁵ ölüm ile bedeni terk eden nefsin bundan sonra da bireysel varlığını sürdürdüğü,³⁵⁶ nefsin tabiatı itibariyle diri ve ölümsüz olduğu,³⁵⁷ bedeni terk eden nefsin bu dünyada başka bir bedene girmesinin mümkün olmadığı³⁵⁸ ve nebevî nefsin müktesep olmadığı görüşü³⁵⁹ genel olarak meşşâî geleneğindeki nefis anlayışını yansıtmaktadır.

C. Nefsin Ölümsüz Olduğuna Dair Deliller

Nefis, nefsin türleri ve bu konudaki genel kabulleri aktaran İbn Seb'în, Aristo'nun eserlerindeki bu konuyla ilgili delilleri (*burhan*) inceleyip, bunları açıklayabileceğini ancak bunun zaman açısından mümkün olmadığını, zaten kendisinin ortaya koyduğu delillerden sonra buna ihtiyaç kalmayacağını dile

³⁵¹ Resailu ihvani's-safa, I, s. 300.

³⁵² İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 65-66,68; Bolay, *a.g.m.*, s. 240-241.

³⁵³ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 76-77.

³⁵⁴ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 76.

³⁵⁵ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 76.

³⁵⁶ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 76.

³⁵⁷ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 77-78.

³⁵⁸ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 70.

³⁵⁹ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 72.

getirmektedir.³⁶⁰

İbn Seb'în'in nefsin ölümsüz olduğuna dair delilleri şunlardır:

1- İnsan aklî sûretlerle iletişim (*ittisal*) kurduğunda, bu iletişim için kullandığı duyuları (*hassa*) kullanmaya ihtiyacı kalmaması, nefsin cevheri itibariyle bir istiklâlî olduğu ve cisme ihtiyacı olmadığındandır. Nefsi nâtika da cevherleşip müstefad akla ulaştınca bir sûret halini alır ve cisimle alakası (*taalluk*) ve cisme ihtiyacı kalmaz. Buna göre şu çıkarımda bulunabiliriz; bütün aklî sûretler son bulmaz, nefiste aklî bir sûrettir, öyleyse nefiste son bulmaz.³⁶¹ Dolayısıyla nefis ölümsüzdür.

2- a) İnsanın çocukluk çağlarında hiçbir şey düşünemez ve bilemezken zamanla idrakinin geliştiği, âlim, filozof, nebi, resul olduğu bir gerçektir. Bunlar cisimden kaynaklansa cismin diri olması ve insanın çocukken de bu vasıfları taşıması gerekir ki bu imkânsızdır. Diri olan ise nefistir.

b) İnsan oruç tuttuğunda bedeni incelip, güçsüzleştiği halde, akıl ve zekâsının açılıp, gayesine daha çabuk ulaşması nefsin bedenden ayrı olduğunu ve nefsin cismin arazi olmayıp, diri bir cevher olduğunu gösterir.

c) Cismin mümkün olan altı yönden birisine doğru hareketi, bir tercihe ve bir failin varlığına delalet eder. İrade ve ihtiyara sahip bu failin diri olması zaruridir ki o da diri bir cevher olan nefistir.

d) İnsan tabiatı itibariyle diri olan nefis ile araz olan cismin terkididir. Ölüm ise bu terkinin bozulmasıdır ki cisim kendisinde arızî olan diriliği kaybeder ve yok olur. Nefis ise saf diriliğe erişir ve bilfiil bilici olur.

Sonuç olarak, her nefis tabiatı itibariyle diridir. Tabiatı itibariyle diri olan her şeyde ölmez ve ölmeyen de bozulmaz. Dolayısıyla nefiste ölmez ve bozulmaz.³⁶²

3- a) İnsanî nefis, âlim, amil, fâzıl olduğunda bedenî arzulardan çekinir ve

³⁶⁰ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 74.

³⁶¹ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 74.

³⁶² İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 74-76.

ruhanî lezzetlere ulaşmaya çalışır. Hayvanî nefsin ise ilim ve faziletten nasibi yoktur. Eğer insanî nefis cesetten ayrıldıktan sonra fânî olacak olsa, onun ortaya koyduğu faziletlerin bir mükâfatı, mutluluğu olmayacaktır. Bu durumda hayvanî nefsin ortaya koyduğu şehvet, bedeni lezzetler ve eksikliklerin, aklın ve sahih nazarın öngördüğü doğruluk ve faziletler olduğunu kabul etmek gerekir ki bu hikmet sahasında yeri olmayan, batıl bir fikirdir. Bundan da anlaşılır ki akıl, fazilet ve marifete sahip olan nefsi nâtika diri, basit ve ayırık bir cevherdir ki, tüm basit olanlar gibi nefsi nâtika da ölmez.

b) Ruhani faziletler Allah'tandır. Allah'tan olanlar yok olmaz. Nefis de ruhanî bir fazilettir. Dolayısıyla nefis de yok olmaz, ölümsüzdür.

