



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Fırat ÇELEBİ

İBN CEBİROL'ÜN FELSEFİ SİSTEMİ VE SKOLASTİK DÜŞÜNCEYE ETKİSİ

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Doktora Tezi

Antalya, 2022



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Fırat ÇELEBİ

İBN CEBİROL'ÜN FELSEFİ SİSTEMİ VE SKOLASTİK DÜŞÜNCEYE ETKİSİ

Danışman

Prof. Dr. Kemal SÖZEN

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Doktora Tezi

Antalya, 2022

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Fırat Çelebi'nin bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Doktora Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Sabri YILMAZ (İmza)

Üye (Danışmanı) : Prof. Dr. Kemal SÖZEN (İmza)

Üye : Doç. Dr. Ali Kürşat TURGUT (İmza)

Üye : Doç. Dr. Hatice TOKSÖZ (İmza)

Üye : Doç. Dr. Osman MUTLUEL (İmza)

Tez Başlığı:	İbn Cebiröl'ün Felsefî Sistemi ve Skolastik Düşünceye Etkisi
--------------	--

Onay : Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 16/06/2022

Mezuniyet Tarihi : 23/06/2022

(İmza)
Prof. Dr. Ebru İÇİGEN
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Doktora Tezi olarak sunduğum “İbn Cebirol’ün Felsefî Sistemi ve Skolastik Düşünceye Etkisi” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

İmza

Fırat ÇELEBİ





T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Fırat ÇELEBİ
Öğrenci Numarası	20185284001
Enstitü Ana Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	Doktora
Programın Türü	() Tezli Yüksek Lisans (X) Doktora () Tezsiz Yüksek Lisans
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Kemal SÖZEN
Tez Başlığı	İbn Cebir'ün Felsefi Sistemi ve Skolastik Düşünceye Etkisi
Turnitin Ödev Numarası	1810594438

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 189 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 15/04/2022 tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nda belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

alıntılar hariç % 13

alıntılar dâhil % 17'dir.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

15/04/2022

Prof. Dr. Kemal SÖZEN
(imzası)

İÇİNDEKİLER

TABLolar LİSTESİ	iii
KISALTMALAR LİSTESİ	iv
ÖZET	v
SUMMARY	vi
ÖNSÖZ	vii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN CEBİROL'ÜN HAYATI, ESERLERİ VE DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI

1.1. İbn Cebîrol Öncesi Endülüs'te Sosyokültürel Hayat ve Felsefî Düşünce	9
1.2. İbn Cebîrol'ün Hayatı	16
1.3. İbn Cebîrol'ün Eserleri	21
1.3.1. Yenbû'u'l-Hayât.....	21
1.3.2. Kitabü Islâhi'l-Ahlâk.....	23
1.3.3. İbn Cebîrol'e Nispet Edilen Diğer Eserler	24
1.4. İbn Cebîrol'ün Felsefî Düşüncesinin Kaynakları	28
1.4.1. Eski Yunan Düşüncesi	29
1.4.2. İslam Düşüncesi	39
1.4.3. Yahudi Düşüncesi	42

İKİNCİ BÖLÜM

İBN CEBİROL'ÜN FELSEFÎ SİSTEMİ

2.1. İbn Cebîrol'ün Bilgi Anlayışı	47
2.2. İbn Cebîrol'ün Metafizik Anlayışı.....	51
2.2.1. Varlık Anlayışı	52
2.2.2. Varlık Mertebeleri	59
2.2.2.1. Tanrı	63
2.2.2.2. İlahî irade.....	64
2.2.2.3. Madde ve Suret.....	70
2.2.2.4. Akıl.....	84
2.2.2.5. Nefis	85

2.2.2.6. Tabiat.....	86
2.2.3. Tanrı-Âlem İlişkisi	87
2.3. Ahlâk Anlayışı	98

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN CEBİROL'ÜN FELSEFİ SİSTEMİNİN SKOLASTİK DÜŞÜNCEYE ETKİSİ

3.1. İbn Cebîrol'ün Felsefî Sistemi ve Skolastik Düşünürler	115
3.1.1. Dominicus Gundissalinus.....	119
3.1.2. Alexander Halensis	126
3.1.3. Guilielmus Alvernus	131
3.1.4. Thomas Aquinas.....	136
3.1.5. Bonaventura	144
3.1.6. Albertus Magnus	151
3.1.7. John Duns Scotus	156
3.1.8. Meister Eckhart	162
SONUÇ	167
KAYNAKÇA	171
ÖZGEÇMİŞ	183

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1.1. Yeni Platoncu Varlık Mertebeleri	35
Tablo 2.1. Varlığın Nitelikleri Hakkında Dört Soru.....	57
Tablo 2.2. İbn Cebir’de Varlık Mertebeleri.....	62
Tablo 2.3. İbn Cebir’de Faziletler ve Reziletler	102
Tablo 2.4. İbn Cebir’de Unsurlar ve Mizâçlar	103



KISALTMALAR LİSTESİ

bk.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
s.	Sayfa
vb.	Ve benzeri
Yay.	Yayımları

ÖZET

On birinci yüzyılda Endülüs'te yaşamış olan Yahudi filozof İbn Cebiol'un özgün felsefesinin başlıca özelliklerini eserleri bağlamında irdelemek ve filozofun söz konusu eserlerinde yer alan düşüncelerin Orta Çağ Avrupası'ndaki düşünürleri hangi yönlerden etkilendiğini saptamak bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır. İbn Cebiol, *Yenbû 'u'l-Hayât* adlı eserinde yer alan metafizik hakkındaki görüşlerini Aristoteles, Plotinos, Augustinus ve İbn Meserre'nin düşünceleri başta olmak üzere belli başlı felsefî sistemler ile kutsal kitaplarda yer alan düşünceleri bir araya getirerek eklektik bir çerçeve oluşturmuş ve gerek Tanrı anlayışıyla gerekse madde, suret ve irade kavramlarını ele alış biçimiyle özgün bir felsefe anlayışı geliştirmiştir. İbn Cebiol, aynı zamanda *Yenbû 'u'l-Hayât* adlı eserinin 12. yüzyılda Latinceye *Fons Vitae* adıyla tercüme edilmesiyle birlikte Thomas Aquinas, John Duns Scotus, Bonaventura, Albertus Magnus gibi skolastik düşüncenin pek çok ismini düşünsel açıdan etkilemiştir. Bu anlamda hem klasik dönemde İslâm coğrafyasında ve özellikle Endülüs'teki felsefî düşünce ve tartışmaların ortaya konduğu literatürün daha bütüncül bir şekilde anlaşılabilmesi hem de İslam düşüncesinin Batı düşüncesine etkisinin daha açık bir şekilde görülebilmesi için İbn Cebiol'un felsefî düşüncelerinin daha kapsamlı bir biçimde değerlendirilmeye alınması gerektiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Cebiol, Metafizik, Skolastik Düşünce, Yahudi Felsefesi

SUMMARY

IBN GABIROL'S PHILOSOPHICAL SYSTEM AND INFLUENCE ON SCHOLASTIC THOUGHT

The aim of this study is to scrutinize thoroughly the main characteristics of the distinctive philosophy of the Jewish philosopher Ibn Gabirol, who lived in Andalusia in the eleventh century, in the context of his works and to determine the aspects in which the thoughts in the philosopher's works influenced the philosophers in medieval Europe. Ibn Gabirol created an eclectic framework by gathering up his views on metaphysics in his work *Yanbu' al-haya*, certain philosophical systems, especially the thoughts of Plotinus, Augustine, Aristotle and Ibn Masarra and the thoughts in the holy scriptures and developed unique understanding of philosophy both with the understanding of God and the way he dealt with the concepts of matter, form and will. Ibn Gabirol also intellectually influenced important figures of Scholastic thought such as Thomas Aquinas, John Duns Scotus, Bonaventura and Albertus Magnus when his work *Fountain of Life* was translated into Latin as *Fons Vitae* in the 12th century. In this sense, it is examined that the philosophical thoughts of Ibn Gabirol should be evaluated more thoroughly in order to understand the literature on philosophical thoughts and discussions in the Islamic geography and especially in Andalusia in the classical period in a more holistic way and to see the effect of Islamic thought on Western thought more clearly.

Keywords: Ibn Gabirol, Metaphysics, Scholastic Thought, Jewish Philosophy

ÖNSÖZ

Onbirinci yüzyılda Endülüs'te yaşamış ve eserleriyle özgün bir felsefe ortaya koymuş İbn Cebiol'un eserleri vasıtasıyla hem İslam felsefesine hem de Orta Çağ Avrupası skolastik düşüncesine büyük bir etki bıraktığı gözlemlenebilmektedir. Türkiye'de akademik düzeyde yapılan felsefi çalışmalar dikkatle incelendiğinde ise özellikle İbn Cebiol üzerine çok fazla araştırma yapılmadığı görülmüştür. Bu anlamda söz konusu çalışma Türkçe literatürdeki bir boşluğu doldurması ve ardından gelecek olan çalışmalara ışık tutması amacıyla hazırlanmıştır.

Bu çalışma esnasında en büyük katkıyı ve desteği veren danışman hocam Prof. Dr. Kemal SÖZEN'e ve tez izleme komitesinde bulunan, tezin tüm aşamalarında önerileriyle bana yardımcı olan Prof. Dr. Sabri YILMAZ ve Doç. Dr. Ali Kürşat TURGUT'a teşekkürü borç bilirim.

Fırat ÇELEBİ
ANTALYA 2022

GİRİŞ

Yapılan bu çalışma, bir doktora tezi olarak tasarlanmış ve hem çalışmanın temel iddiasını göstermesi hem de tezin sınırlarına işaret etmesi için “İbn Cebiol’un Felsefi Sistemi ve skolastik Düşünceye Etkisi” olarak isimlendirilmiştir. Bu anlamda tez boyunca ana kaynaklar ışığında İbn Cebiol’un felsefi sistemindeki düşünceler ele alınacak ve söz konusu düşünceler Orta Çağ skolastik geleneğindeki belli başlı filozofların fikirleriyle mukayese edilecektir. Yapılan mukayesede söz konusu skolastik dönem filozofların eserlerinde İbn Cebiol’un düşünce sisteminden hangi boyutlarda alımlandığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

a. Tezin Konusu ve Amacı

Bu tezin konusu, 11. yüzyılda Endülüs’te yaşamış olan Yahudi filozof İbn Cebiol’un özgün felsefesinin başlıca özelliklerini eserleri bağlamında irdelemek ve filozofun söz konusu eserlerindeki düşüncelerin Orta Çağ Avrupası’ndaki düşünürleri hangi açılardan etkisi altına aldığını değerlendirmektir. İbn Cebiol’un hayatına, yaşadığı dönemdeki sosyokültürel ortama, eserlerine ve düşüncesine kaynaklık eden eserlere değinildikten sonra, Yahudi filozofun kendi çalışmalarına müracaat edilerek onun metafizik ve ahlâk felsefesi ile ilişkili serdettiği görüşler tespit edilecektir. Daha sonrasında kaynak taraması yöntemi ile ulaşılan İslam filozoflarının görüşlerini içeren ikincil kaynaklar gözden geçirilerek, bu kaynaklardaki bilgiler ışığında İbn Cebiol’un felsefi görüşleri ortaya konulacaktır. Ardından ise İbn Cebiol’un *Yenbû’u’l-Hayât* adlı eserinin 12. yüzyılda Latinceye *Fons Vitae* adıyla tercüme edilmesi sürecinden bahsedilecektir. Söz konusu tercüme vasıtasıyla İbn Cebiol’un felsefi düşüncelerinin Orta Çağ Avrupası’nda nasıl bir etki bıraktığı skolastik düşünürlerin eserleri gözden geçirilerek irdelenecektir. Bu bağlamda İbn Cebiol’un felsefi sisteminin dönemin koşulları göz önünde tutularak ele alınması, onun düşüncelerinin Latince tercümeler vasıtasıyla Orta Çağ skolastik düşüncesine hangi açılardan etki yaptığı ve bu etkisi sonucunda ortaya çıkan teorik, dönemsel ve kültürel açıdan benzerliklerin ve farklılıkların saptanması yapılan araştırmanın amaçlarından ilkinin oluşturmaktadır.

Yapılan çalışmanın bir diğer amacı ise İbn Cebiol’un felsefi sisteminin kapsamlı bir biçimde ele alınmasıdır. Nitekim ulusal akademik düzeyde yapılan İslam felsefesine ilişkin çalışmalar dikkatle incelendiğinde özellikle Meşşâî ve İşrakî gibi belli başlı felsefi ekollerin daha fazla ele alındığı, ancak İbn Cebiol gibi bağımsız olarak görülebilecek filozofların düşünce yapılarına dair çok fazla çalışma yapılmadığı göze çarpmaktadır. Bununla beraber

Yüksek Öğretim Kurumu Ulusal Tez Veri Merkezi esas alınarak yapılan araştırmada İbn Cebiol üzerine gerek yüksek lisans gerekse doktora düzeyinde tez çalışması yapılmadığı görülmektedir. Bununla beraber İbn Cebiol'un eserleri ve düşünceleri ile ilgili neredeyse hiçbir Türkçe çalışma göze çarpmadığından, özgün bir araştırma ortaya koyma amacı güdülerek onun merkez olarak konumlandığı bir çalışma yapıldığını söylemek gerekir.

İbn Cebiol üzerine yapılmış ulusal çalışmaların eksikliği dışında, söz konusu düşünürün küllî hylomorfizm, ilahî irade ve suretlerin çokluğu başta olmak üzere zikrettiği belli başlı felsefî düşüncelerinin oldukça özgün bir yapıda olması, Yahudi düşünürün yapılan bu tezin ana konusu olmasının diğer bir sebebidir. Nitekim onun fikirleri, *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eseri Latinceye *Fons Vitae* adıyla aktarıldıktan sonra belli başlı skolastik düşünürler tarafından takip edilmiştir. Hatta öyle ki İslam medeniyeti içerisinde yetişmiş olup da Orta Çağ skolastik düşüncesine etki etmiş isimler arasında İbn Sina (980-1037) ve İbn Rüşd'un (1126-1198) ardından İbn Cebiol'un üçüncü sırada olarak kabul edilmesinde hiçbir sakınca yoktur. Zira yapılan bu çalışmanın üçüncü bölümünde de görüleceği üzere Yahudi filozofun fikirleri Dominicus Gundissalinus (1115-1190), Alexander Halensis (1170-1245), Guilielmus Alvernus (1190-1249), Thomas Aquinas (1225-1274), Boneventura (1221-1274), Albertus Magnus (1200-1280), John Duns Scotus (1266-1308) ve Meister Eckhart'ın (1260-1328) gibi dönemin önemli skolastik düşünürlerin eserlerine kayda değer bir biçimde sirayet etmiştir.

Çalışmanın bir diğer amacı ise karşılaştırmalı felsefenin araştırmalardaki sağladığı katkıları ve önemini göz önüne sermektir. Nitekim, karşılaştırmalı felsefe ya da diğer adıyla kültürlerarası felsefe, felsefenin bir alt dalı olmakla birlikte, araştırmacıların felsefî ve kültürel akımlardan gelen diyalog kaynaklarını bilinçli bir şekilde belirleyerek problemler üzerinde çalışmalarına olanak sağlamaktadır.¹ Bu alt alan tarihsel olarak gerekli tasavvurları sağlayarak felsefî düşüncelerin anlamlarının daha genişlemesini amaçlar.² Bu anlamda düşünürler bazında bir karşılaştırma yapmak hem düşünürlerin fikirlerinin hem de ele alınan felsefî meselenin çok daha iyi bilinmesine ve aynı zamanda kültürler arasındaki benzerliklerin, farklılıkların ve geçişlerin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Nitekim karşılaştırmalı felsefe aracılığıyla İslam dünyasını Hint, Uzak Doğu ve Batı medeniyetlerinin öğretileri ve gelenekleri daha iyi anlaşılabilir. İslam dünyasındaki topluluklar için karşılaştırmalı çalışmalar yapmak, diğer medeniyetleri anlamada oldukça önem arz etmektedir. Her ne kadar İbn Cebiol Yahudi bir filozof olsa da gerek İslam medeniyetinin ve felsefesinin hâkim güç olduğu Endülüs

¹ Robert W. Smith, *Methodologies of Comparative Philosophy*, State University of New York Press, New York 2009, s. 3.

² Nevad Kahteran, "Islamic and Comparative Philosophy", *Synthesis Philosophica*, 62/2 (2016), s. 230.

topraklarında yetiştiği için, gerekse felsefî eserlerini Arapça yazdığı için onu dolaylı olarak da İslam felsefesi geleneğinin bir parçası olarak kabul etmek gerekir. Dolayısıyla onun düşüncelerinin yukarıda zikredilen skolastik düşünürlerin fikirleriyle karşılaştırılması bu anlamda önemlidir. Bu bağlamda zikredilen tüm bu hususlar ele alınan konunun kapsamlı bir biçimde tartışılması adına çok boyutlu ve sağlam bir zemin hazırlamaktadır.

b. Tezin Planı ve Yöntemi

Yukarıda zikredilen konu ve amaçlar doğrultusunda yapılan tezin üç ana bölüme ayrılması uygun görülmüştür. Bu doğrultuda birinci bölüm “İbn Cebiol’un Hayatı, Eserleri ve Düşüncesinin Kaynakları”, ikinci bölüm “İbn Cebiol’un Felsefî Sistemi”, üçüncü bölüm ise “İbn Cebiol’un Felsefî Sisteminin skolastik Düşünceye Etkisi” olarak isimlendirilmiştir. Yapılan tezin genel planı belirtildiği şekilde olmakla birlikte, bu noktada tek tek bölümlerden ve her bir bölümün kendi iç yapısından bahsetmek uygun olabilir.

Çalışma bölümler halinde tasarlandığından her bir bölümün kendi içinde bir bütünlüğe sahip olma kaygısı güdülmüştür. Bu bakımdan yapılan çalışmanın birinci bölümünde, İbn Cebiol’un hayatı ve eserlerine değinilmeden önce, bir filozofun felsefî düşüncesini anlamak için yaşadığı dönemin dinamikleri de iyi bir şekilde anlaşılması düsturundan hareketle, Yahudi filozofun yaşadığı dönemde Endülüs’teki sosyokültürel hayatın ve felsefî düşüncenin yapısı genel bir biçimde irdelenmiştir. Ardından gerek İbn Cebiol’un kendi şiirleri gerekse diğer tabakat yazarlarının hakkında söyledikleri vasıtasıyla düşünürün hayatına dair bilgiler verilmiştir. Ardından Yahudi filozofun düşünsel fikirlerine giriş yapmak için, onun kaleme almış olduğu *Yenbû’u’l-Hayât*, *Kitabü Islâhi’l-Ahlâk* eserleriyle beraber, yazmış olduğu belli başlı şiirler ve kendisine nispet edilen fakat özgünlüğü şüpheli olan diğer eserler hakkında açıklamalar yapılmıştır. Birinci bölümün son kısmında ise Eski Yunan düşüncesi, İslâm düşüncesi, Yahudi düşüncesi olarak üçlü tasnif yapılmak üzere İbn Cebiol’un felsefî fikirlerini ortaya koyarken hangi kaynaklardan yararlandığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Felsefe tarihinde düşünürlerin büyük ölçüde kendilerinden önceki fikir hareketlerinden etkilendikleri bir gerçektir. Bu anlamda İbn Cebiol’un de Aristoteles, Plotinos, İbn Meserre, İshak el-İsrâîlî ve pek çok diğer düşünürden veya düşünce sisteminden hangi ölçülerde etkilendiği söz konusu alt başlıkta inceleme altına alınmıştır.

İkinci bölümde, İbn Cebiol’un felsefî sistemi, kendisinin eserleri detaylı bir şekilde incelenerek ortaya konulmuştur. Bu bağlamda Yahudi filozofun felsefî sisteminin bilgi, metafizik ve ahlâk olmak üzere üç ana bölüme ayrıldığı söylenebilir. İbn Cebiol’un bilgi

felsefesine ilişkin düşünceleri kısıtlı olmakla beraber, onun *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eserinin belli başlı bölümlerinde bilgiye dair aktardıkları inceleme altına alınmıştır. Ardından filozofun varlık anlayışı ve Tanrı, ilahî irade, madde ile suret, akıl, nefis ve tabiattan oluşan varlık mertebelerine dair söyledikleri irdelenmiştir. İbn Cebiol'un felsefî sisteminin en ayrıştığı noktalardan birisi olarak kabul edilebilecek küllî hylomorfizm, yani Tanrı haricindeki tüm mevcutların madde ve suretten oluştuğuna dair teorisi gereğince, onun madde ve suret hakkındaki fikirlerine daha geniş yer verilmiştir. Bununla beraber Tanrı ile âlem arasına ilahî irade ismiyle ayrı bir aracı katman eklemesi düşünürün felsefesinin ayrıştırıcı noktalarından birisidir. Bu yüzden İbn Cebiol'un ilahî irade hakkında söyledikleri de dikkatli bir biçimde ele alınmıştır. İkinci bölümün son kısmında ise İbn Cebiol'un ahlâk alanında yazmış olduğu *Kitabü Islâhi'l-Ahlâk*'ın savunduğu temel düşünceler aktarılmış ve faziletler ile reziletlerin duyu organlarına isnat edilmesine dayanan ve kendine özgün bir yapıya sahip olan ahlâk düşüncesinin detayları analiz edilmiştir.

Üçüncü ve son bölüm ise yapılan tezin ana problematik kısmını oluşturmaktadır. Nitekim İbn Cebiol'un *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eseri, 12. yüzyılda Abraham İbn Daud (1110-1180) adıyla da bilinen Johannes Hispalensus ve Dominicus Gundissalinus tarafından *Fons Vitae* ismiyle Latinceye tercüme edilmesiyle beraber; onun söz konusu eserinde irdelemiş olduğu küllî hylomorfizm, gayri cismanî cevher, suretlerin çokluğu ve ilahî irade başta olmak üzere pek çok fikrin, Orta Çağda en önemli iki Hristiyan düşünce mezhebi olan Fransiskanlar ve Dominikanların düşünce anlayışına sirayet ettiği ve bu konular üzerinde tartışmalar yapıldığı bilinmektedir. Söz konusu meselelerin hangi noktalarda İbn Cebiol'un fikirleri vasıtasıyla bu döneme etki ettiği üçüncü bölümün kapsamı içerisindedir. Patristik dönemin ardından, Hristiyan düşünce geleneğinin en etkili ve verimli dönemi olan skolastik felsefenin önemli düşünürlerinin İbn Cebiol'den hangi açılardan etkilendiği bu bölümde ele alınmıştır. Yapılan çalışmaya başlamadan önce üçüncü bölümün daha kapsamlı bir biçimde irdelenerek, İbn Cebiol'un fikirlerinin skolastik düşüncenin yanı sıra Orta Çağ Yahudi düşüncesine etkisinin de ele alınması ve bölümün "İbn Cebiol'un Orta Çağ Avrupasına Etkisi" adını alması planlansa da yapılan araştırmalar neticesinde İbn Cebiol'un Orta Çağ Yahudi düşüncesine kayda değer bir etkisinin olmadığı saptanmıştır. İbn Cebiol'un felsefî sisteminin skolastik düşünceye etki ettiği boyutta Orta Çağ Yahudi düşüncesine etki edememesinin birkaç sebebi vardır. Bunlardan ilki, İbn Cebiol'un eserlerinin Yahudi geleneklerine ve Tevrat'a dair aktarımlarda bulunmaması, bundan ziyade daha seküler bir felsefî çizgide olmasından ileri gelmektedir. Nitekim Orta Çağ Yahudi düşünürlerinin Tevrat'ı merkez alan felsefî düşünceleri daha çok kabul ettikleri görülmektedir. İbn Cebiol'un Yahudi geleneğinde yer bulmamasının diğer bir

önemli sebebi de İbn Meymûn (1138-1204) ile ilişkilidir. İbn Meymûn'un kendisinin *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserini İbraniceye tercüme eden Samuel ibn Tibbon'a (1165–1232) yazmış olduğu bir mektupta hangi Yahudi filozofların çalışılmaya değer olup olmadığını aktarmıştır. On ikinci yüzyılda Yahudi düşünce geleneğinde oldukça önemli bir yeri olan İbn Meymûn'un söz konusu mektubunda İbn Cebiol'den hiçbir şekilde bahsetmemesi muhtemel olarak onun bu dönemde Yahudi düşünce ortamlarında adının anılmamasına sebep olmuştur.³ Ayrıca yaşadığı dönemin önemli düşünce adamlarından olan Abraham İbn Daud, *ha-Emûnah ha-Ramah* adlı eserinde İbn Cebiol'ün felsefesi aracılığıyla Yahudi halkını yanlışla sürüklediğinden ve düşüncelerinin tehlikeli olduğundan bahsetmektedir.⁴ Bütün bunların yanı sıra İbn Cebiol'den bahseden Orta Çağ Yahudi düşünürleri olsa da söz konusu düşünürlerin eserlerinin ana kaynaklarına ulaşamaması bu bölümün skolastik düşünürlerle sınırlandırılmasındaki başka bir nedendir. Her ne kadar Musa İbn Ezra (1055-1138), Yehuda Halevi (1075-1141), Joseph Ibn Tzaddik (1075-1149), Samuel İbn Tibbon gibi Orta Çağ Yahudi ilim adamları belli başlı eserlerinde İbn Cebiol'den bahsetmiş olsalar da bu aktarımlar skolastik düşünürlerin İbn Cebiol'ü alımlaması boyutunda olmamıştır. Sözü edilen bütün bu sebeplerden dolayı yapılan çalışmanın üçüncü bölümünün kapsamı skolastik düşünceyle sınırlı tutulmuştur.

Giriş ve sonuç bölümleri ise söz konusu üç bölümün tamamlanması ardından kaleme alınmış ve tezin konusu, yöntemi, amacı ve çalışmaya dair belli başlı ön bilgiler giriş bölümünde; yapılan araştırmalar neticesinde ulaşılan sonuçlar ve değerlendirmeler ise sonuç bölümünde aktarılmıştır.

Kaynak taramasına dayalı olarak deskriptif yöntem izlenen bu tezde elde edilen verilerden hareketle analiz ve sentezler yapılmış ve üçüncü bölümde ise mukayese yöntemi kullanılarak diğer bazı düşünürlerin görüşleriyle karşılaştırmalar yapılmış ve gerekli değerlendirmelere yer verilmiştir.

³ Söz konusu mesele ile ilgili bk. Steven Harvey, "Did Maimonides' Letter to Samuel Ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would Be Studied by Later Jewish Thinkers?", *The Jewish Quarterly Review*, 83 1/2 (1992), ss. 51-70. Ayrıca İbn Cebiol'ün düşünce sisteminin Yahudi gelenekteki yansımalarına dair yapılan belli başlı çalışmalar için bk. Jacob Guttman, *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol: dargestellt und erläutert*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1889, ss. 42-54; Jochanan Wijnhoven, "The Mysticism of Solomon Ibn Gabirol", *The Journal of Religion*, 45/2 (1965), ss. 146-150; Raphael Loewe, "The influence of Solomon Ibn Gabirol on Abraham Ibn Ezra." *Abraham ibn Ezra y su tiempo*, 1, (1990), ss. 199-210; Paul Fenton, "Gleanings from Mo'eh ibn'Ezra's Maqâlat al-Hadiqa." *Sefarad* 36/2 (1976), ss. 285-298; Karl Dreyer, *Die religiöse Gedankenwelt des Salomo Ibn Gabirol Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des jüdischen Mittelalters*, Kreysing, Leipzig 1929;

⁴ Abraham Ibn Daud, *The Exalted Faith*, çev. Norbert Samuelson, Fairleigh Dickinson University Press, Columbia 1987, s. 40-41.

c. Literatür

Çalışmanın literatür kısmına değinmek gerekirse, çalışmada kullanılan kaynakların birincil ve ikincil kaynaklar olarak ikiye ayrıldığı zikredilebilir. Birincil kaynakları İbn Cebiol'un ve onunla karşılaştırma yapılan skolastik filozofların kendi eserleri oluştururken, ikincil kaynakları ise İbn Cebiol ve skolastik düşünürler üzerine yazılan modern araştırmalar oluşturmaktadır. Yapılan tezde kullanılan kaynaklar açısından dikkat edilen en önemli husus öncelikli olarak asıl kaynağa ulaşmak olmuştur. Bu anlamda birinci bölümdeki kavramsal çerçevenin hazırlanmasında öncelikli olarak ana kaynaklardan yararlanılırken, bahsedilen filozofun veya kelâmcının kendi eserine özgün dilinde ulaşılmaya özen gösterilmiştir. Tezin işlenişinde mümkün olduğunca birincil kaynaklara istinat edilmiştir ve yapılması amaçlanan karşılaştırma için daha sağlıklı malzeme sunacağı düşüncesiyle gerek İbn Cebiol'un gerekse kendisiyle karşılaştırılmış olan skolastik düşünürlerin kendilerine ait ifadeleri esas alınmıştır.

Tezin ana eksenindeki en önemli çalışmanın İbn Cebiol'un *Yenbû'u'l-Hayât* adıyla Arapça olarak kaleme aldığı, ancak özgün halinin günümüze ulaşmayan eseri olduğu söylenebilir. Bu eserin 12. yüzyılda Latinceye *Fons Vitae* adıyla tercüme edilmiş nüshası yapılan çalışmanın ana kaynaklarından en önemlisidir. Nitekim İbn Cebiol'un metafizik alanında aktarmış olduğu tüm düşünceleri bu eserde olmakla birlikte, aynı zamanda skolastik düşünürler de yaşadıkları dönemde yalnızca İbn Cebiol'un bu eserine ulaşabilmişlerdir. Bu eser beş bölümden oluşmakta olup madde ile suret, Tanrı-âlem ilişkisi, basit cevherler, ilahî irade gibi çeşitli metafizik alanındaki konular eserin içeriğini oluşturmaktadır.⁵ Söz konusu eserin dışında İbn Cebiol'un *Kitabü Islâhi'l-Ahlâk* adıyla kaleme almış olduğu, ahlâk alanında bilgiler ihtiva eden eserin Arapça ve İngilizce edisyonları yapılan çalışmanın ana kaynakları arasındandır.⁶

Yapılan çalışmanın "İbn Cebiol'un Felsefî Sisteminin skolastik Düşünceye Etkisi" adlı üçüncü bölümünde ise birincil kaynaklar olarak tüm skolastik düşünürlerin Latince edisyonları dikkate alınmıştır. Bu anlamda Dominicus Gundissalinus'un *De divisione philosophiae* (Felsefenin/İlimlerin Sınıflandırılması Üzerine), *De processione mundi* (Dünyanın Oluşumu Üzerine), *De unitate et uno* (Birlik ve Teklik Üzerine), *De immortalitate animae* (Nefsin Ölümsüzlüğü Üzerine); Alexander Halensis'in *Summa fratris Alexandri*; Guilielmus

⁵ Sözü edilen eser için bk. Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebiol) Fons Vitae, ex Arabico in Latinum Translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino*, ed. Clemens Baeumker, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, Münster 1892.

⁶ Sözü edilen eser için bk. İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, ed. Stephen S. Wise, Columbia University Oriental Studies, Columbia University Press 1902.

Alvernus'un *De Trinitate, sive de primo principio*, (Üçlü Birlik veya Birinci İlke Üzerine), *De universo* (Âlem Üzerine), *De anima* (Nefs Üzerine); Thomas Aquinas'on *Summa theologiae* (Teoloji Kuramları Külliyyatı), *Summa Contra Gentiles* (İnançsızlara Karşı Külliyyat), *De ente et essentia* (Varlık ve Mahiyet Hakkında) *De Substantiis Separatis* (Ayrık Cevherler) *De spiritualibus creaturis* (Nefsanî Varlıklar Üzerine) *De anima* (Nefs Üzerine); Bonaventura'nın *Commentarii in Quattuor Libros Sententiarum Petri Lombardi* (Petrus Lombardus'un Sententia Kitabına Şerh), *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis* (Dört Nefsanî Uygulama İçin Monolog); Albertus Magnus'un *Summa de creaturis* (Mevcutlar Üzerine Külliyyat), *Super Porphyrium De V universalibus* (Beş Küllî Hakkında Porfiryos Üzerine), *De caelo et mundo*, (Gökyüzü ile Yeryüzü Üzerine), *De generaline et corruptione* (Oluş ve Bozuluş Üzerine), *De anima* (Nefs Üzerine), *Commentarii in Librum IV Sententiarum Petri Lombardi* Petrus Lombardus'un Sententia Kitabına Şerh); John Duns Scotus'un *De Primo Principio* (İlk İlke Üzerine), *Ordinatio* (Düzenleme), *Collationes* (Derlemeler), *Lectura* (Dersler), *Scoti Summa Theologica*, (Scotus'un Teoloji Kuramları Külliyyatı) ve Meister Eckhart'ın *Opus tripartitum* (Üç Parçalı Eser Genel Giriş), *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem* (Kutsal Yuhanna İncil'ine Şerh), *Prologus in Opus propositionum* (Önergeler Eserine Giriş), *Prologus in Opus expositionum* (Şerhler Eserine Giriş), *Expositio Libri Genesis* (Yaratılış Kitabına Şerh) adlı çalışmaları İbn Cebiröl'ün skolastik düşünceye etkisi irdelenirken yararlanılan ana kaynaklar konumundadır. Sözü edilen eserlerin pek çoğuna düşünürlerin tüm eserlerini içeren külliyyatlarından (*Opera Omnia*) ulaşılmıştır.

İkincil literatürde ise Türkçe, İngilizce ve Almanca dillerinde İbn Cebiröl'ün düşünce sistemi ile ilişkili olabilecek kitap ve makaleler belirlenmeye çalışılmıştır. Bu bakımdan ikincil literatürde yararlanılan önemli kaynaklardan ilki Sarah Pessin'in büyük ölçüde kendisinin *Universal Hylomorphism and the Psychic Imagination* adlı doktora tezinden yararlanarak oluşturduğu *Ibn Gabirol's Theology of Desire – Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism* adlı eseridir. Pessin'in söz konusu eseri özellikle İbn Cebiröl'ün küllî hylomorfizm anlayışı ile şevk kavramını ciddi bir biçimde ele almakta, bu hususlarda sistemli ve detaylı analizler yapmaktadır. Bu eser dışında İbn Cebiröl düşüncesini bütün alanlarıyla konu edinmeye çalışan ve bir monografi tarzında yazılmış olan Raphael Loewe'ün *Ibn Gabirol* adlı eseri de oldukça önemli bir kaynaktır. Aynı zamanda Jacob Gutmann'ın kaleme almış olduğu ve bu alanda klasikleşmiş bir eser olan *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol: dargestellt und erläutert* aynı şekilde İbn Cebiröl'ün felsefi sistemini bütünlüklü bir şekilde ele almaktadır. John Laumakis'in *Avicenna (Solomon ibn Gabirol) and Aquinas on Primary and Secondary Causality* ve Michael B. Sullivan'ın *The Debate over Spiritual Matter in the Late*

Thirteenth Century: Gonsalvus Hispanus and the Franciscan Tradition from Bonaventure to Scotus adları ile yazmış oldukları doktora tezleri yapılan bu tezin üçüncü bölümünde sıklıkla yararlanılan çalışmalar olmuştur. Laumakis'in çalışması özellikle İbn Cebiol ve Thomas Aquinas arasındaki düşünsel benzerliklere odaklanırken, Sullivan'ın yapmış olduğu tez ise İbn Cebiol'ün gayri cismanî madde anlayışının skolastik düşüncede nasıl bir yer edindiğine pek çok defa atıfta bulunmaktadır.

Her ne kadar İbn Cebiol'ün felsefî sisteminin skolastik düşünceye etkisini doğrudan ele alan gerek ulusal gerekse uluslararası bir kitap veya tez çalışması bulunmasa da James Weisheipl'in "Albertus Magnus and Universal Hylomorphism: Avicenna A Note on Thirteenth-Century Augustinianism" adlı makalesi bu konuya yer vermektedir. Genel bir bakış açısı edinmek açısından bu çalışmadan da istifade edilmiştir. Kaynakçada yer alan eserlere ulaşılırken Centre for Digital Philosophy, EBSCO, Google Books, Google Scholar, JSTOR, Open Access Dissertations and Theses, Philosopher's Index, Philosophy Documentation Center, ProQuest Dissertations and Theses, SAGE, ScienceDirect, Scopus, Springer Link, ULAKBİM, Wiley gibi çeşitli veri tabanlarından yararlanılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN CEBİROL'ÜN HAYATI, ESERLERİ VE DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI

1.1. İbn Cebiriol Öncesi Endülüs'te Sosyokültürel Hayat ve Felsefî Düşünce

Endülüs coğrafyasının tarihine geçmeden önce bu bölgenin ismi ve kapsamı hakkında durmak gerekir. Bu anlamda Endülüs ya da diğer adıyla Endelüs sözcüğünün kökeninin kesin biçimde tespit edilemediği görülmektedir. İspanya için Araplar tarafından kullanılan ve Arapların ülkeden tamamen çıkarılmalarının ardından İspanyolca'ya Andalucia şeklinde geçen Endülüs, önceleri “Müslüman İspanya'sı” anlamında kullanılmıştır. Günümüzde genellikle, Hispania'nın karşılığı olarak ilk kez 716 yılındaki Müslümanların fethinden sonra basılmış bir sikke üzerinde görülen söz konusu ismin, 5. yüzyılda Kuzey Afrika'ya geçmeden önce on sekiz yıl boyunca İspanya'nın güney bölgesinde kalan Vandallar'ın (Vandalus/(Vandalicia yani Vandal ülkesi) isminden türetilmiş olabileceği kabul edilmektedir. Başlangıçta Müslümanlar Endülüs adını, bir süre ellerinde tuttıkları Fransa'nın güneyindeki Septimania bölgesi dâhil olmak üzere İspanya'da yönetimi altına almış oldukları bölgelerin tamamı için kullandılar. Fakat 718'de başlatılan ve yaklaşık sekiz yüzyıl boyunca devam eden Hristiyanların Endülüs'ü Müslümanların elinden geri alma hareketi olarak adlandırılabilen “reconquista” hareketinin gelişim seyri içerisinde, özellikle 11. yüzyıldan itibaren İslâm hâkimiyeti alanının gittikçe küçülmesine paralel olarak bu adın ilk baştaki geniş kapsamlı anlamı daralmaya başladı ve sonunda Endülüs adı yalnızca küçük Benî Ahmer (Nasrî) Emirliği'nin idaresindeki topraklarla sınırlı kaldı. Andalucia ismi bugün İspanya'da hâlâ kullanılmakta olup İber Yarımadası'nda yer alan Almeria (Meriye), Granada (Gırnata), Jaén (Ceyyân), Córdoba (Kurtuba), Sevilla (İşbîliye), Huelva (Velbe), Malaga (Mâleka) ve Cadiz (Kâdis) vilâyetlerini içine alan bölgeyi ifade etmektedir.⁷

Hiz. Osman'ın 644 yılında hilafete gelmesiyle beraber Müslümanlar Endülüs'ü fethetmek istedilerse de Mısır ve Tunus'ta 670 yılına kadar Berberi yöneticiler ve Bizanslı Rumlardan dolayı istikrar sağlayamadılar ve söz konusu bölgeyi alamadılar. Ancak Berberilerin İslam dinine girmesi ile Târik b. Ziyâd komutanlığındaki Müslümanlar, 711-713 yılları arasında Endülüs bölgesini fethederek İber yarımadasının önemli bir parçası haline geldiler. Rum

⁷ Georg Bosong, “Der Name -Al-Andalus: Neue Überlegungen Zu Einem Alten Problem”, *Studies in Structure and Change. A Festschrift for Theo Vennemann*, ed. David Restle, Mouton de Gruyter, Berlin 2002, s. 150; Sarah Stroumsa, *Andalus and Sefarad on Philosophy and Its History in Islamic Spain*, Princeton University Press, Princeton 2019, s. 1; Mehmet Özdemir, “Endülüs”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 11, s. 225.

yöneticilerin halka yaptıkları siyasî ve sosyal zulümler Müslümanların bu bölgeyi fethetmesini kolaylaştırdı. Fethine kadar Hristiyan Vizigotlar tarafından yönetilen Endülüs toprakları, İslam'la tanışmasının ardından gelen dokuz yüzyıl boyunca Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudilerin bir arada yaşadığı bir bölge haline geldi. 711 yılındaki fethinden başlayarak 1492 yılına kadar yaklaşık sekiz yüzyıl boyunca süren İspanya'nın Müslüman hakimiyeti, tarihçiler tarafından beş ana döneme ayrılmaktadır. Valiler dönemi (715-756), Endülüs Emevileri dönemi (756-1031), Mulûku't-Tavâif (1031-1090), Murabıtlar-Muvahhidler dönemi (1090-1248) ve Nasriler dönemi (1238-1492) söz konusu beş ana dönemdir. Murabıtlar-Muvahhidler dönemini kendi içerisinde ikiye ayıran bazı tarihçilere göre bu dönemler altıya ayrılmaktadır.⁸

İbn Cebiol'un yaşadığı dönem olan Mulûku't-Tavaif adlı dönemdeki sosyal ve siyasî duruma bakıldığında, Endülüs topraklarında pek çok küçük devletin olduğu görülmektedir. Söz konusu dönemde Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılışının ardından Kurtuba kentinin dışında yaşayan zengin aileler bağımsızlıklarını ilan etti. Zünnûniler, Tücbîler, Hûdîler, Eftasîler, Abbâdiler, Zîrîler bu ailelerin bazılarıdır. Bu durumun dışında birçok küçük şehrin ve kalenin de merkezî idareden ayrıldığı bilinmektedir. Söz konusu dönemde Endülüs'te yaşanan siyasî olayların en önemlisi şüphesiz Mülûku't-Tavâif arasında başlamış olan ve kıyasıya devam eden savaşlardır. Söz konusu savaşlar Müslümanların zayıf düşmesine sebep olurken, Hristiyan krallıklarının reconquista hareketini başlatmaları için bir fırsat olmuştur. 1057 yılında Kastilya Kralı I. Fernando, Batalyevs'e hücum ederek Eftasîler'i, 1062'de de Tuleytula'daki Zünnûniler ile İşbîliye'deki Abbâdiler'i ağır haraca bağlamıştır. 1085 yılında Kastilya Kralı VI. Alfonso'nun Endülüs'ün Kurtuba'dan sonra ikinci büyük şehri olan Tuleytula'yı zapt etmesi ise o döneme kadar Hristiyanların Müslümanlara karşı en büyük zaferi oldu. Farklı cephelerde birbirleriyle savaş halinde olan Endülüs Müslümanları, Tuleytula'nın beklenmedik kaybı karşısında reconquista tehlikesini o zaman anlayabildiler. Müslümanlar söz konusu durumu fark etmeleriyle beraber Endülüs'ün geleceğinden umutlarını kesmeye başlamışlardı. Zira Tuleytula kentinin düşmesi, Endülüs bölgesinin Hristiyanlar karşısındaki en önemli savunma merkezlerinden birinin yok olması demekti ve benzeri bir tehlike Batalyevs, İşbîliye veya Kurtuba'yı da tehdit edebilirdi.⁹ Netice olarak İbn Cebiol'un yaşadığı dönemin siyasal yapısına bakıldığı zaman, Müslümanların kendi emirlikleri arasında yoğun bir mücadelenin yaşandığı,

⁸ Mahmoud Makki, "The Political History of Al Andalus", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, Brill, Leiden 1992, s. 4; David Wasserstein, *The rise and fall of the Party-Kings, politics and society in Islamic Spain, 1002-1086*, Princeton, Princeton University, 1985. Özdemir, "Endülüs", s. 228.

⁹ Özdemir, "Endülüs", s. 229. Endülüs'ün Mulûku't-Tavaif adlı dönemi hakkında daha detaylı bilgi için bk. D. J. Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings, Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086*, Princeton University Press, Princeton 1985; Amira Bennison, *The Almoravid and Almohad Empires*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016.

Müslümanların siyasî alanda gerilemede olduğu ve Hristiyanlarla ilişkiler açısından hareketli bir görünüm arz ettiği ifade edilebilir.

Endülüs topraklarındaki sosyal yapı, bu bölgenin tarihini ve gelişimini anlamak adına oldukça önemlidir. Hilafet, vezirlik, kadı ve muhtesiplik olmak üzere, dört kurumun Endülüs'teki Müslüman halkın sosyal ve siyasî açıdan günlük yaşamında etkili olduğu bilinmektedir. Hem Emevî hem de Abbasi iktidarı dönemlerinde, Endülüs Müslümanları hilafetin emrinde olup Halifenin egemenliğini tanıdılar. Halife ise ehil kişilerden vezirler seçerek, kendisine devlet işlerinde yardımcı olmalarını istedi. Endülüs Müslüman topraklarının yönetiminde her şeyden sorumlu tek bir vezir yoktu ve hesap işleri, iletişim ve adalet gibi çeşitli alanlarda farklı vezirler görev üstlenirdi. Hem yöneticiler ve ulema hem de halk nezdinde en önemli görevliler arasında sayılan kadılar, Endülüs topraklarında halifeden sonra en önemli ikinci siyasî pozisyona sahiplerdi. Dinî bir sıfat taşımasından dolayı kadılar, halifeler ve peygamberlerden sonraki üstün kişilerdi. Bunlar dışında muhtesip ise yardımcılarıyla beraber çarşı ve pazarları gezerek ürünlerin doğru tartılıp tartılmadığına bakan, ölçüleri kontrol eden ve duruma göre çeşitli cezalar veren kadıya bağlı bir kurumdu.¹⁰

Endülüs'ün sosyal yapısına bakıldığında zaman dikkat çeken önemli durumlardan bir tanesi de halk arasındaki dinî hayattır. Endülüs Müslümanları için Mulûkü't-Tavakif devrinde, tıpkı Emevîler döneminde olduğu gibi resmî mezhep Mâlikilik'ti. İbn Hazm'ın (994-1064) başlattığı tartışmalar sonucu Zâhirîlik bu devirde en çok tartışılan mezhep haline gelmiş olsa da halk arasında tesirli olamamıştır. Hammûdîler de Şîa'ya mensup olmalarına rağmen söz konusu mezhebi yayma teşebbüsünde bulunmamıştır. Bu dönemde Endülüs'te gayrimüslim halkın bir bölümünü teşkil eden Yahudiler, kapalı bir cemiyet yapısı içerisinde dinlerini herhangi bir baskı hissetmeden serbest bir biçimde yaşayabiliyorlardı. Yahudiler bu bağlamda iktisadî hayatta ise gerek Doğu'daki gerekse Avrupa'daki dindaşlarından daha özgür bir haldeydiler. İşbîliye, Gırnata, Tuleytula, Sarakusta ve Meriye saraylarında Yahudi vezirler ve memurlar görev yapmaktaydı. Bu nedenle 11. yüzyıl Endülüs topraklarındaki Yahudilerin altın çağlarını yaşadığı kabul edilir.¹¹ Çalışmanın ana konusu olan İbn Cebrol'un de Yahudi gelenekleri ve cemaati içerisinde seçkin Yahudi entelektüellerinden oluşan bir çevrede yetiştiği göz önünde tutularsa, bu bölümün devamında söz konusu geleneklere ve entelektüel çevreye daha kapsamlı bir biçimde göz atılması isabetli olacaktır.

¹⁰ Pierre Guichard, "The Social History of Muslim Spain", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, Brill, Leiden 1992, ss. 679-709; Ahmet Bozyiğit, *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre*, Fecr Yayınları, Ankara 2017, s. 28.

¹¹ Mehmet Özdemir, "Mülûkü't-Tavâif", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 31, s. 553.

Endülüs bölgesi, 711 yılından sonra İslâm hakimiyetine girmesinin ardından Yahudiler adına önemli merkezî bir yerleşim yeri olmuştur. Çok kısa bir süre içerisinde Endülüs medeniyetinin bir parçası haline gelen Yahudi cemiyeti, bu topraklarda ayırt edici karaktere sahip bir topluluk oluşturmuş ve Orta Çağ süresince Avrupa ve diğer bölgelerdeki Yahudileri etkileyecek yeniliklere ve gelişmelere öncülük etmişlerdir. Kitab-ı Mukaddes tefsirlerinden İbrani edebiyat literatürüne kadar Orta Çağ Yahudi çalışmalarını belirleyen en önemli kişiler büyük ölçüde bu bölgeden çıkmıştır. İspanya’da oluşan bu Orta Çağ Yahudi kültürü, oradan Fransa ve İtalya gibi önemli Avrupa ülkelerine yayılmıştır. Endülüs bölgesinde yaşayan Yahudilerin etkileri yalnızca Avrupa’daki Yahudi topluluklarıyla sınırlı kalmamış, bununla birlikte tüm dünyayı sarmıştır.¹²

Endülüs Müslümanları yönetimindeki Yahudiler hem siyasal hem de sosyal açıdan tam bir serbestliğe ve rahatlığa sahip olmuşlardır. Nitekim Emeviler döneminde başlayan İspanya fetihlerinde Müslümanlara vermiş olduğu destekler sayesinde Yahudiler, yönetimde idarî görevler almış ve bu sayede yüzyıllar boyunca Endülüs topraklarında Müslüman ve Yahudi ilişkileri olumlu olarak süregelmiştir. İslâm hukuku gereğince, Yahudiler inançlarını devam ettirme noktasında serbest bırakılmış, köle edilmemiş ve dinî bir topluluk olarak Müslümanlarca saygı duyularak kendi kanunlarını uygulamalarına olanak tanınmıştır. Bunun dışında Müslümanlarla yakınlaşan pek çok Yahudi kültürel bakımdan Araplaşmış, Arapça isimler almış ve Arapça konuşup yazmışlardır. Endülüs’te diğer gayrimüslim topluluklara göre Yahudilere daha özel bir yer verildiği söylenebilir. Bu anlamda Yahudiler, halifeler tarafından vezirlik, danışmanlık ve saray doktorluğu gibi önemli mevkilerde görevlendirilmiştir. Özellikle Tavaif döneminde Müslüman yöneticiler tarafından önemli görevlere getirilen Yahudiler vardır. Abdurrahman en-Nasır ve halefi II. Hişam, Zehravî’nin arkadaşı olan Descorides’in (40-90) tıbbî ilaçlarla ilgili eserinin naklinde yardımcı olan Hasday b.Şaprut’u (910 - 970) vezir olarak atarlarken, Gırnata emiri olarak görev yapan, *Habbûs, el-Kasasu’l-Yahudî* isimli kitabın yazarı olan Samuel ha-Levi ben Nagdela’yı (993-1055) vezir olarak göreve getirmiştir. Jekutiel ben İshak Ibn Hassan (960-1039) Saragusta’da ve İshak b. Albalia (İshak ben Baruch Ibn Albalia (1035–1094) da İşbiliyye (Seville) sarayında benzer görevlerde bulunmuşlardır. Endülüs saraylarında danışmanlık ve vezirlik yapanlar arasında İşbiliyye’de Abadilerin veziri Abraham b. Muhacir, Saragusta’da Hudilerin veziri İshak b. Hasday, Hudilerin veziri Ebû Fadl b. Hasday sayılabilir. Ayrıca vezirlik dışında da Musa b. Ezra (1070–1138) gibi şehirlerde

¹² Raymond Scheindlin, “The Jews in Muslim Spain”, *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi vd, Brill, Leiden 1994, s.189.

asayışı ve emniyeti sağlamakla görevli teşkilâtın başında yani Sahibü’ş-Şurta (Savasorda) görevinde bulunanlar da vardır.¹³ Genel olarak bakıldığında Doğu İslam dünyasında Yahudiler zenginlik ve güç açısından ilerlemiş olsalar da o bölgelerde yaşayan hiçbir Yahudi topluluğunun statüsü 10. ve 11. yüzyıllarda Endülüs’te yaşayan Yahudilerinki kadar iyi düzeyde olmamıştır. Bunun dışında yabancı kültürlerle ilişkiye girmesi bakımından Endülüs’te yaşamış olan Yahudilerin diğer Orta Çağ Yahudi topluluklarından daha ileri konumda olduğu söylenebilir.

Endülüs’te yaşayan Yahudilerin bir diğer dikkat çekici özelliği ise Arapça ve İbraniceden oluşan bir yazılı kültürü yani Yahudi Arapçası (Judeo-Arabic) kültürünü ortaya çıkarmalarıdır. Arap dünyası içinde yaşamış olan Yahudilerin kullandıkları kendilerine has Arapçanın genel adı olan Yahudi Arapçası, Hasday b. Şaprut, İsmail b. Nagdela gibi kişilerin rolüyle bu dönemde etkili olmuştur. Endülüs Yahudileri, bu dönemde Arapçayı anadili gibi konuşmuş ve Müslüman öğrencilerle aynı hocadan dersler almışlardır ve kamusal alandaki konumlarını aldıkları mezkûr eğitime borçludurlar. Endülüs Yahudileri Arapçayı İbraniceye uyarlayarak Tevrat’ın dilini bir bakıma geleneksel kutsal formundan çıkarmış ve kültürel bir forma dönüştürmüşlerdir. Yahudi gramerciler, Arap gramercilerden öğrendikleri teknik ve kavramlar ışığında Tevrat’ı analiz etmişlerdir. Bu dönemde Arapça Yahudiler için bir kültür dili haline gelirken, İbranice de büyük ölçüde etnik ve cemaat dili olarak kullanılmıştır. Yahudiler için bilim ve edebiyat dili büyük ölçüde Arapça olurken, dinî konularda bile Arapçayı kullanmışlardır. Din hukuku ve Yahudi teolojisi ile ilgili eserler dâhil olmak üzere Endülüs’teki Yahudi literatür büyük oranda Arapça olarak yazılmıştır.¹⁴

Endülüs’ün Müslümanlar tarafından fethedilmesi, bölgede ilmî ve fikrî hayatın canlanmasına ve ilerlemesine sebep olmuştur. Endülüslü tarihçi Said el-Endelüsî (1029- 1070) *Tabakâtu’l-ümem* adlı eserinde Müslümanların fethetmesinden önce Endülüs bölgesinde ilmî ve fikrî hayatın olmadığını, sadece gnostik eğilimlerin yani çeşitli yerlerde eski tılsımlar bulunduğunu ve söz konusu tılsımların da Roma hükümdarı tarafından konulduğunu kaydetmektedir. Müslümanların 711 yılında başlayan fetihlerine kadar ilmî hayattan yoksun kalan Endülüs, ancak Emevilerin bölgeye yerleşmesinin ardından burada bulunan belirli kişiler ilim tahsiline yönelmiş ve muhtelif konularda geniş bilgi sahibi olan insanlar ortaya çıkmıştır.¹⁵ Endülüslü birçok isim Doğu İslam dünyasındaki ilim ortamından yararlanmak adına bu

¹³ Eliahu Ashtour, *The Jews of Molem Spain*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1973, s. 84; Scheindlin, “The Jews in Muslim Spain”, s. 189; Ross Brann, “The Arabized Jews.” *The Literature of Al-Andalus*, ed. Maria Rosa Menocal, Cambridge University Press, Cambridge 200, s. 435.

¹⁴ Scheindlin, “The Jews in Muslim Spain”, s. 192.

¹⁵ Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtu’l-Umem*, nşr. el-Ebû Luveys geyhu el-Yesui, Mektebetü’l-Katulûkiyye li’l-Âbâi’l-Yesuiyyin, Beyrut 1912, s. 166.

bölgelere seyahatlerde bulunmuş ve buradaki eserleri kendi bölgelerine taşımışlardır. Özellikle dinî ilimler, dil, felsefe, mantık tıp, eczacılık, astronomi, matematik, tarih, zooloji ve botanik gibi ilimlerin Endülüs'te teşekkül etmesinde Doğu'ya yapılmış olan seyahatlerin ve oradan getirilen eserlerin büyük ölçüde katkısı olmuştur.¹⁶

Her ne kadar ilim ve felsefenin Endülüs'te erken dönemde başladığı iddia edilse de, Endülüs'teki aklî ilimlere karşı tavır takınan Malikîlik ve Zahirîlik mezheplerinin yaratmış olduğu dinî atmosfer, söz konusu ilimlerin Doğu İslam dünyasına göre başlangıçta daha basit bir halde olmasına sebebiyet vermiştir. Fikhî ve siyâsî konularda karışıklıkların yaşandığı böyle bir ortam, yine de Endülüs'te aklî ilimler ve felsefe konularında olumlu gelişmelerin ortaya çıkmasına engel olamamıştır. Nitekim 10. yüzyıl itibarıyla Endülüslü ilim insanlarının yanı sıra tüccarların ve hac maksadıyla insanların Doğu'ya sürekli gidiş gelişleri ve Doğu'dan sürgün edilenler sayesinde bu topraklar İslamî entelektüel hayatın güçlü akımlarından etkilenmiştir. İber Yarımadası'nda Arapça yazılmış olan kitaplar 10. yüzyılda yer yer görülmeye başlanmıştır. Mu'tezile öğretisi, her ikisi de Câhız'ın (776-868) görüşlerini yayan Bağdatlı müellif Ahmed b. Harun ve Kurtubalı hekim Ebu Bekir Faric b. Selam tarafından 820 yılında bölgeye sokulmuştur. Bu gelişmeleri takip eden yüzyılda Mu'tezilî anlayışına sahip Endülüslülerin varlığı da bilinmektedir. Büyük bir yankı uyandırmaları da baskı ve buna bağlı gizlenmeye gerek olmadan, bu grupların varlıklarına müsaade edilmiştir. Söz konusu grup bu dönemde felsefî düşünceler ve bilimsel gelişmeler ortaya çıkartmıştır. 920 senesinde Ceyyanlı bir tacirin Doğu'da seyahati esnasında ünlü hekim Ebu Bekir Zekeriya er-Râzî (854-925) ile tanışması ve onun bazı eserlerinin birer nüshasını Endülüs'e getirmesi gibi önemli gelişmeler de bu dönemde yaşanmıştır.¹⁷ Bu anlamda yaklaşık olarak sekiz yüzyıl boyunca İslam hakimiyetinde kalmış olan Endülüs bölgesinde çok sayıda ilim adamı ve filozof yetişmiştir. Ayrıca söz konusu dönemlerde teşekkül etmiş olan iki önemli medrese ve bu medreselerin temsilcisi olan iki sima özellikle önemlidir. Bunlardan ilki Bâtînîlik medresesi ve temsilcisi İbn Meserre, (883-931) diğer ise Zâhirîlik medresesi ve onun temsilcisi İbn Hazm'dır. Söz konusu iki düşünür dışında İbn Cebriol'den önce Endülüs topraklarında Abdurrahman b. İsmail b. Zeyd el-Öklidi, Ebu Abdullah el-Kurtubî (?-1273), Ahmed b. Hakem b. Hafsûn (860-918), Mesleme b. Ahmed el Mecriti (?-1007), ez-Zehrâvi (936-1013), el-Kırmanî (?-1020), İbn Kenanî, İbn Vakşî (984-

¹⁶ Ashtour, *The Jews of Molem Spain*, Jewish Publication Society, s. 92; Özdemir, "Endülüs", s. 226.

¹⁷ Julio Samso, "The Exact Sciences in al-Andalus", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, Brill, Leiden 1992, ss. 937-952; Bernard Goldstein, "Astronomy as a "Neutral Zone": Interreligious Cooperation in Medieval Spain", *Al-Andalus, Sepharad and Medieval Iberia – Cultural Contact and Diffusion*, ed. Ivy A. Corfis, Brill Leiden 2009, ss. 3-19; Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, çev. Abdurrahman Aliy, Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2008, s. 95.

1047), İshak el-İsrâîlî (832-932) gibi felsefe, tıp, astronomi, dil ve mantık konularıyla ilgilenmiş olan ilim adamları yetişmiştir.

Dokuzuncu yüzyılda İslam felsefesinin Endülüs'te başlamasında etkili olan ilim adamlarından ilki İbn Meserre'dir. Endülüs düşünce ve ilim tarihi hakkındaki hem klasik kaynaklar hem de yapılan modern araştırmalar neticesinde İbn Meserre'nin İslam felsefesi tarihi açısından oldukça önemli bir şahsiyet olduğu ve Endülüs bölgesindeki fikir hayatında kalıcı izler bıraktığı, hatta kendi düşüncelerinden bir Meserrecilik hareketinin doğduğu bilinmektedir. *Kitâbü't-Tebşıra* ve *Kitâbü'l-Hurûf* adlı önemli eserlere sahip olan düşünürün fikirlerinin temelinde Mutezilî, Batinî, İsmailî ve Sahte Empedoklesçi düşüncelerin izlerine rastlanmakla birlikte kendi düşünceleri büyük ölçüde Meşşai geleneğe benzerlikler taşımaktadır. Bu anlamda o, Platoncu, Aristotelesçi ve Yeni Platoncu düşüncelerdeki metafizik ve fizik argümanlarını kullanmaktadır. İbn Meserre, Tanrı'nın varlığı ve delilleri, varlık ve varlığın mertebeleri, sudûr kuramı, âlemin varlığı ve ezeliliği, nefis ve din ile felsefenin uzlaştırılması gibi pek çok felsefî konuyu eserlerinde ele almıştır.¹⁸ Yapılan bu çalışmanın "İbn Cebiol'un Felsefî Düşüncesinin Kaynakları" adlı alt başlığında İbn Meserre hakkında daha fazla bilgi verilecektir.

İbn Cebiol'den önce Endülüs'te yaşamış olan filozoflara örnek olarak gösterilebilecek bir diğer şahsiyet ise İbn Hazm'dır. Çok yönlü bir ilim insanı olan İbn Hazm, kelim, mezhepler tarihi, İslam hukuku ve felsefe alanında pek çok disiplin ile ilgili eserler kaleme almış ve literatüre geçmiştir. Bununla birlikte genel sistemi içinde onun felsefî yönü klasik ve modern felsefe arasında köprü olmasını sağlayacak pek çok görüşü bulunmaktadır. Düşünür, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emşileti'l-fikhiyye*, *el-Ahlâk ve's-siyer* adlı eserlerinde mantık, epistemoloji, ahlâk ve daha pek çok felsefî alandaki sorunları inceleme altına almıştır. İbn Hazm, Gazzalî'nin (1058-1111) Aristoteles mantığını İslamî ilimlerle uzlaştırmayı deneyen ilk kişi olmasında önemli bir paya sahiptir. Nitekim İbn Hazm'ın Gazzalî'ye bu ilhamı veren ilk kişi olduğu düşünülmektedir. Nitekim Gazzalî, İbn Hazm'ın düşüncelerinin izinden giderek, Aristoteles mantığını kelim ve fıkıh gibi ilimler için bir yöntem olarak görmüştür. İbn Hazm da ilimleri aklî ve naklî olarak iki grupta sınıflayan geleneksel sınıflandırmalara uymakla beraber, aklî ilimleri tanımlarken özgün bir yaklaşım sergilemiştir. Bununla beraber onun felsefî düşüncesindeki en önemli noktalardan biri de akla verdiği önemdir. Filozof, aklı Tanrısal bir

¹⁸ İbn Meserre hakkında daha fazla bilgi için bk. Ahmet Bozyiğit, *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre*, Fecr Yayınları, Ankara 2017; Mustafa Çağrı, "İbn Meserre", TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XX, ss. 188-193.

armağan ve özellik olarak görmektedir. Ayrıca o atomculuğu reddetmekte ve bununla birlikte, an'dan başka bir şey olmadığını ifade ederek zaman atomculuğunu kabul etmiş görünmektedir.¹⁹

Yahudi hekim ve filozof İshak el-İsrâîlî, Endülüs topraklarında İbn Cebiol'den önce yaşamış olan bir diğer önemli şahsiyettir. Filozofun yaşadığı dönemde felsefedeki tesiri ve şöhreti daha çok Yahudi topluluklarda etkili olmuşken, Müslüman ilim insanları daha çok onun tıpla ilgili eserleri üzerinde durmuşlardır. Ancak İshak el-İsrâîlî iyi bir hekim olmasının yanında İslâm dünyasının önde gelen Yahudi filozoflarından biri olmuştur. Nitekim o, Orta çağ Yahudi Yeni Platonculuğunun kurucu filozofu olarak kabul görmektedir. Metafizik alanı başta olmak üzere epistemoloji, ahlâk ve mantık alanlarında eserler kaleme almış düşünürün en bilinen felsefî içerikli eserleri arasında *Kitâbü'l-Hudûd*, *Kitâbü'l-Cevâhir*, *Kitâbü'l-Uşukussât*, *Sefer ha-Ruah* ve *ha Nefesh*, *Kitabü'l-Anâsır* gösterilebilir. İsrâîlî'nin söz konusu eserleri yazarken en çok etkilendiği âlimler arasında başta Aristoteles, Galenos (129-216) ve Kindî (801-866?) gelmektedir. Özellikle metafizik alanında sudûr teorisi, Tanrı-âlem ilişkisi, nefis, nübüvvet ve benzeri konularda kendisinden sonra gelenleri etkilemiştir. Öyle ki, düşünürün felsefe alanındaki etkisi tercümeler aracılığıyla Orta Çağ Avrupası'nda hissedilmiştir. Constantinus Africanus (1010-1087) tarafından Latinceye tercüme edilen belli başlı eserleri sayesinde filozofun düşünce sistemi Orta Çağ Hristiyan felsefesinde ilgi ile karşılanmıştır.²⁰

1.2. İbn Cebiol'un Hayatı

İbn Rüşd'den önce Endülüs'teki felsefî geleneğin önemli temsilcilerinden olan, Yahudi-Yeni Platoncu düşüncenin önemli isimlerinden birisi olarak görülen İbn Cebiol'un hayatı hakkında günümüze ulaşan bilgilerin farklı kaynaklarda, dağınık bir biçimde ve oldukça sınırlı olduğu göze çarpmaktadır. İbn Cebiol'un hayatı ile ilgili temelde kendi şiirleri, tarihçi Sâid el-Endelûsî'nin *Tabakatü'l-Ümem* adlı eseri ve Yahudi Şair ve filozof Musa İbn Ezra'nın (1060-1139) çalışmaları olmak üzere üç temel kaynak bulunmaktadır.²¹ Bu kaynaklar dışında Yahudi literatüründe İbn Cebiol'un hayatı hakkında kısa derlemeler bulmak mümkündür. Filozofun Arapçadaki tam ismi Ebu Eyüp Süleyman ibn Yahyâ ibn Cebiol, (أبو أيوب سليمان ابن يحيى ابن)

¹⁹ Hacı Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (DİA), c. XX, ss. 52-56.

²⁰ Düşünür hakkında daha fazla bilgi için bk. Alexander Altmann, *Isaac Israeli: Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, University of Chicago Press, Chicago 2009; Marienza Benedetto, "Isaac Israeli", *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, c. I, ss. 572-575.

²¹ Söz konusu kaynaklar için bk. Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-Umem*, nşr. el-Ebû Luveys geyhu el-Yesui, Mektebetü'l-Katulûkiyye li'l-Âbâi'l-Yesuiyyin, Beyrut 1912; Musa İbn Ezra, *Kitâbu'l-Muhadara ve'l-Müzakere*, nşr. Abraham Shlomo Halkin, Mekitsey Nirdamim, Yerusalayim 1975; Peter Cole, *Selected Poems of Solomon Ibn Gabirol*, Princenton University Press, Princenton 2001.

(שלמה בן יהודה אבן גבירול) İbranicede ise Şelomah ben Yehuda ibn Gabirol (جبرول) olarak geçmektedir.

Filozofun doğum tarihi ile ilişkili kanıtlar tartışmalıdır. İspanya'nın Endülüs bölgesindeki Granada kentinde yer alan El Hamra Sarayı ile ilişkili olan bir şiirinde yer alan tarihsel bilgiler göze alındığında İbn Cebiol'un 1021 ya da 1022 yılında rütbesi ya da statüsü olmayan bir ailenin çocuğu olarak Malaga'da dünyaya geldiği düşünülmektedir.²² Kendi yazmış olduğu şiirlerinin bazılarında Malaga sözcüğünü akrostiş olarak eklemesinden anlaşılacağı üzere Malaga'da doğmuş olduğu kesindir. Ancak bazı şiirlerinde kendisine Kurtubî soyadı atfedildiği için ailesinin Kurtuba'dan geldiği varsayılmakta ve 1013'te Berberiler tarafından yapılan şehir kuşatması ve katliamı sırasında İbn Cebiol'un ailesinin Kurtuba'dan Malaga'ya kaçtığı düşünülmektedir. Bir süre Malaga'da yaşadktan sonra, ailesi ile genç yaşında Saragusta'ya taşınan İbn Cebiol'un önce annesi sonra babası 1045 yılında vefat etmiştir. Saragusta, Kurtuba'dan kaçan mültecileri barındıran bir şehir olduğundan, burada pek çok Kurtubalı entelektüel yaşamaktaydı. Söz konusu entelektüellerden birisi de haham, doktor ve İbranice dil bilgisi uzmanı olan Jonah ibn Janah, (990 -1055) İbn Cebiol ile genç yaşından itibaren temas halinde bulunarak onun seçkin Yahudi entelektüellerinden oluşan bir çevreye girmesini sağlamıştır. İbn Cebiol bu noktada Saragusta'da Yahudi dinî eğitimi ile Arapça yazılmış felsefî eserler üzerine kapsamlı bir eğitim görmüş ve on altı yaşından itibaren de şiir yazmaya başlamıştır.²³

Orta Çağ'da Arap, Fars ve İbrani şairlerin pek çoğu toplumda önemli konumda bulunan kişilerin himayesi altına girerek hayatlarını sürdürürlerdi. Müslüman hükümdarların saltanatında üst düzey diplomatik ve hatta askerî görevlerde bulunan hâmler; şairlere ve ilim adamlarına sahip çıkarlardı. Bu anlamda şairlerin himayesi altına girdikleri kişilerle olan ilişkisi oldukça önemlidir. Döneminin himaye merkezi konumunda olan Endülüs bölgesinde Dunaş ben Labrat (920-990), İshak İbn Khalfun (970-1020), Joseph İbn Nagrela (1035-1066) ve Samuel Halevi (1320-1360) gibi önemli şairler geçimlerini şiir yazarak karşılayanlardan bazılarıydı.²⁴ İbn Cebiol de bu dönemde geçimini sağlamak adına bazı kimselerin yanında çalışıp onların himayeleri altına girmiştir. Nitekim İbn Cebiol de ailesini kaybetmesinin

²² Frederick Bargebuhr, *The Alhambra: A Cycle o Studies on the Eleventh Century in Moorish Spain*, Walder de Gruyter & Co, Berlin 1968, s. 55.

²³ Raphael Loewe, *Ibn Gabirol*, Grove Weidenfeld, New York 1989, s. 18.

²⁴ Joachim Yeshaya, "Some Observations on Jewish Poets and Patrons in the İslamic East: Twelfth-Thirteenth Centuries", *Patronage, Production and Transmission of Text in Medieval and Early Modern Jewish Cultures*, ed. Esperanza Alfonso vd., Brepols, Turnhout 2014, s. 81. Orta Çağ'da şairlerin ve ilim adamlarının himaye altına girmesi konusu hakkında daha fazla bilgi için bk. Jocelyn Sharlet, *Patronage and Poetry in the Islamic World: Social Mobility and Status in the Medieval Middle East and Central Asia*, Bloomsbury, London 2011.

ardından Saragusta'da önemli Yahudi bir yargıç olan Yequthiel İbn Hasan el Mütevekkil İbn Kabrun'un (?-?) himayesinde olmuştur. İbn Kabrun'un, İbn Cebiol'un şiirlerinde kendisine yaptığı göndermeler dışında bilinmemesine rağmen, devlet kademelerinde önemli bir konuma sahip olduğu tahmin edilmektedir. İbn Cebiol, 1039 yılında amcası Saragustalı 2. Münzir tahttan indirilip öldürüldüğünde yüz yaşında olan İbn Kabrun, onun idamına onay verdiği için bir yıl sonra idam edilmiş ve İbn Cebiol de hayırseverliğiyle ünlenmiş olan hamisinin ardından Orta Çağ Yahudi şiirinin en önemli şiirlerinden biri olan *Bi-Ymei Yekuti'el Asher Nigmaru* adlı şiirini yazmıştır. Bir şair olmasının dışında, muhtemelen aynı zamanda bir sinagog habercisi olarak görev yapan İbn Cebiol'un, Yequthiel'in vefatının ardından Yahudi cemaatiyle ilişkileri kırılma noktasına gelmiştir. İbn Cebiol on yedi yaşına girdiğinde kendisini himaye eden bu kişinin vefatıyla birlikte sosyal durumu sarsılmış ve malî durumu iyice bozulmuş ve 1045 yılında Saragusta'yı terk etmiştir.²⁵

1045 yılından sonra Sarakusta'yı terkeden İbn Cebiol, *Ma Lach Yechida* (Endülüs'ü Terk Etmek) adlı şiirinde,²⁶ Sarakusta'dan ayrıldığını ve Filistin'e gittiğini yazmış olsa da oraya gittiğine dair başka herhangi bir kanıt yoktur. İbn Cebiol'un söz konusu tarihten sonraki hayatı üzerine çok az bilgi bulunmakla birlikte, Granada'da yaşadığı tarihsel kaynaklarda yer almaktadır. Ayrıca Granada'da bulunan El Hamra sarayında 1060-1065 yılları arasında tamamlanmış olan aslan çeşmesinin doğru şekilde yapılmış bir tasvirinin bir şiirinde geçmesi, onun bir zamanlar Granada'da yaşadığını doğrulamaktadır. Yahudi filozof bununla birlikte, El Hamra sarayında 1027-1056 yıllarında vezirlik yapmış olan Samuel ha-Nagid'in (993-1055) himayesinde bulunmuştur. İbn Cebiol'un himayesi altına girdiği Samuel ha-Nagid'in yanında felsefe üzerine dersler almış ve pek çok ilim öğrenmiş ve ona methiyeler yazmıştır. Felsefî eserlerini bu dönemde yazan İbn Cebiol'un adı geçen veziri şiirlerinde tenkit etmesinden anlaşılacağı üzere, aralarının bir süre sonra açıldığını ve Granada'dan ayrıldığını göstermektedir. İbn Cebiol'un bu tarihten sonraki hayatı hakkında çok az bilgi mevcuttur. Onun Samuel ha-Nagid'le aralarının açılmasının ardından nereye gittiği bilinmemektedir.²⁷

İbn Cebiol, eğitim gördüğü süre boyunca büyük hastalıklarla mücadele etmiştir. O, pek çok şiirinde rahatsızlıklarına ve hastalıklarına değinmiştir. *Ha-Lo Ez dak* adlı şiirinde rahatsızlıklarına dair anlattığı belirtiler, geçirdiği hastalıkların deri tüberkülozu ve furonküloz olduğunu ortaya koymaktadır.²⁸ İbn Cebiol şiirlerinde hastalıkları dışında, zayıf fizikinden,

²⁵ Loewe, *Ibn Gabirol*, s. 20-21.

²⁶ Cole, *Selected Poems*, s. 85.

²⁷ Loewe, *Ibn Gabirol*, s. 20-21.

²⁸ Söz konusu şiir için bk. Dov Jarden, *Shiret ha-qodesh le-ribbi shelomoh 'ibn gabirol'im perush*, Kiryat Noar, Jerusalem 1975, s. 38.

küçük boyundan ve çirkin olmasından büyük ölçüde şikayetçi olmuştur. Kendisini fiziksel olarak çirkin olarak görmesi onun hayatını etkilemiş ve hayatının tümünü bunalımlarla ve sosyal kısıtlamalarla geçirmesine neden olmuştur. Özellikle ilk hamisinin ölümü onun sosyal çevresinden çekilmesine yol açmıştır.²⁹ İbn Cebiol hayatını felsefeye ve şiire adanmış istediğinden, zaman zaman isyan ettiği zengin hamilerin desteğine bağımlı olsa da onun karakteri zaman zaman küstahlığın eşliğine vardığından, bu özelliği onu şiddetli bir şekilde saldırdığı zamanının nüfuzlu kişileriyle ve genel olarak toplumla sık sık çatışmaya sokmuştur.³⁰

İbn Cebiol'un mizacı ile ilgili en detaylı bilgiler Musa ibn Ezra'nın *Kitâbu'l-Muhadara ve'l-Müzakere* adlı eserinde mevcuttur. Bu eser, filozofun söz konusu hastalıklarının mizaç özelliklerini etkilemesinden ve himayesi altına girdiği kişiler ile iyi ilişkiler kuramamasına sebep olduğundan bahseder:

Ebu Eyüp Süleyman ibn Yahyâ ibn Cebiol Malaga'da doğdu ve Saragusta'da eğitim gördü. O, büyük bir irade gücüne sahipti ve kendisini daha faziletli şeylerle ilgilenmek için yetiştirdi. O, nefsinin tüm arzularından arındırdı ve matematik ilimlerini çalışmasının yanı sıra felsefî kitaplara da ilgi gösterdi. Dönemindeki kendi alanlarına farklı derecelerde uzman tüm şairlerden ve filozoflardan genç olmasına rağmen, yaratıcı yazın tarzı sayesinde hepsinden üstün olmuştur. O, gerçekten de dil kullanımıyla mükemmelliğe ulaşmış bir zanaatkârdı. O, tüm şiirin nesnesini oluşturan şeylerde ustalık kazanmış ve amacını hatasız bir şekilde hedefine yöneltebilecek birisiydi. Metafiziksel meseleleri ele alışı biçimi, onu daha sonraki Müslüman şairler ile yanyana anılmasına sebep oldu. Akıcı dili ve ifade ettiği kavramların açıklığı sayesinde dilin efendisi ve şiirin prensi adlarıyla ün kazandı. O tüm gözleri üstüne çeken birisiydi ve tüm parmaklar onu gösterirdi. İbraniceye şiir sanatını ilk defa tanıtan oydu. Onun şiirleri üzerine derin çalışmalar yapan ve Tevrat ile haham geleneği külliyatına yaptığı imaların gücü takdir etmeyi öğrenen birisi bu sanat ile halefleri için örnek oluşturduğunu görebilir. Bu genç şair methiyeler, mersiyeler ve aşk şiirleri yazmıştır. Şair, kişisel çileciliğinde ölçüyü kaçırmış; methiyelerinde övgüyü aşırılaştırır ve hiciv yaptığı şiirlerinde uygunluğun sınırlarını aşar. Felsefeye olan ilgisine ve öğrenmeye olan merakına rağmen, öfkeli mizacı aklına hükmediyordu ve kendi içindeki şeytanı dizginleyemiyordu. Hicivlerinde alay ve iğneleme çok fazlaydı. 9. Yüzyılın başlarında (Yahudi takvimine göre 1040'tan sonraya tekabül eder.) otuzlu yaşlarında Valencia'da vefat etti. Eleştirmenler şiirlerinde yapmış olduğu bazı önemsiz hatalara dikkat çekmiş olsalar da öngörülü okuyucunun, bunların yazarın gençliğinden ve hatta neredeyse çocukluğundan kaynaklandığını kolayca anlayacaktır.³¹

İbn Cebiol'un hayatı ile ilgili günümüze ulaşan kaynaklardan bir diğeri de Yudah b. Solomon el-Harizi'e (1170-1235) aittir. *Tahkemoni* adlı eserinde el-Harizi, İbn Cebiol'e birkaç atıfta bulunmuştur:

²⁹ Peter Cole, *Selected Poems of Solomon Ibn Gabirol*, Princeton University Press, Princeton 2001, s. 3.

³⁰ Loewe, *Ibn Gabirol*, s. 22.

³¹ İbn Ezra, *Kitâbu'l-Muhadara ve'l-Müzakere*, nşr. Abraham Shlomo Halkin, Mekitsey Nirdamim, Yeruşalayim 1975.

Samuel Ha-Nagid'in (993-1055) yaşadığı dönemde o zamandan beri hiçbir şey ile boy ölçüşemeyen güzellikte koku yayan şiirlere sahip Rabbi Solomon "eksik" doğmuştur.³² Daha uzun yaşasaydı, ilham perilerinin gizemi içerisinde muazzam harikalar yaratırdı, ancak onun çelenginde çiçekler erken koparılmıştı. Tazeliği henüz olgunlaşmamış, gençliğinin özü hâlâ etrafındayken, dokuzuncu yüzyılda ışığı sönmüş, otuzlarından sonrasını hiç görememişti. Dokuzuncu yüzyılda (1040 sonrası) söz konusu şair vefat etti.³³

Valencia kentinde vefat ettiği düşünülen İbn Cebiol'un, vefat tarihi ile ilgili kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. Buna göre daha önce de bahsedildiği üzere Sâid el-Endelüsî'ye göre 1058 yılında vefat etmiştir. Vefat tarihi ile ilişkili en eski kaynak tarihçi Sâid el-Endelüsî'nin *Tabakatü'l-Ümem* adlı eseridir. Eserin İsrâiloğularında İlim adlı fasılın dördüncü bölümünde şu bilgiler kaydedilmektedir:

Yahudi ilim adamları arasından bazıları felsefenin bazı ilim dallarıyla ilgilenmişlerdir. Söz konusu grup içinde İbn Cebiol olarak tanınan Süleyman ibn Yahyâ onlardan birisidir. O, Saragusta'da yaşamıştır ve mantık ilmiyle ilgilenmiştir. Keskin bir zekaya ve sağlam bir muhakeme gücüne sahip bir ilim adamıydı. 450/1058 yılı civarında otuzlu yaşlarında vefat etmiştir.³⁴

Joseph ben Zaddik'e (?-1149) ve Musa ibn Ezra'ya göre ise İbn Cebiol'un vefat ettiği tarih 1070'tir.³⁵ Her ne kadar Sâid el-Endelüsî, el-Harizi ve Musa ibn Ezra'nın eserlerinde yazdıkları gibi İbn Cebiol'un otuzlu yaşlarında vefat ettiği düşünülse de daha önce de aktarıldığı üzere İbn Cebiol'un El Hamra Sarayı ile ilgili vermiş olduğu detaylı bilgilerin, onun 1060 sonrasında hayatta olduğunu göstermektedir. 1021 yılında doğmuş olan İbn Cebiol'un, ellili yaşlarına kadar yaşamış olduğu varsayımı tarihsel bağlamda daha doğru olacaktır.

On altıncı yüzyıla kadar İbn Cebiol'un ölümü hakkında çeşitli rivayetler öne sürülmüştür. Bunlardan en meşhuru, İbn Cebiol'un şiirlerini ve öğretilerini kıskanan Yahudi olmayan bir ilim adamı tarafından öldürülmesiyle ilgilidir. Söz konusu menkıbede İbn Cebiol'ü öldüren kişinin onun cesedini incir ağacının altına gömdüğü ve gömdüğü yerin üstünde hayret verici güzellikte çiçekler açtığı aktarılmaktadır. Bunun üzerine cinayeti işleyen kişi suçunu itiraf etmiş ve öldürülmüştür. Aynı menkıbe, şair ve filozof Yehuda Halevi'nin (1075-1141) Kudüs'e ulaşırken öldürüldüğü iddia edilen menkıbeyle pek çok açıdan benzerlikler taşımaktadır. Her iki menkıbe de önemli delillerden yoksundur ve Yahudi geleneğinin ürünleridir.³⁶

³² İbn Cebiol bazı şiirlerine akrostiş olarak "eksik" yazar. Bu onun kendisine taktığı mahlaslardan biridir.

³³ Loewe, *Ibn Gabirol*, s. 20.

