

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

ISLAM FELSEFESİNE GİRİS

The Cambridge Companion to Arabic Philosophy



AYRINTI
KÜ
RE

PETER ADAMSON
RICHARD C. TAYLOR

4 *baskı*

İSLAM FELSEFESİNE GİRİŞ

EDİTÖRLER

PETER ADAMSON

RICHARD C. TAYLOR

TERCÜME

M. CÜNEYT KAYA



KÜRE YAYINLARI / 39. Kitap
İslam Felsefesi 1

İslam Felsefesine Giriş

Editörler

Peter Adamson, Richard C. Taylor

The Cambridge Companion to Arabic Philosophy
Cambridge University Press, 2005

© Cambridge University Press, 2005

Türkçe yayım hakları
© Küre Yayınları, 2014

Tercüme **M. Cüneyt Kaya**

Yayına Hazırlık **Bilge Özel**

Birinci Basım Mart 2007
Dördüncü Basım Mayıs 2015

ISBN 978-975-6614-46-4

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika no: 15813

Kapak **Salih Pulcu**
Tasarım Uygulama **Sibel Yalcın**

Baskı/Cilt Aktif Matbaa ve Reklam
Sertifika No: 13978
Söğütöçesme Mah. Halkalı Cad.
No: 245/1-A
Küçükçekmece/İstanbul
Tel: 0212 698 93 54

KÜRE YAYINLARI

Vefa Cad. No: 48 Kat: 3
Fatih / İstanbul
Tel 0212 520 66 41-42
Faks 0212 520 74 00
www.kureyayinlari.com
kure@kureyayinlari.com
facebook.com/kureyayinlari
twitter.com/kureyayinlari

SUNUŞ

On ikinci yüzyılda İslam felsefe ve bilim geleneğine ait eserlerin İbranice ve Latinceye tercüme edilmeye başlanmasıyla Batıda İslam felsefe ve bilimine yönelik gelişen ilginin günümüze kadar canlılığını koruduğu rahatlıkla söylenebilir. Bilindiği üzere bir Arap dili uzmanı tarafından Batılı bir dilde kaleme alınan ilk İslam felsefesi tarihi, T. J. de Boer'un 1901'de neşredilen *Geschichte der Philosophie im Islam* isimli eseridir (Stuttgart: F. Frommans Verlag).¹ İslam filozoflarının pek çoğunun eserlerinin henüz neşrinin yapılmadığı erken bir tarihte yazıldığı ve büyük oranda ikincil kaynaklara müracaatla hazırlandığı için çok sayıda hata ile malul olan bu çalışmayı takiben Batıda kaleme alınan İslam felsefe ve düşüncesi tarihleri içinde en etkili ve yaygın olanlarını, yayın tarihlerini esas alarak şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* (Paris: Gallimard, 1964)²
2. M. M. Şerif (ed.), *A History of Muslim Philosophy* (I-II, Wiesbaden 1963-1966)³
3. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1970)⁴
4. Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (I-II, Londra-New York: Routledge, 1996)⁵

Ne yazık ki, bu eserlerin İslam felsefe ve bilim geleneğini incelerken sahip oldukları teorik ön kabullerden ve orijinal metinlere hakimiyet eksikliğinden kaynaklanan problemler, sadece Batıda bu alana dair yapılan çalışmaları etkilemekle kalmamış; sözkonusu çalışmaların, İslam dünyasında bu sahada yapılan çalışmalarda gerek orijinalleri gerekse tercümeleri yoluyla yaygın olarak kullanılmaya başlanması, bu problemlerin sirayet sahasını daha da genişletmiştir.⁶

Çevirisini sunduğumuz *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy (CCAP)*,⁷ İslam felsefesinin tarih ve meselelerine dair İngilizce kaleme alınmış en yeni eser durumunda olup yukarıda sıralanan seleflerinden pek çok noktada farklılık göstermektedir. Bu farklılık, CCAP'nin, Batı ilim dünyasında İslam felsefe ve bilimi konusunda söz sahibi uzmanların, büyük ölçüde filozofların orijinal metinlerini ve Batıda bu alana dair şimdiye kadar oluşmuş birikimi esas alarak kaleme aldıkları müstakil makalelerden oluşmasından kaynaklanmaktadır.

Derleme bir eser olmasına rağmen CCAP'nin, yazarlarının büyük çoğunluğu tarafından da benimsenen teorik bir çerçevesi bulunmaktadır. Editörlerin kaleme aldığı girişte ayrıntılı olarak ortaya konan bu çerçeveye göre; (i) Sekizinci-onuncu yüzyıllar arasında Yunanca ve Süryanice felsefe-bilim külliyyatının Arapçaya tercüme edilmesini sağlayan hareket, İslam dünyasında felsefi faaliyetin başlamasındaki temel saik olup, tercüme hareketinin bu belirleyici konumu nedeniyle sözkonusu felsefe geleneği, "İslam felsefesi" yerine "Arapça felsefe" olarak isimlendirilmelidir; (ii) İslam dünyasındaki felsefe-bilim geleneğinin teşekkül sürecinde tercüme hareketi sonucunda intikal eden Aristotelesçi ve Yeni-Eflatuncu düşünce yanında İslam kelamı da önemli bir etken durumundadır. Felsefe-bilim geleneğindeki bu gelişimin zirvesini temsil eden İbn Sînâ, hem Aristotelesçi düşüncüyü hem Yeni-Eflatuncu öğeleri hem de İslam kelamının öğretilerini kapsamlı ve dakîk bir sistem içinde maharetle bir araya getirmiştir; (iii) İbn Sînâ'nın felsefi sisteminin başarısı, etkileri incelendiğinde rahatlıkla görülebilir. İslam dünyasında İbn Sînâ sonrası felsefe neredeyse tamamen onun felsefesini ya tadil, ya şerh, ya da cerh etme biçiminde gelişmiş ve zannedildiğinin aksine, Gazâlî ya da İbn Rüşd sonrasında akâmete uğramamıştır. Özellikle son iki husus açısından CCAP, İbn Sînâ ve felsefesi hakkında gittikçe artan ilginin ve tüm İslam felsefe-bilim mirasını İbn Sînâ'yı merkeze alarak değerlendirme eğiliminin en yeni tezahürlerinden birisi olarak görülebilir. Charles E. Butterworth ve Steven Harvey'in kaleme aldıkları bölümler dışında CCAP'nin neredeyse her bölümünün, İbn Sînâ'nın kendisin-

den önceki felsefe geleneğini değerlendirişi, ortaya koyduğu kapsamlı sistem ve sonrasına etkisi esas alınarak düzenlendiği, dikkatli bir okuyucu tarafından hemen fark edilecektir.

İslam felsefe ve bilim geleneğinin arka planı ve tercüme hareketi ile müstakil olarak filozof ve akımlara ayrılan kısımlar kadar, felsefe şemsiyesi altında yer alan ilimlere (Mantık, Siyaset ve Ahlak, Tabiat Felsefesi, Psikoloji ve Metafizik) tahsis edilmiş bölümlerle de dikkat çeken CCAP'nin içeriği, İslam felsefe ve bilim geleneğinin Yahudi ve Latin dünyasına etkilerinin ele alındığı bölümler, özellikle de Charles Burnett'ın Arapçadan Latinceye tercüme edilen eserlere dair verdiği kapsamlı ve son derece değerli listeyle daha da zenginleşmiştir.

CCAP'nin Türkçeye tercüme edilmesi düşüncesine cesaret veren bu özelliklerine karşılık eserin tertip ve içeriğine dair bazı eksikliklere de işaret etmek yerinde olacaktır. Bu çerçevede üç husus bilhassa önemlidir: (i) CCAP, felsefî değeri ve İslam felsefe ve bilim geleneğindeki etkileri tartışmalı olan sözde İsmailî filozofları müstakil bir bölümde incelemeyi tercih etmiş, ancak ne bu bölüm içerisinde ne de ayrı bir bölüm halinde, bu filozoflardan nisbeten daha etkili ve daha meşhur olan İhvân-ı Safâ (Safâlık Kardeşleri) hareketine değinmemiştir. (ii) CCAP'in tabir yerindeyse omurgasını oluşturan İbn Sînâ ve felsefesine dair bölüm (kitabı oluşturulan diğer bölümler ortalama yirmişer sayfa iken, İbn Sînâ kısmı yaklaşık kırk sayfadır) giriş niteliğindeki böyle bir eser açısından kısmen dar bir alanı kapsamaktadır. Bölümün yazarı olan Robert Wisnovsky'nin *Avicenna's Metaphysics in Context* (Londra: Duckworth, 2003) isimli değerli eserinin genişletilmiş bir özeti durumundaki bölüm de, nefis-beden ilişkisi, mahiyet-varlık ve zorunlu-mümkün varlık ayırımları çerçevesinde İbn Sînâ'nın felsefesini maharetle incelemiş olmakla birlikte filozofun eserleri, doğrudan veya dolaylı talebeleri vasıtasıyla felsefî mirasının aktarımı ve *meşrûkî hikmet* etrafında oluşan modern literatür gibi konular ele alınmamıştır. (iii) Hemen her bölümde, İslam felsefesinin klasik dönem sonrası gelişimine sınırlı düzeyde de olsa atıfta bulunulmakla birlikte CCAP'nin özel olarak bu konuya hasredilmiş son bölümünün bu noktada son derece yetersiz ve yanıltıcı olduğu görülmektedir. Neredeyse sadece Şii dün-

yadaki gelişmeleri esas alan ve bazı açılardan Sühreverdî ve Molla Sadrâ'ya dair önceki bölümlerin tekrarı izlenimi veren kısım, Eyyübî, Memluk, Osmanlı ve Babür devletleri bünyesinde gerçekleştirilen felsefî ve bilimsel faaliyetleri görmezlikten gelme eğilimindedir. Söz konusu dönemleri inceleyen ilmî çalışmaların Safevî dönemine dair yapılan araştırmalarla kıyaslandığında yok denecek kadar az olması bir mazeret olarak öne sürülebilse de, *CCAP* gibi bir giriş eserinde, bahsi geçen devirlerde felsefe ve bilim alanında yapılanlara kısaca da olsa değinmenin, araştırmacıları bu alanlara sevk etme noktasında yararlı olacağında şüphe yoktur.

