

T. C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

**YENİ EFLÂTUNCULUĞUN İSLÂM
FELSEFESİNE YANSIMALARI**

Cahid Şenel
2502050008

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mahmut Kaya

İstanbul 2012



DOKTORA

TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN

Adı ve Soyadı : **Cahid ŞENEL** Numarası : **2502050008**
Anabilim/Bilim Dalı : **Felsefe** Tez Savunma Tarihi : **27.02.2012**
Danışman Öğretim Üyesi : **Prof.Dr.Mahmut KAYA** Tez Savunma Saati : **11:00**
Tez Başlığı : **Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları**

TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin **35. Maddesi** uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜ'NE** OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-PROF.DR.MAHMUT KAYA		Kabul
2-PROF.DR.HÜSEYİN SARIOĞLU		Kabul
3-PROF.DR.İLHAN KUTLUER		Kabul
4-PROF.DR.ÖMER MAHİR ALPER		KABUL
5-DOÇ.DR.EKREM DEMİRLİ		Kabul

Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları

Cahid Şenel

ÖZ

Yeni Eflâtunculuk, İslâm felsefesinin özellikle metafizik alanındaki temel bazı problemlerinin oluşması, yorum ve çözümüne dair etkide bulunmuş felsefî bir akımdır. Özellikle sudur teorisi etrafında gelişen sebeplilik ve negatif teoloji gibi problemler, her ikisi de Aristoteles'e isnat edilen apokrif metinler üzerinden tercüme faaliyeti sırasında İslâm kültür coğrafyasına intikâl etmiştir. Bu metinlerin ilki Plotinus'un *Enneadlar* adlı eserinin üç bölümünün (IV-VI) özetlenerek tercüme edilmiş hali olan *Esûlûcyâ*, diğeri ise Proklus'un *Teolojinin Unsurları* adıyla bilinen eserinin tercümesi olan *el-Hayru'l-Mahz*'dir. Bu eserlerin henüz çok erken bir dönemde Arapça'ya çevrilmesi İslâm felsefesinin seyrini etkilemiştir.

İslâm felsefenin klasik dönemi olarak kabul edilen IX.-XIII. yüzyıllarda ana ekolü temsil eden Meşşâîliğin dışında İhvân-ı Safâ gibi bağımsız felsefe çevreleri de bulunmaktadır. Çalışmamız adı geçen klasik dönemde Kindî, Fârâbî, Âmirî, İhvân-ı Safâ, İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ'da Yeni Eflâtuncu unsurların izini sürmenin yanısıra, filozofların kendi özgün yönlerinin araştırılmasını da içermektedir. Dolayısıyla bu çalışmada İslâm felsefesinin eklektik olmaktan çok senkretik yönüne dikkat çekilerek daha ziyade bu açıdan bir okuma yapılmıştır. Bunun yanısıra, başta Gazzâlî olmak üzere pek çok kelâmcının ve Meşşâî ekolün ünlü şârihi İbn Rüşd'un, Yeni Eflâtuncu felsefeyi kabul edip geliştiren bu filozoflara yönelik eleştirilerine de yer verilmiştir.

Çalışmamızda bu konular kronolojik olarak ele alınmış, Yeni Eflâtunculuğun İslâm felsefesiyle olan diyalogu ağırlıklı olarak sudur teorisi etrafında irdelenmiştir.

Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları

Cahid Şenel

ABSTRACT

Neo-Platonism is a philosophical movement which had a significant impact on the Islamic philosophy, particularly in the field of metaphysics, regarding to the emergence of principal problematics, the ways they are dealt with and their resolution. Especially topics developed around the theory of emanation such as causality and negative theology entered to the Islamic world during the translation movement, with two apocryphal texts both attributed to Aristotle. The first one, *Theology of Aristotle*, is an abbreviated translation of the three chapters (IV-VI) from Plotinus' *Enneads*, and the second is *al-Khayr al-Mahd*, a translation of the *Elements of Theology* by Proclus. The transmission of these works to the Islamic world at an early stage, deeply influenced the course of Islamic philosophy.

Between the 9th-13th centuries, in the classical period of Islamic philosophy, there are also independent philosophical circles such as the Brethren of Purity alongside with the Peripateticism representing the main school. Our work explores this classical period not merely by tracing the elements of Neo-Platonism in the philosophy of al-Kindī, al-Fārābī, al-'Amirī, Ikhwan as-Safā (the Brethren of Purity), Ibn Miskawayh and Avicenna, but also by looking into the peculiarities of these philosophers. We have made an interpretation emphasizing that Islamic philosophy is syncretic, rather than eclectic. Besides, we have also taken into consideration the serious criticism by many theologians especially al-Ghazzālī and Averroes, the illustrious commentator of the Peripatetic school, directed to these philosophers who had adopted and developed the Neo-Platonic theories.

In our work the above-mentioned cases have been handled in a chronological order and the dialogue between the Neo-Platonism and Islamic philosophy has been studied mainly around the theory of emanation.

ÖNSÖZ

İki asra yaklaşan bir süreçte İslâm bilim, düşünce ve kültürü üzerinde oryantalistlerin yapmış oldukları araştırmalar kendi standardında bir değer taşıyorsa da bir milletin hayat kaynağı mâhiyetindeki bu alanlarda son otuz-kırk yıl içerisinde Türkiye'de gerçekleştirilen çalışmalar, kendi kültür mirasımızla birebir yüzleşme, temel kaynaklara inerek onları yeni baştan değerlendirip yorumlama açısından hayli mesafe katedildiği memnuniyet verici bir husustur. İslâm felsefesine doğrudan ve dolaylı etkileri açısından Eflâtun ve Aristo'nun gerek eserleri gerekse sistemleri üzerinde önemli araştırmalar yapılmışsa da aynı düzeyde etkili olan Yeni Eflâtunculuk hakkında yeterli çalışmaların yapıldığı pek söylenemez. Bu hususu aydınlatmak ve bir ölçüde bu ihtiyaca cevap vermek amacıyla **Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları** başlığı altında ve bir doktora tezi niteliğinde bir akademik çalışma ortaya koymuş bulunuyoruz. Bu çalışmada özellikle İslâm dünyasına Yeni Eflâtuncu filozof ve onların intikal eden eserleri üzerinde yoğunlaşırken, bir yandan da bu konudaki apokrif eserlerle yeterli karşılaştırmalar yapılmıştır. Ayrıca araştırmamızın birinci bölümünde Yeni Eflâtunculuğun doğuşu, kaynakları, temsilcileri ve gelişimi hakkında tarihsel bilgi verilmiştir. İkinci bölümde ise bu doktrinin İslâm Meşşâîlerine olan etkisi üzerinde durulmuş ve bu bağlamda Kindî, Fârâbî, Âmirî, İhvân-ı Safâ, İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ'nın, Tanrı, akıl, nefis ve sudur gibi söz konusu doktrinin omurgasını teşkil eden problemler üzerinde mukayeseli araştırmalarda bulunulmuştur. Üçüncü bölümde ise yukarıda belirttiğimiz temel dört problemten zât ve sıfat olarak Tanrı ve Tanrı-âlem ilişkisi olarak da sudur problemine meşhur birer kelâmcı olan İbn Hazm, Gazzâlî ve Şehristânî'nin yanısıra klasik Meşşâîliğin son temsilcisi sayılan İbn Rüşd'ün eleştirilerine de yer verilmiştir.

Bu çalışma süresince gerek konuyu belirleyen gerekse çalışmamızı baştan sona okuma zahmetine sabırla katlanan değerli hocam Prof. Dr. Mahmut KAYA'ya ve tez komitesinde yer alarak görüşlerini paylaşan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU ve Prof. Dr. İlhan KUTLUER'e yürekten teşekkür ederim. Ayrıca birçok esere erişme imkânının yanısıra çalışma ortamı da sağlayan İSAM

kütüphanesinin tüm çalışanlarına ve çalışmanın tez formatına getirilmesinde yardımcı olan meslektaşım Dr. N. Murad OMAY’a teşekkür borçluyum. Son olarak doktora tezimi maddî olarak destekleyen İstanbul Üniversitesi BAP birimine teşekkür ederim.

Cahid ŞENEL
Şubat 2012
İcadiye/Üsküdar

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
Öz (Abstract).....	iii
Önsöz.....	v
İçindekiler.....	vii
Tablolar.....	x
Kısaltmalar Listesi.....	xi
Giriş.....	1
1. Yeni Eflâtuncu Felsefe ve İslâm Dünyasına İntikali.....	6
1.1. Yeni Eflâtuncu Felsefe ve Temsilcileri.....	6
1.1.1. Tarihî Arka Plan.....	6
1.1.2. Doğuşu.....	7
1.1.3. Kaynakları.....	8
1.1.4. Başlıca Temsilcileri ve Takipçileri.....	16
1.2. Yeni Eflâtunculuğun İslâm Dünyasına İntikal Süreci.....	18
1.2.1. İslâm Dünyasında Tercüme Hareketleri.....	18
1.2.2. Arapçaya Çevrilen Yeni Eflâtuncu Eserler.....	21
1.2.2.1. <i>Esûlûcya Aristûtâlîs</i>	21
1.2.2.2. <i>Kitâbü'l- İzâh fi 'l-Hayri 'l-Mahz Li Aristûtâlîs</i>	24
1.2.2.3. <i>Risâle fi İlmi 'l-İlâhî</i>	26
1.2.3. Arapçaya Tercüme Edilen Eserler Bağlamında	
Yeni Eflâtunculuk.....	27
1.2.3.1. Tanrı Tasavvuru.....	27
1.2.3.2. Mutlak Bir'in Çoklukla İlişkisi.....	38
1.2.3.3. Akıl ve İşlevi.....	41
1.2.3.4. Nefis ve İşlevi.....	55
1.2.3.5. Feyz/Sudûr (Emanation) Süreci.....	70
1.2.3.6. Yüce/Ulvî Âlem'in Tasviri.....	78
1.2.3.7. İnsan.....	80
1.2.3.8. Sebeplilik.....	83

1.2.3.9. Cevher.....	85
2. Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları.....	90
2.1. Kindî.....	90
2.1.1. Metafizik İlke Olarak “Bir” ve “İlk” Olan Tanrı.....	90
2.1.2. Sebeplerin İlk ve Son Halkası: Akıl.....	100
2.1.3. Bir-Çokluk İlişkisinin Zemini: Nefis.....	101
2.2. Fârâbî.....	105
2.2.1. Fârâbî’nin Eserlerinde Yeni Eflâtuncu Unsurlar.....	105
2.2.2. Tanrı.....	110
2.2.3. Beşerî Aklın Faal Akılla İttisâli.....	115
2.2.4. Feyz Süreci.....	122
2.3. Âmirî.....	127
2.3.1. Gerçek Varlık Olan Tanrı ve Metafiziğin Amacı.....	129
2.3.2. İbda‘ İle Meydana Gelen Kalem (Küllî Akıl ve Küllî Suretler). ..	134
2.3.3. Bi’l-Halk Meydana Gelen Levh (Küllî Nefis).....	136
2.3.4. Feyz/Sudur Teorisi.....	137
2.4. İhvân-ı Safâ.....	142
2.4.1. Tanrı Tasavvuru.....	146
2.4.2. İlk Akıl.....	152
2.4.3. Küllî Nefis.....	153
2.4.4. Feyz/Sudur.....	155
2.5. İbn Miskeveyh.....	163
2.5.1. Tanrı Tasavvuru	165
2.5.2. Yaratmanın Farklı Anlamları: Yoktan Yaratma ve Sudur.....	170
2.5.3. Akıl.....	174
2.5.4. Nefis.....	176
2.6. İbn Sînâ.....	178
2.6.1. Zorunlu Varlık Tasavvuru.....	179
2.6.1.1. Zorunlu Varlık “İlk”tir (el-Evvel).....	180
2.6.1.2. Zorunlu Varlık “Akıl”dır (el-‘Akıl).....	182
2.6.1.3. Zorunlu Varlık “Bir”dir (el-Vâhîd).....	184
2.6.1.4. Zorunlu Varlık “İyi”dir (el-Hayr).....	185

2.6.1.5. Zorunlu Varlık “Mükemmel”dir (fevka’t-Tamâm).....	187
2.6.2. Mükemmel Varlığın Kendini Dışa Vurması (Feyz/Sudur).....	188
2.6.3. Nefsin Düşüşü ve Yükselişi.....	198
2.6.4. İbn Sînâ'nın Plotinus Yorumu: <i>Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ</i>	200
3. Yeni Eflâtuncu Yansımalarına Yöneltilen Eleştiriler.....	210
3.1. Bir/Tanrı ve Niteliklerine Dair Yöneltilen Eleştiriler.....	211
3.1.1. İbn Hazm.....	212
3.1.2. Gazzâlî.....	214
3.1.3. Şehristânî.....	216
3.1.4. İbn Rüşd.....	219
3.2. Tanrı-Âlem İlişkisini Açıklama Modeli Olarak Sudur Teorisine Yöneltilen Eleştiriler.....	223
3.2.1. Gazzâlî	224
3.2.2. Şehristânî.....	225
3.2.3. İbn Rüşd.....	226
Sonuç.....	229
Kaynakça.....	233
Özgeçmiş.....	248

TABLÖLAR

	<u>Sayfa</u>
Tablo 1.....	131
Tablo 2.....	141
Tablo 3.....	159

KISALTMALAR LİSTESİ

a.e.: Aynı eser.

a.g.e.: Adı geçen eser

a.g.m.: Adı geçen makale

AÜİFD: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

bkz.: bakınız

DİA: Diyanet İslam Ansiklopedisi.

Es.: Esûlûcyâ (A.Bedevî)

Enn.: Enneades / **Ts.:** Tâsûât

FA: el-Fevzü'l-asğar

HM.: Kitâbü'l-Îzâh fî'l-hayri'l-mahz li-Aristotâlîs (A.Bedevî)

İİ.: Risâle fî ilmi'l-ilâhî (A.Bedevî)

MÜİFD: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

RAM: Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmîrî

RİS: Resâilu İhvani's-Safa ve Hullanü'l-Vefa

terc.: Tercüme eden

thk.: Tahkik eden/neşreden

GİRİŞ

Bilinen tarihi gelişimde insanoğlu içinde yaşadığı fizik dünyanın ve tümüyle kozmik varlığın menşe' ve mâhiyetini sorgulamış ve bu konuda birçok görüş ortaya atmıştır. Bu sorunun hem dinlerin hem de felsefenin ortak sorunu olduğu bilinmektedir. Felsefe tarihinde ilk kez Greklerin üzerinde tartıştığı temel sorun *arkhé* yani ilke sorunuydu. Pre-sokratik filozofların bu çabaları, çokluğun/evrenin kendisine dayandırılacağı bir kaynak, bir temel yani ilke tayin etmeye mâtuftu; çünkü ortada varlık adına bir gerçeklik varsa bunun bir başlangıcı ve dayandığı bir temel olmalıdır. Nitekim Hegel'e göre felsefe ile din aynı konuyu yani sonsuzlaşmanın, Tanrı'yla-âlemin/insanın ilişkisini tartışır. Hegel'in dinle felsefenin ortak sorunu olarak işaret ettiği bu mesele, Pre-sokratik dönemdeki ilke-evren ilişkisinde tartışılırken, felsefenin üç büyük kurucusu olan Sokrat, Eflâtun ve Aristo'da önemli bir kırılma gerçekleşmiş ve fizikten metafiziğe geçiş süreci başlamıştır. Ne var ki, bu dönemlerde felsefe, kendisini esaslı bir şekilde eleştiren hiçbir semâvî dinle karşılaşmamıştı. Felsefe ancak milattan önce III. yüzyılın başlarında yani Ptolemaios Soter'in İskenderiye'de bir kütüphane, müze ve yanbaşında bir felsefe okulu kurmasıyla, oradaki Yahudi toplumuyla karşılaştığında semâvî bir dinle tanışmış oluyordu. İkinci kez tanışması ise Orta Şark'ta Hz. İsa'nın getirdiği Hristiyanlıkla gerçekleşmişti. İşte Hellenizmin bu ikinci döneminde Yeni Eflâtunculuk adıyla anılacak yarı mistik bir felsefî doktrinin ortaya çıktığına tanık olmaktadır. Eflâtun felsefesini yenibaştan yorumlayıp geliştirmek üzere yola çıkan bu felsefenin Yeni Pitagorasçılıktan da birçok öğeyi bünyesine aldığı bilinmektedir. VIII. yüzyılda başlayıp IX. yüzyılda en yaygın ve en başarılı ürünlerini veren tercümeler döneminde İslâm toplumu böylesine içiçe geçmiş bir felsefe mirasıyla karşılaşmıştı. Demek oluyor ki, felsefe kendi tarihinde üçüncü kez çok güçlü bir semâvî dinle karşılaşmaktaydı. Felsefe ile dinin yeni baştan ve daha esaslı bir şekilde yüzleşip cedelleşmeye başladığı bu süreçte ortak problemler de günyüzüne çıkmıştı. Bunların başında Bir'in çoklukla olan ilişkisi gelmekteydi. Yani her bakımdan Bir ve mutlak olan Tanrı ile varlık arasındaki ilişki nasıl gerçekleşmiştir? Bir başka söyleyişle nasıl olmuş da Bir olandan bu çokluk meydana gelmiştir? İşte bu çalışmanın temel

hedeflerinden ilki, Tanrı-evren ilişkisine Yeni Eflâtunculuğun getirdiği yorumla İslâm Meşşâîlerinin dîni ilkeleri de dikkate alarak ortaya koydukları yorumların ne ölçüde Yeni Eflâtunculukla bağdaşabildiğini irdelemektir.

Yeni Eflâtuncuların "Bir"i ilke olarak kabul etmelerini gerektiren başka nedenleri de vardı. Bu akımın zaman-mekân bağlamında yerini tayin etmek, çözümün hangi sorunun cevabı olarak ortaya çıktığını tespit etmek bakımından önemlidir. Bu noktada Fritz Heinemann'ın *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System* adlı eserinde Yeni Eflâtuncuları Bir'i (Ein) "İlk ilke" olarak belirlenmesine götüren nesnel gerekçeleri özetle şöyle sıralar: (i) O dönemde monistik ya da nihâî kapsamlı bir bütünlüğe götüren eğilimin bulunması; (ii) Aristo'dan beri sebeplerin sonsuzca geriye doğru götürürken son bir sebepte nihayete erdirmek isteyen yani "nihâî sebebe götüren" büyük bir çabanın gözlenmesi; (iii) bütün bunların ötesinde, insan ruhunda sabit bir varlığa (*Etwas*) yani Mutlak'a doğru ilerleme arzusunun bulunması ve (iv) son olarak sükûnetini Tanrıların çokluğunda değil de sadece Tanrı'nın birliğinde bulan gelişmiş semâvî dîni bir telakkinin mevcut olması, bu akımın ilke olarak Bir'e yönelmesine neden olduğu düşünülmektedir. Bundan hareketle birinci bölümde Yeni Eflâtunculuğun dîni bir temâyül olarak da algılanması üzerinde durulacak ve "Bir"in etrafındaki tartışmalar çerçevesinde konu irdelenecektir.

Yeni Eflâtunculuğun yansımaları felsefenin hemen tüm disiplinleri açısından ele alınabilecek kadar geniş bir konu olmakla birlikte, biz bu çalışmamızda fizik ve mantığın yanı sıra metafiziğin de birçok sorununu dışarda bırakmak zorunda kaldık. Çalışmamızın kapsadığı dönem ve filozof sayısı dikkate alındığında bu tavrın makul sayılması gerektiği anlaşılabacaktır. Nihâyet ay-üstü âlemle sınırlı tutulan *Tanrı*, *akıl*, *nefis* ve *sudur* kavramları etrafında süregelen yorum ve tartışmalar, temel metinler eşliğinde incelenmek suretiyle böyle bir akademik çalışma ortaya çıkmış oldu.

Burada şu hususu belirtmek gerekir ki, antik felsefenin son periyodunda, Abdurrahman Bedevî'nin dört mevsim başlığıyla ele aldığı Yunan düşüncesinin sonbaharında (*harîfu'l-fikri'l-Yûnânî*) ortaya çıkan Yeni Eflâtunculuğun, Türkçe felsefe literatüründe kendisine yeterince yer bulduğu söylenemez. Gerek telif gerekse tercüme edilen felsefe tarihlerinde kendisine ayrılan mütavazi kısımla yetinildiği, yüksek lisans tezini *Plotinus'un Aşka Kuramı* adıyla kitaplaştıran Zerrin

Kurtoğlu'nun çalışması dışarıda tutulacak olursa konuya dair akademik bir eserin kaleme alınmadığı görülecektir. İslâm felsefesiyle olan ilişkisi bakımından ise tek çalışma Burhan Koroğlu tarafından *İslam Kaynakları Işığında Yeni Eflâtuncu Felsefe* adıyla yapılan doktora tezinden ibarettir. Nihayet Ahmet Arslan, beş cilt olarak yayımladığı *İlkçağ Felsefesi Tarihi*'nin beşinci cildinin yaklaşık yarısını Yeni Eflâtunculuğa ayırarak zaman zaman İslâm filozoflarıyla mukayeselerde bulunmuştur.

Önceki çalışmalarda -gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak- Yeni Eflâtunculuğun İslâm dünyasına intikalinin en bariz ve açık seçik göstergesi olan apokrif Aristo metinleri ismen anılmakla birlikte, bu metinlerin problematik olarak yeterli bir tahlilinin yapılmadığını söylemek durumundayız. Nitekim ilk İslâm filozofu olan Kindî'den itibaren bilinen *Esûlûcyâ Aristûtâlîs* üzerinde ayrıntılı bir çalışmanın yapılmadığı kabul edilmelidir. Şu hususu da belirtelim ki, Peter Adamson'ın, *The Arabic Plotinus A Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'* adlı doktora tezini kitaplaştırmaması, bu alanda büyük bir boşluğu doldurmuştur. Ancak bu eserde de Kindî'ye yapılan atıfların dışındaki göndermelerin yetersiz olduğu dikkat çekmektedir. Bununla birlikte sözkonusu müellifin daha sonra kaleme aldığı makalelerle eserini ikmale çalıştığı söylenebilir. Biz bu çalışmamızda İbn Sînâ'nın yazdığı *Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ'yı* değerlendirirken müellife ait *Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle* adlı makalesinden oldukça yararlandığımızı ifade etmeliyiz. Ayrıca batı literatüründe kaleme alınan önemli bir diğer eser, Elvira Wakelnig tarafından yapılan "*Feder, Tafel, Mensch: Al-Âmirîs Kitâb al-Fusûl fî l-Maâlim al-Îlâhîya und die Arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh.Text, Übersetzung und Kommentar*"dır. Wakelnig bu çalışmasında Âmirî'ye ait olan ve yirmi fasıldan (takriben yirmi sayfa) oluşan *Kitâbu'l-Fusûl fî'l-maâlimi'l-ilâhiyye* adlı eserini *el-Hayru'l-Mahz* metniyle mukayeseli bir şekilde incelemiştir. Herbir faslı yani bir sayfayı yaklaşık yirmi sayfa olarak şerhederek genişleten ve konuya dair ilgili diğer İslâm filozoflarına da göndermede bulunan müellifin bu çalışmasından gerekli gördüğümüz yerlerde yararlandığımızı belirtmeliyiz.

Burada şu hususu belirtmeliyiz ki, Bizans döneminden itibaren *Enneadlar*'ın IV-VI. bölümleri kısmen ihtisar ve kısmen şerh edilerek *Teologia Aristoteles* adıyla

apokrif bir hale getirildiği anlaşılmaktadır. Tercümler döneminde ise filozof Kindî İbni Nâimâ el-Himsî'ye bu eseri *Esûlûcyâ* adıyla Arapça'ya çevirtmişti. Eserin üzerindeki şüphenin göstergelerinden biri Kindî'nin bu eseri tashih ettiğine hatta yazılan girişlerden birinin kendisine ait olma ihtimaline rağmen, Aristo'nun eserlerinin listesini yaptığı *Risâle fî kemmiyeti kütübi Aristûtâlis ve mâ yuhtâcu ileyhi fî tahsîli'l-felsefe* adlı risâlede bu eseri anmamış olmasıdır. Bir diğer şüphe ise *Esûlûcyâ*'yı şerheden İbn Sînâ'nın bu eseri güvenilirmez (*mut'an*) olarak değerlendiriyor olmasıdır. Fakat hemen belirtelim ki, ortaya konan bu şüpheler eserin tesirini kesinlikle azaltmamış, tersine negatif teoloji, Tanrı tasavvuru ve Tanrı-âlem ilişkisinin açıklanması hususunda bundan büyük ölçüde yararlanılmıştır. Bu konuda ilginç olan Müslüman müelliflerin Plotinos'un hayatı ve şahsiyeti hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmamalarıdır. Sadece Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserinde *eş-Şeyhu'l-Yûnânî* başlığı altında ondan Aristocu geleneğe bağlı bir filozof olarak söz edilmektedir. Bu belirsizliği yani *el-Hayru'l-Mahz*'ın Aristo'ya değil Plotinos'a ait olduğunu ilk olarak Thomas Aquinas tarafından ortadan kaldırdığı bilinmektedir.

Son olarak şu hususu da belirtmeliyiz ki, aidiyeti konusunda bu kadar şüphe ve tereddütler bulunan bir eserin uzun süre gündemde tutulmasını ve ondan yararlanma yoluna gidilmesini gerektiren ne olmalıdır? Meşşâîlerin yakından tanıdığı Eflâtun ve Aristo doktrinlerinde din ile felsefeyi uzlaştıracak uygun bir problem bulamayışları onları bu apokrif eserden yararlanmaya sevketmiş olabilir. Çünkü Eflâtun'un idelarındaki *demiurgos* (*es-Sâni'*) yani yaratan değil yapan mimar Tanrı telakkisiyle Aristo'nun, varlığın gaye sebebi saydığı ve âlemin kendisine âşık olduğu için hareket etmesine sebep olan (*el-Muharriku'l-evvel ellezî lâ yetaharrek*) pasif Tanrı anlayışı, İslâm'ın kâdir-i mutlak Tanrı akidesiyle bağdaşmamaktadır. Bu yüzden Meşşâî filozoflar aradıkları uzlaştırma yöntemini *Esûlûcyâ*'da bulduklarından, şüpheli görmelerine rağmen bu eserden vazgeçemedikleri anlaşılmaktadır. Bu uzlaştırma teşebbüsünün de ne ölçüde başarılı olduğu başta *Tehâfût*'ler dizisi olmak üzere tarih boyunca tartışmalara konu olmuştur.

Burada işaret etmek durumunda olduğumuz bir başka konu da şudur: Çalışmamızda yer yer *eklektik* yerine *senkretik* terimini kullanmayı tercih ettiğimiz görülecektir. Ahmet Yüksel Özemre, *Yarı Aydınların Marazı Eklektisizm* başlığı

altında bu kelimenin coğrafyamızda ve düşüncemizde nasıl algılandığını tartışır. O, Yunanca *eklektikos* kelimesinden gelen eklektik'in, Batı dillerindeki anlamının kısaca *objektif bir yol-yordam izlemeksizin inanç, bilgi ve sanat alanlarından birtakım unsurlar seçip bir araya getirerek bunu özgün bir düşünce sistemi sayan kimse* şeklinde tarif ettikten sonra objektif ve rasyonel bir yol-yordama dayanmadan seçilen öğelerin bir araya getirilmesininse asla bir *sentez* oluşturamayacağını dile getirir. Bir sentezden bahsedilebilmesi için (i) sentezin her bir ögesinin ve bu öğelerin geçerlilik alanlarının iyi tanımlanmış olması (ii) bu kayıtlar altında, bir ögenin diğer öğeler ile olan ilişkilerinin ve uyumunun da tespit edilmiş olması (iii) bütün öğelerin uyumlu bir bütün oluşturması gereklidir. Sentezin oluşturulmasında egemen olan, sübjektif etkenler değil eleştirel bir akıl yürütmedir. Dolayısıyla İslâm filozoflarının çabası tek bir kelime ile anlatılmak istenirse, bu *ekletisizm* değil; bağdaştırmak, kendi düşünce ve inancıyla uyumlu hale gelecek biçimde kullanmak şeklinde değerlendirdiğimiz *senkretisizm* olmalıdır.

* * *

Bu çalışmamızda tercümeler yoluyla İslâm düşünce ve kültür dünyasına yansıyan Yeni Eflâtunculukla ilgili üç temel metin üzerinde durulmuştur. Bunlardan hacimce en geniş olanı *Esûlûcyâ Aristûtâlis*'tir, bundan ötürü araştırmamızda başvurduğumuz temel kaynak budur. Bunun yanı sıra ikinci eser Proklus'un *Elemente Teologia (el-Hayru'l-Mahz)* adlı eseri ki, Batı'da *Liber de Causis* (Kitâbu'l-ilel) diye bilinmektedir. Üçüncüsü ise yanlışlıkla Fârâbî'ye nispet edilen *Risâle fî ilmi'l-ilâhî*'dir (ki, bu da V. *Ennead*'ın özeti mâhiyetindedir). Son iki esere, *Esûlûcyâ*'da bulunmayan veya ondan farklılık arzeden durumlarda başvurulmuştur. Her üç metinde aynen tekrarlanan kısımlara ise sadece dipnotlarda değinilmiş, ayrıca Plotinus'un temel eseri olan *Enneadlar*'ın orijinaline de yer yer yalnız dipnotlarda işaret edilmiştir. Çalışmamızın omurgasını teşkil eden ikinci bölümünde Meşşâî filozoflar kronolojik olarak ele alınmış, gerek antik mirastan etkilendikleri hususlar, gerekse kendilerinin özgün yorumlarına yer verilerek gerekli mukayeseler yapılmıştır. Üçüncü bölümde ise kelâmcıların Meşşâîlere yönelttiği eleştiriler temel metinlerinden hareketle ele alınmış, bu konuda Tanrı kavramı ile Tanrı'nın varlıkla ilişkisini temellendiren sudur teorisi üzerinde yoğunlaşmıştır. Zikredilen kelâmcıların konuya dair en temel eserleri kullanılmıştır.

1. YENİ EFLÂTUNCU FELSEFE VE İSLÂM DÜNYASINA İNTİKALİ

1.1. YENİ EFLÂTUNCU FELSEFE VE TEMSİLCİLERİ

1.1.1. TARİHÎ ARKA PLAN

Tarihsel olarak Pre-sokratikler, Sokrat, Eflâton ve Aristo çizgisini takip ederek kemâle eren Yunan felsefesi, çeşitli sosyo-politik hadiseler neticesinde yeni bir döneme girmiştir. Hellenistik Dönem olarak adlandırılan bu sürecin başlangıcı şüphesiz Aristo'nun da yetişmesinde etkide bulunduğu Büyük İskender'in M.Ö. 334'te çıktığı Doğu Seferi'yle başlar. O, Grek ve Asya ırklarını birleştirerek daha dinamik ve kozmopolit bir millet vücûda getirmek ve büyük bir imparatorluk kurma hevesiyle Anadolu, Mısır, Mezopotamya, Babil'i aşp Türkistan'a ve oradan da Hindistan'a kadar ulaşmış, ordusunun yorgunluğu sebebiyle Babil'e geri dönmüş ve M.Ö. 323'te orada ölmüştür.¹ Bu savaşların on bir yıl sürmüş olmasına rağmen sonuçları itibariyle yüzyılları etkilemiş bulunduğu tarihî bir gerçektir. Hellenistik dönem takriben M.Ö. 4. yüzyıl ile M.S. 7. yüzyıl arasındaki uzunca bir periyodu kapsamaktadır. Bu sürede Yunan kültür ve felsefesi ile doğu hikmet ve düşüncesi karşılaşmış, alış verişte bulunmuş, birbirlerini etkilemişlerdir. Bu dönemde Kral İskender'in kendi adına kurdurduğu Kuzey Afrika'daki İskenderiye şehri, Akdeniz havzasında gelişen bilim, kültür ve düşünce hareketlerinin mayalandığı önemli bir merkez haline gelmiştir. Bilindiği üzere tarihî gelişim içinde Yahudi inancının rafine hale geldiği, doğu mistisizminin göçler ve savaşlar vasıtasıyla oraya intikal edip Grek düşüncesiyle tanışması yeni bir dönemin başlangıcı sayılmıştır. Bu dönemde Atina okulu ile İskenderiye'de filizlenip gelişen okulu birbirinden ayırdetmek gerekir. Atina okulu resmî olarak V. yüzyıla kadar hayatiyetini korumakla birlikte artık Küçük Asya ve Roma'ya intikal eden felsefe birikiminde merkezî rolü İskenderiye okulu üstlenmiştir.² Hemen belirtmek gerekir ki “İskenderiye Okulu” ile

¹ Mahmut Kaya, “İskender”, **DİA**, XXII, s.555-557. Büyük İskender ve seferlerinin sosyal, politik ve kültürel sonuçları için ayrıca bkz., John Maxwell O'Brien, **Alexander the Great: The Invisible Enemy A biography**, Routledge, New York and London 1994; Ian Worthington (Editor), **Alexander the Great A Reader**, Routledge, New York and London 2003; Waldemar Heckel, **Essential Histories The Wars of Alexander the Great 336–323 BC**, Routledge, New York and London 2005.

² Necib Beledî, **Temhîd li-târîhi medreseti'l-iskenderiyye ve felsefetiâ**, Dârü'l-Maârif, Kahire 1962, s. 55.

“İskenderiye Felsefesi” birbirinden farklı iki kavramdır, şöyle ki: Birincisi yani İskenderiye Okulu muğlak bir kavram olarak pekçok düşünce akımını ve şahsiyeti birarada dile getirmekle birlikte “İskenderiye Felsefesi” bizatihi Plotinos’la özdeş ve onun öğrencilerini ve Porfiryus’un elinden çıkmış olan eserini ifade etmektedir.³ Burada Plotinos öncesinde ve ona olan etkisi bağlamında zikredilmesi gereken önemli bir isim Batlamyus’tur (ö. 168 [?]). İskenderiye’de neşet eden bu meşhur astronomi ve coğrafya bilgininin özellikle gök kürelerine ilişkin teorisi ve yer merkezli evren tasavvuru etkisini Kopernik’e (ö. 1543) kadar korumuştur.⁴ Yeni Eflâtuncular tarafından, Batlamyus’un *Almagest* (*el-Macisti*) adlı eserinde yer alan matematiksel teoriler fiziksel evren izahlarına nispetle daha değerli bulunmuştur.⁵ Dolayısıyla onları “Riyâziyyûn” içinde zikretmek daha isabetli görünmektedir.

1.1.2. DOĞUŞU

Hellenistik Felsefe içerisinde yer alan okullardan Eflâtuncu idealizmin devam ettiricisi olmakla birlikte kendi içerisinde sistematik bir felsefe olan Yeni Eflâtunculuğun kurucusu olarak kabul edilen ve Hristiyan bir aileye mensup olan Ammonios Sakkas arkasında hiçbir eser bırakmadan 242’de vefât etmiştir. Ardında eser bırakması ve gelenek oluşturmaları bakımından bu akımın asıl kurucusunun Ammonios’un öğrencisi Plotinos olduğu felsefe tarihçileri tarafından kabul görmektedir. Plotinos Lykopolis’te yaklaşık olarak 203/4’te Porfiryus’a göre ise 205/6’da Mısır’da pagan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.⁶ Plotinos’un hakkında bildiklerimizin neredeyse tamamı o altmış yaşlarındayken öğrencisi olmuş olan Porfiryus’un, Plotinos’un ölümünden otuz yıl kadar sonra eserinin tashihini yaparak giriş kısmına “*Plotinos’un Hayatı ve Eserlerinin Tasnifi*” başlığını taşıyan bölümde anlattıklarından ibarettir.⁷ “Dokuzluklar” anlamına gelen “Enneadlar” altı

³ Necib Beledî, *Temhîd li-târîhi medreseti’l-iskenderiyye ve felsefetihâ*, Dârü'l-Maârif, Kahire 1962, s. 3.

⁴ Batlamyus hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Cengiz Aydın-Gülseren Aydın, “*Batlamyus*”, *DİA*, V., İstanbul 1992, s. 196-199.

⁵ Yavuz Unat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, Nobel yay., Ankara 2001, s. 70.

⁶ Frederick Copleston, *Felsefe tarihi: Yunan ve Roma felsefesi : bölüm 2b Helenistik felsefe*, terc. Aziz Yardımlı, İstanbul : İdea Yayınevi, 1990. 1. c. 2. ks., s. 119.

⁷ Porfiryus, “*Kitâbu Furfûryûs fî hayâti Eflûtîn ve tasnîfi müellefâtihî*”, (Plotinos, *Tâsûâtü Eflûtîn* içinde), trc. Ferîd Cebr, Beyrut: Mektebetü Lübnân 1997, s. 1-46.

bölümden oluşan kitabın herbir bölümünün dokuz kısımdan meydana gelmesi sebebiyle bu adı almıştır. Plotinos, otuz dokuz yaşındayken bilgeliğin kaynağı olan Doğu'ya yani İran ve Hindistan'a doğrudan gözlemlerde bulunmak üzere Gordianus'un İran seferine katılmış, Gordianus'un Mezapotamya'da suikastle öldürülmesi sonucunda sefer başarısızlıkla sonuçlanmış bunun sonucunda Plotinos yola çıktığı yere yani Mısır'a dönmek yerine, Roma'ya giderek (244/5) orada ölümüne değin başında bulunduğu bir okul kurmuştur. Hikmeti/felsefeyi bir yaşam tarzı olarak benimseyen Plotinos, aynı zamanda zâhidâne bir hayatı tercih ederek az yemiş, az uyumuş, et yememiş, hastalıklarının tedavisi için iğne ve ağrıların hafiflemesi için afyon (tiryâk) kullanmayı reddetmiş ve umûmî hamam kullanmaktan kaçınarak hayatı boyunca da hiç evlenmemiştir.⁸ Porfiryûs'un aktardığına göre İskenderiye'de erken yaşlarda eğitime başlayan Plotinos yirmi sekiz yaşlarında felsefe ile ilgilenmeye başlamış, İskenderiye'de tanınmış pek çok filozofun derslerine katılmış fakat onların derslerinden mutsuz bir şekilde ayrılmıştı. Ancak Ammonius Sakkas'ın derslerine katıldığında dostlarından birine “Aradığım adam işte bu!” demiş ve on bir yıl süreyle derslerini takip etmiştir.⁹ Ahlakı ve güzel huyu sebebiyle çevresi tarafından Plotinos'a çok fazla saygı duyulmuş ve o örnek bir şahsiyet olarak kabul görmüştür. Porfiryûs anlattıklarının güvenilirliğini artırmak için olsa gerek “*Ben, Porfiryûs 68 yaşında bir adam olarak diyorum ki*” şeklinde başladığı cümlemin devamında kendisinin bir kez ve kendisiyle birlikte bulunduğu süre zarfında Plotinos'un ise bilfiil olarak Tanrıyla dört kez olmak üzere vecd halinde buluşmuş (*ittisâl/ittihâd*) olduğunu anlatmaktadır.¹⁰

1.1.3. KAYNAKLARI

Yeni Eflâtunculuğun kaynakları arasında Yahudi Philo, Eflâtun, Aristo, Stoacılar ve Pitagorasçılar zikredilebilir. “*Sisteme hakim olan varoluşun derece*

⁸ Porfiryus, “Kitâbu Furfûryûs fî hayâti Eflûtîn ve tasnîfi müellefâtihî”, (Plotinos, **Tâsûâtu Eflûtîn** içinde), trc. Ferîd Cebr, Beyrut: Mektebetü Lübnân 1997, s. 2. [2].

⁹ Porfiryus, “Kitâbu Furfûryûs fî hayâti Eflûtîn ve tasnîfi müellefâtihî”, (Plotinos, **Tâsûâtu Eflûtîn** içinde), trc. Ferîd Cebr, Beyrut: Mektebetü Lübnân 1997, s. 5 [3].

¹⁰ Porfiryus, “Kitâbu Furfûryûs fî hayâti Eflûtîn ve tasnîfi müellefâtihî”, (Plotinos, **Tâsûâtu Eflûtîn** içinde), trc. Ferîd Cebr, Beyrut: Mektebetü Lübnân 1997, s. 41 [23]

derece sıralınışı düşüncesi Poseidonios'dan (M. Ö. 135-51) alınmıştır.”¹¹ Ancak köklerinin bu tarihsel arka plana dayanmasına rağmen Yeni Eflâtunculuk kendisine has terminoloji ve problemleriyle orjinal bir düşünce sistemidir.¹² Burada Yeni Eflâtunculuğun felsefî bir sistem olmakla birlikte mistik ve dinî bir yapı da barındırdığı göz ardı edilmemelidir. Nitekim Johannes Hirschberg *Küçük Felsefe Tarihi*'nde “Yeni Eflâtunculuğun sadece bir felsefe değil aynı zamanda bir din” olduğunu dile getirmektedir.¹³ Ona göre bunda şaşılacak bir durum yoktur, çünkü Yunan Ruhu (*Der griechische Geist*) öteden beri dinî düşünce ile hep birlikte varolmuştur, örneğin Empedokles, hem din adamı hem filozof kabul edilirdi. Yine Windelband, *Felsefe Tarihi Ders Kitabı*'nda Hellenistik-Roma Felsefesini iki bölümde incelemekte ve Yeni Eflâtunculuğu da dahil ederek işlediği ikinci bölümü “Dinî Dönem” (*Die religiöse Periode*) başlığı altında ele almaktadır.¹⁴ Zeller'e göre ise “Plotinos için dinin kendisi ile felsefe bütünüyle birbirine denk düşmektedir.”¹⁵ Ancak burada hemen belirtmek gerekir ki Yeni Eflâtunculuk akla ilk gelen hâlîyle bir din değildir, nitekim ibadet ve ritüellerinin olmayışı bunun delilidir, ayrıca dinler tarihi içerisinde de yer edinmiş değildir, bununla birlikte yukarıdaki ifadelerin “felsefe tarihçilerinin” yorumları olduğunu ve “felsefe tarihi” içerisinde ele alındığının unutulmaması gerekir. Nitekim W. R. Inge'ye göre de Plotinos, yalnızca bir filozof değil aynı zamanda bir peygamberdir ve “mistik felsefenin” temsilcisidir ve metafizik, ahlâk ve din onun felsefesinde mezcolmuş haldedir.¹⁶

“Düşünce”, tarihî seyri içinde değişen, dönüşen, gelişen ve nihâyet etkileşimde bulunan bir yapı arzeder. Dolayısıyla herhangi bir fikir ya da düşünce için bir köken tayin etmek oldukça güçtür. Fakat verilen cevaplar daha sonra sorulan soruları

¹¹ Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, terc. Ahmet Aydoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, s. 337.

¹² Ernst von Aster, **Felsefe Tarihi Dersleri I: İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi**, terc. Macit Gökberk, İm yayınevi, İstanbul 2000, s. 286.

¹³ Johannes Hirschberg, **Die Kleine Philosophiegeschichte**, Herder Verlag, Austria 2005, s. 68. (*Der Neuplatonismus ist nicht nur Philosophie, sondern auch Religion*).

¹⁴ Wilhelm Windelband, **Lehrbuch der Geschichte der Philosophie**, Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1919. VIII. Benzeri bir düşünce için bkz. Necib Beledî, **Temhîd li-târîhi Medreseti'l-İskenderiyye ve Felsefetihâ**, Dârü'l-Maârif, Kahire 1962, s.56.

¹⁵ Eduard Zeller, **Die Philosophie der Griechen: in ihrer Geschichtlichen Entwicklung**, Leipzig : O. R. Reisland, 1923. 3. c., 2. bl. s.675: “Für Plotin selbst fällt daher die Religion mit der Philosophie vollkommen zusammen.” Ayrıca bkz. Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi : Yunan ve Roma felsefesi: bölüm 2b Hellenistik felsefe**, terc. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1990. 1. c. 2. ks., s. 131.

¹⁶ W.R. Inge, **The Philosophy of Plotinos**, Longmans, London 1948, I, s. 5.

yanıtlarken elde bir veri olarak bulunmaktadır. Benzeri bir durum Yunan felsefesi ile gerek Yeni Eflâtunculuk gerekse İslam felsefesinin arasında da gözlenmektedir. Burada “kaynaklık etmekten” modern anlamda bir kaynaklığı değil düşüncenin devamlılığını yani *el-hikmetü’l-hâlîde*’yi (*philosophia perennis*) anlıyoruz. Düşüncenin yol haritasını açıklamak için Friedrich Nietzsche’nin (ö.1900) Yunan felsefesini yorumlarken söylediği şu sözü aktarmanın yararlı olduğunu sanıyoruz:

“Yunan felsefesi görünüşte anlamsız bir esinti ile ve şu sözle başlar: Su herşeyin “menşei” ve ana -kucağıdır.- Bu noktada durup gerçekten ciddileşmek gerekir mi? Evet, hem de üç nedenden ötürü. İlkin, bu söz şeylerin menşei üzerine bir anlatışta bulunmaktadır; ikincisi, bunu tasvirsiz ve masalsız yapmaktadır; nihâyet üçüncüsü, **örtülü bir halde olmakla beraber “her şey birdir” düşüncesini içinde taşımaktadır. (...) üçüncüsü sayesinde Thales ilk Yunan filozofu sayılıyor**”¹⁷

Buradan hareketle fikirlerine kısaca değineceğimiz tüm felsefî görüşler aslında içlerinde bir hakikat barındırmaları hasebiyle bir sonrakine kaynaklık etmektedir. “Her şeyin bir” olması yani aynı şeyden kaynaklanıyor olmaları Thales’in su, Herakleitos’un ateş, Anaximandros’un apeiron, Eflâtun’un Demiurgos, Aristoteles’in Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici ile bu kaynağa işaret ettikleri düşünülebilir. Ayrıca semâvî dinlerin bu birliği (*tevhid*) herşeyin kaynağı, kökeni ve var edeni olarak kabul ediyor olması ve dolayısıyla bu inanç tarzı ile felsefî düşünce arasında bulunan mesafenin azalması ve geçişlerin gözlenmesi de bu şekilde yorumlanabilir.

Burada Yunan felsefesine Pisagor ve Pisagorculuktan başlamak sûretiyle, kısaca değinmek yerinde olacaktır. Pisagor arkasında eser bırakmadığından genellikle Pisagor’un şahsına ait düşünceden daha çok öğrencileri ve takipçilerinin oluşturduğu kümülatif düşünce üzerinden “Pisagorculuktan” bahsedilmektedir. Nitekim Aristoteles *Metafizik*’inin birinci kitabında kendisinden önceki filozofların düşüncelerini serimlerken sıra Pisagor’a geldiğinde Pisagor’dan değil “Pisagorcular”dan sözeder. Pisagorcular için herşeyin arkhési/ilkesi sayıdır.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, **Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe**, terc. Nusret Hızır, Bilim Felsefe Sanat yay., İstanbul, 1985, s. 33. (vurgu bize ait)

Kendisinden öncekiler gibi ilkeyi bire indirmekle birlikte o ilkeyi maddî değil aksine zihnî (mânevî) bir unsur olarak açıklamaktaydılar. Aristoteles Pisagorcuların matematiğin ilkelerini evrenin ilkeleri olarak gördüklerini, onların varolan herşeyin sayılarla ilişkili olduğunu düşündüklerini aktarmaktadır. Ayrıca onların herşeyin unsuru ve kozmik düzendeki âhenk ile sayı arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğunu iddia ettiklerini bildirmektedir.¹⁸ Bununla birlikte Aristo, Pisagorcular'ın Bir olan'ın ve sonsuzluğun diğer şeylerin niteliği olmayıp, yüklendikleri şeylerin tözleri olduğunu düşündüklerini belirtmektedir.¹⁹ Dolayısıyla “Mutlak Bir” ne çifttir ne de tektir ya da hem çifttir hem de tektir ve böylece Bir hem tektir hem de çoktur. Çokluktaki herşeyin tözü olmak bakımından herşeyde bulunmakla birlikte, aynı zamanda töz olmak itibarıyla da tektir. Sayı mistisizmi yapan Pisagorcuların sayısal olarak “Bir”e yükledikleri merkezî konum, Yeni Eflâtuncuların mutlak Bir'i ile birlik ve mutlaklık temelinde benzerlik göstermektedir. Ancak *Esûlûcyâ*'da Pisagorcuların ruh konusundaki görüşlerine açıkça karşı çıkılmakta, uyumun cevher olmayıp araz olduğu gerekçesiyle ruhun uyum (*îtilâf*) olduğu yönündeki görüşleri reddedilmektedir. Bu konuya ileride değinilecektir.

Yeni Eflâtunculuğun hiç şüphesiz en çok etkilendiği filozof ve dolayısıyla en temel kaynağı olan Eflâtun'a gelince, bilindiği üzere onun felsefî sistemi matematikteki kesinliğe yakınlaşmak bakımından apriorik idealist bir felsefedir. İdea, düşünceye yakın olanın yani soyut olanın varlığını kabul, maddî olanlarınsa inkârına dayanır. Bu nedenle Eflâtun epistemolojide bilginin kaynağının maddî olmadığını ileri sürmekte, ontolojik olaraksa hakîki anlamda varolanın idea yani gayrı-maddî olduğunu düşünmektedir. Bu anlamda Eflâtunculuk tam olarak bir idealizmdir.²⁰ Dolayısıyla bir bütün olarak evreni açıklayabilmek için Eflâtun'un ideaların bulunduğunu varsaydığı idelar dünyası ile bizim içinde bulunduğumuz bu dünya arasında bir bağ kurmak kaçınılmazdır. Bu zorunluluk Eflâtun'u bu iki dünyası arasında ölümsüz bir ruhun bulunduğunu varsayma sonucuna götürmüştür.²¹ Eflâtun'da insanı ayakta tutan bir ruhun varlığı fikri, onu evreni de ayakta tutan küllî

¹⁸ Aristoteles, **Metafizik**, terc. Ahmet Arslan, Sosyal yay., 1996 İstanbul, 985b, s. 99-100.

¹⁹ Aristoteles, **Metafizik**, terc. Ahmet Arslan, Sosyal yay., 1996 İstanbul, 987a, s. 106.

²⁰ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008, s. 198.

²¹ Platon'un ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin görüşü için bkz. **Phaidon**, 107c ve **Menon**, 81 b-c.

bir evren ruhu düşüncesine sürüklemiştir. Ona göre madem ki etten ve kemikten olan insanı “canlı” kılan o ruhtur, kozmosu da ayakta tutması gereken bir ruh varolmalıdır.²² Eflâtun’a göre ruh bileşik değil basit yani yalın bir tözdür. Pisagorcuların ruhun uyum olduğuna dair görüşleri Eflâtun tarafından eleştirilmiş, uyumun artma ve eksilme imkânı olmakla birlikte, ruhun artması ve azalması söz konusu olamaz, dolayısıyla ruh için “bedenin uyumu” gibi bir ifade kullanılamaz.²³ Plotinos da aynı şekilde ruhun uyumdan ibaret olduğunu ileri süren bu görüş sahiplerini eleştirmektedir. Eflâtun ruh konusunda özellikle de ruhun ölümsüzlüğü ile ruhun idealara ilişkin bilgisini bu dünyada hatırlamasına dair görüşlerinde Orphik inançtan ve Pisagorculuktan etkilenmiş, bu düşüncelerini felsefî aksiyomatik bir tarzda izaha çalışmıştır. Ruhun ölümden sonraki durumu bedenle olan ilişkisine ve ahlâki tutumuna bağlanmış yeniden yeryüzüne dönüşü ise orada hesaba çekildikten sonra mümkün görülmüştür. Bu açıklama tarzı Eflâtun için “mitos” değil, aklî bir kabuldür (logos).²⁴ Ayrıca Eflâtun’un *Timaios*’ta kullandığı “Demiurgos” yani yapan, şekil veren tanrı düşüncesi, Plotinos sisteminde “nous” ile benzer bir işlevi üstlenmiştir.²⁵

Eflâtun’un öğrencisi olan Aristo kendisinden sonraki felsefeye etkisi bakımından şüphesiz hocasından daha etkin bir rol oynamıştır. Ancak buradan Eflâtun’un etkisiz olduğu değil, alternatif düşüncesinin öğrencisi tarafından ortaya konduğu anlaşılmalıdır. Yeni Eflâtunculuğun en temel kaynağı Eflâtun gibi görünse de Plotinos’un İran seferi dönüşünde Roma’da kurduğu okulda Aristo eserlerini okuttuğuna yukarıda işaret edilmişti. Özellikle Aristo’nun “Hareket etmeyen hareket ettiricisi”, dört neden teorisi, madde-form düalitesi, birincil ve ikincil cevher ayrımı gibi konuları kendisinden sonra metafizik üzerine yazmış hemen herkesin tartışmak zorunda kaldığı bilinmektedir. Yeni Eflâtuncu düşünürler de felsefî olarak farklı yönlerde meyletseler de bu temel konuları tartışmışlardır. Plotinos evrenin ezelî ve ebedî olması hususunda Aristo ile hemfikir olsa da, ruh göçünü savunmaktadır. Aristo daha çok bir doğa bilimcisi olarak ruhu da cisme yani fiziğe bağlı olarak

²² Platon, **Philepos**, 30 a.

²³ Platon, **Phaidon**, 78 d-80 b.

²⁴ Platon, **Phaidon**, 81c; 88a-b; Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, terc. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 182.

²⁵ Frederick Copleston, **Felsefe tarihi : Yunan ve Roma felsefesi : bölüm 2b Helenistik felsefe**, terc. Aziz Yardımlı, İstanbul : İdea Yayınevi, 1990. 1. c. 2. ks, s.125.

düşünür ve inceler. Ona göre ruh, “potansiyel canlı olan doğal bir cismin ilk yetkinliğidir” bir başka ifadeyle ruh bir formdur yani bedenın kuvveden fiile çıkmış hâli gibidir.²⁶ Ayrıca Aristo, Eflâtun’un aksine ruh göçünü kabul etmemektedir. Onun hareket etmeyen ilk hareket ettiricisi, düşünme vasfına sahipken Plotinos’un Bir’i hiçbir sıfatı kabul etmez. Çünkü Bir’e yüklenecek her sıfat onun birliğini zedeleyecek ve ona çokluk katacaktır. Yeni Eflâtuncu okulun kurucusu olarak kabul edilen Saccas’ın da Eflâtun ile Aristo’nun görüşlerini bir arada ele aldığı ve uzlaştırma çabalarının olduğu bilinmektedir.

Plotinos’a kaynaklık etmesi bakımından, İskenderiye’de neşet eden ve Yahudi düşüncesi açısında da oldukça önemli sayılan Philo’nun görüşlerine burada yer vermek gerekli görünmektedir. İskenderiyeli Philo (M.Ö. 25/20-M.S. 50) dünyayı duyulabilir ve akledilebilir olmak üzere ikiye ayırır ve evrenin Tanrı ile dolu olduğunu ileri sürer. Tanrı zamanın ve mekânın üstündedir, bununla birlikte O bir yerde bulunup daha sonra bir başka yerde bulunduğunda bir önceki mahallini boşaltıyor da değildir. Philo’ya göre Tanrı’yı kuşatacak tek bir sıfat yoktur. Tanrı’yı varolan anlamındaki “to on” olarak niteleyen Philo için O, ancak negatif sıfatlarla anılabilir.²⁷ Philo’ya göre Tanrı yerde olmakla birlikte hiçbir yerdedir, çünkü Tanrı zaman ve mekânı var kılıp onlara bağılı ve bağımlı olmamanın yanısıra, evrende her ne varsa bütünüyle O’na bağılı ve O’nunla ayakta kalmaktadır.²⁸

“Tanrıyı, En Yüce Neden olarak nitelendiren Philo, evrenin, aktif ve pasif şeklinde ikiye ayrıldığını ve pasifleri, aktif hale getiren bir neden’in olmasının gerekliliğinden de Tanrının varlığına dair bir çıkarsamaya ulaşır. Tanrı’nın insanın ruhuna üflemesi de bir anlamda, O’nun kendini insanlara anlatması anlamında gelmektedir.”²⁹

Tanrı, akledilir dünyayı meydana getirdiğinde içine Logos’u (akıl) koyar. Tanrı dünyayı var ederken altı günün ilk gününde akledilir âlemi yaratmıştır. Philo’nun bu

²⁶ Aristoteles, **De Anima** 412b.

²⁷ Dursun Ali Aykıt, **Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo**, (Doktora Tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü İstanbul, 2010, s. 119.

²⁸ Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, terc. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s.307; Dursun Ali Aykıt, **a.g.e.**, s. 120.

²⁹ Dursun Ali Aykıt, **a.g.e.**, s. 123.

noktada Eflâtun'un 'демиurge' düşüncesine yaklaştığı görülmektedir. Ona göre Tanrı'dan iyilik dışında bir şeyin meydana gelmesi düşünülemez. O halde kötü bir dünyaya doğmuş olan insan nasıl olur da Tanrı'nın eseri olabilir? Philo'ya göre Tanrı mükemmel olan şeyleri, yani melekleri ve yıldızları bizatihi kendisi yaratmış olmakla birlikte, insan gibi iyilik ve kötülüğe eşit mesafede duran bir canlı ise bazı şeyler aracılığıyla yaratmış, dolayısıyla insandaki kötülüğün kaynağı olmaktan uzaklaşmıştır. İnsanı insan kılan ruhu Tanrı, diğer bedenî kısımlarını ise Tanrı'nın müsaade ettiği diğer güçler yaratmıştır. Bunu söylerken Philo'nun amacı, kötülüğü Tanrı'dan uzaklaştırmaktır. Ona göre Tanrı insana hikmeti öğretmek için bu aracı varlıkları kullanmaktadır.³⁰

“Tanrının, İlahi Kelam/Logos adını verdiği en üst gücünün dışında yönetici, lütuf, yasama gibi güçleri vardır. Ancak Tanrının en temelde iki gücü vardır: İyilik (*agathos*) ve Otorite (*exousia*). O, iyiliği ile her şeyi yaratır ve otoritesi ile de her şeyi yönetir. Nitekim İbrahim'e gelen üç misafire dair literal anlamı veren Philo, bunun sembolik anlamını yorumlarken şunları söyler:

“Öğle güneşi gibi Tanrı, ruhun üzerine parlar, aklın hüzmeleri ruhu tamamen kaplar ve her tarafa boşalan ışıklarla etraftaki tüm gölgeler ve karanlıklar kaybolduğunda, bir nesnenin, üçlü bir sureti görünebilir. Bunlardan biri, Tanrının sureti iken; diğer ikisi O'nun yansımalarıdır...Burada ortada duran, kutsal yazılarda kendisini 'Ben Var Olanım' diye belirten Kainatın Babası'dır. Diğer iki yanındaki başat güçleri ise O'nun yaratıcı ve yönetici güçleridir... Bundan dolayı bu üçünün ortasındaki kişi, akıl tarafından bazen bir bazen de üç şekilde algılanabilmektedir. Eğer ruh, tamamen arınmış, hem diğer sayıların çokluğu hem de birliğe en yakın ikiliği aşmış ve hiçbir karışımın olmadığı ideal forma ulaşmış ve kendi kendine yeter hale gelmişse, bunu bir olarak algılar. Ancak eğer ruh, en yüce gizemlere ulaşamamış, kendini küçük birtakım ritüellere adanmış, Var Olanı olduğu gibi algılayabilecek seviyeye ulaşamamışsa ve O'nu ancak yaratıcı veya yönetici fonksiyonları aracılığıyla anlayabiliyorsa, bunu üç olarak tasavvur eder”.³¹

Bu bağlamda Tanrı, yaratıcı gücüne göre 'theos', yönetici gücüne göre de 'kyrios' (Lord/Rab) isimlerini alır. Bunların arasında da Kainatın Babası olarak nitelendirilen Tanrı bulunmaktadır. Ayrıca Tanrının, üçlü şekilde algılanması ona göre bakan kimselerin zayıflığından kaynaklanmaktadır. Bilge kişi, Tanrının yaratıcı

³⁰ Dursun Ali Aykıt, **a.g.e.**, s. 124.

³¹ **A.e.**, s. 128-129.

ve yönetici güçlerini basiret sahibi olması hasebiyle bir olarak görür.³² Bilindiği gibi Philo'nun Yahudilik açısından pozisyonu, Pavlus'un da Hristiyanlıktaki durumuna benzerlik gösterir, şöyle ki:

“Yahudiliğin ikinci mabed döneminde Mısır Yahudi cemaati için Tevrat Grekçe'ye tercüme edilmiştir (MÖ III.yy.). Grek düşüncesinden beslenen İskenderiyeli Philo, Tevrat'ın alegorik (bâtinî) yorumunu ortaya koymuş, diğer taraftan İsa Mesih'in mesajını yorumlama ve yayma iddiasına sahip olan Pavlus, Helenistik ve Gnostik öğretilerin de etkisiyle, şeriatsız ve evrensel karakterli bir kurtuluş dininin, yani Hristiyanlığın ilk nüvelerini belirlemiş olmaktadır.”³³

Tanrının mâhiyetinin bilinemez olduğunu düşünen Philo, Tanrı ile evren arasında aracılardan bulunduğunu varsaymak durumunda kalmıştır. Bir aracının varlığını kabul etmek Philo'yı peygamberlik düşüncesine yaklaştırmıştır. Peygamber de bilgiyi Tanrı'dan iki türlü alır: Birincisi kendinden geçme (vecd) şeklinde, ikincisi ise Tanrısal bir ses şeklinde gerçekleşir. Yine Philo Dünyevî, Semâvî ve İlâhî olmak üzere üç tür insandan bahseder. İlki maddî arzu ve isteklerinin peşinden giden, ikincisi ilim ve öğrenmenin takipçisi üçüncüsü ise akledilir dünyaya tâbi ve günahsız olan peygamberler ve rahiplerdir. İnsan ancak dünyevî olandan sıyrılıp semâvî olana yükselince Tanrı'dan gelen lütufları elde edebilir. “To on” ile insan arasındaki aracı Logos'tur ve Tanrı'ya ulaşmak için ona yönelenin yükselip gidebileceği en son aşamada Logos yer alır.³⁴

Sonuç itibariyle Philo'nun Grek felsefî mirası üzerine Yahudi şeriatının irfânî yorumunu ekleyerek eklektik bir sistem kurmuştur ve bu hal Eflâtunculuk formunun bir parçası olarak görülmektedir. Tanrı ve sıfatları konusunu negatif teoloji ile açıklamaya çalışan Philo, O'nun ancak varolduğunun dile getirilebileceğini ve fakat ne olduğunun izah edilemeyeceğini öne sürmüştür. Öte yandan Tanrı ve âlem arasında aracı varlıkların bulunduğunu savunması, bireysel riyâzete dayalı bir yaşamı

³² A.e.

³³ Saime Leyla Gürkan, **Yahudilik**, İSAM yayınları, İstanbul, 2008, s. 26.

³⁴ Dursun Ali Aykıt, **a.g.e.**, 132-135.

yüceltmesi, felsefe ile mistisizmin kesiştiği noktayı mesken edinmesi itibariyle Yeni Eflâtunculuğun habercisi olduğu söylenebilir.³⁵

1.1.4. BAŞLICA TEMSİLCİLERİ VE TAKİPÇİLERİ

Yeni Eflâtunculuğun takipçisi olan okullar İskenderiye, Suriye, Bergama ve Atina şeklinde sıralanabilir. Bu mistik ve yarı dîni felsefenin takipçilerinden zikredilmesi gereken isimlerin başında Plotinos'un sadık talebesi ve dostu olan Porfiryus (ö. 301'den sonra) gelmektedir. Grek felsefesini özellikle de Aristo mantığını çok bildiği anlaşılan Porfiryus, Eflâtun ile Aristo sistemlerini uzlaştırmak amacıyla altı eser kaleme almış, ayrıca Aristo'nun *Kategoriler*'ine giriş olarak yazmış olduğu *Îsâgûcî*'si Latince, Süryanice, Arapça ve Ermenice'ye tercüme edilmiş, kendisinden sonra günümüze kadar klasik bir eser olarak şöhretini korumuştur. Porfiryus kendisini hocasının eserlerinin açıklanmasına adanmış, anlatım gücü ve açıklığı nedeniyle de büyük bir takdir görmüştür. Ona göre felsefe ruhun kurtuluşunu temin etmekle görevlidir ve “*Mitoslar felsefi hakikatin alegorik temsilleridir.*”³⁶

Suriye Okulu'nun temsilcisi Porfiryus'un öğrencisi olan İamblikus'tur (ö. 330). Bu düşünür Tanrı'nın tenzihi ve ara varlıkların sayısı hususunu abartılı bir biçimde daha ileriye taşımıştır. O Porfiryus'tan gelen erdemler üzerine beşinci bir erdem olarak “rahipliği” ilave etmiştir. Ona göre duyulur dünyadan sıyrılmanın yolu bu erdemin gereklerini yerine getirmekten geçmektedir. Tanrı ile ilişki kurabilmenin yolu ise ancak ilâhî vahiyle mümkündür. Bu vahyin taşıyıcısı olan rahipler de doğal olarak filozoflardan daha üstün bir mertebeyi hazidirler.³⁷

Öte yandan Bergama Okulu İamblikus'un bir öğrencisi olan Aidesios tarafından kurulmuş ve Suriye Okulunun devamı niteliğindedir. Aidesios bir yandan Kinik yaşama tarzına hayranlık duyarken, diğer yandan Hıristiyanlığa ve Hıristiyanlara karşı güçlü bir antipati beslemekteydi. Bu okul mensubu Maximus,

³⁵ Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, terc. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 309-311

³⁶ Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, terc. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s.349.

³⁷ Frederick Copleston, **Felsefe tarihi : Yunan ve Roma felsefesi : bölüm 2b Helenistik felsefe**, terc. Aziz Yardımlı, İstanbul : İdea Yayınevi, 1990. 1. c. 2. ks., s.136-137; Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, terc. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s.350-351.

Sallustius ve Linonius İmparator Julian'ın (332-363) hocalarıydı. Sallustius Politeizmin propaganda aracı olması için *Tanrılar ve Dünya Üzerine* adlı bir eser yazmıştır. İmparator Julian Hristiyan olarak yetiştirilmiş olmasına rağmen politeist ve Hristiyanlık karşıtı olmuştur, bunu da çoğunlukla İamblikus'un görüşlerine göndermelerde bulunarak yapıyordu. **Güneşe tapınmayı Yeni Eflâtuncu öğreti ile mezcediyor güneşi duyulur ve düşünülür dünya arasında aracı bir varlık olarak gösteriyordu.** Bilindiği kadarıyla Aidesios filozofların ve sofistlerin biyografilerini yazmış, bunun dışında da tarihle ilgili bir eser kaleme almıştır.³⁸

Atina Okulu'na gelecek olursak bu okulun temsilcileri arasında Sirianus, Domnius, Plutarkhos ve Proklus'un (410-485) isimleri zikredilebilir. Ayrıca Themistios her ne kadar Yeni Eflâtuncular arasında ismi anılmasa da Eflâtun ile Aristo'nun görüşlerinin uzlaştırılması konusundaki düşünceleri sebebiyle bu okul mensuplarına yakın durmaktadır. Saydığımız isimlerden Plutarkhos'un öğrencisi olan, çalışkanlığı ve üstün bir diyalektik yeteneğe sahip olmasıyla ün salmış Proklus uzun yıllar Atina Okulunun başında kalmıştır. Sihir ve büyüye (teurjik-majik) inanmıştı, bununla beraber kendisinin Yeni Pisagorcu Nikomakhos'un reenkarasyonu olduğunu düşünüyordu. Eselerindeki metodoloji ve bütünlük sebebiyle tesir edici bir dil kazanan Proklus sonraki düşünürler üzerinden oldukça etkili olmuştur. Ona göre eser müessire benzer, çünkü ancak müessir kendisinden bir şeyler katarak ona tesir etmiştir. Şeyler için gelişim evreleri ise şöyledir: Eserin müessirdeki varlığı, ondan ortaya çıkışı ve tekrar ona dönüşü. Plotinos'un kine benzer bir şekilde ruh üç sınıftan oluşur: Tanrısal, daimonik ve beşerî.³⁹ Proklus evrende sebep-sonuç ilişkisinin varlığını savunmuş, bu sebeplilik zincirinin teselsüle dönüşmemesi için Aristo'nun tanrı anlayışında olduğu gibi bir İlk Neden'de son bulmasının zorunlu olduğunu ileri sürmüştür. Bu İlk Neden için söylenebilecek İyi, ilk varlık ve ilk olmak gibi sıfatlar da onu anlatmakta yetersiz kalır. Ona göre aklın almakta zorlandığı bu hakikat hakkında olumlu bir şey söylemek yerine onun ne olmadığını söylemek daha uygun bir çözümdür.

³⁸ Frederick Copleston, **Felsefe tarihi : Yunan ve Roma felsefesi : bölüm 2b Helenistik felsefe**, terc. Aziz Yardımlı, İstanbul : İdea Yayınevi, 1990. 1. c. 2. ks., s.138; Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, terc. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s.350-351.

³⁹ Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, terc. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s.353-354.

Ancak 529 yılına gelindiğinde İmparator Justinian'ın felsefe öğretimini yasakladığı, bunun üzerine aralarında Damaskius ve Simplicius'un da yer aldığı beş Yeni Eflâtuncu Atina Okulu felsefecisinin İran'a sığınmak zorunda kaldığı ve oradaki Cündişapur okulunda ders verdikleri nihâyet 553'te Atina'ya dönükleri bilinmektedir. Sonuç itibariyle VI. yüzyılın ortalarından sonra putperestliğe bulaşmış olan Yeni Eflâtuncu okul mensubu kalmamış gibi görünmektedir.⁴⁰

1.2. YENİ EFLÂTUNCULUĞUN İSLAM DÜNYASINA İNTİKAL SÜRECİ

1.2.1. İSLAM DÜNYASINDA TERCÜME HAREKETLERİ

İslam coğrafyasının fetihler sonucunda genişlemesiyle birlikte doğuda İran ve Hint, batıda ise Hellenistik kültür ile temas etmeleri sonucunda karşılaştıkları farklı bilgi, inanç, kültür ve geleneğe ilişkin bir ilginin doğduğu bilinmektedir. Bununla beraber karşılaştıkları öteki kültür havzalarındaki ilmî ve dinî tartışmalar, ister istemez muhatap olunan sorulara karşı cevap üretme ihtiyacı, müslümanları “ötekini” daha yakından tanımaya sevk etmiştir. Dolayısıyla bu yabancı kültürlerin kaynaklarının iyi bilinmesi kaçınılmaz bir hal alınca, tercüme faaliyeti de baş göstermiştir.⁴¹ Tercüme faaliyeti kişisel ilgi ve merakın ötesine resmi olarak ilk kez Emevî prenslerinden Halid b. Yezid b. Muaviye (ö.704) eliyle geçmiştir. Bir prens olan Halid b. Yezid tarafından başlatılan tercüme hareketi, onun bu amaçla Mısır'dan getirttiği iki rahip olan Stafon ve Marianus'a daha çok astronomi ve kimya gibi alanlara dair tercümeler yaptırmasıyla başlar. Sonraki dönemlerde bu faaliyet sırasında, halkın ihtiyacı dikkate alınarak daha ziyade tıp alanında tercümelerin yapıldığı ve nihayet ikinci Abbâsi halifesi olan Mansûr döneminde daha kapsamlı bir aşama kaydedildiği anlaşılmaktadır. Bu dönemde Abdullah b. Mukaffa Aristo'nun *Organun*'un ilk üç kitabı ile Porfiryus'un *İsâgûcî*'sini tercüme etmiştir. Özel bir

⁴⁰ Frederick Copleston, **Felsefe tarihi : Yunan ve Roma felsefesi : bölüm 2b Helenistik felsefe**, terc. Aziz Yardımlı, İstanbul : İdea Yayınevi, 1990. 1. c. 2. ks., s. 143.

⁴¹ Çeviri faaliyetiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.:Dimitri Gutas, **Yunanca düşünce Arapça kültür : Bağdat'ta Yunanca-Arapça çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu**. Dimitri Gutas ; terc. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003; Mustafa Demirci, **Beytül-hikme: Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996; Muhittin Macit, “Medeniyetlerin Kimlik ve Kendilik Oluşturma Süreçlerinde Çeviri Faaliyetlerinin Psiko-Sosyal Rolü”, **MÜİFD**, İstanbul 2003/2, sayı: 25, s. 79-102.

önem verilen bu tercüme eserler dîni eserlerden ayrı olarak Mansûr'un saray kütüphanesinde muhafaza edildiği ve bu yere “Hizânetü'l-hikme” adı verildiği klasik kaynaklarda belirtilmektedir. Telif ve tercüme faaliyeti fetihlerle elde edilen eserlerin tercümesiyle Hârûnreşid (786-809) döneminde daha da hız kazanmıştır.⁴² Bütün bunlardan sonra “*Beytülhikmeyi geliştirerek Ortaçağ'ın âdeta bir ilimler akademisi hüviyetine kavuşturan Halife Me'mun olmuştur.*”⁴³

Tercüme faaliyetinde etkin bir rol oynayan genellikle Suriye kökenli Süryani mütercimler, Arapça ve Grekçe de bildiklerinden, Hellenistik bilim ve düşünce mirasını tercüme etmekte istihdam edilmişlerdi. İslam öncesi dönemde sadece Aristo'nun *Organun*'un ilk üç kitabı, Plotinos'un öğrencisi Porfiryus'un *İsâgûcî*'si tercüme edilmişken, Beytülhikme'nin kuruluşuyla birlikte asıl felsefî ve ilmî eserler çevrilmeye başlanmıştır. Yine bu dönemde tercüme edilen eserler arasında Plotinos'un *Enneadlar*'nın son üç kitabının özeti olan *Esûlucyâ* ile Proklus'un *Teolojinin Unsurları (Elements of Theology)* adlı eserden seçme önermelerin tercümesi olan *el-Hayru'l-Mahz'dır (Kitâbu'l-'ilel)* ki bu eser daha sonra Latince'ye *Liber de Causis* adıyla çevrilmiştir.⁴⁴

Bu arada konumuz açısından Harranlı mütercimlerin de tercüme faaliyetinde önemli bir rol üstlenmiş olduklarını belirtmek yerinde olacaktır. Pagan bir kültüre sahip olan Harranîlerin dîni-felsefî arkaplanı ile üstlendikleri göreve değinmek ve Yeni Eflâtuncu felsefenin seyrini takip etmek bakımından gerekmektedir. Harran teolojisinde tanrının “üstün bir güç” olduğu görülmektedir. Ortaçağ Harranlıları için Tanrı herşeyi var kılan ve herşeyin “ilk nedeni” olarak algılanmaktaydı. Harranlıların tanrısı yani mükemmel ve ilk olan varlık kendisinden sonra varolan ve daha az mükemmel olan beş şeyi meydana getirmiştir, bunlar: akıl, nefis, düzen, sûret ve zorunluluk. Onlara göre Tanrı ancak negatif teoloji ile gerçek anlamda bilinebilir ve

⁴² Mahmut Kaya, “Beytülhikme”, *DİA*, İstanbul 1992. c. VI, s. 88-89.

⁴³ Mahmut Kaya, “Beytülhikme”, *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 89; Dimitri Gutas bu konuda kanaatini şöyle dile getirmektedir: “*Beytü'l-hikme “kadîm” bilimlerin çeviri yapılırken öğretildiği bir “akademi” değildi kesinlikle.*” Bu konudaki delilleri için bkz. Dimitri Gutas, **Yunanca düşünce Arapça kültür : Bağdat'ta Yunanca-Arapça çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu**. Dimitri Gutas ; terc. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003, s.64.

⁴⁴ Dimitri Gutas, **Yunanca düşünce Arapça kültür : Bağdat'ta Yunanca-Arapça çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu**. Dimitri Gutas ; terc. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 33, 120, 124, 142.

meydana gelen şeyler bir sudûr/feyz ile taşarak ondan meydana gelirler. Yeni Eflâtuncu felsefenin ilkelerinin tamamının gözlendiği Harranlıların bu akımdan etkilendiği söylenebilir.⁴⁵ Harranlıların önemi Hermetik kültürün Süryanice üzerinden Arapçaya aktarılması esnasında oynadıkları rolden kaynaklanmaktadır. İslam döneminde “Harranlı Sâbiîler” olarak anılan pekçok mütercim tercüme faaliyeti sırasında boy gösterdi. Örneğin Sabit b. Kurrâ, Sinan b. Sâbit, İbrahim b. Sinan, İshak b. Hilal, Ebu Cafer el-Hâzin, Yuhanna b. Haylân, İbn Zehrûn, Şamlı Aziz John’un öğrencisi Theodoros, Haccâc b. Matar ve İbn Vahşiyye’nin isimleri sayılabilir. Yunan peripatetik mirasının Yeni Eflâtunculuğa yakın bir inanca sahip olan Harranlı Sâbiîlerin vasıtasıyla Süryanice üzerinden Arapçaya aktarılmış olması tercümeler esnasında bilerek yahut bilmeyerek muhtemel bazı yanlış aktarımları da gündeme getirmektedir.

Harranlı Sâbiîler herşeyin kendisinden sudûr ettiği mükemmel bir Tanrı’ya inanmaktadırlar. Bütün herşey bu üstün Tanrı’dan bi’l-vasıta ve bilâ-vâsıta olarak meydana gelir. Bilâ-vasıta meydana gelenler beş aslî ilkedir ki bunlar yukarıda zikrettiğimiz, akıl, nefis, düzen, sûret ve zorunluluktur. Bunlar aracısız olarak tanrıdan sudur eden aşkın varlıklardır. Bu âlemdelikler ancak bazı araçlar vasıtasıyla bu aşkın varlıklara ulaşabilir. Ayrıca Harran’da ilk neden heykeli, küllî nefis heykeli, ilk akıl heykelinin yanısıra yedi gezegen adına da tapınaklar bulunmaktaydı ve Harranlı Sâbiîler burada ibadet etmekteydi.⁴⁶

Harrânîlerin inançları ile Yeni Eflâtunculuk arasındaki görülen benzerlik tarihsel bir etkileşimin yaşanmış olduğuna işaret etmektedir. M.S. VI. yüzyılda Roma İmparatoru Atina’da Akademia’nın kapatılmasını emretmesi üzerine pek çok düşünür Atina’yı terkederek farklı bölgelere göç ettiler ve bu esnada bir kısmının da Harran’a yerleştiği bilinmektedir. “*Dolayısıyla bu dönemden itibaren Harran’da Harran’ın yerel pagan kültü ile Yeni Eflâtuncu yaklaşımlar arasında senkretik bir ilişkinin olduğu görülmektedir.*”⁴⁷ Ayrıca Ömer b. Abdulaziz (717-720) döneminde

⁴⁵ Şinasi Gündüz, **Anadolu’da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa**, Ankara Okulu yayınları, Ankara 2005, s. 40.

⁴⁶ Şinasi Gündüz, **Anadolu’da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa**, Ankara Okulu yayınları, Ankara 2005, s. 51, Kazım Sarıkavak, **Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran**, Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, s. 24, 47.

⁴⁷ Şinasi Gündüz, **Anadolu’da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa**, Ankara Okulu yayınları, Ankara 2005, s. 52.

eğitim faaliyetlerinin Antakya ve Harran bölgesine doğru kaymış olduğu da ayrı bir tarihî gerçektir. Daha da önemlisi son Emevî halifesi II. Mervân (744-750) döneminde hilâfet merkezi Şam'dan Harran'a taşınmıştı. Bütün bunlar gösteriyor ki Harran, İslam coğrafyasında sadece siyâsî strateji açısından değil aynı zamanda bilim ve kültür açısından da önemli bir merkez olarak görülmekteydi.

1.2.2. ARAPÇA'YA ÇEVİRİLEN YENİ EFLÂTUNCU ESERLER

1.2.2.1. *ESÛLÛCYÂ ARİSTÛTÂLÎS*

Bilindiği gibi Helenistik dönemin sonlarında yanlışlıkla Aristoteles'e mâledilen, aslında Plotinos'un *Enneadlar* isimli çalışmasının IV-VI. bölümlerinden yapılan seçme ve kısmen yorumlardan oluşan, daha çok literatürde *Esûlûcyâ* (*Theologia Aristoteles*) adıyla anılan bu kitap ilk İslam filozofu el-Kindî tarafından İbn Nâimâ el-Hımsî'ye tercüme ettirilmiş ve filozof bunun üzerinde çalışarak bazı düzeltmelerde bulunmuştur.⁴⁸ *Enneadlar*'ın sahibi olan ve *Esûlûcyâ*'nın kendisinden özetlendiği Plotinos'un adının "Eflûtîn" ya da "Eflûtînus" mu olduğu Arapça kaynaklarda şüphelidir. İbn Nedîm *el-Fihrist*'inde "Tabiatçı filozofların isimleri" bölümünde adını "Flûtînus" şeklinde zikretmekle birlikte hiçbir açıklamada bulunmamıştır.⁴⁹ Arapça kaynaklarda geçen eş-Şeyhu'l-Yûnânî'nin Plotinos olduğuna dair ilk olarak Haarbrücker, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihâl* adlı eserinin Almanca tercümesinin önsözünde dikkat çekmiştir. Bu görüşü E.Renan, Friedrich Dieterici ve *Orientalia* dergisindeki makalesinde Rosenthal de tereddütsüz benimsemişlerdir. Arap tarihçilerden Ebû Süleyman es-Sicistânî *Sivânu'l-hikme*'sinde, Şehristânî *el-Milel ve'n-nihal*'de ve İbn Miskeveyh *Câvidân hured*'te eş-Şeyhu'l-Yûnânî ismini zikretmişlerdir.⁵⁰ Eş-Şeyhu'l-Yûnânî'nin kim olduğu, hangi asırda yaşadığı ve hangi felsefî ekole intisap ettiği İslam müelliflerinin zihninde tam anlamıyla muğlâktır. Başka bir husus da ona dair bir eserin varolduğundan haberdar olmadıkları için hiçbir eser ismine yer verilmemiş olmasıdır. Plotinos'a ait olan *Enneadlar*'ın dört, beş ve altıncı kitapları çeşitli

⁴⁸ bk. *Esûlûcyâ*'nın giriş kısmı.

⁴⁹ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, Tahran: 1971, s. 315.

⁵⁰ Abdurrahman Bedevi, *Eflutin inde'l-Arab*, 3. bs., Kuveyt : Vekaletü'l-Matbuat, 1977, s. 1.

değişikliklerle beraber özetlenmiştir. Bu düzensiz özet İslam öncesi dönemde meçhul bir yazar tarafından Aristo'nun metafizik hakkındaki görüşleri anlamında vücûda getirilmiş ve “*Esûlucya Aristâtâlîs*” ve “*Kitâbu'r-rubûbiyye*” şeklinde iki isimle Arapça'ya çevrilmiştir. O tarihten itibaren tanrı-varlık ilişkisi bağlamında sudûr teorisi, akıl ve nefis problemleri Aristo'nun *Metafizika* ve *De Anima*'daki görüşleriyle bağdaşmadığından İslam filozoflarını hayli meşgul etmiş, çözüm yöntemi olarak da bu farklı iki eser arasındaki çelişen görüşleri uzlaştırmaya sevk etmiştir. Ayrıca “*Risâle fî 'ilmi'l-'ilâhî li'l-Fârâbî*” adıyla başka fasıllar da tercüme edilmiştir ki bu eser Plotinos'un *Enneadlar*'ından beşincisini ihtiva etmektedir. Adından da anlaşılacağı üzere eser Fârâbî'ye -yanlışlıkla- nispet edilmektedir.⁵¹ Bu nispetin nedeni de tarihçiler tarafından net bir şekilde ortaya konmuş değildir.

Batılı bazı araştırmacıların Plotinos'un İslam dünyasına girişine dair çeşitli yorumlar yaptıkları görülmektedir. Mesela Haarbrücker, (1850–1851) ilk olarak Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'inde geçen “eş-Şeyhu'l-Yûnânî'nin Yeni Eflâtunculuğun müessisi olan Plotinos olduğunu dile getirir. 1851 yılında Vacherot, Plotinos'u Arapçaya tercüme etmeye karar verir, 1857 Paris'te Solomon Munk Yahudi ve Arap felsefesi üzerine çalışır ve *Esûlucyâ*'nın içerdiği problemlere dair ilk ciddi çalışmayı gerçekleştirir. Fr. Dieterici'nin eserin Arapça neşrine koyduğu altı sayfalık önsöz dikkat çekmekle beraber yeterli olmamıştır. Ancak Fr. Dieterici'nin eseri Almanca'ya tercümesinden sonra *Esûlucyâ* üzerine ciddi çalışmalar yapılmaya başlandı. Valentin Rose bu tercümeyi kitap tenkitlerine yer veren *Deutsche Literatur Zeitung*'ta tanıttı ve bu yazıyı kaleme alırken *Enneadlar*'ın dört, beş ve altıncı dokuzluklarının geniş olmayan bir tercümesi niteliğinde olduğunu farketti. Böylece *Enneadlar*'ın Yunanca'sının tahkiki ve çalışması gündeme geldi. Buradan hareketle yeterli araştırma ve incelemeye başvurmaksızın *Enneadlar* ile *Esûlûcya* arasında benzerlikler kuruldu. Çünkü bu ilim dünyası için şaşırtıcı ve sürpriz bir gelişmeydi. 1883'ten itibaren *Esûlûcya*'nın Plotinos'un *Enneadlar*'ının kısmen özeti olduğu kesinleşmiş olarak kabul edildi.⁵² Bu iki kitabın mukayeseli bir şekilde araştırılıp tahkik edilmesini Rose ve Dieterici gerçekleştiremedi. Bu konuda ayrıntılı çalışmayı

⁵¹ Abdurrahman Bedevi, *Eflûtin inde'l-Arab*, 3. bs., Kuveyt : Vekaletü'l-Matbuat, 1977, s. 2.

⁵² Abdurrahman Bedevi, *Eflûtin inde'l-Arab*, 3. bs., Kuveyt : Vekaletü'l-Matbuat, 1977, s. 3-5.

iki başarılı makaleyle M. Steinschneider yaptı.⁵³ Ancak Steinschneider'in çalışması derli toplu bir çalışma olmanın ötesine geçemeyerek zihnî çabadan ve yeni bilgiler sunmaktan uzaktır. Fârâbî ve İhvân-ı Safâ *Esûlûcyâ*'dan iktibaslarda bulunmuş, İbn Sîna üzerine şerh yazmış, İbn Seb'in (ö.1270) ise *Sicilya Mektupları*'nda Aristo'nun eserlerini sıralarken *Esûlûcyâ*'nın aralarında bulunduğu beş kitabın adını zikretmiştir. 1930'lara kadar yapılan çalışmalar bu minval üzere devam etti, araştırma alanı *Esûlûcyâ*'nın Arapça metninden Süryanice asıl metin üzerine kaydı, bu alanda çalışanların başında A.Baumstark'ın adı zikredilebilir. Baumstark *Esûlûcyâ*'daki bölüm başlarının Süryanice bir kelime olan "Mîmer" şeklinde isimlendirilmesinden hareketle eserin Süryanice bir aslının olduğunu ve yazarının da Apemea'lı Yuhanna olduğunu öne sürdü. Ancak bu, bir iddia olmanın ötesine geçemedi. Daha sonra yapılan çalışmalar Baumstark'ın iddialarının yanlışlığını tespit etmektedir.⁵⁴

1930'lara gelindiğinde ise Rus oryantalist A. J. Borisov'in "*Aristoteles'in Teolojisinin Arapça Aslı*" (*Arabskij original Teologii Aristotelja*)⁵⁵ başlığıyla yayımladığı makalesinde daha önce Rose'un "Esûlûcyâ'nın Arapça diğer bir nüshasının bulunamayacağı" yönündeki düşüncesini hatırlattıktan sonra Latince tercümeyle tamamen uyuşan bir Arapça versiyon bulduğunu ifade etmektedir. Bu versiyon ona göre Firkowitsch külliyâtındaki üç farklı nüshada bulunmaktadır. Bu yazmalar İbranice olmakla birlikte onlardan biri Arapça bir yazmadan istinsah edilmiştir. Borisov'un araştırması sonucunda *Esûlûcyâ* etrafında şekillenen spekülâtif bilgi akışında bir değişim yaşanmış ve yeni sorular gündeme gelmiştir. Öncelikle Rose ve Steinschneider'in başka bir nüsha olmadığına yönelik tezleri çürümüştür. Ayrıca iki farklı nüshanın ortaya çıkması, bunlardan hangisinin daha doğru olduğu yönünde bir soruyu da gündeme taşımıştır.⁵⁶

⁵³ M. Steinschneider, **Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters**, Berlin 1893; **Die Arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen**, Leipzig 1897.

⁵⁴ S.M. Stern, "Ibn Hasday's Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle", **Oriens**, 23-4 (1961), s. 58-120.

⁵⁵ A. J. Borisov, "Arabskij original Teologii Aristotelja", **Zapiski Kollegii Vostokovedov**, Akad, Nauk SSSR 1930, nr. 5, Leningrad 1930.

⁵⁶ Abdurrahman Bedevi, **Eflutin inde'l-Arab**, 3. bs., Kuveyt : Vekaletü'l-Matbuat, 1977, s. 17.

Sonuç itibariyle Esûlûcyâ üzerine yapılan spekülâtif bilgi birikimi⁵⁷ bir kenara bırakılacak olursa, bu eserin Yeni Eflâtuncu geleneğe ait olmasının aksine bir görüş ileri sürülmemiştir, dolayısıyla da tezimiz boyunca bu nokta hatırdâ tutulacaktır.

1.2.2.2. *KİTÂBÜ'L- İZÂH Fİ'L-HAYRİ'L-MAHZ Lİ ARİSTÛTÂLÎS*

Bu eserin müellifi ile ilgili pek çok spekülâtif bilgi yayılmış olmakla birlikte, hemen belirtelim ki şu ana kadar eser üzerine yapılan çalışmalar eseri telif edeni tespit edememiştir. Erken dönemde İslam dünyasına giren eserin Batı'da tanınmaya başlaması Endülüslü mütercim Cremona'lı Gerhard (ö.1187) tarafından XII. yüzyılda Proklus ya da başka birine değil de Aristo'ya nispet edilerek “*Liber Aritotelis de expositione bonitatis purae*” adıyla Latince'ye aktarılmasıyla gerçekleşmiştir. Ancak Ortaçağ'da kitap önce *Liber bonitatis purae* daha sonraysa *Liber de Causis* adıyla tanınmıştır.⁵⁸ Alexandre de Halés (ö.1245) *Summa Theologiae* (hülâsatü'l-lâhutîyye) adlı eserinde *Liber de Causis* ismini zikreder, ancak R. Bacon başta olmak üzere pekçok kimse eserin ona ait olmayıp başkası tarafından kaleme alınarak ona nispet edilmiş olduğunu ileri sürerken çağdaş araştırmacılar da bunu destekler nitelikte eserin Boneventura, Jean de la Rochelle ve Guillaume de Meliton'a ait farklı parçalardan müteşekkil olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁹

Thomas Aquinas (ö.1274) bu eserin Proklus'un *Elementatio Theologica* adlı eserinden hareketle kaleme alındığını farkederek bunu *Liber de Causis* üzerine yazdığı şerhte dile getirmiştir.⁶⁰ Ancak durum Aquinas'ın ileri sürdüğü kadar net değildir, Taylor *el-Hayru'l-Mahz*'ın tek kaynağının Proklus olamayağını ortaya koyarak iki eser arasındaki farkları da dile getirmiştir.⁶¹ Albertus Magnus *el-Hayru'l-Mahz*'ın Yahudi İbn Davud'a ait olduğunu ve bu eseri Aristo, Fârâbî, İbn Sînâ ve

⁵⁷ Esûlûcyâ'nın yazma nüshaları ve hakkındaki tartışmalar için bkz. Burhan Köroğlu, **İslam Kaynakları Işığında Yeni Eflâtuncu Felsefe**, 2000. (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, s. 125-145.

⁵⁸ Abdurrahman Bedevi, **el-Eflâtûniyyetü'l-muhdesa inde'l-Arab**, Kuveyt : Vekaletü'l-Matbuat, 1977, s. 2-3.

⁵⁹ Abdurrahman Bedevi, **el-Eflâtûniyyetü'l-muhdesa inde'l-Arab**, Kuveyt : Vekaletü'l-Matbuat, 1977, s. 3.

⁶⁰ Abdurrahman Bedevi, **el-Eflâtûniyyetü'l-muhdesa inde'l-Arab**, Kuveyt : Vekaletü'l-Matbuat, 1977, s. 6.

⁶¹ R.C.Taylor, “A Critical Analysis of the Structure of Kalam fi mahd al-khair (Liber de Causis), **Neoplatonism and Islamic Thought**, ed. Perwiz Morevedge, State University of New York, Albany 1992, s.18-19, EK2.

Gazzâlî'nin eserlerinden hareketle kaleme aldığını ileri sürmüştür. Fakat Aquinas sonrası eserin bu mezkur isimlere ait olmadığı bilinmektedir. Buna rağmen *el-Hayru'l-Mahz* Aristoteles'le Ortaçağ boyunca birlikte anıldı. Durumun böyle olmasında Paris Üniversitesi'nin 1255 yılında *el-Hayru'l-Mahz*'ı Aristo *Metafiziği*'nin daha iyi anlaşılması için yedi hafta boyunca resmî olarak okutulmasını kabul etmesinin de etkisi olmuştur. Dolayısıyla Aristo'ya nispetle St.Boneventura (ö.1274) ve Dante (ö.1321) esere atıfta bulunmuş, bununla birlikte Thomas Aquinas ve Roger Bacon (ö.1294) başta olmak üzere pekçok kimse esere şerh yazmıştır. XVII. yüzyılda Aristo külliyyatı yayımlandığında *el-Hayru'l-Mahz* Aristo bâkiyesi içinde yer almaktaydı.⁶²

Nihâyet modern araştırmalar sonucunda *Hayru'l-Mahz*'ın yazarının Aristo, Proklus, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Davud olmadığı söylenebilmektedir. Ancak eserin kime ait olduğu ve kim tarafından Arapça'ya tercüme edildiği konusu ise hâlâ karanlıktır.⁶³

Biz burada *el-Hayru'l-Mahz*'ı içerik bakımından irdeleyip ortaya koyduğu felsefî problemler ve ilkeler bağlamında ele almaya çalışacağız. Amacımız bu kısa eseri analitik olarak inceleyip tezimizin alt yapısını oluşturacak olan felâsifenin elinde bulunarak yanlışlıkla ya da bile isteye ilişkide bulundukları Yeni Eflâtuncu mirasın bâkiyesini problemler bazında ortaya koymak olacaktır. Eser otuzbir bölümden oluşmaktadır, neredeyse her bölümün (bâb) başında genellemeyi ifade eden “Her/Bütün” (*Küll*) kelimesi bulunmaktadır⁶⁴ bu da yöntem açısından varlık burhânı yani sonuçtan sebebe giden bir yolun takip edildiğini göstermektedir. Ayrıca her bölüm sonunda o bölümde anlatılan konuyu ilke olarak özetleyen bir ya da birkaç cümleye yer verilmektedir. Dipnotlarda risâlenin eser içindeki sayfa numarasına ve köşeli parantez içinde de bölüm (bâb) numarasına göndermede bulunulacaktır. Sıraladığımız eserlerin içeriğini ele aldığımız bölümde (1.2.3), yukarıda zikredilen hususların göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtmeliyiz.

⁶² Abdurrahman Bedevi, **el-Eflâtûniyyetü'l-muhdesa inde'l-Arab**, Kuveyt : Vekaletü'l-Matbuat, 1977, s. 7.

⁶³ Abdurrahman Bedevi, **el-Eflâtûniyyetü'l-muhdesa inde'l-Arab**, Kuveyt : Vekaletü'l-Matbuat, 1977, s. 30.

⁶⁴ *Küllü 'illetin, Küllü enniyyetin, Küllü aklın, Küllü nefsin, el-evâilü küllühâ, küllü âlimin, küllü kuvâ vb.*

1.2.2.3. *RİSÂLE Fİ İLMİ'L-İLÂHÎ*

Metafizik Üzerine (*Risâle fi'l-ilmi'l-ilâhî*) adıyla kaleme alınan Yeni Eflâtuncu bu eser Paul Kraus tarafından Kahire Mısır Kütüphanesi Ahmed Teymur Paşa koleksiyonunda bulunarak ilim dünyasının dikkatine sunulmuştur.⁶⁵ Kraus ilk okuyuşunda eserin içeriğinden ziyade üslûbundan dolayı Fârâbî'ye atfedilmesini şüpheyile karşılamış, eserin terminolojisinin *Esûlûcyâ*'ninkine benzerliği dikkatini çekmiştir. İçerik olarak ise Plotinos'un *Enneadlar*'ının V. bölümünün özeti üzerine yazılan bir şerhten ibaret olduğunu farketmiştir. Kraus eserin *Esûlûcyâ*'ya olan üslûp benzerliği ve terminoloji yakınlığı itibariyle her iki eserin de müterciminin aynı yani Fârâbî'den yaklaşık bir asır önce yaşamış ve Kindî'nin çağdaşı olan Abdü'l-Mesîh b. Nâimâ el-Hımsî olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁶⁶ İçerik itibariyle eserde Hristiyanî eğilimlerin bulunduğunu, pagan veya panteist eğilimlerin gözlenebileceği kısımlara özellikle mütercim tarafından müdahale edildiğini, Tanrı tasviri sırasında kullanılan sıfatlarda ise Aristocu etkinin gözlendiğini ileri süren Kraus, bu çabanın altında Plotinosçu düşünceyle monoteizmi birbirine yakınlılaştırarak, İslam düşüncesindeki tevhid inancına ters düşmeden bir karşılık bulma gayretinin bulunduğunu ileri sürmektedir. Ancak F. W. Zimmermann eserin müterciminin Hristiyanlık lehine özel bir gayretle değil ve fakat Müslümanların kolaylıkla anlayabilmesini sağlamak amacıyla bunu yaptığını, şayet aksi olsaydı Teslis'teki "kişi"lere tekabül eden "*şahs*" kelimesi yerine Hristiyan Arapların kullandığı "*uknûm*"u tercih etmesi gerektiğini belirtmiştir.⁶⁷ Zimmermann, *Esûlûcyâ*'nın, *Risâle fi ilmi'l-ilâhî*'nin ve eş-Şeyhu'l-Yûnânî'ye atfedilen diğer fragmentlerin *Enneadlar*'ın IV.-VI. bölümlerinin Arapça tercümesinin ilk nüshasının parçalanmış halleri olduğunu ortaya koymuştur.⁶⁸

⁶⁵ Bu eser hakkında ayrıntılı bilgi ve eserin Türkçe tercümesi için bkz. Fehrullah Terkan, "El-Fârâbî'ye atfedilen Yeni-Eflatuncu bir eser: *Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhî*", *Dîvan İlmi Araştırmalar*, 20, 2006, s. 187.

⁶⁶ Terkan, *a.g.m.*, s.187. Ayrıca bkz. P. Kraus, "Plotin chez les Arabes: Remarques sur un Nouveau Fragment de la Paraphrase Arabe des Enneades", *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 23 (1941), s. 292-293.

⁶⁷ Terkan, *a.g.m.*, 188-189. Ayrıca bkz. J.Kraye, W.F.Ryan, C.B. Schmitt (editörler), F.W. Zimmermann "The Origins of the so-called Theology of Aristotle", *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and the other text*, London 1986, s. 142.

⁶⁸ F.W. Zimmermann "The Origins of the so-called Theology of Aristotle", *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and the other text*, London 1986, EK. XX s.208-217, Ayrıca eserin yazma nüshaları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Burhan Köroğlu, *İslam kaynakları ışığında Yeni Eflâtuncu felsefe*, 2000. (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, s.147.