c) Ölüm, terkinin bozulmasıdır. Birleşik (*mürekkep*) ise ruhanî olmayandır. İnsanın cismi birleşiktir. İnsanî nefis ise ruhanidir. Bundan dolayı ceset ölürse de nefsin ölmeyeceği aşikârdır.³⁶³

4- Basitlerden birleşik olan her şey (terkibi bozulunca) unsurlarına (basitlerine) döner. İnsan da ruhanî ve cismanî iki şeyden mürekkeptir. Gözlemlediğimiz gibi insan öldüğünde cisminin oluşturan unsurlar kendi asıllarına döner. Aynı şekilde nefiste kendi aslına döner. Bundan anlaşılır ki, insanın ruhu ruhanîdir, cismi hareket ettiren, ona hayat veren ve bilfiil hayat sahibi olandır. Öyleyse o cisimden ayrıldıktan sonra diridir, cisimden ayrılması onun diriliğini ortadan kaldıramaz. Diyebiliriz ki; türlerden oluşan her terkip bozulduğunda, aslına döner. İnsanda bozulan ve bozulmayan iki türden mürekkeptir. Öyleyse insanın bir kısmı bozular, bir kısmı bozulmaz. Bozulan kısmı onun cismidir. Bozulmayan kısmı ise onun ruhudur. Dolayısıyla insanın cismi bozular, nefsi bozulmaz.³⁶⁴

5- a) Ölüm, nefsin cismi kullanmayı bırakmasıdır. Nefsin cisimle birlikteliği esnasında görülen hareket, his ve irade cismin zatî vasıfları olamaz. Çünkü böyle olsaydı nefsin ayrılmasından sonra cisimde hareket, his ve irade olması gerekir ki

³⁶³ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 76.

³⁶⁴ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 76-77.

böyle olmadığı aşikârdır. Eğer bu vasıflar cismin ârizî sıfatlarıysa, cismin bunu başka bir yerden alması gerekir ki, bunun başka bir araz ya da cisim olması mümkün değildir. Öyleyse cisim bu sıfatlara cisim ve araz olmayan ruhanî bir cevherden almıştır ki o da nefistir. Peki, nefisteki bu sıfatların arızî midir yoksa zatî midir? Eğer arızî ise ya cisimden ya da başka bir ruhtan almıştır. Cisimden almış olsaydı nefisten ayrıldıktan sonra bu sıfatların cisimde kalması gerekirdi ki bunun böyle olmadığı meydandadır. Kendisi gibi başka bir nefisten aldıysa, o da başka bir nefisten, o da başka bir nefisten almalıdır ki bu teselsüldür ve muhaldir. Böylece nefiste bu sıfatların arızî değil zatî olduğu ispatlanmış olur. Böyle zatî ve cevheri itibariyle faal, his ve idrake sahip bulunan ve tabiatı itibariyle hayat sahibi olan nesnenin diriliğini kaybetmesi mümkün değildir. Dolayısıyla nefis, cisimden ayrıldıktan sonra da diridir.³⁶⁵

b) Hayat ölümün zıttıdır. Ölüm ise cisme eklenen (*lâhik*) ve arız olan bir sıfattır. Dirilik ise nefsin sıfatıdır. Demek ki nefsin sıfatı cismin sıfatının zıddıdır. Öyleyse cisim yok olursa, nefis yok olmaz. Dolayısıyla nefis diridir.³⁶⁶

c) Tabiatı itibariyle diri olan ölmez. Aksi takdirde ölümün diriliği öncelemesi (tekaddüm) etmiş olması ve ölümün hayattan daha üstün olması gerekir ki bu kabul edilemez çirkin bir görüştür.³⁶⁷

6- Nefis maddi şeyleri maddelerden soyutlayıp, cevhere dönüştürebildiği gibi bu şeylerin yokluğunda sûretlerini hatırlayıp, tasavvur edebilir. Nitekim nefsin uykuda gördüğü rüyalar, maddelerinden soyutlanmış olan hayalî tasavvurlardır. Şu halde eşyanın sûretlerinin iki vücudu vardır. Biri ilk maddedeki (*heyula*) varlıkları, diğeri ise ilk maddeden bağımsız olan varlıklarıdır. İşte ölümle nefis, soyut (mücerret) sûretlere ve cisim de maddelere döner (*iltihak*).³⁶⁸

³⁶⁵ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 77.

³⁶⁶ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 78.

³⁶⁷ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 78.

³⁶⁸ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 78.