³⁴ Sa'id el-Endelüsî, *Tabakâtu'l-Umem*, s. 99.

³⁵ Abrahamb.Davud, *Sepher ha-qaballah*, ed. A. Neubauer, *Medieval Jewish Chronicles*, Oxford, London 1887, s. 93; akr. Loewe, *Ibn Gabirol*, s. 23.

³⁶ Loewe, *Ibn Gabirol*, s. 23.

1.3. İbn Cebiol'un Eserleri

İbn Cebiol, metafizik, fizik ve ahlâk alanlarında felsefî eserler ve pek çok alanda şiirler yazmış önemli bir düşünürdür. Düşünür, eserlerini hem Arapça hem de İbranice kaleme almıştır. Felsefî içerikli eserlerini Arapça olarak yazan İbn Cebiol, şiirlerini ise İbranice dilinde kaleme almıştır. İbranice dilinde yazmış olduğu eserlerinde ise “eksik” ismini mahlas olarak kullanmıştır. İbn Cebiol'un eserleri hem kendi döneminde hem de sonraki dönemlerde ilim çevrelerinin yakın ilgisine mazhar olmuştur. Günümüzde çeşitli kaynaklarda düşünürün yirmiden fazla eseri olduğu iddia edilmiş olsa da, bu eserlerden pek çoğu günümüze ulaşamamıştır. İbn Cebiol'un farklı konularda yazdığı eserler şunlardır:

1.3.1. Yenbû'u'l-Hayât

Orta Çağın en büyük Yahudi filozof ve şairlerinden biri olarak kabul gören İbn Cebiol, aynı zamanda Endülüs'te özgün felsefî metinler de yazmıştır. Bu metinlerden en önemlisi Arapça olarak yazılmış olan ve düşünürün felsefeye ilişkin temel görüşlerini içeren *Yenbû'u'l-Hayât*'tır. Filozofun en önemli şiirlerinden olan *Keter Melhut*'da (Kraliyet Tacı) da bir kez geçen ve bu esere de ismini veren "hayatın kaynağı" ifadesi Tevrat'ta 6 defa geçmektedir.³⁷ Her ne kadar ismini Tevrat'tan almış olsa da söz konusu eserin genel olarak dönemin önemli felsefî sorunlarını konu edinirken, Tevrat'tan ya da diğer Yahudi literatüründen alıntılar içermediği ve Yahudi karakterinden yoksun bir içeriğe sahip olduğu vurgulanmalıdır. Kitapta Yahudi literatürünün doğrudan kullanılmasına ilişkin olarak tek bir kaynak gösterilebilir. Söz konusu kaynak Yahudi literatüründe önemli bir yer tutan *Sefer Yezirah*'ta (Yaratılış Kitabı) geçen Tanrı'nın dünyayı İbrani alfabesinin 22 harfi ve 10 temel sayıdan oluşmak üzere 32 gizemli yoldan yaratması meselesi ile ilgilidir.³⁸

Arapça nüshası günümüzde mevcut olmayan bu eser daha sonraları 12. yüzyılın ortalarında Toledo'da Johannes Hispalensis ya da diğer adıyla İbn Daud ve Dominicus Gundissalinus tarafından *Fons Vitae* ismiyle Latinceye, 13. yüzyılda ise Shem Tov İbn Falaquera (1225-1290) tarafından *Mekor Hayyîm* ismiyle de İbraniceye tercüme edilmiştir.³⁹

³⁷ Kavmim iki kötülük işledi; beni, diri hayatın kaynağına, bıraktılar da, kendilerine sarnıçlar, su tutmayan çatlak sarnıçlar kazdılar. (Yeremya, 2:13); “Çünkü hayatın kaynağı sendedir; Senin nurunla nur görürüz.” (Mezmurlar, 36:9); “Salihin ağzı hayat pınarıdır; fakat kötülerin ağzı zorbalık örtüsüdür.” (Özdeyişler 10:11); “İnsan ölüm tuzaklarından ayrılınsın diye, hikmetlilerin öğretisi hayat pınarıdır.” (Özdeyişler 13:14); İnsan ölüm tuzaklarından ayrılınsın diye, Rab korkusu hayat pınarıdır. (Özdeyişler 14:27); Anlayış, sahibine hayat kaynağıdır; fakat sefihlerin tedibi sefahettir. (Özdeyişler 16:22).

³⁸ Raphael Jospe, *Jewish Philosophy in the Middle Age*, Academic Studies Press, Boston 2009, s. 111

³⁹ Eserin günümüze ulaşan Latince tercümesi için bk. Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae, ex Arabico in Latinum Translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino*, ed. Clemens Baeumker, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, Münster 1892. Ayrıca

Latince el yazmaları günümüzde Paris'teki Bibliotheque Nationale Kütüphanesi ve Saulchoir Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.⁴⁰ İbn Cebiol, eserin Latince tercümesinde Avicbron veya Avicbrol olarak anılsa da, filozofun esas Orta Çağ boyunca kimliği bilinmiyordu ve varsayım ise onun Müslüman veya Hristiyan bir Arap olduğu yönündeydi. Bunun muhtemel sebebi, daha önce de bahsedildiği üzere eserin Yahudi geleneğe dair bilgiler muhteva etmemesi, yani seküler tarzda yazılmış olmasıdır. Bu nedenle İbn Cebiol'un esas kimliği ancak on dokuzuncu yüzyılın başlarında, Fransız bilim adamı Solomon Munk (1803-1867) tarafından keşfedilmiştir. Munk, 13. yüzyıl düşünürlerinden Shem Tov İbn Falaquera'nın *Liqqutim Mi-Sefer Meqor Hayyim* (Hayatın Kaynağı Kitabından Seçmeler) adlı eserini tercüme ettiği sırada Avicbron ya da Avicbrol olarak geçen ve Orta Çağ skolastik düşüncesinin gelişiminde önemli bir yer oynayan kişinin İbn Cebiol ile aynı kişi olduğunu saptamıştır. Shem Tov İbn Falaquera söz konusu eserinde İbn Cebiol'den Rabbi Solomon İbn Cebiol olarak bahsetmekte ve düşünürün *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eserinden alıntılar yapmaktadır.⁴¹ Eserin Latince ve İbranice tercümeleri dışında, Musa İbn Ezra'nın Yahudi Arapçası olarak yazılmış *Makalat el-Hadika fi ma'na l-mecaz ve-l-hakika* adlı eserinde bulunan *Yenbû'u'l-Hayât'a* ait bazı fragmanları günümüze ulaşmıştır.⁴²

Yenbû'u'l-hayât isimli eserinde temel felsefi görüşlerini belirtmiş olan İbn Cebiol, daha sonra detaylı bir şekilde bahsedileceği üzere büyük ölçüde Yeni Platonculuk'tan etkilenmiş bir düşünürdür. İbn Cebiol, kendine has kurgusuyla bu felsefi düşünce ekolünü başka bir şekilde yorumlamıştır. Diğer Yeni Platoncu filozoflardan farklı bir biçimde kendi sistemini kurmakla yetinmeyen İbn Cebiol, aynı zamanda felsefesinin temellerini güçlendirmek adına mantık vasıtasıyla öncüllerini doğrulamak adına gayret göstermiş ve belli başlı kavramları felsefesinin merkezine yerleştirerek özgün bir bakış açısı oluşturmuştur. İbn Cebiol'un felsefi sisteminin temel noktası insandır ve insanın yaratılış amacı ise Tanrı'yı bilmektir. Bu bilgi sayesinde de insanın ölümsüzlüğe ve dolayısıyla hayatın kaynağına ulaşabilmesi mümkündür. Bunun bilinebilmesi için de öncelikle olarak bilginin boyutları konusunda bilgi sahibi olmak gerekir. İbn Cebiol, bu anlamda varlıkların bilgisini madde-suret, irade ve ilahî mahiyet olarak üçe

eserin İbranice el yazmasından kalan bölümler için bk. Rabbi Shlomo ben Gabirol, "Sefer Meqor Hayyim", *Ozar HaMahshavah shel Ha-Yahadut*, ed. Abraham Sifroni, Mosad Ha-Rav Kuk, Israel 1962.

⁴⁰ Söz konusu Latince el yazmaları için bk. Bibliothèque Nationale, ancien fonds 6552 ve Mazarin 510.

⁴¹ Moritz Steinschneider, *Die Hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und Die Juden als Dolmetscher*, Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus, Berlin 1893, s. 379; Ayrıca İbn Cebiol'un asıl kimliğinin tespitine dair tartışmalar için bk. Solomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Kessinger Publishing, Montona 1859. Loewe ise Solomon Munk'un keşif olarak ortaya koyduğu şeyin aslında yüzyıllardır Yahudi gelenek içerisinde bilindiğini savunmaktadır. Bk. Loewe, *Ibn Gabirol*, s. 39-41.

⁴² Söz konusu fragmanlar için bk. Paul B. Fenton, "Gleanings from Moses Ibn 'Ezra's Maqâlat al-hadîqa" Sefarad 36 (1976), ss. 285-298.

ayırmakta ve bunları tek tek değerlendirmektedir. Beş ayrı kitaptan meydana gelen eserde İbn Cebiol, ilk kitapta nesnelerin madde ile suretten oluştuğunu, maddî âlemin temelinde bu iki farklı öğeden meydana geldiğini aktarmıştır. Bu kitapta maddenin ve suretin tanımı için gerekli olan metafiziksel ve kozmolojik özellikler düşünür tarafından ortaya konulmuştur. İkinci kitapta maddî dünyanın temelindeki özden bahsedilir. Üçüncü bölümde ise düşünür, Tanrı ile maddî âlem arasında aracı olarak görev alan basit cevherlerden söz ederken, dördüncü bölümde de madde ve suretlerin söz konusu basit cevherlerdeki bilgisi açıklanır. Eserin son bölümünde ise küllî madde ile küllî suret hakkında bilgiler yer almaktadır.

Mezkûr eserin yazım tarzına ilişkin bazı bilgiler vermek gerekirse, *Yenbû 'u'l-Hayât*, kendi dönemindeki felsefî eserlerde yaygın geleneğe uygun olarak hoca ile öğrencisi arasında geçen diyaloglar tarzında yazılmış bir eserdir. Öğrencinin bazı hakikatleri keşfetmesi için hocasının ona yardımcı olması esasına dayanan Platoncu diyalogların aksine bu eserde, öğrencinin soruları hocanın görüşlerini daha çok açmasına yardımcı olur. Zira Yahudi ve İslam düşünürlerinin Platon külliyatı hakkında ilk elden bilgi sahip olmadıkları, Platon'un eserlerine daha çok Galenos'un eserleri vasıtasıyla ulaştıkları bilinmektedir. Bu anlamda Yahudi düşünürlerin eserlerinde yer alan diyaloglar şeklindeki yazım tarzının Yunanca konuşulan dünyadan değil, Arapça konuşulan dünyadan geldiği görülmektedir. Nitekim bu tarzın İslam dünyasındaki en eski örnekleri Ebu Bîşr Metta b. Yunus (870-940), Ebû Saîd Sîrâfî (897-979) ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî (923-1023) gibi düşünürlerin eserlerinde görülebilir. Bunun dışında diyalog biçimini kullanan en eski İslamî alt kültürlerden birinin, sonraki İslamî ve Yahudi felsefî eserlerin üzerinde büyük bir etkisi olan bir grup olan İsmaililerdir. İbn Cebiol dışında Yehuda Halevi (1075-1141), Abraham ibn Ezra (1089-1167), Shem Tov ibn Falaquera ve İshak Polleqar (d. ?-ö. ?) gibi isimlerin yazım tarzı geleneği bakımından bu ekolden etkilenmiş olduğu söylenebilir.⁴³

1.3.2. Kitabü Islâhi'l-Ahlâk

Yahudi filozof İbn Cebiol'un bir diğer eseri kendisinin ahlâka dair temel düşüncelerini yansıttığı *Kitabü Islâhi'l-ahlâk*'tır. İbn Cebiol'un Sarakusta'da Arapça olarak yazmış olduğu bu çalışma, düşünürün ahlâk ile ilgili yazmış olduğu en temel eserdir. Oxford Bodleian kütüphanesinde bulunan tek Arapça nüshası 1068 yılına tarihlenmiş olsa da, İbranice kaynaklar

⁴³ Aaron W. Hughes, "Dialogues", *Medieval Jewish Philosophy and Its Literary Forms*, ed. Aaron W. Hughes vd., Indiana University Press, Indiana 2019, s. 187.

eserin 1045 yılında yazıldığını işaret etmektedir.⁴⁴ Bu eser 1167 yılında Yehuda İbn Tibbon (1120-1190) tarafından *Tikkun Middot ha Nefesh* (תקון מדות הנפש) ismiyle İbrânîce'ye tercüme edilmiştir.⁴⁵ Teorik ve pratik ahlâkın nitelikleri üzerine yazılmış olan, içerisinde zihinsel ve ruhsal süreçler ile fiziksel süreçler arasındaki ilişkiyi ele alan bir disiplin olan psikofizyolojiye dair konular barındıran bu eserde düşünür, nefse ait olan erdemleri ve reziletleri özellikle Aristotelesçi altın orta kuramına vurgu yaparak açıklamıştır. Özgün bir eser olmasının yanı sıra, *Islâhu'l-Ahlâk* diğer bir yandan da ilki Orta Çağ Yahudi ahlâkının temel ilkelerini dinî dogmadan, ritüelden veya inançtan bağımsız olarak sistemli hale getiren ilk eserdir.⁴⁶

İsmi mezkûr çalışmada düşünür, Eski Ahit'e yaptığı atıflarla beraber Yunan filozofları ve Arap şairlerin alıntılarıyla fikirlerini ortaya koymuştur. *Yenbû'u'l-Hayât*'ın aksine bu eserde Tevrat'tan pek çok alıntı bulmak mümkündür. Bu anlamda eserin Yahudi kimliğe sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca filozof, bu çalışmasında dinî metinler dışında Sokrates (M.Ö.-469-M.Ö.399), Diogenes (M.Ö.412-M.Ö.323), Aristoteles (M.Ö.384-M.Ö.322), Galenos, Ardashir, (180-242) Buzurg-Mihr, El-Kuti gibi Yunan filozofları ve Arap şairlerin alıntılarına da yer vermiştir. İbn Cebiol'ün söz konusu çalışmasındaki özgün unsurlardan birisi ise onun insanın ahlâkî ve fizyolojik yapısı arasında bir bağ kurmasıdır. Düşünür'e göre insanda yirmi kişisel nitelik bulunmaktadır ve bu niteliklerin her biri beş duyudan biriyle bağıntılıdır. Düşünür, buradan yola çıkarak da insanı temsil eden mikrokozmos ile tüm evreni temsil eden makrokozmos arasında tam bir paralellik kurmaya çalışmaktadır.⁴⁷

1.3.3. İbn Cebiol'e Nispet Edilen Diğer Eserler

Yenbû'u'l-Hayât ve *Kitabü Islâhi'l-Ahlâk* dışında İbn Cebiol'ün günümüze ulaşan bir diğer eseri ise *Muhtarül-Cevâhir*'dir. Ancak söz konusu eserin filozofa aidiyeti hakkında çoğunlukla şüpheli yaklaşımların bulunduğu belirtilmelidir. Arapça yazılmış olan eserin yalnızca *Mivhar ha-Peninin* adıyla tercüme edilmiş İbranice nüshaları günümüze ulaşmıştır.⁴⁸ Bu nüshaların ikisinde eserin yazarı olarak İbn Cebiol gösterilmektedir. Eser, çeşitli el

⁴⁴ Steinschneider, *Die Hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters*, s. 383; El yazması için bk. Oxford, Bodl. Ms. Hunt. 382

⁴⁵ El yazmaları için bk. Paris (Bibliothèque Nationale, Ms. Hebr., 671,2), Bodleian (Neubauer 48 241 3,7 – 1402,2).

⁴⁶ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, ed. Stephen S. Wise, Columbia University Oriental Studies, Columbia University Press 1902, s. 17.

⁴⁷ Steinschneider, *Die Hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters*, s. 381-382; Tamar Rudavsky, *A Companion To Philosophy in The Middle Ages*, ed. Jorge J. E. Gracia, Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, New Jersey 2005, s. 174.

⁴⁸ Eserin İbranice ve İngilizce tercümesi için bk. Abraham Cohen, *Solomon Ibn Gabirol's Choice of Pearls*, Bloch Publishing Co., New York 1925.

yazmalarında sayılar farklı olmakla birlikte, 64 ayrı konuda 652 farklı ahlâkî özdeyişten oluşmaktadır. Söz konusu eserde Yunan, Arap ve Yahudi şairlerin, düşünürlerin ve din adamlarının pek çok özdeyişi bilgelik, inanç, umut, dostluk, doğruluk, tevazu ve alçakgönüllülük ahlâkî kavramlar altında başlıklandırılmış ve öznel bir yorum katmaksızın tasnif edilerek aktarılmıştır. Eserde geçen özdeyişlerin doğrudan kaynaklarından ulaşıp ulaşılmadığı şüphelidir. Muhtemelen eserdeki özdeyişler Ebu b. Ebu Talip'in (?-619) şiirlerinden ve Huneyn İbn İshak'ın (809-873) *Nevâdirü'l-felâsife* adlı eserinden aktarılmıştır.⁴⁹

Muhtarül-Cevâhir adlı eserin İbn Cebiol'e nispet edilmesindeki problemler 5 ana başlık altında toplanabilir: a) Bilinen hiçbir el yazmasında filozofun ismi geçmez. b) Eserde geçen özdeyişlerin pek çoğu diğer Orta Çağ'da yazılmış olan eserlerde de geçmektedir ancak hiçbirisinde İbn Cebiol'ün adı geçmez. c) Bazı özdeyişler *Kitabü Islâhi'l-Ahlâk*'da da bulunmaktadır, fakat ifadeler aynı değildir. d) *Kitabü Islâhi'l-Ahlâk*'da çoğunlukla alınan özdeyişin kaynağı verilmektedir, ancak birkaç istisna hariç bu eserde özdeyişlere ait hiçbir kaynak gösterilmemektedir. e) *Kitabü Islâhi'l-Ahlâk*'ta yapılan sistematik düzenleme bu eserde mevcut değildir.⁵⁰ Bu sebeplerden dolayı söz konusu eserin İbn Cebiol'e ait olup olmadığı tartışma konusudur.

İbn Cebiol, bir şiirinde yirmi kitap yazdığından bahsetmektedir.⁵¹ Filozofun günümüze ulaşan eserlerinin sayısı bu kadar değildir, ancak ona atfedilen on yedi eserden oluşan bir katalog korunarak günümüze ulaşmıştır. On beşinci yüzyılda yaşamış olan İtalyan Yahudi filozof Yohanan Allemanno (1435-1504), *Şa'ar ha-Heshe* adlı eserinde İbn Cebiol'ün günümüze ulaşmamış diğer eserlerini İbranice adlarıyla listelemiştir:

1. Sefer Nisnoyot (Deneyler Kitabı)
2. Sefer ha-Ziqna (Yaşlılık Kitabı)
3. Sefer Meşalim (Özdeyişler)
4. Sefer ha-Şelemut (Yetkinlik Kitabı)
5. Sefer ha-Me'alellim (Sebepler Kitabı)
6. Sefer ha-Yihud (Birlik Kitabı)
7. Sefer ha-Derışa (Araştırma Kitabı)
8. Sefer Qeri'at Ha Şemira (Sürekliliğin Sebebi)
9. Sefer ha-Rason (İrade Üzerine)
10. Sefer Gillui ha-Şiqriyyut (Yalancılığın Ortaya Çıkarılması)

⁴⁹ Cohen, Solomon Ibn Gabirol's Choice of Pearls, s. 14.

⁵⁰ Steinschneider, *Die Hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters*, s. 383.

⁵¹ Söz konusu şiir için bk. Cole, *Selected Poems of Solomon Ibn Gabirol*, s. 101.

11. Sefer ha-Yaşar (Dürüstlük Kitabı)
12. Sefer ha-Rephu'ot (Şifa Kitabı)
13. Sefer ha-Emuna (İnanç Kitabı)
14. Sefer ha-Behirut (Seçim Kitabı)
15. Sefer Şemirat ha-Zeruz (Zerizut'u⁵² Koruma Kitabı)
16. Sefer Kittot ha-Hakhamim (Felsefenin Okulları)
17. Sefer ha-Takliyyut (Teleoloji Kitabı)⁵³

İbn Cebir'ün söz konusu felsefî eserleri dışında özgün halleri günümüze ulaşamamış olan Tevrat tefsiriyle ilgili bazı alıntılar mevcuttur. Bu alıntıların bazıları Abraham ibn Ezra'nın tefsirlerinde bulunmaktadır. İbn Ezra'nın eserlerindeki İbn Cebir tefsirlerine dair alıntılardan en bilineni cennet ile ilişkili olarak yaptığı yorumlardır. İbn Cebir, bu tefsirde felsefî görüşlerin Tevrat'ta yorumlanmasına dair klasik bir örnek sunar. Filozofun Tevrat tefsirleriyle ilgili diğer alıntılar ise haham Solomon Parhon (?-1130) ve Davud Kimhi'nin (1160-1235) eserlerinde bulunur. Bu eserlerde alıntı olarak geçen İbn Cebir'ün yılanın konuşması (Yaratılış, 3:1) ve Balam ve eşek kıssası ile ilgili tefsirleri Saadia Gaon, bilinen bir diğer adıyla Ahmed b. Muhammed Feyyûmî (882-942) ekolünden gelen rasyonalist yorumlamalara örnektir.⁵⁴

1.3.4. Şiirleri

Şiir, 10. ve 12. yüzyıllar arasında Endülüs toplumunda oldukça önemli bir noktada yer almaktadır. Dile hâkimiyet, insanı ve nesneleri iyi anlayıp aktarabilme gibi şairlerde bulunması gereken niteliklere Endülüslüler büyük ölçüde sahiptiler. Bu dönemde halifeler ve emirler şiirler yazar, meclislerde de şairler bulunurdu. Hatta bu dönemde Endülüslü kadınlar da şiir sanatına karşı büyük ilgi duymuşlardır. Dolayısıyla Endülüslüler hem şiirde Doğu'daki gelişmeleri yakından takip etmiş hem de özgün eserler ortaya koyabilmişlerdir. Bu anlamda söz konusu dönemde yaşamış gerek Müslümanlar gerekse Yahudiler arasında oldukça önemli şairler ortaya çıkmıştır. Bu şairlerden birisi de İbn Cebir'dür.

Şiirlerini büyük ölçüde İbranice dilinde yazan İbn Cebir, muhteva bakımından Samuel ha-Nagid dâhil olmak üzere kendinden önce gelen önemli Endülüslü Yahudi şairlerden etkilenmiş olsa da döneminin şairlerinden farklı olarak daha açık ve yalın bir dil kullanımını tercih etmiştir. Şiirleri imgeler, alegoriler ve bilgi yönünden oldukça zengindir. İbn Cebir'ün

⁵² Tanrı'nın emrini bir an önce şevkle yerine getirmek, canlılık.

⁵³ Loewe, *Ibn Gabirol*, s. 24.

⁵⁴ Loewe, *Ibn Gabirol*, s. 25.

şiiirlerinde aşırı vecd duygusu en önemli temalardan biridir. Düşünürün toplamda 300'e yakın şiiiri olduğu kabul edilmektedir. Bu şiiirler özellikle İspanyol liturji (ibadet) metinleri içerisinde korunarak günümüze ulaşmıştır. Ayrıca bazı Karai ve Aşkenazi (Orta Avrupa menşeli Yahudiler) mezhebine ait liturji kitaplarında söz konusu şiiirler muhafaza edilmiştir. Özellikle kefâret gününde (Yom Kipur) Seferdik sinagoglarında İbn Cebiol'un şiiirleri günümüzde hâlâ okunmaktadır. İbn Cebiol'un mistik eğilimleri bakımından şiiirleri bazen sufi şiiirine çok yakın olarak tanımlanır. Ayrıca düşünür İbn Hazm, Yosef Halevi, Samuel ha-Nagid, Saadia Gaon gibi isimlerin şiiirlerinden etkilenmiştir. İbn Cebiol'un şiiirleri ağırlıklı olarak Tevrat unsurları içermekle birlikte ilgi alanları açısından dinî, seküler ve felsefi olmak üzere üç gruba ayrılabilir.

İbn Cebiol, seküler şiiirlerinde döneminin geleneklerine uygun olarak himayesi altında olduğu hamilerinin onuruna yer yer mübalağaya kaçan methiyeler yazmıştır. Methiye ve arkadaşlık ile ilgili şiiirlerinde dönemin Yahudi ve Arapça retorığının tüm yelpazesini kullandığından bu iki tür arasında ayırım yapmak genellikle zordur. Düşünür tıpkı kötümser Arap şairler gibi, kendisi ile içinde yaşadığı toplum arasındaki zıtlığı vurgulayarak, kadere karşı şikâyet etme ve dünyevî meselelerde başarısızlığını vurgulayan şiiirler yazar ve söz konusu şiiirlerinde kendi bilgelik arayışını, yalnızlığını, kaderiyle ve insanlarla yüzleşmesindeki iç gerilimleri, acılarını ve dünyevî işlerden haz alamamanın yasından bahseder. Bu şiiirlerinin çoğunda söz konusu kötü durumlardan kurtulmak adına nefsinin bedensel hapisneden çıktıktan sonra "hayatın kaynağına" yeniden katılmak için hayatını bilgeliğe adadığını aktarır.⁵⁵

İbn Cebiol'un bir diğer kaleme almış olduğu şiiir türü ise dinî şiiirlerdir. Dinî şiiirler Yahudi şiiirinin biçim olarak en değerli şiiirleriyken, İbn Cebiol'un de bu türdeki eserleri geleneğin zirvesi olarak kabul görmüştür. Düşünür, hayatı boyunca çeşitli topluluklar ve sinagoglar tarafından görevlendirilmesi ve hatta cemaatin elçisi (şaliah tzibbur) olarak görev alması sebebiyle ayinler için önemli sayıda dinî şiiir yazmıştır. Ayinler için yazılan bu şiiirlerin çoğu sadece Sefarad ve Aşkenaz dua kitaplarında değil, aynı zamanda Karailer'in kitaplarında da korunmuştur. Arapça şiiirin sade üslubunu bu türdeki şiiirlerine uyarlayan İbn Cebiol, dinî şiiirleri ile İspanyol Yahudiliğinin başlıca dinî şairi olarak kabul görmüştür. Dinî şiiirlerinde aynı zamanda kendi seküler eserlerinden ve Arap edebiyatından etkilenen düşünür, bu şiiirlerinde çoğunlukla nicel ölçüler, daha ayrıntılı kafiye şemaları ve yapılar kullanır. İçerik olarak ise seküler şiiirlerinde iradeli ve dünyevî hazları küçümseyen düşünür, dinî şiiirlerinde de kendisini ve genel olarak insanı anlamaya başladıkça alçakgönüllü olmayı savunur. Tanrı'ya hitap ederken, acizliğini, hazlarıyla mücadelesini, O'nun şefkatinden başka kendisine hiçbir şeyin

⁵⁵ Shlomo Pines, "Ibn Gabirol", *Encyclopaedia Judaica*, c. 7, s. 322.

yardımcı olmayacağını aktarır. Aynı zamanda o, dinî şiirlerinde seküler şiirin pek çok unsurunu da ortaya koyar.⁵⁶

İbn Cebiol'un felsefî şiirlerinin zirvesini Tanrı'nın mükemmelliğini anlatan *Keter Melhut* (Kraliyet Tacı) oluşturur. Filozofun en uzun şiiri olan *Keter Melhut*, diğer şiirlerinin aksine Arap veznine ve biçimine sahip değildir. 40 ayrı fasıldan oluşan şiir, Tevrat'tan alıntılarla biten simetri ile oluşturulmuş ve Tevrat sadeliğinde ritmik, kafiyeli ve düzyazı biçiminde yazılmıştır. Şiirde bulunan neredeyse her satır kullanıldığı bağlamda genellikle yeni ve farklı anlam verilen Tevrat ayetine atıfta bulunur. Yeni Platoncu ve Kabala mistisizminin yoğun etkisi altında olan bu şiir geleneksel olarak üç bölüme ayrılır. Birinci bölümde ilâhî sıfatlar ele alınırken, ikinci bölümde kozmolojik meselelerden bahsedilir ve üçüncü bölümde ise Tanrı'nın merhametine övgü ve O'na yakarış vardır. Son bölüm sinagoglarda kefaret gününde (yom kippur) düzenli bir biçimde okunmaktadır.⁵⁷

Mezkûr şiirin ilk bölümünde Tanrı'nın ilahî sıfatlarına methiyeler vardır. Bu sıfatlar arasında İbn Cebiol, Tanrı'nın "İrade" sıfatını yaratılış sürecinin etkin aracı olarak görür. Tüm varlığın nihaî ve yegâne nedeni Tanrı iken, aracısız nedeni ise O'nun iradesidir ve yaratılış irade eyleminden kaynaklanır. Bu fikir, İbn Cebiol'ü döneminin bilimsel ve felsefî fikirlerine uygun olarak yaratılışı anlattığı şiirin ikinci bölümüne götürür. Bu bölümde düşünür, evrenin yaratılışını astronomi ve fizik ilmine dayanarak ve Dünya'dan başlayarak küreler, Güneş, Ay, gezegenler ve yıldızlardan bahseder. Şiirin son bölümünde ise İbn Cebiol, makrokozmostan mikrokozmosa inerek ibadet, hayranlık, itiraf, tövbe ve dua temalarını işler ve son kısımda Tanrı'nın izzetini anlatan bir zafer ilahisiyle şiiri tamamlar.⁵⁸ *Keter Melhut*, kavramsal çerçevesi bakımından *Yenbû'u'l-Hayât*'tan sonra düşünürün felsefî sistemini en detaylı aktaran eser olması bakımından oldukça önemlidir.

1.4. İbn Cebiol'un Felsefî Düşüncesinin Kaynakları

Felsefe tarihinde düşünürlerin büyük ölçüde kendilerinden önceki fikir hareketlerinden etkilendikleri bir gerçektir. Fakat söz konusu etkilenme, bir düşünürün daha önce aktarılmış düşünceleri tümüyle kopyalaması anlamında değildir. Bu bakımdan muhakkiklerin fikirlerindeki benzerliklerin ve farklılıkların mahiyeti, tarihsel bağlam dikkate alınarak kapsamlı bir biçimde araştırılmalıdır. Zira, kültürel benzerlikler arasında her zaman neden-sonuç bağı aramak doğru olmayabilir. Dolayısıyla etkiden söz ederken yapılan nakiller dikkatli

⁵⁶ Pines, "İbn Gabirol", s. 322. İbn Cebiol'un dinî şiirleri için bk. Cole, *Selected Poems of Ibn Gabirol*, s. 111-136.

⁵⁷ Bernard Lewis, *The Kingly Crown*, The Anchor Press, London 1961, s. 20.

⁵⁸ Lewis, *The Kingly Crown*, s. 21.

bir biçimde incelenmelidir. Bu anlamda İbn Cebrol'un felsefi sistemi detaylı bir biçimde incelenmeden önce onun olası kaynakları hakkında tartışmak gerekir. Düşünür, her ne kadar felsefi eserlerinde ve şiirlerinde doğrudan etkilenmiş olduğu düşünce akımlarından çok fazla söz etmese de pek çok ipucu onun Eski Yunan, İslâm ve Yahudi kaynaklarından beslendiğini ve bu anlamda felsefi sisteminin eklektik bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Yapılan çalışmanın bu kısmında İbn Cebrol'un etkilenmiş olduğu söz konusu fikir akımları ve filozoflar yalnızca tarihsel bağlamın ön planda tutulması amaçlanarak daha dar bir perspektiften aktarılacak, serdedilen görüşler içerisinde yer alan İbn Cebrol'un etkilenmiş olduğu filozofların teorik fikirleri ikinci bölümde, yeri gelinen noktalarda daha kapsamlı bir biçimde ele alınacaktır.

1.4.1. Eski Yunan Düşüncesi

İslâm dünyasındaki halifelerin desteğiyle 8. yüzyılda başlayıp 11. yüzyılın başlarına kadar üç yüzyıl boyunca devam etmiş olan tercüme hareketleri sayesinde, Antik ve Helenistik çağlarda yaşamış olan seksene yakın düşünürün farklı konudaki eserleri Arapçaya tercüme edilmiştir. Söz konusu düşünürler arasından Aristoteles, İslâm düşünce dünyasındaki etkileri göz önüne alındığında üzerinde en çok durulan filozoflardan birisi olmuştur. Özellikle el-Kindî ve çevresinin yaşadığı Bağdat bölgesinde kendisinin *Metafizik* adlı eserinin tercümesinin yapılması İslâm düşüncesinin gelişimi açısından önemli bir aşama olmuştur. *Metafizik* haricinde Doğu İslâm bölgesinde yapılan Aristoteles tercümeleri arasında ise *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Sofistik Deliller*, *Topikler*, *Retorik*, *Poetik*, *Nefs Üzerine* gibi pek çok önemli eser bulunmaktadır.⁵⁹ Sözü edilen eserlerin tercüme edilmesiyle birlikte İslâm düşünürleri içinde metodik, terminolojik ve problematik açıdan Aristoteles'i takip eden Meşşâî okuluna mensup düşünürler ortaya çıkarken, bu düşünürlerin en önemlilerinden sayılan Farabî (872-950) ve İbn Sina'nın (980-1037) eserleri 10. yüzyılda Endülüs'e çoktan ulaşmış ve felsefi düşüncenin Doğu İslâm topraklarından Batı İslâm dünyasına aktarılmasında önemli bir aracı görevi görmüştür.

Felsefi gelişime önem verilen Hudiler döneminde ve özellikle el-Muktedir b. Hud'un (1046-1081) hükümdarlığı sırasında Saragusta, bilim insanlarını ve düşünürleri kendisine çeken canlı bir entelektüel merkez haline gelmiştir. Saragusta'da felsefi değişimi aktaranlardan biri olan İbn Sa'id el-Endelüsî, Aristoteles'i Yunan filozofların mührüne sahip olarak tanımlayarak, onu dolaylı bir açıdan nübüvvet mührüne sahip Hz. Muhammed ile karşılaştırmıştır. Bu

⁵⁹ Cristina D'Ancona, "Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*; <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-greek/> (27 Mart 2021).

bakımdan Aristoteles felsefesinin Endülüs topraklarında önemli bir yere sahip olduğu açık bir şekilde görülebilmektedir. Söz konusu dönemde Saragusta'da sıkı bir Aristoteles eğitimi alınabileceğine dair bazı kanıtlar da vardır. İbn Said el-Endelüsî de bu tür bir eğitimin savunucusudur. Yazar, bunun dışında eserinde *Fizik ve Gökyüzü Üzerine* eserleri üzerine çalışmış olan Yahudi düşünür Ebu'l Fadl Hasday'ın (1050-1093) ismini zikretmektedir.⁶⁰ Bunlardan başka Aristotelesçi geleneğe mensup Endülüslü düşünürlerin Aristoteles'in eserleri ve ona yapılmış İskenderiyeli şarihlerin şerhlerine ilişkin sistematik şerhler yaptığı söylenebilir. Musa İbn Ezra (1055-1138), Batalyevsî (1052-1127), İbn Bâcce (1085-1138) gibi isimler Yeni Platoncu gelenekten büyük ölçüde etkilenmiş olmalarına rağmen felsefî sistemlerine Aristotelesçi yorumları da katmışlardır.⁶¹

İbn Cebiol de yaşadığı topraklardaki fikrî hareketlerden etkilenmiş olacaktır ki, Aristotelesçi metodolojiyi ve terminolojiyi *Yenbû 'u'l-Hayât* adlı eserinde büyük ölçüde görmek mümkündür. Özellikle İbn Cebiol'un metafizik sisteminde önemli yer tutan madde ve suret kavramları, Aristotelesçi terminolojiden yararlanılarak oluşturulmuştur. Aristoteles'in tabiat felsefesinin yanı sıra epistemolojisinin de temelini oluşturan madde-suret bütünlüğü fikri, aklın evrensel suretleri onların maddî tecessümlerinden çıkarttığı gerçeği, her şeyin madde ve suretten oluşmasına dayanmaktadır. Daha farklı bir ifadeyle Aristoteles her fiziksel nesnenin bir madde ve suretin bileşimi olduğunu iddia eder. Bu kurama, Yunanca madde (hyle/ ὕλη) ve suret (eidos/ εἶδος ya da morphe/ μορφή) sözcüklerinin birleşiminden türetilmiş olan hylomorfizm adı verilmiştir. Aristoteles düşüncesinde madde yalnızca suret sayesinde, suretin kendisinde açığa çıkmasıyla gerçeklik ve varlık kazanırken, suret de kendisini ancak maddede açığa çıkarabilir ve maddede gerçekleştirir. Yani şu hâlde madde ile suret arasında bir karşılıklı bağımlılık ilişkisi vardır. Tüm suretler göz ardı edildiğinde maddenin de bir gerçekliği yoktur. Oysa suretlerin şekillendirici güçleri altında varlığa gelme yetisine sahip olduğundan, bir olasılığı da vardır. Suretler maddeye gerçeklik kazandırdıklarından, amacı ve biçimsiz maddeyi gerçekliğe dönüştüren kuvvettir.⁶² İbn Cebiol, felsefî sisteminde özellikle daha sonraki araştırmacılar tarafından küllî hylomorfizm olarak adlandırılan kuramında, gayri cismanî cevherler dâhil olmak üzere, Tanrı haricindeki her şeyin madde ve suretin birleşiminden oluştuğunu iddia etmektedir. Her ne kadar İbn Cebiol madde ve suret kavramlarını tam olarak

⁶⁰ Stroumsa, *Andalus and Sefarad on Philosophy and Its History in Islamic Spain*, s. 124.

⁶¹ Stroumsa, *Andalus and Sefarad on Philosophy and Its History in Islamic Spain*, s. 125.

⁶² Aristotle, *Metaphysics Volume I: Books 1-9*, ed. Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge 1933, s. 204.

Aristoteles'in ele almış olduğu biçimde kullanmamış olsa da terminolojik olarak Aristotelesçi bağlamda felsefî sisteminde bütünleşmiştir.

İbn Cebîrol metafizik sistemini oluştururken madde ve suret kavramları dışında Aristoteles'in cevher kavramından ve dokuz kategorisinden de büyük ölçüde etkilenmiştir. Suretlerin maddede yetkin hale geldiklerinde ve görünür âlem düzeni meydana gelip tek tek cüzîler varlık kazandıklarında daima belli nitelikleri ve yüklemeleri taşıdıkları görülür. Suretlerin yetkin hale gelmesi ile meydana gelen bütün varlıklar kendilerini daima belli niteliklerle yüklemelerle sunarlar. Aristoteles bunlara kategoriler adını verir. Cevher, nicelik, nitelik, ilişki, yer, zaman, konum, iyelik, etkinlik, edilginlik olmak üzere on tane olan kategorilerden dokuzu iline, birisi ise cevherdir. Aristoteles'e göre cevherin incelenmesi aslında bir bakıma varlığın incelenmesidir. Öte yandan varlık, bir şeyin olduğu şey veya cevher, bir nitelik veya nicelik, bu tür yüklemelerden biri gibi pek farklı anlamlara gelmektedir. Varlık her ne kadar bu anlamlarda kullanılmış olsa da asıl anlamda varlık bir şeyi tam da o şey yapan şeydir.⁶³ Her ne kadar İbn Cebîrol, cevher ve kategorileri kavramsal bağlamda kullanmış olsa da, bunu Aristotelesçi anlamda yapmamıştır. Cevher kavramını kullanırken yalnızca cismanî cevheri Aristoteles'in kullandığı biçimde sistemleştiren filozof, kategoriler konusunda da Aristoteles'ten belli başlı noktalarda ayrılmaktadır.⁶⁴

Aristoteles ayrıca İbn Cebîrol'ün ahlâk felsefesini ortaya koyarken etkilendiği düşünürler arasındandır. Bu anlamda ahlâkî düşünce sisteminde erdem kavramını temele koyan İbn Cebîrol, bu kavramı iki uç nokta arasındaki ortak nokta olarak tanımlamaktadır. Bu tanımın Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserindeki düşüncelerden almış olduğu açıktır. Altın orta kavramını bu eserde inceleyen Aristoteles de tıpkı İbn Cebîrol gibi erdemli bir kişinin aşırılıktan uzak, itidâl sahibi insan olduğunu belirtmiştir.⁶⁵ İbn Cebîrol, *Islâhu'l-ahlâk* adlı eserinin özellikle dokunma duyusundan bahsettiği bölüm başta olmak üzere pek çok yerinde itidalli olmaktan bahsetmiş ve söz konusu erdemleri de bunun üzerinden açıklamıştır. Diğer taraftan, İbn Cebîrol'e göre reziletler nefsin bir hastalığıdır ve onlardan kaçınmak için bir ilaca ihtiyaç vardır. Bu düşünce temelini yine aynı şekilde Aristoteles'in ahlâk felsefesi içerisinde bulmak mümkündür.⁶⁶

⁶³ Aristotle, *Metaphysics*, s. 310.

⁶⁴ Sarah Pessin, "Solomon Ibn Gabirol [Avicebron]", The Stanford Encyclopedia of Philosophy; <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-gabirol/> (21 Nisan 2021)

⁶⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2018, s.37

⁶⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 27.

İbn Cebir'ün metafiziksel sistemindeki terminolojik ve metodik yapı incelendiğinde Aristoteles'in düşünsel etkisini dolaylı olarak olsa da İbn Cebir'ün felsefesinde bulmak mümkündür. Madde, suret, cevher, kategori gibi kavramların İbn Cebir'ün metafizik sisteminde nasıl bir yer edindiğine bir sonraki bölümde yeri gelinen noktalarda daha kapsamlı bir biçimde değinilecektir.

İbn Cebir'ün Aristoteles dışında etkilendiği bir diğer Eski Yunan düşünürü ise Plotinos'tur. Plotinos'un (205-270) düşünceleri etrafında şekillenmiş olan ve 6. yüzyıla kadar önemli bir felsefi düşünce geleneği haline gelen Yeni Platonculuk, Eski Yunan felsefesinin son güçlü ekollerinden biridir. Philo (M.Ö. 25-M.S. 50) dâhil olmak üzere daha önceki filozoflar Platon'un fikirlerine katkı yapmış olsalar da, Platon'un felsefi sisteminde en belirgin ve özgün yenilikleri yapan düşünür Plotinos olmuştur. Onun felsefesi de özellikle Proklos (412-485) başta olmak üzere, ardılları tarafından kapsamlı bir sistem haline getirilmiştir.⁶⁷ Plotinos'un ve Proklos'un eserleri Arapçaya tercüme edilmesi ile Müslüman ve Yahudi düşünürler arasında oldukça önemli bir yere sahip olmuştur. Bu anlamda 9. yüzyılın başlarında başlayan Orta Çağ Yeni Platonculuğu büyük ölçüde Plotinos'un ve Proklos'un eserlerine dayanmaktadır. Onuncu ve 12. yüzyıllar arasında pek çok Yahudi filozofun düşünceleri için felsefi bir kaynak olan Yeni Platonculuk, aynı zamanda İslam filozofları için de büyük bir felsefi gelenek haline gelmiştir.⁶⁸

Yeni Platonculuğun İslam dünyasına intikalindeki en önemli eser şüphesiz *Üsûlûcyâ Aristâtâlîs* adlı çalışmadır. Plotinos'un *Enneadlar* adlı kitabının 5, 6 ve 7. bölümlerinin özetinin toplamı olan bu eserin kim tarafından hazırlandığı bilinmemekle birlikte, Arapçaya Aristoteles'e nispet edilerek aktarılmıştır. Ancak eser tamamen Yeni Platoncu bir içeriğe sahiptir. Plotinos'un felsefi sisteminin İslâm dünyasına geçişinde önemli bir yer tutan *Üsûlûcyâ Aristâtâlîs*, büyük ölçüde Orta Çağ'da büyük bir otorite ve güvene sahip olan Aristoteles'e nispet edildiği için bu dönemde önemli bir kaynak olarak görülmüştür.⁶⁹ Orta Çağ İslâm kültür çevresine mensup filozofları etkilemiş olan Yeni Platoncu kaynaklardan birisi de Proklos'a izafe edilen *el-Îzâh fi'l-hayri'l-mahz'*dir. On ikinci yüzyılda Arapçadan Latinceye tercüme edilerek Latin dünyasına *Liber de Causis* olarak geçmiş bu eser ağırlıklı olarak, Proklos'un *Elementa Theologiae* isimli eserine dayanan, müellifi meçhul olan bir çalışmadır. Tıpkı *Üsûlûcyâ Aristâtâlîs* gibi bu eser de İslam bilginleri tarafından Aristoteles'e atfedilmiştir. Yeni Platonculuk, bu eserler dışında bazı tabakat kitapları ve dinî topluluklar arasında dolaşan

⁶⁷ Jospe, *Jewish Philosophy in the Middle Age*, s. 79.

⁶⁸ Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Age*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 33.

⁶⁹ *Üsûlûcyâ Aristoteles'in Teolojisi*, çev. Cahid Şenel, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara 2017, s. 15-16.

Plotinos'un özdeyişleri aracılığıyla İslam dünyasına tesir etmiş bir gelenektir.⁷⁰ Söz konusu bu metinler aracılığıyla çok erken sayılabilecek bir dönemde Doğu İslâm bölgesinin inanç ve düşünce dünyasıyla karşılaşan Yeni Platonculuk akımının Ya'kûb b. İshak el-Kindî, Ebû'l-Hasan el-Âmirî (913-992), Fârâbî ve İbn Sina gibi klasik dönemin önemli isimlerinin yanı sıra İhvân-ı Safâ ekolünün görüşleri üzerinde derin etkisi olmuştur.

Yeni Platonculuğun İbn Cebiol'ün yaşamış olduğu Endülüs topraklarına intikali ise 10-12. yüzyıllar arasında olmuştur. On ikinci yüzyılın ortalarına kadar Endülüs felsefî geleneğinde neredeyse tamamen Yeni Platonculuk hakimken, İbn Meserre'nin mistik felsefesinden, Bahya İbn Paquda'nın (1050-1120) felsefesine kadar Yeni Platoncu sistem büyük ölçüde düşünürlerin fikirlerini etkilemiştir. Aynı zamanda bu ekol İbn Berrecân (?-1142) gibi çileci eğilimleri ve Musa İbn Ezra ve Batalyevsî başta olmak üzere edebi çevreleri de etkisi altına almıştır. Endülüs'teki bu Yeni Platoncu etki Doğu İslam dünyasından farklı tonlara da sahip olmuştur. Zira Müslümanların ve Yahudilerin bir arada yaşama kültürü bu durumun bir sebebi olarak gösterilebilir. Bu anlamda Endülüs'teki Yeni Platonculuğun gelişimi farklı hızda ve farklı düzeyde olmak üzere iki yönlü olarak gösterilebilir. Bir taraftan 10. yüzyılda İshak el-İsrâîlî'den (832-932) başlayarak, Yahudi felsefesi, Yeni Platoncu ekol vasıtasıyla kesintisiz ve güçlü bir geleneğe sahip olurken, buna karşılık 10. yüzyılın ilk yarısında İbn Meserre ile başlayan gelenek ile birlikte Müslüman filozoflar Endülüs'te Yeni Platonculuğun büyümesini sağlamıştır.⁷¹ Böyle bir kültürel ortamda yetişen İbn Cebiol'ün her iki gelenekten de beslenerek, felsefî görüşlerini büyük ölçüde Yeni Platonculuğa dayandırmış olduğu dile getirilebilir.

Yeni Platoncu felsefe genel olarak Tanrı yani Bir, akıl ve nefis olmak üzere üç ana konuda toplanmaktadır. Bu geleneğin Tanrı'ya isnat ettiği başlıca iki nitelikten biri “mutlak bir” olurken, diğeri ise “ilk oluş”tur. Bunun yanı sıra *Esûlûcyâ*'da Tanrı'ya varlık, iyi, etkin, sebep, güzel, yaratıcı, düzenleyici, basit ve mürekkep her şeyi kuşatan, sürekli, salt ve her şeyi kontrol eden gibi isim ve sıfatlar da isnat edilmektedir. Akıl ve nefis dâhil her şeyden önce gelmesi bakımından Tanrı ilk fâil olarak kabul görür ve söz konusu ilk fâil aynı anda hem yetkinlik verici hem de yaratıcıdır. Tanrı, yetkinliği dolayısıyla bir şeyi meydana getirdiğinde sebebini aynı anda barındıracak şekilde ortaya koyması bakımından ilk fâildir. Eksik olan varlıktan meydana gelen fiilin de eksik olacağı bellidir.⁷² Bunlardan yola çıkarak Yeni Platoncu

⁷⁰ Tamar Rudavsky, “Medieval Jewish Neoplatonism”, *History of Jewish Philosophy*, ed. Daniel Frank – Oliver Leaman, Routledge, London 1997, s. 118.

⁷¹ Stroumsa, *Andalus and Sefarad on Philosophy and Its History in Islamic Spain*, s. 115.

⁷² *Üsûlûcyâ Aristoteles'in Teolojisi*, s. 25.

gelenekte Tanrı'nın ya da bir diğer deyişle Bir'in en önemli konu olduğu açıkça görülebilmektedir. İbn Cebrol de aynı şekilde felsefi sistemini kurarken Tanrı'ya yani Bir'e büyük bir önem atfeder. Bu durum düşünürün en önemli felsefi içerikli şiiri olarak kabul gören *Keter Melhut*'un birinci bölümündeki bir mısra da açık ifadelerle görülmektedir:

Sen Bir'sin, her sayının ilki ve her yapının kaynağısın,
 Sen Bir'sin ve senin Birliğin hikmeti bilgeliği hayrete düşürür, çünkü ne olduğunu bilmezler.
 Sen Bir'sin ve senin Birliğin ne artırılabilir ne de azaltılabilir, çünkü sayı ve değişim sana ulaşamaz.
 Sen ne görülürsün ne de tasvir edilirsin.
 Sen Bir'sin, aklım sana sınır koyamaz ve seni adlandıramaz, çünkü muhayyile beni yanıltabilir,
 Bu yüzden derim ki, dilimle günah işlemekten sakınırım.⁷³

Yeni Platonculuk geleneğinin en önemli yapı taşlarından birisi de sudûr kuramıdır. Düşünce tarihinde sudûr, taşma, feyz veya çıkış olarak bilinen kuram ilk defa Plotinos tarafından *Enneadlar* adlı eserinin dördüncü bölümünde ortaya atılmıştır. Plotinos'un oluşturduğu metafiziğin ana kavramlarından biri olan sudûr ilkesine göre tüm varlıklar hiyerarşik bir yapıdadır ve yukarıdan aşağıya doğru sıralanırlar. Varlıksal bakımdan derecelenen tüm bu yapının en üstünde mutlak Bir olan Tanrı bulunurken, ikinci olarak Akıl ya da diğer deyişle Nous bulunmaktadır. Çokluk içinde birliği içinde taşıyan Nous'un arkasından ise söz konusu varlık hiyerarşisinde nefis gelir. Fakat söz konusu nefis tek tek fertlerin değil, âlemin nefsidir. Söz konusu kuramda nefsin ardından ise tabiat sudûr eder.⁷⁴ Yeni Platonculuk sisteminde önemli bir yer tutan sudûr anlayışı bağlamında Yeni Platoncu gelenekte Plotinos'un ki başta olmak üzere, pek çok varlık hiyerarşisi bulunmaktadır. İbn Cebrol, varlık hiyerarşisi bakımından Yeni Platoncu geleneği izlemiş olsa da yorumlayışı dikkate alındığında kendisine has bir kurgusu vardır. Ancak düşünürün varlık hiyerarşisi sisteminin yine de Yeni Platoncu geleneğin temeline dayandığı açık bir şekilde görülebilmektedir:

⁷³ Lewis, *The Kingly Crown*, s. 28.

⁷⁴ Plotinus, *Enneads Volume IV*, ed. Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge 1984, s. 8-30.

Plotinos	Proklos	Liber de Causis	İbn Cebir
1-Bir	1-Bir	1-Saf Varlık	1-Tanrı
2-Küllî Akıl	2-Henadlar	2-Akıl	2-İrade
3-Âlem nefsi	3-Sınır ve Sınırsızlık	3-Nefs	3-Küllî Madde ve
4-Tabiat	4-Teklik	4-Tabiat	Küllî Suret
	5-Hayat		4-Küllî Akıl
	6-Akıl		5-Aklî nefis
	7-Nefs		6-Hayvanî nefis
	8-Tabiat		7-Nebatî nefis
			8-Tabiat

Tablo 1.1. Yeni Platoncu Varlık Mertebeleri

Düşünürün metafizik sisteminden etkilenmiş olduğu Plotinos'un erdem etiği teorisinden de izler bulmak mümkündür. Plotinos, *Enneadlar* adlı eserinin ikinci kitabında erdemler konusuna eğilmiş ve erdemlerin insanın karakterinin öz niteliğini verdiğinden bahsetmiştir.⁷⁵ Tıpkı ahlâk felsefesini erdemler üzerine kuran Plotinos gibi İbn Cebir de erdem ve reziletler üzerine bir sistem inşaa etmiştir. Bu anlamda İbn Cebir'in yaşamış olduğu kültürel ortamda Yeni Platonculuğun etkisi göz önünde bulundurulduğunda, düşünürün Plotinos'un ahlâk üzerine düşüncelerini de yorumlamış olduğu söylenebilir.

Görüldüğü üzere İbn Cebir'in felsefî sisteminde Yeni Platoncu unsurlar büyük rol oynamaktadır. Bunun tarihsel bağlamda Endülüs'teki düşünce hareketleri arasında Yeni Platoncu nüvenin büyük bir rol oynamasından kaynaklı bir sonuç olduğu açıktır. Çalışmanın ikinci bölümünde İbn Cebir'in felsefî sistemi tüm boyutlarıyla ele alınırken onun Yeni Platoncu felsefeden hangi yönlerden etkilendiği daha kapsamlı bir biçimde açıklanacaktır.

Aristoteles ve Yeni Platoncu gelenek dışında, İbn Cebir'in etkilenmiş olduğu düşünülen bir diğer gelenek ise Empedoklesçiliktir. M.Ö. 4. yüzyılda yaşamış olan Antik Yunan filozofu Empedokles (M.Ö. 490-430), Sokrates öncesi doğa felsefesinin önemli filozoflarından birisidir. Sicilya'nın Akragas kentinde yaşamış olan filozofun pek çok eseri yalnızca fragmanlar halinde günümüze ulaşmış olsa da kozmos, yaratılış, doğa ve benzeri

⁷⁵ <https://www.iep.utm.edu/plot-v-c/#H1> (erişim tarihi: 12.04.2021).

konulardaki özgün düşünceleriyle düşünce tarihinde oldukça önemli bir yere sahiptir.⁷⁶ Ancak düşünce tarihinde Empedokles figürü, birisi Akragaslı Empedokles bir diğeri ise Sahte-Empedokles olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Nitekim bazı Müslüman ve Yahudi müellifler Empedokles'in mistisizm ve felsefe alanındaki kimi düşüncelerini inceleyerek onunla ilgili olarak hikmet sahibi birisi olduğuna dair iddialarda bulunurken, Sahte-Empedokles'ten de bahsetmişlerdir. Bu anlamda İslam ve Yahudi kaynakları arasında yaygın menkıbelere dayalı olarak bilinen Empedokles, Sahte-Empedokles figürüdür. Sahte-Empedokles'e nispet edilen düşüncelerin bir kısmı Akragaslı Empedokles'in düşünceleriyle paralellik arz etse de söz konusu figürün kimi düşünceleri kendine özgüdür.⁷⁷

Empedokles'in özgün düşünceleri Müslümanlara Aristoteles'in çalışmalarının Arapça tercümeleri ve Pseudo-Plutarkhos'un *Περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων* (Filozofların Doğa Hakkındaki Kararları ve Düşünceleri) adlı eserinin Arapça tercümesi aracılığıyla geçmiştir. Empedokles'in özgün düşünceleri söz konusu eserler aracılığıyla İslam dünyasına sınırlı olarak geçerken, nispet edilen ancak gerçek olmayan hemen hemen tüm bilgiler ise Hippolytus'un (170-235) *Refutatio Omnium Haeresium* (Tüm Sapkınlıkların Reddi) adlı eserine dayanan ve özgün hali günümüze ulaşamamış olan Pseudo-Ammonius'un bir eseri aracılığıyla İslam dünyasındaki eserlere intikal etmiştir. Dönemin Yeni Platoncu çevrelerinde etkili olan Sahte-Empedokles figürü, Yeni Platoncu felsefeyle birleşerek bir gelenek haline gelmiştir.⁷⁸ Söz konusu dönemde Empedokles'e nispet edilen ve günümüze Arapça aslı ulaşamamış olan *Kitâbu'l-Cevâhiri'l-Hamse* (Beş Cevher Kitabı) İslam dünyasındaki Empedoklesçi literatürün bir diğer kaynağıdır. Söz konusu eserin Arapça özgün nüshası kayıp olsa da eserin bazı fragmanları Yahudi Arapçası olarak günümüze ulaşmıştır.⁷⁹

⁷⁶ Richard D. McKirahan, *Philosophy Before Socrates*, Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis 2010, s. 252-253.

⁷⁷ Araştırmacılar Sahte-Empedoklesçiliğin Orta Çağ dünyasındaki mahiyeti üzerine yapılan tartışmalarda ikiye ayrılmaktadır. Solomon Munk ve David Kaufmann gibi bazı modern araştırmacılar Sahte-Empedokles sisteminin İslam ve Yahudi düşünce dünyasında önemli bir gelenek haline geldiğini savunurken, Daniel de Smet ve Josef van Ess ise Orta Çağ dünyasında tutarlık tek bir Sözde-Empedoklesçi sistemin olmadığını, Empedokles ile ilişkilendirilmiş metinlerin İslam Yeni Platonculuğunun bir alt bölümü olduğunu ve ayrı bir Empedoklesçi ekol olduğunu iddia etmek için yeterli kaynağın bulunmadığını savunmaktadırlar. Yine aynı şekilde Ebu'l alâ Afîfî'ye göre de İslam dünyasındaki Empedoklesçi gelenek Yeni Platoncu görüşle özellikle İhvân-ı Safâ'ya benzerlik arzeden İsmâîlî düşünürlerin anladıkları şekliyle aynıdır ve orada özgün Empedokles'e ait hiçbir şey yoktur. Söz konusu tartışmalar için bk. David Kaufmann, "Pseudo-Empedokles als Quelle Salomon ibn Gabirols", *Studien über Salomon Ibn Gabirol*, ed. David Kaufmann, Budapest 1899, ss. 1-63; Daniel De Smet, *Empedocles Arabus: Une lecture néoplatonicenne tardive*, Turnhout, Brepols 1998; Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, De Gruyter, Berlin 1991, s. 273; Ebû'l-A'îlâ Afîfî, *Min Eyne İsteke İbn Arabî Felsefetu es-Sûfîyye*, Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb, Kahire, 1933, ss. 157-162.

⁷⁸ Daniel de Smet, *Empedocles Arabus: Une lecture néoplatonicenne tardive*, Turnhout, Brepols 1998, s. 54.

⁷⁹ Samuel Miklos Stern, "Anbaduklis", *The Encyclopaedia of Islam*, c. 1, s. 483.

Empedokles, söz konusu kitaplardaki aktarılan bilgilerle İslam düşüncesi içerisinde efsanevî bir şahsiyet haline gelmiştir. Pek çok İslam tarihçisi kitaplarında gerçeklerle bağdaşmayan bir Empedokles portresi sunmuştur. Şehristânî, (1086-1158) *el-Milel ve'n-nihâl* adlı eserinde verdiği bilgilerde, Empedokles'i İslam dünyasında Pythagoras, Sokrates, Platon ve Aristoteles ile beraber Antik çağlarda yaşamış olan beş büyük Yunan filozofundan biri olarak görürken, M.Ö. 5. yaşadığı düşünülen Hz. Davud'un çağdaşı ve Hz. Lokman'ın öğrencisi olarak kabul etmiştir. Hz. Lokman'ın görüşlerini ve hikmetini almasının ardından ülkesine dönerek halkına yararlı olmak istediği rivayet edilen Empedokles, filozofların arasında en büyük filozof olarak kabul görmüş, büyük ve soylu bir devlet adamı ve ilahî tefekkür ile münzevi hayata düşkün olarak resmedilmiştir. Şehristânî, eserinde Empedokles'in felsefî düşüncelerine de yer vermiştir. Empedokles'e göre Tanrı yalnızca hüviyet olarak ezeli değil, aynı zamanda saf ilim ve saf iradedir. Basit şeylerin yaratılışı akledilir basit şeyden gelmektedir. Ayrıca O, ilk unsurdur ve ilk illetir. İkinci malul onun aracılığıyla akıl, üçüncü illetli akıl aracılığıyla nefstir. Bu varlıklar aracı basit varlıklardır. Sevgi ve nefret tüm varlıklar için kaynak olurken, bu iki kaynağın birleştirme ve ayırma gücü bulunmaktadır.⁸⁰ İbn el-Kıftî'nin (1173-1248) aktardığına göre ise Empedokles, Hz. Davud ile aynı dönemde yaşamış ve aynı zamanda Şam'da Hz. Lokman'ın hikmetinden yararlanmış bir filozoftur. Yunanistan'a döndükten sonra ise âlemin yaratılışı ve meâdî inkâr eden düşünceleri halka aktarmıştır.⁸¹ Sahte-Empedokles ile ilgili bilgiler aktaran bir diğer kişi de hekim ve tarihçi İbn Ebî Useybia (1203-1270) olmuştur. Ona göre *Kitâbu Ma Bade't Tabia* ve *Kitâbu'l-Meyamer* olmak üzere Empedokles'in iki kitabı bulunmaktadır. Günümüze ulaşamamış söz konusu kitaplarda filozof tabiat ve arınma konularını işlemektedir. Empedokles; Hermes, Pythagoras, Sokrates, Platon gibi düşünürlerle beraber seçkin filozofların arasında yer alır. Bu filozoflar Tanrı'nın ahlâkıyla ahlâklanmışlardır. Empedokles'in felsefesi keşif ve keramete bağlı bir felsefedir.⁸²

Felsefî düşünce olarak Yeni Platoncu geleneğin hâkim olduğu Endülüs topraklarında ise bu geleneğin vasıtasıyla Sahte-Empedoklesçi kaynaklara ulaşılmıştır. *Üsûlûcyâ*, İhvân-ı Safa risâleleri ve Pseudo-Ammonius'un eserleri gibi önemli metinler ile söz konusu sahte-Empedoklesçi kaynaklar Endülüs topraklarında şekillenmiş olmalıdır.⁸³ Bu kaynaklardan yararlanmış olan muhtemel düşünürlerden birisi de İbn Meserre'dir. Sa'id Endelûsî, İbn

⁸⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Emir Ali Mehna-Ali Hasan Faur, Dâri'l-Ma'rife, Beyrut, 1993, s. 382.

⁸¹ Kıftî, *Kitâbu Ahbâri'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ*, Mektebetü'l-Mütenebbi, el-Kahire, 1326, s. 13; aktr. Stern, "Anbaduklis", *The Encyclopaedia of Islam*, s. 484.

⁸² İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ*, thk. Nizâr Rıdâ, Dâru Mektebeti'l Hayat, Beyrut, s. 61.

⁸³ Stroumsa, *Andalus and Sefarad on Philosophy and Its History in Islamic Spain*, s. 118.

Meserre'nin Empedokles'in felsefî düşüncesine açık olduğunu, onunla uğraştığını ve onu öğrenmek adına son derece istekli ve ısrarlı olduğunu dile getirir. Buna göre Empedokles, Tanrı'nın sıfatlarının anlamlarını birleştiren ilk kişidir. Dolayısıyla o, Tanrı'nın sıfatlarının tek bir şeyi ifade ettiğini belirtir. Tanrı ilim, cömertlik ve kudret gibi farklı bir sıfatlarla nitelendirildiği zaman, çok sayıda olmalarına karşın bu sıfatlar ayrı hakikatleri göstermemektedir. Ancak bu sıfatlar, hiçbir surette çokluğu kabul etmeyen ve tek hakikat olan Tanrı'yı gösterirler. Aynı zamanda el-Kıftî ise İbn Meserre'nin Empedokles'ten yararlandığını, onun felsefesinin takipçisi olduğunu belirtmiştir.⁸⁴

İslam Yeni Platonculuğuyla birleşmiş Sahte Empedoklesçiliği Endülüs düşünce dünyasına asıl aktaranlar Yahudi filozoflar ve onların metinleri olmuştur. Sahte Empedokles'e atfedilen kitaplar Yahudiler tarafından eserlerinde kullanılmıştır. Örneğin Josef İbn Zaddik (1075-1149) bir eserinde *Sefer Banduqlis* (Empedokles'in Kitabı) adlı bir kitaba atıfta bulunarak Empedokles'in ilahî irade görüşünden bahseder. Günümüzde kayıp olan *Sefer Banduqlis* adlı eser aynı zamanda İbn Meymûn (1138-1204) tarafından da "zamanın boşa harcanmaması gereken kadim felsefe" şeklinde bahsedilmektedir. Bir diğer Yahudi düşünür İsaac İbn Ghiyyât (1038-1089) ise Tevrat'a yapmış olduğu bir şerhte Sahte-Empedokles'ten bahsetmektedir. Aynı şekilde İbn Hasday'ın (915-970) aktardığı üzere özgün hali günümüze ulaşamayan bir Sahte-Empedoklesçi metinde basit cevher, ilk madde, ilk suret, ilk yaratılmış mevcutlar ve sudûr zinciri gibi Yeni Platonculukla birleşmiş Sahte-Empedoklesçi konular yer almaktadır.⁸⁵

Görüldüğü üzere İbn Cebiol'un yaşadığı dönemde Yeni Platonculukla karışmış bir Sahte-Empedoklesçi düşüncesinin Endülüs Yahudileri üzerindeki etkisinden bahsetmek mümkündür. İbn Cebiol'ünde bu düşünce geleneğinden belli başlı parçaları kendi felsefî sistemine aldığı söylenebilir. *Yenbû'u'l-Hayât*'ın Shem Tov İbn Falaquera tarafından yapılan İbranice tercümesinin giriş bölümünde İbn Cebiol'un Empedoklesçi gelenekten etkilendiğinden bahsetmektedir:

"Bilge Rabbi Süleyman (İbn Cebiol)'ün derlediği bu kitabı inceledim ve Hayatın Kaynağı olarak adlandırılan bu kitabın eski bilgelerin bahsettiği Empedokles'in kitabı olan Beş Cevher Kitabı ile aynı gelenekten geldiğini gördüm..."⁸⁶

⁸⁴ Endelûsî, *Tabakâtu'l-Umem*, s. 21; İbn el-Kıftî, *Kitâbu İhbâri'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ*, Mektebetu'l-Mütenebbi, Kahire, 1326, s. 13.

⁸⁵ Stroumsa, *Andalus and Sefarad on Philosophy and Its History in Islamic Spain*, s. 119.

⁸⁶ İbn Falaquera'nın, İbn Cebiol'un fikirlerinin Empedoklesçi *Beş Cevher Kitabı* adlı eserinde yer alan fikirlere benzerliğine dikkat çekerken, aslında bu kitabın gerçekten İbn Cebiol tarafından okunduğunu özellikle belirtmediğini iddia eder. Bununla birlikte Kaufmann, Falaquera'nın belirtmiş olduğu Empedoklesçi geleneğin kayda değer bir kaynak olduğunu belirtmektedir. Söz konusu tartışma için bk. Sarah Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire- Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, s. 200.

İbn Falaquera'nın İbn Cebiol'un bu çalışmasının bazı Empedoklesçi eserler ile benzerlikler taşıdığını ve filozofun metninin aslında bu çalışmalardan etkilendiğini ileri sürmektedir. Söz konusu alıntı dışında İbn Cebiol'un Empedokles ile ilgili bağlantısı üzerine başka bir kaynak bulunmamaktadır.

İbn Cebiol'un felsefi sistemi incelendiğinde ilk unsur, sevgi ve nefret kavramlarının kullanımları, filozofun Sahte-Empedoklesçi düşüncelerden etkilendiğini göstermektedir. İbn Cebiol'un eserinde cevher ile sevgi arasındaki Empedoklesçi bağlantıyı kullandığından dolayı Sahte-Empedokles'e bir aşinalığı olduğunu önermek oldukça makuldür. Ayrıca aynı şekilde İbn Cebiol'un felsefi sisteminde ilk unsuru kullanma biçimi Sahte-Empedoklesçi geleneğe uygundur. Bunun dışında filozofun varlığın özünde bir şevk olduğuna dair görüşleri, ilk maddî unsur varlık hiyerarşisinin içerisine yerleştirmesi ve bu ilk maddî unsur sevginin gücüyle ilişkilendirmesi, söz konusu gelenekle olan bir bağlantısı olarak yorumlanabilir.⁸⁷ Her ne kadar tüm bu benzerlikler İbn Cebiol'un Sahte-Empedokles geleneğinden etkilenmiş olduğunu gösterse de, söz konusu geleneğe ilişkin kaynakların yetersiz, dağınık ve aidiyet konusunda belirsizlikleri nedeniyle böylesi bir etkinin kabul edilmesi adına şüpheli olmakta fayda vardır. İkinci bölümde İbn Cebiol'un düşünce sisteminde Sahte-Empedoklesçilik etkisine dair sözü edilen varsayımlar yeri gelinen noktalarda daha kapsamlı bir biçimde ele alınacaktır.

İbn Cebiol'un ahlâkî sistemini kurarken etkilendiği bir başka ismi ise Galenos'tur. Daha önce de bahsedildiği üzere ahlât-ı erbaa fikri başta olmak üzere Galenos'un felsefi fikirlerini benimsemiş olan İbn Cebiol, *İslâhu'l-ahlâk* adlı eserinin pek çok yerinde doğrudan Galenos'un *De Idolentia* (Elemden Kurtulmak Üzerine) ve *De Moribus* (Karakterler Üzerine) adlı eserlerine birden fazla kez atıfta bulunmuştur.⁸⁸

1.4.2. İslam Düşüncesi

İslam düşüncesi söz konusu olduğunda İbn Cebiol'un düşünsel anlamda etkilendiği isimlerin başında İbn Meserre'nin geldiği söylenebilir. İslam fikir hareketlerinin Endülüs'te 9. yüzyılda yeni teşekkül etmeye başladığı zamanlarda, İslam felsefesi başta olmak üzere, kelim, fıkıh, hadis ve tasavvuf gibi pek çok alanda kendisinden söz ettiren Endülüs'te yaşamış en önemli mütefekkirlerden birisi olarak kabul gören İbn Meserre, Kurtuba'da 883 yılında doğmuştur. Endülüs fikir ve ilim tarihi hakkındaki gerek klasik kaynaklar gerekse yapılan modern araştırmalar, İbn Meserre'nin düşünce tarihi açısından önemli bir şahsiyet olduğunu ve

⁸⁷ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 318.; Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, s. 51

⁸⁸ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 77-81-84.

Endülüs bölgesindeki fikir hayatında kalıcı izler bıraktığını, hatta bir Meserrecilik hareketinin doğduğunu bildirmektedir. Genellikle Endülüs'te felsefî düşüncenin öncüsü kabul edilmekle birlikte tüm kaynaklarda zikredilen *Kitâbü't-Tebşıra* ve *Kitâbü'l-Hurûf* başlıklı eserleri günümüze ulaşmadığından dolayı İbn Meserre'nin öğretisini derli toplu bir şekilde vermek mümkün değildir. Çeşitli eserlerden edinilen kanaate göre İbn Meserre, yaşadığı dönemde kelimenin tam anlamıyla bir filozof olmaktan çok felsefe, tasavvuf ve kelamı birleştirme çabası güden bir fikir insanı olarak görülmektedir. Hakkındaki en eski ve güvenilir kaynaklardan olan İbnü'l-Faradî'nin (962-1013) *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs* adlı eserinde verdiği bilgilerde onun hem düşünce hem ifade hem de yaşayış tarzı olarak tasavvufî anlayıştan yararlandığını ve bu konularda Zünnûn el-Mısırî ile Ebû Ya'kûb en-Nehrecûrî'nin (?-941) görüşlerinden etkilendiğini aktarmaktadır.⁸⁹

Başta Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem* adlı eserinde olmak üzere İbnü'l-Kıftî *İhbârü'l-'ulemâ*, İbn Ebû Usaybia *Uyûnü'l-enbâ* ve Şehrezûrî *Nüzhetü'l-ervâh* adlı eserlerinde, İbn Meserre'nin Sokrates öncesi filozoflardan Empedokles'in felsefesini inceleyerek etkilendiğini aktarmışlardır. Başta Asin Palacios olmak üzere Macih Fahri ve pek çok araştırmacı, onun felsefesini İslâmî literatürde Empedokles'e nisbet edilen, fakat gerçek Empedoklesçi ve Yeni Platoncu olarak bilinen nazariyelerin bir karışımı olan sahte Empedoklesçi öğretiler vasıtasıyla tanımaya çalışmışlardır. Sâid el-Endelüsî, İslâm dışı kültürlerde oluşmuş bir efsanevî Empedokles portresi çizdikten sonra, “Bâtıniyye'den bir taife onun felsefesine dayanırlar; Empedokles'in çok az kimsenin anlayabileceği rumuzlu bir dil kullandığını kabul ederler. Kurtubalı bâtinî Muhammed b. Abdullah b. Meserre el-Cebelî (İbn Meserre) de onun felsefesini benimsemiştir.” diye zikretmiştir.⁹⁰

İbn Meserre, Tanrı'nın varlığı ve delilleri, sudûr kuramı, varlık ve varlığın mertebeleri, nefis, âlemin varlığı ve ezeliyeti, din-felsefe uzlaştırılması gibi İslam felsefesinin pek çok temel konusunu ele almış bir düşünürdür. Düşünürün serdettiği görüşlerin bir kısmı Endülüs'te ilk olarak onun tarafından dillendirilirken, bir kısım görüşleri ise özgün değildir.

İbn Meserre'nin metafizik sistemindeki en önemli kavramlardan birisi İslam filozoflarınca heyûlâ, Empedoklesçi görüşte ilk madde, ruhanî madde veya ilk unsur olarak adlandırılan “heba” kavramıdır. Söz konusu kavram, zatıyla kuşatıcı, kavranabilen küllî madde

⁸⁹ Mustafa Çağrı, “İbn Meserre”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XX, s. 188; İbn Meserre'nin günümüze ulaşan eserleri için bk. İbn Meserre, *Risâletü Havâssı'l-Hurûf ve Hakâikihâ ve Usûlihâ*, thk. Muhammed Kemâl İbrâhîm Ca'fer, *Min Kadâyâ el-Fikri'l-İslâmî Dirâse ve Nusûs* içinde, Mektebetü Dâri'l-Ulûm, Kahire, 1978; İbn Meserre, *Risâletü'l-İ'tibâr (Kitâbu't-Tabsıra)*, thk. Muhammed Kemâl İbrâhîm Ca'fer, *Fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyye* içinde, Mektebetü'l-Fellâh, Kuveyt 1986.

⁹⁰ el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, s. 73; Çağrı, “İbn Meserre”, s. 189.

olarak İbn Meserre'nin felsefesine ait özgün bir fikir olarak ortaya çıkmaktadır. Heba ya da diğer adıyla ilk madde veya heyula, Tanrı'nın âlemin cisimlerini inşa ettiği muayyen olmayan varlıktır ve eşyanın ilk yaratılış şeklidir.⁹¹

İbn Meserre düşüncesinde bir diğer önemli kavram ise İlahî Arş'tır. Bu kavram varlık mertebelerin başında olarak düşünürün felsefesinde sistemleşmiştir. Tanrı'nın tüm âlemi yönetmesi için noksan olmaktan uzak olması gerekir. Bu iş İlahî Arş ile ilişkilidir. Tanrı'nın yarattığı ilk varlık olan Arş, varlıklara hükmetmiş ve onları kuşatmıştır. Tanrı Arş'ında bütün olayları, kaderleri ve üzerinde iradesinin bulunduğu şeyleri yazmıştır. Gerek bedensel gerekse ruhsal bütün varlıkların kökeni ve korunması söz konusu Arş'a bağlıdır. İbn Meserre, üst mertebede arşın varlığından bahsetmekte ve akıl feleği ile birlikte zikretmektedir. Nefsi, en üstte Akıl Feleği veya Akıl Âlemi, onun altındakileri ise Küllî Nefs, natık nefis, hayvanî nefis ve nebatî nefis olacak şekilde bir derecelendirmeye tâbii tutmaktadır. İbn Meserre'nin açıklamalarından Akıl Feleği ile arş bir olarak gördüğü sonucu da çıkmaktadır.⁹²

Eklektik bir düşünce sistemine sahip olan İbn Meserre'nin eserlerinde ayrıca Yeni Platoncu geleneğin izlerini bulmak mümkündür. Bu anlamda düşünürün Bir'in varlığını ve tüm âlemin Bir'den feyiz yoluyla çıkan varlık görüşü olan sudûr kuramını kabul ettiği görülmektedir. Düşünürün sudûr kuramında ilk malûl, ilk madde ve ilk ilahî unsur olarak kabul edilmektedir. Bu sistemde ilk unsurdan sırasıyla akıl, nefis, tabiat, ikinci madde veya diğer adıyla beş cevher ve sonrasında âlemdaki diğer varlıklar olan bitki, hayvan ve insan sudûr etmektedir. Düşünüre göre dört mertebede varlık vardır. Tanrı'nın zatı ve kutsal isimleri eşyadan ayrıdır. Ardından ilahî faziletleri kendisinde toplamış olan küllî akıllar gelir. Onun ardından ise heyula ile yani cisimle birleşmiş, âlemin cüssesinin taşıyıcısı olan Nefs-i Kübra gelirken, ondan sonraki mertebede tabiat bulunmaktadır. Maddî cisimle birleşen tabiat, cismi şekillendiren ve oluşturmaktadır. Tabiat olmadan önce cisimler suretken bütün varlıklar da öyledir. Tabiat içindeki nefisler natık, hayvanî ve nebatî olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Ayrıca İbn Meserre, İslam filozoflarının psikoloji görüşlerinin belki de temel önermesini oluşturan insanı temsil eden mikrokozmos ile tüm evreni temsil eden makrokozmos arasında tam bir paralelliği ve "İnsan küçük âlemdir." önermesini Endülüs'te kullanan ilk filozof olmuştur.⁹³

İbn Cebriol'un İbn Meserre'nin söz konusu düşüncelerinden etkilendiği ve *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eserinde kurmuş olduğu metafizik sisteminde onun düşüncelerine benzer düşünceler

⁹¹ Bozyiğit, *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre*, s. 365.

⁹² İbn Meserre, *Kitâbu't-Tabsıra*, thk. Muhammed Kemâl İbrâhîm Cafer, *fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyye* içinde, Mektebetu'l-Fellâh, Kuveyt 1986, s. 378; aktr. Bozyiğit, *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre*, s. 365.

⁹³ Bozyiğit, *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre*, s. 365.

muhteva ettiği görülmektedir. Bir önceki alt başlıkta da aktarıldığı üzere Sahte Empedokles düşüncesinde görülen beş hiyerarşik madde, ışığın ilahî alegorisi, ahiret anlayışı, unsur ve İlahî Arş ile ilgili temel düşünceler İbn Meserre düşüncesinde de görülmektedir. Görülen söz konusu fikirlerin de İbn Cebiol'un eseri incelendiğinde felsefi sistemini doğrudan etkilemiş olduğu açıktır. Yahudi filozofun felsefi sisteminde önemli bir yer tutan ruhanî madde anlayışının kaynağı olarak doğrudan İbn Meserre gösterilebilir. Bunun dışında düşünürün İlahî arş anlayışında İbn Meserre düşüncesinin izleri mevcutken, her iki filozof için de madde, cisim veya ruh olsun varlık için temel öz olarak kabul görmektedir.⁹⁴ Yine aynı şekilde mikrokozmos ile makrokozmos ayrımı her iki düşünürün felsefi sistemlerindeki kullandıkları bir ayrım olmuştur.⁹⁵ Bu anlamda İbn Cebiol'un, pek çok felsefi terimi Endülüs düşünce geleneğine taşımış olan İbn Meserre'den etkilendiği açıktır. İbn Cebiol'un, metafizik sisteminin aktarılacağı çalışmanın ikinci bölümünde yeri gelen noktalarda düşünürün İbn Meserre sistemiyle olan ilişkisi aktarılacaktır.

1.4.3. Yahudi Düşüncesi

Yaklaşık olarak M.Ö. 4. yüzyıldan başlayarak günümüze kadar gelen Yahudilik geleneğinin bir yorumu olan Kabala mistisizmi, genel olarak Kabalacılık ismiyle de bilinen bir öğretilerdir. Bu gelenek M.Ö. 4. yüzyıl civarında başlayan kuruluş dönemi, Yeni Platonculuğun ve İslam tasavvufunun etkisini içeren Merkabah mistisizmi, teosofik dönem olarak adlandırılan ve yaklaşık 16. yüzyıla kadar süren üçüncü dönem, Safed kabalacılığı adını taşıyan dördüncü dönem ve 18. yüzyılda başlayan Hasidik gelenek olmak üzere beş ana döneme ayrılır.⁹⁶ İkinci yüzyıldan başlayarak 10. yüzyıla kadar devam eden Merkabah mistisizmi döneminde bu öğreti Endülüs'e ulaşmıştır. Kültürel, tarihsel ve edebî perspektiflerden bakıldığında Kabalacı geleneğin belirgin bir şekilde Endülüs topraklarında yayıldığı görülebilmektedir. Örneğin döneminin önemli filozoflardan sayılan Saadia Gaon önemli Kabalacı metinlerden *Sefer Yezirah*'a detaylı bir şerh yazmıştır. Ayrıca o, özgün felsefi sistemini geliştirirken, tıpkı dönemin önemli düşünürlerinden olan Benjamin el Nehevandi gibi yaratılış konularında bu eserden etkilenmiştir. Ayrıca Kabala geleneğinde önemli bir yeri olan *Sefer ha-Zohar* adlı kitabın tam hali ilk olarak Endülüs'te yayımlanmıştır. Ayrıca Abraham İbn Ezra, Musa b. Nahman (1198-1270) gibi isimlerin söz konusu Kabalacı metinler hakkında şerhler yazdıkları

⁹⁴ Miguel Asin Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, çev. Elmer Douglas – Howard Yoder, Brill, Leiden 1978, s. 78.

⁹⁵ Steinschneider, *Die Hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters*, s. 381-382.

⁹⁶ Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken, New York, 1995, s. 43.

ya da özgün eserlerinde Kabala mistisizminden etkiler taşıdıkları bilinmektedir.⁹⁷ Söz konusu bilgilerden yola çıkarak Kabala mistisizminin İbn Cebir’ün yaşadığı coğrafyada ve dönemde büyük ölçüde etkili bir düşünce hareketi olduğu sonucuna varmak mümkündür.