Risâlenin başında İlk İlke'nin (*el-Mebdeü'l-evvel*) yani gerçek rubûbiyyetin (*er-rubûbiyyetü'l-hak*) araştırılacağı belirtilmiş fakat bu konu öncesinde madde-form, ruh-beden dualizmi üzerinde durulması gerektiği vurgulanmıştır.

1.2.3. ARAPÇA'YA TERCÜME EDİLEN ESERLER BAĞLAMINDA YENİ EFLATUNCU FELSEFE

1.2.3.1. TANRI TASAVVURU

Burada Yeni Eflâtuncu sistemin yansıması olan üç eserden hacimce en geniş olan *Esûlûcyâ*'yı ana omurga kabul etmekle beraber *Hayru'l-Mahz* ve *Risâle fi'l-ilmi'l-ilâhî* adlı eserlerdeki benzer ve farklı noktaları da bu omurgaya eklemek sûretiyle İslam filozoflarının elinde bulunan kaynaklar bağlamında Yeni Eflâtuncuğun temel problemlerini irdelemeyi amaçlıyoruz. Yeni Eflâtunculukta Tanrı'ya isnat edilen başlıca iki nitelikten biri onun mutlak Bir, diğeri de İlk olmasıdır. Bunun yanı sıra *Esûlûcyâ*'da O'na varlık, etkin, iyi, güzel, sebep, yaratıcı, düzenleyici, basit, mürekkebe olan herşeyi kuşatıcı, salt, sürekli olan, hakîki ve herşeyi kontrol eden gibi sıfatlar da isnat edilmektedir.

İlk ve Salt İyi (*el-hayru'l-mahzu'l-evvel*) yani Tanrı, nefsi akıl vasıtasıyla ortaya çıkarmış ve yine akıl aracılığıyla herşeyi kuşatmıştır, ancak O'nun üstünde ve O'nu kuşatacak hiçbir şey mevcut değildir.⁶⁹ O hakîkî anlamda **bi'l-fiil varlık** (eş-şey'ü'l-kâin) ve **salt fiil** (*el-f'îlü'l-mahz*) olduğu için nesnelerin formlarını ve özlerini ortaya çıkarandır.⁷⁰ O, akıl ve nefis de dahil olmak üzere bütün herşeyden önce olması bakımından **ilk fâildir** (*el-fâilü'l-evvel*) ve “*ilk fâil aynı anda hem yaratıcı (mübdi‘) hem kemâle erdirendir (Mütimm)*”.⁷¹ O, kendinde yaratıkları anımsatan hiçbir sıfat bulundurmadiğinden, doğrudan kendi zâtıyla yapacaklarını yapmasından ötürü ilk fâil olmuştur.⁷² Yine O mükemmel olması sebebiyle bir şeyi meydana getirdiğinde nedenini ve niçinini (*burhân-ı innî ve limmî*) aynı anda barındıracak şekilde oluşturabilmesi bakımından ilk fâildir. Eksik olan failerin ortaya çıkardıkları da eksik olacağından onlar meydana getirdiklerinin amacını/gâyesini

⁶⁹ Es., s.36, Enn. (VI.9.6).

⁷⁰ Es., s.51.

⁷¹ Es., s.52.

⁷² Es., s.62.

belirleyemezler.⁷³ İlk fâil nesnelerin tamamını aracısız olarak, bir kısmını diğer bir kısmından daha önce değil aksine tek bir seferde (*fî def'atin vâhide*) meydana getirendir.⁷⁴ İlk fâil bir şeyi saf ve güzel olarak, sebebini düşünmeksizin meydana getirir.⁷⁵

İlk Sebep (*el- 'illetü 'l-ûlâ*) her açıdan iyi, güzel, yetkin ve cömerttir; ancak bu aşkın nitelikler onun zâtında kalmayıp taşar. Bu taşma sonucunda O, yüce âlemde, bayağı âlemdelikler için aklî sûretleri aracısız olarak meydana getirir.⁷⁶ Yüce âlemdeki varlıklar mükemmelliği, bayağı âlemdelikler ise eksikliği temsil ederler. Yüce âlemdeki varlıkların mükemmellikleri İlk Sebepten; bayağı olanların yanlış ve hataları ise sebepli olan yani kendisinden önceki bir sebebe bağlı olan nefis tarafından oluşturulmalarından kaynaklanır. Böylece kendisinde bir önceki sebebe bağlı olan eksik, kendi zâtına dayanan İlk Sebe p ise mükemmeldir.⁷⁷ Bütünyle herşeyin akılda sabit olarak bulunması gibi akıl da İlk sebepte sâbit olarak bulunur ve “*herşey ondan meydana gelmiştir ve dönüşleri de O'nadır.*”⁷⁸ O ilk sebep aynı zamanda sebeplerin de sebebidir. Şimdi İlk'ten itibaren varlığın bir sıra düzeni içinde ortaya çıkışını metinden takip edelim:

“İlk fâilin varlığı **sebeplerin sebebidir** (illetü'l-ilel), bu yüzden onun varlığı ne nesnelerin meydana getirilmesinde ve onların sebepleri hakkında bir araştırmaya ne de şeylerin oluşmasındaki güzellik ve sağlamlaştırılmasında bir şeye ihtiyaç gösterir. Çünkü az önce ifade ettiğimiz üzere o sebeplerin sebebi olduğu için bizatihi kendisi bütün illetlerden, düşüncelerden ve araştırmalardan müstağnidir. Çünkü önceki düşünürler âlemin kendiliğinden ve şans eseri meydana gelmediği, bilakis hikmet ve fazilet sahibi bir varedenin (*sâni' / demiurgos*) eseri olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.”⁷⁹

Burada, İlk olan Tanrı'nın nitelikleriyle ilgili *el-Hayru 'l-Mahz*'da yer alan bir nüansa işaret etmek gerekir. Şöyle ki kitabın beşinci babında İlk Sebe p'in her çeşit sıfattan uzak olduğu, dilin onu tasvir edemeyeceği ve O'nun her türlü varlıktan üstün

⁷³ Es., s.71.

⁷⁴ Es., s.98 ve 139. Ayrıca bkz. **İİ.**, s.175; **HM.**, s. 20-21 [19]; **Enn.** V.7.13.

⁷⁵ Es., s. 161.

⁷⁶ Es., s. 87, 89, 134, 138; **Enn.** IV.8.5.

⁷⁷ Es., s.137.

⁷⁸ Es., s. 139.

⁷⁹ Es., s.161.

olması hasebiyle de varlığının tasvir edilemez olduğu ifade edilmiştir. Ancak O'nun ışığıyla (*nûr*) hayat bulan ikincil sebepler (*ilelî's-sevânî*) tasvir edilebilir. O üzerinde daha üstün bir ışık bulunmayan salt nûr (*en-nûru 'l-mahz*) olduğundan O'nun ışığıyla aydınlanan başka bir ışıkla aydınlanmayı arzulamaz. Çünkü O, kendisini bileceğimiz bir sebebin altında yer almaz. Mantık O'na erişemez, çünkü nitelikler ancak mantıkla bilinir, mantık akılla, akıl fikirle, fikir vehimle (*hayâl*), vehim duyularla iş gördüğünden ötürü ve İlk Sebep de tüm bunların illeti olduğu için, O bu sözü edilen yöntemlerle bilinemez. Nesneler duyulabilir, vehmedilebilir, akledilebilir ve fikredilebilirdir. Tek bir hal üzere değişmez sâbit olan şeyler/tümeller akılla; değişen, oluş ve bozuluşa tâbi olan şeylerse fikirle bilinir, İlk Sebep bunların dışında olduğundan onlarla bilinemez. O sebepli olan şeyler için de kullanılan ve fakat O'nun için kullanıldığında daha üstün ve yüce bir ifade olan “İlk” sıfatı ile isimlendirilmektedir.⁸⁰ Görüldüğü üzere bütün bu nitelemeler Bir olanla, çokluğu temsil eden âlem arasında hiçbir benzerliğin bulunmadığını O'nun salt aşkın birlik olduğunu vurgulama amacını taşımaktadır.

“İlk Sebep” (*illetü'l-ûlâ*) [*ibaresi*] O'na yöneltilecek her türlü isimden üstündür.” Eksik olan bir şeyden meydana gelen fiil de eksik olur. Bayağı âlemdeki insan için “kemâl” (*tamâm*) de kendisine yeten bir şey demektir, ancak bu kendisine yeten “kemâl” başka bir şeyi varetme gücüne sahip değildir, çünkü kendisinden taşamaz. Dolayısıyla İlk Sebep için “eksik” denilemeyeceği gibi “tamam” da denilemez, aksine O, “kemâlin de üstündedir” (*fevka 't-tâmâm*). Çünkü herşeyi vareden ve üzerlerine iyilikleri taşıran (*müfizu 'l-hayrât*) yani onlara varlık veren O'dur, tüm evreni iyilikle dolduran O'dur, dolayısıyla herşeyin sebebi olan bir şey için “İlk Sebep”in dışında ve ondan daha uygun bir ismin isnat edilmesi düşünülemez.⁸¹

Tanrı'nın zâtı hakkında söz söylemenin güçlüğüne farkında olan *Risâle fi 'l-İlmi 'l-İlâhî* müellifi bu durumu şöyle açıklar:

“Biz, O cevher değildir, akıldan, görmeden ve bilgiden yoksundur demiyoruz, dediğimiz şu: O cevherin de aklın da görmenin de bilginin de üstündedir. Çünkü O,

⁸⁰ HM., s.8-9 [5].

⁸¹ HM., s.22-23 [21]; Enn. VI.7.38. (*el-'illetü'l-ûlâ fevka külli ismin yüsemma bihi*)

görür ve kendi zâtını bilir ve O'nun zâtı her zâtın üstünde olduğu gibi bilgisi de her bilginin üstündedir; zira O İlk Bilgi'dir (el-'ilmül-evvel). Bu yüzden O'nun, bilmek için bilgiye ihtiyacı yoktur.”⁸²

Görüldüğü gibi burada, Tanrı'nın bilgisinin beşerî bilgi gibi özne-nesne ilişkisi sonucu meydana gelmiş bir bilgi türü olmadığı vurgulanmaktadır. Aksi halde bilmesi için Tanrı'nın da nesnelere muhtaç olması gerekirdi ki bu, Tanrılıkla bağdaşmayan bir iddia olurdu. Müellif bu noktada Tanrı ile O'nun ilk eseri olan ilk akıl arasındaki ayrıma şöyle dikkat çekmektedir:

*“O halde yalın (basit) olan Tanrı kendi kendine yeterli ve kendi zâtını bilmek için hiçbir şeye muhtaç olmayandır. İkinci derecede yalın ve kendi kendine yeterli olan akıl ise hem kendini hem de ilk yalın olan Tanrı'yı bilmek zorundadır.”*⁸³

Buna göre Tanrı'nın bilgisi mutlak, ilk aklın bilgisi ise izâfî olmuş olur.

Müellif bu yorumun Tanrı hakkındaki bazı sorunları beraberinde getirdiğini görerek şöyle bir soru sorar ve cevabını da kendisi verir:

“-Siz İlk Bilen'in bilmediğini [bilgisinin özne-nesne ilişkisi şeklinde olmadığını] söylerken O'nu hissetmeyen bir varlık konumuna getirdiniz ki, bu çirkin bir tutumdur.
-‘O âlim değildir’ derken, bununla âlimin zıttı olan ‘câhildir’ demek istemiş değiliz, çünkü bilen söz konusu olunca orada bilgi ve bilinen vardır. Akıllı denilince orada akıl ve akledilen vardır. Bu ifadelerin hepsi de çokluğu gerektirir. Fakat biz burada Tanrı'nın bilgisinin onların da üstünde olduğunu anlatmak istedik.”⁸⁴

Tanrı'nın zâtını ifadedeki güçlüğün ortak terim kullanmaktan kaynaklandığının farkında olan müellif, Tanrı'ya gerçek cevher (*el-cevherü'l-hak*) demenin bile O'nun şânına lââyık olmadığını, ancak tek başına Tanrı'yı ifade edecek kelime bulunamadığından dolayı O'nu isimlerin en üstünüyle anmak istediğini belirtir. O, bu konuda akla gelebilecek paradokslara ve çelişkilere dikkat çeker ve der ki:

⁸² İİ., s. 175. Enn. V.3.13.

⁸³ İİ., s.176.

⁸⁴ İİ., s. 175.

“O, bilinen olmadan da bilgi sahibidir denilecek olursa, bu takdirde O’nun bilgisi yok hükmündedir (bâtıl), aynı şekilde akledilenler olmadan akıl varsa bu akıl da yok hükmündedir. Şayet O, hem bilgi, hem bilinen, hem akıl, hem de akledilendir denilcek olursa, biz de deriz ki: Eğer akıl, bu niteliklere sahipse O duyu bilgileri gibi çokluk ifade eder. Çünkü akıl zâtını düşünüp bildiğinde âdetâ kendi zâtından kendini idrake gitmesi duyu bilgisine benzer.”⁸⁵

Bu durumda söz edilen paradokstan kurtulmak için ikisi de yalın (basît) olan Tanrı ile akıl arasında bir ayrıma dikkat çekmek gerekir. Şöyle ki, kendi kendisiyle yeterli olan “İlk Basît” kendini bilmek için başkasına muhtaç değildir. Fakat kendi kendine yeterli olan ikinci derecede basît yani akıl, kendini bilmesi için ilk basîti bilmek zorundadır (çünkü akıldır, akletmek ve düşünmek zorundadır). O halde hiçbir kimsenin Tanrı’yı zâtına layık olan bir sıfatla nitelemeye gücü yetmez; sadece zihninde bulunan herhangi bir şeyden hareketle O’nu bilmeye çalışır. Bir başka deyişle insan O’nu, hayretten şaşakalan kimsenin zihnî bulanıklığı içinde bilebilir. O halde müellife göre akıllı, mantığı ve duyu gücünü var edenin de Tanrı olduğu gerçeğinden hareketle Tanrı’nın akıl, mantık ve duyu ile algılanmaktan çok daha yüce olduğunu söylemek gerekir. Demek oluyor ki o, Tanrı’nın birliğini, yetkinliğini ve aşkınlığını, bütün çabalarına rağmen ancak bu kadar ifade edilebilmektedir.

Tanrı kendisi dışında bir şey olma ihtiyacı hissetmez, çünkü O bi’l-fiil olarak ne ise O’dur (*hüve mâ hüve bi’l-fiil*). Burada akla şöyle bir soru gelebilir: Bizatihi bi’l-fiil olan şeyin fiiliyeti nereden kaynaklanır, kuvve fiil ilişkisinde O ilk halkaya fiiliyet kazandıran şey nedir? *Esûlûcyâ*’da böyle muhtemel bir soruya cevap olması bakımından şu cümle zikredilmiş olmalıdır: “*O bir şeyi kuvveden fiile çıkarmak istediğinde kendi zâtından dışarıya doğru bakmaya ihtiyaç duymaz tersine sadece zâtına bakar ve şeyi kuvveden fiile çıkarır.*”⁸⁶ Nitekim önceki düşünürler de bu âlemin tesadüf ve şans sonucu olmayıp hikmet sahibi bir **Yaratıcı** (*Sâni* ‘) tarafından meydana getirilmesi konusunda görüş birliği içindedir.⁸⁷ Yüce “**Yaratıcı** (*Bârî*) şeyleri düşünmeksizin meydana getirmiştir.”⁸⁸ Bir başka ifadeyle ise O yaratıcı Nûr’dur:

⁸⁵ **İİ.**, s.176.

⁸⁶ **Es.**, s. 51.

⁸⁷ **Es.**, s.161.

⁸⁸ **Es.**, s.162.

“İlk varlık **ilk nûr’dur** ve [ilk nûr da] nurların nurudur (*inne’l-unne’l-evvel hüve’n-nûru’l-evvel ve hüve nûru’l-envâr*), onun bir sonu yoktur, yok olmaz, aklî âlemi sürekli olarak aydınlatır ve nurlandırır. Bu yüzden aklî âlem (tümeller) bozulmaz ve ortadan kalkmaz.”⁸⁹

İlk Yaratıcı (*el-Bâriü’l-evvel*) düşünme ve duyusal bir şeyi gerektirmeksizin **Herşeyi İdeal Dengede Tutan** (*hüve mümsikü’l-eşyâ*)⁹⁰; gerçek anlamda faziletli olan da, fazilete ulaşmış herşeyin faziletinin sebebi olan da O’dur.⁹¹ Tanrı herşeyi kuşatan ve herşeyin kendisinden kaynaklandığı **İlk Hikmettir** (*el-hikmetü’l-ûlâ*).⁹² O **İlk Yönetici** (*el-müdebbirü’l-evvel*) düşünüp taşınmaksızın şeyleri meydana getirmiştir, ilk nûr aklî âleme, aklî âlem semâvî âleme, semâvî âlem duyu âlemine bir düzen vermektedir ve bu süreçteki aktörlerin tamamı güçlerini İlk Yönetici’den alırlar.⁹³ Aklî âlemi ise **İlk Varlık** (*el-Unnü’l-evvel*)⁹⁴ yani **İlk Yaratıcı** (*el-Mübdii’l-evvel*) nizama sokar.⁹⁵ Ancak O şânı yüce **İlk Hakîm** (*el-Hakîmü’l-evvel*), bayağı ya da yüce âlemdeki herhangi bir şeyi düşünme sonucunda meydana getirmemiştir.⁹⁶ Tanrı **Sürekli** (*ed-dâim*) yani bil’l-fiil, ezeli ve ebedî olduğu için ondan meydana gelenler de sürekli dirler.⁹⁷

Yine *Esûlûcyâ*’da Tanrı için **Yaratıcı Fâil** (*el-mübdii’l-fâil*)⁹⁸, **Yetkin Sebep** (*illet tâmm*)⁹⁹, **İlk Kuvvet** (*el-kuvvetü’l-ûlâ*)¹⁰⁰, **İlk olan Bir** (*el-vâhidü’l-evvel*)¹⁰¹, **Basit Bir** (*el-vâhidü’l-mebsût*)¹⁰², **İlk Fâil Sebep** (*el-‘illetü’l-fâilü’l-ûlâ*)¹⁰³, **Şeyin Başlangıcı** (*bed’ü’ş-şey*)¹⁰⁴, **Gizem Sahibi** (*sâhibü’l-lüğaz*)¹⁰⁵, **İlk Güzellik** (*el-*

⁸⁹ Es., s.119.

⁹⁰ Es., s.87.

⁹¹ Es., s.108.

⁹² Es., s.156.

⁹³ Es., s.67, 120.

⁹⁴ Grekçe ön = أُنْ = varlık / var olan.

⁹⁵ Es., s.120.

⁹⁶ Es., s.67.

⁹⁷ Es., s.140.

⁹⁸ Es., s.114.

⁹⁹ Es., s.68.

¹⁰⁰ Es., s.80.

¹⁰¹ Es., s.85.

¹⁰² Es., s.134.

¹⁰³ Es., s.74.

¹⁰⁴ Es., s.134.

hüsni'l-evvel)¹⁰⁶, **Salt Bir** (*el-vâhidü'l-mahz*)¹⁰⁷, **Âletlerin Sebebi** (*'illetü'l-âlât*)¹⁰⁸, **Hakîkî Bir** (*el-vâhidü'l-hakk*)¹⁰⁹, **İlk Hakikat** (*el-evvelü'l-hakk*)¹¹⁰, **Zamanın Sebebi** (*'illetü'z-zamân*)¹¹¹, **Yaratan İlk Yönetici** (*el-mübdü'l-müdebbirü'l-evvel*)¹¹² gibi sıfatlar kullanılmaktadır. Yine burada Tanrı “Salt, basit, hak, bir olan ve pek çok şeyden önce basit ve mürekkep olan tüm şeyleri kuşatmış olan (...), bir şeyin çokluğunun ve zamansallığının illeti ve sayıların fâili” şeklinde nitelenmektedir¹¹³.

Burada dikkat çeken bir husus, zikredilen sıfatların tamamı başlarken ifade ettiğimiz üzere Bir ve İlk olmak bakımından Tanrı’ya vurguda bulunmakla birlikte, “zorunluluğa” (vücûb) ilişkin ibarelere rastlamamış olmamızdır. Halbuki ilk dönem kelâmcıların ve daha sonra özellikle de İbn Sînâ’nın metafiziğinin üzerinde yükseldiği temel kavramı Zorunlu Varlıktır (vâcibu'l-vücûd). Ancak *Esûlûcyâ*’nın sadece bir yerinde Tanrı’nın bizatihi kendisi için olmasa da aklın feyz süreci anlatılırken Tanrı tarafından konulmuş bir zorunlu yasadan şöyle bahsedilmektedir:

“Akıl kendinde tam bir kuvvet ve taşan bir nûra sahip olduğunda kendi zâtında kalamaz, fakat o ya yüce olana ya da bayağı olana doğru bir yönelme ve hareket ihtiyacı duyar, yüce olana yönelip kendisinden yukarıda bulunana nûrunu veremez çünkü yukarısında İlk yaratıcı (el-mübdü'l-evvel) yer aldığından sonradan meydana gelen bir şey yoktur ki ona nûrunu yöneltebilsin. Bu yüzden **İlk yaratıcı tarafından konulan zorunlu bir yasayla (en-nâmûsü'l-muddar)** bayağı olana yönelir; nûrunu ve kuvvetini kendinden aşağıda bulunanlara nefse ulaşıncaya kadar taşırır, nefse ulaşıncaya kadar devam etmez. Çünkü nefis tekraren söylediğimiz gibi aklî âlemin sonudur.”¹¹⁴

¹⁰⁵ Es., s.155. Benzeri şekilde *Risâle fi ilmi'l-ilâhî*’de Pitagorasçıların İlk Yaratıcı (*el-Mübdü'l-evvel*) için “Apollon’un Gizemi” (*bi-luğazi abûlun*) şeklinde isimlendirildiği ve bunun da “çokluk taşımayan” şeklinde açıkladıkları belirtilmektedir s. 180. Benzer ifadeler için bk. Enn. V.5.6.

¹⁰⁶ Es., s.140.

¹⁰⁷ Es., s.113, 134; Enn V. 5.4.

¹⁰⁸ Es., s.163.

¹⁰⁹ Es., s.114, 135.

¹¹⁰ Es., s.95.

¹¹¹ Es., s.114.

¹¹² Es., s.105.

¹¹³ Es., s. 112.

¹¹⁴ Es. s. 89.

Her ne kadar burada bir zorunluluktan bahsediliyor olsa da kavramsallaştırma bakımından Zorunlu Varlık'ın icra ettiği işlevsellik gibi merkezi bir yere sahip değildir. *Esûlûcyâ*'da dikkat çeken bir başka husus da Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlamalara yer verilmemesi, hatta Tanrı ile birlikte açık-seçik olan apriorik olarak varsayılan ukûl ve nüfûsun kanıtlanmasına ilişkin tezlerin öne sürülmemiş olmasıdır. Bununla birlikte Tanrı'nın birliği ve ilkliliği neredeyse en temel konu olarak öne çıkmaktadır. Şöyle ki, yüce Tanrı bu âlemi bir düşünce sonucunda meydana getirmemiştir. Bu durum düşünce için bir başlangıcın varlığının gerekli görülmesinden dolayı böyledir. Düşünce bir başka düşüncenin sonucudur ve bu geriye doğru götürülen bir şeydir, dolayısıyla ilk olarak düşüncenin ortaya çıkma dayanağının akıl olduğu ve aklı varkılanın da Tanrı olduğu söylenmektedir.¹¹⁵

Akıl, nefis ve diğer aklî şeyler/tümeller İlk Yaratıcı'nın özünde bulunurlar ve O'nun tarafından aracısız olarak meydana geldiklerinden dolayı da oluş ve bozuluşa tâbi değildirler. Tabiat ve duyusal âleme ilişkin şeylerin sebebi nefsin aracılığıyla akıldır ve aklın kendisi de sebepli bir varlıktır, bundan ötürü duyusal âleme ilişkin şeyler oluş ve bozuluşa tâbidirler. Yine burada belirtilmesi gereken bir diğer husus, sebep-sebepli (*illet-malûl*) arasındaki ilişki ile süreklilik arasında ters orantının bulunduğu gerçeğidir. Şöyle ki, sebeplilik zincirinin halkaları arttıkça süreklilik azalır, halkalar azaldıkça da süreklilik artar. Bayağı âleme ilişkin şeyler bozulduklarında sırasıyla göksel cisimler, nefis ve son olarak akla yükselir. Akılsa sebeplerin sebebi olan Tanrı'da bulunur, nihâî olarak “*sürekli olarak tekrar ettiğimiz gibi ondan meydana gelmişlerdir ve dönüşleri de onadır*”.¹¹⁶ İlk Yaratıcı düşünmeksizin, yüce âlemi ve içinde bulunan tüm her şeyi “varlık” dışında bir niteliğe sahip olmaksızın salt varlık olarak var kılmıştır.¹¹⁷

Tanrı-varlık ilişkisine yönelik aynı yaklaşım *Risâle fi'l-ilmi'l-ilâhî*'de üslûp farkıyla şöyle dile getirilmektedir: İlk'ten meydana gelen şeylerin ya aracısız olarak ya da bir şey aracılığıyla meydana geldiği ifade edilmiştir. O'ndan aracısız olarak meydana gelen şey akıldır, daha sonra meydana gelenler ise bu ikinci olana nispetle varolur ve bu sebep-sonuç zinciri en aşağıda bulunan maddeye (*heyûlâ*) kadar

¹¹⁵ Es., s. 66; VI.7.1.

¹¹⁶ Es., s. 138-139.

¹¹⁷ Es., s. 147; Enn. VI.7.7.

böylece devam eder. İşte bu varoluş zincirinin geçmişe doğru sonsuzca devam etmeyip bir başlangıç noktasının bulunması gerekir ki bu da İlk olan Bir'dir. Bu İlk'in varolması için daha önceki bir şeye ihtiyaç duymaması, kendi kendine yeterli olması ve her türlü terkipten uzak bulunması zorunludur. Çünkü basit/yalın olmayıp mürekkep olanın bir olmasından bahsedilebilse de bu ancak o şeyi bir araya getiren terkiplerin biri bakımından mümkündür. Fakat hakîki Bir mürekkep olmadığından bir yönden değil her bakımından Bir'dir. Nitekim Yeni Eflâtuncu metafizik ilkelerden bir diğeri şudur: “*Hiçbir cisim basit değildir, aksine her cisim mürekkeptir ve oluş (kevn) içinde gerçekleşir, o halde cisim bütün şeylerin ilki değildir*” Dolayısıyla bilgisine sahip olduğumuz tüm herşeyin anlamlı bir bütün oluşturabilmesi için mürekkep olmayan, oluş sürecinde meydana gelmeyen bir İlk İlke'ye ihtiyaç bulunduğu mantikî bir zorunluluktur.¹¹⁸

Bir olan Tanrı, şeyleri tamamen kendi varlığından (*bi-ünnihi*) meydana getirir, O'nun varlığı sebeplerin sebebidir, bundan dolayı da meydana getirdiği şeyler için düşünmeye ihtiyaç duymaz ve sebep araştırma gibi şeylerden de tamamen uzaktır. Bu düşünce *Esûlûcyâ*'da şöyle ifade edilmektedir:

“(…) kendi kendine önce evrenin ortasında bir yeryüzü yaratıp, sonra suyu yaratarak onu yeryüzünün üstüne yerleştirip, sonra havayı yaratıp onu da suyun üzerine yerleştirip, sonra ateşi yaratıp onu da havanın üzerine koyup, sonra bütün herşeyi kuşatacak şekilde gökyüzünü (semâ) yaratıp onu da ateşin üzerine yerleştirip, herbir canlıya uygun [s.162] çeşitli sûretlerle canlıyı yaratıp ve bu canlının iç ve dış organlarını da onun fonksiyonlarına uygun bir vasıfla donatarak şeyleri kendi zihninde bu şekilde tasavvur edip, onları sağlam niteliklerle meydana getirmeyi düşünerek sonra yarattıklarını ilk önce düşünüp taşıdığı gibi tek tek yaratmaya mı başladı? diye vehmeden kişinin bu sıfatı hikmet sahibi şânı yüce Yararıcıya (Bârî) atfetmemesi gerekir, çünkü bu imkânsızdır, mümkün değildir, bu şerefli faziletli mükemmel (tâm) olan cevhere lâyık değildir.”¹¹⁹

Tanrı'nın ilk oluşturduğu sûret Tanrı'yla aydınlanır ve herşeyden önce ortaya çıkar; bu ilk meydana gelen sûret kuvvetinin, ışığının ve basitliğinin gücünden ötürü neredeyse O'na benzer. Bu ilk sûret bizatihi yüce âlem yani akıllar ve nefislerdir.

¹¹⁸ **İİ.**, s. 178.

¹¹⁹ **Es.**, s. 161-162.

Daha sonra O, bu yüce âlemden bayağı âlem ve onun içinde yer alan duyusal şeyleri meydana getirir. Yüce âlemde bulunanlar bayağı âlemde de vardır, ancak Yüce âlemdelikler hiçbir şeyle karışmamış bir şekilde temiz ve saftırlar. Eğer Yüce âlem saf ve temiz olmayıp karışık olsaydı, onun sûretleri parçalanır, ilk olanla sonuncu olan birleşirdi.¹²⁰

Tanrı'nın şeyleri düşünmeksizin yaratması konusunda *Esûlûcyâ*'da şöyle bir soru gündeme gelir: İlk Yaratıcı (*el-mübdiu'l-evvel*) bir at ya da başka bir canlıyı var kılmak istediğinde önce o şeyin sûretini düşünüp sonra da onu yüce âlemde değil de duyu âleminde mi meydana getirir? Bu soruya verilen cevap ise şöyledir:

“İlk yaratıcı (*el-bâriü'l-evvel*) düşünmeksizin yüce âlemi ve onun içerisindeki tüm sûretleri mükemmel ve yetkin bir şekilde yarattı, çünkü onları varlık (vücûd) dışında başka bir niteliği olmaksızın sadece [salt] varlık olarak yarattı, sonra bu duyu âlemini yarattı ve yüce âlem için bu duyu âlemine şekil (sanem) verdi. Eğer bu böyleyse deriz ki: [İlk yaratıcı] atı ve onun dışındaki diğer hayvanları yarattığında bayağı âlemde varolmaları için değil yüce âlemde olsunlar diye yarattı, bu her yaratılanın ilk yaratıcı (*el-bâriü'l-evvel*) tarafından aracısız olarak yüce âlemde mükemmel bir yetkinlikle bozulmaya tâbi olmaksızın yaratması anlamına gelir. Eğer bu böyleyse O, atı ve onun dışındaki diğer hayvanları yarattığında burada olsunlar diye yaratmaz ve fakat mükemmel bir yetkinlikle yüce âlemde olsunlar diye yaratır; O tüm hayvanların sûretlerini yaratır ve onları orada en şerefli, değerli, faziletli ve mükemmel bir tarzda oluşturur, sonra buradaki karakter oradakine zorunlu olarak tâbi olur, çünkü bu âlemde yaratma nihayete ermemiştir (...)¹²¹

Yukarıdaki metinden kolayca anlaşılacağı gibi Plotinos tıpkı Eflâtun gibi duyusal dünyadaki tüm varlıkların arketipinin idealar âleminde bulunduğunu söylemektedir. Daha sonra göreceğimiz gibi bazı İslam filozofları bu fikri uzaktan çağrıştıran birtakım ifadeler kullansalar da ideaların varlığını bu tarzda açık olarak dile getirmiş değillerdir. Bilakis ideaların ilâhî tasavvurdan başka bir şey olmadığı kanaatindedirler.

Mutlak Bir olan Tanrı'dan çokluğun meydana gelmesi konusu *el-İlmü'l-ilâhî*'de de tartışılan bir problemdir. Müellif bu konuda da tekrar ışık metaforuna başvurarak ışığın kaynağından yayılması olayındaki gibi nesnelerin yani çokluğun da ondan yayılıp meydana geldiğini söylemektedir. Buna göre sonradan meydana gelen

¹²⁰ Es., s. 163.

¹²¹ Es., s. 147.

bir şey kendisini meydana getiren sebebe eşit ya da ondan daha üstün olamaz, aksine ondan daha zayıf ve daha eksik olmak zorundadır. Bir'den meydana gelip çokluğu oluşturan varlığın durumu da böyledir. Burada şu hususu da belirtmek gerekir ki, metin *Esûlûcyâ*'yı izleyerek Tanrı'nın bu çokluğu sıra düzenine göre bir kısmını önce ve diğer kısmını sonra meydana getirmiş olmadığını belirtir. O halde Tanrı, herşeyi tek bir seferde (*def'aten vâhide*) meydana getirmiştir. O burada çok önemli bir ayırımı işaret ederek problemi izaha çalışır ve der ki:

“Bunun sebebi şudur: İkinci illet bir fiildir, İlk İllet ise bir kudrettir, fiil ancak parça parça meydana gelir, yani tikel bir fiil olarak gerçekleşir, fakat kudret, şeyleri sanki onlar tek bir şeymiş gibi bir defada meydana getirebilen güçtür”¹²²

Demek oluyor ki Tanrı'nın kudreti küllî olduğundan O'ndan bir tek şey meydana gelir, fakat Tanrı'dan sonraki varlık düzeninde yer alan her türlü fiil parça-bölük, öncelik-sonralık sırasına göre oluşmuştur.

Yaratıcı yetkin bir sebep (*illetü tâmmе*) olduğu ve arkasındaki başka bir sebebe dayanmadığı için yapmış olduğu her fiil eksiksiz ve yetkindir. Hiçkimse O'nun fiillerinde bir eksikliğin bulunduğu zannına kapılmaz. Çünkü O'nun ikincil fâillerle anılması uygun değildir, daha doğrusu akılların ilk fâille anılması uygun değildir; tersine kuruntuya kapılan (*mütevehhim*) kimsenin ilk fâilin fiillerinin O'nun katında bulunduğundan şüphe etmemesi gerekir; en nihâyetinde “*Onun katında bir şey yoktur, aksine şey ilk olarak ve son olarak ondadır-oradadır.*” Şey zamansaldır, fakat orada zaman olmadığından o şey İlk fâilde bulunur, gelecek zamanda bulunması muhtemel bir şey de oradadır, bu durumda zamansal olsun ya da olmasın Yaratıcı katındaki şeyler tam ve yetkindir (*kâmiletüñ tâmmetün*) ve orada dâimîdirler. Şeyler son olarak onda oldukları gibi ilk olarak da ondadırlar. Şeyler İlk Yaratıcı'dan (*el-Bâriü'l-evvel*) ayrılıp, yayılmaya ve genişlemeye başladıklarında bir kısmı diğer bir kısmının oluşunun sebebi olmuş olur, İlk Yaratıcı'dan ayrılmayıp, yayılmaya ve

¹²² ii., s.177.

genişlemeye başlamadıklarında ise bir kısmı diğer bir kısmının oluşunun sebebi olmaz, aksine İlk Yaratıcı hepsinin oluşunun sebebi olur.¹²³

1.2.3.2. MUTLAK BİR'İN ÇOKLUKLA İLİŞKİSİ

Tanrı-âlem ilişkisi başlangıçtan beri hem dinlerin hem de felsefenin en önemli problemlerinden biridir. İster deist ister teist ister ateist isterse agnostik olsun hemen her filozof bu konuya bir şekilde yorum getirmeye çalışmıştır. Bir'in merkezî bir konumda bulunduğu Yeni Eflâtunculuk gibi felsefî bir sistemin içinde de bu konu kendine ayrıcalıklı bir yer edinmiştir. *Esûlûcyâ*'da “*Herhangi bir şekilde kendisinde çokluk bulunmayan Salt Bir (el-vâhidü'l-mahz) kendi birliğinden çıkmadan ve çoğalmadan nasıl şeyleri meydana getiriyor?*” sorusuna, Tanrı çokluğu meydana getirdiğinde kendi birliğindeki kuvvetinin eksilmeyip arttığı, bütünüyle herşey kendisine isnat edilse de O'nda çokluğun bulunmadığı ifade edilerek cevap verilmiştir.¹²⁴

el-Hayru'l-Mahz'da “*İlk hüviyetten (el-hüviyyetü'l-ûlâ) dolayı şeylerin tamamının hüviyyet sahibi*” olduğu dile getirilmektedir.¹²⁵ Yine ilk canlılıktan dolayı da canlı şeyler hareket sahibir, aklî olan şeylerin tamamı yine ilk akıldan dolayı bilgi sahibidirler. “*Eğer her sebep sebeplisine bir şey veriyorsa, bu İlk hüviyyetin tüm sebeplilerine kaçınılmaz olarak hüviyyet vermesi anlamına gelir.*”¹²⁶ Burada ilk canlılığın hareketi, ilk aklın bilgiyi sebeplilerine iletmesi “sûret şeklindedir” (*bi-nev'i sûretin*) yani her varlık türüne kazandırdığı şekil ve biçimden ibarettir. Fakat sebeplerin sebebi olan İlk hüviyyetin şeylerin tamamına hüviyyetini vermesi ancak “en güzel kıvamda var etme kudreti” şeklindedir. (*bi-nev'i ibdâ'in*).

Varlık, İlk Yaratıcı (*el-mübdü'l-fâil*) tarafından zamansız ve vasıtasız olarak meydana getirilmiştir. Varlık zamansız ve aracısız olarak meydana geliyorsa, nasıl olur da onları meydana getiren Bir, zaman dışı olabilir? Çünkü Bir, zamanın da sebebidir (*illetü'z-zamân*); bir sebep neden olduğu şeyden daha sonra meydana gelemeyeceğinden dolayı, Tanrı da zaman öncesinde bulunan bir varlıktır, bu durum

¹²³ Es., s. 68.

¹²⁴ Es., s. 113.

¹²⁵ HM., s. 19 [17]

¹²⁶ HM., s.19 [17].

tıpkı gölge ile gölgesi olan şeyin ontolojik durumları gibidir.¹²⁷ Tanrı salt Bir olduğu için bütün her şey O’ndan aracısız olarak taşmış, feyz edenlerin ilki akıl olduğu için de o, Bir’den sonra en mükemmel varlık olarak kabul edilmiştir. Yüce âlem ise aklın aracılığıyla O’ndan taşmıştır. Tanrı’nın yani “*Salt Bir’in herhangi bir şeye ihtiyaç duymaması ve bir şeyin yardımını talep etmeyişi, onun mükemmelliğin ötesinde bir yetkinlik oluşunun kanıtıdır.*”¹²⁸ Bu derece üstün bir varlığın sonradan meydana gelmiş olması ve O’nun sonucu olarak varolanların da noksanlıktan uzak olmaları, aracısız meydana gelmeleri ve öncesiz olmaları düşünülemez. Bir, ifadesi neredeyse imkânsız olan mükemmelliğin zirvesinde bulunması sebebiyle kendisinden başka bir şey yani ilk hüviyyet meydana gelmiştir. Bu ilk hüviyyet ortaya çıkar çıkmaz bakışını kendisini meydana getiren mükemmelliğin de ötesindeki Hakîki Bir’e (el-vâhidü’l-hakk) yöneltir, ondan gelen ışık ve aydınlıkla dolar ve böylece akla dönüşerek Tanrı’ya benzemeye çalışır. Bunun sonucunda akıl hareketsiz olarak nefsi meydana getirir. Tanrı akıllı, akıl da nefsi hareketsiz olarak var kılmışlardır. Çünkü kendi sebebi sebepsiz olan, oluşturduğu şeyi de hareketsizce yapabilir, ancak nefis böyle değildir. Onu oluşturan akıl sebepli (*ma’lûl*) olduğundan, artık *sebeplinin sebeplisi* olan nefis, şeyleri hareketsiz kalarak oluşturamaz. Hareketsiz bir şekilde mükemmelle yakın bir varoluşla meydana gelemeyen şeyler de tıpkı kendilerini oluşturan nefis gibi oluş ve bozuluşa tâbi olmak durumundadırlar. Fâni olan şeyden çıkan fiilin bâki olması çelişik bir durumdur dolayısıyla “*yapılan şeyin sâbit ve değişmez olup, onu yapanın yani hareketin bozuluşa tâbi ve geçici olması gerçekten çok anlamsız*” olurdu.¹²⁹ Nefs yüce ve bayağı olmak üzere iki tür hareket eder, kendi illetine (menşesine) doğru hareketi yüce (*ulvî*), illeti olduğu şeylere doğru hareketi ise bayağıdır (*süflî*). Bu “*nefsin bütün cevherlerde, hayvan, bitki ve basit cirimlerde olan tabiat ve his olan bir form (sanem) meydana getirdiği*” anlamına gelir. Nefs ne zaman ki akıldan bakışını çevirip onu ihmal etti, işte o zaman yukarıdan aşağıya doğru bitkilere ulaşınca kadar tüm herşeyde varoldu. Nefs, yüce âlemedkilere kıyasla sönük kalacak olsa da güzel sayılabilecek şeyler de meydana getirdi.¹³⁰ Bir’in

¹²⁷ Es., s. 114.

¹²⁸ Es., s. 135; Enn. V.2.1.

¹²⁹ Es., s. 135-136.

¹³⁰ Es., s. 136.

önce akla, akıl aracılığıyla nefse ve nefis vasıtasıyla da bayağı âleme doğru bir inişi açıklandıktan sonra, nefsin bayağı âlemdeki mertebelere olan tesiri ve orada bulunuşu da şöyle izah edilebilir:

“Nefis tabiata, duyu ve yer kaplayan diğer şeylere etki ettiğinde onların herbirini kendi mertebesine göre derecelendirir ve onları hiçkimsenin kendi mertebesinden diğerine geçemeyeceği biçimde sağlamca tasnif eder. (...) Bitkilerde bulunan nefis sanki bitkilerin bir parçası gibidir, ancak o bu bayağı ve değersiz bedenlerde bulunmak üzere aşağıya doğru hareket ettiği için bu parça (cüz) nefsin diğer cüzlerine mukayeseyle en bayağı ve en bilgisiz olanıdır. Nefis hayvânî bir şeyde bulunduğu, yine nefsin parçalarından bir cüz onda bulunmuş olur, ancak bu bitkisel nefsin parçalarından daha şerefli ve cömert bir cüz olur ki o histir. Nefis insana iliştiğinde ise nefsin en değerli ve cömert cüzleriyle onda bulunur, çünkü o duyu ve hareket eden akıl ve temyîz sahibi olur, bu hareketi sebebiyle aklın sahasından (min hayyizi'l-'akl) olur. Nefsin hareketi ve güzelliğiyle akleder ve bilir.”¹³¹

Esûlûcyâ’da bayağı âlemin, nefsin ve aklın nihaî olarak akibetlerinin ne olacağı sorusuna cevap olabilecek şu cümleler zikredilmektedir:

“Bil ki akıl, nefis ve diğer akli şeyler/tümeller ilk meydana getirende (el-mübdîü'l-evvel) bulunurlar, onlar ilk sebep (el-illetü'l-ülâ) tarafından aracısız olarak meydana getirildiklerinden asla yok olmazlar ve ortadan kalkmazlar. Tabiat, duyu ve diğer tabii şeyler [kendileri de] sebepli olan sebeplerin eseri yani nefis vasıtasıyla aklın eseri oldukları için, bozuluşa tâbi yok olan gerçek şeylerdir (...). Bu, bir şeyin sebepler [zinciri] ne kadar az olursa sürekliliği (bekâ) daha fazla, sebepler [zinciri] ne kadar çok olursa sürekliliğinin de o kadar az olması anlamına gelir. Tabii şeylerin birbirlerine bağlı olduklarını bilmen gerekir. Dolayısıyla onun bir kısmı bozulduğunda ona sahip olan yükselerek daha önce gelmiş olduğu göksel cisimlere, sonra nefse ve en son akla ulaşır. Bütün herşey akılda sâbittir, akıl ilk sebeple (el-illetü'l-ülâ) ayakta kalır, ilk sebep ise tüm her şeyin ve onların da ötesinin başlangıcıdır, sürekli olarak tekrar ettiğimiz gibi ondan meydana gelmişlerdir ve dönüşleri de onadır.”¹³²

Yukarıda belirtildiği üzere çokluğun “dolaylı” kaynağı O’dur ve bu çeşitlilik yine O’nda toplanacaktır. Tıpkı matruşka bir bebek gibi akıl, nefis, yüce ve bayağı âlem O’ndan taşmış ve tekrar O’nda “Bir”leşeceklerdir. Bir ve çokluk ilişkisi *Esûlûcyâ*’da şöyle yer almaktadır:

¹³¹ Es., s. 137.

¹³² Es., s. 137-138.

“(…) İlk yaratıcı (el-Bâriü'l-evvel) tüm yönleriyle sadece tektir, yaratıcının tek olması gibi yaratılan şeyin de tek olması zorunlu değildir, aksine eğer öyle olsaydı yaratıcı ve yaratılan illet ve malûl bir tek şey olurdu. Eğer onlar bir tek şey olursa yaratıcı yaratılmış ve yaratılmış olan da yaratıcı olurdu ki bu ise imkânsızdır, bu imkânsız olunca da yaratıcının birliğinde çokluk olması gerekir, çünkü bu birlik bütün yönlerden tek olan “Bir”den sonra olmuştur, böylece bütün yönlerden tek olan Bir’den sonra yaratılmış olan bire gelince ne “Birlik”te yaratıcı olan Bir’in üzerinde olması mümkün ne de ondan daha güçlü bir birlik olması mümkündür. Aksine yaratıcının birliğinden daha eksik bir birlik olması zorunlu olur. Eğer yaratıcı -en üstün- “bir” ise onunla aynı seviyede olmaması için kendisinden üstün olduğu şeylerin birden fazla olması zorunludur. Çok, birin zıddı olduğu için kaçınılmaz olarak onlar çoktur; bu birin (vâhid) tam, çoğun (kesîr) ise eksik olduğu mânasına gelir. Eğer kendisine üstün geline şeyler (mezfûl aleyh) çokluk alanındaysa, ikiden az olamazlar. [s.149] Bu ikisinden herbiri anlattığımız üzere çoğalır. İlk ikisinde hareket ve sükûn ile akıl ve canlılık bulunabilir, ancak bu akıl bağımsız akıl gibi değildir aksine bütün akılların kendisinde bulunduğu ve ondan kaynaklandığı bir akıldır. Akılların hepsi (küll) [kendisinden çıkmış] akılların çokluğu ölçüsünde ve hatta ondan daha fazladır. Orada bulunan nefis bireysel bağımsız bir nefis gibi değildir fakat bütün nefisler ondadır ve onun canlılığı (hayât) mükemmel olduğu için onda tüm [bireysel] nefisleri akleden bir kuvvet vardır. Eğer bu böyleyse, nefislerden hayat sahibi ve nâtik bir nefis olduğunda o [külli nefiste] de bulunması kaçınılmazdır.”¹³³

Tanrı’nın, aklı, nefsi ve âlemi meydana getirmesinin bir zaman dilimi içinde gerçekleştiği düşünülmemelidir. Her fâil fiilini bir zamanda gerçekleştirdiği, her sebebin sonucundan önce var olduğu ve aralarında bir zamansal ilişki varsayılır fakat bu Tanrı için söz konusu değildir. Bir şeyin zamansal olup olmadığını araştıran biri o şeyin fâiline bakmalıdır, eğer fâil zamansal ise etkilenen de zamansaldır yani sebep zamansal ise sonuç da zamansaldır.¹³⁴

1.2.3.3. AKIL VE İŞLEVİ

Yeni Eflâtuncu doktrinde Tanrı’dan sonra gelen ve Tanrı’nın ona akıttığı veya yüklediği işlevleri varlık hiyerarşisinde kendinden sonra ikinci sırada bulunan nefse aktaran akıl, *Esûlûcyâ*’ya göre yüce âlemde soyut cevherler akıl adıyla anılırlar. Bu nedenle cevherler orada sâbit olarak bulunurlar ve yönelecekleri herhangi bir yer de

¹³³ Es., s. 148-149; Enn.VI.7.7.

¹³⁴ Es., s. 27-28.

yoktur. Tüm küllî aklî cevherler bir arzu ve iştîyaka sahipken, onlardan sonra ve üstte bulunan akıl için bu söz konusu değildir. Aklın Bir'den “(...) taşması tıpkı doğum sancısı başlayan bir kadının doğumunun gerçekleşmesi gibi olur”.¹³⁵ Akıl bir şeyin öncesini ve sonrasını ayrı ayrı bilmez, o şeyin başını ve sonunu zaman itibariyle değil bir sıradüzeniyle bilir, tıpkı bir ağacı gören kimsenin gövdesi ve dallarını ayrı ayrı değil, tamamını tek bir seferde görüp algılaması ve daha sonra bir tasnif yapması gibi aklın bilmesi de tek bir seferde gerçekleşir. Bu, aklın önce küllîleri küllî olarak bildiğini ve sonra cüzîlere yöneldiğini gösterir. Aklın bir şeyi bilmesi için bir şeyden diğerine intikâl etmesi gerekmez. Zira “Akıl şeylerin tamâmıdır. Akıl kendini aklettiğinde eşyânın tamamını akletmiş demektir. Eğer bu böyleyse deriz ki: Akıl kendi zâtını gördüğünde eşyânın tamamını görmüş demektir.”¹³⁶ Akıl kendi âleminde bakışını kendisi dışında bir tarafa yöneltmez, duyular âleminde bulunduğunda ise bakışını nesneler dünyasına yöneltir ve bu nefsin kendini bedende ortaya koyması gibidir, gerçekten bedenle birlikte bulunduğu sırada bakışını eşyâya yöneltir, eşyâdan en ufak bir sıyrılma hâlinde de hemen yine kendine yönelir.

“Nefis, sabit, sâkin ve hareket etmeyen akla yönelip ona doğru hareket ettiği için hareket sahibidir. Akıl sâbit, kâim olur ve hareket etmez (...)”¹³⁷ Aksi takdirde nefis ve akıl bir tek şey olurdu, “Çünkü bir şey hareketsiz bir şey üzerine yüklem (mahmûl) olduğunda, yüklem olan hareketli olmuş olur, aksi durumda yükleyen (el-hâmil) ve yüklem (mahmûl) tek bir şey olurdu ki bu ise imkânsızdır.”¹³⁸ Ancak nefsin akıl âleminde yatay (istivâ) hareketi dikey (meyl) hareketinden baskındır, bayağı âlemde ise tersi söz konusudur. Burada aklın kendi içindeki hareketi, netice itibariyle bir harekettir ve her hareket bir dönüşüme yol açar o halde akıl da dönüşmüş olur şeklinde bir itiraz yöneltilebilir. Ancak aklın hareketi kendi sebebini (el-’illetü’l-ûlâ) bilmek istemesinden kaynaklanır ve akıl sadece o zaman hareket eder fakat bu da nefsin aklî âlemdeki hareketi gibi yatay (istivâ) bir harekettir. Dolayısıyla nefsin ve aklın yüce âlemdeki hareketinin yatay bir hareket olması onların orada kategorik anlamda yakın olmalarına da işaret etmektedir. Şimdi konuyla ilgili Plotinos’u

¹³⁵ Es., s. 19; Enn. IV.7.13.

¹³⁶ Es., s. 32-33; Enn. V.5.1.

¹³⁷ Es., s. 33; Enn. IV.4.2-3.

¹³⁸ Es., s. 33-34; 96-97.

dinleyelim: “Akıl bakışını kendine ve eşyâya çevirdiğinde hareket etmez çünkü bütün şeyler ondadır, sürekli tekrarladığımız gibi eşyâ ve akıl tek bir şeydir.”¹³⁹ Akıl cevherlerin kendilerinde hareket eder (*el-aklu yeteharreku fi'l-cevâhir*). Sözü müellife bırakalım:

“Akıl onda hareketin devam ettiricisidir ve hiç durmaz, eğer durursa kesinlikle fiilde bulunmaz ve eğer fiilde bulunmazsa o kesinlikle akıl olmaz. Aklın fiilde bulunmaması mümkün değildir. Aklın fiili ancak bir harekettir.”¹⁴⁰

Aklın şeyleri bilmesi, şeylerin içinde bulundukları bilme faaliyeti gibi değildir. Nefis bayağı âleme gelmeden önce orayı vehmediyorsa bu aklî bir tevehhümdür bu bilgi değil (marife) bilgisizliktir (cehl). Fakat bu bilgisizlik tüm bilgilerden daha faziletlidir, akıl da kendisinin altında yer alan şeylerin bilgisine sahip değildir. Çünkü akıl onların sebebidir ve sebep sebep olduğu şey hakkında bilgi sahibi olma ihtiyacı duymaz, zaten onu var eden odur ve onu bilmeden var edemez. Akıl, şeylerin içlerinde işleyen bilme süreci ve aracına ihtiyaç duymaz, çünkü:

“Aklın cehli bilgiden yoksun olması değildir, aksine o en üst seviyedeki bir bilgidir. Akıl şeyleri onların kendilerini bildikleri gibi değil bundan daha üst, daha faziletli ve daha yüksek bir bilme şekliyle bilir. Şeylerin kendilerine dair bilgileri akıl nezdinde bilgisizliktir (cehl), çünkü o tam ve doğru bir bilgi değildir.”¹⁴¹

Aynı durum nefis için de geçerlidir, o da kendi altında bulunanların bilgisine ihtiyacı yoktur, zira sebep sebebi olduğu şeyin bilgisine ihtiyaç duymaz.

Aklın nefisle olan ilişkisi ateşin sıcaklıkla olan ilişkisi gibidir. Ateşin sıcaklığıyla ulaştığı yerde etki etmesi gibi, akıl da nefis vasıtasıyla ulaştığı yerde etkindir. Nefsten şeylere ulaşan canlılık tamamen akıldan kaynaklanmaktadır. Nefsi akıl doğurduğu için onu tamamlayan da akıldır.¹⁴²

¹³⁹ Es., s. 34; Enn. IV.4.2-3.

¹⁴⁰ Es., s. 95-96.

¹⁴¹ Es., s. 37.

¹⁴² Es., s. 109.

Yukarıda da geçtiği üzere İlk Yaratıcı, şeyi düşünüp taşınarak meydana getirmemiştir, çünkü ortaya konan bir düşüncenin başlangıcı vardır, Tanrı içinse bir başlangıçtan söz edilemez. Bir düşünce bir başka düşüncenin sonucudur ve geriye doğru götürülebilir, fakat düşünce öncesinde varolan bir şey olmalıdır ve bu düşünce ona dayanmalıdır. İşte bu dayanak noktası akıldan başka bir şey değildir.¹⁴³ Yüce âlem ve oradaki şeyler çok erdemli, şerefli ve oradakilerin en şerefli ve hikmetlerin en yücesi de İlk Hikmet yani Tanrıdır. Oraya ilişkin bilgilere önermelerin sonucunda elde edilen bilgilerle ulaşılmaz ve bu şekilde elde edilmez, ancak duylara galip gelen salt aklî bir bakışla bilinebilir. “*Açık seçik ilklerin bilgisi (‘ilmü’l-evâilî’l-ûlâ), önermeler ileri sürülerek elde edilmez, çünkü onlar, kendilerinden neticeler çıkarılan önermelerdir.*” Dolayısıyla buradaki yüce bilgiye ulaşabilmek için önermelere ihtiyaç yoktur, çünkü bu mürekkep olmayan basit/salt bir şeye de tekâbül ettiği için ona arazlar ve başka bilinmedik şeyler karışmamaktadır. Anlatıların böyle olduğuna inanmayan bir kimseyle de bu konular tartışılmamalıdır.¹⁴⁴

Görüldüğü üzere Plotinos Tanrı’nın her bakımdan aşkın ve yetkinliğini vurguladıktan sonra O’nun ilk eseri olan akıl, O’na en yakın olduğu için bu yetkinliklerin birçoğunu ilk akla da yüklemektedir. Bu bakımdan akıl, illeti olduğu akıl âlemini bilmekle, aklın sebebi olan İlk Yaratıcı’nın aklî âlemdeki tezahürünü görmüş ve anlamış olur.¹⁴⁵ Fâil olan şeylerin işlevleri bizatihi kendilerinden değil (*lâ bi-hüviyyetihâ*) sıfatlarından kaynaklanır. “*Elbette kendisinde hiçbir sıfat bulunmayan İlk fâile (el-fâilü’l-evvel) gelince o, herhangi bir sıfat olmaksızın bizatihi (bi-hüviyyetihî) yapacağı şeyi gerçekleştirir.*”¹⁴⁶ Bu ilk fâil tek tek bizim akıllarımızın değil sürekli olan ilk aklın fâilidir. Çünkü o dâimî akıl bizdeki gibi kazanılmış (*el-aklî’l-müstefâd*) ya da sonradan edinilmiş (*mükteseb*) bir akıl değildir. Bu akıl, oluş ve bozuluşa tâbi olmayan bozulmayan ve sürekli olan bir akıl olması sebebiyle duyu dünyasında bulunan akılların prototipidir.¹⁴⁷

¹⁴³ Es., s.66.

¹⁴⁴ Es., s.157; Enn.VI.6.6.

¹⁴⁵ Es., s.118.

¹⁴⁶ Es., s. 62.

¹⁴⁷ Es., s. 62; Enn. V.8.3.

Ay üstü varlık alanında Tanrı'dan meydana gelen şeyler birbirlerinin sebebidir ve bu durumda sebep belli bir gayeyi gerçekleştirmekle bir diğerine etkide bulunur. Tanrı ise herhangi bir şey için etkide bulunmaz, çünkü orada bir şeyin nedeni ile niçini aynı olduğundan O'ndan ilk meydana gelen akıl için de aynı şey söz konusudur. Fakat aklın ürünü olan tabiî şeyler için durum farklıdır, onlar için dolayısıyla bizim için de neden ile niçin ayrı ayrı şeylerdir.¹⁴⁸ İlk aklın tam ve yetkin bir varlık olduğu şüphe götürmez ve böyle olduğu için de kimse onda bir eksikliğin var olduğunu iddia edemeyeceği gibi bazı niteliklerin neden akılda bulunmadığını da soramaz. Çünkü aklın sıfatları akılla birlikte var olduğu için bu sıfatlar arasında öncelik sonralık ilişkisi yoktur. Dolayısıyla bir şeyin nedeni ve niçini akıl için bir tek şeydir. Filozof bu durumu şöyle izah etmektedir:

“Dolayısıyla senin [ilk] aklın ne olduğunu bilmen kaçınılmaz olur; böylece onun ne olduğunu bilmiş olursun, onun ne olduğunu bildiğinde de onun niçin olduğunu bilirsin. Ancak “o nedir” aklî şeyler için “o niçindir”den çok daha gereklidir. Çünkü “o nedir” şeyin başlangıcındaki gayesine, “o niçindir” ise şeyin tamamına işaret eder. Başlangıçtaki sebep (illetü'l-mübtedie) aklî şeylerde sondaki sebeplerle tamamiyle aynıdır. Bundan ötürü izah edip açıkladığımız üzere aklî olan şeyin ne olduğunu bildiğinde onun niçin olduğunu da bilmiş olursun.”¹⁴⁹

Filozof buradan kalkarak Tanrı ile ilk akıl arasındaki farka şöyle işaret etmektedir: Aklî olan şeyler duyusal olanları gerektirir, Tanrı ise aklî ya da duyusal hiçbir şeyi gerektirmez:

“Tabiat oluşa dönüşecek bir hâl aldığı anda orada yüce sebepler (el-ilelü'l-âliye) ve nefse ilişkin kuvvetler var kılınır. Oluşun ilkesinde ve tabiatla aklın fiili bulunur. Dolayısıyla oluş tasavvur edilen aklî sebeplerin sonuncusu, oluşa gelenlerin (mükevvin) ise ilkidir. (...) duyulur âlem ancak aklî âlem için ve aklî cevherlerden orada bulunanlar için bir işârettir, ayrıca [bu âlem İlk Sebebin] yüce kuvvetinin, cömert faziletlerinin ve iyiliğinin kaynayıp taşmasının ve fokurdayıp akmasının izahıdır. Deriz ki: “Aklî olan şeyler duyusal olan şeyleri gerektirir.”¹⁵⁰

¹⁴⁸ Es., s. 68-69.

¹⁴⁹ Es., s. 73; Enn. VI.7.2.

¹⁵⁰ Es., s. 87.

Buna göre Tanrı aklî ve duyusal hiçbir şeyi gerektirmeden tüm herşeyi en ideal dengede tutar. Aklî olan şeyler Tanrı'dan aracısız olarak meydana gelmişlerdir, duyusal olanlarsa yukarıdaki hakîki varlıkların yeryüzündeki modelleridir. Dolayısıyla ayakta kalmak ve varlıklarını sürdürebilmek için yukarıdaki varlıkları sürekli anmak durumundadırlar. Böylece görülüyor ki ilk çağlardan başlamak üzere gerek din gerekse felsefe alanında ontik varlığı yorumlarken daima metafizik varlık alanının fizik dünyayı etkilediği genel bir kabuldür. Plotinos'un da burada üzerinde titizlikle durduğu, bu etkilemenin nasıl ve ne şekilde olduğunu izahtan ibarettir. Tanrı'yı çokluktan ve değişimden uzak tutmak amacıyla o, aşağı âlemdeki varlıkların oluşum ve düzenini akıl ile nefse bırakmıştır. Zira onun bütün amacı salt ve aşkın bir Tanrı kavramına ulaşmaktır. Bu durumda ilk akıl ve ilk nefsin yeryüzünde yaşayan varlıkların akıl ve nefisleriyle olan benzerliği veya farkı nedir? sorusuna gelince Plotinos şöyle der: Yüce âlemde akıl ve nefis bir tanedir fakat bunlar bayağı âlemde bulunan tüm akıl ve nefisleri kuşatır durumdadırlar. Ancak bayağı âlemdeki akılların toplam sayısı yüce âlemdeki ilk akla eşittir denilemez, çünkü o bundan çok daha kuşatıcıdır.¹⁵¹ *Esûlûcyâ*'da akılla nefsin ilişkisi, ateşle sıcaklığın ilişkisine benzetilmektedir. Ancak ateşin sıcaklığı bir şeye ulaşınca kadar yayılır, orada durur ve ateşin ısısı azalır fakat **küllî aklın** nefisle yayılması bu şekilde olmaz, o kendisinden hiçbirşey yitirmeksizin etkisini sürdürür.

“Akılda olduğunda nefse aklî nefis diyoruz. Ancak eğer nefis aklî ise o müstefâd akıl olduğundan dolayı onun akli düşünme ve taşınma (fıkr ve reviyeye) olmaksızın olmayacaktır. Bunun için nefsin, akli eksik olduğundan dolayı düşünür taşınır; akıl ise tıpkı baba ile oğlu arasında olduğu gibi onun tamamlayıcısıdır, öyle ki baba oğlunu terbiye eden ve onu tamamlayandır. Dolayısıyla akıl nefsi doğurduğu için bizatihi kendisi nefsi tamamlamış olur.”¹⁵²

Yine akıl, bayağı âleme nefis sebebiyle yönelmesi sonucunda eksilerek aşağıya doğru yönelir, dolayısıyla akıl tabiatıta insan, hayvan veya bitki türlerinden üzerinde bulunduğu seviye nispetinde bir işlev görür. Şüphesiz bu türlerin en üstünü

¹⁵¹ Es., s. 149.

¹⁵² Es., s. 109.

olan insanda nutkiyet olarak ortaya çıkacaktır (*en-nefsü'n-nâtika*) ki bu da beşerî akıldan başka bir şey değildir.¹⁵³

el-Hayru'l-Mahz'da “*aklın bölünmez bir cevher*” (*el-aklû cevherün lâ yetecezzâ*) olduğu, dolayısıyla onda cisimde aranan büyüklük, küçüklük, bölünme ve hareketin söz konusu olamayacağı ifade edilmektedir. Çünkü her bölünenin ya çoklukla, ya büyükle ya da hareketle bölündüğü ve bu durumda olan herhangi bir şeyin zamana bağlı ve zaman içinde bölünmesinden ötürü de zamana tâbi olduğu öne sürülür. Akıl ise sonsuzlukla/dehrle özdeş sayıldığından zaman üstüdür, bu nedenle de her türlü çokluktan uzaktır. İlk aklın cevheri ve fiili bir tek şeydir, ayrıca o İlk Sebep tarafından meydana getirilen ilk şey olduğu için bölünme kabul etmez. Bu gerçek adı geçen eserde şöyle ifade edilmektedir:

“Böylece aklın cevher olduğu, cisim ve büyüklük olmadığı, cismânî hareketin herhangi bir türü ile hareket etmediği ortaya çıktı. Bu yüzden açıkladığımız üzere akıl zaman üstüdür.”¹⁵⁴

Kozmik akılların ilki kabul edilen akıl bir cevherdir ve bu hiyerarşide her akıl kendinden önceki ve sonraki akılı bilir, çünkü altındaki aklın illeti kendisidir dolayısıyla sebep sebeplisi olduğu şeyi bilir, üstünde bulunanın vesilesiyle varolduğu için ve varlık kazanmasına sebep olan şey olmasından ötürü onu da bilir. Akıl bu anlamda kendi sebebi olarak üstünde bulunandan da sebebi olduğu altında bulunandan da farklıdır. Akıl bu bilgiyi cevheri sayesinde elde eder. Bu durumda İlk Sebep tarafından akla verilenlerin de duyuşal cismânî şeylerin bilgisinin de akılda soyut olarak bulunması kaçınılmaz olur. Buna göre nesnelerin bizatihi kendisi değil akılda bulunan sadece sebepleridir. Özetle aklın kendi üstündekileri de altındakileri de soyut olarak bildiği ve nesneleri kendi cevheri vasıtasıyla idrak ettiği ve bu idrakin de duyuşal değil aklî bir idrak olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵⁵

Diğer yandan Yeni Eflâtuncu felsefede tartışma gündeminde bulunan bir başka konu da varlık tek olduğu halde aklî sûretlerin ve nefislerin niçin çoğaldıkları ve

¹⁵³ Es., s. 150.

¹⁵⁴ HM., s.9-10 [6].

¹⁵⁵ HM., s.10-11 [7].

aralarında derece farklarının niçin bulunduğu hususudur. İlk varkılınan şey (*el-mübtede'âtü'l-enniyye*) salt akıldır ve ondan önce Tanrı'dan başka varlık sahnesinde hiçbir şey yoktur. Bu akıl nefsin ve duyunun üstünde ve ötesinde olmak durumundadır. İlk Sebep (*el-İllet-i ûla*) olan Tanrı dışarıda bırakılacak olursa, akıldan daha çok sebepliye sahip olan bir şey yoktur. Dolayısıyla akıl varkılınan şeylerin en üstünüdür ve birlik bakımından da en kuvvetlisidir, çünkü salt olan Bir'e en yakın olan odur. Tanrı'dan taşan ilk akıl bir olmakla birlikte özünde çokluk karakteri bulunmaktadır. Tanrı'dan sonra gelen işte bu mükemmel olan akıldır, bu mükemmel olan aklın altında bulunanlar da akıldır ve fakat mükemmellik bakımından o ilk olandan daha eksiktirler. Bir sûretin bayağı âlemde pek çok tikele (şahs) izâfetle farklılaştığı gibi, varkılınan ilk akıl da aklî sûretlere nispet edilerek farklı pekçok sûret ortaya çıkmasına neden olmuştur. Fakat aklî sûretler/küllîler oluş ve bozuluşa tâbi olmayan unsurlar üzerinde farklılaşırken, bayağı âlemdeki tikeller bozuluşa tâbi olan şeylerle farklılaşırlar. İlk akıl sâbit ve bozuluşa uğramayan sûretlere etki ederken, ikincil akıllar bozuluşa tâbi sûretlere etki etmektedir. Nefislerin durumu da akılla aynıdır. Yani onlar da aynı şekilde çoklukla ilişkilidirler. Mükemmel olan akıldan sonra gelen nefisler de daha aşağı düzeyde olmak kaydıyla mükemmeldir. Yüce nefisler akıldan aldıklarını bayağı olan nefislere aktarırlar. Yüce nefsin akıldan aldığı bu potansiyel güç sâbit ve sürekli olduğu için, onun hareketi de dairesel ve kesintisiz bir harekettir.¹⁵⁶ Bu düşüncüyü Proklos şöyle ifade eder: “*Her aklın sürekliliği ve mevcûdiyeti el-Hayru'l-Mahz'dadır ve O İlk Sebep'tir (el-illetü'l-ûlâ)*”.¹⁵⁷ Aklın altında bulunanlar ilk akılda bulunan bilgiye sahip olmadıkları için ilk aklın birliği onlardan daha kuvvetlidir. O, ilâhi kuvvet vesilesiyle kendi altında bulunanları nizama koyup idare etmektedir, çünkü kendisi onların sebebidir ve onları kuşatmaktadır. Tabiat da akıldan aldığı güçle altında bulunanları etki ederek yönetmektedir. Nefs ise tabiatın üstünde bulunur ve tabiat oluşu kuşatır, böylece tabiat oluşu, nefis tabiatı, akıl nefsi ve dolayısıyla altındaki tüm herşeyi kuşatmış olur. Sonuç olarak ilk akılı kuşatan ve onun üstünde bulunan İlk Sebep'in tüm herşeyden üstün olup onları kuşattığı bu felsefenin temel kurgusudur. Burada vurgulanması gereken husus İlk Sebep'in herşeyi kuşatması ve onların sebebi olması yanında, akılı

¹⁵⁶ HM., s. 6-8 [4].

¹⁵⁷ HM., s. 11 [8].

“aracısız olarak” var kılmış, aklın altında bulunan nefis, tabiat ve oluşun akıl aracılığıyla idare ediliyor olmasıdır. “*Tanrısal bilgi (İlm-i ilâhî) hiçbir zaman aklın ya da nefsin bilgisiyle kıyaslanamaz, çünkü bilgileri var eden O’dur.*” Akıl, nefis ve tabiat külliliğe sahiptir fakat İlk Sebep için küllilik söz konusu değildir “*O sadece varlıktır (enniyye).*”¹⁵⁸

Yine bu felsefede “*Her akıl sûretlerle doludur*” ilkesi, akılların sahip olduğu sûretlerin ona olan yakınlığı nispetinde daha küllî ya da cüzî oldukları anlamına gelmektedir. İlk akılda sûretler küllî iken ikincil akıllarda bulunanlar cüzîdirler. Yine ilk akılda sûretlerin birliği daha kuvvetliken, ikincil olanlarda daha zayıftır. Dolayısıyla Hakîki Salt olan Bir’e yakın olan akıldaki sûretler nicelik olarak az, nitelik yani “birlik” bakımından kuvvetli, ona uzak olandaki sûretler ise nicelik olarak çok, birlik bakımından ise zayıftırlar. Onlardan taşan (*inbecese*) sûretler de bu durumdan etkilenirler, Bir’e yakın olan akıllardan taşan sûretler küllî, uzak olan akıllardan taşanlarsa cüzî ve parçalar halindedirler.¹⁵⁹

“*Her akıl bilfiil kendi zâtını akleder, bu onun aynı anda hem akleden hem de akledilen olması anlamına gelir.*”¹⁶⁰ Bu durumda aklın kendini görmesi ve bunun sonucunda da kendi zâtın bilmesi gerekir. Kendi zâtını bilirse kendi altında bulunan şeyleri de aklî olarak bilir, bu da bütün herşeyin aklî bir tarzda akılda bulunduğu anlamına gelir. Sonuç olarak aklın kendini bilmesi, altında bulunanları da bilmesi anlamını içermektedir.

“*Kendisi için son bulunmayan her kuvvet, kuvvetlerin kuvveti olan ilk sonsuza (el-lânihâyetü’l-ûlâ) bağlıdır.*”¹⁶¹ Çünkü O, bunu başka bir şeyden elde etmiş değildir veya nesnelere kimlik (*hüviyyet*) veren sâbit bir varlıktan elde etmiş değildir. Akıl sonu olmamanın da ötesinde ve üstünde bulunur, fakat ondan sonradan meydana gelen ikincil hüviyyet sonsuzdur. Sonradan meydana gelenlerin ilki olan akıl ile sonradan meydana gelen ikincil olanlar arasındaki mesafe de sonsuzdur. İlk Sebep’ten ilk sebepliye yâni akla tüm faziletler inmiş daha sonra ise bu faziletler aklî ve cismânî diğer sebeplilere akıl aracılığıyla intikal etmiştir. Buna göre tek olan her

¹⁵⁸ HM., s.11-12 [8].

¹⁵⁹ HM., s. 12-13 [9].

¹⁶⁰ HM., s. 14-15 [12].

¹⁶¹ HM., s.16 [15].

bir kuvvet (*el-kuvvetü 'l-vahdâniyye*) çoğalan kuvvetlerden (*el-kuvvetü 'l-mütekessire*) daha fazla sonsuzdur. İlk sonsuz olan akıl Salt Hakk olan Bir'e yakındır. Bu nedenle Bir'e yakınlaştıkça sonsuzluk daha da artar, uzaklaştıkça da azalır. Bir kuvvet çoğalmaya başladığında birliği bozulur, birliği bozuldukça kendisinde bulunan sonsuzluk özelliği azalır ve daha sonra somutlaşmak bölünebilmek için sonsuzluk özelliğini kaybeder.¹⁶²

“Bazı akıllar tanrısal akıl niteliğini taşır ve ilk illetten taştan ilk faziletleri daha çok kabul etme yetisine sahiptir. Fakat bazıları da sırf akıldır, bu yüzden onlar ilk akıl vasıtasıyla söz konusu faziletleri kabul etmek durumundadır.”¹⁶³

Aynı şekilde bazı nefisler akılla ilişkilerinden dolayı aklîdir, bazıları ise sadece nefistir. Doğal cisimler de böyledir, bazıları nefse sahip olup nefis sayesinde etkinliğini gerçekleştirir, bazıları ise sadece cisimdir ve nefse sahip değildir. Çünkü mevcut düzen tamamiyle ne aklî ne nefsânî ne de tamamiyle cismânîdir. Buna göre aklî, nefsî ya da tabîî cisimler hiyerarşik olarak bir üstündekine yani kendi sebebine - tam olarak değilse de- bağlıdır. Yani aklın en mükemmel ve yetkin kısmı ilk sebebe, nefsin en mükemmel ve yetkin kısmı akla, tabîî cismin en mükemmel ve yetkin kısmı ise nefse bağlıdır. Bu durum tüm aklî hiyerarşi için de böyledir.

“*İlâhî akılların tamamı nesneleri aklî olarak bilir ve onları ilâhî olarak tanzim eder.*”¹⁶⁴ Aklın özelliği bilmedir, düzenleyip ortaya koyan ise Tanrı'dır, çünkü o iyilikleri (*hayrât*) varlığa verendir. Akıl ilk varolan şey olmasından dolayı Tanrı'ya en çok benzeyendir, bu yüzden altında bulunanları tanzim edebilmektedir. Tanrı ise varlığa iyiliği verdiğinden akıl yukarıdan aldığı bu hayr sayesinde kendi altında bulunanlara bilgi/ilim vermekte ve onları tanzim edebilmektedir. Ancak bu tanzim etme gücü ve yetkisi Tanrı'ninkiyle kesinlikle kıyaslanamaz, çünkü “düzen”in ve “düzenleme”nin bizatihi kendilerini Tanrı var kılmış ve akla da ondan bir kısmını cömertliği vesilesiyle bahşetmiştir. Bütün bunlardan sonra bayağı âlemdekilerin mükemmel bir aklın tanzim edişini değil, bizatihi akıl da var kılan daha üstün bir güç

¹⁶² HM., s.18 [16].

¹⁶³ HM., s.19 [18].

¹⁶⁴ HM., s.23 [22].

ve yetki sahibinin kendisini arzuladıklarını/ona âşık olduklarını söylemek şüphe götürmez bir hakikat olarak görünmektedir.¹⁶⁵

Risâle fî ilmi'l ilâhî'de tabîî ve yapay varlıkların özellikleri üzerinde durularak, aralarındaki farkın nereden kaynaklandığı tartışılır. Buna göre varlıkta görünen herşey madde (*unsur*) formdan oluşmuştur. Böylece insan cisim ve ruhtan, cisimse dört unsurdan, dolayısıyla da görülen her şey bir madde ('*unsur*') ve formdan (*sûret*) oluşmuştur. Ayrıca nefsin basit mi yoksa mürekkep mi olduğu sorugulanırken “*Madde (heyûlâ) unsurlardır (ustukussât) ve sûret ise ondaki potansiyel akıldır (ve emmâ es-sûretü fe'l-aklû ellezî fihâ)*” denilmektedir.¹⁶⁶ Sûretleri yapan bir “*fâil*” ve onları taşıyan bir “*taşıyıcı*” (*hâmil*) vardır, işte bu hâmil heyûlâdır. Nefsin bedenlere çeşitli sûretler kazandırmasında olduğu gibi akıl da nefse sûret kazandırmaktadır. Tanrı akla tüm sûretlerin potansiyel hâlini yerleştirmiştir. “*Aklın nefiste şekillendirdiği sûret gerçek sûrettir (hiye sûretü hakk), nefsin bedende şekillendirdiği sûret ise sembol (misâl) ve prototiptir (esnâm).*”¹⁶⁷

Akıl herşeyi kendinde barındırır, fakat bu onların birbirlerine karıştıkları anlamına gelmez. Bu durum tıpkı nefiste pekçok bilginin aynı zamanda bulunması ve birbirine karışmaması gibidir. Ancak akıl bir tek şeyi kuşatırken, Küllî akıl (*el-aklû'l-küllî*) ise tüm herşeyi kuşatmaktadır. Duyu bilgileri nefis-i nâtıkâ tarafından, aklî bilgiler ise akıl vasıtasıyla yine nefis-i nâtıkâca bilinir. Akledilen ile akleden akılda bulunur, dolayısıyla onun bir şeyi bilmesinde bir hareketin ortaya çıkması söz konusu değildir. Akıl bir şeyi bilmek için araştırıp soruşturma ihtiyacı hissetmez “*Çünkü şeylerin hepsi kazanılmadan (leyset fîhi müstefâde) onda bulunur (...) İlk akıl (el-aklû'l-evvel) kendisiyle vardır ve O'nda şeyler tümüyle biraradadır.*”¹⁶⁸

Her bilen kimse (*âlim*) kendi dışındaki şeyleri bilip kendisini bilmiyorsa gerçek bir bilen (*âlimü'l-hakk*) değildir. Mürekkep olan başkalarını bilmekle birlikte kendini bilmez. O halde mürekkep olan şeyler gerçek anlamda bilen değildirler. Duyu, vehim ve fikir kendi dışındakileri bilmekle beraber akıllı tam anlamıyla bilemezler, akıl ise onları bilir. Nefsin duyusal kısmı sadece kendi dışındaki şeyleri

¹⁶⁵ HM. s.23 [22].

¹⁶⁶ İİ., s.167-168.

¹⁶⁷ İİ., s.168.

¹⁶⁸ İİ., s.169. Enn. V. 4.2.

bilirken onun düşünen kısmı (*en-nefsü'l-fikrî*) ise duyunun vehime aktardıklarından bir seçimde bulunarak onları ya birleştirir ya da ayırır; ayrıca bu kısım aklın ona verdiklerini de bilebilmektedir. “Bizdeki duyu hizmetçi, akıl ise kral pozisyonundadır”¹⁶⁹ Dolayısıyla bu dualist yapıda insanın duyulardan gelen istek ve arzuya boyun eğerse hizmetçi konumuna düşme ihtimalinin yanında, aklın gösterdiği doğrultuda hareket ederse kral olma imkânı da vardır. Duyu akla erişemez, akıl duyuya nefis aracılığıyla ulaşır, düşünce (*fikir*) ise kendisinin nefsin bir fonksiyonu olduğunu bilir. Düşünceden çok daha üstün olan akıl, kendini bilir ve kendi dışındakilerin bilgisine ihtiyaç duymaz. Aklın ilk aklettiği kendisi olduğu için ilk akledilen de akıl olur, böylece ilk akledilen (*el-mâ'kûlü'l-evvel*), ilk cevher (*el-cevherü'l-evvel*) ve aklın aynı şey olduğu söylenir. Ayrıca bu akıl hakîki akıl (*el-aklû'l-hak*) olduğundan ondan meydana gelen akledilenler ve varlıklar da hakîki akledilenler yani varlık olurlar ve sonuçta bunların hakîki prensipler (*el-evâilü'l-hak*) olduğu söylenir.¹⁷⁰

Sükûn (hareketsizlik durumu) akıl için kullanılması dışında başka hiçbir şeyde tam olarak yerini bulmuş sayılmaz. Aklın sâkin oluşu ise onun akletmeden uzaklaşması ya da bilkuvve durumunda bulunması anlamına gelmez, bilakis onun durumu bilfiil olarak bir iş yapanın diğer fiillerden uzak olmasındaki gibidir. Böylece akıl bizatihi kendisini *temâşa ederek* fiilini gerçekleştirir. “Herşey aklın ve aklın etkilerinin (*âsâr*) fiilidir ve akıl, aklın fonksiyonlarına benzer.” Dolayısıyla akla yakın olan daha fazla benzerlik gösterirken ondan uzaklaştıkça ona olan benzerliği azalır.¹⁷¹ Aklın kendisini görme durumu da bu bayağı âlemde vuku bulan nitelik, nicelik ve sûret kazanmadan önce yani cisimsel dünya öncesinde gerçekleştiğinden dolayı buradakinden farklıdır. O yüce âlemdeki akledilir olanlar saydığımız niteliklerden uzak, hakîki akledilirdir dolayısıyla orada akıl, akleden ve akledilen bir tek şeydir. “İlk fiil ve ilk ışık (*nûr*) akılda bulunur, o ilk olarak kendini aydınlatır, onun bizatihi kendisi hem aydınlatan hem de aydınlanandır(…)”¹⁷²

Akıl, Yüce bilgiyi/Tanrıyı (*ilmü'l-âlî*) bilmek isteğinde kendini ona sunar, sonra onda çokluk meydana gelir. Onu kavramak için dolaşır durur, düşündükçe de

¹⁶⁹ **ii.**, s.171.

¹⁷⁰ **ii.**, s.171-172.

¹⁷¹ **ii.**, s.172-173.

¹⁷² **ii.**, s.173.

çoğalmaya başlar. Akıl İlk Sebep'in bilgisini elde etmek için ona yöneldiğinde ve onun bilgisini elde edip sükûna ulaştığında akıl çoğalır, fakat bilgiyi ona veren *mâşuk*'ta artma ve eksilme olmaz. Burada paylaşıp da eksilmeyen tek şey olan bilginin, Tanrı ile akıl arasında nasıl bir ilişki oluşturduğu açıkça görülmektedir. “Akıl ile onun fiili arasında irade bulunur ve bu onun önce dileyip sonra gerçekleştirmesi anlamına gelir, çünkü o varolmasından (enniyye) dolayı değil, akıl olması sebebiyle fiilini gerçekleştirir.”¹⁷³ Akıl bilen ve bu sebeple de irade eden olduğundan onda kaçınılmaz olarak çokluk bulunur. İlk fâil olan Tanrı ise yukarıda söylendiği üzere irade etmeksizin şeyleri meydana getirmiştir.

Risâlenin ilerleyen bölümlerinde akledilenlerin (*ma'kûlât*) üç kısım olduğu ileri sürülmektedir. **Birincisi hakîki ma'kûldür** ki bu bizatihi Bir'dir, o hiçbir şeyi akletmeyi istemediği halde herşey O'nu bilmek ister ve o akli meydana getirendir. Burada “akletmenin” Bir'e nispetle “süflî” bir amel olduğu söylenebilir. İkinci **ma'kûl akıldır**, fakat o kendi bilgisine sahip olması bakımından aynı zamanda âkildir ve kendisinin altında bulunanlar bakımından da ma'kûldür. Üçüncü **ma'kûl heyûlânî hissî sûrettir** ki o zâtı bakımından değil araz olarak akledilendir, çünkü mantık açısından bu sûreti taşıyandan (*hâmil*) ayıran akıl olduğu için bizatihi akledilen değil bi'l-araz akledilen olarak nitelenir. Burada **ikinci ma'kûl** olarak isimlendirilen aklın, **birinci ma'kûl** olan Bir'i nasıl aklettiği düşünülecek olursa, aklın Bir'i akletmesi ve Bir'in akledilmesindeki ilişki diğer akılların herhangi bir şeyi akletmesinde olduğu gibi değildir. Çünkü bu ulvî akıl diğer akıllardan farklı olarak daimî bir sükûn (*bi sükûnin dâim*) ile Bir'i algılar.¹⁷⁴

Bilindiği üzere felsefî okulların tümünde kabul edilen apriorik önermeler sistemi kurmak ve inşâ etmek bakımından büyük bir önem arz etmektedir. Burada “*İlk Akledenin sâkin ve sâbit bir durumdayken aklettiği*” ilkesinden kalkarak ondan ilk cevherin yani aklın çıktığı, bu ilk cevher vasıtasıyla da diğer cevherlerin ortaya çıktığı savunulmaktadır. İlk cevherin Bir'le olan ilişkisi bir hareket sonucunda oluşmadığı için “zorunlu”dur. “*İlk Fâil bulunduğu hâl üzere sâkin, kâim ve mükemmel olarak kalır(...)*.” Bu İlk Fâil için sürekli olarak Bir ifadesi kullanılsa da

¹⁷³ **İİ.**, s. 174, **Enn.** V.4.2.

¹⁷⁴ **İİ.**, s. 179.

bu birlik sair şeyler için kullanılan birlikle ortak değildir. Çünkü onun herhangi bir şeyle kıyası kâbil değildir. Bir tüm sayılarda bir birim olarak mevcuttur, mesela üç sayısı üç tane birin toplamıdır. Ancak bir, bütün sayılarda bulunmakla birlikte onlardan farklıdır, bu durum birin pek çok şeye nispet edilmesiyle birlikte onların birbirlerinden farklı olmaları gibidir. Bir’e nispet edilen sayılardan ona yakın olanda gücü ve etkisi daha belirgin, birden uzaklaştıkça onun etkisi ve gücü azalır.¹⁷⁵

Akıl, Bir aracılığıyla tek tek şeylerin bilgisine sahip olmaktadır. Bir’in bilgisine ulaşmak istediğinde ise ancak çok az şeyi bilebilir, O’nun birtakım niteliklerine ulaşsa da bütünüyle kuşatacak şekilde bilemez, hal böyle olunca O’na her adım atışında ve hakkında bir şeyleri bildiğini sandığında bilakis O’ndan daha da uzaklaşır, çünkü Bir/Tanrı aklın O’na yükleyebileceği her sıfattan daha üstün, algılandığı düşünülen her isimden daha mükemmeldir. O, “*Basitlerin basiti ve ilklerin ilkidir, çünkü O bütün şeylerin başlangıcı ve onları varedendir.*”¹⁷⁶ Böylece *el-İlmü’l-İlâhî* isimli risâlede Tanrı tasvirinin ardından O’nun bilgisini elde etme konusunda sensüalistler (*ashâbü’l-hiss*) sert bir şekilde eleştirilmiş, dış dünyada varolanların (*tahte’l-‘âyân*) hakîki anlamda varolduklarını iddia etmek uykuda geçen bir hayatta rüyada gördüklerini gerçek sanmakla eşdeğer olduğu zikredilmiştir. Dolayısıyla bu durumda gördüğüne inanan ve görünmeyeni inkâr eden kimsenin rüyâda olduğu rahatlıkla söylenebilir. İnsanın duyularıyla bilme isteği ancak ikincil bir istektir, birincil istek ise duyu ötesinde ve daha yüce bir bilme tarzıdır. Bu şekilde bilgi kırıntısı elde edense artık başka hiçbir şeyi arzu etmez, çünkü gerçek gayeye ulaşmış olur. Tanrı “*güzellikle (hüsn) nitelenir ancak İyi (hayr) güzelliikten önce gelir*” bu öncelik hakikat cihetindendir, çünkü illet olma bakımından İyi herşeyin kaynağıdır, dolayısıyla iyi de ondan sonra gelir. “*Her kim Tanrı’yı nitelemek isterse, O’ndan bütün sıfatları uzaklaştırsın ve O’nu sadece iyi ile nitelesin.*”¹⁷⁷ O halde tüm sıfatların kaynağı “İyi”dir.

¹⁷⁵ **İİ.**, s.180.

¹⁷⁶ **İİ.**, s.182. **Enn.** V.5.4.

¹⁷⁷ **İİ.**, s. 183.

1.2.3.4. NEFS VE İŞLEVİ

Başlangıçtan beri insanoğlu bedeninden başka ve ondan farklı bir öze sahip olduğunun farkındadır. Dinlerde ve çoğu felsefî doktrinlerde bunun tanrısal bir öz olduğu ve bu yüzden de hem biyoloji, fizyonomi ve psikolojinin temelini oluşturduğu hem de hareket (değişim) ve düşüncenin esasını teşkil ettiği kabul edilmektedir. Konuyla ilgili antik dönemde Eflâtun'un *Timaios* ve *Phaidon* adlı diyalogları başta olmak üzere çeşitli eserlerinde ve Aristo'nun *De Anima*'sındaki nefis (ruh) telakkilerinin sonraki felsefî doktrinlere bir şekilde tesir ettiği felsefe tarihçilerince belirtilmektedir. Bu konudaki birikimin Yeni Eflâtuncu felsefeye büyük ölçüde yansıdığı hatta Tanrı ve akıl kavramlarından daha geniş bir yer tuttuğu söylenebilir. Şöyle ki *Esûlûcyâ*'nın başından itibaren sonuna kadar nefis problemi üzerinde sıklıkla durulduğunu ve her vesileyle gönderme yapıldığını görmekteyiz. Mesela Tanrı ile âlem arasında bulunan iki temel özden biri akıl diğerk ise nefistir, şu var ki aklın yönü yukarıya/tanrısal âleme, nefsin yönü ise aşağıya yani fizikî dünyaya/tabiata dönüktür. Tanrı'nın akıl vasıtasıyla çokluğu oluşturmada ve çokluğun nihaî olarak tekrar yukarı dönüş sürecinde bulunmasında nefsin rolü bir asansöre benzetilebilir. Yukarıdan gelen bütünün zeminde dağılmasını ve dağılan çokluğun yine aynı şekilde yukarıya bir bütün olarak ulaşmasını gerçekleştiren nefistir. Böylece nefse ulvî âlemle süflî âlem arasında ilişki kurma, aracı olma işlevi yüklenmiş olmaktadır.

Daha önce bahsedildiği üzere Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik bir argüman öne sürmeme durumu aslında yüce âlemin tamamı için dolayısıyla nefis için de geçerlidir. *Esûlûcyâ*'da ilk bölüme başlanırken bu durum ifade edilmiş, nefsin maddî bir yapıya sahip olmadığı, ölmediği, bozulmadığı açık-seçik bir şekilde ortada olması sebebiyle onun bu bayağı âlemle yani çoklukla olan ilişkisinin araştırılacağı belirtilmiştir.¹⁷⁸ Yüce âlemde bulunan tümeller sabit ve hareketsiz bir şekilde orada bulunur, bulundukları mekân dışında yönecekleri ve gitme iştihakı duyacakları başka bir mekân yoktur. Akıl dışındaki tüm küllî cevherler ve bunların arasında yer alan nefis de istek/arzu/iştihak yetilerine sahiptir. Nefis bazen küllî bazense cüzî bir arzu duyar; küllî bir şevk duyarsa kendisinden yukarıda bulunanları, cüzî bir arzu

¹⁷⁸ Es., s. 18.

duyduğunda da kendisinden aşağıdakileri tasavvur eder ve ona doğru meyleder. Fakat hiçbir zaman maddî varlığın bir parçası veya bir fonksiyonu olmayıp bağımsız bir cevherdir, şöyle ki: “*Nefs cüzî şeylerde yer aldığında onların içinde kuşatılmış olarak bulunmaz, yani cismin içerisinde mahsur kalmış gibi değildir aksine onun içinde yer alır fakat ondan bağımsızdır.*”¹⁷⁹

Her cisim nitelik ve niceliğe sahiptir, cismin niceliksiz olması mümkün değildir. Eğer bir cismin niceliksiz olması mümkünse, niteliksiz olması zorunludur. Dış dünyada nicelikler (1, 2, 3 vb.) ve nitelikler (kırmızı, büyük vb.) tek başlarına yer almazlar. “Kırmızı bir elma”, “Beş büyük bina” örneklerinde olduğu gibi cisim niceliğin altında yer alır, nitelik niceliğin altında yer almaz. Yani “kalem” dediğimizde aslında onun hem “birliğine” ve hem de “varlığına” işaret etmiş oluruz. Ama hiçbir niteliğini ifade etmek durumunda değiliz. Dolayısıyla küllî nefis ve akıl için bu durum geçerlidir.

Esûlûcyâ’da nefsin ölümsüz olduğu şu şekilde dile getirilir:

“Geçmişlerimizin ruhuna dua ediyoruz, onlar için dua ediyoruz, bazen onlardan yardım talep ediyoruz, bazı tapınaklara onların adını veriyoruz. Bütün bunlar aslında onların mânen/rûhen yani nefisleri itibariyle yaşadıklarını düşünmemizin birer sonucudur. Dolayısıyla nefisler bu âlemden öteki âleme geçtiğinde ölmezler ve yok olmazlar, çünkü nefis yok olmayan ve dâima hayat sahibi olan bir canlılığa sahiptir.”¹⁸⁰

Nefisler de akıl ve diğer yüce âlemin unsurları gibi ölümsüzdürler, Bir’in kendisine yönelir ve ona dönerler ancak tabiat ve oradaki varolanlar, doğrudan Sebepsiz Sebep olan Tanrı tarafından değil, nefis aracılığıyla aklın sonucu olarak bulunduklarından yok olup giderler.¹⁸¹

Nefis kendisinin maddede (beden) bulunduğunu akıl vasıtasıyla bilir ve nefis maddî âleme ilişkin tasavvurunu akıl yardımıyla sağlamaktadır. İlk olan Bir hakîki

¹⁷⁹ Es., s. 19.

¹⁸⁰ Es., s. 21; Enn. IV.7. Bu husus içinde bulunduğumuz gelenek açısından da böyle algılanmıştır. Örneğin Yunus Emre bu durumu şöyle açıklar:

Ölür ise ten ölür

Canlar ölesi değil.

Ayrıca tekke edebiyatında çokça zikredilen bir başka dörtlük de bunu teyit etmektedir.

Ruh şemşir-i Hudâ’dır, ten gılâf olmuş ona,

Dahi âlâ kâr ider bir tiğ kim uryân ola.

¹⁸¹ Es., s. 138.

sebepler, hakîki nur ve iyi ise, ondan meydana gelen sebepli de hakîki sebepli, hakîki nûr alma imkânına sahip olan bir şey olmalıdır. Bu durumda Tanrı'nın tek başına bulunması ve onu meydana getirmesi gereklidir. Benzeri durum aklın nefsi, nefsin de bayağı âlemi meydana getirmesi için geçerlidir. Nefis, etkilerini kabul eden bu bayağı âleme “*gücü ve kuvvetindeki cömertlik (doğurganlık) görülsün*” diye düşmüştür.¹⁸² Tanrısal âlemden düşüp süflî âlemde tanıştığı ilk maddî varlık heyûlâdır, dolayısıyla nefsin taşıdığı iyiliğe mazhar olan da o olmalıdır. Böylece şekilsiz, biçimsiz ve gayrı maddî bir güç olan heyûlâ nefsi kabul etmekle güç halinden fiil haline geçip somutlaşmaktadır. Plotinos der ki: “*Burada iyilikten (hayr) kastım ilk sûrettir (form)*”. Duyulur âlemde bulunan herşey nefisten gelen bu iyilikten kendi kabiliyeti ölçüsünde bir pay almaktadır.¹⁸³ Buna bağlı olarak fizik dünyadaki doğal varlıkların açılımı *Esûlûcyâ*'da şu şekilde anlatılmaktadır:

“Deriz ki: Heyûlâ nefisten sûreti kabul ettiğinde tabiat meydana geldi ve sonra tabiatı tasavvur edince zorunlu olarak oluşa (kevn) dönüştürmeye başladı. Tabiat oluşa dönüşmeye başladığında orada yüce sebepler (el-‘ilelü’l-‘âliye) ve nefse ilişkin kuvvetler var kılınır. Sonra oluşun ilkesinde ve tabiatla aklın fiili bulunur. Dolayısıyla oluş tasavvur edilen aklî sebeplerin sonuncusu, oluşa gelenlerin (mükevvin) ise ilkidir.”¹⁸⁴

Buradan hareketle nefsin tabiatla niçin bulaştığı ve varlık hiyerarşisinde yukarıdan aşağıya iniş sırasının Tanrı, akıl, nefis, heyûlâ, tabiat ve oluş şeklinde gerçekleştiği rahatlıkla söylenebilir.

Nefsin bedende bulunmasına gelince bu durum bir mekânda yer eden bir cismin durumu gibi değildir. Öncelikle mekân ancak cismânî bir şeyi kuşatır, nefis cisim değildir, dolayısıyla onun bir mekânla kuşatılması ve beden kabının içine doldurulmuş bir şey olması söz konusu olamaz. Nefis fonksiyonlarıyla ve kuvveleriyle beden içinde bulunur, tıpkı elektrik enerjisinin bir âlette bulunması gibi. Cismin tamamı bulunduğu mekânın tamamında yer almaz, her bir parçası başka bir konumda başka bir özellikte bulunur, ancak nefsin bedendeki hâli fizyolojik

¹⁸² Es., s. 85; Enn. IV.8.1.

¹⁸³ Es., s. 86; Enn. IV.3.19-20.

¹⁸⁴ Es., s. 86-87.

olarak bir DNA'nın bedendeki durumu gibidir, nefsin tüm özellikleri bedenin her hücresinde bulunur.

“(...) nefse gelince onun bir parçasının bulunduğu yerde tamamı yer alır. Nefis mekânı kuşatır ama mekân onu kuşatamaz çünkü nefis mekânın illetidir (*illetün lehû*) ve mâlul illetini kuşatamaz, aksine illet mâlûlünü kuşatır.”¹⁸⁵

Plotinos mekânı cismin en dış yüzeyi şeklinde tanımlarken onun Aristocu gelenekten hayli uzak düştüğünü görmekteyiz. Zira Aristo'ya göre mekân, kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyi arasında hayâlî yani tamamen gayrı maddî bir şeydir. Ayrıca Plotinos'a göre o mekânda bulunan cisme hareketi veren mekândır. Ancak bu durum nefis-beden ilişkisinde geçerli değildir, yani nefse hareketi veren beden değil, bedenin hareketinin illeti nefstir. Ayrıca mekânda temekkün eden şey mekânla birlikte kâimdir, yani mekân varsa vardır, mekân yoksa ortadan kalkar. Fakat biz nefis-beden ilişkisinde bu durumun tam tersini görüyoruz: Nefis bedendeyken kısmen bilinirken, beden ortadan kalkınca daha yalın ve saf bir şekilde bulunduğu ayrıntılarıyla bilinir.¹⁸⁶ Ayrıca “*Nefsin bedende bulunması parçanın bütünde (küll) bulunması gibi değildir. Çünkü nefis bedenin bir parçası (cüzz) değildir.*”¹⁸⁷ Aynı şekilde beden de nefsin bir parçası değildir. Madde-form ilişkisinde madde bozulmadığı sürece form onda kalır. Buna karşılık nefis-beden ilişkisinde durum böyle değildir, zira beden bozulmasa da nefis onda kalmaya devam etmez:

“Beden bozulmaksızın nefis ondan ayrılır. Madde sûretten önce, beden [de] nefisten önce değildir. Böylece sûreti heyûlâda var kılan nefsin bizatihi kendisidir. Çünkü nefis heyûlâyı tasavvur eder ve heyûlâ vücûd bulur.”¹⁸⁸

Bütün bunların yanısıra nefsin bir mekânda bulunmadığı ifade edildikten sonra belirtilmesi gereken bir husus daha vardır: Bu da nefsin icraatını ve işlevini

¹⁸⁵ Es., s. 42 ve 128.