7- a) Nâtık nefsin kendi kendisiyle kâim bir cevher olduğu malumdur. Böyle bir cevherin oluş ve bozuluşa tâbi olması olması, cevherin kendi zatından ayrılması demektir ki bu da cevherin başka bir cevherle var olduğu anlamına gelir. Bu ise muhaldir. Çünkü cevher basit olmakla hem illet hem de malul olur. Bozulma, nesnenin illetinin kendisinden ayrılmasıdır. Kadîm olan ve kendi kendisine mevcut bulunan cevherlerin illetlerinden ayrılmaları mümkün değildir. Nefis de zatiyla kâim bir varlık olduğuna göre, illetinden ayrılmaz ve bozulmaz.³⁶⁹

b) Kendi kendine kâim ve sabit olan ruhani cevher, kendisini ibdâ edeni bilir ki bu bilgisi kendisinin cevher ve zatını teşkil eder. Bu bilginin ibdâ edene taalluku haktır ve hakikattir. Hak ve hakikat olan bir nesnenin cevheri ise bozulmaz. Dolayısıyla ruhani bir cevher olan nefis de bozulmaz.³⁷⁰

8- Basit olan cevherler kendi nefis ve zatlarıyla kâimdirler. Kendi nefis ve zatiyla kâim olduğu halde cisim olmayanlar, zamanın üstünde *ibdâ* olmuşlardır. Zamanın üstünde ibdâ olanlar ise bozulmazlar. Çünkü bozulma ancak zaman ile ve zamanda düşünülebilir. Zamanda, feleğin hareketlerinin kat ettiği süre olduğuna göre feleği hareket ettiren ya feleğin kendisi ya da ruhani bir cevherdir. Ruhani bir cevher olduğuna göre, feleğin hareketi de bu cevherle aynı cinstir. Nefiste bu cevherdendir ve mahiyeti de onun gibidir. O halde nefis de ruhani cevherler gibi diridir.³⁷¹

İbn Seb'în bu delillerin birlikte değerlendirildiğinde, birbirlerini desteklediklerinin, birbirleriyle bağlantılı olduklarının ve önermelerinin hepsinin doğru bilgiye dayandığının görüleceğini ve nefsin ölümsüz olduğunu ispatlamak için başka bir delile gerek kalmayacağını dile getirmektedir.³⁷²

Bu şekilde felsefî önermelerle nefsin ölümsüz olduğunu ispatlayan İbn Seb'în, nefsin türlerinden nebâtî ve hayvanî nefsin ölümlü olduğunda nasıl filozoflar,

³⁶⁹ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 78-79.

³⁷⁰ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 79.

³⁷¹ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 79.

³⁷² İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 79.

hekimler ve peygamberler arasında ihtilaf yoksa aynı şekilde nâtık nefsin ölümsüz olduğunda da filozoflar, âlimlerin büyükleri ve peygamberler arasında bir ihtilafın olmadığına vurgu yapmaktadır. Bunların yanında Kuran-ı Kerim, hadis-i şerif, İncil, Tevrat, Zebur ve Suhuf gibi kutsal kaynaklar da nefsin ezeli olduğunu belirtmektedir.³⁷³

Filozofların nefis konusunda sayılamayacak kadar eseri olduğunu dile getiren İbn Seb'în, Eflatun'un *İkrintiyas*, Aristo'nun ise *Kitabü'n-nefs* adlı eserlerinden bahsetmektedir. Hocası olan Sokrat gibi nefsin ölümsüz olduğunu savunan Eflatun, bu konuda ortaya koyduğu delillerini zikredilen kitapta toplamıştır. Kitabını üç makaleye ayıran Aristo ise birinci makalede nefis, hakikati ve mahiyeti hakkında, ikinci makalede nefis konusundaki problemlerin çözümleri, gâziye gücü, hâsse gücü ve duyular (*havâs*) hakkında, üçüncü makalede ise ortak duyu (*el-hissü'l-müşterek*), tahayyül, nâtık kuvvet, irade ve benzeri konularda bilgiler vermiştir.³⁷⁴ Daha sonra gelen birçok filozofun da nefis konusunda eserinin olması, bu konunun mantık, fizik ve metafizik gibi ilimlerin faaliyetlerinin gayesi olması ve felsefenin merkezinde bulunması sebebiyledir.³⁷⁵

Kralın sorusunda nefsin ölümsüzlüğü konusundaki ihtilafın nedenleri sorması sebebiyle bu konuda da açıklama yapan İbn Seb'în'e göre, bu ihtilafların nedenlerinin

³⁷³ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 66, 71, 73, 80. Kuran-ı Kerim: “And olsun ki sen bundan gafildin. Şimdi gözünden perdeyi kaldırdık. Bugün bakışın pek keskindir.” (Kaf: 50/22.) Peygamberimiz Hz. Muhammed (S.A.V.): “İnsanlar uykudadır. Öldükleri zaman uyanırlar.” İncil: “Sadık olan ruh beni bilir. Ben hakkım. Beni bilen benim iledir. Salih olmayan ruhlar beni bilmezler. Onlar şeytan iledirler. Ve şeytan benim azabımdadır.” Tevrat: “Ya Musa! Bana fani olmayan bir nesne ile yaklaş. Ben onu ebediyet için yarattım. Eğer o bana inanır ve iyi işler görürse ben ondan hoşnut olurum. Eğer kötü fiiller eder ve bana asî olursa ona öfkelenirim.” Zebur: “Ey Davut! Nefsini ıslah edersen ebedî saadete yükselirsin. Onu ihmal etme ki ebedî günah çukuruna düşmeyesin.” Suhuf: “Mü'min ruhu daima rahmettedir. Kafirin canı azabımdadır. Ve azabımın ucu, arkası yoktur.”