Kabala mistisizmine kaynaklık eden belli başlı kabalist metinler bulunmaktadır. *Sefer Yezirah* söz konusu metinlerin en eskisidir ve bazı Yahudi cemaatlerince söz konusu metnin Hz. İbrahim tarafından yazıldığına inanılmaktadır. *Sefer Yezirah*’ta Tevrat’ın Yaradılış bölümüyle ilgili olarak felsefi şemalar bulunmaktadır. Bu şemalar arasında büyük ölçüde sudûr kuramıyla benzerlik taşıyan sefirot kuramı oldukça önemli yer tutar. Ayrıca eserde dünyanın, güneşin, gezegenlerin, unsurların ve insanın kökeni ile İbrani alfabesinin yirmi iki harfi arasında paralellik kurulmuş ve burada harfler üçe, yediye ve on ikiye bölünerek, harflerin sayısal değerlerinin belli birtakım sembolizm içeren bir sistem inşa edilmiştir. Kabala mistisizmi için önemli olarak kabul edilebilecek bir diğer kitap ise ZHR veya ZUHR şeklinde kısaltılan, Işık Kitabı olarak da bilinen *Sefer ha-Zohar*’dır. Tanrı, ruhlar, melekler ve kozmoloji gibi konuları içeren birçok farklı metnin derlenmesinden meydana gelmiş olan *Zohar*, Rabbi Simon ben Jochai’ye (?-160) atfedilmektedir. Bu eserin önemli pek çok bölümünün sözlü gelenekler vasıtasıyla derlenmiş olması muhtemeldir. Söz konusu eserin 13. yüzyılda Rabbi Moses de Leon (1240-1305) tarafından Endülüs’te tam halinin yayınlandığı bilinmektedir.⁹⁸

Kabala mistisizmi en genelde kuramsal ve pratik olmak üzere iki bölüme ayrılır. Kuramsal veya teorik kabalada Tanrı, melekler ve insandan daha ruhanî olan varlıklar, insan nefsi, onun çeşitli kısımları, doğumdan önceki yaşam, reenkarnasyon ve çeşitli âlemler ve varlık boyutlarıyla ilişkili felsefi kavramları sistemli bir şekilde değerlendirilir. Bu anlamda *Sefer Yezirah* ve *Sefer ha-Zohar* adlı eserlerinde, kozmoloji alanında açık bir felsefe içerdiği inkâr edilemez. Söz konusu kitaplar Kabala külliyyatının temelleri için oldukça önemlidir.⁹⁹

Kuramsal Kabala, bahsedilenlerle birlikte, esas olarak İlahî Varlık’ın özellikleri, âlemin yaratılışı, melek ve insanların yaratılışı, dünyanın ve insanlığın kaderi gibi konular üzerine eğilir ve Tanrı’nın iyiliği, ebediliği, faziletleri, insanın Tanrı’nın suretinde yaratılışı, Yaratıcı ile yaratılan arasındaki ilişkiyi izah etmeye çalışır. Bu öğretilerde Antik Yunan ve İslam felsefesinde de görülen “ex nihil nililo fit” anlayışı bulunmaktadır. Buna göre nefis ve madde tek bir varlığın zıt kutuplarıdır ve hiçlikten hiçbir şey gelmediğine göre, hiçbir şey yok olamaz.

⁹⁷ Irene Lancaster, “Kabbalah [Addendum], *Encyclopedia of Philosophy*, c. 5, s. 4. Ayrıca Kabala mistisizminin Endülüs’teki gelişimi hakkında daha detaylı bilgi için bk. Gil Anidjar, *Our Place in al-Andalus*, Stanford University Press, Stanford 2002.

⁹⁸ William Wynn Westcott, *An Introduction to the Study of the Kabbalah*, Kessinger Publishing Company, Montana 1992, s. 2-3.

⁹⁹ Westcott, *An Introduction to the Study of the Kabbalah*, s. 4.

Her şey nefis ve zuhurattır. Mevcut olan tüm şeyler sadece İlahî Öz'den gelebilir. Bu anlamda âlem Tanrı'nın bir tezahürü şeklindeyken, Tanrı'ya en uzak olan varlık ise maddedir.¹⁰⁰

Kabala mistisizminin yaratılış konusundaki en temel öğretisi sefirot kuramıyla ilişkilidir. Bu geleneğin en temel özelliklerinden birisi olan sefirot kuramı, esasen Yeni Platoncu felsefeyle Kabalizmin birleştirilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Sefirot kuramı gerek Yeni Platoncu felsefede gerek İslam geleneğinde kendine yer bulan sudûr kuramıyla pek çok açıdan benzerlik arz etmektedir. Özellikle beslendiği kaynakların mahiyeti göz önünde tutulduğunda Kabala mistisizminde yer alan yaratılış öğretilerinde mutlak aşkın bir Tanrı anlayışı yerine, panteizme yakın daha mistik yoruma açık bir kozmoloji yer almaktadır. Bu öğretilerde yaratılış, aslında Tanrı'nın bizzat kendisini açığladığı bir düşüş olarak temellendirilir. Tanrı, "Ein Sof" adıyla bilinir ve en mutlak, isimlendirilemez, gerçek ve tek cevherdir. Ein Sof'un her bir tezahürü yani sefirotu Tanrı'dan düşerek varlığa gelir. Tanrı, on sefirot halinde aşağı doğru düşerek ve kendinî açarak farklı varlık sahalarının oluşumunu sağlar. Son sefirot olan melhut sefirası yani insanlığın içinde yaşadığı dünyadır. Bu sefiralar en üstten aşağıya doğru şu şekilde sıralanır: Keter (arş), Hokhmah (bilgelik), Binah (anlayış), Hesed (merhamet), Din (adalet), Tif'eret (güzellik), Nezah (sonsuzluk), Hod (görmek), Yesod (kaynak), Melhut (krallık).¹⁰¹ Görüldüğü üzere Tanrı'dan sefiraların düşerek varlığa gelmesi, bir nevi Yeni Platoncu geleneğin temelinde yer alan Tanrı'dan varlıkların sudûr etmesine yani taşmasına benzemektedir.

İbn Cebir'ün düşünce sistemi ile Kabala mistisizmi arasında paralellikler kurmak mümkündür. Bu anlamda İbn Cebir'ün felsefi sistemiyle erken dönem Yahudi mistisizminin merkezinde yer alan *Sefer Yezirah*'ın kozmolojisi arasında büyük ölçüde benzerlik bulunmaktadır. Çağdaş araştırmacılar, İbn Cebir'ün söz konusu kozmolojik görüşleri Saadia Gaon'un *Sefer Yezirah*'a yapmış olduğu şerhten etkilenecek felsefi sisteminde uyguladığını vurgulamaktadır. Saadia Gaon, *Sefer Yezirah*'a yapmış olduğu söz konusu şerhte bu eseri felsefi bir açıdan yorumlamak adına mistik yorumlamalardan kaçınmıştır.¹⁰² Tıpkı Saadia Gaon gibi İbn Cebir de başta sefirot kuramı olmak üzere pek çok Kabalacı düşünsel sistemi felsefi bir biçimde yorumlamak suretiyle bu akılcı ekolü devam ettirmiştir.

Tanrı (Ein Sof) ile yaratılmış âlem arasında on yaratıcı ilkenin bulunmasına dayanan sefirot kuramındaki yaratılış aşaması ile İbn Cebir'ün yaratılış anlayışı arasında paralellikler

¹⁰⁰ Westcott, *An Introduction to the Study of the Kabbalah*, s. 31-32.

¹⁰¹ Westcott, *An Introduction to the Study of the Kabbalah*, s. 39.

¹⁰² Diana Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue Philosophy and Mysticism in Bahya ibn Paquda's Duties of the Heart*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania 2007, s. 26.

kurmak mümkündür. Her iki kozmolojik sistemde de âlemi yaratmış olan Tanrı; mutlak, isimlendirilemez, gerçek ve tek cevherdir ve tüm âlem mutlak bir olan Tanrı'dan çıkıp bir sıra düzeni dâhilinde belli aşamalardan geçerek varlığa gelir. Bunun dışında İbn Cebiol, *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eserinde sıklıkla Arapça “el-unsur” kavramını kullanmaktadır. Pek çok araştırmacı unsur kavramının Kabalacı bir bakış açısıyla yorumlama eğilimindedir. Zira İbn Cebiol hem kendi İbranice şiirlerinde hem de *Yenbû'u'l-Hayât*'ın İbranice tercümesinde unsur kavramını sefirot kuramının bir parçası olan yesod kavramına karşılık olarak kullanılmaktadır.¹⁰³

İbn Cebiol'un düşüncesi ile Kabala mistisizmi arasındaki bir diğer benzerlik ise arş kavramı ile ilişkilidir. Tüm İbrahimî dinlerde önemli bir yere sahip olan arş kavramı, Orta Çağ düşüncesinde de kendisine yer bulmuştur. Söz konusu kavram özellikle Yahudilikte ve Kabala mistisizminde önemli bir yere sahiptir. Arşında oturan Tanrı imgesi Tevrat'ın pek çok yerinde geçerken, arş gerek Kabalacı eserlerde gerekse Yahudi düşünürlerin eserlerinde sembolik olarak bazı anlamlara gelmektedir.¹⁰⁴ Her ne kadar *Yenbû'u'l-Hayât* dinî referanslara sahip olmasa da İbn Cebiol bazı pasajlarda sembolik olarak arş kavramına atıfta bulunmuştur.¹⁰⁵ Ayrıca adından da anlaşılabileceği üzere *Keter Melhut* (İzzet Arşı) adlı şiirde Kabala mistisizminin bu önemli kavramına pek çok sembolik atıf görülmektedir. İbn Cebiol'un *Keter Melhut* şiiri dışında *Shokhen ad*, *Shakhar Avakeshkha*, *Ahavtikha* gibi şiirlerinde aynı şekilde Kabala mistisizmiyle ilgili ifadeler bulmak mümkündür.

Gersom Scholem, Jasques Schlanger ve Yehuda Liebes gibi araştırmacılar İbn Cebiol'un felsefî sisteminin temelinde Sefer Yezirah ve Kabala mistisizminin olduğunu savunurken, bazı araştırmacılar İbn Cebiol'un hakiki felsefî evinin Zohar ve Kabala'nın bölümleri olduğunu söyleyerek filozofun tüm felsefî sistemini Kabalacı metinlerden aldığına dair ciddi iddialarda bulunmaktadır.¹⁰⁶ Sarah Pessin gibi araştırmacılar ise İbn Cebiol'un metafizik sistemi ile Kabala mistisizmi arasında terminolojik olarak yakınlıklar olsa da metodolojik olarak benzerlik olmadığı kanaatindedir.¹⁰⁷ Daha önce aktarıldığı gibi İbn Cebiol'un Endülü'steki Kabala mistisizmi ve *Sefer Yezirah* geleneğine aşina olduğu açıktır,

¹⁰³ Sarah Pessin, "Solomon Ibn Gabirol [Avicebron]", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

¹⁰⁴ Öyleyse Rab'bin sözünü dinle! Gördüm ki, Rab arşında oturuyor, bütün göksel varlıklar da sağında, solunda duruyordu. (1. Krallar 22:19); Kral Uzziya'nın öldüğü yıl yüce ve görkemli Rab'bi gördüm; arşta oturuyordu, giysisinin etekleri tapınağı dolduruyordu. (Yeşaya 6:1); Yüksekte, arşı andıran nesnede insana benzer biri oturuyordu. (Hezekiel 1: 26); Ben bakarken Arşlar kuruldu, Eskiden beri var Olan yerine oturdu. (Daniel 7:9).

¹⁰⁵ Avicebron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 335.

¹⁰⁶ Francis Edward Peters, "Avicebron (Ibn Gabirol, Solomon ben Judah)", *New Catholic Encyclopedia*, c. 1, s. 1130; Gershom Scholem, "Iqvatov shel Gevirol ba-Qabbalah," *Me'asef Sofrei Erez. Yisrael*, ed. E. Steiman vd., Tel Aviv 1939, ss. 160-178; Yehuda Liebes, "Sefer Yezirah ezel R. Shlomo Ibn Gevirol ü-perush ha-shir Ahavtikha", *The Beginnings of Jewish Mysticism in Medieval Europe*, ed. Joseph Dan, Hebrew University Press, Jerusalem 1987.

¹⁰⁷ Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, s. 193.

ancak Pessin'in de önerdiği üzere sefirot, yesod ve diğer Kabalacı terimlerin kullanımına bakarak İbn Cebiol'un felsefî sistemini tamamen Kabalacı bir yorum olarak görmek yanlış olacaktır.

Varlık anlayışı dışında İbn Cebiol'un ahlâkî sisteminin büyük ölçüde özgün olduğu bilinse de düşünürün ahlâk felsefesini oluştururken Yahudi düşüncesinden etkilendiği de açıktır. Bu anlamda ilk olarak ahlâk felsefesini kurarken İbn Cebiol'un Eski Ahit'ten etkilendiği görülebilmektedir. Düşünür, *İslâhu'l-ahlâk* adlı eserinde her bir ahlâkî niteliği incelerken Eski Ahit'ten Hz. Adem'in yasak meyveyi yemesi, Tanrı'nın Firavun'un kalbini katılaştırması gibi pek çok olay üzerine defalarca kez alıntı yapmış ve ahlâkî nitelikleri açıklarken bu örnekleri sistemini güçlendirmek adına kullanmıştır.¹⁰⁸

Yahudi düşüncesi söz konusu olduğunda İbn Cebiol'ü düşünsel bakımından etkilemiş olması muhtemel olan diğer bir isim de Yahudi hekim ve filozof İshak el-İsrâîlî'dir. Metafizik sistemi temelde Plotinos'un sudûr teorisine dayanan filozofun düşüncesine göre, varlığın aşamalar halinde sudûr ettiği akıl, temelde ilk madde ile ilk suretin birleşiminden meydana gelmiştir. Söz konusu akıl, yoktan yaratma (*creatio ex nihilo*) inancına uygun olarak Tanrı'nın ilahî iradesiyle yaratılmıştır. Bu akıldan da varlıklar hiyerarşisi sâdır olmuştur. İshak el-İsrâîlî'nin Plotinos'un sudûr kuramına ilk madde ve ilk suret kavramlarını ekleyerek, İncil'in yaratılış düşüncesiyle Yeni Platoncu sonsuz sudûr düşüncesini birleştirmesine benzer bir biçimde İbn Cebiol de Tanrı'nın sonsuzluğu ve birliği ile küllî madde ve sureti sonlu ve ikiliği arasında başka bir katmanı yani ilahî iradeyi eklemektedir.¹⁰⁹ Bu anlamda İbn Cebiol'un felsefî sisteminin temelini oluşturan düşüncelerin büyük ölçüde İshak el-İsrâîlî'nin sisteminde bulunduğunu söylemek mümkündür. Buna benzer bir biçimde İsrâîlî'nin epistemolojiye dair görüşleri incelendiğinde onun insanın makrokozmos'u, yani büyük âlemi (âlem-i kebir) bilebilmesi için kendisini yani mikrokozmosu, diğer bir deyişle küçük âlemi (âlem-i sagîr) bilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Bu düşünceler de İbn Cebiol'un sisteminde yer almaktadır.¹¹⁰ Söz konusu benzerlikler yapılan çalışmanın ikinci bölümünde yeri gelinen noktalarda daha detaylı bir biçimde serdedilecektir.

¹⁰⁸ Peter Adamson, *Philosophy in The Islamic World: A History Without Any Gaps*, Oxford University Press, Oxford 2016, s. 210.

¹⁰⁹ Altmann, *Isaac Israeli: Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, s. xviii; Hasan Şahin – Ahmet Kamil Cihan, “İshak b. Süleyman el-İsrâîlî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXII, ss. 544-546.

¹¹⁰ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 16; Altmann, *Isaac Israeli: Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, s. 203.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN CEBİROL'ÜN FELSEFİ SİSTEMİ

2.1. İbn Cebîrol'ün Bilgi Anlayışı

İbn Cebîrol öncelikli olarak insanın doğasının nihaî amacını, başka bir deyişle insanın neden var olduğunu anlamakla ilgilenmiştir. Filozofa göre, kişinin en temelde neden ve nasıl yaşayacağını kavraması gerekmektedir. Bu anlamda İbn Cebîrol, bir insanın mümkün olan en iyi hayatı nasıl yaşayacağını anlamak için kozmolojik ve metafiziksel katmanları araştırmaya geçmeden önce, epistemolojik düzlemde bu soruya cevap aramaktadır. Zira, İbn Cebîrol'ün bilgi kuramıyla ilgili en temel bilgiler *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eserinin en başında yer almaktadır. Söz konusu eserin ilk bölümünde İbn Cebîrol, insan hayatının ilahî olarak belirlenmiş nihaî amacını açıkladığı satırlarda, bilginin insan hayatının nihaî amacı ve var olma nedeni olduğundan bahsetmektedir.

İbn Cebîrol düşüncesinde bilgi, fiillere sebep olurken, fiiller de nefsi bozan ve ayrıca onu gerçek tabiatından alıkoyan şeylerden uzaklaştırmaktadır. Bir anlamda bilgi ve fiiller, nefsi tabiatın esaretinden kurtarır ve karanlıktan ve belirsizliğinden arındırır. Dolayısıyla nefsin bilerek, faal akıl ile ittisâl etmesi, onun nihaî amacını oluşturmaktadır:

Öğrenci: O halde insan ırkının nihaî amacı nedir?

Öğretmen: Her bir kişinin benzerine geri dönebilmesi için nefsin faal akıl ile ittisâl etmesidir.

Öğrenci: Bunu nasıl yerine getirebiliriz?

Öğretmen: Bilgi ve fiille, çünkü bunlar aracılığıyla nefis öteki âlem ile birleşir. Bilgi, harekete neden olur ve nefsi bozan ve onu gerçek tabiatından alıkoyan şeyden uzaklaştırır ve özüne geri döndürür: Neticede bilgi ve hareket, nefsi doğanın tutsaklığından kurtarır, karanlıktan ve belirsizlikten arındırır ve öteki âleme dönmesini sağlar.¹¹¹

Görüldüğü üzere İbn Cebîrol'ün insan hayatının nihaî amacına yönelik oluşturduğu asıl iddia bilgi kuramıyla ilişkili olarak "nefsin faal akıl ile ittisâl etmesinde" bulunmaktadır. *Yenbû'u'l-Hayât*'ın günümüze ulaşan Latince nüshasında "applicatio" olarak tercüme edilen söz konusu terimi, Farabî ve İbn Sina gibi Yeni Platoncu geleneğe mensup İslâm filozoflarının bilgi kuramlarında kullandıkları insan aklının, kozmik akılların sonuncusu olan faal akılla kurduğu ilişki anlamında kullanılan ittisâl (İbranicede devakut) kavramıyla karşılamak mümkündür.¹¹² Söz konusu gelenekte ilk maddede yani heyûlâda olduğu gibi sırf güç ve istidat halindeki akıl giderek heyûlânî denilen potansiyel durumundan kurtularak etkin hale

¹¹¹ Avicenna, *Avicennae (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 4.

¹¹² Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, s. 29.

geçmektedir. Söz konusu güç halindeki insan aklını fiil alanına çıkararak bu etkin ilkeye faal akıl adı verilmektedir. Faal akıl ise insanın düşünme ve bilme gücünü işlevsel hale getiren ve maddî eşyada kuvve halinde, maddî olmayan âlemde ise fiil halinde bulunan aklî objeleri ona kazandıran ilke olarak tanımlanırken, insan aklıyla faal akıl arasındaki bu ilişkiye mezkûr gelenekte ittisâl adı verilmektedir. İbn Cebîrol, her ne kadar faal akıl kavramını metafizik sisteminde kullanmamış olsa da bilgi kuramının merkezinde yer alan ittisâl kavramını bir açıdan Yeni Platoncu gelenek çerçevesinde kullanmaktadır. Bu anlamda İbn Cebîrol'ün ittisâl kavramını özellikle Yeni Platonculuğun İslam felsefesine aktarılmasındaki en önemli kaynaklardan biri olan *Üsûlûcyâ* adlı eserden almış olması muhtemeldir.¹¹³ Bu bakımdan faal akılla birleşim anlamındaki ittisâl kavramında insanın nihaî amacı ve bununla birlikte kesin bilgiye ulaşma çabası bulunmaktadır.

İbn Cebîrol'ün felsefî sisteminde ittisâl kavramı bağlamında nefsin bilgisi de oldukça önemli bir konumdur. Zira insanın nefsi hakkında sahip olduğu bilgi, ona Tanrı'nın ve âlemin bilgisini açmaktadır. Tanrı'yı ve âlemi bilmek için insanın kendisini yani nefsini bilmesi zorunludur. Bir başka deyişle, İshak el-İsrâîlî'nin ve el-Kindî'nin de düşünce sisteminde yer aldığı gibi, insanın makrokozmos'u, yani büyük âlemi (âlem-i kebir) bilebilmesi için kendisini yani mikrokozmosu, diğer bir deyişle küçük âlemi (âlem-i sagîr) bilmesi gerekmektedir.¹¹⁴ Ancak filozofa göre insanın her şeyi bilebilmesi mümkün değildir. Bu anlamda filozof bilgi konusunda kendi ilk genel ayrımını yaparak insanın kavrayabileceği şeyleri ikiye ayırır. Bunlardan ilki insanın bilmesi mümkün olan, aklının kavrayabileceği ve apaçık olan şeyler iken, diğeri ise insan aklının ötesinde olan, insanın bilmesinin mümkün olamayacağı şeylerdir:

*Meseleler iki türe ayrılır. Bazıları insanın bilmesi için mümkündür, çünkü bunlar insan aklıyla bilinebilirler. Diğerleri ise insanın bilmesi için mümkün değildir, çünkü bunlar insan aklının ötesindedir. Yani insanın bilmesi gerekenler ya apaçıktır ya da değildir. Apaçık olan şeyin ne olduğuna dair ispat için bir kanıt gerek yoktur, fakat şüphesiz ki apaçık olmayan yalnızca maddenin hakikatini muazzam bir şekilde ortaya çıkaracak olan diyalektik ilminin kurallarıyla ve itinalı bir gözlemle yapılan ispat yoluyla anlaşılacaktır.*¹¹⁵

İbn Cebîrol, iki kısma ayırdığı bilginin ilki olan insanın bilmesi mümkün olan bilgiler kısmına önem vererek, onun nihaî amacının bunlar olduğundan ve kişinin hayatında bunun peşinden koşması gerektiğinden bahseder. Kişi, böylesine bir bilgiyi ise ancak kendisini yaratan

¹¹³ *Üsûlûcyâ Aristoteles'in Teolojisi*, s. 44.

¹¹⁴ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 8.

¹¹⁵ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 3.

Tanrı'nın ışığı altında kavrayabilir. Bu şekilde nefsini bilebilir ve *Kitabü Islâhi'l-ahlâk* adlı eserinde de vurgulamış olduğu en büyük ahlâkî yetkinlik olan mutluluğa ulaşabilir.¹¹⁶

Öğrenci: O halde, insan hayatında neyin peşinde koşmalıdır?

Öğretmen: İnsanın tüm niteliklerinden en muazzam olanı bilmek olduğundan, onun peşinde en çok koşması gereken şey bilgidir ve en gerekli bilgi ise kendini bilmektir, ki bunu kendisi dışında tüm var olanların ışığında anlayabilir. Çünkü onun tabiatı tüm nesneleri kapsar ve her şeye nüfuz eder. Her şey onun faziletinin öznesidir. Ayrıca kişi nihaî nedenin peşinde koşmalıdır, böylece bu meselelere kendini verebilir ve bu şekilde mutluluğa ulaşır.¹¹⁷

İbn Cebiol, insanın yaratılış amacının kendisini bilmesi olduğunu öne sürerken, bunu ispatlara dayandırarak yapar. Buna göre kuvve olarak yetkin olan ve bu yetkinliğinin kavranması mümkün olan bir şeyin varlığa gelmesi için bir amaca sahip olması gerekir. Nitekim filozof kendisini bilen nefsin yetkinliğinin kendi bilgisinde saklı olduğunu, onun bilgi eksikliklerinin ise kusurlu oluşunda yattığını ve başından beri bu dünyada bilgisizlikten bilgiye doğru, dolayısıyla kuvveden fiil haline geçmek durumunda olduğunu ifade etmektedir. Yani nefsin yetkinliği, kuvveden fiil haline geçmesiyle birlikte mümkün olur. Dolayısıyla insanlığın yaratılış amacı bir bakıma kendi nefsinin kuvveden fiile geçişini bilmesinde saklıdır.¹¹⁸

İnsanlığın yaratılış amacının bilgi olduğuna dair yukarıdaki gibi bir ispat yöntemi kuran İbn Cebiol, ayrıca insanın kavrayamayacağı, başka bir deyişle insanın aklının sınırlarının ötesinde olan bilgiye dair açıklamalar yapar. Öncelikli olarak bilgiyi farklı bir ayrıma tâbi tutan filozof, buna göre madde ve suretin bilgisi, ilahî iradenin bilgisi ve İlk Zat'ın yani âlemin yaratıcısı olan Tanrı'nın bilgisi olmak üzere bilgiyi toplamda üç bölüme ayırır.¹¹⁹ Ancak İbn Cebiol'e göre insanın doğrudan Tanrı'nın veya ilahî iradenin bilgisine ulaşması mümkün değildir. Tanrı'nın kendi tabiatının bilgisine doğrudan erişmek mümkün değilken, ancak yarattığı eserlere bakarak ona ulaşılabilir:

Öğrenci: İlk Zat'ın bilgisini elde etmenin bir yolu var mıdır?

Öğretmen: Bu ne imkânsızdır ne de tamamen mümkündür.

Öğrenci: O halde bu durumda imkânsız ve mümkün olanlar nedir?

Öğretmen: Yarattıkları dışında İlk Zat'ın kendi tabiatını bilmek imkânsızken; yalnızca yarattığı eserler ışığında (yarattıklarına bakarak) onu bilmek mümkündür.¹²⁰

İbn Cebiol'e göre İlk Zat'ın yani Tanrı'nın bilgisini doğrudan elde etmenin imkânsız olmasının nedeni, O'nun her şeyin üstünde ve sınırsız olmasından geldiğini, insanın bir şeyi

¹¹⁶ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 23.

¹¹⁷ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 6.

¹¹⁸ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 7.

¹¹⁹ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 9-10.

¹²⁰ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 6.

bilebilmesi için bildiği şeyi kapsaması gerektiğini, ancak sınırsız olanın bilgisini kapsayamayacağından, O'nu bilmesinin mümkün olmadığını dile getirir. Ayrıca bileşik olan, basit olanı bilemeyeceğinden dolayı, basit olan İlk Zat insan tarafından doğrudan bilinemez.¹²¹ Ayrıca İbn Cebriol, *Keter Melhut* adlı şiirinin bir bölümünde de insanın Tanrı'nın bilgisine doğrudan ulaşamayacağını, ancak kişinin nefsini bilerek dolaylı olarak O'nu bilebileceğini açıklar:

Tanrım, senin kudretini kim kavrayabilir?
Sen saltanatın için ihtişamınla saf bir ışıltı yarattın...
Bunu hikmetin ruhuna aktardın.
Ve ona nefis dedin.
Ve aklın suretini sen oluşturdun...
Ve ona hizmet etmesi ve onu koruması için maddeyi gönderdin,
Bu, onların arasında tükenmeyen bir ateş gibidir,
Çünkü bu, maddenin yaratıldığı nefsin ateşindendir.
Ve hiçlikten varlığa gider...
Tanrım, senin hikmetine kim ulaşabilir?
Nefse orada sabit duran bilme melekelerini verdin.
Bilgi ise onun ihtişamının kaynağıdır.
Bu yüzden onun üzerinde hiçbir güç yoktur...
Seni bilen nefis ölümü görmeyecektir...¹²²

Dolaylı biçimde olsa da insanın kavrayabileceği bilgi kısımları İlk Zat'ın yani Tanrı'nın bilgisi ile ilahî iradenin bilgisi olurken, insanın ulaşabileceği bir diğer bilgi kısmı ise madde ve suretin bilgisidir. Nitekim bilginin söz konusu bu üç kısmından yalnızca en düşük seviyede yer alan madde ile suretin bilgisi, insan tarafından doğrudan kavranabilir düzeydedir. Her ne kadar bu bilgi kısmı doğrudan elde edilebilir olsa da, İbn Cebriol'e göre madde ve suretin bilgisini elde etmek de oldukça zordur, nitekim filozof bu bu türden bilgi için "iki kapalı kapı" ifadesini kullanmaktadır.¹²³ Bu türden bir bilgiye ancak çok az insan ulaşabilir ve kişi bu bilgiyi elde ettiği takdirde hayatın nihaî amacını kavrayabilir ve gerçek hazza ulaşabilir. Ancak İbn Cebriol'e göre madde ve suretin bilgisine ulaşmak da oldukça zordur. Bu türden bilgiye ulaşmanın neden zor olduğuna dair filozofun cevabı, madde ve suretin belirlenemeyeceğine, yalnızca tasvir edilebileceğine yöneliktir. Buna benzer bir açıklamayı da İshak el-İsrâîlî felsefe için yapmaktadır. İshak el-İsrâîlî'ye göre felsefe kavramı kendine özgü olduğundan dolayı, belirlenemez ve yalnızca tasvir edilebilir bir kavramdır.¹²⁴ Benzer bir biçimde İbn Cebriol de bu açıklamayı madde ve suret üzerinde yaparak, bu iki kavramın nitelikleri sayesinde ancak tasvir edilebileceğini fakat belirlenemeyeceğini aktarmaktadır. Küllî madde, kendi kendine mevcut olabilen ve tüm suretlerin dayanağı (substratum) olan bir cevher olarak tasvir

¹²¹ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebriol) Fons Vitae*, s. 7.

¹²² Lewis, *The Kingly Crown*, s. 49-50.

¹²³ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebriol) Fons Vitae*, s. 302.

¹²⁴ Alexander Altmann, *Isaac Israeli: Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, University of Chicago Press, Chicago 2009, s. 13.

edilebilirken, küllî suret ise tüm suretlere hikmetin ve saf ışıķı veren olarak tasvir edilebilmektedir.¹²⁵ Bunun dışında görüldüğü üzere madde ile suret tasvir edilebilirken, tanımlayabilmek bir tarafa, Tanrı ve ilahî irade açık bir biçimde tasvir edilemez. Ancak ilahî irade, fiillerine bakılarak yaklaşık olarak tasvir edilebilir.¹²⁶

İnsan hayatının nihaî amacı son derece kısıtlı olan söz konusu bilgileri elde edebilmek olmalıdır. Madde ve suret güçlükle ve ancak tasvir etme yoluyla bilinebilirken, ilahî irade ise yalnızca eylemlerine bakılarak tasvir edilebilir. Tanrı veya bir başka deyişle İlk Zat ise hiçbir şekilde ne tanımlanabilir ne de tasvir edilebilir. Tanrı, yalnızca O'nun eseri olan âlemin işleyişine şahit olunarak kavranabilir. Bununla ilgili olarak İbn Cebiol, *Keter Melhut* adlı şiirinde insanın Tanrı'yı ancak yarattığı eserler aracılığıyla var olduğunu bilebileceğine, fakat onun birliğini kavramasının mümkün olmayacağına dair vurgu yapmaktadır.¹²⁷

Bütün bu verilerin ışığında denilebilir ki İbn Cebiol, hayatın nihaî amacını araştırırken öncelikli olarak bunu epistemolojik perspektiften ele almış bir filozoftur. Günümüze ulaşan bilgiler değerlendirildiğinde İbn Cebiol'un, kişinin en temelde neden ve nasıl yaşayacağını kavraması gerektiğinden ve bunu ancak nefsini bilerek başarabileceğinden bahsetmektedir. Ayrıca filozof Yeni Platoncu gelenekte de oldukça önemli bir yer tutan ittisâl kavramını ön plana alarak, nefsin bilgisine yoğunlaşmıştır. Bunun dışında bilgiyi; İlk Zat'ın bilgisi, ilahî iradenin bilgisi ve madde ile suretin bilgisi olarak üç kısma ayıran filozof, yalnızca madde ile suretin bilgisinin doğrudan pek az kişinin elde edebileceğini, diğer iki bilgi türünün ise insan aklının doğrudan kavramaya elverişli olmadığına dair vurgu yapmaktadır.

Filozofun bilgiye dair görüşlerini ele alan müstakil bir eseri olsa da söz konusu eser günümüze ulaşmış değildir. Bu nedenle metafizik alanında yazılmış *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eserinde metafizik görüşlerini temellendirmek adına, yalnızca eserin başında bilgi kuramından bahsettiği için İbn Cebiol'un bilgi kuramı hakkında detaylı bilgilere ulaşmak mümkün değildir. Nitekim İbn Cebiol'un bilgi tanımı, bilginin kaynakları veya bilgi edinme yolları gibi İslâm felsefesinde yoğun bir biçimde irdelenen epistemolojik konulara dair görüşleri günümüze ulaşmamıştır.

2.2. İbn Cebiol'un Metafizik Anlayışı

İbn Cebiol'un metafizik hakkındaki felsefî görüşlerine çok büyük ölçüde kendisinin *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eseri vasıtasıyla ulaşılmaktadır. Daha önce de aktarıldığı üzere her ne

¹²⁵ Jospe, *Jewish Philosophy in the Middle Age*, s. 116. Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebiol) Fons Vitae*, s. 299.

¹²⁶ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebiol) Fons Vitae*, s. 326.

¹²⁷ Lewis, *The Kingly Crown*, s. 27.

kadar İbn Cebiol metafizik üzerine farklı eserler kaleme almış olsa da bu alan üzerine yazılmış eserlerinden Latince nüshası vasıtasıyla günümüze ulaşmış tek eseri *Yenbû'u'l-Hayât*'tır. Bu eser İbn Cebiol'un günümüze ulaşan en sistematik metafizik eseri olduğundan dolayı, filozofun metafizik anlayışını büyük ölçüde söz konusu eseri ve filozofun belli başlı şiirleri üzerinden detaylandırmak mümkündür. En genel ifadeyle, İbn Cebiol'un metafizik sisteminin temelinde "külli hylomorfizm" olarak adlandırılan felsefi kuram bulunmaktadır. Basitçe ifade edilirse İbn Cebiol, külli hylomorfizm kuramı ile âlemdeki tüm mevcutların madde ile suretin bileşiminden oluştuğunu ileri sürmektedir. Söz konusu kuram her fiziksel mevcudun bir madde ve suretin bileşimi olduğunu iddia eden Aristotelesçi hylomorfizm'in bir adım ötesine geçerek, felsefe tarihi boyunca tartışmalı bir iddia olarak görülmüştür. Zira Aristotelesçi sistem, akılları ve nefsleri yani gayri cismanî cevherleri maddeden yoksun tamamen biçimsel varlıklar olarak ele alırken, İbn Cebiol'un külli hylomorfizm olarak adlandırılan kuramı akılların ve nefslerin madde ve suretin birleşiminden oluştuğu kabulüne dayanmaktadır.

İbn Cebiol'un Tanrı'nın ilahî iradeyi hiçlikten yarattığı, Tanrı haricindeki tüm gayri cismanî ve cismanî mevcutların madde ve suretten oluştuğu, söz konusu mevcutların temelinde madde ve suretten oluşan çeşitli katmanlar bulunduğu, Tanrı'nın ve ilahî iradenin maddenin esas nedeni olduğu ve madde ile suret başta olmak üzere tüm mevcutların ilahî iradede sudûr ettiğine dair görüşleri onun temel metafizik görüşleridir. Bu anlamda filozofun metafizik hakkındaki düşünceleri öncelikle varlık, varlık merteleberinde yer alan Tanrı, ilahî irade, külli madde ile külli suret, külli akıl, külli nefis, tabiat ve Tanrı-âlem ilişkisi üzerinden kapsamlı bir biçimde irdelenecektir.

2.2.1. Varlık Anlayışı

Varlık (vücûd) ile var olan (mevcûd) kavramları, metafizik başta olmak üzere düşünce tarihinde önemli tartışmalara konu olmuştur. Hatta öyle ki İslam düşünce tarihinde metafizik anlayışlara baktığımızda "var olması bakımından var olan" konusundan daha merkezî bir konunun olmadığı dile getirilebilir. Varlığın ne olduğu ve bağlantılarının tespit edilmesi metafiziğin konusu olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle, metafizikle uğraşan bir kişinin, varlığın olup olmadığı, nasıl olduğu veya nasıl meydana geldiği ile ilgili varlığa yönelik sorulardan kaçması mümkün değildir. Nitekim varlık meselesi gerek İslam gerekse Yahudi düşünürleri tarafından çeşitli başlıklar altında ele alınmıştır. Kimi zaman varlık konusu mahiyet kavramıyla bir arada değerlendirilirken, bazen de müstakil bir konu olarak irdelenmiştir. Varlık konusunun felsefe tarihinde en tartışılan kısımlarından birisi ise varlık ve var olan

kavramlarının tanımı üzerinedir. İbn Cebiol'un *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eserinin Latince tercümesinde varlık kavramı "esse", İbrance tercümesinde ise "metziut" (מְצִיּוּת) sözcüğüyle karşılanmaktadır. Bunun dışında, İbn Cebiol eserlerinde doğrudan varlığa dair bir tanım yapmamaktadır.

İbn Cebiol'un varlık anlayışını, daha sonrasında detaylandırmak üzere, büyük ölçüde dört ana düşünce üzerinde temellendirmek mümkündür:

1. Tanrı haricindeki tüm varlıklar madde ve suretin birleşiminden oluşmaktadır. Akıllar ve nefslar de dâhil olmak üzere tüm cismanî ve gayri cismanî varlıklar buna tâbidir.
2. Her mevcudun temelinde madde ve suretten oluşan çeşitli katmanlar bulunmaktadır.
3. Maddenin esas nedeni İlahî Zat ve ilahî iradedir. Suretin esas nedeni ise ilahî irade ve İlahî Hikmet'tir. Tüm varlık mertebelerinin ve madde ile suret katmanlarının temelinde küllî veya diğer adıyla aslî bir madde bulunmaktadır.
4. Madde ve suret katmanlarındaki maddeler suretlerle ilahî iradenin aracılığıyla birbirine bağlanır.¹²⁸

İbn Cebiol'un söz konusu dört ana düşüncesinin temelinde tüm varlıkların hiyerarşik bir yapıda olması ve yukarıdan aşağıya doğru sıralanması yatar. Tüm varlıklar İlahî Zat'tan başlayarak önem derecesine göre Bir'den çok olana, manevî olandan maddî olana, düşünülemeyenden düşünülene doğru sıralanmaktadır. İbn Cebiol'un metafizik sistemini daha iyi anlayabilmek için varlığın hiyerarşik şemasının veya başka bir deyişle varlık mertebelerinin temel aşamaları ve bir seviyeden diğerine geçişi ana hatlarıyla belirlenmelidir. Söz konusu aşamaları ve geçişleri anlayabilmek için İbn Cebiol'un felsefî sisteminin temelinde yer alan madde ve suret kavramlarını anlamak gereklidir. İbn Cebiol'un metafizik sisteminde madde ile sureti ayırt etmenin en basit yolu, onların bir bileşke oluşturmasını tezahür etmektir. Örneğin, ahşabı yani maddeyi alarak belirli bir surete yani bir masa şekline getirildiğinde, masa artık ahşabın bir sureti haline gelir. Suret, onu taşıyan maddedeki sayısız olasılıktan sınırlandırır ve diğer şeylerden ayırt edilmesini sağlar. Ancak suret, sonuç olarak kendini yeniden üretemeyene dönüşür. Bir masa, başka masaların sureti ve benzeri olamaz. Dolayısıyla varlığın bir surete kavuşması, varlığın son aşamasıdır.¹²⁹

Masanın maddesi olan ahşap ele alınırsa, onun da doğada bulunan ölen, büyüyen ve yeniden çoğalan bir varlık olduğu görülmektedir. Bu anlamda ahşabın daha öncesi olması gerektiği için onun da bir maddesi olması gerekmektedir. Aristoteles'e göre gümüşten tabağın maddesi,

¹²⁸ Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, s. 33.

¹²⁹ Eliezer Schweid, *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia Through the Renaissance*, Brill, Leiden – Boston 2008, s. 77.

tabağın kendisinin yapılmış olduğu metal olan gümüşdür. Ancak doğada işlenmemiş, ham halde bir gümüş de bulunmaktadır. Bu gümüş kendi kendisinin maddesi olamayacağı için işlenmemiş, ham gümüşün maddesi dört unsurdur.¹³⁰ Ancak İbn Cebiol'e göre bu görüş doğru değildir. Filozof hem maddenin hem de suretin önceden bir kaynağı olması gerektiğini savunmaktadır. Farklı suretlerin bir hiyerarşisi varsa, o zaman farklı maddelerin de buna paralel olarak bir hiyerarşisi olmalıdır. Bu iki hiyerarşisinin kaynağı ise âlemi yaratan Tanrı'dır.¹³¹

İbn Cebiol'e göre, her biri potansiyel olarak madde ve sureti taşıyan iki çeşit madde olmalıdır. İlki, ilk unsurları (hava, su, ateş ve toprak) üreten göksel kürelere dayanak olan maddedir. Söz konusu ilk unsurlara daha sonrasında cismanîlik sureti verilir ve cisimlere dayanak olan bir cismanî madde yaratılır. Bu şekilde İbn Cebiol, gayri cismanî madde ile cismanî madde arasındaki boşluğu doldurarak cismanî ve gayri cismanî seviyeler arasında aracılık eden teknik bir açıklama getirmeyi başarır. Ancak İbn Cebiol burada, gayri cismanî maddenin ne olduğu, suretten nasıl farklı olduğu ve gayri cismanî suret ile cismanî suretin neliğine dair mantıksal bir açıklama getirmez. Burada cismanî ve gayri cismanî seviyeler arasında aracılık eden teknik bir açıklama ile kastedilen şey nefis ile ilişkilidir. Zira İbn Cebiol'e göre nefis, cismanîliği yani bedeni taşıyan bir madde veya bir dayanaktır. Nefsin üstünde, Tanrı ile nefis arasında aracılık eden on akıldan oluşan bir zincir bulunmaktadır ve tamamen gayri cismanî olan maddîlik ilkesi Tanrı'nın kendisinde bulunur. İbn Cebiol, küllî madde ile küllî suret arasında ayırım yapmaktadır.¹³² Bu bağlamda, İbn Cebiol'e göre küllî madde ile küllî suret bileşimi ilk aklı oluşturur. Dolayısıyla varlık mertebelerine yukarıdan aşağıya doğru bu şekilde bakıldığında tüm varlıklarda bir madde ile suret bileşimi bulunmak zorundadır. Mertebelendirmede aşağı inildikçe ve varlığın en düşük, en aşağı seviyesine ulaşınca daha fazla detay elde edilir.

Madde ve suret İbn Cebiol'ün metafizik sisteminin temel bir bileşeni olan varlık hiyerarşisindeki en önemli basamaklardan biridir. Bütün varlıklar, en yukarıdan aşağıya doğru hiyerarşik bir düzende sıralanırlar. Bu sıralamanın en üstünde yalnızca tek varlık olan Tanrı bulunurken, en aşağıda tabiat bulunmaktadır. Bu iki ucun arasında sırasıyla ilahî irade, küllî madde, küllî suret, küllî akıl, küllî nefis ve dokuz kategoriye dayanan küllî tabiat bulunmaktadır. Söz konusu olan her bir basit cevher, bir üstündekinin dayanağıdır:

Tüm varlıkları tahayyülünde birinin diğerine dayandığı şekilde sıralarsan, en yukarıda ve en aşağıda olmak üzere iki ucu tasvir etmiş olacaksın. En üstte olan aşağıdakileri kapsar. Bu yüzden yalnızca küllî

¹³⁰ Aristotle, *Metaphysics*, s. 389.

¹³¹ Avicenna, *Avicenna's (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 54.

¹³² Schweid, *The Classic Jewish Philosophers*, s. 78; Avicenna, *Avicenna's (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s.319.

maddenin dayanak olma yetkisi varken, en aşağıdakilerin yalnızca dayanak olan yetkisi bulunmaktadır ... Bu basit cevherler hiyerarşisi bir tür yayılmaya benzer. En üstte bulunan uç, güneşe benzer ve en aşağıda bulunan uç ise âlemde yayılan güneş ışınları gibidir. Tıpkı güneşin yayılması gibi söz konusu cevherler de cisme nüfuz eder ve yayılır.¹³³

Mevcutların teklikten çokluğa nasıl çıktığını Tanrı'dan taşma nazariyesi ile çözümlemeye çalışan sudûr kuramında yer alan, İslam filozoflarının da sıklıkla müracaat ettiği, aynı şekilde İbn Cebîrol'ün de eserlerinde kullandığı ışık metaforu oldukça önemli bir noktadadır. Cevherler, göksel kaynaktan ne kadar uzaklaşırsa, o kadar maddî hale gelirler. Basit cevherler mahiyet bakımından birbirinden farklı değillerdir, ancak basitliğe ve gayri cismanîliğe ne kadar yakın olursa olsunlar ışık bir cismin içinden geçtiğinde, cismin yoğunluğu ne kadar fazlaysa, o denli daha sıkı ve daha maddî hale gelir. İbn Cebîrol, bunu bir metafor ile anlatmayı uygun bulur. Bunu yoğun bir bulutun içine karışmış güneş ışığıyla veya siyah bir cismi örten büsbütün beyaz renkte olan bir örtüyle karşılaştırılabileceğini ifade eden filozof, baskın olan siyahlığın yanında beyazlık fark edilmeyeceğini belirtir. Aynı zamanda bu üç cam bölmeden geçen ışık gibidir. İkinci bölme birincisinden daha az ve üçüncüsü ise ikincisinden daha az ışık alır. Bunun ışığın zayıf olmasından değil, cam bölmelerin yoğunluklarından dolayı ışığın geçişini engellemesinden kaynaklandığı açıktır. Söz konusu metaforlar yoluyla, varlık mertebelerinde aşağı doğru inildiğinde artan cismanîliğin, cevherlerin kendi içlerinden kaynaklanmadığı anlaşılmaktadır. Işığın tıpkı kendi içerisinde aynı olması gibi, varlık mertebelerinde en üstteki ile en aşağıdaki aynı mahiyete sahiptir, ancak birçok cam bölmeden geçen ışığın veya karanlık havadan geçen güneş ışığının daha az görünür olması gibi, varlıklarda da aşağı inildikçe üstten gelen ışık azalmaktadır.¹³⁴

İbn Cebîrol'ün varlık anlayışı içerisindeki diğer önemli kavramlar ise şevk (appetitus) ve aşk (amoris) kavramlarıdır. Filozof, tüm varlıkların Tanrı'nın inayetine ulaşmak için hareket etmeye bir şevk ve aşk duyduğundan bahsetmektedir.¹³⁵ Nitekim şevk ve aşk kavramları, filozofun metafizik sistemindeki önemli kavramlar olarak değerlendirilmelidir:

“Şevk ve aşkın amacı sevilenle birleşmek için çabalamak ve O'nunla birleşmektir. Madde, suretle birleşmeye çabalar. Bu yüzden maddenin hareketinin, suret için sahip olduğu şevk ve aşka uygun olması gerekir. Aynı şey suret için de söylenmelidir.”¹³⁶

Filozofun *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eserinin özgün Arapça nüshası günümüze ulaşamadığından dolayı, onun hangi terimleri nasıl kullandığını kesin olarak bilmek mümkün

¹³³ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 48.

¹³⁴ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 242.

¹³⁵ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 317.

¹³⁶ *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 317.

değildir. Bu anlamda da söz konusu eserin Latince tercümesinde *appetitus* ya da *desiderium* olarak kullanılan kavramı, İbn Cebîrol'ün İslam felsefesinde kullanıldığı bağlamda kullandığı için şevk kavramıyla karşılamak doğru olacaktır. Zira İslam felsefe geleneğinde çoğunlukla iki türlü şevkten söz edilmektedir. Bunlar ise bir cismin sureti, varlığı veya konumu bakımından kendi yetkinliğini kazanma yönündeki doğal eğilimi olan tabîî şevk ile canlıların iyi ve yararlı bulup elde etmek istediği şeylere yönelik olan iradî şevktir. İslam filozofları, tabîî şevki bir varlığın kendi yetkinliğini kazanmak için eksikliğini duyduğu amaca ulaşması şeklinde tanımlamaktadır. Felekler ile başlayan Ay altı âleminin en alttaki varlığı olan maddeye kadar süren sudûr sürecinde her varlık bir üsttekine göre bir eksiklik taşıdığından dolayı kendi yetkinliğini tamamlamaya şevk duymaktadır.¹³⁷ İbn Cebîrol ise şevk kavramını eserinde daha çok tabîî şevk bağlamında kullanmaktadır. Bunun dışında İbn Cebîrol, insanın Tanrı, hikmet ve inayeti bulmaya olan şevkinden bahsetmektedir. İnsanın söz konusu üç parçalı arayışı, İbn Cebîrol'ün iradî şevki açıklama yöntemi olarak görülebilir. Bu bağlamda İbn Cebîrol'ün *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eserinin Latince tercümesinde *appetitus* ve *desiderium* olarak geçen kavramların şevk diye tercüme edilmesi isabetli olacaktır.

İnsanın Tanrı'nın, hikmetin ve inayetin bilgisini kazanmaya duyduğu şevk gerek *Yenbû'u'l-Hayât*'ta gerekse İbn Cebîrol'ün çeşitli şiirlerinde konu edilmiştir. Söz konusu bilgilere ulaşma şevki yalnızca insanda değil, tüm varlıklarda söz konusudur. Bu anlamda Tanrı'ya ulaşmanın şevki tüm varlıkların merkezinde yer almaktadır. Tüm varlıkların temelinde yer alan şevk kavramını, İbn Cebîrol'ün madde kavramıyla ilişkilendirerek açıklamak mümkündür. Zira filozofa göre küllî madde, Tanrı'nın kendi mahiyetinden doğmuştur ve tüm varlıkların kalbinde yatan bir var olma şevki olarak görülmelidir.¹³⁸ Âlemdeki tüm mevcutlar, İlk Zat'a yani Tanrı'nın inayetinden pay alabilmek ve ona erişebilmek için harekete şevk duyduğundan madde de varlığa gelebilmek için surete kavuşmaya şevk duymaktadır.¹³⁹ Bu anlamda tüm mevcutların merkezinde bulunan şevkin Tanrı'nın iyiliğine duyulan şevk olduğu açıktır. Aynı şekilde İbn Cebîrol'ün vurguladığı şekilde madde kavramının söz konusu şevk kavramıyla ilişkili olduğu da belirgindir. Nitekim surete kavuşmaya şevk duyan madde, tüm varlık mertebelerinde olduğu için bir nevi tüm mevcutların Tanrı'nın inayetine kavuşma şevkini sağlayan bir niteliktedir. Bu anlamda madde yalnızca surete kavuşmaya şevk duyanın

¹³⁷ İbn Sina, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, s. 387-388; İbn Sina, *en-Necât*, s. 626-627; ayrıca bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 84-86; Mustafa Çağrı, "Şevk", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXIX, s. 20.

¹³⁸ Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, s. 42.

¹³⁹ Avicenna, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 319.

ötesinde daha geniş bir bakış açısıyla anlaşılmalıdır.¹⁴⁰ Küllî madde kavramı daha kapsamlı bir biçimde yapılan çalışmanın madde ve suret alt başlığında irdelenecektir.

İbn Cebir'ün varlık hakkında tahlil ettiği bir diğer konu da varlığa sorulabilecek sorular ile ilgilidir. Aristoteles, *Birincil Analitikler* adlı eserinin ikinci kitabının birinci bölümünde varlığın tabiatını ve niteliklerini anlamak için "niçin?", "nedir?", "nasıl?" ve "olup olmadığı" olmak üzere dört sorunun sorulması gerektiğini iddia etmektedir. Bu soruların cevapları, varlıklar hakkında kanıtlanabilir ve bilimsel bilgi vermektedir.¹⁴¹ İbn Cebir de aynı şekilde bir varlığa söz konusu dört sorunun sorulması gerektiğini öne sürer:

Öğrenci: Varlıkların, basit cevherlerle bağlantılı olarak neden var oldukları sorusunun, daha da önemlisi bunların var olup olmadıkları, ne oldukları ve ne türden oldukları sorularının açığa çıkartılmadığını sık sık duydum. O halde, madde ve suretle de ilişkili olarak [varlıkların] neden var olduklarına dair sorular nasıl sorulabilir?

Öğretmen: Varlığın, en yukarıdan en aşağı uca doğru dört ayrı kategori ile ayırt edildiğini söylüyorum. Bunlar şöyledir: "olup olmadığı" (an est), "ne olduğu" (quid est), "nasıl olduğu" (quale est), "neden öyle olduğu" (quare est). Bunlardan en değerli olanı, yalnızca "neden öyle olduğu", "ne olduğu" veya "nasıl olduğu değil" değil "olup olmadığı" sorusudur. Çünkü bu soru Tanrı ile ilişkilidir. Akıl için sorulabilecek sorular ise "nasıl olduğu" ve "neden öyle olduğu" değil "olup olmadığı ve "ne olduğu" sorularıdır. Bunun altında ise nefste "olup olmadığı", "ne olduğu" ve "nasıl olduğu" soruları sorulur. Son olarak bunun altında ise "neden öyle olduğu", "nasıl olduğu", "neden öyle olduğu" soruları vardır. Tüm bu kategorilerin her biri bir diziye göre sıralıdır.¹⁴²

Söz konusu edilen dört varlık düzeyi ve dört sorunun hangi birine sorulabileceği bir tablo yardımıyla şu şekilde özetlenebilir:

	"Olup Olmadığı" (an est)	"Ne Olduğu" (quid est)	"Nasıl Olduğu" (quale est)	"Neden Öyle Olduğu" (quare est)
Tanrı	✓	X	X	X
Akıl	✓	✓	X	X
Nefs	✓	✓	✓	X
Tabiat	✓	✓	✓	✓

Tablo 2.1. Varlığın Nitelikleri Hakkında Dört Soru

¹⁴⁰ Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, s. 42-43.

¹⁴¹ Aristotle. *Posterior Analytics. Topica*. ed. Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge 1960, s. 174.

¹⁴² Avicbron, *Avencebolis (Ibn Gabirol) Fons Vitae*, s. 302; Sarah Pessin, "Jewish Neoplatonism: Being Above Being and Divine Emanation in Solomon ibn Gabirol and Isaac Israeli", *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank vd., Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 95.

İbn Cebiol'ün söz konusu tabloda görülen varlık analizi Kindî'nin *el-Felsefetü'l-ûlâ* adlı eserinin başında varlık kavramına yapmış olduğu analizine oldukça yakındır. Nitekim Kindî'ye göre varlık hakkındaki bilgi dört terimle soruşturulur: Bunlar ise “var mıdır” (hel), “nedir” (ma), “hangisidir” (eyyu), ve “niçin” (lime) şeklindeki soru formlarıdır. “Var mıdır” sorusu yalnızca bir şeyin varlığını soruştururken, her varlığın bir cinsi olduğundan “nedir” o cinsi soruşturmaktadır. “Hangisidir?” sorusu ise onun faslını soruşturur. “Nedir” ve “hangisidir”, ikisi birlikte varlığın türünü soruşturur. Niçin ise onun tamamlayıcı yani gaye sebebini oluşturur. Çünkü niçin sorusu mutlak sebebi araştıran bir sorudur. Şurası açıkça bellidir ki, biz bir şeyin maddî sebebine ait bilgi edindiğimiz zaman onun cinsine ait bilgiyi de edinmiş oluruz; suretine ait bilgi edindiğimiz zaman onun türüne ait bilgiyi de edinmiş sayılırız.¹⁴³ Varlık hakkındaki bilgi edinme yöntemine ilişkin Kindî'nin sergilediği düşüncelerin Farabî ve İbn Sina'da yansımaları görülmektedir. Zira Farabî'ye göre varlık hakkında bilgi elde etmek için “mıdır (hel)” soru eki ve “nedir? (mâ)”, “hangisidir? (eyyu)” ve “niçin? (lime)” gibi soru edatları kullanılır.¹⁴⁴ Bir şeyin sadece varlığının bilgisine (ilmü enne'-ş-şey), varlık sebebine (ilmü lime'-ş-şey) ve hem varlığına hem de varlık sebebine ilişkin olmak üzere üç çeşit kesin bilgi vardır. Gerçek bilginin elde edilebilmesi için burhana dayalı olması gerekir. Burhan da üç çeşit olup bunlardan birisi varlık burhanıdır. Bu burhan, bir şeyin varlığının burhanı (burhânu enne'-ş-şey) olarak isimlendirilir. Mezkûr burhan ile bir şeyin var olduğunun bilgisi elde edilir. İkincisi ise bir şeyin niçin var olduğunun burhanıdır (burhânu lime'-ş-şey) ki, bununla varlığın sebebi hakkında bilgi edinimi sağlanır. Üçüncüsü de mezkûr iki burhanı kapsayan burhan olup, buna da “mutlak burhan” (el-burhân ale'l-ıtlâk) denilir. Dolayısıyla bir bilginin burhanî bilgi niteliği taşıyabilmesi için hem varlığa hem de sebebe ilişkin kesinlik taşıması gerekir. Bizatihi bir şeyin varlığının yanı sıra varlık sebebini de veren kesin kıyas, mutlak burhan olarak adlandırılır.¹⁴⁵ Düşünür İbn Sina da bir şeyin var olup olmadığının ve varlıkta herhangi bir hâlin bulunup bulunmadığının araştırılmasının “(var) mıdır?” soru ekiyle (matlab-i hel) gerçekleştirilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre “nedir?” sorusu (matlab-i mâ) ile de bir şeyin mahiyeti soruşturulur. Varlık hakkında “var mıdır/midir?” sorusuna verilen cevabın nedeni ise,

¹⁴³ Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2018, s. 146; Kemal Sözen, “Kindî'nin Metot Anlayışı”, *Tabula Rasa*, 5/14, Isparta 2005, s. 24-25; Ayrıca bk. Peter Adamson, “Before Essence and Existence: al-Kindî's Conception of Being”, *Journal of the History of Philosophy* 40/3 (2002), ss. 297-312.

¹⁴⁴ Farabî, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, Klasik Yayınları, İstanbul 2008, s. 133.

¹⁴⁵ Farabî, *Kitâbu'l-Burhân* çev. Ömer Türker – Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul 2008, s. 7.

"niçin?" sorusu (matlab-ı lime) ile araştırılır. "Hangisi?" soru sözcüğü (matlab-i eyyu) de bir şeyin zâtî niteliklerini ya da özelliklerini ayırt etmek için kullanılır.¹⁴⁶

İbn Cebiol'un, Aristotelesçi bakış açısıyla varlığın tabiatını ve niteliklerini anlamak için sormuş olduğu dört soru ile varlığı kategorilendirmiş olmaktadır. Filozof, bunun dışında varlığın farklı şekilde sınıflandırılabilceğini ile sürerek, varlığı zorunlu, mümkün ve imkânsız olmak üzere üçe ayırmaktadır:

Öğrenci: Varlık başka bir şekilde sınıflandırılabilir mi?

Öğretmen: Elbette ki varlık; zorunlu (necesarium), mümkün (possibile) ve imkânsız (impossibile) olmak üzere daha genel kategorilere ayrılabilir. Nitekim zorunlu olan şanı yüce Yaratıcı Bir'dir. Mümkün olan ise O'nun tarafından harekete geçirilirken imkânsız olan ise varlığın olmaması veya başka bir deyişle bulunmayışıdır.¹⁴⁷

İbn Cebiol'un varlık kavramının analizi bağlamında Farabî ve İbn Sina'nın dile getirmiş olduğu varlık sınıflandırmasından etkilendiği açıktır. Nitekim Farabî ve İbn Sina, insan aklının mutlak bir biçimde varlık hakkında vâcib (zorunlu), mümkün ve imkânsız (mümteni-muhâl) şeklinde üç hükümde bulunabileceğini belirtmektedir. İmkânsız, hiçbir zaman varlık alanına çıkamayacağından yani bir bakıma yokluk anlamına geldiğinden burada sadece "zorunlu" ve "mümkün" kavramları bir araştırmanın konusu olabilir.¹⁴⁸

2.2.2. Varlık Mertebeleri

Düşünce tarihinde belli başlı düşünürler âlemdeki varlıkların üstünlük derecelerine göre aldıkları hiyerarşik düzene, basit olandan karmaşık olana, ilkelden yetkin olana doğru olan bir varlık sıralaması yapmıştır. Felsefe tarihinde varlıkların mertebelendirilmesi meselesini ele alan ilk düşünür Aristoteles olsa da bunu sistemli bir şekilde ele alan düşünürlerden ilki Plotinos'tur. Plotinos'un oluşturduğu metafiziğin ana kavramlarından biri olan sudûr ilkesine göre tüm varlıklar hiyerarşik bir yapıdadır ve yukarıdan aşağıya doğru sıralanırlar. Varlıksal bakımdan derecelenen tüm bu yapının en üstünde mutlak Bir olan Tanrı bulunurken, ikinci olarak Akıl ya da diğer deyişle Nous bulunmaktadır. Çokluk içinde birliği taşıyan Nous'un arkasından ise söz konusu varlık hiyerarşisinde nefis gelir. Fakat söz konusu nefis tek tek fertlerin değil, âlemin

¹⁴⁶ İbn Sina, *en-Necât*, thk. Abdurrahman Umeyra Beyrut: Daru'l Cîl 1992. s. 84-86.; Kemal Sözen, "İslam Meşşâi Felsefe Geleneğinde Metodik İlkeler ve Değeri", *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 6 (1) 2021, s. 40.

¹⁴⁷ Avicenna, *Avencebrolis (İbn Gebirol) Fons Vitae*, s. 302.

¹⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's- Şifâ (İlahiyat)*, çev: Ekrem Demirli - Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 276.

nefsidir. Söz konusu kuramda nefsin ardından ise tabiat sudûr eder.¹⁴⁹ Yeni Platonculuk sisteminde önemli bir yer tutan sudûr anlayışı bağlamında Yeni Platoncu gelenekte Plotinos'un ki başta olmak üzere, pek çok varlık hiyerarşisi bulunmaktadır. İbn Cebiol, varlık hiyerarşisi bakımından Yeni Platoncu geleneği izlemiş olsa da yorumlayışı dikkate alındığında kendisine has bir kurgusu bulunmaktadır. Filozofa göre varlık hiyerarşisinin en tepesinde Tanrı bulunurken, onun aşağısında ilahî irade yer almaktadır. İlahî iradenin aşağısında ise sırasıyla küllî madde ile küllî suret, küllî akıl; aklî, hayvanî ve nebatî nefis'ten ibaret olarak üç ayrı bölüme ayrılan küllî nefis, göksel küreler ve son olarak da tabiat bulunmaktadır.

İbn Cebiol'un varlık mertebelendirmesindeki en önemli hususlardan birisi madde ve surete vermiş olduğu önemdir. Bu anlamda sözü edilen varlık mertebelerinde yer alan tüm basit cevherlerin madde ve suretten oluştuğu vurgusuna dikkat etmek gerekir. Aşağıda verilen grafikte de “(madde+suret)” şeklinde ifade edildiği gibi tüm basit cevherler madde ve suretten oluştuğundan, İbn Cebiol'un metafizik sisteminde belli madde ve suret katmanları olduğu ortaya konulabilir. İbn Cebiol'un sistemindeki madde katmanları olduğu görüşünü anlamının bir yolu, varlık mertebelerinin tam merkezinde yer alan küllî madde ya da diğer bir deyişle aslî madde kavramını yeniden gözden geçirilmesidir. Buna göre küllî madde artarak daha fazla biçimlenerek varlık mertebelerinde bir dizi madde ve suret katmanları ortaya çıkmaktadır. İbn Cebiol, varlık mertebelerinde aklın küllî madde ile küllî suret katmanına sahip olduğunu belirterek onun altında yer alan üç âlem nefsinin de kendilerine ek olarak madde ve suret katmanlarına sahip olduğunu açıklar. Bununla birlikte, âlem nefsinin gayri cismanî maddesi ile en saf suret katmanına sahip ay üstü âlem, âlem nefsinin gayri cismanî maddesi ile en saf suret katmanına sahipken, Ay altı âlem ise âlem nefsinin gayri cismanî maddesi ile hava, toprak, ateş ve su suretinden oluşan bir katmana sahiptir.¹⁵⁰ Bu anlamda İbn Cebiol'un kendine özgü varlık hiyerarşisinin her bir noktasında çeşitli madde ile suret katmanları olduğu görülebilmektedir. Yani bir bakıma tüm mevcutlar küllî madde ile çeşitli suretlerin tezahürüdür. Bu açıdan bakıldığında İbn Cebiol'un metafizik sisteminde daha önce düşünce tarihinde olmadığı kadar madde ve suret kavramlarına önem verdiği açıktır. Dolayısıyla onun metafizik sistemini daha iyi anlayabilmek adına madde ve sureti daha kapsamlı bir şekilde incelemek gerekmektedir.

İbn Cebiol'un varlık mertebeleri hakkındaki düşünceleri Platon düşüncesinde geçen pay alma (methexis / μέθεξις) kavramı üzerinden değerlendirmeye alınabilir. Platon, idealar ile duyulur varlıklar arasındaki ilişkiyi farklı eserlerinde çeşitli biçimlerde açıklarken pay alma,

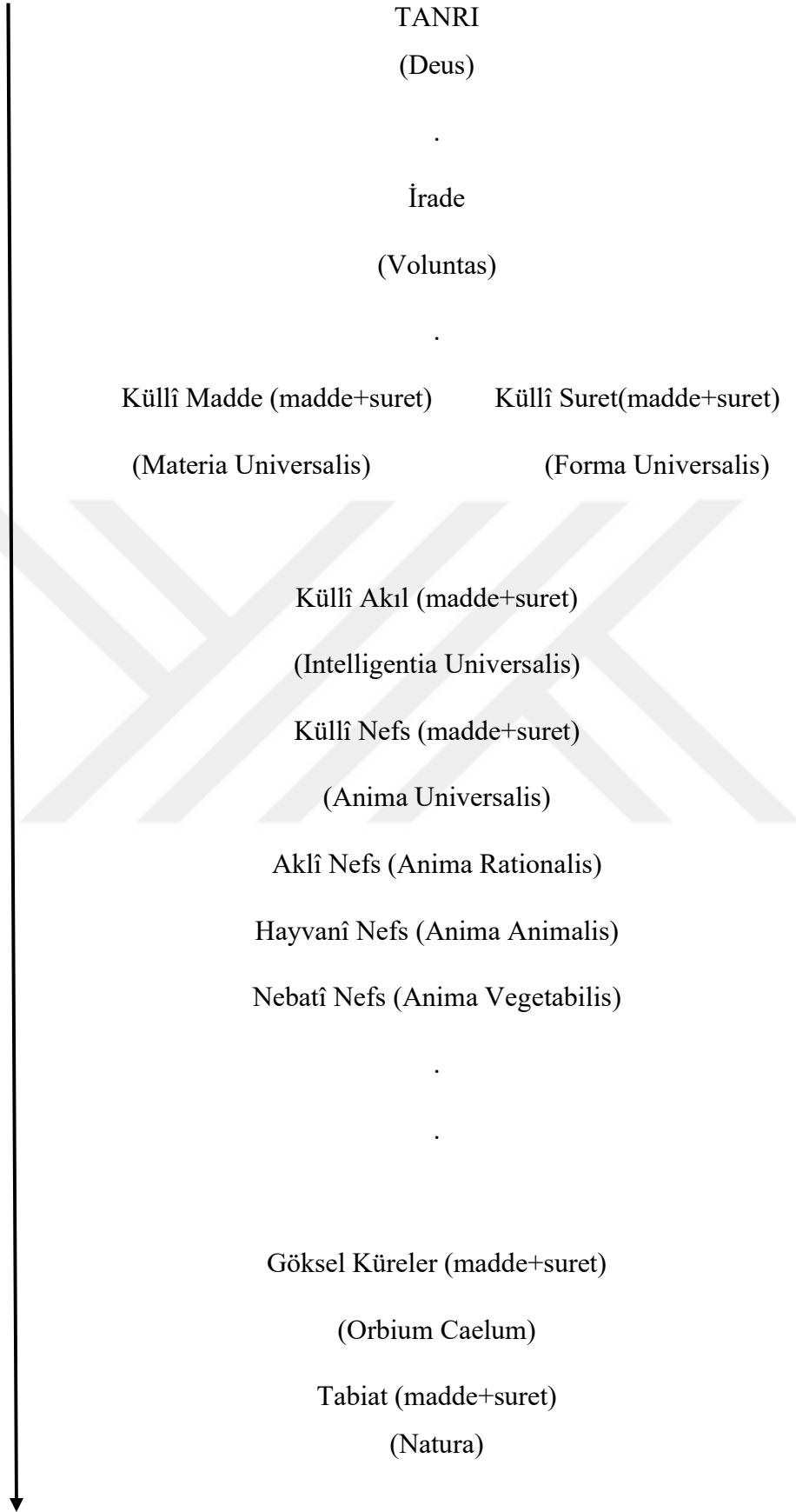
¹⁴⁹ Plotinus, *Enneads Volume IV*, ed. Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge 1984, s. 8-30.

¹⁵⁰ Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, s. 70.

katılma ve bulunma gibi ifadelerle başvurmuştur. Bu düşünceye göre tabiattaki varlıklar, idealara katılırlar, başka bir deyişle, onlardan belli oranda pay alırlar ve onlar gibi olmaya çalışırlar. Bu durum tersinden düşünülecek olursa, ideaların tek tek duyulur şeylerde bulunduğu söylenebilir. Her şey, ancak ideasından pay alarak, ideasına katılarak veya ideasının onda bir şekilde bulunuyor olmasıyla ne ise o olmaktadır.¹⁵¹ Platon için pay alma yüksek suret başta olmak üzere surette olmaktadır. İbn Cebiol ise Platon düşüncesinde surete verilen odağı tüm suretleri içeren küllî akla çevirmiştir. Pay alma kuramı bağlamında Platon'un varlığın suretine odaklanmasına karşı söz konusu bu Yeni Platoncu akla olan odaklanma tahayyül edildiğinde, Yeni Platoncu modelin doğal bir biçimde İbn Cebiol'de bulunan türden hylomorfik bir yapıyı meydana getirdiği görülebilir. Yeni Platoncu akıl görüşünde, tüm suretler aklın içindedir. Bu fikir aklın maddî bir dayanak olarak rolünü vurgulamaktadır. Aklın maddesi tüm suretlere dayanak konumundadır. Bu durum Platoncu suretlerden pay alma kavramını maddeden pay alınması kavramına dönüştürmektedir. Dolayısıyla Platon'a göre her şey varlığın suretinden pay alırken, İbn Cebiol için tüm varlıklar, aklın cevherine dayanır, ki onlar madde ve suret bileşimine katılırlar.¹⁵²

¹⁵¹ Plato, *Euthyphro. Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, ed. Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge 1914, s. 378.

¹⁵² Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, s. 166.



Tablo 2.2. İbn Cebir’de Varlık Mertebeleri

2.2.2.1. Tanrı

Yukarıdaki grafikte görülebileceği üzere, İbn Cebiol'un varlık mertebelerinin en üstünde *Yenbû'u'l-Hayât*'ın Yahudi Arapçasına ait bazı fragmanlarda geçtiği üzere İlk Zat (ez-Zâtü'l-Ûla) yani tüm varlıkların kaynağı olan Tanrı bulunmaktadır. İbn Cebiol, burada Yeni Platoncu Bir anlayışı bağlamında varlık mertebelerinin nihaî kaynağının mutlak saf birliğine işaret etmektedir. İbn Cebiol'un bilgi anlayışına değinilirken, onun bilgiyi; İlk Zat'ın bilgisi, ilahî iradenin bilgisi ve madde ile suretin bilgisi olarak üç kısma ayırdığı ve İlk Zat'ın bilgisini doğrudan elde etmenin imkânsız olduğu anlayışı daha önce aktarılmıştı. Bununla beraber İbn Cebiol, maddenin ilk Zat'tan, suretin ise İlk Zat'ın niteliğinden yaratıldığını belirtmektedir. Tanrı'yı ilk Zat olarak tanımlama Yeni Platoncu bağlamda Mutezile ve Sufî geleneklerinde de bulunmaktadır. Tanrı'nın zatı maddenin nedeniyken, O'nun hikmeti suretin nedenidir.¹⁵³

Kendi varlığında eksilmeye sebep olmayan Tanrı, negatif teoloji bakımından saf Öz olarak tasavvur edilmektedir. Bu bakımdan O, gizli olarak görülmekte ve Plotinos'un kendi Bir kavramında olduğu gibi herhangi bir türden sınırlı varlığın öncesinde veya ötesinde olma özelliği taşımaktadır. Bir anlamda Tanrı, önceden faal bir varoluş durumuna işaret ederken, O aynı zamanda, İbn Cebiol tarafından varlıkla olan ilişkisinde ve dünya ile ilişki kurması bakımından şevkin kaynağı ve nihaî nedeni olarak tasvir edilmektedir. Tanrı'nın Öz olarak tanımlanmasında O'nun, küllî maddenin ve tüm mevcutların temelinde bulunan şevk duyma özelliğinin gizli kaynağı olmasının işareti bulunmaktadır.¹⁵⁴

İbn Cebiol'e göre varlık hakkındaki bilgi daha önce bahsedildiği üzere dört terimle soruşturulurken, varlığın "olup olmadığı" sorusu yalnızca Tanrı için sorulabilir, çünkü O, tek varlıktır. Tek varlık kavramı, *Yenbû'u'l Hayat*'ın Latince tercümesinde "esse tantum" olarak geçmektedir.¹⁵⁵ Söz konusu eserin Arapça özgün nüshası günümüze ulaşmasa da Solomon Munk, İbn Cebiol'un bu kavramı "İnniyye Fekat" olarak kullandığını öne sürmektedir.¹⁵⁶ İnniyye Fekat kavramı gerek Proklos'a izafe edilen *el-Îzâh fi'l-hayri'l-mahz*'da gerekse *Ûsûlûcyâ*'da Tanrı'yı tanımlamak amacıyla kullanılmaktadır.¹⁵⁷ Herhangi bir karmaşıklıktan veya sınırlamadan yoksun saf bir Varlık olarak Tanrı kavramı, Tanrı'nın mutlak birliğine ilişkin

¹⁵³ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 172.

¹⁵⁴ Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, s. 125.

¹⁵⁵ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 302.

¹⁵⁶ Solomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Kessinger Publishing, Montona 1859, s. 111; aktr. Pessin, Solomon Ibn Gabirol: Universal Hylomorphism and the Psychic Imagination, s. 19.

¹⁵⁷ Proclus, *Elements of Theology*, ed. E. R. Dodds, Clarendon Press, Oxford 1971, s. 66.

Mutezile öğretisi ile bağlantılı olabileceği gibi, aynı zamanda Sufi teosofisinde Tanrı'nın saf ve basit Varlık ile özdeşleştirilmesiyle ilgili olabilir.¹⁵⁸

Tanrı'yı İnniyye Fekat olarak tanımlayan İbn Cebiol, Tanrı tanımlamasıyla Tanrı'yı "Varlığın Üstündeki" Bir olarak tanımlayan Yeni Platoncu görüşten ayrılıyor gibi gözükse de bu görüş ile birbirine benzer yanları vardır. Öncelikle, hem İslam ve Yahudi Yeni Platoncu metinlerde hem de Plotinos külliyyatında Tanrı'nın kesinlikle sınırlı ya da diğer bir deyişle sonlu varlığın üzerinde olduğuna dikkat edilmelidir. Ayrıca İbn Cebiol'un Tanrı'nın varlığın nedeni olduğuna dair görüşü, bir açıdan Tanrı'nın varlığın üzerinde olduğu sonucuna varılmasını sağlayabilir. O'na olma gücü veya önceden var olma ilkesi denilebilir. O halde İbn Cebiol'un Tanrı'yı İnniyye Fekat olarak tanımlaması, onun Yeni Platoncu gelenekteki Tanrı'nın varlığın üzerinde olması görüşünü tek başına dışlamamakta, hatta Tanrı'nın varlığın üzerinde olduğu görüşünü desteklemektedir.¹⁵⁹

İlahî iradedden tezahür eden ilk saf maddî gerçeklik ya da diğer bir ifadeyle Tanrı'nın kendi gizli mahiyetinin ilk ortaya çıkan tezahürü küllî maddedir. Tüm mevcutların temelinde yer alan aşk ve şevkin küllî maddeden kaynaklandığından daha önce bahsedilmişti. İbn Cebiol'un hylomorfik varlık mertebelerinde, Tanrı dışında her şeye nüfuz eden varlığın küllî madde olduğu tekrar vurgulanmalıdır. Zira geleneksel Yeni Platoncu varlık mertebelendirmelerinde küllî akıl, varlığı taşıyan olarak konumlanırken, İbn Cebiol'un sisteminde bu görev küllî maddenin üstündedir. Küllî maddenin maddî saflığı ve tüm mevcutların merkezinde olma şevki aşağıya doğru nüfuz etmektedir. Dolayısıyla tüm mevcutların Tanrı'ya duyduğu şevk ve aşk küllî maddeden kaynaklanmaktadır.¹⁶⁰ Küllî maddenin nitelikleri, yapılan çalışmanın madde ve suret adlı alt başlığında daha kapsamlı bir biçimde irdelenecektir.

2.2.2.2. İlahî irade

İbn Cebiol'un varlık mertebelerinde Tanrı'dan sonra gelen mertebe olan ilahî irade (Voluntas), gerek tanımlanması gerekse neyi ifade ettiğinin belirlenmesi açısından filozofun felsefî sisteminde yer alan oldukça tartışmalı bir kavramdır. Filozof, *Yenbû'u'l Hayat*'ın birinci kitabında felsefeyi İlk Zat'ın, madde ve suretin ve iradenin ilmi olmak üzere üçe ayırmakta ve ilahî iradeyi de Tanrı ile madde ve suret arasında bir aracı konumuna koymaktadır:

¹⁵⁸ Sarah Pessin, *Solomon Ibn Gabirol: Universal Hylomorphism and the Psychic Imagination*, (yayınlanmamış doktora tezi), The Ohio State University, Ohio 2000, s. 19.

¹⁵⁹ Pessin, "Jewish Neoplatonism: Being Above Being and Divine Emanation in Solomon ibn Gabirol and Isaac Israeli", s. 96

¹⁶⁰ Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, s. 80

Öğretmen: Tüm felsefe; madde ve suretin ilmi, iradenin ilmi ve İlk Zat'ın ilmi olmak üzere üç kısma ayrılır.

Öğrenci: Tüm felsefe neden sadece üç kısma ayrılır?

Öğretmen: Çünkü bu üçü tek başlarına var olabilirler: Madde ile suret, İlk Mahiyet ve sınırların (bu ikisinin) aracısı olan ilahî irade.

Öğrenci: Neden bu üçü tek başlarına var olabilirler?

Öğretmen: Bunun sebebi şudur: Yaratılan bir sebebe ve bir aracıya ihtiyaç duyar. Sebep, madde ile sureti yaratan İlk Zat'tır; ve aracı ise ilahî iradedir.¹⁶¹

İbn Cebiol, *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eserinin beşinci bölümünde ilahî irade hakkında ayrıca şu tanımı yapmaktadır:

İlahî iradeyi kesin bir biçimde tanımlamak imkânsızdır; ancak ona maddeyi ve sureti oluşturan ve onları birbirine bağlayan ve tıpkı nefsin bedenden ayrılması gibi, en yukarıdan en aşağı katmana onları birbirinden ayıran ve tüm nesneleri hareket ettiren bir ilahî güç denildiğinde onu tarif edilmeye yaklaşılabılır.¹⁶²

İbn Cebiol, Tanrı'nın iradesinin ilk yaratıcı eyleminin, madde ve suretin birbirinden ayırması olduğunu dile getirmektedir. Bu iki varlığın ilkeleri kendilerinde bulunan tamamlayıcı güçlere ayrılmaktadır. Keza ilahî irade olmasaydı, madde ve suret ayrımı yapılamayacaktı. Ancak düşünüre göre tıpkı mıknatısın manyetik kutuplarının bir cismi birbirinden ayırması gibi madde ve suret tamamen birbirinden ayrı değildir. Madde ve suret ikilisi, İrade vasıtasıyla birbirlerini yok etmeden ayrı bir biçimde durabilirler. Bu hususlarda İbn Cebiol şunu aktarmaktadır:

Hiçbir şey ilahî irade olmaksızın var olamaz, zira her mevcudun varlığı ve yapısı ondan gelmektedir ... Her şeyin mahiyetinin yalnızca madde ile suretten geldiğini, madde ve suretin ise ilahî iradeden geldiğini görmüyor musun? Nitekim onları yaratan, birleştiren ve bir arada tutan iradedir.¹⁶³

İbn Cebiol'un bilgi anlayışı irdelenirken aktarıldığı üzere ona göre madde ile suret yalnızca insan tarafından tasvir edilebilerek bilinebilirken, ilahî iradenin kendisi ise tasvir bile edilemez ve dolayısıyla doğrudan bilinemez konumdadır. Zira O, yalnızca eylemleri sayesinde yaklaşık olarak tasvir edilebilir durumdadır. *Yenbû'u'l Hayat*'ın beşinci kitabında öğrenci öğretmenden yaratıcıyı ve yaratılışı açıklamasını istediğinde, öğretmen araştırmaya koyuldukları konulardan olan ilahî iradenin bilgisine dair araştırmaları tam olarak hazırlamadığını belirtmekte ve söz konusu pasajda öğretmen ilahî irade hakkında *Origo largitatis et causa essendi* (Çokluğun ve Varlığın Sebebinin Kökeni) adlı bir kitap yazmayı

¹⁶¹ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 9.

¹⁶² Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 326.

¹⁶³ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 328.

planladığından bahsetmektedir.¹⁶⁴ Söz konusu kitap günümüze ulaşmadığından ve İbn Cebir'ün *Yenbû'u'l Hayat* adlı kitabının amacı yalnızca madde ve suret ilişkisini temele aldığından, filozof bu eserde irade teorisine yalnızca birkaç bölümde atıfta bulunmaktadır. Bundan dolayı filozofun irade hakkındaki görüşleri *Yenbû'u'l Hayat*'taki belli başlı yönlerini tartıştığı pasajlar ile sınırlıdır. İbn Cebir, insan aklının iradeyi tam olarak kavrayabileceğini düşünmemekle birlikte, en azından iradenin bazı özelliklerini ortaya koyabileceğini düşünmüştür. Düşünür, yukarıda zikredilen paragrafta belirtildiği üzere iradeyi ilahî bir güçle ilişkilendirir ve hem burada hem de aynı eserin başka bir pasajında ilahî iradenin maddeyi ve sureti oluşturduğunu söylemektedir. Örneğin, "maddenin ve suretin yaratıcısı" olan vasiyetlerden, madde ve suretten de "iradenin dalları" olarak bahseder. İrade, bir yandan ilk Mahiyet ile diğer yanda suret ve madde arasında bir tür aracıdır.¹⁶⁵

İlahî irade kendisinden bir aşağı katmanda olan hem manevî hem maddî tüm mevcudiyeti kapsamaktadır. Ancak İbn Cebir'ün Tanrı ile küllî madde ve küllî suret arasında neden böyle aracı bir katman eklediği ve Tanrı'nın madde ve sureti doğrudan yani bir aracı olmaksızın yaratmadığı soruları sorulabilir. İbn Cebir'e göre iki uç arasında bir aracı olmalıdır, zira aracı bazı açılardan zıt uçların her birine benzemektedir. Buna göre Tanrı, sonsuz ve mutlak birliktir, hâlbuki basit cevherler dâhil olmak üzere ondan sonra gelen tüm varlıklar sonludur ve bir ikilik veya çokluk ile nitelendirilmektedir. Bu anlamda Tanrı'nın birliği ve sonsuzluğu ile madde ve suretin ikiliği ve sonluluğu arasında bir aracı olması gerekmektedir. Bu varlık hem Tanrı'nın faal sonsuzluğunu yansıtan hem de aşağı katmanlardaki varlıkların faili olan ilahî irade olmalıdır. Ancak ilahî irade de Tanrı'nın faili olduğu için bir bakımdan sınırlıdır. Dolayısıyla ilahî irade eş zamanlı olarak özü bakımından sonsuz ve faaliyeti bakımından ise sonludur. İlahî irade, bu anlamda sonludur çünkü o, Tanrı'nın bir eseridir.¹⁶⁶ Aynı zamanda o, başlangıcı olmadığından sonsuzdur ve bir sınırı olduğu için de sonludur. Bu durumun tersine, küllî aklın madde ve suretle başlayan bir başlangıcı vardır ancak sonu yoktur, çünkü sürekli olarak altındaki mevcutlar ortaya çıkar. Bu nedenle ilahî iradenin sonluluğu, sonsuz özünün bir işlevi değil, ondan ortaya çıkan madde ve suretin sonluluğundan kaynaklanır. Sonlu bir yanı olmasına rağmen ilahî irade benzersizdir ve *Yenbû'u'l Hayat*'ta İlahî Buyruk veya İlahî Söz olarak da adlandırılır.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Avicenna, *Avicennae (Ibn Gebir) Fons Vitae*, s. 330.