¹⁸⁶ Es., s. 43.

¹⁸⁷ Es., s. 44; **Enn.** IV.3.19-20.

¹⁸⁸ Es., s. 44.

göstermesi için gerekli olan bir mekâna ihtiyacı olmadığıdır. Zira nefsin etkisi fiilini gösterdiği yerin/organın özelliği nispetinde farklılık gösterir.¹⁸⁹

Nefsin bölünüp bölünmemesi konusuna gelirse, nefis bizatihi değil arazlar aracılığıyla bölünür, dolayısıyla nefis için araz durumunda olan cisim bölünürse nefis de bölünmüş demektir. Bu durum bedendeki nefis için düşünen, hayvânî, şehvî tarafların farklı olduklarını ifade etmememizde olduğu gibidir. Ancak nefsin bizatihi kendisi kesinlikle bölünmez:

“Nefis bölünmez dediğimizde bunu bizzat ilk akla gelen anlamıyla söyleriz; Nefis bölünür dediğimizde ise arazî olanı kastederek söyleriz. Çünkü nefis ancak cisimlerde olduğu sürece bölünebilir (mütecezzie) olarak nitelenir”¹⁹⁰

Dolayısıyla nefis sadece cisimle birlikteyken bölünür, bedenın tüm parçalarında nefsin bulunmasıyla kastedilen de budur.

Yukarıda anlatılanlardan anlaşıldığı üzere nefis cisim değildir. İki cisim birleştiğinde ikisinin de eski halinden daha büyük bir mekâna ihtiyaç duyduğu, ayrıldıklarında ise bu mekândan daha küçük bir yer kapladıkları herkes tarafından kabul edilen bir hakikattir. Ancak bu durum nefis-beden birleşmesinde gözlenmemektedir. Nefis bedene girdiğinde beden eski mekânından daha büyük bir mekâna ihtiyaç duymadığı gibi onun bedenden ayrılmasıyla da daha küçük bir mekâna ihtiyaç duymak bir yana ilginç bir şekilde biraz daha büyür ve muvakkat bir süre için şişer. İşte bu durum bize nefsin cisim olmadığını bir kere daha göstermektedir.¹⁹¹

Nefsin basit mi yoksa mürekkep mi olduğuna dair tartışma *Esûlûcyâ*’da ele alınan bir başka konudur. İlkçağın meşhur hekimi Galen’den itibaren nefsin latîf bir cisim olduğuna dair görüş, Hellenistik dönemde olduğu gibi İslâm ve Latin Ortaçağ’ına da bir şekilde yansımıştır. Cismin en az iki şeyin birleşmesinden mürekkep olması gerekir ve bu iki şeyden birinin canlılık katan kısım olması icap eder. Bu durumun nefis için söz konusu edilmesi düşünülemez, ayrıca onun basit

¹⁸⁹ Es., s. 41; Enn. IV.3.19-20

¹⁹⁰ Es., s. 39; Enn. IV.7.4.

¹⁹¹ Es., s. 48; Enn. IV.7.8.

olduğu kabul edilen dört unsurdan mürekkep olması da düşünülemez, çünkü “*bunlar nefis sahibi değildir.*”¹⁹² O halde nefis cisim türlerinden hiçbiri değildir. Bu noktada Plotinos maddî kâinata var olmayı ve varlığı sürdürmeyi nefsin işlevine bağlamaktadır. Ona göre basit olsun mürekkep olsun nefsânî bir güce (*el-kuvvetü'n-nefsâniyye*) sahip olmayan hiçbir şey sürekliliğini koruyamaz. Çünkü cisim oluş sürecinde varolur ve süresizdir, eğer evrenin de bir nefsi olmasaydı o da yok olup giderdi. Bütün cisimler cisim olmak bakımından tek bir heyûlâdan kaynaklanır ve yine onun içinde parçalanarak kaybolurlar. Nefis cisimse onun da bu heyûlâya geri dönmesi ve yok olması gerekir, ayrıca oluş ortadan kalkacağı için evrenin de buna bağlı olarak ortadan kalkması gerekir ki bu imkânsızdır, şimdi sözü filozofa bırakalım:

“Eğer nefis herhangi bir cisim olursa ve bütün cisimler bozuluşa tâbi akışkan bir gerçeklik olursa nefsin dönüşmesi, bozulması ve bölünmesi de kaçınılmaz olur. Böylece bütün âlem bozuluşa tâbi gerçeklik olur ve bu defalarca açıkladığımız gibi imkânsız bir şeydir.”¹⁹³

Nefsin latîf bir cisim olmasına tekrar dönecek olursak bilinmelidir ki “*Bütün cisimler ağır olsun veya hava ve rüzgâr gibi latîf olsun, akışkandır.*”¹⁹⁴ Havadan daha latîf olan bir cisim de yoktur. Nefis ağır ya da hafif tüm cisimlerden daha kıymetli, faziletli ve şerefli. Ağır ya da latîf tüm cisimlerin teklikleri (*vahdâniyye*) ve birleşmelerinin (*ittisâl*) sebebi nefistir, aksi halde cisimler birliğini ve özelliğini koruyamaz ve dağılıp giderlerdi. Çünkü dağılma ve parçalanma cismin niteliğidir. Bu niteliğe sahip bir cismin kendi varlığının ilkesi, ayakta kalmasının ve birliğini muhafaza etmesinin sebebinin yine kendisi olması imkânsızdır. Hava da cisim olmak bakımından bu eksikliği kendinde barındırır dolayısıyla kendisi açıklanmaya muhtaçken cisimlerin birliğini sağlayan bir ilke olması da mümkün değildir. Bu yaklaşım metinde şöyle ifade edilmektedir:

¹⁹² Es., s. 122-123.

¹⁹³ Es., s. 126.

¹⁹⁴ Es., s. 127.

“Bu âlem şans ve tesadüfle hareket etmez, aksine kararlı (*hazm*) ve düzenli olma amacıyla aklî ve nefsânî bir logosla (*kelime*) hareket eder. Eğer bu böyleyse, aklî nefis (*en-nefsü'l-akliyye*) bu âlemin kurucusudur; cismânî şeyler ise ancak onun bir parçası hükmündedir, ve yine aklî nefis, bu nefis kendilerinde olduğu sürece sâbit ve bâki kalacak olan canlıların cisimlerini gerekli kıldığı gibi bu âlemin içinde bulunduğu şekli de gerekli kılar.”¹⁹⁵

Böylece evren nefisle birlikteyken dirliğini korur ve ayakta kalır, ondan ayrıldığında da yok olur gider. Bu durum bizi “*şeylerin bütün cisimlerden önce basit, mürekkep ve nefis olması gerektiğini bilmeye zorlar.*”¹⁹⁶ Bu cümle gerçekten dikkatleri üzerinde toplamaktadır, çünkü şimdiye değin cisimler basit ve mürekkep olarak iki kısımda ele alınarak, nefis basit cisimler arasında görülürken burada üçüncü bir kategori olarak ayrı bir konuma yerleştirilmekte ve nefis basit ve mürekkep olma dışında üçüncü bir boyut olarak kabul edilmektedir. Bu konuda Plotinos düşünce tarihine göndermede bulunarak nefis cevherini farklı yorumlayanların görüşünü eleştirmektedir. Şöyle ki “latîf” olarak nitelenmesinden ötürü nefis ya ateş ya da hava şeklinde tanımlanmıştır. Bazı filozoflar tanımları gereği nefis için bir mekân belirlemek zorundaydırlar. Oysa cisimler nefsin mekânı değil, nefis cisimlerin mekânıdır.¹⁹⁷ Onun bilinen bir cisim olarak nitelenmesi ise mümkün değildir:

“Onlar nefsi soruşturdular ve onun cisim olduğunu söylediler, sonra kendisinden kaçamadıkları bazı sorularla karşılaştılar ve onun bilinen cisimlerden (*el-ecrâmü'l-ma'rûfe*) olduğunu tespit edemediler, o zaman üzerinde sıkça söz ettikleri ve tekrarladıkları bilinmeyen bir şeye sığındılar; bu sebeple de onu bu bilinen cisimlerin dışında bir cisim olduğunu söylemek zorunda kaldılar; ancak onlar cismin faal kuvveler olması iddiasıyla onu ruh olarak isimlendirdiler. Bizse onların bu görüşüne karşı çıkıyoruz ve diyoruz ki: **Biz nefislere sahip olmayan pek çok ruh gördük.**”¹⁹⁸

Konunun burasında filozof form kavramı üzerinde durmakta ve formun bir yüklem olduğunu savunmaktadır. Hatırlanacağı gibi Aristo felsefesinde form yüklem

¹⁹⁵ Es., s. 127.

¹⁹⁶ Es., s. 127.

¹⁹⁷ Es., s. 128, 138.

¹⁹⁸ Es., s. 128.

değil cevherdir. Ploitnus’a göre ise şekil yüklemidir (*inne’l-hey’ete mahmûletün*) ve şeklin bir heyûlası yoktur (*ve kânet el-hey’etü lâ heyûlâ lehâ*). Çünkü yüklem yüklenen şeylerin bir parçasıdır. Her cisim sahip olduğu niteliğin etkisini nitelediği şeyde gösterir, sıcak, soğuk, siyah, beyaz gibi. Bu niteliklerin herbiri kendi fonksiyonunu icra eder ve bir başkasına karışmaz. Siyah soğuk demir bir çubuğun, siyahlığı onu ısıtmaz, soğukluğu beyaza dönüştürmez, her biri kendi görev tanımlı çerçevesinde etki eder. Fakat ne türlü olursa olsun tüm bunların hepsinde yer alan bir fonksiyonun varlığı inkar edilemez bir gerçektir. Bu da cismî cevherin dışında bir şeyin varlığı yani nefsin eşyâ üzerindeki fonksiyonu olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁹⁹ Burada sûretin (form) ve ona bu şekli verenin ne olduğu konusuna gelince, ona şekil kazandıranın heyûlâ olmadığı, onun kendiliğinden nefis oluşturamayacağı gibi kendi özünden onu meydana getiremeyeceği de belirtilmektedir.²⁰⁰

Ölümünden sonra nefis bu âlemde görevini tamamlayıp bedenden ayrılarak ulvî âleme yönelir. Onun bedenden ayrılması kendisini daha zayıf değil güçlü kılar. O, aklî âleme yükselmesinden dolayı da kendi öz hâlinden daha kuvvetli olur. Bu durum *Esûlûcyâ*’da şu şekilde açıklanmıştır:

“Nefse gelince akıl âleminde olduğunda o da dönüşmez, çünkü o tam anlamıyla saf ve temizdir ve cismânî şeylerden biriyle karışmış değildir, dolayısıyla nefis kendi dışındakileri gerçek bir ilimle öğrenir. Böylece **nefis akıl âleminde olduğunda akılla ittihad eder**. Elbette kendisiyle akıl arasında bir aracı yoktur. Nefis bu âleminden çıktığında bu yüce âlemde akla doğru yönelir ve ona tutunur. **Ona tutunduğunda kendi zâtı yok olmaksızın onunla birleşir**, bununla beraber akıl ve nefis tek bir şeyi oluşturdukları veya o ikisi birer tür gibi oldukları için o en belirgin, en saf ve en zeki [halde orada] bulunur.”²⁰¹

Görüldüğü gibi burada nefsin akılla birleşmesi/ittihâdı ile ilgili olarak onun aklın içinde eriyip gitmeden aksine kendi varlığını koruyarak, akıl hâlini aldığı anlayışı savunulmaktadır. Ayrıca nefis hem kendini bilir hem de kendini bildiğini bilir dolayısıyla böylece o hem akıl hem de akleden olur. Bu durum “*Nefsin akılla ittisâli ve onunla birleşmesi (tevahhud) o derecedir ki nefis ve akıl neredeyse tek bir*

¹⁹⁹ Es., s.128-129.

²⁰⁰ Es., s. 125.

²⁰¹ Es., s.34-35; Enn. V.3.3.

şey olur” şeklinde ifade edilmiştir. Kendi özlerini korumak kaydıyla nefis akıl, akılsa nefis olmuştur, bu gerçekten kavranılması güç bir durumdur.

Nefis zamana tâbi olmadığı için eşyâyı zamansız olarak bilir, çünkü o zamanın sebebidir. Dolayısıyla onun bilmesi de zaman üstüdür. O basit olsun mürekkep olsun bir şeyi zamanlı olarak bilmez, evet onun bilmesinde bir ayrımdan söz edilebilir, ancak bu gözün bir ağacı gördüğünde gövde ile dalları arasında yaptığı ayrım gibidir. Göz ağacı bir seferde topluca görür fakat onun dallara ve gövdeye sahip olduğunu bilir. Nefis de bir şeyi tek bir seferde bilir. Şöyle ki:

“Nefis bir şeyi bölüp parçalamayı arzu ettiğinde bunu vehimde değil akılda yapar. Akılda bölümlere yapmak herhangi bir farklılığa yol açmadığı gibi aksine akılda, vehim ve duyularımızdan çok daha kuvvetli bir birlik söz konusudur.”²⁰²

Dolayısıyla nefis bir şeydeki öncelik-sonralık ilişkisini, tıpkı ağaçta gövdenin dallardan önce varolduğunu bilmesi gibi bilir fakat bunu “*zamanla değil (lâ bi’z-zamân), sıra düzeniyle (bi’t-tertib) bilir*”²⁰³

Nefis akılla cisimler arasında bir aracıdır (*fehiye mütevassatun beyne’l-akli ve beyne’l-ecsâm*) ve yüce âlemdeyken de duyu hissine sahiptir, ancak oradaki duyu akli bir duyudur (*hiss akli*). Oluş kazanıp cisimlere yerleştiğinde nefis, cismânî duyulara da sahip olur. Nefis akıldan aldığı güçle cisimlerin üzerine taşar (*tüfîzu*) ve bu kuvvet cisimlerde duyu olarak tezahür eder. Dolayısıyla nefis akılla cisimler arasında bir aracı durumundadır.²⁰⁴

Esûlûcyâ’da Pitagorasçıların, insan bedeninin karışımlarla mezc olması ve bunun sonucunda insan bedenini ayakta tutan şeyin uyum (*îtilâf*) şeklinde tanımlanmış olması zikredilerek çok net bir şekilde bu görüş reddedilmiştir. Nefsin cevher olduğu, uyumun ise araz olduğu vurgulanarak şöyle denilmektedir:

“(…) müzisyenin âletinin tellerinin kendiliğinden oluşmadığını gördük, çünkü onların hepsi yazılmış (müellef) değildi, ancak onu yazan (müellif) müzisyendir ki, o telleri akort eder ve bazısını bazısıyla birleştirir ve âhenkli bir eser oluşturur.

²⁰² Es., s. 31; Enn. IV.4.1.

²⁰³ Es., s. 31; Enn. IV.4.1.

²⁰⁴ Es., s. 67.

Buradaki uyumun illeti teller olmadığı gibi, aynı şekilde cisimler de kendilerindeki uyumun illeti değildirler. Uyuma etki edebilme yetenekleri de yoktur tersine duyuşsal etkilere açık olmak onun kendi vasfıdır. Dolayısıyla **cisimlerin uyumu nefsin ta kendisidir.**²⁰⁵

Anlaşıldığı üzere cisimlerde varolan uyum inkâr edilmemekle birlikte, bedenki âhengin bizatihi sebebi olamayacağı üzerinde durularak, uyum varsa da onu var kılan nedir? sorusuna cevap olarak nefsin bizatihi kendisi olduğu vurgulanmıştır. Açıkça görüldüğü gibi burada Plotinos, ruhu bir armoni olarak tasvir eden üstadı Eflâtun’dan ayrılıp Aristo’nun görüşüne yakın durmaktadır. Dolayısıyla ona göre nefis cisimlerin birbirleriyle uyumu sonucunda ortaya çıkan bir şey değildir.

Esûlûcyâ’da önde gelen filozoflardan bir kısmının nefsi “bedenin kemâli” (*en-nefsü tamâmü’l-beden*) şeklinde tanımladığına vurgu yapılarak isim zikretmeden Aristo’ya gönderme yapılmaktadır ki doğrudur, zira o, nefsi “potansiyel canlı olan doğal bir cismin ilk yetkinliği” şeklinde tanımlar. Bazen de “nefis doğal cismin son yetkinliğidir” der.²⁰⁶ Nitekim Grekçe bir terim olan *entellehia* Arapça’da tam karşılığı bulunmadığı için mütercim söz konusu terimi Arapça fonatığına uydurarak “*entalâşiyâ*” şeklinde ifade etmiştir. Bu iki tanım arasında gerçekte bir fark yoktur. Sözgelimi doğal bir cisim olan buğday tanesi potansiyel olarak canlıdır, onu nemli toprağa ektiğimizde bir süre sonra kabuğunu çatlatıp bir filiz verecektir. İşte bu, doğal cismin önceki durumuna nispetle ilk yetkinliği (*entellehia*) sayılır. İşte buğday tanesinin bu hareketi veren onun nefsidir. İkinci tanıma göre ise söz konusu buğday tanesi çimlenip toprak üstüne çıkarak gelişmesini tamamlayıp kendisi gibi taneler meydana getirmesi onun son yetkinliğidir. Aristo’nun nefsi, bu şekilde tanımlaması düşünce tarihinde eleştirilere konu olmuştur. Zira buğday tanesine o ilk veya son yetkiniği yani formu veren nefsi olduğuna göre ölümle birlikte formun da ortadan kalkacağına göre, bu yaklaşım nefsin de ölümlü olduğunu göstermektedir. İşte Aristo’nun bu yaklaşımının Yeni Eflâtuncu felsefede de eleştiri konusu olduğunu görmekteyiz. Şöyle ki, eğer nefsin yetkinlik olduğunu söyleyenler onun bilfiil cisim-sûret ilişkisindeki sûrete benzediğini iddia ediyorlarsa bu nefis için söylenemez, çünkü bir cisimden bir parça eksildiğinde sûretinde de bir eksilme olacaktır, yani

²⁰⁵ Es., s. 53; Enn. IV.7.8.

²⁰⁶ Aristo, *De Anima* 412b: “*Nefis: bi’l-kuvve hayat sahibi ve sonradan olan cismin ilk yetkinliğidir.*”

hem maddesi hem sûreti eksilecektir, halbuki bedenden bir kısım eksildiğinde nefiste herhangi bir eksilme söz konusu olmaz. Dolayısıyla Plotinos bu konudaki görüşünü net bir şekilde şöyle ortaya koymaktadır:

“Bize gelince, biz şu an bedende bulunan nefis-i nâtika dışında başka bir nefsin olmadığını söyleyenlerdensiz. Filozoflar ise onun bedeninin yetkinliği olduğunu söyler.”²⁰⁷

Bu sözleriyle o, Aristo’ya katılmadığını ifade etmektedir.

Nefsin kendini bilmesi ve tekrar ulvî âleme yükselme arzusu *Esûlûcyâ*’da üzerinde durulan başlıca konulardan biridir. Ancak belirtmemiz gerekir ki Plotinos da Aristo’dan beri süregelen anlayış doğrultusunda nefsi bitkisel, hayvanî ve aklî olmak üzere üç kısımda mütalaa etmektedir. Bu sonuncusu yani aklî nefis bedeninin kirliliğinden en az etkilenmiş olduğundan, bedenden ayrılma vakti geldiğinde oyalanmadan, geldiği yer olan mânevî cevherlerin (tümellerin) yer aldığı âleme doğru harekete geçer. Bedenin kirliliğine biraz bulaşmış olan nefisler ise bulaştığı oranda yukarı çıkma konusunda ciddi bir zahmet ve zorlukla karşılaşır onları aştıktan sonra varacakları yere ulaşırlar.²⁰⁸ Kolaylıkla anlaşılacağı üzere Plotinos’un bu yaklaşımı tamamen Eflâtun’un ruh hakkındaki görüşünü yansıtmaktadır. Nefsin kendi bilincinde olma hali sonucunda yukarı yükseliş süreci ve nasıl olup da bu bayağı âleme düşmek durumunda kalışı *Esûlûcyâ*’da aşağıdaki ilgi çeken ifadelerle dile getirilmiştir:

“Bazen nefsimden soyutlandığımda ve bir bakıma bedenimden sıyrıldığımda ve sanki bedensiz soyut bir cevher olarak kaldığımda, böylece kendi zâtının içinde O’na dönmüş ve diğer tüm şeylerden uzaklaşmış olurum. O zaman aynı anda bilen, bilgi ve bilinen olurum. Zâtımda bir güzellik ve değer görürüm ve buna şaşakalırım, böylece faal hayat sahibi, şerefli ve değerli ilâhî âlemin kısımlarından bir parça olduğumu anlarım.

Bunu kesin olarak bildiğimde düşüncemle bu âlemden ilâhî âleme yükselirim ve sanki oraya bağlı bir yerim olur. Böylece bütün aklî âlemlerin hepsinin üstünde olurum ve kendimi ilâhî şerefli bir konumda görürüm. Orada kulakların işitmediği, vasıflarını saymaktan dilin âciz kalacağı ihtişamda bir nûr

²⁰⁷ **Es.**, s.55; **Enn.** IV.7.8.

²⁰⁸ **Es.**, s. 20.

görürüm. Bu nûr ve ihtişam beni kuşattığında artık onu taşımaya gücüm yetmez nihâyet akıl âleminde düşünce âlemine düşerim. Düşünce âlemindeyken o nur ve ihtişam benden gizlenir ve ben o yüce ilâhî mevkiden bu düşünce âlemine nasıl düştüğüme şaşakalarım [ve] nefsimi güçlendirdikten sonra akıl âlemine, sonra ilâhî âleme yükselirim, sonra bütün nur ve ihtişamın kaynağı olan o nurlu mevkiye ulaşıyorum. Benim nefsim bedenimin dışında değilken ve beden elbisesine bürünmüşken, nefsimi nasıl nurla dopdolu olarak görmem şaşılacak bir şeydir!”²⁰⁹

Nefis, kendisini bedenden soyutlanıp, varlığına ilişkin bilincini yeniden kazanınca, geldiği yere olan yolculuğunun başlangıcındadır. Yükseliş başladığında ilk önce gökyüzüne oradan da daha yukarılara yükselir ve kendisini hayretler içinde bırakan muhteşem bir nurla/ışıkla karşı karşıya kalır. Yukarıdan, bayağı olan bu âleme dönüp baktığında, neden oraya inmiş olduğuna bir mâna veremez ve bütün bu anlatılanlar ilk başta belirttiğimiz gibi sadece bir soyutlamadır, bedene bağımlı olduğu halde nefsin bu soyutlamayı yapabiliyor olması ise gerçekten çok şaşırtıcıdır. Şaşırtıcı olan bir başka husus da Tanrı’dan sonra evrende herşeyi düzenleyen akıl ilkesi, filozofun Tanrı’ya yükselmesinde bir noktadan sonra ihmal edilerek devreye kendinden geçme (*vecd*) hali girmekte, o hali yaşarken tarifi imkânsız haz almaktadır. Bu haz aklî olmaktan çok ruhî ve mânevîdir. Böylece filozof, nihâî amacın akılla değil ancak sezgiyle gerçekleşeceğini vurgularken mistisizme önemli ölçüde kapı aralamaktadır.

Nefis bayağı âlemden yüce âleme yükseldikten sonra bu âleme ilişkin birşeyi hatırlayıp hatırlamadığı ve eğer hatırlıyorsa bunun nasıl olduğu önemli bir sorudur. Bu sorunun cevabını yine filozofun yukarıdaki ifadelerinde bulmaktayız. Şöyle ki, nefis saflaşıp billurlaştığı her an bayağı âlemle olan ilişkisini kesmeye çalışır ve bakışlarını yüce âleme yöneltir. Bu âlemde değişen nesnelere ilişkin bilgi de değiştiği ve süreksiz olduğu için buraya dair bir şeyi orada hatırlamak istemez. Yüce âleme ilişkin şeylerse sürekli, ebedî ve yetkin olanlara dair olduğundan oradaki şeyleri de unutmaz dolayısıyla hatırlamaya ihtiyaç duymaz.²¹⁰ İşte filozofun bu konudaki net ifadesinde: “*Nefis bu âlemden ayrılıp yüce aklî âlemde bulunduğu anda öğrendiklerinden özellikle de elde ettiği bayağı (denî) bilgiden hiçbirşey hatırlamaz,*

²⁰⁹ Es., s. 22; Enn. IV.8.1.

²¹⁰ Es., s.30. Enn. IV.4.1.

aksine bu âlemde kazandığı bütün şeylerden kurtulmaya çabalar”²¹¹ denilerek böylece nefsin bayağı âlemde kurtuluşu oraya dair bilgisinden kurtulmasına bağlanmıştır. Bununla birlikte nefis yüce âlemdeyken bildiği gibi bi’l-kuvve olarak bu âlemdeki aklî şeyleri de bilir, fakat bedende bulunduğu için soyut olan bir bilgiyi edinmek isterse, o zaman kuvve halinden fiile durumuna geçer, çünkü yüce âlemde fiile alanına çıkma ihtiyacı duymayan nefis, basit âlemde buna ihtiyaç duyar. Bu soyut cevherin bizatihi kendisi aktif hale geçer ve onu tamamlar. Dolayısıyla nefis aynı imkânla aklî yüce cevherleri yüce âlemde gördüğü gibi burada da görür fakat orada bunları görmek için kuvve hâlinde olması yeterliken, burada onları görebilmek oldukça yorucu ve zahmetli fikrî bir çile çekmesi gerekir. Müellifin ifadesiyle: “*Bu kuvvet ancak seçkin insanları (havâssu’n-nâs) ve mutlu bir topluluktan olan kimseleri (min ehli’s-saâde) uyandırır. Bu kuvvetle nefis orada olsun burada olsun değerli yüce şeyleri görür.*”²¹²

Nefsin yukarıdan düşüş süreci sürekli bir mekân bulana kadar devam eder, böylece o bir oluştan diğerine değişmez, bir mekândan diğerine geçiş yapar ve hatırlama yetisine sahiptir. Güneş ve ay gibi göksel nefse sahip göksel cisimler ve küllî nefis de hatırlama yetisine sahip midir şeklinde bir soru akla gelebilir. Ancak filozof der ki, onlar bizim arzu edip ihtiyaç duyduğumuz şeylere ihtiyaç duymazlar, dolayısıyla hatırlamaya da ihtiyaçları yoktur. Ayrıca göksel cisimlerin nefsleri aklî âlemi ve yüce yaratıcıyı sürekli olarak görüp hissetmelerinden dolayı unutmaya imkân ve hatırlayama da ihtiyaçları olmaz.²¹³

Herbir nefis için biri akılla ulvî olana, diğeri cisimle bayağı olana yönelen bir şey vardır, dolayısıyla nefis tamamiyle duyuşal âleme düşmüş değildir. Nefsin ulvî âlemde süflî âleme düşüş serüvenini filozofun kendinden dinleyelim:

“Nefis bu bayağı duyuşal âleme tamamiyle düşmedi: Ne küllî nefis ne de bizim nefislerimiz. Ancak onlardan bir şey aklî âlemde kaldı ve oradan ayrılmadı, çünkü bir şeyin yok olup zâtını yitirmesi dışında kendi âleminden tam anlamıyla ayrılması mümkün değildir. Nefse gelince o, bu âleme düştüyse de âlemiyle bağı [devam eder] çünkü bu âlemde yoksun olmaksızın orada olması mümkün olabilir. Biri şöyle

²¹¹ Es., s.38; Enn. IV.3.19-20.

²¹² Es., s.102; Enn. IV.4.5.

²¹³ Es., s. 104; Enn. IV.4.5.

söylese: Niçin bu âlemi hissettiğimiz gibi öteki âlemi de duyumsamıyoruz? Deriz ki: Çünkü duyusal âlem bize baskın olduğundan nefislerimiz bu âlemin kınanmış arzularıyla doludur. Kulaklarımız orada bulunan gürültü ve patırtının çokluğundan aklî âlemi duyumsamıyor, nefsin oradan bize işaret ettiklerini bilmiyoruz. Bu âleme yükseldiğimiz ve bayağı arzuları terkedip onlarla meşgul olmadığımız zaman aklî âlemi ve nefsin oradan bize gönderdiklerini duyumsama imkânımız olur. Bunun sonucunda nefis aracılığıyla orayı ve oradan bize düşen şeyleri duyumsarız (...)²¹⁴

Yeni Eflâtuncu felsefe alanındaki bu çalışmamızda temel aldığımız ikinci kaynak durumundaki *el-Hayru'l-Mahz*'da nefis meselesi *Esûlûcyâ*'yı takip etmekle beraber yine de bazı farklılıklar göstermektedir. Şöyle ki, *Esûlûcyâ*'da nebâtî, hayvânî ve aklî nefis ayrımına mukabil bu eserde her nefsin çok değerli (*şerîf*) olduğu belirtildikten sonra onun *nefsânî*, *aklî* ve *ilâhî* olmak üzere üç farklı fonksiyonu olduğu dile getirilmekte ve nebâtî ve hayvânî nefisten söz edilmemektedir. *İlâhî* nefis bizzat aktif olan ve kaynağı İlk Sebep olan tabiatı çekip çevirir, *aklî* nefis aktif hâldeyken nesneler dünyasını bilir, *nefsânî* olan ise ilk göksel cisime (*cirm*) hareketi verir, çünkü nefis göksel cisimlerin hareketinin sebebidir. Nefis yüce kuvvetten bir örnek (*misâl*) olduğu için bu fonksiyonları gerçekleştirir. Bu da İlk Sebep'in akıl aracılığıyla nefse varlık kazandırdığı anlamına gelir. Bu yüzden İlk Sebep nefse fonksiyonlarını icra edeceği ve akıl olarak kullanabileceği bir güç vermiştir. Nefis aklın etkisini kabul edince kendi altında bulunanlara çok seviyesiz bir fiil olan “hareket”le tesir edebilmiş ve dolayısıyla tabiat ve cisimlere hareketi nefis vermiştir. Sonuç itibarıyla “*Nefsin ilâhî, aklî ve zâtî üç farklı kuvveti olduğu için üç fonksiyona sahip olduğu açık bir şekilde ortaya konmuştur.*”²¹⁵ Nefis duyusal şeylerde “şekil” (*misâl*) olarak bulunur ve o hareket etmeyen aklî şeyler ile harekete sahip olan duyusal şeyler arasında aracıdır (*mütevassıt*). Nefis duyusal şeylerin tamamında şekil olarak bulunmakla birlikte aynı zamanda onların içinde etkin güç (*el-kuvvetü'l-fâile*) olarak da yer almaktadır. Ancak nefisteki bu etkin güç ve cisimsel güç (*el-kuvvetü'l-cirmiyye*) maddî (*heyûliyye*) değil mânevîdir (*rûhâniyye*). Boyutu bulunan şeylere etki eden bu gücün kendisi bir boyuta sahip değildir. Kendileri bölünmez olan aklî şeyler nefiste arazî yani bölünebilir olarak, aklî ve tek olan şeyler çok, hareket etmeyen şeyler hareketli olarak

²¹⁴ Es., s. 90; Enn. IV.8.8. Benzer görüşleri için bk. İbn Sina ruh kasidesi.

²¹⁵ HM., s. 5-6 [3].

bulunmaktadırlar. Dolayısıyla nefis, hiyerarşik anlamda hem kendisinin üzerinde hem de altında bulunanları kendi özelliğine uygun hale getirmek kaydıyla barındırmaktadır.²¹⁶

Üçüncü kaynağımız olan *Risâle fî İlmi'l-Îlâhî*'ye gelince, konuyla ilgili yaklaşım şöyledir: Aklın nûr olduğu, nefsin ise ondan gelen bir ışık olduğu bir gerçektir. Işık akılda bulunur, nefis ise bu ışığın mekânıdır. Havanın güneş ışığının mekânı olması gibi “*nefis de aklın mahallidir (mevdi‘)*”²¹⁷ Nefsin akıldan kaynaklanan bir ışık olması ilkesinden hareketle nefsin bizatihi kendisini görme ve başka nefisleri de idrak etme gücüne sahip bulunduğu söylenebilir. Aklın kendini bilmesi bilâ-kıyas (vasıtasız) olmakla birlikte, nefis akı kıyas yoluyla bilebilir. Nefsin bir mekânda yani evrende ya da bedende olması üzerinde çokça tartışılan bir konudur. Risâlede nefsin âlemde değil, âlemin nefiste olduğu, yine aynı şekilde beden mekânının nefis olduğu, nefsin mekânınsa akıl olduğu dile getirilmiştir. Eserin son kısmında bilgiyi elde etme tarzı ve yüce âlemle ilişkileri bakımından üç sınıf insandan bahsedilir. Bunlardan birinci sınıfta bulunanlar tikel nesneleri inceleyip bunlar hakkında bilgi elde edenlerdir ve kendilerinin buna hikmet adını verdiği belirtilmektedir. İkinci sınıfta yer alanlar duyuşsal olanın biraz üstüne çıkarlar ve fakat yine duyuları ile “İlk” hakkında bilgi elde etme gayretinde olduklarından bunlar da aklın elde edeceği yüce bilgiden mahrum kalırlar. Üçüncü sınıfta bulunanları ise bizatihi *Risâle*'den okuyalım:

“Bayağıdan üstün olana çıkabilenler bunlardır. Onlar, yayılan nûru kendilerinde bulunan üstün, keskin ve etkin kuvvet aracılığıyla gördüler, öyle ki bulutların üstüne çıktılar ve dünyanın akılları karıştıran buhârından yukarı yükseldiler. **Böylece orada durdular; razı oldular, bütün herşeyi reddettiler, ve dolayısıyla bu yerin lezzetini tecrübe ettiler ki burası üstün insanlar için uygun olan hakîki yerdir.**”²¹⁸

²¹⁶ HM., s. 15-16 [13].

²¹⁷ İİ., s.173. Enn. V.4.2.

²¹⁸ İİ., s.183. Buradaki ifadelerde dikkatimizi çeken husus elbette ilkeler itibarıyla olmamakla birlikte zikredilen yüce âlem ve oradaki insanın durumu ile Kur’ân-ı Kerîm’in 89. sûresi olan el-Fecr 27-30 ayetlerindeki tasvirin benzerliğidir. Biz burada sadece bahsedilen âyetlerin meâlini zikretmekle yetineceğiz: “*Ey huzura kavuşmuş insan. Sen O’ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak Rabbine dön. Seçkin (kullarım) arasına katıl, ve cennetime gir.*”

Burada vurgulanan bir başka husus, insandaki güzelliğin kaynağının nefis olmayıp akıl olduğudur, ancak ondaki dönüşmenin bazen güzel ve bazen çirkin olmasının sebebi ise nefstir, nefste akletmenin bulunmasının sebebi de akıldır. Dolayısıyla aklın çokluğu kabul ettiği, nefsinse bundan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Çalışmamızın ulaştığı bu noktada Yeni Eflâtuncu felsefenin esasını oluşturan Tanrı, akıl ve nefis problemlerini görmüş bulunuyoruz. Bundan sonraki araştırmalarımızda kozmik varlığın bir sıradüzeni içerisinde meydana gelişini konu alan başta sudûr (emonation) olmak üzere insan, cevher ve sebeplilik meseleleri üzerinde duracağız.

1.2.3.5. FEYZ/SUDÛR (EMANATION) SÜRECİ

Daha önce de belirtildiği üzere Yeni Eflâtuncu felsefenin orijinal yönlerinden biri sayılan sudûr (emanation) teorisi evrenin oluşumunu sistematik bir sıra düzeni içinde açıklamakta ve tanrı-âlem-insan ilişkisini çift taraflı olarak izah etmektedir. Buradaki hedefimiz sudûr teorisini tüm yönleriyle ve felsefe tarihi içerisindeki geçirdiği tüm evrelerle ele almak değil *Esûlûcyâ*'da tespit edebildiğimiz unsurları itibariyle zikretmek olacaktır. *Esûlûcyâ*'nın hemen başında sudûrdan en yalın haliyle şu şekilde bahsedilmektedir:

“O sebeplerin sebebidir ve onun yaratıcılığı yaratma türlerinden biridir. Işıksal (nûriyye) bir kuvvet bulunduğu yerden akla, sonra onun aracılığıyla felekî küllî nefse ve akıldan da nefis aracılığıyla tabiata yayılır. Nefisten tabiat aracılığıyla oluş ve bozuluş âlemine yayılır. **Bu fiil onda herhangi bir hareket meydana gelmeksizin gerçekleşir. Tüm şeylerin hareketinin kaynağı odur** ve şeyler bir tür şevk ve istekle ona doğru yönelirler”²¹⁹

Yukarıda izah edildiği üzere kesinlikle Tanrı herşeyin sebebidir, ondan çıkan ışıksal bir güç önce akla, akıl vasıtasıyla felekî küllî nefse, nefis aracılığıyla tabiata, tabiat aracılığıyla oluş ve bozuluş âlemine yayılır. Bütün bunlar olurken Tanrı'da kesinlikle bir hareket meydana gelmez, ancak her şeydeki hareketin kaynağı O'dur çünkü O Aristo'nun da dediği gibi hareket etmeyen ilk hareket ettiricidir. Varlığın

²¹⁹ Es., s. 6; Enn. V.1.6.

Tanrı'dan taşması bir metaforla şöyle ifade edilir: “(...) *aklın taşması tıpkı doğum sancısı başlayan bir kadının doğumunun gerçekleşmesi gibi olur.*”²²⁰ Böylece bu artık önüne geçilemez, durdurulamaz bir işleyişin başlaması anlamına gelir. Her ne kadar bir doğum öncesinde başka faktörlerin de bulunması gerektiğinden söz edilecek olursa, unutulmamalıdır ki her teşbih gibi bu da kuşatıcı olmaktan uzak bir benzetmedir. Sadece *vechü's-şebih'e* bakıldığında "artık önüne geçilemez bir hadisenin başlama durumu"ndan söz edildiği açıktır. Yukarıdaki ışık metaforu *Risâle fî İlmi'l-Îlâhî*'de daha belirgin ve açık bir şekilde izah edilmiştir ki bunun kaynağını da Eflâtun felsefesinde bulmak mümkündür. Söz konusu *Risâle*'de Tanrı'yı sıfatlarından arındırarak bütün fiil ve sıfatlarını zâta indirgemek düşüncesinin temel alındığı ve Tanrı'nın ilk fiili olarak mânevi bir varlık olan ilk aklın gösterildiği açıktır, şöyle ki:

“İlk Fâil'in ilk fiili akıldır. Akıl ise O cömert olan Cevher'den (el-cevherü'l-kerîm) güneş ışınlarının güneşten nesneler üzerine aktığı gibi akıp yayılan bir ışıktır. İlk Fâil'in bütün aklî (mânevi) varlıkların tamamını meydana getirmesi işte böyledir, kendisinden yayılan ışıktaki herhangi bir eksilme olmadığı gibi (varlığın meydana gelişi O'nun zâtında bir değişim ve eksilme meydana getirmez) O bütün aklî varlıkların hepsinden üstündür”²²¹

Tabiatta bulunan iyilik nefiste bulunan iyilikten kaynaklanır, iyi bir kimse de şayet kendisini bayağı şeylerden arındırıp, faziletli şeylerle donatırsa *ilk nûr*'un ışıyla kendisini taşıncaya kadar doldurur. Nefis bu iyiliğin kaynağını kıyas yapmaksızın bilir. Nefis akıl aracılığıyla bildiğinde kıyasa ihtiyaç duymaz.²²² Nefisler kendi âlemlerindeyken farklı bir tarz duyu algısına sahiptiler ki buna *Esûlûcyâ*'da “aklî duyu” (*hiss-i aklî*) denilmektedir. Ancak yüce âlemden bayağı âleme indiklerinde cismî duyulara da sahip olurlar, “*dolayısıyla nefis akıl ile cisimler arasında aracıdır. Nefis akıldan gelen kuvveti kabul eder ve ondan gelen bu kuvvetle cisimlerin üzerine taşar (tüfzü).*”²²³

²²⁰ Es., s.19.

²²¹ İl., s.175, Platon, **Devlet**, 508a- 509e; **Enn.** V.1.6. ve V.4.2.

²²² Es., s.61.

²²³ Es., s. 67.

Bu sûdurun gerçekleşmemiş olması düşünülemez, çünkü eğer Bir hakîki sebepse, onun sonucu olan sebepli de hakîki bir sebepli ve onun nûrunu alabilecek hakîki bir imkân sahibi olmalıdır. Bu durumda Bir'in iyilik ve nûrunu taşırmamış olması düşünülemeyeceğinden aklı, mükemmel olan aklın kendi gücünü ve nûrunu kabul edecek bir şeyi yani nefsi, nefsinse kendi mükemmelliğinin üzerinde tezahür edeceği bu bayağı âlemi meydana getirmesi kaçınılmazdır.²²⁴ Burada Tanrı-evren ilişkisi bağlamında “kaçınılmaz-zorunluluk” şeklinde ifade edilebilecek bir durum söz konusudur, elbetteki zorunluluk bizatihi kaçınılmazdır ancak bu Bir olan Tanrı'nın yüceliğine zarar verecek olan bir nitelik değil, varolan durumun ay altındakilerin kavrama gücünde bir karşılık bulabilmesi için ifade şekillerinden biridir sadece. Bu durumu “zâtî zorunluluk”, “cevherî zorunluluk”, “ârizî olmayan zorunluluk” ya da “başkasından kaynaklanmayan zorunluluk” şeklinde ifade etmek de mümkündür. Çünkü başkası tarafından kaynaklanan zorunluluk, zorunda kalanın eksikliğine işaret eder, “Bir” içinse böyle bir eksiklikten söz edilemez. Dolayısıyla İlk, Bir ve mükemmel olan Tanrı'nın taşma sebebi, sonucu itibariyle yani bizatihi bayağı âlemin varlığıyla açıklanmaktadır: “(...) ayrıca [bu bayağı âlem İlk Sebebin] yüce kuvvetinin, cömert fazîletlerinin ve iyiliğinin kaynayıp taşmasının ve fokurdayıp akmasının izahıdır.”²²⁵ Burada iyiliği ile kendisi arasında bir aynîliğin olduğu görülmektedir. Bu durum *el-Hayru'l-Mahz*'da da şu şekilde açıklanmaktadır: Basit olan (*eş-şeyü'l-mebsût*) yani Bir mutlak iyidir (*Hayr*), “O Bir'dir ve birliği mutlak iyidir, mutlak iyi ve bir tek bir şeydir (*el-hayru ve'l-vâhidü şeyün vâhid*)”²²⁶ Dolayısıyla diğer aklî ya da duyusal herşey tüm faziletleri ve iyilikleri üzerlerine saçan O hakîki salt Bir'e muhtaçtır. Tanrı'nın taşmasında olduğu gibi akıl da mükemmel bir güce ve nûra sahip olduğunda kendi zâtında duramaz, fakat ilk hareketi yukarı doğrudur ve bu sebeple yüce olana yönelir, ancak aklın üstünde ilk yaratıcı (*el-Mübdü'l-evvel*) bulunmaktadır ve o sonradan varolan bir şeyden etki kabul etmez. Zira:

²²⁴ Es., s. 85; Enn. IV.8.5.

²²⁵ Es., s. 87.

²²⁶ HM., s. 22 [20].

“Bu yüzden İlk yaratıcı tarafından konulan zorunlu bir yasayla (*en-nâmûsü’l-muddar*) bayağı olana yönelir; nûrunu ve kuvvetini kendinden aşağıda bulunanlara nefse ulaşıncaya kadar taşırır, nefse ulaşınca durur ve devam etmez. Çünkü nefis tekraren söylediğimiz gibi aklî âlemin sonudur.”²²⁷

Akıl nefse ulaştığında ondan daha aşağısına gitmez ve İlk Sebep’e ulaşmak için yukarıya yükselir. Akıl İlk Sebep’e bağlı bulunmanın diğer tüm faziletlerden daha iyi olduğunu tecrübesiyle bildiği için artık aşağıya yönelmez ve yerini korur. Nefis de tıpkı akıl gibi mükemmel bir güce ve nûra sahip olduğundan bunu izhar etmek ister ve bayağı olana meyleder, çünkü nefsin sahip olduğu herşeyi kendisine borçlu olduğu akla verecek bir şeyi yoktur. Sebep, sebebi olduğu şeye ihtiyaç duymaz. Nefis de bayağı olana nûrunu şöyle taşırır:

“(…)Bu [bayağı] âlemi nûr, iyilik ve güzellikle doldurur. [Nefs] bu hissî âleme yapacağını yaptıktan sonra kendi aklî âlemine döner, oraya tutunur ve bırakmaz; kendisinde şüphe olmayan bir bilgiyle aklî âlemin hissî âlemden daha şerefli ve daha asil olduğunu bilir; sonra aklî âlemi temâşa etmeye devam eder ve elbette bu [bayağı] âleme dönmeyi özlemez.”²²⁸

Görüldüğü gibi nefis de akıl gibi aşağıya iniş seyrini tamamlayıp tekrar yukarı çıktığında, kendisinden neşet edip meydana geldiği kaynağın daha faziletli olmasından ötürü, artık kesinlikle yeniden inme arzu ve iştiyâkı duymaz.

Yüce âlemdeki yapı ile buraya taşanlar arasındaki ilişkinin ve canlı evren tasavvurunun daha açık bir şekilde anlaşılması için bizatihi *Esûlûcyâ*’nın şaşırtıcı ve ilgi çekici şu ifadelerine yer vermek faydalı olacaktır:

“Bu duyu âleminin tamamı bu âlem için örnek ve misâldir (misâl ve sanem) (...) Bu âleme canlılığı, gücü, yetkinliği ve sürekliliği taşıran (müfîz) o âlemdir. Eğer yüce âlem tam anlamıyla yetkin ise oradaki şeylerin işte burada olması da kaçınılmazdır. Ancak defalarca söylediğimiz gibi yüce âlemdelikler daha soylu ve yüksek bir türdedir. Dolayısıyla orada canlı bir semâ vardır, tıpkı bu semâda olduğu gibi orada da gezegenler (kevâkib) vardır, ancak [onlar] tek bir ışıktır (nûr), işte burada gördüğümüz gibi onların aralarında ayrılık yoktur bu da onların cismânî olmadığı anlamına gelir. Orada gübresi olmayan bir toprak vardır, fakat orası imar edilmiş bir

²²⁷ Es., s. 89.

²²⁸ Es., s.89.

canlılık barındırır ve hayvanların tamamı vardır, buradaki [gibi] yeryüzüne ait bir tabiat vardır, bu canlılıkta dikilmiş bitkiler vardır, orada denizler, içinde hayvanlarında akıp gittikleri nehirler vardır ve suda yaşayan tüm hayvanlar mevcuttur; orada hava da vardır ve havada yaşayan hayvanlar vardır ve tıpkı buradaki havaya benzerler; orada varolanların hepsi canlıdır: nasıl canlı olmasın, orası salt canlı âlemedir ve elbette ölüm orayı bozmaz; hayvânî değil akli olmasından dolayı buradaki tabiattan kesinlikle daha değerlidir // **Yüce akli âlem kendisinde bütün varolanların yetkin bir şekilde bulunduğu canlı bir organizmadır.** İlk yaratıcı (el-mübdi‘l-evvel) tarafından tam olarak yaratılmıştır: Bütün akıllar ve bütün nefisler oradadır. Oradaki şeylerin hepsi sanki hayatla dolupta taşıyormuşçasına hayatla ve zenginkle dolu olduklarından orada yoksunluk ve ihtiyaç kesinlikle söz konusu değildir. Bu şeyler için hayatın akışı ancak tek bir pınardan kaynaklanır, sanki sadece tek bir sıcaklık ve tek bir rüzgâr değil bununla birlikte onlar bütün niteliklerdeki bir tek niteliktir, onda bütün lezzetler bulunur.”²²⁹

Şâirane bir üslûpla dile getirilen tanrısal âlemin tasviri ister istemez Eflâtun’un idealar âlemini hatırlatmaktadır. Fakat tasvirler daha ayrıntılı ve daha canlıdır. Âdeta filozof o âleme gitmiş ve bütün ihtişamıyla orasını görüp tasvir etmiş ve dünyamızdaki varlıkların, o âlemin küçük bir yansıması olduğunu anlatmaya çalışmıştır.

Müellif sudûrun zorunlu bir olgu olduğunu burada tanrısal iradeye gerek bulunmadığını sürekli tekrarlar. Çünkü en mükemmel, en faziletli ve en en yüksek İyi’den bu nitelikler taşar ve evrene yansır. Dolayısıyla O, kendi altındaki varlık alanına tabiata varıncaya kadar herşeyin yetkinliğinin ve faziletinin de sebebidir: *“Onun kendisinin dışındaki malûlû olan herşeyin üzerine canlılığı ve fazileti taşıması zorunludur, dolayısıyla onların derecelerine ve seviyelerine taşar (yufîzu). Ondan en çok pay alan ona en yakın olandır”*²³⁰ O halde ondan uzaklaştıkça pay alma oranı da azalır. Ondan ilk payı alan da aynı şekilde bu mükemmelliği almaya en yatkın varlık olmalıdır ki bu da akıldır ve bu yüzden akıl O İlk olanla kendi altında yer alanlar arasında aracılık eder, ondan aldıklarını diğerlerine taşımak aklın görevidir. *“O ilk yaratıcıdan kendisine sürekli taşan faziletleri ve canlılığı kendisinin dışındakilere taşıması ve boşaltması daimîdir.”*²³¹ Böylece İlk yaratıcı sürekli veriyor, ilk alıcı olan akıl sürekli alıyor ve ilk alıcı kendisi dışındakilere de sürekli

²²⁹ Es., s. 93-94; Enn. VI.7.11-12. Buradaki ifadelerin gerek Eflâtun’un idealar kuramındaki evren tasavvurunu, gerekse İslam kültürü içinde şekillenmiş öte dünya tasvirlerini anımsatıyor olması oldukça ilgi çekici bir husustur.

²³⁰ Es., s. 108.

²³¹ Es., s.108.

olarak vermeye devam ediyor. Yukarıdan aşağıya inen bu alış veriş sürecinde kesinti olmadan süreklilik söz konusudur. Ayrıca aklın “*yaratıcının faziletlerinin kendisinde ortaya çıktığı ilk örnek (el-misalü’l-evvel)*” olması sebebiyle nefis üzerine taşması zorunludur. Nefsin yaptığı herşey ancak akıl yardımı ile gerçekleşir, nefsin kendi altında yer alanlara verdiği nûr da ancak bütünüyle akıldan kaynaklanır. “*Akıl ve nefsin [ilişkisi] ateşle sıcaklığın [ilişkisi gibidir].*”²³² Akıl ateş, nefis ise ateşin tezahürü olan sıcaklık gibidir. Fakat ateş sıcaklığıyla yayıldıkça kendi ısını kaybeder ve sıcaklığını ısıttığı şeye devrettikçe kendi ısı azalır. Akıl içinse durum böyle değildir ve o kendisinden hiçbir şey yitirmeden verendir.

Bu düzeni kuran ve ayakta tutan İlk varlık (*el-unnü’l-evvel*) yani ilk yaratıcıdır:

“İlk nur (en-nûrû’l-evvel) aklî âlemin nizamını verendir, semâvî âlemin nizamını veren aklî âlem, duyu âleminin nizamını veren de semâvî âlemdir. Bu nizam/düzen verişlerin hepsi ancak ilk nizamı verenden (el-müdebbirü’l-evvel) kuvvet alır. İlk nizam verici onlara düzen ve siyaset kuvvesiyle yardım eder.”²³³

Bir, aklî âleme, aklî âlem semâvî âleme ve semâvî âlem de duyu âlemine düzeni vermekle birlikte, nihâî olarak hepsinin dayanağı ve gücünü aldıkları kaynak aynıdır. O Bir’den güç almayan hiçbir şey bir diğerine herhangi bir şey bahşedemez. Ancak bununla birlikte bütün herşey İlk Sebep’te bulunmamakta ve fakat İlk Sebep bütün herşeyde bulunmaktadır. Bu durum *el-Hayru’l-Mahz*’da şöyle açıklanmıştır: “*İlk Sebep şeylerin tamamında tek bir düzen üzere bulunur, fakat şeylerin tamamı İlk Sebep’te tek bir düzen üzere bulunmaz.*” Dolayısıyla İlk Sebep tüm herşeyde bulunuyorsa her bir şeyin kendi kuvveti ölçüsünde tekliği ya da çokluğu, sonsuzluğu (dehr) ya da zamansallığı, maddiliği ya da manevîliği O’ndan aldığı, bu yüzden farklılaşma ve çeşitliliğin ise İlk Sebep’ten değil de O’ndan geleni kabul edenlerden kaynaklandığı söylenebilir. Burada sözü *el-Hayru’l-Mahz*’a bırakalım:

“Feyz eden (müfîz) farklı değil tektir ve tüm herşeyin üzerine iyilikleri eşit olarak taşımıştır, mutlak iyi (el-hayr) her şeyin üzerine İlk Sebep’ten eşit olarak taşımıştır.

²³² Es., s.109; Enn. V.1.3.

²³³ Es., s.120.

Öyleyse iyyinin şeylerin üzerine taşmasında farklılığın sebebi şeylerdir. O halde şeylerin tamamının İlk Sebep'te tek bir tür olarak bulunmaması kaçınılmazdır.”²³⁴

Rahatlıkla anlaşılabilceğı gibi bu alıntıda filozof, Tanrı'da cimriliğın bulunmadığını, O'ndan taşan iyilik, güzellik ve cömertliğın bütün evrene ve varlık türlerine eşit olarak yayıldığını savunmaktadır. Organik ve inorganik varlık türlerindeki farklılık yani mükemmellik, bayağılık, süflilik ya da cansızlık olgusu Tanrı'da değil bu varlık türlerinin yapısındaki eksiklikten kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla süflî âlemde görülen her türlü kötülük, eksiklik ve bayağılık maddenin özünden kaynaklanmaktadır. Böylece *el-Hayru'l-Mahz*'da şer/kötülük kavramına da bir yorum getirmiştir ki sonraki yüzyıllarda hep tekrarlanagelmıştır. Bu eserde İlk Sebep'in faziletlerinin de bir tür sebep (*illet*) olduğı kendisininse faziletleri bir arada tutan bir kap gibi düşünölebileceğı öne sürölmektedir. İlk Sebep bu faziletlerin bir arada bulunan hâli değildir, o hepsini içeren bir mâhiyettir. Ayrıca faziletler hareket ve sükûn olmaksızın ondan taşarlar (*inbecese*). Şimdi bu taşmayı (feyz) metinden takip edelim:

“Mâhiyetler ondan taşıtklarında böylece onlar varlığın gücü nispetinde tüm varolanlarda mevcut olurlar. Bu, aklın onu nefisten, nefsin göksel cisimlerden daha çok aldığı, göksel cisimlerin ise oluş ve bozuluşa tâbi gerçek cisimlerden (*el-ecrâmü'l-vâkıa*) daha fazla aldığı anlamına gelir. Böylece sebepli (*m'alül*) ilk sebepten her uzaklaştığında araçılar da çoğalır ve bunun sonucunda ilk sebepten aldıkları [feyz] daha az olur. İlk sebep kendi zâtında sâkin kalıcı olarak bulunur ve zamanda, mekânda ve sonsuzlukda (*dehr*) yer almaz, aksine sonsuzluk, zaman, mekân ve diğer şeyler ancak onunla ayakta kalır ve sâbit olurlar.”²³⁵

Bu durum dairenin merkezi ile çevresi arasındaki ilişkisi gibidir. Sabit bir noktaya eşit uzaklıkta bulunan noktalar kümesine çember, çember ile çemberin iç kısmının birleşmesiyle meydana gelen şekle daire denir. Dolayısıyla merkez olmadığı sürece ne çember ne de daireden söz edilebilir. Çemberin dışında kalan noktalar da bir varlık alanı bulamaz kendine. Merkez, Bir'in kendisi, diğer varolanlarsa daireyi oluşturan noktaların bütünüdür. O halde “*Bizim varlığımız ve*

²³⁴ HM., s. 24 [23].

²³⁵ Es., s. 130; Enn. V.1.11.

sürekliliğimiz de İlk fâille (el-fâilü'l-evvel) mümkün olur, bu ona olan isteğimize, meylimize ve yönelmemize bağlıdır; ondan ayrılıp uzaklaştık da, tıpkı dairenin çizgilerinin ondan ayrılıp uzaklaştıkları bile merkeze dönmek zorunda oldukları gibi, bizim de dönüp varacağımız yer o [ilk fâildir].” Küçük ya da büyük her daire, daire olmak bakımından aynı özelliğe yani bir merkeze muhtaçtır. Bütün evren büyük bir dairedeki noktalar misali, O’na yani Bir’in merkezliğine/varlığına muhtaçtır.

İlk Sebep sonradan meydana gelen herşeyi düzenlemektedir ve bu O’nun birliğine gölge düşürmediği gibi, bir yorgunluk ve zorluğa da neden olmaz. İlk Sebep salt birliği ile sürekli olarak vardır ve bu haliyle eşyânın üzerine hayrı, canlılığı ve kuvveti taşıyan da O’dur, sonradan varolan herşey de kendi kuvveti ve kabiliyeti nispetinde bu taşkından (feyz) istifade edebilmektedir:

“el-Hayru’l-evvel tek bir seferde tüm herşeyin üzerine iyilikleri (hayrât) taşımıştır, ancak şeylerden herbiri bu taşmadan kendi oluşu ve varlığı [isti’dât] oranında kabul etmektedir. el-Hayru’l-evvel iyiliği tüm herşeyin üzerine tek bir türde taşımaktadır, çünkü o kuvveti, hüviyeti ve varlığıyla iyidir, iyi ve hüviyet aynı şeydir (el-hayru ve ’l-hüviyyetü şeyün vâhidün)”²³⁶

Yukarıda da belirtildiği üzere taşma (feyz) tüm herşeyin üzerine eşit bir şekilde tek bir türde gerçekleşmesine karşın, farklılaşma onu kabul edenlerden kaynaklanmaktadır: “Her fâil sadece kendi varlığı ile iş görür, onunla yaptığı şey arasında bir bağ ya da aracı herhangi bir şey bulunmaz.”²³⁷ Böyle bir bağın bulunması yani fâilin aracı bir şey kullanması onun mürekkep olduğuna işaret eder bu da basit/yalın olmasına zarar verir. Ne var ki burada öyle bir şey söz konusu değildir. İlk Sebep olan el-Hayru’l-evvel aracısız olarak, tamamen kendi varlığı dolayısıyla hüviyetiyle, tüm herşeyi düzenlemiş ve onlara iyiliği vermiştir, fakat oradan taşan şeyin tek bir tarzda olmasına rağmen farklılık ve çeşitlilik O’nun ölçüsüz cömertliği karşısında bu bahsedileni kabul edenin kendi kabiliyet ve kuvvetiyle ilgilidir ki, bu husus sudûru benimseyen İslâm filozoflarınca inâyet, cûd ve isti’ dâd terimleriyle ifade edilmektedir.

²³⁶ HM., s.20-21 [19].

²³⁷ HM., s.21 [19].

1.2.3.6. YÜCE/ULVÎ ÂLEM'İN TASVİRİ

Varoluşun başlangıcı ve Mutlak İyi olan Tanrı ile O'ndan doğan İlk Akıl arasındaki ilişkiyi bu şekilde temellendirdikten sonra filozofun, ulvî âlemle süflî âlem arasında varolduğunu savunduğu ilişkinin ne şekilde olduğunu îzah sadedinde Eflâtun'un idealar âlemini anımsatan tasvirlerle başvurduğunu görmekteyiz. Şöyle ki, yüce âlem bu bayağı âlemde bulunan herşeyin ve fazlasının en yetkin ve mükemmel haliyle kendisinde bulunduğu bir âlemdir. Burada organik ve inorganik her ne varsa en mükemmel hâliyle orada da bulunmaktadır. Buradaki dört unsur ve terkipleri, toprak, hava ve suda yaşayan canlıların tamamı en yetkin hâllerleriyle orada da mevcuttur. Gökyüzü, gezegenler ve yıldızlar da aynı şekilde orada bulunurlar. Özetle buraya dair her ne varsa en mükemmel ve yetkin hâliyle orada da bulunmaktadır. Bütün bunlarla birlikte o yüce âlemdeki çeşitlilikte bulunan mükemmellik ve yetkinlik buradaki gibi niteliklerin çeşitliliğinden kaynaklanmaz aksine orada tek bir nitelik vardır: *“Ancak bu niteliklerle süslenmiş şey, ikincil olan prensiplerden/ilkelerden (el-evâilü's-sâniyye) yani birleşik olan duyulardan değil birincil olan prensiplerden (el-evâilü'l-ûlâ) yani canlılık (el-hayvâniyye) gerçekleştiğinde yayılmış olur.”*²³⁸

Nefiste hem duyu hem de akla ilişkin şeyler bulunur, akıl kıyas yoluyla küllî olanların, duyu ise cüzî olanların bilgisini verir. Varlık akılla, akıl da varlıkla ortaya çıkmıştır:

“Ancak yüce âleme gelince orada tümelleri sana açık seçik (‘ıyânen) gösterir çünkü tümeller sürekli, sabit ve kâim cevherlerdir. Bu şerefli yüce âlemdeki cevherlerin hepsi tek bir cevherde kâim ve sabittir ve sadece bu cevher [kendi kendine] kâimdir, orada geçmiş ve gelecek zaman olmaksızın bir varoluş vardır. Oradaki bu zamansallıkta şimdi ve geçmiş [aynı anda] vardır. Çünkü oradaki şeyler tek bir hal üzere değişip dönüşmeksizin dâim olarak bulunurlar. Ancak bu içinde bulunmak zorunda olunan durum ortadan kalkmaz. Bu âlemdeki şeylerden herbirinde akıl ve varlık (âniyye), onların tümelliklerinde de akıl ve varlık vardır, orada akıl ve varlık birbirlerinden ayrılmaz. **Varlık aklettiği için akıl ancak akıldır, varlık ise akıl tarafından akledildiği için varlıktır, onların sebebi aklın akletmesi, varlığın da akıl ve varlık dışındaki varlıkları akletmesidir.** Akıl için bu yaratıcı illetir (el-‘illetü'l-mübdia'). **Akıl ve varlık birlikte varolmuştur/yaratılmıştır, bundan dolayı da birbirlerinden ayrılmazlar.**”²³⁹

²³⁸ Es., s. 94; Enn. VI.7.12.

²³⁹ Es., s. 111; Enn. V.1.4.

Bu âlemdeki herbir sûret o yüce âlemde de bulunur; bununla birlikte burada olanlar maddeye bulaşmış olmaktan kaynaklanan bir eksikliği barındırır; buradaki tabîî sûret orada maddesiz olarak bulunur ve bu yüzden orada daha üstün ve ulvî olmayı özünde taşır. Dolayısıyla buradaki maddî bitkilere hayat veren oradaki asıl/hakîki bitkinin ta kendisidir ve ilk bitkilerdir (*en-nebâtü'l-evvel*) ki kendisinde logos (*kelime*) bulunan da bu bitkilerdir; buradakiler ise onun bu âlemdeki tezahürleridir. Hayat/canlılık bu ilk olandan diğerleri üzerine taşar.²⁴⁰ Bu yeryüzü canlı ve hayat sahibi ise ki böyle olduğunu görüyoruz, ay üstü âlemde olan aklî yeryüzü (*el-'arzü'l-akliyye*) de canlıdır ve bu durumda onun ilk yeryüzü, burada ona benzeyeninse ikinci yeryüzü olarak nitelenmesi daha uygun olur. Ayrıca oradaki bulunan herşey bir nûr/ışık içinde yer alır: “*Yüce âlemdeki şeylerin tamamı ulvî bir nûrun içinde bulunduklarından hepsi bir nûrdur/ışıktır (el-eşyâü'lletî fi'l-âlemi'l-a'lâ ziyâun li-ennehâ fi'd-dav'il-a'lâ)*”²⁴¹ Işık kuşatıcı, aydınlatıcı, enerji verici olarak nitelendiğinde yüce âlemdeki herşeyin göz kamaştıran bir parlaklık içinde bulunduğu düşünülebilir. Bu durumda orada bulunanların herbiri aynı zamanda kendi başına bir ışık kaynağı olur ve dahası tıpkı aynı anda yanan onlarca lambanın ışıklarının birbirlerine karışıp ayırdedilmez bir hal almasında olduğu gibi oradaki herbir şey de birbirine girer, bütün hepsi birinde, biri bütün hepsinde bulunmuş olur:

“Kendilerine gelen ışık (nûr) sonsuzdur, bundan dolayı onlardan herbiri yüce (azîm) olmuştur. Bu da onlardan büyük olanın da küçük olanın da yüce olması anlamına gelir, yine oradaki güneş’in gezegenlerin bütünü olup, gezegenlerin herbirinin de güneş olduğu, ancak onlardan birine üstün olan gezegen Güneş, üstün olunan gezegen ise gezegen olarak isimlendirilir. Onlardan herbiri bir diğerinde, bütün hepsi Bir’de ve Bir’in hepsinde bulunduğu görülür. Orada bir hareket vardır ancak bu hareket salt, saf bir harekettir. Bu onun ne bir şeyden başlayıp bir şeyde sona ulaştığı ne de hareketli olmadığı (ğayru müteharrik) anlamına gelmez, aksine o hareketlidir. Orada salt, saf bir sükûn vardır, çünkü bu sükûn bir hareketin sonucu olmadığı gibi hareketle karışmış bir şey de değildir. Sükûn herhangi bir şeye yüklenmeyip bir güzellik ya da çirkinlikle de birlikte bulunmadığı için orada salt, saf bir güzellik (hüsn) vardır. Oradaki şeylerden herbiri yeryüzünde sâbit ve kâimdir [fakat] kalıcı değildir (kavîme)”²⁴²

²⁴⁰ Es., s. 153; Enn. VI.7.11.

²⁴¹ Es., s. 154; Enn. V.8.4.

²⁴² Es., s. 154.

O yüce âlem, İlk hikmet/Bir yani Tanrı tarafından akıl vasıtasıyla meydana getirilen ilk şeylerden olduğundan ondaki yüceliği idrak etmek de herkesin kolaylıkla yapabileceği bir şey değildir. Akıllı duyularının önüne geçmiş bir kimse ancak orayı anlayıp idrak edebilir. **Doğru bilgiye sadece mantık ve kıyasla değil, “aklî bir bakış”la ulaşılır. Bunu elde etmek isteyense duyularının mahkumiyetinden kurtulmalı ve aklını keskinleştirmelidir.**

Bu yüce âlem yok olmayan dâimi şeylerle yani akılların ve nefislerin tümüyle kuşatılmıştır. Yine bu yüce âlem son derece güzel olduğu için sürekli bir şekilde sâkindir, bu yüzden de bir halden diğerine geçmek sûretiyle harekete ihtiyaç duymaz. Hareket ve yer değiştirmeyi istese bile bunu yapamaz, çünkü herşey onda bulunduğu için ve kendisi dışında bir şey olmadığı için yönelebileceği bir şey de yoktur. “*Yüce âlem tam ve yetkindir çünkü onu ilmen kuşatabilecek başka hiçbir şey yoktur.*”²⁴³ **Tümeller sürekli ve sâbit cevher oldukları için Yüce âlemde açık ve seçik (‘ıyânen) olarak görülürler,** orada zaman yoktur ve zaman olmaksızın bir varoluş vardır, orada herşey en mükemmel şekliyle tek bir hal üzere sabit olarak bulunduğundan bir değişiklik olmaksızın geçmiş ve şimdi aynı anda bulunur. Bir başka söyleyişle orada birimlerden oluşan zaman kavramı yoktur.

Plotinos’un, ulvî ve süflî âlemler hakkındaki düşüncesini ve bu iki âlemin başlıca özelliklerini gördükten sonra, şimdi de onun, süflî âlemde başat varlık olan insanla ilgili görüşlerini tanımaya çalışalım.

1.2.3.7. İNSAN

Esûlûcyâ’da insana ilişkin düşüncelerini temellendiren filozof, insanın temel nitelikleri olan akıl ve nefis üzerinde yoğunlaşarak der ki: “*İnsan düşünen ve canlı ise, canlılığın/hayatın nefissiz olmasının mümkün olmadığını, insana nutkiyeti ve canlılığı verenin nefis olduğunu söyleriz*”²⁴⁴ Böylece insan nefisle özdeş görülemez, canlılığın kaynağıdır ancak insan eşittir nefis denemez. Çünkü o, nefsi hayvan ve bitkilerde de bulunan ve canlılığın ilkesi olan bir işlev olarak görmektedir. Nefis

²⁴³ Es., s. 110; Enn. V.1.4.

²⁴⁴ Es., s. 143.

insanda/insanla birarada bulunmazsa insanın “nefis logosu” dışında başka logosla idare ediliyor olması gerekir. O halde “*İnsan bütünüyle nefis ve cisimden mürekkeptir*”²⁴⁵ demek doğru olur. Ancak yüce âlemdeki insan ile bayağı insanın arasında elbetteki büyük fark vardır; tüm eşyâda olduğu gibi aşağıdaki yukardakinin bir yansımasından başka bir şey değildir:

“Yüce âlemdeki yani yüce aklî cevherde duyu/his buradaki bayağı âlemdeki hisse benzemez, o orada oraya uygun mahsûsâtı hissettiğinden orada bayağı duyu ile hissetmez, bu yüzden bu bayağı insanın duyusu o yüce insanın duyusuna bağlıdır ve onunla ittisâl halindedir. Bu insan, tıpkı buradaki ateşin o yüce ateşle olan ittisâlindeki gibi ittisâl sonucunda oradan duyuyu elde eder. Buradaki nefiste varolan algı işte orada varolan duyuya bağlıdır.”²⁴⁶

Yüce âlemdeki ilk insan ideası ikinci insan ideasını kendi ışığı/nûruyla aydınlatır ve onun üzerine taşar, ikincisi de üçüncüyü aynı şekilde meydana getirir. “*İlk insanın, bayağı insanda [sonradan] meydana gelen algıdan daha üstün ve yüce bir algıya sahip olduğu ortaya çıktı, açıklayıp izah ettiğimiz üzere bayağı insan (el-insânü’s-süflî) duyuyu aklî yüce âlemdeki varolan insandan elde eder.*”²⁴⁷ Yüce âlemdeki insan da algıya ve diğer tüm insanî niteliklere sahip olmakla birlikte, oradaki algı ve duyu buradakinden tamamen farklıdır ve o yüce âlemin diğer unsurları gibi bir ulvîliğe sahiptir. Dolayısıyla oradaki buradakinden değil, buradaki oradan istifade eder.

el-Hayru’l Mahz’da ise insanın konumlandırılışı şöyledir: İlklerin (*el-evâil*) hepsi birbiri içinde bir şekilde bulunur. “[Bu] varlıkta hayat (*el-hayât*) ve aklın, hayatta varlık ve aklın, akılda varlık ve hayatın bulunması demektir, ancak akılda hayat ve varlık iki akıl olarak, hayatta varlık ve akıl iki hayat olarak, ve varlıkta akıl ve hayat iki varlık olarak bulunurlar.”²⁴⁸ Dolayısıyla ilkler hakkında onların ya illet ya da mâlûl olarak bulundukları söylenebilir, bu da sonucun sebepte sebep türünde, sebebinse sonuçta sonuç türünde varolması demektir. Örneğin duyu nefiste nefisânî

²⁴⁵ Es., s. 143.

²⁴⁶ Es., s. 145.

²⁴⁷ Es., s. 146.

²⁴⁸ HM., s. 14 [11]

olarak, nefis akılda aklî olarak, akıl varlıkta varlıksal olarak, akıl nefiste nefsânî olarak, nefis duyuda duyusal olarak bulunur.

Yüce âlemdeki düşünen insanı (*el-insânü'l-'aklî*) nitelemek için bayağı âlemdekini tanımak gerektiğinden öncelikle yukarıda onu anlatmaya çalıştık. İlk yaratıcının (*el-Bâriü'l-evvel*) meydana getirmek istediği bir şeyi düşünüp taşınmaksızın varetmesini yukarıda zikretmiştik. Çünkü O, “*Onları vücûd dışında başka bir niteliği olmaksızın sadece [salt] varlık olarak yarattı, sonra bu duyu âlemini yarattı ve yüce âlem için bu duyu âlemine şekil (sanem) verdi.*”²⁴⁹ Bayağı âlemde bulunan herşey aslında yüce âlemde bulunsun diye var kılınır, yüce âlemde varolan herşey en mükemmel ve yetkin bir sûrette orada bulunur ki böylece bu bayağı âlemde bulunan ve oradakine benzer şeylerin tamamı da oradakine “zorunlu olarak” tâbî olur.

“Eğer yaratıcı -en üstün- “Bir” ise onunla aynı seviyede olmaması için kendisinden üstün olduğu şeylerin birden fazla olması zorunludur. Çok, birin zıttı olduğu için kaçınılmaz olarak onlar çoktur; bu birin (vâhid) tam, çoğun (kesîr) ise eksik olduğu mânasına gelir. Eğer kendisine üstün gelinen şeyler (mefzûl aleyh) çokluk alanındaysa, ikiden az olamazlar.”²⁵⁰

Dolayısıyla İlk yaratıcı ile gerek yüce âlemin gerekse bayağı âlemin ilişkisi böylece açıklanmaktadır.

İnsanın nefis ve cisimden oluştuğu ve nefsinse cisim olmadığı yukarıda ifade edilmişti. İnsanın bu iki ayrı kısmı iki farklı tabiata sahiptir. “*Cisim basit değil mürekkeptir, mürekkep olan şey bölünebilir ve kendisinden meydana geldiği şeylere ayrılabilir. O halde cisim bölünür, ayrılır ve bâki kalmaz.*”²⁵¹ Yani insanın iki bölümünden biri yok olup gidecektir. Bu durumda madde ve sûretten oluşan cismin, kendisinde nefis olmadığına her iki tarafını da kaybedeceği söylenebilir, “*Çünkü bizatihi nefis onu heyûlâ ve sûretten oluşturmuştur*”²⁵² İnsan beden artı nefistir, yalnız nefsin bedene ve organlara olan ihtiyacı devam ettiği sürece bu birliktelik devam eder, ihtiyaç bittiğinde nefis bedeni terkeder. İnsanın cüzlerinden biri olan

²⁴⁹ Es., s. 147.

²⁵⁰ Es., s. 148.

²⁵¹ Es., s. 121; Enn. IV.7.1.

²⁵² Es., s. 122.

beden kısmı cisim olduğundan oluş ve bozuluşa tâbi bir olgudur, sonuç itibariyle de yok olur. İnsanın ikinci kısmı olan nefis ise oluş ve bozuluşa tâbi olmadığından yok olmayacaktır, bu yüzden “*insan nefisle insan olur (...) çünkü nefisle beraber ne ise o olur ve onunla sâbit ve sürekli olur; cisimle ise fânî ve bozulmaya tâbi olur*”.²⁵³ Nefis kendi varlığını ve tezahürlerini ortaya koymak için bedene “ihtiyaç” duyar. Bu ihtiyaç hâli *Esûlûcyâ*’da maddenin sûrete, Tanrı’nın (sânî‘) yaratılanlara (*âlât*) olan ihtiyacına benzetilmektedir.²⁵⁴ Burada Tanrı’nın “ihtiyaç” duyması, ilk bakışta O’nun mükemmeliğine ve yetkinliğine gölge düşürebilir şeklinde değerlendirilebilir. Ancak buradaki *ihtiyacı*, marangoz olduğunu iddia eden bir kimsenin bir eseri müşahade edilmediği sürece bunun anlaşılamayacağı gibi, evren olmadan Tanrı, sûret olmadan madde “var olurdu” ancak “bilinir” olmazlardı şeklinde anlamak gerekir.

Esûlûcyâ’nın hemen başında “*Nefs-i nâtıkların asıl âlemlerinden, cismânî âleme düşme hallerinden ve sonra tekrar yükselerek orada illetleriyle ittihatları (ittihâdü’l-ille) hususunu ifade ederiz*” denilerek, bedenden ayrılan nefsin âkibeti de açık bir şekilde ifade edilmektedir. Bu bayağı âlemde bulunan insanların yüce âlemdeki ilk örnekleriyle olan ilişkilerinin nihâî olarak “birleşme” (*ittihâd*) olacağı açıkça dile getirilmektedir.

Filozofun insana bakışını ve insanın sahip olduğu nefis ve akıl gücünün nereden ve nasıl geldiğini îzah ettikten sonra onun tekrar ideal âleme dönerek yüce insanla *ittihâd* edeceğini ve böylece ebediyyet kazanacağını görmüş bulunuyoruz. Şimdi de ulvî âlemin etkisiyle süflî âlemde cereyan eden olgu ve olayların arasındaki sebep sonuç ilişkilerinin ne şekilde gerçekleştiğini görelim.

1.2.3.8. SEBEPLİLİK

Sebebeplilik (*İlliyyet*) konusunda *Esûlûcyâ*’da Tanrı’nın aklın sebebi, aklın nefsin sebebi, nefsin tabiatın sebebi, tabiatın ise bütün cüzî kâinatın sebebi olduğu söylenmektedir. Bununla birlikte bazı şeyler -görünüşte- diğerlerinin sebebi olsa da

²⁵³ Es., s. 122.

²⁵⁴ Es., s. 122.

Tanrı, bazıları için doğrudan, bir kısmı içinse vasıta ile sebeptir ve aynı zamanda O, sebebi var edendir.²⁵⁵

*el-Hayru'l-Mahz'*ın hemen baş kısmında sebeplilik konusuna yer verilmiş ve bu husus metafizik ilkelerle ortaya konarak açıklanmaya çalışılmıştır. Öncelikle sebep-sebepli ilişkisinde birinci ve ikinci sebebin varolduğu, küllî/tümel birinci sebebin ikinciye nispetle sebepli üzerinde daha fazla etkisinin (*fe-hiye ekser feyzen*) bulunduğu, ikinci sebebin ortadan kalkması halinde birincinin de kalkmayacağı ifade edilmiştir. Örneğin insan, “varlık”, “canlı” ve “insan”ı temsil eder, bu sıralama hiyerarşik bir yapı arzeder ve insandan söz edebilmek için, öncelikle varlığından ve sonra da canlılığından söz etmemiz gerekir. Canlılık insanın yakın sebebi (*el-‘illetü'l-karîbe*), varlık ise uzak sebebidir (*el-‘illetü'l-baîde*) dolayısıyla varlık canlılığın, canlılık da insanın sebebi olduğundan insan için “varlık” (*enniyye*) canlılıktan daha çok sebeptir:

“Böylece bir şey için uzak birincil sebebin (*el-illetü'l-ûlâ*) yakın sebepten daha kuşatıcı ve kuvvetli olduğu açık seçik bir şekilde ortaya çıkmıştır. **Bu yüzden bir şey için uzak sebebin fiili yakın sebebin fiilinden daha çok gereklidir** (eşeddü lüzûmen).”²⁵⁶

Ayrıca ikinci illet ortadan kalktığında birinci de ortadan kalkmaz, örneğin insandan “canlılık” kalksa da “varlık”ı onda bulunmaya devam eder. Sonuç olarak birinci sebep sebepli üzerine daha çok taşarak (feyz) onu korur ve o ikinci sebebe nispeti gibi ondan ayrılmaz.

Akıl, nefis ve diğer aklî şeyler onları ilk meydana getiren (*el-mübdiu'l-evvel*) bulunurlar, onlar ilk sebep (*el-‘illetü'l-ûlâ*) tarafından aracısız olarak meydana getirildiklerinden asla yok olmazlar ve ortadan kalkmazlar. Tabiat, duyu ve diğer tabîî şeylerin kendileri de sebepli olan sebeplerin eseri yani nefis vasıtasıyla aklın eseri oldukları için, bozuluşa tâbi yok olan gerçek şeylerdir. Bir şeyin sebepler zinciri ne kadar az olursa sürekliliği (bekâ) daha fazla, sebepler zinciri ne kadar çok olursa sürekliliğinin de o kadar az olur. Tabîî şeyler birbirlerine bağıdırlar dolayısıyla onun bir kısmı bozulduğunda ona sahip olanlar yükselerek daha önce gelmiş olduğu

²⁵⁵ Es., s.50.

²⁵⁶ HM., s. 4 [1].

göksel cisimlere, sonra nefse ve en son akla ulaşır. “*Bütün herşey akılda sâbittir, akıl ilk sebeple (el- ‘illetü’l-ûlâ) varolur, ilk sebep ise tüm her şeyin ve onların da ötesinin başlangıcıdır, sürekli olarak dile getirildiği şekilde ondan meydana gelmişlerdir ve dönüşleri de onadır.*”²⁵⁷

Esûlûcyâ’da dile getirildiği üzere bi’l-kuvve olan bir şey, kendisini fiil alanına çıkaracak başka bir bi’l-fiil şey olmaksızın bi’l-fiil olamaz; aksi takdirde kuvveden fiile çıkamaz. Çünkü kuvve kendiliğinden fiil alanına çıkma yeteneğine sahip değildir. Bi’l-fiil varolan şeye (*şeyün kâin*) ise bir şeyi kuvveden fiile çıkartmak istediğinde dışarıya değil ancak kendi özüne bakar ve böylece bu kuvveyi fiil alanına çıkarır ve kendisi daima bulunduğu bir tek hâl üzere kalır. O kendisiyle başka bir şey olma ihtiyacı duymaz, çünkü o bi’l-fiil olarak ne ise o’dur (*hüve mâ hüve bi’l-fiil*).²⁵⁸

Her varlık (*enniyye*) zaman ve süreç itibariyle üç şekilde bulunur: Bunlar ya dehrden yüce ve ondan öncedir ki bu İlk Sebep’tir, ya dehrle birlikte ki bu da akıldır, çünkü o İkinci İlet’tir ya da dehrden sonra ve zamanın üstündedir ki bu da nefistir. Nefis dehrin bitiminden hemen sonra, zamandan ise hemen önce vardır. “*Her dehr varlıktır (enniyye) fakat her varlık dehr değildir.*”²⁵⁹ Varlık dehrden çok daha geniştir, dehr İlk sebep’le bilinebildiği için İlk sebep onun üstünde yer alır. Akıl değişip dönüşmeksizin dehrle bulunur, nefis ise zamanın illeti olduğu için onun üzerinde bulunur.

1.2.3.9. CEVHER ÜZERİNE

el-Hayru’l-Mahz’da maddî kâinâtın özünü oluşturan cevherlerin niteliğinden söz eden Proklos, bir bakıma Aristo’yu izleyerek bütün cevherlerin kendine yeterli olduğunu, başka şeye ihtiyacı bulunmadığını (*küllü cevherin kâimun bizâtihi*), âdeta aksiyomatik bir bilgi olarak tekrarlar. Eğer başka bir şeyden oluştuğu ileri sürülürse, bu cevherin eksikliğine işaret eder ve bizatihi var olması imkânsız olur. Ona göre, “*Oluş, eksiklikten yetkinliğe götüren yoldur (el-kevnü innemâ hüve tarîkun mine’n-nuksâni ale’t-tamâm)*”, cevher ise bizâtihi var olan şey sayıldığından cevherin oluşt

²⁵⁷ Es., s. 138-139.

²⁵⁸ Es., s. 50-51.

²⁵⁹ HM., s. 5 [2]. (*Küllü dehrin enniyyetün ve leyse küllü enniyyetin dehren.*)

meydana gelen herhangi bir unsurdan etkilendiğini iddia etmek, onun tanımını hiçe saymak anlamına gelir.²⁶⁰ *Esûlûcyâ*'da ise filozof probleme farklı bir şekilde yaklaşarak aklın hareketinin bizatihi cevherlerin kendisi olduğu, cevherlerin aklın fiili olmanın dışında akıldan sonra yer alan herhangi bir cevherin bulunmadığı, ancak aklın hakîkî İlk olan fâilin (*el-evvelü'l-hakk*) fiili olduğundan, hareketleriyle cevherleri meydana getirdiği ifade edilmektedir: “*Akıl cevherlerde hareket eder (el-aklu yeteharreku fi'l-cevâhir)*” ve cevherler bu hareketlere tâbidirler. Anlaşılacağı üzere Plotinos'un buradaki akıldan maksadı, cevherlerin oluşumunu sağlayan, sürekli aktif olduğu kabul edilen ve kozmolojik bir değer sayılan küllî akıldır; bu akıl hareketin devam ettiricisidir bu sebeple de hiç kesintiye uğramaz, şayet kesintiye uğrayacak olursa fiilde bulunamaz ve fiilde bulunamayan yani aktif olmayan da kesinlikle akıl olmaz.²⁶¹

“*Bizâtihi var olan cevherler bozulmaya tâbî değildirler.*”²⁶² Eğer cevherin bozulduğu öne sürülürse; bu bozulmanın ancak parçalanma ve bu parçaların ayrışması ile mümkün olacağı, cevherin ise bir tek ve basit olduğu, dolayısıyla ayrışmasının mümkün olmadığı dile getirilerek reddedilir. Cevher mürekkep değildir, onun sebebi de sebeplisi de bizatihi kendisidir. Bozulmaya tâbi olan şeyler sebeplerinin bozulup dağılmasıyla bozulurlar. Cevherin bozulmadığı, kendi sebebinin bizatihi kendisi olmasından ötürü de bozulamayacağı açıkça anlaşılmaktadır ki, burada söz konusu edilen ulvî âlemdeki cevher kavramıdır. Aşağıda görüleceği üzere süflî âlemdeki cevherlerin özellik ve nitelikleri daha farklı olarak sunulmaktadır.

Cevherin bizatihi kendisi sebebiyle varolan, basit ve bölünmez olduğunu ifade ettik. Eğer o bölünseydi, herbir parçası tıpkı bütünü bizatihi kendisine yönelmesinde olduğu gibi kendi zâtına dönerdi ki bu ise imkânsızdır. Ayrıca cevher mürekkep olsaydı parçalarının bir kısmının diğer bir kısmından daha iyi ve ya daha kötü olması gerekirdi; bu onun bir parçasının bir başka parçasına karşıt olması ve bununla beraber bir kısmının bir başka kısmına ihtiyaç duyması anlamına gelirdi. Halbuki cevher tanımı gereği varolmak için bir şeye ihtiyaç duymayan manasına

²⁶⁰ HM., s. 25 [24].

²⁶¹ Es., s.95.

²⁶² HM., s. 26 [25].

gelmektedir. Sonuç itibariyle cevherin nitelikleri arasında basit, mürekkep olmayan, bölünmeyen ve bozulmayan ifadeleri sıralanabilir.²⁶³

Esûlûcyâ'da cevherin ilk sûrette bulunduğu, bu ilk sûretin cevher olması anlamına geleceği dile getirilmektedir. Böylece, bayağı âlemde bulunan herşeyin yüce âlemde bulunan sûrette yer aldığı da buna eklenebilir. Çünkü bayağı âlemdeki her şey sebebiyle bir arada bulunur, sebebinde ve sebebinin sebebinde mükemmel bir sûrette bulunur; sonuçta o cevhere dönüşür ve ne ise o olur böylece aracılar olarak gelen sebepten ötürü "eşsiz bir" (*vâhid*) olur. Kaynak itibariyle bir tek güzelliğin bulunması nedeniyle sebep sonuç zincirinin en aşağıda yer alan şeye kadar yayıldığı söylenebilir.²⁶⁴

"*Kendi zâtını bilenlerin tümü, kendisine (zâtına) tam olarak yönelir.*" Bilme (*ilm*) aklî bir fiildir, bilen kendini bildiğinde, bilgisiyyle kendine yönelir ve bu durumda bilen ve bilinen bir tek şey olur. Bilen kendinin bilgisini bilmeye yöneldiğinde onun cevheri de kendi zâtına yönelir, dolayısıyla bu cevher hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın sürekliliğini ve mevcudiyetini muhafaza eder çünkü bu basit ve kendine yeten bir cevherdir.²⁶⁵

Bizatihi kendisiyle var olan cevher zaman dışında varolmuştur. Dolayısıyla onların cevherlikleri zamansal cevherlerden (*el-cevâhirü'z-zamâniyye*) çok daha yücedir. Ayrıca oluşun altında yer alan oluşmuş cevherler (*el-cevâhirü'l-mükevvene*) gibi mürekkep cevherler de değildirler.²⁶⁶ Ancak "*Her cevher bir zamanda meydana getirilmiştir; bu, zaman ve cevherin eşit bir şekilde meydana getirildikleri için ya cevherin sürekli olarak zamanda olması ve zamanın ondan ayrı olmaması, ya da cevherin zamanın bazı kısımlarında meydana getirildiği için zamanın ondan, onun da zamandan ayrılması şeklinde olmuştur.*"²⁶⁷ Burada süreklilik, zaman ve cevherler arasındaki ilişki şu şekilde açıklanmaktadır: İki tür süreklilik (*devâm*) vardır:

Dehrî: Kendi başına varolan ve sâkin, birleştirici ve tüm fonksiyonları bir arada, bir kısmı diğer kısmından önce veya sonra değil ve bizâtihî küllîdir.

²⁶³ HM., s.27-28 [27].

²⁶⁴ Es., s. 141; Enn. VI.7.3.

²⁶⁵ HM., s.16 [14].

²⁶⁶ HM., s. 28 [28].

²⁶⁷ HM., s. 28 [29].

Zamânî: Hareketli, akan bir devamlılığa sahiptir, bazı fonksiyonları diğerlerinden önce bulunur, önce ve sonra türünden bir karşıtlığa sahip olan parçaların herbir parçasıyla külliliğe sahiptir.

Böylece cevherler:

1- Zaman üstü dâimiliğe sahip olan (*el-cevâhirü's-sâbite* / *el-cevâhirü'l-âliyetü'd-dâime*),

2- Zamana eşit olan ve zamanın kendisinden ayrılmadığı: (*el-cevâhirü'd-dâime* / *el-cevâhirü'l-mütevassıta*), zaman üstü olan cevherlere oluş ve hareket bakımından değil süreklilik (*devâm*) açısından benzerliğe sahiptir.

3- Zamandan kopan/ayrılan ve zamanın üst ve altla arasını ayırdığı; oluş ve bozuluşa tâbi gerçek cevher (*el-cevâhirü'l-vâkıa* / *el-cevâhirü'l-münkati'a*); sürekliliği oluş ve hareketledir. İlk kategorideki zaman üstü olan cevherlere hiçbir açıdan benzerlik göstermezler dolayısıyla da onlarla bir ilişkileri ve temasları söz konusu değildir.²⁶⁸

Fiili ve cevheri dehr alanında (*hayyizü'd-dehr*) olanla, fiili ve cevheri zaman alanında (*hayyizü'z-zamân*) olan arasında bir aracının varlığı söz konusudur. Şöyle ki: Bu aracının cevheri dehr alanından, fiili ise zaman alanındandır. Cevheri zamana tâbi olan bir şeyin her haliyle dolayısıyla fiiliyle de zaman tarafından kuşatılmış olması gerekir. Bir şeyin zamana tâbi olan bir gerçeklikten dehre tâbi olması mümkün değildir. O halde zamanla dehr arasında bir üçüncü durumun bulunması ve bunun da “*cevheri dehre tâbi bir gerçekliğin, fiilinin zamana tâbi olan bir gerçeklik olmasıyla*” mümkün olacağı açıktır. Aksinden yani cevheri zamana, fiili dehre tâbi bir gerçeklikten söz edilemez, çünkü bu durumda fiili cevherinden daha değerli bir şeyden bahsetmek gerekir ki bu da imkânsızdır. Öyleyse cevherleri ve fonksiyonlarıyla zamana tâbi gerçekliklerle, cevherleri ve fonksiyonları dehre tâbi olanlar arasında; cevherleri dehre, fonksiyonları zamana tâbi olan gerçekliklerin varolduğu söylenebilir.²⁶⁹ Nitekim filozof bu düşüncesini şöyle dile getirmektedir:

“Her cevher bazı hallerinde zamana ve bazı hallerinde de dehre tâbi olur, bundan ötürü de cevher hem hüviyyet ve hem de oluşturu (kevn). Çünkü dehre tâbi olan

²⁶⁸ HM., s. 29-30 [29].

²⁶⁹ HM., s.30-31 [30].

gerçek şey (*eş-şeyü 'l-vâki'*) hakîki hüviyettir. Zamana tâbi, gerçek olan her şey hakîki oluşturmaz (*kevn hakk*).²⁷⁰

Dolayısıyla dehr ve zamana tâbi olan gerçek bir olan şey tek bir yönden oluş ve hüviyyet değildir. Cevheriyle zamana ilintili her oluş, sürekliliğin sağlayıcısı olan salt hüviyyetin cevherine bağlıdır. Hakîki Bir birliği sonradan elde eden (*müstefîd*) değil birlikleri verendir (*müfîd*). Diğer birliklerin tamamı onu sonradan elde etmişlerdir. İlk olan hakîki Bir (*vâhid evvel-ü hakk*) tüm yönleriyle salt Bir iken diğer birler ona benzemektedirler. Birliklerin sebebi ilk hakîki birdir, dolayısıyla her birlik hakîki Bir'den sonra gelir ve birliği elde edilmiş bir birliktir, birlikleri var kılan ise müstefîd olmayıp müfîd olan hakîki birdir.²⁷¹

²⁷⁰ HM., s. 31 [31].

²⁷¹ HM., s. 32-33 [31].

2. YENİ EFLÂTUNCULUĞUN İSLAM FELSEFESİNE YANSIMALARI

Birinci bölümde Yeni Eflâtunculuğun ortaya çıkışı ve İslam dünyasına aktarılmasına değinerek mevcut klasik metinler çerçevesinde bu felsefenin temel meselelerini ele almaya çalıştık. Bu bölümde ise İslam filozoflarının Tanrı'nın varlığı, sıfatları, âlemle olan ilişkisi, bu ilişki süreci ve keyfiyeti, yüce âlemle süflî âlem arasında aracı konumdaki nefsin durumunu inceleyeceğiz. Böylece klasik dönemde İslâm filozoflarının bu problemleri tartışırken eski Yunan felsefesinden ne ölçüde etkilendikleri ve kendi felsefelerini oluştururken ne tür bir senteze ulaştıklarını ortaya koymaya çalışacağız.

2.1. KİNDÎ

2.1.1. METAFİZİK İLKE OLARAK “BİR” VE “İLK” OLAN TANRI

Yeni Eflâtunculukla etkileşim sürecinin en önemli unsuru olan *Esûlûcyâ*'nın Arapça'ya tercüme edilmesini sağlayan filozof Kindî (ö. 867) olduğuna göre ilk olarak onun çalışmalarına müracaat etmek zorundayız. Burada Kindî'nin hayatı, şahsiyeti ve eserleri hakkında yeterli çalışmalar bulunduğu için bunlara yer vermeden doğrudan onun günümüze kadar gelen *Resâilü'l-felsefiyye*'sinden hareketle konuya girmek uygun olacaktır.

Zimmermann'dan sonra onun görüşlerini de tenkit süzgecinden geçiren Peter Adamson'ın *The Arabic Plotinus* adlı eserindeki düşüncelerine özellikle de Kindî ile alakalı görüşlere yer vermek kaçınılmazdır. Plotinus düşüncesinin İslâm dünyasına aktarılmasına kaynaklık eden en temel eser olan *Esûlûcyâ*'nın, Kindî çevresindeki mütercimler tarafından 833-842 yılları arasında halife Mu'tasım için tercüme edildiği hakkındaki bilğimiz kesindir.¹ *Esûlûcyâ*'nın başındaki önsözün kim tarafından yazıldığı araştırmacılar nezdinde tartışılmıştır ki Adamson'ın bu konudaki kanaati “(...) önsöz yazarının Grekçe bilmesi gerekmediği gibi Grekçe'den tercüme yapan

¹ Peter Adamson, *The Arabic Plotinus A Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'*, Duckworth, London 2002, s. 9.

Hımsî'nin de önsöz yazarı olduğunu farzetmek zorunlu değildir."² Adamson'na göre sonuçta metinde düzeltmeler yapmış olan son kişi Kindî'dir ayrıca belirtmek gerekir ki, Kindî'nin önsöz yazarı olduğunu söyleyen ilk kişi Adamson değildir, *İlk Felsefe Üzerine* ile önsözdeki fikirlerden hareket ederek C. D'Ancona Costa da aynı düşünceyi öne sürmüştür.³ Adamson ise *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*'den hareketle özellikle de bu risalenin önsözündeki kelime ve kavramların (*menfaa, meslek, esâlib*) *Esûlûcyâ*'nın da önsözünde kullanıldığını ve benzer ağdalı üslûbun benimsenmesinden yola çıkarak önsöz yazarının Kindî olduğunu ileri sürmüştür.⁴

Konuya girerken hemen belirtmeliyiz ki, Kindî'nin tanrı tasavvuru ve tanrının sıfatlarıyla ilgili olarak kullandığı terminoloji Kur'ânî perspektifi yansıtmakla birlikte yer yer Plotinos'un Tanrı'ya izafe ettiği aşkın nitelikleri de hatırlatmaktadır. Şöyle ki, Kindî kendinden önceki ve dönemindeki kelâmcıların Tanrı'ya isnat etmedikleri İlk Sebep (*el-illetü'l-ûlâ*), en son sebep (*el-illetü'l-kusvâ*), Gerçek Etkin (*el-fâilü'l-Hakk*), Gerçek varlık (*el-inniyyetü'l-Hakk*), Sebepler Sebebi (*illetü'l-ilel*), İlk Yönetici (*el-Müdebbirü'l-evvel*) ve Herşeyi çekip çeviren (*es-sâisü'l-hakk*) gibi sıfatlarla Tanrı'yı nitelemekte bir sakınca görmez. Hatta filozofun bu yüzden ünlü kelâmcı ve düşünür İbn Hazm tarafından şiddetle eleştirildiğini görmekteyiz.⁵ Gerçekte sorun ilâhî isim ve sıfatların Kur'ân'da yer aldığı şekliyle sınırlı olup olmadığı hususudur ki, çalışmamızın planını aştığı için biz burada o konuya değinmeyeceğiz. Burada şu hususu önemle belirtmeliyiz ki, kendisinden sonra gelen İslâm filozof ve kelâmcılarının sıklıkla dile getirip Tanrı'ya isnad ettikleri "Zorunlu Varlık" (*vâcibü'l-vücûd*) ifadesini Kindî kesinlikle

² Peter Adamson, *The Arabic Plotinus A Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'*, Duckworth, London 2002, s. 35.

³ Peter Adamson, *The Arabic Plotinus A Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'*, Duckworth, London 2002, s. 36; Cristina D'Ancona Costa, "Al-Kindi on the Subject Matter of the First Philosophy. Direct and Indirect Sources of Falsafa-l-ûlâ, Chapter One", *Was ist Philosophie im Mittelalter* (ed. J. A. Aertsen, A. Speer), Berlin 1998, s. 841-855.

⁴ Peter Adamson, *The Arabic Plotinus A Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'*, Duckworth, London 2002, s. 37-40.