³⁷⁴ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 69, 80, 81; “Üç bölümden oluşan De Anima (Kitâb el-Nefs)'nın birinci bölümünde Aristoteles, orfik şiirlerdeki ruh telâkkilerinden hocası Platon'un ruh anlayışına kadar antik çağ filozoflarının bu konudaki görüşlerinin bir kritiğini yapmakta; ikinci bölümde ruhun tariflerini, mertebelerini, duyu organlarının fonksiyonlarını ve bunların bilgi problemindeki önem derecelerini anlatmakta; üçüncü bölümde ise ortak duyum (hiss-i müşterek), aklın çeşitleri ve fonksiyonlarını izah etmektedir.” (Kaya, *a.g.e.*, s. 180.)

³⁷⁵ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 80.

başında Aristo'nun, daha sonra başka eserlerinde bu görüşlerinden vazgeçse de, nefsi cismin tarifi içine dahil etmesi gelmektedir. Bunun yanında Aristo'nun nefis kelimesini mutlak manada kullanması sebebiyle, nebâtî ve hayvanî nefisler için verdiği hükümler, insanî nefis için de geçerli sayılmıştır ki bu da ihtilafın nedenleri arasındadır.³⁷⁶

İbn Seb'in'e göre Aristo, "Nefis organik tabi cismin ilk yetkinliğidir." derken hayvanî nefisten bahsetmiştir. Çünkü ilk yetkinlik hayvanî nefse, ikinci yetkinlik ise nâtık nefse aittir. Eğer Aristo bu tanımda nâtık nefisten bahsetmek istemiş olsaydı buradaki nefis ifadesini mutlak olarak kullanmaz, nâtık nefis diye belirtirdi. Fakat Aristo'nun eserlerini dikkatli okumamış insanlar, Aristo'nun bu mutlak ifadesinden nâtık nefsi anlamışlar ve onun da ölümlü olduğu sonucuna varmışlardır bu bir hatadır. Çünkü Aristo eserlerinde nâtık nefsin yok olmayacağına dair deliller ortaya koymuştur.³⁷⁷

Ancak bazı filozoflar bu hususta tereddüde düşmüşlerdir. Bunlardan ilki İskender Afrodîsî'dir. Bunun yanında Themistius, Akratis ve Galen, Kahin Israti³⁷⁸ ve Fârâbî de bulunmaktadır ki bunların hepsi daha sonra bu hatalarından dönmüşler ve nefsi natıkanın bakî olduğunu söylemişlerdir.³⁷⁹

İbn Seb'in'e göre Aristo ile İskender Afrodîsî arasındaki fikri ayrılığın bir diğeri de faal ve münfa'il akıl konusundadır. *Faal*, *münfa'il* ve *kâbil* kuvvetlere sahip nefse aynı zamanda akıl da denir. Akledilirleri (ma'kulat) akleden faal kuvvet başlı

³⁷⁶ İbn Seb'in, *a.g.e.*, s. 66-68, 74.

³⁷⁷ İbn Seb'in, *a.g.e.*, s. 66-67. İbn Seb'in burada muhtemelen Aristo'ya ait olduğunu sandığı *Kitab el-Tuffâha*'dan bahsetmektedir. Daha çok ruh ve ahlak konusundaki Yeni-Platoncu düşünceyi yansıtan bu eser bir diyalogtan ibarettir. Eflatu'nun, *Phadion* dialogunda Sokrates'in oynadığı rolü burada Aristo oynamakta ve ölümünden biraz önce öğrencilerinin çeşitli felsefî problemlere dair sorularını cevaplamaktadır. Bu eserde Aristo ve öğrencileri arasında geçen konuşmalar daha çok ruhun ölümsüzlüğü hakkındadır. İbn Seb'in ise bu eserin Aristo'ya aidiyetinde bir şüphe görmemektedir. bkz. İbn Seb'in, *a.g.e.*, s. 36.; Kaya, *a.g.e.*, s. 292-293.

³⁷⁸ İbn Seb'in'e göre Kahin Israti, Aristo'nun kitaplarını tercüme ederek Müslümanlara aktaran önemli bir Rum filozofudur. bkz. İbn Seb'in, *a.g.e.*, s. 74.