¹⁶⁵ Caster, "William of Auvergne's Adaptation of Ibn Gebir's Doctrine of The Divine Will", s. 33.

¹⁶⁶ Avicenna, *Avicennae (Ibn Gebir) Fons Vitae*, s. 253.

¹⁶⁷ Avicenna, *Avicennae (Ibn Gebir) Fons Vitae*, s. 323.

İlahî iradenin, yalnızca dışsal bir tezahür mü yoksa Tanrı ile özdeş olduğu veya onun bir hipostaz, yani bizzat Tanrı'dan kaynaklanan manevî bir cevher olarak mı düşünülmesi gerektiğini kesin olarak söylemek zordur. Nitekim İbn Cebîrol de söz konusu ilkenin tamamen anlaşılır olduğunu iddia etmemektedir. Tam tersine İbn Cebîrol için bu kavramın büyük bir gizeme sahip olduğu aşîkârdır.¹⁶⁸ Bununla beraber filozof, *Yenbû 'u 'l Hayat*'ın başında iradenin tüm mevcutları hareket ettiren ilahî bir güç olduğu, o olmadan hiçbir şeyin mümkün olmadığı ve insan ırkında yer alan sükûn ve hareket ile diğer her şeyin iradeden geldiği hususundan bahsetmektedir.¹⁶⁹ Öte yandan filozof, söz konusu eserinin sonuna doğru da küllî madde ve küllî suretin ve onların dayanaklarının (substratum) ilahî iradeden ortaya çıktığına değinmektedir.¹⁷⁰ Bu bakımdan irade, ayrı bir şekilde var olmaz veya bağımsız bir şekilde hareket etmeyen bir varlıktır. Her ne kadar İbn Cebîrol bazı noktalarda ondan ayrı bir varlık olarak bahsetse de birçok noktada onun Tanrı'nın özünün bir yönü olduğundan da bahseder. İlahî irade, Tanrı'nın kendisinden başka bir varlığa dönüşünü somutlaştırır. Bu tıpkı bir insanın iradesinin nefsin diğerine dönüşümü gibidir. Filozof, bir insan iradesi ile ilahî irade arasında basit bir paralellik varsayarak iradeyi, içsel benliği açığa çıkaran, yansıtan bir fail olarak nitelendirmektedir.¹⁷¹

Mezkûr perspektiften bakıldığında, İbn Cebîrol'ün Tanrı ile yaratılış arasında gerekli aracı olarak iradeyi öne sürmesinde, iradenin Tanrı ile olduğu kadar madde ve suretle de nasıl bir ilişkisi olduğu önemli bir mevzudur. Bu çerçevede İbn Cebîrol, iradeyi iki açıdan tanımlamaktadır. Söz konusu iki tanımdan ilki, eylemde bulunmayan olarak yani bu durumda sonsuz ve İlahî Öz ve ikincisi, aslında küllî maddeyi ve sureti ortaya çıkarandır. Bu durumda iradenin sonlu ve dolayısıyla Tanrı'dan daha aşağı bir konumda olduğu açıktır. İbn Cebîrol'ün İlk Zat'ın yani Tanrı'nın kesinlikle bilinemez olduğu konusundaki ısrarı göz önüne alındığında, irade gibi olumlu sıfatlar, kendi içinde olduğu gibi ilahî olana gerçekten atfedilemez. İbn Cebîrol'ün ilahî iradeye atfettiği bu rol, apofatizmi (negatif teoloji) nitelendirmeye çalışır gibi gözükse de, diğer bir yandan ilahî buyruğun kozmoloji ve ahlâktaki merkezi konumu konusundaki geleneksel Yahudi anlayışına sadık kalmaktadır. Yani İbn Cebîrol'ün burada kastettiği irade, ilahî sıfattan daha ziyade kendi başına ayrı bir varlık olarak da yorumlanabilir.¹⁷² Aynı zamanda ilahî irade, Tanrı'nın aşkın bir gücü, onun gücünün birliği¹⁷³

¹⁶⁸ Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 227-228.

¹⁶⁹ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 4.

¹⁷⁰ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 329.

¹⁷¹ Scweid, *The Classic Jewish Philosophers From Saadia Through the Renaissance*, s. 79.

¹⁷² Bernard McGinn, "Ibn Gabirol: The Sage among the Schoolmen", *Neoplatonism and Jewish Thought*, ed. Lenn. E. Goodman, State University of New York Press 1982, s. 89.

¹⁷³ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 325.

veya "her şeye nüfuz eden, her şeyde var olan, zamanın dışındaki her şeyde hareket eden Kutsal Tanrı'nın gücü" olarak tanımlanmaktadır.¹⁷⁴

İbn Cebir'ün ilahî irade ile ilgili bahsettiği bir diğer konu ferdileşme ilkesiyle ilişkilidir. Tabiatta suret ve eylem ayrıyken, üst varlık mertebelerinde bir araya gelirler ve insan aklında birleşirler. İnsanın ötesinde, ferdiler aklî iradelerdir. Ferdileşmenin göreceliliği üçe bölünmektedir. Tabiatta mevcutlar, nicelik ve boyutsallığın eşlik ettiği cismanî mevcudiyetleriyle ferdileşirken, canlı varlıklar yalnızca maddelerine göre değil, her durumda benzersiz olan madde ve suretin birleşmesine göre ferdileşirler. Bu yüzden herhangi bir canlı varlık bir noktaya kadar bağımsız bir âlemdir. Nefsanî âlemde ise varlıklar hiçbir şekilde maddelerine göre değil, bunun yerine tamamen irade vasıtasıyla ferdileşirler. Bu durum Blake'e göre Platoncu Demiurgos'un güçlerine benzerken, aynı zamanda irade, Tanrı'nın gayesinin aracı konumundadır. İbn Cebir'e göre nihai olana ferdileşmeyle ulaşılabilir. Nitekim irade ve ferdilik, mevcut âlemde birleşme ve yaratma gücüne sahiptir ve bunun mantıksal olarak tek bir iradeyle sınırlı olması gerekir. Bu güç, daha yüksek bir irade tarafından belirlenir ve bu madde ile sureti de yaratan Tanrı'nın ilahî iradesidir.¹⁷⁵

İbn Cebir'ün ilahî iradeye ilişkin söz konusu düşünceleri İshak el-İsrâîlî'nin irade hakkında yapmış olduğu görüşlere pek çok açıdan benzemektedir. İshak el-İsrâîlî'nin felsefî sisteminde de varlık mertebelerinde Tanrı ile küllî madde ve küllî suret arasında bir irade bulunmaktadır. Küllî madde ile küllî suret Tanrı'nın bir yaratımı olup, irade tarafından ortaya çıkarılmıştır. İrade aynı zamanda küllî akıldan da önce gelmektedir.¹⁷⁶ Bu anlamda İbn Cebir'ün ilahî irade konusunda İshak el-İsrâîlî'nin düşünce sisteminden etkilendiği açıktır.

İbn Cebir'ün irade kuramının Yeni Platonculuk dışında Yahudi kabalası üzerinde de önemli bir etkisi olduğu ve bir bakımdan dinsel bir amacının olduğuna dair yorumlar da mevcuttur. Bu görüşe göre İbn Cebir, insanlık ile Tanrı arasındaki yakın bağlantıyı yenilemek için Orta Çağ din felsefesinin temel bir ihtiyacını ortaya koymaktadır. Yeni Platoncu teoloji, insan bakış açısından bir mevcudiyet olarak değil, bir yokluk olarak deneyimlenecek kadar uzak olan sonsuz bir İlahî ilkeye atıfta bulunarak, Tanrı ile insan ilişkisini yok saymaktadır. Öyleyse kişinin Tanrı ile kişisel bir bağlantı kurabilmesi, dua etmesi, duasının işitilmesinin hissetmesi bir problem olarak ortaya çıkar. Gizli Tanrı'nın (Deus Absconditus) kendisinin dışında birine dönmesi olarak düşünülen ilahî irade düşüncesiyle, geleneksel dinin kişisel boyutunu Yeni Platoncu bakış açısıyla ilişkilendirmeye çalışılmaktadır. Tanrı gerçekten kendi özünde

¹⁷⁴ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 111.

¹⁷⁵ Anthony Blake, "Implications of Avicbron's Notion of Will." *Systematics*, 4 (1966), ss. 1-41.

¹⁷⁶ Altmann, *Isaac Israeli: Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, s. 174.

gizlenmiş olabilir, ancak kendisini ilahî irade aracılığıyla, niyet ve ilişki ile, iyilikseverliği ifade eden kişisel bir mevcudiyet olarak ortaya koyar. O, kavramsal olarak kavranamayabilir, ancak İlahî iyilik, kişinin kendi içinde bulunduğu dünyanın varlığında ifade edilmektedir. Bu gerçekten de İbn Cebiol'un *Yenbû 'u'l Hayat*'ta dile getirdiği görüşler ile litürjik şiirlerinde dile getirdiği daha kişisel olan Tanrı arasındaki bağlantıdır.¹⁷⁷

İbn Cebiol'un ilahî irade hakkındaki görüşlerini özetlemek gerekirse, filozofun, ilahî iradeyi maddenin ve suretin ortaya çıkarıcısı, onları hareket ettiren, ilk faal birlik, özü bakımından sonsuz, faaliyeti bakımından sonlu ve en yüksek öz ile küllî suretin arasında bulunan gibi çeşitli tanımlamalarda bulunduğu görülmektedir. İshak el-İsrâîlî'nin Plotinos'un sudûr kuramına ilk madde ve ilk suret kavramlarını ekleyerek, İncil'in yaratılış düşüncesiyle Yeni Platoncu sonsuz sudûr düşüncesini birleştirmesine benzer bir biçimde İbn Cebiol de Tanrı'nın sonsuzluğu ve birliği ile küllî madde ve sureti sonlu ikiliği arasında başka bir katmanı yani ilahî iradeyi ekler. Aracı olan İrade, bazı yönlerden üstündekine yani Tanrı'ya ve bazı yönlerden altındaki katmanlara benzemek zorunda olduğu için özünde sonsuz ancak faaliyetinde sonludur ve bu sonluluk iradede sudûr eden madde ve suret tarafından ona yüklenir. İlahî irade bir yandan maddenin ve suretin nedeni olarak ortaya çıkarken, diğer taraftan bazı bağlamlarda yalnızca suretin yaratıcısı olarak tanımlanmaktadır. Benzer bir biçimde bazen ilahî irade madde ve sureti yaratmış olarak tanımlansa da bazen de sadece bir aracı olarak kabul görmektedir. Zira yaratmak yalnızca Tanrı'ya uygun bir faaliyettir. Bazı araştırmacılar bu bağlamlar üzerinde iradenin Tanrı'dan ayrı bir hipostaz olarak değerlendirilebileceğini iddia ederken, kimi araştırmacılar ise İbn Cebiol'un söz konusu metninde bahsettiği İradenin yaratılmış olduğu gibi diğer özelliklerin tersine, iradenin ilahî vasfın bir yönü olduğunu öne sürdüğünü iddia etmektedirler.¹⁷⁸

İbn Cebiol, *Yenbû 'u'l Hayat*'ta ilahî irade kuramının tam olarak geliştirilmiş bir teorisini sunmadığından, İrade üzerine yapmış olduğu tasvirlerde çeşitli belirsizlikler ve tutarsızlıklar bulunmaktadır. Buna göre iradenin kendisinin Tanrı tarafından yaratılıp yaratılmadığı belli değildir. İbn Cebiol söz konusu eserinde iradeyi ilk gerçek birliğin yarattığı birlik şeklinde tanımlarken,¹⁷⁹ bir başka yerde de onu Tanrı'dan sudûr eden olarak tanımlamaktadır.¹⁸⁰ Bu anlamda iradenin faaliyeti İlahî bir buyruk ve İlahî söz anlamında yoktan yaratılmış (creatio ex nihilo) mı yoksa küllî madde ve küllî suretten başlayarak basit

¹⁷⁷ Scweid, *The Classic Jewish Philosophers From Saadia Through the Renaissance*, s. 80.

¹⁷⁸ Pessin, *Solomon Ibn Gabirol: Universal Hylomorphism and the Psychic Imagination*, s. 61.

¹⁷⁹ Avicenna, *Avicenna's Fons Vitae*, s. 61.

¹⁸⁰ Lewis, *The Kingly Crown*, s. 32-33.

cevherler, suyun akması¹⁸¹ ve ışığın yayılması gibi ondan sudûr mu etmekte olduğu belirsizdir.¹⁸² Bu noktaların hiçbirisi açık değildir ve sınırlı kaynaklar tamamen daha kapsamlı bir tartışmanın yokluğundan dolayı tutarsızdır. Bu bağlamda İbn Cebîrol'un aktardıklarına bakıldığında açık olan, varlığın aşağıya doğru giden genel hiyerarşik yapısı ve iradenin Tanrı ile küllî madde ve suret arasında bir aracı işlevi görmesidir. Her ne kadar İbn Cebîrol'un ilahî iradeye bakış açısında dile getirilen eksiklikler ve tutarsızlıklar bulunsa da, filozofun metafizik sistemini daha iyi anlayabilmek adına, yapılan çalışmanın Tanrı-âlem ilişkisi adlı alt başlığında ilahî iradenin yaratma meselesindeki rolü daha kapsamlı bir biçimde irdelenecektir.

2.2.2.3. Madde ve Suret

İbn Cebîrol'un metafizik sisteminde Tanrı ve ilahî iradedden sonra gelen en önemli kavramlar madde ile suret kavramlarıdır. Daha önce de aktarıldığı üzere filozofun madde ve suret kavramlarını tamamen Aristotelesçi terminolojiden aldığı açıktır. Her ne kadar madde ve suret kavramlarını felsefe tarihinde ilk ortaya atan filozof Aristoteles olmasa da Orta Çağ düşüncesinde Aristoteles'in eserleri aracılığıyla söz konusu kavramlar tam olarak bir mesele haline gelmiştir. Dolayısıyla İbn Cebîrol'un felsefî sisteminde önemli yer tutan madde ile suret kavramlarını, söz konusu kavramların birleşimlerindeki basitliğin ne anlama geldiğini ve filozofun bu kavramların temelinde geliştirmiş olduğu küllî hylomorfizm anlayışını daha iyi anlayabilmek adına öncelikli olarak Aristoteles'in madde ve suret kavramlarına bakış açısını irdelenmek faydalı olacaktır.

Aristoteles, madde ve suret kavramlarını ilk kez doğa bilimleri üzerine konuları içeren *Fizik* adlı eserinde ele almaktadır. Söz konusu çalışmada değişme türlerinden bahseden ve her değişim için kendinde gerçekleşen, altta yatan ve dayanak görevi gören bir ögenin bulunması gerektiğini belirten Aristoteles, söz konusu değişim boyunca devam eden bir karşıttan diğer bir karşıta değişmeyi sağlayan ögeyi madde olarak adlandırmaktadır.¹⁸³ Bu anlamda Aristoteles'i madde kavramına götüren şey, değişim kavramı olmuştur. Filozofa göre değişim görelî anlamda yokluk olan maddeden veya diğer anlamda kuvveden gerçek anlamda varlığa yani surete ve fiile gidiştir.¹⁸⁴

Aristoteles felsefesinde kendinde belirsiz ve bilinemez olan maddenin bilinebilir olmasını sağlayan şey ise surettir. Aristoteles her ne kadar madde ile sureti birbirinden ayırmış

¹⁸¹ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 331.

¹⁸² Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 326-331.

¹⁸³ Aristotle, *Physics Volume I: Books 1-4*, ed. Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge 1980, s. 82.

¹⁸⁴ Aristotle, *Metaphysics*, s. 322.

olsa da, kişinin tabiatıta hiçbir zaman maddeden yoksun bir suret veya suretten yoksun bir maddeyle karşılaşmayacağını savunur. Tüm mevcutlar madde ile suretin bir birliği olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla Aristoteles'in felsefî sisteminde ayrı suretlerden, duyuşal dünyanın dışında olan bir Platoncu idealar dünyasından söz etmek mümkün değildir. Nitekim suret, ayrı bir yerde değil, duyuşal dünyada ve madde ile cevherin bileşenlerinden birisidir. Aristoteles madde ve suret ayrımını yaparken, bunu tabiatıta bulunan tüm şeylere uygulanması gerektiğini de ayrıca vurgulamaktadır.¹⁸⁵ Aristoteles'e göre mevcut ise suret kazanmış maddedir. Ancak madde ile suret arasındaki bu ilinti görecelidir. Daha aşağıda olana göre suret olabilen şey, daha yukarıda olana göre maddedir. Örneğin, tuğla toprak için suret iken, ev için ise maddedir. Söz konusu basamaklamada ya da diğer bir deyişle dizilişte en aşağı bir sınır bulunması gerekmektedir. Bu sınır tamamıyla suretsiz olan ilk madde'dir (proto hyle). Ancak söz konusu ilk maddenin kendi başına ve bağımsız varlığı yoktur, o ancak soyutlama yoluyla aklî olarak bilinen bir varlıktır.¹⁸⁶

Aristoteles'in tabiat felsefesinin yanı sıra epistemolojisinin de temelini oluşturan söz konusu madde ile suret bütünlüğü fikri, aklın evrensel suretleri onların maddî tecessümlelerinden çıkarttığı gerçeği, her şeyin madde ve suretten oluşmasına dayanmaktadır. Daha farklı bir ifadeyle Aristoteles her fiziksel nesnenin bir madde ve suretin bileşimi olduğunu iddia eder. Bu kurama, Yunanca madde (hyle) ve suret (eidos ya da morphe) sözcüklerinin birleşiminden türetilmiş olan hylomorfizm adı verilmiştir. Her ne kadar Aristoteles'in hylomorfizm adlı kuramını genel ifadelerle bu şekilde ifade etmek mümkün olsa da, filozofun madde ve suret görüşü hakkında daha detaylı incelemeler yapıldığında, onun bu kavramları eserlerinde farklı şekillerde kullandığı ve analiz ettiği görülmektedir. Bu nedenle Aristotelesçi madde ve suret kuramının İbn Cebiröl üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğunu değerlendirmek oldukça zordur.¹⁸⁷

Söz konusu zorluk, ilk olarak Aristoteles'in ilk maddeye verdiği anlam üzerinde ortaya çıkar. Zira Aristoteles bazı eserlerinde madde hakkındaki düşüncelerini aktarırken cismanî bir dayanağın (substratum) olmayacağından bahsederek ilk maddenin varlığına şüphe düşürürken, *Fizik* adlı eserinde ise ilk madde kavramını bir tür temel cismanî dayanak olarak tanımlamaktadır.¹⁸⁸ Aristoteles'in ilk madde kavramını çeşitli eserlerinde muhtelif bağlamlarda kullanması, onun bir ilk maddenin varlığına inanıp inanmadığı sorusunu da beraberinde

¹⁸⁵ Aristotle, *Metaphysics*, s. 346.

¹⁸⁶ Aristotle, *Physics*, s. 124.

¹⁸⁷ Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, s. 170.

¹⁸⁸ Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, s. 170.

getirmektedir. Bu anlamda bazı araştırmacılar Aristoteles'in öğelerin birbirine dönüşürken onlara dayanak olan ve kendinde hiçbir belirlenime sahip olmayan bir ilk maddenin varlığına inandığını ve ilk maddenin saf olanaktan başka bir şey olmadığını ileri sürdüğünü iddia ederler.¹⁸⁹ Diğer yandan kimi araştırmacılar ise ilk maddeyle ilgili bir kabulün Aristoteles düşüncesinde yer almadığını ve bunu iddia edenlerin belli bir yorumlama hatası yaptığını düşünmektedir.¹⁹⁰ Bunun dışında Aristoteles, bazı noktalarda maddeyi, bazı noktalarda ise sureti cevher olarak kabul ederken, bazen ise madde ve suretin birleşimini cevher olarak düşünmektedir. Bunun dışında o, maddeden bir güç olarak bahsederken, bazı yerlerde bunu kabul etmeyerek maddeyi bir şeyi oluşturan bir ilke olduğunu savunmaktadır.¹⁹¹ Görüldüğü üzere Aristoteles'in metafizik sisteminde gerek madde ve suret gerekse ilk madde kavramları üzerine bazı tutarsızlıklar bulunmaktadır. İbn Cebiol'un metafizik sisteminin merkezinde yer alan madde ve suret kavramlarının daha iyi anlaşabilmesi için, bu kavramları almış olduğu Aristotelesçi terminolojinin söz konusu tutarsızlıkları ve belirsizlikleri göz önünde tutulmalıdır.

İbn Cebiol'un de bahsettiği üzere *Yenbû 'u'l-Hayât* yalnızca bilgi düzeyleri arasında en aşağıda olan küllî madde ile küllî suretin bilgisini ele almaktadır.¹⁹² Küllî aklı basit gayri cismanî cevher olarak gören Plotinos'un aksine İbn Cebiol'un madde ve suret birleşimini küllî akıl dâhil olmak üzere tüm gayri cismanî cevherlerden önce geldiğini ileri sürdüğüne filozofun varlık hakkında görüşleri incelenirken değinilmiştir. Daha önce de dile getirildiği üzere ilahî iradede ilk olarak küllî madde ve küllî suret sudûr etmektedir. Bu anlamda İbn Cebiol'un kozmolojisinde ve varlık hiyerarşisinde madde ile suretin bu denli ön planda olduğu açıkça görülebilmektedir. Avrupa Orta Çağı'nda yapılan çalışmalarda İbn Cebiol'un söz konusu kuramına dikkat çekilirken en çok ifade edilen söylemlerden birisi tamamen nefsanî varlıklar olan meleklerin bile madde ile suretten oluştuğu hakkındaki görüştür. İbn Cebiol, melekler dâhil olmak üzere tüm gayri cismanî cevherlerin nefsanî maddeler olarak basit biçimde olduklarını kabul ederken, yine de basitliklerini madde ile suretin bir birleşimi olarak görmektedir.¹⁹³

İbn Cebiol metafiziğinde varlıkla ilgili önemli mesele küllî varlık (esse universalis) problemi ile ilişkilidir. Dışsal ve zihinsel hiçbir birleşimi kabul etmeyen ve saf bir yapıda olan

¹⁸⁹ Howard Robinson, "Prime Matter in Aristotle", *Phronesis*, 19/2 (1974), ss.168-188; Russell Dancy, "On Some of Aristotle's Second Thoughts About Substance: Matter", *The Philosophical Review*, 87/ 3 (1978), ss. 372-413.

¹⁹⁰ Hugh King, "Aristotle without Prima Materia", *Journal of the History of Ideas*, 17/3 (1956), ss. 370-389; Sheldon Cohen, "Aristotle's Doctrine of the Material Substrate", *The Philosophical Review*, 93/2 (1984), ss. 171-194.

¹⁹¹ Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, s. 171.

¹⁹² Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 3.

¹⁹³ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 263.

varlık, yoğunluğu kabul edecek farklı derecelere sahiptir. Tüm varlıklar ise küllî varlığa nispetle belli derecelere ve yetkinliğe sahiptir ve ondan pay almaktadır. Bu bağlamda filozof, küllî varlığın mahiyetini ve onun hangi sıfatlara sahip olabileceğini irdelemektedir. İbn Cebiröl'ün bahsettiği küllî varlık kavramı, bazı İslam filozoflarında olduğu gibi Tanrı'yı karşılamamaktadır. Filozofa göre küllî varlığın mahiyeti çokludur (multiplex) ve ikiye ayrılmaktadır. Bunlar ise küllî madde ve küllî surettir. Tüm var oluşun bütünü bu ikisinde nasıl toplandığına ilişkin ise, İbn Cebiröl bu ikisinin her şeyin esas sebebi ve temeli olduğunu ve her ne yaratıldıysa bunlar sayesinde yaratıldığını belirtmektedir. Zira tüm nihaî sebeplerin hepsinden daha basit olan küllî maddenin ve tüm diğer suretlerin birliğinden daha basit olan küllî suretin mahiyeti her şeyden önce gelmektedir ve her şey onlara geri dönmektedir:

Öğrenci: Küllî varlığın mahiyeti tek midir yoksa çoklu mudur?

Öğretmen: Çokludur. Varlığı çoklu ve çeşitli olsa da son noktada ikiye ayrılır.

Öğrenci: Bunlar hangileridir?

Öğretmen: Küllî madde ve küllî suret.

Öğrenci: Tüm var oluşun bütünü bu ikisinde nasıl toplanır?

Öğretmen: Çünkü bu ikisi her şeyin esas sebebi ve temelidir ve her ne yaratıldıysa bunlar sayesinde yaratılmıştır.

Öğrenci: Nasıl bu ikisi var olan her şeyin esas sebebi olabilir?

Öğretmen: Bunların mahiyeti [yaratılan] her şeyden önce gelir ve [yaratılan] her şey bunlara geri dönecektir.

Öğrenci: Nasıl geri dönecekler?

Öğretmen: Çünkü ilk küllî madde diğer tüm nihaî maddelerin hepsinden ve küllî suret diğer tüm suretlerin birliğinden daha basittir.¹⁹⁴

İbn Cebiröl'ün felsefî sisteminde küllî maddenin kendisi maddî değil, gayri cismanîdir. Onun somut nitelikleri veya fiziksel bir boyutu yoktur ve insanlar onu duyarlarla değil, ancak aklî olarak kavrayabilir. Küllî madde, gayri cismanî suretleri taşıyan bir dayanaktır ve suretlerdeki değişiminden sorumlu olan varlıktır. Bu anlamda İbn Cebiröl madde ve suret kavramlarını değişimin kaynağı olarak görmektedir. Mevcutların nasıl değiştiğini açıklamak için öncelikle bunların altında yatan ve hepsinde ortak olan bir değişmeyen ilkenin kabul edilmesini varsayan İbn Cebiröl, bu ilkeyi küllî madde olarak görmektedir. Bu anlamda suretlerin dayanağı suretsiz olan küllî maddedir.¹⁹⁵

Birbirine zıt olmayan, aksine birbirini tamamlayıcı ve bağlantılı olan bu iki ilke, yani küllî madde ile küllî suret, birbirine atıfta bulunmaksızın tanımlanamaz ve kavranılamazdır.

¹⁹⁴ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 7-8.

¹⁹⁵ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 259.

Buna göre gerçek varlıkları ancak bileşik bir şekilde bilmek mümkündür. Onları ayırt etmek yalnızca aklî bir şekilde yapılan soyutlama ile mümkündür. Yeni Platoncu hiyerarşideki çokluğun içinden Bir'in ve gayri cismanî olandan cismanî olanın nasıl çıktığına yönelik açıklamalar arasında İbn Cebiol bu şekilde sorunu çözme girişiminde bulunmuştur. Bu görüşte, küllî akıl dâhil olmak üzere âlemdaki tüm mevcutlar madde ve suretin zorunlu bir şekilde bir arada oluşundan doğan düalite/ikilik ile nitelendirilmiştir. Bu ilkelerin hiçbiri kendi başına tam veya mükemmel değilken, ancak birbirleriyle ilişkilendirilerek varoluşları ile mükemmel hale gelebilirler.¹⁹⁶

Diğer yandan İbn Cebiol'un metafizik sisteminde madde kavramı, çeşitli anlamlara sahip değişken anlamlı bir terimdir. Madde, bir yerde gayri cismanî suretlerin dayanağının ilkesi olarak gayri cismanî maddeyi ifade ederken, bir başka yerde dokuz kategoriye dayanan maddî ya da fiziksel madde şeklinde ifade edilmektedir. İbn Cebiol, suretlerin varlığını mümkün kıldığı için bazen maddeyi mevcut olarak adlandırırken, diğer yandan onun ancak kuvve olarak varlığa sahip olduğuna ve sadece suret ile birleştiğinde fiil olabileceğine vurgu yaparak maddeyi mevcudun yokluğu olarak da ifade edebilmektedir.¹⁹⁷

Aynı şekilde İbn Cebiol, *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eserinin pek çok yerinde madde ile cevher kavramlarını birbirinin yerine kullanmıştır. Ancak yine de filozofa göre madde ve cevher birbirinden farklı kavramlardır. Buna göre o, maddenin sureti almadan önce, sureti almak için hazırlanan bir dayanak olduğunu, oysa cevherin aslında sureti fiilen taşıyan dayanak olduğunu ifade etmektedir. Bu bakımdan madde, kuvve olarak cevher ve cevher ise fiil olarak maddedir.¹⁹⁸

Görüldüğü üzere İbn Cebiol madde terimini, bazı noktalarda belli belirsiz bir biçimde kullansa da, ister cismanî ister gayri cismanî olsun, maddenin bir dayanak (substratum) olduğu fikrini mutlak bir şekilde kabul etmektedir. Filozof maddeyi dayanak kavramı ile birlikte mekân (maqom) olarak da adlandırmaktadır:

“Yesod (madde) suretin mekanıdır (maqom). Yani o, sureti taşımaktadır. Benzer bir şekilde ilahî iradenin her ikisinin de mekanı (maqom) olduğu söylenir.”¹⁹⁹

İbn Cebiol'un metafizik sisteminde önemli yer tutan küllî madde kavramı da *Yenbû'u'l-Hayât*'ta aynı şekilde pek çok farklı anlamlarda kullanılmıştır. İbn Cebiol, küllî maddeyi söz konusu eserinde asıl madde, heyula, ilk unsur, birlik, yesod ve homer gibi değişik şekillerde

¹⁹⁶ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebiol) Fons Vitae*, s. 7.

¹⁹⁷ Jospe, *Jewish Philosophy in the Middle Age*, s. 118.

¹⁹⁸ Jospe, *Jewish Philosophy in the Middle Age*, s. 119.

¹⁹⁹ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebiol) Fons Vitae*, s. 317.

tanımlamaktadır. Ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın, Tanrı haricindeki tüm mevcutlar küllî maddeden pay almaktadır.²⁰⁰

Yenbû'u'l-Hayât'ın gerek Latince ve İbranice tercümesi gerekse Yahudi Arapçasındaki belli başlı fragmanlarında kullanılmış kavramların nasıl tercüme edildiği, filozofun temel sistemini anlamak adına önem arz etmektedir. Bu anlamda İbn Cebiol'un eserlerinde madde için kullanmış olduğu pek çok terim bulunmaktadır. İbn Cebiol'un maddeyi karşılarken en çok kullandığı terimler heyula ve birlik kavramları olurken, bunun dışında unsur kavramını da madde için kullanmaktadır. İbn Cebiol'un yaşadığı dönemdeki felsefe geleneğinde de ab, umm, asıl, heyula, unsur ve ustukus kavramları madde terimini karşılamak için kullanılmaktadır. Zira aynı şekilde İbn Sina da *eş-Şifa* adlı eserinde maddeyle ilişkili olan kavramları açıklarken heyula, mevzu, madde, unsur ve ustukus kavramlarını önermiştir.²⁰¹ İbn Cebiol'un İbranice yazmış olduğu şiirlere ve *Yenbû'u'l-Hayât*'ın İbranice tercümesine bakıldığında ise, madde kavramı olarak yesod ve homer kavramlarını, suret için ise sod kavramını kullanıldığı görülmektedir.²⁰²

Düşünürün maddeye verdiği bir diğer anlam ise birliktir. Maddeyi birliğin merkezi olarak gören filozof, tüm mevcutları var olmak için bir araya getiren şeyin madde olduğunu ve onların Tanrı'ya kavuşma ve O'nun inayetiyle bir olma şevkinin, küllî maddenin bütün varlıkların kalbinde yatan bir var olma şevkinden geldiğini ve bunun da tüm mevcutlar açısından bir birliğe sebep olduğunu açıklamaktadır.²⁰³ Zira filozofa göre tüm varlıklar yalnızca var olma yönünden değil, aynı zamanda var olma şevki ve Tanrı'nın iyiliğinden pay alma bakımından bir araya gelirler. Bu durum ise küllî maddeden kaynaklanmaktadır. Bu anlamda İbn Cebiol'e göre küllî madde birliğin mekânı olarak adlandırılmaktadır.²⁰⁴

İbn Cebiol'un küllî maddeyi asıl madde olarak adlandırmasına dikkat etmek gerekir. Zira daha önce bahsedildiği üzere, Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinde bir tür temel cismanî dayanak olarak adlandırdığı ilk madde kavramı akla gelmektedir. Her ne kadar asıl madde, İbn Cebiol'un eserinin Latince tercümesinde tıpkı Aristoteles'in ilk madde kavramı için kullandığı *materia prima* olarak kullanılmış olsa da, yapılan bu çalışmada terminolojik karışıklıkları önlemek adına söz konusu kavramın asıl madde olarak tercüme edilmesi uygun görülmüştür. Bununla beraber İbn Cebiol, küllî maddeye atfettiği asıl madde kavramını Aristoteles'in ilk

²⁰⁰ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 13.

²⁰¹ İbn Sina, *Fizik*, çev. Muhittin Macit – Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık 2014, s. 22.

²⁰² Charles Manekin, "Solomon Ibn Gabirol and Shem Tov b. Joseph Falaquera, *Excerpts from 'The Source of Life'*", *Medieval Jewish Philosophical Writings*, ed. Charles Manekin, Cambridge: Cambridge University Press 2008, ss. 23–87.

²⁰³ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 267.

²⁰⁴ Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, s. 99.

madde için kullanmış olduğu biçimde kullanmamaktadır. Aristoteles'in *Fizik* adlı eserindeki ilk madde üzerine yaptığı bu yorum İbn Sinacı ve İbn Rüşdcü geleneklerde görüldüğü üzere, Orta Çağ'da tartışmaların bir konusu olmuştur. Bu anlamda pek çok yorumda ilk madde, akıllar ve nefslar gibi gayri cismanîlerin değil, yalnızca cismanî mevcutların dayanağı olarak görülmüştür. Ancak İbn Cebiol'un metafizik sistemindeki asıl madde yalnızca cismanî mevcutların değil, gayri cismanî mevcutların da bir dayanağı konumundadır. Bu sebeplerden dolayı İbn Cebiol'un kullanmış olduğu *materia prima* kavramını asıl madde olarak tercüme etmek daha doğru olacaktır. Bununla birlikte bu kavram her ne kadar Aristotelesçi bir anlamda kullanılmış olsa da söz konusu kavramın köklerini daha önce de aktarıldığı üzere Yeni Platoncu ve Sahte Empedoklesçi gelenekleri bağlamında değerlendirmek daha doğru olacaktır.²⁰⁵

Benzer şekilde İbn Cebiol'un küllî maddeyi eserlerinde zaman zaman unsur (element) kavramı olarak kullanması da dikkat edilmesi gereken bir noktadır. İbn Cebiol, söz konusu kavramı kullanırken dört unsura (anâsır-ı erbaa) karşılık olarak kullanmamaktadır. Bu anlamda İbn Cebiol'un dört unsuru kastettiğini ve hatta küllî maddeye karşılık beşinci madde olan esir'e atıfta bulunduğunu belirtmek yanlış olacaktır.²⁰⁶ Bununla beraber *Yenbû'u'l-Hayât*'ın Yahudi Arapçası tercümesinden kalmış olan belli başlı fragmanlara bakıldığında da ilk madde kavramının el-unsurul'evvel olarak tercüme edildiği görülmektedir.²⁰⁷

İbn Cebiol, *Yenbû'u'l-Hayât* dışında diğer çalışmalarında maddeyi farklı şekillerde kullanmaktadır. Örneğin İbn Cebiol, günümüze Abraham İbn Ezra'nın vasıtasıyla ulaşmış Tevrat tefsirinde maddeyi bir nehre benzetmektedir. Tevrat'ta geçen cennet bahçesi nehirlerini, ortaya çıkan âlemin temelindeki asıl madde ile metaforik olarak ilişkilendiren İbn Cebiol, tüm varoluşu taştan tek bir kaynağa bağlı olan canlı bir taşma olarak görmektedir.²⁰⁸ İbn Cebiol'un söz konusu fikrinde, varoluşun bütününe yayılan ve temelinde olan asıl maddenin önemini vurguladığı görülebilmektedir. Bu anlamda filozof, akli maddenin öncesine koyan diğer Yeni Platoncu âlem tasavvurlarının aksine, maddeyi tüm her şeyin üstüne koymaktadır.

Maddeyi bir nehre benzetmesi dışında Yahudi filozof, *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eserinde ve *Keter Melhut* ile *Ahavtikha* adlı şiirlerinde maddeyi taht olarak tanımlayarak, bu kavramı farklı bakış açısıyla değerlendirmiştir. *Yenbû'u'l-Hayât*'ın beşinci bölümünde İbn Cebiol, maddeyi birliğin tahtı olarak tanımlamaktadır.²⁰⁹ Filozofun *Keter Melhut*'ta ise küllî akli İlâhî Zafer

²⁰⁵ Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, s. 171.

²⁰⁶ Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, s. 199.

²⁰⁷ Fenton, "Gleanings from Moses Ibn 'Ezra's Maqâlat al-hadiqa", s. 290.

²⁰⁸ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 232; Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Age*, s. 79.

²⁰⁹ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 335.

Tahtı'nın hemen altındaki alanı işgal eden şey olarak tarif ettiği görülmektedir.²¹⁰ İbn Cebiol, aynı şekilde *Keter Melhut*'un bir başka bölümünde madde için şunları ifade etmektedir:

“Sarayına kim girerse, küllî aklın üstünde yükselen Zafer Tahtını görecektir, orada ise suret (sod) ve madde (yesod) vardır...”²¹¹

İbn Cebiol'un burada kullanmış olduğu sod ve yesod kavramları, düşünürün *Ahavtikha* adlı şiirinde de görülür. Bu kavramlar, madde ve suret bağlamı altında ele alınmaktadır. Zira söz konusu şiiriyle, *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eseri bir arada değerlendirildiğinde bu kavramların madde ve surete atıfta bulunduğu açıktır.²¹² Gerek *Yenbû'u'l-Hayât*'ta gerekse *Keter Melhut*'un söz konusu mısrasında maddenin bir taht olarak tanımlandığı görülmektedir. Daha önce aktarıldığı üzere küllî madde, İbn Cebiol'un varlık hiyerarşisinde oldukça önemli bir kavramdır. Zira küllî madde ve küllî suret, küllî aklın da üstünde olarak varlık hiyerarşisinde Tanrı'dan sonraki en üst mertebededir.

İbn Cebiol, maddeyi çeşitli şekillerde tanımlaması bir yana, *Yenbû'u'l-Hayât*'ın birinci bölümünde küllî maddenin niteliklerinden de bahsetmektedir. Buna göre küllî madde tek bir yoldan bilinmesi mümkün olmayan bir varlıktır. Küllî madde, birisi küllî, diğeri ise cüzî anlamda olmak üzere iki yoldan bilinebilir. Onu küllî yoldan bilebilmek için nitelikleri incelenmelidir. Onun niteliklerinin varlığı bilinirse, o zaman bu niteliklerin ait olduğu gerçeklik de bilinecektir. İbn Cebiol'e göre küllî maddeye ait ayrılmaz nitelikler (inseparabilis proprietates) şunlardır:

1. Kendinde mevcut olması (per se existens).
2. Mahiyetinin bir olması (unius essentiae).
3. Çeşitliliği sürdürmesi (sustinens diversitatem).
4. Tüm varlıkların üzerinde kendi mahiyeti ile hüviyetinin olması (dans omnibus essentiam suam et nomen).²¹³

İbn Cebiol'e göre küllî madde söz konusu ayrılmaz niteliklere sahip olmak zorundandır. Filozof bu görüşünü şu şekilde temellendirir:

Madde var olmak zorundandır, çünkü maddesi olmayanın nesnenin var olması mümkün değildir. Ancak küllî maddenin varlığının kendinde olduğu söylenir, bu şekilde maddenin kendi kendine mevcut olması sonsuz gerileme sorununa yol açmaz. Onun mahiyetinin bir olması doğrudur, çünkü tüm nesneler için tek bir madde gerekmektedir. Varlıklar üzerinde kendi mahiyeti ile hüviyeti bulunur, çünkü eğer o tüm var

²¹⁰ Lewis, *The Kingly Crown*, s. 21.

²¹¹ Lewis, *The Kingly Crown*, s. 47.

²¹² Cole, *Selected Poems of Solomon Ibn Gabirol*, s. 108.

²¹³ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 13.

olanların içinde olursa, onlarda mevcut olması gerekir ve onlarda mevcut olursa, onların mahiyetlerinde ve hüviyetlerinde bulunur.²¹⁴

İbn Cebiol için küllî maddenin en temel özelliği açık bir biçimde kendinde mevcut olmasıdır (per se existens/kaim bi-zâtihî). Küllî maddenin kendinde mevcut oluşu tanımı, maddeyi tüm şeylerden önce var olduğunu belirtmekte ve bu sayede İbn Cebiol'ün sistemindeki önemini vurgulayan bir nitelik olarak öne çıkmaktadır. İbn Cebiol'ün, küllî maddeye kendinde mevcut olan niteliğini eklerken, muhtemel ki asıl kastettiği şey maddenin suretten ve hatta akıldan önce geldiği ve suretsiz olarak da mevcut olduğu düşüncesidir. Zira İbn Cebiol, maddenin suretsiz olabileceğine dair vurguyu *Yenbû'u'l-Hayât*'ın beşinci bölümünde yapmaktadır:

“Maddenin suretsiz olduğunu tahayyül edersen, suretle birleştiğinde olduğu şeklindeki gibi bir varoluş özelliğine sahip olmaya uygun olmayacaktır.”²¹⁵

İbn Cebiol, bu açıklamasıyla maddenin suretle birleşmesiyle sahip olduğu türden bir varoluşun dışında, maddenin kendinde mevcut bir tür varoluşa sahip olduğu yönünde bir anlayış geliştirerek, maddenin kendinde mevcut olması ve suretten ayrı olarak varoluş özelliğine sahip bulunmasını desteklemektedir.

Küllî maddenin ayrılmaz niteliklerinden diğer ikisi ise mahiyetinin bir olması (unius essentiae) ve çeşitliliği sürdürmesidir (sustinens diversitatem). Bu anlamda İbn Cebiol'e göre maddenin mahiyeti mevcutlardan ayrılamaz. Ancak, mevcutlar elde ettikleri suretler sayesinde maddeden ayrılırlar, yani diğer bir deyişle onların çeşitliliklerini belirleyen şey suretlerdir. Dolayısıyla zâhir mevcutlardaki çeşitlilik zâhir suretlerden gelir ve benzer bir biçimde bâtın mevcutlardaki çeşitlilik bâtın suretlerden gelir. Bu yüzden çeşitlilik, mevcutların suretlerinden kaynaklanır; ancak çeşitliliğe uğramamış olan ilk küllî maddedir. Filozof buna altından yapılmış mevcut halde bulunan bir bilezik veya kolyeyi örnek olarak verir. Bilezik veya kolye çeşitli suretlerde olsa bile, mahiyetinde çeşitlilikleri olmaksızın söz konusu temel maddeleri bir ve aynıdır. Bu yüzden mevcutların çeşitlilikleri suretlerinden gelir, ancak onların temel maddeleri birdir ve kendi hakiki varlıkları kendisinden başkasında olamaz.²¹⁶ İbn Cebiol, maddenin mahiyetinin bir olması hususunda *Yenbû'u'l-Hayât*'ın dördüncü bölümünde cevherler arasındaki çeşitliliğin maddeden değil, suretten geldiğini, zira suretlerin çok ancak maddenin ise bir olduğunu dile getirerek küllî maddenin ikinci ayrılmaz niteliği olan mahiyetinin bir olması hususuna vurgu yapmaktadır.²¹⁷

²¹⁴ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebiol) Fons Vitae*, s. 13.

²¹⁵ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebiol) Fons Vitae*, s. 13.5.9

²¹⁶ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebiol) Fons Vitae*, s. 15-16.

²¹⁷ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebiol) Fons Vitae*, s. 273.

İbn Cebiol, küllî maddenin bir diğer niteliği olan tüm mevcutların üzerinde kendi mahiyeti ile hüviyetinin bulunması niteliğini, nihaî olarak bâtin olanın keşfinin silsilesini açıklayarak anlatır. Buna göre, kişi söz konusu niteliği anlamak istiyorsa bunu tüm mevcutlara bakarak anlayabilir. Bu, aklî soyutlama yaparak anlaşılabilir. Küllî maddeyi keşfetmek için, mevcut olanın her bir suretinin diğerinden ayrılması ve zâhir olandan bâtin olana doğru, ta ki tek bir suretten başka hiçbir suret kalmayana kadar ilerlemek gerekir. İbn Cebiol buna en iyi örneğin göksel küreler olduğunu belirtir. Göksel kürelerin suretlerinden ilk meydana gelen renktir, daha sonra biçim, ardından cismi ve onun arkasından tek geriye kalan manevî idrak gelir, ta ki yaratılan şeyin tüm suretlerine güç veren kendinde mevcut olan Bir'e ulaşıncaya kadar böyle devam eder ve burada bir haricinde sınırı bulunmayanın ardında olan bâtin keşfedilir. Bu ise en yüce olarak adlandırılan Yaratıcı'dır. Tıpkı bu örnekte olduğu gibi, mevcut olan şeylerde bulunan bu nitelikler arandığında ve bölünemez olana ulaşıncaya kadar söz konusu mevcut olan şeyler yüce olandan sınırlı olana doğru bölündüğünde her şeye güç veren küllî maddenin varlığına ilişkin bir zorunluluk bulunacaktır.²¹⁸

İbn Cebiol, küllî maddenin niteliklerini aktardıktan sonra, küllî suretin niteliklerini de açıklar. Buna göre küllî suretin ayrılmaz nitelikleri şunlardır:

1. Başkasında mevcut olma (subsistere in alio)
2. İliştiği hakikî varlığın yetkin olmasını sağlama (perficere essentiam illius in quo)
3. Mevcudiyeti ile sağlama (dare ei esse)²¹⁹

Düşünüre göre eğer söz konusu nitelikler mevcutların suretlerinde bulunursa, küllî suretin kendisini de keşfetmek mümkündür. Küllî suret, mezkûr ayrılmaz niteliklere sahip olmak zorundandır. Filozof bu görüşünü şu şekilde temellendirir:

Suret için zorunlu olan şey dayandığı varlıktır. Suret, bir şeyde mevcut olmalıdır. O şekilde suret madde olacaktır. Ayrıca dayandığı hakiki varlığın yetkin olmasını sağlama ile dayandığı nesneyi mevcudiyeti ile sağlama suretin işlevidir. Zira hiçbir varlık suret olmaksızın olamaz.²²⁰

Bu şekilde küllî madde ile küllî suretin niteliklerini bilen birisi, onların mevcudiyetinin cüzî anlamda nasıl bilinebileceğini kavrayabilir. İster küllî isterse cüzî anlamda olsun, tabîî akdedilirlerin içerisinde bunlar haricinde başka bir şey keşfedilemez. Hayvanlar, bitkiler ve heykellerin, cansızların veya heykel ve döşek gibi insan eliyle yapılan şeylerin her birisi madde ile suretin birleşiminden meydana gelirler. Tabîî akdedilirler için geçerli olan bu durum dört unsur için de geçerlidir. Nitekim her bir unsurun suretinin diğerinin de sureti olduğu açıktır.

²¹⁸ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebiol) Fons Vitae*, s. 16.

²¹⁹ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebiol) Fons Vitae*, s. 16.

²²⁰ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebiol) Fons Vitae*, s. 16.

Dolayısıyla hepsinde ortak olan tek bir suret olmalıdır. Bu suretler arazdır, kendinde mevcut değildir. Yani bunlar, cüzî suretlerin güç aldıkları şeye yaptığı gibi onlara güç verenle aynı ilişkiyi taşırlar.²²¹

İbn Cebiol'un metafizik sisteminde bir diğer önem verdiği ve irdelediği konu, maddenin suretten önce gelmesi meselesidir. Çeşitliliğin maddeden değil, suretten geldiğini, zira suretlerin çok ancak maddenin ise bir olduğu daha önce bahsedilmişti. Bununla beraber İbn Cebiol, küllî maddeye kendinde mevcut olan niteliğini eklerken, asıl kastettiği şey maddenin suretten ve hatta akıldan önce geldiği ve suretsiz olarak da mevcut olduğudur. Bu bağlamla Tanrı'nın zatı maddenin nedeniyken, O'nun hikmetinin suretin nedeni olması, filozofun maddeye surete nispetle öncelik ve önem vermesinin bir diğer sebebidir.²²²

İbn Cebiol, maddenin İlk Zat'tan (ez-Zâtü'l-Üla), suretin ise İlk Zat'ın niteliğinden yaratıldığını belirtmektedir. Tanrı'yı ilk Zat olarak tanımlama Yeni Platoncu bağlamda Mutezile ve Sufi geleneklerinde de bulunmaktadır. Tanrı'nın zatı maddenin nedeniyken, O'nun hikmeti suretin nedenidir. Burada Tanrı'nın mutlak birliği metaforik olarak birisi temel, diğeri ise etkin olmak üzere iki açıdan ifade edilmiştir.²²³ Tanrı'nın maddenin kaynağı olarak tanımlanması, İbn Cebiol metafiziğindeki maddenin önemini göstermekte ve maddenin suretten daha önce geldiği ve daha önemli olduğunu ayrı bir şekilde vurgulamaktadır.

İbn Cebiol'un maddeye bu şekilde önem ve öncelik vermesi, felsefe tarihindeki madde ile ilgili standart olumsuz görüşlerinin tam zıttında yer almaktadır. Pythagorasçı, Platoncu, Aristotelesçi ve Yeni Platoncu gelenek bağlamında madde, en iyi durumda suretin arkasından gelen ikincil bir konum veya en kötü durumda kötülüğün kaynağı olarak ortaya çıkmaktadır. Maddeye yönelik bu yaklaşımlara uygun olarak İbn Cebiol, gerçekten de cismanî ya da aşağı bir madde olarak adlandırdığı ve Aristoteles'in dokuz kategorisini kabul eden türden bir madde olarak tanımladığı olumsuz sıradan bir madde anlayışına sahiptir.²²⁴ Ancak yine de daha önce belirtildiği üzere küllî madde bağlamında, maddeye atfedilen tüm nitelikler ve tanımlamalar İbn Cebiol'un madde hakkındaki tutumunu diğer filozoflardan ayırmaktadır. Bunun temel sebebi ise hiçbir filozofun felsefi sistemini ortaya koyarken, İbn Cebiol kadar madde ve suret kavramlarını merkezî bir konuma almamasından kaynaklanıyor olmalıdır.

İbn Cebiol'un küllî hylomorfizm kuramını anlamının bir yolu da onun madde ile suret bileşimi ile mahiyet kavramını kıyaslamak olacaktır. Düşününün metafizik sisteminde

²²¹ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 17.

²²² Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 299.

²²³ Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, s. 92.

²²⁴ Tamar Rudavsky, "Conflicting Motifs: Ibn Gabirol on Matter and Evil", *The New Scholasticism*, 52/1 (1978), s. 54; Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, s. 36.

kullanıldığı şekliyle mahiyet gerek İslam dünyasındaki İbn Sinacı gerekse Batı dünyasındaki Thomas Aquinasçı anlayıştan daha farklı bir anlamda, maddeyi karşılayacak şekilde kullanılmaktadır. Bu bağlam vasıtasıyla İbn Cebiol'un madde tanımı daha ayrıntılı bir şekilde anlaşılabilir. Zira filozofun varlık hiyerarşisinde küllî madde tüm mevcutların ilk mahiyetiyken, tıpkı geleneksel Yeni Platonculuk geleneğinde olduğu gibi akıl da aynı şekilde tüm mevcutların ilk mahiyeti konumundadır. Küllî madde, akıldan sudûr eden ışığın dayanağı olması bakımından tüm mevcutların mahiyetidir. Tanrı'nın kendi mahiyetinden doğan küllî madde, daha önce de aktarıldığı üzere, tüm varlıkların kalbinde yatan bir var olma şevki olarak görülebilir. Akıl tüm mevcutlara suretin ışığını ve hikmetini yayarken, küllî madde ise, tıpkı İbn Cebiol'un Tevrat şerhinde belirtmiş olduğu cennet bahçesi metaforunda olduğu gibi, tüm varlıklara bir var olma şevki yaymaktadır. İbn Cebiol'un maddeyi doğrudan Tanrı'nın mahiyetiyle ilişkilendirmesi, maddenin bu anlamda her şeyin mahiyeti olduğu düşüncesini de beraberinde getirmektedir. Tanrı haricindeki tüm var oluşun ilk mahiyeti olan küllî madde, İbn Cebiol'un metafizik sisteminde belli başlı noktalarda doğrudan mahiyet olarak da adlandırılmaktadır. Tüm nesnelerin mahiyeti olarak madde kavramı, somut bir varlığı yani mevcudu ne ise o yapan özü anlamında kullanılmaktadır.²²⁵ İbn Cebiol, bu farklı anlayışı her şeyin temelinde madde olduğunu vurgulayarak yapmaktadır. Daha önce varlık hiyerarşisi alt başlığında belirtildiği üzere, Tanrı haricinde, akıl dâhil olmak üzere varlık hiyerarşisindeki tüm varlıklar maddeden oluştuğu için onların özünde madde bulunmaktadır. Bu da İbn Cebiol'un maddeyi öz yani mahiyet olarak adlandırmasını kendi içinde tutarlı kılmaktadır.

İbn Cebiol'un, madde ve suret kavramlarını detaylı bir biçimde inceleyip analiz ettikten sonra, bu iki kavramdan müteşekkil olan cisim (corpus) kavramı incelenmelidir. Bu anlamda İbn Cebiol'e göre cisim kavramı, cismanîliğe dayanan bir maddenin varlığının bilindiğinin emaresidir, çünkü bir şeyin bir cisim olduğu kabul edildiğinde, tıpkı bir nesnenin onu ortaya çıkaracak olan rengi ve şekliyle teyit edildiği gibi, ona bir suret ve bir yapı verilmiş olur ve cismin uzunluğu, genişliği ve kalınlığı olduğunu belirleyerek; bir uzunluk, genişlik ve kalınlığın bir gerçekliği olduğu da belirlenmiş olur.²²⁶ Madde ve suretin tek başlarına gayri cismanî oluşları ve cismin ise bunların ikisinin birleşmesinden meydana gelmesi anlamında İbn Cebiol'un cisim kavramını açıklayış biçimi, İslam filozofları tarafından da benimsenen Aristotelesçi bakış açısına oldukça yakındır. İbn Cebiol, ayrıca cismin belli başlı nitelikleri olduğundan bahseder. Bunlar şöyledir:

²²⁵ Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, s. 98.

²²⁶ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 25.

1. Akledilir olmak (sensibilis est).
2. Kendinde mevcut olmak (existit per se).
3. Kendinde mevcut olanın sureti olmak (forma existenti per se).²²⁷

Madde ve suret kavramlarının cisimlikle olan ilişkisi karşılaştırıldığında ise İbn Cebiol'e göre cisme daha yakın, basit ve tezahür edilebilir olan surettir. Cisme daha uzak olan ise daha az tezahür edilebilen maddedir. Mutlak maddilik ise yalnızca tüm maddelere ve suretlere dayanak olan küllî maddede bulunur.²²⁸

Buraya kadar aktarılanlardan görüldüğü üzere, İbn Cebiol'un metafizik sisteminde madde ve suretin oldukça önemli bir yer tuttuğu açıktır. Düşününün söz konusu metafizik sistemi özellikle cismanî cevherler dâhil olmak üzere, Tanrı haricindeki her şeyin madde ve suretin birleşiminden oluştuğu iddiası ve yine Tanrı haricindeki tüm mevcutların küllî maddeden pay aldığı görüşü itibarıyla özgün gözükmemektedir. Bu anlamda her ne kadar küllî madde kavramına vermiş olduğu bu anlamlar, İbn Cebiol metafiziği ile geleneksel Yeni Platonculuk arasında önemli bir farklılık sağlıyor olsa da, Plotinos'un *Enneadlar* adlı eserine daha kapsamlı bir bakış atıldığında bu kavramın izlerini söz konusu eserin ikinci bölümünde bulmak mümkündür.²²⁹ Plotinos burada maddenin temelde ikiye ayrıldığından ve birinin Tanrı (Bir) ile kozmik akıl arasında bulunan saf bir madde olduğundan bahsetmektedir. Plotinos'un akledilir madde (hyle noetike) adını vermiş olduğu bu madde türü, filozofun maddeye vermiş olduğu olumsuz anlamın dışına çıkarak kozmolojisi içerisinde bir önem kazanmıştır. Plotinos düşüncesinde varlıktan mutlak yokluğa gidilmez ve mevcutların sahip oldukları suretlerin altında değişmeyen ve kalıcı bir nitelik olmalıdır. Yani diğer bir deyişle, mevcutların nihaî bileşenlerini oluşturan iki ana ilkenin varlığı zorunludur. Bu iki ilke onların nitelik ve biçimlerini ifade eden suret ve suretin üzerine gelmiş olduğu onun altında bulunan belirsiz bir şey olan saf maddedir.²³⁰ Plotinos, akledilir âlemin sonsuz nesnelerden oluştuğunu ve bu nedenle temeldeki bir maddenin olması gerektiği fikrini savunmaktadır. Akledilir âlemde madde aynı anda her şeydir, bu yüzden değişmezdir, çünkü zaten tüm mevcutlara sahiptir. Bu yüzden madde hiçbir zaman şekilsiz olamaz.²³¹ Ayrıca Plotinos akledilir madde için şunları aktarır:

²²⁷ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 26.

²²⁸ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 229.

²²⁹ John Dillon, "Solomon Ibn Gabirol's Doctrine of Intelligible Matter", *Neoplatonism and Jewish Thought*, ed. Lenn. E. Goodman, State University of New York Press, s. 44.

²³⁰ Plotinus, *Enneads Volume IV*, s. 103.

²³¹ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 107.

O halde eğer suretler çoksa, onların hepsinde ortak olan bir şey olmalıdır. Ya da suretler tek tek iseler onları birbirinden ayıracak bir şey olmalıdır. Şekil varsa, bir şekillendiren de olmalıdır. Bu yüzden şekli alan ve ona her durumda dayanak olan (hypokeimenon) bir madde vardır. [Bu da akledilir maddedir.]²³²

Her ne kadar metafizik sisteminin temeline almamış olsa da, görüldüğü üzere Plotinos akledilir madde kavramıyla, her şeye dayanak olan bir maddenin varlığına ilişkin görüşlerini savunmuştur. Söz konusu görüşler İbn Cebiol'un küllî maddeye atfettiği anlamda, tüm mevcutların küllî maddeden pay alması görüşüne yakınlık göstermektedir. Ancak onun söz konusu anlayışını Plotinos'un sisteminden doğrudan almadığı düşünülmektedir. Nitekim Plotinos'un görüşlerinin İslam dünyasına intikali *Üsûlûcyâ Aristâtâlîs* adlı eser sayesinde olmuştur. Ancak bu eserin içinde Plotinos'un akledilir maddeye ilişkin görüşlerini paylaşmış olduğu ikinci ve dördüncü kitaplar mevcut değildir. Bununla birlikte Plotinos'un *Enneadlar* adlı eserinin ikinci ve dördüncü bölümleri başka hiçbir kaynak vasıtasıyla Arapçaya aktarılmamıştır. Başka bir deyişle, İbn Cebiol'un Plotinos'un akledilir madde hakkındaki görüşlerine erişmiş olması mümkün değildir.²³³

Diğer taraftan John Dillon gibi bazı araştırmacılar, İbn Cebiol'un maddeye atfetmiş olduğu söz konusu önemi Yeni Platoncu düşünürlerden Proklos'un eserleri vasıtasıyla olabileceğine dair iddiada bulunmaktadırlar. Proklos düşüncesinin genelinde her şeyin temelinde yer alan bir madde düşüncesi bulunmasa da ona izafe edilen *el-Îzâh fi'l-hayri'l-mahz* adlı eserin Latince tercümesi olan *Liber de Causis*'in bir bölümünde dayanak olma yeterliliğine sahip olan bir madde kavramından bahsetmekte, maddenin kaynağının birden geldiğine ve bununla birlikte maddenin tüm mevcutların dayanağı ve sebebi olabileceğine dair bir pasaj bulunmaktadır:

Çok sayıda mevcuda dayanak olma yeterliliğine sahip olan her cevherin kaynağı daha küllî ve yetkin bir sebeptir. Daha fazla mevcudun sebebi olan her sebep, daha az önemli şeylere sebep olan bir sebepten daha küllî, daha yetkin ve nihaî nedene daha yakındır. Bu bizim belirlediğimiz gibiyse ve ilk cevher tüm mevcutlara dayanak olma yeterliliğine sahipse ve ilk fail her şeye etki edebiliyorsa, o halde ilk fail, ilk cevheri yani ilk maddeyi ortaya çıkarmaktadır. Tüm mevcutları kabul eden ilk cevherin ilk madde olduğu ve tüm mevcutlara dayanak olduğu açıkça kanıtlanmıştır.²³⁴

Görüldüğü gibi Proklos'a izafe edilmiş bu metindeki pasaj, İbn Cebiol'un madde hakkındaki düşünceleri ile büyük ölçüde örtüşmektedir. Ancak bu metin Arapça yazılmış olan *el-Îzâh fi'l-hayri'l-mahz*'da değil, onun Latince tercümesi olan *Liber de Causis* de

²³² Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebiol) Fons Vitae*, s. 214.

²³³ Akledilir madde (hyle noetike) kavramı Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinin dört ayrı yerinde de geçmektedir. (Metaphysics Z 10, 1036a 9-12; Z 11, 1037a 4-5; H 6, 1045a 33-37, I 8, 1058a 23-24). Ancak Aristoteles, akledilir madde kavramını matematiksel nesnelerin bir maddeye sahip olması bağlamında kullanmaktadır ve Plotinos'un veya İbn Cebiol'un söz konusu kavramı kullanma biçimiyle bir ilişkisi yoktur.

²³⁴ Dillon, "Solomon Ibn Gabirol's Doctrine of Intelligible Matter", s. 55.

bulunmaktadır. Bu anlamda İbn Cebiol'un bu metne erişimi olup olmadığı hakkında kesin bilgi olmadığından, İbn Cebiol'un doğrudan bu metinden etkilenmiş olma ihtimaline şüpheyile yaklaşmakta fayda vardır. Bununla beraber bazı araştırmacılar söz konusu Latince tercümede yer alan madde kavramının bir tercüme hatası olduğu görüşündedirler. Buna göre Arapçada yaratılış, suret, nitelik anlamlarını taşıyan hilye kavramıyla, biçimsel olarak ona benzeyen hyle yani madde kavramı Latince mütercimler tarafından karıştırılmış olabilir.²³⁵ Bu durum değerlendirildiğinde de İbn Cebiol'un küllî hylomorfizm kuramını Proklos'dan aldığı iddiası zayıflamaktadır.

Eldeki veriler değerlendirildiğinde, İbn Cebiol'un metafizik sisteminde madde ve suret kavramlarının son derece önemli bir noktada olduğu görülmektedir. Nitekim İbn Cebiol, küllî hylomorfizm kuramı ile âlemdeki tüm mevcutların madde ile suretin bileşiminden oluştuğu görüşünü savunmaktadır. Her fiziksel mevcudun bir madde ve suretin bileşimi olduğunu iddia eden Aristotelesçi hylomorfizm'in bir adım ötesine geçen bu kuram, akılların ve nefslerin dahi madde ve suretin birleşiminden oluştuğu kabulüne dayanmaktadır. Küllî varlığın mahiyetinden ortaya çıkan ve kendi içerisinde ayrılmaz belli başlı niteliklere sahip olan küllî madde ve küllî suret ise İbn Cebiol'un varlık hiyerarşisinde Tanrı'dan sonra gelmektedir. Onun küllî hylomorfizm görüşünü hangi kaynaklardan aldığı konusuna ise açık bir cevap yoktur. Gerek Yeni Platoncu gelenekten gelen eserlere gerekse İslam düşüncesi içerisindeki görüşlere bakıldığında madde ve sureti varlık hiyerarşisinde bu denli önceleyen başka bir görüş olmaması sebebiyle, İbn Cebiol'un aktardığı görüşleri özgün olarak değerlendirmek mümkündür.

2.2.2.4. Akıl

Geleneksel Yeni Platoncu varlık mertebelendirmesinde, küllî akıl Tanrı'dan sonra gelen varlık mertebesidir. İbn Cebiol'un varlık anlayışında müşterek olarak hem İslam hem de Yeni Platonculuk paydasında hareket ediliyor gibi görünse de varlık mertebelerinin diğer ilkeleri için aynı durum söz konusu değildir. Nitekim İbn Cebiol'un *Keter Melhut* adlı şiirinde aklın küresi olarak da adlandırmış olduğu küllî akıl, söz konusu geleneksel Yeni Platonculuk'tan farklı olarak küllî maddenin altında yer almaktadır. Küllî akıl, basit bir cevher ve gayri cismanî olmasına rağmen aynı zamanda madde ve suretten oluşmaktadır. Varlık mertebelerinde ikinci sırada bulunan küllî madde, küllî akla ışığını ileterek küllî aklın oluşmasını sağlar. Küllî madde, tabiatla bulunan maddeden ne kadar uzaksa, küllî akıl da insan aklından o kadar uzaktır. Küllî

²³⁵ Richard C. Taylor, "St. Thomas and the *Liber de causis* on the Hylomorphic Composition of Separate Substances," *Mediaeval Studies* XLI (1979), 506–513.

akıl kendi tabiatını bilir ve küllî madde ile küllî sureti ve onların birleşimini de bilir. İbn Cebiol'e göre bu bilgi insan aklına bakarak anlaşılabilir bir mevzudur. Zira insan aklı da bütünün sadece bir parçası olmasına rağmen her şeye nüfuz eder ve her şeyi bilme olanağına sahiptir.²³⁶

Kendi doğasını bilen akıl, diğer tüm varlıkları da bilir, çünkü hepsi onun içerdiği şeyi içerir ve onları aydınlatan ışıktır. Akıl tüm varlıkları kapsıyorsa, zorunlu olarak onun altındaki mevcutlar onun içinde var olurlar. Böylece tüm varlıkların suretleri, aslında onun varlığının suretleridir.²³⁷ Küllî akıl tüm mevcutları kavrar ancak maddî varlıklar aklın içinde bulunmaz. Bu anlamda küllî akıl maddî mevcutları yalnızca aklın gayri cismanîliği ile maddenin bedenselliği arasında aracı konumda olan duyu aracılığıyla bilir.²³⁸ Bu durum kesin olarak *Yenbû'u'l-Hayât*'ta açıklanmaktadır. Buna göre madde ile suret arasındaki fark, cisim ile onun rengi arasındaki fark gibidir. Madde ile sureti birbirinden ayıran ve kendi içinde sureti kavrayan akıl, renk ve cismi ayırt eden ve rengin suretini kavrayan duyu ile benzerlik taşır. Yani İbn Cebiol'e göre genel olarak aklın sureti suretlerin suretidir. Aklın suretinin kendisi olmasaydı ve tüm suretler açısından onun sureti küllî bir biçimde bulunmasaydı, kendi dışındaki hiçbir şeyin suretini bilmesi mümkün olmazdı.²³⁹

2.2.2.5. Nefis

İbn Cebiol'ün varlık mertebelerinin üçüncü seviyesinde küllî nefis bulunmaktadır. Bireysel insan nefsi ile karıştırılmaması gereken küllî nefis, tıpkı küllî akıl gibi suretleri kendi başına kavrayabilir. Ancak küllî nefis, basitlik ve manevîyat olarak küllî akıldan daha aşağı konumdadır. Küllî akıl, kendisini bilmeye muktedirdir ve fiziksel dünyanın bir temeli ve dayanağıdır.²⁴⁰ Bu anlamda İbn Cebiol'e göre tıpkı bireysel nefislerimizin bedenlerimizde olması ve içimizdeki her şeyi bilmesi, temsil etmesi, görmesi ve dayanak olması gibi, küllî nefis de fiziksel dünyaya bir dayanaktır. Benzer bir şekilde, İbn Cebiol nefis ile fiziksel dünya arasındaki farkı başka bir uygun benzetme ile açıklar: "Akledilir suretlerin nefis ile olan ilişkisi kitabın okuyucuyla olan ilişkisi gibidir, çünkü görme, işaretleri kavradığında, nefis bu işaretlerin anlamını ve doğasını hatırlayacaktır."²⁴¹

²³⁶ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 260.

²³⁷ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 217-218.

²³⁸ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 286.

²³⁹ İbn Gabirol, *The Fountain of Life (Fons Vitae)*, çev. Alfred B. Jacob, Sabian Publishing Society, New York 2005, s. xiv.

²⁴⁰ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 166.

²⁴¹ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 35.

Küllî nefis basit bir cevherdir ve diğer tüm basit cevherler gibi madde ve suretten oluşur. Küllî nefis, İbn Cebiol tarafından bireysel insan nefislerinin üç yönüne karşılık gelen üç ayrı kozmik hipostaz olarak sunulmuştur. Bu bağlamda filozof, küllî insanî nefis, küllî hayvanî nefis ve küllî nebatî nefisten bahseder. Küllî nefis üç âlem nefisinden meydana gelir. Bunlar insanî, hayvanî ve nebatî nefislerdir. Söz konusu üç nefis de akıldan sudûr eder. Yalnızca kozmik ilkeler olarak değil, aynı zamanda insanın bileşimi olan bu üç nefis, fiziksel dünyadaki varlıklara suretini verir, ancak suretini vererek kendi gücünü hiçbir şekilde azaltmaz. Zira maddî cevherlerin aksine, o sınırsızdır ve ilahî iradeye yakındır.²⁴²

İbn Cebiol, nefsi Aristoteles'in *Peri Psykhe* (Ruh Üzerine) adlı eserinde yapmış olduğu ve İslam filozoflarının da kendi sistemlerinde kullandığı üçlü nefis ayrımını kullanmakta ve aklın nefisten daha üstün olduğunu gösterme bağlamında onların özelliklerine kısaca değinmektedir. Buna göre nebatî nefis; doğan, büyüyen ve beslenen tabiî bir bedende bulunan nefistir. Bedeni koruyan ve onun devamlılığını sağlayan bir yapıya sahiptir. Beslenme, büyüme ve üreme niteliklerine sahiptir.²⁴³ Hayvanî nefis ise hareket etme, nesneleri kavrama güçlerine sahiptir. Hayvanî nefis, harekete neden olma ve algılama bakımından daha güçlü olmasından dolayı nebatî nefsten aşama olarak daha üstündür. Hayvanî nefis, yoğun cisimlerin algılanması, uzayda hareket etmeyi ve seslerin söylenmesini sağlamaktadır. Aklî nefis ise düşünceye yönelik eylemleri akletmektedir. En belirgin özelliği bakımından aklî yeteneği olan bu nefis türü, söz konusu yeteneği sayesinde diğer nefislerden ayrılmaktadır. İnsanî nefis, ince aklî suretlerin, aklîler arasındaki zamansız ve boşluksuz hareket ile belirli anlamlara sahip seslerin algılanması özelliklerine sahiptir. İbn Cebiol'e göre akıl ise tüm aklî suretleri sorgulamadan, çaba göstermeden ve kendi doğası dışında herhangi bir neden olmaksızın, zaman ve mekândan bağımsız olarak algılama işlevine sahiptir. Zira akıl, tam bir mükemmellik içinde var olmaktadır.²⁴⁴ İbn Cebiol'ün nefse dair düşüncelerini belirttiği eserler günümüze ulaşmadığından dolayı onun varlık bağlamında nefse dair düşünceleri burada aktarılanlar ile sınırlıdır.

2.2.2.6. Tabiat

Sözü edilen varlık mertebelerindeki diğer basit cevher tabiattır. Filozofun basit cevher olarak nitelendirdiği tabiat ile bahsettiği şey yeryüzündeki tabiattan farklıdır. Küllî tabiat, küllî nefis ile dokuz kategoriye dayanak olan cevher arasında yer alır. Daha önce bahsedildiği üzere

²⁴² Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Age*, s. 75.

²⁴³ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebiol) Fons Vitae*, s. 165.

²⁴⁴ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebiol) Fons Vitae*, s. 167.

İlk Zat'a var olup olmadığını, küllî akla ne olduğunu ve küllî nefse nasıl olduğunu sorabilirken, tabiata da bu soruların yanı sıra neden olduğunu da sorabiliriz. Diğer bir ifadeyle "niçin?", "nedir?", "nasıl?" ve "olup olmadığı" olmak üzere dört sorunun tamamı tabiatı anlamak adına sorulabilir.²⁴⁵ Basit cevherlerin en alt tabakasını oluşturan küllî tabiatın sureti küllî nefsin suretinden ve dokuz kategoriye dayanak olan suretten gelmektedir. Bir şey tasdik edildiğinde (sigillat) ve betimlendiğinde (depingit) varlığa gelmiş olur. Doğa da şekilleri (figura) cevherde tasdik eder ve betimler. Bu yüzden cevherde meydana gelen şekiller ve tasvirler bir şekilde tabiatıta mevcut olur. Bu anlamda cevher ile tabiat arasında bir uyum vardır ve cevherin hakiki varlığı tabiatın kendisinden gelmektedir. Bir başka deyişle tabiat algılanabilir varlıkların arazlarını yaratır ve onların şekillerini ve tasvirlerini belirleyerek cevherde meydana getirir.²⁴⁶

Basit cevherlerin sonuncusu olan küllî tabiat, manevî âlem ile duyusal âlem arasındaki sınırda bulunmaktadır. Tabiatın daha aşağısında basitten mürekkebe doğru katmanları bulunan fiziksel âlem bulunmaktadır. Burada zaman, uzay, mekân ve göksel kürelerin alanı ve en aşağıda ise oluş ve bozuluşun mevcut olduğu Ay altı âlem bulunmaktadır. Burası ise akledilir cevherlerin ilki olarak bilinen dokuz kategoriye dayanmaktadır. Kategorilerin altında art arda kademelerde yer alan mürekkep cisimler, en altta olana ulaşınca kadar, kaynağa olan uzaklıklarıyla orantılı olarak, daha yoğun daha cismanî hale gelirler. En aşağıdakiler dahi İlk Zat'ın ışığına az da olsa sahiptirler.²⁴⁷

2.2.3. Tanrı-Âlem İlişkisi

Felsefenin ve teolojinin en önemli meselelerinden birisi Tanrı-âlem, başka bir deyişle yaratma meselesidir. İslam düşünce geleneğinin temel yapısını oluşturan ana disiplinlerden kelâm, felsefe ve tasavvufta evrenin var oluşu, ilk yaratılış, birlik-çokluk, tek yaratıcıdan çokluğun ortaya çıkması meselesi ve yaratan ile yaratıcı arasındaki ilişki söz konusu olduğunda hudûs, sudûr ve zuhûr gibi belli başlı kuramlar başta olmak üzere pek çok düşünce yapısı bulunmaktadır. Pek çok düşünür ve kelimci, Tanrı'nın sebep, âlemin ise sonuç olduğunu düşünme eğiliminde olmuştur. Bir başka deyişle Tanrı-âlem arasında illet-malûl yani illiyet ve nedensellik ilişkisi bulunmaktadır. Yani bir bütün olarak âlem kendi başına var olmuş değildir, ancak bir varlık veren fâil ile mümkün hale gelmiş olmalıdır.

Âlemin yaratılması meselesi İslâm kelam geleneğindeki kaynaklarda pek çok açıdan tartışılmış ve yaratma için halk, ibdâ, îcâd gibi kelimeler kullanılmıştır. Bunun dışında yaratma

²⁴⁵ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 35.

²⁴⁶ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 46.

²⁴⁷ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 39.

kavramı bu disiplin altında hudûs kavramı çerçevesinde ele alınmıştır. Yaratıcı için muhdis, yaratma için ihdâs, yaratılan için ise hâdis ve muhdes sözcükleri kullanılmıştır. Neredeyse tüm kelâmcılar farklı delillere dayanarak cevher ve arazların, neticede cisimlerin ve bütünüyle de tüm âlemin hâdis olduğunu ve her hâdisin ise bir muhdis ihtiyacı bulunduğunu belirterek buradan âlemin Tanrı tarafından yaratıldığı sonucunu çıkarmışlardır. Kelâm düşüncesinde Tanrı'nın tüm âlemi yoktan (ma'dûm, leys, lâ şey') yaratmış olduğu konusunda hemfikir olunmakla birlikte ma'dûmun "bir şey" olup olmadığı ve bir varlığa tekabül edip etmediği meselesi son derece önemli tartışmalara yol açmıştır. Bununla ilgili olarak Ehl-i sünnet kelâmcıları söz konusu şey'e varlık anlamı verdikleri için ma'dûmu "lâ şey'" yani "şey değil" olarak sayarken, Mu'tezile alimleri ise onu şey kabul ederek âlemin daha önceden mevcut olan bir şeyden yaratıldığını ifade etmişler, bu yüzden de Tanrı'dan başka ezeli bir gerçeğin var olduğu şeklinde anlaşılacak diğer alimler tarafından eleştirilmişlerdir. Mu'tezile literatüründe, ma'dûm'un bir şey olduğuna dair bir ifadeye rastlanmadığı gibi, Abdullah el-Basrî (902-980) ve Kâdî Abdülcebbâr (935-1025), ma'dûm sürekli var olmayan, yok olandır şeklinde olan sözünü ma'dûmların daha önce var olduğu fikrine götürdüğü için reddetmişlerdir. Bu hususta onlar ma'dûmu daha ziyade mevcut olmayan mâlûm diye tanımlayarak, bu tanımın Tanrı'nın dışında ikinci bir kadîmin varlığını akla getirmeyeceğini belirtmiştir.²⁴⁸ Bununla birlikte Hişâm b. Amr el-Fuvatî (?-833) dışındaki diğer Mu'tezile alimlerinin ma'dûmları gerçek şeyler olarak saydıklarını, onların sonsuz ve ezeli olduğuna inandıklarını bildiren İbn Hazm ise bunun sınırsız, ezeli ve yaratılmamış şeylerin varlığını onaylama anlamına geldiğini ve de tüm âlemin ezeliğini kabul eden bir görüş olduğunu belirtmektedir.²⁴⁹ Söz konusu tartışmaları değerlendirmiş olan Austryn Wolfson, ma'dûmun bir şey olduğuna inanan tüm Mu'tezile alimlerinin Platoncu düşüncede yer alan önceden mevcut ezeli madde inancını izlediklerini söylemektedir.²⁵⁰ Diğer bir yandan Mu'tezile kelâmcılarının bir diğer itirazları da Ehl-i Sünnet alimlerinin Tanrı'nın sıfatları konusundaki görüşleri karşısında olmuştur. Buna göre Ehl-i Sünnet alimleri Tanrı'nın diğer sıfatlarında olduğu gibi halk sıfatının da ezeli olduğunu dile getirirken, Mu'tezilî alimler bu görüşün birden fazla kadîm varlık bulunduğu sonucuna götüreceğini, bu nedenle tenzihe aykırı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Fakat Mu'tezile'nin, Tanrı'nın zâtından ayrı gerçeklikler olarak sıfatların varlığını kabul etmemeleri sebebiyle kendi aralarında da Tanrı'nın ezelden yaratıcı olup olmadığı konusunda görüş farklılığına yol açmıştır. Bununla beraber Eş'arî'nin (873-936) aktardığına göre Abbâd b. Süleyman (?-864),

²⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire 1384/1965, s. 176.

²⁴⁹ Mustafa Çağrı, "Yaratma", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XLIII, s. 328.

²⁵⁰ Harry Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 280.

ne “Allah ezelde yaratıcıydı.” demenin ne de “O ezelde yaratıcı değildi.” demenin mümkün olamayacağını, aynı durumun diğer fiilî sıfatlar için de söz konusu olduğunu dile getirmiştir.²⁵¹

Tanrı-âlem meselesi, tıpkı kelam tartışmalarında olduğu gibi İslam felsefesinin önemli konularından biri olmuştur. İslâm felsefesi kaynaklarında yaratmayla ilgili sudûr, feyiz ve işrak gibi kavramlar yanında halk, ibdâ‘, îcâd, sun‘, hudûs kavramları sarf edilirken, yaratıcı için ise fâil, sâni, bâri, evvel, mübdi, muhdis gibi isimler kullanılmaktadır. İlk İslâm filozofu el-Kindî, daha sonra İslam düşüncesinde önemli bir yerde olacak Yeni Platoncu sudûr teorisinin aksine bütün âlemin Tanrı’nın iradesiyle yoktan yaratıldığını dile getirmiştir. Ona göre İlk Gerçek Bir diye andığı Tanrı’nın tüm oluşların yoktan yaratıcısı olduğunu ve bütün yarattıklarının da O’nun varlıkta tutması sayesinde mevcudiyetlerini sürdürebildiklerini aktarmaktadır. Kindî gerçek anlamda fiili varlıkları yokluktan var etme olarak tanımlarken, hakikî anlamdaki fiilin ise Tanrı’ya mahsus bulunduğunu ve bir şeyi yokluktan varlığa çıkarma olarak açıkladığı ibda sözcüğünün de bu anlamdaki fiiller için kullanılabileceğini ifade etmektedir.²⁵² Buna karşılık Ebû Bekir er-Râzî’nin ise Platon felsefesinden ilham alarak ileri sürdüğü; Yaratıcı, nefis, heyûlâ (mutlak madde), halâ (boşluk, mutlak mekân) ve dehr (mutlak zaman) ilkelerinden oluşan “el-kudemâü’l-hamse” yani beş ezeli ilke hakkındaki düşüncesi, İslâm inanç ve düşünce geleneğinde yaratma fikrine aykırı görülerek, birçok Müslüman düşünürün eleştirilerine hedef olmuştur.²⁵³ Yaratma konusunda bir diğer görüş ise İhvân-ı Safâ’nındır. İhvân-ı Safâ, Tanrı için hâlik, yaratılmışlar için ise mahlûk sıfatlarından daha ziyade yoktan ve örneksiz yaratmayı ifade eden ibdâ, ihdâs, ihtirâ gibi kavramları kullanmıştır. Bununla birlikte başka yerlerde de görüldüğü gibi bu konuda da kavramları gerçek anlamlarının dışına taşıdığı görülmektedir. İhvân-ı Safâ, Tanrı’nın kerem ve cömertliğinin ifadesi olan yaratıcılığını Yeni Platoncu sudûr kavramlarıyla açıklamakta ve yaratıcıdan ilk sudûr edenin akıl olduğunu, ardından yine feyiz yoluyla küllî nefis, ilk madde ve nihayet diğer varlıkların yaratıldığını ileri sürmektedir. İhvân-ı Safâ’ya göre aklın da ibdâ gücü bulunmakla birlikte ona bu özelliği bahşeden Tanrı’dır. Bütün varlıkların suretleri akılda mevcut olup sudûr sürecinde akıl bu suretleri ruhanî cevher olan küllî nefse aktarır ve sonuçta eşya küllî nefis aracılığıyla var edilmektedir.²⁵⁴

İhvân-ı Safâ’nın dile getirmiş olduğu söz konusu Yeni Platoncu sudûr kuramını Fârâbî kendi felsefî düşüncesinde sistemleştirmiş, daha sonra ise bu anlayış başta İbn Sina olmak üzere

²⁵¹ Çağırıcı, “Yaratma”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XLIII, s. 329.