⁵ İlhan Kutluer, "Bir Reddiyyenin Anatomisi: İbn Hazm'a Nispet Edilen *er-Redd 'ale'l-Kindî el-feylesûf* Adlı Risalenin Tahlili", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2001, 23-40, s. 33.

kullanmamaktadır.⁶ Filozofumuzun yukarıda geçen “inniyye” kelimesini *İlk Felsefe Üzerine* adlı risâlesinde on kez kullandığı halde sonraki çalışmalarında bu sığata nadiren yer vermiştir; nitekim bu kelimeyi diğler risâlelerinde toplam beş kez kullandığını görmekteyiz. Bu durum erken döneminde yazdığı kabul edilen *İlk Felsefe Üzerine* adlı kitabı hakkında yine erken dönemde elinde bulunan Hımsî’nin *Esûlûcyâ* tercümesiyle kendisinin Ustas’a yaptırdığı *Metafizik* tercümesinin yer yer filozof üzerindeki yansımalarını göstermektedir.⁷

Kindî, *Tarifler Üzerine* adlı risâlesinde önceki felsefe metinlerinde sıkça karşılaşılan 92 terimin tanımını verip açıklamaktadır. Burada dikkat çekici olansa terimlerin ilk dördünün sırasıyla İlk Sebep, akıl, tabiat ve nefis oluşudur, ancak bu sıralamanın bilinçli bir tercih olup olmadığını eldeki kaynaklarla yorumlamak pek mümkün gözükmemektedir.⁸ Filozof, *İlk Felsefe Üzerine* adlı risâlenin hemen başında evrende sebep sonuç zinciri kabul edilmeksizin bir bilgi elde edilemeyeceğini savunur.⁹ Devamında ise o, felsefenin en değerlisi olan ilk felsefe yani metafiziğin araştırma alanının her şeyin sebebi olan İlk olan Hakk’a yani Tanrı’ya (*ilmü’l-hakki’l-evvel ellezî hüve illetün külli hakkin*) ait salt bilginin

⁶ Antuvan Seyf, **Mustalahatü’l-feylosof el-Kindî bahsun tahlîli**, Beyrut el-Câmiatü’l-Lübnaniyye, 2003, s.178. Ayrıca “inniyye”, “enniyye” ya da “âniyye” kelimeleri etrafında dönen tartışmalar, İslam filozoflarının kullanımları modern dönem felsefe tarihçilerinin farklı yorumlarının ve yapılan çalışmaların ayrıntıları için bkz. a.e. s. 176-264. Yine Kindî, Gazzâlî ve İbn Sînâ’nın “Hudûd Risâleleri”nin karşılaştırılması ve kavramların tanımları için bkz. Enver Uysal, **Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları**, Emin Yayınları, 2008. Ayrıca Fârâbî’nin *Kitâbu’l-Hurûf*’unda açıkladığı ilk harf “inne”nin tazammunlarıdır ve Fârâbî burada Grekçe’sini de zikrederek açıklamaktadır, bkz. Fârâbî, **Kitâbü’l-Hurûf**, Beyrut 1990, s. 61. Bu kelime etrafında dönen tartışmalarla ilgili olarak en son çalışmayı Cristina D’Ancona Costa kaleme almıştır. D’Ancona’ya göre, İlk İlke (*First Principle*) sadece tamamiyle türememiş bir varlığı ifade etmez ayrıca kendi içinde formun ilkesi ve oluşudur (*being*) ki, bu varlıkta farklı mertebelere katılır ve bu formlar arasında en genel/külli olanıdır. Bu makalesinde O, Yeni Eflâtunculuktan etkilenen İbn Sînâ gibi filozoflar için, Salt varlığın (*enniyye fakat*) İlk İlke olarak basit ve sınırsız varlığın, tüm varlığı kendi içinde öngörmesi anlamına geldiğini öne sürmektedir. bkz. Cristina D’Ancona, *Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation*, **Studia Graeco-Arabica** 1, 2011, 23-45.

⁷ Antuvan Seyf, **Mustalahatü’l-feylosof el-Kindî bahsun tahlîli**, Beyrut el-Câmiatü’l-Lübnaniyye, 2003, s. 213-214.

⁸ Kindî, **Tarifler Üzerine**, terc. Mahmut Kaya, (**Kindî Felsefî Risâleler** içinde), İstanbul 2002, s.185-186. Ancak bu sıralamayı bir feyz/sudûr şeması olarak görme eğiliminde olan Tamar Zahara Frank Kindî’nin *Risâle fî hudûdi’l-eşyâ ve rusûmihâ* adlı eserindeki ilk 11 tanımdan bir hiyerarşi oluşturmuştur: İlk Sebep, akıl, tabiat, nefis, cisim, yaratma, heyûlâ, sûret, unsur, fiil, amel. Her ne kadar Yeni Eflâtuncu bazı unsurlardan etkilenmiş olsa da Kindî’nin bütün risâleleri göz önünde bulundurulduğunda, yazarın feyz teorisine ilişkin yorumu isabetli görünmemektedir. bkz. Tamar Zahara Frank, **Al-Kindî’s Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature** (doktora tezi), University of Yale, 1975.

⁹ Kindî, **İlk Felsefe Üzerine**, terc. Mahmut Kaya, (**Kindî Felsefî Risâleler** içinde), s. 139.

kazanılması olarak belirtir ki, kuşkusuz bu da metafiziğin herşeyden önce teolojik boyutlu bir disiplin olduğunu göstermektedir.¹⁰ Her ne kadar Alfred Ivry bu tanımlamayı; *Îsâgûcî* şerhlerinden çıkarılan yorumların mezcedilmesinde ya da Yeni Eflâtuncu yönelimde *Metafizik*'in uyarlanmasında görüldüğü gibi, bir öncekinin kendisinden sonrakini etkilemesi; Ustas'ın *Metafizik*'i tercümesinden sonra Aristo metafiziğinden sapma sonucunda bu tanımlamaya gidildiği şeklinde yorumluyorsa da ileri sürdüğü gerekçeler tatmin etmekten hayli uzaktır. Çünkü Aristo doktrininde de sebep-sonuç ilişkisi ve bu ilişkinin önceki ve sonraki arasında bir bağ oluşturduğunu görmek gerekir.¹¹ Risâlenin ilerleyen kısmında Kindî “ezelî” kavramını ele almakta ve onu “kendisi hakkında mutlak olarak yokluğun söz konusu yapılamayacağı şey (*inne'l-ezelî hüvellezi lem yekün leyse hüve mutlaken*) olarak tanımlamaktadır. Daha sonra ona yüklenmemesi gereken olumsuz nitelikleri sıralamakta cins, tür, fasl, hassa, araz olmadığını, yine onun için maddî, sûrî, fâil ve gaî hiçbir nedenin olamayacağını, kevn ve fesâda uğramayacağını, zıddının olamayacağını, yetkinliğe ulaşmak eksik bir halden dönüşerek yetkinleşmek anlamına geldiğinden Tanrı için yetkinleşmenin de söz konusu edilemeyeceğini söyler ki, biz buradan kalkarak böylesine aşkın bir varlığın tanımının yapılamayacağını savunabiliriz.

Her ne kadar Kindî *İlk Felsefe Üzerine* adlı risâlesinde, Tanrı'yı tenzih amacıyla negatif sıfatlar kullanma eğiliminde olsa da bu husus Kur'ân ayetlerinde de sıklıkla görülmektedir. Ayrıca onun “İlk” ve “Bir” kavramlarına sıkça vurgu yapması Plotinos'u hatırlatıyor olsa da bu niteliklerin Kur'ân'da da yer aldığı bir gerçektir. Zira, Tanrı'nın aşkınlığı, mutlaklığı ve her türlü kusurdan münezzeh olduğu söz konusuysa elbette kutsal metinlerle aşkınlığı ifade eden filozofların görüşleri arasında bir yakınlık ve paralellik olacaktır ve bu kaçınılmazdır. Ancak, *İlk Felsefe Üzerine*'de Kindî, “Bir” kavramını uzun uzadıya irdeler ve gerçek Bir ile mecâzî bir arasındaki anlam farkına dikkat çeker. Meselâ Tanrı'ya isnat edilen Bir'in mutlak, nesneleri ifade etmek için kullanılan birin ise arazî nitelik olduğunu ısrarla vurgular. Aynı şekilde cins, tür, fasl, hassa, araz-ı âmm, küll, cüz, cem'i ve ba'z gibi nesneleri

¹⁰ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, terc. Mahmut Kaya, (*Kindî Felsefî Risâleler* içinde), s.139.

¹¹ Alfred Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics*, State University of New York Press, Albany 1974, s. 121.

tanımlamada kullanılan kavramların ifade ettiği varlıklar bölünme ve etkilenmeyi ifade ederler. Kindî, bunların tamamında zâtî olmayan bir birlik nitelemesinin olduğunu dolayısıyla da araz olanın etkilenme yani bir şeyin sebeplisi (*ma'lûl*) olarak bulunabileceğini söyler. Öyleyse “*Başka bir birliğin sebeplisi (ma'lûl) olmayan gerçek Bir'in varlığı zorunludur.*”¹² Buradan hareketle o çokluğun birliksiz olmayacağını (*fe-leyse yümkin illâ en tekûne vahde*) savunmuş, tabiatta ise çokluğun bulunmadığı bir birlikten söz edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Yani hakîki Bir dışında, tabiat söz konusu olduğunda, birliksiz çokluktan ve kendisinde çokluğun bulunmadığı bir birlikten bahsedilemez.¹³ Kindî, ortaya koyduğu matematiksel analogide, Tanrı'nın yaratması ile Tanrı'nın yaratmanın sebebi olması arasındaki farklılığı başarılı bir şekilde ifade etmiştir.¹⁴ Burada dikkat çeken husus filozofun Pisagorculuktan gelen bir yaklaşımla “bir”in sayı olmadığını ilk sayının iki olduğu görüşünü savunuyor olmasıdır.¹⁵ *İlk Felsefe Üzerine*'nin en son kısmında Tanrı'nın “*Gerçek Bir, İlk olan, yaratan ve varlığa süreklilik veren*” olduğu vurgulanmaktadır.¹⁶ Kindî, tüm Eflâtuncu etkilere rağmen Tanrı'nın “Birliğin formu” şeklinde anlaşılmasını istememiş aksine İslâm'ın yaratıcı olan Tanrı inancını korumayı amaçlamıştır. Böylece ona göre “*Tanrı sadece birliğin ilkesi değil aynı zamanda da fâildir.*”¹⁷ Yani Plotinos'daki gibi pasif bir varlık değil, kâdir-i mutlak herşeyi yaradan bir Tanrı'dır.

Yukarıda işaret edildiği üzere *İlk Felsefe Üzerine*'nin hemen başında sebep-sonuç arasındaki zorunlu ilişki kabul edilmeden güvenilir bir bilgi elde edilemeyeceğini; daha doğrusu sebebini bilmediğimiz bir şeyi kesin olarak bildiğimizi iddia edemeyeceğimizi dile getiren Kindî, risâlenin ilerleyen kısımlarında bu düşüncesini daha da ayrıntılandırmıştır. Sebeplilik ilişkisinin zorunlu olduğunu savunmuş ve Aristocu bir yaklaşımla sebep-sonuç halkasının teselsüle düşmeyecek şekilde, kendisi bir sebebe dayanmayan İlk Sebep'te son bulması gerektiğini öne

¹² Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, terc. Mahmut Kaya, (*Kindî Felsefî Risâleler* içinde), s. 161.

¹³ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, terc. Mahmut Kaya, (*Kindî Felsefî Risâleler* içinde), s.162-164.

¹⁴ Peter Adamson, *al-Kindî*, Oxford University Press, New York, 2007, s. 52.

¹⁵ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, terc. Mahmut Kaya, (*Kindî Felsefî Risâleler* içinde), s.171-174. Büyük bir ihtimalle Pisagorculuktan gelen bir etkiyle *Esûlûcyâ*'da ve ayrıca Aristo'nun *Metafizik*'inde ikinin, birden kaynaklanmasından ötürü sınırlı birinse sınırsız olduğu açıkça ifade edilmektedir, bkz. *Esûlûcyâ*, s.112-113; *Enn.* V.1.5-6; *Metafizik*, XIV 1. 1087b.

¹⁶ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, terc. Mahmut Kaya, (*Kindî Felsefî Risâleler* içinde), s.183.

¹⁷ Peter Adamson, *al-Kindî*, Oxford University Press, New York, 2007, s. 57.

sürmüştür. O, “*Bu durumda geriye, ilk sebebin yalnızca bir olduğu ve hiçbir şekilde kendisinde çokluk bulunmadığı hususu kalıyor. Dolayısıyla da ilk sebebin bir olduğu açıklık kazanmış oluyor*” diyerek sebep-sonuç halkasını İlk Sebep’e, Hakîki Bir’e yani Tanrı’ya bağlandığını dile getirmektedir.¹⁸ Aynı eserin Birinci Bölümünün Dördüncü Kısımın’da Bir’in yani Tanrı’nın ne olmadığını uzun uzun anlatan Kindî, bu bölümün son kısmında düşüncelerini şöyle özetler:

“Gerçek Bir (*el-vâhidü’l-Hak*) kategorilerin hiçbirine dahil değildir. O, madde, cins, tür, şahıs, fasıl, hassa, araz-ı âmm değildir; hareket, nefis, akıl, küll, cüz’, cemî’ ve ba’z da değildir. O başkasına nispetle bir değil, tersine mutlak birdir, çokluğu kabul etmez. O birleşik ve çok olmadığı gibi anlattığımız bir çeşitlerinin hiçbirinden değildir. Bir çeşitlerine ilişkin olan özellikler onda bulunmaz. Çünkü anlattığımız bu şeyler ona yüklenecek en basit niteliklerdir. Oysa ona yüklenen şeyler [nitelikler] daha fazla çokluk ifade eder. O halde gerçek Bir’in maddesi, formu, niceliği, niteliği ve izâfeti yoktur. Diğer kategorilerin hiçbirisiyle de nitelenmez. O’nun cinsi, faslı, şahsı, hassa ve araz-ı âmm’ı yoktur. O hareket eden [değişen] değildir. O, gerçek Bir olmanın ötesinde hiçbir şeyle nitelenemez. Yalnızca O salt Bir’dir. Yani O, Bir’likten başka bir şey değildir; O’nun dışındaki her birlik çokluk sayılır. Öyleyse birlik, Gerçek Bir’den başkadır (fe-hiye [*el-vahde*] gayru el-vâhidi’l-hak). Yukarıda anlattığımız gibi, bütün eşyadaki birlik araz durumundadır. Gerçek Bir, zât itibariyle Bir olandır ki O’nda hiçbir yönden çokluk yoktur.”¹⁹

Yukarıdaki satırlarda selbî sıfatlarla Tanrıyı nitelemesi ve “Bir” olmanın dışında bütün sıfatları ondan soyutlaması Kindî’nin *Esûlûcyâ*’dan aldığı etkiyi net bir şekilde ortaya koymaktadır. Devam eden satırlarda çokluğun varlığını ona borçlu olduğunu ve ondan “feyz” ettiğini şöyle dile getirir: “*Demek oluyor ki her var olan, olmayanı meydana getirmek üzere bir etkilenme durumundadır. Öyleyse ilk gerçek Bir’den gelen birlik feyzi, her duyulur nesneye ve onlara ilişkin olanlara varlık vermiştir.*” (*fe-izen küllü mütehevvi innemâ hüve infiâl yûced mâ lem yekün. fe-izen feyzü’l-vahde ani’l-vâhidi’l-hakki’l-evvel hüve tehevvi küllü mahsûsin ve mâ yelhaku’l mahsûsa (...)*). Bunun ardından filozof, varlığı sonradan kazananın ezeli olamayacağı, ezeli olmayanınsa “**yaratılmış (mübda‘) yani varoluşunun sebebi**” (*tehevviyetün ani’l-ille*) olduğunu dile getirmektedir. Buradan hareketle Kindî’nin yaratılmadan “sebepli” olmayı anladığı söylenebilir. Çünkü herşeyin varlığını birliğe, bu birliğin kaynağını da Hakîki Bir’e bağlayan filozof, onun varlığı olmaksızın

¹⁸ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, terc. Mahmut Kaya, (*Kindî Felsefî Risâleler* içinde), s. 168-169.

¹⁹ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, terc. Mahmut Kaya, (*Kindî Felsefî Risâleler* içinde), s. 182.

mecâzî birlerin sürekliliğini de mümkün görmemektedir. Son olaraksa amacının Tanrının *el-Vâhidu'l-hak, Mübdi'* ve *Mümsik* olduğunu ispatlamaktan ibaret bulunduğunu ve böylece amacına ulaştığını ifade etmektedir. Tanrı için yukarıda Bir olmanın dışında hiçbir şey söyleyemeyen filozof, birinci bölümde *Esûlûcyâ*'yı açıklarken karşılaştığımız sıfatların aynısını burada tekrarlamaktadır. Ancak Kindî'nin, *Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine* adlı risalesinin ilk cümlesi şöyledir: “İlk gerçek fiil, **varolanları yoktan var etmektir**. Besbelli ki bu fiil her sebebin gâyesi olan yüce Allah'a özgüdür(...) işte bu fiile **yaratma** denmiştir” (*inne'l-fi'le'l-hakîki el-evvel te'sîsü'l-eysiyyât an leys. (...) ve hâze'l-fi'l hüve'l-mahsûs bismi'l-ibdâ'*).²⁰ Dikkat edilirse burada filozof bir yandan “Bir'den gelen birlik feyzi”nden, diğer yandan ise “yoktan var etmeden” söz etmektedir. Her ne kadar filozofun bu yaklaşımı bir çelişkiye yol açıyor gibi gözükmemektedir. Şu var ki o, *Esûlûcyâ*'daki mutlak ve münezzeh Tanrı anlayışıyla İslâm'daki müteâl ve münezzeh ulûhiyet akidesi arasında bir benzerlik ve paralellik görerek, buradan bir uzlaştırma olabileceği düşüncesine kapılmış gibi görünse de, ilâhî iradeyi devre dışı bırakan feyz teorisinin pasif Tanrı anlayışına yol açtığını gördüğü için diğer eserlerinde feyz ve sudûr kavramına asla yer vermemiştir. Bu da gösteriyor ki filozofumuz bu konuda İslâmî akideye bağlılığını korumuştur. Dolayısıyla hiçbir ilgisi bulunmadığı halde, hatta Mu'tezile kelamcıları tarafından tekfir edilen Kindî'yi, Mu'tezilî bir teolog olarak gösterme hatasına düşen Richard Walzer başta olmak üzere, diğer oryantalistlerin yaratma konusundaki görüşleri spekülasyon olmaktan öte bir anlam taşımamaktadır. Ancak bilindiği üzere “yoktan yaratma” bazı başka sorunları doğurmaktadır. Felsefî anlamda yoktan yaratmayı savunan bir kimse yokluğun varlığı, sonradan Tanrı'nın onu bilmesi yani varetmesi, yokluktaki şeylerin ontolojik mâhiyeti gibi pek çok soruya cevap vermek durumundadır. Fakat mevcut risâlelerinde Kindî, ne bu sorulara cevap verme yoluna gitmiş ne de “yoktan yaratma” ifadesinden vazgeçmiştir. Burada bir parantez açarak belirtelim ki R.Walzer, Kindî'yi “Mu'tezilî bir teolog” olarak görmesinden dolayı onun yoktan yaratmayı savunmuş olmasını şaşırtıcı bulmaz. Ona

²⁰ Kindî, *Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine*, terc. Mahmut Kaya, (*Kindî Felsefî Risâleler* içinde), s.197. Ayrıca “*İbda'*”ya dair Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ'nın tanımlarının Kindî'nin tanımıyla karşılaştırılması ve aralarındaki benzerlik ve kaynaklarının ortak olma ihtimali hakkında bkz. Antuvan Seyf, *Mustalahatü'l-feylosof el-Kindî bahsun tahlîlî*, Beyrut el-Câmiatü'l-Lübaniyye, 2003, s. 163.

göre Kur'ân-ı Kerîm'deki "*halk*" sadece Tanrı'nın yaratma aktivitesini ifade ederken, Kindî ve bazı Mu'tezile ulemâsı "*ibda*"yı zaman içinde yoktan yaratma (*temporal creation from nothing*) olarak yorumlamışlardır. Daha sonraki filozoflar ise *ibdâ*'yı sonsuz yaratma (*eternal creation*) olarak algılamışlardır.²¹ Ancak yukarıda belirtildiği üzere Walzer'in bu yorumlarına katılmak mümkün görünmemektedir.

Resâil içinde yukarıda zikredilen git-gellere sıkça rastlamak mümkündür. Yine bu kısa risâlenin devamında filozof, meydana gelme sürecini etkin (*el-fâ'ilü'l-hak*) ve edilgin (*münfail*) ayrımıyla dile getirmekte, ilk etkinin hiçbir şeyden etkilenmeyen gerçek etkin (*el-fâ'ilü'l-hak*) yani Tanrı tarafından başlatıldığını, daha sonra ise bu etki-edilgi silsilesinin son etkilenene kadar devam ettiğini söylemektedir. Bu halka içerisinde bir öncekinden etkilenen ve kendinden sonrakini etkileyen *fâile* mecâzî olarak etkin denmektedir.²² Görüldüğü üzere Kindî'ye göre Tanrı gâî sebep olmanın yanında fâil/etkin sebeptir ve muhtemelen Aristo'nun da bu düşüncede olduğunu sanmaktadır. Büyük bir ihtimalle Kindî, Aristo kitaplarına yazılmış olan şerhler üzerinden onun Tanrı'sının hem gâî hem de fâil sebep olduğunu bu konudaki müstakil bir eserinde vurgulayan Ammonius'un düşüncelerinden bilmeden etkilenerek savunmuş olmalıdır.²³ Filozof *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine* adlı risâlesinde şunları söyler: "*Etkin sebep ya yakın veya uzak olur. Sözgelimi okçunun okunu atıp bir hayvanı öldürmesi olayında okçu uzak sebep, ok ise yakın sebeptir. Çünkü her ne kadar okçu öldürmek kasdıyla attıysa da hayvanın ölümüne sebep olan oktur. Her oluş ve bozuluşun, her duyulur ve akledilir olayın meydana gelişindeki uzak etkin sebebin İlk Sebep olduğunu İlk Felsefe Üzerine adlı kitabımızda açıkladık.*"²⁴ Her ne kadar *İlk Felsefe Üzerine*'nin bu kısımları günümüze ulaşmamış olsa da mevcut metinlerde âlemde varolan şeylerin uzak sebebinin varlığı ile yakın sebeplerin varlığının ilişkisi ve ontik pozisyonu burada

²¹ Richard Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Oxford: Bruno Cassirer, 1962, s. 187 ve 189. Sonraki kelâmcıların da yoktan yaratmayı (*creation from nothing in time/ibda' min lâ şey*) savunduklarına ilişkin bk. aynı yer. Kindî'nin Mu'tezile kelâmcısı olmadığına ve mutezile kelâmcıları tarafından eleştirilmesine ilişkin ayrıntılar için bk. Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler* içinde ilgili başlık.

²² Kindî, *Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine*, terc. Mahmut Kaya, (*Kindî Felsefî Risâleler* içinde), s. 197-198.

²³ Peter Adamson, *al-Kindî*, Oxford University Press, New York, 2007, s. 73.

²⁴ Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*, terc. Mahmut Kaya, (*Kindî Felsefî Risâleler* içinde), s. 216.

açıkça dile getirilmektedir. Yine bu risâlenin içinde Tanrı'nın gök cisimlerinin yakın sebebi, gök cisimlerininse bizim yakın sebebimiz olduğu söylenmektedir. “Bizim varlığımızın sebebinin gök cisimleri olduğunun en büyük delillerinden biri (...) Güneş'in hareketi ve duyularımızla algıladığımız gezegen yıldızlardır” diyen filozof, burada da yoktan yaratmayla sonradan oluşan vasıtalı yaratma arasında bir çelişki görmemektedir.²⁵ Kindî bir başka risâlesinde tabîî olan her sebebin maddî, formel, fâil ve gaî sebeplerden biri olmak zorunda olduğunu, feleğınse âlem için bu sebep türlerinden biriyle sebep olmadığını vurguladıktan sonra: “*O halde geriye feleğın her oluşan varlığın yakın etkin sebebi olduğu şıkkı kalıyor*” demektedir.²⁶ Kindî *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine* adlı risâlesinin sonunda hudûs delilini kullanarak âlemdeki düzene “hikmet sahibi ve cömert” bir yaratıcının emrinde olan feleklerin etki edeceğini, bir şeyin bir başka şeyin sebebi olmasını da aynı şekilde gerçekleştiğini ifade eder. Şu halde O'na göre âlemde her ne varsa ve hangi etki ve edilgi durumu içinde bulunursa bulunsun Tanrı'nın emri ve isteğı doğrultusunda hareket ediyor demektir. Bilindiğı üzere Aristo için felekler ezelî ve ebedîdir, Kindî'ye göre ise Allah istediğı sürece onlar bozulmadan varlıklarını sürdürürler. Şu hususu da belirtmek gerekir ki, genellikle oryantalistlere göre, kendilerinden önce gündeme gelmemiş olan herhangi bir problem üzerinde müslüman düşünürlerin görüş ortaya koymaları söz konusu değildir.²⁷ Eğer farklı bir şey söylüyorlarsa muhakkak onun, antik ve hellenistik felsefede bir kaynağı olmalıdır. Ne var ki insanın yaratıcı zihnî kapasitesini belli bir ırka mâleden böylesine subjektif ve bağınaz bir tavrın ileri sürdüğü tezler elbette ki güvenilir olmaktan hayli uzaktır. Nitekim modern dönemdeki bazı araştırmacılardan Kindî'nin yukarıdaki düşüncesiyle John Philoponus'un fikirleri arasında benzerlik kurarak Kindî'nin orijinalitesini perdelemek istemişlerdir. Şöyle ki, Aristo felsefesine karşı ciddi eleştiriler yazmasıyla tanınan Philoponus'a göre ‘*Tanrı âlemi yaratmasından önce ne zaman, ne madde ne de hareket vardı*’. R. Walzer'e göre Aristo, Yeni Eflâtuncular ve Hristiyan Tanrı anlayışında doğa ile Tanrı farklı gerçekliklere sahiptir. Ancak Yunan

²⁵ Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*, terc. Mahmut Kaya, (Kindî Felsefî Risâleler içinde), s. 220-221.

²⁶ Kindî, *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişı Üzerine*, terc. Mahmut Kaya, Kindî Felsefî Risâleler içinde, s.231.

²⁷ bk. T. J. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, terc. Yaşar Kutluay, Anka yay., İstanbul 2001, s. 50.

felsefesi ve Yahudi inancında bunlar bir ve aynı şeydir. Doğanın kanunları Allah'ın kadir-i mutlaklığını (omnipotence of God) sınırlamaz. Buradan kalkan Walzer, John Philoponus ile Kindî'nin yaratılmış olanların yeni şeyler üretmesine karşı çıkmadıklarını, ancak Allah'ın yoktan var ettiğini savunmaktadır. İkisi için de doğada olup biten bir şey Tanrı'nın fiilini etkilemez. Sadece madde değil, İlk Sebep hariç herşey başka bir şeyden doğar, ancak sadece İlk olan sabittir ve bir şeyden gelmez bu yüzden âlemin varlığı ve süreci Tanrı'nın isteğine bağlıdır. Ayrıca O, Kindî'nin âlemin sonsuzluğunun iptali ve sonlu olduğunun kanıtlanmasına yönelik Philoponus'un delillerinden etkilendiği iddia etmektedir.²⁸ Fakat Walzer'in, böyle bir iddiayı ortaya atarken Kindî'nin Philoponus'un ismini hiçbir şekilde zikretmeyişi ve filozofun döneminde onun eserlerinin henüz tercüme edilip edilmediği konusunda bilgi bulunmadığını hesaba katmayışı, onu böylesine peşin bir yargıda bulunmaya sevketmiştir.²⁹

Kindî, *"Felek[in], altında bulunan varlıklara hayat vermek sûretiyle etki etmekte"* (*el-felekü cismün yü'siru fî-mâ tahtehû el-hayâte*) olduğunu söyler. Burada filozof "varlık" verme değil "hayat" verme yani metafizik illet değil, hareket veren illet olduğunu vurgulamak ister gibidir. Bunun böyle olduğunu ilerleyen satırlarda şöyle açıklar: Sebepli sebebe eşit değildir, canlılığı bir üstteki bir altındakine verir ve bu durum son feleğe kadar dayanır, yukarıdaki o son felek yani ilk felek canlılığını Tanrıya borçludur, böylece *"(...) en son felek hareketle canlılık kazanmıştır, çünkü onun canlılığının sebebi cisimsiz ve hareketsiz Diri olan [Allah] 'tır."*³⁰ Filozof aynı risâlenin ilerleyen satırlarında feleklerin Tanrının izniyle bize tesirde bulunduklarını, bizim yakın sebebimiz oluşlarını ve sebebin sebepliden daha değerli olması gerekçesiyle onların düşünceye sahip varlıklar olduğunu öne sürmektedir.

Son olarak Kindî'nin yoktan yaratmayı açıkça savunup dile getirdiği cümlelere değinmek yerinde olacaktır. O, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine* adlı

²⁸ Richard Walzer, **Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy**, Oxford: Bruno Cassirer, 1962, s. 192; Alfred Ivry, **Al-Kindi's Metaphysics**, State University of New York Press, Albany 1974, s. 147, 159; Herbert A. Davidson, **Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy**, Oxford University Press, New York, 1987, s. 106 vd.

²⁹ Herbert A. Davidson, **Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic Philosophy and Jewish Philosophy**, Oxford University Press, New York, 1987, s. 116.

³⁰ Kindî, *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Ediş Üzerine*, terc. Mahmut Kaya, (*Kindî Felsefî Risâleler* içinde), s. 233-234.

risâlesinde, Tanrı'nın varlığı yoktan yaratmış olduğunu ve bunu gerçekleştirmek için zamana da ihtiyaç duymadığını dile getirdikten sonra, O'nun maddesiz yaratmaya tam kâdir olduğunu belirtmektedir (*hüve kâdirün ale'l-ameli min lâ-tîne*).³¹

2.1.2. SEBEPLERİN İLK VE SON HALKASI: AKIL

Bilindiği üzere felsefe tarihinde Aristo, *Metafizika*, *De Anima*, *İkinci Analitikler* ve *Nikomakhos Ahlâkı* adlı eserlerinde dile getirdiği aklın mâhiyeti, soyutlama, analiz ve sentez yapma yetisi gibi çeşitli fonksiyonları üzerinde durmuştur. Hellenistik ve İslâmî dönemde ise şârihlerin, filozofun akıl anlayışını farklı bir şekilde yorumladıklarını görmekteyiz. İlk ve ortaçağ felsefelerinde epistemoloji için bir temel oluşturan bu teori ve yorumlara, biz psikolojik akıllar teorisi diyoruz. Yukarıda sudûr veya feyz terimleriyle ifade edilen ve Plotinus'tan gelen akıl telakkisine ise kozmolojik akıllar teorisi denilmektedir. Hemen belirtmeliyiz ki, *Esûlûcyâ*'yı tercüme ettiren ve üzerinde ilk çalışmayı yapan filozof Kindî, sisteminde kozmolojik akıllara yer vermemiştir. Kaleme aldığı *Akıl Üzerine* adlı risalede o, Aristo'dan gelen psikolojik akıllar üzerinde durmakta, aklın soyutlama yapma ve bilgi üretme yetisinin hangi aşamalardan geçerek tam bağımsız bilgiyi yani varlığın tür ve cinslerini ifade eden küllî bilgiyi elde ettiğini açıklamaktadır.

Sudûr sistemini hatırlayacak olursak orada akıl, kendisinden sonrakinin sebebi olması bakımından ilk, âlemdaki sebep-sonuç zincirinin en üstünde yer alması bakımından ise son sebepti. Tanrı, akıl da dahil olmak üzere süflî âlemdaki herhangi bir tikele değin aynı anda her şeyin sebebiyken, akıl ise sadece kendisinden bir sonraki aklın sebebiydi. Fakat yukarıda belirttiğimiz gibi Kindî'nin sisteminde bu kozmolojik akıllar hiyerarşisi mevcut değildir. Kindî söz konusu risâlesinde aklın fonksiyonlarını Aristo'dan farklı olarak dörde ayırır, her aşamada ortaya çıkan bilginin niteliklerini ortaya koymaya çalışır. Bu akıllar, faal akıl, nefiste kuvve olarak bulunan akıl, müstefâd akıl ve beyânî veya zâhir akıldır.³² Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, Kindî'nin sözünü ettiği faal akıl, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın

³¹ Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, terc. Mahmut Kaya, (*Kindî Felsefî Risâleler içinde*), s. 270.

³² Kindî, *Akıl Üzerine*, terc. Mahmut Kaya, (*Kindî Felsefî Risâleler içinde*), s. 259.

sudûr sisteminde ay altı âlemdeki organik ve inorganik varlıklara şekil ve biçim veren yani varolanların türlerini belirleyen faal akıl değildir. Bu durumu o, *İlk Felsefe Üzerine*'de şöyle dile getirir: “Her şey bir başka şey için kuvve halindedir; onu fiil alanına çıkaran bir başka şeydir. Nefsi kuvveden fiile çıkarıp fiil halinde akıl durumuna getiren yani varlığın küllî olan tür ve cinsleriyle birleştiren bizzat o küllî kavramlardır. Küllîler nefisle birleşince nefis akletmeye başlar, yani varlığa ait kavramlar onda bulunduğu için bir bakıma o aktif akıl sayılır. (...) Yukarıda ifade ettiğimiz gibi küllîler çokluk ifade etmektedir; dolayısıyla akıl da çokluk ifade etmektedir.”³³ Açıkça anlaşıldığı gibi Kindî'nin faal akıl dediği şey nefsin fonksiyonu olan tümel kavramlardan ibarettir. Bilkuvve akıl insanın doğuştan getirdiği ve faal aklın etkisi olmadığı sürece de pasif olarak kalacak akıldır. Müstefâd akıl, faal aklın bilkuvve akla etkisi sonucunda aktif hale geçip soyutlama yapmaya başlamasına verilen addır. Beyânî veya zâhir akıl ise müstefâd aklın aktif hâlden ibarettir.³⁴

2.1.3. BİR-ÇOKLUK İLİŞKİSİNİN ZEMİNİ: NEFİS

Bedenden bağımsız ruh denen bir özün ve bir cevherin bulunduğu hususu, belki insanoğluya başlayan bir düşünce sayılsa bile, düşünce tarihinde bunun Sokrat'la birlikte bir problem şeklinde ortaya çıktığı söylenebilir. Bu, ruhun mâhiyeti, beden üzerindeki işlevleri ve ölümden sonra ruhun durumu gibi başlıca üç problem halinde incelenmektedir. İki bin beş yüz yılı aşkın süreden beri ruh üzerindeki tartışmalar bu üç boyut üzerinde sürüp gitmektedir. İlk İslâm filozofu olan Kindî'nin bu konuda günümüze gelen kısa birkaç yazısının dışında elimizde başka bir eser bulunmamaktadır. İlk defa Aristo'nun *De Anima*'sını Süryanice'ye çevirenin Huneyn İbni İshâk olduğunu bilmekteyiz. Oğlu İshâk, bu eseri -az bir kısmı hariç- Arapça'ya tercüme etmişse de otuz yıl sonra eserin daha sıhhatli bir metnini bularak

³³ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, terc. Mahmut Kaya, (*Kindî Felsefî Risâleler* içinde), s. 177. Bu konuda Kindî ile paralel düşünen İbn Rüşd'ün fikirleri için bk. İbn Rüşd, *Cisimle İçice Bulunan Heyûlânî Akıl Fa'al Akıl İle İttisâl Eder mi?*, terc. Hüseyin Sarioğlu, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, s. 265-270.

³⁴ Kindî, *Akl Üzerine*, terc. Mahmut Kaya, (*Kindî Felsefî Risâleler* içinde), s. 260-261.

yeniden çevirmiştir.³⁵ Ancak Kindî'nin elimizdeki eserlerine bakıldığında, onun *Nefis Üzerine (fi'n-Nefs)* adıyla zikrettiği *De Anima*'dan haberdar olduğu görülür. Fakat bunun, filozofun eserlerine tesir etmediğini söyleyebiliriz. Bu durumda, Kindî'den yarım asır sonra vefât etmiş olan İshâk İbni Huneyn'in (ö. 912) söz konusu eserin ismini bildiği halde tercümesini görmediği anlaşılmaktadır.

Kindî de selefleri gibi nefsin cisimsiz bir cevher olduğunu *Cisimsiz Cevherler* üzerine yazmış olduğu risâlesinde dile getirmektedir. Önce cismi ve cevheri tanımlayan filozof, daha sonra nefsi “cisimde canlılığın mâhiyeti” (*mâiyyetü'l-hayât fi'l-cismi*) olan şey olarak tanımlar ki, yine de bu görüş bize Aristo'yu hatırlatmaktadır.³⁶ Zira o, “göze nazaran görme, baltaya göre kesme neyse, bedene göre ruh odur”³⁷ demek sûretiyle ruhun bedeninin bir fonksiyonu ve onu o yapan en büyük değer olduğunu göstermektedir. Bir öğrencisinin isteği sonucu kaleme aldığı *Nefis Üzerine* adlı risâlenin başında her ne kadar Aristoteles'in *De Anima*'sını özetleyeceğini söylese de daha çok Eflâtun ve Pisagor'dan alıntılarla risâleyi tamamlamıştır. Bu eserde nefsi, basit, şerefli ve yetkin olarak niteler. Nefsin yetkinliğinin delili bedende bulunan şehvet ve öfke gücünün aksine bir tabiata sahip olmasıdır. Öfke ve şehvet insanı kötülöklere sürüklemek isterken nefis onları yolundan çevirmek için makul gerekçeler öne sürer, engel olan engel olunandan farklı olduğu için nefis de öfke ve şehvet gücünden farklıdır. Eflâtun'dan hareketle insandaki şehvet gücünü domuza, öfke gücünü köpeğe akıl gücünü ise meleğe benzeten filozof, araştırma ve incelemeyi benimseyen, kötölüklerden uzak duran bir insanın tanrısal bazı özellikler kazanacağını ve bedeninin ölümünden sonra nefsin bâkî olduğunu öne sürer: “Onun cevheri şanı yüce yaratıcının cevheri gibidir. O, soyutlanınca [ya] tıpkı Yaratıcı'nın bilmesi gibi diğer şeyleri veya ondan biraz aşağıdakileri bilme gücüne kavuşur. Çünkü ona şanı yüce Yaratıcı'nın nurundan nur konmuştur. Nefis bu bedenden ayrılarak soyutlanır ve feleğin üstündeki akıl âlemine kavuşursa Yaratıcı'nın nuruna erer ve şanı yüce Yaratıcı'yı görür, nuru O'nun nuru

³⁵ Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983, s. 181.

³⁶ Kindî, *Cisimsiz Cevherler Üzerine*, terc. Mahmut Kaya, (Kindî Felsefî Risâleler içinde), s. 240.

³⁷ Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983, s. 190.

ile uyuşur, O'nun melekûtuna yücelir. (...).”³⁸ Kindî Pisagor’dan aktararak nefsin bedenî kirlerden arınır ve aklî melekesini geliştirirse Yaratıcının nûrundan bir sûretle birleşeceğini söyler. Ayna metaforuyla bu durumu açıklayan filozof, nefsin aynasını ne kadar temiz tutarsa oraya varlığın bilgisi ve sûretinin o derece net olarak yansıyacağını belirtir. Ona göre nefis bedene hapsedilmiş durumdadır, o uyumaz ve ilginç rüyâlar görür. Öyle ki geçmiş ruhlarla konuşur ve Tanrı nûrunu ona akıtır. (ve *efâza aleyhâ el-Bârî min nûrihî ve rahmetihî*).³⁹ Filozof daha sonra Eflâtun’un görüşlerini aktarır: Aklî nefislerin asıl mekânı tanrılık âlemdir ve nefisler bu âlemde kirlenmiş olduklarından ancak bu kirlerden arınmaları ve tamamen soyutlanmış olmalarıyla oraya ulaşabilirler. Bu da onların bedenden ayrılıp göğe doğru yükseldiklerinde ay feleğinden başlamak sûretiyle her bir felekte temizlenmek üzere belirli bir süre kalmaları ile mümkündür. Eflâtun’un bu sözleri için Kindî “*Hayatıma yemin olsun ki, Eflâtun gayet veciz olarak anlatmış ve bu kısa ifadesinde birçok mânâyı toplamıştır*” diyerek bu sözleri aynen kabul ettiğini beyan etmektedir.⁴⁰ Kindî aynı risâlede Aristoteles’e nispetle ve fakat aslında Eflâtun’un *Devlet* diyalogunda geçen bir hikâyede, bir kimsenin nefsinin tasaffî etmesiyle gayba ilişkin bazı işaretleri önceden bileceğini aktarmaktadır.

Kindî, Eflâtun’un “*Nefis cisimle birleşir ve cirmeler üzerindeki fonksiyonunu cisim vasıtasıyla sağlar*” sözünü “*Nefsin bir cisim olan feleğin vasıtasıyla cirmeler üzerinde fonksiyonunu gerçekleştirmesi*” olarak açıklamaktadır. Yani nefis felek aracılığıyla ay altındaki cirmeler üzerinde etkisini gerçekleştirmektedir.⁴¹

Nâci et-Tikrîfî’ye göre Kindî felsefî olarak Eflâtunculuğun yolunu tutmuş, maddî hazları bir kenâra bırakarak ebedî olan mânevî hazlara yönelmiş; nefsin ölümsüz olduğunu savunmuş; hikmet, necdet ve iffet olmak üzere Eflâtuncu ahlâkî fazilet görüşünü kabul etmiştir.⁴² Hüsâm Muhyiddin Âlûsî de eserinin sonunda yirmi yedi çağdaş Kindî yorumcusunun görüşlerine yer verir ve bunlardan Hüseyin Merve’nin Kindî ile Aristo, Eflâtun ve Yeni Eflâtunculuk arasında yaptığı

³⁸ Kindî, *Nefis Üzerine*, terc. Mahmut Kaya, (Kindî Felsefî Risâleler içinde), s. 244-245.

³⁹ Kindî, *Nefis Üzerine*, terc. Mahmut Kaya, (Kindî Felsefî Risâleler içinde), s. 245. Bir sonraki paragrafta: “ve *yüfîzu aleyhâ min nûrihî ve rahmetihî*” şeklinde bir cümle yer almaktadır.

⁴⁰ Kindî, *Nefis Üzerine*, terc. Mahmut Kaya, Kindî Felsefî Risâleler içinde, s.246.

⁴¹ Kindî, *Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz*, terc. Mahmut Kaya, (Kindî Felsefî Risâleler içinde), s. 249.

⁴² Nâci et-Tikrîfî, “*Felsefetü'l-Kindî el-Halkiyye*”, *el-Mevrid*, VIII/2, 1399/1979, s. 107.

karşılaştırmalar dikkat çekmektedir. Merve'ye göre Kindî, Aristo'nun kavramlarını Aristocu olmayan bir muhtevâ ile kullanmaktadır. Örneğin "el-muharrikü'l-evvel" ibaresi Aristo'da rasyonel bir yolla elde edilen teorik akıl, Eflâtun'da bu âlem tanrı gibi ezeli olan ideaların gölgesi olmaktan ibaretken, Kindî için âlemin meydana gelmesi dînin öngördüğü şekilde herşeyin kendisinden meydana geldiği bir Yaratıcı tarafından ve yoktan yaratılmıştır. Ayrıca Eflâtun için ezeli varlık çokken Kindî'de tek bir ezeli varlık vardır; Eflâtun bu âlemin hakikatini kabul etmezken Kindî kabul eder; Eflâtun idealar öğretisine uygun olarak ezeli pekçok sebebi varsayarken Kindî tek bir sebebin varlığını kabul eder ve son olarak Eflâtun Tanrı'yı evrenin cevheri kabul ederek onunla âlem arasında bir ikilik görmezken Kindî için tanrı âlemin yaratıcısıdır ve âlemin dışındadır.⁴³ Ayrıca Hüseyin Merve Kindî'nin felsefesi ile Yeni Eflâtuncu felsefe arasında pek çok farkın bulunduğu zikreder. Bunlardan bazıları şöyledir: Kindî, yoktan yaratmayı, âlemin sonradan olup ezeli olmadığını, Allah'ın âlemin dışında olduğunu, maddenin kötü olmadığını, Allah'ın birliğine gölge düşürecek her türlü îmadan uzak olduğunu ve Allah'ın irade ve ihtiyârı olmaksızın yaratmanın gerçekleşmeyeceğini kabul ederken; Yeni Eflâtunculuk sudûrun ezeli varlıktan meydana geldiğini, âlemin ezeli, tanrının âleme içkin ve maddenin kötü olduğunu, Bir olan İlk'i eşsiz bir konumda varsayarken maddenin de ezeli olduğunu öne sürdüğünü ve son olarak sudûrun irade dışı ve zorunlu olarak Bir'den meydana geldiğini savunur.⁴⁴

Sonuç olarak filozofun Tanrı tasavvuru hususunda selbî sıfatları kullanıyor olması, aynı zamanda Tanrı için kullanmış olduğu Gerçek Varlık (*hüve 'l-inniyyetü 'l-hakk*), her şeyin sebebi olan İlk olan Hakk (*el-hakkü 'l-evvel ellezî hüve illetün külli hakkin*), Başka bir birliğin sebeplisi (*ma 'lûl*) olmayan gerçek Bir gibi sıfatların aynı şekilde *Esûlûcyâ*'da da geçiyor olması, Tanrı'nın "bir"liğini kanıtlamaya yönelik göstermiş olduğu çabadaki üslûbu, Bir'e sayı olmanın dışında yüklemiş olduğu özel anlam ve ilk sayıyı iki olarak kabul ediyor olması gibi hususlar göz önünde bulundurulduğunda Kindî'nin Yeni Eflâtunculuktan bir ölçüde etkilendiği söylenebilir, ancak Kindî'nin zaman zaman aksini öne sürse de yoktan yaratmayı

⁴³ Hüsam Muhyiddin Âlûsî, **Felsefetü'l-Kindî ve ârâü'l-kudami ve'l-muhdesine fihi**, Beyrut, Dârü't-Talia, 1985, s. 393-394.

⁴⁴ Hüsam Muhyiddin Âlûsî, **Felsefetü'l-Kindî ve ârâü'l-kudami ve'l-muhdesine fihi**, Beyrut, Dârü't-Talia, 1985, s. 394-395.

savunması, *feyz*'i kavram olarak kullanmakla birlikte üzerine hiyerarşik bir sistem kurmamış olması, dolayısıyla da akıl konusuna merkezî bir yer vermemiş olması dikkate alındığı takdirde de bu etkinin sanıldığı kadar büyük olmadığı anlaşılmaktadır.

2.2. FÂRÂBÎ

Türkistan'ın Fârâb (Kazakistan/Otrar) kenti yakınlarındaki Vesiç'te (871-72) dünyaya gelen Fârâbî, ilim tahsili için çağın en büyük ilim ve kültür merkezi olan Bağdat'a giderek yirmi yıl kadar orada kaldı. Bu esnada bir yandan Arapça'sını geliştiriyor diğer yandan da mantık ve felsefe alanındaki bilgisini derinleştiriyordu. Meselâ İbn Serrâc'la Arapça'nın dil ve belagat özelliklerini tartışırken, birer Süryani olan Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus'tan mantık Yuhanna b. Haylân'dan ise felsefe dersleri alıyordu. Yüz civarında olan eserlerinin büyük çoğunluğunu Bağdat'ta kaleme almıştı. Buradaki siyasi ve sosyal karışıklıklar nedeniyle Şam'a giden filozof oradan da Hamdânî emiri Seyfûddeve ile buluşmak üzere Halep'e geçmişti. Emir'in sarayında büyük bir ihtiramla konuk edilen Fârâbî, bir müddet sonra emirle birlikte Şam'a dönerek orada vefât (ö. 950) etmiş ve cenâzesi devlet töreniyle kaldırılmıştır. Şu hususu da belirtmek gerekir ki ilerlemiş olan yaşına rağmen Mısır'a kısa bir seyahatte bulunmuş ve döndündekten sonra baş eseri sayılan *Ârâ ehli'l-medîneti'l-fâzıla* 'yı yeniden gözden geçirerek başlıklara ayırmıştır.⁴⁵

İlk filozofumuz olan Kindî'den sonra felsefe alanında büyük bir açılımı gerçekleştiren Fârâbî, yöntem, terminoloji ve problemleri açısından felsefeyi yeni baştan temellendirmeye çalışmıştır. Biz burada, araştırmamızın çerçevesi dahilinde filozofun Yeni Eflâtunculukla olan ilişkisini eserleri üzerinden tespit çalışacağız.

2.2.1. FÂRÂBÎ'NİN ESERLERİNDE YENİ EFLÂTUNCU UNSURLAR

Öncelikle Fârâbî'nin felsefe tasavvurunun çerçevesini çizmek için onun felsefeye nasıl baktığını tespit etmemiz yerinde olacaktır. Bu husus, felsefenin anavatanının neresi olduğu tartışmalarına da bir bakıma cevap teşkil edecektir. Şöyle

⁴⁵ Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, İstanbul 1995, c. XII, s. 145-146.

ki, kadim bilgi anlamında (*el-hikmetü'l-hâlîde*) kozmoloji, ontoloji, din, ahlak, hukuk ve siyaset gibi bilgi şubelerini kuşatan felsefe, farklı coğrafyalarda çeşitli renklere boyanarak her toplumun kendi rengini vermesi sonucunda âdeta bir gökkuşağına dönüşmüştür. Burada sözü filozofa bırakalım: “*Bu ilim eskiden Irak halkı olan Keldâniler’de ve sonra Mısır halkında bulunuyordu, daha sonra Yunanlılara geçmiş, buradan Süryâniler eliyle Araplar’a intikal etmiştir. Muhtevâ itibariyle bu ilim tümüyle Yunan dilinde ifade edilmiş, derken Süryânice’de ve daha sonrada Arapça’da ifadesini bulmuştur.*”⁴⁶ Görüldüğü üzere tarihi gelişim içinde felsefenin yol haritasını doğru bir şekilde tespit eden filozof, varlığı varlık olarak en üst düzeyde bilme ve yorumlama sanatı olan felsefeyi, varlığın da üstünde ona egemen ve mutlak olan Tanrı bilgisine ulaştıran bir bilgi türü olarak anlamaktadır. Bir başka söyleyişle felsefenin amacı, nesneler dünyasındaki varlık türlerinin aksine hareket etmeyen (fizîki, kimyevî ve biyolojik hiçbir değişim söz konusu olmayan) mutlak Bir, her varlığın etkin (*fâil*) sebebi olup cömretliğiyle hikmet ve adaletiyle bu evreni düzene koyanın Tanrı olduğunu bilmektir. Bu durumda varlığı varedip onu düzene koyan Tanrı olduğuna göre filozofun yapması gereken de gücü nispetinde Tanrı’ya benzemektir.⁴⁷ Yani Tanrı’nın eseri olan bu evrende olup biten herşeyi belli bir sistem ve hiyerarşi içinde yorumlayarak varlıktaki düzeni keşfetmektir. Bilindiği üzere köklerini Eflâtun’da bulduğumuz bu yaklaşım, aynı zamanda Yeni Eflâtuncu felsefenin varlık ve düzen anlayışına uygun düşmektedir. Fârâbî’nin Tanrı’yı Bir, cömert, hikmet ve adalet sahibi gibi niteliklerle tanıtmayı bize sudur sistemindeki Bir’in cömertliği ve hikmeti gereği taşarak (*feyz*) her varolanı kendi seviyesine uygun bir mertebede ve kendi *adaletine uygun* bir şekilde meydana getirme sürecini hatırlatmaktadır. Bu yaklaşımdan kalkarak biz Fârâbî’nin ilimler tasnifinde yalnızca metafizik üzerinde yoğunlaşacağız. Ona göre bir disiplinin (*sınâa*)⁴⁸ sebebini, yöntemini ve ilimler tasnifi arasındaki yerini belirleyen, o disiplinin kendisi değil onun üstündeki genel olan bir başka disiplindir ki o da felsefedir. Sebepleri tayin eden disiplinler arasında en uzak sebebi belirleyense “mutlak olan ilim” (*el-‘ilmu’r-*

⁴⁶ Fârâbî, **Tahsîlü’s-saâde**, thk. Cafer Âl-i Yasin, Dârü'l-Endelüs, Beyrut 1983. s. 88.

⁴⁷ Fârâbî, **Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular**, terc. Mahmut Kaya, (**İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde), Klasik yayınları, İstanbul 2010, s. 113-114.

reîsî ale'l 'ıtlak) yani İlk Felsefe'dir (*el-felsefetü'l-ûlâ*).⁴⁸ Şu halde kadîm felsefe tasavvurunda olduğu şekliyle tüm ilimlerin ilkelerini tespit eden metafizik, Fârâbî için de küllî bir ilimdir.

Bu tezin tartıştığı en temel mesele olan Tanrı-âlem ilişkisinin sudurla izahı Fârâbî metafiziğinin temel omurgasını oluşturup oluşturmadığı felsefe tarihçilerinin farklı yorumlarına neden olmuştur. Biz burada ortaya konan yorumlara kısaca değinip kendi yol haritamızı ortaya koymaya çalışacağız. İlkın Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün, sudur teorisini, Fârâbî'nin düşüncelerinden biri olarak kabul ettikleri akılda tutulmalıdır. Ancak hâlen bu konuda şüphe duyan araştırmacılar da vardır. Örneğin S. Pines, mufârik cevherlerin (ayrık akıllar-melekler) bilgisini mümkün görmemesi sebebiyle filozofun suduru savunamayacağını öne sürmektedir. Fakat Therese-Anne Druart, Pines'in iddiasını temelden yoksun olarak değerlendirir.⁴⁹ Ancak daha sonra Paul Walker *İslâm Felsefesinde Eflâtunculuk* adlı makalesinde Druart'ın düşüncelerini Strauss ve Muhsin Mehdî'den hareketle eleştirmiş ve İslâm'da dinle felsefenin sentezinin (*fusion*) en azından resmi söylemde Fârâbî'den çok sonra onun düşüncelerinden derinden etkilenen İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e kadar Yeni Eflâtuncu çözümlerle hiçbir zaman başarılmadığını savunmuştur.⁵⁰ Diğer taraftan Muhsin Mehdî'nin Fârâbî'nin kitaplarını iki farklı kategoride değerlendirdiği bilinmektedir. Buna göre Mehdî filozofun eserlerinin bir kısmının ağırlıklı olarak Aristo etkisiyle ve entelektüel bir zümre için kaleme alındığını, diğer bölümününse geniş halk kitleleri için yazıldığını öne sürmekte ve bu son kısımdaki kitaplarda şahsi görüşlerini saklamak suretiyle genele aykırı düşmeyecek bir üslubu benimsediğini

⁴⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, terc. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, Klasik yay., İstanbul 2008, s. 46. Klasik dönemin genel algısı bu yöndedir ve buna benzer pekçok örnek verilebilir, örneğin bk. **RİS**, III, 513 (*İ'lem enne eşrefe'l-'ulûm ...hiye marifetullah...*).

⁴⁹ Therese-Anne Druart, "Al-Farabi and Emanationism", **Studies in Medieval Philosophy**, John F. Wippel (ed.), The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1987, s. 23.

⁵⁰ Paul E. Walker, *Platonisms in Islamic Philosophy*, **Studia Islamica**, No. 79 (1994), 5-25. Özellikle P. Walker'ın s. 25 45. dipnottaki yorumu. Leo Strauss'un düşünceleri şöyle özetlenebilir: Strauss Fârâbî gibi bir müellifin farklı formlara girmesi ve takipçilerine bağlı olarak farklı söylemlere sahip olmasını ihtimal dahilinde görür. Böylece Fârâbî'nin iki açıklama tarzından bir tanesi daha kısıtlı bir toplulukta dolaşırken, diğeri ise daha geniş bir çevrede dönmüştür. Strauss *el-Cem*'in diğer eserlerle olan tutarsız fikirlerini, Fârâbî'nin üslubundan hareketle tevil etmeye çalışmıştır. Dahası Fârâbî'nin kendisi de felsefe ile ilgili herkes için yazmanın problemlerine değinmiştir. Gerçektede *el-Cem*'de Platon ve Aristo'ya referansla bundan bahsetmiştir. Strauss'a göre *Fârâbî'nin kendi felsefi tavrı, infaz edilme korkusundan dolayı hiçbir zaman açıkça ortaya konamamıştır, bu yüzden Fârâbî dikkatlice bir çok seviyede yazmayı deneyerek kendi gerçek niyetini maskeleymiştir*. bkz. Paul E. Walker, *Platonisms in Islamic Philosophy*, **Studia Islamica**, No. 79 (1994), s. 12-13.

savunmaktadır. Bu bağlamda o, *Aristo Felsefesi* ve *Akıl Risâlesi* gibi eserleri entelektüel azınlık için, *el-Medînetü'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'yi ise halk için yazılmış olduğunu ve bu eserlerin aralarında görüş farklılıklarının bulunduğunu dile getirmiştir.⁵¹ Fârâbî'nin eserlerinin kronolojik sıralamasının günümüze kadar yapılması mümkün olmamışsa da D. M. Dunlop'un *Fusûlu'l-medenî* neşrinin ve R. Walzer'in *Ârâ* tercümesinin girişinde Fârâbî'nin siyasete dair olan eserlerini geç döneminde kaleme alındığı dolayısıyla da bu eserlerdeki sudurcu bakış açısının filozofun son görüşleri olduğu savunulmuştur.⁵² Aksine Rosenthal *Ârâ*'nın siyasete dair ilk eserlerinden biri olduğunu *Tahsîlü's-sâade*'ninse Fârâbî'nin bu konuda yazdığı son eser olduğunu savunmaktadır.⁵³

Fârâbî'nin felsefî risâlelerini *Alfarabi's Philosophische Abhandlungen* adıyla neşreden XIX. yüzyılın önemli oryantalistlerinden Friedrich Dieterici bu neşrin başına yirmi sayfalık bir giriş yazmış ve bu girişte o, kendi zamanına kadar *halifelik döneminin Arapça yazan filozoflarının* “Yeni Eflâtunculukla karıştırılmış bir Aristoculuğu” benimsedikleri düşüncesinin kabul gördüğünü aktarmaktadır, ancak bunun aksine Dieterici klasik dönem filozoflarının özleri itibariyle Yeni Eflâtuncu olduklarını kabul etmektedir. Dolayısıyla Yeni Eflâtuncular olarak bu filozofların felsefelerinin en yüce hedefinin Eflâtun ve Aristo'nun görüşlerini birleştirmek üzere bu iki otoriteye aynı yöntemle dikkatlerini yöneltmişlerdir. Plotinos'dan itibaren Fârâbî tarafından ilmî bakımdan temellendirilmiş olan sudur düşüncesi İslâm felsefesine girmiş ve Aristo da aynı şekilde yanlışlıkla sudur teorisinin kahramanı olarak yüceltilmiştir.⁵⁴ XIX. yüzyılın sonlarında yapılan bu yorumdan sonraki dönemde yapılan tartışmaları yukarıda özetlemeye çalıştık. Aradan geçen bir asır sonunda Fârâbî'nin sudurculuğu konusunda yapılan tartışmaları bir kenara bırakarak Dieterici'nin Arap Felsefesinin Kurucusu (*Begründer der Arabischer Philosophie*) tanımlamasından bir adım ileri giden Macid Fahri, Fârâbî'yi *İslâm Yeni*

⁵¹ Muhsin Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Cornell Paperbacks, Itacha, NewYork, 1969, s. 3- 9.

⁵² Richard Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Clarendon Press, Oxford 1985, s. 1-19; D.M. Dunlop, *Fusul al-medeni*, Cambridge University, Cambridge 1961, s. 5-17.

⁵³ Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

⁵⁴ Fârâbî, *Alfarabi's Philosophische Abhandlungen*, thk. Friedrich Dieterici, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1999, (Leiden: 1890'ın tıpkıbasımı), s. XIX.

Eflâtunculuğunun Kurucusu olarak takdim ederek hakkında şu değerlendirmede bulunmaktadır: Sadece mantık alanında değil, aynı zamanda kozmoloji ve metafizik alanında da Fârâbî, İslâm felsefesinin önde gelen bir figürü olarak göze çarpıyor. Nitekim ne Kindî ne de Ebû Bekir er-Râzî kozmoloji ve metafizik sistematizasyonuna önemli ölçüde katkıda bulundu. Bu yüzden Fârâbî, Arap-İslam düşünce tarihinin ilk sistem üreticisi olarak kabul edilmelidir. O Plotinos’un sudurcu (emanationist) şeması üzerine tüm giriftliğiyle çarpıcı ve cesur bir kozmolojik ve metafizik sistem inşa etti.⁵⁵ Burada zikrettiklerimizin dışında da mutlaka konu hakkında yorumu olan araştırmacılar vardır, ancak biz maksadın hâsıl olduğunu düşünerek F. Dieterici, M. Fahri ve Druart’ın yaklaşım tarzını benimseyerek Fârâbî’nin eserlerini incelemeye çalıştık.

Fârâbî’nin *Ârâ ehli’l-medîneti’l-fâzıla*, *Siyâsetü’l-medeniyye* ve *Tahsîlü’s-saâde* başta olmak üzere mevsukiyeti hususunda şüphe duyulmayan eserlerini temel olarak düşüncesinin ana çatısını oluşturmakla birlikte *‘Uyunu’l-mesâil* gibi şüpheli görülen eserinin de tarihsel bağlamlarının da göz ardı edilmemesi gerektiğini savunuyoruz. Zira bu eser Fârâbî’ye ait olmasa bile dönemin düşünce dünyasına ve özellikle de bu risâle içinde yapılan atıflarla İslâm coğrafyasında antik Yunan mirasından ne derece haberdar olduğunu gözler önüne sermektedir. Özellikle de tezimiz çerçevesinde *el-Cem*’de *Esûlûcyâ*’nın Aristoteles’e aidiyetini gündeme getirerek kesinlikle “uydurma” olamayacağının ifade edilmesi, Fârâbî’ye ait olsun olmasın döneme tesiri bakımından mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Ayrıca yine tezimiz bağlamında Fârâbî’nin olgun eserleri olarak kabul edilen *Ârâ ehli’l-medîneti’l-fâzıla*, *Siyâsetü’l-medeniyye* ve *Tahsîlü’s-saâde*’de sudurcu şema başta olmak üzere pek çok kavram ve terimi kendi potasında eriterek kullandığı da dikkate alınacak olursa, temel meselelerde çarpıcı bir farklılığın gözlenmediği kabul edilecektir. Bir başka dikkat çeken husus da Fârâbî’nin mantık dışında kalan eserlerinde gözlenir, özellikle siyaset felsefesine dair yazmış olduğu eserlerde doğrudan siyaset felsefesini konu edinmeyerek konuyu “temelden” yani metafizikten

⁵⁵ Majid Fakhry, **Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life Works and Influence**, Oneworld Publications, Oxford 2002, s. 2. Fârâbî, **Alfarabi’s Philosophische Abhandlungen**, thk. Friedrich Dieterici, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1999, (Leiden: 1890’ın tıpkıbasımı), s. III.

başlattığı görülür. Bunun en bariz örneği *Ârâ ehlî'l-medînetü'l-fâzıla*'dır. Bu eserde ilginç bir sıralama takip ederek önce metafizikten daha sonra fizikten ve en son amelî hikmet olan ahlâk ve siyâsetten bahsederek bireysel ve toplumsal adaleti sağlamak isteyen herkese yol göstermektedir. Ona göre metafizik olmadan fiziği, her ikisi olmadan insanı (ruh+beden), insan olmadan da tutarlı bir siyaseti inşâ etmek neredeyse mümkün değildir. Eserini böyle tertib eden Fârâbî otuz yedi fasıldan oluşan kitabın yirmi altıncı fasıldan sonraki kısmını siyasete ayırmış, fazîletli şehrin bireylerinin metafizik ve fizik konusunda sahip olmaları gereken bilgelere, siyasete ilişkin bilgiden daha fazla yer vermiştir. Bu bağlamda Galston'un, "*Fârâbî'ye göre metafizik kendisi için değil fizik ve siyaset bilimi için vardır*"⁵⁶ şeklindeki "siyaset felsefesi merkezli" değerlendirmesinin, Fârâbî'nin metafizik tasavvuruyla örtüşmediğini belirtmeliyiz. Filozofun *Ârâ*'da Tanrı ile devlet başkanı arasında kurduğu analogi de bunu kanıtlar niteliktedir: "*İlk Sebep'in (es-Sebebü'l-evvel) diğer varlıklara nispeti, erdemli şehrin hükümdarının bu şehrin sair kısmına nispeti gibidir.*"⁵⁷ Zira kozmik düzende altta yer alan üstündekinin gayesini (ğaraz) takip eder tâ ki en üst gaye olan İlk Sebep'i gaye olarak belirleyene kadar benzer bir şekilde erdemli şehirde de herkes seviyesine göre bir üstündekinin gayesini takip etmeli tâ ki İlk idarecinin gayesine ulaşınca kadar. Dolayısıyla Fârâbî için kozmik düzen ve metafizik tertip ile erdemli şehir arasında sanıldığından çok daha büyük bir bağ vardır. Siyasete ilişkin eserlerinde Fârâbî'nin metafizik ilkelerini değiştirerek gizli gündemini sürdürdüğünü ileri sürmek, onu hedefi muğlak bir filozof haline getirecektir. Elbetteki bu kabul edilebilir bir yorum olamaz.

2.2.2. TANRI

Fârâbî'nin Tanrı tasavvurunu uzun uzadıya anlattığı yer *Ârâ*'nın ilk kısımlarıdır. Burada Tanrı hakkındaki temel önermelerini apriorik ilkeler şeklinde ortaya koyar ve bu ilke hakkında farklı temellendirmelerde bulunur. Ona göre Tanrı "*İlk varlık ve İlk Sebeptir*" (*el-mevcûdu'l-evvel hüve's-sebebü'l-evvel*). Tanrı, fazilet itibarıyla varlığın en üst derecesinde (*fazîletü'l-vücûd*) ve yetkinlik bakımından en

⁵⁶ Miriam Galston, "A Re-examination of al-Farabi's Neoplatonism", *Journal of the History of Philosophy*, Vol.15, N. 1, January 1977, (13-32), s. 18.

⁵⁷ Fârâbî, *Ârâ ehlî'l-medîneti'l-fâzıla*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 121-122.

yüksek mertebede bulunur. Dolayısıyla O, zâtı ve cevheri itibariyle ezeli ve ebedidir (*dâimü'l-vücûd*).⁵⁸ O halde varlık niteliğine sahip diğer varlık türlerinden bu derece üstün ve aşkın olan Tanrı'nın kendisiyle bir arada (*bihi*) bulunan ya da kendisinden (*anhu*) doğrudan varlık kazanan veya kendisi için (*lehû*) varolan bir sebebinin bulunması düşünülemez.⁵⁹ Demek oluyor ki Tanrı, cevheri (özü) bakımından kendi dışındaki herşeyden ve her varlıktan farklıdır (*mübâyin*).⁶⁰ Bu ifadelerden sonra Fârâbî, her önermesini Tanrı'nın "İlk" olmasına bağlar. Yani verdiği temel önermelerin aksi düşünüldüğünde bu durum bizi hep Tanrı'nın İlk olmadığı yönünde bir sonuca götürür ki bu da imkânsızdır. Tanrı'nın kendisi dışındaki herşeyden farklı oluşu ve zıddının bulunmayışı hep buna bağlıdır. Neticede hiçbir varolan, İlk Varlık yani Tanrı ile aynı varlık düzlemini paylaşamaz, O'nun zıddı da olamaz, çünkü zıtlık aynı düzeydeki varlıklar hakkında geçerlidir, şu halde O tektir, mertebesi itibariyle biriciktir (*münferidü'l-vücûd vahdehu*).⁶¹ Tanrı'nın kendisi, dışındaki diğer herşeyden uzaklaşıp ayrıldığı bir mutlak birliği temsil etmektedir. Bu nedenle onun kendisi dışındakilerle olan ayrılığı kendi özündeki (zât) birliği ifade eder. Birliğin anlamlarından biri de kendisi dışındaki herşeyden ayrılan özel bir varlığa (*el-vücûdu'l-hâss*) sahip olmasıdır. Nitekim birlik herhangi bir açıdan, bir olan herbir varlık için o varlığın kendisiyle özelleştiği varolanların varlığıdır (*mevcûdu'l-vücûd*); bir'in manalarından biri olan bu anlam İlk Varlık (*el-vücûdu'l-evvel*) ile uyumludur çünkü İlk de bu açıdan Bir'dir ve kendisi dışında "bir" olarak nitelenen tüm herşeyden daha çok bu ismi ve anlamı hakeder.⁶² Burada Fârâbî'nin İlk'i Bir'le eşitlediği görülmektedir. Ancak Tanrı için zikredilen sıfatların ortak adlandırma ile mümkün varlıklara da verildiği, fakat *el-Evvel*'e hakiki anlamda, diğer varlıklara ise mecâzî olarak ikinci seviyede 'bir' denilebileceği açıktır. Bu ortak terimleri zaman içinde kullandığımız ve sonrasında Tanrı'ya yüklediğimiz aşikar, fakat varlık ve mâhiyet itibariyle en önce olanı (*el-akdem*), zamana bulaşmış niteliklerle tavsif etmemizde filozofa göre bir sakınca yoktur, çünkü bu O'nda bir eksiklik meydana

⁵⁸ Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 37.

⁵⁹ Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 38; benzer bir cümle için bkz. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-me'âd*, thk. Abdullah Nurani, Tahran 1984, s. 75.

⁶⁰ Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 39.

⁶¹ Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 40.

⁶² Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 46.

getirmez. Tanrı'nın bizatihi kemâl olduğunu düşündüğümüz için bu sıfatlarla mâhiyet itibariyle ilk olarak O'nun adlandırılması gerektiği gayet makul bir yaklaşımdır. Bir ve Var oluşunu da böyle değerlendirmek durumundayız. O halde var ve bir terimleri öncelikle *el-Evvel*'e, daha sonra da cevherini O'ndan alarak meydana gelen varlıklara isnat etmek yerinde olur.⁶³ Burada aslında Tanrı için Bir, Evvel, Var gibi en önce akla gelen isimler konusunda bile ortak terimi belirginleştirecek bir açıklama gereği duyan filozof, negatif teolojinin tesiri altında gibidir. Bir başka eserinde Fârâbî, Aristo'ya isnat edilen *Esûlûcyâ*'da Tanrı'nın âlemi yoktan yarattığını kabul ettiğini savunur ve orada “*Her çokluğun içinde 'bir'in bulunduğunu*” söyler ki,⁶⁴ bu yaklaşım, bilindiği gibi Aristo'nun evren hakkındaki temel görüşleriyle çelişmektedir.

Fârâbî'ye göre Tanrı maddeyle herhangi bir şekilde ilişkili olmadığından ötürü bilfiil akıl olarak nitelenebilir (*bi-cevherihi aklun bi'l-fi'l*).⁶⁵ Zira sûretin bilfiil akıl olmasına mani olan da maddedir, eğer sûret maddeden bağımsız bir şekilde varolabilseydi onu da bilfiil akıl olarak niteleyebilirdik. Bir şey varlığını maddeye ihtiyaç duymadan gerçekleştirebiliyorsa, Fârâbî'ye göre cevheri itibariyle o şey bilfiil akıl olarak adlandırılır ki, İlk olan Tanrı'nın durumu da böyledir. Yine O, akıl olduğu gibi cevheri itibariyle aynı zamanda akledilendir (*ma'kûl*), çünkü akledilmek için kendisi dışında herhangi bir şeye ihtiyaç duymaz. Bu, Tanrı'nın kendi zâtının bilincinde olduğunu göstermektedir. Böylece Tanrı bilfiil akıl, akleden (*âkil*) ve akledilen olur. Bu cümle insan için de kurulabilir fakat insan bilfiil değil bilkuve akledilendir (*ma'kûlun bi'l-kuvve*), akıl insan aklını aklettikten sonra ancak o bilfiil hale gelir, dolayısıyla insan akı akledilmeye ihtiyaç duymaktadır. İlk olanın durumu ise böyle değildir ve O bölünmez bir cevher olmanın yanında aynı zamanda akıl,

⁶³ Fârâbî, **es-Siyasetü'l-medeniyye** (Mebâdi'ul-Mevcûdât), thk. Fevzi Mitri en-Neccâr, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1993, s. 50-51. Atıf Halil sıfatların hususunda “*Fârâbî'nin İslam teolojisinin ilahi sıfat düşüncesiyle Aristocu ilahi düşünme fikrini mükemmelliyetiyle bir araya getirdiğini*” öne sürse de bu noktada kısmen kelâm düşüncesinin ama daha fazla Yeni Eflâtuncu gelenekten yapılan tercüme ve yorumların filozof üzerindeki tesirinin Aristo'dan daha etkili olduğunu söylemek daha doğruya yakın bir yorumdur, Atıf Halil'in ifadeleri için bkz. Atıf Khalil, “Some Tensions in Farabi's Metaphysics of the One and the Emanative Descent”, **Transcendent Philosophy 1**, London Academy of Iranian Studies, London 2000, (83-108), s. 87.

⁶⁴ Fârâbî, **Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, terc. Mahmut Kaya, (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), Klasik yayınları, İstanbul 2010, s.172.

⁶⁵ Fârâbî, **Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla**, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 46.

akleden ve akledilendir. Bu üç kavram Tanrı hakkında aynı şeyi ifade ettiğinden, burada bir çokluk söz konusu değildir.

İlk olanın zâtında hiçbir şekilde eksiklik yoktur, ondan daha önce (*akdem*) bir varlık bulunmadığı gibi, O'nun kuşatmadığı bir varlık da yoktur. Eğer aynı vasıflara sahip ikinci bir varlık olsaydı bu İlk olanın mükemmelliğine zarar verir ve eksik bir varlık olduğunu ortaya koyardı. Çünkü tam olan varlık, kendisinin dışında varolma imkânına sahip bir başka şeyin olmaması demektir (*li-enne't-tâm hüve mâ lâ yūced hâricen anhu şeyün yümkin en yekûne lehû*).⁶⁶ Dolayısıyla O, kendi varlığı için bir gaye değildir, aksine O, diğer varlıklar için bir gayedir.

İlk olan aynı zamanda bilen (*âlim*), hikmet (*hakîm*) ve hayat sahibidir (*hayy*). O'nun bilmesi, kendisini bilmesi anlamındadır ve kendisini daha yetkin kılacak herhangi bir bilgi türü onun için söz konusu değildir. Dolayısıyla O'nun hem bilen, hem bilinen ve hem bilgi olması, -akıl, akîl ve mâkul bağlamında olduğu gibi- bir tek cevheri ifade etmektedir.⁶⁷ Fârâbî'nin Tanrı'nın fiillerinin herhangi bir gayesinin olamayacağı, O'nun her bakımdan kendi kendine yeterli olduğunu dile getirmek üzere aşk, âşık ve mâşuk kavramlarını da kullandığını görmekteyiz. Her ne kadar Fârâbî Aristo'dan gelen "İlk muharrik" kavramını kullanmasa da biz aşk, âşık ve mâşuk kavramlarının son tahlilde İlk Muharrik'e dayandığını biliyoruz.⁶⁸ Çünkü Aristo Tanrı varlık ilişkisi bağlamında evrende meydana gelen her tür değişimi sevgi yani aşk kavramıyla açıklıyordu. Mesela ona göre, "*Sevilen ve düşünülen şey sevenin ve düşünenin (ilgisini çekerek) onu nasıl hareket ettiriyorsa, İlk Muharrik de âlemi öyle hareket ettirir.*"⁶⁹ Dolayısıyla Fârâbî için de O, aşk, âşık ve mâşuktur, yani sevgi, seven ve sevilendir; şu var ki, O'nun İlk mâşuk olması (*mâ'sûku'l-evvel ve mahbûbu'l-evvel*) kendi dışındaki bir varlıkça sevmeye ihtiyaç duymaması

⁶⁶ Fârâbî, **es-Siyasetü'l-medeniyye** (Mebâdi'ul-Mevcûdât), thk. Fevzi Mitri en-Neccâr, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1993, s. 43.

⁶⁷ Fârâbî, **Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla**, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 47; Fârâbî, **es-Siyasetü'l-medeniyye** (Mebâdi'ul-Mevcûdât), thk. Fevzi Mitri en-Neccâr, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1993, s. 45, 46 ve 47.

⁶⁸ Mahmut Kaya, **İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983, s. 216.

⁶⁹ Aristo, **Metafizik**, 1072a 26-29; İbn Rüşd, **Tefsîru mâ ba'det'-tabîa I-IV**, thk. Maurice Bouyges S.J., Beyrut: 1938-1948, s. 1592.

anlamına gelir.⁷⁰ Tanrı'ya nispet edilen ve yukarıda izahı verilen isim ve sıfatların dışında, insan için de kullanılan büyüklük, yücelik ve şeref gibi sıfatların Tanrı'ya da atfedilmesi arasında fark vardır. Filozofa göre, bu sıfatların insana nispeti ârızî, Tanrı'ya nispeti ise O'nun cevheri itibariyledir. Dolayısıyla bu sıfat ve isimlerin tamamına sahip olan Tanrı tek bir cevherdir ve O'nda çokluk bulunmamaktadır.⁷¹

Söz konusu Tanrı'nın sıfatları olunca ister istemez bizim o aşkın varlığa yaklaşımımız ve kavrayışımız nasıl mümkün olacaktır sorusu gündeme gelir. Fârâbî'ye göre, insan aklı madde ve yokluk (*adem*) kavramlarıyla karışık bir halde olduğu için Tanrı'nın kühnünü ve mahiyetini kavrayacak güçten yoksundur ve bu konuda hayli zorlanmaktadır. Aklın bu zaafını filozof ışık metaforuyla açıklamaktadır. Şöyle ki: Işık, kendisi sayesinde diğer tüm herşeyin görülmesine imkân sağlayan yegâne kaynak olmakla beraber, insan doğrudan bakışlarını o kaynağa yönelttiğinde gözleri kamaşır ve göremez olur. Bütünüyle varlık ve bilginin kaynağı olan Tanrı'yı doğrudan idrak etmeye çalışmak da aynı şekilde insan aklını aciz bırakır.⁷²

Fârâbî, Tanrı söz konusu olduğunda, kullanılan isim ve sıfatları, üstünlük ve mükemmellik ifade eden ve başka bir şeye nispetle değil, bizzât kendi cevherinden kaynaklanan şeklinde ikiye ayırmıştır. İlk gruba insanlar için de kullanılan varlık (*vücûd*), bir (*vâhid*) ve canlı (*hayy*), ikinci kısma da cömert ve âdil isimlerini örnek olarak veren filozof, bizim dünyamızda kullanılan bu gibi sıfatların tam anlamıyla bir mükemmelliğe işaret etmediğini, ancak Tanrı söz konusu olduğunda bu sıfatların tek bir cevherdeki mükemmelliğe işaret ettiğini dile getirmektedir.⁷³

⁷⁰ Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 54. (*fe-emmâ hüve fe-inne'l-âşıka minhu hüve bi-aynihi'l-mâ'sûk*) İlk olan'da aşık ile aşık olunan aynıdır. Ayrıca bk. aynı eser s. 68; Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, terc. Mahmut Kaya, (*İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), Klasik yayınları, İstanbul 2010, s. 119.

⁷¹ Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 52.

⁷² Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 50; Fârâbî, *Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması* terc. Mahmut Kaya, (*İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), Klasik yayınları, İstanbul 2010, s.172; ayrıca bkz. Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz yayıncılık, İstanbul 2000, s. 48-49.

⁷³ Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 59.

2.2.3. BEŞERÎ AKLIN FAAL AKILLA İTTİSÂLİ

Hatırlanacağı üzere ilkçağlardan beri varlığı ay-üstü ve ay-altı şeklinde ikiye ayırmak ve ay-üstü varlıkların (burada kastedilen güneş sistemindeki gezegenlerdir) canlı, akıllı ve kutsal olduğu; ay-altı alemin (dünyanın) ise bunların etkisinde bulunduğu genel bir kabul durumundadır. Ay-üstü varlık alanı her bakımdan mükemmel sayıldığına göre, mükemmel olmayan ay-altı varlık alanının bunun etkisinde kalması gayet doğaldır. Bu etkinin nasıl ve ne şekilde gerçekleştiği konusu ilkçağ ve ortaçağ filozoflarını hayli meşgul etmiştir. Yeni Eflâtuncu doktrinde kozmik akıllar hiyerarşisindeki faal akıl (onuncu akıl) Aristo'nun *De Anima*'sındaki faal akla⁷⁴ tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Aristo'ya göre ezeli ve sürekli aktif olan bu tanrısal akıl ile insan aklının ilişkisi nasıl gerçekleşmektedir? Bir başka söyleyişle kozmik akılla psikolojik aklın ilişkisi nasıl olmaktadır? Meşşâî felsefede bir sıradüzeni içinde beşerî aklın soyutlama sonucunda müstefâd akıl düzeyine yükselerek onunla *ittisâl* etmesi, bu ilişkinin kurulması için vargeçilmez bir ön şarttır. Ayrıca Fârâbî'den itibaren Meşşâîlerin din ile felsefeyi bir ortak paydada toplayarak, ilâhî vahye rasyonel bir yorum getirmek düşüncesiyle faal akıllı Cebrâîl ile özdeş saymaları yine bu *ittisâl* kavramıyla izah edilmektedir.

Aristo ontolojisinde, varlığın ilkesi sayılan güç-fiil (madde-sûret) dualitesinin bir gereği olarak güç halinde bulunan hiçbir şey kendiliğinden fiil alanına çıkamaz. Dolayısıyla insanda doğuştan bir yeti ve bir güç durumundaki aklın fiil alanına çıkması yani bilgi üretmesi için sürekli aktif olan yani bilfiil halde bulunan bir aklın (faal aklın) ona etki etmesi gerekir. Meşşâîlerce de benimsenen özellikle Fârâbî tarafından *Meâ'ni*'l-*'akl* ve diğer eserlerinde yeni baştan yorumlanıp temellendirilen psikolojik akıllar sürecinde *ittisâl* sorunun, filozoftan sonraki kuşakları da büyük ölçüde etkilediği görülmektedir. Buna göre doğuştan tertemiz bir levha (tabula rasa) şeklindeki insan aklı, maddeden sûrete (form), sûretten kavrama ve kavramdan tümellere yükseliş sürecinde, soyutlama yaparak olgunlaşıp müstefâd akıl düzeyine gelince faal akılla *ittisâl* gerçekleşir. İslâm felsefesinde buna, psikolojik aklın kozmolojik akılla ittisâli sorunu denilmektedir. Fârâbî'ye göre faal akıl, güç (*bilkuvve*) halindeki akla etki ederek onda soyutlama işlevini başlatır; güç halindeki

⁷⁴ Aristoteles, *De Anima*, terc. Zeki Özcan, İstanbul, Alfa yay. 2001, 430a 17 vd.

bu akıl faal aklın etkisi olmadan kendiliğinden aktif hale geçip soyutlama yaparak bilgi üretmez. Filozofa göre güç halindeki bu akıl varlığa ait renk ve şekilleri soyutlayarak kavram haline getirme gücüne sahip olup, üzerine damga basılmamış pürüssüz muma benzetilmektedir. Güç durumundan fiil haline geçen akıl ise aktif (*bilfiil*) akıl adını alır. Yani faal aklın etkisiyle soyut bilgi üretmeye başlayan bu akıl, söz konusu pürüssüz mum üzerinde damganın belirmesi gibidir. Bu noktada mum da bir damgaya dönüştüğü gibi akıl da bilgiye dönüşüp onunla özdeşleşmiştir. Soyutlama işleminin kemâle erdiği son aşamadaki akla ise müstefâd akıl (*el-‘aklû’l-müstefâd*) denilmektedir. Duyu algılarıyla hiçbir ilişkisi bulunmayan bu akıl, sezgi ve ilhama imkân sağladığı için faal akılla ilişki kurma yeteneğine sahip olduğundan bu akıl, insanın ulaşabileceği en yüksek mertebedir. Müstefâd akıl varlığın cins ve türlerine ait tümellerden ibarettir.⁷⁵

Konuyu bir başka açıdan ele alacak olursak Aristo gibi Fârâbî de insan aklını işlevsel açıdan nazarî (teorik) ve amelî (pratik) olmak üzere iki kısma ayırır. Amelî olan şu andaki ve gelecekteki tikelleri gerçekleştirmekle, nazarî olansa bilinebilir türden olanı (*ma‘kûlât*) tasarlayıp kavramlaştırma gücü demektir. Dolayısıyla nazarî akıl, insan nefsinin gelişip olgunlaşmasında etkili olurken, amelî akıl ise insana özgü her türlü ahlâkî davranışı gerçekleştirmede etkindir. Öte yandan insanın sahip olduğu hayâl (*mütehayyile*) gücüne gelince o, hem amelî hem de nazarî akılla ilişkilidir. Bu hususta faal aklın da hayâl gücü üzerinde belli bir ölçüde etkili olduğunu söyleyen Fârâbî, buradan vahiy gerçeğini yorumlamak üzere bir kapı aralamış bulunmaktadır. Bu sayede kimi zaman tikellere (nesnelere), kimi zaman da kavramlara (*ma‘kûlât*) ilişkin bilgi akışı gerçekleşir. Tikellere dair bu bilginin bir kısmı şimdiki zamanda, diğer bölümüyse geleceğe yöneliktir. Bu durum herhangi bir düşünme sonucunda değil (*bilâ tavassutin revîyye*), yine faal aklın etkisiyle uykuda sâdık rüyalar gerçekleşir. Daha nadir görülmekle birlikte bu durum uyku ile uyanıklık arasında bir haldeyken de (*yakaza*) gerçekleşebilir.⁷⁶ Önceki filozoflarda olduğu gibi Fârâbî de insan için faal aklın durumunu, göz ile Güneş arasındaki ilişkiye benzetir. Göz

⁷⁵ Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 101-104; Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, XII, 152.

⁷⁶ Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 112-113; Fârâbî, *Aklın Anlamları*, terc. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik yayınları, İstanbul 2010, s. 133.

bilkuvve görme gücüne sahip olamakla birlikte ancak Güneşin ışığı ile aydınlanan varlıkların şekil ve renklerini görüp birbirinden ayırt edebilir. Böylece bil kuvve olan göz bilfiil hale gelmiş olur, aynı şekilde faal akıl düşünme potansiyeline sahip insana (*nefs-i nâtika*) bilfiil düşünme imkânı sağlar. İşte Fârâbî, daha önce akıl ve akledilir olmayanın, akıl ve akledilir haline gelmesine sebep olmasıyla bu akla, faal akıl adının verildiğini ve bunun ezeli olduğunu söyler.⁷⁷ Şu halde Yeni Eflâtuncu gelenekte olduğu gibi Fârâbî'ye göre de mâhiyetçe faal akıl İlk Sebep'in varlığından taşarak meydana gelmiş tanrısal bir özdür (*el-'aklu'l-faal fâizun an vücûdi's-sebebi'l-evvel*).⁷⁸ Dolayısıyla vahiy gerçeği de bu akıl vasıtasıyla peygamberlere gelen tanrısal bilgiden ibrattır. Ancak, Yeni Eflâtuncu telakkide ay-altı âlemi etkileyen küllî nefis iken, Fârâbî felsefesinde faal akıldır. Ayrıca Fârâbî açıkca felsefedeki faal aklın dîni terminolojideki Cebrâil'e tekabül ettiğini savunmakta ve vahiy olgusunu bu doğrultuda temellendirmeye çalışmaktadır. İşte Fârâbî'nin probleme getirdiği yeni yorum faal akılla Cebrâil'i özdeşleştirmesi ve bu yolla vahiy bilgisiyyle akıl bilgisinin aynı kaynaktan geldiğini savunmasıdır.

Filozof *Akl Üzerine* adlı risâlede aklın altı farklı anlamda kullanıldığını belirterek bunları halkın ve kelamcılarının kullanımının dışında, Aristo'nun *Kitâbu'l-Burhân*'da (II. Analitikler), *Kitâbu'l-Ahlâk*'da (*Nikomakhos'a Etik*), *Kitâbu'n-Nefs*'te (*De Anima*) ve son olarak *Kitâbu Mâba'de't-tabîa*'da (*Metafizik*) kullandığını söyleyerek bunları ayrı ayrı açıklar. Aristo'nun aklı *De Anima*'da bil kuvve, bilfiil, müstefâd ve faal akıl şeklinde dörde ayırdığını dile getirerek izah eder. Ancak sonunda “Biz de şöyle bir görüş ileri sürebiliriz” diyen Fârâbî, bütün sûretlerin bil kuvve olarak faal akılda bulunduğunu, ancak “bilkuvve” ifadesinden faal aklın bu suretleri kabul edip gelecekte ortaya çıkarma gücüne sahip olduğu şeklinde bir yanlış anlamının önüne geçmek ister. Aksine o, faal aklın maddede sûretleri çıkarma gücüne sahip olduğunu anlatmaya çalışmaktadır.⁷⁹ Bu açıklamasıyla filozof, faal aklın işlevi hususunda Plotinus'tan ziyade Aristo'ya yakın durmaktadır.

⁷⁷ Fârâbî, **es-Siyasetü'l-medeniyye** (Mebâdi'ul-mevcûdât), thk. Fevzi Mitri en-Neccâr, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1993, s. 35-36.

⁷⁸ Fârâbî, **es-Siyasetü'l-medeniyye** (Mebâdi'ul-mevcûdât), thk. Fevzi Mitri en-Neccâr, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1993, s. 80.

⁷⁹ Fârâbî, **Aklın Anlamları**, terc. Mahmut Kaya (**İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde), Klasik yayınları, İstanbul 2010, s. 135.

Öte yandan Fârâbî, hayatta insanın esas gayesinin mutluluk ve mutluluğun da insanın elde edebileceği son yetkinlik olduğunu ifade eder. Ancak filozun mutluluktan anladığı şeyin, bugün bizim zihnimizdeki mutluluk kavramıyla herhangi bir ilişkisi yoktur. Mutluluk derken o, bilgiyle aydınlanmayı kasteder. Bir başka söyleyişle müstefâd akıl düzeyine ulaşan insanın göksel akılların sonuncusu olan faal akılla *ittisâl* ederek (ilişkiye geçerek) küllî bilgiyle aydınlanmasından ibarettir. Daha önce de gördüğümüz gibi antik felsefede insanın yetkinliği göksel akılla kurduğu ilişkiyle izah edilir. Zira onlara göre faal akıl, bugünkü deyişle bilgisayarın beyni/harddiski gibidir, ona ulaşmadıkça küllî bilgiyi elde edemeyiz. Görüldüğü üzere bilginin kaynağı konusunda rasyonalist kabul edilen Stgeyralı Aristo, hocası Eflâtun’un idealar teorisini anımsatırcasına beşeri aklın çalışmasını yani bilginin kaynağını faal akla bağlamakta ve böylece Eflâtun gibi idealizme kapı aralamaktadır.

Bu konuda Fârâbî, önemli bir hususa dikkat çekerek söz konusu *ittisâl* olayının herkes için mümkün olamayacağını belirtir. Zira ona göre her fert faal akıldan gelen bu bilgiyi almaya yatkın değildir. Bu durumu insanların yaratılışları gereği eşit olmayan şartlarla dünyaya gelişlerine bağlayan filozof, tümelleri olduğu gibi kabul eden sağlıklı insanların ortak bir yaratılış tarzına sahip olduklarını, daha sonraki aşamalarda kendi eğilimlerine göre düşüncede farklılaştıklarını savunur.⁸⁰

Fârâbî ontoloji ve epistemolojinde *ittisâl*, önemli bir yere sahip olduğu gibi bu onun, siyaset ve ahlak felsefelerinin temellendirilmesinde de vazgeçilmez bir kavram sayılır. Ona göre devlet yönetiminde başrol oynayan ‘ilk yönetici’ (*er-reîsü’l-evvel ale’l-’ıtlak*) bir başkası tarafından yönetilmeye ihtiyaç duymayacak kadar yetkin bir akla sahiptir. O mutluluğa giden yolu belirleyip değerlendirecek güce sahiptir. Bunu başarabilmesi, ilk reisin faal akılla ilişki (*ittisâl*) kurmasının bir neticesidir. O bu aşamaya önce edilgin (*münfail*), daha sonra kazanılmış (*müstefâd*) akli elde etmekle ulaşır. Şu var ki, eskiler (*kudemâ*) ilk reisin aynı zamanda vahiyle aydınlanmış olmasını savunurlar. Bu durumda ilk reis faal akılla “aracısız olarak” irtibat kurabildiğinde ona “vahiy” gelir. Bu akıllar tıpkı bir merdiven gibidir, edilgin akıl kazanılmış aklın mevzuu, kazanılmış akılsa faal aklın mevzuudur, böylece faal

⁸⁰ Fârâbî, **es-Siyasetü’l-medeniyye** (Mebâdi’ul-Mevcûdât), thk. Fevzi Mitri en-Neccâr, Dârü’l-Maşrık, Beyrut 1993, s. 74-75.

akıldan kazanılmış akla gelen bu akış (*ifâza*) vahiydir.⁸¹ Böylesine akıl ve vahiyle aydınlanan bir yöneticinin başkanlığı altında yaşayan toplum elbetteki erdemli toplum olacaktır. Dolayısıyla yaşadıkları ülke de (*şehir*) erdemli bir ülke sayılır. Fârâbî'nin metafizik-siyaset ilişkisi de böylece net bir biçimde ortaya konmuş olmaktadır. Zira ideal yönetim şekli ve yöneticiyi anlatırken faal akla, faal akılı anlatırken erdemli şehre geçişin gözleniyor olması felsefeyi bir bütün olarak görmenin bir sistem filozofu olmanın doğal sonucudur.

Vahiy gerçeğini faal aklın feyziyle açıklayarak din ile felsefe arasında bir ortak payda aramaya kalkışan Fârâbî, bunun nasıl olabileceğini bir başka eserinde daha açık bir şekilde izah eder. Buna göre, *ittisâl* yeteneğine sahip olan filozofun aklına ve aynı yeteneğe sahip olan peygamberin aklının yanında hayal gücüne de faal akıldan gelen *feyiz*, filozofta rasyonel bilginin peygamberde ise vahyin gerçekleşmesini sağlar.⁸² Burada şu hususu önemle belirtmek gerekir ki, faal akılla *ittisâl* sonucunda gerçekleşen bilgi, filozofta rasyonel, peygamberde ise mütehayyile gücüyle ortaya çıktığı görüşünden hareketle bazı felsefe tarihçileri, akıl gücünün mütehayyile gücünden daha üstün olduğunu, dolayısıyla da Fârâbî'ye göre filozofun peygamberden daha üstün olması gerektiğini iddia ediyor olsalar da yukarıda da belirtmeye çalıştığımız gibi faal akıldan gelen feyz filozofun sadece müstefâd aklına, peygamberin ise müstefâd aklından sonra onun mütehayyile gücüne de etki ettiğinden ötürü peygamber bu iki aydınlanma sonucunda filozoftan üstün duruma geçmiş bulunmaktadır.

Yukarıdan itibaren Fârâbî'nin faal akıl hakkındaki açıklamaları, onun felsefenin her problem sahasına hitap eden ve sorun kapılarını açan bir maymuncuk hüviyetinde olduğunu göstermektedir. Faal akıl, insanın güç halindeki aklını fiil alanına çıkarmasıyla epistemolojinin; sûretleri vermesiyle ontolojinin; vahye aracılık

⁸¹ Fârâbî, **es-Siyasetü'l-medeniyye** (Mebâdi'ul-Mevcûdât), thk. Fevzi Mitri en-Neccâr, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1993, s. 79. F. Dieterici, dört akıl kavramının, sudura teslim olmuş filozoflara çok kullanışlı/cesaret verici geldiğini söyler: Nitekim bil-kuvve aklın Plotinus'un Tanrı'sına, bilfiil aklın Plotinus'un Akılyla, kazanılmış aklın Plotinus'un Ruh'uyla ve yaratıcı aklına Plotinus'un Tabiat'ıyla örtüştüğünü ifade eder, bkz. Fârâbî, **Alfarabi's Philosophische Abhandlungen**, thk. Friedrich Dieterici, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1999, (Leiden: 1890'ın tıpkıbasımı), s. XX. Bizce fonksiyon itibarıyla Plotinus'un küllî ruhuna mukabil Fârâbî faal akılı yerleştirmiş ve Plotinus'ta karşılaşmadığımız pek çok anlam ve görevi de ona yüklemiştir.

⁸² Fârâbî, **Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla**, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 125.

etmesiyle teolojinin; filozof krala olan etkisi sayesinde siyasetin ve yetkinleşen nefsin kendisiyle *ittisâli* sonucunda mutluluğun nihâi zirvesi olmak bakımından ahlakın meşruiyet zeminini oluşturmakta, böylece sistemin en temel kavramı olduğu anlaşılmaktadır.

Faal akıl ya da ay-üstü âlemle olan ilişkinin nasıl gerçekleştiği hususunda Fârâbî'nin, *el-Cem*'deki yorumuyla *Esûlûcyâ*'da yer alan metnin karşılaştırmasını vermenin yararlı olacağını düşünmekteyiz. Görüleceği üzere *ittisâl* düzeyinde yetkinleşen insan nefsinin dış âlemden tamamen soyutlanarak kendisini başka bir alemin parçası veya bir cüz'ü gibi hissetmesi ve bu esnada aydınlanmanın verdiği doyumsuz bir manevi haz duyması mutluluğun zirvesini oluşturmaktadır:

Bazen nefsimden soyutlandığımda ve bir bakıma bedenimden sıyrıldığımda ve sanki bedensiz soyut bir cevher olarak kaldığımda, böylece kendi zâtının içinde ona dönmüş ve diğer tüm şeylerden uzaklaşmış olurum. O zaman aynı anda bilen, bilgi ve bilinen haline gelirim. Zâtımda şaşılacak bir güzellik, şaşa ve ışık (nûr) görürüm, böylece etkin hayat sahibi şerefli ve değerli ilâhî âlemin parçalarından biri olduğumu anlarım. Bunu kesin olarak bildiğimde bizzât bu âlemde ilâhî âleme yükselirim. Ve sanki oraya bağlı bir şey (mevzû') gibi olurum, böylece bütün akıl âlemin hepsinin üstünde olurum ve kendimi ilâhî şerefli bir konumda görürüm, ve orada kulakların işitmediği nitelenmesinde dilin yetersiz kalacağı kıymette bir nûr ve görkem görürüm. Bu nûr ve görkemin içine daldığımda, akıl seviyesinden fikir ve görüş seviyesine düşme ihtimaliyle başa çıkamadım. Fikir ve görüş (reviyye) âleminde bulunduğumda bu görkem ve nûr düşüncesi benden gizlenir ve ben o yüce ilâhî mevkiden bu fikir âlemine nasıl düştüğüme şaşakalarım, nefsimi güçlendirip, bedenimi geride bırakıp, nefsin zâtına dönüp akıl âlemine yükseldikten sonra bütün nur ve görkemin kaynağı olan o nurlu mevkide bulununca, ilâhî âleme yükselirim. Benim nefsim bedenimin dışında değilken ve beden elbisesine bürünmüşken, nasıl olup da nefsimi nurla dopdolu olarak görmem şaşılacak bir şey! Nitekim ben o zaman Herakleitos'u hatırladım, zira o nefis cevheri hakkındaki araştırmasında ve onun şerefli yüce âleme çıkması arzusunun yönelik şöyle söylerdi: <i>"Her kim o yüce âleme yükselmeyi arzularsa, en güzel karşılığı almayı hakeder. Kişinin bu âleme yükselmeye yönelik istek ve arzusunun ihmal etmemesi gerekir. Bu esnada yorgunluk ve zahmet olacaktır ve fakat onun sonundaki rahatlıktan sonra yorgunluk ve zahmet yoktur"</i>. (Esûlücyâ, s. 22-23)	Bazen ben bedenimden sıyrılıp nefsimle uzun süre başbaşa kaldığım zaman, âdeta cisimsiz bir cevher olurum. Benim dışındaki herşeyden ilgimi keserek kendime iç dünyama dönerim. O zaman bilgi de, bilen de ben olurum. Hayranlığım devam ettiği sürece kendimde bir güzellik bir seziş görürüm. İşte o zaman şerefli bir âlemin küçük bir parçası ve faal bir canlı olduğumu anlarım. Bunu kesin olarak anlayınca, zihnimle bu âlemde ilâhî âleme yükselirim; orada âdeta oraya aitmiş gibi olurum. İşte o zaman bana dillerin anlatamadığı, kulakların işitemediği bir nur parlar. Ben o nura bürünürüm, gücüm son haddine varınca artık onu taşıyamaz olur ve ben artık düşünce âlemine inerim; düşünce âlemindeyken o nuru düşünmem engellenir. O zaman akıl âlemine yükselen değerli nefis cevheri üzerinde araştırma yapmayı emreden kadeşim Herakletios'u hatırlarım. (Fârâbî, <i>Kitâbü'l-Cem beyne re'yi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis</i>, terc. Mahmut Kaya, <i>İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri</i>, s. 179.)
--	---

Bu satırlarda Fârâbî'nin düşüncesinde faal akılla ittisâl olarak yorumlanan yükseliş sürecinin Potinusçu kökleri ve bireysel nefsin küllî nefisle olan ilişkisi açıkça görülmektedir. Ancak Plotinus'un ayrıntılı tasviri yerine Fârâbî kendi üslûbunu yansıtan kısa ve net ifadelerle, ancak ana metindeki aşamaları takip ederek tekrarladığı hemen farkedilmektedir.