³⁷⁹ İbn Seb'in, *a.g.e.*, s. 73, 74, 83.

başına bir güçtür. Bu güçle istediğimiz zaman akledilirleri maddeden soyutlayarak ma'kûl (akıl yoluyla bilinen) halde tasavvur edebiliriz. Aynı zamanda faal akıl denilen bu kuvvet ezeldir. Aristo'da *Kitabu'n-Nefs*'te bu kuvvetin ezeli olduğunu ve istediğimiz anda herhangi bir nesneyi bu kuvvetle aklettiğimizi belirtmiştir.³⁸⁰

Filozoflar ve meşşâilerin tümü de bu kuvvetin ezeli olduğunu kabul etmektedirler. Ancak İskender Afrodîsî ve Fârâbî faal ve münfa'îl akıl ayrımına gitmişler, faal aklın ezeli olduğunu kabul etmekle birlikte münfa'îl aklın ezeli olmadığını kabul etmişlerdir. Bunlara göre heyûlani akıl da denilen münfaîl akıl insanın ilk kemâl noktasıdır. Bu yüzden bu akıl insan denilen ve insan ile bir olan şeydir. İnsanın var olması demek onun var olması demek, insanın yok olması ise onun yok olması demektir. Dolayısıyla o da insan gibi ölümlüdür. Görüldüğü gibi bu filozofların Aristo'yla ihtilafları sadece nefsi nâtıkanın bir kuvveti olan münfaîl akıl konusundadır. Yoksa nâtık nefsin ezeli olduğu konusunda aralarında bir ihtilaf söz konusu değildir.³⁸¹

İbn Seb'în'e göre, mesele dikkatlice ele alındığında ve Aristo'nu tüm eserleri okunduğunda Aristo'nun nefsin ölümsüz olduğunu kabul ettiği ve ondan sonra gelen filozoflar arasında da bu konuda hakikatte bir ihtilafın olmadığı kavranacaktır.

D. İbn Seb'în'in Nefs Anlayışı

Buraya kadar aktardığımız gibi, nefis, türleri, özellikleri ve nefsin ölümsüz olduğuna dair delilleri ortaya koyan İbn Seb'în, cevabını muhatabının sorusuna ve anlayış düzeyine göre ayarladığını ifade ederek, “Sen bu konuda sadece kabul gören görüşü istiyordun. Ben de istediğin şekilde, arzuladığını vermeye çalıştım.” demektedir.³⁸²

Bu konu hakkında daha fazla bilgi isterse, Aristo'ya ait belirttiği kitaplarda

³⁸⁰ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 82.

³⁸¹ İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 82.

³⁸² İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 81, 94.

ve diğer filozofların eserlerinde daha geniş bilgi bulabileceğini belirten İbn Seb‘în, Kral’a hitaben “Nefis hakkında sana verdiğim bu bilgiler, bana sormuş olduğun soruya göre verilmiş bilgilerdir. Yoksa katıldığım bilgiler değildir. Sen Aristo’nun nefsin ölümsüz olduğuna dair delillerini bilmek istemiştin ben de bunu sana bildirdim ve konuyu senin için açıkladım. Bu konuda benim söyleyeceklerim ise şunlardır.”³⁸³ diyerek kendi görüşüne kısa da olsa değinmektedir.

Buna göre İbn Seb‘în varlığın mutlak birliği perspektifinden nefis konusu ele alındığında nefsin kadîm olmadığını kabul etmek gerektiğini vurgular. Nitekim “Alem tamamıyla *Kasdı Evvel* sayesinde var olmuştur. Bu anlamda alemdeki mutlak fail ancak O’dur. Ezeli olan cevher, herhangi bir heyet itibarıyla cevher olduğu için ezeli değildir. Onun ezeliliği *Kasdı Evvel* ile. Ma‘lûlun ancak iletiyle var olması gibi mümkün olanın gerçekliliği de ancak vacibiyle mümkündür.”³⁸⁴ Dolayısıyla *Kasdı Evvel* ile var olan nefis gerçek anlamda ezeli değildir.

Nitekim İbn Seb‘în’e göre kozmik düzeyde kendi zatıyla kâim tek bir cevher vardır. Fertlere ait cevherlerin varlıkları ise mutlak varlık karşısında mukayyet varlıktır. Bu mukayyet varlıkların da bağımsız zat olduklarını kabul etmek, onlara çokluk nisbet etmek tamamen vehme dayalı kavramlardır. Kozmik varlıkta ne varsa hepsi mutlak zata aittir.³⁸⁵ Bu şekilde İbn Seb‘în, panteizme varan düşüncesinde nefsin ve aklımızın bağımsız fenomenler olarak gerçek varlığa sahip olamayacağını ileri sürmektedir.³⁸⁶

Bir muhakke olarak İbn Seb‘în’e göre, Tek Mutlak Varlıktan ayrı olarak, ne nefsin, ne de aklın varlığı yoktur. Nefis, akıl ve tüm ruhani cevherler, bu mutlak varlığın birer tezahürüdür.³⁸⁷

³⁸³ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 71.

³⁸⁴ İbn Seb‘în, *a.g.e.*, s. 71.

³⁸⁵ Kutluer, “İbn Seb‘în”, s. 310.

³⁸⁶ Ebü’l-Vefâ et-Teftâzânî-Oliver Leaman, “İbn Seb‘în”, s. 347-348.

³⁸⁷ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 343, 369.

SONUÇ

İbn Seb'în'in *Sicilya Cevapları* adlı eserindeki felsefî görüşlerini ele alan bu çalışma aynı zamanda İbn Seb'în'in hayatı, ilmi şahsiyeti ve bu eserin, İslam ve Batı Medeniyetlerinin iletişimi açısından konumu hakkında bilgi vermeyi amaçlamaktadır.