²⁵² Kindî, *Resailü’l-Kindî el-felsefiyye*, tdk. Muhammed Abdülhadi Ebu Ride, Kahire 1950, s. 182; Kindî, *Felsefî Risâleler*, s.179.

²⁵³ Ebu Bekir er-Râzî’nin beş ezeli ilke görüşü için bk. Ebû Bekir er-Râzî, *Resailü Felsefiyye*, nşr. Paul Kraus, Beyrut: Daru’l-Afaki’l-Cedide, 1982, s. 282-284.

²⁵⁴ *İhvan-ı Safa Risaleleri 2*, çev. Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016; s. 47.

aynı çizgideki pek çok düşünür devam ettirilmiştir. Fakat söz konusu sudûr teorisine karşı başta Gazzâlî olmak üzere, eleştiriler başlatılmış ve bu eleştiriler İbn Rüşd, Fahreddin er-Râzî (1150-1210) ve İbn Teymiyye (1263-1328) gibi ünlü pek çok düşünür tarafından sürdürülmüştür. Buna karşılık sudûrcu yaratma teorisi Sühreverdî el-Maktûl (1151-1191), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (1165-1240) gibi düşünürlerin Tanrı-âlem meselesine ilişkin görüşlerini açıklamalarına pek çok açıdan ilham kaynağı teşkil etmiştir. Yaratmanın ezeliliği hakkında bir diğer farklı görüş ise İbn Rüşd tarafından benimsenmiştir. Buna göre İbn Rüşd, Eş'ariyye'nin varlığın sonradan yaratılmış ve sonlu olduğu üzerine düşüncesini ve kanıtlarını eleştiriye tâbî tutarken kendisi âlemin fâili olan Tanrı'nın varlığı gibi fiilin de ezelî olmasını mümkün göyerek, tüm mevcutların başlangıcı ve sonu bulunduğunu, fakat yaratılışın sonsuz bir süreç olduğunu dile getirmiştir. Aynı görüşü benimseyen İbn Teymiyye'ye göre İbn Rüşd'ün söz konusu açıklaması, hem geçmişte ve gelecekte sonu bulunmayan varlığın imkânsızlığını savunan kalam alimlerinin görüşlerini hem de cisimlerin hareketlerinin başlangıcı olmayan ve sonsuz olarak devam ettiğini ve bu açıdan semavî cisimlerin yaratılmamış bulunduğunu ileri süren filozofların iddialarını çürütmektedir. Sonuç olarak, İbn Teymiyye de tıpkı İbn Rüşd'ün dile getirdiği gibi tek tek varlıklarla tür bakımından varlığı birbirinden ayırmak gerektiğini, fertleri hâdis olan bir türün tür olarak sürekli olabileceğini aktarmıştır.²⁵⁵

Tanrı-âlem meselesi Yahudi düşünürleri tarafından da ele alınmıştır. Bu meseleyi ilk ele alan isim ise Philo'dur. Philo, Aristotelesçi ve Stoacı görüşlere karşı çıktığı, Platon'un *Timaios* adlı eserinin Yahudilik yorumu olarak görülen *De Opificio* adlı eserinde Tanrı'nın âlemi yoktan yarattığı görüşünü savunmaktadır. Ona göre Tanrı'nın ilk görevi akledilir âlemi, logos'ta yapılandırmaktır. Nitekim Philo'nun düşünce sisteminde logos kavramı oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Philo, söz konusu kavramı Tanrı'dan ayrı olan fakat Tanrı'nın 'faaliyetini ve sûretini ifade eden ve Tanrı'dan da bağımsız olarak da Tanrı ile âlem arasında aracı olan kozmolojik ilke anlamında değerlendirmektedir. Her türlü tanımlamadan uzak ve aşkın olan Yaratıcı'nın âlemle irtibatı 'Logos' kavramı üzerinden olmaktadır. Tanrı'nın iradesi ve âleme ilişkin planı 'Logos' vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Bu anlamda logos, Tanrı'nın kendisi dışında var olan tüm âlemin her türlü tecellisidir. Philo'ya göre, cisimsiz âlemin temel muhteviyatı gizli toprak, hava, ateş, su, nefis ve ışıktır. Gökkubenin ve yerin yaratılmasının ardından, Tanrı dördüncü günde göksel küreleri yaratmıştır. Beşinci günde tabiat, altıncı günde ise insan yaratılmıştır.²⁵⁶ Tanrı-âlem meselesi söz konusu olduğunda Yahudi düşünce geleneğinin önemli isimlerinden bir diğeri olan İshak el-İsrâîlî'nin de felsefî külliyyatının

²⁵⁵ Çağrııcı, "Yaratma", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XLIII, s. 329.

²⁵⁶ Carlos Lévy, "Philo of Alexandria", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

günümüze ulaşan bölümlerinde Tanrı'nın doğasına ilişkin görüşleri çok detaylı olarak mevcut olmasa da, kendisinden önceki İslam düşünürü el-Kindî gibi onun da Yeni Platoncu sudûr kavramı ile zamanda yaratılışı savunduğu bilinmektedir. Tanrı için el-Bâri ismini kullanan İshak el-İsrâîlî, O'nun kendisinden varlığın aşamalar halinde sudûr eden aklın ilk maddenin ve ilk sûretinin birleşiminden meydana geldiğini dile getirmiştir. Fakat bu akıl yoktan yaratma (creatio ex nihilo) inancına uygun olarak Tanrı'nın iradesi ve kudretiyle yaratılmıştır. Tanrı, kendisinden ayrı olmayan bir irade içerir ve bu aklın ortaya çıkışından önce, altında yer alan tüm varlıkların ortaya çıktığı ikincil bir varlıktır. Plotinos'un ifadelerinde, Tanrı'nın iradesi veya sözü akli yaratan ikincil bir hipostaz konumunda olsa da, İshak el-İsrâîlî'nin düşünce sisteminde Tanrı'nın iradesini ayrı bir hipostaz veya ikincil varlık olarak görülmez.²⁵⁷

Saadia Gaon ise âlemin Tanrı tarafından yoktan var edildiğini belirtmektedir. Ona göre, cevher ve arazlardan birleşik olan varlığın kendisi hâdis olduğu için, onun bir başlangıca, yani bir başka deyişle muhdise ihtiyaç duyduğunu ifade ederek yaratıcı bir Tanrı anlayışını benimsemektedir. Saadia Gaon, Tanrı'nın tüm maddî varlıkların sebebi olduğu için kendisinin maddî olamayacağını, nitekim öyle olsaydı kendisinin de bir sebebi bulunması gerekeceğini düşünmektedir. Düşünürü göre, eğer öyle olmuş olsaydı Tanrı'nın niceliğe ilişkin sıfatları da olamaz ve birden fazla olması düşünülemezdi. Hayat, kudret ve hikmet olmak üzere Tanrı'nın üç temel sıfatı olduğunu belirten düşünür, O'nun sıfatlarının çokluğunun zâtının da çokluğunu gerektirmediği, zira Tanrı'da zât ve sıfatın bir olduğu ve onların ayrı ayrı söylenmesinin ise dilin yetersizliğinden kaynaklandığı kanaatindedir. Tüm âlemin Tanrı tarafından yaratılması bir zorunluluk sonucu değil iradîdir. Yaratılışın gayesi, yaratılanın ilâhî emirlere itaat etmek suretiyle mutluluğa ulaşmasıdır.²⁵⁸

Tıpkı İslam ve Yahudi düşünce geleneklerindeki muhakkiklerin yapmış olduğu gibi, İbn Cebriol de Tanrı-âlem ilişkisi üzerine çeşitli beyanlarda bulunmuştur. Yahudi düşünür Philo gibi, İbn Cebriol de İlk Yaratıcı, İsrail'in Tanrısı, mutlak Bir, kusursuz ve çokluğu olmayan, maddî olmayan, bozulma ve kötülük içermeyen Tanrı'nın cismanî âlemi nasıl böylesine bozulmaya uğramış, kusurlu ve iyi ile kötünün bir arada olduğu ve nasıl saf olan bir şeyden saf olmayan bir şeyin çıktığı sorusunu yanıtlamaya çalışmıştır. Aktarıldığı üzere Philo söz konusu sorulara, Tanrı'nın âlemi olduğu gibi kendi başına değil, İlahî bir söz olan Logos'un aracılığıyla yarattığını dile getirmiştir. Yahudi gelenekleriyle uyumlu ve Yunan düşüncesi altında gizlenmiş olan bu fikir, daha sonraları Plotinos tarafından yetersiz görülmüştür. Nitekim Plotinos'a göre Tanrı dünyayı sanatının bir aracı olan Logos aracılığıyla yaratıyorsa, yaratan yine Tanrı'dır.

²⁵⁷ Altmann, *Isaac Israeli: Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, s. 152.

²⁵⁸ Hüseyin Elmalı, "Feyyûmî, Ahmed B. Muhammed" *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XII, s. 516.

Kesinlikle saf, ruhsal Tanrı'nın cisimsel bir dünya yaratması mümkün değildir.²⁵⁹ İbn Cebiol ise *Yenbû 'u'l Hayat* adlı eserinde pek çok anlamda yoktan yaratma anlayışı ile sudûr anlayışını birleştirmektedir. *Yenbû 'u'l Hayat*'da üçüncü kitabının üçüncü bölümünün ilk paragrafında İbn Cebiol, ilk etken ile diğer dokuz kategorinin alt dayanağı olan ilk maddî cevher arasında bir ara katman olması gerektiğini savunmaktadır. Bu aracı, ondan bileşik ve maddî cisimlerin sudûr ettiği basit bir cevher olmalıdır. Tıpkı İshak el-İsrâîlî düşüncesinde olduğu gibi İbn Cebiol düşüncesinde de ilk katman yani ilahî irade yoktan yaratılmıştır (ex nihilo). Ondan sonra gelen gerçeklikler de ilahî iradedden sudûr etmiştir. Bu yüzden, en yüksekteki katman yoktan yaratma yoluyla olurken, onun aşağısında yer alan tüm katmanlar ilahî iradedden sudûr etmektedir:

Benim öğretim âlemin Necip ve Yüce olan Yaratıcı tarafından yaratıldığı üzerinedir. İlk kaynak olan ilahî irade Tanrı'dan çıkmıştır (exitus). Önce suret sonra madde O'ndan (ilahî iradedden) sudûr eder (emanantis). O, bu kaynağından akan bir suyun dökülmesi ve sürekli akması gibidir. Bununla birlikte, bu olay, kesinti veya durma olmaksızın, hareketsiz ve zamansızdır. İrade, surete ulaştığında, suretin madde üzerindeki etkisi, tıpkı aynada bir şeklin ona bakan kişiye yansması gibidir. Madde, suret aldığı şeyin gerçek varlığını almasa da, aynanın ona bakan kişinin bir şekli gördüğü gibi, iradedden suret alır.²⁶⁰

Görüldüğü üzere, İbn Cebiol'e göre ilk yaratılış ex nihilo olmalıdır, zira eğer bir şey başka bir şeyden yaratılırsa sürecin bir sonu olmayacak ve yaratılışın kaynağı sonsuza kadar geriye gidecektir.²⁶¹ Creatio ex nihilo yani yoktan yaratma kavramı elbette Yahudi düşünce geleneğinde yeni değildir ve Yahudi düşüncesinin önemli düşünürlerinden olan Saadia Gaon'un düşüncesinde ve ayrıca İshak el-İsrâîlî'nin tanımlarında önemli bir rol oynamıştır. Bununla birlikte, Yehudah Liebes'e göre, İbn Cebiol'ün şiiri, yaradılış için standart İbranice ifade haline gelen İbranice yesh me-ayin ("hiçlikten bir şey") ifadesinin Yahudi düşünce geleneğindeki ilk kullanımı olabilir.²⁶² Bu anlamda İbn Cebiol, Saadia Gaon ve İshak el-İsrâîlî'nin düşüncesinde önemli bir rol oynamış olan yaratılış doktrinini nihaî olarak onaylayan ve Yahudi düşüncesinde ilk kullanan kişi olmasa da, şiirinde doğrudan kullanan ilk kişi olabilir. Zira Saadia Gaon ve İshak el-İsrâîlî'nin eserlerini Arapça yazarken, İbn Cebiol İbranice olarak yazmış olduğu *Keter Melhut* adlı şiirinde yesh me-ayin (hiçlikten bir şey) ifadesini kullanır. Benzer bir ifade de *Sefer Yezirah* adlı eserde "ve-asah et eino yeshno" (O, bir şeyi hiçlikten yaptı.) ifadesi geçmektedir. Ancak İbn Cebiol, hayır veya hiç anlamında ya da olumsuzluk zarfı olarak kullanılan ein sözcüğünü, doğrudan bir isim olarak kullanılan ayin yani hiçlik olarak kullanmıştır. Burada İbn Cebiol'ün yaptığı yenilik, kavramsal değil, daha çok

²⁵⁹ İbn Gabirol, *The Fountain of Life (Fons Vitae)*, s. v.

²⁶⁰ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 331.

²⁶¹ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 315.

²⁶² Jospe, *Jewish Philosophy in the Middle Age*, s. 110.

terminolojik bir değişikliktir. Ayrıca İbn Cebir'ün creatio ex nihilo düşüncesini Yeni Platoncu sudûr kuramı yapısıyla birleştirmesi kendisinden önce İshak el-İsrâîlî'nin yapmış olduğu bir yeniliktir.²⁶³ İbn Cebir'ün *Keter Melhut* adlı şiirinde creatio ex nihilo hakkında yenilik olarak yaptığı şey daha çok terminolojiktir. İbranice sudûr olarak kullanılan terimlerden birisi de anlamı çizmek, çekmek, eklemek ve uzatmak anlamlarına gelen mashakh fiilinden gelen meskeh ismidir. Söz konusu şiirin 9. bölümünde ayin (hiçlik/göz) kafiyesi yapılmaktadır:

“Varlık alanı hiçlikten çıkar (Li-meshokh meskeh ha-yesh min ha-ayin)
Tıpkı ışığın gözden çıkması gibi... (ke-himaskeh ha-or ha-yozé min ha-‘ayin.)”²⁶⁴
Belirtildiği üzere, İbn Cebir felsefi sisteminde yoktan yaratma düşüncesi ile sudûr

anlayışını birleştirmektedir. Buna göre yoktan yaratma görüşü dışında sudûr kuramı da büyük ölçüde İbn Cebir'ün kozmoloji anlayışına etki eden bir kuramdır. Meydana gelme, sâdır olma anlamını taşıyan sudûr sözcüğünden türeyen sudûr kuramı en genel ifadeyle evrenin, Tanrı tarafından kendi özünde bir eksilme olmayacak şekilde taşma yoluyla yaratılmasıdır. Âlemin asıl kaynağı, nasıl meydana geldiği, tek bir şeyden çokluğun nasıl oluştuğu ve âlemin ezeliyeti üzerine pek çok soruya da cevap bulmaya çalışır. Bu açılardan sudûr kuramı yalnızca İbn Cebir'ün sisteminde var olmayıp, daha önce aktarıldığı üzere aynı zamanda Farabî, İbn Sina gibi İslam düşüncesindeki önemli filozoflar tarafından belli başlı farklılıklarla birlikte kullanılmış bir kuramdır. Fakat bu kuram ilk defa İslam filozofları tarafından kullanılmamış olup, İslam düşünce dünyasına Yeni Platoncu gelenekten gelen *el-İzâh fi'l-hayri'l-mahz* ve *Liber de Causis* gibi eserler vasıtasıyla yaygınlık kazanmıştır. İbn Cebir, pek çok açıdan söz konusu sudûr kuramıyla ilişkili görüşlerinde Yeni Platoncu geleneği takip etmiş olsa da birçok bakımdan bu geleneğin görüşleriyle ayrılır.

İbn Cebir'e göre sudûr eden aşağı katmanlar ile üst katmanlar arasındaki benzerliğe rağmen, aşağı katmanlardaki madde ve suret üsttekiler ile karşılaştırıldığında varlıksal önem derecesine göre daha üsttedir. Üsttekiler daha ince ve saftır ve daha birlik ve basitlikle temellendirilirken, aşağıdakiler ise daha bileşik ve kalın ve çokludur. Yani bu anlamda daha aşağıda olan ve basit olanlara daha uzakta olan varlıklar, üsttekilere göre daha kalın ve bayağıdır. Yüksekteki birlik sonsuzdur ve değişmezdir, hâlbuki aşağıdaki birlik yaratılmıştır ve değişir, çünkü bölünebilirdir.²⁶⁵ İlk ve hakiki birlik olan Tanrı, daha önce de aktarıldığı üzere kendisi de bir birlik olan iradeyi yoktan yaratmıştır. Buna göre tüm hakikat ikilik olarak belirlenir. İbn Cebir, maddenin aşağıya doğru olan yönelimini şöyle açıklamaktadır:

²⁶³ Jospe, *Jewish Philosophy in the Middle Age*, s. 111.

²⁶⁴ Lewis, *The Kingly Crown*, s. 33.

²⁶⁵ Avicenna, *Avicenna's (Ibn Gebir) Fons Vitae*, s. 47.

İlk birliğin kendi içinde bir birlik olduğundan, altındaki birliğin yani iradenin failidir. Bu birlik yani irade, gerçek ve ilk birlik olan Tanrı tarafından yaratıldığından, iradenin herhangi bir başlangıcı, sonu olmadığı gibi değişim ve farklılaşması da olmaz. Ondan sudûr eden herhangi bir birliğin başlangıcı ve sonu olmalı ve değişime tâbi olmalıdır. Bu yüzden irade, kusursuz birliğe tamamen benzemez ve çokluğa, değişime ve farklılaşmaya tabidir ve farklı şekillerde bölünmeli ve farklı katmanlara sahip olmalıdır. Birlik birinciye, gerçek birliğe ne kadar yakınsa, içinde temsil edilen maddenin birliği o kadar güçlü ve basit olacaktır. Ve tersine, ilk birlikten ne kadar uzaksa, onun çoğulluğu o kadar güçlü ve daha fazla bileşiktir.²⁶⁶

İbn Cebîrol, benzer biçimde aşağı katmanlardaki suretlerin giderek maddîlik ve çokluk ile birleştiğini, çünkü maddenin çokluğa ve değişime sebep olduğunu belirtir:

Her bir basit cevherin suretleri birdir ve bölünmezdir. Çünkü onlar nasıl bölünebilir ve aynı zamanda bir olabilir? Birlik, onun dayanağı olan cevher sayesinde nicelik ile bölünebilir. Tüm birliklerin dayanaklarına göre farklılaştığını görmüyor musun? Bunun kanıtı, birliğin içinde bulunan maddeye dayanak olmasıdır. Madde; basit, ince ve bölünmekten uzak olduğunda, birlik onunla eşitlenir ve madde ile birlik tek bir şey olur. Ancak madde daha zayıf ve kaba olduğunda, birlik onunla eşit olamaz ve bir araya gelmeleri çok zor olur. Ondan sonra madde birlikten ayrılır ve birlik çoğalır veya bölünür.²⁶⁷

Bu anlamda maddî varlıklar dokuz katmanda sudûr etmektedir:

1. İlk katman, ilahî iradedden küllî madde ile küllî suretin ortaya çıkmasıdır.
2. Küllî maddede küllî suretin varlığı
3. Basit cevherlerin varlığı
4. Basit cevherlerde basit arazların varlığı
5. Cevherdeki niceliğin varlığı
6. Cisimlerde düzlemlerin, düzlemlerde doğruların ve çizgilerde noktaların varlığı
7. Düzlemlerde renk ve şekillerin varlığı
8. Cisimlerin varlığı
9. Belirli bir yerde başka cisimlerde bulunan bazı cisimlerin varlığı

İbn Cebîrol, aşağı katmanda olanın ve basit olandan bileşik olana gidenin daha kalın ve bayağı ve üstte olanın daha saf ve ince olduğu sonucunu ortaya atar. Varlık hiyerarşisinde aşağı doğru inildikçe, her katmanda ışığın azalması o katmandaki suretten değil, kalınlığı, bayağılığı ve bileşikliği artan maddeden kaynaklanmaktadır.²⁶⁸ Bir başka deyişle, yüksek katmanlarda, suret daha baskın bir haldeyken, aşağı katmanlarda madde daha baskındır. Bunun sonucu olarak, daha yüksek ışığa ve manevîliğe sahip yüksek katmanlar bilgiye sahip olur:

Bilgi ve idrak surete aittir, maddeye değil. Daha yüksek katmanlarda ne kadar ince olursa, üzerinde parlayan ışık nedeniyle o madde o kadar çok bilgiye sahip olur ve tıpkı akıl ve nefis gibi daha yetkin bir

²⁶⁶ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 61.

²⁶⁷ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 66.

²⁶⁸ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 242.

hale gelir. Tam tersi olarak da madde ne kadar aşağı katmandaysa, üzerine gelen ışık az olduğundan daha bayağı olur.²⁶⁹

Aynı ilke, maddenin üzerine yayılan ışığa göre cinslere ilişen İlahî İnayet için de geçerlidir. Cins veya tür ne kadar yüksekseyse, o kadar incedir ve bu ışığı ve İlahî inayeti o kadar çok alır. Maddenin üzerinde yayılan ışıkla ilgili olarak, bir şey ne kadar saf ve maddeden arınmış olursa, o kadar yetkin ve dayanaklı olur. Benzer bir biçimde, bir şey maddenin saf kısma, maddenin bayağı kısmına kıyasla ne kadar çok katılırsa, tür o kadar çok dayanaklı ve korunmuş olur.²⁷⁰ Özetlemek gerekirse, ilahî iradenin altındaki gerçeklik katmanları, madde ve suret ikiliği ile nitelenmiş olsa da, sudûr boyunca aşağı katmanlara inildikçe suret ve madde arasındaki ilişki kademeli bir biçimde değişir. Aşağı inildikçe suretin gayri cismanlığı başka bir deyişle manevîliği azalırken, maddîliği artar ve bununla birlikte ona gelen ışık da azalır.²⁷¹

Görülebileceği üzere her ne kadar İbn Cebîrol, yoktan yaratma yani creatio ex nihilo düşüncesini Yeni Platoncu sudûr kuramı yapısıyla birleştirmiş gibi gözüксе de onun söz konusu fikirlerine yönelik olarak modern araştırmacıların belli başlı düşünce ayrılıkları bulunmaktadır. Buna göre bazı araştırmacılar İbn Cebîrol'ün âlemin hâdis olduğuna dair düşünceleri ve ilahî irade kavramını kullanım biçimi dolayısıyla, onun sudûr kuramını benimseyen bir düşünür olarak ele almanın yanlış olduğunu savunmaktadırlar. Nitekim Etienne Gilson, James Weisheipl, Isaac Husik gibi belli başlı araştırmacılar *Yenbû'u'l Hayat*'taki ilahî irade kuramının, düşünürün sudûr anlayışını savunduğunu mümkün kılmadığını iddia etmektedirler. Gilson, İbn Cebîrol'ün irade kavramını kullanım biçimini ve söz konusu kavramı Yunan düşünce sistemlerinden açıkça ayıran bir kavram olarak tanımlayarak, filozofun âlem anlayışının Plotinosçu sudûr anlayışında olduğu gibi doğrudan Tanrı'dan değil, ilahî irade aracılığıyla çıktığını, bu yüzden İbn Cebîrol'ün sisteminin sudûr kuramı sisteminin unsurlarını taşıdığını ima etmenin yanlış olduğunu savunmaktadır.²⁷² Isaac Husik ise İbn Cebîrol'ün sudûr kuramını yalnızca kendi irade kuramının anlaşılabilmesi için sistemine dâhil ettiğini, doğrudan bu kurama inanmadığını varsayarken, Weisheipl ise İbn Cebîrol'ün Yaratıcı İrade (voluntas creatrix) kavramını kullanarak ve onu en önemli neden haline getirerek Farabî ve İbn Sina tarafından öne sürülen sudûr düşüncesini bertaraf etmek istediğini öne sürmektedir.²⁷³

²⁶⁹ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 243.

²⁷⁰ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 243.

²⁷¹ Jospe, *Jewish Philosophy in the Middle Age*, s. 116.

²⁷² Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York 1955, s. 227-228.

²⁷³ Isaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1958, s. 70; James Weisheipl, "Albertus Magnus and Universal Hylomorphism: Avicbron," *Southwestern Journal of Philosophy*, 10 (1979), s. 249.

Anlaşılabileceği üzere söz konusu araştırmacılar İbn Cebir'ün ilahî irade kavramı üzerine yaptıkları yorumlamalar ile filozofun sudûr kuramını benimsemediğini aktarmışlar ve onun iradeci bir düşünür olduğu sonucuna varmışlardır.

Yukarıda aktarılan düşüncelere karşı olarak John Dillon, Bernard McGinn, Raymond Scheindlin, Peter Cole, John Laumakis ve Sarah Pessin gibi araştırmacılar ise gerek Yeni Platoncu sudûr kuramının İbn Cebir'ün felsefî sisteminde önemli bir yer edindiği gerekse filozofun Tanrı-âlem meselesi hakkındaki görüşlerinde iradeci bir düşünür olarak adlandırılmaması konusunda hemfikirlerdir. Bu anlamda John Dillon, başta akledilir madde kavramı olmak üzere İbn Cebir'ün felsefî sisteminin pek çok açıdan Yeni Platoncu düşünceyle benzerlik taşıdığını ve bu anlamda sudûr anlayışının İbn Cebir'de bulunduğunu iddia etmektedir.²⁷⁴ İbn Cebir'ün şiirlerini ele alan Peter Cole, İbn Cebir'ün ilahî irade kavramını şevk ve kudret kavramları ışığında açıklayarak, söz konusu terimin Tanrı'dan sudûr eden bir arzunun bir yansıması olarak anlaşılabilirliğini ve bu anlamda filozofun sudûru kabul ettiğini savunmaktadır.²⁷⁵ John Laumakis ise doğrudan Weisheipl'in fikirlerine yönelik olarak kaleme almış olduğu makalesinde İbn Cebir'ün iradeci bir düşünür olmadığını ve Yeni Platoncu sudûr kuramının filozofun felsefesinin bir parçası olmasının kabul edilebilirliğini savunmuştur.²⁷⁶

Söz konusu araştırmacılar arasında İbn Cebir'ün felsefî sisteminde Yeni Platoncu sudûr kuramının yer aldığına dair en kapsamlı araştırmayı yapan ise Sarah Pessin'dir. Pessin'in İbn Cebir'ün Tanrı-âlem hakkındaki görüşlerine dair yorumları *Yenbû'u'l Hayat*'in Latince nüshası ile özgün Arapça eserin kalan fragmanlarının metinsel olarak karşılaştırılmasına dayanmaktadır. Buna göre Pessin, voluntas olarak tercüme edilen irade kavramının, Arapça hem şevk hem de istek anlamına gelen el-irade sözcüğünü tam olarak karşılamadığını ve Latince mütercimlerin aşırı bir yorumlama hatasına düştüğünü düşünmektedir. Ona göre tıpkı Orta Çağ'daki mütercimler gibi, İbn Cebir'ü iradeci bir düşünür olarak gören araştırmacılar da bu hataya düşmüşlerdir. Ancak Pessin'e göre ilahî iradenin Tanrı'nın bir şevki ve isteği olarak görülmesi gerekmektedir. Tanrı'nın âlemi yaratışı mekanik bir teolojinin aksine tamamen sudûr teorisine dayanan bir süreçtir. Bu anlamda İbn Cebir'ün iradeci bir düşünür değil, aksine Yeni Platoncu sudûr görüşünü benimseyen bir düşünür olarak görülmesi gerekmektedir.²⁷⁷ Ayrıca Pessin, bu görüşü dışında ayrıca Yeni Platoncu sudûr teorisini

²⁷⁴ Dillon, "Solomon Ibn Gabirol's Doctrine of Intelligible Matter", s. 60.

²⁷⁵ Cole, *Selected Poems of Solomon Ibn Gabirol*, s. 296.

²⁷⁶ John Laumakis, "Avicenna (Solomon ibn Gabirol) on Creation ex nihilo." *The Modern Schoolman*, 79/1 (2001), s. 55.

²⁷⁷ Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, s. 165.

"sınırsız sudûr çerçevesi" ve "sınırlı sudûr çerçevesi" olarak ikiye ayırmaktadır. Buna göre felsefe tarihinde tüm varlıkların Tanrı'nın kendisinden aktığı ya da başka bir deyişle yayıldığı, tamamen Plotinosçu düşünceye uygun sınırsız sudûr olarak adlandırılabilir sudûr anlayışının yanı sıra, Tanrı'nın ihtiyaren, kendi arzusuyla ilk küllî akli yarattığı, ardından gelen varlıkların ise oradan yayıldığı bir sınırlı sudûr anlayışı bulunduğunu belirtmektedir.²⁷⁸ Bu anlamda İbn Cebiol'un Tanrı-âlem ilişkisi hakkındaki düşüncelerinin söz konusu "sınırlı sudûr" anlayışı ile uyumlu olduğunu ve filozofun sudûru reddettiğine ve iradeci bir filozof olduğuna dair bilimsel iddiaların yanlış olduğunu savunmaktadır.²⁷⁹

İbn Cebiol'un Tanrı-âlem meselesi hakkındaki fikirleri değerlendirildiğinde, filozofun Tanrı'nın âlemi yoktan yaratmış olduğunu (creatio ex nihilo) savunduğu görülmektedir. Yoktan yaratma ile kastedilen Tanrı'nın âlemi zorunlu olarak kendi özünden sudûr ederek değil, kendi özünde yer alan hiçlikten, bir başka deyişle, önceden bir maddeden değil, yoktan ve ilahî iradesi vasıtasıyla özgür bir biçimde varlığa getirmesidir. Bu anlamda İbn Cebiol'e göre âlem muhdestir. Ancak bunun dışında filozof, taban tabana zıt gibi gözükse de yoktan yaratma düşüncesini Yeni Platoncu sudûr kuramı yapısıyla birleştirmiştir. Tıpkı İshak el-İsrâîlî'nin felsefî sisteminde olduğu gibi İbn Cebiol'un sisteminde ilk katman yani ilahî irade yoktan yaratılmış olsa da ondan sonra gelen tüm mevcutlar da ilahî iradede sudûr ederek meydana gelmiştir. Bu yüzden, en yüksekteki katman yoktan yaratma yoluyla olurken, onun aşağısında yer alan tüm katmanlar ilahî iradede sudûr ederek varlığa gelmektedir. İbn Cebiol bu anlamda Tanrı-âlem ilişkisi üzerine Yahudiliğin yaratılış düşüncesindeki yoktan yaratılış ile Yeni Platoncu gelenekteki sudûr kuramını birleştirerek eklektik bir sistem ortaya koymuş gibi gözükse de düşünürün daha önce de aktarıldığı üzere ilahî irade kavramıyla tam olarak neyi kast ettiği açık bir şekilde anlaşılamadığı için, bir kısım araştırmacı filozofu tamamen iradeci bir düşünür olarak nitelendirirken, diğer araştırmacılar ise onun irade kavramını kullanmasının Yeni Platoncu sudûr anlayışını reddettiği anlamına gelmediğini savunmaktadırlar. Tekrar etmek gerekirse, tüm bu tartışmalar İbn Cebiol'un ilahî irade kavramıyla ilgili düşüncelerinin eksik oluşundan gelmektedir. Bu anlamda İbn Cebiol'un iradeci bir düşünür olmadığı tamamen reddedilmeden, ilahî iradenin Tanrı ile âlem arasındaki aracı konumda bulunmasının

²⁷⁸ A. Altmann ve H. A. Wolfson, İshak el-İsrâîlî'nin yaratılış konusundaki düşüncelerine ilişkin analizlerinde tam olarak söz konusu sınırlı sudûr anlayışını incelemektedir. Bunun için bk. Alexander Altmann, *Isaac Israeli: Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, University of Chicago Press, Chicago 2009; Harry Austryn Wolfson, "The Meaning of Ex Nihilo in Isaac Israeli," *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. I. Twersky vd., Harvard University Press, Cambridge 1973, ss. 222-233.

²⁷⁹ Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, s. 55. Ayrıca İbn Cebiol'un sudûr anlayışını benimsediğini düşünen adı geçen diğer araştırmacıların görüşleri için bk. McGinn, "Ibn Gabirol: The Sage among the Schoolmen", s. 110; Raymond Scheindlin, *The Gazelle: Medieval Hebrew Poems on God, Israel, and the Soul*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1991, s. 49-51.

Yahudiliğin yaratılış düşüncesine sadık olmak için düşünürün dinî taleplere verdiği bir taviz olup olmadığı da değerlendirmeye alınmalı ve de *Yenbû'u'l Hayat* adlı eserinde Yeni Platoncu bağlamda sudûr kuramına verdiği referanslar yok sayılmamalıdır.

2.3. Ahlâk Anlayışı

İbn Cebiol'un insanın tüm niteliklerinden en muazzam olanın bilmek olduğunu savunduğu, bu bağlamda ise kişinin peşinde en çok koşması gereken şeyin bilgi olduğundan ve en gerekli bilginin ise kişinin kendini bilmesi olduğundan daha önce bahsedilmişti. Ayrıca Yahudi düşünürü göre, kişi nihaî nedenin peşinde koşmalıdır, böylece bu meselelere kendini verebilir ve bu şekilde mutluluğa ulaşması mümkün olabilmektedir.²⁸⁰ Görüldüğü üzere İbn Cebiol'un insan hayatının nihaî amacına yönelik oluşturduğu asıl iddia bilgi kuramıyla ilişkili olarak "nefsin faal akıl ile ittisâl etmesinde" bulunmaktadır. İbn Cebiol'un felsefî sisteminde ittisâl kavramı bağlamında nefsin bilgisi de oldukça önemli bir konumdur. Zira insanın nefsi hakkında sahip olduğu bilgi, ona Tanrı'nın ve âlemin bilgisini açmaktadır. Filozofa göre kişinin nefsi tüm nesneleri kapsamakta ve her şeye nüfuz etmektedir. Tanrı'yı ve âlemi bilmek için insanın kendisini yani nefsini bilmesi zorunludur. Bir başka deyişle, İshak el-İsrâîlî'nin ve el-Kindî'nin de düşünce sisteminde yer aldığı gibi, insanın makrokozmos'u, yani büyük âlemi (âlem-i kebir) bilebilmesi için kendisini yani mikrokozmosu, diğer bir deyişle küçük âlemi (âlem-i sagîr) bilmesi gerekmektedir.

Bu anlamda *Yenbû'u'l-hayât* adlı eserinin başında insan varlığının amacının ne olduğunu sorgulayan İbn Cebiol'un bu soruya daha doğru bilgiyi elde etmek ve iyi işler yapmanın peşinde olmak cevabını verdiği görülebilmektedir. Düşünürün söz konusu cevabı 1045 yılında Arapça olarak yazmış olduğu *Islâhu'l-ahlâk* adlı eserinde ahlâkî bir temelde açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Zira düşünürü göre kişinin varlığının amacının ne olduğunu daha iyi bilmeye muktedir olması için eylemlerini ve karakterini geliştirmesi gerekmektedir. Kişinin karakterini geliştirebilmesi için de öncelikli olarak kendi fizyolojik yapısını tanıması gerekmektedir. Söz konusu eserinde daha seküler yapıya sahip *Yenbû'u'l-Hayât*'ta olduğundan farklı olarak, düşünürün daha genel bir Yahudi okur kitlesine hitap ettiği, eserin içinde yer alan Eski Ahit ayetlerinin sıklığından açık bir şekilde anlaşılmaktadır. İbn Cebiol'un ahlâkî sisteminin büyük ölçüde özgün olduğu bilinse de düşünürün ahlâk felsefesini oluştururken kutsal kitaplardan ve belli felsefî düşüncelerden etkilendiği de açıktır. Bu anlamda ilk olarak

²⁸⁰ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 6.

ahlâk felsefesini kurarken İbn Cebiol'un Eski Ahit'ten etkilendiği görülebilmektedir. Düşünür, *İslâhu'l-ahlâk* adlı eserinde her bir ahlâkî niteliği incelerken Eski Ahit'ten Hz. Adem'in yasak meyveyi yemesi, Tanrı'nın Firavun'un kalbini katılaştırması gibi pek çok olay üzerine defalarca kez alıntı yapmış ve ahlâkî nitelikleri açıklarken bu örnekleri sistemini güçlendirmek adına kullanmıştır.²⁸¹ Bu durum Saadia Gaon'un ahlâk ile ilgili olan eseri *Kitab el-mukhtâr fi'l-emânât ve'l-i'tikadât*'a bir eleştiri olarak görülmektedir.²⁸²

İbn Cebiol, ahlâkî görüşlerini temellendirdiği *İslâhu'l-ahlâk* adlı eserinin başında, insanın yaratılanlar arasında en asliyyet sahibi varlık olduğundan, melekleri andırdığından ve dolayısıyla buna uygun olarak kişinin kendisini ahlâkî bakımdan geliştirmesi gerektiğinden bahseder. Düşünre göre, kişi faziletliiler arasına girmeye çalışmalı ve gayretle onların adımlarını takip etmelidir. Bunun ötesinde, huylarını geliştirmeli ve gerekli görüldüğü zamanlar dışında duyularını kullanmamalıdır, ancak kişi bu noktaya ulaştığında, üstünde olanı elde etmeyi çabalamaktan vazgeçmemelidir:

Açıkkası şanı her şeyden yüce Yaratıcı'nın mahlûkları arasında en iyisi olan insana baktığımız zaman, onun tüm cisimlerin ve varlıkların yaratılışındaki hedefin gayesi olduğunu fark ederiz. Dahası, insan diğer yaratılışlar ile karşılaştırıldığında, yaşayan tüm varlıklar arasında en iyi biçim onda mevcuttur. Bununla birlikte suretin en mükemmeline, en güzeline ve tamamen en iyisine sahiptir. O, ebedî olan ve bedenle birlikte yok olmayacak olan insanî nefse sahiptir. Tüm bunlar bütün akıllı insanların bildiği hem akla uygun hem de Kutsal Kitap'a uygun açık kanıtlardır. İnsanın yaratılanlar arasında asliyyet sahibi olmasının en kesin kanıtı, onun konuşma ve anlama bakımından meleklerin durumunu andırmasıdır. İnsanlar ve melekler kutsal ve ruhanî varlıklardır.²⁸³

Tıpkı Yeni Platoncu gelenekte olduğu, İbn Cebiol ahlâk felsefesine nihaî bir önem affetmemiş, bu alanı ancak Tanrı ile insan arasındaki iletişime ve Tanrı ile birleşmek yani “devekut” için bir araç olarak görmüştür.²⁸⁴ Bu anlamda ahlâk, kişinin bedensel doğasındaki kusurları iyileştirmeye yardımcı olmaktadır. Bununla birlikte, İbn Cebiol ahlâk sistemi, en azından sunulmuş olduğu biçimde özgündür.²⁸⁵ Nitekim İbn Cebiol'un *İslâhu'l-ahlâk* adlı eseri incelenecek olunursa, bu eserde ahlâkın iki farklı yönünden bahsedildiği

²⁸¹ Peter Adamson, *Philosophy in The Islamic World: A History Without Any Gaps*, Oxford University Press, Oxford 2016, s. 210.

²⁸² Loewe, *Ibn Gabirol*, s. 31.

²⁸³ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 29.

²⁸⁴ Devekut (דבקות) Yahudi düşüncede içinde geçen, Tanrı'yla birleşme anlamını ifade eden bir kavramdır. Tanrı'ya adanmak anlamına gelen İbranice davak fiilinden türemiş bir kelimedir. Yahudi mistik geleneğinde devakut, Tanrı'ya giden manevî merdivendeki en yüksek mistik adım olarak kabul edilir. Söz konusu kavram hakkında daha fazla bilgi için bk. Gerschom Gerhard Scholem, “Devekuth, or Communion with God” *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, ed. Gershom Gerhard Scholem, Schocken Books New York 1995, ss. 258-285.

²⁸⁵ Schweid, *The Classic Jewish Philosophers*, s. 81.

görülebilmektedir. İlk olarak faziletlerin konuları ve şartları gibi ahlâkî ilkelere değinen teorik etik düşünürün konu edindiği bir alan olurken, diğer taraftan ahlâkî bir yaşamın amacını irdeleyen; belirli durumları, fenomenleri ve ahlâkî durumların sonuçlarını mevzubahis edinen pratik ahlâk çalışmanın diğer yönünü oluşturmaktadır. Ancak İbn Cebiol'un tüm ahlâk sistemi büyük ölçüde söz konusu çalışmaya dayansa da, *Yenbû'u'l-hayât, Mivhar ha-Peninim* gibi eserlerin yanı sıra belli başlı şiirleri de ahlâkî sistemini tamamlayıcı noktada durmaktadır.²⁸⁶

Evreni makromozmos olarak adlandıran İbn Cebiol'un insana da küçük âlem yani mikrokozmos demiş olduğundan daha önce bahsedilmişti. Bu çerçevede Galenos'la birlikte tesirini devam ettiren, daha sonra İslâm dünyasında da yaygın şekilde benimsenen ahlât-ı erbaa fikri Yahudi filozofun ahlâk felsefesi temellendirmesinde de yer bulmuştur.

Yüce Tanrı, dört unsura tâbiî olarak küçük âlemi yarattı: İnsanlarda bulunan kanı havaya, sarı safrayı ateşe, siyah safrayı toprağa ve balgamı ise suya karşılık olarak koymuştur. Üstelik, Allah insanı donattı. Yani O, insanı suretin mükemmelliği, organlarının eksiksizliği ve hiçbir şekilde noksan olmaması ile yarattı.²⁸⁷

Ahlât-ı erbaa anlayışına göre dünyadaki dört element olan ateş, su, hava, toprak insan bedenindeki dört temel bileşene karşılık gelmektedir.²⁸⁸ İlk ve Orta Çağ'daki tıp anlayışına göre, insan bedenindeki bu dört sıvının bazı özellikleri vardır. Bedeni dolaşan kan akıcı ve sıcak, beyinde saklanan balgam akıcı ve soğuk, dalak ve midede bulunan kara safra kuru ve soğuk, karaciğerde saklanan sarı safra ise kuru ve sıcaktır ve vücuda alınan besinler bu dört maddeye dönüşür ki hastalık ve sağlık bunlar arasındaki denge veya dengesizliğe bağlı olduğu gibi mizaçlar da bunların nisbetine bağlıdır.²⁸⁹ Keza İbn Cebiol de beş duyu ile ahlâkî nitelikleri ilişkilendirirken yer yer insan vücudundaki söz konusu dört temel bileşenle bağlantı kurmakta ve bu psikofizyolojik temelli ahlâk anlayışının önemli bir parçasını oluşturmaktadır.

İbn Cebiol, *Islâhu'l-ahlâk*'ta insandan bahsederken kendi döneminin temel felsefi ve teolojik fikirlerini sorgulamaz. Yani düşünüre göre Tanrı tüm yaratılanların yaratıcısıdır ve insan da O'nun başyapıtıdır. Bu yüzden insan evrendeki suretlerin ve canlıların en tepe noktası olarak görülmelidir. İnsanın aklının diğer tüm canlılardan yüksek olması, onu fiziksel dünya ile tanrısallık arasındaki aracı konumda olan meleklere eşit kılar. Hatta insan faziletlerini

²⁸⁶ David Rosin, "The Ethics of Solomon İbn Gebirol", *The Jewish Quarterly Review*, 3/2, 1891, s. 165-166.

²⁸⁷ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 16.

²⁸⁸ Bazı araştırmacılar İbn Cebiol'un söz konusu düşüncelerin temelini Galenos'un *Kitâbu'l-ahlâk* adıyla Arapçaya aktarılan *Peri Êthon* eserinin açık bir etkisi olduğunu kabul ederken, bazı araştırmacılar ise düşünürün bu fikirleri Galenos'tan ziyade tamamen Yahudi bir hekim olan Shabbethai Donnolo'dan (? – 982) aldığını savunmaktadır. Shabbethai Donnolo'nun eserlerine bakıldığında kendi felsefi sistemi içerisinde bu düşünceyi savunduğu görülmektedir. Bu konu hakkında daha fazla bilgi için bk. Salomon Fried, *Das Buch Über die Elemente*, Buchdruckerei von W. Drugulin, Leipzig 1884.

²⁸⁹ Ayşegül Demirhan Erdemir, "Ahlât-ı Erbaa", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. II, s. 24.

geliştirerek kendisini meleklerden daha üst bir konuma taşıyabilir. İbn Cebiol söz konusu düşüncelerini Eski Ahit'te meleklerin peygamberlere ve salihlere hizmet ettiğini belirterek düşüncelerini destekler.²⁹⁰ Bu noktada düşünürün ahlâk anlayışının temel varsayımlarından biri olan faziletlerin geliştirilmesinin insanın yaşam amacını belirleyen bir şey olduğu görülebilmektedir. Düşünüre göre insandan insana farklılığın olmasının, her bir bireyin farklı mizacı ve yapısı olmasının sebebi, ruhun geliştirilmesinde yatar. Faziletleri yerine getirmeye çalışan, böylelikle tanrısal olana daha yakın olan bir ruh ile kendini daha az geliştirmiş, duyuşal dürtülere ihtimam eden ruh arasında fark olması kaçınılmazdır. İşte bu yüzden ruhunu geliştirmek isteyen bir insan onun özelliklerini de mutlaka bilmelidir ve bu yüzden kendini ruhun karakter eğilimleri üzerine kendini eğitmeli ve kötü olan şeylerden uzak durmalıdır.

Daha önce söylendiği üzere İbn Cebiol'un ahlâkî sistemini teorik ve pratik olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür. Bu noktaya kadar düşünürün teorik etik alanında özgün bir şey söylemediği, daha önceki felsefî ve teolojik eserler ile ahlâkî sistemini oluşturduğu görülebilmektedir. Ancak İbn Cebiol'un ahlâkî sistemindeki özgün taraf, düşünürün insanın ahlâk yapısı ile fizyolojik yapısı arasında bir bağ kurmasında ortaya çıkar. Buna göre düşünür, insanda bir kısmı fazilet bir kısmı rezilet olmak üzere yirmi kişisel niteliğin bulunduğunu ve bu niteliklerin her birinin beş duyudan biriyle bağlantılı olduğunu savunarak psikofizyolojik temelli bir ahlâk anlayışı kurar. Düşünüre göre bilge kişi duyulardaki bilgilerden yararlanarak, nefse ait olan faziletlerin ve reziletlerin özelliklerini belirlemeli, duyuların kendisine hizmet etmesini sağlamalı ve onları bu şekilde kontrol altında tutmalıdır. Düşünür bu hususta şu örneği vermektedir: Tıpkı yetenekli bir doktorun hastanın vücudundaki hastalığın doğasını sıcaklık, soğukluk, nem ve kuruluğu dikkate alarak belirlemesi ve ilaçlarını hasta vücudunun isteklerine cevap verecek şekilde hazırlaması gibi, bilge kişi de ahlâkî durumunu duyularına bakarak belirlemelidir.²⁹¹ Geline nokta duyulara isnat edilen fazilet ve reziletlerin tek tek ele alınarak ne olduklarının açıklanması, düşünürün oluşturmuş olduğu ahlâkî sistemi daha iyi anlamaya yardımcı olacaktır.

İbn Cebiol, insanın ahlâkî yapısı ile fizyolojik yapısı arasında bağ kuran bir ahlâk düşüncesi ortaya koyarken temelde sistematik bir yapı ortaya koymuştur. Yahudi filozof, kendi ahlâk sisteminde her bir duyu organına ikisi fazilet ikisi rezilet olmak üzere dört farklı nitelik atfetmiştir. Yani düşünür, bir başka deyişle toplamda yirmi farklı niteliği beş duyu organına atfederken, her bir duyu organına atfedilen bu nitelikler iki fazilet ve iki reziletten oluşmaktadır. Öncelikli olarak fizyolojik yapısını da iyi tanıyan ve duyu organları konusunda bilgili olan kişi,

²⁹⁰ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 10.

²⁹¹ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 16.

bu duyu organlarına nitelendirilmiş olan faziletler ve reziletler hakkında daha iyi bilgi sahibi olabilmektedir. Bu yüzden düşünöre göre, nefsin iyi ya da kötü bir şekilde eğitilmesi ve kişinin ahlâklî bir yapıya sahip olması tamamen kişinin duyu organlarını iyi tanımasına ve bununla beraber söz konusu nitelikleri bilmesine bağlıdır. Bu anlamda düşünürün ahlâkî sisteminin temelini oluşturan beş duyu ile nitelendirilen özellikleri tablo halinde gösterdikten sonra tek tek duyulara isnat edilmiş olan fazilet ve reziletlerin özelliklerini özetlemek mümkündür:

	Görme	İşitme	Tatma	Koku	Dokunma
Fazilet	Haya	Sevgi	Neşe	Hoşgörü	Cömertlik
	Alçakgönüllülük	Merhamet	İtimat	Çalışkanlık	Cesaret
Rezilet	Kibir	Nefret	Elem	Gazap	Cimrilik
	Küstahlık	Zalimlik	Pişmanlık	Kıskançlık	Korkaklık

Tablo 2.3. İbn Cebiröl'de Faziletler ve Reziletler

Ruhun tüm huylarını beş duyu ile ilişkilendiren İbn Cebiröl, her şeyi açıklamadan önce, şema ve görünür kanıtlar yardımıyla söz konusu huyları açıklamayı ve idrak etme gücü hızlı bir şekilde kavrasın ve duyular tahayyül etsin diye adına dört mizacın bir şemasını çalışmasının başına çizmiştir. Filozof, her mizaca istinaden kendi unsurlarının belirlendiği ve ardından her mizacı beş huyla ilişkilendirildiği bu şema için şunları söylemektedir:

Daha sonra yukarıda bahsettiğimiz dört mizacın bir şemasını çizeceğim. İdrak etme gücü hızlı bir şekilde kavrasın ve duyular tahayyül etsin diye, onu çalışmamızın başında şekil suretinde çizdik. Her mizaca istinaden kendi unsurlarını belirledik ve ardından planlamaya uygun bir şekilde her mizacı beş huyla ilişkilendirdik. Şemada onları tasnif ettikten sonra hangi huy nerede olacaksa onları oraya bağladık. Sıcak ile soğuk olanlara ve benzer bir şekilde yaş, kuru olanlara ait oldukları unsurları verdik... Unsuruları ve mizaçları gösteren ilk şemanın kopyası şöyledir:

		Sıcaklık açısından benzer olan	
Ateş Sarı Safra		Kibir, Küstahlık, Nefret, Çalışkanlık, Korkaklık	Hava Kan
Kuruluk açısından benzer olan	Gazap, Kıskançlık, Cimrilik, Elem, Zalimlik	Sıcak-kuru Zıddı Soğuk-kuru Birleşimi	Sıcak-yaş - Zıddı Zıddı Soğuk-yaş Zıddı Cesaret, Neşe, Sevgi, Cömertlik, Hoşgörü
	Toprak Kara Safra	İtimat, Pişmanlık, Alçakgönüllülük, Haya, Merhamet	Beyaz Safra Su
		Soğukluk açısından benzer olan	

Tablo 2.4. İbn Cebir’de Unsurlar ve Mizaçlar

İbn Cebir, çizmiş olduğu sözü edilen şemada bazılarının bizatihi övgüye lâyık, bazılarının ise bizatihi kusurlu olan insan huylarının toplamının yirmi olduğunu dile getirmektedir. Filozofa göre, her kim huylarının gelişmesini isterse kendi kişiliği için iyi bir yol izlemelidir. Bu şekilde övgüye lâyık huylar, alışkanlık haline getirmesi zorunlu olan ve gençlik zamanlarında bırakılmaması gereken erdemlere dönüşecektir. Kişi bunları adım adım ve azar azar uygulamalıdır. Bununla ilgili olarak Eski Ahit’ten “Çocuğu tutması gereken yola göre

yetiştir, yaşlandığında o yoldan ayrılmaz.”²⁹² mealindeki ayeti ve bir filozoftan “akıl bir armağan ve ahlâkî davranış bir marifettir, ancak huy her şeye hükmeder.” alıntısını aktarmaktadır.²⁹³ İbn Cebiol’e göre insan bebeklik ile ergenlik dönemleri boyunca tüm huylara sahip olup bu durum gençlik ve yetişkinlik dönemine kanıttır. Onlarda bunu açığa çıkartma gücü yoktur, yine de huylar fiilen olmasa da kuvve halinde bulunur. Bazı çocuklarda haya huylarının ve bazılarında kibrin zuhur ettiği; bazılarının neşeli olmaya daha yatkın olduğu, kimilerinin erdemi amaç edindiği, kimilerinin ise reziletlerle yöneldiği gözlemlenebilmektedir. İnsanlar yetişkinlik dönemine geldiklerinde, hayvanî nefsin etkinliği ile huylar gelişmeyeceğinden dolayı, aklî nefsin gücü etkisini gösterir ve huyların ıslah edilmesine dayanarak kişiyi doğru bir anlama gücüne yöneltir.²⁹⁴

Ahlâkî düşünce sistemini ortaya koyarken ilk önce görme duyusunu ele alan İbn Cebiol, söz konusu duyuyu diğer duyular arasında en soylusu olarak görmekte ve Güneş sisteminde Güneş ne kadar önemli ise insanın sahip olduğu temel ilkeler arasında görme duyusunun da o kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır.²⁹⁵ İbn Cebiol’e göre görme duyusunun fazileti aynı anda hem yakın hem de uzak nesneleri algılamasından gelmektedir. Diğer yandan görme duyusu ile ilişkili olan göz kapaklarının kapalı olduğu zaman gözün yeteneğini kaybetmesi bir noksan olarak görülebilir. Diğer bir taraftan ise gözün açılıp kapatılması küllî nefsin de bir özelliği olan irade gücüyle ilişkilidir ve duyu organı irade gücü ve zihinle kontrol edilebildiğinden ötürü bu duyu organı doğrudan küllî nefsin niteliklerini ifade eden bir konumdadır. Ancak düşünür bu noktadan ileri gitmez ve küllî nefsin ve bu duyu organının nitelikleri arasındaki ilişkiyi daha fazla araştırmaksızın doğrudan onun hayvanî nefis ile ilişkili niteliklerini araştırma alanı içine alır.²⁹⁶ Düşünüre göre görme duyusu, daha sonra aktarılacak diğer duyularda da olduğu gibi, insanın ahlâkî yapısında önemli belli başlı özelliklerle doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda, söz konusu duyuya düşünür tarafından haya ile alçakgönüllülük faziletleri ve kibir ile utanmazlık reziletleri isnat edilmiştir.

İbn Cebiol’ün ahlâkî sisteminde görme duyusu ile nitelendirilen haya ile alçakgönüllülük faziletleri, insanın görkemli ve muazzam büyüklükteki evrenle kendisini kıyasladığı takdirde önemsizliğini gözüyle görmesinde yardımcı olma noktasında önemli bir

²⁹² Süleyman’ın Özdeyişleri 22:6.

²⁹³ Publius Syrus’un (M.Ö 85 - ?) eserinde geçen bu söz (Gravissimum est imperium consuetudinis) Huneynb.İshak (809 – 873) tarafından Platon’a atfedilmiştir. İbn Cebiol’ün burada filozof olarak kastettiği kişi muhtemelen Platon olmalıdır. Bu eserin İbranice tercümesini yapan İbn Tibbon, bir başka eserinde bu alıntıyı kullanmıştır. Bunun için bk. Curt Leviant, “Masterpieces of Hebrew Literature: Selections from 2000 Years of Jewish Creativity”, *The Jewish Publication Society, Philadelphia* 2008, s. 438.

²⁹⁴ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 46.

²⁹⁵ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 18.

²⁹⁶ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 19.

konumdadır. Düşünüre göre haya sahibi olan kişi doğal dürtülerini de kontrol edebilen kişidir. Bu yüzden de diğer canlılardan en asil şekilde ayrılmaktadır. Bu huy, her ne kadar alçakgönüllü olmaya benzese ve onunla uyuşsa da akıl ile aynı soydan olduğu için ondan daha necip bir mertebededir. Her hikmetli insan, aklın asaleti ile donatılmıştır, çünkü insan olmak ile hayvan olmak arasındaki ayrım çizgisini bu belirlemektedir. İnsan doğal dürtülerini ve tutkularını onun sayesinde bastırır. İnsan, akıl sayesinde bilginin yararının farkına varır ve nesnelerin gerçek tabiatını anlar, Tanrı'nın bir olduğunu kabul eder, O'na ibadet eder ve meleklerin karakterlerine çarpıcı benzerlik gösterir.²⁹⁷ Kişi, bu huyu tüm doğal dürtülerine tercih etmeli ve birçok erdemi kazandırdığı ve pek çok kötülüğü ondan uzak tuttuğu için diğer huylardan daha üstün tutmalıdır. Alçakgönüllülük huyu ise kişiyi mükemmelliğe ulaştırabilecek bir nitelikler ve haya ile birlikte en soylu faziletlerden biri olarak görülmelidir. Kişi bu değerli mertebeye eriştiğinde ondaki övgüye lâyık karakter, onu kusursuz yapar. Düşünüre göre, bu yaradılıştan gelmektedir ve bunu elde eden kişi övgüye lâyık olur. İbn Cebriol, alçakgönüllülük faziletini irdelerken kutsal kitaplardan ve daha önceki filozoflardan alıntılar vererek, bu niteliğin kişinin doğal dürtülerine karşı kazandığı bir zafer sonucu oluştuğunu aktarmaktadır.²⁹⁸

Haya ve alçakgönüllülük faziletlerinin kişiye kazandırdıklarının tam tersine görme duyusunun reziletlerinden olan kibir ise kişinin kendini gözünde büyütmesine sebep olmaktadır. Bu huyu çoğunlukla çocuklarda ve gençlerde, özellikle mizaç "sarı-sıcak" olduğunda gözlemlediğini dile getiren düşünür, bu durumu sarı safranın yükselmesine yormaktadır. Nitekim bu huy uyarıldığında, söz konusu huy neredeyse tezahürünün uygun olmadığı durumlarda bile eyleme dökülür. Bu huyun kendine has kısımları arasında küstahlık, kendini beğenmişlik ve gurur vardır. Zikredilen huyun kişinin tabiatını etkilemeye başladığı fark edildiği takdirde, kişinin dikkatini varlığın kökeni ve sonu, yani şeylerin varlığa gelişi, geçici oluşu ve yok oluşu gibi daha ciddi meselelere yöneltmesi gerekir. Böylece tüm var olan nesnelerin değişeceğini, sonunda kendi varlığının da değişeceğini ve önce bedeninin yok olacağını sonra da hayatı boyunca kibirli olan nefse ait huyun ölümün gelişiyle beraber uysallığa ve pişmanlığa ulaşacağını öğrenir. *İslâhu'l-ahlâk* adlı eserinde bu huy ile ilgili olarak şu alıntıyı aktarmaktadır:

İlahi Sokrates şöyle der: “Kim hiç hayal kırıklığına uğramaz? Şöhreti aramayan kişi.” Aynı şekilde şunu söyler: “Bilge olduğunu ileri süren kişi başkaları tarafından akılsız olarak görülür.” Kötü davranışların kibir ile nitelendiğini söylerim. Sokrates ayrıca şöyle der: “Kötü tabiata sahip olandan nefret edilir ve insanlar ondan uzak durur.” Aristoteles ise şöyle zikreder: “Suretin güzelliği beden için bir ışık olduğu

²⁹⁷ İbn Gabriol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 57.

²⁹⁸ İbn Gabriol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 61.

gibi, karakterin güzelliği de ruh için bir ışıktır.” Aynı şekilde o, vasiyetinde öğrencisi Büyük İskender’e şunu yazmıştır: “Bir hükümdarın tebaasını yönetirken kendini üstün görmesinde bir asalet yoktur, hatta halktan bir insanın diğer insana tahakkümündeki asalet bundan daha azdır.”²⁹⁹

Görme duyusunun bir diğer rezileti olan küstahlık ise kendine fazla değer vermenin kötü bir yansımasıdır ve bu tutum kişiyi başkalarının değerlerine ve dikkat ettiklerine aldırış etmemeye götürmektedir. Eski Ahit’ten “Küstahlığın ardından utanç gelir, ama bilgelik alçakgönüllülerdedir.”³⁰⁰ mealindeki ayeti alıntılaman düşünürü göre bu söz şu anlama gelmektedir: Küstahlık, kişinin huylarına hâkim olduğunda, söz konusu kişi insanlar tarafından küçümsenir ve ona saygı duyulmaz. O kişi ciddiye alınmaz ve bilge olsa bile aynı sebepten bilgeliği de dikkate alınmaz ki bilgelik de haya sahibi olmaktan türer. İbn Cebiol, yaratılışın ve evrenin ihtişamı karşısında haya sahibi olmayı, kibirli davranışları ılımlı bir hale gelmesi adına bilgelik üzerine tefekkür etmeyi önerir. Ayrıca kibir ve utanmazlığın sezgisel olarak da sevilmediği, hor görüldüğü ve bu niteliklerin Tanrı’nın inayetinde ayıplanmaya ve aşağılanmaya götürdüğüne dikkat çeker.³⁰¹ Görülebileceği üzere İbn Cebiol’un insanın fizyolojik yapısı ile ahlâkî yapısı arasında kurduğu ilişki içerisinde haya ve alçakgönüllülük niteliklerini açıklarken göze yapmış olduğu vurgu dikkat çekmektedir. Dolayısıyla düşünürün kurmaya çalıştığı psikofizyolojik temelli ahlâk düşüncesini bu faziletlerin incelenmesinde görmek mümkündür.

Düşünürün ahlâk sisteminde görme duyusundan sonra gelen en önemli duyu işitme duyusudur. Kulağın irade gücü ile kontrol edilememesi ve iradenin gücü için etkili bir organ olamaması nedeniyle görme duyusu olan göz kadar soylu değildir ve tamamen hayvanî nefse ait bir duyu organıdır.³⁰² Bu duyuya atfedilen nitelikler sevgi ile merhamet iken, atfedilen reziletler ise nefret ile zalimlikler. Düşünür, mezkûr niteliklerin bu duyuya neden verildiği konusunda yeterince açıklama yapmaz ve bu niteliği detaylandırmadığı, bilimsel anlamda argümanlarını sunamadığı için okuyucudan onu maruz görmesini ister.³⁰³ İbn Cebiol, diğer duyu organları ile ona isnat etmiş olduğu fazilet ve reziletleri ilişkilendirmeye çalışır, ancak işitme duyusunda bunu yapmaz ve ahlâkî sisteminde mantıksal bir boşluk bırakmış olur.

²⁹⁹ İbn Cebiol bu alıntıyı Ebu Yahya İbn Batriki’nin (796 – 806) Eski Yunancadan Arapçaya tercüme ettiği *Kitab Sırr el-Esrar* adlı eserden almış olmalıdır. Tercüme edildiği dönemde Aristoteles’e atfedilen söz konusu eser, Aristoteles’in Büyük İskender’e olan mektuplarının derlenmiş bir halidir. Bu eser için bk. Pseudo-Aristotle, *Secretum Secretorum: Kitab Sırr Al-Asrar*, ed. Tarl Warwick, CreateSpace Independent Publishing Platform, Kaliforniya 2016.

³⁰⁰ Süleyman’ın Özdeyişleri 11:2.

³⁰¹ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 65-66.

³⁰² İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 36.

³⁰³ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 16.

İbn Cebirol, söz konusu duyunun en önemli fazileti olarak sevgiyi göstermektedir. Ona göre sevgi, arzu ile özdeşir ve tamamen hayvanî tutkuları niteler. Hiç kimsenin bu duygudan kaçamadığını vurgulayan düşünür, çoğu insanın da hayvanî duyguları üzerinde kendini çok fazla kaptırmasıyla, sevgiyi bu duygularla özdeş olarak görmeye meyilli olduklarından bahseder. Yalnızca kendi hayvanî doğası konusunda aklına eksiksiz bir şekilde egemen olan kişiler bu konumdan ayrılmaktadır. Sevgi niteliğinin en zararlı özelliklerinden biri tutarlılıktan yoksun oluşudur. Bilgelerin nefisleri tutkularına karşı egemen olmadan tam anlamıyla kusursuz hale gelmediği iyi bilinen bir şeydir. Aklı şehvet duygusuna hükmeden kişi övgüye değerdir. Tutkuların gerçekleşmesi, uğursuzluk müsbetini de beraberinde getirir. Arzuları ağır basan kişi; kararsız, tez canlı ve sözüne güvenilmeyen biri olur. Buna ek olarak, özellikle kişinin yaratılışında demevî mizaç gençlik döneminde ve bahar mevsiminde üstün gelirse, o zaman bu huy onun için çok güçlü bir hal alır. Bu yüzden bilge kişi, dikkate değer bir zarara sebep olacağından söz konusu huydan faydalanma noktasında ondan kaçınmalı ve ona yüz çevirmelidir. Bu huya düşkün olmanın peşinden itaatsizliğin, bilinmezliğin ve zilletin geldiği ve nihayetinde de bunun neticesinin şer olduğu muhakkaktır. Bu noktada İbn Cebirol arzusunun peşinden koşan Amnon'un hikayesini örnek olarak vermektedir.³⁰⁴

Aklını kullanmayan kişi bu niteliği yalnızca haz ve eğlence sağladığı için tercih etmek ister. Bilge insan ise olabildiğince kendini bu tutkudan uzak tutmalı ve bu niteliği başta Tanrı olmak üzere bilgeliğe, vatana, akrabalara ve arkadaşlara karşı kullanılacak şekilde yönlendirmelidir. Sevgi, bu şekilde kullanıldığı takdirde iyi niyete, göreve bağlılığa götürür ve kişinin ideallerinin peşinde olmasına yardımcı olur.³⁰⁵ Duyma duyusunun bir diğer niteliği olan merhamet ise düşünüre göre sevginin faziletli kardeşidir ve onda hiçbir kötülük bulunmaz. Tanrısal olanda bulunan söz konusu nitelik bu sebepten dolayı soyludur ve bilge insanların ruhuna yerleştirilmiş vaziyettir. Düşünür eserinde kutsal kitaplardan alıntılar vererek bu niteliğe ait görüşlerini desteklemiştir.³⁰⁶ Bu huy, Tanrı'nın tabiatı ile aynı cinsten olduğundan dolayı, özellikle O'nun ayırt edici olan on iki özelliğini ve başka bir deyişle, "Rab hak ve adalet sağlar." diye devam eden âlemlerin Yaraticısına atfedilen on üç huy³⁰⁷ tamamlayıcı

³⁰⁴ Eski Ahit'te Hz. Davud'un oğlu olan Amnon Hz. Davud ve Maacah'ın kızı olan üvey kız kardeşi Tamar'a tecavüz ettiği anlatılır. Bu konu için bk. 2. Samuel 13:2.

³⁰⁵ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 69.

³⁰⁶ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 73.

³⁰⁷ Merhametin on üç huy tanımlaması (Shelosh-Esreh Middot HaRakhamim) Yahudi geleneğindeki Tanrı'nın sıfatlarına tekabül eder. Bu sıfatlar şöyledir: Efendi (Adonai), Tanrı (El), merhametli (raham), inayetli (v'hanun), tez öfkelenmeyen (ereh apayim), tez öfkelenmeyen (ereh apayim/kötüler için iki kez tekrarlanır), sevgisi engin (v'rav hesed), hakikat (v'emet), nesillerin koruyucusu (notzeir hesed la-alafim), suçları bağışlayan (nosei avon), günahları bağışlayan (pesha), hataları bağışlayan (v'hata'ah), özrü bağışlayan (v'nakeh). Bu konu için bk: Mısır'dan Çıkış 34:6-7

konumdadır. İbn Cebir’le göre bilge kişi; tez öfkelenmeyen, cefâkar, söylendiği üzere “sevgisi engin” (Mısır’dan Çıkış, 34:6), çok eli açık ve söylendiği üzere “günahları bağışlayan” (Mısır’dan Çıkış, 34:7) biri olmayı hedeflemelidir. Dürüst ve bilge insan olabildiğince bunları yapmaya çalışmalıdır. Merhametli biri olmayı arzu eden kişi, yardım etmeye zorlandığı zamanlarda bile kendisinden yardım dileyen kişiye karşı merhametli olmalıdır. Duyu organının reziletlerinden ilki olan nefret ise sevginin tam zıttında yer alır. Düşünüre göre bu niteliğin değişmez refakatçileri hoşnutsuzluk ve tatminsizliktir. Nefretin en kötü hali ise kıskançlık ile karamsarlık sonucu ortaya çıkar. Yukarıda belirtildiği gibi eğer sevgi amacına uygun olmayan bir şekilde kişide ortaya çıkarsa nefret duygusuna dönüşmektedir. Bu duyuya atfedilen bir diğer rezilet olan zalimlik ya da diğer adıyla zulüm konusunda düşünür, doğası aslan gibi daha çok vahşi hayvanları andıran kişilerde bu niteliğin bulunduğunu ve dürüst ve seçkin kişilerin arasında bulunmadığını öne sürmektedir. Söz konusu huy, kişinin ruhunda öfke üstün geldiğinde var olmaya başlar ve düşmanlara karşı intikam almak amacıyla kullanılır. Bu yüzden hoş karşılanabilecek bir huy değildir. Düşünüre göre, zulüm düşmanlara karşı adaleti yerine getirme durumunda mazeret olarak gösterilebilir ancak her şeye rağmen asla övgüye değer bir nitelik değildir. Dolayısıyla bilge insan bu nitelikten her koşulda tamamen imtina etmelidir.³⁰⁸

Düşünürün ahlâkî nitelikleri isnat ettiği bir diğer duyu olan tat alma duyusu hem tüm duyular arasında en az soylu olanıdır hem de bu duyunun kontrolü diğer duyuların kontrolünden daha yoğun bir çaba gerektirmektedir. Bunun sebebini ise tatma ile ilgili olan hayvanî isteklerin aklın önüne geçmede üstün olmasına dayandıran düşünür, insanoğlunun ilk günahının bu duyguyu hoşnut etme arzusunun bir sonucu olarak ortaya çıktığının unutulmaması gerektiğini vurgular.³⁰⁹ Yahudi filozofun tatma duyusuna isnat ettiği faziletler neşe ile sükûnet, reziletler ise elem ve pişmanlıktır. Düşünürün bu duyuyla nitelendirdiği ilk fazilet olan neşe, tamamen hayvanî nefse aittir ve her bir kişide farklı olarak kendini göstermektedir. Söz konusu huy mizacı kandaki gibi nemli-sıcak olan kişide iyiye yönelik umudu mevcutsa ve acı ile ıstıraptan uzaksa doğal bir şekilde bulunur. Bu huyun işaretleri (görünüşü ile sıhhatinin iyi olması ve yaşlılık emareleri olmaması) bulunduğu kişinin tabiatında görülür. Çoğunlukla istekleri daima tatmin olmuş ve uzun süredir hayal kırıklığı ve pişmanlık gibi duygulardan arınmış olan kişilerde ortaya çıkan bu duygu, eylemlerinde irade sahibi olmayan ve bir önceki gün bile yaptığı işlerden pişmanlık duyan kişilerde daha az bulunur. Düşünüre göre neşeye sahip olan kişiler iyi sağlığa sahiptirler ve daha geç yaşlanmaya eğilimlidirler. Neşe daha kararsız kişiliklerde ortaya çıktığında ise bu duygu yerini coşkuya ve abartıya bırakır. Bu yüzden İbn

³⁰⁸ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 75.

³⁰⁹ Rosin, “The Ethics of Solomon İbn Gebirol”, s. 173.

Cebirol, neşenin eylemlerindeki gayelerinde kusursuz hazza sahip ve dünyevî zevklerden uzak duran adil nefislerde daha doğru bir hal aldığını savunmaktadır.³¹⁰ Ayrıca İbn Cebirol'e göre mezkûr huy bazen bir arzunun istenmesi ile gerçekleşmesi noktasında çakışmaktadır. Belirli bir neden olmadan sürekli gülümseyen kişiyle ilişkili olan bu durum, "Çünkü akılsızın gülmesi, kazanın altındaki çalıların çatırtısı gibidir. Bu da boştur."³¹¹ mealindeki ayeti örnek gösteren İbn Cebirol'e göre, bu huy çoğunlukla akılsızlıkla ilişkilidir.

İbn Cebirol'ün ahlâk sisteminde neşenin tam tersinde yer alan elem ise istekleri tatmin olmamış, umut ettiklerinde hayal kırıklığında uğramış ya da sevdiği bir şeyi kaçıran kişilerde görülmektedir. Bu niteliğin varlığı karşılaştığı kişinin özellikleri üzerinde izler bırakmaktadır. Elem, kara safra gibi soğuk ve kurudur. Hiçbir kimsenin ondan kurtulması mümkün değildir. Bazılarında bu huy muazzam ölçüde oluşur ve söz konusu durum kişiyi fiziksel hastalıklara götürür. Kişi, elem huyunun kendisine hâkim olmasından utanmalı ve sonsuz mutluluğa arzu duymalıdır. İbn Cebirol, elem üzerine bahsederken Sokrates'ten bir alıntı paylaşır:

Ancak elemin izleri özellikle yüce nefisler ile seçkin ve necip kişilerde bulunmaz. Sokrates'e "neden hiçbir zaman elem çektiğini görmüyoruz?" diye sorulduğunda, "çünkü kaybettiğimde üzüleceğim hiçbir şeye sahip olmadım." diye cevap vermiştir. Bu yüzden akıllı insan bu âlemde elem dışındaki her şeyin başlangıçta küçük olduğunu, daha sonrasında büyüyerek arttığını bilmelidir. Ancak tam tersine elem kişinin başına geldiği günde en büyük olur ve tamamen yok oluncaya kadar gün be gün azalır. Elem geleceği zaman tüm kudretiyle kendisini buna hazırlayan kişi, dayanaklı ve iradeli kişidir.³¹²

Elem çekmeyen kişi, sanki başına daha önce gelmiş gibi, onu üzecek şeyleri önceden hayal etmelidir. Sözelimi, kişi, sevdiği şeyi yitirmiş gibi düşünerek ve onu kaybetmiş gibi addederek "sahip olduğum bir şeyi kaybedeceğim ve bunun için üzüleceğim." diye söylemelidir. Düşünüre göre, kişi bu dünyanın geçici olan şeylerine ve hayvanî arzularının isteklerine ne kadar ihtimam ederse, o kadar sık hayal kırıklığına uğrar ve bu niteliğe maruz kalır. Diğer taraftan kişi kendini bunlardan ne kadar geri çeker ve bilim ile dinî hakikat arayışına kendini adarsa daha az hayal kırıklığına uğrayacak ve elemi de azalacaktır. Düşünürün diğer niteliklere nazaran en çok üstünde durduğu nitelik olan elemi kara safra ile nitelendirerek onu soğuk ve katı olarak tanımlar. Bilgelerden birisi "zehir içmek, elem çekmekten daha kolaydır." diye zikretmiştir. İbn Cebirol'e göre bedbahtlık ortaya çıktığında ve gerçekleştiğinde bu huyun ne gibi bir faydası olacağını sorarsa, ona göz yaşı dökerek kötü kokan, çürümüş ve keymûs hale gelmiş mizaçtan kurtulduğumuzu, arıtılmış ilaçlar sayesinde iyileştığımızı ve böylece

³¹⁰ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 77.

³¹¹ Vaiz 7:6.

³¹² İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 79.

arındırılarak mizacın kendi asıl haline gelir.³¹³ Bu duyu organının bir diğer niteliği olan itimat ise düşünüre göre Tanrı'nın inayetine saf bir güvenle birlikte oluştuğunda en övgüye lâyık nitelik olmaktadır. Bu nitelik daha çok Tanrı'ya karşı korku/takva duyanlarda bulunmaktadır.³¹⁴ Diğer yandan pişmanlık olarak adlandırılabilir nitelik ise ancak tövbe edildiği zaman övgüye değer olabilmektedir. Düşünüre göre, kişi verdiği bir sözden dolayı pişman olur ve sözünü tutmazsa ayıplanacak bir davranış yapmış olur. Bu yüzden insanın daha sonra tövbe edeceği bir şeyi yapmaktan ve söylemekten kaçınması en doğru olanıdır:

Bana göre insanın kendisini pişman olmaya zorlayabilecek bir duruma sokmaktan sakınması makul olan şeydir. İnsanlar kendilerine hâkim olma güçlerine tam anlamıyla sahip olmasalar da, huylarını seçebilirler ve bununla beraber yavaş yavaş en aşağı ve kusurlu huylardan en doğru ve faziletli huylara yönelmek isteyebilirler. İnsanın mutluluğu nefsinin zapt etmesine, ona egemen olmasına ve doğru şekilde yönlendirmesine bağlıdır. Akli tabiatına hükmeden kişi azametli biri olur, likayati artar ve yaptıkları övgüye lâyık olur.³¹⁵

İbn Cebir'ün değerlendirmeye aldığı bir diğer duyu olan koklama duyusuna isnat edilen faziletler hoşgörü ve çalışkanlık, reziletler ise gazap ve kıskançlıktır. Düşünür, söz konusu nitelikleri bu duyu ile niçin ilişkilendirdiğini kısa bir şekilde açıklamıştır. Düşünüre göre hoşgörü, çalışkanlık, gazap ve kıskançlık özelliklerinin tümü doğrudan nefes ile ilişkilidir. Buna göre İbn Cebir, kişinin nahoş durumlar karşısında hoşgörülü olabilmesi için nefesini tutmaya ihtiyacı olduğunu, çalışkanlığın ancak bir işi yaparken doğru nefes alıp vermeyle mümkün olabileceğini ve gazap ile kıskançlık durumlarında ise kişinin zor nefes alacağını tek tek vurgulayarak bu duyu organına isnat etmiş olduğu tüm ahlâkî nitelikleri nefes ile ilişkilendirmiştir.³¹⁶ İbn Cebir'ün yaptığı bu temellendirme dikkate alındığında ahlâkî özelliklerin doğrudan fizyolojik etmenlerle ilişki kurulmasının koklama duyusunun değerlendirilmesinde daha net ortaya çıktığı görülmektedir.

Düşünürün koklama duyusuyla ilişkili olarak ele almış olduğu ilk fazilet olan hoşgörü, ona göre yalnızca necip kişilerde görüldüğü için övgüye değer niteliklerden biridir. Mezkûr fazilete sahip olan kişi beraberinde gönül rahatlığına ve hoşnutluğa sebep olur. Bu fazileti kendinde bulunduran kişiler diğer insanların tavırlarındaki hoşnutsuzluğa ve fitneciliğe izin vermediği gibi söz konusu kişilerde müsamaha etme ve bağışlama özellikleri de bulunur. Düşünür, bunlar dışında kutsal kitaplardan alıntılar vererek bu faziletin ne kadar önemli olduğunu vurgulamıştır.³¹⁷ Bu faziletin tersi konumda yer alan gazap ise tamamen hayvanî

³¹³ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 78.

³¹⁴ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 82.

³¹⁵ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 83.

³¹⁶ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 20.

³¹⁷ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 87.

nefse ait bir nitelikler. Düşünüre göre, kınanmayı bu denli hak eden daha başka bir rezilet yoktur. Ancak yine de gazap, suçu önlemek ya da birini korumak amacıyla kullanıldığı takdirde övgüye değer bir hal alır. Bu yüzden mezkûr nitelik bilge ve ahlâkî olarak kendini geliştirmiş kişilerde doğru bir şekilde kullanılabilir. Hızlı bir şekilde sinirlenen ve yatıştırılması zor olan kişi, ılımlılığın sınırlarını aştığı için ayıplanacak bir durumdadır. Ancak az öfkelenen ve öfkelenildiğinde çabuk yatışan biri övgüye değerdir. Bunların ötesinde nadiren öfke yaşayan insanlar ise en faziletli olanlardır.³¹⁸ Diğer bir rezilet olan kıskançlık ise gazabın bir dalıdır. Oldukça yaygın olarak görülen ve en soylu insanların bile yakalanabileceği bu rezilet, kişide olduğu durumlarda tamamen asalete karşı olan ve en büyük yanlışlıklara yol açan aç gözlülüğe dönüşür. Bu yüzden bilge kişiler ruhsal ve fiziksel endişeye sebep olmasından dolayı kendini bu reziletten korumalı ve ondan çoğunlukla uzak durmalıdır. Kıskançlık yalnızca iyiye olan isteğe ve soylu ilkelere katkıda bulunduğu takdirde iyidir.³¹⁹

Koklama duyusunun bir diğer fazileti olan çalışkanlık ise diğer reziletlerden arınmış nefislerde hâsıl olan övgüye değer bir nitelikler. Bu huyun safravî mizaçtan geldiğini aktaran İbn Cebirol'e göre, bu huy genellikle nefis diğer kusurlu huylardan arınmış olduğunda ve kişide üzüntü olmadığında mevcut olur ve en çok da kötülükten uzak ve necip nefislerde bulunur. Kişi, övgüye lâyık olan söz konusu huyu zanaatta ve meşgul olduğu bilimde kullanmalıdır. Bilge insan gerek hakikat arayışında gerekse günlük işlerinde bu niteliği uygulamalı ve hayatını bu şekilde geçirmelidir. Eğer kişi çalışkansa nefes alıp verirken vücuttan attığı gazlar havada kaybolur. Ancak kişi nefesini doğru yönlendiremez ise rehavete kapılır ve gün içinde uykulu olur. Tembellik mutlaka uyusukluğa neden olur. Çünkü yorucu hareketlerden sonra vücudun gözeneklerinden çıkmak için oluşturulmuş olan buharlar hareketsizdir ve çözünmezler. Bunlar beyne doğru çıkarlar ve ani rehavete sebep olurlar. Bu anlamda çalışkanlık kişiye refah sağlar. Ancak aceleciliğe sebep olan aşırı çalışkanlık kusurludur. Akıllı insanın bunu kullanırken dikkatli olması gerekir, çünkü bu kötülüklerin en kötüsüdür. Aceleci olan kişi, acelesiyle felaketi yaratır ve hayal kırıklığından kaçamaz. Kişi işlerinde acele etmemelidir, çünkü aceleyle iyi bir sonuç alamaz. Bunun yerine düşünüp taşınma ile istediklerine daha kolay ulaşır. Çalışkanlık halinin güzelliği onun nefiste kuvve halinde olmasında ve kuvveden fiile çok hızlı bir şekilde geçmesinde yatar. Bu çerçevede söz konusu faziletin iyi yönleri saymakla bitmese de bilge kişiler bu faziletin kararsızlığa ve aceleciliğe dönüşme tehlikesinin önüne

³¹⁸ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 85.