Çeviride izlenen yol hakkında da birkaç hususa işaret etmek yerinde olacaktır. On sekiz yazarın makalelerinin derlenmesinden meydana gelen *CCAP*'nin tercümesi sırasında yazarların üslup ve kavram tercihleri mümkün olduğunca korunmaya çalışılmıştır. Özellikle Arapça eser isimlerinin tercümesinde yazarlar arasında farklı anlayışların olduğu dikkatli okuyucuların gözünden kaçmayacaktır. Bu ve benzeri farklı kullanışları tercümede standart hale getirme gibi bir yola başvurulmamış, ancak Türk okuyucusunun genellikle filozofların eserlerinin Arapça orijinal isimlerine aşina olduğu dikkate alınarak, kitapta farklı tercümelerle yer alan eser adlarının orijinallerini gösteren bir ek, kitabın sonuna ilave edilmiştir. Elden geldiğince anlaşılır bir dil tercih edilmekle beraber gerek bizzat konudan gerekse yazarların üsluplarından kaynaklanan çetrefillikleri tümüyle izale etmek her zaman mümkün olmamıştır. Müelliflerin Arapça eserlerden yaptıkları doğrudan iktibasların hepsi orijinal kaynaklarıyla karşılaştırılmış, ancak müelliflerin tercüme konusundaki tercihlerine sadık kalınmıştır. Gerekli yerlerde müelliflerin kullandığı İngilizce orijinal kavramlara da parantez içinde italik olarak yer verilmek suretiyle, tercüme konusunda zihinlerde oluşabilecek soru işaretleri giderilmeye çalışılmıştır. Kitabın sonundaki dizinde yer alan kavramların İngilizcelerine parantez içinde işaret edilerek bir tür tercüme sözlüğü oluşturma yoluna da gidilmiştir. Metinlerde geçen Arapça şahıs ve eser adlarının yazımında bugün Türkçede yaygın olarak kullanılan usule riayet edilmiş, fakat Batıda neşredilen Arapça eserler söz-

konusu olduğunda, kaynaklara ulaşmayı kolaylaştırmak amacıyla eserler ve yazarların Batılı dildeki imlaları korunmuştur. Müelliflerin, özel isim ve kavramların yazımında büyük harf kullanma konusundaki tercihleri de tercüme aynen yansıtılmaya çalışılmıştır. CCAP'nin baş kısmındaki "Arapça Felsefe Geleneğine Mensup Başlıca Filozofların Tarih Dizini" isimli kısım sadece kitapta ismi geçen filozof ve kelimacıları kapsamı sebebiyle bu konuda dakik bir resim sunmamaktadır. Bu eksikliği bir nebze de olsa gidermek amacıyla yirmi iki yeni isim listeye tarafımızdan ilave edilmiş ve bu isimlere (*) ile işaret edilmiştir. Metin içinde kimi yerlerde tarafımızdan ilave edilen açıklayıcı dipnotlar ise (çev.) notuyla gösterilmiştir.

CCAP'nin temel iddialarından birisi olan ve editörlerin kaleme aldığı giriş kısmında ayrıntılı olarak işlenen "*Arabic philosophy*" kavramı "Arapça felsefe geleneği" olarak tercüme edilmiş, bu çerçevede kullanılan "*Arabic philosopher*" ifadesi de "eserlerini Arapça kaleme alan filozof" veya "Arapça yazan filozof" şeklinde Türkçeye aktarılmıştır. Ancak kitabın başlığı tercüme edilirken "İslam felsefesi" tabiri tercih edilmiştir. Kitabın temel iddialarından birine muhalif görünen bu başlık seçiminde, "İslam felsefesi"nin Türkçe literatürde daha yaygın ve yerleşik bir nitelik arz etmesinin en önemli sebep olduğu belirtilmelidir.

Son olarak, eserin editörlerine, özellikle de Dr. Peter Adamson'a destek ve teşviklerinden dolayı minnettarlığımı belirtmek isterim. Çevirinin gerek teknik gerekse dil ve üslup özellikleri bakımından geliştirilmesinde yardımlarını esirgemeyen sevgili babam Prof. Dr. Mahmut Kaya ile Doç. Dr. Hüseyin Sarıoğlu'na ve yayın aşamasındaki yardım ve önerileri için Küre Yayınlarından N. Bilge Özel'e müteşekkirim.

Gayret bizden, başarı Allah'tandır.

M. Cüneyt Kaya

West Haven, Connecticut, Ağustos 2006

Notlar

- 1 İngilizce çevirisi: *The History of Philosophy in Islam*, çev. E. R. Jones, Londra: Luzac&Co., 1903; yeni bsk. New York: Dover, 1967. Türkçe çevirisi: *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960.
- 2 İngilizce çevirisi: *History of Islamic Philosophy*, Londra-New York: Kegan Paul, 1993. Türkçe çevirisi: *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yayınları, 1986. Eserin ikinci kısmının Türkçe'ye iki ayrı tercümesi bulunmaktadır: (1) *İbn Rüşd'den Günümüze İslâm Felsefe Tarihi*, çev. Abdullah Haksöz, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997; (2) *İslâm Felsefesi Tarihi: İbn Rüşd'den Günümüze*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- 3 Türkçe çevirisi: *İslam Düşüncesi Tarihi*, I-IV, Türkçe çevirinin ed. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1990-1991.
- 4 Türkçe çevirisi: *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yayınları, 1987.
- 5 Batıda İslam felsefesi tarihinin gelişimi ve kaleme alınan İslam felsefesi tarihlerinin genel bir listesi ile tasviri için bkz. Hans Daiber, "İslam Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Anlamı ve Amacı Nedir? İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi", çev. M. Cüneyt Kaya, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLV/2 (2004), s. 355-377.
- 6 Bu eserler çerçevesinde İslam felsefesi tarihinin yirminci yüzyıldaki algılanış tarzları hakkında eleştirel bir yaklaşım için bkz. Dimitri Gutas, "Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları: Arap Felsefesi Tarihi Yazımı Üzerine Bir Deneme", *İbn Sinâ'nın Mirası*, ed. ve çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2004, s. 153-183.
- 7 Ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2005.

İÇİNDEKİLER

Katkıda Bulunanlar XV

Kısaltmalar XVIII

Arapça Felsefe Geleneğine Mensup Başlıca Filozofların Kronolojisi XIX

1. Giriş Peter Adamson, Richard C. Taylor 1

Yunanca Miras 3

Klasik Dönem 4

İbn Sînâ Sonrası Gelenek 6

2. Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras:

Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk Cristina D'ancona 11

Geç Antik Felsefenin Öne Çıkan Özellikleri 11

Yeni-Eflatuncu Felsefenin Arapça Konuşan Dünyaya İntikali 20

Arapça Yeni-Eflatunculuk: Felsefeyi Anlamak İçin Bir Anahtar 24

3. Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü Peter Adamson 35

Teoloji Olarak Metafizik 37

Psikoloji 44

Tabiat Bilimi 47

Kindî ve İslam 51

4. Fârâbî ve Felsefe Müfredatı David C. Reisman 59

Hayatı ve Eserleri 59

Metafizik ve Kozmoloji 64

Psikoloji ve Nefs 68

Mantık ve Filozofun Eğitimi 73

5. İsmailîler Paul E. Walker 81

Tarihî Bağlam 82

Temel Sımların Felsefî Öğretileri 88

6. İbn Sînâ ve İbn Sînâcî Gelenek Robert Wisnovsky 103

Yetiştigi Ortam ve Eğitimi 105

Nefs Nedir ve Bedenin Varlığına Nasıl Sebep Olur? 108

Mahiyet ve Varlık 118

Bizatihi Zorunlu Varlık 126

7. Gazâlî Michael E. Marmura 151

Hayatı ve Kariyeri 152

Gazâlî ve Eş'arîler 155

Tutarsızlık 158

Sebeplik 160

İhyâ'daki Vesilecilik 165

8. Endülüs'te Felsefe: İbn Bâcce ve İbn Tufeyl Josef Puig Montada 171

İbn Bâcce (Avempace) 172

İbn Tufeyl 182

9. İbn Rüşd:

Dinî Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefî Düşünce Richard C. Taylor 199

Dinî Diyalektik ve Felsefe 201

Aristotelesçi Felsefî Düşünce 209

10. Sühreverdî ve İşrakîlik John Walbridge 221

Sühreverdî ve Kariyeri 221

Sühreverdî'nin Eserleri ve Meşşâî Felsefeden İşrakî Felsefeye Geçiş 223

İsimci Sezgi ve İbn Sînâ Eleştirisi 228

İşrakî Yeni-Eflatunculuğun Metafizigi 232

İşrakîliğin Siyaseti 238

İşrakî Okul 240

11. Mistisizm ve Felsefe: İbn Arabî ve Molla Sadrâ Sajjad H. Rizvi 247

İbn Arabî ve Molla Sadrâ 249

Mistisizm ve/veya Felsefe 252

Ontoloji: Tek Bir Gerçekliğin Dereceleri 257

Epistemoloji: *Olumsuzlama Yoluyla* ve Gerçekçi Şüphecilik 264

Kurtuluş Teorisi: Bir Kurtuluş Psikolojisi 266

12. Mantık Tony Street 273

Başlangıç Mülahazaları 274

Mantık Geleneği ve Medrese 276

Şemsiyye'nin Muhtevası 281

Kipli Kıyas 283

Sonraki Dönem Arapça Mantığının Tabiatı 289

13. Ahlak ve Siyaset Felsefesi Charles E. Butterworth 293

Fârâbî'nin Selefleri 294

Fârâbî'nin Ahlakî ve Siyasî Öğretisi 304

Fârâbî'nin Halefleri 310

14. Tabiat Felsefesi Marwan Rashed 317

İlkler: Ebu'l-Hüzeyl ve en-Nazzâm Arasındaki Tartışma 318

Ebu'l-Hüzeyl'in Takipçileri 320

Nazzâm ve Sâbit b. Kurre 324

İbn Sînâ'nın Dinamiği 326

İbn Sînâcılık Sonrası *Kelam*: Genel Bir Bakış 333

15. Psikoloji: Nefs ve Akıl Deborah L. Black 339

Nefsin Tabiatı ve Bedenle İlişkisi 339

Bilişin İlkesi Olarak Nefs 342

Akıl 348

Hareketin İlkesi Olarak Nefs: Arzu ve Pratik Akıl 354

16. Metafizik Thérèse-Anne Druart 359

Kindî 361

Râzî 364

Fârâbî 365

İbn Sînâ 370

Gazâlî 375

Endülüs'te Felsefe 379

17. İslam Felsefesi ve Yahudi Felsefesi Steven Harvey 383

Ortaçağ Yahudi Felsefesinin Başlangıçları 383

Ortaçağ İslam ve Yahudi Felsefesinin Farklı Yolları 384

Felâsife İbranice Felsefe Geleneğini Etkilemeye Nasıl Başladı? 389

*Felâsife*nin Siyasî Öğretilerinin Etkisi 390

Felâsife ve Yahudi Takipçilerinin Telif Sanatı 391

Haşiye Tarzı: Gersonides ve Okulu 396

*Felâsife*nin Yahudi Düşüncesi Üzerindeki Tesirinin Azalması 398

18. Arapçadan Latinceye:

Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü Charles Burnett 405

Aristotelesçi Felsefenin Köprüsü Olarak Arapça *Felsefe* Geleneği 407

Aristotelesçi Külliyyattan Bağımsız Arapça Gelenekler 412

On Üçüncü Yüzyıl 417

Felsefî Olmayan Eserler 419

Arapça Felsefî Eserlerin Geç Ortaçağ ve Rönesans Dönemindeki Tercümeleleri 421

19. Klasik Dönem Sonrası Arapça ve

Farsça Felsefe Geleneklerindeki Eğilimler Hossein Ziai 439

Sistematik Felsefe 441

Sâinüddin ve Din ile Felsefenin Uyumunu 448

Klasik Dönem Sonrası Kaleme Alınmış Arapça ve Farsça Metinlerdeki Felsefî Meseleler 450

Kaynakça 456

Ek: Kitapta Bahsi Geçen Eser İsimlerinin Türkçe ve Arapça Karşılıkları 475

Dizin 481

KATKIDA BULUNANLAR

PETER ADAMSON King's College'da (Londra) felsefe okutmanıdır. Kindî çevresiyle alakalı çok sayıda makale yayınlamış olup *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the "Theology of Aristotle"* (2002) isimli eserin yazarıdır.