2.2.4. FEYZ SÜRECİ

Deist ve teist sistemlerde Tanrı-varlık ilişkisini makul ve çelişkilerden uzak bir tarzda yorumlamak her filozofun başlıca amacıdır. Bu problemi Fârâbî kendi sistemi içinde, İslâm'ın getirdiği mutlak ve münezzeh Tanrı anlayışına da ters düşmeyecek şekilde yorumlamaya özen gösterir. Buna göre, varlığın İlk olan Tanrı'dan meydana geldiğini (*ve 'l-Evvelü hüve 'llezî anhu vücide*) savunarak varlığın menşeinin mânevi olduğunu peşinen vurgular. Daha sonra o, insan irade ve seçiminden tamamen bağımsız olarak meydana gelen tüm varlığı duyulur (*bi'l-hiss*) ve akledilir (*bi'l-burhân*) şeklinde sınıflandırır. Sonradan meydana gelenlerin varlığı ancak İlk olandan taşma (*'alâ ciheti feyz*) sonucundadır.⁸³ Yani mükemmel ve aşkın olan bir varlıkta bu mükemmellik kendinde kalmayıp varlık olarak kendini dışa vurur. Ancak varlığın O'ndan taşması O'nun zâtına ve özüne bir halel getirir mi ya da özünde bir eksilme meydana gelir mi? Bu ve benzeri hatıra gelebilecek mukadder sorulara Fârâbî, kısaca değinerek konuyu vuzuha kavuşturmaya çalışır. Şöyle ki, İlk olan Tanrı bu taşmanın sonucunda yetkinleşmez ve O'nda herhangi bir eksilme meydana gelmez. Bu taşmada O'nun kendinden kaynaklanan bir amacı olmadığı gibi kendi dışındaki herhangi bir gücün etkisi de söz konusu değildir. Ayrıca varlığın O'ndan taşmasına da herhangi bir şeyin engel olması mümkün değildir.⁸⁴ Sistemin mantığı bu feyzin irade dışı, zorunlu bir tarzda gerçekleştiğini göstermektedir ki, bu husus sonraki İslâm düşünürleri ve kelâmcıları tarafından gündeme getirilerek filozof eleştirilmiştir. Nitekim onun konuyla ilgili ifadesi aynen şöyledir: “*İlk olanın varlığının mutlaklığı sabit olunca sair tabîî varlıkların ondan meydana gelmesi bir zorunluluktur.*”⁸⁵ O halde bu tabîî varlıkların insanın seçimine (*ihitiyâr*) bağlı olmaksızın bir kısmı duyularla bir kısmı da akılla (*burhân*) bilinir. Bu taşma olayında her varlık türü kendi yetisine ve hiyerarşideki yerine göre varlık sahnesinde ortaya çıkar. Bu sıradüzeni en mükemmel olandan (manevî olandan) daha az mükemmele (maddemsi ve maddî olana) doğru seyreder; İlk olanın feyzini alamayacak derecede uzaklaşma durumu bu sürecin sona erdiğini gösterir. Tanrı, O'nun cevherinden bir

⁸³ Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 55; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye* (Mebâdi'ul-Mevcûdât), thk. Fevzi Mitri en-Neccâr, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1993, s. 47.

⁸⁴ Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 55-56.

⁸⁵ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye* (Mebâdi'ul-Mevcûdât), thk. Fevzi Mitri en-Neccâr, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1993, s. 47.

zerre olarak dahi olsa varlıkta olmaya layık bütün herşeyin taşması bakımından cömert (*cevâd*), bütün herşeye kendi seviyesine uygun bir mertebede varlık kazanma imkânı tanıdığı için âdildir (*fe-hüve adl*).⁸⁶ Filozof bir başka yerde bu durumu, her mümkün varlığa kendi hususiyetinin gerektirdiği şekilde varlıktan pay vermiş olmasıyla adaletin gerçekleşeceğini (*ve cerâ emrû 'l-adl*) açıklamaktadır.⁸⁷

Plotinos'un ortaya koyduğu ve fakat başlangıçtan itibaren ayrıntılı olarak hiyerarşik bir sisteme kavuşturmadığını bildiğimiz sudur teorisi, ancak Fârâbî tarafından bütün yönleriyle ortaya konmuştur. Filozof *Ârâu ehli 'l-medîneti 'l-fâzıla*'da bu teoriyi şöyle açıklar: Tanrı'dan sudur edip bir sıradüzeni halinde ortaya çıkan gök varlıkları (ki burada söz konusu olan Güneş sistemidir) mânevî birer varlık olup İlk olan Tanrı'ya yakınlık ve uzaklıklarına göre bu hiyerarşide yer alırlar (*yüfizu mine 'l-evvel vücûdu 's-sânî*). Yukarıda da belirtildiği üzere söz konusu göksel akılların zincirleme veya birbirinden doğma yahut birbirini etkilemesi bilgi ve düşünceyle izah edilmektedir. Yani İlk olan Tanrı'nın kendi zâtını düşünmesi ve bilmesi bir eyleme neden olmuş ve böylece İlk akıl ortaya çıkmıştır. Düşüncenin eyleme neden olabileceğini İbn Sînâ şöyle açıklar: Mesela zeminde bulunan bir kalas üzerinde düşmeden rahatlıkla yürürüz. Bunu birkaç metre yüksekliğe kaldırdığımızda düşmemek için daha dikkatli yürürüz. Fakat çok daha yükseğe kaldırdığımızda bu kalas üzerinde yürümemiz adeta güçleşir ve düşeriz. İmdi, mesafe ve kalas aynı olduğuna göre burada düşmenin sebebi nedir? Filozofa göre düşmenin sebebi düşme bilinci veya korkusudur. O halde burada düşme bilinci bir eyleme neden olmuştur. Demek oluyor ki maddî bir olayın gerçekleşmesinin nedeni mânevî olabilmektedir.⁸⁸

Bu ara izahtan sonra sudurdaki hiyerarşiyi açıklamak üzere Fârâbî'yi *Ârâu ehli 'l-medîneti 'l-fâzıla*'dan takip edecek olursak İlk aklın düşünmesi ve bilmesi üçüncünün, kendisini düşünmesi ise İlk Gök'ün (*es-semâu 'l-ûlâ*) varlığını zorunlu kılar. İlk olandan sonra ortaya çıkan bu ikinci ve üçüncü varlık maddeden bağımsız birer aklî cevherdir. Üçüncü olan da hem kendisini hem de İlk olanı akleder, İlk olanı

⁸⁶ Fârâbî, *Ârâu ehli 'l-medîneti 'l-fâzıla*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 57.

⁸⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü 'l-medeniyye* (Mebâdi'ul-Mevcûdât), thk. Fevzi Mitri en-Neccâr, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1993, s. 64.

⁸⁸ sudurla ilgili kısım

akletmesi sonucunda dördüncü, kendisini akletmesiyle ise Sabit Yıldızlar Küresi (*küretü'l-kevâkibi's-sâbite*) ortaya çıkar. Dördüncü akıl da kendisini ve İlk olanı akleder, kendisini düşünmesi Satürn'ü (*Zuhal*), İlk olanı akletmesiyle ise beşinci akıl ortaya çıkar. Beşinci aklın kendisini akletmesi sonucunda Jüpiter (*Müşteri*), İlk olanı akletmesi sonucunda altıncı akıl, altıncı aklın kendisini akletmesi sonucunda Mars (*Merih*), İlk olanı akletmesi sonucunda yedinci akıl; yedinci aklın kendisini akletmesiyle Güneş (*Şems*) İlk olanı akletmesiyle sekizinci akıl; sekizinci aklın kendisini akletmesiyle Venüs (*Zühre*), İlk olanı akletmesiyle dokuzuncu akıl; dokuzuncu aklın kendisini akletmesi sonucunda Merkür (*Utariid*), İlk olanı akletmesiyle onuncu akıl; onuncu aklın kendisini akletmesiyle Ay (*Kamer*), İlk olanı akletmesiyle ise onbirinci akıl meydana gelir. Bu onbirinci akıl da maddî değildir ve o da hem kendisini hem de İlk olanı akleder. Fakat bu mertebede varolmak için herhangi bir maddeye ihtiyaç duymayan varlıklar, yani cevherinde akıllar ve akledilirlerin bulunduğu ayrık akıllar (*el-eşyâu'l-mufâraka*) Ay feleğiyle birlikte de tabiatları gereği mükemmel dairesel hareket yapan göksel cisimlerin varlığı son bulmuştur.⁸⁹ İlk olandan sonra ikinciler (*es-sevânî*) ve faal akıl gelir, bunlardan herbiri varlık verene bağlıdır ve tümü varlığını İlk'ten almıştır (*küllühâ iktebeset el-vücûde ani'l-evvel*). Bu yüzden İlk olanı düşünme sonucunda ortaya çıkan zevk ve mutluluk kendilerini aklettiklerinde elde edindiklerinden çok daha fazladır.⁹⁰

Şu var ki, sudur şeması, ay-altı âlemde heyûlâ ve dört unsurda sona ermektedir. İlk'ten itibaren iniş, manevî varlıklar arasında gerçekleştiğinden kolay sayılır. Fakat en süflî varlığı temsil eden maddeden cisme, cisimden cansız ve canlı varlıklara, canlı varlıklar hiyerarşisinde de insana yükselen gelişim sürecinde peygamberle filozof kemâlin son halkasını oluştururlar. Filozofa göre İlk olandan sonraki mufârik olanların sayısı on tanedir, göksel cisimlerin sayısı ise dokuzdur böylece toplamda ayüstü varlıkların sayısı ondokuz olmaktadır.⁹¹ İlk olanda ve altındaki on akılda herhangi bir zıtlık söz konusu değildir, ancak ay-altı âlemdeki varlıklar arasında bir zıtlık söz konusudur. Ayrıca İlk'ten sonrakiler kendilerini ve İlk olanı akletmeleri

⁸⁹ Fârâbî, *Ârâ ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 61-62; sudur teorisinin farklı bir üslupla anlatımı için bk. Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, terc. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik yayınları, İstanbul 2010, s. 120-121.

⁹⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye* (Mebâdi'ul-Mevcûdât), thk. Fevzi Mitri en-Neccâr, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1993, s. 52.

⁹¹ Fârâbî, *Ârâ ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 66-67.

sonucunda yetkinleşebilirler fakat sadece kendilerini akletmeleriyle bu yetkinliği elde etmeleri mümkün değildir.⁹²

Sayıları dokuz olan göksel cisimler cins bakımından aynı olup türdeş değildirler ve herbiri türünün tek örneğidir. Yani mesela Güneş göksel cisim olarak temsil ettiği türün tek örneğidir. Göksel cisimlerin herbirinin sûreti bilfiil akıldır ve bu sûret sayesinde İlk olanı düşünebilirler, cevherleri itibariyle İlk olanı düşünmeleri dolayısıyla da mutluluk duyarlar. Bir başka bağlamda aklın kazandığı anlamları incelerken filozof, göksel cisimlerin kendisi cisim olmayan bir hareket ettirici tarafından meydana geldiğini, ilk göğü hareket ettirenin maddi olmayan bir akıl, ilk göğü hareket ettiren aklın ilkesi ise her bakımdan mükemmel Bir olduğunu, diğer ilkelerin herbiri de akıldır ancak Bir'den çıkan ilk akıl, ilk gerçek ilk varlık olduğunu ifade eder.⁹³

Fârâbî'nin Eflâtun ile Aristo'yu uzlaştırma gayreti *el-Cem*'le temsil edilmekle birlikte bu risâleyle sınırlı tutulamayacağını düşünüyoruz. Çünkü *Tahsîlü's-saâde*'de de iki filozofun görüşlerinin aynı amaca yönelik olduğunu ortaya koymaya çalışan filozof, hekim ile hükümdar örneğini vererek filozofun da tıpkı onlar gibi kendileri dışındaki şartlar ve kullandıkları yöntemler açısından değerlendirilerek tanımlanamayacağını savunur. Öyleyse aleti olmadığı ya da farklı olduğu veya hastanın durumu ile birinin hekim olup olmadığına karar verilmemesi gibi filozof için de aynı durum söz konusudur. Her ikisinin felsefesini de anlatacağını belirten Fârâbî böylece onların aynı amaçla (*ğarazun vâhid*) bir ve aynı felsefeyi (*felsefetün vâhidetün bi-aynihâ*) sunmaya yönelik çalıştıklarını dile getirir.⁹⁴ Bir başka eserinde ise Fârâbî, adını hareket tarzından alan okulun “meşşâîler” olarak adlandırıldığını ve temsilcilerinin de Aristo ve Eflâtuncular olduğunu ifade eder.⁹⁵ Bu yorum daha sonra ayrı bir uzlaştırma literatürü oluşturmuş, tabakat kitapları bu yorumdan kalkarak iki

⁹² Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 68.

⁹³ Fârâbî, *Aklın Anlamları*, terc. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik yayınları, İstanbul 2010, s. 137.

⁹⁴ Fârâbî, *Tahsîlü's-saâde*, thk. Cafer Âl-i Yasin, Dârü'l-Endelüs, Beyrut 1983. s. 97-98; Her iki filozofun amaçları aynı olsa da yine de Eflâtun'nun dikotomi (*tarîku'l-kısme*) yöntemini Aristo'nun büyük bir gayretle kıyas'a dönüştürmüş olduğuna dair Fârâbî'nin ifadeleri için bkz. Fârâbî, *Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, terc. Mahmut Kaya, *(İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), Klasik yayınları, İstanbul 2010, s. 152.

⁹⁵ Fârâbî, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular*, terc. Mahmut Kaya, *(İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), Klasik yayınları, İstanbul 2010, s. 110.

filozofu uzlaştırma yönünde çeşitli yorumlara yer vermişler ve bu bilgi XIV. yüzyılın meşhur tarihçisi İbn Haldun'a kadar uzanmıştır.⁹⁶ Eserlerinin genelinde *feyz*, *fâiz*, *füyûz*, *el-evvel*, *el-vâhid* gibi kavramlarının gözlenmesi ve Tanrı'nın sıfatları konusundaki temkinli duruşu ile Fârâbî'nin sudur teorisinin etkisinde olduğu açıkça söylenebilir. O'nun gerek *Esûlûcyâ*'da ve gerekse kendisinden önceki İslâm filozoflarında rastlamadığımız Batlamyus kozmolojisiyle içe içe geçen ayrıntılı sudur şeması ile faal akıla yüklediği fonksiyon metafiziğe kattığı zenginliklerdir.

Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'nin hemen başında cisimlerle arazların altı ilkeye ihtiyaç duyduğunu belirterek bunları İlk Sebep, ikincil sebepler, faal akıl, ruh, form ve madde olarak sıralamaktadır. Yukarıda da açıkladığımız üzere İlk'in nitelikleri üzerinde uzun uzadıya açıklamalarda bulunan filozof, sudur sürecini madde-form öğretisinin genişletilmesi şeklinde değerlendirmiştir.⁹⁷ Druart, filozofun *es-Siyâsetü'l-medeniyye* ve *el-Cem*'de *hilomorfizm*⁹⁸ temelinde fiziğin sudurcu bir metafizikle açıklamaya çalıştığını öne sürer. Fârâbî açık ve gelişmiş bir sudur teorisinin *hilomorfizm* temeline dayanarak verir. Aynı zamanda bu teori ona, Aristo felsefesinde çözülmemiş sorulara cevap bulma imkânı da sağlamaktadır.⁹⁹

Fârâbî'nin sudur başta olmak üzere Yeni Eflâtuncu düşüncenin tesirinde kalışı sadece *Esûlûcyâ*'nın yanlışlıkla Aristo'ya nispet edilmesine elbetteki bağlanamaz. Bu duruma yakından bakıldığında görülecektir ki, felsefe-din ilişkisinin tıkanıdığı noktalardan biri olarak yoktan yaratma fikri başkaca felsefî problemleri tetiklediğinden, felsefî olarak metafizik teori üretme esnekliğine sahip değildi. Özellikle Aristo metafiziğinin teolojik açmazları *Esûlûcyâ*'daki düşüncelerin yardımıyla -sünnî yaratma teorisiyle çatışmakla birlikte- İslâm dininin temel kabulleriyle te'vil edilebilecek bir metafizik öğretiyi temellendirme imkânı sağladığı

⁹⁶ Ayrıntılar için bkz. Mahmut Kaya, **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, Ekin yay., İstanbul 1983 s. 58-62.

⁹⁷ Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye** (Mebâdi'ul-mevcûdât), thk. Fevzi Mitri en-Neccâr, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1993, s. 31.

⁹⁸ *Hilomorfizm* evrenin, evrendeki her tikel nesnenin, her yerde birlikte varolan, biri diğerinden kesinlikle ayrılmayan madde ve formdan meydana geldiğini savunan metafizik öğretilerdir. Aristo'nun madde form öğretisi yani maddenin olduğu yerde formun, formun olduğu yerde ise maddenin olacağını öne süren bir görüş olarak hilomorfizm, madde ve formun gerçeklikte değil ancak soyutlama yaparak birbirinden ayrılabilceğini savunur. Bk. Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, Paradigma yayınları İstanbul 2002, s. 497.

⁹⁹ Therese-Anne Druart, "Al-Farabi, Emanation, and Metaphysics", **Neoplatonism and Islamic Thought**, Parviz Morewedge (ed.), State University of New York Press, Albany 1992 (127-148), s.142-143.

söylenabilir. Başta Fârâbî olmak üzere İbn Sînâ ve İbn Sînâcî gelenek sudur teorisi ile Bir ile çok yani Tanrı-âlem ilişkisini felsefî bir üslupla tutarlı bir zemine oturttuklarını düşünüyorlardı. Ancak Tanrı ile evren arasındaki zorunlu ilişki O'nun kadir-i muhtarlığı/mutlaklığı bir arada düşünülemediği için daha sonra pek çok eleştiriye maruz kalmıştır. Fakat sıraladığımız bu sebeplerin tümü alternatif bir paradigma oluşturma hususunda Yeni Eflâtuncu 'taşma teorisi' kadar etkili olamamıştır. Felsefeye, özellikle de sudur teorisine yöneltlen eleştirilere üçüncü bölümde yer vereceğimiz için şimdilik kısaca işaret etmekle yetiniyoruz.

2.3. ÂMİRÎ

İslâm felsefesinin klasik döneminin bir başka önemli sîmâsı olan Ebû'l-Hasan el-Âmirî (ö.992), Kindî'nin öğrencisi olan Ebû Zeyd el-Belhî'ye talebe olmuş, henüz genç denecek bir yaşta "Nîşâburlu filozof" unvanıyla anılmaya başlamıştır. Aynı zamanda İbn Miskeveyh'in (ö. 1030) çağdaşı olan filozof, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'ye göre Rey'de beş yıl kaldığı halde, aralarında bir duvar varmışcasına İbn Miskeveyh ile hiç görüşmemiştir. İbn Miskeveyh, Âmirî'nin ilim meclisinden uzak durduğu için Tevhîdî tarafından eleştirilmiştir.¹⁰⁰

Fârâbî (ö. 950) ile İbn Sînâ (ö. 1037) arasında yaşamış ve fakat İslâm düşüncesinde yeterince yer bulamamış olan filozofun bu durumu Şîî oluşuna bağlansa da, bunun mezhep farklılığından ileri gelmediği modern çalışmalarda ortaya konmuştur.¹⁰¹ Bir başka çalışmada bunun sebepleri şöyle sıralanmaktadır: Herşeyden önce o, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi iki büyük doktrin sahibi filozofun arasında ortaya çıkarak bunların gölgesinde kalmış; genellikle hayatı sıkıntı ve seyahatlerle geçtiğinden düşüncelerini devam ettirecek öğrencileri olmamış; bunlardan da önemli olan Âmirî'nin çalışmalarının kelâm-felsefe arası bir nitelik taşıması hem kelâmcılar hem de felsefeciler tarafından ciddiye alınmamasına neden olmuştur. Bu konuda bir

¹⁰⁰ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, **el-İmtâ' ve'l-mu'ânese**, thk. Ahmed Emin-Ahmed el-Zeyn, Kahire 1953, I, s. 35-36.

¹⁰¹ Halîfât, Sahban, **Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Şezeratuhü'l-Felsefiyye Dirâsât ve Nüsûs**, el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, Amman: 1998, s. 69. Bundan sonra bu eserin içindeki risâlelerin adı anılmakla birlikte kitabın adı **RAM** kısaltmasıyla gösterilecektir.

başka etken olarak da himâyesi altında bulunduğu Sâ mânî devletinin onun ölümünün ardından yıkılmış olmasıdır.¹⁰²

Felsefe tarihçi Henry Corbin, İbn Ebû Usaybia'nın bir ifadesinden hareketle Âmirî'nin İbn Sînâ ile felsefe üzerine yazıştıklarını ve İbn Sînâ'nın cevaplarının bir risâlede toplandığını söylüyorsa da bu tarihsel açıdan mümkün değildir; çünkü Âmirî öldüğünde İbn Sînâ henüz on bir yaşındaydı. Bu risâle her iki filozofun sistemini bilen biri tarafından onların çeşitli eserlerinden hareketle ortaya konan apokrif bir çalışmadır. Ancak İbn Sînâ'nın Âmirî'den haberdâr olduğu *en-Necât* adlı eserinde “Ebû'l-Hasan Âmirî gibi bazı yeni İslâm filozofları, eskilerin ne demek istediklerini anlamadıkları için felsefeyi karıştırmışlardır” ifadeleriyle onu eleştirmesinden anlaşılmaktadır.¹⁰³

Yeni Eflâtuncu felsefenin İslâm dünyasına aktarılmasında etkili olan kitaplar arasında aslen Proklus'a ait olan ancak Aristo'ya nispet edilen apokrif *el-Hayru'l-Mahz* adlı eserden birinci bölümde bahsedilmişti. Bu eser üzerine Rowson'un çalışmaları özellikle de 1984'te yazdığı makale gözleri *el-Hayru'l-Mahz-Âmirî* ilişkisine çevirmiştir. Nitekim Rowson'a göre bu makale öncesinde böyle bir ilişki üzerinde ciddî anlamda durulmamıştır.¹⁰⁴ Daha sonra bu eserin Âmirî'ye olan etkisi hususunda Sahbân Halifât'ın neşrettiği *Âmirî'nin Risâleleri ve Felsefî Fragmanları* adlı eser ile *Âmirî'nin Yazılarında Yeni Eflâtuncu Unsurlar* adlı makalesi öncü çalışma olarak değerlendirilmelidir.¹⁰⁵ Kasım Turhan'ın *Âmirî ve Felsefesi* adlı kitabı dilimizde bu konuda yapılan en mühim ilmî çalışmadır¹⁰⁶ ve son olarak Âmirî'nin doğrudan metafiziğe dair tek eseri olan *el-Fusûl fî meâlîmi'l-ilâhiyye*'nin neşrini, Almanca'ya tercümesini ve eserin içerdiği yirmi faslın *Liber de Causis*'in Grekçe metinleriyle mukayeseli olarak şerhini içeren doktora tezini kitaplaştıran Elvira

¹⁰² Turhan, Kasım, *Din Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*, M.Ü. İlâhiyat Fakültesi yay., İstanbul 1992, s. 55.

¹⁰³ Kaya, Mahmut, “Âmirî”, *DİA*, İstanbul 1991, c. III, s. 69.

¹⁰⁴ Rowson, Everett K., “An Unpublished Work by Al-Âmirî and the Date of the Arabic De causis”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 104, No. 1, Studies in Islam and the Ancient Near East Dedicated to Franz Rosenthal (Jan.-Mar., 1984), s. 193-199.

¹⁰⁵ Halifât, Sahban, *Resailu Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve şezeratuhü'l-felsefiyye dirâsât ve nüsûs*, el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, Amman: 1998; Sahban Halifât, “el-Anâsırü'l-Eflâtûniyyetü'l-Muhdese fî Kitâbat Ebi Hasan el-Âmirî”, *Dirâsât*, Ürdün 15, 1988 (28-60).

¹⁰⁶ Turhan, Kasım, *Din Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*, M.Ü. İlâhiyat Fakültesi yay., İstanbul 1992.

Wakelnig'in çalışması, Âmirî'nin felsefesi bakımından şu ana kadar yapılan en önemli çalışmadır.¹⁰⁷

Abdurrahman Bedevî ve Gerhard Endress'in çalışmalarını özetleyen Turhan, onların *el-Fusûl* adlı eserin *el-Hayru'l-Mahz'ın* bazı ekleme ve çıkarmalarla ihtisar edildiği yönündeki kanaatine katılır ve buradan kalkarak bazı sonuçlara ulaşır ki, bunlar: Manuel Alonso'nun *el-Hayru'l-Mahz'ın* XII. yüzyılda tercüme edildiğine dair iddiasıyla, Bedevî'nin *el-Hayru'l-Mahz'dan* alıntı yapan en eski İslâm kaynağının Abdullatif Bağdâdî'nin *fî 'İlmi mâ ba'de't-tabîa'* adlı eseri olduğu yönündeki iddiasının geçersizliği ve *el-Hayru'l-Mahz'ın* hicrî III. ya da en geç IV. yüzyılın başlarında Arapça'ya tercüme edilmiş olması gerektiği ve İslâm dünyasında eserin yaygın bir şekilde biliniyor olmasıdır.¹⁰⁸ Bu eserin yanı sıra bir başka apokrif Aristo eseri *Esûlûcyâ'nın* da özellikle Âmirî'nin *et-Takrîr li-evcûhi't-takdîr* ile *el-Emed ale'l-ebed* üzerinde tesiri gözlenmektedir.¹⁰⁹ Biz araştırmamız çerçevesinde problemler etrafında bu ilişki üzerinde durarak konumuzun elverdiği ölçüde ayrıntılara girebileceğiz. Yeni Eflâtuncu ontolojik hiyerarşi göz önünde bulundurularak daha önce de olduğu gibi filozofun Tanrı, akıl, küllî nefis, feyz süreci ve tabiat hakkındaki görüşlerine yer verilerek zikredilen apokrif metinlerle ilişkiler kurulmaya çalışılacaktır.

2.3.1. GERÇEK VARLIK OLAN TANRI VE METAFİZİĞİN AMACI

Bilindiği üzere Aristo'dan beri İlk Felsefe'nin ya da teolojinin omurgasını oluşturan Tanrı-varlık ilişkisidir ki, sonradan bu disiplin metafizik adıyla anılmıştır. Âmirî'nin konuyla ilgili görüşünün ne olduğunu yaptığı metafizik tanımından anlamaktayız. Ona göre metafizik “Âlemdaki varlıkların meydana gelişlerinin ilk sebeplerini ve her çabanın gayesi olan İlk, Tek ve Gerçek varlık hakkında şüpheden

¹⁰⁷ Wakelnig, Elvira, **Feder, Tafel, Mensch: Al-Âmirî's Kitâb al-Fusûl fî l-Maâlim al-İlâhiya und die Arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh. Text, Übersetzung und Kommentar**, Brill Leiden-Boston, 2006.

¹⁰⁸ Turhan, Kasım, **Din Felsefe Uzlaştıracısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi yay., İstanbul 1992, s. 31.

¹⁰⁹ Turhan, Kasım, **Din Felsefe Uzlaştıracısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi yay., İstanbul 1992, s. 34.

arınmış bilgiyi araştıran bir ilimdir.”¹¹⁰ Onun bu tanımı kendisinin meşşâî gelenekteki metafizik anlayışını bir ölçüde yansıttığını göstermektedir. Şu halde metafiziğin başta gelen amacı Tanrı hakkında araştırma yapmaktır ve gerçek mutluluk da işte budur. Bu durum karşısında, nüansı olmakla birlikte filozofun metafizik zihniyeti Aristo ve İbn Sînâ’nın “varolmak bakımından varlığın bilgisi” tanımına yakın durmakla beraber daha çok metafiziği “İlk Gerçek hakkındaki bilgi” şeklinde tanımlayan Kindî’yi hatırlatmaktadır.

Fârâbî ve İbn Sînâ’da olduğu gibi Âmirî de varlığı üç kategoriye ayırmaktadır. Nitekim ona göre insan akli şeylerin tamamı hakkında üç şekilde hükümde bulunabilir: Zorunlu (*vâcip*), mümkün ve imkânsız (*mümteni*).¹¹¹ Zorunlu da kendi içinde iki kısma ayrılır: bizatihi zorunlu olan (*vâcibu’l-vücûduhû bi’z-zât*) ile bir başka şeye nispetle zorunlu olan (*vâcibu’l-vücûduhû bi’l-izâfe*). Bizatihi zorunlu varlık Tanrı’dır, nispeten zorunlu varlık ise dairenin çevresine nispetle zorunlu olması gibidir. Mümkün ise kendi içinde üç kategoride ele alınmaktadır. Bunlar tabîî mümkün, nâdir mümkün ve değişken mümkün. Tabîî mümkün, varlığı yokluğundan daha baskındır, meselâ yazın sıcaklığın, kışın soğğun baskın olması gibi; nâdir mümkün kışın sıcak olması yazın kar yağması gibidir ki, peygamberlerin mucizeleri ve dua neticesinde kavuşulan şeyler bu kategoride değerlendirilir; değişken mümkün ise bir günde iki mevsimin yaşanmasında olduğu gibidir.¹¹² İmkânsız ise mutlak ve zaman-mekânla kayıtlı (*mukayyed*) olmak üzere iki kısımdır; mutlak olan iki kere ikinin beş etmesi gibi her şart altında mutlak olarak imkânsız iken, ateşin sıcaklığını koruduğu müddetçe onda soğğun bulunmayışı mukayyet olarak imkânsızdır.¹¹³ Zorunlu-mümkün varlık ayrımıyla filozofun özellikle de bizatihi zorunlu olanın dışında, kendisi bakımından mümkün başkasına nispetle zorunlu varlık kategorisi Tanrı-akıl-nefis-tabiât arasındaki geçişi tayîn edici feyz süreciyle birbirine bağlayan ontolojik hiyerarşik bir yapıyı açıklamak amacıyla kullandığı görülmektedir.

¹¹⁰ Âmirî *el-İ’lâm bi-menâkıbi’l-İslâm*, thk. Ahmed Abdülhamid Gurab, Riyad : Dârü’l-İsale, 1988. s. 93.

¹¹¹ Âmirî, *İnkâzu’l-beşer mine’l-cebri ve’l-kader*, (RAM içinde), s. 250; Âmirî, *et-Takrîr li-evcûhi’t-takdîr*, (RAM içinde), s 304.

¹¹² Âmirî, *et-Takrîr li-evcûhi’t-takdîr*, (RAM içinde), s 308-309.

¹¹³ Âmirî, *et-Takrîr li-evcûhi’t-takdîr*, (RAM içinde), s 309 ve 332. Ayrıca bk. Turhan, Kasım, *Din Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*, M.Ü. İlâhiyat Fakültesi yay., İstanbul 1992, s. 83-84.

Anlaşıldığı üzere Âmirî'nin, İbn Sînâ'dan önce *vâcib bi-zâtihî*, *vâcib bi-gayrihî* ayrımını net olarak yapan ilk filozof olduğu gözükmemektedir.

Âmirî, *el-Fusûl*'da varlık adını taşımaya en lâyık olanın bizzat Tanrı olduğunu belirtir (*el-mevcûd biz'zât fe-hüve el-Bârî Teâlâ*) daha sonra ise Tanrı'nın etkisiyle ortaya çıkan varlık türlerini açıklamaktadır. Ona göre yoktan yaratmayla (*bi'l-ibda'*) meydana gelenler **kalem** ve **emr**; bir şey aracılığıyla (*bi'l-halk*) meydana gelenler **arş** ve **levh**; emrine verilerek meydana gelenler (*bi't-teshîr*) felekler ve cirimler; son olarak doğurulma ile (*bi't-tevlîd*) meydana gelenler ise dört unsurdan meydana gelen nesnelerdir. Bu tasnifte filozofun farklı terimler kullandığını görmekteyiz. Ancak o, kendi kullandığı bu terimlerin diğer filozofların sisteminde neye karşılık geldiğini belirtmeyi de ihmal etmez. Biz, Âmirî'nin anlattıklarını aşağıdaki tabloda mukayeseli bir şekilde göstermenin daha yararlı olacağını düşündük:¹¹⁴

Varlığın (<i>el-Mevcûd</i>) Ortaya Çıkış Şekilleri	Âmirî	Filozoflar
Varlığın bizzât kendisi	el-Bârî	Vâcib
Yoktan yaratma ile meydana gelenler (<i>bi'l-ibda'</i>)	Kalem ve Emr	Kalem = <i>el-Aklü'l-küllî</i> Emr = <i>es-Suveru'l-Küllîyye</i>
Bir şey aracılığıyla meydana gelenler (<i>bi'l-halk</i>)	Arş ve Levh	Arş = atlas feleği (felekü'l- müstakîm/felekü'l-eflâk) Levh = <i>en-nefsü'l-küllî</i>
Boyun eğdirilerek/emir altına alınarak meydana gelenler (<i>bi't- teshîr</i>)	Felekler ve Cirimler	Gök cisimleri (<i>el-ecrâmu's- semâviyye</i>)
Doğrulma yoluyla meydana gelenler (<i>bi't-tevlîd</i>)	Dört unsurdan meydana gelen şeyler	Dört unsurdan meydana gelen şeyler

Tablo 1

¹¹⁴ Âmirî, *Kitâbu'l-Fusûl fî meâlimi'l-ilâhiyye*, (RAM içinde), s. 364.

Âmirî'ye göre varlığın ortaya çıkışı sırf ilâhî bir lütuftur; varlığı meydana getirmek için Tanrı'nın iradesini ve kudretini etkileyen herhangi bir nedenin varlığından söz edilemez. Gerçi Elwira Wakelnig, Tanrı ile Varlık (*Sein*) birbirine denk düşmektedir, bu da Proklosçu anlamda hipostaslaştırılmış varlık sayesinde varlığın Tanrı tarafından varoluşunu (*Existenz*) daha doğrusu varlığı (*Dasein*) tek başına bahşetmesi demektir şeklinde bir yorum getiriyorsa da¹¹⁵ Âmirî'nin ifadesinden Tanrı ile varlığın birbirine denk veya eşit olduğu gibi bir anlam çıkarmak pek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca Âmirî'nin müessirle eserini, sebep ile sebepliği aynı düzeyde görme gibi bir iddasının olduğunu öne sürmek mümkün değildir.

Tanrı tasviri üzerinden devam edecek olursak onu İlk (*el-evvel*) ve Hak (*el-hak*)¹¹⁶ olarak nitelendirmesinden başlayabiliriz. Filozofa göre Tanrı aklın ve nefsin yaratıcısı (*el-mübdi*'), doğal varlıkları kendi iradesine tâbi kılan ve oluşu (*ekvân*) meydana getirendir (*müvellid*). O, Akıl, nefis, tabiat, arazlar, kavramlar (*es-suveru'l-akliyye*), tabîî oluşlar, vehimle idrâk edilenler, madde, sûret, kuvvet ve sona erme gibi değildir; bunların aksine Salt Hak (*hakkun mahz*), Salt Varlık (*inniyyun mahz*), Salt İyi (*hayrun mahz*) ve Salt Mükemmeldir (*tamâmun mahz*).¹¹⁷ Âlemi var kılan (*muhdisü'l-âlem*) tedbîrinde bir eksiklik olmaksızın her şeye nizam verendir (*müdebbirün li'l-eşyâ*).¹¹⁸ Gerçek Bir (*vâhidun hakk*), Mutlak Tek (*ferdün mahz*) Mutlak kâdir (*kâdirun mahz*) ve Mutlak Cömerttir (*cevâdun mahz*).¹¹⁹ Bizzat Zorunlu Varlık Hakîkî Varlık olan Tek olan Bir'dir (*el-ehadü'l-ferd*) ve yarattığı herşeyi belli bir ölçü ve kanun üzere yaratandır (*mukaddir*).¹²⁰ Tanrı tasvirinde *Mahz* ifadesinin belirgin bir şekilde vurgulanması *el-Hayru'l-Mahz*'ın Âmirî düşüncesine olan etkisini açıkça göstermektedir.

¹¹⁵ Wakelnig Elvira, Feder, Tafel, Mensch: *Al-Âmirîs Kitâb al-Fusûl fî l-Maâlim al-İlâhiya und die Arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh. Text, Übersetzung und Kommentar*, Brill Leiden-Boston, 2006, s. 221.

¹¹⁶ Âmirî, *Kitâbu'l-Fusûl fî meâlimi'l-ilâhiyye*, (RAM içinde), s. 365.

¹¹⁷ Âmirî, *Kitâbu'l-Fusûl fî meâlimi'l-ilâhiyye*, (RAM içinde), s. 368.

¹¹⁸ Âmirî, *Kitâbu'l-Fusûl fî meâlimi'l-ilâhiyye*, (RAM içinde), s. 370.

¹¹⁹ Âmirî, *el-Ebsâr ve'l-mübsar*, (RAM içinde), s. 415.

¹²⁰ Âmirî, *et-Takrîr li-evcûhi't-takdîr*, (RAM içinde), s. 305.

Âmirî'ye göre tabîî, zorlamalı, şevkî, fikrî ve ibdâî olmak üzere beş tür fiil vardır. Bunlardan İbdâî yani örneksiz yaratma fiilinin fâili olan Hakîki İlk'ten sâdır olan fiil "Bir şeyden, bir şeyde ve bir şey hakkında değildir" (*lâ min şey, lâ fî şey, lâ an şey*), O diğer tüm fiilleri bizâtihi var kılandır, ibdâî fiili sözlü olarak ifade edip açıklamak mümkün değildir.¹²¹

Filozofumuza göre tek bir failden farklı fiiller meydana gelebilir, genellikle fiiller dört şekilde tezahür eder:

1- Bizatihi fâilin kendisindeki kuvvetlerin farklılığıyla oluşabilir (*bi'l-kuvâ el-muhtelife*).

2- Muhtelif âletler yardımıyla oluşabilir. (*bi'l-âlâtin muhtelife*)

3- Farklı unsurlara etki etmeyle oluşabilir. (*bi'l-'anâsırı'l-muhtelife*)

4- Bir şeyin bir başka şeyi doğurması/ sebep olmasıyla oluşabilir. (*bi't-tevlîd*)¹²²

Fiil-infial ilişkisinde ilk üç fiilin Tanrı tarafından gerçekleştirilmesi yani onun farklı kuvvetlere sahip olduğunun düşünülmesi, âlet kullanması ve farklı unsurlarla muhatap olması söz konusu değildir. O halde geriye sadece onun *bi't-tevlîd* şeklinde etkide bulunması şıkkı kalır ki bu da Tanrı'nın etkide bulunma şeklidir ve O, uyumlu ve yetkin bir şekilde kendisi dışında başka bir varlığı var kılmış, o var kıldığı da başkalarını meydana getirmiştir. Filozof bu açıklamanın ardından, "Biz Tanrı'yı varlığın İlk Fâil'i (*el-fâilü'l-evvel li'l-mevcûdât*) olarak nitelemekteyiz" demektedir.¹²³ Bu sonradan birbirini meydana getiren varlıklar zincirinin birbirlerinden farkı, İlk Sebep'e olan uzaklık veya yakınlıklarından kaynaklanmaktadır. Yukarıdaki açıklama tarzı Âmirî'nin yaratma ile feyz teorisi arasında tutmuş olduğu orta yola işaret etmesi bakımından önemlidir. Çünkü onun yoktan yaratma anlamına gelen *ibdâ'* ile kelâmcıların bu kelimeden anladıklarının aynı olmadığı açıktır, üstelik yaratma konusunda *sudûr* ve *feyz*'e ek olarak yeni bir kavramsallaştırma ile *tevlîd*'i de kullanması dikkat çekici bir başka noktadır. Rowson'a göre Âmirî'nin etkilendiği *el-Hayru'l-Mahz* metni Proklus'un düşüncelerini monistik dinle uyumlu hale getirmektedir. Bu durumda Proklus'un

¹²¹ Âmirî, *İnkâzu'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader*, (RAM içinde), s. 252-253.

¹²² Âmirî, *İnkâzu'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader*, (RAM içinde), s. 257.

¹²³ Âmirî, *İnkâzu'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader*, (RAM içinde), s. 257.

ontolojik süreci yoktan yaratma halini almaktadır (*ibda'*), böylece “kendi kendini oluşturma” (*self-constituted*) tartışmasında filozofun, düşüncesini herşeyin İlk Sebep'e bağlı olduğunu hatırlatarak “kendi kendini oluşturma” yerine *el-Fusul*'da “kendisine varlığı bahşedende yaşamaya devam etme” (*subsisting in Him Who gives it existence*) şekline dönüştürdüğü görülmektedir.¹²⁴

Burada şu hususu belirtmeliyiz ki, sudûr sürecinde Tanrı'nın iradesini devre dışı bırakan Plotinos ve onun felsefesini yansıtan *el-Haru'l-Mahz* gibi eserlerden yararlanmakla birlikte Âmirî'nin farklı terminoloji vücuda getirerek bu süreci ilâhî ve küllî iradeye bağladığı; sonraki aşamada oluşan varlık hiyerarşisinde ise yine sudûru benimsediği dikkat çekmektedir.

2.3.2. İBDA' İLE MEYDANA GELEN KALEM (KÜLLÎ AKIL VE KÜLLÎ SÜRETLER)

Yukarıda işaret ettiğimiz üzere bi'l-ibdâ' meydana gelen şeyler Âmirî tarafından kalem ve emr olarak isimlendirilmiş ve filozofların da bunları küllî akıl ve küllî sûretler şeklinde adlandırdıklarını dile getirilmişti. Filozofumuza göre bizatihi varlık Tanrı olduğuna göre “ikinci varlık değil” de “varlıktan meydana gelen” yani Tanrı'dan *bi't-tevlîd* ilk meydana gelen şey akıldır (*kalem*). Aklı ilâhî akıl ve sadece akıl olarak ikiye ayıran filozof, yukarıdan taşan faziletleri kuvvetin son derecesi olan önsel bir kabulde edinebilen insanların en temizi peygamberlerin ilâhî akla, bu önsel akıllar vasıtası olmaksızın yüce faziletleri edinemeyen hak yolunu kabul edenlerin imamlarının (*el-eimmetü'r-râşidîn*) ise sadece akla sahip olduklarını öne sürmektedir.¹²⁵

Akıl, cisim olmadığı için bölünmeyen bir cevherdir, eğer bölünmeyi kabul eden bir cisim olsaydı, bölünme bir tür etkilenme (*infiâl*) olduğu için zamana tâbi olan bir gerçeklik olması gerekirdi.¹²⁶ Mümkün, ancak zamanla birlikte vardır, akıl ise zamandan önce ve onun üstündedir (*fevka'z-zamân*). Dolayısıyla akıl zamana

¹²⁴ Rowson, Everett K., “An Unpublished Work by Al-Âmirî and the Date of the Arabic De causis”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 104, No. 1, Studies in Islam and the Ancient Near East Dedicated to Franz Rosenthal (Jan.-Mar., 1984), s. 196.

¹²⁵ Âmirî, *Kitâbu'l-Fusûl fî meâlîmi'l-ilâhiyye*, (RAM içinde), s. 369. Âmirî'nin bu görüşüyle Fârâbî'nin düşüncelerinde benzerlik için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, thk. Muhsin Mehdi, :Beyrut 1968, s. 48-50.

¹²⁶ Âmirî, *Kitâbu'l-Fusûl fî meâlîmi'l-ilâhiyye*, (RAM içinde), s. 365.

değil mutlak sonsuzluk anlamındaki *dehre* tâbîdir. “Bir şeyden kaynaklanan fiil o şeyin kendisinden daha mükemmel olamaz” kaidesi hatırlanacak olursa aklî sûretlerin (*emr*) de zamansal olmadıkları alâşılabilir. Akıl, Gerçek Bir’den sonradan ortaya çıkan salt sûrettir. Akıl, tam mükemmel yaratıcı olan Tanrı’nın fazîletlerine bitişik fazîletlere sahiptir; çünkü bu fazîletler sanki O’nunla bir tek şeymişcesine birleşik (*müttahid*) olmayan şeyde bulunmaz.¹²⁷ Akıl duyusal şeyleri tasavvur edebilir, ancak bu duyularda yer alan tarzda değil küllî bir tarzda yani aklî olarak bir idrakle gerçekleşir. Duyusal dünyadaki arazları da aynı şekilde idrak eder ancak yine onların zâtına ait küllî sebepleri kuşatması bakımından onları tasavvur etmektedir. Nihâyetinde akıl, *yakîn*’inden ötürü *irfân*ından yararlanarak Tanrı’yı da tasavvur edebilir. O halde akıl hem üstünde yer alan Bir’i hem de altında yer alan çokluğu bilmektedir. Üstünde bulunan Tanrı’yı cevherinin tamamlayıcısı ve yetkinliğe kavuşturanı olması bakımından bilirken, altındakileri ise onların varlıklarını gerektiren sebepleri bilmek bakımından bilir.¹²⁸

Görüldüğü gibi Âmirî’nin varlık hiyerarşisinin tepesinde mutlak varlık olan ‘Yaratıcı’ bulunur. O’ndan dört aşamada meydana gelen farklı türdeki varlığa gelme şekline ise yaratma denir. Bu açıklama tarzı Yeni Eflâtuncu sudûr düşüncesinden ödünç alınmıştır, çünkü bu kısmî olarak aklın kullanımı ile ortaya çıkan bir yaratma tarzıdır ki, ‘akıl vasıtasıyla yaratma’ (*creatio mediante intelligentia*) düşüncesiyle *Plotiniana Arabica* ve *Liber de Causis*’de de karşılaşılmaktadır. Her ne kadar *el-Fusûl*’da buna dair bir işaret yoksa da *İnkâz*’da Tanrı’nın yaratmasının feyz şeklinde okunabileceği bir bölüm bulunmaktadır. *İnkâz*’daki bu parçada tanrısal yaratma faaliyeti olarak *İbdâ*‘ yani yoktan yaratma şeklinde ifade edilmektedir, *el-Fusûl*’da varlığın ikinci aşamasının meydana getirilişi, aynı zamanda da yaratılanların ilki olmaktadır: Kur’ân’da yer almayan bu terim, el-Kindî’nin *Risâle fi’l-hudûd*’unda bulunmaktadır. Nitekim ona göre ‘yaratma bir şeyi yoktan meydana getirmedir’ (*el-ibda‘ izhâru’ş-şey an leys*).¹²⁹

¹²⁷ Âmirî, *Kitâbu’l-Fusûl fî meâlfîmi’l-ilâhiyye*, (RAM içinde), s. 366.

¹²⁸ Âmirî, *Kitâbu’l-Fusûl fî meâlfîmi’l-ilâhiyye*, (RAM içinde), s. 367.

¹²⁹ Elvira Wakelnig, Feder, Tafel, Mensch: *Al-Âmirîs Kitâb al-Fusûl fî l-Maâlim al-İlâhiya und die Arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh. Text, Übersetzung und Kommentar*, Brill Leiden-Boston, 2006, s. 156-157; Âmirî, *İnkâzu’l-beşer mine’l-cebri ve’l-kader*, (RAM içinde), s. 258; Kindî, *Tarifler Üzerine*, terc. Mahmut Kaya, (Kindî Felsefî Risâleler içinde), İstanbul 2002, s. 186.

Akıl, tabîî oluşları, tabiatın bizatihi kendisini ve tabiatı üstünde bulunan nefsi kuşatmaktadır. O, nefse ve tabiata dair vasıfların üstünde yer alarak; cisim, madde ve büyüklük olmadığından onu vareden Bir ve Hak tarafından varlığını sürdürmesi (*kıvâm*) zorunludur.¹³⁰

2.3.3. BÎ'L-HALK MEYDANA GELEN LEVH (KÜLLÎ NEFS)

Âmirî'ye göre Tanrı'nın *bi'l-halk* olarak akıl vasıtasıyla meydana getirdiği ikinci şey *Levh* yani Küllî Nefistir. O küllî nefsi “**levh**” olarak isimlendirir ve onun ilâhî, aklî ve zâtî olmak üzere üç özelliğinden bahseder. İlâhî özelliğine göre küllî tabiatı yönetir, aklî özelliğine göre eşyânın hakikatini bilir ve onları bildiğini de bilir, zâtî özelliğine göre ise tabîî cisme sûret verir ve o tam yetkinlik sahibidir.¹³¹ Nefsin kendisine has kuvveti canlılık kazandırma kuvvetidir.¹³²

Tanrı, aklı *bi-lâ vasıta* ibdâ' ile, nefsi ise aklı kullanarak *bi'l-vasıta* halk ile yaratmıştır. Akıl ve nefis aralarındaki bu farklılığa rağmen içiçedirler. Akıl, nefsin cevherini tamamlayan sebeplerden biri olduğu için onda bulunur. Nefis de aklın idraklerinden biri olduğu için onda bulunur. Bu durum bir sûretin aynı halde hem nefiste hem de cisimde bulunması gibidir.¹³³

Nefis, Tanrı'dan aldığı ilâhî kuvvetle tabiatı yönetme özelliğini alır ve cirimlere hareket vererek onların fiillerini doğru bir şekilde yerine getirmesi için yol gösterir. Eğer nefis onlara hâkim olmasaydı, tabiat cirimleri sadece tek bir yönde hareket ettirecek, dolayısıyla doğru bir şekilde farklı yönlerde doğru hareket ettiremeyecekti. Nefis aklî özelliğini kazanınca küllî aklın etkisini almaya hazır hale gelir. Bundan dolayı cüzî olarak idrak edilen şeyler onda küllî olarak bulunur.¹³⁴

Âmirî aklın iki, nefsin üç ve tabiatın dört fonksiyonu olduğunu öne sürmekle beraber,¹³⁵ tabiatın fonksiyonları hakkında ayrıntılı bilgi vermemektedir. Ancak onun tabiatı “cismin muharriki” olarak tanımlaması tabiatın görevine işaret etmektedir.

¹³⁰ Âmirî, *Kitâbu'l-Fusûl fî meâlimi'l-ilâhiyye*, (RAM içinde), s. 367-368.

¹³¹ Âmirî, *Kitâbu'l-Fusûl fî meâlimi'l-ilâhiyye*, (RAM içinde), s. 364.

¹³² Âmirî, *Kitâbu'l-Fusûl fî meâlimi'l-ilâhiyye*, (RAM içinde), s. 370.

¹³³ Âmirî, *Kitâbu'l-Fusûl fî meâlimi'l-ilâhiyye*, (RAM içinde), s. 373.

¹³⁴ Âmirî, *Kitâbu'l-Fusûl fî meâlimi'l-ilâhiyye*, (RAM içinde), s. 365.

¹³⁵ Âmirî, *Kitâbu'l-Fusûl fî meâlimi'l-ilâhiyye*, (RAM içinde), s. 371.

Ancak bu cümlesinden dolayı İbn Sînâ *en-Necât*'ında filozofu şiddetle eleştirmiştir.¹³⁶

2.3.4. FEYZ/SUDÛR TEORİSİ

Yeni Eflâtuncuların ve bir kısım İslâm filozofunun Tanrı'yı İlk Sebep (*el-illetü'l-ûlâ*) olarak nitelediklerini ve varlığın O'ndan herhangi bir şey eksilmeksizin feyz/sudûr yoluyla meydana geldiğini daha önce dile getirmiştik. Bir'e daha yakın olan daha üstün bir yetkinlik ve şerefe, Bir'den daha uzak olansa bunun aksine daha düşük bir şeref ve yetkinliğe sahiptir. Plotinos'a göre madde, varlığın en aşağı ve en son kademesinde yer alır, böylece âlem ulvî/aklî olan süflî/duyusal olan şeklinde ikiye ayrılmakla birlikte aynı zamanda bu iki âlem birbirlerine bitişiktir, ulvî olan öncedir ve kendisinden sonra gelen üzerine taşarak onu var kılmıştır, süflî olansa aklî olandan gelen kuvveti kabul ederek (*kâbil*) istifâde eder.

Bu düşüncelere yakın ifadeleri Âmirî'nin eserlerinde tâkip etmek de mümkündür. Nitekim *Kitâbü't-Takrîr li-evcûhi't-takdîr* adlı eserinde üç tür fiilden bahseder ki bunlar oluş-bozuluş, büyüme-küçülme ve dönüşümdür. Değişim ya vasıtalarla ya da Tanrı tarafından doğrudan meydana gelir, ancak bununla beraber filozofa göre her hâlükârda Mutlak Fâil Gerçek Birlik sahibi olandır (*el-fâilü ale'l-ıtlâk hüve zâtü'l-ahadi'l-Hak*).¹³⁷ Âmirî aynı eserde ulvî âlemin cirimlerinin Mutlak İyi'ye iştîyâk duyduğundan (*müşâtakan bi-cibilletihi nahve el-Hayri'l-Mutlak*) ve O'nun mükemmel fiilini örnek alarak kendi altında yer alanlara tesir ederek bu tesiri güçlü kılan şeyinse kendisini meşgul edecek arazlardan uzak olmasından, dolayısıyla bu kuvvetli etki bayağı âlemi bu tesiri kabul etmeye hazır hâle getirdiğinden söz eder.¹³⁸

Ona göre akıl cevheri aklî sûretlerle doludur, ancak yetkin akıllardaki önsel sûretler ikincil derecedeki eksik akıllardaki küllî sûretlerin en mükemmel halidirler, bu yüzden işte Bir'e yakın olan akıllardan taşan (*inbecese*) sûretlere ilişkin şey ise

¹³⁶ Âmirî, *Kitâbu'l-Fusûl fî meâlimi'l-ilâhiyye*, (RAM içinde), s. 371; İbn Sînâ: *en-Necât fî'l-hikmeti'l-mantıkıyye ve't-tabîiyye ve'l-ilâhiyye*, thk. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-cedîde, 1985, 208; Kasım Turhan, *Din Felsefe Ulaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*, M.Ü. İlâhiyat Fakültesi yay., İstanbul 1992, s.96.

¹³⁷ Âmirî, *Kitâbü't-Takrîr li-evcûhi't-takdîr*, (RAM içinde), s. 316.

¹³⁸ Âmirî, *Kitâbü't-Takrîr li-evcûhi't-takdîr*, (RAM içinde), s. 316

onların taşmasının tümel ve kesintisiz (*küllî müttahid*) olmasıdır. Bayağı akıllardan taşan sûretlere ilişkin şey, onların taşmasının tikel ve kesintili (*cüzî müteferrik*) olmasıdır, hatta bayağı akıllara ârız olan bu şeyden dolayı kuvveleriyle ona benzemek için bakışlarını ulvî akıllara yönelterek ve onu tikelleştirerek parçalı hale getirmeleri kastedilir. Yani bu bayağı olanın insan/beşer aklı, yüce olanınsa meleklerin aklı olması anlamına gelir. Şayet bayağı akıllar bu sûretlere ulaşmayı gerçekten başırırlarsa onları parçalı olarak elde etmiş olurlar. Bütün herşey, hakîkatin kendisini değil de, ulaşabildiği ve kendisinin üstünde yer alan şeyden gelen feyzin hakîkatini elde etmek anlamındaki bir feyzi elde eder. Burada filozof kendisinden önceki hemen her filozofun verdiği Güneş ve onun ışınlarıyla aydınlanma arasındaki ilişki örneğini verir. Yani Güneş ışığını farklı cevherler üzerine yayar ve herbir cevher kendi kabiliyeti ölçüsünde ondan aldığı ışıkla aydınlanır.¹³⁹ Aynı şekilde her şeyi ideal bir dengede tutan Tanrı da taşar (*ennehû yufîzu aleyhâ el-kuvvetü'l-mümsike*) ve şeyler varlık âlemindeki dereceleri ve kabiliyetleri ölçüsünce tek bir seferde ve tarzda (*feyzun vâhidun*) ortaya çıkan bu feyizden istifâde ederler. Tanrı'dan kaynaklanan bu feyizle gerçek iyilik (*el-hayru 'l-hakîkî*) taşmaktadır.¹⁴⁰

Âmirî, feyz sürecini anlatırken *el-Fusûlü'l-burhâniyye fi'l-mebâhisi'n-nefsâniyye* adlı eserinde de aynı konudan bahsettiğini söyleyer ve yoruma ihtiyaç bırakmayan şu ifadeleri dile getirir:

“Küllî tabiat, bayağı âleme doğru meyleden felekten sirâyet eden kuvvettir (...) yedi felekten bayağı âleme sirâyet eden kuvvetler rûhânî fazlalıkların (zevâid) meydana gelmesi için yakın illetirler, ancak doğrudan zâtlarıyla değil atlas feleğinden (el-felekü'l-müstakîm) sirâyet eden kuvvet aracılığıyla meydana gelirler (...)”¹⁴¹

Filozofun, bayağı âlemde her ne kadar sebep-sonuç ilişkisi korunsa da yukarıdan aşağıya kadar sirayet eden bir kuvvetin de etkin bir rol oynadığını kabul ettiği açıktır.

Âmirî, *Kitâbü't-Takrîr li-evcûhi't-takdîr*'de metafizikçi filozofların âlemin var edilmesinde üç farklı anlamın bulunduğu ilişkin görüşlerini aktarmaktadır. Bu mânâlar mükemmel cömertliğin **taşması** (*ifâzatü'l-cûdi'tâm*), mükemmel kudretin

¹³⁹ Âmirî, *Kitâbu'l-Fusûl fi meâlimi'l-ilâhiyye*, (RAM içinde), s. 368-369.

¹⁴⁰ Âmirî, *Kitâbu'l-Fusûl fi meâlimi'l-ilâhiyye*, (RAM içinde), s. 370.

¹⁴¹ Âmirî, *Kitâbü't-Takrîr li-evcûhi't-takdîr*, (RAM içinde), s. 322-323.

gösterilmesi (*ibrâzü'l-kudretü'tâmme*) ve mükemmel hikmetin ortaya çıkarılmasıdır (*izhârü'l-hikmetü't-tâmme*). Bu üç mânâdan ilki âlemin var edilmesini, ikincisi âlemin bekâsını üçüncüsü ise âlemin idaresini içermektedir. Bir başka ifadeyle felekler ve gezegenleri kapsayan esîrî cirimler ile dört unsur var edilmesini, tabî ve nefsânî kuvvetler devâmını, fiil ve infîâl ise âlemin idaresini sağlayan kuvvetlerdir.¹⁴²

Tanrı tüm varlığı kuşatır, ondan sonra gelenlerden herbiri de bir altında bulunanı kuşatmaktadır. Akıl nefsin, nefis tabiatın, tabiat ise bütün cisimleri kuşatarak çekip çevirmektedir. Dolayısıyla tabiat, nefse, nefis akla, akıl da Tanrı'ya boyun eğmektedir.¹⁴³

Tanrı'nın neden feyz yoluyla kendi fiilini gerçekleştirdiği teori içinde cevaplanması gereken bir sorudur. Âmirî, Tanrı'nın sonsuzca zengin olduğunu (*Ġaniyyul-Ekber*) eksiklikle nitelenmesi mümkün olmayan mükemmel üstü bir varlık olduğunu (*fevka't-tamâm*), bu yüzden de İyiliğini (*el-hayr*) sonradan olan tüm varlığa cömertçe saçtığını ifade etmektedir.¹⁴⁴ Dolayısıyla o mükemmel olan her şeyin tamamlayıcısı, Salt hayır (*el-Hayru'l-Mahz*) olması hasebiyle de taşan feyzi ile tüm âlemi doldurmuştur. İşte bütün bunlardan sonra varlıkta gerçek anlamda etkin olan (*el-Fâilü'l-Hakk*) sıfatını hak eden de yalnızca O'dur.¹⁴⁵

Feyiz yoluyla iniş sürecini tamamlayan nefis, bayağı âlemdeki görevini tamamladığında Bir'e doğru çıkış süreci başlar. İnsanın en üst amacını Tanrı'yı bilmek (*ma'rifetü'l-ehadi'l-hakk*) ve ona benzemek olarak değerlendiren Âmirî'ye göre insanın amacını özetleyen cümle şudur: “*Kişinin çabasının gayesi Mevlâsıyla birleşmesidir (el-ittihâdu bi-mevlâhi).*”¹⁴⁶ Bu da o kimsenin mutlak yetkinliğe ulaşması için kendi seçimiyle hakîmâne bir tarzda yaşaması sonucunda gerçekleşebilir ki o zaman bu kimse Tanrı'yla benzeşmeye başlayarak *rabbânîleşir*. Filozof (*hakîm*) zaten bedenî hazlardan uzak duran, zorunlu kalmadıkça dünyaya ilişkisinde mesafeyi koruyan kişidir, onun şan, şöhret ve zenginlikte gözü yoktur,

¹⁴² Âmirî, *Kitâbü't-takrîr li-evcûhi't-takdîr*, (RAM içinde), s. 310.

¹⁴³ Âmirî, *el-Emed ale'l-ebed*, ed. E. K. Rowson, McGill University Institute of Islamic Studies Tehran Branch, Tehran University 1979, s.87.

¹⁴⁴ Âmirî, *Kitâbu'l-Fusûl fî meâlîmi'l-ilâhiyye*, (RAM içinde), s. 370.

¹⁴⁵ Âmirî, *Kitâbu'l-Fusûl fî meâlîmi'l-ilâhiyye*, (RAM içinde), s. 371.

¹⁴⁶ Âmirî, *en-Nüsükü'l-aklî ve't-tasavvufu'l-millî*, (RAM içinde), s. 478.

dolayısıyla o bunlardan sıyrıldıkça gayesini hatırlayarak Tanrı'ya yönelmesi ve bu yolda ilerlemesi daha süratli olur, aydınlanan nefsi beden karanlığından (*el-bedenü'l-muzlim*) kurtulur kurtulmaz da sonsuz nûrânî yüce âleme yükselir.¹⁴⁷ Tasavvufla ilişki kurulabilecek yukarıdaki ifadeler hiç de şaşırtıcı değildir zira Ebû Hayyan et-Tevhîdî'nin aktardığı bilgilerde Âmirî, “*Nişâbûr'da dolaşan bir sûfî*” olarak nitelendirilmektedir.¹⁴⁸

Sonuç olarak Âmirî'nin *el-Fusûl* başta olmak üzere büyük ölçüde İslâm inancından etkilenerak terminolojiyi Proklosçu bağlama taşıdığı anlaşılmaktadır. Yeni Eflâtuncu Feyz/Sudûr aşamaları Kurân'dan alınan kavramlarla tek tek açıklanmıştır: Küllî akıl kalem, aklî sûretler emr, küllî nefis levh, el-felekü'l-müstakîm arş olarak isimlendirilmiştir.¹⁴⁹ Kürsî kelimesinin *el-Fusûl*'da geçmemekle birlikte filozofun bir başka eseri olan *el-Emed ale'l-Ebed*'de *felekü'l-burûc* şeklinde bir kullanımına rastlanmaktadır. Görüldüğü üzere Âmirî felsefesinde, bütün varlıklar Kur'ân'dan aldığı kavramlarla nitelendirilmiştir. Filozof, Kindî geleneğinden gelen bir etkiyle onun felsefî kavramları arasında yer alan bir tek yaratma kavramıyla farklı tarz ve şekillerde olan varlık basamaklarının herbirini “yaratmanın bir türü” olan başka bir kavramla açıklamaya çalışmıştır. Bu sayede filozofun hem Yeni Eflâtuncu feyz sürecini hem de bir tek Yaratıcının varlığını kendi sistemi içinde terki edip etmediği görülmektedir. Everett K. Rowson'un makalesinde Âmirî'nin *Kitâbu'l-Fusûl fî meâlimi'l-İlâhiyye* ile *el-Hayru'l-Mahz* arasındaki benzer bölümlerin fasıl ve bâb numaraları belirtmiştir; karşılıklı tablo halinde burada sunmanın yararlı olacağını umuyoruz.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Âmirî, *el-Emed ale'l-ebed*, ed. E. K. Rowson, McGill University Institute of Islamic Studies Tehran Branch, Tehran University 1979, s.96.

¹⁴⁸ Sahban Halîfât, “el-Anâsîrû'l-Eflâtûniyyetü'l-Muhdesa fî Kitâbât Ebî Hasan el-Âmirî”, *Dirâsât*, c. XV, s. 3, Ürdün 1988, (28-60) s. 39 dipnot 54.

¹⁴⁹ Elvira Wakelnig, *Feder, Tafel, Mensch: Al-Âmirîs Kitâb al-Fusûl fî l-Maâlim al-İlâhiya und die Arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh. Text, Übersetzung und Kommentar*, Brill Leiden-Boston, 2006, s. 158 ve 392.

¹⁵⁰ Rowson, Everett K., “An Unpublished Work by Al-Âmirî and the Date of the Arabic De causis”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 104, No. 1, Studies in Islam and the Ancient Near East Dedicated to Franz Rosenthal (Jan.-Mar., 1984), s. 193-199.

<u><i>el-Fusûl</i></u>	<u><i>el-Hayru'l-Mahz</i></u>
1	1
2	2
3	3
4	4
5	6
6	7
7	8
8	9
9	18, 16
10	19
11	20, 21, 19
12	22
13	12 (ve 11?)
14	—
15	23
16	26?
17	24
18	—
19	30, 29
20	—

Tablo 2

2.4. İHVÂN-I SAFÂ

X. yüzyılda Basra'da ortaya çıkan ve kaleme aldıkları elli bir (elli ikincisi fihristtir) risâleden oluşan *Resâilü İhvâni's-Safâ* adlı ansiklopedik mâhiyetteki eserle İslâm felsefe ve kültür tarihinde önemli bir yeri bulunan İhvân-ı Safâ, bu felsefeyi terminoloji, yöntem ve problemleriyle olgunlaştıran Fârâbî ile çağdaştır. Topluluğun kendilerine uygun gördüğü isim ise İhvânü's-Safâ ve Hullânu'l-Vefâ ve Ehlü'l-Adl ve Ebnâü'l-Hamd'dir.¹⁵¹ Bu topluluğun yapısının gizli olması ve risâlelerin yazar ya da yazarlarının adlarının saklı tutulmuş olması, grubun felsefî olmaktan daha çok siyâsî ve dînî amaçlarının bulunduğunu göstermektedir. Hal böyle olunca kurucularının kimliği hakkında tarih boyunca pekçok spekülasyon yapılmıştır, fakat kendi yazılı kaynaklarında herhangi bir isme rastlanmamaktadır. Bunun yanısıra Ebû Hayyân et-Tevhîdî *el-Mukâbesât*'ında ve ondan bir asır sonra gelen tarihçi Beyhakî, Sicistânî'nin özellikle Yunan filozoflarının biyografilerini ihtiva eden *Sıvanü'l-hikme* adlı eserine zeyl olarak yazmış olduğu *Tetimme*'sinde risâleleri kaleme alan beş isim zikrederler ki, bunlar: Zeyd b. Rifâa, Ebû Süleyman Muhammed b. Ma'ser el-Büstî el-Makdisî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hârûn ez-Zencânî, Ebû Ahmed el-Mihricânî ve Avfî'dir.¹⁵²

Seyyid Hüseyin Nasr, İhvân'ın *Resâil*'ini daha sonraki yüzyıllarda İsmailîlerin yaygın bir şekilde kullanmaları ve te'vil gibi temel fikirlerin iki kesimde de bulunması sebebiyle, İhvân'ı İsmailîlerle, özellikle de, İsmailî mârifet'le ilişkilendirmenin güçlüğüne dikkat çekmektedir. Nasr'a göre, özellikle kozmolojik doktrinler dikkate alındığında, onları, ileriki yüzyıllarda kozmolojik bilimlerdeki ürünleriyle bütün İslâm dünyasında etkileyecek olan sufi eğilimli Şîfler diye tanımlamak daha doğru olacaktır. İhvân'ın tabiat telakkisi, İsmailîler'de olduğu kadar on iki imam Şîası arasında da etkili olmuştur.¹⁵³ Bu çalışmanın içeriği itibariyle İhvân-ı Safâ topluluğunun kurucuları, şîi/ismâilî olup olmadıkları başta gelmek üzere tarihî pek çok konuya ilişkin tartışmayı bir kenara bırakarak

¹⁵¹ İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ ve hullani'l-vefa*, Beyrut, Dâru Sadır, 1957, c.I, s. 21, 47. Bundan sonra bu eser **RİS** kısaltmasıyla, cilt numarası ise romen rakamıyla gösterilecektir.

¹⁵² Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, Mısır 1929, s. 45; Beyhakî, *Târîhu hükemai'l-İslâm/tetimmetu sıvanî'l-hikme*, thk. Muhammed Kürd Ali, Matbatu Mecmai'l-İlmi'l-İraki, Dımaşk 1946, 35-36.

¹⁵³ Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev: Nazife Şişman, İnsan yay., İstanbul 1985, s. 47.

düşüncelerini serdettikleri ve elli iki risâleden oluşan *Resâilü İhvânü's-Safâ*'ya dayanarak onların Yeni Eflâtuncu gelenekle olan ilişkisi üzerinde durulacaktır.¹⁵⁴ Ancak şu hususu burada dile getirmek gerekir ki, İhvân-ı Safâ'nın görüşleri, sanıldığı gibi, yaygın bir etkide bulunmamış, dolayısıyla bu mistik eğilimli felsefe bir gelenek de kuramamıştır. Fakat İbn Sînâ'nın babasının topluluğun risâlelerini elinden düşürmediğine yönelik rivâyet doğru kabul edilecek olursa,¹⁵⁵ İbn Sînâ gibi İslâm felsefesine rengini vermiş olan büyük bir filozofun düşüncelerinin şekillenmesinde bu felsefe akımının etkisinden bir dereceye kadar söz edilebilir.

Resâilü İhvânü's-Safâ'da kendilerini üst bir konumda telakki eden topluluk, mensuplarının hiçbir din, mezhep ve görüşü yadsımamaları gerektiğini belirterek kendilerinin bütün dîni ve felsefî görüşleri kuşattığı vurgulanmaktadır.¹⁵⁶ Onlara göre gerçek felsefe dinle çatışmaz, aksine dini güçlendirir. Topluluğun bâtinî/rûhânî felsefesi, Yunan meşşâî geleneğinden daha ziyâde Pisagorculuk ve Yeni Eflâtunculukla uyum halindedir, çünkü bu iki akım dinle daha uyumlu bir çizgi takip etmektedir. Ayrıca onlar cismânî âlemin bayağı isteklerinin peşinde koştuğu kabul edilen zâhirî ve maddeci felsefelerle de mücadele halindeydiler.¹⁵⁷ *Esûlûcyâ*'nın etkisiyle Yeni Eflâtunculuğun rengine boyanmış olan Aristoculuğun izlerini İhvân-ı

¹⁵⁴ Kâtip Çelebi *Keşfüz'z-zünûn*'da İhvân-ı Safâ Risaleleri'nin 'elli bir risâle' olarak tasnif edildiğini ifade etmektedir, T. J. De Boer ise "elli bir (aslında belki elli)" ifadesiyle bu konuda tam bir netliğin olmadığını öne sürmektedir. bkz. Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, **Keşfü'z-Zünun an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünûn**, tsh. M. Şerefeddin Yaltkaya, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1941, I, s. 902; T. J. de Boer, **İslâm'da Felsefe Tarihi**, trc. Yaşar Kutluay, İstanbul: Anka Yayınları, 2001, s. 60. Burada işaret etmeyi uygun gördüğümüz bir başka husus da şudur: I.R. Netton'a göre İhvân-ı Safâ topluluğunun şiîliğin önemli unsurlarından biri olan "imam-ı muntazar" anlayışını eleştirdiği bilinmektedir. Ancak buradan hareketle topluluğun şiî karşıtı olduğunu öne sürmek de şiî/ismâîlî algıdan etkilenmediğini savunmak da mümkün değildir. Ayrıntı için bk. Ian Richard Netton, "Brotherhood Versus Imâmât: Ikhwân al-Safâ and the Ismâ'îlî", **Jerusalem Studies in Arabic and Islam**, II, Jerusalem 1980, s.253-262. Ancak Seyyid Hüseyin Nasr'ın belirttiği üzere Risâlelere İsmâîlîlerin daha çok sahip çıkarak 'Bilimin Kur'an'ı' ve 'Kur'an'dan sonra Kur'an' şeklinde nitelermeleri daha sonraki araştırmacıları aralarında yakınlık kurmaya sevk etmiştir, bkz. Nasr, Seyyid Hüseyin, **İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, çev: Nazife Şişman, İnsan yay., İstanbul 1985, s. 47. Nitekim Resâil'in en son neşrini yapan Arif Tamir neşre yazdığı giriş bölümünde İhvân-ı Safâ topluluğunun İsmâîlî bir topluluk olduğunu öne sürmekte ancak bunun neticede çözümü zor bir konu olduğunu belirtmektedir. bkz. **Resailü İhvânî's-safa ve Hullanü'l-Vefâ**, i'dad: Arif Tamir, Dâru Uveydati'd-Devliyye, Beyrut 1995, I.

¹⁵⁵ Uysal Enver, "İhvân-ı Safâ", **DİA**, İstanbul 2000, s. 1-6.

¹⁵⁶ **RİS**, IV, s. 41-42.

¹⁵⁷ Zehre Ahmed Ali, **İhvânü's-Safa ve Hullanü'l-Vefa er-Resail. ve Felsefetü'l-Vücut**, Dâru Nineva, Dimaşk 2004, s.147.

Safâ sisteminde takip etmek mümkündür.¹⁵⁸ Onların felsefe-din ilişkisine dair görüşleri kendilerinin ifadelerinde şöyle ortaya çıkmaktadır:

“İlimlerimiz dört kitaptan alınmıştır: Birincisi, filozofların tasnif ettiği, riyâziyyât ve tabiyyât kitaplarından; ikincisi, peygamberlere inen Tevrat, İncil, Kur’ân ve mânalarını melekler vasıtasıyla vahiyle alınan Nebîlerin sahifelerinden ve içerdikleri gizli sırlardan; üçüncüsü tabiat kitaplarından; dördüncüsü ise nefislerin cevherleri, cinsleri, çeşitleri ve tikeller ile cisimlerdeki tasarruf ve hareketi belirten ilâhî işaretlerdendir.”¹⁵⁹

Matematik ilimleri Eflâtun’da olduğu gibi fizikle metafizik arasında aracı/vasat bir ilim olarak koymak yerine, ilimleri matematik, fizik ve metafizik şeklinde tasnif etmiş olan İhvân-ı Safâ’nın, klasik dönemde ilim sınıflandırmalarının hiyerarşik bir yapı arzettiği ve zihnin soyutlama yapma durumu göz önünde bulundurularak bir sıralamanın tayin edildiği hatırlanacak olursa, kendi metafizik kurgularıyla tutarsız bir tasnife yönelmiş oldukları söylenebilir. Ancak onlar, bu durumu farklı bir şekilde değerlendirirler. Şöyle ki, *Resâil*’in ilk bölümünde ‘sayı’yı konu edinen topluluk, felsefe olarak isimlendirilen hikmeti öğrenmeye tâliplilerin yolunu kolaylaştırmak için bir tür ‘giriş ve öncüller’e benzeyen ‘arimetik’ (*el-erismâtîkî*) konusuna öncelikle yer verdiklerini dile getirirler.¹⁶⁰ Dolayısıyla onlara göre bu tasnif, bir tutarsızlık değil, aksine felsefeye yeni başlayan bir kimsenin zihnini hazırlık için gerekli olan hiyerarşik bir sıralamadır. Ayrıca onlara göre matematiğin *mahsûs* olandan *mâ’kûl* olana geçişi sağlamakla birlikte mantık da filozofun en temel âletidir (*edâtü’l-feylesûf*) ve o fizikten metafiziğe geçişte bu âlete müracaat eder.¹⁶¹

İhvân-ı Safâ *Resâil*’e matematikle (*riyâziyyât*) başlar ve ilk önce sayılar üzerinde durur. Müfred ya da mürekkeb, cevher ya da araz kâinattaki herşeyin bir sebebi (*illetün vâhide*) vardır ve bunlar Bir(liğ’in kaynağı (*mebdeü’n vâhid*) ve Yaratıcı Bir (*mübdi’un vâhid*) olan Tanrı’dan meydana gelmiştir. Pisagorcuların aritmetik/adedî örnekler ve geometrik/hendesî deliller getirmelerinde olduğu gibi

¹⁵⁸ Netton Ian Richard, **Muslim Neoplatonists an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity Ikhwan al-Safa’**, George Allen & Unwin Ltd , London 1982, s. 33.

¹⁵⁹ RİS, IV, s. 42.

¹⁶⁰ RİS, I, s.48.

¹⁶¹ RİS, I, 427.

topluluk da ilk önce bu konuya yer verme gereği duyduğunu ifade etmektedir.¹⁶² Topluluğun, Eflâtun ve Kindî'ye kadar geri götürülen “İnsanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemesi”¹⁶³ şeklindeki felsefe tanımının yanısıra bir başka tanımı da şu şekildedir: “Felsefenin başı bilgiye duyulan sevgi; ortası, insanın gücü nispetinde varolan hakikatlerin bilgisini elde etmek, sonu ise sözün ve fiilin ilme uygun olmasıdır. Dört çeşit felsefî bilgi vardır: İlki matematik, ikincisi mantık, üçüncüsü fizik ve dördüncüsü metafiziktir.”¹⁶⁴ İhvân-ı Safâ için matematik (riyâzî) ilimler içinde aritmetiğin ayrı bir yeri vardır çünkü filozofların matematik ilimlerin nefiste bilkuvve olarak bulunduğunu, kişinin matematiksel anlamda düşünme ihtiyacı duyduğunda herhangi başka bir ilme ihtiyaç duymayıp, aksine bilinen şeylerin aritmetikten ilkeleri çıkarabileceğini, aritmetik ve ondaki cins, tür ve özelliklerin araz olup bunların cevherinin de nefis olduğu belirtilmiştir.¹⁶⁵ Görüldüğü üzere onların bu yaklaşımı, “bilgi hatırlamaktan ibarettir” diyen Sokrat ve Eflâtun'un bu konudaki düşüncelerini çağrıştırmaktadır. İhvân'ın görüşlerini benimseyen herkesin *Risâleler*'in tamamına ulaşmalarının güç olduğu dikkate alınarak bunların özeti ve fihristi mâhiyetindeki *er-Risâletü'l-Câmia* 'yı kaleme almışlardır. İşte bu özette yani *er-Risâletü'l-Câmia* 'da verdikleri felsefe tanımı ise şöyledir: “Felsefe küllî bir bilgidir. Eşyânın varoluş sebeplerini ve delâletlerini, özellik ve mâhiyetlerini, yaratılış gayesine uygun olarak eşyânın seyrini, insanın gücü ölçüsünce eşyânın tümünü kavraması ve elde ettiğiyle küllî erdemlere ulaşmasıdır.”¹⁶⁶ Görüldüğü üzere İhvân'ın felsefeden beklentisi teori ile pratiği birleştirip bilgiyle aydınlanmış erdemli bir toplum vücuda getirmektir.

Onlar bu risâlelerde felsefeyi basitleştirme ve halka indirme gayretiyle olsa gerek, üslûpta kolaylığı esas almış, felsefî meselelerin yanında, kadîm zamandan beri Mezopotamya ve çevresinde ortaya çıkan efsaneleri; sayı ve harf sembolizmini; sihir

¹⁶² RİS, I, s.48. İhvân, Resâil içinde Pisagorculara pek çok yerde atıflar yaparak onları muvahhid (monoteist) olarak nitelemektedir, bkz. RİS, III, s. 200 ve ayrıca I, s. 48; II, s. 140; III, s. 178 ve 181.

¹⁶³ RİS, I, s. 225, 399, 427; III, 41. “*Teşebbüh bi'l-ilâh*” tanımı için bk. Fârâbî, **Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular**, terc. Mahmut Kaya, (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), İstanbul 2003 s. 109-116.

¹⁶⁴ RİS, I, s. 48-49.

¹⁶⁵ RİS, I, 75.

¹⁶⁶ Ahmed b. Abdullah b. Muhammed b. İsmail, **er-Risâletü'l-câmia tacu resaili İhvânî's-safa ve hullanü'l-vefâ**, trc. Mustafa Galib, Beyrut: Dâru Sadır, 1974. s. 60.

ve büyü gibi halk kültürüyle ilişkili irrasyonel bilgileri risâlelerin içine serpiştirmişlerdir. Bu durumun izahı risâlelerin tertib ve telifi konusunda yapılması gereken ayrıntılı çalışmalara muhtaçtır.

2.4.1. TANRI TASAVVURU

Tanrı hakkındaki bilgimiz İhvân-ı Safâ'ya göre metafiziğin beş kısmından ilki olarak kabul edilmektedir. Onlara göre metafizik (ilâhiyyât), marifetu'l-Bârî, rûhâniyyât, nefsâniyyât, ilmüs's-siyâse ve ilmü'me'âd şeklinde beş bölümdür. Tanrı'nın bilgisine dair konular Tanrı'nın bir, herşeyin illeti ve yaratıcısı (*hâlik*), olması ile zâtından cömertliği taşıyan (*fâizü'l-cûd*) ve varlık veren (*mu'ti'l-vücûd*) olması şeklinde sıralanmaktadır.¹⁶⁷ Ancak bu tasnife dört ciltlik *Resâil*'in ilk cildinde yer vermiş olmalarına rağmen *Resâil*'in kalan kısmı incelendiğinde sistematik bir metafizik şöyle dursun, diğer konuların da sistemsiz ve dağınık bir şekilde bulunduğu dikkat çekmektedir. Burada önemle belirtilmesi gereken diğer bir husus da önceki İslâm filozoflarında karşılaşmadığımız, kendi felsefî açıklamalarını dînî nasslara dayandırma çabası içinde bulunmalarındır. Söz gelimi onlar ele aldıkları konuyla ilişkili olmadığı halde bir âyeti ya da bir hadisi zikrederek kendi görüşlerini dini bir renge boyama gayreti gösterirler. Oysa konunun başlangıcı ile sonu arasındaki tutarsızlık dikkatli gözlerden kaçmaz. Özellikle bu önemli hususun ayrı bir çalışma konusu yapılması gerektiği ortaya çıkmaktadır.¹⁶⁸

Düşüncenin formları olarak kabul edilen ve varlığı tanımaya, tarife imkân sağlayan kategoriler, Aristocu yaklaşımla on tanedir ki, İhvân da aynı görüşü paylaşmıştır. Ancak Tanrı hakkında araştırma yaparken bu kategorilerle değil, farklı bir şekilde onun hakkındaki bilgimizi derinleştirmek üzere “O mudur?” (*hel hüve?*) ve “O kimdir?” (*men hüve?*) şeklinde sadece iki soruyla araştırılabileceğini savunmuştur. Kategoriler sadece niteliğe yönelik bilgi sağladığından ve İhvân'a göre

¹⁶⁷ RİS, I, s. 272.

¹⁶⁸ Bu konuda İhvân'ı ‘bilimsel kurnazlık’la niteleyen Affî'nin görüşlerinin ayrıntıları için bkz. Affî Ebu'l-'Alâ, **İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler**, terc. Ekrem Demirli, İstanbul 2000, s.233-234. Affî'nin düşüncelerinin eleştirisi için bkz., Çetinkaya Bayram Ali, **Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri İhvân-ı Safâ Modeli**, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s.116.

Tanrı'nın bu tarz bir niteliğinden söz edilemeyeceğinden bu araştırma septik olmayan ancak ontolojik bir varlık araştırması olarak değerlendirilmelidir.¹⁶⁹

Onlara göre Tanrı'nın varlığına dair bilgi, bu bilgiyi elde etmek isteyen zihni ve entelektüel seviyesine göre değişir. Nitekim en düşük seviyedeki insanın Tanrı tasavvuru, kişi-tanrı (*şahs min eşhâsi 'l-fâzıla*) olarak düşünülür, pek çok farklı fiil ve sifata haizdir; bir üst seviyede Tanrı'nın gökte Arş'ın üstünde olduğu kabul edilir; bir sonraki aşamada Tanrı'nın zaman-mekân üstü olduğu düşünülür; bu yaklaşımla O, daha sonrakinde Tanrı'nın bir sûrete de sahip olmadığı kabul edilir. İnsanlardan en üst seviyede bulunanlara göre ise Tanrı hakkında mahlûkâtın hiçbir bilgisinin olmadığı, herşeyin “ol!” emriyle meydana geldiği ve Tanrı'nın “bir” sayısının diğer sayılarda onlara karışmadan bulunmasında olduğu gibi varlıkta bulunduğu kabul edilir.¹⁷⁰ Görüldüğü üzere İhvân, “sayı olarak birin, her sayıda bulunduğu halde sayı olarak kabul edilmemesindeki gibi Tanrı da varolduğu halde varlığa karışmaz” şeklindeki yaklaşımlarıyla Pisagorculuktan gelen bir anlayışı, ayrıca Tanrı hakkında hiç kimsenin kesin ve yanılmaz bilgiye sahip olmayacağı iddiasıyla da Yeni Eflâtunculuğu hatırlatmaktadır.¹⁷¹

Bir'in matematik analizini yapan İhvân-ı Safâ tarafından o, sayıların aslı ve ilkesi (*aslu 'l-'aded ve mebdeu 'hû*) olarak kabul edilir. Ayrıca diğer sayıların birden hareketle birer birer artarak oluştuğu ($1+1=2$; $1+1+1=3$ vb. gibi), sayılar parçalanmaya çalışıldığında da on sayısından bir eskildiğinde dokuz, dokuzdan bir eksildiğinde sekiz kalması gibi bunun bire kadar geri götürülebileceği ancak birden bir şeyin eksilmeyeceği, çünkü onun bir parçasının olmadığı savunulmuştur.¹⁷² Pisagorculuktan gelen tesirle birin matematikteki “İlke” olma düşüncesi metafiziğe taşınarak, sistem “Bir” yani Tanrı üzerine kurulmuş, varlık hiyerarşik olarak buradan hareketle açıklanmaya çalışılmıştır. Nitekim onlara göre “Tanrı'nın birliğinin nûrundan var edip yarattığı (*ihtera 'ahû ve ebde 'ahû*) ilk şey, faâl akıl denilen basit

¹⁶⁹ RİS, III, s. 513; Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, M.Ü. İlahiyat Vakfı yay., İstanbul 1998, s. 69-70.

¹⁷⁰ RİS, III, s. 514-516.

¹⁷¹ İhvân-Pisagorculuk ilişkisi için bkz., Karlığa Bekir, “Pythagorasçı Felsefenin Türk-İslâm Felsefesine Yansımaları”, *Felsefe Arkivi*, 22-23, İstanbul 1981, s. 253-254.

¹⁷² RİS, I, s. 50.

bir cevherdir.”¹⁷³ Tanrı’dan ilk taşan şeyin “faal akıl” olarak nitelenmesi dikkat çekicidir, çünkü Fârâbî ve İbn Sînâ’ya göre faal akıl, akıllar silsilesinin sonuncusu ve ay-üstü âlemin en altında yer alarak ay-altı âlemle doğrudan ilişkiye geçen bir durumda iken, burada ilk aklın konumuna yerleştirilerek ilk akıl fonksiyonunu icra ettiği görülmektedir.

Tanrı’nın varlığının delili bu âlemde görmüş olduğumuz şaşmaz bir nizam ve ihtişamın bir hikmete işaret ediyor olmasındandır ki onlara göre “*Böyle sanat ürünü olan bir yapı [yani kâinât] hikmet sahibi bir yaratıcının (es-Sâni’) tanığıdır.*”¹⁷⁴ Kâinatta varolan canlılara bakıldığında bitki ve hayvanlar âleminde olup biten şeyler şaşırtıcı bir nizâma, hayret verici bir tertibe işaret etmektedir. Sebep-sebepli ilişkisi gözönünde bulundurularak bakıldığında bu kadar mükemmel bir nizamın sebebinin olması gerektiği sonucuna ulaşan İhvân-ı Safâ, devâsâ gezegenler ve o gezegenlerin seyrini sürdürdükleri feleklerin varlığının sebebinin, onlardan daha mükemmel olması gerektiğini düşünerek, bu nizamı ve yekpâre bir canlı organizma gibi işleyen makrokozmosu var edenin Tanrı olduğunu savunmuşlardır ki, o Tanrı “*Kürek kemiğinin içindeki (kalbinden geçen) herşeyi bilmektedir.*”¹⁷⁵

İhvân-ı Safâ düşüncesinde Tanrı’nın, kelâm geleneğinde olduğu gibi hudûs, gaye ve nizam gibi farklı delillerle varlığı kanıtlanmaya çalışılmışsa da *Resâil*’in bütünü göz önüne alındığında varlığından daha çok matematikle de ilişkilendirilerek birliği üzerinde durulmuştur.¹⁷⁶ Beşerî bilginin sınırlarını çizen topluluk, bir kimsenin ancak üç yolla bilen/bulan (*vâcid*) durumunda olabileceğini ve bunların duyular, akıl ya da burhân yolları olduğunu savunur. Yokluk (*adem*) ise onlara göre duyumun yokluğu, aklın tasavvurundan ya da burhânî bilgi ortaya koymaktan yoksun olmak anlamlarına gelir. Tanrı’nın bilgisi ise anılan bu üç yolla değil, aksine çok daha yüce ve şerefli bir yolla gerçekleşir dolayısıyla da Tanrı için *Vâcidü’l-eşyâ* yerine *Mûcid*, *Muhdis*, *Muhteri*‘, *Mübdi*‘, *Mübkî*, *Mütimm* ve *Mükemmil* sıfatları kullanmayı tercih etmişlerdir.¹⁷⁷ İnsan akli bir nesneye dair bilgiyi sonradan kazanır ya da bir başka anlamda bulurken, her türlü bilgi zaten Tanrı’da bulunduğu için O

¹⁷³ RİS, I, s.54.

¹⁷⁴ RİS, II, 130.

¹⁷⁵ RİS, I, 117; III, 90; Kumeyr Yuhanna, *İhvânü’s-Safa*, Dârü’l-Maşrik, Beyrut 1986, s. 25.

¹⁷⁶ İhvân-ı Safâ’nın Tanrı kanıtlamalarının ayrıntıları için bkz. Uysal Enver, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, M.Ü. İlahiyat Vakfı yay., İstanbul 1998, s. 76-91.

¹⁷⁷ RİS, III, s.232-233.

hiçbir şeyi bulmaz (*vâcid*), bildiğini varlık sahasına kazandırır (*mûcid*). Eğer Tanrı'ya sonradan bir bilgi ekleniyor olsaydı ya da eşyâ onunla birlikte varolsaydı bu durum kıdeme kapı aralamış olurdu ki, bu durum yukarıda savundukları eşyânın hâdis olduğuna dair görüşleriyle çelişirdi. *Resâil*'in geneli dikkate alındığında İhvân'ın yaratmayı ifade etmek için çoğunlukla *halk*, *ibda'*, *ihtirâ* ve *icâd* kavramlarını kullandığı görülmektedir.¹⁷⁸

İhvân'a göre Tanrı, yokluğun zıddı olan "vardır (*mevcûd*)" sıfatı ile nitelenemez, aksine O varlık ve yokluğu, hayat ve ölümü, ilim ve cehli varedendir.¹⁷⁹ Bu durumda İhvân'ın, ontolojide Fârâbî ve İbn Sînâ'da rastlanan varlık-mâhiyet-hüviyet tartışmalarına yer vermediğini ve çoğunlukla vücûd terimini yerine mevcûd kullandığını söyleyebiliriz. Onlar, Tanrı'yı İlk Sebep (*el- 'İlletü 'l-ûlâ*)¹⁸⁰ ve İlk Fâil (*el- 'İlletü 'l-fâile*) olarak nitelendirmekte ancak ilk fâilden kasıtlarını da şöyle açıklamaktadırlar: "*Biz [onun] İlk fâil [olduğunu söylemekle] vasıtasız olarak yoktan yaratmasını (ebde'ahû bilâ vâsita) kastediyoruz.*"¹⁸¹ Şu halde Tanrı'nın akla ve onun aşağısına feyzettiğini öne süren bir düşüncenin aynı zamanda 'aracısız' yaratmayı savunması çelişik görünebilir, ancak İhvân bu durumu, Tanrı'nın akli aracısız olarak yarattığını ve küllî nefsin de aklın taşmasıyla meydana geldiğini öne sürerek bir te'vile başvurduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte Plotinos ve İhvân nesneler dünyasındaki yaratmada aklın ve nefsin aracı rol oynadıkları hususunda ittifak halindedirler. *Resâil*'de akıl aracılığıyla ruhun (*nefis*) yaratılmış olduğu ve ondan sonra Tanrı'nın diğer canlı varlıkların hepsini maddeden yaratıp akıl ve ruh aracılığıyla sıraya dizildiği ifade edilir. Tanrı'nın yaratma fiili doğrudan değil araçların yardımıyla dolaylı olarak hareket etmek olarak değerlendirilir.¹⁸² Açıkça görülmektedir ki, İhvân kozmosun oluşumunda, organik ve inorganik varlıkların yaratılmasında, vasıtalı yaratmayı, Tanrı'nın iradesini devre dışı bırakma ve politeizme yol açma endişesiyle temelden reddeden kelâmcıların görüşlerini hiçbir şekilde tartışma gündemine getirmemiştir.

¹⁷⁸ **RİS**, II, s. 87, 127; III, 518; IV, 237; Onay Hamdi, **İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi**, İstanbul İnsan yay., 1999, s. 70.

¹⁷⁹ **RİS**, IV, s. 208.

¹⁸⁰ **RİS**, III, s. 36, 237-238; IV, s. 202, 409.

¹⁸¹ **RİS**, III, s.238.

¹⁸² Netton Ian Richard, **Muslim Neoplatonists an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity Ikhwan al-Safa'**, George Allen & Unwin Ltd , London 1982, s. 38.

Bilindiği üzere yaratma düşüncesine yabancı olan Aristo, Tanrı-evren arasındaki ilişkiyi ve evrendeki hareketi gaye kavramıyla açıklamaktadır. Yani Tanrı âleme bîgâne ise de O, âlem için ulaşılması gereken en yüce gayedir. Âlemdeki varlık türleri arasında meydana gelen her türlü hareket, varoluş gayesini gerçekleştirme yönünde bir devinim ve son tahlilde tanrısal yetkinliğe doğru bir tekâmüldür. Çünkü Tanrı, âşkındır, mutlaktır ve her türlü kusurdan uzaktır. O halde sevenin sevilen üzerinde nasıl bir etkisi varsa, ilk hareket ettirenin de evren üzerinde benzeri bir etkisi bulunmaktadır.¹⁸³ Daha açık bir ifadeyle evren Tanrı'nın kemâline âşık olmuş ve O'na ulaşmak ve kemâlinden pay almak için harekete geçmiştir. Tanrı-varlık ilişkisini *aşk* kavramıyla açıklamak Aristo'dan başlayarak Yeni Eflâtuncu felsefede ve giderek bir kısım İslâm sûfilerinde temel bir ilke kabul edilmiştir. İhvân-ı Safâ topluluğu da bu ilkeyi benimseyerek Tanrı'yı İlk Mâ'sûk (*el-ma'sûku'l-evvel*) olarak nitelerler. Onlara göre "Tanrı ilk mâ'sûktur ve bütün varlıklar ona âşıktır."¹⁸⁴ Filozofların Tanrı'yı bu şekilde nitelemelerinin sebebi, filozofların nefislerinin fiillerinde ve ahlaklarında küllî felekî nefse, küllî felekî nefsin de Tanrı'ya benzemeye çalışmasından ötürüdür. Çünkü Tanrı ilk âşık olunandır ve felekler ona olan temayülleri ile dönmektedirler. Çünkü O, salt varolan (*el-mevcûdu'l-mahz*) olduğu için herşeyin varlığı, sürekliliği, yetkinliği O'na bağlıdır.¹⁸⁵

Tanrı mutlak kemâl sahibi olduğu için fiillerinde O, âlet ve edevâta, zaman ve mekâna, madde ve harekete ihtiyaç duymaz; O'nun kendine özgü fiili *İbdâ'* ve *İhtirâ'* dır. Çünkü *İhtirâ'* yokluktan varlığa çıkarmadır.¹⁸⁶ *Resâil*'in pek çok yerinde Tanrı'nın yaratmasını Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği haliyle, Tanrı neyi yaratmak isterse ona "ol" der ve o da hemen oluverir¹⁸⁷, şeklindeki ifadeyi örnek olarak vermektedirler. Ancak bu ve benzeri pek çok âyetten ne anladıklarını şöyle açıklamaktadırlar:

"Ey kardeşim bil ki, şânı yüce Bârî'nin kendisi cisimlere temâs etmez, bizzat fiilleri/işleri üstlenmez, aksine vekîl olarak belirlediği meleklerine ve yardımla görevli hizmetkârlarına

¹⁸³ Aristoteles, **Metafizik** 1072a 26-29; Kaya Mahmut, **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, Ekin yay., İstanbul 1983, s. 216.

¹⁸⁴ **RİS**, III, 286; benzer ifadeler için bk. Fârâbî, **Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla**, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1985, s. 46.

¹⁸⁵ **RİS**, III, 285-286.