³¹⁹ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 89.

geçmelilerdir. Çünkü düşünüre göre, iyi çalışmalar ancak sakın düşünmeden sonra yapılabilir.³²⁰

İbn Cebiol'un değerlendirmiş olduğu son duyu olan dokunma duyusu ise düşünüre göre tatma duyusuna en yakın konumda yer alır. Bu duyuya eklenen faziletler cömertlik ile cesaret, reziletler ise cimrilik ve korkaklıktır. İbn Cebiol, elin dokunma duyusunun en faal aracı olduğunu ve bu yüzden de cömertlik ve cimriliğin yanı sıra eller ile savaşıldığı için cesaret ve korkaklığın bu duyu ile ilişkili olduğunu savunmuştur. Bu anlamda kutsal kitaplardan belli başlı alıntılar vererek görüşlerini güçlendirir.³²¹ Bu duyuyla ilişkili olarak düşünürün ilk ele aldığı fazilet olan cömertlik müsrifliğe ve israfa yol açmadığı takdirde değerli bir fazilettir ve şüphesiz aşırı tutumlu olmaktan da iyidir. Söz konusu fazilet kişinin halk tarafından tanınmasına ve şerefli olmasına sebep olduğu gibi, Tanrı katında da karşılıkları vardır. Ancak cömertlik, israfa yol açacak bir şekilde yalnızca kişinin kendi arzularını tatmin etme uğruna tüm varlıklarını feda etme noktasına getirilirse, bir fazilet olmaktan çıkar.³²² Düşünür, cömertliğin en kötü halinde yani müsriflikte bile yine de belli bir dereceye kadar takdir görebileceğini, ancak cimriliğin her şeklinin ayıplanmaya ve utanca yol açtığını belirtmektedir. Bilge kişi, asla aşırı tutumlulukla ilgilenmez ve yalnızca insanların sevgisini kazanmak adına da müsrif olmaz. Kişi ancak bu iki uç arasında uyum sağlarsa doğru tavırlarda bulunmuş sayılabilir. Bilge kişi, bilgisini diğer insanlarla paylaşmakta da cimri olmamalı ve öğrendiklerini diğer insanlarla paylaşmalıdır. Çünkü bilgelik parlaklığını ve yoğunluğunu asla kaybetmeyen bir ışıktır. Bunlar dışında bilge kişinin başkalarının açgözlülüğünü gördüğü zaman onlara karşı cömertliğini göstermesi gerektiğini düşünen İbn Cebiol, bu durumda kişinin cömertliğini başkaları üzerinde değerlendirmeye başlaması gerektiğini savunmaktadır.³²³

Dokunma duyusunun bir diğer fazileti olan cesaret ise kalpleri büyük, damarları ve kasları gelişmiş olanların sahip olduğu bir niteliktir ve bu fazilet savaş sanatını bilen insanlarda en iyi şekilde ortaya çıkmaktadır. Doğru zamanda ve doğru yerde uygulandığı takdirde soylu bir fazilet olan cesaret, kişiyi kendisine karşı gelebilecek tehlikelere karşı koruması adına da önemlidir. Ancak yine de tehlikeye olmaması gereken yerde atılmak ve gereksiz bir şekilde cesaretli olmak yanlıştır.³²⁴ İbn Cebiol'un ahlâkî sisteminde cesaretin tam tersi noktada yer alan korkaklık ise bayağı ve değersiz nefislerin bir niteliğidir. Tembelliğin bir yan ürünü olan korkaklık, kişiye hiçbir şekilde iyiyi getirmez. Bu nitelik kişinin bilgisine ve cesaretine bağlı

³²⁰ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 92.

³²¹ Rosin, "The Ethics of Solomon İbn Gebirol", s. 163.

³²² İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 94.

³²³ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 95.

³²⁴ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 98-99.

olarak, tehlike ve savaşta ihtiyaç olduğunda kaçarsa ortaya çıkar. Ancak bu durumlar dışında kişi eğer gücünün ve cesaretinin yarar sağlamayacağını düşündüğü bir durumda kalırsa, bu durumda korkaklık, aklıselim olma niteliği halini almaktadır.³²⁵

İbn Cebiol'un ahlâk anlayışına genel olarak bakıldığında, onun fazilet ve reziletlere yapmış olduğu vurgu ve ahlât-ı erbaa düşüncesini ahlâk sistemine yerleştirmesi ile İslam ahlâk felsefesi literatüründeki tüm felsefî ahlâk geleneğiyle benzeşen bir yaklaşım ve muhteva sergilediği, ancak sisteminin belli açılardan kendine özgün bir yapısının bulunduğu da gözlemlenmiştir. Buna göre düşünür, Aristoteles ve Plotinos'un düşünceleri başta olmak üzere belli başlı felsefî sistemlerle kutsal kitaplarda yer alan düşünceleri bir araya getirerek eklektik bir yapı oluşturmalarının yanı sıra insanın ahlâkî ve fizyolojik yapısı arasında bir bağ kurarak özgün bir ahlâk anlayışı ortaya koymuştur. Bu anlamda tüm evreni temsil eden makrokozmos ile insanı temsil eden mikrokozmos arasında tam bir paralellik kurmaya çalışan düşünür, nefse ait olan toplamda yirmi farklı fazilet ve rezileti beş duyu organı ile nitelemiştir. Fakat İbn Cebiol, söz konusu fazilet ve reziletleri beş duyuya isnat ederek, insanın ahlâkî özelliklerini fizyolojik yapısıyla ilişkilendirirken bazı nitelikleri niçin o duyu organı ile nitelendirdiği hakkında gerekli açıklamaları yapmamıştır. Düşünür, söz konusu durum hakkında *İslâhu'l-ahlâk* adlı kitabının sonunda şunları aktarır:

Her bir huyu kendi tabiatı ve kendi duyusuyla birleştirmedik ve duyuları kendi tabiatlarına göre adlandırmadık. Bunları yapmakla birlikte bedendeki tüm huyların durumunu açığa kavuşturmalıydık ve mizaç ilmine, anatomiye ve ferasete daha çok yer vermeliydik. Ancak şanı yüce Allah'ın yardımıyla nasip ederse bunlar başka bir zaman değinilmeli diye düşündük.³²⁶

İbn Cebiol'un sözünü ettiği durum, düşünürün oluşturmuş olduğu sisteminin içerisinde mantıksal boşluklar yaratmaktadır. Örneğin, düşünür koku duyusuna atfettiği hoşgörü, çalışkanlık, gazap ve kıskançlık niteliklerini neden bu duyuya atfettiğini kesin bir biçimde açıklamamaktadır. Ancak yine de klasik dönemde İslâm coğrafyasında ve özellikle Endülüs'teki ahlâka dair düşünce ve tartışmaların ortaya konduğu literatürün daha bütüncül bir şekilde anlaşılabilmesi için özgün yapısı dolayısıyla İbn Cebiol'un ahlâkî düşüncelerinin önemli olduğu görülmektedir.

³²⁵ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 103.

³²⁶ İbn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, s. 102.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN CEBİROL'ÜN FELSEFİ SİSTEMİNİN SKOLASTİK DÜŞÜNCEYE ETKİSİ

Çalışmanın bu bölümünde İbn Cebiol'un felsefi sisteminin skolastik düşüncedeki doğrudan ve dolaylı etkisi irdelenecek ve söz konusu etkinin boyutları tartışılacaktır. İbn Cebiol'un düşüncelerinin kendisinin vefatıyla birlikte son bulmadığı, *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eserinin Latince ve İbraniceye yapılan tercümeleri vasıtasıyla Orta Çağ dünyasındaki geniş bir çerçevede, yüzyılı aşkın bir süre daha devam ettiği görülmektedir. Bu nedenle İbn Cebiol'un düşünce sisteminin Hristiyan düşünürleri üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Yahudi filozofun fikirleri skolastik düşünce içerisinde Fransisken ve Dominiken³²⁷ tarikatlarının pek çok felsefi ve teolojik tartışmalarında referans noktası olmasının yanında ayrıca belli başlı Yahudi düşünürü de etkisi altına almıştır. Bu bölümde İbn Cebiol'un skolastik düşünceye etkisi Dominicus Gundissalinus, Alexander Halensis, Guilielmus Alvernus, Thomas Aquinas, Boneventura, Albertus Magnus, John Duns Scotus ve Meister Eckhart'ın eserleri bağlamında değerlendirmeye alınacaktır.

³²⁷ On ikinci ve 13. yüzyılın en önemli filozoflarını ortaya çıkarması bağlamında Dominiken ve Fransisken tarikatları skolastik felsefenin üzerinde çok belirgin bir etkiye sahiptir. İtalyan Francesco d'Assisi (1181-1226) tarafından kurulan Fransisken tarikatı düşüncesinde en önemli kavram Tanrı'dır. Tanrı bizatihi "iyi"dir. Tanrı'nın kendinden taştan iyiliği olan "Kelâm" bedenlenmiştir. Bilgi edinme, Fransisken eğitiminin yalnızca bir yönüdür. Hakikatin bilgisi, doğru kanı ve iyi muhakeme kişinin daha iyi yaşamasını sağlayan temel unsurlardır. Bu nitelikler, öğrenciyi hayata gerçekçi bir hazırlık yapmaya teşvik etmek için vurgulanır. Fransisken teolojisinin ve felsefesinin çerçevesi Bonaventura ve John Duns Scotus gibi tanınmış ilahiyatçılar tarafından ortaya konulmuştur. John Duns Scotus ile birlikte Fransisken tarikatının düşünsel anlamdaki etkisi 13. yüzyılın sonuna doğru azalmıştır. Aziz Dominicus de Guzmán (1170-1221) tarafından kurulmasından dolayı "Dominiken Tarikatı", olarak bilinen Dominikenler ise sapkın olarak tanımlanan Maniheist öğretileri içeren Albiler hareketine tepki olarak ortaya çıkmıştır. Aziz Dominicus, Augustinus'un öğretileri esas alınarak bir tarikat kurulabileceğini düşünmüş ve buna göre tarikatının kurallarını oluşturmuştur. Dominikenler liturji, kişisel dua ile Tanrı'ya tapınmayı vurgulamıştır. Onlar için Tanrı Sözü her zaman önceliklidir ve anlamak için derin tefekkür içinde olmak gerekmektedir. Tarikatın en ünlü düşünürleri arasında yer alan Albertus Magnus ve Thomas Aquinas, Aristoteles düşüncesine dayalı felsefeleriyle dikkat çekmektedir. Her iki grup da genel olarak dünyadan yüz çevirmeyi ana merkeze almışlar ve özellikle ilk dönemlerde mal-mülk sahibi olmamayı ve bulundukları yerlerde aldıkları sadakalar ile geçinmeyi prensip olarak kabul etmişlerdir. Her iki tarikatın da hedef kitlesi, genel anlamda, ruhban sınıfına mensup olmayan laik halk olmuştur. Halkın heretik akımlardan kurtarılmasını amaçlamışlardır. İki grup arasında belli başlı farklılıklar da bulunmaktadır. Dominikenler, heretik grupları ikna etmek adına daha elverişli bir yöntem olarak mantık ve teoloji öğretimine son derece önem verirken, Fransiskenler ise kitabî eğitimi daha az önemsemişler ve bunun neticesinde Dominikenler arasından daha çok sayıda felsefeci ve teolog, Fransiskenler arasından ise eylem insanı çıkmıştır. Ayrıca Fransiskenler realist, Dominikenler ise nominalisttir. Dominiken ve Fransisken tarikatlarının öğretileri üzerine daha fazla bilgi için bk. Dorothea Elizabeth Sharp, http://www.toplukatalog.gov.tr/?cwid=2&keyword=Sharp%2C+Dorothea+Elizabeth&tokat_search_field=3&order=0 *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century*, Oxford University Press, Oxford 1930; Frank Flinn, "Dominican Orders", *Encyclopedia of Catholicism*, Checkmark Book, New York 2007; Muhammet Tarakçı, "Fransisken ve Dominiken Tarikatları", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Ebabil Yayıncılık, Ankara 2009, ss. 829-833.

3.1. İbn Cebiol'un Felsefi Sistemi ve Skolastik Düşünürler

Patristik dönemin ardından, Hristiyan düşünce geleneğinin en etkili ve verimli dönemi skolastik felsefedir. Sekizinci yüzyıl ile 15. yüzyıl arasında konumlandırılabilir söz konusu dönem, devrin okullarında okutulan, aktarılan ve tartışılan Hristiyan teolojisinin felsefi ve metodolojik yönden, rasyonel ve tutarlı bir biçimde ortaya konulmasını amaçlayan bir hareket olarak tanımlanabilir.³²⁸ Skolastik felsefe; hazırlık, erken, yüksek ve gerileme dönemi olarak dörde ayrılmakta olup, özellikle yüksek skolastik söz konusu dönemin altın çağı olarak adlandırılmaktadır. On ikinci ve 13. yüzyıllar arasındaki döneme tekabül eden yüksek skolastik dönemini, özellikle Batılı Hristiyan ve Yahudi düşünürlerin Endülüs'teki Müslüman ve Yahudi düşünürlerin çalışmalarını büyük ölçüde dikkate aldıkları ve Arapçadan Latince ile İbraniceye tercümelerin başladığı bir dönem olarak görmek mümkündür. Özellikle Londra, Paris ve Toledo şehirlerinde astronomi, tıp, geometri, matematik ve felsefe gibi alanlarda yapılmış olan tercüme vasıtasıyla birkaç on yıl içerisinde İslam ve Yahudi felsefesi külliyyatının önemli bir kısmı Latinceye tercüme edilmiştir. Yüksek skolastik, özellikle Platon ve Aristoteles'in eserlerinin tercüme edilmeye başlanması ve Paris Üniversitesi'nin kuruluşuyla birlikte felsefe ve bilime yönelik ilginin arttığı bir dönem olmuştur.³²⁹

İslam ve Yahudi felsefesi Orta Çağ Avrupası'nda tercüme ve bir dereceye kadar, Sicilya kralı 2. Frederick Hohenstaufen (1194-1250) döneminde olduğu gibi, Hristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki kişisel temaslar yoluyla aktarılmıştır. Arapça bilen Ramon Marti ve Ramon Llull (1232-1315) gibi az sayıdaki Hristiyan araştırmacı, Latince yazılmış eserlerini kaleme alırken Arapça kaynaklardan yararlanmışlardır. Söz konusu araştırmacıların sayısı az olduğundan, Arapçadan Latinceye yapılan tercüme daha etkili olmuştur. Felsefi eserleri Orta Çağ Avrupası'na nakleden ilk Arapça-Latince tercüme, doğa felsefesi üzerine olan ve 11. yüzyılın sonlarına doğru İtalya'da yazılan metinlerin tercümeleridir.³³⁰ On ikinci yüzyılda İtalya'nın dışında Avrupa'da gerçekleşen tercüme hareketleri arasında Toledo bölgesi, tercüme edilen eserlerin sayısı, çalışan mütercimler ve onların etkisi açısından dönemin tercüme hareketlerinin merkezi haline gelmiştir. Burada Kastilya kralı VII. Alfonso'nun desteğinde, Başrahip Raymond Lull'un başında olduğu bir tercüme ekibi kurulmuştur. Gerardus Cremonensis (1114-1187), Dominicus Gundissalinus, Juan Hispalense (1100-1180), Daniel de

³²⁸ John Marenbon, *Early Medieval Philosophy 480-1150: An Introduction*, Routledge, London 1988, s. 55.

³²⁹ Tercüme dönemi hakkında daha fazla bilgi için bk. Dag Nikolaus Hasse, "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West", ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

³³⁰ Hasse, "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West"; Charles Burnett, "Humanism and Orientalism in the Translations from Arabic into Latin in the Middle Ages", *Wissen über Grenzen. Arabisches und lateinisches Mittelalter*, ed. A. Speer & L. Wegener, deGruyter, Berlin, (2008) s. 22

Morley (1140-1210) gibi pek çok önemli tercümanın tıp, astronomi, geometri, matematik, felsefe ve teoloji gibi alanlarda Latinceye yapmış olduğu tercümeler Toledo koleksiyonunu oluşturmaktadır. Buradaki mütercimler, Farabî, İbn Sina, İbn Rüşd, Harezmi (780-850), Fergânî (800-870), Bettânî (858-929) ve Bitrûcî (?-1217) gibi İslam filozofları ve bilim adamları ile Aristoteles, Euclides (M.Ö. 330-M.Ö. 275), Ptolemaios (Batlamyus) (108-168) ve Galenos gibi Yunanlı düşünce adamlarının eserlerini tercüme etmişlerdir.³³¹ Büyük çoğunlukla 1150-1200 yılları arasını kapsayan Toledo tercüme hareketlerinde tercüme edilen eserlerden birisi de İbn Cebiol'un *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eseridir.

Yapılan çalışmanın ikinci bölümünde kapsamlı bir biçimde ele alınan İbn Cebiol'un *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eseri, 12. yüzyılda İbn Daud adıyla da bilinen Johannes Hispalensis ve Dominicus Gundissalinus tarafından *Fons Vitae* ismiyle Latinceye tercüme edilmiştir. Söz konusu iki düşünürün bu çalışmayı tercüme ettiğinin belirlenmesi Latince el yazmasının sonunda yer alan ek son söz (postscriptum) ile bilinmektedir:

Mesih'e şükür olsun, bu kitap yazılmıştır,

Bu kitabı onun adına üstlenip sonuçlandırdık.

Hispanis [Johannes Hispalensis] bu metni,

Dominic'in [Dominicus Gundissalinus] yardımıyla, Arapçadan tercüme etmiştir.³³²

Skolastik düşünürler tarafından Avicebron olarak bilinen İbn Cebiol'un Müslüman ya da Hristiyan bir düşünür olduğu zannedilmekteydi. Bu anlamda Guilielmus Alvernus, İbn Cebiol'un bir Hristiyan olduğunu düşünürken, Albertus Magnus ve Thomas Aquinas başta olmak üzere skolastiklerinin büyük çoğunluğu, onu ismi belirsiz olan bir İslam filozofu olarak kabul etmiştir.³³³ Daha önce belirtildiği üzere Orta Çağ Avrupası'nda Avicebron olarak bilinen kişinin İbn Cebiol olduğunu keşfeden ilk kişi ise Solomon Munk'tur. Söz konusu araştırmacı, Shem Tov İbn Falaquera'nın *Liqqutim Mi-Sefer Meqor Hayyim* (Hayatın Kaynağı Kitabından Seçmeler) adlı eserini tercüme ettiği sırada Avicebron ya da Avicebrol olarak geçen ve Orta Çağ skolastik düşüncesinin gelişiminde önemli bir yer oynayan kişinin İbn Cebiol ile aynı kişi olduğunu saptamıştır. Munk, Falaquera tarafından derlenen İbranice alıntıları Fransızcaya çevirirken, *Yenbû'u'l-Hayât*'ın yani Latince ismiyle *Fons Vitae*'in el yazmasını bulmuştur.

³³¹ Charles Burnett, "The Coherence of Arabic-Latin Translation Program in Toledo", *Science in Context*, 18/1, (2001), s. 249.

³³² Avicebron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 339.

³³³ James Weisheipl, "Albertus Magnus and Universal Hylomorphism: Avicebron A Note on Thirteenth-Century Augustinianism." *The Southwestern Journal of Philosophy*, 10/7 (1979), s. 245.

İbranice alıntıları *Fons vitae*'ın Latince el yazması ile karşılaştıran Munk, iki eserin de kime ait olduğunu ve dolayısıyla yazarın kimliğini belirlemiştir.³³⁴

Orta Çağ Avrupası'nda her ne kadar İbn Cebiol'un kimliği yeteri kadar bilinmese de, onun düşünceleri ve konu edindiği felsefî problemler *Yenbû'u'l-Hayât*'ın yapılan Latince tercümesi sayesinde Orta Çağ Avrupa'sında dolaşıma girerek büyük bir etki bırakmıştır. Fransız tarihçi ve oryantalist Amable Jourdain (1788-1818), İbn Cebiol'un felsefe tarihindeki önemine ilk dikkat çeken kişi olurken, *Fons Vitae*'ı ve onun etkisini anlamadan 13. yüzyıl Batı felsefesini anlamının mümkün olamayacağını dile getirmiştir.³³⁵ Nitekim İbn Cebiol'un kendine özgü felsefî sistemi, tercüme hareketleriyle birlikte skolastik düşünürlerin tartışmaları içinde kendine yer bulmuştur. On ikinci yüzyılın sonlarında Orta Çağ Avrupa'sında nihai sistematik tutarlılık için aşırı kaygı duymadan yeni fikirlere ve sistemlere açık, eklektik yapıya uygun bir düşünsel ortam bulunurken, tam bu dönemde eklektik felsefî sisteme sahip ve mezhepsel olmayan bir dini niteklikteki *Fons Vitae*, yüksek skolastik düşünürleri tarafından dikkate alınmıştır. İbn Cebiol'un söz konusu eseri, Orta Çağ Hristiyan felsefesi ile teolojisinin iç içe geçmeye başladığı akademik bir ortamda tercüme edilmiştir. Bu zamanlama unsuru, eserin o dönemdeki etkisini açıklaması adına önemli bir işarettir.³³⁶

İbn Cebiol'un skolastik düşünceye etkisi bağlamında ilk tartışılacak konu küllî hylomorfizmdir. Yapılan çalışmanın ikinci bölümünde de bahsedildiği üzere gayri cismanî cevherler dâhil olmak üzere, Tanrı haricindeki her şeyin madde ve suretin birleşiminden oluştuğu iddiasına dayanan küllî hylomorfizm, İbn Cebiol'un metafizik sisteminin temelini oluşturmaktadır. Söz konusu fikrin Orta Çağ Avrupası'nda tartışılmaya başlanması Yahudi filozofun zikredilen eseri sayesinde olmuştur. Nitekim meleklerin maddî durumunun tartışılması başta olmak üzere pek çok tartışma bu dönemde yapılmıştır. Küllî hylomorfizmin savunulması, Bonaventura'dan Duns Scotus'a kadar Fransisken düşünürlerin temel ilgi alanlarından biri olurken, bununla birlikte Albertus Magnus ve Thomas Aquinas'ın zamanından itibaren ise bu görüş üzerine çeşitli reddiyeler yazılmıştır.³³⁷ Küllî hylomorfizm dışında İbn

³³⁴ John Laumakis, *Avicbron (Solomon ibn Gabirol) and Aquinas on Primary and Secondary Causality*, (yayınlanmamış doktora tezi), Marquette University, Milwaukee 2001, s. 1. İbn Cebiol'un asıl kimliğinin tespitine dair tartışmalar için bk. Solomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Kessinger, Publishing, Montona 1859. Ayrıca bk. Fernard Brunner "Sur le Fons Vitae d'Avicembron (İbn Gabirol), livre III", *Studia philosophica* 12 (1952), ss. 171-183.

³³⁵ Richard Gottheil – Stephen S. Wise – Michael Friedländer, "İbn Gabirol, Solomon Ben Judah (Abu Ayyub Sulaiman Ibn Yahya Ibn Jabirul"; <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/2167-avicebron-solomon-ibn-gabirol>. (erişim tarihi: 8.06.2021).

³³⁶ McGinn, "İbn Gabirol: The Sage among the Schoolmen", s. 93.

³³⁷ Robert Pasnau, "Form and Matter", *The Cambridge History of Medieval Philosophy Volume II*, ed. Robert Pasnau, Cambridge University Press, Cambridge 635.

Cebirol'un skolastik düşünceyi etkilediği diğer bir konu ise gayri cismanî madde kavramıdır. Söz konusu kavram, kesin bir biçimde bilindiği üzere ilk olarak, İbn Cebirol'un eseri vasıtasıyla Orta Çağ Avrupası düşüncesinde kendisine yer bulmuş ve skolastik düşünürler tarafından benimsenmiştir. On üçüncü yüzyılda Albertus Magnus ve Thomas Aquinas gibi filozoflar gayri cismanî madde meselesini tartışırken, bu meselenin kökeni için İbn Cebirol'ü referans göstermişlerdir. Nitekim bu çalışmanın ikinci bölümünde bahsedildiği gibi İbn Cebirol, düşünce sisteminde gayri cismanî maddenin varlığını kabul etmekte ve bu kavrama metafiziğinin içerisinde önemli bir yer ayırmaktadır. Thomas Aquinas, gayri cismanî maddenin varlığını kabul etmeyerek, İbn Cebirol'un fikirlerini reddederken, Bonaventura ve Albertus Magnus gibi düşünürler onun görüşlerini kabul etmektedirler.³³⁸ On üçüncü yüzyıl Batı düşüncesinde, sıklıkla İbn Cebirol ile ilişkilendirilen ve onun felsefi düşüncelerinden türediği varsayılan başka bir konu da suretlerin çokluğu meselesidir. On üçüncü yüzyıldan 16. yüzyılın sonuna kadar insanın doğasına ilişkin olarak Aristotelesçiliği benimseyen skolastik düşünürleri iki meselede birbirlerinden ayrılmışlardır. Bunlardan ilki insan bedeninin birden fazla cevheri suret tarafından ortaya çıkıp çıkmadığı, ikincisi ise insan zihninin, tüm insanlar için ortak olan, ayrı ve ebedi bir cevher olup olmadığıdır. İbn Cebirol'un tarafında yer alıp, belirli bir maddî cevherde çok sayıda cevheri suretin olduğunu yani suretlerin çokluğu teorisini savunan Dominicus Gundissalinus, Bonaventura ve Duns Scotus gibi düşünürlerin yanı sıra, bu görüşün karşısında yer alan ve herhangi bir cevherde birden fazla cevheri suretin olmasının mümkün olmadığını iddia ederek monomorpist görüşü savunan Thomas Aquinas bulunmaktadır.³³⁹ Söz konusu tartışmanın skolastik düşüncede önemli bir yer tutmasının ve bir tartışma ortamına sebep olmasının nedeni büyük ölçüde İbn Cebirol'un bu konudaki düşünceleri olmuştur.

İbn Cebirol'un düşünce sisteminde önemli yer tutan küllî hylomorfizm, gayri cismanî cevher, suretlerin çokluğu ve ilahî irade hakkındaki fikirlerinin Fransiskanların ve Dominikenlerin düşünce anlayışına sirayet ettiği söylenebilir. Bu anlamda İbn Cebirol, Fransiskan ve Dominiken tarikatlarının pek çok felsefî ve teolojik tartışmalarında referans noktası olmuş bir düşünüdür. Duns Scotus'un başını çektiği Fransiskan tarikatına bağlı düşünürler İbn Cebirol'un düşüncelerini desteklerken, Albertus Magnus ve Thomas Aquinas başta olmak üzere Aristotelesçi düşünce temelindeki Dominikenler'in büyük çoğunluğu ise

³³⁸ Michael B. Sullivan, *The Debate over Spiritual Matter in the Late Thirteenth Century: Gonsalvus Hispanus and the Franciscan Tradition from Bonaventure to Scotus*, (yayınlanmamış doktora tezi), The Catholic University of America, Washington, D. C. 2010, s. 34.

³³⁹ Paul Vincent Spade, "Binarium Famosissimum", ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*; Michael Emily, "Averroes And The Plurality Of Forms", *Franciscan Studies*, 52/1, (1992), s. 155.

düşünürün görüşleri hakkında reddiyeler yazmışlardır. İbn Cebiol'un skolastik düşünceye doğrudan bir etkisinin ilk kesin işareti, sadece *Yenb'û'ul Hâyât*'ı Latinceye çevirmekle kalmayıp, İbn Cebiol'un fikirlerini kendi öğretisine dâhil eden Dominicus Gundissalinus'un eserlerinde bulunabilir. Ayrıca Guilielmus Alvernus, İbn Cebiol'un çalışmasına "Fons Sapientiae" başlığı altında atıfta bulunur ve İbn Cebiol'den bir Hristiyan olarak bahsederek, onu tüm filozofların en faziletlisi (unicus omnium philosophantium nobilissimus) diyerek övmektedir. Alexander Halensis ve öğrencisi Bonaventura, İbn Cebiol'un gayri cismanî cevherlerin madde ve biçimden oluştuğu öğretisini kabul eder. Bununla beraber İbn Cebiol'un küllî madde teorisinin en önemli savunucularından biri Duns Scotus olmuştur. Aynı zamanda Thomas Aquinas da eserlerinin pek çok yerinde İbn Cebiol'den bahsetmiş ve ona, küllî madde ve suret kavramları, suretlerin çokluğu ve cismanî varlıkların fiilleri konularında pek çok reddiye yazmıştır. Yapılan çalışmanın bu bölümünde, İbn Cebiol'un Orta Çağ Avrupası'na etkisi ve adı geçen skolastik düşünürleri, zikredilen konular bağlamında hangi açılardan etkilediği ele alınacaktır.

3.1.1. Dominicus Gundissalinus

On üçüncü yüzyıldaki Arapçadan Latinceye yapılan tercüme hareketlerinin en önemli isimlerinden biri olmasının yanında, İslam filozoflarının fikirlerinin etkisi altında eserler kaleme almış olan Dominicus Gundissalinus'un az bilinen hayatı ile ilgili doğrudan bir ana kaynak bulunmadığından kendisinin doğum ve ölüm tarihleri hakkında kesin bir bilgi de yoktur. Eserlerde Dominicus Gundissalinus, Domingo Gundisalvo, Gondissalinus, Gondisalva, Gonsalvi, Gunsalvus veya Gonzalez şeklinde zikredilen mütercim ve düşünürün doğum tarihinin 1110 ile 1125 arasında olduğu düşünülmekte, ölüm tarihi olarak ise 1151 ile 1181 yılları aralık olarak verilmektedir.³⁴⁰ Kaynaklar vasıtasıyla edinilen bilgilere göre İber yarımadasında doğduğu düşünülen Gundissalinus, eğitimini Chartres'de aldıktan sonra yaklaşık 14 yıl boyunca Segovia'nın piskoposluk bölgesinde başdiyakoz olarak görev yapmıştır. Toledo başpiskoposu Johannes Hispalensis'un tavsiyesi üzerine Toledo'da başlatılan tercüme hareketlerinin bir parçası olarak görev almaya başlamış ve 12. yüzyılın ortalarından itibaren hayatının büyük bölümünü Toledo'da ilmî araştırmalar yaparak geçirmiş olan Gundissalinus, burada yaşadığı süre boyunca İslam filozoflarının pek çok eserini

³⁴⁰ Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 252.

Latinceye tercüme etmiştir.³⁴¹ Giriş bölümlerinde kendi ismi yazdığından dolayı kendisinin tercüme ettiği açık olan tercümeleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

- el-Kindî'nin *Risâle fî'l-akl* adlı risalesi *Liber Alkindi, de Intellectu et Intellecto* adıyla tercüme edilmiştir. Gundissalinus, bu tercümeyi Cremonalı Gerard'ın Latince tercümesi üzerinden düzelterek yapmıştır.
- Fârâbî'nin *Risâle fî maânî'l-akl* adlı risalesi *Liber Alfarabii de Intellectu et Intellecto* adıyla; *Ihsâu'l-ulûm* adlı eseri *De Scientiis* adıyla tercüme etmiştir.
- İbn Sina'nın *eş-Şifâ* adlı eserinin İlâhiyyât bölümünü *Liber Philosophia Prima sive Scientia Divina*; *Kitâbu'n-Nefs* bölümünü *Liber de Anima* adıyla tercüme etmiştir.
- Gazâlî'nin *Makâsîdü'l-Felâsife* adlı eserinin ismini *Summa theoreticae philosophiae* (Felsefe Kuramları Külliyyatı) başlığını seçerek Latinceye tercüme etmiştir.
- İbn Cebîrol'ün *Yenbû'u'l-Hayat* adlı eserini Johannes Hispalensis (İbn Daud) ile *Fons Vitae* adıyla Latinceye tercüme etmiştir.³⁴²

Toledo'da Arapçadan Latinceye yapılan tercümelerin bazılarının mütercimleri meçhul olsa da söz konusu isimler tercümelerin bazılarının Gundissalinus'un yapmış olduğuna dair iddialar vardır. Bu iddialar söz konusu tercümelerdeki benzer sözcük ve ifade seçimlerinden yola çıkılarak ortaya atılmıştır. Buna göre İbn Sina'nın *et-Tabîyyât* ve *es-Semâ'u ve'l-âlem* bölümleri *Physica* ve *De Caelo et Mundo* adıyla; İskender Afrodisî'nin bilinmeyen bir eseri *De intellectu* adıyla; Fârâbî'nin *Kitabü't Tenbih ala Sebîli's Saade'si* *Liber excitationis ad viam felicitatis* adıyla; İhvân-ı Safâ Risâleleri'nin bir bölümü *In artem logicae demon* adıyla; İshak İsrâîlî'nin *Kitâbü'l-Hudûd* kitabının bir özeti *De Definitionibus* adıyla Latinceye yapılan tercümelerinin müterciminin Gundissalinus olduğu düşünülmektedir.³⁴³

Yapmış olduğu tercümelerle Batı düşüncesini İslam düşüncesine ve dolayısıyla da Antik Yunan düşüncesine bağlayan önemli köprülerden biri olan Gundissalinus, ayrıca özgün metinlerin müellifi olmuştur. Düşünür tüm eserlerini tahmini olarak 1162 ile 1181 yılları arasında Toledo şehrinde yazmıştır. *De divisione philosophiae* (Felsefenin/İlimlerin

³⁴¹ Dominicus Gundissalinus, *The Procession of the World (De processione mundi)*, ed. John Laumakis, Marquette University Press, Milwaukee 2002, s. 10.

³⁴² Josep Puig, "The Transmission and Reception of Arabic Philosophy in Christian Spain (Until 1200)", *Introduction of Arabic Philosophy Into Europe*, ed. C. Butterworth & B. A. Kessel, Brill, Leiden 1994, s. 11; Gundissalinus, *The Procession of the World*, s. 11; Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, s. 212.

³⁴³ Dag Nikolaus Hasse, – Andreas Büttner, "Notes on Anonymous Twelfth-Century Translations of Philosophical Texts from Arabic into Latin on the Iberian Peninsula", *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*, ed. D. N. Hasse & A. Bertolacci, deGruyter, Berlin/Boston 2018, s. 334.

Sınıflandırılması Üzerine), *De processione mundi* (Dünyanın Oluşumu Üzerine), *De unitate et uno* (Birlik ve Teklik Üzerine), *De Anima* (Nefs Üzerine) *De Immortalitate animae* (Nefsin Ölümsüzlüğü Üzerine) düşünürün kaleme almış olduğu eserlerdir. Söz konusu eserlerin büyük bölümünde İbn Cebiol'un düşünce sisteminden ciddi biçimde etkilenme mevcuttur.

Dominicus Gundissalinus'un İbn Cebiol'un düşünce sisteminden en çok etkilendiği eserlerin başında *De processione mundi* gelmektedir. On üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda Fransisken geleneğinde tekrar tekrar ortaya çıkacak olan hem küllî hylomorfizm hem de suretlerin çokluğu kuramlarını Gundissalinus'un İbn Cebiol'den aldığı açık bir şekilde görülebilmektedir. *De processione mundi* adlı eserinde Gundissalinus, her ne kadar ismini zikretmese de İbn Cebiol'un *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eserinden yaklaşık olarak 57 alıntı yapmaktadır. Gundissalinus, *Yenbû'u'l-Hayât*'ın söz konusu beş kısmının hepsinden belli argümanlar seçmekte, ancak bu argümanları kullandığı sıra neredeyse hiçbir zaman söz konusu eserdeki sıraya karşılık gelmemektedir.³⁴⁴

De processione mundi adlı eserinde Gundissalinus, Tanrı'nın ve yaratılanların nedenselliğini tartışırken, Tanrı'nın yaratılıştaki yaratılanların ilk basit ilkelerini yoktan yarattığını ve bu ilkelerin madde ve suret olduğunu düşünmektedir. Diğer yandan bu ilk bileşimde Tanrı, yaratılanların ilk basit ilkelerini birleştirmiştir. Ancak düşünöre göre Tanrı ne zamanda ne de uzayda hareket etmektedir. Dolayısıyla, Tanrı'nın madde ve sureti yaratma eylemi, O'nun tabiat ve nedensellik yoluyla madde ile sureti birleştirme eyleminden zaman ve mekân açısından olmasa da öncedir. İlk yaratılışın aksine, yaratılanlar başlangıcı ve bozuluşu olan mevcutlar üretirler ve bu zaman içerisinde olur. Gundissalinus, genel bir biçimde yaratılışın ve oluşumun kısa bir analizini bu şekilde sunarken, Tanrı'nın nedenselliğinin ve özellikle de yaratılışın ayrıntılı bir analizini söz konusu eserinde incelemektedir. Düşünür, sistematik bir biçimde önce yaratılışın nesnesi olan madde ve sureti, ardından da Tanrı'nın yaratma eyleminin mahiyetini tartışmaktadır. Her iki meseleyi değerlendirirken, İbn Cebiol'un eserinden büyük ölçüde yararlanan düşünür, yaratılışın nesnesinin ilk basit ilkeler olan madde ve suret olduğunu dile getirir. Gundissalinus'a göre, bir yerine iki yaratılmış ilke olması gerekmektedir, zira Tanrı'nın yarattığı şeyin ondan farklı olması zorunluydu. Böylece, Tanrı bir olduğu için, Tanrı'nın yarattığı şeyin bir değil, iki olması gerekmektedir. Ayrıca, Gundissalinus'a göre Tanrı'nın yarattığı iki ilkenin birbirinden farklı olması zorunludur, zira oluş ancak farklı şeylerden meydana gelebilir.³⁴⁵ Gundissalinus'un söz konusu düşünceleri büyük ölçüde *Yenbû'u'l-Hayât*'ın birinci bölümünün beşinci kısmında yer alan küllî varlığın

³⁴⁴ Dominicus Gundissalinus, *The Procession of the World*, s. 27.

³⁴⁵ Dominicus Gundissalinus, *The Procession of the World*, s. 20.

mahiyetinin çoklu olduğuna dair kanıtlamasına dayanmaktadır.³⁴⁶ Bu yüzden, âlemin oluşabilmesi için Tanrı'nın yarattığı iki ilkenin birbirinden farklı olması zaruridir. Nitekim bu iki ilke, yani iki madde veya iki suret olamazdı. Bu nedenle, biri mutlaka madde, diğeri ise suret olmak zorundaydı. Madde ve suret, kuvve ve fiil olmak üzere iki şekilde mevcut olur. Madde ve suret kendi başlarına yalnızca kuvve olarak var olurken, ancak birleştiklerinde eylemde mevcut olurlar. Bu yüzden madde ve suret birleşmeden önce her biri kuvve halindeyken, birleştiklerinde kuvveden fiile gelmektedirler. Madde ve suret birleştiklerinde, suret maddeye varlık verirken madde suretten varlığını almaktadır.³⁴⁷

Gundissalinus'a göre, Tanrı dışındaki her şey madde ve suretten meydana gelmiştir ve ister cismanî isterse gayri cismanî olsun tüm mevcutların suretlerinde çokluk bulunmaktadır. Örneğin, bir taş madde ile suretin birleşimidir ve taşın içerisinde birden fazla suret bulunmaktadır. Bir surette taşın cevher oluşu varken, bir diğesinde bir oluşu, bir diğesinde ise taşın cismanî oluşu vardır. Söz konusu suretler bu şekilde devam etmektedir.³⁴⁸ Gundissalinus'un bu görüşü büyük ölçüde İbn Cebir'ün fikirleriyle benzerlik göstermektedir. Nitekim İbn Cebir de *Yenbû'u'l-Hayât*'ın dördüncü bölümünde cevherler arasındaki çeşitliliğin maddeden değil, suretten geldiğini, zira suretlerin çok, maddenin ise bir olduğunu dile getirerek küllî maddenin ikinci ayrılmaz niteliği olan mahiyetinin bir olması hususuna vurgu yapmaktadır.³⁴⁹

Gundissalinus'a göre, *Yenbû'u'l-Hayât*'ın amacı kendinde madde ve suretten ziyade "maddilik" ve "suretlik" işlevini sürdüren varlıkları araştırmaktır. Bu nedenle varlık ilkelerinin kendine özgü belirlenimiyle ilgili sorunlar açıktır. Muhtemelen İbn Cebir, bu yoruma dair bir sonucu asla kabul etmeyecek olsa da bununla birlikte, *Yenbû'u'l-Hayât*'ın maruz kaldığı ve Latin filozoflar tarafından Aristotelesçi okuma öyle paradoksal bir konuma ulaşır ki, gerçekten de küllî hylomorfizmin Hristiyan destekçileri tarafından en azından bu terimlerle kabul edilmemiştir. Bu nedenle, Gundissalinus'un zikredilen doktrinel pozisyona yönelik eleştirel yaklaşımına şaşırılmamak gerekir. Gundissalinus *Yenbû'u'l-Hayât*'ı yorumlarken büyük ölçüde yalnızca küllî hylomorfizmi odak noktası haline getirirse de söz konusu eseri kısmi bir biçimde farklı yönlerden de ele almıştır. Hristiyan filozof, İbn Cebir'ün küllî hylomorfizm düşüncesini

³⁴⁶ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 7.

³⁴⁷ Dominicus Gundissalinus, *The Procession of the World*, s. 21.

³⁴⁸ Dominicus Gundissalinus, *The Procession of the World*, s. 24.

³⁴⁹ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 273.

ele alırken, bu düşünce kendi felsefî sistemindeki tüm ontolojik meselelere yaklaşımını etkilemiştir.³⁵⁰

Gundissalinus'un *De processione mundi* adlı eserinde İbn Cebir'ün düşüncesinden etkilendiği bir diğer nokta da Tanrı-âlem ilişkisi meselesidir. Gundissalinus'a göre âlem, Tanrı tarafından yoktan var edilmiştir. Âlemin yoktan varlığa gelişinde her şeyden önce, ilk basit mevcutların hiçlikten yaratılışına ve bu basit mevcutlardan bileşik mevcutların meydana gelmesine ve ardından bileşik mevcutlardan ise unsurların bileşiminin meydana gelmesine gereksinim vardır. Gundissalinus, Tanrı'nın yaratma fiilinin tabiatıyla ilgili olarak, şeylerin zorunlu olarak Tanrı'dan sudur ettiğini savunan İbn Sina ile aynı fikirde değildir. Bunun yerine düşünür, mevcutların Tanrı'dan ilahî irade yoluyla varlığa geldiğini savunan İbn Cebir ile aynı fikirdedir.³⁵¹ Nitekim yapılan çalışmanın ikinci bölümünde detaylı bir biçimde dile getirildiği üzere İbn Cebir de ilahî iradenin önceliğine büyük bir vurgu yapmaktadır.

Dominicus Gundissalinus'un İbn Cebir'ün felsefî sisteminden en çok etkilendiği eserlerden bir diğeri ise *De Unitate et uno*'dur. Madde ve suret ile birlik konularını merkeze alan söz konusu eser, Gundissalinus'un metafizik alanında yazdığı en önemli eserlerden biridir. Söz konusu eserde büyük ölçüde İbn Cebir'ün düşünce sisteminden etkilenme mevcuttur. Gundissalinus'un bu eserde İbn Cebir'den etkilendiği konular küllî hylomorfizm, ilahî birlik, akıl, nefis ve tabiatıdır. Hatta öyle ki Alman araştırmacı Paul Correns, yaptığı bir çalışmada Gundissalinus'un doğrudan olmak üzere *Yenbû'u'l-Hayât*'tan 12 farklı alıntı yaptığını aktarmıştır.³⁵² Daha sonraları, uzun zaman boyunca Boethius'a atfedilen söz konusu esere Prusyalı Conrad tarafından şerh yazılmıştır.³⁵³ Söz konusu durum İbn Cebir'ün düşünce sisteminin dolaylı bir biçimde, Dominicus Gundissalinus'un aracılığıyla Orta Çağ Batı düşünce sisteminde yer aldığını göstermektedir.

Gundissalinus'un yazmış olduğu eserler arasında İbn Cebir'ün yoğun olarak hissedildiği eser olan *De Unitate et Uno*, çeşitli biçimlerde birlik kavramını ele alan bir eserdir. Bu eserde düşünür, varlık kavramını suretten gelen olarak tanımlarken, suretin ise ancak madde ile birleştiği takdirde var olduğunu dile getirmektedir. Bu yüzden de varlık, ancak madde ile suretin

³⁵⁰ Nicola Polloni, "Toledan Ontologies: Gundissalinus, Ibn Daud, and the Problem of Gabirolian Hylomorphism" *Appropriation, Interpretation and Criticism: Philosophical and Theological Exchanges Between the Arabic, Hebrew and Latin Intellectual Traditions*, ed. A. Fidora – N. Polloni, Brepols, Turnhout 2017, s. 27.

³⁵¹ Dominicus Gundissalinus, *The Procession of the World*, s. 24.

³⁵² Bu eserin kritik edisyonu ve söz konusu karşılaştırmalar için bk. Paul Correns, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Aschendorff, Münster, ss. 21-28.

³⁵³ Söz konusu eser için bk. Conrad of Prussia, *Commentary on "De Unitate et Uno" of Dominicus Gundissalinus*, ed. J. Bobik – J. Corbett, Springer Netherlands, 1979.

birleşiminden meydana gelmektedir. Bu anlamda varlık, suretin madde ile var olabilmesidir.³⁵⁴ Gundissalinus bunun dışında farklı suret türlerine dayanak olan farklı madde türlerini tanımlamaktadır. Bunlardan bazıları hem değişime hem de bozulmaya tâbi iken, bazıları ise yalnızca değişime tâbi olmaktadır. O, âlemi daha aşağıdaki maddî mevcutlar ve daha yuksekteki gayri cismanî varlıklar olarak ikiye bölmek yerine, âlemi Tanrı'ya daha yakın olan birliklerin daha basit olan maddesinin, maddesi daha bileşik ve çoklu olan daha aşağıdaki mevcutların maddesinden daha çok etkileşime girdiğini dile getirmektedir.³⁵⁵ Bununla beraber Gundissalinus'a göre gayri cismanî mevcutların ise maddeden yoksun olması söz konusu olamaz. Gayri cismanî madde tartışmalarının Orta Çağ dünyasına geçiş aşamasında Gundissalinus'un söz konusu eserinin büyük ölçüde etkisi bulunmaktadır. Düşünür, her ne kadar ismini eserinde kullanmasa da, gayri cismanî madde tartışmalarına İbn Cebiol etkisiyle eserlerinde yer verdiği açıkça görülebilmektedir. Daha sonra bahsedilecek olan düşünürlerden Guilielmus Alvernus ve Albertus Magnus gibi düşünürler gayri cismanî madde hakkındaki düşüncelerini doğrudan Gundissalinus'tan ve dolaylı olarak da İbn Cebiol'den etkilenerek oluşturmuşlardır.³⁵⁶

Dominicus Gundissalinus'un ele aldığı konular arasında İbn Cebiol'den etkilendiği bir diğer nokta ise nefis meselesidir. İbn Sina'nın *Kitabu'n -Nefs* adlı eserine dayanarak yazmış olduğu *De Anima* adlı eserinde Gundissalinus, nefsin aklî melekelerini incelemeyen önce, İbn Sina'nın terimleriyle maddî bir bileşen kabul edemeyen basit bir cevher olan nefsin terkihi problemini ele almaktadır. Düşünür burada İbn Cebiol'ün felsefî sistemini benimseyerek, gayri cismanî cevherlerin de hylomorfik bir bileşime sahip olduğunu belirterek, bu teoriyi İbn Sina'ya dayalı tartışmaya dâhil etmek adına, tıpkı cisimler gibi gayri cismanî cevherlerin de madde ve suretten oluştuğunu göstermektedir. Gundissalinus'un *De Anima* eserinin yedinci bölümü, *Yenbû'u'l-Hayât*'ın dördüncü kısmında ele alınan cevher, suret ve çeşitlilik, madde ile suret arasındaki ilahî irade konuları aracılığıyla tamamen gayri cismanî hylomorfizm meselesine adanmıştır. Gundissalinus'a göre cismanî maddeler gibi gayri cismanî cevherler de madde ve suretten oluşmaktadır:

Nefis basit olsa da madde ile suretten oluşuyor gibi gözükmektedir. Nasıl ki cismanî mevcudun sureti cismanî cevherden olmaktaysa, gayri cismanî mevcudun sureti de gayri cismanî cevherden olmaktadır. Benzer şekilde cismanî ve gayri cismanî cevher [kendi başlarına] mahiyet olarak birbirinden farklı

³⁵⁴ Correns, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate*, s. 21.

³⁵⁵ Dominicus Gundissalinus, *De unitate*, 5-6.

³⁵⁶ Sullivan, *The Debate over Spiritual Matter in the Late Thirteenth Century: Gonsalvus Hispanus and the Franciscan Tradition from Bonaventure to Scotus*, s. 43.

değildir, ancak bir araya geldiklerinde farklılık gösterirler ... Tüm çeşitlilik maddeden değil, suretten gelir; madde her şeyde aynıdır; ancak suretin parçaları [maddeye] ulaşır onu dağıtır, bundan dolayı madde açısından çeşitlilik yoktur ancak surette vardır: bu yüzden de cismanî ve gayri cismanî cevherler madde ve suretten oluşuyor gözükmemektedir.³⁵⁷

Gundissalinus'un madde ve suretin küllî birleşimine dair yaptığı açıklamalar İbn Cebir'ün dairesel işlevsellik kuramı üzerine kurulmuştur. Tanrı haricindeki tüm mevcutlar hylomorfik bir birleşime sahiptir, zira hem gayri cismanî hem de bileşik varlıklar, âlemin de ortaya çıktığı madde ve suretin nedensel dizilişinden ortaya çıkmıştır.

İlk küllîden sonra ardından gelen maddenin [ilk madde] kendinden sonra gelen bir ilk sureti vardır ve bu maddeye dayanmaktadır. O, bir duyulur suretin maddesi olsa da, suretin açık bir şekilde anlaşılması ve maddenin gizlenmesi uğruna kendini daha açık gösterdiği söylenir.³⁵⁸

Gundissalinus'un *De Anima*'sından alıntılanan bu paragrafın, İbn Cebir'ün *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eserinden alındığı açıktır:

O halde kendisine dayanan sureti bulunan maddeyi açığa çıkaran âlemin cismanîliği, konuştuğumuz gibi gizil maddeyi (materia occulta) taşıyan bir suret olmalıdır ve bu durum, tıpkı maddenin, ta ki her şeyi kapsayan ilk maddeye ulaşınca kadar, kendinden sonra gelen bir sureti olması gibidir.³⁵⁹

Gundissalinus, madde ve suretin dairesel işlevselliğini ve dolaylı olarak onların ameli ve mantıkî belirlenimlerini kabul eder. Her iki doktrin de İbn Cebir'ün sudûr şemasıyla bağlantılıdır. Bu anlamda Gundissalinus, *De Anima* adlı eserindeki ontoloji ve nefis görüşünü tamamen İbn Cebir'ün küllî hylomorfizm anlayışı üzerinden temellendirmiştir.³⁶⁰

Görülebileceği üzere Dominicus Gundissalinus, yalnızca *Yenbû'u'l-Hayât*'ı *Fons Vitae* adıyla Latinceye tercüme etmekle kalmamış, aynı zamanda kendi eserlerinde İbn Cebir'ün felsefî fikirlerini büyük ölçüde benimsemiştir. Nitekim Gundissalinus, İbn Cebir'ün metafizik sisteminin temelini oluşturan küllî hylomorfizm kuramını doğrudan benimsemiş ve madde ile suretin Tanrı'dan sonra gelen en basit ilk ilke olduğunu kabul etmiştir. Bununla beraber Hristiyan düşünür, mevcutların Tanrı'dan ilahî irade yoluyla varlığa gelmesi, gayri cismanî maddenin varlığının kabulü ve nefis konusuna dair aktardıklarıyla İbn Cebir'ün düşünce sisteminden büyük ölçüde etkilenmiştir. Söz konusu etkilenme düşünürün hem kendi felsefî sistemindeki tüm ontolojik meselelere yaklaşımına hem de kendisinden sonra gelen skolastik düşünürlerin yaklaşımına katkıda bulunmuştur.

³⁵⁷ Dominicus Gundissalinus, *De anima*, ed. S. Bruno – A. Del Real, Eunsal, Pamplona 2009. s. 142; akr. Polloni, "Toledan Ontologies: Gundissalinus, Ibn Daud, and the Problem of Gabirolian Hylomorphism", s. 29.

³⁵⁸ Gundissalinus, *De anima*, s. 32.

³⁵⁹ Avicenna, *Avicenna's (Ibn Gebir) Fons Vitae*, s. 24.

³⁶⁰ Polloni, "Toledan Ontologies: Gundissalinus, Ibn Daud, and the Problem of Gabirolian Hylomorphism", s. 31.

3.1.2. Alexander Halensis

Alexander Halensis, başta *Metafizik* olmak üzere, Aristoteles'in Latinceye tercüme edilmiş eserlerini çalışmalarında konu edinmesi ve Skolastiğin ayırt edici özelliği olan teoloji için sistematik bir felsefi yöntemin geliştirilmesine katkıda bulunması açısından önemli bir 13. yüzyıl düşünürüdür. Doctor Irrefragabilis, Theologum Monarcha ve Doctor Doctorum adlarıyla da anılan Alexander Halensis, eserleriyle Fransiskanlar arasında büyük ölçüde etkili olmuştur. Fransiskan okulunun en önemli düşünürlerinden olan Bonaventura'nın hocası olmasının yanı sıra Paris Üniversitesi'nin teoloji kürsüsüne sahip ilk Fransiskan olması ve Paris'teki Fransiskan çalışmalarındaki öncülüğü onun önemli özelliklerindendir. Alexander Halensis'in 1170 ile 1186 yılları arasında Hales Owen, Shropshire bölgesinde doğduğu düşünülmektedir. Genç yaşında Paris'te eğitimine başlamış ve 1210 yılından önce sosyal bilimler derecesine sahip olmuş ve öğretmenlik kariyerine 1220 veya 1221 civarında teoloji alanında başlamıştır. 1236 yılında üniversitede derslerine devam ederken Fransiskan tarikatına girmiştir. 1244 yılında Lyon'un Birinci Konseyine katılan Alexander, buradan döndükten kısa bir süre sonra hayatını kaybetmiştir.³⁶¹

Filozofun en bilinen eseri *Summa fratris Alexandri*'dir. Modern araştırmacılar, *Summa Halensis* olarak da geçen bu eseri incelediklerinde, onun tek bir yazara ait olmadığını, Alexander'in ölümünden sonra da birçok derleyici tarafından düzenlenmiş bir çalışma olduğunu ortaya çıkarmışlardır.³⁶² Örneğin, çalışmanın dördüncü bölümü Jean de la Rochelle (1190-1245) tarafından derlenmiştir. Alexander Halensis'in diğer önemli eseri ise 1220 ile 1227 arasında yazıldığı düşünülen, Petrus Lombard'ın (1096-1160) *Libri Quattuor Sententiarum* adlı eserine şerh olarak yazmış olduğu *Glossa in quatuor libros sententiarum*'dur. Söz konusu eser metodolojisi, kaynakları ve amacı doğrultusunda skolastik düşüncenin önemli eserlerinden biri olarak kabul görmektedir.³⁶³ Tanrı, yaratılış, tecessüm ve ayinler olmak üzere dört bölüme ayrılan eserin metodolojik yapısı Petrus Lombard'ın söz konusu eserine dayanmaktadır. Alexander, yaptığı şerhte, skolastik metodolojinin tipik özelliği haline gelen diyalektik bir yöntemi benimsemektedir. Söz konusu eserin metodolojik yapısı büyük ölçüde şu şekilde oluşmaktadır:

³⁶¹ Christopher Cullen, "Alexander of Hales", *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, ed. H. Lagerlund, Springer Science & Business Media, London 2011, s. 62. Filozofun hayatına dair daha detaylı bilgi için bk. Raphael Huber, "Alexander of Hales, O. F. M. (ca. 1170-1245): His Life and Influence on Medieval Scholasticism", *Franciscan Studies*, 4/5 (1945), ss. 353-365.

³⁶² Söz konusu tartışma için bk. *Summa theologica Halensis De legibus et praeceptis Teilband I*, De Gruyter, Berlin 2018, ss. 3-20.

³⁶³ Söz konusu eser için bk. Alexander Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi*, Lulu Enterprises Incorporated, North Carolina 2013.

1. Sorunun belirlenmesi (quaeritur an...)
2. Cevaba karşı olabilecek itirazların seçilmesi (videtur quod non...)
3. Cevabın teolojik bir otoriteye dayanarak tasdik edilmesi (sed contra...)
4. Cevabın gerekçelendirilmesi (respondeo...)
5. İtirazların reddedilmesi.³⁶⁴

Alexander'ın *Glossa*'da bir araya getirdiği kaynaklar oldukça çeşitlidir. Onun ihtiyatlı eklektizmi, 13. yüzyıl düşüncesinin gelişimini inceleyen herkes için kayda değer bir kaynak olarak görülmektedir. Çoğu zaman Aristoteles'i takip etmekte tereddüt etse de hiçbir şekilde ona düşman değildir. Aksine, Aristoteles'in tüm önemli yazılarından yararlanmakta ve teolojik sentezini oluştururken Yunan filozofun çeşitli öğretilerini dikkate almaktadır.³⁶⁵

Alexander Halensis, hem Hristiyanlığın hem de Yunan felsefî düşüncesinin düşünsel mirasını hesaba katan ve aynı zamanda Tanrı'dan yaratılanlara ve onların yaratıcısına dönüşlerine kadar tüm teoloji alanını kapsayan bir sentez girişiminde bulunmuştur. Filozof, ilahî öz hakkında doğrudan bir bilgimiz olmamasına rağmen, Tanrı'nın varlığını yalnızca akli kullanarak bilebileceğimizi iddia etmektedir. Aristoteles'in ilk ve hareketsiz bir hareket ettirici Tanrı argümanının kısa bir versiyonu da dâhil olmak üzere, Tanrı'nın varlığına dair bir tür kanıt antolojisi sunan Alexander, ayrıca, olumsuzlama (via negativa) ve benzetme yoluyla, yani Tanrı'ya lâyük olmayana inkâr ederek veya belirli mükemmelliklerin Tanrı'ya benzer şekilde nasıl yüklenebileceğini kabul ederek ilahî doğa hakkında kesin sonuçlara varabileceğimizi düşünmektedir. Dolayısıyla o, söz konusu düşünsel temele dayanarak, Tanrı'nın basit, sonsuz, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve değişmez olduğuna dair anlayışı kanıtlamaya çalışır.³⁶⁶

Her ne kadar eserlerine dair bir atıfta bulunmasa da Alexander Halensis'in felsefî görüşlerinde İbn Cebir'ün etkisi gözlemlenebilmektedir. Aristoteles'in cevher ile araz arasındaki ayrımını, nedenler teorisini ve hylomorfik yapıyı kabul eden düşünür, vahiy veya ilahî otoriteden gelen ile akıldan gelen argümanlar arasında farkın olduğunu ileri sürmekte, aklın yalnızca teoloji değerli bir araç olduğunu, Tanrı'nın gizemlerine nüfuz etmek için bir araç olarak kullanılabileceğini ve akıl ile felsefenin sınırları olduğunu, aynı zamanda inanç ile akıl arasındaki ilişkinin karmaşık bir yapı arz ettiğini savunmaktadır. Tanrı hakkındaki bilgiyle ilgili olarak, tıpkı İbn Cebir'ün de dile getirdiği gibi Alexander, insan aklının Tanrı'nın özü hakkında doğrudan bir bilgiye sahip olamayacağını, ancak Tanrı'nın yarattıkları vasıtasıyla onun hakkındaki bilginin mümkün olabileceğini iddia eder. Bununla ilgili olarak Aristoteles'in

³⁶⁴ Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 328.

³⁶⁵ Cullen, "Alexander of Hales", s. 64.

³⁶⁶ Cullen, "Alexander of Hales", s. 65.

ilk hareket ettirici argümanı ve Anselmus'un *Proslogion* adlı eserindeki kanıtı gibi bir dizi kanıt sunan Alexander Halensis, Tanrı'nın doğrudan bilgisinin olmadığını düşünse de O'nun birçok sıfatının ya olumsuzlama ya da benzetme yoluyla bilinebileceğini dile getirir. Ayrıca o; basit, sonsuz, her şeye kadir, her şeyi bilen ve değişmez dâhil olmak üzere çeşitli ilahî nitelikleri tartışmaktadır.³⁶⁷

Alexander Halensis'in düşünce sisteminin en önemli meselelerinden birisi de, İbn Cebiol'un de felsefî sisteminin önemli noktalarından biri olan, Tanrı'nın basit, geri kalan diğer tüm mevcutların bileşik olmasıdır. Düşünüre göre yaratılmış mevcutlarda iki çeşit bileşim bulunmaktadır. Bu bileşimlerden ilki, varlık (quo est) ve mahiyet (quod est) birleşimidir. Varlık ile mahiyet ayrımındaki varlık somut bir varlığa, örneğin bir insana; mahiyet ise soyut bir öze örneğin insanlığa gönderme yapmaktadır. Söz konusu ayrım düşünüre göre aklî bir ayrımdır, zira bir insan ile insanlık arasında gerçek bir ayrım yoktur. Ancak Tanrı'da varlık (quod est Deus) ile mahiyet (quod est Deitas) arasında herhangi bir bağıllık, alımlama ve dolayısıyla hiçbir bileşim yoktur. Diğer birleşim ise madde ile surettir. Tüm varlıkların madde ile suretin birleşiminden olduğunu düşünen Alexander, maddenin bir tür yarı yokluk (quasi-non quod est) olduğu kanaatindedir.³⁶⁸ Tanrı, âlemin; dolayısıyla madde ile suretin yaratıcısıdır. Alexander Halensis, Aristotelesçi âlemin ezeliliği fikrini reddeder, ancak hylomorfik kuramı yani madde ile suret birleşimini kabul eder. Söz konusu birleşim her mevcutta bulunmaktadır.³⁶⁹

Alexander Halensis, *Summa Halensis* adlı eserinde ayrıca gayri cismanî maddenin varlığını da benimsemektedir. Eric Kleineidam'e göre Alexander Halensis'in söz konusu görüşü büyük ölçüde İbn Cebiol etkisine dayanmaktadır.³⁷⁰ Düşününürün, İbn Cebiol'e söz konusu meseledeki yakınlığı üç madde türünü ayırt ettiği pasajda görülebilir: "Harekete (motus) ve karşıtlığa (contrarietas) tâbi belirli bir madde vardır, bu unsurlar içerisinde bulunur. Harekete tâbi ancak karşıtlığa tabi olmayan madde vardır. Bu göksel kürelerde bulunur. Ancak üçüncü tür bir madde daha vardır ki gerek harekete gerekse karşıtlığa tâbi değildir. Bu yalnızca nefslerde olduğu gibi daha faziletli varlıklar bulunur."³⁷¹

³⁶⁷ Christopher Cullen, "Alexander of Hales", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. J. Gracia – T. B. Noone, Blackwell Publishing Malden 2002, s. 106; Alexander Halensis, *Summa theologica*, Quaracchi, Florence: Collegium S. Bonaventurae 1948, s. 215.

³⁶⁸ Cullen, "Alexander of Hales", s. 108; Philotheus Boehner, "The System of Metaphysics of Alexander of Hales", *Franciscan Studies*, 5/4, 1945, ss.366-414.

³⁶⁹ Frederick Copleston, *A History of Philosophy Volume II: Medieval Philosophy*, Image Books Doubleday, New York 1993.

³⁷⁰ Erich Kleineidam, *Das Problem der Hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrhundert, behandelt bis Thomas von Aquin*, Breslau, 1930, s. 49.

³⁷¹ Alexander Halensis, *Summa theologica*, Quaracchi, Florence: Collegium S. Bonaventurae 1948, 2.2.

Daha önce bahsedildiği gibi, suretlerin çokluğu görüşü, insan nefsinin belirli bir cisimle birleşmiş gayri cismanî bir cevher olduğu düşüncesine dayanmaktadır. İbn Cebiol gibi Alexander Halensis de söz konusu görüşün temsilcileri arasındandır. Düşünürüne göre, nefsi tabî bir cismin ilk eylemi olarak gören biri, nefsin cevherinin bir suretten başka bir şey olmadığını da kabul etmek zorundadır. Bu, nefsin tüm eyleminin kendi maddesi içinden çıkardığı ve nefsin, bedeninin eylemi olmaktan başka bir eylemde bulunamayacağı anlamına gelir. Ancak Alexander, nefsi bir bedeninin ilk eylemi olarak tanımlamayı reddetmektedir. Zira, herhangi bir eylem veya suretin tek işlevi maddeyi olduğu gibi yapmakta, yani maddeye belirli bir tabiat vermektedir. Nefs, bedensel hareketlerin ilkesi olduğuna göre, bedeninin eylemi olamaz. Bu anlamda nefis bir suret değil, cevherdir.³⁷²

Alexander Halensis'in söz konusu açıklamalarıyla ima ettiği şey, tam anlamıyla hylomorfik birliğin, maddî biçim ile madde arasındaki birlik olduğudur. Aklî nefis ve insan bedeni arasındaki birlik, hylomorfik birliğe benzese de, bazı önemli açılardan ondan farklıdır. Hylomorfik birliktelikte suret, maddenin hareketinden başka bir şey değildir; varlığı bu işlevde tükenir. Aklî nefis somut bir tikelidir (hoc aliquid) ve maddeye suret vermekten başka birçok eylemi vardır. Ayrıca aklî nefis, asıl maddenin sureti değil, maddenin kendi sureti olan cismanî suret (forma corporalis) sayesinde tam ve birleşmeye hazır organik bir cisimdir.³⁷³

Alexander Halensis'e göre insan organizmasının sayısız kapasitesi ve karmaşıklığı, nefsin gayri cismanîliğini göstermektedir. Bu bağlamda İbn Cebiol'un *Yenbû 'u'l-Hayât*'ından esinlenen Alexander, "Bir cevher maddeden ne kadar arınmışsa, o kadar çok eylem gerçekleştirebilir ve nefsin uygun bir araca ihtiyacı vardır ve insan bedeni doğru olandır, çünkü o, cismanî yaratıklar arasında en gelişmiş olanıdır." diye zikretmektedir.³⁷⁴

Alexander Halensis'in İbn Cebiol düşüncesinden etkilenmiş olabileceği en önemli noktalardan bir diğeri de meleklerin durumu ile ilişkilidir. Hristiyan filozof, Hristiyanlık düşüncesindeki melek anlayışı ile Aristoteles metafiziğini ciddi bir şekilde uzlaştırmaya çalışan ilk önemli düşünür olarak görülebilir. Düşünür, Hristiyan melek anlayışından kaynaklanan metafizik sorunları kavrar ve bunlarla ilgilenir. Düşünürün aktardıklarının en dikkate değer noktası, meleklerin metafizik statüsüne odaklanmasıdır. Ek olarak bu öğreti, Alexander'ın *Glossa*'sını yazdığı zaman, Aristoteles metafiziğinin kendi düşünce sistemine yerleştiğini ve o

³⁷² Magdalena Bieniak, "The Soul-Body Union in the Summa Halensis." *The Legacy of Early Franciscan Thought*, ed. L. Schumacher, DeGruyter Berlin 2021, s. 37.

³⁷³ Alexander Halensis, *Summa theologica*, 2.4; Magdalena Bieniak, "The Soul-Body Union in the Summa Halensis.", s. 46.

³⁷⁴ Alexander Halensis, *Summa theologica*, Quaracchi, Florence: Collegium S. Bonaventurae 1948, s. 579; Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebiol) Fons Vitae*, s. 7.

döneme kadar bu yeni felsefî düşünce sistemine aşına olmayan skolastik ilahiyatçıların düşüncelerini bilgilendirdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Düşünür, gayri cismanî varlıklar olan meleklerin yaratılmış madde olarak nasıl kabul edilebileceğini sormaktadır. Ona göre bu tür varlıkların Tanrı'dan nasıl ayırt edilebileceği ve nasıl konumlandırılacağı soruları önemlidir. Bu durum Alexander'ın söz konusu soruları yanıtlarken, temel kavramının farklı felsefe okulları tarafından farklı şekilde tanımlandığı gerçeğinin farkında olduğunu gösterir. Aynı zamanda, onun için tartışmanın şartlarını açıkça belirleyen tanım Aristotelesçi tanımdır. O, basit ve gayri cismanî varlıklar olarak kabul edilen meleklerin, Aristoteles'in madde ve suretten oluşan cevher olarak yaratılan varlıklar kavramıyla bağdaşmadığı gerçeğini kabul eder ve bu sorunu oldukça açık bir şekilde eserlerinde ortaya koyar. Eğer Aristoteles'in felsefesi göz önüne alınırsa, melekler metafizik bir olağan dışılıktır; Aristotelesçi bakış açısına göre, sadelik ve saf gayri cismanîlik, yalnızca Tanrı'ya atfedilebilir görünmektedir. Alexander'ın bu ikileme dair çözümü, tıpkı İbn Sina ve Thomas Aquinas tarafından da kabul edilmiş varlık ile mahiyet ayrımı ile ilgilidir. Tanrı haricindeki tüm mevcutlar için varlık ile mahiyet ayrımı yapılabilir, ancak Tanrı için bu durum geçerli değildir.³⁷⁵

Alexander Halensis, tıpkı ateşin tabîî yerinin göksel kürelerde olması gibi, bir meleğin gayri cismanî olduğundan tabîî bir konumu olmadığını dile getirir. Bir meleğin var olması için cisme ihtiyacı olmadığından, unsurlarda olduğu gibi sabit bir tabîî konuma sahip olamaz. Ancak tabîî bir konuma sahip olmak, bir konuma sahip olmanın tek yolu değildir. Maddî alemde, fazilet bakımından daha yüksek konumda bulunan bir unsurun daha düşük bir unsuru içine alması ve sınırlandırması söz konusudur. Hava, su, ateş ve toprak alt unsurları içerir ve onları sınırlar. Alexander Halensis, bu anlamda bir meleğin yerinin bulunabileceğini ve bir cisim tarafından kapsanabileceğini düşünmektedir. Tıpkı havanın cevheri suretinin tabîî olarak su ve toprağa muktedir olması gibi, herhangi bir cismanî madde de maddî olmayan bir varlığı içerebilir. Yine de onlar buna kendi tabiatında var olduğu için değil, Tanrı tarafından bahşedilen bir mahiyet nedeniyle muktedir olabilir. Melekler ise doğaları gereği birbirinden farklıdır ve onlar zahirî bir sebep tarafından hareket ettirildiklerine göre, gerçekten de o zahirî sebep ayrı bir cevherdir, fakat meleklerden başka yaratılmış ayrı cevherler yoktur. Bu, Alexander için meleklerin, tamamen ve doğal olarak maddî olmayan tüm cevherlerin ait olduğu temel doğal türe atıfta bulunan bir terim olarak işlev gördüğünü gösterir. Onların aralarında baş melekler, yüksek melekler vb. gibi bir hiyerarşi varsa bile yine de ortak bir meleksi doğayı paylaşırlar. Bu anlamda tam anlamıyla bir melekten daha yüksek bir tür maddî olmayan yaratığın

³⁷⁵ Sullivan, *The Debate over Spiritual Matter in the Late Thirteenth Century: Gonsalvus Hispanus and the Franciscan Tradition from Bonaventure to Scotus*, s. 54.

varlığından bahsetmek yanlış olur.³⁷⁶ Alexander Halensis'in söz konusu fikirleri, tüm meleklerin madde ve suretten oluştuğunu ve gayri cismanî olduğunu savunan İbn Cebîrol'ün görüşleriyle büyük ölçüde benzeşmektedir.

Alexander Halensis, her ne kadar eserlerinde İbn Cebîrol'den ve onun eserlerinden söz etmemiş olsa da onun kendi felsefî sistemini kurarken Yahudi filozofun düşüncelerinden büyük ölçüde etkilenmiş olduğu açıktır. Düşünürün; âlemin hylomorfik birliği, gayri cismanî maddenin varlığı, suretlerin çokluğu ve nefis ile meleklerin gayri cismanîliği gibi pek çok tartışmadaki fikirleri İbn Cebîrol'ün fikirleriyle önemli derecelerde benzerlikler taşımaktadır. Alexander Halensis'in kendi felsefî sistemini oluştururken söz konusu meselelerde İbn Cebîrol'den etkilenmiş olması bir yana, *Yenbû'u'l-Hayât*'ı Latinceye tercüme etmiş olan Dominicus Gundissalinus'un çağdaşı olması sebebiyle, İbn Cebîrol'ün düşüncelerinin Orta Çağ Avrupası'nda etkileşime girmesi adına şüphesiz büyük bir etkisi olmuştur. Ayrıca Alexander Halensis, İbn Cebîrol'ün tamamen nefsanî varlıklar olan meleklerin bile madde ile suretten oluştuğu hakkındaki görüşünü skolastik düşüncede tartışma meselesi haline getirmesi açısından önemli bir düşünürdür. Bunlar dışında düşünür, Paris Üniversitesi'nin teoloji kürsüsüne sahip ilk Fransisken olması sebebiyle, onun ardından gelen Bonevantura ve John Duns Scotus gibi Fransisken tarikatına bağlı düşünürlerin de İbn Cebîrol'ün düşüncelerini benimsemesini sağlaması açısından oldukça önemli bir noktada durduğunu kabul etmek gerekir.

3.1.3. Guilielmus Alvernus

Auvergneli William olarak da bilinen, Fransa'nın Aurillac komününde yaklaşık 1180 yılında doğan düşünürün erken dönemdeki hayatı hakkında az şey bilinmektedir. Eğitim için Paris'e gitmesinin ardından, Paris Üniversitesi'nde teoloji alanında yüksek lisans derecesi alan ve skolastik bir filozof olarak önce sanat fakültesinde, ardından 1220'de ilahiyat fakültesinde profesör olan düşünür, teoloji hakkındaki görüşlerini büyük ölçüde sistematik olarak Aristoteles'in felsefesine dayandırırsa da, belli başlı noktalarda Aristoteles'in düşüncelerini eleştirmiş ve onu Hristiyan doktrini ve özellikle Augustinus'un öğretileriyle uzlaştırmaya çalışan ilk teologlardan birisi olmuştur.³⁷⁷

1223 yılından itibaren Notre Dame Katedrali'nde bir kanon³⁷⁸ olarak görev alan Guilielmus Alvernus, Paris piskoposu Bartholomaeus'un 1227'deki ölümünün ardından, azizlerin Nicolas isimli bir azizi bir sonraki piskopos olarak seçmeleri üzerine bu sonuçtan

³⁷⁶ Travis Dumsday, "Alexander of Hales on Angelic Corporeality." *The Heythrop Journal* 54/3, (2013), s. 362.

³⁷⁷ Neil Lewis, "William of Auvergne", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

³⁷⁸ Kilisede bir aziz rütbesi.

memnun olmayarak Papa'dan bu duruma müdahale etmesini istemek için Roma'ya gitmiştir. Roma'dayken Papa IX. Gregory üzerinde güçlü bir izlenim bırakan düşünür, Papa sayesinde 1228'de Paris'in bir sonraki piskoposu olarak seçilmiştir.³⁷⁹ William, 1249'da vefat etmiş ve sonra St. Victor Manastırı'na gömülmüştür.³⁸⁰

William'ın en önemli felsefi yazıları, *Magisterium divinale et sapientiale* adını verdiği yedi bölümden oluşan geniş bir çalışmanın parçalarıdır. *Magisterium*'un şu yedi eserden oluştuğu kabul edilir: *De Trinitate, sive de primo principio*, (Üçlü Birlik veya Birinci İlke Üzerine), *De universo* (Âlem Üzerine), *De anima* (Nefs Üzerine), *Cur Deus homo?* (Neden Tanrı?) *De fide et legibus* (İnanç ve Kanunlar Üzerine), *De sacramentis* (Ayinler Üzerine), *De virtutibus et moribus* (Faziletler ve Ahlâk Üzerine).

William, Orta Çağ Avrupası'nda, tercümanlar aracılığıyla hızla erişilebilir hale gelen ve Hristiyan Avrupa'ya genellikle Hristiyanlık inancı ile çelişen yeni ve bilimsel bir dünya görüşü sunan Yunan ve Arap felsefesine olumlu bir tepki veren ilk kişilerden biri olmuştur. Aristoteles ve Augustinus gibi Yunan filozofları dışında, başta İbn Sina ve İbn Cebriol olmak üzere İslam ve Yahudi filozoflarının fikirlerini incelemiş ve belli ölçüde söz konusu fikirleri kendi düşünce sisteminde muhafaza etmiştir.³⁸¹ Hristiyan düşünür *De Trinitate, sive de primo principio* adlı eserinde, yapılan çalışmanın ana düşünürü olan İbn Cebriol hakkında ise tüm filozofların en faziletlisi (*unicus omnium philosophantium nobilissimus*) olduğunu belirtmiş ve muhtemelen ilahî irade hakkındaki düşünceleri sebebiyle kendisinin bir Hristiyan olduğunu varsaymıştır.³⁸² Guilielmus Alvernus aynı şekilde *De universo* adlı eserinde ise İbn Cebriol hakkında doğrudan şunları dile getirmiştir:

“Teolog Avicbron’un her ne kadar ismi bir Arap'a benzese de Fons Vitae adlı eserinde Tanrı'nın kelâmından bahsederken tıpkı bir Hristiyan gibi düşündüğü açıktır. Bu yüzden onun Arap imparatorluğunda yetişmiş bir Hristiyan olduğunu düşünmekteyim.”³⁸³

William'ın felsefi eserleri, dönemin geri kalan diğer felsefi ve teolojik çalışmalarına nazaran karakter bakımından farklılık göstermektedir. Düşünürün çağdaşları, tıpkı daha sonraları Thomas Aquinas'ın *Summa Theologiae* eserinde olduğu gibi soru cevap yöntemine dayalı bir metot izlerken, William ise İbn Sina ve İbn Cebriol'un yöntemlerine daha yakın bir

³⁷⁹ Lewis, "William of Auvergne", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

³⁸⁰ Roland Teske, "William of Auvergne", *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, ed. H. Lagerlund, Springer Science & Business Media, New London 2011, s. 1402.

³⁸¹ Teske, "William of Auvergne", s. 1403.

³⁸² William of Auvergne, *De Trinitate, seu De primo principio*, Marquette University Press, Milwaukee 1989, c. 25.

³⁸³ William of Auvergne, *De universo Guilielmi Alverni Episcopo Parisiensis Opera Omnia vol. 1*, ed. F Hotot, Minerva, Frankfurt am Main, 1963, s. 114.

yöntem izlemektedir. Hatta öyle ki, William'ın yazı stiline bir dereceye kadar söz konusu düşünürlerin eserlerinin Latince tercümelerine büyük ölçüde benzerlik gösterdiği ve bunlara göre şekillenmiş olduğu söylenebilir.³⁸⁴

Guilielmus Alvernus'un düşünsel anlamda İbn Cebrol ile benzerliklerine geçmeden önce onun Tanrı anlayışını irdelemek doğru olacaktır. Buna göre William, tüm mevcutların Tanrı'ya katıldıklarını veya varlıklarını Tanrı'dan almakta olduklarını dile getirmektedir. O, *De Universo* adlı eserinde, Tanrı'nın yaratılmış şeylerde varlık olarak mevcut olduğundan bahsetmektedir:

Yaratıcı, yarattıklarının her birinin yanındadır ve O, en mevcut olandır. Aslında O, her birine en yakın olandır. Bu çıkarım, tüm arızî ve cevheri hallere ve suretlere bakarak yapılabilir. Nitekim mevcut olanın her birinden bütün bunları çıkarırsan, en sonunda varlığa ve onları bu varlığa getireni bulursun.³⁸⁵

Yine de William, bu tür bir ifadenin kendi düşüncesi hakkında yanlış bir izlenim verebileceğinin farkında olarak *De Universo* adlı eserinin bir noktasında her cevherin, eğer deyim yerindeyse yaratıcının mahiyetini kendi içinde içerdiğini ve yaratıcının mevcutlar için ne anlama geldiğini açıkça ifade etmenin zor olduğunu belirtmektedir.³⁸⁶

William'ın felsefî sisteminde yer alan en temel düşüncelerden bir diğeri de Tanrı'nın âlemi yoktan yaratmış olmasıdır. Bu şekilde, düşünür sudûr anlayışını reddetmektedir. Ona göre bu kuramın temellerinden birinin İbn Sina'nın, bir olandan ancak bir olanın çıkabileceği ve dolayısıyla mutlak olarak bir olan Tanrı'dan en fazla bir şey gelebileceği ilkesi olduğunu düşünür. William bu ilkeye katılmakla birlikte, İbn Sina'nın onu yanlış yorumladığını düşünmektedir. O, bunun yerine İbn Cebrol'ün düşüncelerini bu konuda daha tutarlı bulur ve tıpkı bir çömlekçinin kil kapları kendi birliği vasıtasıyla değil, kendi iradesi vasıtasıyla şekillendirmesi gibi, Tanrı, yaratıkları birliğinin aksine, kendi iradesi ve dilemesiyle yarattığını dile getirir.³⁸⁷

William'ın İbn Cebrol ile hemfikir olduğu diğer bir konu da nefsin gayri cismanîliği meselesidir. O, nefslerin varlığına ilişkin birçok argümanı arasında, bedenlerin nefslerin bir aracı olduğu ve nefsin işlerini gerçekleştirme gücünün bedenin kendisine ait olamayacağı argümanını kullanmaktadır. Bu yüzden canlıların bedenleri aracılığıyla işleyen bedenlerinden başka bir şey olmalıdır ve bu onların nefsidir. Aklî nefis söz konusu olduğunda, onun varlığa gelmesinin, özellikle anlama ve bilginin bir insanda bulunmasından ve tüm vücutta veya

³⁸⁴ Lewis, "William of Auvergne", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

³⁸⁵ William of Auvergne, *The Universe of Creatures*, çev. Roland Teske, Marquette University Press Medieval Philosophical Texts in Translation 35. Milwaukee 1998, s. 100.