DEBORAH L. BLACK Toronto Üniversitesi'nde felsefe ve ortaçağ araştırmaları profesörüdür. *Logic and Aristotle's "Rhetoric" and "Poetics" in Medieval Arabic Philosophy* (1990) adlı çalışmanın yazarı ve epistemoloji, bilişsel psikoloji ve metafizik konularına yoğunlaşmak üzere ortaçağ Arapça ve Latince felsefe gelenekleri üzerine çok sayıda makalenin sahibidir.

CHARLES BURNETT Londra Üniversitesi, Warburg Enstitüsü'nde Avrupa'da Arap/İslam etkisinin tarihi alanında profesördür. Arapça bilimin Batıya intikaline dair kapsamlı çalışmalara imza atmış ve Arapça metinlerin çok sayıda Latince tercümesini neşretmiştir.

CHARLES E. BUTTERWORTH Maryland Üniversitesi, College Park'ta yönetim ve siyaset profesörüdür. Yayınları, İbn Rüşd tarafından Aristoteles'in mantığı üzerine kaleme alınan Orta Şerhlerin çoğunun tenkitli neşrini, İbn Rüşd, Fârâbî, Râzî ve Maimonides'in kitap ve risalelerinin tercümelerini ve antik, ortaçağ ve modern felsefe geleneğindeki bu ve diğer isimlerin siyaset öğretilerinin farklı yönlerine dair çalışmaları ihtiva etmektedir. Buna ilaveten Frantz Fanon ve Jean-Jacques Rousseau'nun siyaset düşüncelerinin tahliline dair müstakil eserler kaleme almış, çağdaş İslam siyaset düşüncesiyle alakalı şümüllü çalışmalar ortaya koymuştur. Butterworth, çok sayıda akademik örgütün üyesidir.

CRISTINA D'ANCONA Università delgi Studi di Pisa'da felsefe bölümünde araştırma görevlisidir. Araştırma sahası Yunanca ve Arapça Yeni-Eflatunculuktur. *Recherches sur le "Liber de Causis"* (1995) ile Yunan düşüncesinin Arapçaya intikaline dair çok sayıda makalenin yazarıdır. Şu sıralarda Yunanca-Arapça Plotinus'un şerh ve tercümesi üzerinde çalışmaktadır.

THERÈSE-ANNE DRUART Amerikan Katolik Üniversitesi'nde felsefe profesörü ve Ortaçağ ve Bizans Araştırmaları Merkezi'nin müdürüdür. En son çalışması, *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy* içinde yer alan "Philosophy in Islam"dır. İslam felsefesi ve kelamıyla ilgili düzenli bibliyografyalar yayınlamakta olup Fârâbî'nin metafiziği hakkında bir kitap hazırlamaktadır.

STEVEN HARVEY Bar-Ilan Üniversitesi'nde (İsrail) felsefe profesörüdür. *Falaquera's Epistle of the Debate: An Introduction to Jewish Philosophy* (1987) isimli eserin yazarı ve *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*'nin (2000) editörüdür. Ortaçağ Yahudi ve İslam filozofları üzerine, özellikle de İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhleri ve İslam filozoflarının Yahudi düşüncesi üzerindeki etkileri hakkında çok sayıda makale kaleme almıştır.

MICHAEL E. MARMURA Toronto Üniversitesi'nden emekli profesör ve Kanada Royal Society'nin üyesidir. Araştırma sahası, İslam düşüncesidir ve bu alandaki yayınları İbn Sînâ ve Gazâlî'ye dair çok sayıda makaleyi içermektedir. Yaptığı neşir ve tercüme arasında Gazâlî'nin *Filozofların Tutarsızlığı* (1997) ve İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sının *Metafizik* kısmı (yakında yayınlanacak) da bulunmaktadır.

JOSEF PUIG MONTADA Madrid Complutense Üniversitesi'nde Arapça ve İslam Araştırmaları profesörüdür. İbn Bâcce ve İbn Rüşd'ün eserlerini neşir ve tercüme etmiştir. Ayrıca İbn Rüşd hakkında *Averroes: juez, médico y filósofo andalusí* (1998) isimli bir eser kaleme almıştır. Çok sayıda Arap düşünürü ve İslam felsefesi ve kelamının muhtelif konuları hakkında makaleler yayınlamıştır.

MARWAN RASHED Paris'teki CNRS'te araştırmacıdır. Araştırma sahası antik felsefe ve ortaçağ felsefesidir. *Die Überlieferungsgeschichte der aristotelischen Schrift "De Generatione et Corruptione"* (2001) adlı çalışmayı yayınlamıştır. Hazırladığı *De Generatione et Corruptione* neşri Budé serisi içinde 2004'te yayınlanacaktır. Şu anda İskender Afrodisi'nin Aristoteles'in *Fizik*'i üzerine yazdığı şerhin günümüze kalan parçalarının neşri üzerinde çalışmaktadır.

DAVID C. REISMAN Illinois Üniversitesi'nde (Chicago) Arapça-İslam düşüncesi alanında yardımcı doçenttir. *The Making of the Avicennian Tradition*'ın (2002) yazarı ve *Before and After Avicenna*'nın (2003) editörüdür.

SAJJAD H. RIZVI Bristol Üniversitesi'nde İslam felsefesi alanında araştırma görevlisidir. Geç dönem İslam felsefesi ve

hermenötik alanında uzman olan Rizvi, yakında çıkacak olan *Understanding the Word of God* ve *Mulla Sadra: A Philosopher for Mystics?* eserlerinin yazarıdır.

TONY STREET Cambridge Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde İslam araştırmaları alanında Hartwell araştırma yöneticisi yardımcısıdır. Arapça mantık konusunda çok sayıda makale yayınlamıştır.

RICHARD C. TAYLOR Marquette Üniversitesi felsefe bölümünde bulunan Taylor, Arapça felsefe geleneği ve onun Yunanca kaynakları ile Latince'deki etkileri hakkında çalışmaktadır. *Liber de Causis*, İbn Rüşd ve ilgili diğer konularda çalışmaları vardır. İbn Rüşd'ün Aristoteles'in "*De Anima*"sı *Üzerine Uzun Şerh*'inin İngilizceye çevirisini henüz tamamlamıştır ve yakında yayınlanacaktır.

JOHN WALBRIDGE Indiana Üniversitesi'nde (Bloomington) yakın doğu dilleri profesörlüğü yanında felsefe ile bilim tarihi ve felsefesi alanında da profesördür. Sühreverdî ve okulu hakkında dört kitabın yazarı veya ortak yazarıdır. Şu anda akılcılığın İslam medeniyetindeki rolü hakkında iki kitap üzerinde çalışmaktadır.

PAUL E. WALKER Chicago Üniversitesi'nde yakın doğu dilleri alanında araştırma görevlisidir. *Early Philosophical Shiism* (1993), *Hâmid al-Dîn al-Kirmânî* (1999) ve *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and Its Sources* (2002) kitaplarının yazarıdır. Cüveynî'nin *A Guide to Conclusive Proofs for the Principles of Belief: Kitâb al-irshâd ilâ qawâti' al-adilla fî usûl al-i'tiqâd* (2000) başta olmak üzere önemli İslâmî metinlerin neşir ve tercümesini gerçekleştirmiş, İsmailî tarih ve düşüncenin veche-leri hakkında çok sayıda makale kaleme almıştır.

ROBERT WISNOVSKY McGill Üniversitesi İslam Araştırmaları Enstitüsü'nde doçenttir. *Aspects of Avicenna*'nın (2001) editörü ve *Avicenna's Metaphysics in Context*'in (2003) yazarıdır. Arapça ve İslam felsefesi ve kelamına dair çok sayıda makalesi bulunmaktadır.

HOSSEIN ZIAI UCLA'da İslam ve İran araştırmaları alanında profesördür. Arapça ve Farsça İshrakî felsefe sistemi konusunda çok sayıda makale ve birkaç kitap yayınlamıştır. Birkaç Arapça ve Farsça İshrakî metnin de neşir ve tercümesini gerçekleştiren Ziai'nin bu neşir-tercümeleri arasında Sühreverdî'nin *İşrak Felsefesi*, Şehrezûrî'nin *İşrak Felsefesi Üzerine Şerh*'i ve İbn Kemmûne'nin *Sühreverdî'nin İmaları Üzerine Şerh*'i bulunmaktadır.

KISALTMALAR

<i>a.g.e.:</i>	adı geçen eser
<i>a.g.m.:</i>	adı geçen makale
<i>a.y.:</i>	aynı yer
<i>aşğ.:</i>	aşağıda
<i>bkz.:</i>	bakınız
<i>blm.:</i>	bölüm
<i>bsk.:</i>	baskı
<i>c.:</i>	cilt
<i>çev.:</i>	çeviren
<i>dn.:</i>	dipnot
<i>ed.:</i>	editör
<i>h.:</i>	hicrî
<i>krş.:</i>	karşılaştırınız
<i>ksm.:</i>	kısım
<i>ktp.:</i>	kitap
<i>m.:</i>	miladî
<i>m.ö.:</i>	milattan önce
<i>m.s.:</i>	milattan sonra
<i>MS:</i>	manuskript / el yazması
<i>nşr.:</i>	neşreden
<i>ö.:</i>	ölümü
<i>prg.:</i>	paragraf
<i>s.:</i>	sayfa
<i>slt.:</i>	saltanatı
<i>ts.:</i>	tarihsiz
<i>v.dğr.:</i>	ve diğerleri
<i>vd.:</i>	ve devamı
<i>vr.:</i>	varak
<i>yd.:</i>	yetişkinlik dönemi
<i>ykl.:</i>	yaklaşık
<i>ykr.:</i>	yukarıda
<i>§:</i>	paragraf

ARAPÇA FELSEFE GELENEĞİNE MENSUP BAŞLICA FİLOZOFLARIN KRONOLOJİSİ

Aşağıdaki liste, bu eserde ismi geçen Arapça felsefe geleneğine mensup temel filozofların ve diğer yazarların ölüm tarihlerine göre kronolojik olarak düzenlenmiştir. Tarihlerin tespitinde kullanılan temel kaynaklar şunlardır: *The Encyclopaedia of Islam* [16], Nasr ve Leaman [34] ve C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, 5 c. (Leiden: 1937-49). (İhvânü's-Safâ'nın *Risaleler*'inin tarihi konusunda ihtilafın bulunduğuna dikkat edilmelidir. Bunun için bkz. *Encyclopaedia of Islam* [16], c. II, 1072-3). Önce hicrî daha sonra miladî tarih verilmiş, Yahudi yazarlar söz konusu olduğunda miladî tarihle yetinilmiştir. Bu eserin genelinde ise sadece miladî tarih kullanılmıştır. İki takvim arasındaki değiştirme tabloları için bkz. G. S. P. Freeman-Grenville, *The Muslim and Christian Calendars*, 2. bsk. (Londra: 1977). Yirminci yüzyılda yaşayan isimler bu listeye dahil edilmemiştir. Bu isimler için 19. bölüme bakınız. Editörler, düzeltme ve önerileri için David Reisman'a teşekkür ederler."