¹⁸⁶ **RİS**, II, 127. (*el-ihtrâu ' hüve'l-ihrac mine'l-adem ile'l-vücûd*)

¹⁸⁷ Kurân-ı Kerîm, Yasin 36/82.

emreder ve onlar da emredileni yerine getirirler [bu durum tıpkı] Allah'ın yeryüzünde halifesi olan kralların hizmetkârlarına, kullarına ve halklarına emretmesi gibidir.”¹⁸⁸

Aracı varlıkların elinden çıkan bu fiiller Tanrı'ya “nispet” edilir ki, bu nispet yapılanların krallara nispeti gibidir. Örneğin Büyük İskender'in yaptırdığı seddi, İbrahim peygamberin Beytü'l-haram'ı yapmasını örnek olarak veren İhvân, bunları bizatihi kendilerinin yapmayıp halktan hizmetkârlarına yaptırmış olduklarını, aynı şekilde kulların, peygamberlerin ya da meleklerin fiilleri Tanrı'ya izâfe edildiğini öne sürer. Nitekim bu konudaki düşüncelerini desteklemek üzere Allah'ın Hz. Peygamber'e hitâben “Attığın zaman sen atmamıştın Allah atmıştı”¹⁸⁹ âyetini hatırlatarak Tanrı'nın aracı varlıklar vasıtasıyla fiillerini gerçekleştirdiğini vurgulamaktadırlar.¹⁹⁰ Ancak onlara göre, bu aracıları da var eden neticede Tanrı olduğuna göre, herşeyin gerçek varedeni aslında O'dur. Fakat burada Tanrı'nın cüzîlerle olan ilişkisi konusunda süregiden tartışmanın bağlamına çekmek pek uygun görünmüyor. Çünkü filozoflar konuyu epistemolojik bir mesele olarak ele alırken, İhvân konuyu daha çok ontolojik boyutta tartışmaktadır, öyle ki âlemin iradesi ve tedbîrini Tanrı'nın küllî nefis vasıtasıyla gerçekleştirdiğini söylemenin ötesinde, âlemin yani cüzîlerin bilgisine dair bir şey söylemez. Burada ortaya çıkan bir başka şey de İhvân-ı Safâ'nın Tanrı düşüncesi, monistik bir din algısını beraberinde getirdiği, kendi seviyesinde herhangi bir ortağı kabul etmeyen ilah anlayışı şeklinde ortaya koymasıdır. Bu anlayışta Tanrı dışındaki bütün herşey dolaylı ya da doğrudan O'nun iradesine bağlıdır. İhvân'nın, Tanrı-varlık ilişkisine ait düşünceleri, İslâm filozoflarının birçoğunda gördüğümüz dinle felsefeyi uzlaştırma eğilim ve gayretinin bir uzantısı durumundadır. Yani Kur'ân'daki vasıtasız yaratma kavramıyla, felsefeden gelen vasıtalı yaratma arasında uyum ve uzlaşmayı sağlayabilmek için çeşitli metaforlara başvurulduğu görülür. Fakat onların bazen vasıtalı yaratmayı dikkate almayarak topyekün herşeyi doğrudan Allah'a isnad ettikleri de bir gerçektir. Meselâ onlara göre, Tanrı tıpkı matematiksel birin ne tek ne de çift olmayıp tek ve çift bütün sayıların ilkesi olduğu gibi, O'nun cismânî ya da rûhânî bir şey olmayıp

¹⁸⁸ RİS, II, s. 128-129.

¹⁸⁹ Kur'ân-ı Kerîm, Enfâl 8/17.

¹⁹⁰ RİS, II, s. 128-129.

topyekün varlığın ilkesi ve var edeni olduğu savunulmuştur.¹⁹¹ Onlara göre, Tanrı'dan başka herşey cismânî ve rûhânî olmak üzere ikiye ayrılır, rûhânî olanlar küllî akıl, küllî nefis ve heyûlâdır; cismânî âlem ise gezegenler ve dört unsurdan meydana gelen oluş ve bozuluş âlemidir. Atlas feleğinden yeryüzüne kadar her şey cismânî âlem olarak isimlendirilmiştir. Bu konuda Batlamyus kozmolojisi ve Aristo fiziği ile çizilen varlık çerçevesi İhvân için de geçerlidir.¹⁹²

2.4.2. İLK AKIL

Yeni Eflâtuncu kozmolojinin omurgasını oluşturan sudûr teorisi gereğince Tanrı'dan fışkırıp çıkan ilk mânevî varlığa ilk akıl adı verilmektedir. Yukarıda açıklandığı üzere Tanrı inâyet buyurarak kozmik varlık hakkındaki bütün bilgisini bu ilk akla yüklemiş ve varlık bir sıra düzeni içinde bu ilk akıldan doğarak kozmik düzen teşekkül etmiştir. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sudûrcu filozoflar, ilk akıldan itibaren kozmik akılların sonuncusu faâl akla kadar olan ay-üstü varlık alanına ikinciler (*es-sevânî*) adını vererek bu göksel varlıkların akıllı, canlı ve ruh sahibi olduğunu; faâl aklın ise dünyamızdaki varlık türlerine şekil veren, onlara fizîkî, kimyevî ve biyolojik özellikler kazandıran bir güç olduğunu savunuyorlardı. İhvân'a gelince onlar faâl aklın ilk akıl olduğunu savunmakta ve onuncu akıldan söz etmemektedirler. Dolayısıyla onlara göre ilk akıl, faâl olup (aktif) Tanrı'nın birliğinin nûrundan yaratılan basit/yalın bir cevherdir.¹⁹³ Bununla birlikte İhvân, aklın farklı kullanımları olduğuna da işaret etmektir, şöyle ki:

“Bil ki ey kardeşim, akıl ortak (*müşterek*) bir isimdir ve iki anlamı olduğu söylenir: Bunlardan ilkinde filozoflar Tanrı'nın yarattığı ilk varlık olarak ona işaret ederler ki, o basit, rûhânî bir cevherdir ve tüm herşeyi rûhânî bir şekilde kuşatmaktadır. Aklın diğer anlamı ise insanların çoğunluğunun işaret ettiği üzere insânî nefsin bir kuvve olmasıdır ki onun fiili tefekkür, reviiye, nutuk, temyîz ve eylemlerdir (*es-sanâî*).”¹⁹⁴

¹⁹¹ RİS, III, s. 237.

¹⁹² Uysal Enver, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, M.Ü. İlahiyat Vakfı yay., İstanbul 1998, s. 130-135.

¹⁹³ RİS, I, s. 54.

¹⁹⁴ RİS, III, s. 232.

Bu metinden anlaşıldığı üzere İhvân'ın yaptığı akıl tanımlarının ilkinin ontolojik ve kozmolojik ikincisinin ise epistemolojik ve psikolojik olduğu görülmektedir. Bu teoride feyz sürecinin Tanrı'ya en yakın unsuru olarak belirlenen birinci anlamdaki akıl yani faal/küllî akıl ele alınmaktadır. İhvân'nın aklın varlığı, Tanrı ve nefisle olan ilişkisine dair görüşü şöyledir:

- 1- Aklın varlığının (*vücûd*) sebebi (*illet*), Tanrı'nın varlığıdır (*vücûdu' -Bârî*).
- 2- Aklın sürekliliğinin (*bekâ*) sebebi, Tanrı'nın yardımudur (*imdâdü'l-Bârî*).
- 3- Aklın mükemmelliğinin (*tamâmiyye*) sebebi, Tanrı'dan taşan feyzi, yardımı ve fazîletleri kabûl etmesidir.

- 4- Aklın yetkinliğinin (*kemâl*) sebebi, Tanrı'dan gelen ve istifade ettiği feyzi nefsin üzerine akıtmasıdır (*ifâze*).¹⁹⁵

Görüldüğü gibi bu süreçte, aklın bekâsı nefsin varlığının sebebi, aklın mükemmelliği nefsin bekâsının sebebi, aklın yetkinliği ise nefsin mükemmelliğinin sebebi olması; nefsin sürekliliği ilk maddenin varlığının; mükemmelliği ise onun sürekliliğinin sebebi olması şeklinde devam etmektedir. Nefis heyûlâya sûret verip tamamladığı zaman, nefisle heyûla arasında ulaşılması gereken en yüksek gaye gerçekleşmiş olur. Feleklerin dönmesi, kâinâtın oluşması nefsin heyûlâda fazîletlerini izhâr etmesiyle, heyûlânın da bunları kabul etmesiyle tamamlanmış olur. Çünkü eğer bu böyle olmasaydı feleklerin dönmesi anlamsız (*abes*) olurdu. Yukarıda görüldüğü üzere akıl, Tanrı'nın niteliklerinden vücûd, bekâ, tamâm ve kemâli tevârüs ederken, nefis akıldan vücûd, bekâ ve tamâmı, heyûlâ da nefisten vücûd ve bekâyı kabul etmektedir. Azalarak ve eksilerek devâm eden sürecin aynı zamanda determinist bir oluşumla sebep-sebepli arasındaki hiyerarşiyi de şekillendirdiği görülmektedir. Böylece İhvân'ın sudûr sürecinde akla getirdiği yorumun meşşâîlerdekinden hayli farklı olduğunu görmekteyiz.

2.4.3. KÜLLÎ NEFS

Sudûr sürecinde ilk akıldan sonra varlık sahnesine çıkan küllî nefis yahut âlemin nefsi (*en-nefsü'l-âlem*), felekleri, gezegenleri, dört unsuru, bunların karışımıyla meydana gelen maddî kâinâtı, tıpkı bir kralın yönetiminde olan idare

¹⁹⁵ RİS, III, s. 185.

tarzıyla çekip çevirmektedir. Öyle ki, cismânî âlemde varolan cins, tür ve fert, küçük-büyük, ilk-son ve görünen-görünmeyen her varlığa hükmü sirâyet etmektedir.¹⁹⁶ Bu husus, insanî nefsin bedeni yönetmesi gibi, küllî nefis de oluş ve bozuluş âlemine ait her varlık türünü idaresi altına alır. İhvân'a göre bu düzenin sağlanmasında sayısız melek görevlidir ve Tanrı'nın koyduğu düzen çerçevesinde kozmosun sürekliliği sağlanmaktadır.¹⁹⁷ İhvân'ın kendi ifadesiyle;

“(…) bitkiler gizli olmayan apaçık bir şekilde yaratılmış şeylerdir, fakat yaratıcısı ve sebebi gizli saklı gözle görülmez; bunları filozoflar tabîî kuvvetler, meleklerin kanunu ya da Allah'ın askerleri olarak, bizse cüzî nefisler şeklinde isimlendiririz ki, bunlar bitkilerin büyümesi, hayvanların üremesi ve madenlerin oluşması için vekil kılınmışlardır, filozof ve hakîmler bunu tabîî kuvvete nispet ederlerken, şariat sahipleri meleklerle nispet eder ve Allah'a nispet etmezler, çünkü şanı yüce Bârî teâlâ doğrudan tabîî cisimlerden, cirimsel hareketlerden ve bedenî işlerden üstündür.”¹⁹⁸

Filozoflar ile kendileri arasında terminolojiden kaynaklanan farklılığın yanısıra anlam bakımından özde birliği vurgulayan İhvân, felsefe-din gerilimini de bir şekilde aşmaya çalıştığı görünmektedir. Onların küllî nefise yükledikleri işleve baktığımızda, bu nefis bizâtihi canlı, rûhânî bir cevherdir ve herhangi bir cisimle birleşince o cismi canlı kılar. Bu durum tıpkı ateşin yaktığı şeyi hem yakıp hem ısıtmasına benzer. Küllî nefis, bilme ve yapma (*kuvâ'l-'allâme ve'l kuvvetü'l-fa'âle*) olmak üzere iki temel güce sahiptir. Bu iki güçle cismânî âleme tesir edip düzenler. Bilme gücüyle sûreti tasavvur eder, yapma gücüyle ise düşünüp tasarladığı o sûreti ortaya çıkarır ve cismânî maddeye onu nakşeder.¹⁹⁹ İhvân, küllî nefsin gök cisimlerine etki ettiğini ve böylece onlarda oluşan güce de cüzî nefis dendiğini ve bunların melek (*melâike*) olarak adlandırıldığını öne sürmektedir. Bir başka deyişle feleklerin nefsi dîni terminolojideki meleklerle karşılık gelmektedir.

İhvân, küllî nefsi yani evrenin nefisini bir tek nefis olarak görür ve ona çok farklı fonksiyonlar yükler. Şöyle ki, tüm felekler (*eflâk*), yıldızlar (*kevâkib*), unsurlar (*erkân*) ve müvelledât adı verilen cansız varlıklar (*cemâd*), bitkiler (*nebât*) ve hayvanlar, kozmosu oluşturan topyekün varlıklar bir tek cisim gibi telakki edilir.

¹⁹⁶ RİS, III, s. 216.

¹⁹⁷ RİS, IV, s. 339; I, s. 293.

¹⁹⁸ RİS, II, s. 152, III, s. 328.

¹⁹⁹ RİS, I, s. 294; III, s. 189.

Ancak küllî nefis fillerini küllî bir tarzda gerçekleştirir; onun etkisi ve hareketi doğudan batıya ve tersi, kuzeyden güneye ve tersi, yukarıdan aşağıya ve tersi yöndedir. Onun çoğalması şekillerin farklılığıyla, şekillerin çoğalması da arazların farklılığıyla ortaya çıkar.²⁰⁰ Küllî nefis, akıl vasıtasıyla Tanrı tarafından meydana getirilmesinden ve faziletleri kabul eden olmasından dolayı hem ontolojik, hem de hiyerarşik açıdan akıldan daha düşük bir seviyede bulunur. O bir taraftan yetkinleşmek üzere akıldan gelen faziletleri kabul etmekte, diğer taraftan heyûlâya yönelerek akıldan aldığı faziletleri ona aktarmaktadır.²⁰¹ Heyûlânın yani ilk madde nefisten gelen faziletlerle kazandığı sûretlerin ilki üç boyuttur yani uzunluk, genişlik ve derinliktir. Elde ettiği bu üç boyutla ikinci maddeyi yani Mutlak cismi meydana getirir.²⁰² Küllî nefis bu mutlak cisme yönelip şekil vermek istediğinde de ona en mükemmel şekil olduğu düşünülen küre şeklini verir. Atlas feleğinden başlamak suretiyle yeryüzüne kadar on bir felek meydana gelir ve bu meydana gelen şeylerin tamamı küllî nefsin idaresi altındadır.

Küllî nefis sahip olduğu faziletleri cüzî yani bitkisel, hayvânî ve insanî nefsilere aktarır fakat bu Tanrı'nın tek bir seferde aktarması gibi olmaz. Bu faziletleri daha hızlı bir şekilde elde etmek isteyen maddî haz ve zevklerden uzak durması, maddenin kirliliğinden arınması gerekir. İşte söz konusu faziletleri ancak bu şekilde daha çabuk elde edebilir.²⁰³

2.4.4. FEYZ/SUDÛR

Araştırmamızın bu noktasında İhvân'ın sudûr teorisine getirdiği açılım, özde sudurcu Meşşâîler'inkiyle aynı olmakla birlikte, hayli ayrıntılı ve kendi mantığı içerisinde oldukça tutarlı görülmektedir. Şöyle ki, onlar Tanrı'nın zorunluluğunu vurgulamak ve bunu kanıtlamak üzere madde-form düalitesinden hareket ederek İlk Sebep kavramına ulaşır. Aristo'dan beri bilindiği üzere madde-form ilişkisi sabit değil hareketli ve değişken bir ilişkidir, yani bir şey, kendisinden sonra gelen ve meydana getirdiği bir şey için maddeyken kendisinden önce gelenin formu

²⁰⁰ RİS, I, s. 293.

²⁰¹ RİS, III, s. 185.

²⁰² RİS, III, s. 197.

²⁰³ RİS, II, s. 11.

olabilmektedir; Örneğin gömleğin mâhiyeti kumaş sûretinde olmasıdır, kumaş onun maddesidir, kumaş ipliğin bir sûretidir ve iplik onun maddesidir, iplik pamuğun bir sûretidir ve ipliğin maddesi pamuktur. Pamukla bitki arasında da aynı ilişki vardır. Bitki dört unsurdan oluşan bir sûrettir ve dört unsur da mutlak cisimden (*el-cismü'l-mutlak*), mutlak cisim ise ilk maddeden (*el-heyûlâ el-ûlâ*) meydana gelen bir sûrettir. İlk madde küllî nefis'ten (*en-nefsü'l-küllî*) taşan (*fâzet*) bir rûhânî sûrettir. Küllî nefis, küllî akıldan taşan bir rûhânî sûrettir, küllî akıl ise Tanrı'nın var ettiği ilk şeydir (*evvelü mevcûdin*). Görüldüğü üzere gerek İhvân'da gerekse Meşşâilerde madde-form ilkesi maddî varlıklarla sınırlı kalmayıp metafizik varlıklar arasındaki ilişkiye de uygulanmaktadır. Dolayısıyla İhvân buradan şu sonuca ulaşır: Bütün mevcûdât birbirine bağlı sûretlerden (*suverun müte'allika*) oluşmakta ve onların meydana gelişleri ve varlıklarını sürdürmeleri İlk Yaratıcıya kadar (*el-Mübdiu'l-evvel*) hep birbirini takip ederek devam etmektedir.²⁰⁴ Hatırlanacağı üzere İhvân, bütün varlığın birbirinin altında yer alarak varlıkta, Tanrı'nın yani İlk Sebebin (*el-İlletü'l-ûlâ*) aracılığıyla birarada olduğunu ifade etmişti.²⁰⁵ Buraya kadar aktardığımız ifadeler onların düşünce ve kavram dünyasıyla ilgili oldukça önemli sonuçlara ulaşmamızı sağlamaktadır. Öncelikle ulvî âlemin en tepesinden süflî âlemin en aşağısına kadar süregiden bir sebepliliği kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Bu sebep-sonuç halkasının ay-üstü âlem taşıma (*feyz*) şeklinde, aşağıda ise madde-sûret ilişkisiyle açıklandığı görülmektedir. Evreni bu şekilde açıklama tarzı Aristo-Eflâtun evren tasavvurunun herhangi bir zorlama yorumu gitmeden “uzlaştırılmış” hali gibi görünmektedir. Çünkü bir şeyin konumu ilişki kurulduğu şeye göre tespit edilir. Bu durum sayılar için de böyledir, örneğin dört sekizin yarısı, ikinin iki katı olarak nitelenir. Yani nispet değıştikçe üzerinde konuşulan şeyin tasviri de değışir. Sebep-sonuç halkası yukarıya nispetle aşağıda daha çoktur ve yukarıya çıkıldıkça da azalmaktadır. Maddî âlemin dört nedeni, dört nedenin bağlı olduğu bir üst halkada heyûlânın üç nedeni, küllî nefsin iki nedeni aklın ise bir tek nedeni vardır. Akıl, Tanrı'dan aldığı hayr, feyz ve fazîletlerle nefsin üzerine taşırır. İşte bu zinciri oluşturan Tanrı'nın ise hiçbir nedeni yoktur ve dolayısıyla onun varlığı zorunlu olarak kabul edilmelidir. Burada dikkati çeken husus, Âmirî ve İbn Sînâ'da karşılaştığımız ‘Zorunlu Varlık’

²⁰⁴ RİS, III, s. 234-235; Cebbur Abdünnur, *İhvânü's-Safâ*, Dârü'l-Maârif, Kahire 1983, s. 35.

²⁰⁵ RİS, III, s. 36.

kavramsallaştırmasına gidilmeksizin ‘zorunluluğun’ bir mefhum olarak kabul edilerek sistemin O’na nispetle inşâ edildiği gözleniyor olmasıdır. Varlığı zorunlu olarak kabul edilen Tanrı ise zamansız bir şekilde, tek bir seferde (*def’aten vâhideten*) varlığı, mükemmelliği, sürekliliği (*bekâ*) ve yetkinliği ilk akıl üzerine taşırmıştır. Geldiğimiz bu noktada İhvân’ın Tanrı’nın filleri zorunlulukla nitelemenin ulûhiyyet kavramıyla bağdaşmayacağını düşünerek, zorunluluğu Tanrı’ya değil O’nun bir başka adı olan ‘bilgeliği’ (*el-Hakîm*) O’na isnat ettiklerini görmekteyiz. Şöyle ki, “*Hakîm’den [sâdır olan] hikmet fiili zorunludur ve öyleyse O, hikmetin zorunluluğuyla evreni yaratmıştır.*”²⁰⁶ Burada İhvân’ın bu ifadeleriyle *sudur* ile *halk*’ı yaratma anlamında kullandığı görülür.

Varoluş sürecinde forma bürünen nesneleri (*el-masnû’ât*) İhvân yakın ve uzak fâillerine nispetle yine sıradüzeni içinde şöyle yorumlar: Bunlar beşerî, tabîî, nefsânî ve ilâhî fillerdir. Meselâ bir zanaatkârın elinden çıkan, nakış ve benzeri şeyler beşerî olarak meydana getirilenlere örnek olarak verilebilir. Tabîî olana ise bitkilerin ya da hayvanların sahip oldukları doğal sûretler örnektir. Küllî nefis sayesinde nefsânî olarak meydana gelenlere ise dört unsurdan oluşan varlıklar, feleklerin terkîbi ve bütünüyle âlemin sûreti örneklik eder. İlâhî olarak sonradan meydana getirenlere ise *Mübdiu’l-mübdeât* yani Tanrı tarafından varedilen mücerred hiçlikten ve yokluktan zamansız olarak tek bir seferde meydana gelen şeyler örnek olarak verilebilir.²⁰⁷ Taşıran’dan (*fâiz*) taşma devam ettiği sürece kesintisiz olarak (*mütevâtir muttasıl*) gerçekleşir, varlık bu şekilde meydana gelir, ne zaman ki ardışıklık ve bitişiklik sona erer, işte o zaman varlık eksilir ve yok olur. Nefsin bedendeki durumu da böyledir, nefsin bedenle olan ilişkisi kesintisiz devam ettiği müddetçe hayat devam eder, kesintiye erdiği andan itibaren de ölüm gerçekleşir.²⁰⁸

İhvân kozmosun ve kozmosdaki varlık türlerinin oluşumunu bu şekilde temellendirdikten sonra dönüp oluş fikrinin ancak üç şekilde yorumlanabileceğini söyler, şöyle ki: Her akıl sahibi, âlemin meydana gelişi ve Tanrı’nın yaratması hususunda, gök tabakaları ve yeryüzü, feleklerin dönüşü, gezegenlerin cirimleri ve dört unsur hakkında tefekkür eder ve neticede bunların varoluşunun (**tekvîn**) üç

²⁰⁶ **RİS**, III, s. 361. (*Fi’lü’l-hikmeti ani’l-hakîm vâcibun ve bi-vâcibi’l-hikmeti izen halaka’l-âleme*).

²⁰⁷ **RİS**, I, s. 277.

²⁰⁸ **RİS**, III, s. 350.

şekilde olabileceği sonucuna ulaşır: Ya tek bir seferde Tanrı tarafından halihazırda bulunduğu gibi yokluktan varlığa geçmiştir; ya tadrîcî olarak çıkarılmıştır ya da bir kısmı tek bir seferde diğerleri de tadrîcî olarak çıkarılmıştır. Onlara göre, akleden bir kimse bu üç yoldan başka bir şekilde varoluşu tasavvur edemez.²⁰⁹ İhvân burada üçüncü yolu benimsemekte, birinci yolu takip edenlerin yani tek bir seferde yoktan yaratma ile âlemin meydana geldiğini öne sürenlerin yeterli kanıt bulamadıklarını ve verdikleri örneklerde de kendilerinin dahi şüpheye düştüklerini söylemektedir. Tadrîcen meydana geldiğini ileri sürenlerinse tek bir tümevarımla (*bi'l-istikrâin vâhid*) pek çok örnek bulabileceklerini ifade eder. Ancak üçüncü yolu tutanların yani bir kısmının tek bir seferde diğerlerininse tadrîcen meydana geldiğini ileri sürenlerin bu görüşlerinin ayrıntılı olarak açıklanması gerektiğini belirterek bu kısmı tafsîlatlı olarak açıklamaya koyulur.²¹⁰ Yukarıda Tanrı'nın rûhânî ve cismânî olarak âlemi iki farklı türde yarattığından bahsedilmişti. İşte burada da İhvân, rûhânî âlemin unsurları olan Faal akıl, küllî nefis, ilk madde ve soyut sûretlerin tek bir seferde yaratıldığını, cismânî âleminse tadrîcen meydana geldiğini öne sürmektedir. İmdi, bu hususu kendi ifadelerinden takip edelim:

“Akıl Tanrı'nın nûrudur ve ilk feyiz aklındır; nefis aklın nûru ve feyzidir ki, bu Tanrı'nın akla taşan feyzidir. İlk madde (*heyûlâ*) nefsin gölgesidir (*zıllu'n-nefs*) ve ona gölge etmektedir; maddeden bağımsız olan sûretler ise (*es-suveru'l-mücerrede*) Tanrı'nın izni, aklın desteğiyle (*te'yîd*) nefsin ilk madde üzerine yaydığı şekil, nakış ve renklerdir. İşte bunların tamamı zaman ve mekân olmadan gerçekleşir.”²¹¹

Bu süreç cismânî âleme kadar devam eder. Bu durum küllî nefsin faal akıldan aldığı feyzi ve hayırla dolup, sahip olduğu bu faziletleri üzerine taşırayabileceği bir şey araması ve cismânî âlem üzerine taşımasıyla son bulur. Ancak hiyerarşik ya da tadrîcî olarak taşma sürecinde de feyzin ana kaynağının Tanrı olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu öncelik-sonralık ilişkisinden söz edilecekse bu durumda felekler cisimlerden, rûhânî âlemdekiler de feleklerden öncedir. Tanrı ise tıpkı birin bütün sayılara olan önceliği gibi hepsinden öncedir.

²⁰⁹ RİS, III, s. 351.

²¹⁰ RİS, III, s. 351.

²¹¹ RİS, III, s. 352.

Taşma sürecinin niçin başladığı, sudûr teorisini benimseyen hemen her filozofun cevaplamak zorunda olduğu en temel sorudur. İhvân da muhtemel bu soruyu şöyle cevaplar: Çünkü her mükemmel varlık, bu mükemmelliğini ve cömertliğini (*cûd*) göstermek ister. Tanrı da mükemmeldir, mutlak cömerttir ve cömertliğinin bilinmesini arzu eder. Öyleyse Tanrı hem kendi yetkinliğini göstermek hem de varettiklerinin yetkinleşmesini sağlamak ister.²¹² Eflâtun'dan beri feyzin sirâyeti ve sürecini açıklayan en iyi örnek Güneş'ten ışınların yayılmasıdır. İhvân-ı Safâ topluluğu da *Resâil*'in muhtelif yerlerinde bu örneğe başvurarak Tanrı'dan feyzin ve dolayısıyla doğrudan rûhânî âlemin unsurlarının, dolaylı olarak da yani rûhânî âlemin unsurları vasıtasıyla da cismânî âlemin varoluşunu açıklamaktadır.²¹³ İlk âşık olunan Tanrı'dan nûrların ve güzelliklerin (*el-envâr ve'l-mehâsin*) sirâyeti tıpkı dolunay olduğunda Ay'dan ışık ve nûrun havaya, Güneş'ten Ay'a, küllî nefisten bütün gezegenler ve Güneş'e, küllî akıldan küllî nefise, Tanrı'nın **feyzinden** de küllî akla geçmesinde olduğu gibidir.²¹⁴ Şu halde İhvân'ın âlem tasavvuru ve ontolojik hiyerarşisi aşağıdaki tabloda birarada görülmektedir:

1. Tanrı (1)
- Faal Akıl/Küllî Akıl (1+1)
- Küllî Nefis/ Münfail Akıl (1+1+1)
- İlk Madde (Heyûlâ) (...)
- Tabiat
- Mutlak Cisim/İkinci Madde
- Felekler Âlemi
- Unsurlar Âlemi
- Bu unsurların karışımıyla meydana gelen âlem (<i>Müvelledât</i>)

Tablo 3. İhvân-ı Safâ'nın yukarıdan aşağıya inen evren şeması.²¹⁵

²¹² **RİS**, III, s. 190; 371.

²¹³ **RİS**, I, s. 146; III, s. 196, 337, 349-350.

²¹⁴ **RİS**, III, s. 285.

²¹⁵ **RİS**, I, s. 54; II, 461; III, 181-182; 203, 213, 461; Enver Uysal, **İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem**, M.Ü. İlahiyat Vakfı yay., İstanbul 1998, s. 163.

İhvân-ı Safâ'nın, bu âlemin zorunlu olarak bir yaratıcısının olduğuna ve ilâhî hikmetinin gereği olarak âlemi yarattığına dair düşüncelerini yukarıda gördük. Ancak mantık gereği yaratma sürecinin nasıl, ne zaman, niçin olduğu ve ne zamana kadar sürüp gideceğinin de cevaplanması gerekmektedir. Hemen belirtelim ki, bu süreci feyz teorisi ile temellendirmeye çalışırken Plotinos'un Eflâtun ile Aristo'yu uzlaştırarak bir potada eriten Yeni Eflâtunlaştırılmış Aristocu etkisinin onların ortaya koyduğu *Resâil*'e yansıdığı, özellikle de Yeni Eflâtunculukta olağanüstü önemi olan ve birbirini tamamlayan iki kavramın yani sudûr ve hiyerarşinin İhvân tarafından açıkça benimsediği görülmektedir.²¹⁶ Ancak bu, sistemi olduğu gibi kabul ettikleri anlamına gelmemelidir. Zira Plotinos'un aksine İhvân'a göre Tanrı planlı ve iradeli bir şekilde "Hikmetin'in zorunluluğuyla" (*necessity of wisdom*) âlemi meydana getirmiştir, dolayısıyla onlar feyz ve yaratma sürecinin Tanrı'nın seçimi ve planlı bir eylemin sonucu olduğunu düşünmektedir. Netton'a göre, *hikmet* kavramıyla açıkça Tanrı'nın birtakım şeylerde tam kontrolüne gönderme yapılmaktadır.²¹⁷

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın âlemin, zât olarak değilse de zaman bakımından kadîm olduğunu savundukları bilinmektedir, İhvân-ı Safâ'ya göre ise âlem, sonradan (*muhdes*, *mübda'* ve *mühtera'*) yaratıcı Tanrı'nın "ol!" emrinden sonra meydana gelmiştir.²¹⁸ Dolayısıyla onlara göre, Tanrı yaratma konusunda hürdür, isterse var eder istemezse etmez. O, fiilini dilediği gibi gerçekleştirir, tıpkı "*Konuşma yetisine sahip bir kimsenin dilediğinde konuşması, dilediğinde de susmasının mümkün olduğu gibi*"²¹⁹ dilerse yapar dilemezse yapmaz. Problemin bu noktasında İhvân'ın, gerek ilâhî iradeye yer vermeyen Plotinos'tan gerekse Fârâbî ve İbn Sînâ gibi yer yer iradeye vurgu yapan ve kimi zaman iradeyi devre dışı bırakan sudurcu Meşşâî filozoflardan farklı düşündüklerini belirtmemiz gerekir. Bu hususun, dînî naslarla felsefî teorileri uzlaştırmaya çalışan her sistemde kaçınılmaz bir tutarsızlığın doğal sonucu olduğu kabul edilmelidir ki, zaman zaman İhvân'ın da aynı vartaya düştüğünü görmekteyiz. Nitekim onlara göre Tanrı, gök cisimlerinin dönmeleri

²¹⁶ Netton Ian Richard, **Muslim Neoplatonists an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity Ikhwan al-Safa'**, George Allen & Unwin Ltd , London 1982, s. 33.

²¹⁷ Netton Ian Richard, **Muslim Neoplatonists an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity Ikhwan al-Safa'**, George Allen & Unwin Ltd , London 1982, s. 35.

²¹⁸ **RİS**, III, s. 517.

²¹⁹ **RİS**, III, s. 338.

esnâsındaki hareketlerini, bu âlemdeki hadiselerin meydana gelmesi için gerekli birer sebep (*sebeben mûciben*) ve ay-altı âlemdeki olaylar içinse fâil neden (*‘illeten fâiletten*) kılmıştır. Bu nedenle feleklerin dönmesi, gezegen ve yıldızların hareketleri ay-altı âlemdeki sürekli hareketin kaynağıdır.²²⁰ Dolayısıyla hem gerçek anlamda fâil neden olan Tanrı’nın âmil neden olarak ifade edebileceğimiz ara nedenlere fâiliyet kazandırmasının imkânı ortaya konmuş hem de âmil nedenlerin mecâzî fâiller olabileceği savunulmuştur. Böylece onlar hem ilâhî iradeye vurgu yapmakta hem de vasıtalı yaratmada mecâzî faillere bir rol vermektedir. Burada İhvân, Kur’ân kaynaklı “her an yeniden yaratma” (*halkun cedid*) fikrine bağlılıklarını göstermek üzere Tanrı’nın yaratmasının olup-bitmiş bir şey değil, aksine devam eden bir süreç olduğunu savunur. Onlara göre sürekli yaratmayı mâkul ve mantıklı bir şekilde açıklayabilmek için feyz teorisinden daha aklî-teorik bir zemin bulunamazdı. İhvân yaratmanın sürekliliğini şöyle açıklamaktadır:

“Bil ki, âlemin Tanrı tarafından varedilişi, bir yapı ustasının ev yapması veya kâtibin yazı yazması gibi değildir. (Çünkü) kâtibin, yazdığı yazıyı bitirmesinden, ustanın da evin işçiliğini tamamlamasından sonra (bunlar) kendi başlarına varlıklarını sürdürebilirler. (Artık kâtibe veya ustaya gereksinim duymazlar.) Ancak, (âlemin varedilişi böyle değil de) konuşan birinin konuşması gibidir ki, sustuğu zaman konuşmanın varlığı da son bulur. Konuşma, konuşmaya devam ettiği sürece vardır, susunca onun varlığı da sona erer. Veya (âlemin varedilişi) bir lambanın havadaki ışığının varlığı gibidir. Lamba yandığı sürece ışık da vardır. Ya da havadaki Güneş ışığının varlığı gibi. Güneş battığı zaman ışığın varlığı da son bulur. Veya yanan bir cisimdeki sıcaklık gibidir. Söndüğü zaman ışığı ve ısısı gider. Ya da *Aritmetik Risâlesi*’nde açıkladığımız gibi, ikiden önceki ‘bir’den (diğer bütün) sayıların meydana gelmesi gibidir.”²²¹

Sonuç olarak İhvân-ı Safâ’nın hem yoktan yaratmayı savunup hem de feyzi ve aracı varlıkları kabul etmesi, tartıştıkları konuda düşüncelerini destekleyecek örnekleri dînî nasslardan seçmeleri, onların felsefe ile kelâm arasında sıkışınca te’vil yöntemiyle bir çıkış yolu aramalarının sonucu olarak görmemiz gerekir. Ayrıca bu tutarsızlığın, felsefî konuları dînî nasslardan getirilen delillerle desteklemeleri, felsefî argümantasyon açısından bir yöntem problemi olarak görünmektedir. İhvân-ı Safâ’nın üzerinde tartışmasız bir şekilde etkisi görülen iki akımdan birincisi

²²⁰ RİS, I, 136.

²²¹ RİS, III, 337 bu kısmın tercümesi için bk. Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, M.Ü. İlahiyat Vakfı yay., İstanbul 1998, s. 146.

Pisagorculuk diğerk ise Yeni Eflâtunculuktur. Pisagorcuları “müvahhid” (monotesit) olarak niteleyen İhvân, kendilerine ciddî anlamda yakınlık kurmuş ve *Resâil*’in pek çok yerinde atıflar yaparak adlarını zikretmişlerdir. Yeni Eflâtunculuğun İslâm dünyasında etki eden en temel metni *Esûlûcyâ*’ya Aristo’ya nispetle atıfta bulunan İhvân, onun temsîl/analöji yoluyla anlattığı şu satırlara yer verir:

“Bazen nefsimden soyutlandığımda ve bir bakıma bedenimden sıyrıldığımda ve sanki bedensiz soyut bir cevher olarak kaldığımda, böylece kendi zâtımın içinde ona dönmüş ve diğerk tüm şeylerden uzaklaşmış olurum. O zaman aynı anda bilen, bilgi ve bilinen haline gelirim. Zâtımda şaşılacak bir güzellik, şaşaa ve ışık (nûr) görürüm, böylece etkin hayat sahibi şerefli ve değerli ilâhî âlemin parçalarından biri olduğumu anlarım.”²²²

Bu alıntı İhvân’ın *Esûlûcyâ* metnini görmüş olduğunun da delili sayılmalıdır. Bazı araştırmacıların İhvân-ı Safâ kadîm geleneğk ait bilgi birikimini ansiklopedik bir tarzda telif etmenin ötesinde bir şey yapmadığını dolayısıyla da eklektik ve orijinallikten uzak olarak değerlendirdiğk bilinmektedir. Ancak günümüzde kendisini gelenekçi ekölün bir temsilcisi olarak tanıtan Seyyid Hüseyin Nasr, bu konuya farklı bir şekilde yaklaşmaktadır, şöyle ki: Ona göre İhvân’ın amacı “*dünyayı ıslah edip insanı ahirette mutlu kılacak herşeyi kapsadığı*” için bu amaç doğrultusunda çeşitli milletlere ait hikmeti bir araya getirmeleri; ayrıca yine onlara göre bireyselliğın hatanın kaynağı olmasından ötürü Eskiçağ bilgelerinden yararlanmanın bir zararı olmadığı ve bu durumun eklektisizm olarak nitelenmemesi gerekir. Çünkü “*Safa kardeşleri doktrinlerini eski çağ kaynaklarından çıkarttıklarını iddia ediyorlarsa da bu bir “müze” kurmak için değil, fakat birleşik bir kale kurma ve öğrencilerini, eğilim ve materyallerinin kaynaklandığına inandıkları tek Gerçek’e (Hakk’a) yöneltmek amacıyladır.*”²²³ İhvân’nın yaşadığı coğrafya, inançların çatıştığı kaynayan bir kazandı ve İhvân’ın daha çok Pisagor, Aristo, Plotinos ve Hermes kültüründen gelen bilgilerden yararlandığı ve *Resâil*’e daha çok Yeni Eflâtuncu öğretinin sudûr teorisinin nüfûz ettiğk dikkat çekmektedir. Bu anlamda *Resâil*, Yeni Eflâtuncu, sufî ve hermetik unsurların gerçek bir karışımı olmakla beraber İslâmî değerler sistemine nüfûz etmesini engelleyememişlerdir, bu da *Resâil*’de senkretizm

²²² RİS, I, 138 ve Es., s. 22.

²²³ Nasr, Seyyid Hüseyin, **İslâm Kozmolojî Öğretilerine Giriş**, çev: Nazife Şişman, İstanbul: İnsan yay., 1985, s. 41; 43-44.

(bağdaştımacı) tarzının ortaya çıkmasına neden olmuştur.²²⁴ Ayrıca, onların Doğu-Batı ayrımı yapmaksızın Antik kültür ve geleneklerden de yararlanarak o gününün aydınlarının önüne yeni bir dünya görüşü, varlık, bilgi ve din anlayışı sunmalarını sıradan bir eklektisizm şeklinde yorumlamak kanaatimizce yanlış olur. Yoğun emek mahsulü olan *Resâil*'in içerdiği her türlü görüş ve malumat kendi içinde sistematik bir tutarlılığa sahiptir ki bu hususu, yukarıdan beri yazılanlardan anlamak mümkündür. O halde günümüzde sıkça kullanılan terminolojiye başvuracak olursak İhvân'ın bu tavrını senkretisizmle yorumlamak daha uygun olacaktır.

2.5. İBN MİSKEVEYH

Büveyhîler devrinin tanınmış düşünürlerinden olan İbn Miskeveyh'in (ö. 1030) hayatının erken ve yaşlılık dönemlerine dair bilgimiz oldukça sınırlıdır. Gerek eğitiminde gerekse seyahatlerinde pek çok ilim adamı ile görüşme, ders alma ve verme imkânı bulan filozofun bu durumu ilim ve kültür hayatındaki canlılığa işaret etmesi bakımından önemlidir. Örneğin Taberî'nin öğrencisi Kadı Ebû Bekir Ahmed b. Kâmil'in Bağdat'taki evine giderek ondan tarih dersleri almasının yanı sıra, Taberî'nin *Târihü'l-rusûl ve'l-mülûk* adlı eserini okumuştur. Ebû Süleyman es-Sicistânî'den mantık ve felsefe dersleri almış, Ebû Tayyib er-Râzî'den Câbir b. Hayyân ve Ebû Bekir er-Râzî'nin eserleri üzerinden kimya ilmini tahsil etmiştir. Yine Hasan b. Suvâr'dan (İbnü'l-Hammâr) tıp ve felsefe alanında istifade etmiştir. Ayrıca yakaladığı şöhret sebebiyle *el-muallimü's-sâlis* lakabıyla anılan filozof, Amirî, Bîrûnî, İbn Sînâ ve Ebû'l-Vefâ el-Buzcânî gibi çağdaşları ünlü filozof ve ilim adamlarıyla görüşme imkânı bulmuş ancak özellikle Amirî'den yeterince istifade etmemesi hatta onu yok saymasından ötürü Ebû Hayyân et-Tevhîdî tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Tarih, ahlâk, felsefe ve tıp alanlarında eser veren filozof, metafizik düşüncesini en geniş anlamda *Küçük Başarı (el-Fevzü'l-asğar)* adlı eserinde ortaya koymaktadır.²²⁵ Konumuz itibarıyla filozofun temelde bu eserinden hareketle düşüncelerini tartışmaya gayret edeceğiz. Önceki filozofların sisteminde metafiziğin önde gelen problemlerinden olan Tanrı, sudûr, akıl ve nefis sorunlarını

²²⁴ Netton Ian Richard, **Muslim Neoplatonists an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity Ikhwan al-Safa'**, George Allen & Unwin Ltd , London 1982, s. 52.

²²⁵ Mehmet Bayrakdar, "İbn Miskeveyh", **DİA**, İstanbul 1999, c. XX, s. 201-208.

İbn Miskeveyh'in felsefesindeki yerini tespit etmeye çalışacağız. Ancak öncelikle filozofun, küllî akıl ve küllî nefis konusunda ayrıntılı açıklamada bulunmadığını belirtmemiz gerekmektedir.

Konuya geçmeden önce kısaca İbn Miskeveyh'in felsefe ve filozof algısına değinmek yararlı olacaktır. Ona göre bulunduğu mertebeyi hak edene verilen çeşitli isimler vardır ki örneğin bazıları mantıkçı, mühendis, astrolog ya da doktor olarak isimlendirilir, ancak bütün bu alanların hepsinde en zirvede olan kimseye filozof denir. İlimler sınıflandırmasını ise matematik, felsefenin âleti olan mantık, fizik ve metafizik şeklinde yapan filozof, bu tasnifi ile İhvân-ı Safâ'ya yakın durmaktadır.²²⁶

Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin sorularını *el-Hevâmil ve's-Şevâmil* adlı eserde cevaplandıran İbn Miskeveyh, Tevhîdî'nin niçin varolan herşey hakkında “[var] mıdır? (*hel*)”, “nedir (*mâ*)?”, “hangisidir (*eyyü*)?” ve “niçin (*lime*)?” sorularıyla araştırma yapıldığını sorması üzerine, şu cevabı vermiştir: Bu dört sorunun bütün varlığın ilkeleri ve ilk sebepleri olduğunu, herhangi bir şey hakkındaki şüphe, bu sorular yöneltince, araştırma ve irdelemeler sonucunda söz konusu şüphenin giderileceğinde kuşku yoktur. Var mıdır? (*hel*) sorusu bir şeyin varlığına ilişkin bilgi verdiğinden yani mâhiyeti araştırdığından en temel sorudur, çünkü birşeyin öz varlığından yani vücûd-u zâtisinden şüphe duyduğu şey hakkında başka herhangi bir araştırmada bulunamaz. Varlığını tespit ettikten sonra ikinci aşamada sûreti yani türü hakkında o nedir? (*mâ hüve*) sorusuyla araştırmaya başlar. Bir şeyin vücûd-u evveli yani hüviyyeti/varlığı ve vücûd-sânisi yani türe ait sûret hakkındaki bilgisi sabitlenince, üçüncü aşamaya yani faslı hakkında “hangisi?” sorusuyla araştırma yapılmaya başlanabilir. Bu üç soru dördüncü ve en değerli sorunun yanıtlanması

²²⁶ İbn Miskeveyh, **el-Fevzü'l-asğar**, thk. Salih 'Udayme, el-Müessesetü'l-Vataniyye li't-Terceme ve't-Tahkik ve'd-Dirasat, 1987 Tunus, s. 39-40. Bu esere yapılan atıflar buradan itibaren “**FA**” kısaltmasıyla gösterilecektir. Burada yapılan yeni bir çalışmaya işaret etmenin yerinde olacağını düşünüyoruz: Elvira Wakelnig yazmış olduğu makalede Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi koleksiyonunda bulmuş olduğu *el-Fevzü'l-asğar*'ın farklı bir nüshasından bahsetmektedir. Wakelnig, basılmamış iki farklı yazma eserden hareketle İbn Miskeveyh'in *el-Fevzü'l-Asğar*'ına alternatif bir yazmanın olduğunu öne sürer. Makalesinde İbn Miskeveyh'in iki farklı nüsha yazmış olabileceğine dair muhtemel açıklamaları tartışır ve standart versiyon ile yapı ve içerik olarak alternatif nüshanın karşılaştırmasını yapar. Bu alternatif versiyon ile özellikle doğa bilimlerinin tasnifi konusunda Fârâbî'nin *İhsâu'l-'ulûm* adlı eseri arasında paralellikler bulunduğunu öne süren Wakelnig, bu nüshanın halihazırda bulunmayan İran'lı Paul'un yazmasından devşirilmiş olabileceğini savunmaktadır. Ayrıntılar için bkz. Elvira Wakelnig, A New Version of Miskawayh's Book of Triumph an Alternative Recension of al-Fawz al-Asghar or the Lost Fawz- Akbar?, **Arabic Sciences and Philosophy**, 19, 2009, (83–119).

içindir ki o da niçin? sorusudur. Çünkü Aristo da diğer üç sorunun bu son soruyu yanıtlamak için olduğunu söylemiştir ki, bu nedenle o son sebebe (‘illetü’l-ahîra) yetkinlik (kemâliyye) adı verilmektedir. Bu yüzden bir şeyin niçin olduğu yani gayesi bilinirse onun hakkındaki tüm araştırma sona ermiş demektir, çünkü bir şeyin gayesi bilinirse diğer üç sorunun cevabı da biliniyor demektir. Sonuç itibarıyla herhangi bir şey hakkındaki araştırma bu dört sorunun cevabı bilindiğinde sona erdiği için o konu hakkındaki araştırma bu dört sorudan ne eksik ne de fazladır.²²⁷ Özetle İbn Miskeveyh’e göre gâyenin bilinmesi herşeyin bilinmesidir ve bu nedenledir ki filozof *el-Fevzü’l-asğar*’a Tanrının varlığı meselesiyle başlamıştır.

2.5.1. TANRI TASAVVURU

İbn Miskeveyh’in *el-Fevzü’l-asğar* adlı eserine Tanrı’nın varlığının kanıtlanması (*isbât-ı Sâni*‘) meselesiyle niçin başlanmış olabileceğine yukarıda işaret edilmişti. Filozof, bu konunun bir bakıma kolay bir bakıma da zor olduğunu söyler ve şu örneği verir: “Yarasanın Güneş’e doğrudan bakıp gözlerinin yorgunluktan bitkin düşüp [kör olması] gibi, akıl da Tanrı’ya (*el-Hakku’l-evvel*) baktığında gözleri kamaşır.”²²⁸ Meşşâî geleneğe olduğu gibi filozofun bu eserde Tanrı’yı, gerek dîni gerek felsefî terminolojide yer alan birçok isim sıraladığını görmekteyiz. Onun isimler konusundaki görüşünü daha sonra açıklamak üzere burada kullandığı bu isimleri şöylece sıralayabiliriz: Tanrı, tesire açık olmadan sadece etki eden (*müessir fakat*), zorunlu varlık (*vâcibu’l-vücûd*), hareket verenlerin ilki (*evvelü’l-muharrikîn*)²²⁹, ilk hareket ettirici (*el-muharrikü’l-evvel*)²³⁰, İlk bir (*el-vâhidü’l-evvel*)²³¹, İlk varlıktır (*el-vücûdu’l-evvel*).²³² İbn Miskeveyh, *el-‘İlletü’l-ûlâ*’yı evrenle (*zâtü’l-âlemi’l-kebîr*) özdeşleştirerek bir kabul edebilir miyiz şeklindeki

²²⁷ Ebû Hayyân Tevhîdî, **el-Hevâmil ve’s-şevâmil su’âlât Ebî Hayyân et-Tevhîdî li Ebî Ali Miskeveyh**, thk. Seyyid Kesrevî, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 381-382. Ayrıca sadece soruların tercümesi için bkz. Şamil Öçal, Ebû Hayyan Tevhîdî’nin İbn Miskeveyh’e Yönelttiği Felsefî Sorular, **Dinî Araştırmalar**, 1999, c. 2, S. 4, s. 123-141. Fârâbî *Aristoteles’in Felsefesi*’nde varlığın bütün ilkelerini ne eksik ne fazla sadece dört tane olduğunu söyleyerek şöylece sıralar: Madde, mâhiyet (form), fâil ve gaye. bkz. Fârâbî, **Felsefetu Aristotâlîs**, thk. Muhsin Mehdi, Lecnetü’l-İhyai’t-Türâsi’l-Felsefî el-Arabi, Beyrut 1961, s. 93.

²²⁸ FA, s. 35.

²²⁹ FA, s. 47.

²³⁰ FA, s.48, 51.

²³¹ FA, s. 50.

²³² FA, s. 55.

soruyu şu açıklamasıyla reddetmiştir: *el-İlletü'l-ûlâ* illettir, büyük evren (*âlemü'l-kebîr*) ise malûldür. Ayrıca O mutlak olarak ilk sebeptir (*el-illetü'l-ûlâ bi'l-ıtlâk*) ve onu önceleyen başka bir şeyin olması da mümkün değildir. Çünkü ilk illet olmak demek, öncesi bulunmayan önce anlamına gelir. Bu niteliğe sahip olan aşkın varlık ise ebedîdir. Görüldüğü üzere böylece filozof evrenle Tanrı'yı özdeş kabul edemeyeceğimizin altını çizerek panteizme açık bir kapı da bırakmamıştır.²³³ Bununla birlikte filozof, Tanrı'ya İlk ve tek yaratıcı (*el-mübdiü'l-evveli'l-vâhid*)²³⁴, salt iyi (*hayrun mahz*)²³⁵, kendisinden cömertlik taşıyan (*fâyizun bi'l-cûd*), düzene koyan Bir (*müdebbirun vâhid*),²³⁶ bir olan Hak (*el-vâhidu'l-Hakk*),²³⁷ (*vâhid bi'l-hakîka*), ilk sebep (*illetün ûlâ*), yalın doğru (*basîtun bi's-sıhha*), bir olan basit (*el-vahdetü'l-basîta*) ifadeleriyle yer vermektedir. Ancak filozofa göre *sebepe*, *illet*, *hakîm* ve *cömert* (*cevâd*) gibi Tanrı'nın zâtî ve fiilî isimleri şeklinde O'na yüklediğimiz her anlam beşer lisânı ve kudreti dahilinde ifade edilebilmektedir, yani bunların hepsi bir kelimenin mânâsını benzetme yolu ile 'muvaakkaten' başka bir kelime hakkında kullanma anlamına gelen *mecâz* ve *istiârenin* ötesine geçememektedir, çünkü Tanrı bütün bu zikredilen isim, sıfat ve faziletlerin hepsinin ötesinde ve hepsinden aşkındır.²³⁸ Buradan hareketle filozof *el-Fevzü'l-asğar*'ın sekizinci faslında Tanrı'nın icâbî/olumlu değil, selbî/olumsuz sıfatlarla anılması gerektiğini dile getirerek negatif teolojiyi savunmaktadır. Filozofun üslûbunu şekillendiren mantık, burada kendini göstermekte, burhanî kıyas yöntemi ile Tanrı'nın olumsuz sıfatlarla anılması gerektiğini şu şekilde temellendirmeye çalışmaktadır:

Varolan ilk şey Tanrı'dır,

O varlığın Fâil'i ve Yaratıcısıdır,

(öyleyse) O'nun öncesinde herhangi bir şey yoktur,

O zâtî-gayr-ı zâtî herhangi bir vasıfla nitelenemez, dolayısıyla doğrudan olumlu bir yöntemle O'nu ispat etmek mümkün değildir. Ancak filozof, sebepleri ve

²³³ İbn Miskeveyh, **Makâle fi'n-Nefs ve'l-'akl**, thk. Abdurrahman Bedevî, (**Dirâsât ve Nusûs fi'l-Felsefe ve'l-'Ulûm inde'l-Arab** içinde), el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981 Beyrut, s. 77.

²³⁴ FA, s. 56.

²³⁵ FA, s. 82.

²³⁶ FA, s. 101.

²³⁷ FA, s. 111.

²³⁸ FA, s. 97.

anlamları ortadan kaldırarak bir şeyin ne olmadığını ifade edip ne olduğu hakkında hükme varma şeklinde tarif edebileceğimiz, hulfî kıyasla (*burhânu'l-hulf* ya da *burhânu'l-selb*) Tanrı'nın nitelenmesine imkân tanır. Dolayısıyla o, Tanrı hakkında 'O şöyledir' yerine 'O şöyledir fakat [aslında tam mânasıyla] öyle de değildir' diyelim der, tıpkı Mu'tezile kelâmcılarının da savunduğu gibi, 'Tanrı âlimdir' fakat diğer bilenler gibi değil, 'Tanrı kâdirdir' ancak diğer yapabilme gücüne sahip olanlar gibi değil şeklindeki niteleme tarzının kullanılabileceğini savunmaktadır.²³⁹

Tanrı'yı Gerçek Salt Bir (*el-vâhidu'l-mahzu'l-hakk*) olarak nitelendiren ve herhangi bir açıdan kendisi dışında daha şerefli, faziletli ve değerli bir şeyin bulunmadığını dile getiren filozof, dolayısıyla varlık kavramı O'nda kâmil mânasını bulmuştur (*kemâlü'l-vücûd*) bu yüzden de mükemmel varlık (*el-vücûdu't-tâmm*) ile Gerçek Bir'in (*el-vâhidu'l-hakk*) bir tek şey olduğunu ifade eder. Bunun yanısıra Bir olanda çokluk bulunmaz, zira çokluk onun kemâliyle bağdaşmaz. O'nun hakkında tartışmasız kabul edilen (*müsellem*) diğer bir şeyse salt varlığın (*kemâlü'l-mahz*) mükemmel varlık (*el-vücûdu't-tâmm*) olma durumudur. Öyle ki, mükemmel varlık, varlığın tabiatı olan ve Bir'de yetkinliği sağlayan şeydir. Ancak 'iyi' lafzı (*lafzatü'l-hayr*) sanki ona ârızmış gibi görünür. Anlaşıldığı kadarıyla bundan amaç kötülüğün Tanrı'yla hiçbir ilişkisinin bulunmadığını ifade etmektir. Gerek Meşşâî gerek Yeni Eflâtuncu felsefede olduğu gibi mutlak ve ideal varlık Bir'dir, kötülüğün kaynağı ise çokluktur. Yani filozofa göre kötülüğün kaynağı, sûreti sonradan kabul eden heyûlâ yani ilk maddedir.²⁴⁰

Bütün bu yorumlardan sonra filozofun, meşşâî çizgiye keskin bir dönüş yaparak Tanrı'nın (*es-Sâni* ') varlığını ispat sadedinde Aristo gibi "hareket delilini" kullandığını görmekteyiz. Şöyle ki, ona göre her cismin kendine özgü bir hareket (değişim) tarzı vardır. Varolan bir cisimden söz ediliyorsa o, oluşmuş (*mütekevvin*) demektir ve onun dayandığı şey yani onu görünür kılan kendine özgü sûretidir; kendine has o sûret onu varlık sahnesinde görünür kılmıştır ki, bu da (*es-sûretü'l-mukavvime*) tabiatdır; öyle ki, tabiat kendine özgü hareketin ilkesidir ve kendisine has hareketiyle gayesine (*tamâm*) yönelir, *tamâm* yani gaye herşeyin kendisine

²³⁹ FA, s. 53-54.

²⁴⁰ İbn Miskeveyh, *Risâle fî mâhiyyeti'l-adl*, ed. M. S. Khan (*An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risâla fî mâhiyat al-'adl li Miskawaih*), Leiden/E. J.Brill, 1964, s. 12-13.

uygun ve münasip düştüğü şeye yönelip hareket etmesidir. Dolayısıyla her hareketli (*müteharrik*) olan şevkle mükemmel hâle/tâmâma doğru hareket eder, bu yüzden doğal olarak illet malûlû önceler.²⁴¹ O, yine Meşşâî geleneğe vurgu yaparak varlığın hareket ettiricisinin hareketli olmadığını, varlığın hareket ve gayesinin sebebinin (*illetün tamâmihâ ve illetün hareketihâ*) Tanrı olduğunu belirtir.²⁴² Her göksel cisim (*cirm*) hareketlidir; varlığın ilkesi ve sebebi olan hareket etmeyen bir hareket ettiriciye sahiptir, varolan herşeyin cevheri ve varlığını ayakta tutan (*kıvâm*) Tanrı'nın varlığıdır, çünkü varlık kavram ve gerçeklik olarak diğer tüm şeylerde *bi'l-araz* bulunurken Tanrı'da *bi'z-zât* bulunur. İbn Miskeveyh bu görüşünü desteklemek üzere filozoflardan, varlığın herhangi bir şeyde *bi'l-araz*, başka bir şeyde ise *bi'z-zât* bulunduğunu ve bir şeye eklenmenin (*âriz*) bir etki (*eser*), etkinin ise bir tür hareket olduğuna dair açıklamalarını aktarmaktadır.²⁴³ Ayrıca ona göre tabii varlıklarda hareket dinginlikten daha değerlidir; hatta hareket varolana işaret ederken, dinginlik (*sükûn hâli*) yokluğa daha yakındır. İlâhî olanda ise durum tam tersinedir. Yani İlâhî olan salt dinginliktir.²⁴⁴

İbn Miskeveyh tüm antikçağ filozoflarının Tanrı'nın ispatı konusunda hemfikir olduklarını söyler. Ona göre 'Bir' olmanın dışında herhangi bir isimle anmamış olmaları ve insânî ölçüde dile getirilebilen cömertlik, kudret ve hikmet gibi sıfatları da inkâr etmemiş olmaları bunun kanıtıdır. Öyle ki o, Porfiryus'tan naklen Yunanlı filozofların Tanrı'yı sebep (*illet*) ve hareket veren (*muharrik*) olmanın dışında başka

²⁴¹ FA, s. 43. (*Küllü müteharrikin yeteharraku ilâ tamâmihi fehüve bi's-şevk*). Ayrıca İbn Miskeveyh tabii cisimlerdeki altı tarz hareketi ve ilişkilerini şöyle açıklamaktadır: Tabii cisimlerde oluş ve bozuluşun, artma ve eksilmenin, dönüşme ve yer değiştirme hareketlerinin sebebi mutlak harekettir (*el-hareketü'l-mutlaka*), bu yüzden hareket bir tür başkalaşma (*tebeddül*) ve yer değiştirmedir. Bu başkalaşma cismin cevherinde, niteliğinde ya da mekânında olur. Mekânda olan başkalaşma ise küllî ya da cüzî olarak tezahür eder; şayet küllî olarak ortaya çıkarsa doğrusal (*müstakîm*), cüzî olarak olursa dairesel (*müstedir*) hareket gerçekleşir. Dairesel hareket de merkezden çevreye doğru olursa artma (*nümüvv*), çevreden merkeze doğru olursa azalma (*zübûl*) şeklinde adlandırılır. Nitelikle değişen ise (*mütebeddil*) cevherini korursa dönüşüm (*istihâle*), cevherini koruyamazsa yok oluş (*fesâd*) hareketini gösterir. Bu cevherini koruyamadığı durumda bakışını ikinci bir cevhere doğru yöneltirse bu durumda oluş (*kevn*) adını alır. Unutulmamalıdır ki, her hareket eden ancak kendisi dışında bir hareket ettiriciden (*muharrik*) hareketini alır ve herşeyin hareket ettiricisi, hareketli değildir. Burada belirtilmesi gereken husus, Aristo sisteminde cevherde herhangi bir değişimin olmayacağı bir ilke sayılırken İbn Miskeveyh'in cevheri de değişmeye tabi varlıklar kategorisine dahil etmesi gerçekten dikkat çekicidir. bkz. FA, s. 44.

²⁴² FA, s.45.

²⁴³ FA, s. 46-47.

²⁴⁴ İbn Miskeveyh, *Risâle fi'l-Lezzât ve'l-âlâm*, thk. Abdurrahman Bedevî, (*Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-'ulûm inde'l-Arab* içinde), el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, Beyrut 1981, s. 102.

bir isimle anmadıklarını dile getirir.²⁴⁵ Ayrıca filozof ile peygamberi mukayese eden İbn Miskeveyh, filozofların akıl, peygamberlerinse nakille davet ettiklerinin “birlik” (*tevhîd*) olduğunu vurgulamaktadır.²⁴⁶ Tanrı’nın birliği meselesini *el-Fevzü’l-asğar*’ın beşinci faslında ayrıca ele alan filozof, şayet birden fazla *Fâil*’in varlığı kabul edilecek olursa bunların mürekkep olmasının zorunlu olacağı ve dolayısıyla böyle bir durumda fâillikte ortak fakat zât itibariyle muhtelif olmak durumunda kalacaklarını öne sürmektedir. Bu farklı fâillerin de cevher ve fasıldan mürekkep olması, terkîb kavramı etkilenmeye işaret ettiğinden bir harekettir, bu da her fâil bir başka fâilin bulunmasını gerektirir ki, bu sonsuza kadar böyle devam eder gider yani *teselsüle* düşülür. Bu ise imkânsızdır ve bir fâilde bu geriye gidişin durması gerekir, burada şöyle bir soru akla gelebilir: Bir, basit olduğu için ondan bir tek basit fiil tezahür ederken, birbirine zıt fiillerin tek bir fâilden ortaya çıkması nasıl mümkün olur? İbn Miskeveyh bir fâilin pekçok farklı fiilde bulunmasının dört açıdan değerlendirilebileceğini söyler: İlki bir çok kuvvet ve parçalardan mürekkep olması, ikincisi farklı maddelerde fiillerinin olması, üçüncüsü farklı âletlerle olması sonuncusu ise bizâtihi olmayıp aksine diğer şeyler aracılığıyla olan fiillerinin gerçekleşmesidir.²⁴⁷ Bu cihetlerden ilk üçü Tanrı’yla ilgili olamayacağından geriye sadece dördüncüsü kalır ve buradan hareketle Tanrı’nın bazı fiillerini bizzât bazılarını da araçlar vasıtasıyla gerçekleştirebileceğini öne sürer. İbn Miskeveyh bu düşüncüyü Aristo’nun Eflâtun’a nispetle dile getirerek savunduğunu ve Porfirys’un da Aristo’dan aktardığını söyleyerek benimser.²⁴⁸ Bu düşünce ve düşüncenin zikredildiği satırlar oldukça dikkat çekmektedir. Tanrı’ya vasıtalı olarak varlığa getirmenin nispet edildiği satırlarda Eflâtun, Aristo ve Porfirys’un adlarının geçmesi İslâm filozoflarının içinde bulundukları tipik senkretik durumu göstermesi bakımından ve zikredilen felsefî gelenek temsilcilerinin isimlerinin öne sürülen

²⁴⁵ FA, s. 40.

²⁴⁶ FA, s. 41.

²⁴⁷ FA, s. 48-49. Yukarıda Âmirî’nin bu ayrımı şu şekilde yaptığı zikredilmişti: 1-Bizatihi fâilin kendisindeki kuvvetlerin farklılığıyla oluşabilir (*bi’l-kuvâ el-muhtelif*); 2-Muhtelif âletler yardımıyla oluşabilir. (*bi’l-âlâtin muhtelif*); 3-Farklı unsurlara etki etmeyle oluşabilir. (*bi’l-‘anâsiri’l-muhtelif*); 4-Bir şeyin bir başka şeyi doğurması/sebebi olmasıyla oluşabilir (*bi’t-tevlîd*). Burada İbn Miskeveyh düşüncesindeki benzerlik dikkat çekmektedir. bkz. Âmirî, **İnkâzu’l-beşer mine’l-cebri ve’l-kader**, (RAM içinde), s. 257.

²⁴⁸ FA, s. 50.

düşüncenin temellendirilme süreci açısından oldukça önemlidir. Tanrı'nın birliği konusundaki görüşünü açıkladıktan sonra O'nun ezeli olmasını ise şu mantıkî çerçevede sunmaktadır:

Hareket veren (*el-muharrrik*) hareketli (*müteharrik*) değildir.

Her hareketli oluş sürecine tâbidir (*mütekevvin*)

Her mütekevvin yaratılmıştır (*muhdes*)

[Tanrı] müteharrik olmadığına göre herhangi bir şeyden oluşmuş değildir.

(Çünkü tekevvin hareketsiz olamaz)

Mütekevvin olmayan muhdes değildir.

Muhdes olmayanın öncesi olmaz.

Öncesi (*evvel*) olmayan ise ezeldir.²⁴⁹

Sonuç: Tanrı ezeldir.

2.5.2. YARATMANIN FARKLI ANLAMLARI: YOKTAN YARATMA VE SUDÛR

İlk bölümde gördüğümüz üzere Plotinos'un Tanrı tasavvuru Aristo'nun pasif Tanrı anlayışından farklıydı. Bu yönüyle şu ana kadar görmüş olduğumuz filozofların hemen hepsinin ilgisini çeken sudûr teorisinin, İbn Miskeveyh'in görüşlerine ne ölçüde yansıdığını tartışmak yerinde olacaktır.

İbn Miskeveyh'e göre varolan herşey Tanrıyla vardır, varlık eşyâda *bi'l-araz* Tanrı'da ise *bi-zâtihi* bulunur. Yurakıda gördüğümüz gibi buradan hareketle filozof, Tanrı'nın ezeli olması gerektiğini öne sürer. Bazı varlıklar doğrudan, bazılarıysa bir başka varlığın etkisiyle varlık kazanır. Faâl akıl olarak da isimlendirilen İlk akıl, İlk varlıktan (*el-vücûdu'l-evvel*) yani Tanrı'dan ortaya çıkıp meydana gelmiştir. Bu yüzden Tanrı, varlığın en mükemmeli (*tâmmu'l-vücûd*), kendisinden sürekli/kesintisiz bir şekilde feyezânı (*el-feyzü'l-muttasıl*) sürdüğü için sonsuz bir şekilde bâkî, değişmez ve tek bir hâl üzere sabittir. Dolayısıyla ilk akıl, kendisi dışındaki varolanlara nispetle varlığın en mükemmelidir (*tâmmu'l-vücûd*). Burada İbn Miskeveyh'in Tanrı ve İlk aklı aynı sıfatla nitelediği açık bir şekilde görülmektedir, ancak akli sâir varlığa nispetle 'kayıt' altına alarak böylece sıfatların

²⁴⁹ FA, s. 51.

îtibârî olarak kullanılabileceğini göstermiştir. Feyzi verene nispetle feyzi alanın eksik bir varlık olması zorunludur, dolayısıyla akıl Tanrı'dan eksik, nefis de akıldan eksiktir. Ancak tabîî cisimlere nispetle nefis de mükemmeldir (*tamâm*), dahası felekler de nefis vasıtasıyla varlık kazanmış ve nefise nispetle eksik varlıklardır ve bu varlığının sürekliliğini tamamlayabilmek için dairesel harekete ihtiyaç duyarlar.²⁵⁰ Macid Fahri'ye göre İbn Miskeveyh, apokrif bir eser olan *Esûlûcyâ*'da olduğu gibi nefsi iki sonsuz hareket biçimiyle tanımlar. İlki doğrudan illet'e giden yukarıya doğru hareket ve Tanrı'dan ilk sudurun gerçekleşmesi, nefsin ise güzellik ve ışıkla dolu olmasıdır. İkincisi ise maddeye yönelik aşağıya doğru harekettir ki bu yukarıdakinin aksine karanlık ve kötülükle doludur. Söz konusu hareket İbn Miskeveyh'e göre açık bir şekilde altı farklı fizik hareketinden ayırdedilebilir ve temelde göksel feleklere ait olan dairesel ve sonsuz biçimi açık bir şekilde ifade eder ki, onların da hareketi bütünüyle nefsin kendi hareketinden türemiştir.²⁵¹

Filozofa göre, varlık mertebelerinin (*merâtibu'l-mevcûdât*) tamamının sahip olduğu herşey Tanrı'dandır ve Tanrı kendinden taşan varlığı ve yayılan gücü (*vücûduhu'l-fâyiz ve kuvvetuhu's-sâriye*) ile evrenin düzenini korumaktadır. Bu yüzden O'nun taşmasıyla varlık arasında tek bir lahza/an kesinti olsa âlem yokolup giderdi.²⁵² İbn Miskeveyh buna her cevherin madde (*heyûlâ*) ve sûretten mürekkep olmasını örnek olarak verir. Sûret maddede ancak terkiplerde bulunur ve her terkip bir tür harekettir, ona hareket veren de kendisi dışında başka bir şeydir. Madde sûret olmadan, sûret de madde olmadan varlığa gelemmez, her ikisi varlığa gelmek için birbirlerine zorunlu olarak bağlıdır (*ennehümâ muddarân*). İkincil madde (*el-heyûlâ's-sâniye*) o tabîî sûretler için bir konumdur (*el-mevzûa*), tabiat onu kuşatır, o hareketiyle, tüm göksel cisimlere (*cirm*) nüfûz ederek gayelerine sevkeden (*tamâm*) ilâhî bir kuvvettir (*kuvvetün âlihiyye*), ilâhî olması sebebiyle de yorulmak bilmez ve aciz kalmaz.²⁵³

İbn Miskeveyh *el-Fevzü'l-asğar*'ın birinci meselesinin dokuzuncu faslında yukarıda zikrettiğimiz şekilde feyz teorisi çerçevesinde bir yaratma düşüncesi

²⁵⁰ FA, s. 55. Ayrıca bkz. s. 104-105.

²⁵¹ Majid Fakhry, "The Platonism of Miskawayh and Its Implications for His Ethics", *Studia Islamica*, No. 42, (1975) aisonneuve & Larose, (39-57), s. 45.

²⁵² FA, s. 56-57.

²⁵³ FA, s. 57.

oluşturmuş olmasına rağmen hemen sonra gelen onuncu fasıla “*Tanrı’nın bütün varlığı yoktan (lâ min şey) yaratması üzerine*” başlığını vererek yaratma fiilini açıklamaya çalışması gerçekten dikkat çekicidir. Bu durum, Fârâbî’den itibaren Kur’ân’daki yoktan ve hiçten yaratma akidesiyle Plotinos’tan gelen sudur telakkisini uzlaştırma veya en iyimser yorumla yaratmanın sudur şeklinde gerçekleştiğini savunmanın kaçınılmaz bir sonucudur.

Bu süreci filozof şöyle yorumlar: Oluşan şeyler (*el-eşyâu’l-mütekevvine*) sadece sûretle dönüşürler, ancak sûretlerin konumları (*el-mevzû‘ li’s-suver*) kendiliğinden dönüşmez.²⁵⁴ O, buradan hareketle madde-sûret dikotomisi üzerinden sûretin nitelikçe değişmesi ya da bir yerden (*mahal*) başka bir yere intikali konusunu tartışır. Bu uzun tartışmaların neticesinde sonradan oluşan (*mütekevvin*) varlığın/sûretlerin tamamının, yani taslaklar (*tahâdîd*), arazlar ve niteliklerin ancak yoktan (*lâ min şey*) ve sonradan meydana gelmiş oldukları ifade edilir.²⁵⁵ Nitekim İbn Miskeveyh’e göre varlığın varolmayandan yaratılmış olması çok açıktır, çünkü Tanrı şayet ‘varolandan varlığı yaratsaydı’, varlık, yaratma öncesi varolmuş olacağından, yaratmanın (*ibdâ‘*) bir anlamı olmazdı. Ancak yaratma varlıkta olmayan (*lâ min şey*) ve yoktan (*adem*) olduğundan ancak tam ve eksiksiz bir yaratma gerçekleşmiş olur.²⁵⁶ İbn Miskeveyh eserinin ileriki satırlarında ise hareket delili üzerinden feyz/yaratma imtizâcî olan teorisini açıklamayı sürdürür, şöyle ki: Sıradan herhangi bir tür harekete benzemeyen yaratma hareketi (*el-hareketü’l-bedîa‘*), tabîî cisimler üzerine taşarak (*fâzat*) onları harekete geçirir ve böylece mekansal olarak orada yerleşir. En yalın ve şerefli hareket göksel harekettir çünkü bu hareketi kabul eden ilk cirimdir, nitekim eğer yer değiştirme hareketi olsaydı parçaları ile bir başka yere intikal etmiş olması da gerekirdi, ancak göksel hareket nefsin hareketine benzer ve yer değiştirme hareketiyle aynı değildir, dolayısıyla da sâkindir. Göksel cisimler bir açıdan sâkin bir başka açıdan ise hareketlidir, çünkü hareketi felekler vasıtasıyla nefisten alan göksel cisimlerin dairesel hareketi aynı yerde gerçekleştiğinden bir anlamda sükûn olarak da değerlendirilebilir.²⁵⁷ Öyleyse biz de hareketlerimizi feleğin hareketinden alırız. Felekler nefisten, nefis ise akıldan

²⁵⁴ FA, s. 58.

²⁵⁵ FA, s. 59.

²⁵⁶ FA, s. 60.

²⁵⁷ FA, s. 87. *el-Harekâtü müstefâdetün mine’n-nefsi bi-tavassuti’l-felek.*

hareketini alır. Akıl ise Tanrı'nın yarattığı ilk varlık olduğu için sürekli feyizden (*el-feyzü'd-dâim*) beslenir. Yaratılışının varlığında eksiklik olmasına rağmen akıl hareket etmez. Çünkü mükemmellik söz konusu olunca sebeplinin sebep gibi olması mümkün değildir. Ancak buna rağmen akıl hareket etmiş olsaydı anlamsız bir şey yapmış olurdu ki, aklın anlamsız bir şey yapması kabul edilemez.²⁵⁸ Şu halde İbn Miskeveyh'in cisim, nefis, akıl ve Tanrı şeklinde sıralanabilecek en temel sudur şemasını benimsemiş olduğu ve aklın feyiz yoluyla ilk olarak yoktan meydana getirildiğini öne sürdüğü anlaşılmaktadır. Mutluluğun kazanılmasına dair düşüncelerini anlattığı bölümde aynı şemayı bu kez yukarıdan aşağıya doğru zikreden filozof, Tanrı'nın akli, aklın nefsi, nefsin tabiatı ve tabiatın da cisimleri kuşatmasından söz etmektedir. Bununla beraber aşağıdan yukarıya doğru bir sıradüzeniyle yükselen kimsenin şüphe içermeyen bir bilgiyle Tanrı'yı bileceğini ve varlıkta bir şekilde O'nun izlerini göreceğini savunur.²⁵⁹ İnsanı küçük âlem, âlemi ise büyük bir insan olarak değerlendiren İhvân-ı Safâ'nın düşüncesini sürdüren İbn Miskeveyh, mikrokozmosta çeşitli aşamaları geçerek yükselen (*irtikâ*) insanın, makrokozmosla ilişki (*ittisâl*) kurabileceğine işaret eder.²⁶⁰ Varlığın mükemmel bir düzenle kuşatılmış olduğunu dile getiren filozof, varlık türleri arasındaki bu ilişkinin düzenini “ipe dizilen incilerin bir kolye oluşturmaya” (*ke's-silkü'l-vâhid*) benzetir.²⁶¹ Daha önce Kindî'de de karşılaştığımız yakın ve uzak sebep konusunu gündeme getiren İbn Miskeveyh, yakın-uzak sebep ikilemini bir örnekle açıklar, şöyle ki: Bir hırsızın elini neyin kestiği konusunda verilebilecek cevapları sıralar: İlk önce demir, sonra demirin sûret kazanmış hali olan kılıç, kılıcı yapan usta, güvenlikten sorumlu olan kimse, kadı vs. En nihâyetinde bütün fiil ve hareketler yani sebep-sonuç zinciri hareket ettiricisi bulunmayan mutlak olan bire (*el-evvel bi'l-ıtlâk*) ulaştığında durur, araştırma ve akıl yürütme orada sona erer.²⁶²

İbn Miskeveyh'e göre canlılar arasında da bir sıradüzeni vardır. Örneğin bitki mertebesinin üst sınırı hayvan mertebesinin alt sınırını, hayvan mertebesinin üst

²⁵⁸ FA., s. 88. *İnne hareketenâ müstefâdetün min hareketi'l-felek.*

²⁵⁹ FA., s. 98.

²⁶⁰ FA., s. 122.

²⁶¹ FA., s. 112.

²⁶² İbn Miskeveyh, **Makâle fi'n-Nefs ve'l-'akl**, thk. Abdurrahman Bedevî (**Dirâsât ve Nusûs fi'l-Felsefe ve'l-'Ulûm inde'l-Arab** içinde), el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981 Beyrut, s. 82-83.

sınırı ise insan mertebesinin alt sınırıyla bitişiktir. İnsanlar arasında da herkesin zekâ, kavrayış ve ahlâk düzeyi aynı değildir. İnsan mertebesine en yakın olan hayvanın maymun olduğunu söyleyen filozofun²⁶³ bu görüşünü ‘evrim’ şeklinde yorumlayanlar olsa da²⁶⁴ filozofun yaşadığı yüzyıl itibarıyla dönemin zooloji ve biyoloji bilgisi ışığında bu tür iddialı bir yorum abartılı olarak değerlendirilmelidir. Mertebe konusuna dönecek olursak, insanlar arasından kimileri de zekâ ve ahlâkları ile öyle üst bir düzeye ulaşırlar ki melekler ile aralarında az bir mesafe kalır. İşte bu durumdaki insan, Kur’ân’da Kutsal Ruh (*Rûhu’l-Kuds*) olarak adlandırılan Ruhla (Cebrâil) ilişki (*ittisâl*) kurar. Filozofa göre artık bu seviyedeki kimse vahiy bilgisinin doğruluğunu idrak ederek peygamberliğin değerini de anlamış olur.²⁶⁵ Görüldüğü gibi kozmik düzendeki hiyerarşiyi ay-altı âlem içindeki canlılar arasında da sürdüren İbn Miskeveyh, his ve idrak seviyesiyle doğru orantılı olarak insanın ulvî âlem ile bir tür ilişki kurulabileceğini savunarak Fârâbî ve İbn Sînâ’nın faâl akılla ittisâl kurulabileceğine dair düşüncelerine paralel bir tavrı sürdürmüş olduğu görülür. İfade edilen bu nokta insanın ulaşabileceği en üst sınırdır (*el-ufku ‘l-e‘lâ*).²⁶⁶ Bu en üst sınıra ulaşan kişi ya sürekli yükselir ki bunu sürdürebilmesi için sürekli olarak düşünmeye gereksinim duyar ya da bilgiler doğrudan ona gelir.²⁶⁷ İbn Miskeveyh ilk gruptakilerin filozof, ikinci gruptakilerinse peygamberler olduğunu îma etmektedir. Nitekim ilerleyen satırlarda felsefe yapmak sûretiyle aşağıdan yukarıdaki hakîkate ulaşan bir filozof, peygamberin getirdiğini kabul etmek durumundadır, çünkü her ikisi de aslında aynı hakikate ulaştığını ifade eder.²⁶⁸

2.5.3. AKIL

Genellikle İslâm filozofları rasyonalist oldukları için bilginin en önemli kaynağı olarak aklın yorumu üzerinde önemle durmuş ve bazıları bu alandaki

²⁶³ FA, s. 114-116.

²⁶⁴ bkz. Müfit Selim Saruhan, **İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Alem ve İnsan**, Ankara 2010, s. 81-85. Konumuzla doğrudan ilişkili olmayan bu meseleye dair şu hususu belirtmemiz gerekir: Filozofun sözkonusu ifadelerinin türler arası geçiş anlamında bir evrim fikrinden uzak olduğu, varolan bir türün diğer türe evrilmesinin söz konusu olmadığı, İbn Miskeveyh’in buradaki hedefinin İhvân-ı Safâ’da da karşılaşılan her türün, kendi içindeki değişiminin aşama aşama olduğunun vurgulanması amacını taşıdığı kanaatindeyiz.

²⁶⁵ FA, s. 118.

²⁶⁶ FA, s. 126.

²⁶⁷ FA., s. 127-128.

²⁶⁸ FA, s. 128.

temellendirmelerini akıl üzerine yazdıkları risâlelerde ortaya koymuşlardır. Böyle olmakla birlikte İslâm meşşâîlerinin birkısımında Aristo doktrini ağır basarken bazılarının ise Eflâtun’a daha yakın durdukları bilinmektedir. Birkısım filozof ise aynı problem hakkında bu iki filozofun görüşlerini uzlaştırmak amacıyla realizm ile mistik anlamda idealizm arasında bir orta yol bulmaya çalışmışlardır. Meselâ Kindî gibi İbn Miskeveyh de insanın idrak güçleri konusundaki görüşünü hissî ve aklî şeklinde ikiye ayırmaktaysa da onun Eflâtun’a daha yakın durduğunu görmekteyiz. Nitekim ona göre insan hissî ve aklî olmak üzere iki farklı idrak gücüne sahiptir. Hissî olan idrak diğer tüm hayvanlarda da ortak bir şekilde bulunan bir kuvvettir ve heyûlânî sûretlerin idrakini beş duyu ile elde etme durumudur. Aklî olan ise riyâzet yani bedenî pekçok arzuyu bir kenara bırakarak, elden geldiğince duyulardan sıyrılmakla ve “akıl gözünün açılmasıyla” kuvvetlenerek, idrak düzeyini hissî olanın çok daha üstüne taşımaktadır. Heyûlânın bilgisi sürekli değişir, bu nedenle duyu onu algılar algılamaz değişir, aklî idrakle elde edilenlerse değişmeyen ve hareket etmeyene dair bilgilerdir.²⁶⁹ Maddedeki değişimden kalkarak kötülüğün kaynağını maddeye bağlayan filozof, kötülüğün (*redâe*) bozulmadan (*fesâd*), bozulmanın yokluktan (*adem*), yokluğunsâ heyûlâdan kaynaklandığını ileri sürer, dolayısıyla heyûlâ olmazsa kötülük olmaz; o kötülüğün kaynağıdır ve cömertliğin zıddı olan kötülük ondan doğar. Cömertlik bekâya, bekâ ise varlığa bağlıdır; bu varlık Tanrı’nın yarattığı ilk sûrettir, bu yüzden o salt hayırdır (*hayrun mahz*) ve ona kötülük ve yokluk karışmaz, öyle ki ona **faal akıl** (*el-aklu’l-fâ’âl*) ve gerçek varlık (*el-vücûdu’l-hakk*) denir, dolayısıyla onda madde bulunmaz, o kendisinde edilginlik (*el-infiâl*) mânâsı olmayan **ilk akıl** (*el-vücûdu’l-hakk*) olarak adlandırılır.²⁷⁰ Filozofa göre akıl doğal olarak itaat eder, Tanrı’nın ona bahsettiği rütbe varlık sahasındaki en yüksek mertebedir. Çünkü kendisi dışındaki tüm varlıklar ona muhtaçtır.²⁷¹ Filozof, âlemin boyun eğdiği (*melikün mutâ*) aklın mertebelerine kendisi dışındaki herşeyin hizmet ettiği ve onunla mutluluğun elde edildiğini, çünkü onun yapmacıklıktan (*tasannû*)

²⁶⁹ FA, s. 37-38.

²⁷⁰ FA, s. 81-83.

²⁷¹ FA, s. 130. Daha önce İhvân-ı Safâ’nın Tanrı’nın vasıtalı olarak evreni idaresini kralın (*melik*) tebası aracılığıyla fiilde bulunmasına benzettiğine değinilmişti. bkz. RİS, II, s. 128-129.

uzak olduğunu dile getirir.²⁷² Yukarıda insanın en üst seviyede ruhla (*Cebrâil*) ittisâl kurduğu zikredilmişti, Fârâbî ve İbn Sînâ onu faâl akıl olarak da isimlendirir, ancak İhvân-ı Safâ'nın da etkisiyle olsa gerek İbn Miskeveyh'in sisteminde ilk akıl faâl akıl adını alır ve ruhla bir özdeşliği yoktur. Dolayısıyla filozofun sisteminde farklılıklar, farklı isimler altında işlevini sürdürmektedir.

2.5.4. NEFİS

Bilindiği üzere ruhun mâhiyeti, tanımı kaç sınıf ruh bulunduğu ve bedenle olan ilişkisi konusunda antik dünyadan günümüze intikal eden ve psikolojinin ilk kaynak olarak kabul ettiği eser Aristo'nun *De Anima*'sıdır. Nefis konusunda Aristo'nun *De Anima*'sı üzerine yazılan İskender Afrodîsî ve Themistius'un şerhlerinden haberdar olan İbn Miskeveyh, bu iki şârihin Aristo'nun düşüncesinden daha farklı yorumlara ulaştıklarını, ancak Ebu'l-Hayr el-Hasan b. Suvâr yani İbnü'l-Hammâr'ın, görüşleri daha isâbetli bir şârih olduğunu ve fakat Süryânice'den topladığı eserlerin kendisine ulaşmadığını ifade etmektedir. Öncelikle nefsin cisim olmadığını vurgulayan filozof, cismin, bir sûreti kabul ettiğinde başka bir sûret daha kabul etmesinin imkânsız olduğunu; fakat ilk sûretinden ve tam halinden ayrıldığında bunun mümkün olabileceğini öne sürer.²⁷³ *Nefs-i nâtuka*'nın aklî (*kuvvetün âkile*) ve ayırdedici (*kuvvetün mümeyyeze*) kuvvet olarak da isimlendirildiğini dile getiren filozof,²⁷⁴ Eflâtun'dan hareketle ruhun ölümsüzlüğü konusunda üç delile dayanır: İlki nefsin bulunduğu her yere canlılık vermesidir ki, canlılık onda cevherî olarak bulunur, dolayısıyla da zıddı olan ölümü kabul etmez. İkincisi nefiste kötülüğün bulunmamasıdır ki, kendisinde kötülük bulunmayan bozulmaz (*en-nefsü leyse lehâ fesâd*) ve üçüncüsü de nefsin kendiliğinden hareketli olmasıdır ki, aynı şekilde hareketi kendinden olan da (*en-nefsü müteharrikün min zâtihâ*) aynı şekilde bozulmaz.²⁷⁵ İbn Miskeveyh'e göre nefis bi'l-kuvve akıldır, bizâtihi bi'l-fiil halinde

²⁷² FA, s. 131.

²⁷³ FA, s. 62; İbn Miskeveyh, **Makâle fi'n-Nefs ve'l-'akl**, thk. Abdurrahman Bedevî (**Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-'ulûm inde'l-Arab** içinde), el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981 Beyrut, s. 60.

²⁷⁴ FA, s. 64. İbn Miskeveyh aklın nefisteki durumunu, gözün bedendeki haline ve nefsin aklını (*el-aklî'n-nefs*) gemideki kaptana benzetir. Ayrıntılar için bkz. İbn Miskeveyh, **Makâle fi'n-Nefs ve'l-'akl**, thk. Abdurrahman Bedevî (**Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-'ulûm inde'l-Arab** içinde), el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981 Beyrut, s. 71.

²⁷⁵ FA, s. 81-83.

olan akıl nefsi fiil alanına çıkartır.²⁷⁶ Sonuç olarak nefis, ölümlü fânî olmayan ve bozuluşa uğramayan cisimsiz bir cevherdir. Nefsin sürekliliğini sağlayan şeyse onda daimi olarak bulunan düşünme hareketidir (*hareketü'r-reviyye*), nefis bundan bağımsız bir an bile düşünülemez. İbn Miskeveyh'in Eflâtun'a nispetle aktardığı nefis konusundaki düşüncesi bu şekildedir ve o, düşünme hareketinin sürekli olarak nefiste bulunduğunu, bu hareketin cismânî bir hareket olmadığı için mekânsal olmadığından nefsin zâtının dışında olmasının mümkün olmadığını dile getirdikten sonra, Eflâtun'un "Nefsin cevheri, harekettir ve bu hareket, nefsin canlılığıdır" şeklindeki sözünü aktarır.²⁷⁷

Filozofun bu konudaki görüşlerini kısaca serdeddikten sonra, onun Fârâbî ve çağdaşı olan İbn Sînâ'nın akıl ve nefis hakkındaki temellendirmelerine herhangi bir gönderme yapmamasının ve nefsin ölümsüzlüğüne dair bu iki filozofun çok daha esaslı görüşlerine bîgâne kalışının nereden kaynaklandığını anlamak gerçekten zordur.

Hulâsa filozofun, Tanrı'yı nitelerken ilk, tek ve salt iyi gibi isimleri özellikle vurguladığı, ancak Tanrı için kullanılan tüm isimlerin mecâzî olarak anlaşılması gerektiğini ifade ederek *Esûlûcyâ*'da karşılaştığımız gibi Tanrı'nın gerçek anlamda hiçbir sıfatla nitelenemeyeceğini ileri sürerek negatif teololijiyi savunduğu, sudûr ile yoktan yaratmayı mezcettiği, ancak kabaca Tanrı, akıl, nefis ve tabiat şeklinde bir sudur şemasını benimseyerek *Esûlûcyâ*'da ortaya konan temel iniş sürecini kabul ettiği, ilk akıl için faâl akıl ifadesini de kullanarak Fârâbî ve İbn Sînâ'daki sudur sisteminden uzaklaşmış olduğu, bunun yanı sıra sûret verme görevini nefise yükleyerek Yeni Eflâtuncu telakkiye daha uygun bir açıklama tarzını benimsediği ve son olarak küllî akıl ve nefise dair ayrıntılı açıklamalara yer vermediği anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Mikeveyh'in Aristo'dan beri Tanrı kanıtlamasına yönelik

²⁷⁶ İbn Miskeveyh, **Makâle fi'n-Nefs ve'l-'akl**, thk. Abdurrahman Bedevî, (**Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-'ulûm inde'l-Arab** içinde), el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981 Beyrut, s. 61. İbn Sînâ *Kitâbu'n-Necât*'ında bu etkiyi şöyle açıklar: İnsandaki nazari kuvve, kuvveden fiile kendisiyle ilgili olan bu cevheri aydınlatmak sûretiyle çıkar. Bu, şeyin kuvveden fiile bîzatihi değil, dışarıdan bir etkiyle çıkması anlamına gelir. Ona verdiği etki, onun akledilirliğinin sûretidir. O halde burada nefise verilen bir şey vardır. Onun cevherinde makûllerin sureti bir iz bırakır. Faal akıl her bilkuvve aklın, bilfiil olmasının sebebidir, [faâl akıl] tek başına, akılları kuvveden fiile çıkarmak için kâfidir. bkz. İbn Sînâ, **en-Necat fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilâhiyye**, thk. Macid Fahri, Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut 1985, s. 231.

²⁷⁷ **FA**, s. 84. *Cevherü'n-nefs hüve'l-hareke ve hâzihi'l-hareke hiye hayâtü'n-nefs*.

kullanılan hareket deliline her fırsatta değindiği görülmektedir. Dolayısıyla İbn Miskeveyh'in kendi felsefî pozisyonuna uygun düşüncelerden yararlanmak sûretiyle fikirlerini serimlediğini, bu sebeple de daha önce İhvân-ı Safâ için kullandığımız kavramla, onun senkretik felsefî bir filozof olduğunu söyleyebiliriz.

2.6. İBN SÎNÂ

Tarihî seyri içinde Kindî ile başlayan, Fârâbî ile belli bir olgunluk düzeyine ulaşan İslâm felsefesi, İbn Sînâ (ö. 1037) ile en olgun seviyeye ulaşmış; mantıktan metafiziğe, psikolojiden tıbbı, çağının bütün ilimlerinde aşılması zor klasikler vücûda getirmiştir. Çalışmamızla ilgili olarak onun ilk eserlerinden sayılan *el-Mebde ve'l-me'âd*, felsefe ve ilimler ansiklopedisi mahiyetindeki *eş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât* kısmı ile *en-Necât* ve *el-İşârât ve't-Tenbîhât* başta olmak üzere diğer bazı eserlerine de başvurulmuştur. Özellikle apokrif bir eser olan *Esûlûcyâ*'ya yaptığı şerh ayrı başlık altında ele alınmıştır. Tezimizle ilgili olarak bu eserlerinde onun - daha önce görüşlerine yer verdiğimiz filozoflarda da olduğu gibi- *el-hayru'l-mahz*, *sudur*, *feyz*, *akıl*, *akleden*, *âşık*, *mâşuk* gibi Yeni Eflâtuncu felsefenin temel kavramlarına sıklıkla atıfta bulunduğu gözlenmektedir. Filozofun ufuk açan ve çağları aşan çalışmaları kelâma Fahreddîn er-Râzî; tasavvufa İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî; felsefeye ise Ebherî ve Tûsî üzerinden etkide bulunmuş, böylece filozof, diğer İslâm milletlerine olduğu gibi Selçuklu-Osmanlı düşünce dünyasına da damgasını vurmuştur. Nitekim kendinden sonraki dönemlerde hemen her eserde “eş-Şeyhu'r-reîs”e göndermede bulunmak âdet halini almış; kelâmcılardan felsefeye yöneltilen tenkitler sadedinde daima onu felâsifenin temsilcisi olarak kabul ettiklerinden, başta Gazzâlî olmak üzere felsefeyi onun üzerinden eleştirmişlerdir. Dolayısıyla İbn Sînâ, Kindî ve Fârâbî'den farklı olarak kendisinden sonra uzun soluklu bir gelenek oluşturan, felsefe-kelâm-tasavvuf çizgisini etkileyen klasik dönemin en önemli filozofu olduğundan bu çalışmamızda kendisine yeterli ölçüde yer verilecektir.

2.6.1. ZORUNLU VARLIK TASAVVURU

Meşşâî metafiziğinde önemli bir yer tutan ve Fârâbî'nin temellendirmeye çalıştığı Zorunlu ve mümkün varlık ayırımının İbn Sînâ'da daha derinden ve kapsamlı bir şekilde ele alınıp irdelendiğine tanık olmaktadır. Bilindiği üzere Tanrı tasavvuru, metafizik üreten her filozofun başlangıç yahut bitiş noktasıdır; sistemi ya O'ndan başlar ya da O'nda son bulur. Metafiziğin tutarlılığı, herşeyden önce sebeplilik meselesini aşabilmeye, teselsüle düşmeden bir ilkede sebepler zincirini bitirmeye bağlıdır. İbn Sînâ da Zorunlu Varlık yani Tanrı konusunda, deyim yerindeyse kılı kırk yararcasına ayrıntılı bir sunumda bulunmuş, kendisinden önceki felsefe ve kelâm birikimini de çok iyi değerlendirmiştir. Zorunlu-mümkün (*vâcibü 'l-vücûd-mümkînü 'l-vücûd*) ayırımını metafiziğin merkezine koyarak mâhiyet itibarıyla Tanrı ile hiçbir benzerliği ve ortaklığı (*mübâyin*) bulunmayan diğer bütün varlık türlerini mümkün kategorisine yerleştirmiş ve böylece maddî-gayr-ı maddî bütün varolanlar ile Tanrı arasında kapanmaz bir mesafe oluşmasıyla, sonsuz/sınırsız bir Tanrı anlayışını temellendirmiştir. Demek oluyor ki filozofun felsefî sisteminin ilkesi mânevî olduğu gibi son varış noktası da yine mânevîdir. Şüphesiz İbn Sînâ öncesinde de bu temellendirmelerin pek çoğu ilke bazında yer alıyordu, fakat eserleri dikkatle incelendiğinde onun 'mantık disiplini' metafiziğinin bütününde ustalıkla kullandığı, kâmil bir şekilde ilkelerini sıraladığı ve onları îtina ile açıkladığı görülmektedir.²⁷⁸

İlk eserlerinden biri olan *el-Mebde' ve'l-me'âd*'ın, İbn Sînâ'nın kalfalık dönemine ait olduğu söylenebilir. Bu kitabın amacını Meşşâîlerin (*el-meşşâîn*) başlangıç ve son hakkında edindikleri hakikatleri ortaya koymak olarak değerlendiren filozof, bu kitabında teoloji (*Esûlûcyâ*) olarak bilinen *Metafizik*'in (*Mâba'de't-tabîa*), tanrılık bilgisi (*er-rubûbiyye*), İlk İlke ve varlıkların Tanrı'ya nispetle belli bir sıradüzeni oluşturduklarını açıklama amacını taşıdığını belirtir. İkinci kısmı olan fiziğin (*tabîyyât*) semeresi ise insan nefsinin sürekli oluşuna dair

²⁷⁸ İbn Sînâ mantık konusunda felâsife mukallitlerinin yetersizliğinden yakınarak der ki: "Filozof geçinenlerin (*el-mütefelsifîn*) büyük bir kısmı mantık öğrenir de onu kullanmaz. Sonuçta iş şahsî eğilime varır ve böylece gemsiz ve yularsız dört nala koşan bir deveye binmiş gibi kendi eğilimine râm olur." bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik I*, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2004, s. 49.

bilgiyi edinmektir.²⁷⁹ Araştırmamızın temel problematiği çerçevesinde Zorunlu Varlık'ın temel "isimlerini" yani İlk, Akıl, Bir, İyi ve Tam oluşunu ayrı ayrı ele almak yerinde olacaktır:

2.6.1.1. ZORUNLU VARLIK "İLK" TİR (EL-EVVEL)

el-Mebde' ve *'l-me'âd*'ı üç makalede ele alan İbn Sînâ, birincisinin herşey için İlk İlke oluşunun ispatlanmasına, O'nun birliğine ve ona lâyık sıfatlara, ikincisinin varlığın O'ndan taşmasının sıradüzenine, üçüncünün ise insan nefsinin bekâsı ve ahiretteki ebedi mutluluğuna dair olduğunu ifade eder.²⁸⁰ Burada İbn Sînâ'nın 'Tanrı'nın varlığı' yerine İlk İlke'yi (*el-Mebedü'l-evvel*) kullanıyor oluşu tesadüf değildir. Zira ona göre "Allah'ın varlığının metafiziğin konusu olması mümkün değildir."²⁸¹ Yani O'nun varlık cihetinden değil de İlkliği bakımından metafiziğin konusu sayılması, filozofun iç tutarlılığının bir göstergesidir. *el-Mebde'* ve *'l-me'âd*'dan daha önce kaleme aldığını bildiğimiz eseri *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'de ise meseleyi bir nevi önerme formunda şöyle zikreder: "Zorunlu Varlık özünde İlk'tir, özünde Zorunlu Varlık değişmezdir (*ğayru müteğayyir*), öyleyse İlk olan da değişime uğramaz."²⁸² Dolayısıyla bu yetkinliğinin bütünü ve akledilir olarak O'nun zâtındaki herşey, O'nda hazır bir şekilde mevcuttur (*hâzıratun lehû*). Yani sonradan kazanılmış veya elde edilmiş değildir. Bilindiği üzere metafizikte Tanrı iki yönden incelenir, önce O'nun varlığı yani zâtı, aşkınlığı mutlaklığı; ikinci olaraksa isimleri. Çünkü hiçbir ilmin konusu kendinin ilimler sistemindeki yerini ispata çalışmaz.²⁸³ Bu yüzden İbn Sînâ'nın da apokrif *Esûlûcyâ* metninde karşılaştığımız ve birinci bölümde değindiğimiz gibi Tanrı'nın varlığından daha çok zorunlu, ilk ve bir oluşu üzerinde durduğu gözlenmektedir.

İbn Sînâ varlık kavramını kâmil manada ifade edenin İlk (*el-Evvel*) olduğunu ve tarif anlamında İlk'in yani Tanrı'nın mâhiyetinin bulunmadığını; fakat ontolojik anlamda yani kavram olarak O'nun mâhiyetinin ve hakikatinin (*inniyyet*)

²⁷⁹ Burada dikkat edilmesi gereken husus, Meşşâî gelenekte psikoloji (*'ilmu'n-nefs*) fiziğin alanına girer. Çünkü söz konusu olan insanın beden-ruh birlikteliğidir.

²⁸⁰ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-me'âd*, thk. Abdullah Nurani, Tahran 1984, s. 1.

²⁸¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik I*, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2004, s. 3.

²⁸² İbn Sînâ, *el-Mecmû' ev el-hikmetü'l-arûziyye*, thk. Muhsin Salih, Beyrut 2007, s. 160-161.