Eserin konusunu Sicilya Kral'ı II. Frederick'in İbn Seb'în'e yönelttiği sorular belirlemiştir. Bu sorular Kral'ın âlemin kıdemi, metafiziğin gayesi ve zorunlu önermeleri, kategorilerin ne olduğu ve ilimlerdeki kullanışı ve nefsin ölümsüzlüğü konusunda öncelikle Aristo'nun görüşlerini ve daha sonra kendisinden sonraki şârihler arasında bu konulardaki ihtilafların nedenlerini öğrenme arzusunu dile getirmektedir.

II. Frederick'in isteği doğrultusunda her soruda öncelikle Aristo'nun görüşlerini aktaran İbn Seb'în, bu noktada özellikle Fârâbî'nin, Aristo'nun felsefesini özetleyerek, yirmiyi aşkın kitabının ismini zikrettiği, bunların bir çoğunun da geniş bir tahlilini ve tanıtımını yaptığı *Aristo Felsefesi* adlı eserinden, Fârâbî'nin ismini zikretmeden büyük ölçüde istifade etmiş, kimi zaman da bire bir alıntılar yapmıştır. Dolayısıyla İbn Seb'în'in Kral'a aktardığı Aristo anlayışı, Fârâbî'nin Aristo anlayışını yansıtmaktadır. Bunun yanında İbn Seb'în, Aristo'ya nispet ettiği *Kitab el-Tuffaha*, *Esûlucya* ve *Hayr el-Mahz* adlı eserler nedeniyle, Aristo'ya sûfî bir kimlikte de yüklemekte ve Aristo'nun bu kitaplarda dile getirdiği hakikatlere ömrünün sonuna doğru ulaştığını vurgulamaktadır.

Zikredilen konularda Aristo'nun görüşlerinden sonra İskender Afrodisî, Themistius gibi Aristo şârihlerinin de görüşlerini aktaran İbn Seb'în, bunlar arasındaki

ihtilafların nedeni olarak da daha çok Aristo'nun eserlerinde kullandığı mutlak ifadelerin anlaşılabilmesi ve Aristo doğmacılığını göstermektedir.

İbn Seb'ın ele alınan konularda son olarak da kendi görüşlerini kimi zaman uzun uzadıya, kimi zaman da özetle aktarmaktadır. Felsefî anlayışın temelinde varlıkların mutlak birliği öğretisi yatan İbn Seb'ın'a göre, tek kadîm varlık yanında âlemin kadîm olması, insan nefsinin ölümsüz (ebedî) olması ve vehmî varlıkları ayıran mutlak kategorilerin var olması düşünülemez. İlimlerin en yücesi olan Metafizik'in konusu da sadece ilm-i ilahi yani Tanrı'nın bilgisi olmalı ve bu hakikate de bir hâl ilmi olan *ilmü's-sefer* ile ulaşılmalıdır. Yalnız bu hakikate ulaşmak isteyen öncelikle tüm nazarî ilimleri tahsil etmelidir.

Muhatabını kimi zaman, sorularının basitliğinden ve çelişik ifadelerinden dolayı eleştiren, kimi zaman da hidayete ermesini temenni eden İbn Seb'ın'ın, kendisine ve medeniyetine güven duygusu içinde kaleme aldığı bu eserin, öncelikle dilimize yeniden kazandırılmasının ve iki medeniyet arasındaki diyalogun bir örneği olarak ön plana çıkarılmasının gerekli olduğu kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Adivar, A. Adnan, “İbn Seb’în”, *İA*, V, s. 805–806.
- Alûsî, Ebü'l-Berekat, *Cilâü'l-ayneyn fî muhakemeti'l-Ahmedeyn*, Bulak: el-Matbaatü'l-Mısriyye, h. 1298.
- Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (trc. Zeki Özcan), İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2000.
- Aziz, Ahmad, *A history of Islamic Sicily*, Edinburgh: Edinburgh University, 1975.
- Bâdisî, *el-Maksadü's-Şerif ve'l-menziü'l-latîf fî't-tarîf bi sulehâi'r-rif*, thk. Said Ahmed E'rab, Rabat: Mektebetü'l-Melikiyye, 1982.
- Bedevî, Abdurrahman, *el-İnsaniyye ve'l-vücudiyye fî'l-fikri'l-Arabî*, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1947.
- _____, *el-Eflatuniyyetü'l-muhdese inde'l-arab*, 2. bs., Kuveyt: Vekaletü'l-Matbuat, 1977.
- Bolay, Süleyman Hayri, Akıl, *DİA*, II, s. 238–242.
- Corbin, Henry, “Avant-Propos”, *el-Kelâm ale'l-mesa'ili's-sıkiliyye* içinde, thk. M. Şerefettin Yaltkaya, Beyrut: Institut Français d' Archcologi, 1941, s. V-XIX.
- _____, *İbn Rüşd'den Günümüze İslam Felsefe Tarihi*, (trc. Ahmet Arslan), II, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Demirkent, Işın, *Haçlı Seferleri*, İstanbul: Dünya Yayınları, 1997.
- Durusoy, Ali, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: İFAV, 1993.
- _____, “Kıyas”, *DİA*, XXV, s. 525–529.
- _____, “İbn Sînâ”, *DİA*, XX, s. 322–331.
- Dvornik, Francis, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, (trc. Mehmet Aydın), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990.
- Emiroğlu, İbrahim, “Mantık”, *DİA*, XXVIII, s. 19–28.
- _____, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Bursa: Asa Kitabevi, 1999.