Resh'aynâlı (Ceylanpınarlı) Sergius (Sergius of Resh'aynâ)

(ö. m.s. 536)

İbnü'l-Mukaffa' (ö. 139/757)

el-Mukammas, Dâvûd (erken 9. yüzyıl)

Mâşâ'allâh (ö. ykl. 200/815)

İbnü'l-Bitrîk (yd. ykl. 200/815)

Ebu'l-Hüzeyl (ö. ykl. 226/840)

en-Nazzâm (ö. 220/835 ilâ 230/845 arasında)

el-Hımsî, İbn Nâ'ima (yd. ykl. 215/830)

el-Kindî (ö. 256/870'den sonra)

İbn İshâk, Huneyn (ö. ykl. 260/873)

el-Belhî, Ebû Ma'ser (ö. 272/886)

* Sonunda (*) işareti bulunan isimler listeye tarafımızdan ilave edilmiştir. (çev.)

Serahsî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. et-Tayyib (d. 286/899)*
 İbn Kurre, Sâbit (ö. 288/901)
 İbn Haylân, Yuhannâ (ö. 297/910)
 İbn Huneyn, İshâk (ö. 298/910-11)
 İbn Lûkâ, Kustâ (ykl. 205/820-300/912)
 el-Cübbâî, Ebû Alî (ö. 303/915-16)
 ed-Dımeşkî, Ebû Osmân (ö. erken 4/10. yüzyıl)
 er-Râzî, Ebû Bekr (ö. 313/925)
 Ebû Temmâm (4/10. yüzyıl)
 el-Belhî, Ebu'l-Kâsım (ö. 319/931)
 el-Cübbâî, Ebû Hâşim (ö. 321/933)
 er-Râzî, Ebû Hâtım (ö. 322/934)
 el-Belhî, Ebû Zeyd (ö. 322/934)
 el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan (ö. 324/935-6)
 İbn Yûnus, Ebû Bişr Mattâ (ö. 328/940)
 İbnü'l-Hammâr, Ebu'l-Hayr (d. 331/942)*
 Gaon, Saadia (882-942)
 en-Nesefî, Muhammed (ö. 332/943)
 el-Mâturîdî, Ebû Mansûr (ö. 333/944)*
 el-Fârâbî (ö. 339/950-1)
 Israeli, Isaac (ö. 955)
 İhvânü's-Safâ (Saflik Kardeşleri) (4/10. yüzyıl)
 es-Sicistânî, Ebû Ya'kûb (ö. ykl. 361/971)
 İbn 'Adî, Yahyâ (ö. 363/974)
 es-Sîrâfî, Ebû Sa'îd (ö. 369/979)
 es-Sicistânî (el-Mantıkî), Ebû Süleymân (ö. ykl. 375/985)
 el-Endelûsî, İbn Cülcül (ö. 377/987'den sonra)
 el-Âmirî (ö. 381/991)
 İbnü'n-Nedîm (ö. ykl. 385/995 veya 388/998)
 İbn Zur'a, Ebû Alî İsâ (ö. 398/1008)
 el-Bâkılânî, Ebû Bekr (ö. 403/1013)*
 el-Kirmânî, Hamîdüddîn (ö. ykl. 412/1021)
 Abdulcebbâr (ö. 415/1024-5)
 İbnü's-Semh, Ebû Ali (ö. 418/1027)*
 İbn Miskeveyh (ö. 421/1030)
 İbn Sînâ (Avicenna) (370/980-428/1037)
 İbnü'l-Heysem (Alhazen) (ö. ykl. 432/1040)
 İbnü't-Tayyib, Ebu'l-Ferec (ö. 434/1043)

- el-Bîrûnî (ö. 430/1048)
 İbn Cebîrol, Solomon (Avicenne) (1021-58 veya 1070)
 İbn Hazm (ö. 456/1064)
 İbn Merzûbân, Behmenyâr (ö. 459/1066)
 İbn Sâ'id el-Endelûsî, Ebu'l-Kâsım Sâ'id (ö. 462/1070)
 İbn Mattâveyh (ö. 469/1076-7)
 Nâsır-ı Hüsrev (ö. ykl. 470/1077)
 eş-Şîrâzî, el-Müeyyed fi'd-Dîn (ö. 470/1077)
 el-Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn (ö. 478/1085)
 el-Levkerî, Ebu'l-Abbâs (yd. 503/1109-10)
 el-Gazâlî, Ebû Hâmid (450/1058-505/1111)
 en-Nesefî, Ebu'l-Mu'în (ö. 508/1114-15)
 İbn Bâcce (Avempace) (ö. 533/1139)
 Halevi, Judah (ö. 1141)
 eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth (ö. 548/1153)*
 el-Bağdâdî, Ebu'l-Berekât (ö. 560/1164-5'ten sonra)
 İbn Da'ud, Abraham (ykl. 1110-80)
 İbn Tufeyl (ö. 581/1185-6)
 Sühreverdi (549/1154-587/1191)
 İbn Rüşd (Averroes) (520/1126-595/1198)
 el-Bitrûcî (yd. ykl. 600/1204)
 Maimonides (1135 veya 1138-1204)
 er-Râzî, Fahreddîn (ö. 606/1210)
 el-Bağdâdî, Abdullatîf (ö. 606/1210)
 el-Âmidî, Seyfeddîn (ö. 631/1233)*
 İbn Arabî (560/1165-638/1240)
 İbn Yûnus, Kemâleddîn (ö. 639/1242)
 İbnü'l-Kıftî (ö. 646/1248)
 el-Hûnecî, Efdaluddîn (ö. 646/1249)*
 el-Ebherî, Esîruddîn (ö. 663/1264)
 el-Urmevî, Siraceddîn (ö. 682/1283)*
 Falaquera, Shem-Tov (ö. ykl. 1295)
 İbn Ebî Usaybi'a (ö. 668/1270)
 et-Tûsî, Nasîruddîn (ö. 672/1274)
 el-Kâtibî, Necmeddîn el-Kazvînî (ö. 675/1276)
 İbn Kemmûne, Sa'deddîn (ö. 1277)
 el-Beydâvî (ö. 685/1286 veya 691/1292)
 eş-Şehrezûrî, Şemseddîn (ö. 688/1289'dan sonra)

Albalag, Isaac (geç 13. yüzyıl)
 et-Tüsterî, Bedreddîn (ö. 707/1306)*
 eş-Şîrâzî, Kutbuddîn (ö. 710/1311)
 el-Hillî, el-Allâme (ö. 726/1325)
 İbn Teymiyye (ö. 728-9/1328)
 Gersonides (Levi ben Gerson) (1288-1344)
 el-İsfahânî, Mahmûd (ö. 749/1348)
 el-Îcî (ö. 756/1355)
 el-Tahtânî, Kutbuddîn (ö. 766/1364)*
 İbnü'l-Hatîb (ö. 776/1375)
 et-Taftâzânî, Sa'deddîn (ö. 792/1390)
 İbn Haldûn (732/1332-808/1406)
 Crescas, Hasdai (ö. ykl. 1411)
 Kâdizâde Rûmî (ö. 815/1412)*
 el-Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf (ö. 816/1413)*
 Mollâ Fenârî (ö. 834/1431)*
 İsfahânî, İbn Torkeh (Sâinüddîn) (ö. ykl. 836-7/1432)
 Ali Kuşçu (ö. 849/1474)*
 Alâaddîn Tûsî (ö. 887/1482)*
 Hocazâde, Muslihuddîn (ö. 893/1487)*
 Deşteki, Sadreddîn (ö. 903/1497)
 Devvânî, Celâleddîn (ö. 907/1501)
 ed-Dîmeşkî, Muhammed b. Mekki Şemseddîn (ö. 937/1531)
 Kemalpaşazâde (ö. 940/1534)*
 Deşteki, Giyâseddîn Mansûr (ö. 949/1542)
 Kınalızâde Ali (ö. 979/1572)*
 Mîr Dâmâd (ö. 1041/1631) .
 Molla Sadrâ (Sadreddîn eş-Şîrâzî) (979/1571-1050/1640)
 Cavnûrî, Mahmud (ö. 1062/1652)*
 Siyalkutî, Abdülkerîm (ö. 1067/1656)*
 el-Lâhîcî (ö. 1072/1661)
 Es'ad Yanyavî (ö. 1143/1730)*
 Sebzivârî (ö. 1289/1872)

Giriş

Peter Adamson
Richard C. Taylor

Arapça kaleme alınan felsefenin tarihi neredeyse bizzat İslam kadar geriye gitmektedir. Felsefî olarak ilgi çekici kelimî tartışmalar, hicretten iki yüzyıl sonra başlamıştır. Aynı dönem zarfında Yunanca geleneğe ait bazı önemli bilimsel, tıbbî ve felsefî metinler Süryanice gelenekte araştırılıp kullanılmakta olduğu gibi, Aristotelesçi mantık da teolojik tartışmalarda istihdam ediliyordu. Müslümanların takvimine göre üçüncü yüzyılda (milattan sonra dokuzuncu yüzyıl), merkezini Bağdat'ın oluşturduğu büyük bir tercüme hareketi neşv ü nema buldu. Bunun neticesinde, eserlerini Arapça kaleme alan Müslüman, Hristiyan ve Yahudi filozoflar, günümüze kadar hayatıyetini sürdüren felsefe yapma geleneğine önemli katkılarda bulunmaya başladılar. Müslüman, Hristiyan ve Yahudiler tarafından bizzat halifelerin sarayında mantık, gramer, kelam ve felsefe üzerine tartışmalar gerçekleştirildi. Kozmosun yapısı ve meydana gelişi, fizikî dünyadaki varlıkların mahiyetleri, insanların aşkın ilahla olan ilişkileri, metafiziğin ilkeleri, mantığın mahiyeti ve bilgi teorisinin temelleri ve ahlaken iyi bir hayata sahip olma çabası -kısacası felsefenin geleneksel konuları, ancak bu defa yeni bir görünüm altında- yoğun, orijinal ve derinlemesine bir bakışla ele alındı.