²⁸³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik I*, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2004, s. 4.

bulunduğunu savunur. Bir başka söyleyişle O'nun zatıyla mâhiyeti özdeşdir. Tanrı aynı zamanda İlk illettir (*el-İlletü'l-ûlâ*) yani kendi zâtı dışında varlıkla nitelenen her varlık türünün ve dolayısıyla her bireyin İlk sebebi O'dur. Şu var ki, varlık türlerine ait tümel kavramlar yani mâhiyetler varlığın illeti olamaz, çünkü mâhiyeti olan yani bir cins altında bulunan herşey sebeplidir.²⁸⁴ Filozof mâhiyet-varlık ya da mâhiyet-zât ilişkisini mantıkî kategoriler gündeminde de irdeleyerek sürdürür ve der ki: İlk olanın mâhiyeti olmadığı için cinsi de yoktur, çünkü mâhiyeti olmayının cinsi de olmaz; cins mürekkep olan bir şeyin parçasıdır, Tanrı ise mürekkep değil basit yani mânevî ve yalındır. Mâhiyeti, cinsi ve faslı olmayan İlk'in tanımı da yoktur. Herhangi bir illete sahip olmayan şeyin burhânı yani varlığını kanıtlamaya delil de yoktur. Aynı şekilde burhân-ı innî'si (tümevarım yoluyla kanıtı) olmadığı gibi burhân-ı limmî'si (tumdengelim yoluyla kanıtı) de yoktur.

İbn Sînâ felsefesinde İlk olan Zorunlu Varlık'ın yani Tanrı'nın bir amacının olması söz konusu olamaz. Çünkü amaç bir ihtiyacı gösterir, ihtiyaç ise bir eksiklik bir noksanlık sayıldığından Tanrı hakkında söz konusu olamaz. O'nun bilgisi ile, bir şeyi istemesi ve olmasını dilemesi (*el-irâdetü'l-akliyyetü'l-mahza*) aynı şeydir. Yani Tanrı'nın varlığı, ilkliliği, birliği, yaratması, bilmesi, iyi ve zorunlu olması, hayât sahibi oluşu ve cömertliği, kısaca Tanrı hakkında ifade ettiğimiz ve 'O' demenin dışında söylediğimiz her şey bütün olarak bizâtihi O'nun dışında başka bir şeye işaret ediyor olamaz. Dolayısıyla "İlk'teki tek bir anlam hem idraktır hem de yaratmaya giden yoldur".²⁸⁵ Görüldüğü üzere filozofun Tanrı'nın niteliklerine ve tekliğine yönelik ifadeler *Esûlûcyâ*'daki İlk kavramına yükelenen ifadelerdir. Tanrı'nın mutlak birliği, herşeyi var eden ve herşeyin kendisinden sudur ettiği varlık oluşu ilk bakışta filozofun, İbnü'l-Arabî'nin *vahdet-i vücûd* anlayışına yakın olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Fakat İbn Sînâ'nın vurguladığı Zorunlu Varlık ile kendisi dışındaki tüm herşeyle arasında zâtî mübâyenetin olması yani ancak aynı seviyede olanların arasında rastlanan 'zıtlık' ya da 'aynılık'ın olmayışı, Tanrı'nın 'zorunluluk' ile maddî gayr-ı maddî bütün mümkünlerden *bambaşka* oluşu ve

²⁸⁴ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: Metafizik II**, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2005, s. 92. (fe'l-evvelü lâ mâhiyyete lehû, zevâtü'l-mâhiyyâti yufîzu aleyhâ el-vücûdu minhu).

²⁸⁵ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: Metafizik II**, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2005, s. 112. (fe-ma'nâ vâhidun minhu hüve idrâkun ve sebîlu ile'l-icâd)

dengi, ortağı ve zıddının olmayışı filozofun sisteminin can alıcı noktasıdır. Dolayısıyla onun sisteminde panteizme veya panteizmi anımsatan vahdet-i vücûd benzeri bir anlayışa yer yoktur.

2.6.1.2. ZORUNLU VARLIK “AKIL”DIR (EL-‘AKL)

Filozof Zorunlu Varlık’ın isimlerine ilişkin olarak O’nun salt akıl (‘*aklun mahz*) olduğunu; çünkü bu aklın bütün yönlerden maddeden bağımsız ve soyut (*mufârik*) bir nitelik sayıldığı üzerinde ısrarla durur. Bilindiği gibi soyut akıllar (kozmik akıllar) teorisi Aristo’dan itibaren Yeni Eflâtunculuğun da benimsediği ve farklı düzeyde yorumladığı bir teoridir.²⁸⁶ Antik felsefeden itibaren süregelen telakkiye göre bir şeyin kemâli soyut olup olmadığıyla ilişkili bir husustur. Zira maddeye bulaşan veya onunla bir şekilde ilişkili olan hiçbir şey kâmil sayılmaz. Bir başka söyleyişle madde eksikliğinin ve yetkin olmayışın bir sembolüdür. Söz konusu Tanrı olunca elbetteki kemâlinin gereği O’nun salt akıl olması yani sırf düşünce olması mantıkî bir zorunluluktur. Fakat Zorunlu Varlığın maddeyle en küçük bir ilişkisi bulunmadığına göre ve bizatihi akıl (bilfiil düşünce) olmakla birlikte O, kendi zâtını, özünü bildiği ve düşündüğü için aynı zamanda da akledendir (‘*âkil*). Bu durumda kendisinin salt bilinç olduğunu bildiği ve düşündüğü için O akledilendir de (*ma ‘kûl*).²⁸⁷ Tanrı’nın akıl, akleden ve akledilen olması O’nun *küllî tarzda bilmesinin* ön kabulüdür. Zira O’nun bilmesi varlıkların meydana gelme nedenidir. Zorunlu Varlık’ın bilfiil akıl, akleden ve akledilen olması, kendisi dışında başka herhangi bir şeyi de beraberinde aklettiğini düşündürebilir. Ancak bu doğru değildir, zira Zorunlu Varlık’ın tek bir tarzda fiili vardır, maddî-gayrı maddî herhangi bir şeyi *akletme* sonucunda biliyor değildir, çünkü O’nun tümel veya tikel

²⁸⁶ Aristo’da gök cisimlerinin hareketi elli beş tane asıl ve bunların altındaki kürelerin hareketine işaret etmektedir. Dolayısıyla Aristo toplamda hareket ettirici güçlerin elli beş tane olduğundan bahseder. Fârâbî’nin sudur şemasında daha çok gezegenlere dikkat çekilir ve o diğer gök kürelerini dikkate almaz. Fârâbî 9 esas küreyi ve onları hareket ettiren akıllar olarak varsaymıştır. Bilindiği gibi bu İskender Afrodisi’den çok az farklı gelen bir indirgemedir. Aristocu evren tasavvuru Fârâbî’de tekrar ortaya çıkmıştır fakat Aristo sebeplilik bağlantılarından haberdar değildi bunlar sonradan gelen Yeni Eflâtuncu feyz teorisi ile eklenmiştir. İbn Sînâ’da da görüleceği üzere Fârâbî’den gelen sistem geliştirilerek devam ettirilmiştir. bk. Herbert A. Davidson, **Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect**, Oxford University Press, New York, 1992, s. 45.

²⁸⁷ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: Metafizik II**, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2005, s. 102; 147; İbn Sînâ, **en-Necât fi’l-hikmeti’l-mantikiyye ve’t-tabî’iyye ve’l-ilâhiyye**, thk. Macid Fahri, Beyrut 1985, s. 280.

olan bir şeyi bilmesi küllî bir tarzda gerçekleşir (*Vâcibu'l-vücûd innemâ ya'kulu külle şey'in 'alâ nahvin külliyyin*). Bu durumu anlayabilmek yani Tanrı'nın bilgisinin her şeyi kuşatan evrensel bir bilgi oluşunun, insanın aklî gücünün fevkinde olması filozofun şu ifadeyi kullanmasını gerektirmiştir, der ki: “*Bunu tasavvur etmek büyük bir lütfa ihtiyaç olan sırlardandır*”.²⁸⁸ Yani ilâhî aklın ve bilginin küllî ve kuşatıcı oluşuna akıl erdirmek insanın düşünce kapasitesini aşan bir olaydır. Bu yüzden Allah'ın lütfuna ve yardımına ihtiyaç vardır. Filozofun bu tavrı İslâm düşünce ve kültür dünyasında söylenegelen şu sözü anımsatmaktadır: “Ey bilinen! biz seni hakkıyla bilemedik” (*mâ 'arafnâke hakka ma'rifetike yâ ma'rûf*).²⁸⁹ Yine bir başka eserinde İbn Sînâ, bu gurbet âleminde (*'âlemü'l-ğurbe*) insanın kendisini sahip olduğu beşerî güçlerle Tanrı'nın künhüne vâkıf olmakla sorumlu tutmaması gerektiğini dile getirir (*el-ân leyse leke en tükellife nefseke isâbetü künhi hâze't-teşebbüh...*).²⁹⁰

İbn Sînâ kelâm ilminin en temel sorunlarından olan zât-sıfat ilişkisi konusunda Mu'tezile kelâmcılarını eleştiriyor olsa da²⁹¹ kendisi onlar gibi zâttan bağımsız sıfatın olmayacağını, daha doğrusu bütün ilâhî sıfatların “ilim” sıfatına indirgenebileceğini savunur. Ona göre Zorunlu Varlığın mâhiyetinden ayrı bir kudret ve irade sıfatı yoktur, dolayısıyla O'nun iradesi ilmidir.²⁹² Ayrıca biz O'nun hakkında salt burhânî kıyasla bilgi sahibi olamayız, çünkü O'nun sebebi yoktur, ancak burhana benzeyen bir kıyasla O'nun zorunlu oluşuna dair bir istidlâle ulaşabiliriz.²⁹³ Fârâbî'de daha önce karşılaştığımız üzere İbn Sînâ da *el-Mebdeü'l-evvel* olan Tanrı'nın türsel bir ortaklığı bulunmayan bir akıl olduğunu düşünür. Zira mantıkta bir cevherin kıyas yoluyla nispet edileceği şeye göre cins olup olmayacağı değişkenlik arzeder. Bu nedenle Tanrı'nın cevher ya da akıl oluşu cinslik bakımından değil, öncelik sonralık açısından kendisi hakkında söylenebilecek

²⁸⁸ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: Metafizik II**, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2005, s. 105.

²⁸⁹ M. Abdürraûf el-Münâvî (ö. 1031/1622), **Feyzü'l-kadîr**, (thk. Hamdî ed-Demürdâş Muhammed), Mekke-Riyad 1418/1998, IV, 1902.

²⁹⁰ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler** (el-İşârât ve't-tenbîhât), terc. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, Literara yay., İstanbul 2005, s. 148.

²⁹¹ İbn Sînâ, **er-Risâletü'l-'arşiyye fî hakâiki't-tevhîd ve isbâti'n-nübüvve**, terc. Mahmut Kaya (İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), Klasik yay., İstanbul 2010, s. 312.

²⁹² İbn Sînâ, **el-Mebde ve'l-me'âd**, thk. Abdullah Nurani, Tahran 1984, s. 21 ve 33.

²⁹³ İbn Sînâ, **el-Mebde ve'l-me'âd**, thk. Abdullah Nurani, Tahran 1984, s. 33.

sıfatlardır.²⁹⁴ Bu mükemmel akıl yani Tanrı'nın kendisini sırf akıl olmanın dışında akletmediği için, kendisini akletmesiyle küllî varlığın ortaya çıkışı zorunlu olur (*velzemuhu*).²⁹⁵ Zorunlu Varlık için kullanılan 'mâhiyet' ifadesi, tamamen mecâzî anlamda kullanılmaktadır, zira O aslında *mâhiyetsizliktir*, eğer mâhiyeti olsaydı mantık bakımından birden fazla Zorunlu Varlık olurdu. Çünkü mâhiyet türe işaret eder ve dolayısıyla da ayrımı (*fasl*) gerektirir; tanımlar ayrımla yapıldığından ve Zorunlu Varlık'ın faslı da olmadığı için O'nun bir tanımı, mâhiyeti ve türü yoktur.

2.6.1.3. ZORUNLU VARLIK “BİR”DİR (*EL-VÂHİD*)

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın birliği hakkında, farklı açılardan yorumlandığında beş ifadede bulunulabilir, buna göre (i) Tanrı, varlığının mükemmel olması (*tamâmiyyetü vücdihi*) anlamında bir; (ii) varlığının kendine özgü olması anlamında bir (*hadduhu lehû*); (iii) bölünemezliği ve nicelik olmayışı anlamında bir; (iv) herşeyin kendisine özgü yetkinliğine ancak O'nun sayesinde ulaşmış olması anlamında bir; (v) varlık kategorileri arasında kendi dışında hiçbir şeyin sahip olmadığı zorunlulukla nitelenmiş olması bakımından birdir.²⁹⁶ Filozofun “Zorunlu Varlık İlkesinin İlk Sıfatları” başlığı altında sıraladığı Tanrı'nın sıfatları onun Bir ve İlk oluşudur. İbn Sînâ bu sıfatların Zorunlu Varlık'a eklenen şeyler olmadığını, aksine O'nun başkasına nispetle olan izâfî durumunu açıklamak için bir vasıta olduğunu belirtir. Tanrı'nın varolanlarla ilişkisi bir nispet ilişkisidir, yani her varlığın diğerlerine bir tür nispeti vardır, Tanrı'nın İlk'liği aslında diğer varlıkla olan durumunu açıklamak üzere kullanılan bir sıfattır, yoksa Tanrı'nın zâtına eklenen (*zâid*) bir nitelik değildir.²⁹⁷

Tanrı'nın “zorunlu” oluşunu kuşatıcı bir şekilde ele alan filozof, ardından O'nun “bir” oluşunu tartışır. Nitekim ona göre Zorunlu Varlık tek bir zât olmalıdır (*zât vâhîde*). Zorunlu Varlık tümellik bakımından birdir, bu O'nun cinsin altında yer alan türler ya da türün altında bulunan fertler gibi olmadığı anlamına gelir. Zorunlu Varlık dışındaki herşey bileşiktir (mürekkeb), ancak sadece O katışıksız ve sade

²⁹⁴ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-me'âd*, thk. Abdullah Nurani, Tahran 1984, s. 73.

²⁹⁵ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-me'âd*, thk. Abdullah Nurani, Tahran 1984, s. 75. (*fe inne'l-akle ve'l-âkile ve'l-ma'küle minhu vâhidun*).

²⁹⁶ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-me'âd*, thk. Abdullah Nurani, Tahran 1984, s. 12;

²⁹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2005, s. 88.

olmak bakımından *basittir, yalındır*. Bu yüzden O’nun dışındaki her şey en az iki şeyden mürekkep olduğundan, bileşiktir, yani artık çokluğu temsil etmektedir.²⁹⁸ Zorunlu Varlık hakkındaki düşüncelerini oldukça tafsilatlı açıklayan İbn Sînâ, görüşlerini aşağıdaki şu pasajda özetler:

“Böylece açıklandı ki: İlk’in cinsi yoktur, mâhiyeti yoktur, niteliği yoktur, niceliği yoktur, mekânı yoktur, zamanı yoktur, dengi yoktur, ortağı yoktur ve onun -ki O yüce ve münezzehtir- zıddı yoktur, Zira İlk’in tanımı yoktur; onun üzerine burhân yoktur, tersine O, her şeyin burhânıdır. O’na yalnızca açık deliller delâlet eder. O’nun hakikatini incelediğinde ortaya İlk’in inniyetten sonra benzer olanların ondan olumsuzlanmasıyla ve bütün izâfetlerin ona yüklenmesiyle (*icâb*) nitelenir. Çünkü her şey O’ndandır fakat O, kendisinden olana ortak değildir. O, her şeyin ilkesidir ama kendisinden sonraki şeylerden bir şey değildir.”²⁹⁹

Fakat filozof bir başka yerde “*Bir, Zorunlu Varlık hakkında yalnızca olumsuz anlamda kullanılabilir*” diyerek okuyucu şaşırtır.³⁰⁰ Yukarıdan itibaren O’nun birliğine yapılan vurgular dikkate alındığında bu cümlemin İbn Sînâ’ya ait olmadığı bile düşünülebilir. Ancak ifadenin altında yatan hakikat şudur: Bir, Tanrı dışında bir şey için kullanıldığında, ‘birleşme ve toplanma’ gibi sebeplerden dolayı bir cisim için kullanılması tamamen varlık bakımındandır (*mâ’nâ vücdî*), dolayısıyla mürekkep kavramını çağrıştıran bu ifadenin Tanrı’ya nispet edilemeyeceği açıktır. Tanrı’nın bir çok negatif ve göreceli sıfatları vardır fakat yine de bu sıfatlar bütünlüğün *basitliğini/yalınlığını* muhafaza etmektedir.

2.6.1.4. ZORUNLU VARLIK “İYİ”DİR (EL-HAYR)

İbn Sînâ’nın varlığı zorunlu, mümkün ve imkânsız şeklinde üç kategoride ele aldığı bilinmektedir. Daha önce benzeri şekilde Fârâbî ve Âmirî’nin de bu ayrımı kullandığına değinmiştik.³⁰¹ Zorunlu Varlık (*el-Vâcibü’l-vücd*) yokluğu

²⁹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik I*, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2004, s. 45.

²⁹⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2005, s. 99; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler* (el-İşârât ve’t-tenbîhât), terc. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, Litera yay., İstanbul 2005, s. 133 (*el-evvelü lâ nidde lehû ve lâ zıdde lehû, ve lâ cinse lehû, ve lâ fasle lehû ve lâ hadde lehû, ve lâ işârete ileyhi illâ bi-sarihi’l-irfâni’l-aklî*).

³⁰⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2005, s. 117. (*ve leyse’l-vâhidu fîhi illâ ‘ale’l-vechi’s-selbî*). Filozof bu ifadeyi aynen *en-Necât*’ta tekrarlamaktadır, bk. İbn Sînâ, *en-Necât fi’l-hikmeti’l-mantikiyye ve’t-tabî’iyye ve’l-ilâhiyye*, thk. Macid Fahri, Beyrut 1985, s. 288.

³⁰¹ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-medeniyye* (*Mebâdi’ul-mevcûdât*), thk. Fevzi Mitri en-Neccâr, Dârü’l-Maşrık, Beyrut 1993, s. 56; Âmirî, *İnkâzu’l-beşer mine’l-cebri ve’l-kader*, (RAM içinde), s. 250 ve *et-Takrîr li-evcûhi’t-takdîr*, (RAM içinde), s 304.

düşünülmesi imkânsız olan, mümkün varlık ise varlığı ve yokluğu düşünülebilen varlıktır. Zorunlu Varlık, varlığı başkası sebepten dolayı zorunluluk anlamında değil, bizatihi zorunludur; mümkün varlıksa varlığında ya da yokluğunda bir zaruret içermez. Ancak bilfiil mümkün olan yani güç halinden fiil alanına çıkmış olan varlık, özünde mümkün (*bi-zâtihi*) ve başkasıyla mümkün (*bi-gayrihi*) şeklinde iki kısma ayrılır, sebep-sonuç (*'illet-ma'lûl*) ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde sebepler zorunlu gibi görünse de kimi zaman sebebi olduğu şey bakımından zorunlu, kendisi açısından ise mümkünlüğü devam etmektedir.³⁰² Aynı zamanda her bizatihi mümkün varlık, varlığını başkasından kaynaklanan mümkün varlıkken kazanmıştır.³⁰³ Bizatihi olan her Zorunlu Varlığın *sırf iyi*, *sırf kemâl* ve *sırf gerçek* olduğunu düşünen filozofun kullandığı Proklusçu kavram seçimi muhtemelen *el-feylesûf* yani Aristo'ya ait olduğunu düşündüğü eserlerin tesiriyle izah edilebilir.³⁰⁴ Çalışmamız ilerledikçe bu ilişkiyi daha da ayrıntılandıracağız. Sırf İyi olan Tanrı, yoklukla ya da herhangi bir mümkün ile karşılaştırılmaz, O kendisine eksiklik ve kötülüğün karışmadığı dolayısıyla sürekli fiil halindeki mükemmel varlıktır. O'nun dışında başka bir *el-Hayru'l-Mahz* da yoktur. Yani filozofa göre mutlak İyi, Tanrı demektir ve ayrıca sadece İyi ise (*hayr*) şeylerin yetkinleşmesi için faydalı ve yararlı olana denir; Tanrı da her varlığa ve yetkinleşmesine yardım etmesi bakımından kendisine kötülük ve eksikliğin tesir etmediği “salt iyi” olarak adlandırılır. Yani Tanrı hem ‘hayr’ hem de ‘hayrun mahz’dır. Dolayısıyla ‘Zorunlu Varlık’ sadece teklikle ifade edilir ve O'nun dışında mutlak hiçbir fert de yoktur.³⁰⁵ Bu yüzden yani varlığı kendisine özgü olmak bakımında da Zorunlu Varlık, aynı

³⁰² İbn Sînâ, **el-Mebde ve'l-me'âd**, thk. Abdullah Nurani, Tahran 1984, s. 3. (*küllü mâ hüve vâcibü'l-vücûd bi-gayrihi fe-innehû mümkünü'l-vücûd bizâtihi*)

³⁰³ İbn Sînâ, **el-Mebde ve'l-me'âd**, thk. Abdullah Nurani, Tahran 1984, s. 3. (*küllü mümkünü'l-vücûd bi-zâtihi fe-innehû in hasele vücûduhu kâne vâcibü'l-vücûd bi-gayrihi*)

³⁰⁴ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-me'âd*'in tümünde Aristoteles'in adını hiç zikretmeden defaatle onu *el-Feylesûf* olarak anmasının yanı sıra, Eflâtun, İskender Afrodîsi, Themistius ve Batlamyus'un adlarınıysa açıkça yer vermektedir. İbn Sînâ'nın döneminde artık “*Filozof*” denilince şüpheye yer olmadan kimin anlaşılması gerektiğine dair bir uzlaşma/konsensüs sağlanmış olduğu rahatlıkla söylenebilir. *el-Mebde ve'l-me'âd*'dan sonra kaleme aldığı *eş-Şifâ: Metafizik*'in pek çok kısmında yine Aristo ya da Aristoteles yerine *el-Muallimu'l-evvel* ibaresini kullandığı görüyoruz. Aristo'nun adının kullanılmayışı, felsefe ve bilim alanında sahip olduğu otoriteyle açıklanabilir elbette, ancak bizce *el-Feylesûf*'tan *el-Muallimu'l-evvel*'e geçiş süreci, alanın araştırmacıları tarafından yorumlanması gereken bir konudur.

³⁰⁵ İbn Sînâ, **el-Mebde ve'l-me'âd**, thk. Abdullah Nurani, Tahran 1984, s. 10-11.

zamanda mükemmel bir varlıktır.³⁰⁶ Benzer ifadeleri *eş-Şifâ/el-Îlâhiyyât*'ta tekrarlayan filozofa göre “Zorunlu Varlık özü gereği sırf iyiliktir” (*Vâcibu'l-vücûd bizâtihi hayrun mahz*) ve iyilik ise her şeyin arzuladığı şeydir ki, herşey var olamayı arzulamaktadır.³⁰⁷ İbn Sînâ yokluğun (*‘adem*) istek duyulacak bir şey olmadığını düşünür. Yokluk ancak kendisinden sonra bir varlık gelecekse arzulanır. O halde mutlak olarak arzulanan şey varlıktır ve o salt iyidir; buna göre filozofun varlık ile salt iyiyi özdeş saydığı anlaşılmaktadır. Filozof daha sonra iyinin, her şeyin tanımında arzulandığını; sürekli bilfiil olan nesnelerin yetkinliklerini ve iyiliklerini verendir ve nihâyet *el-Hayru'l-mahz* bizatihi Zorunlu Varlık'tır. Gelineen noktada, varlık, iyilik, iyiliği verme ve Zorunlu Varlık birbiriyle özdeşleşerek aynı anlamda kullanıldığı görülür.³⁰⁸ Bu kısa açıklamamızda filozofumuzun şerhini yazdığı *Esûlûcyâ* ve dolayısıyla Proklos'un *el-Hayru'l-mahz*'ının ne ölçüde etkisinde kaldığı açıkça anlaşılmaktadır. Bu tür açıklama ve yorumlamanın Kur'ân'daki “tevhid” anlayışına bir hâlel getirmedeği, hatta tevhid akidesinin belki de açılımı sayıldığı için filozofun yukarıda saydığımız kavramları böylesine temellendirmeye çalışmasını yadsımamak gerekir. Gerçi ilâhî isimler arasında İyi (*el-Hayr*) veya salt iyi (*el-Hayru'l-mahz*) sıfatları bulunmuyorsa da ilâhî isimlerin “*tevkîfî*” olmadığını söyleyenler açısından bu bir nakîsa teşkil etmemektedir.

2.6.1.5. ZORUNLU VARLIK “MÜKEMMEL”DİR (*FEVKA'T-TAMÂM*)

İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Îlâhiyyât*'ta varlık kavramına ilişkin çeşitli yönlerden temellendirmelerde bulunur. Bu kavramın çağrıştırdığı kavram çiftlerinden biri de tam ve nâkıstır. Filozofa göre bir şey kendi cinsinden başka bir şey meydana getiriyor ve o meydana gelen şey de kendini meydana getirene ihtiyaç duymuyorsa ve o da onun için yararlı değilse, bu *zâid* ve *tâm* diye nitelenir. Ancak kendisinden ihtiyaç duymadığı bir şey taşıdığına, -bizatihi ihtiyaç duymasa bile- o şey yararlı

³⁰⁶ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-me'âd*, thk. Abdullah Nurani, Tahran 1984, s. 12. (ve *eydan fe-hüve tâmmü'l-vücûd li-enne nev'ahû lehû fakat*).

³⁰⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2005, s. 100.

³⁰⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2005, s. 101.

(*nâfi'*) ise işte o varlık “tamlığın/mükemmelliğin zirvesi” (*fevka't-tamâm*) ve “gayenin ötesi” (*verâe'l-ğâye*) olarak nitelenir.”³⁰⁹ Filozof ilerleyen satırlarda ise mükemmel olanı (*fevka't-tamâm*), kendi kendine yeterli ve varlığını başkalarına taşıran olarak tanımlar. Ancak İbn Sînâ, bu ifadesiyle sanki Tanrı’nın öncelikle bizatihi bir varlığa sahip olup, ayrıca bir de kendisi için gerekli olmayan, fazla bir varlığa sahip olduğu ve bunun da taşan kısmı olduğu izlenimini uyandırmaktadır.³¹⁰ Fakat burada bir çelişkiden ziyade filozof, o kendinden taşan kısma fazla demekle, taşmanın kendi zatında bir eksilmeye yol açmadığını ifade etmek istemektedir. İbn Sînâ konunun anlaşılması için bu tarz bir metafora başvurmuş olmalıdır. Zira bilindiği üzere O’na göre Tanrı’nın zâtıyla birlikte O’ndan fazla ve ihtiyaç duymadığı bir varlığın, taşmadığı bir dönemde bir arada bulunması söz konusu olamaz. Zira Tanrı varsa, âlem yani akıllar ve sudur süreci vardır. Filozofa göre ise *tamâm*, İlk Akıl’dır. Çünkü bu akıl varlığının başlangıcında Tanrı dışında başka herhangi bir varlığa ihtiyaç duymamanın yanı sıra, bilfiil olarak diğer varlıklar varolmak için ona muhtaçtırlar. Yani özetle İlk akıl *tamâm*, Tanrı ise *fevka't-tamâm*’dır. Buna göre, *tamâm* yeterli ve eksik olarak iki kısma ayrılır; yeterli olana düşünen nefis yani insan, eksik olana ise oluş ve bozuluş âlemindeki diğer nesneler dünyası örnek olarak verilebilir.

2.6.2. MÜKEMMEL VARLIĞIN KENDİNİ DIŞA VURMASI (SUDUR-FEYZ)

Felsefî doktrinlerin birbirinden ayrılmasına sebep olan temel meselelerin başında Tanrı-âlem ilişkisine getirdikleri farklı yorumlar gelmektedir. Biz bu araştırmamızda İbn Sînâ öncesi İslâm filozoflarının Tanrı-âlem ilişkisi açısından geliştirdikleri sistemin sudur teorisi olduğuna işaret etmiştik. Ancak İbn Sînâ,

³⁰⁹ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: Metafizik I**, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2004, s. 167-168. Ayrıca bk. Jon McGinnis, **Avicenna**, 2010 Oxford University Press, s.171.

³¹⁰ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: Metafizik I**, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2004, s. 169. Wisnovsky bu konuyu şöyle yorumlamaktadır: İbn Sînâ “yetkinlik üstü olan şey” kavramını, başka herhangi bir şeyin varlığını zâtı dolayısıyla feyzetmeyen akılların nedensel kendine yeterliliği ayırt etmek için kullanmıştır. Tanrı’nın yetkinlik *üstü* olması düşüncesi, Tanrı’nın ve göksel ve cevherlerin yahut hareket ettiricilerin (Aristoteles bu bağlamda hiçbir zaman çoğul haliyle akıllar kelimesini kullanmaz) genellikle tamamen bilfiil olarak tasvir edildiği fakat hiçbir şekilde bilfillik üstü olarak tasvir edilmediği *Metafizik* 12’de bulunmaz. Fakat Proklosçu *el-Hayru'l-Mahz*’da bu kavramla karşılaşırız. bk. Robert Wisnovsky, **İbn Sînâ Metafizigi**, terc. İbrahim Halil Üçer, Klasik yay., İstanbul 2010, s. 246.

metafiziğin her konusunu olanca ayrıntılarıyla tahlil ederek alanın meraklılarına geniş ufuklar açmıştır. Özellikle üslûbundaki kıvraklık ve berraklığı -Gazzâlî hariç- diğer filozoflarda görmek oldukça zordur. Sudur meselesinde de o, temel sayılan *feyz* ve *sudûr* kavramlarının yanısıra *fiil*, *ibdâ'*, *inâyet* ve *kasıt* gibi terimleri de dahil ederek konuya kavramsal açıdan bir zenginlik katmıştır.

Daha önce de belirtildiği üzere İbn Sînâ'nın Tanrı-âlem ilişkisini ilk olarak sudur teorisiyle açıkladığı eseri, erken dönem çalışmalarından olan *el-Mebde ve'l-meâd*'dır. Gerek Tanrı ile oluş ve bozuluş âlemi arasında kurduğu ilişkiyi, gerekse eserin adını aldığı *mebde'* ve *me'âd*'ı hangi anlamda kullandığını göstermesi bakımından burada sözü filozofa bırakmak yerinde olacaktır:

“*Mebde'* hakkında bundan önce iki makalenin anlamı, varlığın en kadîminden başlayıp en son olana doğru ve daha kadîm olanın doğal olarak (*bi't-tab'*) yetkinlik ve şeref bakımından önce olması şartıyla, öncelik-sonralık tertibine sahip olmalarına işaret etmektedir. Bu makale ise *Me'âd* hakkındadır ve bunun manası varolanların yetkinlikte (*kemâl*) doğal olarak (*bi't-tab'*) en kadîm olandan başlayıp, hatta varlıkta yetkinlik bakımından daha kadîm olanın ikincilerin (*es-sevânî*) olması şartıyla, öncelik-sonralık tertibine sahip olmalarına işaret etmektedir. Bu düzen ilk olan tertibe sürekli olarak geri döner, dolayısıyla orada en şerefli olandan başlar ve en değersiz olanda yani unsurlarda (*ustukussât*) durur; sonra burada tersine, en düşük seviyede olandan dönmek sûretiyle başlar ve en değerli olan İlk'te [son bulur]. Daha sonra İlk İlke'den (*el-Mebdeü'l-evvel*) ilkelerin nizâmı üzerine olan alış tertibi (*tertîbü'l-âhiz*) unsurlara kadar gider, unsurlardan başlayıp ilkeler düzeni üzerine olan dönüş tertibine (*tertîbü'l-âid*), insana kadar sürer; insanda me'âd tamamlanır ve onun için gerçek meâd (*el-me'âdü'l-hakk*) ve aklî ilkelere benzerlik [söz konusudur]; sanki o aklî ilkeler onların nefisleri üzerinde dönüp durur, böylece o [önce] akıl, daha sonra [sırasıyla] nefis ve cisim olur; [daha sonra bu cisim önce] nefis, sonra akıl olur ve ilkeler seviyesine (*mertebetü'l-mebâdî*) geri döner.”³¹¹

Bu alıntıyı yapmamızdaki amaç, İbn Sînâ'nın kalfalık döneminin ürünü olan eserinde, sudur ve feyiz sistemini doğru fakat oldukça karmaşık ve henüz alanla ilgili terminolojinin yeterince gelişmemiş olduğunu göstermektir. Bu sistem âdetâ yukarıdan aşağıya inen ve aşağıdan yukarıya yükselen dönme dolap gibi evrendeki her varlık türünün yer ve işlevini gösterek bütüncül bir âlem tasavvuru sunması bakımından önemlidir. Bu yüzden de Plotinos'un ortaya attığı bu teori sonraki yüzyıllarda hep felsefenin gündeminde olmuştur. Bilindiği üzere *el-Mebde ve'l-*

³¹¹ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-me'âd*, thk. Abdullah Nurani, Tahran 1984, s. 91. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, thk. Macid Fahri, Beyrut 1985, s. 334; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbîhât)*, terc. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, Literara yay., İstanbul 2005, s.160.

meâd üç makaleden müteşekkildir, yukarıdaki pasajda geçen “daha önceki iki makaleden” maksat da kitabın ilk iki makalesidir. Yukarıda alınan pasajda görüldüğü gibi İbn Sînâ, iki tür tertipten bahsetmekte ve Yeni Eflâtuncu iniş ve çıkış sistemini yinelemektedir. Konuya dair görüşlerini diğer eserlerinde ayrıntılandıran filozof, ileride göreceğimiz gibi farklı yorumlara özellikle de nefis konusunda kendi görüşlerine daha sonra kaleme aldığı eserlerinde yer verecektir.

İbn Sînâ’ya göre ‘İlk’ten sonra en değerli varlık (*eşrefü’l-mevcûdât*) küllî akıl ve küllî nefistir. Küllî akıl sürekli olarak bilfiil halindedir, küllî nefis ise bilkuvve durumundadır. Bozuluşa uğrayan doğal cisimleri ise küllî tabiat olarak adlandıran filozofa göre, sûretlerin sıradüzeni (*merâtubu’s-suver*) küllî akıl, küllî nefis, küllî cisim; cisimlerin sıradüzeni ise ana maddesi esîr (*ether*) olan göksel cisimler, ay-altı âleminde dört unsurdan oluşan cisimler ve oluşmuş cisimlerden ibarettir (*el-ecsâmu’l-mütekevvine*).³¹² Bu sıralama daha önce işaret ettiğimiz Yeni Eflâtuncu apokrif mirastaki basit sudur şemasının aynıdır, zira *Esûlûcyâ*’da bu sıralama dışında Batlamyus kozmolojisiyle iç içe geçmiş bir yapıya rastlamak mümkün değildir. Fakat Fârâbî ve İbn Sînâ’nın olgunluk dönemine ait eserlerde daha ayrıntılı bir sudur şemasıyla karşılaşırız. İbn Sînâ’ya göre varlık Zorunlu Varlığın gereği (*lüzûm*) olarak meydana gelir, O’nun varlığı başka bir şeyin varolması için değildir; herşeyin O’ndan taşması anlamında O, bütün her şeyin fâilidir (*fâilü’l-küll*) ve kendisi dışındaki tüm herşeyden de farklıdır (*mübâyin*). İbn Sînâ kullandığı ‘fâil’ nitelemesini açıklama ve ihtisar etme ihtiyacı hissederek, fâilin yokluktan varlık veren anlamında (*mu’ti’l-küll*) olmadığını ifade eder.³¹³ Filozof, genel olarak *İbda*’nın yoktan yaratma şeklinde anlaşıldığını, fakat filozoflarca bunun “sürekli şekilde varlık verme” olarak algılandığını, bu nedenle de *fiil*’den daha açık bir anlama sahip olduğunu düşünür. Fakat *fiil* de *ibdâ*’ da yokluktan varlığa çıkarma anlamına gelmekle birlikte, *fiil* belli bir zamanda yokluğu ortadan kaldırarak varlık alanına çıkarır; *ibda*’ ise sürekli bir şekilde yokluğa tesir edip devamlı varlık verme demektir. *el-illetü’l-ûlâ* olan Tanrı’nın zâtına bütün herşey topyekün olarak nispet edilirse, O *el-Mübdi*’ olarak nitelenir, ancak tikeller (*bi’t-tafsîl*) O’na nispet

³¹² İbn Sînâ, **el-Mebde ve’l-me’âd**, thk. Abdullah Nurani, Tahran 1984, s. 74 ve 78. s. 78’deki ifade şöyle: *ve enne zâlike li-kesretin telzimu zâtehû ve-ennihû yelzimu an ma’lûli’l-evvel aklun ve felekun ve nefsun ve kezâlik an zâlik hattâ yakıfu ‘inde’l-akli’l-faal...*

³¹³ İbn Sînâ, **el-Mebde ve’l-me’âd**, thk. Abdullah Nurani, Tahran 1984, s. 76.

edildiğinde ise onlarla arasında vasıtalar bulunduğu için *el-Mübdi'* adıyla nitelenemez.³¹⁴ Nitekim filozofa göre cisimlerin vasıtasız olarak Tanrı'dan sudur etmesi mümkün değildir.³¹⁵

Mümkün varlıkları sınıflandıran İbn Sînâ bunları, maddesiz, maddeyle, aracısız ve aracıyla olmak üzere sebepli varlıklar şeklinde sıralar. Bir maddeden meydana gelmeyen şeye 'oluşan' (*mütekevvin*) değil 'yaratılan' (*mübdâ'*) adını veren filozof, maddî ya da fâil olsun herhangi bir sonradan meydana gelen ve birincil illettinden aracısız olarak ortaya çıkana da yine 'yaratılan' (*mübdâ'*) adını vermiştir. Böylece o, mümkün varlıkların zirvesinde yer alarak maddesiz ve aracısız varlık olan İlk akli da *mübdâ'* olarak nitelemiş olmalıdır. Yukarıda fâil'i belli bir zaman diliminde varlık veren şeklinde açıklayan filozof, *eş-Şifâ: İlâhiyyât II*'de Aristo'dan itibaren bilindiği haliyle dört nedeni maddî ('*unsur*'), sûrî, fâil ve gâi olarak sıraladıktan sonra, fâil illeti doğa filozoflarının sadece hareket veren ilke olarak, metafizikçi filozoflarınsa hareket vermenin yanısıra varlık veren illet olarak

³¹⁴ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-me'âd*, thk. Abdullah Nurani, Tahran 1984, s. 77. (*fe-izâ nusibet el-illetü'l-ûlâ ilâ el-küll maan kâne mübdi'an, ve izâ nusibet bi't-tafsîl lem yekün mübdi'an li-küllî şey'in, bel lemmâ lâ vâsitatu beynehû ve beynehû*). İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât-II*'de ise *ibdâ'*'yı şöyle tanımlar: "İbdâ' bir şeyi mutlak yokluktan sonra var kılmaktır." (*fe-hâzâ hüve'l-mâ'nâ ellezî yüsemâ ibdâ'an 'inde'l-hukemâi ve hüve te'sisü'ş-şey ba'de leysi mutlak*) bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2005, s. 12. Bu iki eserden sonra kaleme aldığı *el-İşârât ve't-tenbihât*'ta ise *ibdâ'*'yı "(...) bir şeyden başkası için yalnızca onunla ilgili olan bir varlığın madde, alet veya zaman gibi araçlar olmadan oluşmasıdır. Ve kendisini zamansal yokluğun öncelediği şey, maddenin aracılığından müstağni kalamaz. Benzersiz yaratma, oluşturma (*tekvîn*) ve sonradan meydana getirmeden (*ihdâs*) derece bakımından daha yüksektir." bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler* (*el-İşârât ve't-tenbihât*), terc. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, Litera yay., İstanbul 2005, s. 139. Filozofun kronolojik olarak sıraladığımız eserlerinde *ibdâ'* tanımları İbn Sînâ'nın düşünce seyrindeki dönüşümlere işaret etmesi bakımından da önem arz etmektedir. Zira Filozofun *el-Mebde ve'l-me'âd*'da 'genel' tanımından farklı bir yorum getirdiğini söyleyerek zaman vurgusuyla 'aracılı ve aracısız' yaratma üzerinden tanımlamaya çalıştığı, *eş-Şifâ: Metafizik II*'de "mutlak yokluktan" yaratma şeklinde açıkladığı ve son olarak *el-İşârât ve't-tenbihât*'da bu iki vurguyu biraraya getirdiği söylenebilir. İbn Sînâ *Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ*'da ise gerçek *ibda'*'yı (*el-İbdâ'u'l-hakk*) zamansız ve vasıtasız yaratma şeklinde açıklamakta ve Tanrı'nın zaman değil zât bakımından önce olduğunu vurgulamaktadır. bk. İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ*, thk. Abdurrahman Bedevî, *Aristo 'inde'l-Arab* içinde s. 64. Ancak İbn Sînâ'nın mutlak yokluktan var etme şeklinde bir *ibdâ'*'nın yanlış ve hiçbir anlam ifade etmediğini söylediği *eş-Şifâ: Metafizik II*, s. 86-87'deki düşünceleri, kendi görüşünü yansıtan en önemli kısmı ihtiva etmektedir. Burada dikkatimizi çeken bir hususa işaret etmek yerinde olacaktır, şöyle ki: Kur'ân-ı Kerîm'de *b-d-*'a kökünden türeyen kelimeler dört farklı âyette geçer ve bunlardan ikisinde 'yaratma' anlamı yoktur. Sadece iki âyette fe'il vezninden *Bedî'* şekliyle geçmekte, ancak *Mübdi'* hali Kur'ân-ı Kerîm'de yer almamaktadır. Fakat filozofların Kur'ân'da çoğunlukla kullanılan *Hâlık* kelimesi yerine, hiç kullanımına rastlanmayan *Mübdi'* kelimesini tercih ettikleri görülür. *Esûlûcyâ* tercümesinde sıklıkla karşılaştığımız bu kelimeyi, İbn Sînâ'nın da aynı şekilde tercih ettiğine şahit oluyoruz. *b-d-*'a kökünden türeyen kelimelerin geçtiği âyetler için bk. Kur'ân-ı Kerîm, Bakara 2/117; En'âm 6/101; Ahkâf 46/9; Hadîd 57/27.

³¹⁵ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-me'âd*, thk. Abdullah Nurani, Tahran 1984, s. 78-79.

kabul ettiklerini ifade eder.³¹⁶ Yukarıdaki tanımlarıyla birlikte değerlendirildiğinde İbn Sînâ'nın fâil yorumunda, metafizikçi filozofların izini takip ettiği görülür.

İbn Sînâ sudur sürecinde yararlı (*menfaa*'), az yararlı, daha az yararlı şeklinde varlık hiyerarşisini sıralarken bir üstteki varlık türünün kendi altındakini yetkinleştirme gibi bir işlevi bulunduğunu ve bunların *ifâza*, *ifâde*, *inâyet*, *riyâset* şeklinde olduklarını ifade eder.³¹⁷ Sırasıyla varlık verme, bilgi verme, koruyup gözetme ve siyasi anlamda yöneterek fayda verme anlamlarına gelen bu terimler, fizik ve metafiziğin her alanındaki taşma türleri olarak yorumlanabilir.

Filozof, kâinatta varolan dinamizmi açıklamak üzere Aristo'dan gelen aşk kavramına başvurur ve her varlık türünün kendine özgü bir arzu ve bir iştîyâkı bulunduğunu söyler. Son tahlilde her şeyin iştîyâk duyduğu varlık Tanrı'dır (*el-illetü'l-ûlâ*). Ancak Tanrı dışında, küreler de dahil her şeyin bir *mâşuku* ve bir de *muharriki* vardır. Dolayısıyla her feleğin İyi'yi akleden hareket ettirici bir nefsi ile cisim olması bakımından bir tahayyülü vardır ki tikelleri bununla tasavvur eder. Bu konuda onun ifadesi şöyledir: “*Feleğin İlk'ten aklettiği ve kendisine özgü yakın ilkesinden aklettiği şey, onun harekete dönük arzusunun ilkesi olmaktadır. Her feleğin ayrı bir aklı bulunmaktadır (li-küllü felekin aklun mufârik). Bu aklın feleğin nefisine nispeti, faal aklın bizim nefislerimize nispeti gibidir. (...) Kısaca aklî bir amaç nedeniyle hareket eden her varlıkta, İlk İyi'yi akleden ve aklî bir ilkenin bulunması gerekir.*”³¹⁸ Bu aklî ilke gayr-ı maddî yani ayrı (mufârik) olmalıdır. Fakat hareketin cisimle ilişkili bir ilkesinin de olması ve aynı zamanda aktif olması gerekir. Bu sistemde gök küreleri canlı ve akıllı varlıklar sayıldığından onların hareketi de nefisle gerçekleşmekte, yani hareket irade ve tercihte bulunma yetisine sahip olan bir nefisten sudur etmektedir (*el-hareketü's-semâviyyetü nefşâniyyetün tasduru an nefsin muhtâratin*). İbn Sînâ sudûr sürecinin devamını şöyle açıklar:

“Buna göre söz konusu ayrı (mufârik) olan varlıkların ilki, kendisi hareket etmeyen hareket ettirici olan akıldır. O en uzak göksel cirmi hareket ettirir; sonra onun benzeri bir akıl Sabit Yıldızlar küresini hareket ettirir; sonra onun benzeri bir akıl Satürn'ü (*Zuhal*) hareket ettirir,

³¹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2005, s. 2.

³¹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik I*, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2004, s. 16.

³¹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2005, s. 145.

bu şekilde bizim nefislerimize taşan (*feyz*) akla varıncaya kadar devam eder. Bu yer âleminin aklıdır ki (*aklu 'l-âlemi 'l-arzî*), biz buna faal akıl adını veriyoruz.”³¹⁹

Görüldüğü gibi İbn Sînâ'nın sudur teorisi, en basit haliyle Plotinus'un, Batlamyus kozmolojisiyle iç içe geçmiş, daha sistematik hâliyle ise Fârâbî'nin devamı niteliğindedir. Daha önce de vurgulamaya çalıştığımız gibi Tanrı-varlık ilişkisinde suduru benimseyen filozofların temelde dikkat ettikleri husus, münezzehe ve müteâl olan Tanrı ile maddî kâinat arasında doğrudan bir ilişkinin, O'nun kemâline halel getireceği endişesidir. Yani mânevî ve aşkın bir varlık olan Tanrı'dan maddî kâinatın-çokluğun doğrudan sudur etmesi, O'nun zâtında da bir çokluk olduğu düşüncesine yol açabileceği ve bu anlayışın ise O'nun birliği ilkesine halel getireceği için Tanrı ile maddî kâinat arasında *mufâarakât* adı verilen mânevî varlıklar yani akıllar, İbn Sînâ'nın yorumuyla melekler aracılık etmektedir. Dolayısıyla maddenin doğrudan Tanrı'dan taşması mümkün değildir, ancak bir aracının yardımıyla meydana gelebilir. Çünkü Plotinos'tan gelen bir hipotezi sudurcu filozofların da samimiyetle benimsediği ve İbn Sînâ'nın metafiziğinin de bütün iddialarının kendisine ırcâ edilebileceği yegâne önermesi şu hipotezdir: “*Bir olması bakımından Bir'den ancak bir şey meydana gelir.*”³²⁰ Bu yüzden İlk İllet'ten yani Zorunlu Varlık'tan İlk akıl dışında bir şey meydana gelemez. Şu var ki, sebepli (*mâlûl*) varlık özü gereği mümkündür, ancak İlk İllet sayesinde zorunlu varlık halini alır. Dolayısıyla İlk akıl, kendisinin mümkün olduğunu akleder, İlk İllet'ten zorunlu olarak meydana geldiğini akleder ve İlk İllet'i de akleder. Böylece düşüncedeki bu farklılık çokluğun meydana gelmesi için yeterlidir. Ayrık akıllar (*el-'ukûlu'l-mufâaraka*) sırasıyla bu İlk akıldan meydana gelirler. Ay-üstünde her aklın altında üç şey bulunur, bunlar; feleğin maddesi, sûreti (sûret verilmenin ardından ortaya çıkan nefsi) ve aklıdır. Yani İlk Akıl Zorunlu Varlığı akleder ve bunun sonucunda altında bir akıl, kendisini akletmesi sonucunda en uzak feleğin sûreti ve nefsi, mümkün

³¹⁹ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: Metafizik II**, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2005, s. 145.

³²⁰ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: Metafizik II**, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2005, s. 150. (*fe-kad alimte enne 'l-Vâhide min haysü hüve vâhid innemâ yûcedu anhu vâhid*).

olduğunu akletmesiyle de feleğin cismi meydana gelir. Bu iniş süreci insan nefsinin sevk ve idare eden faal akla kadar böylece devam eder.³²¹

Sudur sürecini özellikle de Bir'den tüm mufârik akılların meydana gelemeyecek olmasından ötürü “üçleme” ifadesiyle açıklıyor olması dikkat çekicidir. İşte filozofun görüşü:

“Öncekilerin bize açıkladığı üzere mufârik akıllar çok sayıdadır, dolayısıyla da İlk’le bir arada bulunmaz, aksine İlk’in varlığının onlardan daha yukarıda olması gerekir, sonra O’nu birer birer akıllar takip eder. Bu yüzden herbir aklın altında, maddesi (*bi-mâddetihî*) ve sûreti yani nefsi olan bir felek vardır, bundan sonra herbir aklın altındaki varlıkta üç şey bulunur, o halde imkân ve zorunluluğun bu İlk Akıl’dan çıkmış olması gerekir. Ondan çıkanların burada zikredilen bu üçleme (*teslîs*) için *ibda’* ile meydana gelmeleri zorunludur.”³²²

el-Mebde ve'l-Me'âd'dan nakledilen bu ifadeler sırasıyla *eş-Şifâ: Metafizik*, *en-Necât* ve *Ta'likât*'ta da benzer şekilde yer almaktadır. Benzer diyoruz, çünkü bu metinlerde daha ayrıntılı ve farklı yorumların bulunduğunu görmekteyiz. Öncelikle bu eserde filozofun mufârik akılların ilkinde başlayan çoğalmayı anlatmak üzere, birden üçün meydana gelişini *teslîs* ile ifade etmesi önemlidir. Filozofun *teslîsten* anladığı şey, ilk aklın illeti olan Tanrı'yı düşünmesi ve bilmesiyle kendi altındaki aklın, kendisini akletmesi sonucunda da en uzak feleğin sûreti ve nefsinin, kendisinin mümkün varlık olduğunu akletmesiyle ise feleğin cisminin meydana gelmiş olmasıdır. İkinci olarak filozofun, burada yer alan herbir mufârik aklı, feleğin maddesiyle ilişkili görüyor ve feleğin sahip olduğu kuvve ile maddesinin eş anlamlı bulunması ve nefis tarafından bilfiil hale geçiyor olması, sistemdeki *imkân-kuvve-madde* ilişkisine işaret eder. Ayrıca yine metinde geçen ‘maddesiyle’

³²¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2005, s. 151. Jon McGinnis sonuç olarak Zorunlu Varlığın kendisinden çıkması bilmesinden ve bu sürece hiçbir şeyin karışmamış olmasından dolayı suduru, etkin ilâhî nedensellik (*divine efficient causality*) olarak yorumlar ve bunun da Zorunlu Varlık'ın tasdiğiyle gerçekleştiğini söyler. Ona göre İbn Sînâ şu sonuca varır: Zorunlu Varlık'tan gelen varlığın suduru doğadan değil, fakat ilahi *istek* ve *iradeyle*dir. Ayrıca evrenin Zorunlu Varlık tarafından yaratılmış olması hiçbir şekilde O'nu daha iyi yapmaz. Ona göre İbn Sînâ açısından Tanrı'nın yaratma fiili, gerçekten fedakarca/îsârî bir eylemdir (*altruistic act*). bk. Jon McGinnis, *Avicenna*, 2010 Oxford University Press, s. 207-208. Kanaatimizce Jon McGinnis'in Tanrı'nın sudur sonucunda âlemi meydana getirmesini “fedâkarca bir eylem” olarak yorumlamak, ne İbn Sînâ ne de başka bir İslâm filozofunun ana çerçevesinde yer alabilecek bir değerlendirme tarzıdır. Dahası Tanrı, Hristiyanlığın aksine İslâm dini açısından kâinâtı yaratarak fedâkarlıkta bulunmamıştır; zira O, kudretinin bilinmesini, takdîs edilmesini dilediği için âlemi var kılmıştır.

³²² İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-me'âd*, thk. Abdullah Nurani, Tahran 1984, s. 79.

vurguladığı şey daha sonraki eserlerinde “kendi özünü akletmesi sebebiyle” şekline dönüşmekte; böylece tamamen soyut olan akıldan maddenin ortaya çıkışını kendisini akletmesine yani düşünce ve bilgiye bağlamaktadır.³²³ Nitekim *Ta’lîkât*’ta filozof Bârî’nin özünün birliği ve fiili herhangi bir kasıtlı ilişkilendirilemeyeceğini yani Tanrı’nın fiilinin herhangi bir amacının olamayacağını, O’ndan iki ve daha fazla şeyin meydana gelemeyeceğini, fiilinin sudurunun ise ancak zorunluluk yoluyla gerçekleşeceğini (‘*alâ sebîli’l-lüzûm*) söyler.³²⁴ Bu da Tanrı’nın bizâtihi varlığının evrenin ortaya çıkması için “yeter sebep” olduğunu göstermektedir.

Ay-üstü âlemdeki ayırık akılların herbiri İlk İllet’ten çıkmış değildir, onlar tür bakımından bir olsalar da çokturlar. Her akıl, kendisindeki bir anlam sebebiyle (*fe-innehû li-ma’nâ fîhi*), mertebe bakımından bir diğerinden üstündür. “*Akılın, İlk’i (el-Evvel) düşünmesiyle ondan kendisinin altındaki başka bir akıl zorunlu olur, kendisini akletmesiyle feleğin nefsi ve cismi zorunlu olur. Feleğin cismi feleğin nefsinden meydana gelir ve feleğin nefsi aracılığıyla varlığını sürdürür. Çünkü her sûret, maddesinin bilfiil hâle gelmesinin illetidir. Zîra maddenin kendi başına bilfiil varlığı yoktur.*”³²⁵

Yukarıdan itibaren anlatılan sudur sistemi bir başka açıdan daha izah edilebilir. Örneğin felsefenin âleti konumundaki mantık disiplininde, önerme kuruluşunda iki öncülden bir sonucun ortaya çıkmasında olduğu gibi sudur

³²³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2005, s. 151; İbn Sînâ, *en-Necât fi’l-hikmeti’l-mantıkiyye ve’t-tabî’iyye ve’l-ilâhiyye*, thk. Macid Fahri, Beyrut 1985, s.314; İbn Sînâ, *et-Ta’lîkât*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kum: Mektebetü’l-İlâmi’l-İslâmî, s. 54 ve 99. Buradaki farklılaşmanın metinlerdeki yanlışlıktan kaynaklanmayıp, eserlerin farklı yazma nüshalarında da aynı şekilde yer aldığına dair ayrıntılar için bk. M. Cüneyt Kaya, **Varlık ve İmkân Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkânın Tarihi**, Klasik yay. 2011, s. 228-229. Felsefede bu şekilde kendine yer bulan *teslis* açıklaması, tasavvuf metafiziği ekolünün kurucusu olan İbnü’l-Arabî’de ve Sadreddin Konevî’nin *Fusûsu’l-Hikem* şerhinde ve daha önemlisi Tasavvuf metafiziği farklı bir bakış açısıyla yer bulmuştur. Eserin ‘Salih fassı’nda, çokluğun ortaya çıkışı ahadiyetten değil vâhidiyettendir ki, bu nisbî birliğin herşeye izâfe edilebilmesi anlamına gelir, bu bağlamda *teslis* zât, ilâhî ilimde sâbit olan şeylik (*a’yân-ı sâbite*), bu şeye yönelik ilâhî irade/nispet anlamında kullanılmaktadır. Bu ise ahadiyet ve onu takip eden vâhid ve vâhidiyetin birliğine de işâret eder. bk. Sadreddin Konevî, **Fusûsü’l-Hikem’in Sırları**, terc. Ekrem Demirli, İz. yay. İstanbul 2002, s.77-83. Ayrıca bu yorum, Bir’den bir çıkar ilkesini eleştiren ya da onu geliştiren iki farklı bakış açısıyla değerlendirilebilir. Bu yüzden tartışma, mukayeseli çalışmalarla konuyu değerlendiren çağdaş felsefecilerin ilgisine muhtaçtır.

³²⁴ İbn Sînâ, *et-Ta’lîkât*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kum: Mektebetü’l-İlâmi’l-İslâmî, s. 54; faal akılla ilişkili olarak da bk. s. 99.

³²⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2005, s. 154.

neticesinde ortaya çıkan varlık yani mümkünler dünyası, ana önermeye bir şey katmaz yahut ondan bir şey eksiltmez. Bunu şöyle açıklayabiliriz:

Bütün insanlar akleder,
Mehmet de insandır,
O halde Mehmet de akleder

Mehmet'in akletmesi yani bütün insanlara dahil olması, bu bütüne bir şey katmayacağı gibi onun bu bütünden çıkmış olması da, ondan bir şey eksiltmez. Onun düşünüyor olması ya da olmaması bütüne nispetle sıfır yani 'etkisiz elemandır'. Tanrı'dan varlığın sudur etmesi de aynen böyledir. Bütün varlığın, Zorunlu Varlık'tan çıkması, bir anlamdan bir başka anlamın çıkmasında olduğu gibi Tanrı'nın zâtından bir şey eksiltmez. Öte yandan bütün varlık Tanrı'dan çıktığı için O, bütün mümkünlerin varlığını ve fazlasını da içerir.

Geldiğimiz bu noktada İbn Sînâ'nın olgunluk dönemi eserlerinde sudur olayını ve akıllar arasındaki sebeplilik ilişkisini *inâyet* kavramıyla açıkladığına tanık olmaktayız. İnâyetten ne anladığını ise şöyle ifade etmektedir:

“İnâyet: İlk'in (el-Evvel) varlığın bulunduğu iyilik düzenini zâtı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zâtı gereği iletmesi olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götüreceği tarzda bir taşma ile taşmasıdır.”³²⁶

Görüldüğü üzere Tanrı ortaya çıkacak olan evrendeki düzen ve mükemmelliğe ait herşeyi, yani deyim yerindeyse evrene ilişkin plan ve projesini lütuf ve *inâyetiyle* ilk akla yüklemiş/aktarmıştır.

Bu konuda bir başka husus, filozofun sonraki eserlerinde sudur sürecini anlatırken *mufârâkât* kavramını daha da belirginleştirerek onun yerine *melek* terimini kullanıyor olmasıdır. Ona göre mufârik akıllar dîni terminolojideki soyut rûhânî meleklerden ibarettir. Buna göre göksel nefis denilen şey ruhânî meleklerin mertebeleridir ki bunlar amele melekleridir (*el-melâiketü'l-'amele*). Daha sonra

³²⁶ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: Metafizik II**, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2005, s. 160.

göksel cisimlerin mertebesi gelir, bu silsile ay feleğine kadar sürer, daha sonra oluş ve bozuluşa tâbi sûretlere konu olan maddenin varlığı başlar.³²⁷

Kindî'nin *Risâle fi'l-ibâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ*'da feleklerin Tanrı'nın izniyle bize tesirde bulunduklarını, bizim yakın sebebimiz oluşları ve sebebin sebepliden daha değerli olması gerekçesiyle onların düşünceye sahip varlıklar olduğunu öne sürdüğüne değinmiştik. İbn Sînâ'nın da göksel cisimlerin kendisine âit nitelikleri sayesinde bu âlemin cisimlerine tesir ettiğini ve bu cisimleri yetkinlik ve sûretle yöneten tabiat, felekte ortaya çıkan nefisle veya onun yardımıyla meydana geldiğini savunduğu görülür. Burada Herber Davidson'un tam da bu bağlama dair Fârâbî hakkındaki yorumunu hatırlamak yerinde olur. Davidson, gökleri oluşun sebebi olarak görmenin ve ay-altı âlemin bozulmuş olarak yorumlamanın tam bir Aristoculuk sayıldığını, çünkü bilindiği üzere Aristo'nun göklerin bütüncül hareketinin etkisini göksel hareketin değişken etkisinden ayırdığını söyledikten sonra Fârâbî'den daha önce göklerin ay-altı âlemin *maddesinin sebebi* olduğunu söyleyen bir kaynak olmadığını öne sürer.³²⁸ O halde bu konuda İbn Sînâ'nın Kindî ve Fârâbî'nin takipçisi olduğu açıkça görülmektedir.

Madde ve arazlardan ayıklanmış her sûret [faal] akılla birleştiğinde (*ittihâd*), güç halinden bilfiil akıl haline dönüşür.³²⁹ Ancak faal aklın kendisini de bilfiil akıl denir, fakat o bizdeki gibi bir yetkinleşme sonucunda değil bizatihi fiil halinde olan bir akıldır. Aristo'dan beri varolan ve Fârâbî'nin de kullandığı metaforu İbn Sînâ da faal aklın insan nefsiyle ilişkisini açıklamak üzere tekrarlar, buna göre: Güneş'le gözün arasındaki ilişkide olduğu gibi güç halinde görme imkânına sahip olan göz ancak Güneş'in ışığı ile fiil durumuna geçerek görmeye başlar. İnsanın güç

³²⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: İlâhiyyât II*, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2005, s. 180.

³²⁸ Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, New York, 1992, s. 48.

³²⁹ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-me'âd*, thk. Abdullah Nurani, Tahran 1984, s. 7. *İttisâl* kavramı ne Aristo'nun *De Anima*'sında ne de İskender Afrodîsi'nin aynı adı taşıyan eserinde kullanılmaktadır. Ancak bu kelime birlik ve birleşme (*conjunction*) şeklinde *Aristo'nun Teolojisi (Esûlûcyâ)* adlı apokrif eserde yer alır. bk. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, New York, 1992, s. 55.

halindeki aklı da faal aklın ışııyla (*nûru'l-akli'l-fa'âl*) aydınlanır yani fiil haline gelir, düşünmeye ve bilgi üretmeye başlar.³³⁰

2.6.3. NEFSİN DÜŞÜŞÜ VE YÜKSELİŞİ

Dinler tarihinde olduğu gibi düşünce tarihinde de ruhun mâhiyeti, ezeli olup olmadığı, tanrısal âlemden yeryüzüne düşüşü (*hübût*), bedenle olan ilişkisi ve ölüm sonrası ruhun durumu gibi hususlar daima gündemde kalmıştır. Özellikle felsefenin kurucusu kabul edilen Sokrat, Eflâtun ve Aristo'dan itibaren ruh problemi felsefenin temel sorunları arasında yer almıştır. Daha çok adı geçen ilk iki filozofun, tanrısal bir öz olarak ruhun ölümsüz olduğu, varlığı tanımak ve bedeni yönetmek üzere yeryüzüne düştüğü, ölümlerle birlikte tekrar tanrısal âlemine döneceği tarzındaki görüşleri önemli ölçüde dinlerde ve felsefe dünyasında büyük ilgi görmüştür.

İslâm Meşşâîleri arasında varlık probleminden sonra ruh sorununa yani psikolojiye (*'imu'n-nefs*) ağırlıklı yer verenin İbn Sînâ olduğunu görmekteyiz. Filozof hemen bütün eserlerinde bu probleme geniş yer ayırdığı gibi müstakil risâleler halinde de ruh meselesini bütün yönleriyle irdemiştir, hatta İslâm düşünce tarihinde psikolojinin kurucusu sayılabilecek düzeyde çalışmalar yapmıştır. Özellikle ruhun düşüşünü ve bedende bir konuk olarak hayat serüvenini birlikte yaşadından sonra tekrar geldiği ilâhî âleme dönüşünü konu alan aynı zamanda yüksek edebî değeri bulunan *Ruh Kasîdesi*'ni (*el-Kasîdetü'r-rûhiyye*) kaleme almıştır. Burada o, ruhu yücelerden süzülüp gelen (düşen) bir güvercinle sembolize eder. Bedene yabancı olan bu mânevî varlık, önceleri maddî ve yoğun olan bedene uyum sağlamakta hayli zorlanır ve yabancılık çeker. Nihayet ilerleyen zaman içerisinde konuk olduğu bedene alışır ve onu benimser. Fakat kendi âleminden yeryüzüne düşerken kendi özünü kirletmeyeceğine ve asıl vatanını unutmayacağına dair Allah'a söz vermiştir. Ne var ki madde ile içli dışlı olunca hem asıl vatanını unuttur hem de birtakım günahlarla özünü kirletir.³³¹ Bir başka söyleyişle ruhun

³³⁰ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-me'âd*, thk. Abdullah Nurani, Tahran 1984, s. 98. Ayrıca bk. Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye* (Mebâdi'ul-Mevcûdât), thk. Fevzi Mitri en-Neccâr, Dârü'l-Maşrik, Beyrut 1993, s. 35-36.

³³¹ İbn Sînâ, *Ruh Kasîdesi* (*el-Kasîdetü'l-ayniyyetü'r-rûhiyye fi'r-ruh*), terc. Mahmut Kaya, *İslam Fiozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik yay., İstanbul, 2003, s. 325-334; İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ*, thk. Abdurrahman Bedevî, (*Aristo 'inde'l-Arab* içinde), s. 41-42.

bedenle ilişki kurması ona kendi âlemini ve *mâşuku*'nu unutturmuştur. Filozofa göre bu durum, bir hastanın tatlı birşeyden tad almaması, ondan haz duymaması gibidir. Yani bedenle bir arada olan nefis, ilâhî âlemdeki kusursuz hazzı alamaz hale gelir. Bedenden ayrıldığında ise bedenle birlikte olduğu dönemdeki aksine tek bir seferde bu hazzı duyar. Bu haz, bizatihi canlılara özgü olduğu için sıradan bir hazla kıyaslanamaz. İbn Sînâ'nın ifadesiyle “bu, mutluluk (*sa'âde*), öteki (ise) bedbahtlıktır (*şekâve*).”³³²

Ayrıca ruhun üzüntüsünün bir başka nedeni de konuk olduğu ve birlikte yaşadığı bedenin günbegün yaşlanıp yıpranmasıdır. Aslında bu âleme düşen güvercin “ten kafesi”nde tutsaktır ve ondan sıyrılıp kurtulmadıkça da tekrar asıl yurduna dönemeyecektir. Hicrân/ayrılık günü (ölüm) gelip çatığında ise “yolcu (*rahîl*) yolunda gerek” diyerek dönüş yoluna koyulur. Güvercin, cân kuşu yani nefis son defa bedenle birlikte uykuya daldığında, ironik bir şekilde ruhun uyanması da gerçekleştirebilir; bedenle yatar bedensiz kalkar, beden bir daha uyanmamak üzere uyurken, nefis de uyumamak üzere uyanmış ve yaşadıklarının hepsinin bir rüyâ olduğunu anlamış olur.

Filozof ruhun yaşadığı bu düşüş ve tekrar ana vatanına dönüş serüveninin nedenlerini sorgulamaya başlar. Ona göre ruhun düşüşündeki amaç, varlık hakkında bilmediklerini tam öğrenip kemâle ermekse, ne yazık ki sınırlı olan ömür onun kemâle ermesine ve hayattan kâm almasına yeterli olmamıştır. Dolayısıyla bu düşüş olayı bir sır olarak kalacak ve insanoğlu her çağda bu sırı ermek için çaba harcayacak, şiirler kaleme alacak, şarkılar besteleyecek, dua ve niyazlarında hep o ilâhî âlemle ilişkisini sürdürmeye çalışacaktır.³³³ Ne var ki, burada önemli olan nefsin günah kirine belenmemesi, şayet kirlenmişse bu kirlere arınması ebedî mutluluk için olmazsa olmaz bir şarttır.³³⁴

³³² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2005, s. 174. Bayrakdar İbn Sînâ'nın *Risâle fi mâhiyyeti'l-'ışk*'daki aşk kavramından hareketle onun ontolojik anlamda aşkı kullanan ilk filozof olduğunu ileri sürmektedir. bk. Mehmet Bayrakdar, “İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk”, *AÜİFD*, c. XXVII, s. 299-306.

³³³ İbn Sînâ, *Ruh Kasidesi* (*el-Kasîdetü'l-ayniyyetü'r-rûhiyye fi'r-ruh*), terc. Mahmut Kaya, (*İslam Fiozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), Klasik yay., İstanbul, 2003, s. 325-334.

³³⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul 2005, s. 177; İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ*, thk. Abdurrahman Bedevî, (*Aristo 'inde'l-Arab* içinde), s. 42.

2.6.4. İBN SÎNÂ'NIN PLOTİNUS YORUMU: *TEFSÎRU KİTÂBİ ESÛLÛCYÂ*

Klasik kaynakların yanında İbn Sînâ'nın eserleri üzerinde araştırma yapan uzmanların bildirdiğine göre filozofun 397-398/1006-1007 tarihlerinde kaleme aldığı ve yirmi cilt olduğu belirtilen *el-İnsâf* adlı eser, Sultan Mesud'un İsfahan'ı ele geçirmesi esnasında günümüze ulaşan birkaç parçanın dışında kaybolmuştur. Anlatıldığına göre *Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ* işte bu kalan parçalardan biridir. İbn Sînâ, Ebû Câfer el-Kiyâ adlı dostuna yazdığı bir mektupta Themistius, İskender Afrodîsî gibi şârihlerin kısmen doğru görüş sahibi olduklarını ve kısmen de yanlışlıklarını, Aristo'yu yeterince anlamadıklarını ve ona yöneltilen birtakım eleştirilerin haksız olduğunu belirterek *el-İnsâf* adında bir eser kaleme aldığını, bu eserde âlimleri Doğulular (*Meşrikî*) ve Batılılar (*Mağribîler*) şeklinde iki kısma ayırdığını, ilk gruptakilerin ikincisine karşı olan görüşlerini aktardığını ve kendisinin de meselelere "insâf" ile yaklaştığını ve ayrıca bu eserde bin yirmi sekiz meseleyi ele aldığını söylemektedir. *Esûlûcyâ*'daki problemleri teker teker ele alıp açıkladığını belirten filozof, aslında bu eserin apokrif (*mut'an*) olduğunun farkındadır.³³⁵ Buna rağmen o gün için *Esûlûcyâ*'nın yaygın halde bulunması, bir açıdan Tanrı-varlık ilişkisini dînî telakkiye yakın bir tarzda ortaya koyması, bu arada "kötülük" problemine makul bir yorum getirerek kötülüğün Tanrıyla herhangi bir ilişkisinin bulunmadığını söylemesi ve nihayet bütüncül bir evren tasavvuru sunması gibi hususların İbn Sînâ'nın bu eseri ciddiye alarak üzerinde şerh yazmasına neden olduğunu söyleyebiliriz.

Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ'ya gelince, filozofun eserlerinin kataloglarında yer verildiği halde onun metafiziği üzerinde çalışanların, her nedense bu risâleyi görmezden geldiği; özellikle de Türkçe İbn Sînâ üzerinde yapılan araştırmalarda,

³³⁵ İbn Sînâ, **el-Mübâhesât**, thk. Muhsin Baydarfer, Kum: İntişarat-ı Baydar, 1992, s. 375; İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, thk. Abdurrahman Bedevî, **Aristo 'inde'l-Arab** içinde, s. 121-122. İbn Sînâ, Yahyâ en-Nahvî'yi, kitabının dışı kuvvetli/doğru görünen ve fakat içi zayıf bir kitap olduğu gerekçesiyle eleştirir (*fe-kitâbun zâhiruhû sedîd, bâtinuhû daîf*). Ayrıca Doğulular ile kendi felsefesini, Batılılar ile de Bağdat Aristoculuğunu, özellikle de Ebu'l-Ferec İbnü't-Tayyip ile kendisiyle felsefî tartışmalar yaşadığı Ebu'l-Kâsım el-Kirmânî'ye atıfta bulunmaktadır, bkz. Dimitri Gutas, "İbn Sînâ De Anima Üzerine Notları ve Yunanca Şerh Geleneği", **İbn Sînâ'nın Mirası** içinde, terc. M. Cüneyt Kaya, Klasik yay., İstanbul 2010, s. 49.

büyük ölçüde ihmal edildiği görülmektedir. Fakat biz çalışma alanımız itibariyle İbn Sînâ'nın bu eserini ayrı bir başlık altında incelemenin daha doğru olacağını düşündük. Çünkü Tanrı varlık-iliskisini yorumlamada, evrensel aklın ve nefsin işlevlerini belirlemede vahiy ile faal akıl arasında ne türden bir etkileşim olduğunu ortaya koymada; bu meyânda "kötülük" problemine makûl bir yorum getirmede ve nihâyet bütüncül bir evren tasavvuru sunma gibi önemli konularda bu eserin göz ardı edilmemesi gerekir.

Bu konuda dikkati çeken bir diğer husus, adı geçen şerhi neşreden Abdurrahman Bedevî'nin eserin son sayfasındaki dipnotunda da belirttiği üzere kullandığı nüshanın pekçok karışıklığı ihtiva etmiş olmasıdır.³³⁶ Hatta A. Bedevî'nin kullandığı ve dipnotlarda işaret ettiği Friedrich Dieterici'nin *Esûlûcyâ* neşri de aynı şekilde pekçok eksikliği içermektedir. Ancak daha sonra Bedevî eserin yeni bir neşrini yapmış, önceki yayınlara nispetle daha sağlıklı bir metin ortaya koymaya çalışmıştır. Bilindiği üzere 10 *meymerden* (bölüm/fasıl) oluşan *Esûlûcyâ*'nın bir, iki, dört, beş, yedi ve sekizinci *meymelerin* açık bir şekilde başlığı konulmuş olmakla beraber, üç, altı, dokuz ve onuncu *meymere* başlıkları yoktur. Şu var ki, beşinci meymerdeki her *fasılın* başka kısımlardaki mevzûları içermekte olduğu dikkatli gözlerden kaçmaz; örneğin *Esûlûcyâ*'da onuncu *meymerde* tartışılan ilk hüviyyet olarak aklın hüviyyetinin Zorunlu Varlık'tan taşması konusu burada ele alınmıştır. Ne var ki Bedevî bu ve benzeri net olarak belirginleştiremediği kısımlarda dipnotlarda *Esûlûcyâ*'ya atıfta bulunmaktan kaçınmıştır. Bedevî eserin sonunda *Esûlûcyâ*'da bulunmayan Eflâtun'dan bir kısım pasajlara yer verdiğini söylese de, bu kısım aslında *Esûlûcyâ*'da onuncu meymerin son bölümünde Eflâtun'a atıfta bulunarak nefsin yüce âlemdeki durumu üzerinde ele alınan kısım ile benzerlik göstermektedir. Buraya kadar zikredilen yorumlamaya dair eksiklikler Abdurrahman Bedevî'nin *Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ*'yı içeren *Aristo 'inde'l-Arab* adlı eseri, *Esûlûcyâ* metninin de yer aldığı *Eflûtîn inde'l-Arab*'tan önce yayımlanmış olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Şu hususu da belirtmiş olalım ki, bu eksikliklere rağmen İslâm felsefesi alanındaki öncü rolü üstlenen

³³⁶ İbn Sînâ, **Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ**, thk. Abdurrahman Bedevî, (*Aristo 'inde'l-Arab* içinde), s. 74.

Bedevî, temel metinlere dair neşir ve telif çalışmaları sebebiyle her zaman saygıyla anılacaktır.

Dikkat çeken bir başka konu da İbn Sînâ'nın *Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ*'da *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*'ye farklı yerlerde altı kez göndermede bulunmuş olmasıdır. *eş-Şifâ*'yı halk için, *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*'yi ise daha entelektüel bir zümre için kaleme aldığı ya da bir başka söyleyişle *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*'de önceki görüşlerle cedeleden girmeden sadece kendi görüşlerini sunduğu kabul edildiğinde, *Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ*'da bu esere yapılan atıflar eserin önemini bir kat daha artırmaktadır. Dimitri Gutas eserin açıklamalı İngilizce tercümesiyle birlikte gözden geçirilmiş bir neşirini yapacağını belirtmişse de³³⁷ henüz buna dair gün yüzüne bir eser çıkmış değildir. Fakat Peter Adamson'un "Plotinus'un Tashihi: İbn Sînâ'nın *Aristoteles'in Teoloji Şerhinde Nefis-Beden İlişkisi*" başlığıyla kaleme aldığı *Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ* üzerine makalesi bu konu üzerindeki ciddî çalışmalar arasında sayılmalıdır.³³⁸

Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ'yı incelememiz sonucunda, bu konuda müstakil bir çalışma yapılmasına ve metinlerin mukayeseli bir şekilde işlenmesine ihtiyaç duyulduğunu belirtmek zorundayız. Bu tarz bir girişim bizim çalışmamızın sınırlarını zorlayacağından burada sadece seçtiğimiz beş örnek üzerinden giderek, filozofun yaklaşık kırk sayfalık bu küçük ve fakat yoğun eserinde çoğu zaman bir cümle ya da daha azıyla göndermede bulunduğu bazı kısımları, doğrudan *Esûlûcyâ* metninden gösterip, daha sonra İbn Sînâ'nın konu hakkındaki yorumunu ortaya koymaya çalışacağız. Böylece filozofun şerh ederken sadece açıklamakla yetinmediğini, aksine metni zenginleştirip geliştirdiğini, yer yer karşı çıktığını hatta bazen tamamen metindeki/düşüncedeki bozukluktan (*tahrîf*) dolayı karşıt bir görüş serdettiğini söylemeliyiz.

³³⁷ Dimitri Gutas, "İbn Sînâ De Anima Üzerine Notları ve Yunanca Şerh Geleneği", **İbn Sînâ'nın Mirası** içinde, terc. M. Cüneyt Kaya, Klasik yay., İstanbul 2010, s. 49, dipnot 9.

³³⁸ Peter Adamson, "Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the *Theology of Aristotle*", **Bulletin of the Institute of Classical Studies**, Special Issue: Philosophy Science & Exegesis, February 2004, Volume 47, (59-75). Adamson kendi çalışmasından önce bu konuda literatürde yer alan iki ayrı makaleye işaret etmektedir, bunlar: Gardet, L. 'En l'honneur du millénair d'Avicenne: l'importance d'un texte nouvellement traduit: les gloses d'Avicenne sur la pseudo Théologie d'Aristote', **Revue Thomiste** 51 (1951), 333-345; Ayrıca Gardet'in bu çalışmasının yeniden basımı için bk. Gardet, L. 'Avicenne: commentateur de Plotin', **Études de philosophie et de mystiques comparées** (Paris 1972) 135-146. Diğer çalışma ise Janssens, J. 'Creation and emanation in Avicenna', **Documenti e Studi sulla Traduzione Filosofica Medievale** 8 (1997), 455-477.

Esûlûcyâ, örnek I:

“Bu sebeple biz nefsin aklî âlemden ayrılıp cismânî-hissî âleme nasıl indiğini, oluş ve bozuluşa açık olan bu basit bedene nasıl girdiğini araştırmak istiyoruz. Böylece deriz ki: Her küllî aklî cevher sadece aklî bir hayat sahibidir ve etki kabul etmez. Bunun için cevher aklî âlemde sâkin ve sâbittir, orada dâimî idi ve başka bir yere doğru da yönelmemişti.” (Esûlûcyâ, s. 18)

Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ:

İbn Sînâ'ya göre ‘küllî aklî cevherin’, yalnızca madden ayrık (*mufârikun li'l-mâdde fakad*) değil aynı zamanda dış dünyada gerçekliği bulunmayan ve varlığının yetkinleşmesi de (*lâ kemâlu vücûdin*) mümkün olmayıp, sadece mutlak bir şekilde maddeden aklî bir uzaklığa (*akliyyen berîen*) sahip olduğu anlamına gelir. Böyle olduğu için küllî aklî cevher bilfiil kendi özünü akleder, çünkü onun özü maddî olanla tam anlamıyla ilişkisizdir (*li-enne zâtehû mücerredetün ani'l-mâdde*), onun kendini akletmesi, kendisinden meydana geldiğinin (*mebâdîhî*) ve kendisinin meydana getirdiğinin (*tevâlîhî*) akledilir olmasını zorunlu kılar. Özünü aklettiğinde ise onu peşisıra vasıtasız olarak takip eden akledilirler bir sıradüzeni içerisinde ay-üstü alemi oluştururlar ve bu tür cevherler zorunludur (*vâcib*). Filozof, yukarıdaki metinde geçen “aklî âlemde” ifadesini, herhangi bir şekilde maddeye bulaşmamış, ona yönelmemiş ve herhangi bir maddîliğe bürünmemiş olmak şeklinde yorumlar, yine metinde geçen “sürekliliği” ise ilk yetkinliğe ihtiyaç duymuyor olmasıyla (*el-istiğnâ bi'l-kemâli 'l-evvel*) izah eder.³³⁹

Esûlûcyâ, örnek II:

Bütün aklî cevherler için bir tür istek (*şevk*) vardır bundan dolayı cevherler birbirlerini takip eder ve onlar sadece akıldan ibarettir. Akıl bir şevk elde edecek olursa, o şevkle bir yola girer ve bulunduğu ilk konumda kalmaz. Çünkü o, fiile ve akılda gördüğü (tasavvur ettiği) görünüşe (*zeyn*) şevk duyar. (Esûlûcyâ, s. 19)

Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ:

İbn Sînâ, yukarıdaki metinde, maddeyle kâim olmaktan münezzeh (*müstağnî*)" olan cevher olması bakımından bütün aklî cevherlerin, bir tür şiddetli arzu (*şevke*) duymasını, "kendisinde bulunmayanı elde etme ihtiyacı" olarak

³³⁹ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ*, thk. Abdurrahman Bedevî, (Aristo ‘inde’l-Arab içinde), s. 37-38.

yorumlar. “Akılda gördüğü” ifadesini ise *tahrîf* olarak değerlendiren filozof şöyle söyler: Şayet nefis aklî âlemi görmüş olsaydı onunla yetkinleşirdi (*üstükmilet*), çünkü bir şeyin görülmesi onun sûretinin kabul edilmesidir, dolayısıyla nefsin görmesinden değil “akılda görme iştîyâkı” duymasından söz edilebilir. Kısaca şevk ayrı ayrı değil aksine bütünlüğü olan bir şeydir.³⁴⁰ Görüldüğü üzere İbn Sînâ’nın nefsin akılda görmüş olmasını kabul etmez, burada fiilin gerçekleşme zamanını eleştiren filozof, nefsin aklî âlemde bedene bağlı olmaksızın zaten bulunuyor olmasına karşı çıkar, zira bu şekilde o zaten faal aklın formlarını görmüş olurdu. Eğer mesele böyle anlaşılırsa, nefis çoktan yetkinleşmiş ve onun yeryüzüne düşüşü sadece gereksiz değil aynı zamanda anlaşılmaz bir hale de dönmüş olurdu. Çünkü yetkinleşmiş nefis akıl haline gelir ve salt aklî olan bir şey de bedenle zaten ilişki kuramaz.³⁴¹

Esûlûcyâ, örnek III:

“Ne var ki bedenin kirliliğine bulaşmamış olan saf ve temiz nefis-i nâtika hissî âlemde ayrıldığında bu âlemde hiç kalmaksızın hızlı bir şekilde cevherlerin bulunduğu yere dönecektir.” (*Esûlûcyâ*, s. 20)

Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ:

İbn Sînâ’ya nefsin bedenle ilişkisi, bedenın aklî olana uyumu, aklî güzellik ve hazlarla uyumu, aklî olana muhabbetle *ittisâlin* gerçekleşmesi demektir. O halde nefis bu arzu ve isteğini gerçekleştirmek için bedeni ve bedensel organları bir aracı olarak kullanır. Kirliliği ise o, insan doğasına aykırı "uygun olmayan" bir *rezilet* şeklinde niteler. Ölüm olayıyla birlikte nefis, bedenden ayrılıp onun hâkimiyetinden kurtularak kontrolü kendi sağlamaya başladığında ise içinde bulunduğu âlemle ilişkisini keser (*munkati‘aten*) ulvî âlemle *ittisâl* halinde kalarak güzellik elbisesine bürünür. Sekizinci meymerin şerhinde de aynı şekilde filozof “Eğer nefis, akılla birleşmek (*tettasîlu*) suretiyle mükemmel bir güce sahip olsaydı, o takdirde bedenlerle donanmaya ihtiyaç duymazdı. Öyleyse nefsin bilkuvve olanı (yani kendisini) yetkinleştirmek (*li-tekmîli*) için beden elbisesine bürünmesine" ihtiyaç

³⁴⁰ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ*, thk. Abdurrahman Bedevî, (Aristo ‘inde’l-Arab içinde), s. 39.

³⁴¹ Peter Adamson, “Correcting Plotinus: Soul’s Relationship to Body in Avicenna’s Commentary on the *Theology of Aristotle*”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Special Issue: Philosophy Science & Exegesis, February 2004, Volume 47, s. 65.

vardır³⁴². Dikkat edilirse bu yorumu da yukarıdaki görüşünü destekler mâhiyettedir. Bu konuda bir başka husus, filozofun nefsin kendi ulvî âleminde yeryüzüne düşüşünü (*sakadat*), duyuşal varlıklara ihtiyaç duyması (*ihâtet*) şeklinde yorumlar.³⁴³ O'nun bu ifadesi, nefis-beden ilişkisini, tam olarak Plotinusçu anlamda yorumlamadığına delil sayılmalıdır. İbn Sina şerhinde, *Esûlûcyâ*'da açıkça yer almayan, "nefsin, idrak edilebilir formları maddeden soyutladığına dair düşüncesini" birkaç kez tekrarlar ki, biz bu hususu *Esûlûcyâ*'da göremiyoruz. Dolayısıyla filozofun, nefis-i nâtikanın bu soyutlama işlevine dair olan görüşü büyük ölçüde Aristotelesçi telakkiden kaynaklanmaktadır. Nitekim Aristo, "*De Anima* ve *Duyu ve Duyulurlar Üzerine* adlı eserlerinde bu konuyu irdelerken, "nefis, tümelleri soyutlar soyutlamaz kendi güzelliğini artırır. Bunların çok daha mükemmeli, aklî soyutlamadır" der.³⁴⁴ Çünkü bu soyutlama sürecinde nefis kendi aklî kapasitesini yetkinleştirir. O halde İbn Sînâ'ya göre nefis, Plotinus'un aksine bedende varolarak ve soyutlama fırsatı sağlayan duyu tecrübelerini alarak yetkin hale gelir.³⁴⁵ Bu sebeple, filozofun bedenden bağımsız bir nefsin nihâî amacına dair düşüncesi Yeni Eflâtuncu iken, nefsin kendini arıtarak bedenden ayrılmaya nasıl hazırlandığına ilişkin anlayışı tamamen Aristotelesçidir. Plotinos, gnostik düşünceye yani maddi dünyanın temelden kötü olduğu fikrine inanmadığı gibi, nefsin kendisini yetkinleştirmek için bedenî tecrübelerle ihtiyaç duymasına da inanmaz. Dahası, Plotinus için nefsin temel görevi, bu hayatta mümkün olduğunca bedenden ve bedene ilişkin şeylerden uzak kalmasıdır. *Esûlûcyâ*, Plotinus'un kendisinden çok daha fazla, duyulur dünyanın kötü olduğunu vurgular. Mesela o, salt, temiz bir nefsin kirlenmeyeceğini ve bedenin kirleriyle de kirlenmeyeceğini söyler.³⁴⁶ İbn

³⁴² İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ*, thk. Abdurrahman Bedevî, (*Aristo 'inde'l-Arab* içinde), s. 71.

³⁴³ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ*, thk. Abdurrahman Bedevî, (*Aristo 'inde'l-Arab* içinde) s. 45. (*sakadat, ey ihâtet en tenzile mislen an mekânihâ muttasiletün bi'l-âlemi'l-hissî*)

³⁴⁴ İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ*, thk. Abdurrahman Bedevî, (*Aristo 'inde'l-Arab* içinde) s. 40.

³⁴⁵ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İsam yay., İstanbul 2010, s. 84-85.

³⁴⁶ Peter Adamson, "Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the *Theology of Aristotle*", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Special Issue: Philosophy Science & Exegesis, February 2004, Volume 47, s. 68. Yeni Eflâtuncu şarihlerin, nefsin bedenden ayrılıp ayrılmayacağına dair tartışmada Aristo ve İskender'le, Eflâtun ve Plotinus'un arasında orta yolu bulmaya çalıştıklarına, nefsin bedenî bir araç olarak kullanımını tartışmalarına ve nefsin bedenin kullanıcısı ve ondan faydalanan olması anlamında bedenin gaye nedeni olduğunu kabul ettiklerine dair açıklamalar için bk. Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi*, terc. İbrahim Halil Üçer, Klasik

Sînâ'ya göre ise kesinlikle bedenın, nefsin yetkinleşmesine engel olması bir yana, beden bu yetkinliği kolaylaştırır. Bu sadece *Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ*'da değil, İbn Sînâ'nın diğer eserlerinde de mevcut olan bir görüştür.³⁴⁷

Esûlûcyâ, örnek IV:

Nefis yüce âlemdeyken “İlk olan Saf İyi”ye (*el-hayru'l-mahzu'l-evvel*) özlem duyar. *İlk İyi* ise nefsi akıl vasıtasıyla ortaya çıkarır. Elbetteki O, ortaya çıkarmaktadır. [Herhangi] bir şey “İlk olan Saf İyi”yi kuşatamaz, onu örtemez ve onun istediği şekilde davranmasına engel olamaz. Böylece o nefsi oluşturmak isterse onu engelleyecek –ruhânî veya cismânî– bir şey yoktur. Nitekim nefis “İlk olan Saf İyi”ye özlem duymayarak bayağı âleme yöneldi ve orada bulunan bazı şeyleri arzuladı ve böylece nefis yalnızca o şeyi hatırladığı ölçüde veya o vehmedildiği nispette o oldu. Nefis bu bayağı âleme özlem duyduğunda hatırlama [kuvvesine] sahiptir, çünkü o, vehmedene kadar ona özlem duymaz. O halde kesinlikle vehmetme hatırlamadır deriz. (*Esûlûcyâ*, 36)

Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ:

İbn Sînâ nefsin ulvî âleme değil de süflî âleme olan arzu ve yönelişini şu şekilde yorumlamaktadır: Ona göre iki tür aracı vardır, bunlardan ilki ulaştırıcı (*mûsil*), diğeri ise himâye edip koruyandır (*hâcib*). *Mûsil*, *ittisâl* gerçekleşikten sonra sanki aracısız gibi olur, çünkü o aracı ile ulaşmak istediğine ulaştınca onunla birleşip özdeşleşti ve böylece aracı ortadan çıkmış oldu. *el-Hayru'l-evvel*'in şeylere *hâcib* ile ulaşması ise şöyledir: ilki varlık, ikincisi varlığın yetkinliği üçüncüsü ise zâtının aydınlık olması (*celiyyetü zâtihâ*) iledir. Dolayısıyla aracı olup ulaştırıcı ya varlığa ya varlığın yetkinliğine ya da zâtının temizliğine aracılık eder.³⁴⁸

Esûlûcyâ örnek V:

Biri dese ki: Nefis bu âleme gelmeden önce onu vehmediyorsa o zaman kesinlikle oradan çıkıp yüce âleme ulaştıktan sonra da vehmeder. Vehmettiğinde de kesinlikle hatırlayacaktır. Ancak siz aklî âlemde nefsin bu âlemde kesinlikle bir şeyi hatırlamadığını söylemişsiniz. Deriz ki: Nefis, orada olmadan önce bu âlemi vehmediyorsa bu aklî bir tevehhümdür, bu fiil bilgi (marife) değil bilgisizliktir (cehl). Ancak bu bilgisizlik (cehl) tüm bilgilerden daha faziletlidir. Böylece akıl, ilimden daha şerefli olan bir bilgisizlikle kendinden üstte olanı bilmez. Orada olan

yay., İstanbul 2010, s. 132-133. Ayrıca Arapça tercüme faaliyeti sırasında *teleiotês* ve *entelekheia* kavramları, *tamâm* olarak çevrilmiş ve *Esûlûcyâ* çok sık bir şekilde yer almıştır. Ancak ironik bir şekilde Yeni Eflâtuncu şarihler aynı kavramı, sıkı Aristo takipçisi İskender Afrodîsî'nin aksine, nefsin bedenden ayrılabiliğini anlatmak üzere kullanmışlardır. bk. **a.e.** s. 92-93.

³⁴⁷ Peter Adamson, “Correcting Plotinus: Soul’s Relationship to Body in Avicenna’s Commentary on the *Theology of Aristotle*”, **Bulletin of the Institute of Classical Studies**, Special Issue: Philosophy Science & Exegesis, February 2004, Volume 47, s. 69.

³⁴⁸ İbn Sînâ, **Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ**, thk. Abdurrahman Bedevî, (**Aristo ‘inde’l-Arab içinde**) s. 52.

şeyleri hatırlarsa oraya inmez. Bu şerefli şeyleri hatırlamak nefsi oraya inmekten alıkoyar. Süflî âlemi hatırlarsa yüce âlemde iner. (**Esûlûcyâ**, 36-37)

Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ:

İbn Sînâ açısından nefis için belirli cüzî bir istek (şevk) değil, küllî şevkin bir türü söz konusudur, zira cüzî olsaydı beslenme için istek duymak gibi olurdu. Filozof idrakin bir türü olan bu kısmı aklî vehim olarak adlandırdığını söyler ve bunun bir tür cüzî cehâlet olduğunu da belirtir. Burada ifade ettiği cehâlet eksikliği ifade eden bir bilgisizlik değil aksine değerli bir cehâlettir (*cehle şerefîn*). Bu bağlamda adını zikretmeden Aristo'nun “Şeyler hakkında çok bilgi sahibi olmak, bilmekten daha faziletlidir”³⁴⁹ ifadesini de aktaran filzofun ikiye ayırdığı cehâletin ilk kısmı yüce mertebede olan cehâletken diğeri düşük seviyede olan cehâlettir ve bunların değerleri birbirlerinden farklıdır. Yüce âlemdeki cehâlet cüzî ve düşük seviyede (*sâfil*) olanın acziyetiyle alakalıdır, yoksa bilinmek istenenin künhünün meçhul oluşundan değil, onu idrak edecek olanın eksikliğindendir. Akıllar ilâhî hakikati (*el-hakîkatü 'l-ilâhî*) ancak birtakım kıyasa başvurmak suretiyle ve itibârî olarak kavrayabilir. Aklın kendi üstündekileri idrâkine dair ise filozof bizi *el-Hikmetü 'l-meşrikıyye*'ye yönlendirmektedir.³⁵⁰

Sonuç olarak İbn Sînâ'nın *Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ* metninin, sisteminin bütünüyle uzlaştığı; metni, kendi sistemiyle uzlaştırmak için olabildiğince *tashih* ya da *tefsîr* ettiği görülmektedir. Gerçekte, şerhteki belirli pasajlar, İbn Sînâ'nın bizatihi kendi görüşlerine olan bağımsız itirazları çürütmek için bütünüyle yorumlardan ayrılmıştır. Buna karşı *el-İnsaf*, İbn Sînâ'nın hayatı boyunca değişmeden bağlı kaldığı ilkeleri keşfettikten sonra yazılmıştır. Eski şarihlerin yaptığı gibi, metinle meşguliyeti süresince teoriyi inşa eden bir filozoftan çok metinde belirlediği ilkeleri sürdüren bir filozof görünümü arzeder.³⁵¹ Bunu da diğer eserlerinde tespit ettiği ilkelerle özellikle de *el-Hikmetü 'l-meşrikıyye* ile mukayese yaparak gerçekleştirir.

³⁴⁹ Aristoteles, **Metafizik**, terc. Ahmet Arslan, Sosyal yay., İstanbul 1996, 1074b.

³⁵⁰ İbn Sînâ, **Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ**, thk. Abdurrahman Bedevî, (**Aristo 'inde'l-Arab** içinde) s. 53.

³⁵¹ Peter Adamson, “Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the *Theology of Aristotle*”, **Bulletin of the Institute of Classical Studies**, Special Issue: Philosophy Science & Exegesis, February 2004, Volume 47, s. 74.

İbn Sînâ'nın Yunan felsefesinden özellikle Aristo'dan, fakat metafiziğin temel öğretisi olan sudur teorisi dolayısıyla da Plotinos ve onun düşüncesini İslâm dünyasında geliştiren Fârâbî'nin Batlamyusçu kozmolojik şemasından etkilendiğini söylemek gerekir. Filozof yukarıda da işaret edildiği üzere *varolmak* ile *bir* olmayı eş-zamanlı olarak kabul eder. Yani biz her ne için vardır diyorsak, ona bir de diyebiliriz ve bunun tersi de doğrudur. Yine yukarıda ifade edildiği üzere burada biri, mürekkep ve mücerred olarak tasnif edersek, Zorunlu Varlık mücerred Bir'dir, onun dışındaki maddî-gayr-ı maddî tüm herşey mürekkep bir birliğe sahiptir. Zorunlu Varlığın âlemle olan ilişkisini sudurla açıklayan filozofun sisteminde en çok eleştirilen kısım, bu ilişkideki *zorunluluk* ibaresidir. Zira Bu zorunluluk Tanrı gibi mutlak bir gücü kayıt altına alma, O'nun *kâdir-i muhtar* oluşuna zarar verme anlamlarına gelebilir. Her ne kadar İbn Sînâ için böyle bir şey söz konusu değilse de, sistemin mantığı bunu gerektirmektedir. *Zorunluluktan* bu sonuca yönelenler ve bunu eleştirenler de olmuştur. Çünkü İbn Sînâ zorunlu-mümkün ayrımını yaparak Tanrı ile diğer tüm herşey arasına kapatılamaz/aşılamaz bir mesâfe koymuş, O'nu *sırf iyi, bir, yetkin ve mükemmel* gibi olumlu sıfatlarla anmış, O'nun mükemmelliğinin bir gereği olarak taşmasını -taşmaması durumunda pasif olduğu bir dönemin (*muattıla*) tasavvurunun önüne geçmek maksadıyla- *zorunlulukla* ifade etmiştir. Kanaatimizce Plotinos'un Tanrı-âlem ilişkisini açıklama modeli, *panteistlerin* âleme içkin ya da *deistlerin* âlemle-şayet varsa- ilişkisinden habersiz olan Tanrı'sından ziyâde, âlemle *bir tür* ilişki kurabilen fakat mutlak tenzih ile sadece birliğine işaretle bulunabileceğimiz ve *panenteizme* yakın düşen Tanrı fikrinin İbn Sînâ tarafından da İslâm inanç ilkeleriyle büyük ölçüde örtüşmesi sebebiyle benimsenmiş olduğu görünmektedir. Son olarak belirtelim ki, İslâm Yeni-Eflâtuncu felsefe geleneği Fârâbî ve İbn Sînâ ile tamamlanmış, ayrıca klasik dönemde *felâsife* denildiğinde de, doğrudan bu iki isim anlaşılır olmuştur.³⁵²

Bu cümle aynı zamanda klasik dönemde Meşşâî felsefenin son temsilcisi olarak kabul edilen İbn Rüşd'e niçin bu bölümde yer vermediğimizi de açıklamaktadır. Dolayısıyla kendi görüşleri çerçevesinde, *Meşşâî Mahz/salt* Aritocu

³⁵² İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz yay., İstanbul 2002, s. 45.

olduğundan ve sudur teorisine yönelttiğı eleştirilerden dolayı olan üçüncü bölümde yer vermenin daha uygun olacağını düşünüyoruz.