- Erdemir, Ayşegül Demirhan, “Ahlât-ı Erbaa”, *DİA*, II, s. 24.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, (trc. Kasım Turhan), İstanbul: İklim Yayınları, 1987.
- Fârâbî, *Felsefetu Aristotalis*, (thk. Muhsin Mehdi), Beyrut: Lecnetü'l-İhyai't-Türasi'l-Felsefi el-Arabi, 1961.
- _____, *Aristo Felsefesi*, (trc. Hüseyin Atay, *Farabi'nin Üç Eseri* içinde), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- _____, *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)*, (trc. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Fâsî, *el-İkdü's-Semin fi târihi beledi'l-emin*, (thk. Fuad Seyyid), V, Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammed, 1959.
- Gabrieli, Francesco, *Arab Historians of the Crusades*, (trc. E. D. Costello), London: Routledge and Kegan Paul, 1984.
- _____, *İlmi ve Edebî Tesirlerin Batı Avrupa'ya İntikali*, (trc. İlhan Kutluer, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti* içinde), 2. bs., IV, İstanbul: Kitapevi, 1997.
- _____, “Friedrich II ve Müslüman Kültürü”, (trc. İ.Y.), *Cogito*, sy. 4, Bahar 95, s. 310–319.
- Gubrini, Ebü'l- Abbas, *Unvanü'd-diraye fi-men urife mine'l-ulema fi'l-mieti's-sâbi'ati bicâye*, (thk. Adil Nüveyhiz), Beyrut: Lecnetü't Telif ve't- Terceme, 1969.
- Johnson, N. Scott, “Ocean and Pearls: Ibn Sab'in, Shushtarî and the Docrine of Absolute Unity”, *Sufi: a Journal of Sufism*, sy. 25, London 1995, s. 24–31.
- Hamade, Muhammed Mahir, *el-Mektebat fi'l-İslam Neşetuha Tatavvuruha ve Mesairuha*, 3. bs., Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1981.
- Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, (trc. Salih Tuğ), III, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.
- Hunke, Sigrid, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslam Güneşi*, (trc. Servet Sezgin), İstanbul: Bedir Yayınevi, 1972.

- İbn Haldun, *Şifâu's-sâil li tehzîbi'l-mesâil*, (thk. Muhammed b. Tavit Tanci), İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957.
- İbn Kesir, *el-Bidâyetü ve'n-Nihâye*, XIII, Beyrut: Mektebetü'l-Maarif, 1981.
- İbn Seb'în, *Büddü'l-ârif*, (thk. Corc Ketture), Beyrut: Darü'l-Endelüs, 1978.
- _____, *el-Kelâm ale'l-mesa'ili's-sikaliyye*, (thk. M. Şerefettin Yaltkaya), Beyrut: Institut Français d'Archeologi, 1941.
- _____, *Resâilu İbn Seb'în*, (thk. Abdurrahman Bedevi), Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1956.
- _____, *Sicilya Cevapları*, (trc. M. Şerefettin Yaltkaya), yy.: İstanbul Bozkurt Matbaası, 1934.
- İbn Tağriberdi, *en-Nücûmü'z-Zâhire fi müluki Mısır ve'l-Kahire*, VII, Kahire: Vezaretü's-Sekafe ve'l-irşad, 1929.
- İbn Teymiyye, *Bugyetü'l-murtad*, (thk. Musa b. Süleyman Düveyş), yy.: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1988.
- _____, *Mecmuatü'r-resail ve'l-Mesail*, (thk. Muhammed Reşid Rıza), IV, yy.: Lecnetü't Türesi'l-Arabi, ty.
- _____, *Mecmuu fetava: Kitabü'l-İman*, VII, Riyad: Daru Aleml-i-Kütüb, 1991.
- İbnü'l-Hatîb, *el-İhata fi ahbari Gırnata*, (thk. Muhammed Abdullah İnan), IV, Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1977,.
- İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbari men zeheb*, V, Beyrut: Daru İhyai't-Türesi'l-Arabî, t.y.
- Karlığa, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- _____, "Miftâhü Büddü'l-ârif", *İTED*, IX, İstanbul-1995, s. 303-343.
- _____, "İmparator II. Frédéric ve Sicilya'da İslam Kültürü", *Yedi İklim*, XI, sy. 75-76, s. 39-45.
- _____, "Cisim", *DİA*, VIII, s. 28-31.