Bu, milattan sonra dokuzuncu yüzyıldan on ikinci yüzyıla dek süren ve Arapça felsefe geleneğinin klasik veya teşekkül dönemi olarak isimlendirilebilecek devrenin de başlangıcını teşkil etmektedir. Bu dönem boyunca, eserlerini Arapça kaleme alan yazarlar Yunanlıların felsefî mirasını özellikle de Aristoteles'i tevarüs etmiş ve bunu yeniden yorumlamışlardır. Söz konusu süreç, klasik dönemin nihayetinde İbn Rüşd'ün Aristoteles üzerine yazdığı devasa şerhlerle birlikte son bulmuştur. Fakat teşekkül devri, Yunanca felsefe geleneğinin bir devamı olmaktan çok daha fazlasını ihtiva etmektedir. Sonraki dönem İslam geleneği açısından en önemli olanı, İbn Sînâ'nın ulaştığı yüksek başarıdır. İbn Sînâ, İslam kelimeler geleneği (*ilmü'l-keîâm*) tarafından ortaya konulan görüşlerle uğraşıp bir çözüm bulmaya çalışan pek çok düşünürden birisidir. Klasik dönem sonrası Arapça felsefe geleneğine ise, neticede, hem İbn Sînâ'ya hem de kelama cevap verme ihtiyacı hakim olmuştur. İbn Rüşd'ün Aristoteles'in eserlerini açıklama ve onlara öncelik sağlama yönündeki projesi Latince ve İbranicede devam ederken, diğer ilgi sahaları klasik dönem sonrası felsefî araştırmanın gelişimini tayin etmiştir.

Ashında İslam dünyasında ilgi çekici felsefî düşünceler pek çok gelenek içinde ve yüzyıllar boyunca var olagelmıştır. Felsefî ilgi sadece İbn Sînâ gibi yazarların "felsefî" olduğu kuşku götürmez eserlerinde değil, çetrefil kelimeler geleneğinde, bunun yanı sıra fıkıh ilminin ilkelerine (*usûlü'l-fıkh*) dair eserlerde, Kur'an tefsirlerinde, tabiat bilimlerine dair çalışmalarda, ahlak ve modern siyaset felsefesine tekabül eden bazı edebî eserlerde (*edeb*) de mebzul olarak bulunmaktadır. Söylemeye bile gerek yok ki, elinizdeki eser böylesine geniş bir konu yelpazesini ele almayı hedeflememektedir. Aşağıda berrak hale getirilecek sebeplerden dolayı elinizdeki *Rehber*, her ne kadar bu geleneğin bir bütün olarak zenginlik ve çetinliğini bir nebze olsun ortaya koymayı umsak da, Arapça felsefe geleneğinin klasik/teşekkül dönemi üzerine yoğunlaşacaktır. Bu eserde özellikle klasik dönemi çalışan herhangi bir kimsenin karşılaşacağı üç tür güçlüğü dikkate almaktayız: Arapça konuşan dünyaya ulaşan felsefî külliyyatın mahiyeti, bizatihi klasik dönem Arapça felsefe geleneğinin mahiyeti ve devam eden dönemdeki yerli felsefenin temeli olarak klasik devir.

Yunanca Miras

Kimse, eserlerini Arapça kaleme alan erken dönem filozofların, doğrudan ve müstakil olarak Aristoteles'i okuma yolunda skolastik Hristiyan filozoflardan çok daha fazla faaliyet gösterdiklerini zannetmemelidir. Bunun en belirgin sebebi, İslam dünyasındaki önde gelen "Aristotelesçi" filozofların hepsinin Aristoteles'i tercümeler yoluyla okumak durumunda kalmış olmalarıdır. Bu, yukarıda bahsedildiği üzere, büyük bir yekun tutan Yunanca bilim ve felsefe külliyatının kısa bir zaman diliminde Arapçaya çevrildiği milattan sonra sekizinci-onuncu yüzyıllarda gerçekleşen tercüme hareketi sayesinde mümkün olmuştur. Sözkonusu tercüme hareketini mümkün kılan ise, başka şeyler yanında, kendinden önceki Süryanice tercüme hareketi ve entelektüel faaliyet, Abbasî halifelerinin ideolojik saiklerle verdikleri destek ve çok daha maddî düzeyde ise kağıdın icadıdır.¹ Tercüme hareketi Arapça felsefe geleneğinin yegane, en önemli güç kaynağı ve belirleyicisidir. Kullanılacak teknik kelime dağarcığını (Yunanca *philosophiadan* türeyen *felsefe* kelimesi de dahil olmak üzere) belirlemek için başlayan bu hareket, yüzyıllar sonra Latince tercüme hareketinde olduğu gibi, Aristoteles'ten çok daha fazlasını içeren Yunanca felsefe geleneğini yorumlama konusunda bir meydan okuma ortaya koymuştur. Klasik dönemin yazarları, Yunanca (özellikle tıp, ancak fizikten astrolojiye kadar geniş bilimler yelpazesini de kapsayan) bilim eserlerinin yanı sıra Aristoteles üzerine yazılan şerhleri ve Plotinus ve Proclus gibi Yeni-Eflatuncular tarafından kaleme alınan müstakil eserleri de okumuşlardır.

Elinizdeki eseri, "İslam" felsefesi yerine "Arapça" felsefe için bir rehber olarak isimlendirerek tercüme hareketinin inkar edilemez önemine dikkat çekmeyi ümit ediyoruz. Bu felsefe *Arapça* felsefedir, çünkü Yunanca düşüncenin, tüm güçlük ve karmaşıklıklarıyla birlikte Arap diline tercüme edilmesiyle başlamıştır. Sözkonusu felsefenin "Arap" felsefesi olmadığına dikkat edilmelidir: Burada ele alınan simalardan pek azı ırk olarak Arap'tır ve bunun şayan-ı dikkat bir istisnası, tam da konudaki olağandışılığı sebebiyle "Arapların filozofu" olarak isimlendirilen Kindî'dir. Diğer yandan felsefe, İslam imparatorluğunun genişleyen topraklarında bizzat Arap diliyle yayılmıştır.

Bununla bağlantılı olarak, sözkonusu geleneğin “İslam” felsefesi şeklinde değil de “Arapça” felsefe olarak isimlendirilmesinin niçin makul olduğuna dair iki sebep daha bulunmaktadır. Birincisi, bu gelenek içinde yer alanların çoğu, aslında Hristiyan ve Yahudilerdir. En önemli mütercimlerden bazıları (hepsinden önemlisi Huneyn b. İshâk ve oğlu) yanında, milattan sonra onuncu yüzyılda Bağdat’taki Meşşâî hareketin -Müslüman olan Fârâbî’yle birlikte- önde gelen simaları arasında yer alan Ebû Bîşr Mettâ ve Yahyâ b. Adî gibi filozoflar da Hristiyandı. Yahudi ve İslam felsefe geleneklerinin birbiriyle olan ilişkisi dokuzuncu-onuncu yüzyılda Isaac Israeli ve Saadia Gaon gibi filozoflar sayesinde başlamıştır ve meşhur Maimonides’in eserinde bu etkileşim açık bir şekilde görülmektedir (bkz. blm. 16).

İkinci olarak, teşekkül dönemindeki Kindî, Fârâbî ve İbn Rüşd gibi bazı filozoflar, tam anlamıyla bir “İslam” felsefesi ortaya koymaktansa, öncelikle tercüme hareketi neticesinde elde edilebilir hale gelen metinleri anlayıp çözümlemekle uğraşmışlardır. Bu durum, elinizdeki kitapta yer alan isimler nezdinde İslam’ın önemini hiçbir şekilde asgariye indirmemektedir: *Mükemmel* bir Aristoteles şarihi olsa da İbn Rüşd her şeyden önce açıkça felsefe ve İslam arasındaki ilişkiyle ilgilenen bir kadı ve bir İslam hukuku uzmanıydı. Ayrıca İbn Sînâ felsefesinin İslam kelam geleneğinin içine yedirilmesi neticesinde çok sayıda gerçek anlamda “İslam” filozofuna işaret edebiliriz. Dolayısıyla “Arapça” felsefe kavramı, kaynaklarını tercüme hareketinden alan bir felsefe geleneğini tanımlamaktadır.² Bu hareketin saiklerine ve gidişatına (Hangi metinler niçin tercüme edildi? Metinler tercümede nasıl değiştirildiler?) dikkat çekmek, bizim, Yunanca geleneğe göreceli olarak kolayca ulaşıldığı yönündeki şimdilerde alışageldiğimiz faraziyei tekrarlamaya oranla daha önemlidir. Bu karmaşık ve daha çok teknik meseleler bütünüünün bir kısmı aşağıda ele alınmıştır (blm. 2 ve 3).

Klasik Dönem

Arapça felsefe geleneği, teşekkül devrini oluşturan klasik dönemde sadece veya her zaman öncelikle “Aristotelesçi” değildir. Klasik dönemde hakim bir Meşşâî geleneğin varlığını kesin bir şekilde tespit edebiliriz. Bu gelenek milattan sonra onuncu yüzyılda yukarıda

bahsi geçen Ebû Bişr Mettâ'nın Bağdat'taki okuluyla başlamıştır ve Fârâbî bu okulun ilk en büyük temsilcisidir. Felsefenin tatbikini Aristoteles'in eserlerinin şerh edilmesi olarak görme eğiliminde olan sözkonusu gelenek, dolayısıyla, Yunanca şerh geleneğini, özellikle de İskenderiye'de Yeni-Eflatuncu okul tarafından üretilen şerhleri dikkate almıştır. Fârâbî, Aristoteles üzerine yazdığı şerhlerde sözkonusu eserleri kendisine örnek olarak almıştır. Onun kılavuzluğu Müslüman İspanya'da yani Endülüs'teki filozoflar tarafından takip edilmiş (bkz. blm. 8) ve Arapça Meşşâî gelenek İbn Rüşd'ün eserlerinde zirvesine ulaşmıştır (blm. 9).

Ancak Yunanca miras sadece Aristoteles ve onun üzerine yazılan şerhlerden ibaret değildir. Bunların yanı sıra Yeni-Eflatuncuların orijinal eserlerini de içermektedir. Aslına bakılırsa Arapça felsefe geleneği üzerindeki etkileri açısından Aristotelesçilik ve Yeni-Eflatunculuk arasında kesin bir çizgi çizmek imkansızdır. Bu noktada, aslında Plotinus'un *Enneadlar*'ının yorumlanarak yeniden ifade edilmiş şekli olan sözde *Aristoteles'in Teolojisi*'nden bahsetmek âdet olmuştur. Fakat daha önemli olan, bizzat Aristotelesçi geleneğin içinde zaten bulunan yerleşik Yeni-Eflatunculuktur: İskender Afrodisî dışında Aristoteles üzerine şerh yazan bütün önemli Yunanlı şarihler Yeni-Eflatuncudur. Dolayısıyla Yeni-Eflatunculuk Arapça felsefe geleneği içindeki ana güçtür ve biz de buna uygun olarak elinizdeki kitapta bu hususu vurguladık. Aşağıdaki bölümler göstermektedir ki, Arapça gelenek tarafından tevarüs edilen felsefi müfredatın bizzat kendisi kadar (blm. 2) Fârâbî'nin bu müfredatı kullanım şekli de Yeni-Eflatunculuğun bir ürünüdür (blm. 4). Kindî'ye dair bölüm, Yeni-Eflatuncuların erken dönem Arapça düşünce üzerindeki etkilerini incelerken (blm. 3), sonraki tezahürleri ise İsmailîler, İbn Sînâ, Sühreverdî ile İbn Arabî ve Molla Sadrâ hakkındaki bölümlerde açıklığa kavuşturulmaktadır (blm. 5, 6, 10, 11).