3. YENİ EFLÂTUNCU YANSIMALARA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Çalışmamızın buraya kadar olan ilk iki bölümünde Yeni Eflâtuncu doktrinden yansıyan ve İslâm Meşşâîleri'nin sisteminde yer yer görülen bu yansımaların nelerden ibaret olduğunu ve hangi problemler üzerinde yoğunlaştığını görmüş bulunuyoruz. Bu bölümde ise söz konusu doktrinin bir yansıması olarak ele alınan Tanrı'nın cüzîleri bilip bilmediği sorunu ile varlığın ortaya çıkışını ve sudur sürecinde her varlığın hiyerarşik bir tarzda birbirini etkileyerek kozmik düzenin nasıl oluştuğuna dair hipoteze yöneltile eleştiriler üzerinde durulacaktır. Burada şu hususu önemle belirtmeliyiz ki, bu araştırmamızdan önce Meşşâîliği eleştiriye yönelik hayli çalışmaların yapıldığından haberdarız. Bulardan bir kısmı Gazzâlî'nin, koyu bir Meşşâî olan İbn Rüşd'ün eleştirilerinin yanısıra, kelâm içinden İbn Hazm, Şehristânî ve İbn Teymiyye'nin; nazarî tasavvuftan İbn Arabî ve Sadreddin Konevî'nin eleştirilerine karşı Tûsî'nin savunması ve son olarak Şehristânî'nin *Kitâbu'l-Musâra'a* adlı eserine karşı yine Tûsî'nin kaleme aldığı *Musâri'u'l-Musâri* adlı eserleri dikkate alınacak olursa, bütün bu çalışmalar klasik dönem sonrasında “felsefeye karşı olan, felsefî düşünce hareketlerinin” mevcut olduğunu göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Bizim yukarıdaki ifademizde geçen “felsefî” vurgusu, özellikle mantığın İslâm toplumunda bir yöntem olarak yaygınlaşması sonucunda, nazarî bir dilin ve bir terminolojinin oluşmasını belirtmek içindir. Her ne şekilde olursa olsun tarihî süreç içindeki bu çalışmaların teorik/felsefî bir değerinin bulunduğu yadsınamaz. Amacımız “yöntem” olarak gelinen noktada mantıktan hareketle, farklı disiplinlerde, aynı konular üzerinde farklı sonuçlara ulaşılabilir olmasının, “bizatihi” aklî bir çabanın ürünü olduğunun kabul edilmesi gerektiğini göstermektir. Dolayısıyla klasik dönem sonrası İslâm düşüncesinin "statik" değil "dinamik" bir tarzda devam etmekte olduğuna ve felsefenin vazgeçilmez bir yöntemi sayılan “eleştirel bakış açısının” yaygın bir şekilde yerleşmiş olduğuna işaret etmektedir.

Ancak, kelâm, felsefe ve nazarî tasavvuftan felsefeye yöneltile eleştirilerdeki ortak ve farklı yaklaşımlar ayrı bir çalışmanın konusu olacak kadar geniş bir alan

olduğu için biz sadece yukarıda belirttiğimiz iki problem üzerinde duracağız ve bu hususu fert planında değil problematik bir şekilde ele almaya gayret edeceğiz.

3.1. TANRI TASAVVURU VE O'NUN SIFATLARINA DAİR YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

İkinci bölümde ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız üzere, sistem olarak değilse bile kavram olarak filozof Kindî'nin risâlelerinde gördüğümüz Yeni Eflâtuncu bazı yansımalar, Fârâbî'den itibaren Meşşâîlerin Tanrı-varlık ilişkisini sudûr/kozmik akıllar teorisiyle açıklayarak sebep-sonuç bağlamında bir evren tasavvuru ortaya koymaları bu felsefenin temel özelliklerinden sayılmaktadır. Bilindiği gibi sistemin açıklanmasında önemli işlev üstlenen kozmik akıllar teorisi ile Aristo'nun eserlerinde gördüğümüz faal akıl aynı şey değildir. Zira kozmolojik akılların bir sıradüzeni içerisinde ve sebeplilik bağıntısıyla yukarıdan aşağıya fâil nedenin tesiriyle varlığın ortaya çıkmasını sağlarken, aşağıdan yukarıya yeniden gaye nedene yönelme anlamını kazanması ancak Plotinos'un sisteminde ortaya konmuş ve bu doktrin diğer Yeni Eflâtuncu şarihlerce de geliştirilmiştir. İslâm felsefesinin *el-Muallimü's-sânî* olarak tanıdığı Fârâbî'nin, Batlamyus kozmolojisi ile iç içe hale getirdiği sistemi, İbn Sînâ tarafından da benimsenerek daha bir vuzuha kavuşturulmuştur. Felsefe tarihinin güçlü metafizik sistemlerinden biri olan sudûr anlayışı, Tanrı'nın bir, tek ve ilk olarak nitelenmesi, negatif teolojiden ve tasvîrî antropomorfik Tanrı algısından uzak durması ve Tanrı-evren ilişkisini bütüncül olarak açıklama modeli olan sudur sisteminin İslâm filoflarınca benimsenmiş olması şaşırtıcı değildir. Çünkü Kur'ân'ın ortaya koyduğu yaratıcı Tanrı, bir, mutlak ve münezzehtir; dolayısıyla da sudur sistemindeki İlke'nin aşağı-yukarı vasıflarının tamamına sahiptir. Fakat ilâhî isimlerin *tevkîfî* olmadığını söyleyenler açısından bu bir eksiklik teşkil etmese de filozoflar, Tanrı'nın isim ve sıfatlarını Kur'ân'la sınırlandıranların şiddetli eleştirilerine maruz kalmışlardır. Şimdi bu eleştirilere tarihî süreç içerisinde göz atabiliriz.

3.1.1. İBN HAZM

İslâm düşünce tarihinde Gazzâlî'ye gelinceye kadar antik Grek kültürünün felsefe olarak yansımalarına karşı öncelikle Mu'tezile kelâmcılarının eleştirisi yönelttiği bilinmekle beraber bu eleştiriler belli bir yönetime dayanmamaktaydı. Daha doğrusu bunlar dıştan yapılan eleştiriler mâhiyetindeydi. Dolayısıyla bu konuda ilk ciddi eleştirinin Endülüslü düşünür ve kelâmcı İbn Hazm (ö. 1064) tarafından ortaya konulduğu söylenebilir. O, kaleme aldığı *er-Red 'ale'l-Kindî el-feylesûf* adlı risâlede¹; ilk İslâm filozofu Ya'kup İbn İshâk el-Kindî'yi Tanrı'nın sıfatları konusunda geleneksel İslâmî telakkiyle bağdaşmadığı için eleştirmektedir. Hatırlanacağı üzere ilk bölümde zikrettiğimiz *Esûlûcyâ* ve *el-Hayru'l-Mahz* adlı Yeni Eflâtuncu metinlerde tam anlamıyla sıfatsız, hakkında bir şey söylenemeyen ve neredeyse sadece işaretle göndermede bulunulabilen bir Tanrı tasviri yapılmasına rağmen Tanrı'yı İlk İlet (*el-'illetü'l-ûlâ*) ve daha başka isim ve sıfatlarla andıklarını görmüştük. İbn Hazm ise Tanrı'ya İlk İlet denilemeyeceği gibi, *sebeplilerin fiillerinin illeti*, *sebeplilerin illeti* ve *illetin illeti* de denilemeyeceğini iddia eder. Aksine ona göre Tanrı için tek (*el-Ehad*), ebedî (*es-Samed*), İlk (*el-Evvel*) ve İlk yaratıcı (*el-Mübdiu'l-evvel*) denebilir. Çünkü sebepli olarak varolan herşeyin sebebini yaratan bizatihi O'dur.² Burada dikkat çeken husus filozofların hemen hepsinin kullandığı ve İbn Sînâ'nın da özellikle üzerinde durduğu *ibda*'yı *el-Mübdiu'l-evvel* şeklinde İbn Hazm'ın da kullanıyor oluşudur. Ancak *el-Mübdiu'* sıfatının ifade ettiği anlam bakımından filozoflarla İbn Hazm arasında fark vardır. İbn Hazm tarafından *ibda*'nın “yoktan yaratma” olarak anlaşılması ve bunun “kusursuz ve sağlam bir yaratma”³ şeklinde yorumlanması normaldir. Ancak genelde filozoflar özelde İbn Sînâ bu sıfatla aslında Tanrı'nın zamansız ve vasıtasız

¹ Eserin içeriği ve otantikliği ile ilgili tartışmalar için bk. Hans Daiber, “Die Kritik des Ibn Hazm an Kindîs Metaphysik”, *Der İslam*, Berlin 1986, Band 63, (284-302); İlhan Kutluer, “Bir Reddiyyenin Anatomisi: İbn Hazm'a Nispet Edilen *er-Red 'ale'l-Kindî el-feylesûf* Adlı Risâlenin Tahlili”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2001, (23-40), s. 29-30. Hans Daiber'in makalesi İbn Hazm'ın adı geçen risâlesini tam bir Proklusçu metin olarak ele almakta ve makalenin hemen tamamında, kullanılan kaynaklardan da anlaşılacağı üzere gerek mefhum gerekse terminolojik delillerle bunu kanıtlamaya yönelik adım adım bir ilerleyiş gözlenmektedir.

² İbn Hazm, “*er-Red 'ale'l-Kindî el-feylesûf*”, thk. İhsan Abbas, (*Resâilu İbn Hazm el-Endülüsi* içinde), Beyrut: el-Müessetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât, 1987, IV, s. 368. (*lâ nekûlû nahnu innehû 'illetün ef'âlû'l-ma'lûlâtî ve lâ 'illetü'l-ma'lûlâtî ve lâ 'illetü'l-'ille*).

³ İlhan Kutluer, “Bir Reddiyyenin Anatomisi: İbn Hazm'a Nispet Edilen *er-Red 'ale'l-Kindî el-feylesûf* Adlı Risâlenin Tahlili”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2001, (23-40), s. 33.

yaratması (maddesiz-modelsiz) anlamına geldiğini, dolayısıyla yaratılardan (*mübdâ'*) maksadın da İlk akıl olduğunu belirtmekte ve diğer bütün mümkün varlıkların başlangıçta üçlemeyle (*teslîs*) yani akıllar (*el- 'ukûl*), nefisler (*en-nufûs*) ve gökcisimleri (*el-eflâk*) vasıtasıyla ortaya çıktığını savunmaktadır. Bu durum, her filozof veya düşünürün aynı terimi farklı anlamlarda kullandığını ve bu farklılıklar arttıkça giderek düşünce sistemlerinin de farklılaştığını göstermektedir. İbn Hazm'ın eleştirdiği bir başka husus da sebep-sebepli (*'illet-ma 'lûl*) arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığına dairdir. Bilindiği üzere bu konuda kelâmcıların başlangıçtan beri genel tavrı, Tanrı-varlık ilişkisinde aracı hiçbir sebep veya illete yer vermemektir. Dolayısıyla sebep-sebepli arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığı ve herşeyin yaratıcısının ve sebebinin doğrudan Tanrı olduğu noktasındadır. Aksi halde zorunluluk O'nun kâdir-i mutlak/muhtâr bir Tanrı olduğu fikriyle bağdaşmaz. Bu görüş iletildiğinde sonuç determinizme/hatmiyyeye varır, böylece yaratan “varlık sahnesinde yer edinmek için” âdetâ yarattığına muhtaç hâle gelir ki, kelâmcıların ve İbn Hazm'ın bunu teolojik açıdan kabul etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla 'illet-malûl arasındaki zorunluluk Tanrı'ya izafe edilemez, o bizatihi zorunluluğu var edendir, bizâtihi kendisinin yarattığına tâbî olması düşünülemez. “*Aslında zorunluluk yasası kozmik varlık planında yarattığı hiçbir şeye benzemeyen Tanrı'nın, zorunluluktan münezze olduğu ifade etmektedir.*”⁴ Hal böyle olunca sebep sebeplinin ilkesi (*asl*), sebepli ise sebebin sonucudur (*fer'*) bu ikisi arasını telif etmek (*hareketü't-te'lîf*) her iksinin zıd olmaması durumunda mümkündür. Dolayısıyla sebep-sebepli arasında bu telîfi sağlayan Tanrı'dır.⁵

Bu konuda dikkati çeken bir husus, İslâm düşüncesi alanındaki araştırmalarıyla tanınan Hans Daiber, İbn Hazm'ın söz konusu risâlesiyle Proklus'un *el-Hayru'l-Mahz'*ı arasında terminolojiye dayanan birtakım benzerlik ve paralellikler kurarak der ki: İbn Hazm'ın zâhîrî teolojisi yalnızca Aristocu değil aynı zamanda Yeni Eflâtuncu unsurlarla da kaynaştırılmış bir görünüm arz eder. Ağırlıklı olarak da apokrif Aristo

⁴ İbn Hazm, "er-Red 'ale'l-Kindî el-feylesûf", thk. İhsan Abbas, (**Resâilu İbn Hazm el-Endülüsî** içinde), Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât, 1987, IV, s. 372, 374; İlhan Kutluer, “Bir Reddiyenin Anatomisi: İbn Hazm'a Nispet Edilen *er-Red 'ale'l-Kindî el-feylesûf* Adlı Risâlenin Tahlili”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 3/2001, (23-40), s. 34.

⁵ İbn Hazm, "er-Red 'ale'l-Kindî el-feylesûf", thk. İhsan Abbas, (**Resâilu İbn Hazm el-Endülüsî** içinde), Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât, 1987, IV, s. 375.

eseri *el-Hayru'l-Mahz'*ın tesiri gözlenmektedir. Beşerî sıfatların Tanrı'ya izafe edilmesine karşı çıkan zâhirî ekolün temsilcisi olan İbn Hazm açısından, aynı tutuma sahip Yeni Eflâtuncu tesiri yansıtıyor olması şaşırtıcı değildir.⁶ Görüldüğü üzere tevhid akidesini savunan ve bundan başka da hiçbir amacı bulunmayan İbn Hazm'ı, pagan kültürün temsilcileri olan Aristo ve Proklus'la mukayese eden Hans Daiber, bütün oryantalistlerin genel tavrı içinde Müslüman düşünürlerin yaratıcı ve orijinal fikirlerine dolayısıyla kendince İslâm kültürüne gölge düşürmek amacıyla olduğu gözden kaçmamaktadır. Çünkü önemli olan her iki metindeki terimlerin benzer olması değil, onlara yüklenen anlamlar ve nihayet ortaya konan Tanrı tasavvurudur. Bu açıdan bakıldığı zaman İbn Hazm'ın sistemi ile Aristo veya Proklus'un doktrinleri arasında hiçbir yakınlık veya benzerlik söz konusu değildir. Ayrıca biliyoruz ki kelâm ilminin ilk tedvîn edildiği tarihten itibaren bazı kelâmcılar Allah'ın selbî sıfatlarla anılmasını savunmuşlardır. O tarihlerde henüz Grek kültüründen yapılan tercümeler dönemi de başlamamıştı. Kaldı ki İbn Hazm bir Müslüman olan Kindî'yi Yeni Eflâtunculukta geçen *el-'İlletü'l-ûlâ* tabirini kullandığından dolayı eleştirmektedir. Akide konusunda bu kadar titiz davranan bir müslüman teologu Aristo ve Proklus'un takipçisi veya taklitçisi saymak objektif bir tavırla bağdaşan bir durum değildir.

3.1.2. GAZZÂLÎ

Söz konusu, felsefenin eleştirisi olunca bu hususta ilk akla gelenin ünlü Gazzâlî olduğunda şüphe yoktur. Gazzâlî keskin zekâsı, zengin birikimi, eleştirel yöntemi ve herşeyden önemlisi samimi bir dindar oluşuyla düşünce tarihinin zirvelerinden sayılmaktadır. O'nun bu konuda kaleme aldığı klasik metin *Filozofların Tutarsızlığı* (*Tehâfütü'l-felâsife*) adını taşımaktadır. Bir giriş, dört mukaddime ve

⁶ Hans Daiber, "Die Kritik des Ibn Hazm an Kindis Metaphysik", **Der İslam**, Berlin 1986, Band 63, (284-302). Daiber'e göre Yeni Eflâtuncu kavramların İslamlaşması şu örneklerde olduğu gibi çeşitli şekillerde desteklendi: (i) *el-Vâhid* ve *el-Evvel* gibi kavramların sadece Arapça Plotinos ve Proklus'ta değil, aynı zamanda Kur'an'da da yer alıyor olması (ii) *Kur'ânî bir terim olan Samed*'le yaratılmamış bir Tanrı telakkisinin; *Mu'tezile'nin Tanrı için kullandığı kadîm (urewig) terimiyle olduğu gibi, aynı zamanda Yeni Eflâtuncu Tanrı tasavvurunun arka planı olarak kullanılan Proklus'un "daimî" (aidios) kavramıyla da ilişkili görülmesi.* (iii) *Biz, Yeni Eflâtuncu düşüncelerin İslamlaşmasından birini, Kur'ân'ın tasvir ettiği Tanrı'nın, Hakk (Wahrheit) kavramını kabul etmesiyle keşfedebiliriz.*

yirmi meseleden oluşan bu eserde filozofları eleştirmiş, on yedi meselede hataya düştüklerini söylemiş; âlemin ezeliliğini, Allah'ın cüz'îleri bilmediğini ve âhiret hayatının cismânî olmadığını savundukları iddiasıyla bu üç meselede onları küfürle ithâm etmiştir. Tarihî süreç içinde *Tehâfüt*ler dizisi devam etmekle birlikte genellikle tekfiri gerektirdiği iddia edilen söz konusu üç mesele üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak kelâm tarihinde bir kırılmayı gerçekleştiren İbn Teymiyye'ye (ö. 1328) baktığımızda o, kaleme aldığı *er-Redd 'ale'l-mantıkiyyîn* adlı eserinde filozofların İslâm akidesiyle bağdaşmayan ve *ilhâd*i gerektiren görüşlerinin üç tane değil beş meseleden ibaret olduğunu söylemektedir. Bunlar: Nübüvvet, melekler, kelâmullah ve şefaât hakkındaki görüşleri ile Allah'ın kudret ve meşîetini inkârı gerektiren ifadeleridir.⁷

Gazzâlî'ye dönecek olursak, ikinci bölümde sıklıkla ele aldığımız üzere filozofların Tanrı'nın tikelleri bilmediği, daha doğru bir ifade ile beşerin idrakinin fevkinde olan “küllî bir bilme” tarzıyla bildiğine değinilmişti. Bu anlayış Gazzâlî tarafından iki farklı yorumla eleştirilmiştir. İlk olarak, filozofların Allah'ın kendi zâtını bildiğine dair iddialarını ispat edemeyeceklerini öne süren Gazzâlî, âlemin ezelî olduğunu savunan bir kimsenin, Allah'ın zâtını bildiğini kanıtlamasının mümkün olmadığını savunur. Bu görüş kıyas formunda şöyle ifade edilmiştir:

İradesi bulunan bir varlık kendini bilir.

Filozoflar Allah'ın iradesini inkâr etmişlerdir, -zira onlar âlemin ezelî olduğu görüşündedirler-.

O halde filozoflar Allah'ın zâtını bildiğini kanıtlayamaz.

Oluşturulan kıyas formunda âlemin ezeliliğini savunmanın mantıkî tezahürü Allah'ın iradesini inkâr etmek anlamına geldiği savunulmaktadır. Dahası Gazzâlî iddiasını bir adım ileri götürerek âdetâ filozofları köşeye sıkıştırmak ister:

İradesi olan varlık bilgilidir

Allah'ın iradesi vardır -Alemin hâdis oluşu, iradesinin kanıtıdır-

O halde Allah kendi zâtını bilir

İradesi ve bilgisi olan varlık, hayat sahibidir.

Filozoflar, Allah'ın iradesini de bilgisini de kanıtlayamazlar.

O halde filozoflar, Allah'ın hayat sahibi olduğunu iddia edemezler.

Filozoflar Allah'ın hayat sahibi olduğunu kanıtlayamamışlardır.

Hayat sahibi olan kendi zâtını bilir.

⁷ İbn Teymiyye, *er-Redd 'ale'l-mantıkiyyîn*, Lahor: İdaretu Tercümani's-Sünne, 1976, s. 523.

*O halde filozoflar, Allah'ın kendi zâtını bildiğini iddia edemezler.*⁸

Gazzâlî'nin âlemin sonradan (hâdis) oluşundan hareketle, Allah'ın irade sahibi olduğunu, iradesi olanın ilim ve hayat sıfatlarına sahip bulunduğunu öne sürdüğü görülmektedir. Buradan kalkarak âlemin kadîm olduğunu savunan filozofların, Allah'ın ilme ve hayata sahip bulunduğunu ispat edemeyeceklerini ileri sürer. Görüldüğü gibi bu iddianın Gazzâlî açısından sağlam bir dialektiğe dayandığını, dolayısıyla demogoji ile ilgisinin bulunmadığını görmekteyiz.

Konuyu bir başka açıdan ele alan Gazzâlî, ilk akıldan itibaren ayrıntı akılların herbirinin kendisini, sebebini ve sebeplisini bilirken, Tanrı'nın sadece zâtını biliyor olduğunu iddia etmenin tutarsız olduğu görüşündedir. Çünkü ona göre filozoflar, akılları, kendilerinin sebebi olan Tanrı'dan daha değerli bir konuma yerleştirilmiştir. Bu düşüncede olan kimse, O'nu varlığın en düşük seviyesine (*ahqar min külli mevcûdin*) indirmiş demektir. Filozofların Yeni Eflâtunculuğun tesiri ile tenzîhe ve negatif teolojiye yönelmelerinin bir tezahürü olarak açıklanabilecek Tanrı'nın değişip-dönüşen cüzîleri bilmemesi durumunu da Gazzâlî, Allah'a saygıda aşırıya gitmek (*et-ta'ammuk fi't-ta'zîm*) şeklinde değerlendirmiştir. Dahası böylesine cüzîleri bilmeyen bir yaratıcı tasavvuru, Tanrı'yı bir ölü konumuna itmekte (*karrabû hâlehû teâlâ min hâli'l-meyyit*) ve pasifize etmektedir.⁹

3.1.3. ŞEHRİSTÂNÎ

İbn Hazm'ın Kindî'ye karşı yazdığı reddiye milad kabul edilecek olursa, Gazzâlî'yi eleştirisi sonrasında artık felsefe eleştirisi yazmak -eğer tabiri uygunsa- bir “gelenek” halini almıştır. Ondan sonra eleştiri geleneğini devam ettirenin ve tarih bakımından Gazzâlî'ye en yakın kelâmcının Şehristânî (ö.1153) olduğu söylenebilir. Ancak genel yaklaşım İbn Rüşd'ün (ö. 1198) Gazzâlî'ye yaptığı eleştiri sonrasında bu geleneğin “Gazzâlî mi yoksa İbn Rüşd mü haklıydı?” sorusu üzerinden ilerlediği, -İbn Temiyye'nin eleştirilerini bir kenarda tutarak-, Fatih Sultan Mehmed döneminde Hocâzâde (ö.1488) ve Ali Tûsî'nin (ö. 1482/83) yazmış olduğu tehâfüt örnekleriyle

⁸ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)**, terc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Klasik yay., 2005, s. 131-133; Fatih Toktaş, **İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, İstanbul: Klasik yayınları, 2004, s. 94-95.

⁹ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)**, terc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, Klasik yay., İstanbul 2005, s. 72.

devam etmiş, bunlara Kemalpaşazâde (ö. 1534) ve Karabâğî (ö. 1535) de eklenerek bir “Tehâfüt geleneği ya da İbn Sînâ eleştirme geleneği” oluştuğunu söylemek mümkündür. Bizim çalışmamızın çerçevesinde İbn Hazm ve Gazzâlî’nin konuya dair eleştirilerinden sonra Şehristânî’nin de İbn Sînâ’yı eleştirmek üzere kaleme aldığı *Kitâbu’l-Musâra’a* adlı eserinden hareketle yorumlarına yer vermemiz uygun olacaktır.

Yukarıda Gazzâlî’in *Tehafütü’l-felâsife*’nin on üçüncü bölümünde Zorunlu Varlığın bilgisinde herhangi bir değişiklik olamayacağı ve Tanrı’nın tikelleri bilmemesi üzerinde durduğu belirtmiştik. Şehristânî ise, konuyu *Kitâbu’l-Musâra’a*’nın dördüncü bölümünde ele almaktadır. İbn Sînâ’nın Zorunlu Varlığı *akıl-âkil-mâ’kûl* olarak nitelediğine, O’nun cüzîleri tümel bir bilme tarzıyla bildiğine ve bunun maddeyle kuşatılmış beşerin idrakince alınglanmasının da oldukça zor olduğuna dair görüşlerine ikinci bölümün son kısmında değinmiştik. Şehristânî’nin ise eleştirilerini Zorunlu Varlığın akıl olması ve O’nun tikelleri tümel bir tarzda bilmesi hususunda yoğunlaştırdığı görülür. Ona göre İbn Sînâ’nın Zorunlu Varlık’ın “yoktan yaratması (*ibda’*) akletmesidir, akletmesi ise yoktan yaratmasıdır” demesi çok açık bir çelişkidir (*tenâkuz zâhir*). Dahası Şehristânî’ye göre eş zamanlı olarak hem Zorunlu Varlığın akıl-akleden ve akledilen olduğunu söylemek hem de O’nda çokluğun bulunmadığını iddia etmek mümkün değildir. Çünkü bu üç ifade ile İbn Sînâ’nın “Her bir değerlendirmeyi, birinden diğerinin anlaşılmadığı özel bir anlamda yorumladığını” söyler ve bunun apaçık bir teslis yani çokluk olduğunu öne sürer. Hatta o, filozofun bu konudaki yorumunun Hristiyanlıktaki teslis (‘*uknûm*’) akidesine benzetir, İbn Sînâ’nın bu üçünün aslında bir tek şeye işaret ettiğini söylemesini, yani Hristiyanların “cevher olması bakımından bir, unsurlar bakımından üç (*vâhidun bi’l-cevheriyye selâsetün bi’l-‘uknûmiyye*)” demeleri arasında büyük bir benzerlik bulunduğuna dikkat çekmektedir.¹⁰

Öte yandan Şehristânî’ye göre İbn Sînâ’nın “Tanrı’nın akletmesi yaratmasıdır, yaratması akletmesidir” ifadesi birkaç bakımdan problemlidir. Şöyle ki, Tanrı önce bilir sonra yaratır dendiğinde bu O’nu sınırlandırmak anlamına gelir, bu sebep-sonuç

¹⁰ Şehristânî, **Filozoflarla Mücâdele (Kitâbu’l-Musâra’a)**, terc. Aygün Akyol-Aytekin Özel, Litera yay., İstanbul 2010, s. 46-47.

ilişkisine dönüşür ve bizi pasif Tanrı anlayışına götürür. Eğer önce bilip sonra yaratıyorsa, bu sefer de O'nun bilgisi yarattıklarına bağlı bir bilgi halini alır. İbn Sînâ'nın da dediği gibi, Tanrı'nın bilmesi yaratması, yaratması bilmesidir denilecek olursa bu durumda da kendini bilmesi ile kendini yaratması/var etmesi aynı anlama gelecektir ki, bu da kabul edilemez bir yaklaşımdır.¹¹ İbn Sînâ tikellerin oluş ve bozuluşa tabi nesneler olduğu için onların bilgisine sahip olanın kendi bilgisinde de değişiklik bulunacağını iddia etmektedir. Fakat Şehristânî İbn Sînâ'nın sunduğu seçeneklerden memnun değildir, şöyle ki: Niçin iki tür ile sınırlandırılmıştır Tanrı'nın bilme durumu, yani ya tikel ya da tümel bir tarzda bilecektir, tikel bilgi değişir, o halde Tanrı tikel değil tümel bir tarzda bilir. İkinci olarak da tümel bir tarzda bilen ise akıl ve akleden olur. Halbuki Şehristânî'ye göre, O'nun maddeden soyutlanmasıyla akıl ve akleden olması arasında zorunlu bir ilişki olmadığı gibi, aksine O'nun bilen (*âlim*) olduğunu ispatlama zorunluluğu da yoktur.¹² O halde, bilinenin çokluğu, ya O'nun özünde de çokluğun bulunduğunu gerektirir ya da tek bir akıl dışında yaratmamasını ve tek bir bilgi dışında bir şey bilmemesini gerektirir. Birinci durumda, Zorunlu Varlığın özünde çokluk olduğu, ikinci durumda ise Zorunlu Varlığın kendi özünden başka bir şey bilmediği sonucu ortaya çıkar. Bu konuda Michael E. Marmura'ya göre, İbn Sînâ'nın teorisinde çokluk problemi tamamen ortadan kalkmamıştır, kavramların çokluğu sorunu aşılsa bile, Tanrı'nın özünün pekçok bilgi ve aklî eylemi olmasıyla ilgili meseleler olduğu gibi ortada durmaktadır. Dolayısıyla bu durum İbn Sînâ'nın teorisinin eleştiriye açık yönlerinden birisi olarak Gazzâlî ve Şehristânî'den sonra da felsefe münekkithleri tarafından sürekli gündeme taşınmıştır.¹³ Şehristânî tartıştığı bu meselenin sonunda “doğru görüşü” (*el-mu'tekadu'l-hakk*) yani kendi düşüncesini dile getirmek üzere pek çok Kur'ân âyetini kanıt göstererek, “Hikmet'te söz sahibi olan filozofların” Tanrı'nın zâtı bakımından değil de eserleri itibariyle idrak edileceğine dair görüşlerine vurgu yapar. Onun buradaki amacı İbn Sînâ'nın söz konusu hikmet sahibi filozoflar arasında yer almadığına ve Tanrı'nın zâtı hakkında görüş serderek yanlış bir yola

¹¹ Şehristânî, **Filozoflarla Mücadele (Kitâbu'l-Musâra'a)**, terc. Aygün Akyol-Aytekin Özel, Litera yay., İstanbul 2010, s. 51-52.

¹² Şehristânî, **Filozoflarla Mücadele (Kitâbu'l-Musâra'a)**, terc. Aygün Akyol-Aytekin Özel, Litera yay., İstanbul 2010, s. 50.

¹³ Michael E. Marmura, “Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars”, **Journal of American Oriental Society**, 1962, c. 82, S. 3, (299-311).

saptığına işaret etmektir. Fakat biz biliyoruz ki, İslâm dünyasının en yetkin filozoflarından biri olan İbn Sînâ'nın Tanrı'nın tümel ya da tikel bilmesine dair fikir öne sürmesindeki maksadı, Tanrı'da en küçük bir eksiklik olmadığını göstermek ve O'nun kemâline gölge düşürmemektir. Yani münezzeh ve müteâl bir Tanrı anlayışını ortaya koymaktır. Eleştirilerini yöneltip kenâra çekilen Şehristânî'nin yönelttiği eleştirilerde tutarlı yönleri olsa da nihâî olarak teklif ettiği çözüm felsefî olmaktan uzaktır. Zaten onun amacının da felsefî bir çözüm bulmaktan çok, İbn Sînâ'nın otoritesini sarsmak ve güvenilirliğini yıpratmak olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, eserinin bu bölümünü selbî/negatif sıfatları içeren dualarla bitirmesi de bunu göstermektedir.¹⁴ Ancak Gazzâlî ve Şehristânî başta olmak üzere diğer kelâmcıların kâdir-i mutlak/muhtâr Tanrı tasavvuru ile âlemde yer alan sebeplilik ilişkilerini, beşeri bilginin kümülatif olarak ilerlemesini ve daha pek çok konuyu bir arada açıklayacak kelâm perspektifi oluşturmaları gerekirdi ve buna o gün duyulan ihtiyaç, bugün de geçerliliğini korumaktadır.

3.1.4. İBN RÜŞD

İslâm Meşşâîleri arasında Aristo doktrinine bağlılığıyla ve onun eserlerine yazmış olduğu şerhlerle ün yapan İbn Rüşd, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sine karşı *Tehâfütü't-tehâfüt* adlı bir eser kaleme alarak bir yandan Gazzâlî'yi dolaylı olarak da İbn Sînâ'yı eleştirmiştir. Hemen belirtelim ki İbn Rüşd, önceki Meşşâîlerden ayrı olarak probleme farklı açıdan bakmaktadır. Şöyle ki, Allah-insan ilişkisinde önemli olan, Tanrı'nın mâhiyetçe insandan tamamen farklı oluşu gerçeğidir. Biz O'nun hakkında ne söylersek söyleyelim, O'nun sıfatlarını ne şekilde yorumlarsak yorumlayalım bütün bunlar bize ait yaklaşımlardır. Dolayısıyla Allah'ın zât ve mâhiyetini bilmemiz mümkün olmadığı gibi O'nun bilgisinin mâhiyetini kavramamız da mümkün değildir. Bu durumda İbn Rüşd bu gibi meselelerin çözümünü *akla* değil *nakle* bırakmanın daha sağlıklı bir yöntem olduğunu söyler. Bu iki varlık arasındaki kapatılması imkânsız farkdan dolayı İbn Rüşd, bu hususla ilgili naslarda da pek fazla bir açıklama ve ayrıntı bulunmadığını (*sekete anhu's-şer'*) belirterek bu konuda

¹⁴ Şehristânî, **Filozoflarla Mücadele (Kitâbu'l-Musâra'a)**, terc. Aygün Akyol-Aytekin Özel, Litera yay., İstanbul 2010, s. 58.

kalem oynatanların fazla ileri gitmemelerini tavsiye eder. Öte yandan filozof, bu gibi hassas konularda kesin bir tavır takınmanın yani akla dayanarak Tanrı hakkında birtakım kesin yargılarda bulunmanın sakıncalı olmakla birlikte kendi görüşlerini iyi niyetle ortaya koyanları küfürle suçlamamak gerektiğini belirtir.¹⁵ Kısaca söylemek gerekirse İbn Rüşd'e göre problem, aralarında zâtî mübâyenet/ontolojik farklılık bulunan *ezelî-ilâhî bilgi* ile *muhdes-beşerî bilginin* karşılaştırılmasından kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle Tanrı'nın bilgisinin sadece nitelik bakımından değil aynı zamanda mâhiyet bakımından da beşerî bilgiden farklı ve üstün olduğunda kuşku yoktur. İbn Rüşd açısından da en önemli fark Tanrı'nın zâtının ve bilgisinin fâil illet olması yani O'nun bilgisinin, varlığın ortaya çıkmasının fâili olduğu, beşerî bilginin ise bu failin mef'ûlü/sebeplisi konumunda bulunduğu¹⁶ Bu konuda sözü filozofa bırakalım:

“...Akıl (yani bilgi), varolan nesnelerin düzen ve tertibinin kavranmasından başka bir şey değildir. (...) İnsan akli, tertip ve düzen itibarıyla varlıkların yapısında mevcut olan her türlü özelliği kavramakta yetersiz kalmaktadır. Eğer varolanların tabiatlarının gerektirdiği tertip ve düzen, aklın gerektirdiği doğrultuda işliyor ve insan akli de bunları kavramakta yetersiz kalıyorsa, mevcut düzen ve tertibe ilişkin bir bilginin var olması ve bu bilginin de tek tek her varlıkta bulunan tertip, düzen ve hikmetin sebebi olması zorunludur, (...) Böyle bir bilginin ise cüz'îlik bir tarafa küllîlikle dahi nitelendirilmesi mümkün değildir. Çünkü küllîler, varlıklara bağlı ve onlardan sonra genel akli kavramlardan ibarettir (...)”¹⁷

Görüldüğü üzere İbn Rüşd'e göre varlık Tanrı'nın faili değil, Tanrı varlığın fâilidir. Tenzîhî yaklaşımı sürdüren filozof açısından, Tanrı'nın beşerî bilgi ile ilgisi sadece isim benzerliğinden ibarettir ve bunun dışında herhangi bir ilişkisi yoktur. Bütün bu açıklamalardan sonra İbn Rüşd de diğer filozof ve kelâmcılar gibi beşerin sınırlı ve sonlu olan akıl gücünün Tanrı'nın künhüne vakıf olamayacağını söylüyor olması¹⁸ bizi tartışmanın başlangıcına geri döndürmektedir. Bu tartışma ve açıklamalarda öncelikle sorulması ve cevap

¹⁵ İbn Rüşd, **Tehâfütü't-tehâfüt**, thk. Süleyman Dünya, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1965, II, s. 534-535; 649; Hüseyin Sarioğlu, **İbn Rüşd ve Felsefesi**, Klasik yay., İstanbul 2003, s. 279.

¹⁶ Hüseyin Sarioğlu, **İbn Rüşd ve Felsefesi**, Klasik yay., İstanbul 2003, s. 280.

¹⁷ Hüseyin Sarioğlu, **İbn Rüşd ve Felsefesi**, Klasik yay., İstanbul 2003, s. 280-281. İbn Rüşd, **Faslü'l-makal fi takriri ma beyne's-şerî'ati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl**, thk. Muhammed Abbas Cabiri, Beyrut: Merkezu dirasati'l-vahdeti'l-'arabiyye, 1997, s. 129-130; İbn Rüşd, **Tehâfütü't-tehâfüt**, thk. Süleyman Dünya, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1965, II, s. 700-702.

¹⁸ İbn Rüşd, **Tehâfütü't-tehâfüt**, thk. Süleyman Dünya, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1965, I, s.373-374.

aranması gereken soru kanaatimizce şudur: Herşeyden önce Tanrı'nın bilgisini küllî ve cüz'î diye ayırmamız ne ölçüde doğrudur. Tanrı'nın cüzîyyâtı bilip bilmememsi bir yana, acaba biz, sınırlı ve sonlu akıl idrak gücümüzle küllîlerin ne kadarına vakıf olabiliriz? Ayrıca Tanrı'nın cüzîleri bildiğini düşünelim, acaba biz Tanrı'nın onları bilip bilmediğini bilebilir miyiz? İlk sorudan ziyade bu son sorunun peşine düşülse felsefe-kelâm tarihinin seyri aşkın olandan benimize/benliğimize döner; böylece ontoloji/kozmoloji/teoloji üçgeninde sıkışan kelâm-felsefe çatışması bundan sıyrılıp epistemoloji/psikoloji düzleminde daha anlamlı bir yol izleyebilirdi. Burada tartışarak işaret etmek istediğimiz husus, beşerin Tanrı-evren ilişkisini nasıl açıkladığının, Tanrı açısından bir şey ifade etmediği ve dolayısıyla üzerinde farklı yorumlar ve eleştirilerle daha gelişmiş ve eksiksiz bir açıklama modelinin bizim açımızdan bir önem arzettiğini dile getirmektir. Buna ek olarak filozofların, Tanrı'nın neyi bilip-bilmediği tartışmaları âdeta bilinmezi bilmeye çalışmak gibi abesle iştigali hatırlatmaktadır. Kelâmcıların ise bir düşünürün inandığı ve sonsuz saygıyla bağlandığı O yüce varlık hakkında -eksik veya yanlış bile olsa- fikir beyan etmeleri yüzünden onları mahkum etmenin insafla bağdaşmadığını bilmeleri gerekir. Aslında her iki zümrenin vardığı noktayı ifade etmesi bakımından tam da Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ündeki şu cümleyi hatırlamak yerinde olur: "*İnsan nefisleri bu gurbet âleminde ve tabîî kederlerle maddenin karanlıklarına batmış bir halde, feleklerin cirimleri ve nefislerine nispetle daha aşağı olan unsurlar âlemindeki şeylerin bütününe muttali olmamışken felekler âlemindeki şeylerin hepsine nasıl muttali olsunlar!*"¹⁹

İbn Rüşd'ün, doğrudan bizim burada üzerinde durduğumuz Tanrı'nın tikelleri bilmesi meselesini onun, *Faslu'l-Makâl* adlı eserin sonunda *Damîme fî 'ilmi'l-ilâhî* adıyla küçük bir risâle kaleme alarak bu hususu orada da gündeme getirdiğini görmekteyiz.²⁰ Bu risâlenin baş kısmında İbn Rüşd, "Her kim bağlantı kurmayı bilmiyorsa, çözüme ulaşamaz" (*fe-inne men lem ya 'rif er-rabta lem yakdir ale 'l-hall*) diyerek, konunun kendisinden öncekilerle ilgisini özetledikten sonra kendi görüşünü

¹⁹ Hocazâde, *Kitâbü't-Tehâfüt*, el-Matbaatü'l-İ'lâmiyye, Mısır 1320, s. 92.

²⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-makal fî takriri ma beyne's-şerî'ati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl*, thk. Muhammed Abbas Cabiri, Beyrut: Merkezu dirasati'l-vahdeti'l-'arabiyye, 1997, s. 127-130.

ortaya koymuştur. Hemen ifade edelim ki bu risâlede de İbn Sînâ'nın aksine Tanrı'nın cüzileri bildiğini kabul etmekle beraber, daha çok yöntem üzerinden kelâmcıları eleştirmekten de geri durmaz. O, şöyle sorar: Tanrı tikelleri biliyorsa, onların varolmadan önceki halini de varolduktan sonraki gibi mi biliyordur? Bu soruya olumsuz cevap verildiğinde, Tanrı'nın ilmindeki halleri ile sonraki halleri arasında bir farklılık olduğu söylenmiş olur ki, bu da Tanrı'nın ilminde bir farklılığı ve çokluğu (*zâid*) gerektirir. Soruya olumlu cevap verildiğinde ise bilgide bir değişiklik olmadığı kabul edilmiş ve böylece ademle-vücûd eşitlenmiş olur. Buradan bir adım daha ileriye giden filozof hakîki ilmi, "varolanı olduğu gibi bilmektir" (*ma'rifetü'l-vücûd alâ mâ hüve 'aleyh*) şeklinde tanımlar. Bu açıdan bakıldığında, zâtında değişim olan bir varlığın bilgisinde de değişimin bulunması zorunludur. Bu durumda ortaya iki ihtimal çıkar: Ya kadîm olan değişikliğe uğrar ya da sonradan (*hâdis*) olana dair bilgisi yoktur. Filozofa göre bu iki varsayım da Tanrı hakkında söz konusu olamaz.²¹ Dahası kelâmcıların yaklaşımıyla bu meseleye çözüm bulmak da mümkün değildir; nitekim Gazzâlî bu şüpheyi ortadan kaldırmak üzere *Tehâfütü'l-felâsife*'de hayli gayret göstermiş olmasına rağmen ikna edici bir sonuca vardığı söylenemez. İbn Rüşd çözüme dair söze başladığında kendisinden önceki felsefe-kelâm çizgisinde ortaya konan yorumları tekrarlar: Ezelî olan Tanrı'nın bilgisinin varlık karşısındaki durumu, sonradan olanın (*hâdis*) bilgisinin durumu gibi değildir.

Bu tartışma bir başka açıdan da şu şekilde irdelenebilir: Meşşâî felsefenin önemli temsilcisi olarak İbn Sînâ'yı, Gazzâlî'nin üç İbn Teymiyye'ninse beş konuda küfürle ithâm ediyor olması, bize pek anlamlı gözükmemektedir. Zira biliyoruz ki, hiçbir filozof, bir başka filozofu görüş ayrılığı sebebiyle küfürle ithâm etmez. Ayrıca daha önemli olanı bir filozof kendi görüşünü, vahiy ürünü olan kutsal hiçbir metinle aynı kefeye koymaz. Oysa kelâmcılar açısından sanki böyle bir iddia varmışcasına filozofların görüşlerini vahiyle mukâyese ederek büyük bir hata işlemiş ve bu yüzden günaha girmiş sayılırlar. Ancak din açısından Tanrı'yı pasifize etme, evren ve özelde insan hayatına "küllî" olarak müdahale edemez bir konuma yerleştirme hususunda kelâmcıların hassasiyet göstermeleri varoluşlarının bir gereğidir. Burada belirtilmesi gereken husus din-felsefe

²¹ İbn Rüşd, *Faslü'l-makal fî takriri ma beyne's-serî'ati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl*, thk. Muhammed Abbas Cabiri, Beyrut: Merkezu dirasati'l-vahdeti'l-'arabiyye, 1997, s. 128.

ilişkisinin en temel meselelerinden biri olan bu konu, daha pek çok farklı açıdan ele alınmaya muhtaçtır ve çağdaş din felsefesinin omurgasını oluşturmaktadır. Çalışmamızın sınırlarını zorlayacağı düşüncesiyle bu tartışmaya burada son vermenin daha uygun olacağını düşünüyoruz.

3. 2. TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİNİ AÇIKLAMA MODELİ OLARAK SUDUR TEORİSİNE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Tanrı'nın tikellere dair bilgisini irdeledikten sonra felsefe eleştirisi bağlamında gündeme gelen varlık-mahiyet ilişkisi, Tanrı kanıtlamaları, nedensellik, nefsin hâdis oluşu, gök cisimlerinin ay-altına tesiri vb. pekçok sorun bulunmakla beraber, bu çalışmanın temel çerçevesi içinde ele alınması gereken diğer bir konunun sudur teorisine yönelik eleştiriler olduğunu belirtmeliyiz. İkinci bölümde üzerinde ayrıntılı bir şekilde durduğumuz için burada tekrara düşmeden doğrudan konuya girmek yerinde olur. Öncelikle İslâm düşüncesinin felsefe öncesi dönemde temel bilgi kaynağının Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîfler olduğunda şüku yoktur. Çünkü bu bilgi kaynaklarının ortaya koyduğu Tanrı-varlık, akıl, bilgi, nefis gibi sorunlara ilişkin bilgi birikiminin, Meşşâî filozofların, yaratma şeklinde yorumlanmaya elverişli olan Yeni Eflâtunculuktaki sudur teorisine ve yukarıda sayılan problemlere sempatiyle yaklaşarak bir evren modeli ortaya koymalarına neden olduğu düşünülmektedir. Meselâ Kur'ân-ı Kerîm'de yedi kat gökten ve onlara vahyedildiğinden söz edilmekte²², ayrıca zayıf olmakla birlikte "Allah'ın ilk yarattığı şeyin akıl" (*evvelü mâ halaka'llâh akl*) olduğuna dair bir hadis de rivayet edilmektedir.²³ İmdi, Meşşâîlerin uzlaştırmadaki bu iyimser tavırlarına karşı kelâmcıların onlara yönelttiği bu konudaki eleştirileri görebiliriz.

²² Kur'ân-ı Kerîm, el-Fussilet, 41/11-12; el-Kâf, 50/38.

²³ Bu konu hakkında ayrıntılı iki çalışma bulunmaktadır: Ignaz Goldziher, "Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadit", *Zeitschrift für Assyriologie*, 22 (1908), (317-344); bu makalenin Türkçe'ye tercümesi için bk. "Hadis'te Yeni Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar", terc. Ömer Özsoy, *AÜİFD*, 36, 1997, (405-421); Mehmet Özşenel, "İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler", *Divan İlmî Araştırmalar*, 4, 1998, (171-179).

3.2.1. GAZZÂLÎ

Felsefe tarihine bakıldığında, genelde felsefeyi, özelde Meşşâîleri, dışarıdan değil, kendi metinlerinden ve doktrinlerinden hareketle tutarlı bir şekilde eleştirenin büyük düşünür Gazzâlî olduğunda şüphe yoktur. Ona göre Kur'ân-ı Kerîm'deki arı duru ve dolaysız bir kavram olan "yaratma" akidesi varken filozofların varlığın ortaya çıkışını sudur teorisinde aramaları son derece anlamsız ve tutarsızdır. Hatta ona göre bir kimse rüyasında buna benzer bir şey gördüğünü anlatsa, o kimsenin mîzacının bozulduğuna hükmedilir. Gazzâlî sudur teorisinin ne kadar "tutarsız" ve çelişik olduğu birçok açıdan eleştirilebilir olduğunu belirterek kendisinin sadece birkaçıyla yetineceğini söyler.²⁴ Ona göre herşeyden önce Tanrı'nın varlığı ile zorunluluğunun iki farklı şey olduğunu düşünmek mümkündür. Bu durum İbn Sînâ'yı anlatırken sözünü ettiğimiz ve sisteminin en güçlü yönü olarak vurguladığımız Tanrı'yla O'nun dışındaki herşey arasında zâtî mübâyenetin bulunması yani "zorunlu-mümkün varlık" ayırımının, Gazzâlî'nin eleştirisiyle bir anda sistemin en kırılgan yönü olarak karşımıza çıkması anlamına gelmektedir. Çünkü Gazzâlî'nin, ilk akıldan çokluk meydana gelebiliyorsa Tanrı'dan niçin meydana gelmesin? şeklindeki sorusunun yanıtlanması gerekir. Eleştirdiği bir diğer konu ise İlk aklın kendi özünü akletmesi, onun özünden başka bir şeydir, çünkü bilgi ile bilinen farklıdır, o halde aynı durum neden Tanrı için de geçerli olmasın? Gazzâlî, çokluğun ortaya çıkışının İbn Sînâ'nın iddia ettiği gibi 'teslîs' şeklinde değil dörtleme hatta beşlemeyi (*terbî' ve tahmîs*) gerektireceğini savunur. Çünkü ilk aklın kendi özü, bu özün bilgisini, kendi ilkesini, *bi-zâtihî* mümkün varlık ve *bi-gayrihî* zorunlu varlık olduğunu akletmesi gerekir ki bu da bir beşlemedir.²⁵

Gazzâlî, ilk aklın kendisinin mümkün olduğunu bilmesi sonucunda, en uzak gökkürenin (Atlas feleği) maddesinin oluşması arasında hiçbir ilişki bulunmadığını, dolayısıyla akıl sahibi bir kimsenin utanmadan nasıl böyle bir iddiada bulunabileceğini sorar. Ona göre bu iddianın sahibine ancak gülünür, bırakın akıl sahiplerini bir deli bile bu tür bir iddiaya kanmaz. Bu ağır eleştirilerinin farkında olan Gazzâlî kendi görüşü sorulacak olursa, fikir beyan etme makamında olmadığını,

²⁴ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)**, terc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, Klasik yay., İstanbul 2005, s. 70.

²⁵ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)**, terc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, Klasik yay., İstanbul 2005, s. 73-74.

ancak filozofların görüşleri etrafında şüphe uyandırmayı amaçladığını ve bunu başardığını (*ğarazunâ en nüşevvişe de'âvîhim ve kad hasele*) savunmaktadır. Daha doğrusu o, sudura yönelik bir çalışmanın boşuna yapılmış (*fudûl*) bir araştırma olduğunu düşünmektedir. Bu işte mâhir olduğunu düşünen filozofların gelip vardıkları nokta ilk aklın kendisini düşünmesi neticesinde gökkürenin nefsinin sudur etmesi gibi bir neticeye varmışlardır ki Gazzâlî'ye göre bu tam bir ahmaklıktır. Buna karşı Gazzâlî, eleştirilerinin ardından, sorularına cevap arayan kimseye dînin ve peygamberlerin getirdiği hakikatlere inanmayı salık verir.²⁶

3.2.2. ŞEHRİSTÂNÎ

Bu konudaki tartışmalara sonraki tarihlerde katılan Şehristânî, eleştirisine varlıktaki öncelik-sonralık türlerini, zaman, mekân, şeref, zât, tabiat ve varlık gibi kavramlar üzerinde durarak devam eder. O, daha ziyade son iki kavram üzerinde yoğunlaşmış, bunların birin ikiden önceliği tarzında bir önceliğe sahip bulunduğunu ve birin ikiyi "zorunlu olarak gerektirmediği" (*ve'l-vâhidu lâ yûcibu'l-isneyn bi'z-zât*), dolayısıyla bunun zât değil tabiat bakımından öncelik olduğunu dile getirir. Burada zorunlu-mümkün kavramları yerine mûcid-mûced terimlerini kullanarak var edenin, varolana nispetle önceliğinin, zâtı bakımından "illiyetten" çok farklı bir şey olduğunu belirtir. Ona göre "var edildi ve zorunlu oldu (*vucide bihi fe-vecebe*) denebilir fakat "zorunlu oldu ve bu yüzden var kılındı (*vecebe bihi fe-vücide*)" denilemez. Ayrıca o, buradan hareketle İbn Sînâ'ya karşı bir argüman olarak âlemin zaman bakımından Allah'la birlikte olmadığını savunur. Fakat biz biliyoruz ki, İbn Sînâ, Tanrı varlıktan zamansal olarak değil, zâtı bakımından öncedir. Dolayısıyla Şehristânî'nin bu konuda filozofa yönelttiği eleştiri hedefini bulmuş değildir. O, kelâmcıların temel görüşü olarak bilinen "Allah vardı ve onunla birlikte bir şey yoktu" (*ve kâne'llahu ve lem yekun me'ahû şey*) ifadesini tekrarlar.²⁷ Şehristânî, kadîm filozoflar arasında ilkelerin sayısının İlk, Akıl, Nefis ve Heyûlâ şeklinde dördü, bunlara tabiatı ekleyerek beşli, boşluğu (*halâ*) ilave ederek altılı, zamanı

²⁶ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)**, terc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, Klasik yay., İstanbul 2005, s. 77-78.

²⁷ Şehristânî, **Filozoflarla Mücadele (Kitâbu'l-Musâra'a)**, terc. Aygün Akyol-Aytekin Özel, Litera yay., İstanbul 2010, s. 73.

(dehri) ekleyerek yedili tasniflerle açıklandığını belirtir. Göksel akılları kastederek İbn Sînâ'nın da bazen dokuz, bazen kırk küsur kimi zamansa ayırık akılları idare eden nefislerin sayısı kadar olduğunu öne sürmesi Şehristânî tarafından bir çelişki olarak görülmüş ve kafa karışıklığı (*muhârâtu'l-'ukûl*) olarak değerlendirilmiştir. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ sistemi açısından akılların sayısının bir önemi olmadığına ve aslolanın sudur eden ve edilen arasındaki kopmaz bağın sürdürülmesi ve kesintiye uğramaması olduğuna ikinci bölümde değinilmişti.²⁸ Dolayısıyla Şehristânî'nin bu yöndeki eleştirisi de yine hedefini bulmuş sayılmaz. O, eserine faal akıl üzerinden yürüttüğü şu tartışmayla son verir: İnsânî heyûlânî akılların bilkuvv ve olduğu ve onların özü gereği bilfiil olan bir akıl vasıtasıyla harekete geçtiği burhânî olarak bilinmektedir. Niçin bu bilfiil akıl yani faal akıl tektir? Niçin diğer akıllar dışarıda tutularak, sadece bu akla sûret verici (*Vâhibu's-suver*) denilmiştir? Niçin son aklın zâtının çoğalmaması gibi faal akıl da sûretlerin çeşitliliğiyle çoğalmaz? Öyleyse niçin sûretlerin tamamı onların çoğalmasıyla zâtı çoğalmayan Zorunlu Varlığa izafe edilmez.²⁹ Böylece çokluk faal akla izafe edildiği gibi aracı olmaksızın kendisi artmayan ve eksilmeyen Tanrı'ya da izafe edilebilir.

3.2.3. İBN RÜŞD

İbn Rüşd'ün Meşşâî okul içindeki konumunu belirlemek üzere ikinci bölümün sonunda onu *Meşşâî Mahz*/salt Aritocu olarak nitelemiş, böylece öncekilerle arasında pekçok farkın olduğuna işaret etmiştik. Diğer Meşşâîlerden farklı olarak İbn Rüşd, sudûr teorisini savunmak bir yana bu teoriyi savunanları farklı açılardan eleştirmiştir. İlk olarak İbn Rüşd, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristo'dan geldiğini düşündükleri "Birden bir çıkar" ilkesini yanlış anladıklarını söyler. Sudur teorisini savunmayan ve muhtemelen *Esûlûcyâ* metnine şüpheyle yaklaşan İbn Rüşd'ün bu sözü Aristo'nun söylediğini ifade edip şerhetmeye çalışması çelişik bir durum gibi görünmektedir. Nitekim ona göre Aristo'nun bu sözünü kastettiği şey Zorunlu Varlığın, aşağıdan yukarıya varıncaya kadar ay-üstü ve ay-altı âlemdeki bütün varlıkla ilişkili olması ve

²⁸ Şehristânî, **Filozoflarla Mücadele (Kitâbu'l-Musâra'a)**, terc. Aygün Akyol-Aytekin Özel, Litera yay., İstanbul 2010, s. 77.

²⁹ Şehristânî, **Filozoflarla Mücadele (Kitâbu'l-Musâra'a)**, terc. Aygün Akyol-Aytekin Özel, Litera yay., İstanbul 2010, s. 81-82.

sebebe-sebepli ilişkisinin açıklanmasına bağlaması da İbn Rüşd'ün Yeni Eflâtuncu eserlerden etkilendiği şeklinde yorumlanmasına sebep olmuştur (*kâle: inne'l-‘âleme vâhidun, sadara an vâhid ve inne'l-vâhide hüve sebebü'l-vahde min cihetin ve sebebü'l-küreti min cihetin*).³⁰ Zira onun, bu cümlelerin Aristo'ya ait olduğunu kabul etmesi ve aslında akılların varlığını kabul etse de aralarında bir sebep-sonuç ilişkisi kurmadığını bildiğimiz Aristo'nun, felekler arasındaki “sebepliliği” açıklamak üzere bu ifadeyi kullandığının söylenmesi³¹ İbn Rüşd'ün Yeni Eflâtuncu yorumlardan bir nebze de olsa etkilendiğini bir göstergesi kabul edilebilir. İbn Rüşd'ün açıklamasına dönecek olursak ona göre, bu ifadeden “bir bütün olması bakımından âlemin ilk Fâil olan Tanrı'dan ortaya çıkmış olması” kastedilmektedir. Şu halde İbn Rüşd, birbirinden farklı bütün varlıkların bir defada Bir'den yaratılmış olduğunu açıkça ifade etmektedir.³² İkinci olarak İbn Rüşd'e göre Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudur teorisini savunmuş olmaları onları mantikî tutarsızlıklara sürüklemiştir. Zira “Bir'den bir çıkar” dedikten sonra Tanrı'dan İlk aklın taşıdığını, ancak çokluğun İlk akıl'da başladığını öne sürmek çelişik bir durumdur. Çünkü bunu kabul etmek çokluğun sebepsiz bir şekilde meydana geldiğini iddia etmek demektir (*sümme vaza'û fi zâlike'l-vâhidu 's-sâdır kesreten, fe-lezimehum en tekûne tilke'l-kesra an ğayri 'illetin*).³³ Üçüncü olarak İbn Rüşd'e göre yine bu iki filozof, görünmeyen (*gâib*) âlemdeki Fâil ile görünen âlemdekini (*şâhid*) isim benzerliğiyle karıştırmıştır. Halbuki yüce âlemde olan Fâil mutlak, münezzeh, mükemmel bir Tanrı'ya göndermede bulunur ve herhangi bir şeyle kıyaslanamaz. Fakat Fârâbî ve İbn Sînâ bunları mukayese etmiş ve çokluğun meydana gelişini izah etmekte de zorlandıkları için, çokluğu Tanrı'ya değil Tanrı'dan sudur eden İlk Akıla bağlamışlardır.³⁴ Dördüncü olarak İbn Rüşd, Tanrı sadece kendisini akledabiliyorken, İlk aklın hem kendisini hem de Tanrı'yı aklettiğini söylemek, İlk aklın “tür” bakımından iki farklı şeyi aklettiğini ve bu durumda -zorunlu/mümkün iki farklı tabiattan kaynaklanan- iki farklı bilgi türünün İlk akılda bulunduğunu kabul etmek demektir. Bu ise büyük bir

³⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, thk. Süleyman Dünya, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1965, I, s. 304.

³¹ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd ve Felsefesi*, Klasik yay., İstanbul 2003, s. 181.

³² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, thk. Süleyman Dünya, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1965, I, s. 297, 299; Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd ve Felsefesi*, Klasik yay., İstanbul 2003, s. 181.

³³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, thk. Süleyman Dünya, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1965, I, s. 406; Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd ve Felsefesi*, Klasik yay., İstanbul 2003, s. 182.

³⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, thk. Süleyman Dünya, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1965, I, s. 301-302.

çelişkidir.³⁵ İbn Rüşd'ün bundan kurtulmanın çaresi olarak gösterdiği yol, Tanrı'nın eseri olmak bakımından İlk Akıl'daki bütün bilginin kaynağının Tanrı olduğunu kabul etmek ve böylece İlk akıl ve diğer çokluğun birliğe ve “birden bir çıkar” ilkesine bağlamaktır. Fakat bu yorum ve açıklama tarzının da eleştirilmesi gerektiğini belirterek İbn Rüşd'ün son bir tenkitine yer verelim. Onun Gazzâlî'nin öne sürdüğü ve kendisinin de aynen katıldığı görüş şudur: Madem çokluk ikinci akılda kavranabiliyorsa akıllar silsilesine ne gerek var? Bu sudur süreci ve amacını, açıklama tarzını anlamamaktan kaynaklanan bir eleştiri gibi görünmektedir. Kanaatimizce varlıkğın, mevcut evren tasavvuru ve kozmolojisiyle iç içe ele alınması sadece çağının bilgisi çerçevesinde açıklama çabasında bulunmak demektir. Ayrıca İbn Sînâ açısından akılların sayısının bir önemi yoktur. Önemli olan Tanrı-İlk Akıl-Faal akıl zinciridir. İbn Rüşd'ün Gazzâlî'nin itirazına katılarak “tartışmayı kesecek kuvvette” bir eleştiri olduğunu söylüyor olması da ayrıca şaşırtıcıdır. Çünkü bu durumda âlemdeki çokluğun sebebi nasıl açıklanabilir? İbn Rüşd'e göre filozoflar tarafından çokluğun nedeni üç biçimde izah edilmektedir. İlki çokluğun maddeden (*isti'dât*), ikincisi âletlerden, üçüncüsü ise araçlardan ileri geldiği şeklinde açıklanmıştır. Bununla birlikte ona göre, gerçek Aristocular açısından çokluğun nedeni bu üç sebebin toplamından ibarettir. Yani çokluk, araçlar, *isti'dât*lar ve araçların biraraya gelmesi sonucu oluşur. Elbette bütün bu sebepler sonuçta Bir olan Tanrı'ya dayanmaktadır. Çünkü onlardan herbirinin varlığı salt birlikle varolmuştur ki bu birlik aslında çokluğun da sebebidir. Dolayısıyla ayrı akılların çokluğunun sebebi onların kâbiliyetlerinin farklı olmasındandır, bunun sonucunda onlar, İlk İlke'yi akleder ve O'ndan, bir tek fiili ile çok olan birliği elde ederler.³⁶

³⁵ İbn Rüşd, **Tehâfütü't-tehâfüt**, thk. Süleyman Dünya, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1965, I, s. 400-401.

³⁶ İbn Rüşd, **Tehâfütü't-tehâfüt**, thk. Süleyman Dünya, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1965, I, s. 419-421; Ömer Mahir Alper, “İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakîmeyn”, **Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi**, 2001/1, (145-172), s. 166.

SONUÇ

Gerçekleştirdiğimiz bu akademik çalışma, Hellenizmin ikinci döneminde ortaya çıkmış ve yarı mistik bir doktrin olan Yeni Eflâtuncu felsefe ve onun temel kaynaklarına ait metinlerin Meşşâî felsefeye yansımalarının analitik bir tahlil ve mukayesesinden ibarettir. Söz konusu metinlerin tetkiki neticesinde bu felsefenin dayandığı ilkeler şöyle sıralanabilir: (i) Plotinos'un doktrininde önemli olan Tanrı'nın varlığından ziyade, O'nun "Bir" ve "İlk" oluşunu kanıtlamaktır. (ii) Tanrı'yı olumlu hatta olumsuz (*negatif*) sıfatlarla bile nitelemenin O'nu sınırlamak anlamına geleceğinden bu tavırdan kaçınmışlardır. Bu tür aşırı bir tenzihçi yaklaşımı benimsemekle onlar âdetâ "ifade edilemez, fakat işaret edilebilir" bir Tanrı tasavvuruna ulaşmışlardır ki, İslâm kelâmcılarına göre bu yaklaşım "*ta'tîl*" (pasif Tanrı) anlamına gelmektedir. (iii) İlkçağdan itibaren bilim ve felsefenin temel amaçlarından biri bütüncül bir evren tasavvuruna ulaşmaktır. Aristo'nun evren tasarımı belirlenmeye başlayan ve Batlamyus astronomisinde şekillenen evren anlayışının içini doldurmak, deyim yerindeyse onu mânevî varlıklarla donatmaya yönelik sudur teorisiyle izah etmek, söz konusu bütüncül tasavvuru veermekteydi. Bu evren telakkisi gerek İslâm gerekse Latin Ortaçağ felsefelerinde büyük ölçüde kabul görmüştür. (iv) Bu felsefede maddenin karanlık ve kötü olduğu ön kabulünden hareketle -Tanrı'yı tenzih hususunda- varlıktaki her türlü kötülüğün kaynağının madde, dolayısıyla bir madde olması hasebiyle beden de kötü olduğu iddia edilmiş; bu durumda nefsin ulvî âleme yükselmesi için beden zindanından kurtulması gerektiği savunulmuştur.

Araştırmamızın ikinci bölümünde Yeni Eflâtunculuğun Meşşâî felsefede ne ölçüde ilgi uyandırdığı, Ya'kup b. İshâk el-Kindî'den İbn Rüşd'e kadar ne şekilde yorumlandığı mukayeseli bir şekilde ortaya konmaya çalışılmıştır. Kindî'nin Tanrı tasavvurunda selbî (negatif) sıfatları kullanmanın yanısıra, aynı zamanda Tanrı için Gerçek Varlık, her şeyin sebebi İlk olan Hakk, başka bir birliğin sebeplisi (*ma'lûl*) olmayan gerçek Bir gibi nitelemelere benzer şekillerde *Esûlûcyâ'* da rastlandığı; ayrıca Tanrı'nın "bir"liğini kanıtlamaya yönelik göstermiş olduğu çabadaki üslûbu, Bir'e sayı olmanın dışında yüklemiş olduğu özel anlam ve ilk sayıyı iki olarak kabul

ediyor olması gibi hususlar göz önünde bulundurulduğunda Kindî'nin Yeni Eflâtunculuktan bir ölçüde etkilendiği anlaşılmaktadır. Ancak Kindî'nin zaman zaman aracı varlıklara yer vermesine rağmen daima yoktan yaratmayı savunması, *feyz*'i kavram olarak kullanmakla birlikte üzerine hiyerarşik bir sistem kurmamış olması, başka bir deyişle sudur teorisine yer vermeyişi, dolayısıyla Yeni Eflâtuncuların aksine akıl konusuna merkezî bir konum tanınaması gibi hususlar dikkate alındığı takdirde bu etkinin sanıldığı kadar büyük olmadığı anlaşılmaktadır.

Ebu'l-Hasan el-Âmirî'nin *el-Fusûl* başta olmak üzere büyük ölçüde İslâmî terminolojiden aldığı birtakım kavramları Proklosçu bağlama taşıyarak sentezci bir tavır sergilediği görülmektedir. Meselâ Yeni Eflâtuncu *feyz/sudûr* aşamaları Kurân-Kerîm'den alınan kavramlarla şu şekilde yorumlanmıştır: Küllî akıl, Kalem; aklî sûretler, Emr; küllî nefis, Levh; el-felekü'l-müstakîm ise Arş olarak isimlendirilmiştir. Görüldüğü üzere Âmirî felsefesinde, varlık mertebeleri Kur'ân-ı Kerîm'den alınan kavramlarla izah edilmeye çalışılmıştır. Filozof, Kindî geleneğinden yansıyan bir telakkiyle onun felsefî sistemindeki bir tek yaratma kavramıyla, farklı tarz ve şekillerde olan varlık basamaklarını yaratma şeklinde anlamıştır. Böylece filozofun hem Yeni Eflâtuncu feyz sürecini hem de bir tek Yaratıcının varlığını kendi sistemi içinde terkeb etmeye çalıştığı görülmektedir.

İhvân-ı Safâ topluluğuna gelince, onlar *tekvîn*in yani yaratmanın üç şekilde olabileceği sonucuna ulaşmışlardır: Varlık ya tek bir seferde Tanrı tarafından halihazırda bulunduğu gibi yokluktan varlığa geçmiştir; ya tetrîcî olarak ortaya çıkmıştır ya da bir kısmı tek bir seferde diğerleri de tetrîcî olarak çıkmıştır. Onlara göre, akleden bir kimse bu üç yoldan başka bir şekilde varoluşu tasavvur edemez. İhvân burada üçüncü yolu benimsemekte, birinci yolu takip edenlerin yani tek bir seferde yoktan yaratma ile âlemin meydana geldiğini öne sürenlerin yeterli kanıt bulamadıklarını ve verdikleri örneklerde de kendilerinin dahi şüpheyi düşüklerini söylemektedir. Bu tavırlarıyla İhvân'ın suduru yakın durdukları söylenebilir.

Âmirî ve İbn Sînâ'nın çağdaşı olan İbn Miskevey'in eserleri tetkik edildiğinde görülür ki o, Tanrı'yı ilk, tek ve salt iyi gibi sıfatlarla anmakta, ancak Tanrı için kullanılan bütün sıfatların birer mecâzdan ibaret olması gerektiği üzerinde durur. Yani Tanrı'nın mâhiyet ve kühünü kâmil anlamıyla ifade edecek bir kavramın bulunamayacağını savunur. Bu görüşüyle o, *Esûlûcyâ*'da karşılaştığımız Tanrı

tasavvuruna yakın durmuş, Âmirî'de olduğu gibi sudûr ile yoktan yaratma telakkisini mezcetmeye çalışmıştır. Ancak Tanrı, akıl, nefis ve tabiat şeklinde kendince bir varlık hiyerarşisini benimsemekle beraber bu telakkinin izlerine *Esûlûcyâ*'da rastlanmaktadır. Şu farkla ki, öteki Meşşâîlerde görülmeyen bir tutumla o, ilk akli faâl akıl olarak nitelemektedir. Bunun yanı sıra o, varlığa sûret verme görevini nefise yükleyerek Yeni Eflâtuncu düşünceye daha uygun bir açıklama tarzını benimsemekte ve son olarak küllî akıl ve nefise dair ayrıntılı açıklamalara yer vermediği görülmektedir. Ayrıca İbn Mikeveyh'in Aristo'dan beri Tanrı kanıtlamasına yönelik kullanılan hareket deliline her fırsatta değindiği de dikkat çekmektedir. Dolayısıyla İbn Miskeveyh'in kendi felsefî pozisyonuna uygun düşüncelerden yararlanmak sûretiyle fikirlerini serimlediğini söyleyebiliriz.

İbn Sînâ, kendi dönemine kadar gelen kelâm ve felsefe mirasını yeni baştan harmanlayıp sistematize eden bir filozof olarak tanınmaktadır. Herşeyden önce o, Meşşâî felsefenin yetkin bir temsilcisidir. Ancak Aristo doktrini yanında, bütüncül bir evren tasavvuru sunması itibarıyla Yeni Eflâtunculuğa sempatiyle bakan ve Fârâbî'nin Batlamyusçu kozmolojisini çok daha ayrıntılı bir şekilde işleyip sisteme kavuşturmuştur. Şu var ki, filozofun zorunlu-mümkün varlık ayrımında Zorunlu Varlığın âlemle olan ilişkisini sudurla açıklayan sisteminde en çok eleştirilen kısım, bu ilişkideki *zorunluluk* ifadesidir. Zira bu zorunluluk Tanrı gibi mutlak bir gücü kayıt altına alma anlamına gelemenin yanı sıra, O'nun *kâdir-i muhtar* oluşu akidesine de gölge düşürebilir. Her ne kadar İbn Sînâ için böyle bir şey söz konusu değilse de, sistemin mantığı bunu gerektirmektedir. *Zorunluluktan* bu sonuca yönelenler ve bunu eleştirenler de olmuştur. Araştırmamızda bu hususa ayrıntılı olarak yer verilmiştir.

Tezimizin üçüncü bölümünde İbn Hazm, Gazzâlî, Şehristânî ve İbn Rüşd'ün Tanrı'nın sıfatları konusunda filozofların O'nu *illet* ve *Zorunlu Varlık* gibi isimlerle anmış olmalarından ve yaratmayı sudur/feyz şeklinde yorumlamalarından ötürü şiddetle eleştirdiklerini ancak Şehristânî'nin bazı eleştirilerinin zaman zaman hedefini bulmadığını söylemek durumundayız. Ayrıca Meşşâîlerin Yeni Eflâtunculuktan gelen bazı etkileri şiddetle eleştirmesine rağmen İbn Rüşd'ün, bu felsefedeki "birden ancak bir çıkar" ilkesini kabul ederek önceki filozofların bu hipotezi yanlış anladıklarını söyleyerek bu ilkeyi kendince şerhetmeye çalışması, Yeni

Eflâtunculuğu tenkit edenlere de bir nebze de olsa tesir ettiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

KAYNAKÇA

- Adamson, Peter: **The Arabic Plotinus A Philosophical Study of the ‘Theology of Aristotle’**, London: Duckworth, 2002.
- Adamson, Peter: **al-Kindi**, New York: Oxford University Press, 2007.
- Adamson, Peter: “Correcting Plotinus: Soul’s Relationship to Body in Avicenna’s Commentary on the *Theology of Aristotle*”, **Bulletin of the Institute of Classical Studies**, 47 (2004), s. 59-75.
- Afîfî, Ebü'l-Alâ: **İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler**, trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2000.
- Alper, Ömer Mahir: “İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirisi: el-Fark beyne re’yeyi’l-hakîmeyn”, **Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi**, 10 (2001), s. 145-172.
- Âlûsî, Hüsâm Muhyiddin: **Felsefetü'l-Kindî ve ârâü'l-kudemî ve'l-muhdesîne fih**, Beyrut: Dârü't-talîa, 1985.
- Âmirî: **el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm**, thk. Ahmed Abdülhamîd Gurâb, Riyad: Dârü'l-isâle, 1988..
- Âmirî : **el-Emed ale'l-ebed**, ed. E. K. Rowson, Tahran: McGill University Institute of Islamic Studies Tehran Branch, Tehran University, 1979.
- Âmirî: **et-Takrîr li-evcûhi't-takdîr** (Sahbân Halîfât, **Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtühü'l-felsefiyye dirâsât ve nusûs: RAM** içinde), Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1998, s. 303-341.
- Âmirî: **Kitâbü'l-Fusûl fî meâlimi'l-ilâhiyye (RAM** içinde), s. 363-379.
- Âmirî: **el-Ebsâr ve'l-mübsar (RAM** içinde), s. 411-437.
- Âmirî: **en-Nüsükü'l-aklî ve't-tasavvufü'l-millî (RAM** içinde), s. 495-502.

- Âmirî, **İnkâzü'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader** (RAM içinde), s. 249-271.
- Aristoteles (?) : **Kitâbu'l-îzâh fî el-Hayru'l-Mahz li-Aristûtâlîs**, (el-Eflâtûniyyetü'l-muhdese 'inde'l-'arab içinde), nşr. Abdurrahman Bedevî, Vekâletü'l-matbûât, Kuveyt, 1977.
- Aristoteles (?) : **Esûlûcyâ Aristâtâlîs**, (el-Eflûtîn 'inde'l-'arab içinde), nşr. Abdurrahman Bedevî, Vekâletü'l-matbûât, Kuveyt, 1977.
- Aristoteles: **Metafizik**, trc. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles: **Ruh Üzerine (De Anima)**, terc. Zeki Özcan, İstanbul, Alfa yay. 2001.
- Arslan, Ahmet: **İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Aster, Ernst von: **Felsefe Tarihi Dersleri I: İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi**, trc. Macit Gökberk, İstanbul: 2000.
- Aydın, Cengiz-
Gülseren Aydın: “Batlamyus”, **DİA**, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992, V, 196-199.
- Aydınlı, Yaşar: **Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İstanbul: İz yayıncılık, 2000.
- Aykıt, Dursun Ali: **Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo** (doktora tezi, 2010), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bayrakdar, Mehmet: “İbn Sînâ’da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk”, **AÜİFD**, 27 (1985), s. 299-306.
- Bayrakdar, Mehmet: “İbn Miskeveyh”, **DİA**, İstanbul 1999, XX, 201-208.
- Bedevî, Abdurrahman: **Eflûtîn inde'l-Arab**, Küveyt : Vekâletü'l-Matbûât, 1977.
- Bedevî, Abdurrahman: **el-Eflâtûniyyetü'l-muhdese inde'l-Arab**, Küveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1977.

- Beledî, Necîb: **Temhîd li-târîhi medreseti'l-İskenderiye ve felsefeti'hâ**, Kahire: Dârü'l-maârif, 1962.
- Beyhakî, Ali b. Zeyd: **Târîhu hükemâi'l-İslâm: Tetimmetü Sıvânî'l-hikme**, thk. Muhammed Kürd Ali, Dımaşk: Matbûatü Mecmai'l-ilmî el- Irâkî, 1946.
- Boer, T. J. de: **İslam'da Felsefe Tarihi**, trc. Yaşar Kutluay, İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- Borisov, A. J.: “Arabskij Original Teologii Aristotelja”, **Zapiski Kollegii Vostokovedov**, Leningrad: Akad. Nauk SSSR, 1930.
- Cebbur Abdünnur: **İhvânü's-Safâ**, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1983.
- Cevizci, Ahmet: **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, s. 497.
- Copleston, Frederick: **Felsefe Tarihi: Yunan ve Roma Felsefesi : bölüm 2b Helenistik Felsefe**, trc. Aziz Yardımlı, İstanbul : İdea Yayınevi, 1990.
- Costa, Cristina D'Ancona: “Al-Kindi on the Subject Matter of the First Philosophiy. Direct and Indirect Sources of Falsafa-l ûlâ, Chapter One”, **Was ist Philosophie im Mittelalter**, ed. J. A. Aertsen - A. Speer, Berlin: Akademie Gemeinnütziger Wissenschaft zu Erfurt, 1998, s. 841-855.
- Costa, Cristina D'Ancona: “Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation”, **Studia Graeco-Arabica** 1 (2011), s. 23-45.
- Çetinkaya: Bayram Ali, **Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri İhvân-ı Safâ Modeli**, İstanbul: 2008.
- Daiber, Hans: “Die Kritik des Ibn Hazm an Kindîs Metaphysik”, **Der Islam**, 63 (1986), s. 284-302.

- Davidson, Herbert A.: **Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy**, New York: Oxford University Press, 1987.
- Davidson, Herbert A.: **Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect**, New York: Oxford University Press, 1992.
- Demirci, Mustafa: **Beytü'l-hikme: Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Druart, Therese-Anne: “Al-Farabi and Emanationism”, **Studies in Medieval Philosophy**, ed. John F. Wippel, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1987, s. 23-43.
- Druart, Therese-Anne: “Al-Farabi, Emanation and Metaphysics”, **Neoplatonism and Islamic Thought**, ed. Parviz Morewedge, Albany: State University of New York Press, 1992, s. 127-148.
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî, **el-Mukâbesât**, thk. Hasan es-Sendûbî, Kahire 1929.
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî, **el-İmtâ‘ ve'l-muânese**, thk. Ahmed Emîn-Ahmed ez-Zeyn, Kahire 1953.
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî, **el-Hevâmil ve's-şevâmil suâlâtü Ebî Hayyân et-Tevhîdî li-Ebî Ali Miskeveyh**, thk. Seyyid Kesrevî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001.
- Fahreddin er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât**, thk. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, Beyrut 1990.
- Fakhry, Majid: **Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life Works and Influence**, Oxford: Oneworld Publications, 2002.
- Fakhry, Majid: “The Platonism of Miskawayh and Its Implications for His Ethics”, **Studia Islamica**, 42 (1975), s. 39-57.
- Fârâbî: **Felsefetü Aristotâlîs**, thk. Muhsin Mehdî, Beyrut: Lecnetü'l-ihyâi't-türâsi'l-felsefî el-Arabî, 1961.
- Fârâbî: **Kitâbü'l-Hurûf**, Beyrut : Dârü'l-meşrik, 1990.

- Fârâbî: **Tahsîlü's-saâde**, thk. Ca'fer Âl-i Yâsîn, Beyrut: Dârü'l- Endelüs, 1983.
- Fârâbî: **Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular** (Risâle fîmâ yenbağî en yukaddeme kable teallümi'l-felsefe) (trc. Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde), İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. 109-116.
- Fârâbî: **Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması** (Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Elfâtûn el-Îlâhî ve Aristûtâlis) (a.e. içinde), s. 151-181.
- Fârâbî: **Felsefenin Temel Meseleleri** (Uyûnü'l-mesâil) (a.e. içinde), s.117-126.
- Fârâbî: **Aklın Anlamları** (Risâle fî meâni'l-akl) (a.e. içinde), s.127-137.
- Fârâbî: **Kitâbu'l-Burhân**, trc. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Fârâbî: **Fusul al-medeni**, thk. ve trc. D.M. Dunlop, Cambridge: Cambridge University, 1961.
- Fârâbî: **Alfarabi's Philosophische Abhandlungen**, thk. Friedrich Dieterici, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1999 (Leiden: 1890'dan tıpkıbasım).
- Fârâbî: **Ârâû ehli'l-medîneti'l-fâzıla**, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1985.
- Fârâbî: **es-Siyâsetü'l-medeniyye (Mebâdiü'l-mevcûdât)**, thk. Fevzî Mitrî en-Neccâr, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1993.
- Fârâbî: **Kitâbü'l-Mille**, thk. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1968.

- Frank, Tamar Zahara: **Al-Kind's Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature** (doktora tezi, 1975), University of Yale.
- Galston, Miriam: "A Re-examination of al-Farabi's Neoplatonism", **Journal of the History of Philosophy**, 15/1 (1977), s. 13-32.
- Gardet, L.: "En l'honneur du millénair d'Avicenne: l'importance d'un texte nouvellement traduit: les gloses d'Avicenne sur la pseudo Théologie d'Aristote", **Revue Thomiste**, 51 (1951), s. 333-345.
- Gardet, L.: "Avicenne: commentateur de Plotin", **Études de philosophie et de mystiques compares**, Paris: J. Vrin, 1972, s. 135-146.
- Gazzâlî: **Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)**, trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Gündüz, Şinasi: **Anadolu'da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Gürkan, Saime Leyla: **Yahudilik**, İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Gutas, Dimitri: **Yunanca Düşünce Arapça Kültür : Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu**, trc. Lütfü Şimşek, İstanbul Kitap Yayınevi, 2003.
- Gutas, Dimitri: "İbn Sînâ De Anima Üzerine Notları ve Yunanca Şerh Geleneği", trc. M. Cüneyt Kaya (**İbn Sînâ'nın Mirası** içinde), İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. 47-62.
- Goldziher, Ignaz: "Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadit", **Zeitschrift für Assyriologie**, 22 (1908), s. 317-344.
- Goldziher, Ignaz: "Hadis'te Yeni Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar", trc. Ömer Özsoy, **AÜİFD**, 36 (1997), s. 405-421.

- Halîfât, Sahbân: **Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtühü'l-felsefiyye dirâsât ve nusûs (RAM)**, Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1998.
- Halîfât, Sahbân: “el-Anâsırü'l-Eflâtûniyyetü'l-muhdese fî Kitâbâtî Ebi'l-Hasan el-Âmirî”, **Dirâsât**, 15/3 (1988), s. 28-60.
- Heckel, Waldemar: **Essential Histories The Wars of Alexander the Great 336–323 BC**, New York – London: Routledge, 2005.
- Hirschberg, Johannes: **Die Kleine Philosophiegeschichte**, Austria: Herder Verlag, 2005.
- Hocazâde: **Kitâbü't-Tehâfüt**, Kahire: el-Matbaatü'l-i'lâmiyye, 1320.
- Inge, W.R.: **The Philosopy of Plotinos**, London: Longmans, 1948.
- Ivry, Alfred: **Al-Kindi's Metaphysics**, Albany: State University of New York Press, 1974.
- İbn Hazm: **er-Red ale'l-Kindî el-feylesûf**, thk. İhsan Abbas (**Resâilü İbn Hazm el-Endülüsî** içinde), Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât, 1987, IV, s. 363-387.
- İbn Miskeveyh: **el-Fevzü'l-asğar**, thk. Sâlih Uzeyme, Tunus: el-Müessesetü'l-vataniyye li't-terceme ve't-tahkîk ve'd-dirâsât, 1987 (FA).
- İbn Miskeveyh : **Makâle fi'n-nefs ve'l-akl**, thk. Abdurrahman Bedevî (**Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab** içinde), Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981.
- İbn Miskeveyh: **Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm (a.e. içinde)**.
- İbn Miskeveyh: **Risâle fî mâhiyyeti'l-adl, An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risâla fî mâhiyat al-'adl li Miskawaih**, ed. M. S. Khan, Leiden: E. J.Brill, 1964.
- İbn Rüşd: *Cisimle İçişçe Bulunan Heyûlânî Akıl Faâl Akıl İle İttisâl Eder mi?*, trc. Hüseyin Sarıoğlu (Mahmut Kaya,

- İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde), s. 265-270.
- İbn Rüşd: **Faslü'l-makâl fî takrîri mâ beyne's-şerîa ve'l-hikme mine'l-ittisâl**, thk. Muhammed Abbas Câbirî, Beyrut: Merkezü dirâsâtî'l-vahdeti'l-Arabiyye, 1997.
- İbn Rüşd: **Tefsîru mâ ba'de't-tabîa I-IV**, thk. Maurice Bouyges S.J., Beyrut: 1938-1948.
- İbn Rüşd: **Tehâfütü't-Tehâfüt**, thk. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârü'l-maârif, 1965.
- İbn Sînâ: **el-Mebde' ve'l-meâd**, thk. Abdullah Nûrânî, Tahran: Müessese-i Mutâleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1984.
- İbn Sînâ: **en-Necât fî'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabîiyye ve'l-ilâhiyye**, thk. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-cedîde, 1985.
- İbn Sînâ: **eş-Şifâ: Metafizik (İlâhiyyât) I**, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- İbn Sînâ: **eş-Şifâ: Metafizik (İlâhiyyât) II**, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Sînâ: **el-Mecmû' ev el-Hikmetü'l-arûziyye**, thk. Muhsin Salih, Beyrut 2007.
- İbn Sînâ: **İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-tenbîhât)**, trc. Ali Durusoy - Muhittin Macit - Ekrem Demirli, İstanbul Literara Yayınları, 2005.
- İbn Sînâ: **Tevhîdin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine** (er-Risâletü'l-arşîyye fî hakâikı't-tevhîd ve isbâtî'n-nübüvve), trc. Mahmut Kaya (**İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde), İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. 307-323.
- İbn Sînâ: **Ruh Kasîdesi (el-Kasîdetü'l-ayniyyetü'r-rûhiyye fî'r-rûh (a.e. içinde)**, s. 325-334.

- İbn Sînâ: **et-Ta'îkât**, thk. Abdurrahman Bedevî, Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1984.
- İbn Sînâ: **Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ**, thk. Abdurrahman Bedevî (**Aristo inde'l-Arab** içinde), Küveyt : Vekâletü'l-Matbûât, 1977, 37-74.
- İbn Sînâ: **el-Mübâhesât**, thk. Muhsin Bîdârfer, Kum: İntişarât-ı Bîdâr, 1992.
- İbn Sînâ: **el-Mübâhasât**, thk. Abdurrahman Bedevî (**Aristo inde'l-Arab** içinde).
- İbn Teymiyye: **er-Red ale'l-mantıkıyyîn**, Lahor: İdâretü Tercümânî's-sünne, 1976.
- İbnü'n-Nedîm: **el-Fihrist**, thk. Rızâ Teceddüd, Tahran 1971.
- İhvân-ı Safâ: **Resâilü İhvâni's-safâ ve hullâni'l-vefâ**, Beyrut: Dâru Sadır, 1957 (**RİS**).
- İhvân-ı Safâ: **Resâilü İhvâni's-safâ ve hullâni'l-vefâ**, thk. Ârif Tâmir, Beyrut: Dâru Uveydati'd-Devliyye, 1995.
- İhvân-ı Safâ: **er-Risâletü'l-câmia tâcü resâili İhvâni's-safâ ve hullâni'l-vefâ**, (Ahmed b. Abdullah b. Muhammed b. İsmail) trc. Mustafa Gâlib, Beyrut: Dâru Sâdır, 1974.
- Janssens, J.: "Creation and emanation in Avicenna", **Documenti e Studi sulla Traduzione Filosofica Medievale**, 8 (1997), s. 455-477.
- Karlığa, Bekir: "Pythagorasçı Felsefenin Türk-İslâm Felsefesine Yansıması", **Felsefe Arkivi**, 22-23 (1981), s. 245-279.
- Katib Çelebi: **Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn**, thk. M. Şerefeddin Yalçın, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941.
- Kaya, Mahmut: **İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Kaya, Mahmut: "Âmirî", **DİA**, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, III, 68-72.

- Kaya, Mahmut: “Beytülhikme”, **DİA**, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992, VI, 88-89.
- Kaya, Mahmut: “Fârâbî”, **DİA**, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, XII, 145-162.
- Kaya, Mahmut: “İskender”, **DİA**, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, XXII, 555-557.
- Kaya, M. Cüneyt: **Varlık ve İmkân Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkânın Tarihi**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Khalil, Atif: “Some Tensions in Farabi’s Metaphysics of the One and the Emanative Descent”, **Transcendent Philosophy 1**, London: London Academy of Iranian Studies, 2000, s. 83-108.
- Kindî: **Tarifler Üzerine** (Risâle fî hudûdi’l-eşyâ ve rusûmihâ), trc. Mahmut Kaya (**Kindî Felsefî Risâleler** içinde), İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s. 185-198.
- Kindî: **İlk Felsefe Üzerine** (Kitâb fî’l-felsefeti’l-ûlâ) (**a.e.** içinde), s. 139-183 .
- Kindî: **Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine** (Risâle fî’l-fâili’l-hakki’l-evveli’t-tâm ve’l-fâili’n-nâkıs ellezî hüve bi’l-mecâz) (**a.e.** içinde), s. 197-198.
- Kindî: **Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine** (Kitâb fî’l-ibâne ani’l-illeti’l-fâileti’l-karîbe li’l-kevn ve’l-fesâd) (**a.e.** içinde), s.213-227.
- Kindî: **Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edışı Üzerine** (Risâle fî’l-ibâne an sücûdi’l-cirmi’l-aksâ) (**a.e.** içinde), s. 229-238.
- Kindî: **Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine** (Risâle fî kemmiyeti kütübi Aristûtâlîs ve mâ yuhtâcu ileyhi fî tahsîli’l-felsefe) (**a.e.** içinde), s. 263-277.
- Kindî: **Akl Üzerine** (Risâle fî’l-akl) (**a.e.** içinde), s. 259-261.
- Kindî: **Cisimsiz Cevherler Üzerine** (Risâle fî ennehû tûcedu cevâhiru lâ ecsâm) (**a.e.** içinde), s.239-242.

- Kindî: **Nefis Üzerine** (Risâle fi'n-nefs) (a.e. içinde), s.243-247.
- Kindî: **Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz** (Kelâmün fi'n-nefs muhtasarun vecîz) (a.e. içinde), s. 249-250.
- Konevî, Sadreddin: **Fusûsü'l-hikem'in Sırları**, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Köroğlu, Burhan: **İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe** (doktora tezi, 2000), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kraus, P.: "Plotin chez les Arabes: Remarques sur un Nouveau Fragment de la Paraphrase Arabe des Enneades", **Bulletin de l'Institut d'Égypte**, 23 (1941), s. 292-293.
- Yuhanna, Kumeyr: **İhvânü's-safâ**, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1986.
- Kutluer, İlhan: **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Kutluer, İlhan: "Bir Reddiyyenin Anatomisi: İbn Hazm'a Nispet Edilen *er-Redd 'ale'l-Kindî el-feylesûf* Adlı Risalenin Tahlili", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 3 (2001), s. 23-40.
- Macit, Muhittin: "Medeniyetlerin Kimlik ve Kendilik Oluşturma Süreçlerinde Çeviri Faaliyetlerinin Psiko-Sosyal Rolü", **Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, 25 (2003), s. 79-102.
- Mahdi, Muhsin: **Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle**, Itacha, New York: Cornell Paperbacks, 1969.
- Marmura, Michael E.: "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", **Journal of American Oriental Society**, 82/3 (1962), s. 299-311.
- McGinnis, Jon: **Avicenna**, Oxford: Oxford University Press, 2010.

- Münâvî, M. Abdürreâf: **Feyzü'l-kadîr**, thk. Hamdî ed-Demürdâş Muhammed, Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1418/1998.
- Nasr, Seyyid Hüseyin: **İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, trc. Nazife Şişman, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Netton, Ian Richard: “Brotherhood Versus Imâmâte: Ikhwân al-Safâ and the Ismâ‘ilî”, **Jerusalem Studies in Arabic and Islam**, 2 (1980), s. 253-262.
- Netton, Ian Richard,: **Muslim Neoplatonists an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity Ikhwan al-Safa’**, London: George Allen & Unwin Ltd , 1982.
- Nietzsche, Friedrich: **Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe**, trc. Nusret Hızır, İstanbul: Bilim Felsefe Sanat Yayınları, 1985.
- O’Brien, John Maxwell: **Alexander the Great: The Invisible Enemy A biography**, New York – London: Routledge, 1994.
- Onay, Hamdi: **İhvân-ı Safâ’da Varlık Düşüncesi**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Öçal, Şamil: Ebû Hayyan Tevhîdî’nin İbn Miskeveyh’e Yönelttiği Felsefî Sorular, **Dinî Araştırmalar**, 2/4 (1999), s. 123-141.
- Özşenel, Mehmet: “İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler”, **Divan İlmî Araştırmalar**, 4 (1998), s. 171-179.
- Platon: **Phaidon**, terc. Hamdi Ragıp Atademir-Kemal Yetkin, İstanbul: Sosyal yay. 2001.
- Platon: **Philepos**, terc. Sabri Esat Siyavuşgil, İstanbul: MEB yay. 1997.
- Platon: **Menon**, terc. Adnan Cemgil (**Diyaloglar 1** içinde), İstanbul: Remzi Kitapevi 1996.
- Platon: **Devlet**, terc. Sabahattin Eyüpoğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul, Remzi yay. 1995.
- Plotinos, **Tâsûâtü Eflûtîn**, trc. Ferîd Cebr, Beyrut: Mektebetü Lübnân 1997.

- Porfiryus: “Kitâbu Furfûryûs fî hayâti Eflûtîn ve tasnîfi müellefâtihî”, (Plotinos, **Tâsûâtü Eflûtîn** içinde), trc. Ferîd Cebr, Beyrut: Mektebetü Lübnân 1997, s. 1-46.
- Rosenthal, Erwin I. J.: **Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi**, trc. Ali Çaksu, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Rowson, Everett K.: “An Unpublished Work by Al-‘Âmirî and the Date of the Arabic De Causis”, **Journal of the American Oriental Society**, 104/1 (1984), s. 193-199.
- Sarıkavak, Kazım: **Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran**, Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Sarioğlu, Hüseyin: **İbn Rüşd ve Felsefesi**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Saruhan, Müfit Selim: **İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Alem ve İnsan**, Ankara: Yayınevi, 2010.
- Seyf, Antuvan: **Mustalahâtü’l-feylusûf el-Kindî bahs tahlîlî**, Beyrut: el-Câmiatü’l-Lübnâniyye, 2003.
- Steinschneider, M.: **Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters**, Berlin: Kommissionsverlag des Bibliographischen bureaux, 1893.
- Steinschneider, M.: **Die Arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen**, Leipzig: O. Harrassowitz, 1897.
- Stern, S.M.: “Ibn Hasday’s Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle”, **Oriens**, 23/4 (1961), s. 58-120.
- Şehristânî: **Filozoflarla Mücadele (Kitâbü’l-Musâraa)**, trc. Aygün Akyol - Aytekin Özel, İstanbul: Litera Yayınları, 2010.
- Taylor, R.C.: “A Critical Analysis of the Structure of Kalam fi mahd al-khair (Liber de Causis)”, **Neoplatonism and Islamic Thought**, ed. Perwiz Morevedge, Albany: State University of New York, 1992.

- Terkan, Fehrullah: “El-Fârâbî’ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser: Risâle fi’l-‘İlmi’l-İlâhî”, **Dîvan: İlmî Araştırmalar**, 20 (2006), s. 185-226.
- Tikrîfî, Nâcî: “Felsefetü’l-Kindî el-Halkıyye”, **el-Mevrid**, 8/2 (1399/1979), s. 101-108.
- Toktaş, Fatih: **İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Turhan, Kasım: **Din Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi**, MÜ İstanbul: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- Türker, Ömer: **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Unat, Yavuz: **İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi**, Ankara: Nobel Yayınları, 2001.
- Uysal, Enver: **İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem**, İstanbul: MÜ İlahiyat Vakfı Yayınları, 1998, s. 69-70.
- Uysal, Enver: **Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları**, Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Uysal, Enver: “İhvân-ı Safâ”, **DİA**, İstanbul 2000, s. 1-6.
- Wakelnig, Elvira: **Feder, Tafel, Mensch: Al-Âmirîs Kitâb al-Fusûl fî l-Maâlim al-İlâhîya und die Arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh. Text, Übersetzung und Kommentar**, Leiden-Boston: Brill, 2006.
- Wakelnig, Elvira: “A New Version of Miskawayh’s Book of Triumph an Alternative Recension of al-Fawz al-Asghar or the Lost Fawz-Akbar?”, **Arabic Sciences and Philosophy**, 19 (2009), s. 83–119.
- Walker, Paul E.: “Platonisms in Islamic Philosophy”, **Studia Islamica**, 79 (1994), s. 5-25.
- Walzer, Richard: **Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy**, Oxford: Bruno Cassirer, 1962.

- Walzer, Richard: **al-Farabi on the Perfect State**, Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Windelband, Wilhelm: **Lehrbuch der Geschichte der Philosophie**, Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1919.
- Wisnovsky, Robert: **İbn Sînâ Metafizigi**, trc. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Worthington, Ian (ed.) : **Alexander the Great A Reader**, New York – London: Routledge, 2003.
- Zehre, Ahmed Ali: **İhvânü's-safâ ve hullânü'l-vefâ: er-Resâil ve Felsefetü'l-vücûd**, Dımaşk: Nînevâ li'd-dirâsât, 2004.
- Zeller, Eduard: **Grek Felsefesi Tarihi**, trc. Ahmet Aydoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Zeller, Eduard: **Die Philosophie der Griechen: in ihrer Geschichtlichen Entwicklung**, Leipzig : O. R. Reisland, 1923.
- Zimmermann, F.W.: “The Origins of the so-called Theology of Aristotle”, **Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and the other Text**, ed. J. Kraye - W.F. Ryan - C.B. Schmitt, London: Warburg Institute, University of London, 1986, s.142.

ÖZGEÇMİŞ

1979 yılında İstanbul/Kartal'da doğdum. İlkokuldan sonra Kadıköy İmam Hatip Lisesi'ne girdim ve 1997 yılında lise eğitimimi tamamladıktan sonra 1997-1998 öğretim yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü kayıt yaptırđım. 2001 yılında bu bölümden mezun oldum. Aynı yıl yüksek lisans yapmak üzere kendi imkânlarımla Viyana Üniversitesi'ne gittim ancak Viyana Üniversitesi dil okulunda Almanca kursu gördükten hemen sonra Türkiye'ye döndüm. 2002 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda yüksek lisansa ve Türk İslam Düşünce Tarihi Anabilim Dalında Araştırma Görevliliği'ne başladım. 2005 yılında *“İslam Filozoflarının Haz ve Elem Kavramlarının Karşılaştırılması”* adlı tezle yüksek lisansımı tamamladım. Aynı Enstitüde 2005 yılında doktora eğitimine başladım. Yeterlilik aşamasından önce 2006-2007 öğretim yılında MEB bursuyla bir yıl süreyle Ürdün'de (Yermük Üniversitesi) bulundum. 2008'de *“Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları”* adlı doktora tezime başladım. 2009 yılında kendi imkânlarımla Suriye/Şam kütüphanelerinde; 2010 yılında ise yardımcılığını yürüttüğüm bir BAP projesi kapsamında Mısır Kahire/İskenderiye kütüphanelerinde ikişer hafta süreyle araştırma yapmak üzere bulundum.

Evli, 3 ve 8 yaşlarında iki çocuk babasıyım.