³⁸⁶ *William of Auvergne, De universo*, c. 26; I, 621bB,

³⁸⁷ William of Auvergne, *The Universe of Creatures*, s. 624.

herhangi bir bölümünde bulunmamasından kaynaklandığını iddia etmektedir. Bu argüman düşünürü göre sadece nefislerin varlığını göstermekle kalmaz, aynı zamanda onların cevher olduklarını da gösterir. William, insan nefsi söz konusu olduğunda, anlama ve bilme işlemlerinin nefsin uygun işlemleri olarak ele alınması gerektiğini ve bunun da nefsin kendisinin bir cevher olmasını gerektirdiğini ileri sürer. William, nefsin cismanî olamayacağını uzun uzadıya tartışarak bunun yalnızca aklî nefisler için değil, aynı zamanda nebatî ve hayvanî nefisler için de geçerli olan bir durum olduğunu dile getirir. İnsan nefisleri söz konusu olduğunda, diğerlerinin yanı sıra İbn Sina'nın “uçan adam” argümanını bu noktayı ortaya koymak için kullanır ve havada uçan, duyularından yoksun olan ve hiçbir zaman duyularını kullanmamış bir insanın kendisinin var olduğunu bileceğini dile getirir. Bu nedenle bedene ait olmayan bir varlığa sahip olması ve dolayısıyla nefsin bir cisim olmaması gerekir.³⁸⁸ Yani nefis gayri cismanîdir. William'ın, nefsin gayri cismanîliği noktasında diğer Orta Çağ Avrupası düşünürleri gibi İbn Cebiol'ün eserinden etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir.³⁸⁹

Her ne kadar Hristiyan filozof nefsin gayri cismanîliği noktasında İbn Cebiol'e katılmış olsa da belli başlı noktalarda ondan ayrı düşünmektedir. Bu anlamda William'a göre nefisler, yaratılmış maddeler arasında en basit olanlardandır. Söz konusu durumla birlikte onlar yaratılmış tüm maddeler gibi, bir tür bileşim içermelidirler. Bu bileşim elbette bir cisim bileşimi olamaz, çünkü onlar cismanî değildirler ve dolayısıyla cisim parçalara bölünemez varlıklardır. İbn Cebiol'e göre nefisler, fiziksel boyutları içeren bir madde değil, bazılarının “gayri cismanî madde” dediği şey olsa da, madde ve suret bileşimleri olmaları anlamında bileşiktir. Küllî hylomorfizm kuramının bir parçası olan bu görüşe göre yaratılmış her cevher, madde ve suretin birleşimidir. William bu görüşü ilk reddeden skolastik düşünürlerden biridir. Düşünür, *De Universo* adlı eserinde aslî maddenin yalnızca algılanabilir cevherlerin bir potansiyeli olduğu ve dolayısıyla bunun gayri cismanî cevherlerde bulunmadığı iddiasında bulunmaktadır.³⁹⁰

William, küllî hylomorfizmi reddetmenin yanı sıra, İbn Cebiol'ün savunmuş olduğu suretlerin çokluğu kuramı görüşüne de katılmamaktadır. Fransisken düşünürler arasında yaygın olarak kabul gören bu kuram, insan vücudunun sadece tek bir nefis yani aklî nefis tarafından değil, aynı zamanda bitkisel ve hayvanî nefis tarafından da şekillendirildiğini kabul eder. Bu anlamda nefislerin çokluğu, insanın hayvanlara ve bitkilere özgü yaşamsal güçlere ek olarak nasıl olup da kendisine özgü yaşamsal güçlere sahip olduğunu açıklamaya hizmet eden bir

³⁸⁸ Lewis, "William of Auvergne", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

³⁸⁹ Sullivan, *The Debate over Spiritual Matter in the Late Thirteenth Century: Gonsalvus Hispanus and the Franciscan Tradition from Bonaventure to Scotus*, s. 52.

³⁹⁰ William of Auvergne, *De universo*, c. 32; 2

görüştür. Söz konusu öğretiyeye karşı olan William, *De Anima* adlı eserinde yalnızca anlama gücünün değil, aynı zamanda görme ve duyma gibi duyu güçlerinin de nefsin kendisi için gerekli ve uygun olduğunu ve bu tür güçlerin tek ve aynı nefis tarafından yapıldığını kabul etmenin zorunlu olduğunu kabul etmektedir.³⁹¹

Guilielmus Alvernus, her ne kadar İbn Cebirol'ün küllî hylomorfizm ve suretlerin çokluğu gibi görüşlerini doğrudan reddetmiş olsa da, onun ilahî irade görüşünü belli açılardan benimsemiştir. Düşünür, ilahî irade hakkındaki doktrinini oluştururken büyük ölçüde İbn Cebirol'den etkilenmiştir. Nitekim daha önce de bahsedildiği gibi Yahudi düşünürün *Yenbû'u'l-Hayât*'ta ilahî iradeyi, ilahî söz ile ilişkilendirme eğiliminde olduğu bilinmektedir.³⁹² İbn Cebirol'ün bu sözünden yola çıkan William, Tanrı'nın Sözü'nü Tanrı'nın her şeyi yarattığı irade olarak değerlendirmiştir. William'ın ilahî İrade doktrini, aynı zamanda İbn Sina'nın dile getirdiği âlemin ebedi olmadığı, çünkü onun yaratıldığını, yapıldığını ya da imkândan gerçekliğe doğru gittiğini kabul etmemiz gerektiğini ileri sürmesine yol açmaktadır.³⁹³ Bu anlamda Hristiyan filozofun şüphesiz İbn Cebirol'ün ilahî iradeyi söz ile ilişkilendirmesinden etkilendiği söylenebilir. Nitekim William sözü, "Tanrı'nın iradesinin en muhteşem ve açık ifadesi" olarak ifade eder. İbn Cebirol'ün ilahî irade ile sözü özdeşleştirmesi, William'ın İbn Cebirol'ün bir Hristiyan olduğunu düşünmesine etki eden bir durumdur. Ayrıca William'ın teslis teolojisi, ilahî birlik anlayışıyla çelişme olmaksızın, ilahî iradeyi söz olarak benimsemesine izin vermiştir. İbn Cebirol ise ilahî irade doktrinini ilahî birlik ile ilgili olarak sunmaktadır. İbn Cebirol, iradeyi tamamen ilahî özle özdeşleştirmekte tereddüt etmiştir.³⁹⁴ Bunun dışında William, Tanrı'nın âlemi herhangi bir dışsal yolla değil, kendi sözüyle yarattığını belirtir. Tanrı'nın şeyi ancak sözü veya emriyle yaratmaya gücü yettiği için, yaratmak için kendi dışında hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. William, Tanrı'nın her şeyi anında yarattığından aracı bir yaratılış olamayacağını savunmaktadır. Ancak bu durum İbn Cebirol'ün ilahî irade anlayışıyla uyuşmamaktadır. Zira İbn Cebirol *Yenbû'u'l-Hayât*'ın birinci bölümünde felsefeyi üç kısma ayırırken İlk Mahiyet, madde ile suret ve bu ikisinin aracıları olarak ilahî iradenin varlığından söz etmektedir.³⁹⁵

³⁹¹ Sullivan, *The Debate over Spiritual Matter in the Late Thirteenth Century: Gonsalvus Hispanus and the Franciscan Tradition from Bonaventure to Scotus*, s. 52; Lewis, "William of Auvergne", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

³⁹² Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 211.

³⁹³ Roland Teske, *Studies in the Philosophy of William of Auvergne: Bishop of Paris (1228-1249)*, Marquette University Press, Milwaukee 2006, s. 21.

³⁹⁴ Kevin J. Caster, "William of Auvergne's Adaptation of Ibn Gabirol's Doctrine of the Divine Will." *The Modern Schoolman*, 74/1, (1996), s. 35.

³⁹⁵ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 9-10.

Sonuç olarak, William'ın İbn Cebiol'un ilahî irade doktrininin belirli unsurlarını kabul etmediğini belirtmek gerekir. İbn Cebiol bazen ilahî iradeyi kendi başına bağımsız bir hipostaz olarak ele alıyor görünürken, William bu durumun aksine, Tanrı'nın iradesinin bir söz olarak O'nun kendisi olduğunu ve hiçbir şekilde özünden gerçekten ayrı düşünülemeyeceğini açıkça belirtmektedir. Üstelik William hiçbir şekilde sudûrcu bir çerçeveyi kabul etmez. İbn Cebiol'e göre ise yaratılış öyle bir şekilde gerçekleşir ki, ilahî öz etkin hale geldiğinde irade, fiili madde tarafından alındığında ise irade suret haline gelir. William ise kesinlikle böyle bir düşünceye sahip değildir. Tüm bunlar dışında William'ın İbn Cebiol'un, mevcutların herhangi bir tür zorunlu sudûrdan ziyade ilahî iradede çıktığı ilkesini uyarlamış olduğunu da kabul etmek gerekmektedir.³⁹⁶

Eserlerinde doğrudan İbn Cebiol'den bahseden, hatta kendisi için tüm filozofların en faziletlisi nitelmesini yapan Guilielmus Alvernus, düşünürün nefis ve ilahî irade anlayışına yakın fikirler ortaya koymuş olsa da küllî hylomorfizm ve suretlerin çokluğu görüşlerine karşı çıkmış ve bu görüşlerin karşısında yer alacak kuramlar geliştirmiştir. Düşünürün bu tutumu büyük ölçüde söz konusu görüşlerin Hristiyan öğretileriyle uyumlu olmadığını düşünmesinden ileri gelmektedir. Bu bağlamda o, İbn Cebiol'un ilahî irade hakkında söylediklerini Hristiyanlık öğretisindeki söz ile bağdaştırarak görüşün kabul edilebilir olduğunu dile getirmiştir. Genel olarak bakıldığında ise Guilielmus Alvernus'ın İbn Cebiol'un Latince tercümesinin Orta Çağ Avrupası'nda dolaşımında olduğunu göstermesi ve Thomas Aquinas gibi İbn Cebiol'un görüşlerini reddedecek sonraki düşünürlere etki etmesi açısından önemli bir noktada yer aldığı söylenebilir.

3.1.4. Thomas Aquinas

Orta Avrupası'nın en ünlü düşünce tarikatlarından biri olan Dominiken tarikatının kurucusu Dominik'in ölümünün ardından yaklaşık olarak beş yıl sonra, 1224 yılında Roma ile Napoli arasında yer alan Aquino kasabasında doğan Thomas Aquinas, yaşadığı dönemin âdetlerine uygun olarak küçük yaşında dinî eğitim almak üzere kiliseye teslim edilmiştir. Burada gençliğine erişinceye kadar Hristiyanlık, Kilise Babaları, Kutsal Kitaplar hakkında yoğun bir eğitim almış ve ardından 1239-1244 yılları arasında Napoli'deki üniversitede öğrenimine devam etmiştir. 1242 yılında ise Napoli'de faaliyetlerini sürdüren Dominiken tarikatına katılarak burada hoca olarak hayatını sürdürmüştür. Hayatını burada bir süre geçirdikten sonra, Dominiken tarikatının isteğince Paris'e giden düşünür, orada teoloji

³⁹⁶ Caster, "William of Auvergne's Adaptation of Ibn Gabirol's Doctrine of The Divine Will", s. 41.

eğitimine devam ederek Albertus Magnus'un derslerine katılmıştır. Thomas Aquinas, bu dönemin ardından hocası Albertus Magnus ile Almanya'ya gitmiş, burada onun asistanı olarak görev yapmış ve kutsal kitap üzerine dersler vermiştir. 1274 yılında vefat eden düşünür, üniversitedeki görevinin bir parçası olarak pek çok eser kaleme almıştır.³⁹⁷ 1265-1273 yılları arasında kendisinin yazdığı en temel eser olan, dönemin geleneksel teolojik sentezlerinin yerini alması için yazılmış *Summa theologiae* (Teoloji Kuramları Külliyyatı), iman savunmasını temel alan, inançsızlara karşı yazılmış olan *Summa Contra Gentiles* (İnançsızlara Karşı Külliyyat), Petrus Lombard'ın *Libri Quattuor Sententiarum* kitabına bir şerh olarak yazılmış *Scripta super libros Sententiarum* ve *De ente et essentia* (Varlık ve Mahiyet Hakkında) gibi önemli eserleri dışında düşünür, *De veritate* (Hakikat Üzerine), *De Substantiis Separatis* (Ayrık Cevherler) *De malo* (Kötülük Üzerine), *De spiritualibus creaturis* (Nefsanî Varlıklar Üzerine) ve *De anima* (Nefs Üzerine) kitapları da kaleme almıştır. Thomas Aquinas sözü edilen eserleri dışında Kutsal kitap tefsirleri yanında Aristoteles ve İbn Rüşt'ün eserlerine şerhler yazmıştır.

Kendi döneminden önceki pek çok filozof ve teoloğun düşüncelerini irdeleyen ve onlara belli noktalarda şerhler yazmış olan Thomas Aquinas, çeşitli eserlerinde açık bir şekilde İbn Cebriol ve *Fontis Vitae* olarak sözünü ettiği *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eserinden on altı defa bahsetmiştir. Söz konusu on altı pasaj içerisinde Thomas Aquinas'ın asıl ilgilendiği ve şiddetli bir biçimde İbn Cebriol'ün felsefî görüşlerini eleştirmiş olduğu meseleler ise şunlardır:

1. Melekler ve insan nefsi dâhil olmak üzere ayrık cevherlerin hylomorfik bileşimi
2. Cismanî cevherlerdeki cevheri suretlerin çokluğu
3. Cismanî cevherlerin fiilleri.³⁹⁸

Thomas Aquinas, kendisinin ve tüm çağdaşlarının Avicbron olarak kabul ettiği bir düşünüre eleştirilerini yönetilmiştir. Mahiyet ve varlık arasındaki ayrımın sonuçlarını çözene kadar küllî hylomorfizmin tüm Orta Çağ temsilcilerinden hiçbirinin Thomas Aquinas kadar İbn Cebriol ile ilgili daha ayrıntılı bir değerlendirme yapmamış olduğu söylenebilir.³⁹⁹

Thomas Aquinas, Tanrı dışındaki varlıkları ele aldığı varlık felsefesinde, Aristotelesçi oluş felsefesinin savunuculuğunu yapmaktadır. Buna göre, an ne sürekli hareket ve çarpışma halindeki atomların bir toplamıdır ne de maddeden yoksun enerjiye tekabül etmektedir. Âlem maddeyle suretin, atomlarla enerjinin bir bileşimi olmak durumundadır. Onun metafiziği,

³⁹⁷ Etienne Gilson, *Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Indiana 1994, s. 4-5; Copleston, *A History of Philosophy Volume II*, s. 302; Thomas Aquinas'ın hayatı hakkında kapsamlı bilgi için bk. Jean-Pierre Torell, *Saint Thomas Aquinas: Volume I The Person and His Work*, çev. Robert Royal, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1996, ss. 1-197.

³⁹⁸ Laumakis, Avicbron (Solomon ibn Gabirol) and Aquinas on Primary and Secondary Causality, s. 5.

³⁹⁹ James Collins, *The Thomistic Philosophy of the Angels*, Catholic University of America, Washington D.C. 2004, s. 44.

mahiyet ve varlık, kuvve ve fiil, belirsiz madde ve belirleyici suret ayrımları başta olmak üzere, birtakım ayrımlara sahiptir. Bunlardan esas önemli olanı ise İbn Sina'dan kendisine intikal etmiş olan mahiyet ile varlık ayrımıdır. Yalnızca Tanrı için söz konusu ayırım mümkün değildir. Tanrı, mutlak varlık olduğundan dolayı kendisinde oluşun izi bulunmaz ve O bu anlamda olumsuzluğu veya sonluluğu olmayan, mahiyeti bir olan saf varlıktır. Fakat Tanrı'nın dışında kalan bütün varlıklar bileşik olmak durumundadır. Thomas açısından, bir varlığın bileşik olması, bileşik olmanın farklı türleri bulunduğu için onun sadece madde ve suretten oluşması anlamına gelmez.⁴⁰⁰ Belirsiz madde ve belirleyici suret ayrımını kabul etmekle birlikte, Aristoteles'in ve daha sonradan İbn Cebriol'ün de kabul ettiği mutlak hylomorfizmi kısmen olsa da reddeden Thomas'a göre, bileşik olmanın çok daha temel bir türü, bir şeyin varlık ve mahiyetten mürekkep olmasına işaret etmektedir. Bir şeyin ne olduğu sorusunu, onun var olup olmadığı sorusundan ayıran Aristoteles'ten sonra, Thomas Aquinas bir şeyin varoluşunun, maddî olmayan şeyler de bulunduğu için onun maddesi olmadığını öne sürer. Varoluş bir suret de değildir. Varoluşun Aristotelesçi kategorilerden birine indirgenmesini kabul etmeyen Thomas Aquinas için maddî cevherler ilk madde ve cevheri suretten meydana gelen bir öze sahiptirler. Fakat onlarda buna ek olarak bir bileşim, özle var olma edimi arasında söz konusu olan bir bileşim daha vardır. Gayri cismanî varlıklar, doğaları gereği maddî olmayan varlıklar oldukları için madde ve suretten meydana gelen bir mahiyete sahip değildir. Ancak yine de bu varlık türleri bir varlık ve bir mahiyetten meydana gelirler. Nitekim daha önce de söylendiği üzere sadece Tanrı'da bu ikisi ayrı değildir.⁴⁰¹

Her ne kadar madde ve suret bileşimi bir âlem tasavvurunu şiddetli bir şekilde reddetmiş olsa da, Thomas Aquinas'ın eserlerinde bu konu önemli bir yer tutar. Filozof, bu görüşü çürütmek adına diğer tartışmalı metafizik görüşlerden daha fazla çaba sarf etmiştir. Thomas Aquinas'ın nefsanî mevcutlardaki madde ile suret bileşimine bir alternatif olarak sunduğu mahiyet ve varlık bileşimini öne sürdüğüne daha önce değinilmişti. Tanrı'dan başka tüm mevcutlarda mahiyet ve varlık arasındaki ayrımın ve bileşimin Thomas'ın en belirgin doktrinlerinden ve ontolojisinin temel taşlarından biri olduğu göz önüne alındığında, kendisinin neden gayri cismanî bileşim açıklamasından kurtulmakla bu kadar ilgilendiği açıktır. Bunun dışında filozofun çağdaşlarının hylomorfik bileşim üzerindeki ısrarı, onun mevcutlarda farklı

⁴⁰⁰ Thomas Aquinas, *Summae contra gentiles libri quatuor*, Typographia Ioannis Bardi, Roma 1944, s. 187-188; Jeffrey E. Brower, *Aquinas's Ontology of the Material World Change, Hylomorphism and Material Objects*, Oxford University Press, Oxford 2014, s. 103

⁴⁰¹ Thomas Aquinas, *Summae contra gentiles libri quatuor*, s. 212.

türden bir bileşimin gerekliliği konusundaki argümanını geliştiren bir etmen olarak görülebilir.⁴⁰²

De ente et essentia'nın dördüncü bölümünde Thomas Aquinas, cismanî cevherlerin madde ve suretten oluştuğunu açık bir şekilde kabul etmektedir, ancak o, gayri cismanî maddelerin hangi açılardan basit ve bileşik olduğu hakkında şunları söylemektedir:

Herkes İlk Neden'in basitliğini kabul eder, ancak bazıları aklî mevcutlarda (intellegenita) ve nefslerin madde ve suretten oluşan bir bileşimden oluştuğunu öne sürer. Fontis Vitae adlı eserin yazarı olan Avicbron bu görüşün yaratıcısıdır... Ancak bu görüş filozofların genel olarak söyledikleriyle uyuşmaz, zira onlara göre cevher denilen şey maddeden ayrıdır ve madde olamadan var oldukları kanıtlanabilir. Bunun en güçlü kanıtı, onların içinde bulunan anlama gücünden gelmektedir. Nitekim suretlerin ne maddeden ayrılmadıkça fiilen kavranabilir olduklarını ne de cevherin içine alındıkları ve ondan etkilendikleri şekliyle, onları anlayan bir cevherin gücü dışında fiilen anlaşılır kılındıklarını görmekteyiz.⁴⁰³

Thomas Aquinas için, Aristoteles ve takipçilerinin otoriter görüşleri ile kıyaslandığında İbn Cebiol'un nefsin ve aklın doğası hakkındaki görüşleri ikinci sınıf düzeyde kalmaktadır. Hristiyan düşünür, Hristiyan inancının öğretilerini yorumlamak için en doğru felsefenin Aristoteles'in felsefesi olduğu kanaatindedir. Bu anlamda o, gayri cismanî madde meselesinde Aristoteles'in görüşlerini ön planda tutmaktadır.⁴⁰⁴

Yapılan bu çalışmanın ikinci bölümünde İbn Cebiol'un maddeye verdiği anlamlardan birinin birlik olduğu ve maddeyi birliğin merkezi olarak gördüğünden bahsedilmişti. Yahudi filozof, tüm mevcutları var olmak için bir araya getiren şeyin madde olduğunu ve onların Tanrı'ya kavuşma ve O'nun inayetiyle bir olma şevkinin, küllî maddenin bütün varlıkların kalbinde yatan bir var olma şevkinden geldiğini ve bunun da tüm mevcutlar açısından bir birliğe sebep olduğunu açıklamaktadır.⁴⁰⁵ Thomas Aquinas ise bu görüşü *Scriptum super libros Sententiarum Petri Lombardi* adlı eserinde şiddetli bir şekilde eleştirerek maddenin birliğini aramanın anlamsız olduğunu dile getirmiştir:

Avicbron'un Fontis Vitae adlı kitabındaki argümanların yanlışlığının çoğu şundan kaynaklanmaktadır: O, her zaman maddenin birliğini aramaktadır. Bundan dolayı da cinsin tüm türlerde var olan tek bir mahiyeti (una essentia) olduğu fikri doğar. Ancak bu sağlıklı bir temeldir, zira tıpkı iki beyaz mevcudun

⁴⁰² Sullivan, *The Debate over Spiritual Matter in the Late Thirteenth Century: Gonsalvus Hispanus and the Franciscan Tradition from Bonaventure to Scotus*, s. 104.

⁴⁰³ John Goheen, *The Problem of Matter and Form in the De Ente et Essentia of Thomas Aquinas*, Harvard University Press, Cambridge 1940, s. 136; Petr Slovák, "Form, essence and matter in Aquinas' early work *De ente et essentia*. Notes to the metaphysical foundation of Aquinas' psychology." *Logos i Ethos* 2 (39) (2015), ss. 59-95.

⁴⁰⁴ Sullivan, *The Debate over Spiritual Matter in the Late Thirteenth Century: Gonsalvus Hispanus and the Franciscan Tradition from Bonaventure to Scotus*, s. 105.

⁴⁰⁵ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebiol) Fons Vitae*, s. 267.

sayısal olarak aynı beyaza sahip olması gibi, bu insan ile o insanın her ikisinin de sayısal olarak aynı insanlığa sahip olması gerekir. Ancak bu böyle değildir. Akıl herkes için ortak bir niyet oluşturması bakımından insanlık kavramını kavrar. Tanrı'da ve nefste düşünsel bir tabiat olduğu için, her ikisinin mahiyetinde de aynı düşünselliğin olması ve her ikisine de varlık denilmesinin tek bir mahiyet sayesinde olması gerekmez.⁴⁰⁶

Thomas Aquinas'ın, İbn Cebiol'un maddenin birliği görüşüne karşı yaptığı diğer bir eleştiriye ise *Summa theologiae* adlı eserinin birinci bölümünde yer vermiştir:

Avicbron, suretlerin birliğinden yola çıkarak, tüm cisimlerde maddenin birliğini öne sürer. Gerçekten de eğer cismanîlik, cisimleri birbirinden ayıran diğer suretlerin üzerinde yer alan, kendi içinde tek bir suret olsaydı, bu argüman zorunlu olarak doğru olurdu. Çünkü cismanî suret (forma corporalis) maddenin içinde değişmez bir şekilde bulunur ve şimdiye kadar var olan tüm cisimler bozulmaz olurdu. O zaman ise bozulma (fesad) ardışık suretlerin ortadan kaybolması yoluyla yalnızca arazi biçimde olurdu. Yani kısmi bir bozulma olacaktı. Ancak, oluş ve bozulma altında varlığını sürdüren bozulabilir cisimlerde hiçbir suretin bulunmadığını varsayarsak, zorunlu olarak, bozulabilir ve bozulmaz cisimler meselesinin aynı olmadığı sonucu çıkar. Zira madde, kendinde olduğu gibi, oluşma potansiyeli kendi içindedir.⁴⁰⁷

Thomas Aquinas'ın İbn Cebiol'ü eleştirdiği bir diğer nokta ise gayri cismanî cevher olarak gördüğü nefslerin madde ve suretten oluşması meselesi hakkındadır. Hristiyan filozofa göre madde ve suretten meydana gelen her şeyin bir sureti vardır. Dolayısıyla nefis, madde ve suretten müteşekkil ise, nefsin kendisinin de ayrı bir sureti olmalıdır. Ancak nefis yalnızca bir surettir. Bu nedenle bir suretin sureti olması gerekir, ancak bu kanıtsal olarak imkânsızdır, çünkü bu durum sonsuz gerileme ile sonuçlanır.⁴⁰⁸ Söz konusu argümanı sunan Thomas Aquinas, ardından doğrudan İbn Cebiol'un görüşlerini eleştirmektedir:

Bazıları nefsin ve Tanrı'nın dışında her maddenin madde ve suretten oluştuğunu söylemektedir. Bu görüşü destekleyen ilk kişi Fontis Vitae adlı eserin yazarı Avicbron'dur. Yazarın belirttiği görüşün sebebi şudur: Maddenin özelliklerinin bulunduğu her yerde madde bulunmaktadır. Bu nedenle, maddenin kuvve halinde olma, alıcı olma ve diğer özellikleri nefste bulunduğundan, Avicbron nefste maddenin olması gerektiği görüşündedir. Ancak bu acınası bir argümandır. Bu argümanın zayıflığı, eğer özne olmak, alıcı olmak ve diğer şeylerin aynı şekilde hem nefste hem aslî maddede bulunmadığı düşünülürse, görülecektir. Nitekim aslî madde, değişim ve hareket yoluyla faal hale gelir ve (Aristoteles'in) Fizik adlı eserinde kanıtlandığı gibi her değişim ve hareket, birincil ve en evrensel hareket türüne indirgenebileceğinden, bundan maddenin yalnızca bulunma gücünün (ab ubi) mevcut şeylerde olduğu ortaya çıkar. Avicbron'un bu görüşünün bu nedenle imkânsız olduğu gösterilmiştir. Zira her şey madde ve suretten oluşmaz. Nefis, madde ve suretten bileşik ise, nefsin tamamının cisme var olma fiilini veren suretsel ilke olması mümkün

⁴⁰⁶ Thomas Aquinas, *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* ed. Marie Fabien Moos, Episcopi Parisiensis. Ed. nova. Parisiis: Sumptibus P. Lethielleux 1929, 2. D17 Q1 A1.

⁴⁰⁷ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Cura et studio Instituti Studiorum Medievalium Ottaviensis. Ottawa, 1953, s. 121.

⁴⁰⁸ Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae De Anima*, ed. John Patrick Rowan B. Herder Book Co., St. Louis 1949, c. 6-17.

olmazdı. Bu nedenle nefsin tamamı cismin sureti olmayacak, ancak nefsin yalnızca bir kısmı öyle olacaktır. Fakat nefis, kesinlikle cismin sureti olan kısımdır. Bu nedenle nefis, madde ve suretin bileşimi olarak kabul edilen şey değil, yalnızca onun suretidir. Avicbron'un bu görüşü başka bir nedenden daha imkânsız görünmektedir. Nitekim nefis, madde, suret ve cisimden müteşekkil ise bunların her birinin birliği kendisi vasıtasıyla olacak ve o halde nefsi cisimle birleştiren üçüncü bir varlığın var olduğunu kabul etmek gerekecektir. Nitekim yukarıda bahsedilen argümanın taraftarlarından bazıları (İbn Cebiol) buna inanmaktadır. Zira nefsin cismin ışığı aracılığıyla birleştiğini söylerler: Nebatî nefis yıldızsal (sidereus) göğün aracılığıyla; hayvanî nefis kristal (crystallinus) göğün aracılığıyla; aklî nefis ise empyrean (empyreus) göğün aracılığıyla. Söz konusu açıklamalar tamamen masaldır, zira nefis cisimle herhangi bir aracı olmaksızın birleşmelidir.⁴⁰⁹

Thomas Aquinas, nefslerin madde ve suretten oluştuğunu reddetmesi gibi, meleklerin de aynı şekilde madde ve suretten müteşekkil olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır. Düşünür, *Summa theologiae* adlı eserinde bazı kişilerin meleklerin madde ve suretten oluştuğunu iddia ettiğini ve bu görüşü savunanlardan birisinin de İbn Cebiol olduğunu dile getirmiştir. Aquinas'a göre İbn Cebiol, akıl ile seçkin hale gelen her şeyin farklı olduğunu varsayıyordu. O, gayri cismanî cevherler söz konusu olduğunda zihnin bazı şeyleri cismanî cevherlerden ayrı olması vasıtasıyla bazı şeyleri de aynı olması vasıtasıyla kavradığını dile getirmektedir. Bu sebeple maddî mevcutlardan ayırt edilen gayri cismanî mevcutların bir sureti olduğu ve bu farklı olan surete tâbi olan şeyin ise maddî olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Bu sebeple Thomas Aquinas küllî gayri cismanî ve cismanî olan varlıkların aynı şey olduğunu iddia ediyordu. Niceliğin suretinin cismanî mevcutların cevherinden etkilendiği gibi gayri cismanî cevherin sureti de aynı şekilde gayri cismanî cevherden etkilenmiş olmaktadır. Meseleye yakından bir göz atmak, gayri cismanî ve cismanî mevcutların aynı olmadığını göstermek için yeterlidir. Çünkü gayri cismanî ve cismanî mevcutların öz olarak birbirleriyle aynı olması mümkün değildir. Aksi takdirde bir şey aynı anda hem gayri cismanî hem de cismanî olur ki bu da mümkün değildir. Thomas Aquinas'a göre melekler dâhil diğer gayri cismanî varlıkların madde ve suret yerine varlık ile mahiyet bileşiminden oluştuğunu söylemek daha doğrudur.⁴¹⁰ Söz konusu fikirlerin daha önce de bahsedildiği gibi İbn Cebiol'un görüşlerine karşı cevap veren Alexander Halensis ve Guilielmus Alvernus'un melekler ile ilgili tartışmalarına karşı sarf edildiği açıktır.

İbn Cebiol, *Yenbû'u'l-Hayât*'ın birinci bölümünde küllî maddenin niteliklerinden söz ederken, onun tek bir yoldan bilinmesi mümkün olmayan bir varlık olduğundan ve biri küllî,

⁴⁰⁹ Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae De Anima*, c. 6-17.

⁴¹⁰ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, s. 144; John F. Wippel, "Metaphysical Composition of Angels in Bonaventure, Aquinas, and Godfrey of Fontaines" *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, ed. T. Hoffmann Brill, Leiden 2012, s. 61.

diğeri ise cüzî anlamda olmak üzere iki yoldan bilinebileceğinden bahsetmektedir. Kendinde mevcut olması (per se existens), mahiyetinin bir olması (unius essentiae), çeşitliliği sürdürmesi (sustinens diversitatem), tüm varlıkların üzerinde kendi mahiyeti ile hüviyetinin olması (dans omnibus essentiam suam et nomen) küllî maddeye ait ayrılmaz niteliklerdir (inseparabilis proprietates).⁴¹¹ Thomas Aquinas ise maddenin kuvve halinde olabileceğini ve yalnızca fiil olan mevcutların niteliklere ayrılabilceğini dile getirerek, İbn Cebrol'ü söz konusu hususta eleştirmiştir:

Bu argüman kabul edilemezdir, çünkü Avicbron'un zikretmiş olduğu gibi en aşağıdaki varlıklardan en yukarıdaki varlıklara, onları maddi ilkelere ayırarak ilerlemesi kesinlikle akla aykırı bir argümandır. Zira burada madde, fiilin kuvve (eyleme gücü) olan suret ile karşılaştırılır. Kuvvenin fiilden daha az varlık olduğu açıktır, çünkü kuvvenin yalnızca fiil haline geçtiğinde bir varlık olduğu söylenir. Bundan dolayı kuvve halinde olan şeyleri değil, yalnızca fiil halinde olanları sıralayabiliriz. Bu nedenle, maddi ilkelere inilerek ne kadar aşağı gidilirse, varlığın özellikleri hakkında o kadar az şey bulunur. Platon, en yüksek varlıkları araştırırken, onları suretî ilkelere ayırarak ilerlemiştir. Avicbron ise varlıkları maddi ilkelere ayırarak tam tersi yönde ilerlemiştir.⁴¹²

Thomas Aquinas'ın metafizik sisteminde bir diğer önem verdiği mesele ise gayri cismanî varlıkların reddedilmesidir. Meseleyi eserlerinde her tartışmaya açtığında İbn Cebrol'ü gayri cismanî madde doktrininin kaynağı olarak gösteren Thomas Aquinas, *De substantiis separatis* adlı eserinde onu uzunca değerlendirir. Her ne kadar bu değerlendirme, gayri cismanî madde meselesi hakkındaki birçok tartışmadan sadece biri olsa da, filozofun tüm eserleri dikkate alındığında görüşlerini incelemek ve çürütmek için belirli bir düşünürü doğrudan açıkça seçtiği tek bölümdür.⁴¹³

De substantiis separatis adlı eserinin beşinci bölümünde Thomas Aquinas, gayri cismanî cevherlerin doğası üzerine Thales, Herakleitos, Empedokles, Demokritos ve Anaksagoras gibi presokratiklerin ve Platon ile Aristoteles'in görüşlerini uzun uzadıya inceledikten sonra İbn Cebrol'e gelir. Ona göre İbn Cebrol'ün sistemi Platon ve Aristoteles'ten henüz metafiziği keşfetmemiş olan materyalistlere (Sokrates öncesi düşünürler) doğru belirgin bir şekilde geriye gitmektedir. Beşinci bölüm İbn Cebrol'ün gayri cismanî cevher hakkındaki görüşlerinin bir özetini sunarken, altıncı bölümde Thomas Aquinas ona yönelttiği eleştirileri sıralar. Thomas'a göre, İbn Cebrol'un en büyük yanılması, tüm varlığın (esse) tek bir varlığa (ens) indirgenebileceğini düşünen ve tüm âlemin cevherinin bir olduğuna inanan doğa

⁴¹¹ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 13.

⁴¹² Thomas Aquinas, *De Substantiis separatis*, West Hartford CN: Saint Joseph College, New York 1959, c. 5.

⁴¹³ Sullivan, *The Debate over Spiritual Matter in the Late Thirteenth Century: Gonsalvus Hispanus and the Franciscan Tradition from Bonaventure to Scotus*, s. 112.

filozoflarının bakış açısına geri dönmesidir. Hâlbuki hem Platon hem de Aristoteles maddenin yalnızca kuvve halinde bir varlığa sahip olduğunu kabul ederken, Sokrates öncesi düşünürler maddeye hareket halinde bir varlık olduğunu düşünerek öncelik vermektedir. Thomas Aquinas'a göre İbn Cebrol bu hatayı yinelemektedir ve düşünce tarihinde bir geriye gitmeye sebep olmaktadır. Hatta ona göre Sokrates öncesi düşünürler sadece cisimlerin var olduğunu düşünürken, İbn Cebrol cisimsiz cevherlerin de var olduğunu kabul ederek, yine de tüm yaratılmış mevcutların ortak cevheri olarak altta yatan bir maddeyi varsayar. Thomas Aquinas'a göre İbn Cebrol kuvve olarak varlık olan maddenin, fiil olarak varlık olan suretten daha noksan bir varlık olduğunu ayırt edememiştir. Ona göre maddenin en üstün ve en faziletli varlıklar olan gayri cismanî cevherlerin varlığı ile bağdaşmamasının nedeni budur.⁴¹⁴

Thomas Aquinas'ın İbn Cebrol'ün felsefî sistemini eleştirdiği bir diğer nokta cismanî cevherlerin fiilleri ile ilgilidir. Buna göre Thomas Aquinas, İbn Cebrol'ün *Yenbû 'u'l-Hayât*'ın ikinci bölümünde ferdi cismanî cevherlerin fiil halinde olmadığı ile ilgili olarak üç argüman sunduğunu iddia etmektedir:

Bazı cisimlerin faal olduğu duyular vasıtasıyla bakıldığında açıktır. Ancak cisimlerin hareketleriyle ilgili üç adet hata vardır. Bazıları cisimlerin tüm eylemlerini reddetmiştir. Bu, Avicbron'un *Fons Vitae* adlı kitabında geçmektedir. O, hiçbir cismin hareket etmediğini, fakat cisimlerin edimleri gibi görünen tüm fiillerin, tüm cisimlere nüfuz eden bir gayri cismanî cevherin eylemleri olduğunu kanıtlamaya çalışır: Öyle ki, ona göre ısıtan sıcaklık değil (*calefacio*), ateştir (*ignis*). Bu görüş, Platon'un görüşünden türetilmiş gibi görünmektedir. Platon da cismanî maddede var olan tüm suretlerin buna katıldığını, bunlarla belirlendiğini ve sınırlandırıldığını savunmuştur.⁴¹⁵

Ancak *Yenbû 'u'l-Hayât*'ın ikinci bölümü incelendiğinde İbn Cebrol'ün Aquinas'ın belirtmiş olduğu gibi ferdi cismanî maddelerin fiil halinde olmadığını iddia etmediği açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim İbn Cebrol burada yalnızca ilk akledilir cevherlerin pasif olduğunu ve dolayısıyla hareket etmediğini savunmaktadır. Fakat Thomas Aquinas, İbn Cebrol'ün tüm cismanî maddelerin fiilden yoksun olduğunu iddia ettiği şeklinde bir anlayış geliştirmiştir.⁴¹⁶

Sonuç olarak Thomas Aquinas'ın İbn Cebrol'ü genel olarak melekler ve insan nefsi dâhil olmak üzere ayırık cevherlerin hylomorfik bileşimi, cismanî cevherlerdeki cevheri suretlerin çokluğu ve cismanî cevherlerin fiilleri meseleleri olmak üzere üç farklı konuda pek

⁴¹⁴ Sullivan, *The Debate over Spiritual Matter in the Late Thirteenth Century: Gonsalvus Hispanus and the Franciscan Tradition from Bonaventure to Scotus*, s. 113.

⁴¹⁵ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, s. 165.

⁴¹⁶ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebrol) Fons Vitae*, s. 40; John Laumakis, "Aquinas' Misinterpretation of Avicbron on the Activity of Corporeal Substances: *Fons Vitae* II, 9 and 10." *The Modern Schoolman* 81.2 (2004), s. 136.

çok eserinde şiddetli bir biçimde eleştirdiği görülmektedir. Thomas Aquinas'ın metafiziği, mahiyet ve varlık, kuvve ve fiil, belirsiz madde ve belirleyici suret ayrımları başta olmak üzere, birtakım ayrımlara sahiptir. Bunlardan esas önemli olanı ise ona İbn Sina'dan intikal etmiş olan mahiyet ile varlık ayrımıdır. Hatta öyle ki, düşünür varlık ve mahiyet ayrımını İbn Cebirolcü madde ve suret ayrımının önüne koymuştur. Thomas Aquinas, her ne kadar cismanî cevherlerin madde ve suretten oluştuğunu açık bir şekilde kabul etse de o, gayri cismanî maddelerin varlığını bu anlamda kabul etmemektedir. Thomas Aquinas'ın İbn Cebiro'lü eleştirdiği bir diğer nokta ise gayri cismanî cevher olarak gördüğü nefislerin madde ve suretten oluşması meselesi hakkındadır. Thomas Aquinas'ın nefislerin madde ve suretten oluştuğunu reddetmesi gibi, meleklerin de aynı şekilde madde ve suretten müteşekkil olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır. Bununla beraber Thomas Aquinas'ın İbn Cebiro'lün felsefî sistemini eleştirdiği bir diğer nokta cismanî cevherlerin fiilleri ile ilgilidir. Buna göre, Hristiyan düşünür, İbn Cebiro'lün *Yenbû'u'l-Hayât*'ın ikinci bölümünde ferdi cismanî cevherlerin fiil halinde olmadığı ile ilgili argümanlar sunmaktadır. Sözü edilen tüm bu eleştirilere bakıldığında Hristiyanlık öğretilerini benimseyen ve metafizik sistemini bu öğretiler üzerine kuran Thomas Aquinas, bir Arap filozof olarak varsaydığı İbn Cebiro'lün metafizik sisteminin yukarıda zikredilen noktalarda kendi sistemiyle uyum içerisinde olmadığı için onu eleştiriye tâbi tutmuştur.

3.1.5. Bonaventura

Giovanni di Fidanza adıyla da bilinen Fransisken teolog ve filozof Bonaventura, 1221 yılında İtalya'nın Bagnoregio komününde dünyaya gelmiştir. 1235'te Paris Üniversitesi'nden mezun olmuş ve 1243'te Fransisken Tarikatı'na girmiştir. Paris Üniversitesi'nde muhtemelen Alexander Halensis'in ve Jean de La Rochelle'nin (1200-1245) öğrenciliğini yapan düşünür, 1253'te Paris'te Fransisken yönetiminde söz sahibi olmuş ve burada Thomas Aquinas ile aynı dönemde diplomasını almıştır. Bu dönemde öğretim görevlisi pozisyonunu kazanarak 1255'te günümüzde doktora derecesine eş değer olan üstat derecesini almıştır. Fransisken Tarikatı'nın başkanı seçildikten sonra 24 Kasım 1265'te York Başpiskoposluğu görevine atanan düşünür, Ekim 1266'daki istifasına kadar o görevde kalmıştır. Filozof, 1274 yılında vefat etmiştir.⁴¹⁷ Hayatı boyunca Orta Çağ Avrupası'nda etkili olmuş pek çok eser kaleme almış olan ve Doctor Seraphicus unvanıyla da bilinen Bonaventura'nın en önemli eserleri şunlardır: *Commentarii in Quattuor Libros Sententiarum Petri Lombardi* (Petrus Lombardus'un Sententia Kitabına Şerh),

⁴¹⁷ Filozofun hayatına dair daha detaylı bilgi için bk. Marianne Schlosser, "Bonaventure: Life and Works", *A Companion to Bonaventure*, ed. J. Hammond vd. Brill, Leiden 2013, ss. 9-61.

Breviloquim (Kısa Söyleşiler), *Itinerarium Mentis in Deum* (Aklın Tanrı'ya Yolculuğu), *De Reductione Artium ad Theologiam* (Sanatların Teolojiye Ulaşması Üzerine), *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis* (Dört Nefsanî Uygulama İçin Monolog), *Lignum vitae* (Hayat Ağacı) ve *De Triplici via* (Üç Kısımlı Yol), *Collationes in Hexaemeron* (Altı Günde Yaratılış İçin Derleme).⁴¹⁸

Yüksek skolastik dönemin en önemli filozoflarından olan, hatta bıraktığı etki anlamında Thomas Aquinas ile aynı düzeyde olduğu kabul edilen Bonaventura, felsefe ve teoloji arasında gerçekleştirdiği sentezle, Platoncu ve Yeni Platoncu öğretileri Hristiyan düşüncesinin genel yapısı içerisinde kendine has bir dönüşüme götürmüştür. Bonaventura'nın düşünce sisteminde felsefe ve teoloji birbirinden ayrılmayan iki ortak alandır. Bu anlamda düşünürün felsefesinin bütünüyle rasyonaliteye dayanan bir felsefe olmadığı, daha çok Platon'dan beslenen teolojiden evrilmiş bir felsefe olduğu söylenebilir. Kendi dönemindeki Paris Üniversitesi çevresinin hâkim olduğu Aristotelesçi düşünceye ve rasyonalizme tepki gösteren düşünür, döneminde Platoncu ve Augustinusçu felsefeye dönüşün büyük bir temsilcisi olmuştur.⁴¹⁹ Her ne kadar Bonaventura'nın kaynakları büyük ölçüde Platon ve Augustinus'a dayansa da, yapılan bu çalışmada bahsedileceği üzere, onun belli başlı noktalarda İbn Cebiol'un düşünce sisteminden pek çok konuda yararlandığı söylenebilir. Aslında rasyonalite karşıtlığıyla bilinen Bonaventura'nın Hristiyan olmadığı varsayılan ve eserinin tamamının inanç odaklı olmayan bir felsefî sistemi oluşturan İbn Cebiol'un felsefesini kabul etmesi beklenmeyen bir durum olarak görülebilir. Her ne kadar o, eserlerinde bir kez bile İbn Cebiol'un ismini zikretmemiş olsa da, *Yenbû'u'l-Hayât*'ı kesin bir şekilde okuduğu, bu eserden yaptığı alıntılara ve belli başlı konulardaki mutlak benzerliklere bakılarak kabul edilebilir. Küllî hylomorfizm, nefislerin ve meleklerin gayri cismanîliği, suretlerin çokluğu, yaratılış doktrini ve ışık alegorisi Bonaventura'nın İbn Cebiol'den etkilendiği belli başlı konulardır.

Bonaventura'nın felsefî düşüncelerine göz atıldığında, onun skolastik düşünürler arasında gayri cismanî madde meselesine kendinden önce gelen skolastik düşünürler gibi tereddütle yaklaşmadığı, konuyu kendinden emin ve ayrıntılı bir şekilde ele aldığı ve en önemlisi mesele üzerinde geleneksel Fransisken yaklaşımının temellerini attığı gözlemlenmektedir. Nitekim tüm maddelerin, hatta nefislerin bile madde ile suretten oluştuğu kuramı yani küllî hylomorfizm Bonaventura'nın metafizik sisteminin temelinde yer almaktadır.

⁴¹⁸ Bonaventura'nın eserlerinin büyük bir bölümü Latince olarak şu kitapta toplanmıştır. Bk. Bonaventure, *S. Bonaventurae Opera Omnia 10 volume*, Edita cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1882-1902.

⁴¹⁹ Andreas Speer, "Bonaventure", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. J.E. Gracia vd. Blackwell Publishing, Oxford 2002, s. 233-234.

Düşünür, zamanının artan metafiziksel problemlerinin karmaşıklığına uygun olarak, seleflerinin argümanlarını güçlendirip bütünleştirirken, meseleye o döneme kadar görülmemiş bir açıklık ve kesinlik verirken yeni argümanlar inşa eder. Hatta öyle ki, düşünürün bütün çalışmalarında gayri cismanî cevherlerin hylomorfik bileşimi kadar güçlü ve kesin olarak onayladığı bir kuram belki de yoktur.⁴²⁰

Aziz Bonaventura'ya göre, gayri cismanî cevherlerin madde ve suretten meydana gelip gelmediği sorusu, bunların gerçekten de oluşmuş olup olmadığı genel sorusunun kendine özgü bir devamıdır. Düşünür, tüm mevcutların bir şekilde oluştuğunu onayladıktan sonra, geriye hangi tür bileşimlerin hangi tür cevherlere ait olduğu sormaktadır. Bonaventura'nın söz konusu meseleye en kapsamlı bir şekilde ele aldığı sorular, *Commentarii in Quattuor Libros Sententiarum Petri Lombardi* adlı eserinde belli bir plana göre ortaya koyulmuştur. Buna göre Bonaventura, bu eserin ilk bölümünde mevcutların bileşimine dair genel sorunundan başlayarak, onların madde ve suretten müteşekkil olup olmadığı sorusuna kadar meseleyi mantıksal bir sırada tartışmaktadır. Mezkûr eserin üçüncü bölümünde ise insan nefisleri ile ilgili aynı soru bulunmaktadır. Bu kısmın devamında düşünür, gayri cismanî maddenin varlığı göz önüne alındığında, gayri cismanî maddenin cismanî mevcutların da maddesi ile aynı olup olmadığını sorgulamaktadır.⁴²¹

Bonaventura, küllî hylomorfizm kuramını tartışırken başlangıçta Tanrı'nın mutlak olarak basit olup olmadığını sorarak başlamıştır. Ona göre Tanrı, mutlak olarak basit olup, onun dışında kalan tüm mevcutlar bileşiktir.⁴²² Bonaventura bu noktada her mevcudun bileşik olduğunu doğrulamak adına dört neden sunmaktadır. İlk olarak Bonaventura, İbn Sina'dan başlayarak daha önce Orta Çağ dünyasında pek çok defa tekrar edilmiş varlık ve mahiyet arasındaki ayrıma başvurmaktadır. Ona göre tüm mevcutlar kendi içinde çok suretlidir ve basitlikten yoksundur.⁴²³ İkinci olarak Bonaventura, mevcutların sınırlı ve belirlenmiş bir yapıya sahip olduğunu, her yaratılmışın sonlu ve sınırlı bir varlığı olduğunu, ancak sınırlı varlığın olduğu her yerde bir bileşimin ve farklılığın mümkün olduğunu savunmaktadır. Ona göre bu nedenle her yaratık bileşiktir. Üçüncü olarak ise, düşünür yaratılmış tüm varlıkların türetilmiş doğasına işaret eder. Ona göre her mevcut, varlığını yani mevcudiyetini Tanrı'dan almıştır ve kendi dışında bir kaynağı kabul etmiştir. Bu nedenle tüm canlıların yapısında bir

⁴²⁰ Sullivan, *The Debate over Spiritual Matter in the Late Thirteenth Century: Gonsalvus Hispanus and the Franciscan Tradition from Bonaventure to Scotus*, s. 87; Kleineidam, *Das Problem der Hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrhundert*, s. 26.

⁴²¹ Sullivan, *The Debate over Spiritual Matter in the Late Thirteenth Century: Gonsalvus Hispanus and the Franciscan Tradition from Bonaventure to Scotus*, s. 88.

⁴²² Bonaventure, *S. Bonaventurae Opera Omnia 1*, s. 198.

⁴²³ Bonaventure, *S. Bonaventurae Opera Omnia 2*, s. 223.

tabiiyet ve farklılık vardır. Bonaventura bunlar dışında, son olarak ilk birlikten yola çıkan tüm mevcutların yetersiz kaldığını ve ikiliğe geçtiğini, bu yüzden her mevcudun en azından ikili bir oluşumu olması gerektiğini savunmaktadır.⁴²⁴ Bonaventura'nın dördüncü argümanı şüphesiz İbn Cebiol'un *Yenbû'u'l-Hayât*'ın birinci bölümünün altıncı kısmında mevcutların ikili oluşumu olması gerektiğine dair argümanına benzemektedir. İbn Cebiol bu kısımda, "Eğer tüm mevcutların temeli ve kaynağı tek olursa, nesnelerin varlıkların çeşitli olduğundan, onları toplayan ayrı cinsten bir varlık olması gerekir ve dahası, hepsinin temeli tek olsa bile, yine de bu temeli ikiliğe geri döndürmeye ihtiyacı olacaktır." diye zikreder.⁴²⁵

Tıpkı İbn Cebiol'un söz konusu argümanı gibi Bonaventura'nın argümanların ardındaki ilkeler basitliğin koşullarını ve mevcutların neden bunları karşılayamadığı üzerine kuruludur. Basitlik, herhangi bir bileşim ve farklılık veya çokluğun olmamasıdır. Herhangi bir parça bileşimine ya da eylemlerde veya suretlerde herhangi bir çokluğa sahip olan hiçbir şey basit kabul edilemez. Bonaventura, Tanrı dışındaki hiçbir mevcudun yeterlilikleri karşılayamadığını savunmaktadır. Bu nedenle, yaratıkların nasıl bir bileşime ve içsel farklılaşmaya tâbi olduklarını açıklamaya şu şekilde devam eder:

Bileşimin birçok çeşidi olduğu unutulmamalıdır. Bazı bileşimler temel parçalardan (pars essentialis) yoksundur ve bu tür tüm cevherlerde olan bir bileşimdir; bir diğer bileşim türü ayrılmaz parçalardandır (pars integrans) ve bu tür tüm cisimlerde vardır; üçüncüsü, birbirine benzemeyen veya (birbirine) zıt parçalardan (pars repugnans) oluşur ve bu tür tüm canlı ve yaşayan mevcutlarda bulunur. Tam olarak mahlûk (creatura) olarak adlandırılan her cevherde bir bileşim vardır, çünkü her yaratık ya cismanî ya gayri cismanîdir ya da her ikisinden oluşmaktadır.⁴²⁶

Görülebileceği üzere Bonaventura, belli başlı argümanlar sunarak tıpkı İbn Cebiol gibi Tanrı dışındaki tüm mevcutların madde ve suretten oluştuğunu kabul etmektedir. Hristiyan düşünür, bunun dışında melek ve nefis gibi gayri cismanî cevherlerin de madde ve suretten oluştuğunu kanıtlamak üzere belli başlı argümanlar sunmaktadır.

Bonaventura'nın İbn Cebiol ile aynı fikirde olduğu bir diğer konu ise meleklerin gayri cismanîliği üzerinedir. O, *Commentarii in Quattuor Libros Sententiarum Petri Lombardi* adlı eserinin ikinci bölümünde meleklerin doğal niteliklerini ele alırken, meleklerin mahiyetlerinin basitliği konusunu üç soruyu gündeme getirerek ortaya koymaktadır:

1. Bir melek basit midir veya madde ve suretten oluşmakta mıdır?

⁴²⁴ Bonaventure, *S. Bonaventurae Opera Omnia* 2, s. 233.

⁴²⁵ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebiol) Fons Vitae*, s. 9.

⁴²⁶ Bonaventure, *S. Bonaventurae Opera Omnia* 2, s. 44; Christopher M. Cullen, *Bonaventure*, Oxford University Press, London 2006.

2. Meleğin madde ve suretten meydana geldiği kabul edilirse, nefslerde bulunan madde mahiyet olarak cismanî şeylerde bulunanla aynı mıdır?
3. Bu madde sayısal olarak bir ve aynı mı yoksa başka bir şekilde aynı mıdır?⁴²⁷

Düşünür, aynı eserin “Meleklerde çeşitli tabiatların, yani madde ve suretin bir bileşimi olup olmadığı” (quaeritur utrum in angelo sit compositio ex diversis naturis, scilicet ex materia et forma) isimli başlığın altında bu bileşimin varlığını desteklemek üzere dört argüman sunmakta ve her argümanda meleklerin madde ve suretten oluştuğunu kanıtlamaktadır. Bu argümanlardan ilki, mevcutların değişebilen şeyler olduğu gerçeğinden çıkan sonuçlara dayanmaktadır. Buna göre o, değiştirilebilir hiçbir şeyin basit olmadığını gösterir. Fakat doğası gereği melek değişkendir. Bu nedenle o bileşiktir ve değişen her şeyde bir değişebilirlik ilkesi olmalıdır. Bir değişkenlik ilkesi maddedir. Bunun gibi üç farklı argüman daha sunarak meleklerin madde ve suretten oluştuğunu kanıtlamaya çalışan Bonaventura’ya göre bir meleğin bileşimden tamamen yoksun basit bir özü olmadığı (per privationem omnis compositionis) kesin olarak kabul edilmelidir.⁴²⁸

Meleklerin de madde ve suretten oluştuğunu bu şekilde savunan düşünür, tıpkı İbn Cebriol gibi nefslerin de bir bileşime sahip olduğunu savunur ve bunu kanıtlamak üzere şunları aktarır:

Bir suret ne kadar faziletliyse, o kadar basittir. Nefs ise tüm suretlerin en faziletlisi olduğu için aynı zamanda en basitidir. Nefs yalnızca bir şeyin sureti değil, kendi başına da bir şeydir. Nefsin sureti diğer suretlerle karşılaştırıldığında, şüphesiz onun sureti diğer suretlerden daha basit olacaktır. Ancak nefsin kendisi, aklî olduğu ve bedenden bağımsız olarak kendiliğinden mevcut olduğu, kendi başına var olacağı ve diğer suretlerin doğal olarak sahip olamayacağı bir bileşime sahip olmalıdır. Bu bileşim madde ve surettir.⁴²⁹

Thomas Aquinas'ın gayri cismanî maddenin varlığını çürütmek için çeşitli argümanlar geliştirdiği daha önce tartışılmıştı. Bonaventura ise Thomas Aquinas'ın sunmuş olduğu argümanların nefsin tamamen maddî olmadığını kanıtlamadığını savunmaktadır. Nitekim ona göre nefsin bilinen mevcuttaki fiili cismanî sureti değil, mevcuttan soyutladığı bir benzetmeyi almaktadır. Bir şeyin anlaşılması adına bu suretin kendi öz maddesinden ayrılması ve zihinde olması gerekir. Bu noktada Bonaventura suretin madde üzerindeki etkisinin tıpkı aynada bir şeklin ona bakan kişiye yansması gibi olduğunu söyler. O, kendi öz maddesinden soyutlanmış bir mevcudun, kendi öz maddesi ve sureti olan başka bir şeye dönüşmemesi için hiçbir neden

⁴²⁷ Bonaventure, *S. Bonaventurae Opera Omnia* 2, s. 167; aktr: Wippel, "Metaphysical Composition of Angels in Bonaventure, Aquinas, and Godfrey of Fontaines", s. 46.

⁴²⁸ Bonaventure, *S. Bonaventurae Opera Omnia* 2, s. 168; Aktr: Wippel, "Metaphysical Composition of Angels in Bonaventure, Aquinas, and Godfrey of Fontaines", s. 47.

⁴²⁹ Bonaventure, *S. Bonaventurae Opera Omnia* 2, s. 415.

görmez. Bu alıntı doğrudan *Yenbû'u'l-Hayât*'ın beşinci bölümünden alınmadır. Bu da Bonaventura'nın İbn Cebiol'ü okuduğuna dair açık bir kanıttır.⁴³⁰

Bu anlamda Bonaventura'nın, İbn Cebiol'ün savunmuş olduğu ve Alexander Halensis ile başlayan melekler ve nefisler gibi gayri cismanî cevherlerin de madde ve suretten oluştuğunu varsayan Fransisken ekolünün görüşlerini devam ettirdiği ve onun tüm mevcutların hylomorfik bileşimi doktrinine bağlı olduğu söylenebilir. Yani ona göre Tanrı dışındaki tüm mevcutlar hem cismanî hem de gayri cismanî maddeden oluşur. Madde, Bonaventura için kuvve ilkesidir ve suret ise fiil ilkesini oluşturur. O halde, kendi içinde ele alınan madde ne cismanî ne de gayri cismanîdir, o yalnızca kuvve ve olasılıktır. Madde, kendi içinde cismanî ya da gayri cismanî suret almaz. Madde, gayri cismanî suretin alıcısı olduğunda, gayri cismanî madde olurken, bir fiziksel bileşimin ya da eşyanın suretini alınca cismanî madde olur. Bonaventura'nın maddeye ve surete yaklaşımı tam olarak İbn Cebiol'ün yaklaşımına benzemektedir. Nitekim varlık herhangi bir kuvveye sahip olduğu sürece varlıktır. O, kendi kendine mevcut değildir, çünkü kuvve halinde olan herhangi bir şey, onu harekete geçirmek için bir başkasının fiilini gerektirir ve bağımlıdır, zira kuvve halinde olan her şey bir başkasının fiiline bağımlı olmalıdır. Bonaventura, İbn Cebiol'ün küllî madde suret doktrini kullanarak, kendisini her türlü olası panteist öğretilerden arındırmıştır, çünkü mevcutlar, kuvve içerdikleri için saf eylem olan Tanrı'dan farklıdır ve felsefi inancın mutlak gerekliliği için teolojik eğilimini doğrulamaktadır. Bonaventura, söz konusu fikirlerini geliştirmesi adına İbn Cebiol'a doğrudan borçludur.⁴³¹

Küllî hylomorfizm meselesi dışında Bonaventura'nın metafizik sisteminin önemli noktalarından bir diğer konusu olan ışık alegorisi meselesinde de İbn Cebiol'den etkilendiği varsayılabilir. Nitekim o, cismanî yaratılışa, tüm cisimlerin sahip olduğu cevheri bir suret olduğunu ve bunun ışığın sureti olduğunu kabul eder. Işık ilk gün, güneşin oluşumundan üç gün önce yaratılmıştır ve Augustinus bunu meleklerin yaratılışı olarak yorumlamıştır ancak Bonaventura'ya göre o bir cisim değil, bir cismin suretidir, tüm cisimlerde ortak olan ilk cevheri suret ve onların faaliyet ilkesidir.⁴³² Bonaventura *De Reductione Artium ad Theologiam* başlığını taşıyan eserinde ışık kuramını savunmaktadır. Ona göre ışık dört değişik biçimde anlaşılmalıdır. İlk olarak mekanik yetinin ışığı olan “dışsal ışık” zanaatları aydınlatır. Buna mekanik yeti denmektedir; zira sanat ve zanaatlar insanın dışındadırlar ve cisim ya da cisimlere gereksinim duymaktadırlar. İkinci türden ışık aşağı ışık türüdür; duyu algısını harekete geçirir

⁴³⁰ Bonaventure, *S. Bonaventurae Opera Omnia* 2, s. 415; Avicenna, *Avicennae Opera (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 331.

⁴³¹ William T. Roche, *The Philosophy of Ibn Gabirol: Its Historical Foundation and Subsequent Influences*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), West Chester State College, 1976, s. 45.

⁴³² Bonaventure, *S. Bonaventurae Opera Omnia* 2, s. 308.

ve doğal formlarla ilgilidir. Üçüncü ışık türü ise içsel ışıktır ve zihinsel hakikatleri aydınlatır. Dördüncü ve sonuncu ışık ise daha yüksek ışıktır ve hakikatleri saklama görevi vardır. İnsan aklının hakikatleri keşfetmek, dolayısıyla zihinsel bilgiyi elde etmek için bu ışığa gereksinimi vardır. Yani düşünür'e göre bütün cisimler temel bir ışık suretinden meydana gelmektedir. Bonaventura'ya göre ışık sadece cismin arızî bir sureti değil; aynı zamanda bütün cevheri suretlerin de en faziletlisidir. Âlemdeki ışık, aslında kendisi de saf ışık olan Tanrı'dan pay almış ışıktan başka bir şey değildir. Bonaventura âlemi Tanrı'nın, aynadaki yansımasına benzeterek bir tür analogi yapmaktadır.⁴³³ Bonaventura'nın ışık ile ilgili söylediklerini yapılan bu çalışmada daha önce bahsedildiği üzere İbn Cebir'ün ışığın alegorisi ve ayna ile ilgili yaptığı metaforlara benzetmek mümkündür.

Bonaventura ışığı tüm cisimlerin sahip olduğu bir cevheri suret olduğunu kabul etmesinin yanında bir cevherde çok sayıda cevheri suret olabileceğini de savunmaktadır. Çünkü düşünür sureti, cismi daha yüksek faziletli şeylerin alınmasını sağlayan bir şey olarak görmektedir. Thomas Aquinas için cevheri suret bir cisimde birden fazla cevheri suret bulunamayacak şekilde sınırlayıcı ve tek iken, *Collationes in Hexaemeron* adlı eserinin dördüncü bölümünde bahsettiği üzere Bonaventura, sureti deyim yerindeyse, cismi tamamlayan ve sınırlayan ve olasılıklara hazırlayan olarak görmektedir.⁴³⁴ Bu görüş de *Yenbû 'u'l-Hayât*'ın dördüncü bölümünde cevherler arasındaki çeşitliliğin maddeden değil, suretten geldiğini, zira suretlerin çok ancak maddenin ise bir olduğunu dile getiren İbn Cebir'ün görüşüne oldukça benzemektedir.⁴³⁵

Aristoteles ve takipçilerinin otoriter görüşleri ile İbn Cebir'ün nefsin ve aklın doğası hakkındaki ikinci sınıf düzeydeki görüşleri Hristiyanlığa uymadığı için gayri cismanî madde ve sureti kabul etmeyen Thomas Aquinas'ın aksine Bonaventura'nın gayri cismanî madde ve sureti kabulü, hem pagan Aristoteles'ten türetilen felsefî düşüncelerin hem de meleklerin ve insan nefsinin de içeren türden niteliklere ilişkin Hristiyan öğretilerine uygulanmasının bir sonucu olarak görülebilir. Thomas Aquinas, gayri cismanîlik meselesini, bazı Hristiyan düşünürlerin alt düzeydeki filozoflara gereğinden fazla ilgi göstermeleri nedeniyle ortaya çıkan tarihsel ve geçici bir merak olarak görmüş, sorunu öncelikle hatayı ortaya çıkarmayı ve ardından okuyucuyu Aristotelesçi doğru düşünme yoluna yönlendirerek, tartışmayı tarihsel bağlamına

⁴³³ Armand Maurer, *Medieval Philosophy: An Introduction*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, New York 1982, s. 142-143.

⁴³⁴ Bonaventure, *Bonaventura Collationes in Hexaemeron et Bonaventuriana selecta quaedam*, ed. M. F. Delorme, Quaracchi, Florence 1934, s. 321. Aktr. Copleston, *A History of Philosophy Volume II*, s. 274.

⁴³⁵ Avicenna, *Avicenna's (Ibn Gebir) Fons Vitae*, s. 273.

oturtarak çözmeyi tercih etmiştir.⁴³⁶ Bonaventura ise sistemli bir şekilde geliştirmiş olduğu argümanlarla yaratılış ve örnekçilik konularıyla beraber metafizik sisteminin en önemli konularını oluşturan küllî hylomorfizm meselesi başta olmak üzere, gayri cismanî cevherler olan nefslerin ve meleklerin madde ve suretten oluştuğunun kabulü, suretlerin çokluğu ve ışık alegorisi gibi konularda İbn Cebir'ü takip etmiştir. Bu anlamda Bonaventura'nın her ne kadar ismini eserlerinde zikretmemiş olsa da belli başlı alıntılar ve görüş ortaklıklarına bakılarak söz konusu görüşlerinde İbn Cebir'den büyük ölçüde etkilendiği açıktır.

3.1.6. Albertus Magnus

1206 yılında Almanya'da bulunan Swabia bölgesindeki Lauingen kasabasında dünyaya gelen Albertus Magnus, küçük yaşlarından itibaren teoloji eğitimi aldıktan sonra 1223 yılında Dominiken Tarikatı'na girmiştir. Köln kenti başta olmak üzere pek çok bölgede teoloji dersleri verdikten sonra 1245 yılında Paris'te doktorasını tamamlamıştır. 1245 yılında doktor olan Albertus Magnus, bu sayede Dominiken Tarikatı nezdinde büyük bir saygınlığa ulaşmış ve hocalık yaptığı dönemde öğrencileri arasında 1245-1248 yılları arasında Thomas Aquinas da bulunmuştur. Bu olayları müteakiben Paris Üniversitesi'nde profesör göreviyle teoloji dersleri vermeye başlayan Albertus Magnus, sonraki yıllarda Dominiken çalışma evini kurmak için öğrencisi Thomas Aquinas ile Köln'e yerleşmiştir. Filozofun buradaki idari görevlerinin yoğunluğu nedeniyle düşünsel çalışmaları kesintiye uğramıştır. 1254 ile 1262 yılları arasında da çeşitli bölgelerde piskoposluk görevini sürdüren Hristiyan filozof, bu zaman aralığında çalışmalarına da yoğunlaşmıştır. Filozof 15 Kasım 1280 yılında Köln'de vefat etmiştir. Katolik bir aziz olarak tanınan filozof, hayatı boyunca Doctor Universalis ve Doctor Expertus olarak bilinirken, yaşamın sonlarına doğru ise Magnus lakabı kendisine verilmiştir.⁴³⁷

Filozofun hayatı boyunca metafizik, mantık, etik, doğa bilimleri, psikoloji ve zooloji gibi pek çok alanda kaleme almış olduğu sayısız eseri bulunmaktadır. Pek çoğu Aristoteles şerhi olmak üzere belli başlı eserleri şunlardır: *Summa de creaturis* (Mevcutlar Üzerine Külliyyat), *Super Porphyrium De V universalibus* (Beş Küllî Hakkında Porfiryos Üzerine), *De causis et processu universitatis a prima causa* (İlk Sebepten Gelen Küllîlerin Nedenleri ve Süreçleri Üzerine), *De praedicamentis* (Kategoriler Üzerine), *De sex principiis* (Altı İlke Üzerine), *Peri hermeneias* (Önermeler Kitabı), *Analytica priora*, (Birinci Analitikler), *Analytica posteriora*,

⁴³⁶ Sullivan, *The Debate over Spiritual Matter in the Late Thirteenth Century: Gonsalvus Hispanus and the Franciscan Tradition from Bonaventure to Scotus*, s. 104.

⁴³⁷ Filozofun hayatına dair daha detaylı bilgi için bk. Sighart Joachim, *Albert the Great: His Life and Scholastic Labours: From Original Documents*, R. Washbourne Books, Ireland 1876.

(İkinci Analitikler), *Topica* (Topikler), *De sophisticis elenchis* (Sofistik Çürütmeler), *Physica* (Fizik), *De caelo et mundo*, (Gökyüzü ile Yeryüzü Üzerine), *De generaline et corruptione* (Oluş ve Bozuluş Üzerine), *De anima* (Nefs Üzerine), *Metaphysica* (Metafizik), *Ethica* (Etik), *Summa de mirabili scientia Dei* (Tanrı'nın İlminin Mucizesi Üzerine Külliyat), *De adhaerendo Deo* (Tanrı'nın Birliği Üzerine), *Commentarii in Librum IV Sententiarum Petri Lombardi* Petrus Lombardus'un Sententia Kitabına Şerh).⁴³⁸

Albertus Magnus'un 13. yüzyıldaki skolastik düşüncenin etkileşiminde ve gelişiminde temel aktörlerden biri olduğu ve 12. yüzyılda Toledo'da başlayan sürecin onunla önemli bir noktaya geldiği söylenebilir. Aristoteles'i Latin dünyasına tanıtmayı kendisine görev bilmiş olan Albertus Magnus, kendi döneminin felsefi ve bilimsel bilgisinin tümüne hâkim olmuş ve Huneyn ibn İshâk, İbnü'l-Heysem (965-1040), İbn Sina ve İbn Rüşd gibi önemli İslam düşünürlerinin fikirlerini eserlerinde tartışmıştır.⁴³⁹ Albertus Magnus'un eserlerinde pek çok defa konu edildiği diğer bir filozof da İbn Cebiol'dür. Sekiz farklı eserinde olmak üzere 49 farklı yerde İbn Cebiol ismini zikreden Albertus Magnus, İbn Cebiol'ün küllî hylomorfizm doktrini başta olmak üzere ilahî irade, gayri cismanî cevherlerin durumu, cevheri suretlerin çokluğu hakkındaki görüşlerini sert bir şekilde eleştirdiği görülmektedir.

Albertus Magnus, tarihsel olarak bakıldığında İbn Cebiol'ün adını ilk defa 1246 yılında yazmış olduğu *Commentarii in Librum IV Sententiarum Petri Lombardi* adlı eserinde zikretmektedir. Bu anlamda onun *Yenbû'u'l-Hayât*'ı ilk defa bu dönemde okuduğu varsayılmaktadır. Hristiyan filozof, söz konusu eserinde İbn Cebiol'ü Platoncu gelenekten birisi olarak görmekte ve onun yararsız ve kanıttan yoksun bir felsefi sisteme sahip olduğunu dile getirmektedir:

Tüm mevcutlar için tek bir madde olduğu fikri hiçbir zaman büyük bir filozofun fikri olmamıştır. Eğer birisi Fons Vitae (Yenbû'u'l-Hayât) kitabındaki Platon benzerliğini dile getirirse, bana kalırsa ona bu kitabın hiçbir ağırlığı olmadığını, nitekim doğa biliminin uygun ilkelerini tartışmadığını söylerim. Zira tabiatın kendisi devinim ve duyu deneyimini içerdiğinden dolayı, devinim ve duyu deneyiminin kanıtını göz ardı eden birisi kendisini ve başkalarını aldatmaya hazırdır. Bu sebeple, bir şeyin yalnızca hem madde ve suretten hem de kuvve ve fiilden oluştuğuna dair görüşe katılmıyorum.⁴⁴⁰

Yukarıda alıntılanan paragrafta da görülebileceği üzere Albertus Magnus'un tıpkı öğrencisi Thomas Aquinas gibi küllî hylomorfizm doktrinini benimsemediği görülebilmektedir. Nitekim büyük ölçüde doğa bilimlerine dayanan bir düşünce sistemine sahip

⁴³⁸ Tüm eserleri 1890 ile 1899 arasında derlenerek *Opera Omnia* adı altında toplanan Albertus Magnus'un burada zikredilen ve diğer tüm eseleri için bk. Albertus Magnus. *B. Alberti Magni Opera Omnia 38 Volume*, ed. A. Borgnet, Vives, Paris 1890-1899.

⁴³⁹ Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral, Litera Yayıncılık 2016, s. 523-524.

⁴⁴⁰ Albertus Magnus. *B. Alberti Magni Opera Omnia Volume 27*, ed. A. Borgnet, Vives, Paris 1894, s. 14

olan Albertus Magnus, diğer pek çok eserinde tıpkı Aristoteles gibi cisimlerin madde ve suretten müteşekkil olduğunu kabul etse de, gayri cismanî cevherler de dâhil olmak üzere tüm mevcutların tek bir küllî madde ve suretten oluşmadığını, tüm varlıkları kapsayacak bir ayırım yapılacaksa bunun yalnızca mahiyet ve varlık ayırımı olabileceğini dile getirmektedir.⁴⁴¹

Albertus Magnus'un İbn Cebiol'ü eleştirdiği en önemli mesele küllî madde ve suretin varlığını kabul etmesi olmakla birlikte, onu yukarıda zikredilen eserinde eleştirdiği bir diğer nokta ise madde kavramını tek bir anlama indirgemesi ve onu bir dayanak olarak almasıdır. Zira yapılan çalışmanın ikinci bölümünde bahsedildiği üzere İbn Cebiol her biri potansiyel olarak madde ve sureti taşıyan iki çeşit madde olduğu varsayarken, ilkinin, ilk unsurları (hava, su, ateş ve toprak) üreten göksel kürelere dayanak olan madde olduğunu varsaymaktadır.⁴⁴² Albertus Magnus ise bu konu üzerinde İbn Cebiol'ü Platon'u yanlış anlamakla ve yaptığı iddialar üzerine hiçbir kanıt sunmamakla ve gerçek mevcutların ilkelerini onların kendi doğalarında aramamakla suçlamaktadır.⁴⁴³

Metaphysica, Albertus Magnus'un İbn Cebiol'ün düşüncelerini konu edindiği diğer bir eseridir. Söz konusu eserde İbn Cebiol'ün maddeyi kuvve ile özdeşleştirme hatasını yapmasının felsefenin en büyük cahilliklerinden biri olduğunu belirten düşünöre göre, akıl maddeye işaret ediyorsa, yani akıl maddeden önce geliyorsa, o zaman maddeden ayrı olarak herhangi bir cevherin var olduğu kanıtlanamazdır. Albertus Magnus'a göre, akıldan önce maddeyi kabul etmek herhangi bir şeyi aklî olarak bilme olasılığını imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla o, İbn Cebiol'ün görüşünü en saçma (absurdus simum) olarak nitelendirmekte ve ardından her zaman Peripatetiklerin yaratıcılığından yoksun olan bu en değersiz felsefenin her insan tarafından dehşetle görülmesi gerektiğini zikretmektedir.⁴⁴⁴

Yukarıda zikredilen eserleri dışında Albertus Magnus'un İbn Cebiol'ü en kapsamlı bir şekilde ele aldığı eser *De causis et processu universitatis a prima causa*'dır. Düşünür, söz konusu eserinde bir metafizikçinin Tanrı arayışında tüm felsefe tarihini incelemesi ve her şeyin ilk ilkesi ile ilgili olarak gerçek Peripatetik öğretiyeye geçmeden önce Platoncular, Stoacılar ve Epikuroscular olmak üzere üç felsefe okulunun düşüncelerinin bilinmesi gerektiğini dile getirmektedir.⁴⁴⁵ Albertus Magnus, Stoacı ve Epikuroscu düşünce sistemlerinin ardından gelen Platoncu düşünce sistemini açıklamasının ardından İbn Cebiol'ün adını zikretmektedir. İbn

⁴⁴¹ Albertus Magnus'un madde ve sureti daha detaylı bir biçimde tartıştığı eseri için bk. Albertus Magnus. *B. Alberti Magni Opera Omnia Volume 6*, s. 1-98.

⁴⁴² Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebiol) Fons Vitae*, s.319.

⁴⁴³ Albertus Magnus. *B. Alberti Magni Opera Omnia Volume 27*, s. 16.

⁴⁴⁴ Albertus Magnus. *B. Alberti Magni Opera Omnia Volume 6*, s. 50-56.

⁴⁴⁵ Albertus Magnus. *B. Alberti Magni Opera Omnia Volume 10*, s. 361-405.

Cebirol'ün İrade hakkındaki düşünceleri hariç Platon'a her konuda yaklaştığını açıkça ortaya koyan düşünürün İbn Cebirol'ü diğer Platonculardan bu denli ayırması ve ona özel bir ilgi göstermesi, kuşkusuz İbn Cebirol'ün Albertus Magnus ve çağdaşları için özel bir sorun teşkil ettiğini gösterir.⁴⁴⁶

Albertus Magnus, söz konusu eserinde Platoncu düşünceyi açıkladıktan sonra İbn Cebirol'ün felsefesini doğru ve açık bir biçimde ele aldığı bir özet sunmaktadır. O, İbn Cebirol'ün tüm mevcutların ilk maddeden ve ona uygun olan bir ilk suretten müteşekkil olduğunu, bu küllî ve ilk maddenin, ilk cevheri suretin öznesi ve alıcısı olduğundan bahseder. Bu nedenle de ilk cevher tarafından başka herhangi bir belirleme olmadan önce bile, küllî madde, cismanî ve gayri cismanî tüm cevherlerde mevcuttur. İkincisi, Tanrı dışında her şeyde var olan bu madde, suretlerin birbirini takip etmesi için küllî bir dayanak olarak, cismanî ve gayri cismanî cevherlerde aynı cinstendir (ipse genus). Tanrı'nın herhangi bir cinsi olmamasına rağmen, ondan sudûr eden tüm mevcutlar aynı aslî maddeden oluşur. Bu madde, ilk cevheri suret tarafından engellenemez. İlk fail gerçekten de en basit olandır ve onun faaliyeti bir şey tarafından belirlenmelidir. Albertus Magnus, İbn Cebirol'e göre bunun belirleyici ilahî irade olduğunu söyler. Tanrı, ilk fiil olan aklî ışıkla (lumen intellectuale) iradeyi aydınlatır. Aynı zamanda İrade, akıldan önce gelir ve basitliği ile her şeye nüfuz eder. Akıl ve diğer tüm suretler küllî maddenin kuvvesi durumundadır.⁴⁴⁷

Albertus Magnus, İbn Cebirol'ün felsefe sistemini bu şekilde özetledikten sonra, onun görüşlerini reddetmek adına çok güçlü beş neden olduğunu öne sürer. Söz konusu beş neden üç başlık altında şu şekilde toplanabilir:

1. İbn Cebirol, küllî maddenin nasıl varlığa geldiğini asla açıklamamaktadır. O, ilk ilke olamaz, zira onun suretten aldığı mevcut (in esse) eksiktir ve o aynı zamanda her şeyin mutlak ilk ilkesi olmadıkça bir ilkeden türetilemez.
2. İbn Cebirol, normal sudûr sisteminde akıl gibi üstte olanın küllî madde gibi aşağıda olandan nasıl geldiğini açıklamaz.
3. İradenin akıldan önce gelmesi son derece saçmadır (penitus absurdum), zira her failin iradesi akıl tarafından belirlenmektedir.⁴⁴⁸

Albertus Magnus eleştirdiği bu noktalardan küllî hylomorfizmi zaten daha önce ele aldığı için asıl dikkat çekilmesi gereken nokta onun ilahî irade ile ilgili söyledikleridir. Nitekim

⁴⁴⁶ Weisheipl, "Albertus Magnus and Universal Hylomorphism: Avicbron", s. 258; Jacob Guttman, *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol*, Vandenhoeck & Ruprecht's Verlag, Göttingen 1889, s. 58.

⁴⁴⁷ Albertus Magnus, *B. Alberti Magni Opera Omnia Volume 10*, s. 406.

⁴⁴⁸ Weisheipl, "Albertus Magnus and Universal Hylomorphism: Avicbron", s. 258-259.

Hristiyan düşünürün, söz konusu eserindeki dehası Müslüman filozofların ve İbn Cebiröl'ün varsaydığı zorunlu sudurcu görüşünü zayıflatmaya çalışmaktan gelmektedir. Birinci İlke'nin yani Tanrı'nın hem tefekküre dayalı hem de faal bilginin tam gerçekliğine sahip olması gerektiğini gösterdikten sonra, O'nun tüm özgür ve iradi eylemlerinde her şeye kadir olması gerektiğini göstermeye devam eder. Albertus Magnus, bu noktada "İbn Cebiröl, *Fons Vitae* adını vermeye tenezzül ettiği bir kitapta Birinci İlke'nin İrade aracılığıyla hareket ettiğini söyleyen tek filozoftur." diye zikretmekte ve ilahî iradenin bu şekilde anlaşılmasının yetersiz olduğunu dile getirmektedir.⁴⁴⁹

Thomas Aquinas'ın Hristiyan öğretilerine uyum sağlamadığı gerekçesiyle yaptığı eleştirilerin aksine, Albertus Magnus'un İbn Cebiröl'ü küllî hylomorfizm başta olmak üzere pek çok noktada güçlü Aristotelesçi refleksleri nedeniyle eleştirdiği açıktır. Ancak bunun dışında Jacob Gutmann tarafından geliştirilen görüşe göre Albertus Magnus'un İbn Cebiröl'ü bu denli sert eleştirmesinin altında yatan önemli sebeplerden biri de İbn Meymûn'dur. Gutmann'a göre İbn Meymûn'un önemli eserlerinden biri olan *Delaletu'l-Hairin*'in *Dux Neutrorum* adıyla Latince tercüme edilmesinin ardından, İbn Meymûn gibi, esasen Arap-Aristoteles felsefesinin zemininde duran Albertus Magnus, onun düşüncelerinden pek çok noktada etkilenmiştir. Pek çok noktada İbn Cebiröl'den zıt görüşlere sahip olan Yahudi düşünür İbn Meymûn'un felsefî sistemi Albertus Magnus'a daha yakın gelmiştir.⁴⁵⁰

Hristiyan filozof, burada özetlenen bu çıkarımları yaptıktan sonra İbn Cebiröl'ün felsefesi için tamamen yetersiz ve kanıtlardan eksik olduğu yorumunda bulunmaktadır. Nitekim Albertus Magnus, İbn Cebiröl'ün küllî hylomorfizm görüşü hakkında tarihsel değerden daha fazla olan bir konuma güçlü muhalefetini göstermeye yetecek kadar şey söylenmiş ve İbn Cebiröl'ün *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eserini ciddi bir felsefe çalışması olarak görmemiştir. Yukarıda zikredilenlerle benzer şeyleri tekrarladığı *De scientia mirabili* adlı eserinin bir bölümünde İbn Cebiröl'ü gayri meşru bir Platoncu olarak zikrederken, *De causis et processu universitatis a prima causa* adlı eserinde ise *Fons Vitae* adlı kitabı İbn Cebiröl diye bir filozofun yazmadığını, bazı sofistlerin böyle bir ad altında yazdığını iddia etmiştir.⁴⁵¹ Yine de Albertus Magnus'un pek

⁴⁴⁹ Albertus Magnus. *B. Alberti Magni Opera Omnia Volume 10*, s. 552; Weisheipl, "Albertus Magnus and Universal Hylomorphism: Avicbron", s. 259.

⁴⁵⁰ Jacob Guttmann, *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol: dargestellt und erläutert*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1889, s. 10; Ayrıca İbn Meymûn'un Albertus Magnus'un düşünce sistemi üzerine etkisi hakkında daha fazla bilgi için bk. Caterina Rigo, "Zur Rezeption des Moses Maimonides im Werk des Albertus Magnus", *Albertus Magnus: zum Gedenken nach 800 Jahren: neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, ed. S. Walter vd., De Gruyter, Berlin 2001, ss. 29-66.

⁴⁵¹ Albertus Magnus. *B. Alberti Magni Opera Omnia Volume 32*, s. 57; Albertus Magnus. *B. Alberti Magni Opera Omnia Volume 10*, s. 406.