Klasik geleneğin üçüncü önemli ayağını kelamın Arapça felsefe eserleri üzerindeki etkisi oluşturmaktadır. Bu da tabii ki Kindî ile başlamıştır. Bazı filozoflar (Fârâbî ve İbn Rüşd) kelamı hafife alıp onu en iyi ihtimalle felsefenin retorik veya diyalektik şekli olarak ele alsalar da, yine de kelam yazarlarına cevap verme ihtiyacı duymuşlardır. *Mütekellimûn*un bağımsız düşünceleri filozofları kışkırtmıştır: Felsefe

ve kelim arasındaki verimli etkileşimin bir örneği, bu kitapta fiziğe tahsis edilen bölümde bulunabilir (blm. 14). Kelam bakış açısından felsefe geleneğine yapılan doğrudan saldırılar da filozofları harekete geçirmiştir. Bu konuda halen İslam'ın büyük kelam otoritelerinden biri olan Gazâlî en önemli simadır ve onun hem felsefe eleştirisi hem de felsefî görüşleri benimseyişi bizim özellikle ilgi sahamıza girmektedir (blm. 7). Şayet yer sıkıntısı olmasaydı bu kitap İbn Teymiyye gibi felsefe geleneğini eleştiren diğer yazarları da kapsayacak şekilde genişletilebilirdi. Bizatihi kelamın felsefî açıdan önemi hakkında adil bir hükümde bulunmak için muhtemelen çok sayıda ek bölüme ihtiyaç duyulacaktır.³ Fakat elinizdeki eserde ilahî sıfatlar ve insan hürriyeti gibi bazı temel konular, filozofların *mütekellimûna* yönelttikleri eleştiriler tartışılırken incelenmektedir.

Bütün bu etkenler, klasik dönemin en mühim başarısını anlamak açısından son derece önemlidir. Bu başarı, sözkonusu geleneğin en büyük filozofu olan İbn Sînâ'nın kendine güvenen orijinal sistemidir. Bunun bilincinde olarak bu eserde, İbn Sînâ'nın düşüncesine iki katı hacimde bir bölüm ayırdık (blm. 6). Sözkonusu bölüm göstermektedir ki, İbn Sînâ, tasvir ettiğimiz şekliyle klasik dönemin bağlamı içinde anlaşılmaya muhtaçtır: O, Aristoteles'i anlamada Yeni-Eflatuncu geleneğin mirasçısı olmuş ve aynı zamanda kelam geleneğinden gelen meselelerle de doğrudan ilgilenmiştir. Aslında Arapça felsefe geleneği, İbn Sînâ'nın çalışmalarına yol açan ve yine onun çalışmalarından kaynaklanan bir gelenek olarak görülebilir. Alman geleneğinde Kant veya Yunanca gelenekte Eflatun ve Aristoteles gibi, İbn Sînâ da kendinden sonraki Arapça geleneğin hepsini önemli derecede etkilemiştir.

İbn Sînâ Sonrası Gelenek

Şüphesiz Arapça felsefe geleneğini bu şekilde tanımlamak, İbn Sînâ'nın açıkça görmezden geldiği erken dönem Arapça felsefe geleneğinin belirli vechelerini gizleme eğilimi türünden bir sakınca taşımaktadır.⁴ Diğer taraftan bu tanım, sonraki dönem Arapça felsefe geleneğini anlamak için son derece yararlı bir yoldur. İbn Sînâ'nın vefat ettiği on birinci yüzyıldan itibaren dikkate değer bütün Arapça felsefî eserler ona, çoğunlukla da eleştirel olarak cevap vermiştir.

Kelam bakış açısından yöneltilen eleştirilere zaten değinmiştik. Her ne kadar İbn Sînâ, İbn Tufeyl gibi diğer Endülüslüler üzerinde önemli bir etkiye sahip olsa da (bkz. blm. 8), benzer şekilde İbn Rüşd, bu defa Aristotelesçi bakış açısından İbn Sînâ'yı eleştirmiştir. Geç klasik dönemin mühim bir gelişmesi de hem İbn Sînâ'ya yönelik bir başka eleştiri hem de onun bir uyarlaması mahiyetinde olan ve İshrâkîlik olarak bilinen geleneği başlatan Sühreverdî'nin nev-i şahsına münhasır düşünceleridir (blm. 10).

İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin sistemleri, devam etmekte olan kelam geleneği ve İbn Arabî gibi simaların mistisizmleri, klasik sonrası dönemin düşünürleri için temel saik işlevi görmüştür. Bu noktada tercüme hareketi artık felsefî düşünce için öncelikli bir saik olmaktan çıkmış, bu saik yerli Müslüman yazarlar tarafından sağlanmaya başlanmıştır. Klasik sonrası dönem bize, çoğu, Batılı ilim adamları tarafından henüz tahkik edilip haklarında çalışma yapılmamış devasa bir felsefî külliyat sunmaktadır. Bu kitapta sonraki geleneğin sadece göreceli olarak ulaşılabilir olan, yani ikinci derecede kaynaklar ve bazı tahkik ve tercümeler yoluyla desteklenen kimi vec-heleri üzerine yoğunlaşmak suretiyle sözkonusu külliyatı ele almak mümkün olmuştur. Bu sonraki gelişmelere bir nebze dikkat çekerek okuyucuyu bu dönem hakkında daha fazla araştırma yapması konusunda cesaretlendirmeyi ümit ediyoruz. Arapça felsefe geleneğinin “altın çağı”nın sadece, düşünürlerin kahir ekseriyetinin İbn Sînâ'nın eserlerini şerh ettiği veya en azından bu eserleri kullandığı İbn Sînâ sonrası dönemle başladığının söylenebileceğine işaret edilmektedir.⁵ Sözkonusu malzeme daha iyi anlaşıldığında, Arapça felsefe geleneği için bir rehber mahiyetindeki bu kitap, sözkonusu malzemeye daha farklı bir şekilde yaklaşabilir. Şimdilik biz, İbn Sînâ'nın algılanışına özel bir ilgi atfettik. İbn Sînâ'nın kaynakları kadar mirası da vurgulanan hususlar arasında yer almaktadır (blm. 6). Bir başka bölüm, sonraki dönem İbn Sînâcılığın İranlı büyük düşünür Molla Sadrâ tarafından sunulduğu şekliyle (Sadrâ'nın sisteminin mistik yönleri dikkate alındığında) ne oranda “felsefî” olarak isimlendirilebileceği konusundaki ihtilafı ele almaktadır (blm. 11). Bu bölüm göstermektedir ki, mistisizmi, Sadrâ'nın son derece teknik ve teorik metafizik düşüncesinin pratik açıdan tamamlayıcısı olarak anlayabiliriz. Son

bölüm ise bizim tarihî anlatımımızı, sonraki dönem Arapça ve Farsça felsefenin incelediği konuları, İshrâkîlik ve Sadrâ'nın kendine özgü İbn Sînâcî sistemindeki köklerinden hareketle izini sürerek günümüze taşımaktadır (blm. 19). Bununla birlikte 10, 11 ve 19. bölümler, çoğu zaman mistisizm ve sembolik anlatımın hakim olduğu şeklinde değerlendirilen sonraki dönem İshrâkîliğin, özünde akli, felsefi tahliller içerdği hususunu konu edinmektedir.

Bunlar, elinizdeki *Rehber*'de sağlamayı amaçladığımız tarihî kapsamın kabataslak da olsa bir haritasını oluşturmaktadır.⁶ Böyle bir tarihî özet, okuyucuyu araştırma alanına alıştırmak açısından gerekli olsa da bizim buradaki ilk ve öncelikli amacımızın felsefi olduğunu belirtmek gerekmektedir. Yani, biz okuyucunun sadece bu geleneğin nasıl geliştiğine dair bir izlenim edinmesini değil, bunun ötesinde sözkonusu gelişme boyunca ortaya konulan temel düşünceleri tam olarak anlamasını istiyoruz. Şüphesiz bu temel düşüncelerin çoğu tek tek filozoflara ayrılan bölümlerde incelenmektedir. Ancak bu amacımızı tam anlamıyla gerçekleştirmek için felsefenin Arapça geleneğe intikal eden geç antik dönem felsefi müfredata uygun olarak düzenlenen genel sahalarına dair beş bölüm daha ekledik (krş. blm. 2 ve 4): Mantık, Ahlak,⁷ Tabiat felsefesi veya Fizik, Psikoloji ve Metafizik.⁸ Her ne kadar önceki bölümlerin bir ölçüde tekrarı olmaları kaçınılmazsa da, bu konu esaslı bölümler başka yerde ele alınmayan belirli meseleleri araştırmakta (özellikle bkz. mantık ve fizik hakkındaki bölümler) ve bu konuları gelenek boyunca meydana gelen gelişmeleri izleyerek daha geniş bir bağlama yerleştirmektedir. Burada ele alınan konuların çoğu, ortaçağ Hristiyan ve Yahudi felsefesi çalışanlara tanıdık gelecektir. Şüphesiz bu arızî bir durum değildir, çünkü daha önce belirtildiği üzere ortaçağlarda Hristiyan ve Yahudi filozoflar tamamen Arapça gelenekle meşgul olmuşlardır. Arapça felsefe geleneğinin skolastik Latince felsefeye etkisi başlı başına büyük bir konudur ve diğer *Rehber*'lerde bir dereceye kadar incelenmiştir.⁹ 18. bölüm bu etkinin tarihî arka planını, Yunanca felsefe geleneğinin Arapçaya intikalini ele alan 2. bölüm gibi, Arapça felsefe eserlerinin Latinceye aktarımını ayrıntılı bir şekilde ortaya koyarak açıklamaktadır.

Şurası muhakkak ki, Arapça felsefe geleneği bu hacimdeki bir kitapta tüm yönleriyle ele alınamayacak kadar çetrefildir. Bu nokta

bize, bu kitabın odak ve kapsamı konusunda bir gerekçe sağlasa da, bu hususta dogmatik de değiliz: Bu gelenek içinde elinizdeki kitapta kendilerine müstakil bölüm ayrılmasını hak eden filozofların bulunduğu düşünülebileceği gibi, kitabın kapsamını hem tarihî kapsam hem de konu açısından genişletmek de düşünülebilir. Ne var ki bizim buradaki amacımız, evvel emirde her şeyi kapsamak değil, okuyuculara temel sima ve konuların bazıları hakkında bir zemin yanında, bu gelenek hakkında felsefî olarak en çok merak uyandıran hususlara dair bir anlayış sağlayarak, Arapça felsefe geleneği üzerine çalışmaya davet etmektir.