- _____, “Anâsır-ı Erbaa”, *DİA*, III, s. 149–151.
- Kaya, Mahmut, *İslam kaynakları ışığında Aristoteles ve felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- _____, “Felsefe”, *DİA*, XII., s. 311-319.
- _____, “Felsefe-i Ūlâ”, *DİA*, XII, s. 331–332.
- _____, “Fârâbî”, *DİA*, XII, s. 145–162.
- _____, “Makûlât”, *DİA*, XXVII, s. 460–461.
- _____, “İskender Afrodisî”, *DİA*, XXII, s. 560.
- Keklik, Nihat, *İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı*, II, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970.
- Kutluer, İlhan, “İbn Seb‘în”, *DİA*, XX., s. 306-312.
- _____, “Metafizik”, *DİA*, XXIX, s. 399–402.
- _____, “İlmü’-nefs”, *DİA*, XXII, s. 148–151.
- _____, “İlim”, *DİA*, XXII, s. 109–114.
- Kütübî, *Fevatü’l-Vefeyat*, (thk. İhsan Abbas), II, Beyrut: Daru Sadr, 1973.
- Leaman, Oliver, “*İbn Seb‘in*”, *History of Islamic Philosophy*, (ed. Seyyed Hossein Nasr-O. Leaman), London–1996.
- Libera, Alain de, *Ortaçağ Felsefesi*, (trc. Ayşe Meral), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Maalouf, Amin, *The Crusades Through Arab Eyes*, (trc. Jon Rothschild), London: Al Saqi Books, 1984.
- Makkarî, *Nefhü’l-tıb*, (thk. İhsan Abbas), II, Beyrut: Daru Sadır, 1968.
- Mehren, “Correspondance du philosophie sûfi Ibn Sabin avec L’ Empereur Frédéric II de Hohenstaufen”, *J.A 7 ième serie*, XIV, Paris 1880, s. 341–454.
- Mella, Ahmed Ali, *Eserü’l-ulemai’l-muslimin fi’l-hadareti’l-avrubıyye*, 2. bs., Dımaşk: Darü’l-Fıkr, 1981.

- Miranda, Ambroxio Huici, *İslam Tarihi: Müslüman Sicilya*, (trc. Kasım Turhan), 2. bs., III, İstanbul: Kitabevi, 1997.
- Moreno, Martino Mario, *el-Müslimün fî Skilliyye*, Beyrut: Camiatü'l-Lübnaniyye, 1968.
- Olguner, Fahrettin, "Eflâtun", *DİA*, X, s. 469–476.
- Öztuna, Yılmaz, *Devletler ve Hânedanlar: Latin Avrupa ve Amerika*, 2. bs., Ankara: Kültür Bakanlığı, V, 1996.
- Resailu ihvani's-safa ve hullanü'l-vefa*, (thk. İ'dad Arif Tamir), I, Beyrut: Daru Uveydati'd-Devliyye, 1995.
- Runciman, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi*, (trc. Fikret Işıltan), III, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987.
- Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyat*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1988, XVIII.
- Şa'ranî, Ali el-Mısırî, *et-Tabakatü'l Kübra*, I, Kahire: yy., 1952.
- Şeref, Yâsir Muhammed, *el-Felsefetü'l-vahdeti'l-mutlaka inde İbn Seb'in*, Bağdad: Vezaretü's-Sekafe ve'l-İ'lam, 1981.
- Şeyyal, Cemaleddin, *et-Tarihü'l-İslami ve eseruhu fî'l-fikri't-tarihi'l-Erubi fî asri'n-Nahda*, Beyrut: Darü's-Sekafe, ty.
- Taylan, Necip, *Mantık: tarihçesi, problemleri*, İstanbul: İFAV, 1996.
- et-Teftâzânî, Ebü'l-Vefâ, *İbn Seb'in ve Felsefetühü's-Sufiyye*, Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Lübnani, 1973.
- _____, "İbn Seb'in", *Mevsû'ati'l-Hadareti'l-İslamiyye*, Umman, 1994, s. 266–269.
- et-Teftâzânî, Ebü'l-Vefâ –Leaman, Oliver, "İbn Seb'in", *History of Islamic Philosophy*, (Ed. Seyyed Hossein Nasr-Oliver Leaman), London, 1996, s. 346–349.
- Uysal, Enver, "İhvân-ı Safâ", *DİA*, XXII, s. 1–6.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Avrupa'da*, (trc. Hulusi Yavuz), İstanbul: İFAV, 1989.
- el-Yafîi, *Mir'atü'l-cenan ve ibretü'l-yakzan fî ma'rifeti havadisi'z-zaman*, 2. bs., IV, Beyrut: Müessesetü'l-Alemi lil-Matbuat, 1970.

el-Yunînî, *Zeylû mirâtü 'z-Zaman*, II, Haydarabad: Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniye, 1954.

Zehebî, *Düvelü 'l-İslam*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbu, 1985.

_____, *Tarihü 'l-İslam ve vefeyatü 'l-Meşahir ve 'l-a'lam: h. 661–670*, (thk. Ömer Abdüsselam Tedmuri), Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.