çok eserinde İbn Cebriol'un iradeciliği, küllî hylomorfizmi ve suretlerin çokluğu üzerine birçok gizli varsayımı çürütmeye hatırı sayılır bir yer ayırdığı dile getirilebilir.

3.1.7. John Duns Scotus

Serdettiği fikirler ile yüksek skolastik düşüncenin önemli isimlerinden biri olmuş John Duns Scotus, aynı zamanda Fransiken tarikatının önemli şahsiyetlerinden bir diğeridir. Düşünürün hayatının erken dönemi hakkında çok fazla bilgi mevcut olmamakla birlikte, bir kiliseye piskopos olarak atanmasına ilişkin sicil kayıtlarına bakıldığında 1266 yılında günümüzde İngiltere sınırları içerisinde bulunan Northampton'da doğduğu bilinmektedir. 1277 yılında Dumfries şehrinde yer alan Fransiken tarikatına kaydolan Duns Scotus, burada eğitimini tamamladıktan sonra teoloji doktoru olarak Cambridge, Oxford ve Paris'te felsefe ve teoloji üzerine dersler vermiştir. John Duns Scotus 1303 yılında İngiltere'ye karşı girişilen savaşta Kral Philip'e (1268-1314) karşı çıktığı için sürgün edilmiştir. Bir yıllık sürgünün ardından 1304 yılında tekrar Paris Üniversitesi'ne teoloji profesörü olarak dönüş yapmıştır. Eserlerini 1307 yılından ölümüne kadar da büyük ölçüde Fransiken Akademisi'nde sürdüren düşünür, 1308 yılında genç denebilecek bir yaşta vefat etmiştir.⁴⁵² Metafizik başta olmak üzere mantık, teoloji, epistemoloji ve ahlâk alanlarında pek çok eser kaleme alan düşünürün önemli sayılabilecek eserleri şunlardır: *De Primo Principio* (İlk İlke Üzerine), *Quaestiones in Librum Porphyrii in Isogoge* (Porphyrios'un Isagoge'si Üzerine Sorgulamalar), *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* (Aristoteles Metafizik'i Hakkında Sorgulamalar), *Ordinatio* (Düzenleme), *Collationes* (Derlemeler), *Reportatio*, *Lectura* (Dersler), *Scoti Summa Theologica*, (Scotus'un Teoloji Kuramları Külliyatı), *Questiones Cuodlibetales* (Genel Meseleleri Sorgulama). Zikredilen bu eserlerin yanında *De Rerum Principio* (Mevcutların Başlangıcı Üzerine) ve *Theoremata* (Teoremler) adlı eserlerin John Duns Scotus'a aidiyeti konusunda şüpheler bulunmaktadır.⁴⁵³

John Duns Scotus yapmış olduğu çalışmalarla 13. yüzyılın felsefe geleneğinde oldukça önemli bir yer tutmuştur. Nitekim onun akıl ile inanç ilişkisi bağlamındaki görüşleri, iradenin akla olan üstünlüğü, varlık sözcüğünün en soyut kavram olduğu ve var olan her şeye uygulanabilir olduğunu anlatan varlığın tek anlamlılığı ve haecceitas (buluk) kavramı ile ilgili söyledikleriyle ardından gelen düşünürleri etkilemiş ve görüşleri sonraki dönemlerde ses

⁴⁵² Efre Bettoni, *Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington 1961, s. 1-8.

⁴⁵³ John Duns Scotus'un eserlerinin büyük bir bölümü Latince olarak şu kitapta toplanmıştır: Bk. John Duns Scotus, *Opera Omnia The Vatican edition Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis*, 1950-2013.

getirmiştir. Eserlerinde başta Aristoteles ve Augustinus olmak üzere pek çok filozofun görüşlerini irdelemiş olan John Duns Scotus'un İbn Cebiröl'ün külli hylomorfizmi ve İrade hakkındaki fikirlerini eserlerinde görmek mümkündür.

John Duns Scotus'un madde ve suret ile ilişkili görüşleri incelendiğinde onun Aristotelesçi hylomorfik anlayışı savunmakta olduğu ve suretin ancak ve ancak maddede bulunabileceği görüşünü ileri sürdüğü görülmektedir. Aynı zamanda o, değişimin surette oluştuğunu ve maddede açığa çıktığını savunmakta, değişimin bir durumdan bir başka duruma geçmek olduğunu ve dolayısıyla kendi içinde bir düzene sahip olduğunu dile getirmektedir. Duns Scotus, Aristoteles'in izinden giderek değişimi cevheri ve arızî olarak ikiye ayırmaktadır. Buna göre arızî değişimde mevcudun özü değil, nitelikleri değişmektedir. Örneğin, bir kalemin rengi değişebilir, ama renk değişimi kalemi kalem olmaktan çıkarmaz. İkinci değişim türü olan cevheri değişim ise mevcudun başka bir mevcuda dönüşmesidir. Kalem yanarsa, ondan geri kalanlar artık kalem olmaktan çıkmaktadır. Yine de bu tür bir değişim bile tam olarak bir değişim olarak kabul görmez, zira sadece bir şeyin yok olması, başka bir şeyin meydana gelmesidir.⁴⁵⁴

Bu noktaya kadar Duns Scotus'un geleneksel Aristotelesçi yaklaşımı benimsediği ve kendi çağdaşlarının veya selefleri için farklı bir noktada durmadığı açıktır. Düşünürün metafizik görüşleri daha kapsamlı bir biçimde incelendiğinde İbn Cebiröl'ün fikirleri ile karşılaştırılabilir üç önemli nokta bulunmaktadır. Bunlardan ilki maddenin herhangi bir suret olmadan mevcut olabileceği, ikincisi tüm mevcutların madde ve suretten oluştuğu ve üçüncüsü de cevheri suretlerin çokluğudur.

John Duns Scotus'un İbn Cebiröl'ün görüşleriyle kıyaslanabilecek görüşlerinden ilki "aslî madde" (materia prima) ile ilişkilidir. Hristiyan düşünür, Tanrı'nın aslî madde olarak adlandırılan şeyi, yani herhangi bir sureti olmayan maddeyi yaratabileceğini ve muhafaza edebileceğini iddia etmektedir.⁴⁵⁵ Cevheri değişim meselesini açıklarken belirttiği üzere madde ve suret birbirinden ayrı mevcutlardır ve suretler gelip geçiciyken madde varlığını sürdürmektedir. Düşünür, buradan yola çıkarak maddenin tek başına suretten ayrı bir şekilde var olabileceğini düşünmektedir. Nitekim ona göre Tanrı, sebep olduğu her şeye ikinci bir sebep olmaksızın doğrudan sebep olabilir. Bu anlamda Tanrı, maddeye suret aracılığıyla sebep olur, ancak onun her şeye gücü yettiği için böyle bir şey yapmasına gerek yoktur. O, herhangi bir

⁴⁵⁴ John Duns Scotus, *Opera Omnia*, s. 335.

⁴⁵⁵ John Duns Scotus, *Opera Omnia*, s. 512; Daha detaylı bilgi için bk. Thomas Ward, *John Duns Scotus on Parts, Wholes, and Hylomorphism*, Brill, Leiden 2014, ss. 6-26.

suret olmadan da maddeyi yaratabilir. Nitekim maddenin suretten ayrı bir şey olduğu düşünüldüğünde, Tanrı maddeyi doğrudan ve dolaysız olarak yaratmaktadır.⁴⁵⁶

Duns Scotus'un yukarıda zikredilen görüşleri İbn Cebiol'un küllî madde anlayışıyla büyük ölçüde uyum içindedir. Zira İbn Cebiol'e göre tüm varlık mertebelerinin ve madde ile suret katmanlarının temelinde küllî veya diğer adıyla aslî bir madde bulunmaktadır. Yahudi düşünürün metafizik sistemindeki aslî madde yalnızca cismanî mevcutların değil, gayri cismanî mevcutların da bir dayanağı konumundadır.⁴⁵⁷ Ancak eserlerinde açık bir şekilde belirtmemiş olsa da Duns Scotus'un aslî maddeyi kullanım biçimine bakıldığında onun İbn Cebiol'den ziyade daha çok Aristoteles'ten etkilendiğini varsaymak daha doğrudur.

Duns Scotus'un görüşleri İbn Cebiol ile kıyaslandığında tartışılabilir bir mesele de küllî hylomorfizm ile ilişkilidir. Hristiyan düşünürün söz konusu mesele ile ilgili fikirleri son derece muammalıdır. Hristiyan filozofun Aristotelesçi hylomorfizm kuramını kabul ettiği yeterince açıkken, İbn Cebiol'un kabul ettiği gibi gayri cismanî madde ve suretin bileşimini kabul edip etmediği o kadar belirgin değildir.⁴⁵⁸ Nitekim John Duns Scotus'un kendisine aidiyeti şüpheli olan, bazı araştırmacılar tarafından Fransız Fransiskan teolog ve skolastik filozof Vital du Fuor'a (1260-1327) atfedilen *De Rerum Principio* adlı eserin bir bölümünde gayri cismanî mevcutların hylomorfik bileşimini açıkça ifade etmekte ve bu öğretiyi doğrulamaktadır. *De rerum Principio* adlı eserde *Yenbû'u'l-Hayât*'a doğrudan birkaç özel referansta bulunmakta ve hatta İbn Cebiol'un isminden de zikredilmektedir. Solomon Munk, eseri incelediğinde bu hususu İbn Cebiol'un Duns Scotus üzerindeki doğrudan etkisinin kanıtı olarak görmüştür.⁴⁵⁹ Albert Stöckle göre ise söz konusu eserde İbn Cebiol'un fikirleri öylesine benimsenmiştir ki, onun metafiziği hakkında bir şerh izlenimi vermektedir.⁴⁶⁰ *De rerum Principio* adlı eserde şu pasaj geçmektedir:

Cismanî ve gayri cismanî tüm cevherlerde mi yoksa sadece cismanî olanlarda mı madde olduğu farz edilmelidir? Göreceğimiz üzere maddenin birliği farklı şekillerde ele alınmıştır. Bununla ilgili olarak Avicbron'un *Fontis Vitae* adlı kitabında söylediği üzere tüm mevcutlarda madde bulunmaktadır ... Ben bu öneriye katılıyorum...⁴⁶¹

Her ne kadar bu paragrafta açık bir biçimde küllî hylomorfizm kabul edilse de, *De rerum principio* adlı eserin John Duns Scotus'a olan aidiyeti hakkındaki şüpheler, filozofun doğrudan küllî hylomorfizmi kabulünü olanaklı kılmamaktadır. Nitekim Hristiyan düşünürün diğer

⁴⁵⁶ Thomas Williams, "John Duns Scotus", ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

⁴⁵⁷ Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, s. 171.

⁴⁵⁸ Copleston, *A History of Philosophy Volume II*, s. 513.

⁴⁵⁹ Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, s. 296.

⁴⁶⁰ Albert Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters Vol. 2*, Kirchheim, 1865, s. 808.

⁴⁶¹ Vital du Fuor, *Quaestiones disputatae de rerum principio*, ed. M.F. Garcia, Quaracchi, 1910, s. 164.

eserlerine bakıldığında söz konusu alıntıya benzer İbn Cebir'ü ve küllî hylomorfizm anlayışını destekleyici nitelikte başka görüş bulunmamaktadır. Bunun dışında, Parthenius Minges ve Thomas Williams gibi modern araştırmacılar, John Duns Scotus'un *Lectura* adlı eserine atıfta bulunarak onun küllî hylomorfizmi reddettiğini savunmaktadırlar.⁴⁶² Ancak söz konusu araştırmacıların dikkat çektiği paragraf incelendiğinde, John Duns Scotus'un kendi görüşünü savunduğu değil başkalarının görüşünü (dicas aliter) aktardığı görülmektedir:

Başka bir şekilde, bazıları, suretin maddeden çok farklı olmadığını, ilişkili olmadığını ve sadece kazanıldığını, nesiller boyunca bir ilişkisi olduğunu ve farklı olmayan bir varlık olduğunu dile getirmektedirler. Bu kişiler aynı zamanda maddenin ve suretin her mevcutta olduğunu söylemektedirler.⁴⁶³

John Duns Scotus, her ne kadar yukarıda zikredilen paragrafında gayri cismanî maddeyi doğrudan reddetmemiş olsa da, *Quaestiones super secundum et tertium De anima* adlı eserinde meleklerin ve nefslerin kendi cinslerinde maddesiz olarak çoğalabileceklerini ve maddesiz var olabileceklerini dile getirirken,⁴⁶⁴ aynı eserin on beşinci bölümünde ise farklı bir biçimde nefsin madde ve suretten oluştuğunu ve bedeni etkilediğini dile getirerek gayri cismanî maddeyi savunmaktadır.⁴⁶⁵ Ancak daha sonraki eserlerinde söz konusu savunması yerini eleştiriye bırakmaktadır. Nitekim *Ordinatio* adlı eserinin bir bölümünde kısaca gayri cismanî mevcutların maddeye sahip olmadığını ileri sürer.⁴⁶⁶ Scotus'a aidiyeti şüpheli olan *De Rerum Principio* adlı eser hariç tutulursa, onun diğer eserlerinde gayri cismanî maddenin varlığına ilişkin olumsuz açıklamalar yaptığı göze çarpmaktadır. Bu anlamda düşünürün söz konusu meseleyi uzun uzadıya tartışmaya ayırmak için yeterli ilgiyi veya önemi dikkate almadığının açık olması bir yana eserlerinde taban tabana zıt açıklamalar yapmış olması da dikkate alınmalıdır.⁴⁶⁷ Dolayısıyla John Duns Scotus'un söz konusu mesele hakkındaki düşüncelerini yorumlamak oldukça zordur. Duns Scotus'un gayri cismanî madde ve suret hakkındaki düşünceleri,

⁴⁶² Williams, "John Duns Scotus", ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

⁴⁶³ John Duns Scotus, *Opera Omnia*, s. 335; Ayrıca bk. Louis Israel Newman, *Jewish Influence in Christian Reform Movements*, AMS Press Inc, New York, 1966, s. 119.

⁴⁶⁴ Sullivan, *The Debate over Spiritual Matter in the Late Thirteenth Century: Gonsalvus Hispanus and the Franciscan Tradition from Bonaventure to Scotus*, s. 425.

⁴⁶⁵ John Duns Scotus, *Quaestiones Super Secundum et Tertium De Anima*, ed. C. Bazan vd, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 2006, s. 29.

⁴⁶⁶ Sullivan, *The Debate over Spiritual Matter in the Late Thirteenth Century: Gonsalvus Hispanus and the Franciscan Tradition from Bonaventure to Scotus*, s. 425-426.

⁴⁶⁷ Bu konuda modern araştırmacılar ikiye ayrılmıştır. Frederick Copleston, John Duns Scotus'un *De Anima* şerhinin 15. bölümüne atıfta bulunarak onun maddeyi ele alış biçimiyle, nefsin ve meleklerin hylomorfik bileşimi kuramını varsaydığını düşünürken, Etienne Gilson ise John Duns Scotus'un akılcı yönünü işaret etmektedir. Bu anlamda filozofa göre insanın, Tanrı ve melekler gibi sadece gayri maddî ve idrak edilebilir cevherlerin nasıl olabileceğini doğrudan gösterecek kavramlara sahip olmadığını dile getirdiğini ve bu yüzden de gayri cismanî madde meselesiyle yeterince ilgilenmediğini söylemektedir. Bk. Copleston, *A History of Philosophy Volume II*, s. 514; Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, s. 460.

Fransiskan geleneğinde derin köklere sahip olmasına rağmen, İbn Cebiolcū küllî hylomorfizmin anlayışının mutlak kabulüne bir son vermesi bu durumdan çıkarılabilecek bir diğer sonuçtur. Nitekim onun ardından gelen düşünürler bu görüşün kabulü üzerine argümanlar sunmamıştır.⁴⁶⁸

Hristiyan düşünürün aslî madde ve gayri cismanî madde meseleleri dışında İbn Cebiol ile kıyaslanabileceği diğer bir konu da suretlerin çokluğu hakkındadır. Nitekim John Duns Scotus tıpkı İbn Cebiol gibi maddelerin birden fazla cevheri surete sahip olduğu fikrini kabul etmekte ve *Ordinatio* adlı eserinde bu konuyu tartışmaktadır. Thomas Aquinas dâhil olmak üzere birçok Orta Çağ düşünürü, nefsin insanın tek ve yegâne cevheri biçimi olduğunu varsaymış ve bir insan öldüğünde ve nefis bu madde parçasına ait olmayı bıraktığında, geriye kalan şeyin ölümden hemen önce var olan aynı beden olmayacağını dile getirmiştir. Bu görüşe göre tamamen yeni bir cevher vardır ve bu cevherin bütünüyle yeni arazları vardır, zira arazların varlıkları içinde bulundukları cevhere bağlıdır ve bu cismi yapan şey onun cevheri suretidir. Bu nedenle, Scotus bu metafizik uyumsuzluklardan kaçınmak için nefsin çok sayıda cevheri surete sahip olması gerektiğini dile getirmektedir. Bu tür çoğulculuğun standart bir biçimi, yapılan bu çalışmada daha önce belirtildiği üzere belirli bir madde parçasını belirli, benzersiz, bireysel bir organizma yapan bir cismanî suret (forma corporeitatis) ve bu bedeni canlı kılan bir nefis olduğunu varsaymaktadır. Ölümde, canlandırıcı nefis bedeni canlandırmayı bırakır, ancak sayısal olarak aynı beden kalır ve bedenin sureti, en azından bir süre için maddeyi düzenli tutar. Ancak cismin sureti, cismi süresiz olarak ayakta tutamayacak kadar kendi başına çok zayıf olduğu için yavaş yavaş ayrışır. Scotus'un görüşü daha da karmaşıktır, çünkü o, canlı bir vücudun her bir organını bir madde (madde ve cevheri suretin bir bileşimi) olarak ele alır.⁴⁶⁹

Duns Scotus, *Ordinatio* isimli eserinin devamında bedenin aslında, farklı ayrılmaz parçalara karşılık gelen birçok farklı türde bileşik cevherden oluştuğunu, bazı ayrılmaz cevherlerin kendilerinin, cevheri bir suretle birlikte, farklı ayrılmaz cevherlerden teşekkül ettiğini düşünür. Yüz, eller, kalpler ve gözler gibi heterojen parçaların kısmen homojen parçalardan, kemik, et ve kan gibi parçalardan oluştuğunu ile süren Scotus'a göre bu cevherler, birlikte nefis tarafından etkilendiklerinde tam bir organizmayı oluştururlar. Scotus, herhangi bir organizmanın, bitkinin, hayvanın veya insanın tek bir ruhu olduğunu düşünür. Cevheri suretle ilgili çoğulculuğun bu versiyonu literatürde Scotusçu çoğulculuk olarak adlandırılmaktadır.⁴⁷⁰

⁴⁶⁸ Sullivan, *The Debate over Spiritual Matter in the Late Thirteenth Century: Gonsalvus Hispanus and the Franciscan Tradition from Bonaventure to Scotus*, s. 398.

⁴⁶⁹ John Duns Scotus, *Opera Omnia: Ordinatio IV*, d. 10 q. 2.

⁴⁷⁰ Thomas Ward, "Animals, Animal Parts, and Hylomorphism: John Duns Scotus's Pluralism about Substantial Form." *Journal of the History of Philosophy*, 50.4 (2012), s. 531.

John Duns Scotus suretlerin çokluğu ile ilgili söylediklerinden hareketle onun büyük ölçüde İbn Cebiol ile aynı fikirde olduğu söylenebilir.

Duns Scotus'un felsefî sistemine göz atıldığında onun en önemli düşüncelerinden birinin de iradecilik anlayışı olduğunu görmek mümkündür. Duns Scotus'un söz konusu meseledeki görüşleri yapılan bu çalışmanın ikinci bölümünde ele alındığı üzere İbn Cebiol'un iradeci görüşü ile karşılaştırıldığında oldukça benzerlik taşımaktadır. Buna göre John Duns Scotus tüm skolastik düşüncenin aksine Tanrı'nın özünü oluşturan ilahî iradenin akıl ve bilgiden önce geldiğini ve Tanrı'nın âlemi zorunlulukla değil de isteyerek yarattığını ileri sürmektedir. Yani âlem Tanrı'nın özgür iradesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.⁴⁷¹ Aynı zamanda skolastik düşüncede çok büyük ölçüde kabul görmüş olan "Hareket eden her şey bir başkası tarafından hareket ettirilir." ilkesi Duns Scotus'a göre yanlıştır. Ona göre en azından bir şeyler kendi kendilerini hareket ettirebilir ve cisimlerin kendileri niceliksel ve niteliksel olarak yer değiştirebilirler. İlahî irade ise onların uygun eylemlerinin faal nedenleridir.⁴⁷²

İbn Cebiol'e göre ilahî irade kendisinden bir aşağı katmanda olan hem manevî hem maddî tüm mevcudiyeti kapsamaktadır.⁴⁷³ Aynı zamanda tıpkı John Duns Scotus gibi İbn Cebiol de, *Yenbû'u'l Hayat*'ın başında iradenin tüm mevcutları hareket ettiren ilahî bir güç olduğu, o olmadan hiçbir şeyin mümkün olmadığı ve insan ırkında yer alan sükûn ve hareket ile diğer her şey iradeden geldiği hususundan bahsetmektedir.⁴⁷⁴ Bu anlamda skolastik düşüncede yalnızca John Duns Scotus'un metafiziksel sisteminde iradeyi bu kadar önemli bir noktada görmesi, onun bir noktada İbn Cebiol'un düşünce sisteminden etkilendiği varsayımını ortaya koyabilmeyi olanaklı kılmaktadır.⁴⁷⁵

Duns Scotus'un ortaya konulan düşünceleri incelendiğinde İbn Cebiol'den etkilenmesi noktasında şüpheler bulmak mümkündür. Hristiyan filozof, her ne kadar İbn Cebiolcü küllî hylomorfizmi doğrudan kabul etmiş olsa da, sözü edilen eserin kendisine aidiyetinin şüpheli olması ve diğer eserlerinde küllî hylomorfizme yönelik olumsuz açıklamalarda bulunması bu şüpheleri sağlayan noktalardır. Ancak Duns Scotus'un küllî hylomorfizme yönelik görüşü ne olursa olsun, suretten bağımsız olan bir aslî maddenin kendi başına bir varlık olması, cevheri

⁴⁷¹ John Duns Scotus, *On the Will & Morality*, ed. W. A. Frank, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1997, s. 132.

⁴⁷² John Duns Scotus, *Opera Omnia: Ordinatio III*, d. 15, q. un.; John Duns Scotus, *Opera Omnia: Ordinatio IV*, d. 49, q. 1

⁴⁷³ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebiol) Fons Vitae*, s. 253.

⁴⁷⁴ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebiol) Fons Vitae*, s. 4.

⁴⁷⁵ John Duns Scotus'un irade hakkındaki görüşleri tıpkı İbn Cebiol'un irade hakkında söyledikleri gibi karmaşık bir yapıya sahiptir. Yapılan çalışmanın kapsamı gereği her iki filozofun söz konusu meseledeki benzerlik genel hatlarıyla dile getirilmiştir. Her iki düşünürün irade hakkındaki düşünceleri üzerine daha kapsamlı çalışmalara ihtiyaç vardır.

suretlerin çokluğu ve ilahî iradenin akla olan üstünlüğü gibi görüşleriyle büyük ölçüde İbn Cebiol'un düşünce sistemine yaklaşmaktadır. Fakat John Duns Scotus'un kendinden önce gelen önemli Fransisken düşünürlerin aksine İbn Cebiol'den ve eserinden bahsetmiyor oluşu ve ardından gelen Fransisken ekolünün İbn Cebiol üzerindeki etkisini azaltması, üzerinde düşünülmesi gereken ayrı bir nokta olarak durmaktadır.

3.1.8. Meister Eckhart

Almanya'nın Thuringia eyaletinde yer alan Hochheim kasabasında 1260 yılında dünyaya gelen Eckhart, Dominiken tarikatına oldukça erken bir yaşta girmiş ve eğitiminin büyük çoğunluğunu Albertus Magnus'un kurmuş olduğu Köln'deki Studium Generale'de almıştır. 1286 yılında eğitimine devam etmek için Paris'e giden düşünür, 1294 ile 1298 yılları arasında Erfurt Manastırı başrahipliği görevini üstlenmiş ve aynı zamanda bu dönemde Thüringen papazlığı görevini yürütmüştür. 1302 yılından itibaren de Profesör olarak Paris'te yüksek öğrenim dersleri vermesinin dışında idarecilik de yapan Eckhart, 1303 yılında Saksonya Eyaleti'nin dini idare yöneticiliğini yapmaya başlamış ve 1311 yılına kadar burada görev almıştır. Buradaki görevini tamamladıktan sonra sırasıyla Paris, Strazburg ve Köln kentlerinde eğitim vermeye ve eserlerini yazmaya devam etmiştir. 1326 yılında ona karşı bir soruşturma davası açılmış ve yargılanarak belli meselelerde yazdıkları yüzünden sapkınlıkla suçlanmıştır. Filozof, kınanmasının ardından mahkumiyetini görece kadar hayatta kalmayarak 1328 yılında vefat etmiştir.⁴⁷⁶

Mistik bir filozof olarak görülen Eckhart, Dominiken Tarikatı üyesi olarak Orta Çağın en etkili Hristiyan Yeni Platoncu düşünürlerinden biri olarak kabul görmektedir. Kendisinden sonraki büyük Alman filozoflarını eserleriyle etkilemiş olan düşünür, metafizik ve teoloji alanlarında telif eserler ve şerhler yazmıştır. Söz konusu eserlerinin en önemlileri şunlardır: *Quaestiones Parisiensis* (Parisli Sorgulamaları), *Prologus generalis in Opus tripartitum* (Üç Parçalı Esere Genel Giriş), *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem* (Kutsal Yuhanna İncil'ine Şerh), *Prologus in Opus propositionum* (Önermeler Eserine Giriş), *Prologus in Opus expositionum* (Şerhler Eserine Giriş), *Expositio Libri Genesis* (Yaratılış Kitabına Şerh), *Expositio Libri Exodi* (Mısır'dan Çıkış Kitabına Şerh), *Expositio Libri Sapientiae* (Bilgelik

⁴⁷⁶ Burkhard Mojsisch & Summerell Orrin, "Meister Eckhart", ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.; Meister Eckhart'ın hayatı hakkında daha detaylı bilgi için bk: Kurt Ruh, *Meister Eckhart, Theologe, Prediger, Mystiker*, C.H. Beck, Munich, 1989, s. 18-30; Walter Senner, "Meister Eckhart's Life, Training, Career, and Trial." *A Companion to Meister Eckhart*, ed. J. Hackett, Brill, Leiden 2013, ss. 7-84; Ayrıca Eckhart'ın yargılanma süreci üzerine bilgi için bk. Selman Dilek, "Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci" *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 46/1 (2019), ss. 143-189.

Kitabına Şerh), *Sermones et Lectiones super Ecclesiastici* (Sirak Kitabı için Sermonlar ve Dersler), *Reden der Unterweisung* (İdrak Üzerine Nasihatler), *Von Abgescheidenheit* (İnziva Üzerine), *Liber Benedictus* (Mezmurlar Kitabı).⁴⁷⁷

Meister Eckhart eserlerinin bir bölümünde İbn Cebiol ve eseri *Yenbû'u'l-Hayât*'ın ismini doğrudan zikretmiştir. Her ne kadar filozofun İbn Cebiol'den yaptığı alıntılar az ve sınırlı olsa da, söz konusu alıntılar onun kaynakları arasında önemli konumdadır.⁴⁷⁸ *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*'den 5, *Expositio Libri Exodi*'den 3, *Liber parabolarum Genesis*'den 2, *Expositio Libri Genesis*'ten ve *Sermones et lectiones super Ecclesiastici*'den 1 adet olmak üzere toplamda 12 farklı yerde doğrudan İbn Cebiol'den veya *Yenbû'u'l-Hayât*'tan bahseden Mesiter Eckhart, diğer eserlerinde de doğrudan isim zikretmeden bir öğretmen ile öğrenci arasındaki diyaloglara atıfta bulunarak İbn Cebiol'ün söz konusu eserine gönderme yapmaktadır.⁴⁷⁹

Yapılan bu çalışmanın üçüncü bölümünde ele alınan Dominiken ve Fransisken tarikatına bağlı düşünürlerin aksine, Meister Eckhart *Yenbû'u'l-Hayât*'ın karakteristik yapısını oluşturan sorunları sistematik ve bütüncül bir biçimde irdelememiştir. Bu bağlamda Brunner gibi araştırmacılar Meister Eckhart'ın *Yenbû'u'l-Hayât*'a doğrudan erişiminin olmadığını, yalnızca belli başlı alıntılar vasıtasıyla ona erişip erişmediğini sorgulamışlardır. Fakat Hristiyan filozofun *Yenbû'u'l-Hayât*'tan seçmiş olduğu alıntılar değerlendirildiğinde, bunların büyük ölçüde kendisinden önce gelen düşünürlerin yapmış olduğu alıntılardan farklı olduğu ve hatta ayrıntı olarak kalmış denebilecek pasajları seçtiği gözlemlenmektedir. Bu durum göze alındığında onun tam metne erişimi olduğu varsayımında bulunulabilir.⁴⁸⁰

Yenbû'u'l-Hayât'ın en karakteristik öğretileri olan küllî hylomorfizm, Tanrı'nın yaratıcı iradesi, gayri cismanî maddenin varlığı ve cevheri suretlerin çokluğu konuları Meister Eckhart'ın doğrudan ele aldığı konular olmamıştır. Nitekim Eckhart, önemli İbn Cebiolcü kuramlar hakkındaki tartışmalarla ilgilenmek yerine İbn Cebiol'ün düşüncelerini daha çok araçsal bir biçimde kullanarak, gerek kendi öğretilerinin bir yapı taşı, gerekse Kutsal Kitap

⁴⁷⁷ Eckhart'ın kaleme olmuş olduğu tüm Latince eserler için bk. Meister Eckhart, *Lateinische Werke*, ed. K. Weiß & L. Sturlese, Kohlhammer, Stuttgart 1988-2006; Ayrıca düşünürün Almanca kaleme almış olduğu eserleri için bk. Meister Eckhart, *Deutsche Werke*. Ed. J. Quint & G. Steer, Kohlhammer, Stuttgart 1958-1963.

⁴⁷⁸ Fernand Brunner, "Maitre Eckhart et Avicébron," *Lectionum varietates. Hommage a Paul Vignaux (1904-1987)*, ed. J. Jolivet vd. Paris 1991, s. 150.

⁴⁷⁹ Alessandro Palazzo, *Eckhart's Islamic And Jewish Sources: Avicenna, Avicbron, And Averroes* adlı çalışmasında Meister Eckhart'ın İbn Cebiol'e yaptığı atıfların sayısal verilerini daha kapsamlı bir biçimde sunmuştur. Bu çalışma için bk., Alessandro Palazzo, "Eckhart's Islamic and Jewish Sources: Avicenna, Avicbron, and Averroes" *A Companion to Meister Eckhart*, ed. C. M. Bellitto Brill, Leiden 2013, ss. 253-298.

⁴⁸⁰ Palazzo, "Eckhart's Islamic and Jewish Sources: Avicenna, Avicbron, and Averroes", s. 273-274.

tefsirlerinin bir parçası olarak eserdeki bir şeyin kendi argümanlarının amaçları için kullanılıp kullanılmayacağını doğrulamakla ilgilenmektedir. Ancak ileride görülebileceği üzere Meister Eckhart'ın *Yenbû 'u 'l-Hayât*'ın içinde geçen özgün anlamları yaratıcı bir şekilde dönüştürmesi ve özgün öğretisel bağlamları ihmal etmesi alıntılanan fikirleri yer yer zorlama görüşlere dönüştürmüştür.⁴⁸¹

Meister Eckhart'ın eserleri incelendiğinde, filozofun tarihsel olarak İbn Cebiol'den bahsettiği en erken dönem eseri *Sermones et Lectiones super Ecclesiastici*'dir. Hristiyan düşünür, söz konusu eserinde küllî varlığın mahiyetinin çoklu olduğunu dile getiren İbn Cebiol'e gönderme yapmaktadır:

Tanrı'nın yeri ve gökleri yani, iki ilkeyi (üç dört veya fazlası değil) yarattığına dikkat edilmelidir. O yalnızca tek bir şey yaratmamıştır. Bunun sebebi, bir şeyin yaratılmış olması demek birlik ve basitlikten uzaklaşması demektir. "Tanrı Birdir" adlı metinde uzun uzadıya dile getirdiğim üzere, birlik ve basitlik yalnızca Tanrı'ya özgüdür. Bir'den ve tüm mevcutların yaratıcısından uzaklaşan her şey ikiye ve daha çokluğa bölünür. Tıpkı Avicbron'un da söylediği üzere bir mevcudun olup olmadığı sorusu saf varlık olan Bir ile ilişkilidir. Ona göre bir şeyin olup olmadığı ve bir şeyin ne olduğu soruları Tanrı'nın altında yer alan akla aittir.⁴⁸²

Alıntılanan paragrafta Eckhart, Tanrı'nın başlangıçta neden tekliği içinde bir ya da başka herhangi bir sayı yerine küllî mahiyetin çoklu olmasına dair bir neden sunmanın zorluğu hakkında fikir beyan ederken, İbn Cebiol'ün *Yenbû 'u 'l-Hayât*'ın birinci kitabının beşinci bölümünde dile getirmiş olduğu fikirleri alıntılanmaktadır. Nitekim İbn Cebiol'e göre küllî varlığın mahiyeti çokludur (multiplex) ve ikiye ayrılmaktadır. Bunlar ise küllî madde ve küllî surettir. Tüm var oluşun bütününe bu ikisinde nasıl toplandığına ilişkin ise, İbn Cebiol bu ikisinin her şeyin esas sebebi ve temeli olduğunu ve her ne yaratıldıysa bunlar sayesinde yaratıldığını belirtmektedir.⁴⁸³ Meister Eckhart da İbn Cebiol'den etkilenerek yaratılış âleminin tüm seviyelerinin altında yatan küllî bir madde ile suret bileşimini ortaya çıkaran İbn Cebiolcü küllî hylomorfizmi dolaylı yoldan kabul ediyor görünmektedir.⁴⁸⁴ Meister Eckhart zikredilen eserinin devamında söz konusu ettiği görüşleri güçlendirmek için *Yenbû 'u 'l-Hayât*'ın 5. bölümün 23 kısmını doğrudan alıntılanmaktadır:

Öğrenci: Madde ile suret varlığa nasıl geldi?

Öğretmen: İlk Mahiyet ve onun niteliği sebebiyle ve ayrıca Bir'in altında iki olduğu için. Eğer mevcutlar bir olsaydı Bir ile farkları olmazdı. Çeşitlilik ancak Bir'in altında olanlarda vardır. Ayrıca yokluğun sureti

⁴⁸¹ Palazzo, "Eckhart's Islamic and Jewish Sources: Avicenna, Avicbron, and Averroes", s. 274.

⁴⁸² Meister Eckhart, *Lateinische Werke I*, 205.1–206.4.

⁴⁸³ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebiol) Fons Vitae*, s. 7-8.

⁴⁸⁴ Ze'ev Strauss, "Meister Eckhart Reading Ibn Gabirol's Fons vitae." *Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies*, De Gruyter Berlin 2020, s. 70.

olmadığı için varlığın bir sureti olması zorunludur. Ayrıca, varlığın kendi içinde sonlu olması gerektiğinden, bir suret tarafından varlığın sonlu hale getirilmesi de zorunludur, zira suret bir şeyi kuşatmaktadır. Bununla beraber ilk birlik (unitas prima) aslî maddeye sahip olmadığından, bunu takip eden birliğin aslî maddeyi oluşturması zorunludur ... Bu yüzden mevcutiyyette ikilik olmalıdır.⁴⁸⁵

Meister Eckhart'ın küllî hylomorfizmi yorumladığı bir diğer eseri ise Yuhanna İncil'ine yaptığı şerhte yer almaktadır. Hristiyan filozof Yuhanna 1:48 ayetini yorumlarken küllî hylomorfizm görüşünden destek almaya çalışmaktadır. Yuhanna 1:48'de⁴⁸⁶ Sanatkâr, sanatsal becerisi sayesinde, sanat eserini üretmeden önce görür. Meister Eckhart bu bağlamda Yenbû'u'l-Hayât'ın 3. bölümünden şu paragrafı alıntılar:

Bir ilk yapıcı (prima factura) ve benzer şekilde bir ilk eylem olduğundan, bu yapmanın/etmenin ve eylemin onları (madde ve suret) alabilecek bir şey olmayıncaya kadar her şeye nüfuz etmesi gerekmektedir.⁴⁸⁷

Yapılan bu çalışmada daha önce belirtildiği üzere Meister Eckhart Yuhanna 1:48 ayetinde yer alan ifadeleri aşırı metaforik bir biçimde yorumlayarak *Yenbû'u'l-Hayât*'ın üçüncü bölümündeki söz konusu paragraf ile ilişkilendirmiştir. Hristiyan filozofun *Yenbû'u'l-Hayât*'dan yapmış olduğu diğer alıntılar kendi Hristiyanlık anlayışına göre oluşturduğu ve aşırı zorlama şerhler yaptığı göze çarpmaktadır. Meister Eckhart, özellikle *Yenbû'u'l-Hayât*'ta geçen saflık ve bilgelik kavramlarını, İbn Cebir'ün kullanmadığı biçimde yani özgün anlamlarından farklı olarak Tanrı'ya atfetmektedir.⁴⁸⁸

Meister Eckhart, metafizik görüşleri haricinde epistemolojisini temellendirirken de İbn Cebir'den yararlanmış ve eserlerinde ondan alıntılar yapmıştır. Tevrat'ın ikinci kitabı olan Çıkış Kitabı'na yapmış olduğu şerhte Eckhart şunları dile getirir:

Hayat Çeşmesi'nin 1. Kitabı, 4. Bölümünde Avicbron, "İlk Mahiyet'i anlamının bir yolu var mı?" diye sorar. Cevabı ise "Yaratıkları dışında İlk Mahiyetin kendi tabiatını bilmek imkânsızken; yalnızca yarattığı eserler ışığında (yaratıklarına bakarak) onu bilmek mümkündür. [...] İlk'in mahiyetine, yani Tanrı'nın mahiyetine ilişkin [tam] bilginin imkânsız olduğunu, çünkü o her şeyin üstünde olduğunu, çünkü sonsuz olduğunu, akıl gibi olmadığını ve İlk'in Mahiyet ile akıl uyuşmaz ve aralarında bir bağ olduğunu dile getirir."⁴⁸⁹

⁴⁸⁵ Meister Eckhart, *Lateinische Werke I*, 210; Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 300.

⁴⁸⁶ "Natanael ona: Sen beni nereden tanıyorsun? dedi. İsa cevap verip ona dedi: Filipus seni çağırmadan önce incir ağacının altında iken, seni gördüm." Tevrat, Yuhanna 1:48.

⁴⁸⁷ Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, s. 110; aktr. Strauss, "Meister Eckhart Reading Ibn Gabirol's Fons vitae.", s. 91.

⁴⁸⁸ Diğer alıntıların bir kısmı için bk. Brunner, "Maitre Eckhart et Avicébron," ss. 133-154; Alessandra Beccarisi, "Zwischen Averroes, Avicenna und Avicbron. Meister Eckhart und die Noetik", *Islam und Judentum*, ed. C. Büchner vd., Kohlhammer, Stuttgart 2016, ss. 223-40.

⁴⁸⁹ Meister Eckhart, *Lateinische Werke 2*, 225.5-226.7.

Meister Eckhart'a göre Tanrı'nın mutlak aşkın varlığını, İlk Mahiyet'i (essentiae primae) doğrudan kesin bir biçimde bilmek imkânsızdır. O'nu bilmenin, yani sadece O'nun var olduğunu bilmenin mümkün olan tek yolu, onun yaratmış olduğu eserleri bilmekten geçer. Aynı şekilde Hristiyan filozof, Yaratılış Kitabına yaptığı şerhte *Yenbû'u'l-Hayât*'ın birinci bölümünün üçüncü kısmına doğrudan atıfta bulunarak insanlığın yaratılış amacının, kendi nefsinin kuvveden fiile geçişini bilmesi olduğunu dile getirir.⁴⁹⁰ Bu iki alıntı yapılan mevcut çalışmanın ikinci bölümünde de belirttiği üzere bilinen eserlerine bakıldığında İbn Cebiol'un epistemolojisinin temelini oluşturan görüşlerdir. Meister Eckhart'ın da bu görüşlerden büyük ölçüde etkilendiği açıktır.

Hristiyan filozofun görüşleri incelendiğinde esas olarak Albertus Magnus ve Thomas Aquinas gibi Dominiken tarikatına bağlı düşünürlerin İbn Cebiol hakkındaki olumsuz yargılarının aksine, filozofun metafizik ve epistemolojik görüşlerini olumlu bir biçimde ele alması bakımından Dominiken çizgisini kırdığı görülmektedir. Ancak bu kırılmanın sebebi Eckhart'ın İbn Cebiol'un görüşlerini sistematik bir biçimde ele almasında yatmamaktadır. Nitekim Hristiyan düşünür, diğer Dominiken tarikatına bağlı düşünürlerin aksine İbn Cebiol'un metafizik sistemine bütüncül olarak yaklaşmamakta, bundan ziyade kendi Hristiyanlık öğretilerini onaylamak adına söz konusu görüşleri araçsal ve pragmatik bir şekilde yorumlamaktadır. Ancak, Eckhart'ın tıpkı Yuhanna 1:48 ayetini yorumlarken yaptığı gibi İbn Cebiol'un görüşlerini aşırı yorumlamaya maruz bıraktığı da açıktır. Bu durumun anlaşılabilir sebebi, kendisini muhtemelen bir Hristiyan olarak gören İbn Cebiol'un metafizik sisteminin genel olarak Hristiyan teolojik düşünce kalıplarıyla uyum içerisinde olmasından ileri gelmektedir.

⁴⁹⁰ Avicbron, Avencebrolis (Ibn Gebiol) Fons Vitae, s. 5; Bernard McGinn, *The Mystical Thought Of Meister Eckhart: The Man From Whom God Hid Nothing*, Crossroad Publishing, New York 2001, s. 173.

SONUÇ

Yapılan bu akademik çalışmada 11. yüzyılda Endülüs topraklarında yaşamış olan İbn Cebiol'un felsefî görüşlerini ele aldığı temel kaynaklarının analitik bir biçimde tahlil edilmesi ve söz konusu görüşlerin Orta Çağ skolastik dönemi düşünürlerinin fikirleri ile mukayese edilmesi amaçlanmıştır. Geline bu noktada ve yapılan incelemeler neticesinde İbn Cebiol'un epistemoloji, metafizik ve ahlâk alanlarındaki belli başlı düşüncelerinin günümüze ulaştığı ve bununla birlikte yalnızca metafizik alanındaki fikirlerinin skolastik düşünürler tarafından dikkate alınmış olduğu görülmüştür.

İbn Cebiol'un bilgi anlayışı incelendiğinde, filozofun bilgiye dair görüşlerini ele aldığı müstakıl eseri günümüze ulaşmadığından, onun alan ile ilgili fikirleri sınırlı bir şekilde irdelenebilmiştir. İbn Cebiol'un epistemolojisinin en temel noktası insan hayatının nihaî amacının, son derece kısıtlı olan Tanrı'nın bilgisini elde etme çabası olduğu ve bu anlamda onun düşünce sisteminde bilginin; İlk Zat'ın yani Tanrı'nın bilgisi, ilahî iradenin bilgisi ve madde ile suretin bilgisi olarak üç kısma ayrıldığı görülmüştür. Bununla beraber günümüze ulaşan bilgiler değerlendirildiğinde İbn Cebiol, kişinin en temelde neden ve nasıl yaşayacağını kavraması gerektiğinden ve bunu ancak nefsini bilerek başarabileceğinden söz etmiştir. Ayrıca filozof Yeni Platoncu gelenekte de oldukça önemli bir yer tutan ittisâl kavramını ön plana alarak, nefsin bilgisine de yoğunlaşmıştır.

İbn Cebiol'un felsefî görüşleri söz konusu olduğunda onun en kapsamlı olarak ele aldığı alan metafizik olmuştur. Onun metafizik hakkındaki felsefî görüşlerine çok büyük ölçüde *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eseri vasıtasıyla ulaşılmaktadır. En genel biçimde ifade edilecek olursa, İbn Cebiol'un metafizik sisteminin temelinde "külli hylomorfizm" olarak adlandırılan felsefî kuramın yer aldığı gözlemlenmiştir. Yahudi filozofun küllî hylomorfizm kuramı ile âlemdeki tüm mevcutların madde ile suretin bileşiminden oluştuğunu ileri sürdüğü ve söz konusu kuramın her fiziksel mevcudun bir madde ve suretin bileşimi olduğunu iddia eden Aristotelesçi hylomorfizm'in bir adım ötesine geçerek, tartışmalı bir iddia olarak felsefe tarihinde kendisine yer bulduğu gözlemlenmiştir. Zira Aristotelesçi sistem, akılları ve nefsleri yani gayri cismanî cevherleri maddeden yoksun tamamen biçimsel varlıklar olarak ele alırken, İbn Cebiol'un küllî hylomorfizm olarak adlandırılan sistemi akılların ve nefslerin ve hatta meleklerin bile madde ve suretin birleşiminden oluştuğu kabulüne dayanmaktadır. Nitekim İbn Cebiol'un metafizik sistemi en temelde bu iddiaya dayanarak oluşturulmuş ve detaylandırılmıştır. İbn Cebiol'un Tanrı'nın ilahî iradeyi hiçlikten yarattığı, Tanrı haricindeki tüm gayri cismanî ve cismanî mevcutların madde ve suretten oluştuğu, söz konusu mevcutların temelinde madde ve suretten

oluşan çeşitli katmanlar bulunduğu, Tanrı'nın ve ilahî iradenin maddenin esas nedeni olduğu ve madde ile suret başta olmak üzere tüm mevcutların ilahî iradeden sudûr ettiğine dair görüşleri onun temel metafizik görüşleridir. Filozofun metafizik hakkındaki düşünceleri öncelikle varlık, varlık merteleberinde yer alan Tanrı, ilahî irade, küllî madde ile küllî suret, küllî akıl, küllî nefis, tabiat ve Tanrı-âlem ilişkisi üzerine kurulmuş olmakla birlikte, onun varlık anlayışı, büyük ölçüde şu ilkelere dayanmaktadır: (i) Tanrı haricindeki tüm varlıklar madde ve suretin birleşiminden oluşmaktadır. Akıllar ve nefisler de dâhil olmak üzere tüm cismanî ve gayri cismanî varlıklar buna tâbidir. (ii) Varlık mertebeleri olarak adlandırılabilen bir zincir en üstten aşağıya şu şekildedir: Tanrı, ilahî irade, Küllî Madde ve Küllî Suret, Küllî Akıl, Küllî Nefs, Göksel Küreler ve Tabiat. Bu zincirdeki her mevcudun temelinde madde ve suretten oluşan çeşitli katmanlar bulunmaktadır. (iii) Maddenin esas nedeni İlahî Zat ve ilahî iradedir. Suretin esas nedeni ise ilahî irade ve İlahî Hikmet'tir. Tüm varlık mertebelerinin ve madde ile suret katmanlarının temelinde küllî veya diğer adıyla aslî bir madde bulunmaktadır. (iv) Madde ve suret katmanlarındaki maddeler suretlerle ilahî iradenin aracılığıyla birbirine bağlanır. (v) Cevherler arasındaki çeşitlilik maddeden değil, suretten gelmektedir, zira suretler çok madde ise birdir.

İbn Cebîrol'ün metafizik sistemindeki diğer bir önemli konu da Tanrı-âlem ilişkisidir. Bu anlamda yapılan çalışmada Yahudi filozofun *Yenbû'u'l Hayat* adlı eserinde pek çok anlamda yoktan yaratma anlayışı ile sudûr anlayışını birleştirdiği görülmüştür. İbn Cebîrol düşüncesinde Tanrı'dan sonra gelen ilk katman yani ilahî irade yoktan yaratılmıştır (ex nihilo). Ondan sonra gelen gerçeklikler de ilahî iradeden sudûr etmiştir. Bu yüzden, en yüksekteki katman yoktan yaratma yoluyla olurken, onun aşağısında yer alan tüm katmanlar ilahî iradeden sudûr etmektedir. İbn Cebîrol felsefî sisteminde yoktan yaratma düşüncesi ile sudûr anlayışını birleştirmiştir. Buna göre yoktan yaratma görüşü dışında sudûr kuramı da büyük ölçüde İbn Cebîrol'ün kozmoloji anlayışına etki etmiş olan bir kuramdır. Bu anlamda İbn Cebîrol'ün Tanrı-âlem meselesi hakkındaki fikirleri değerlendirildiğinde, filozofun Tanrı'nın âlemi yoktan yaratmış olduğunu (creatio ex nihilo) savunduğu görülmektedir. Yoktan yaratma ile kastedilen ise Tanrı'nın âlemi zorunlu olarak kendi özünden sudûr ederek değil, kendi özünde yer alan hiçlikten, bir başka deyişle, önceden bir maddeden değil, yoktan ve ilahî iradesi vasıtasıyla özgür bir biçimde varlığa getirmesidir. İbn Cebîrol'e göre âlem muhdestir. Ancak bunun dışında filozof, taban tabana zıt gibi gözükse de yoktan yaratma düşüncesini Yeni Platoncu sudûr kuramı yapısıyla birleştirmiştir. Tıpkı İshak el-İsrâîlî'nin felsefî sisteminde olduğu gibi İbn Cebîrol'ün sisteminde ilk katman yani ilahî irade yoktan yaratılmış olsa da ondan sonra gelen tüm mevcutlar da ilahî iradeden sudûr ederek meydana gelmiştir. Bu yüzden, en yüksekteki

katman yoktan yaratma yoluyla olurken, onun aşağısında yer alan tüm katmanlar ilahî iradede sudûr ederek varlığa gelmiştir.

İbn Cebiol'un epistemoloji ve metafizik hakkında ele aldığı bir diğer felsefe alanı ise ahlâktır. Düşünürün, ahlâk felsefesi alanındaki görüşlerini *Kitabü Islâhi'l-Ahlâk* adlı eserinde temellendirdiği görülmektedir. Yapılan çalışmada filozofun ahlâkî sistemini teorik ve pratik olmak üzere iki kısma ayırdığı ve onun teorik etik alanında özgün bir şey söylemediği, daha önceki felsefî ve teolojik eserler ile ahlâkî sistemini oluşturduğu görülmüştür. Bununla beraber İbn Cebiol'un ahlâkî sistemindeki özgün taraf düşünürün insanın ahlâk yapısı ile fizyolojik yapısı arasında bir bağ kurmasında ortaya çıkmıştır. Buna göre düşünür, insanda bir kısmı fazilet bir kısmı rezilet olmak üzere yirmi kişisel niteliğin bulunduğunu ve bu niteliklerin her birinin beş duyardan biriyle bağlantılı olduğunu savunarak psikofizyolojik temelli bir ahlâk anlayışı kurmuştur. Yahudi filozof, görme duyusunu haya, alçakgönüllük, kibir ve küstahlık; işitme duyusunu sevgi, merhamet, nefret ve zalimlik; tatma duyusunu neşe, itimat, elem ve pişmanlık; koku duyusunu hoşgörü, çalışkanlık, gazap ve kıskançlık; dokunma duyusunu ise cömertlik, cesaret, cimrilik ve korkaklık ile ilişkilendirmiştir. İbn Cebiol'un ahlâk anlayışına daha kapsamlı olarak bakıldığında, onun fazilet ve reziletleri yapmış olduğu vurgu ve ahlâk-ı erbaa düşüncesini ahlâk sistemine yerleştirmesi ile İslam ahlâk felsefesi literatüründeki tüm felsefî ahlâk geleneğiyle benzeşen bir yaklaşım ve muhteva sergilediği, ancak sisteminin belli açılardan kendine özgün bir yapısının bulunduğu da gözlemlenmiştir. Buna göre düşünür, Aristoteles ve Plotinos'un düşünceleri başta olmak üzere belli başlı felsefî sistemlerle kutsal kitaplarda yer alan düşünceleri bir araya getirerek eklektik bir yapı oluşturmasının yanı sıra insanın ahlâkî ve fizyolojik yapısı arasında bir bağ kurarak özgün bir ahlâk anlayışı ortaya koymuştur.

İbn Cebiol'un felsefî görüşlerinin skolastik dönem filozoflarıyla hangi açılardan benzerlik ve farklılık taşıdığı saptanmaya çalışılmış ve bunun sonucunda filozofun kendine özgü felsefî sistemi, tercüme hareketleriyle birlikte skolastik düşünürlerin tartışmaları içinde kendine yer bulduğu gözlemlenmiştir. On ikinci yüzyılın sonlarında Orta Çağ Avrupa'sında nihai sistematik tutarlılık için aşırı kaygı duymadan yeni fikirlere ve sistemlere açık, eklektik yapıya uygun bir düşünsel ortam bulunurken, bu dönemde eklektik felsefî sisteme sahip olan ve mezhepsel olmayan bir dini nitelikteki *Yenbû'u'l-Hayât*'ın Latince tercümesi olan *Fons Vitae*, yüksek skolastik düşünürleri tarafından dikkate alınmıştır. Özellikle İbn Cebiol'un *Yenbû'u'l-Hayât* adlı eserinde ele alınan küllî hylomorfizm, gayri cismanî maddenin mahiyeti, suretlerin çokluğu, ilahî irade ve nefis konuları doğrudan Yahudi filozof aracılığıyla skolastik düşünürlerin tartışma konularına sirayet etmiştir. Bu çerçevede Dominicus Gundissalinus ile

Fransiskan tarikatına bağı Alexander Halensis, Bonaventura, John Duns Scotus ve Dominiken Meister Eckhart gibi önemli Orta Çağ filozoflarının eserlerinde her ne kadar İbn Cebiol'un adından hiç bahsetmemiş olsalar da onun felsefi sistemini önemli ölçüde benimsedikleri, Dominiken tarikatına bağı olan Thomas Aquinas, Guilielmus Alvernus ve Albertus Magnus gibi isimlerin ise İbn Cebiol'un felsefi sisteminin temellerini büyük ölçüde olumsuz bir biçimde karşıladığı görülmüştür.

Sonuç olarak, İbn Cebiol'un fikirleri küllî hylomorfizm, ilahî irade, suretlerin çokluğu ve psikofizyolojik temelli ahlâk anlayışı başta olmak üzere zikredilen belli başlı felsefi düşüncelerinin oldukça özgün bir yapıda olduğu ve söz konusu fikirlerin 12. ve 13. yüzyıllarda Orta Çağ Avrupası'ndaki iki önemli düşünsel tarikat olan Fransiskanlar ve Dominikenlere bağı düşünürler arasında yoğun bir biçimde ele alındığı görülmüştür. Ayrıca başta küllî hylomorfizm meselesi olmak üzere gayri cismanî maddenin varlığı, ilahî irade vb. pek çok felsefi tartışmanın onun görüşleri çerçevesinde tartışıldığı ve bu anlamda Yahudi düşünürün skolastik düşünceye düşünsel anlamda büyük bir katkısı olduğu gözlemlenmiştir. Bu durum İbn Cebiol'un Batı düşüncesinde oldukça önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim İbn Cebiol yalnızca skolastik düşünceyi değil daha sonrasında Giordano Bruno (1548-1600), Baruch Spinoza (1632-1677) ve Arthur Schopenhauer (1788-1860) gibi farklı dönemlerde yaşamış olan filozofları da belli açılardan etkilemiş bir düşünürdür. Yapılan bu çalışmanın kapsamı yalnızca İbn Cebiol'un felsefi sisteminin skolastik düşünceye etkisi ile sınırlı olduğu için sözü edilen düşünürlerle değinilmemiştir. İbn Cebiol'un skolastik dönem sonrası düşünürlerle etkisiyle birlikte, onun Yahudi geleneğine etkisi ve şair yönünün de uzmanlarca ele alınması, bu alandaki ulusal literatürün zenginleşmesi için oldukça önemlidir.

KAYNAKÇA

- Abraham Ibn Daud, *The Exalted Faith*, çev. Norbert Samuelson, Fairleigh Dickinson University Press, Columbia 1987, s. 166.
- Adamson, P., “Before Essence and Existence: al-Kindi's Conception of Being”, *Journal of the History of Philosophy*, 40/3 (2002), ss. 297-312.
- *Philosophy in The Islamic World: A History Without Any Gaps*, Oxford University Press, Oxford 2016.
- Albertus Magnus, *B. Alberti Magni Opera Omnia 38 Volume*, ed. A. Borgnet, Vives, Paris 1890-1899.
- Altmann, A., *Isaac Israeli: Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, University of Chicago Press, Chicago 2009.
- Amira Bennison, *The Almoravid and Almohad Empires*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016.
- Anidjar, G., *Our Place in Al-Andalus*, Stanford University Press, Stanford 2002.
- Apaydın, H. Y., “İbn Hazm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XX, ss. 52-56.
- Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2018
- Aristotle, *Metaphysics Volume I: Books 1-9*, ed. Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge 1933.
- *Physics Volume I: Books 1-4*, ed. Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge 1980.
- *Posterior Analytics. Topica.* ed. Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge 1960.
- Ashtour, E., *The Jews of Molem Spain*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1973.
- Avicbron, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae, ex Arabico in Latinum Translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino*, ed. Clemens Baeumker, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, Münster 1892.
- Bargebuhr, F., *The Alhamra: A Cycle o Studies on the Eleventh Century in Moorish Spain*, Walder de Gruyter & Co, Berlin 1968.
- Beccarisi, A., “Zwischen Averroes, Avicenna und Avicbron. Meister Eckhart und die Noetik”, *Islam und Judentum*, ed. C. Büchner vd., Kohlhammer, Stuttgart 2016, ss. 223-40.
- Benedetto, M., “Isaac Israeli”, *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, c. I, ss. 572-575.
- Bettoni, E., *Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy*, The Castholic University of America Press, Washington 1961.

- Bieniak, M., "The Soul-Body Union in the Summa Halensis." *The Legacy of Early Franciscan Thought*, ed. L. Schumacher, DeGruyter Berlin 2021, ss. 37-48.
- Blake, A., "Implications of Avicbron's Notion of Will." *Systematics*, 4 (1966), ss. 1-41.
- Boehner, P., "The System of Metaphysics of Alexander Of Hales", *Franciscan Studies*, 5/4, 1945, ss.366-414.
- Bonaventure, *Bonaventura Collationes in Hexaameron et Bonaventuriana selecta quaedam*, ed. M. F. Delorme, Quaracchi, Florence 1934.
- *S. Bonaventurae Opera Omnia 10 volume, Edita cura PP. Collegii a S. Bonaventura*, Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1882-1902.
- Bosong, G., "Der Name -Al-Andalus: Neue Überlegungen Zu Einem Alten Problem", *Studies in Structure and Change. A Festschrift für Theo Vennemann*, ed. David Restle, Mouton de Gruyter, Berlin 2002, ss. 149-164.
- Bozyiğit, A., *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserri*, Fecr Yayınları, Ankara 2017.
- Brann, R., "The Arabized Jews." *The Literature of Al-Andalus*, ed. Maria Rosa Menocal, Cambridge University Press, Cambridge 200, ss. 435-454.
- Brower, J.E., *Aquinas's Ontology of the Material World Change, Hylomorphism and Material Objects*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- Brunner, F., "Maitre Eckhart et Avicébron," *Lectionum varietates. Hommage a Paul Vignaux (1904-1987)*, ed. J. Jolivet vd. Paris 1991, ss. 133-154.
- Burnett, C., "The Coherence of Arabic-Latin Translation Program in Toledo", *Science in Context*, 18/1, (2001), ss. 249-271.
- "Humanism and Orientalism in the Translations from Arabic into Latin in the Middle Ages", *Wissen über Grenzen. Arabisches und lateinisches Mittelalter*, ed. A. Speer & L. Wegener, deGruyter, Berlin, (2008), ss. 22-31.
- Caster, K.J., "William of Auvergne's adaptation of Ibn Gabirol's doctrine of the divine will." *The Modern Schoolman*, 74/1, (1996), ss. 31-42.
- Cohen, A., *Solomon Ibn Gabirol's Choice of Pearls*, Bloch Publishing Co., New York 1925.
- Cohen, S., "Aristotle's Doctrine of the Material Substrate", *The Philosophical Review*, 93/2 (1984), ss. 171-194.
- Cole, P., *Selected Poems of Solomon Ibn Gabirol*, Princenton University Press, Princeton 2001.
- Collins, J., *The Thomistic Philosophy of the Angels*, Catholic University of America, Washington D.C. 2004.
- Copleston, F., *A History of Philosophy Volume II: Medieval Philosophy*, Image Books Doubleday, New York 1993.

- Correns, P., *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Aschendorff, Münster.
- Cullen, C., "Alexander of Hales", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. J. Gracia – T. B. Noone, Blackwell Publishing Malden 2002, ss. 104-108.
- "Alexander of Hales", *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, ed. H. Lagerlund, Springer Science & Business Media, New London 2011, ss. 62-64.
- Çağrıçı, M., "İbn Meserre", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XX, ss. 188-193.
- "Şevk", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXIX, ss. 20-22.
- "Yaratma", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XLIII, ss. 324-329.
- Dancy, R., "On Some of Aristotle's Second Thoughts About Substance: Matter", *The Philosophical Review*, 87/ 3 (1978), ss. 372-413.
- D'Ancona, C., "Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*; <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-greek/> (27 Mart 2021).
- De Libera, A., *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral, Litera Yayıncılık 2016.
- De Smet, D., *Empedocles Arabus: Une lecture néoplatonicenne tardive*, Turnhout, Brepols 1998.
- Dilek, S., "Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci" *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 46.1 (2019), ss. 143-189.
- Dillon, J., "Solomon Ibn Gabirol's Doctrine of Intelligible Matter", *Neoplatonism and Jewish Thought*, ed. Lenn. E. Goodman, State University of New York Press 1982, ss. 43-60.
- Dominicus Gundissalinus, *De anima*, ed. S. Bruno – A. Del Real, Eunsa, Pamplona 2009.
- *The Procession of the World (De processione mundi)*, ed. John Laumakis, Marquette University Press, Milwaukee 2002.
- Dreyer, K., *Die religiöse Gedankenwelt des Salomo Ibn Gabirol Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des jüdischen Mittelalters*, Kreysing, Leipzig 1929.
- Dumsday, T., "Alexander of Hales on Angelic Corporeality." *The Heythrop Journal* 54/3, (2013), ss. 360-370.
- Ebû Bekir er-Râzî, *Resailu Felsefîyye*, nşr. Paul Kraus, Beyrut: Daru'l-Afaki'l-Cedide, 1982.
- el-Endelûsî, S., *Tabakâtu'l-Umem*, nşr. el-Ebû Luveys geyhu el-Yesui, Mektebetu'l-Katulûkiyye li'l-Âbâi'l-Yesuiyyîn, Beyrut 1912.
- Elmalı, H., "Feyyûmî, Ahmed B. Muhammed" *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XII, ss. 516-517.

- Emily. M., "Averroes And The Plurality Of Forms", *Franciscan Studies*, 52/1, (1992), ss. 155-182.
- Erdemir, A. D., "Ahlât-ı Erbaa", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. II, ss. 21-24.
- Farabî, *Kitâbu'l-Burhân* çev. Ömer Türker – Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul 2008.
- *Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, Klasik Yayınları, İstanbul 2008, s. 133.
- Fenton, B. F., "Gleanings from Moses Ibn 'Ezra's Maqâlat al-hadîqa" *Sefarad* 36 (1976), ss. 285-298.
- Fenton, P., "Gleanings from Mo eh ibn'Ezra's Maqâlat al-Hadîqa." *Sefarad* 36/2 (1976), ss. 285-298.
- Fried, S., *Das Buch Über die Elemente*, Buchdruckerei von W. Drugulin, Leipzig 1884.
- Gilson, E., *Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Indiana 1994.
- *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York 1955.
- Goheen, J., *The problem of matter and form in the De Ente et Essentia of Thomas Aquinas*, Harvard University Press, Cambridge 1940.
- Goldstein, B., "Astronomy as a "Neutral Zone": Interreligious Cooperation in Medieval Spain", *Al-Andalus, Sepharad and Medieval Iberia – Cultural Contact and Diffusion*, ed. Ivy A. Corfis, Brill Leiden 2009, ss. 3-19.
- Guichard, P., "The Social History of Muslim Spain", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, Brill, Leiden 1992, ss. 679-709.
- Guttmann, J., *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol: dargestellt und erläutert*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1889.
- Hasse, D.N. – Büttner, A., "Notes on Anonymous Twelfth-Century Translations of Philosophical Texts from Arabic into Latin on the Iberian Peninsula", *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*, ed. D. N. Hasse & A. Bertolacci, deGruyter, Berlin/Boston 2018, ss. 314-369.
- Huber, R., "Alexander of Hales, O. F. M. (ca. 1170-1245): His Life and Influence on Medieval Scholasticism", *Franciscan Studies*, 4/5, (1945), ss. 353-365.
- Hughes, A. W., "Dialogues", *Medieval Jewish Philosophy and Its Literary Forms*, ed. Aaron W. Hughes vd., Indiana University Press, Indiana 2019, ss. 184-213.
- Husik, I., *A History of Medieval Jewish Philosophy*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1958.

- İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubbâ*, thk. Nizâr Rıdâ, Dâru Mektebeti'l Hayat, Beyrut.
- İbn el-Kıftî, *Kitâbu İhbâri'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ, Mektebetu'l-Mütenebbi*, Kahire, 1326
- İbn Ezra, *Kitâbu'l-Muhadara ve'l-Müzakere*, nşr. Abraham Shlomo Halkin, Mektsey Nirdamim, Yerusalayim 1975.
- İbn Gabirol, *The Fountain of Life (Fons Vitae)*, çev. Alfred B. Jacob, Sabian Publishing Society, New York 2005.
- *The Improvement of the Moral Qualities*, ed. Stephen S. Wise, Columbia University Oriental Studies, Columbia University Press 1902.
- İbn Sina, *Fizik*, çev. Muhittin Macit – Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık 2014
- *en-Necât*, thk. Abdurrahman Umeyra Beyrut: Daru'l Cîl 1992.
- *Kitâbu'ş- Şifâ (İlahiyat)*, çev: Ekrem Demirli - Ömer Türker, Litera yayıncılık, İstanbul 2014.
- İhvan-ı Safa Risaleleri 2*, çev. Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016
- Jarden, D., *Shiret ha-qodesh le-ribbi shelomoh 'ibn gabirol'im perush*, Kiryat Noar, Jerusalem 1975.
- Joachim, S., *Albert the Great: His Life and Scholastic Labours: From Original Documents*, R. Washbourne Books, Ireland 1876.
- John Duns Scotus, *On the Will & Morality*, ed. W. A. Frank, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1997.
- *Opera Omnia The Vatican edition Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis*, 1950-2013.
- *Quaestiones Super Secundum et Tertium De Anima*, ed. C. Bazan vd, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 2006.
- Jospe, R., *Jewish Philosophy in the Middle Age*, Academic Studies Press, Boston 2009.
- Kādî Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, nşr. Abdülkerîm Osman, Kahire 1384/1965.
- Kahteran, N., "Islamic and Comparative Philosophy", *Synthesis Philosophica*, 62/2 (2016), ss. 229-248.
- Karlığa, B., *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 252.
- Kaufmann, D., "Pseudo-Empedokles als Quelle Salomon ibn Gabirols", *Studien über Salomon Ibn Gabirol*, ed. David Kaufmann, Budapest 1899, ss. 1–63.

- Kıftı, Kitâbu *Ahbâri 'l-Ulemâ bi Ahbâri 'l-Hukemâ, Mektebetu 'l-Mütenebbi*, el Kahire, 1326.
- Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2018.
- *Resailü 'l-Kindî el-felsefiyye*, tdk. Muhammed Abdülhadi Ebu Ride, Kahire 1950.
- King, H., "Aristotle without Prima Materia", *Journal of the History of Ideas*, 17/3 (1956), ss. 370-389.
- Kleineidam, E., *Das Problem der Hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrhundert, behandelt bis Thomas von Aquin*, Breslau, 1930.
- Lancaster, I., "Kabbalah [Addendum], *Encyclopedia of Philosophy*, c. 5, ss. 4-5.
- Laumakis, J., "Aquinas' Misinterpretation of Avicbron on the Activity of Corporeal Substances: Fons Vitae II, 9 and 10." *The Modern Schoolman* 81.2 (2004), ss. 135-149.
- "Avicbron (Solomon ibn Gabirol) on Creation ex nihilo." *The Modern Schoolman*, 79/1 (2001), ss. 41-55.
- *Avicbron (Solomon ibn Gabirol) and Aquinas on Primary and Secondary Causality*, (yayınlanmamış doktora tezi), Marquette University, Milwaukee 2001.
- Leviant, C., *Masterpieces of Hebrew Literature: Selections from 2000 Years of Jewish Creativity*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2008.
- Lewis, B., *The Kingly Crown*, The Anchor Press, London 1961.
- Lewis, N., "William of Auvergne", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Liebes, Y., "Sefer Yezirah ezel R. Shlomo Ibn Gevirol ü-perush ha-shir Ahavtikha", *The Beginnings of Jewish Mysticism in Medieval Europe*, ed. Joseph Dan, Hebrew University Press, Jerusalem 1987.
- Lobel, D., *A Sufi-Jewish Dialogue Philosophy and Mysticism in Bahya ibn Paquda's Duties of the Heart*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania 2007.
- Loewe, R., "The influence of Solomon Ibn Gabirol on Abraham Ibn Ezra." *Abraham ibn Ezra y su tiempo*, 1, (1990), ss. 199-210.
- *Ibn Gabirol*, Grove Weidenfeld, New York 1989.
- M. Cullen, C. M., *Bonaventure*, Oxford University Press, London 2006.
- Makki, M., "The Political History of Al Andalus", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, Brill, Leiden 1992, ss. 3-88.
- Manekin, "Solomon Ibn Gabirol and Shem Tov b. Joseph Falaquera, Excerpts from 'The Source of Life'", *Medieval Jewish Philosophical Writings*, ed. Charles Manekin, Cambridge: Cambridge University Press 2008, ss. 23-87.
- Maurer, A., *Medieval Philosophy: An Introduction*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, New York 1982.

- McGinn, B., "Ibn Gabirol: The Sage among the Schoolmen", *Neoplatonism and Jewish Thought*, ed. Lenn. E. Goodman, State University of New York Press 1982, ss. 77-110.
- *The Mystical Thought Of Meister Eckhart: The Man From Whom God Hid Nothing*, Crossroad Publishing, New York 2001
- McKirahan, R., *Philosophy Before Socrates*, Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis 2010.
- Meister Eckhart, *Deutsche Werke*. Ed. J. Quint & G. Steer, Kohlhammer, Stuttgart 1958-1963.
- Meister Eckhart, *Lateinische Werke*, ed. K. Weiß & L. Sturlese, Kohlhammer, Stuttgart 1988-2006.
- Micaninova, M., "Was Aquinas Right When He Claimed That Avicbron Departed from Aristotle?" *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 62 (2017), ss. 281-305.
- Mojsisch B., & Orrin, S., "Meister Eckhart", ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Munk, S., *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Kessinger Publishing, Montona 1859.
- Nasr, S. H., "The Significance of Comparative Philosophy for the Study of Islamic Philosophy", *Studies in Comparative Religion*, 7/4 (1973), ss. 2-16.
- *Islam and the Plight of Modern Man*, ABC International Group Inc., Chicago 2001.
- Newman, L. I., *Jewish Influence in Christian Reform Movements*, AMS Press Inc, New York, 1966
- Özdemir, M., "Endülüs", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XI, ss. 225-232.
- "Mülûkü't-Tavâif", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXI, ss. 553-556.
- Palacios, M. A., *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, çev. Elmer Douglas – Howard Yoder, Brill, Leiden 1978.
- Palazzo, A., "Eckhart's Islamic and Jewish Sources: Avicenna, Avicbron, and Averroes" *A Companion to Meister Eckhart*, ed. C. M. Bellitto Brill, Leiden 2013, ss. 253-298.
- Pasnau, R., "Form and Matter", *The Cambridge History of Medieval Philosophy Volume II*, ed. Robert Pasnau, Cambridge University Press, Cambridge 635.
- Pessin, S., "Jewish Neoplatonism: Being above Being and dive emanation in Solomon ibn Gabirol and Isaac Israeli" *Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, ed. Daniel Frank vd, Cambridge University Press, Cambridge 2003, ss. 91-110.
- "Jewish Neoplatonism: Being above Being and divine emanation in Solomon ibn Gabirol and Isaac Israeli", *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank vd., Cambridge University Press, Cambridge 2003, ss. 91-110.

- *Ibn Gabirol's Theology of Desire – Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- *Solomon Ibn Gabirol: Universal Hylomorphism and the Psychic Imagination*, (yayınlanmamış doktora tezi), The Ohio State University, Ohio 2000.
- "Solomon Ibn Gabirol [Avicbron]", The Stanford Encyclopedia of Philosophy; <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-gabirol/>
- Peters, F.E., "Avicbron (Ibn Gabirol, Solomon ben Judah)", *New Catholic Encyclopedia*, c. 1, ss-1130-1332.
- Pines, S., "Ibn Gabirol", *Encyclopaedia Judaica*, c. 7, ss. 321-327.
- Plato, *Euthyphro. Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, ed. Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge 1914.
- Plotinus, *Enneads Volume IV*, ed. Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge 1984.
- Polloni, N., "Toledan Ontologies: Gundissalinus, Ibn Daud, and the Problem of *Gabirolian Hylomorphism*" *Appropriation, Interpretation and Criticism: Philosophical and Theological Exchanges Between the Arabic, Hebrew and Latin Intellectual Traditions*, ed. A. Fidora – N. Polloni, Brepols, Turnhot 2017, ss. 19-49.
- Proclus, *Elements of Theology*, ed. E. R. Dodds, Clarendon Press, Oxford 1971.
- Pseudo-Aristotle, *Secretum Secretorum: Kitab Sirr Al-Asrar*, ed. Tarl Warwick, CreateSpace Independent Publishing Platform, Kaliforniya 2016.
- Puig, J. "The Transmission and Reception of Arabic Philosophy in Christian Spain (Until 1200)", *Introduction of Arabic Philosophy Into Europe*, ed. C. Butterworth & B. A. Kessel, Brill, Leiden 1994, ss. 7-30.
- Rahman, F., "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt vd., Cambridge University Press, Cambridge 1970.
- Rigo, C., "Zur Rezeption des Moses Maimonides im Werk des Albertus Magnus", *Albertus Magnus: zum Gedenken nach 800 Jahren: neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, ed. S. Walter vd., De Gruyter, Berlin 2001, ss. 29-66.
- Robinson, H., "Prime Matter in Aristotle", *Phronesis*, 19/2 (1974), ss.168-188.
- Roche, W. T., *The Philosophy Of Ibn Gabirol: Its Historical Foundation and Subsequent Influences*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), West Chester State College, 1976.
- Rosin, D., "The Ethics of Solomon İbn Gebirol", *The Jewish Quarterly Review*, 3/2 (1891), ss. 159-181.

- Rudavsky, T. "Medieval Jewish Neoplatonism", *History of Jewish Philosophy*, ed. Daniel Frank – Oliver Leaman, Routledge, London 1997
- "Conflicting Motifs: Ibn Gabirol on Matter and Evil", *The New Scholasticism*, 52/1 (1978), ss. 54-71.
- Ruh, K., *Meister Eckhart, Theologe, Prediger, Mystiker*, C.H. Beck, Munich, 1989.
- Samsó, J., "The Exact Sciences in al-Andalus", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, Brill, Leiden 1992, ss. 937-952.
- Scheindlin, R., "The Jews in Muslim Spain", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi vd, Brill, Leiden 1994, s.189.
- *The Gazelle: Medieval Hebrew Poems on God, Israel, and the Soul*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1991, ss. 49-51.
- Schlosser, M., "Bonaventure: Life and Works", *A Companion to Bonaventure*, ed. J. Hammond vd. Brill, Leiden 2013, ss. 9-61.
- Scholem, G., "Devekuth, or Communion with God" *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, ed. Gershome Gerhard Scholem, Schocken Books New York 1995, ss. 258-285.
- "Iqvatoṿ shel Gevirol ba-Qabbalah", *Me'asef Sofrei Erez. Yisrael*, ed. E. Steiman vd., Tel Aviv 1939, ss. 160-178.
- *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken, New York 1995.
- Schweid, E. *The Classic Jewish Philosophers From Saadia Through the Renaissance*, Brill, Leiden – Boston 2008.
- Senner, W., "Meister Eckhart's Life, Training, Career, and Trial." *A Companion to Meister Eckhart*, ed. J. Hackett, Brill, Leiden 2013, ss. 7-84.
- Sezgin, F., *İslam'da Bilim ve Teknik*, çev. Abdurrahman Aliy, Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2008.
- Sharlet, J., *Patronage and Poetry in the Islamic World: Social Mobility and Status in the Medieval Middle East and Central Asia*, Bloomsbury, London 2011.
- Sharp, D. E.,
http://www.toplukatalog.gov.tr/?cwid=2&keyword=Sharp%2C+Dorothea+Elizabeth&tokat_s_earch_field=3&order=0 *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century*, Oxford University Press, Oxford 1930.
- Sirat, C., *A History of Jewish Philosophy in the Middle Age*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

- Slováček, P., "Form, essence and matter in Aquinas' early work *De ente et essentia*. Notes to the metaphysical foundation of Aquinas' psychology." *Logos i Ethos*, 2 (39) (2015), ss. 59-95.
- Smith, R. W., *Methodologies of Comparative Philosophy*, State University of New York Press, New York 2009.
- Kemal Sözen, "İslam Meşşâî Felsefe Geleneğinde Metodik İlkeler ve Değeri", *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 6 (1) 2021, ss. 27-45.
- Spade, P. V., "Binarium Famosissimum", ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Speer, A., "Bonaventure", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. J.E. Gracia vd. Blackwell Publishing, Oxford 2002, ss. 233-240.
- Steinschneider, M., *Die Hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und Die Juden als Dolmetscher*, Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus Berlin 1893.
- Stern, S.M., "Anbaduklis", *The Encyclopaedia of Islam*, c. 1, ss. 483-484.
- Stöckl, A., *Geschichte der Philosophie des Mittelalters Vol. 2*, Kirchheim, 1865.
- Strauss, Z., "Meister Eckhart Reading Ibn Gabirol's *Fons vitae*." *Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies*, De Gruyter Berlin 2020, ss. 65-100.
- Stroumsa, S., *Andalus and Sefarad on Philosophy and Its History in Islamic Spain*, Princeton University Press, Princeton 2019.
- Sullivan, M. B., *The Debate over Spiritual Matter in the Late Thirteenth Century: Gonsalvus Hispanus and the Franciscan Tradition from Bonaventure to Scotus*, (yayınlanmamış doktora tezi), The Catholic University of America, Washington, D. C. 2010.
- Şahin, H. – Cihan, A. K., "İshak b. Süleyman el-İsrâîlî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXII, ss. 544-546.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Alî Mehna-Alî Hasan Faur, Dâri'l-Ma'rife, Beyrut, 1993.
- Teske, R., "William of Auvergne", *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, ed. H. Lagerlund, Springer Science & Business Media, New London 2011, ss. 1402-1405.
- *Studies in the Philosophy of William of Auvergne: Bishop of Paris (1228-1249)*, Marquette University Press, Milwaukee 2006.
- Thomas Aquinas, *De Substantiis separantibus*, West Hartford CN: Saint Joseph College, New York 1959.

- *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* ed. Marie Fabien Moos, Episcopi Parisiensis. Ed. nova. Parisiis: Sumptibus P. Lethielleux 1929.
- *Quaestiones Disputatae De Anima*, ed. John Patrick Rowan B. Herder Book Co., St. Louis 1949.
- *Summa theologiae*, Cura et studio Instituti Studiorum Medievalium Ottaviensis. Ottawa, 1953.
- *Summae contra gentiles libri quatuor*, Typographia Ioannis Bardi, Roma 1944.
- Torell, J.P., *Saint Thomas Aquinas: Volume 1 The Person and His Work*, çev. Robert Royal, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1996.
- Üsûlûcyâ Aristoteles'in Teolojisi, çev. Cahid Şenel, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara 2017.
- Vital du Fuor, *Quaestiones disputatae de rerum principio*, ed. M.F. Garcia, Quaracchi, 1910.
- Ward, T., "Animals, Animal Parts, and Hylomorphism: John Duns Scotus's Pluralism about Substantial Form." *Journal of the History of Philosophy*, 50.4 (2012), ss. 531-557.
- Ward, T., *John Duns Scotus on Parts, Wholes, and Hylomorphism*, Brill, Leiden 2014, ss. 6-26.
- Wasserstein, D. J., *The rise and fall of the Party-Kings, politics and society in Islamic Spain, 1002-1086*, Princeton, Princeton University, New York 1985.
- Weisheipl, J., "Albertus Magnus and Universal Hylomorphism: Avicenna A Note on Thirteenth-Century Augustinianism." *The Southwestern Journal of Philosophy*, 10/7 (1979), ss. 239-260.
- Westcott, W.W., *An Introduction to the Study of the Kabalah*, Kessinger Publishing Company, Montana 1992.
- Wijnhoven, J., "The Mysticism of Solomon Ibn Gabirol", *The Journal of Religion*, 45/2 (1965), ss. 137-152.
- William of Auvergne, *De Trinitate, seu De primo principio*, Marquette University Press, Milwaukee 1989.
- *De universo Guilielmi Alverni Episcopo Parisiensis Opera Omnia vol. 1*, ed. F Hotot, Minerva Frankfurt am Main 1963.
- Williams, T., "John Duns Scotus", ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Wippel, J., "Metaphysical Composition of Angels in Bonaventure, Aquinas, and Godfrey of Fontaines." *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, ed. T. Hoffmann Brill, Leiden 2012, ss. 45-78.

Wolfson, H.A., “The Meaning of *Ex Nihilo* in Isaac Israeli,” *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. I. Twersky vd., Harvard University Press, Cambridge 1973, ss. 222–233.

..... *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

Yeshaya, J., “Some Observations on Jewish Poets and Patrons in the İslamic East: Twelfth-Thirteenth Centuries”, *Patronage, Production and Transmission of Text in Medieval and Early Modern Jewish Cultures*, ed. Esperanza Alfonso vd., Brepols, Turnhout 2014, ss. 79-97.

Yıldız, Ş., “Endülüs Bilim Hayatında Yahudiler”, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (2009), ss. 509-528.



ÖZGEÇMİŞ

Adı ve SOYADI	Fırat ÇELEBİ
Doğum Yeri – Tarihi	Eskişehir
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Eskişehir Cumhuriyet Lisesi
Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Eski Yunan Dili ve Edebiyatı Anadolu Üniversitesi, Açıköğretim Fakültesi, Felsefe
Yüksek Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Yüksek Lisans Tezi: Origenes ve İbn Sina’da Kötülük Problemi)
Yabancı Dil / Diller	İngilizce, Almanca