Notlar

- 1 Bkz. Gutas [58] (Tüm kitapta notlar bölümünde [] içinde verilen bu rakamlar, söz konusu eserin kaynakçadaki numarasını göstermektedir. çev.)
- 2 Geleneğin bu şekilde tanımlanması hakkında bkz. D. Gutas, "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29 (2002), 5-25.
- 3 Kelamın felsefî önemiyle ilgili yararlı çalışmalar şunlardır: B. Abrahamov, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism* (Edinburgh: 1998); R. M. Frank, "Remarks on the Early Development of the Kalam", *Atti del terzo congresso di studi Arabi e islamici* (Napoli: 1967), 315-29; R. M. Frank, "The Science of Kalâm", *Arabic Sciences and Philosophy*, 2 (1992), 7-37; D. Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* (Paris: J. Vrin, 1980); van Ess [44]; Wolfson [48].
- 4 Söz konusu vecheler, İsmailîler ve Âmirî'nin Yeni-Eflatunculuğuyla Sicistânî'nin okulu (buna dair iktibaslar için bkz. blm. 3, dn. 33) yanında kendine özgü sistemi sonraki geleneğe çok az etki etmiş olan Ebû Bekr er-Râzî gibi farklı düşünürleri de kapsamaktadır (Râzî hakkındaki literatüre dair bkz. blm. 13, dn. 8).
- 5 Bkz. Gutas, "The Study of Arabic Philosophy" ve Gutas [94]. Sonraki dönem felsefe eserlerinin insanın gözünü korkutacak derecedeki sayıları hakkında bir fikir edinmek için bkz. Wisnovsky [261].
- 6 Arapça geleneğe dair iki genel tasvir yakın zamanlarda diğer *Rehber* eserlerde yayınlanmıştır; bkz. Druart [13] ve Kraemer [27].
- 7 Metafizik ve epistemolojik ilkelerin Arapça kaleme alınan felsefedeki ahlakî ve siyasî düşüncelerin temelini oluşturduğu yönündeki anlayışımız, bu esere katkıda bulunan herkes tarafından paylaşılmamaktadır. Leo Strauss'un düşüncesinden ilhamını alan farklı bir metodolojik yaklaşım,

aralarında bu sahaya edisyonlar, tercümeler, kitap ve makalelerle katkıda bulunan Muhsin Mahdi ve Charles Butterworth gibi isimlerin de bulunduğu çok sayıda meslektaşın çalışmalarında merkezî bir konumdadır. Charles Butterworth tarafından kaleme alınan 13. bölüm de bu yaklaşımı takip etmektedir. Bu tarzda yazılan diğer çalışmalar için kitabın sonunda “Ahlak ve Siyaset” başlığı altında işaret edilen kaynaklara bakılabilir.

- 8 Mesela bkz. Armonius, *Commentary on the Categories*, 5.31-6.22. Aslında ahlak, geç antik müfredatta bir hazırlık ilmidir, fakat Aristoteles’in *Ahlak*’taki iddialarını geliştirirken mantığı kullanması sebebiyle Armonius, mantığın ilk olarak okunması gerektiğini belirtmiştir. Psikoloji ise genellikle fizik ve metafizik arasında bir köprü olarak kabul edilse de tabiat felsefesinin bir parçasıdır. Arapça felsefe geleneğinde özel bir öneme sahip olduğu için biz psikolojiyi müstakil olarak ele aldık. Ayrıntılı bilgi için bkz. L. G. Westerink, “The Alexandrian Commentators and the Introductions to their Commentaries”, *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*, ed. R. Sorabji (Londra: 1990), 325-48. Müfredatın Arapça gelenekteki farklı şekilleri için bkz. blm. 2 ve 4; Gutas [56] ve Rosenthal [39], 52-73.
- 9 Özellikle bkz. D. Burrell, “Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers”, *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. N. Kretzmann ve E. Stump (Cambridge: 1993), 60-84; Duns Scotus ve ortaçağ felsefesi üzerine hazırlanan *Rehberler*.

Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk*

Cristina D'ancona

Geç Antik Felsefenin Öne Çıkan Özellikleri

Plotinus: Eflatun'un Yeni Bir Okuması

İmparatorluk çağı boyunca, Roma dünyasının pek çok merkezinde felsefe, geçmişteki büyük filozofların öğretileriyle sıkı bir ilişki içinde tedris edilmiştir: Eflatun, Aristoteles, Epikür, Zeno. Sadece Roma, Atina ve İskenderiye'de değil, imparatorluğun Pergamon (Bergama), Smyrna (İzmir), Apamea, Tarsus, Ege ve Afrodisias gibi doğu ya da Napoli ve Marsilya gibi batı bölgelerinde de bir felsefe “okulu”, ya Eflatunculuk, Aristotelesçilik, Stoacılık ya da Epikürcülük şeklinde yaygınlık kazanmıştır. Bu arka plana karşın, Plotinus'un düşüncesi; *felsefenin* ortaya çıkışında oynadığı inkar edilemez rol ve ortaçağlarda hem Latin hem de Arap dünyasındaki felsefi faaliyete dolaylı etkisi açısından, felsefi düşünceler tarihinde bir dönüm noktasını temsil etmektedir.

* Bu bölüm, kendisine karşı minnettarlığımın bir göstergesi olarak, Richard M. Frank'a ithaf edilmiştir.

Plotinus, Ammonius Saccas'ın rehberliğinde Eflatunculuğu tahsil ettiği İskenderiye'den Roma'ya geldi (m.s. 244) ve orada bir okul açtı. Risalelerinin muhtevası yanında açık iddialarından da onun bir Eflatuncu olduğunu ve Eflatunculuğu öğrettiğini, ancak diğer filozofların -özellikle de Aristoteles'in- doktrinlerini de nazar-ı itibara aldığını biliyoruz. Plotinus'un eserlerinin neşrine önsöz olmak üzere Porphyry tarafından kaleme alınan biyografiden öğrendiğimiz kadarıyla, okulun günlük oturumlarında, Plotinus dersini takrir etmeden önce şerhleriyle -özellikle de İskender Afrodisi'ninkilerle- birlikte Aristoteles'in risaleleri okunuyordu. Aslında bu yeni bir şey değildi: O çağdaki Eflatuncular için ister temel konularda anlaşmazlık içinde olmadıklarını göstermek düşüncesiyle, isterse Aristoteles'in eleştirilerinin yanlış ve mahza cedeli olduğunu tartışmak gayesiyle, Eflatun ve Aristoteles arasında karşılaştırma yapmak bir gelenektir. Yine de Plotinus, "Aristotelesçilik-karşıtı" veya "Aristotelesçilik-yanlısı" Eflatuncular başlığı altında değerlendirilemez. Zira Plotinus'un, ilahî Akıl ve kendine-dönüslü (*self-reflexive*) düşünmenin özdeş olduğu yolundaki bazı anahtar öğretileri Aristoteles'in düşüncelerine dayanmaktadır. Aynı zamanda diğer kritik konularda Aristoteles'i keskin bir şekilde eleştirmekte de herhangi bir tereddüt göstermemektedir. Örneğin Aristoteles'in, var oluş ve bilgi hakkındaki Eflatuncu görüşlerle bağdaşmaz karakterdeki cevher öğretisi ve bunu var oluşun "kategorileri"yle ilişkilendirmesi, "Aristotelesçilik-yanlısı" Eflatuncuların açıklamalarında örtbas edilmiştir.

Plotinus'un Eflatunculuğu, Eflatuncu gelenekten ve bizim Orta Eflatunculuk şeklinde isimlendirdiğimiz öğretilerden kaynaklanmaktadır; ancak Plotinus, felsefî düşünce tarihinde yeni bir dönem başlatmıştır. Bir Eflatuncu olarak o, duyu algısının, bedeninin organlarını kullanarak gerçekliğin sadece değişken, türemiş düzeyini idrak etmesine rağmen nefsin bedenden ayrı bir gerçeklik olduğuna ve varlıkların hakikî yapılarını bildiğine kani idi. Ne var ki, Plotinus, Aristoteles'in eleştirilerinin tamamen farkındaydı ve ustalıkla bu eleştirileri de hesaba katan bir nefis öğretisi ortaya koydu. Nefs bedenle, ona hayat verecek derecede yakın bir ilişki içindedir, fakat bu, nefsin bilme güçlerinin bedeninin organlarına bağlı olduğu anlamına gelmemektedir: Nefsin bir "bölümü" devamlı olarak varlıkların akledilir yapılarına ulaşabilir ve akletmenin ilke-

lerini sağlayabilir. Bununla birlikte nefis kesinlikle sadece bir bilme aracıdır: Nefs, bedenin hayatiyeti kadar aklı düzeninin içkin ilkelelerini de sağlamaktadır ve Eflatun'un *Timaeus*'ta birbirinden ayırdığı varlık ve oluş dünyaları arasında irtibat kurmaktadır. Plotinus, gerek hayatiyet sahibi ferdî bedenin gerekse âlemin bedeninin nefsinin, akledilir gerçeklikten kaynaklanan bir ilke ve görülür gerçekliğin aklı tertibinin de içkin sebebi haline getirmektedir.

Akledilir gerçekliğin bizatihi tabiatı da Plotinus tarafından araştırılmıştır. O, bir yandan Eflatuncu akledilir ve görülür gerçeklik ayırımını haklı bulurken, diğer yandan da Eflatun'un varlık ve oluş ilişkisi konusunda temel açıklaması durumundaki iştirak teorisine karşı Aristoteles'in yönelttiği itirazlara doğrudan karşılık vermektedir. Plotinus'un gözünde Aristoteles, her alanda, o alana uygun bilme ilkesini kullanma şeklindeki kendi metodolojik kuralını burada takip etmemiştir. Aristoteles, Eflatuncu Suretleri görülür âlemdeki fertlermiş gibi düşündüğünden bu konuda aralarında meşhur Üçüncü Adam delilinin de bulunduğu bir dizi itiraz ileri sürmüştür ki, bu Suretlerin gerçek tabiatını göz önünde bulunduran bir kişi için bu itirazlar tamamen yersizdir. Plotinus'un, Eflatuncu akledilir âleme dair yorumu, *felsefenin* gelişimi açısından son derece önemli olmalıdır. Eflatuncu Suretler, kendilerine gelişigüzel bir şekilde esas olma vasfı bahşedilmiş genel kavramlar değildirler. Bunlar, isimlerini sözkonusu Suretlerden alan şeylerle aynı tabiatı da paylaşmamaktadırlar (nitekim şeyleri üçgen yapan akledilir ilke bir üçgen değildir). Ayrıca bu Suretler, Aristoteles'in itham ettiği gibi, basit bir şekilde duyulur âlemdeki unsurları, onları açıklamaksızın taklit ediyor da değildirler. Plotinus'un, *Metafizik*'in Lambda kitabında Aristoteles'in ilahî Akıl hakkındaki açıklamalarına çok şey borçlu olan yorumuna göre bu Suretler var olan her şeyin akledilir ilkeleridir ve tabiatları itibariyle ilahî Akıl ile özdeşler. Sözkonusu Akıl hem *Timaeus* efsanesindeki Eflatuncu Demiurge hem de Aristoteles'in son derece iyi düzenlenmiş bütünlüğün -ki o, kozmostur- zirvesine yerleştirdiği *noustur*. Akledilir gerçekliği hakikî varlıkla özdeşleştiren Eflatuncu yaklaşımı esas alan Plotinus, bu akledilir varlıkla, *Timaeus*'ta tasvir edilen aklı ilkeyi örtüştürmektedir. Diğer yandan ise Plotinus, varlığın en üst noktasına dair hareketsiz, mükemmel ve tabiatı kendine-dönümlü düşünme olan kutlu gerçeklik şeklindeki Aristotelesçi açıklamayı da

benimsemektedir. Varlık, Akıl ve Suretler, Plotinus'un Yunanca felsefe geleneğine dair yorumunda bir ve aynı şeylerdir: Onun gözünde her ne kadar bu konudaki en doğru ve eksiksiz açıklamayı Eflatun yapmış olsa da, Parmenides, Eflatun ve Aristoteles, bu mevzuda esaslı bir görüş birliği içindedirler.

Ne var ki, diğer kritik meselelerde Plotinus böylesi bir görüş birliğinin bulunduğunu düşünmemektedir. Özellikle Aristoteles, sözkonusu ilahî Akılın bizatihi ilk ilke olduğunu kanıtlarken hataya düşmüştür. Plotinus, varlığın en üst noktasına dair kendine-dönüşlü düşünme şeklindeki Aristotelesçi tahlili kabul etmekte, ancak böyle bir ilkenin, her şeyin sebepsiz ilk sebebi olamayacağını iddia etmektedir. Tam anlamıyla ilk olan, mutlak olarak basit olmalıdır, kendisini ezeli olarak düşünen varlık ise bu şartı karşılayamaz. Bu, hem düşünen hem de düşünce nesnesi olarak ikili bir karaktere sahip olmasının gerekliliği yanında, düşünce nesnesinin özü itibariyle çoklu özelliğinden kaynaklanmaktadır. Halbuki sözkonusu ilahî Akıl, tüm Eflatuncu Suretlerle özdeşleştirilmiştir. Bu sebeple Plotinus, Aristoteles'in ilk ilkeyi kendine-dönüşlü düşünmeyle açıklamasından memnun değildir. Memnuniyetsizliğinin bir diğer sebebi ise Eflatun'un ilk ilkesini isimlendirme problemine Orta Eflatuncu geleneğin getirdiği çözümdür. Bu problemin Eflatun'un diyaloglarında cevapsız bırakıldığı gayet iyi bilinmektedir. Zaman zaman Eflatun, Suretlerin bir ilkesinin bulunduğunu ima etmekte, ancak asla bu probleme doğrudan doğruya girmemektedir. Muhtemelen Aristoteles'in teolojisinin etkisinde kalan Orta Eflatuncular, İyi'yi (*Cumhuriyet*'te Suretlerin ilkesi olarak ifade edilmektedir) *Timaeus*'un Demiurge'uyla -ki o, "iyi" olarak nitelenen ilahî Akıldır- özdeşleştirme yoluna gitmişlerdir. Plotinus ise bunun yerine, *Cumhuriyet*'in VI. kitabındaki İyi'yi, *Parmenides*'in ikinci yarısında tartışılan "bir" ile özdeş bir varlık olarak yorumlamaktadır. Şayet onun "var olduğu" söylenirse, bu durumda onun çoklu bir karaktere sahip olduğunu da ilave etmek gerekmektedir. Bundan dolayı Bir, Plotinus'a göre, *Cumhuriyet*'in İyi'si gibi "varlığın ötesinde" bulunmaktadır. Her ne kadar Bir, ikinci yüzyıl Yeni-Pisagorculuğunda ilk ilke olarak tasavvur edilmiş olsa da, *Cumhuriyet*'in İyi'sini *Parmenides*'in "bir"i ile birleştirme girişiminin Eflatuncu okulda bir örneği yoktur ve bu durum Plotinus'a, kendi felsefesinin özünün, yani Bir-İyi, Akıl ve Nefs şeklindeki üç ilke öğre-

tisinin, bizatihi Eflatun'un düşüncesinin bir tefsiri olduğunu iddia etme imkânı vermiştir. Sözkonusu öğreti Arapça felsefe geleneğinin teşekkülünde kilit bir rol oynayacak ve uzun süre etkili olacaktır.

Plotinus-sonrası Eflatunculuk: "Eflatun ve Aristoteles Arası Uzlaşmadan" Geç Antik Dönem Felsefî Metinler Külliyyatına

Porphyry'den öğrendiğimize göre, okulun açılışını takip eden on yıl boyunca Plotinus hiçbir şey kaleme almadan sadece sözlü olarak tedris faaliyetini sürdürmüştür. Ardından risaleler yazmaya başlamış ve bunu m.s. 270'te ölünceye kadar sürdürmüştür. Porphyry sayesinde, Plotinus'a dair, genelde bir antik filozof hakkında bilinmesi oldukça güç olan bir şeyi, yani yazılarının kesin kronolojisini biliyoruz. Bizatihi bu sıralama, üzerinde önceden çalışıldığına ilişkin herhangi bir emare göstermemektedir ve bu durum, Porphyry'nin, sözkonusu müzakerelerin "düzensizliği"ne ve Plotinus'u dinleyenlerde oluşan şaşkınlığa dair *Plotinus'un Hayatı*'ndaki açıklamaları tarafından da doğrulanmaktadır. Plotinus'un risaleleri, bizatihi karmaşık olmanın yanı sıra, kullanım ve düzenleme açısından da biktırıcı bir tarzda ortaya konulmuş olmalıdır. Porphyry'nin bizzat belirttiğine göre kendisi, sözkonusu risaleler üzerine yazılmış özetleri ve not defterlerini bir araya getirmiştir ve yine biz Porphyry sayesinde Plotinusçu metafizik hakkında bir tür rehber, yani *Zihnin Diyarına Sıçrama Noktaları*'na sahibiz. Plotinus'un risalelerinin, ölümünden neredeyse on üç yıl sonra Porphyry tarafından derlenmesi sonucunda oluşan *Enneadlar*, Porphyry'nin de bize dediği gibi, Rodoslu Andronicus'un Aristoteles'in eserlerini sistematik bir şekilde düzenlemesine benzemektedir.

Porphyry aynı zamanda Orta Eflatunculuğun, Eflatun'un diyaloglarını okuma düzenine dair geleneğinden de etkilenmiştir. Plotinus'un risalelerine dair *Enneadlar*'da yaptığı düzenleme onun, açık bir şekilde, *Birinci Alcibiades*'te ele alındığı üzere "insan"ın mahiyetiyle ilgili problemle başlayan Eflatuncu eğitim modeline sahip olduğunu aksettirmektedir. Aslında Pierre Hadot'un da işaret ettiği üzere, Porphyry'nin düzenlemesi kesinlikte yansız değildir: Ahlakî konulardan kozmolojik mevzulara (*Enneadlar* I-III), oradan da metafizik meselelere (*Enneadlar* IV-VI) yükselişi, felsefenin ahlak, fizik ve metafizik (veya teoloji) şeklinde alt dallara ayrılmasını

hatırlatmaktadır. Söz konusu tasnif ise, Plotinus-öncesi Eflatuncu gelenekten -ki bu, Plotinus Roma'ya gelmeden önce Porphyry'nin Atina'da Longinus'un rahle-i tedrisinden geçtiği gelenektir- istihraç edilmiş bir şablondur.¹ Henri Dominique Saffrey'nin işaret ettiği üzere, Porphyry, Iamblichus'un kurtuluşa sadece felsefe yoluyla ulaşamayacağı, bunun için bir "mucize"nin (*theurgy*) yani bizzat tanrılar tarafından vahyedilen tasfiye ayinlerinin ve nefsin ilahî bir hüviyet kazanmasının gerekli olduğu şeklindeki iddiasına karşı çıkma gereği hissetmiştir.² Iamblichus'a göre tanrılar tarafından vahyedilen şeyler ve Mısır dininin ayinleri, felsefeye nazaran daha kadim ve daha mükemmel bir hakikati taşımaktadırlar. Daha kesin bir dille söylemek gerekirse, bizatihi felsefe, bu orijinal vahyin bir ürünüdür, çünkü tanrılar Pisagor'a öğretmişler, tüm Yunanca felsefe geleneği de Pisagor'un adımlarını izlemiştir. Nefs, oluş ve bozuluş dünyasına batmış olduğundan, sadece ilahî olarak vahyedilmiş ayinler ona gerçek kurtuluşu verebilir. Fakat Porphyry, Plotinus'un eserlerinin neşrini, *Bir veya İyi Üzerine* (VI 9 [9]) risalesiyle nihayete erdirmektedir. Bu risalede bize, nefsin, her bir varlığın sebep ve ilkeleri hakkındaki felsefî araştırması neticesinde İlk İlke'yi bilebileceği söylenmektedir. Plotinus'un otoritesi, Porphyry'nin Yunanca akılcılık geleneğine nihaî güvenini desteklemektedir. Aynı şekilde *Enneadlar*, başlangıca dair antropolojik-ahlakî sorulardan, bizim ferdî nefsimizin bizatihi İlk İlke'ye, yani Bir veya İyi'ye ulaşabileceğine dair nihaî iddiaya doğru bir yükseliş durumundadır.

Porphyry, sadece Plotinus'un düşüncesinin bu sistematik yeniden şekillendirilmesinden sorumlu değildir. O ayrıca, hem batı hem de doğu ortaçağ düşüncesi tarihinde son derece önemli bir harekete de yol açmıştır: Aristoteles'in eserlerini, özellikle de mantık risalelerini (*Organon*) Yeni-Eflatuncu müfredata dahil etmiştir. Bu sayede ilk defa bir Eflatuncu, Aristoteles üzerine şerhler yazmıştır.³ Porphyry aynı zamanda Aristoteles'in mantığına giriş mahiyetindeki meşhur *Isagoge*'yi de kaleme almıştır.⁴ Yunanca felsefe geleneğinin iki büyük üstadının görüş birliği içinde olduklarını göstermenin amacı (bugün için kayıp olan *Eflatun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Bir ve Aynı Olduğu Gerçeği Üzerine* isimli çalışmanın başlığının da işaret ettiği üzere), bu yorumlama faaliyetiyle alakalı bir şey olmuş olabilir. Aslında, daha önce tartışıldığı üzere, bu noktada Porphyry, Aristoteles düşüncesi-

nin bazı kritik öğretilerine karşı oluşunu gizlemeyen Plotinus'la birlikteliğine son vermiştir ki bu, onun Roma'dan Sicilya'ya gidişini de açıklamaktadır.⁵ İki yüzyıl sonra, Boethius'un zihninde, aralarındaki karşılıklı uyumu göstermek amacıyla tüm Aristotelesçi ve Eflatuncu eserleri Latinceye tercüme etme fikri belirdiğinde, o, Porphyry'ye kadar götürülebilecek olan ve kendi zamanında hâlâ Yunanca Yeni-Eflatuncu çevrelerde uygulanmakta olan bir modeli esas almıştır. Boethius'un projesi -kronolojik sebeplerden dolayı bize doğal geldiği şekliyle- Eflatun'la değil Aristoteles'le başlamakta, daha belirgin bir şekilde ifade etmek gerekirse, Porphyry'nin *Isagoge*'sinin teşkil ettiği *Organon*'la giriş yapmaktadır. Arapça konuşan dünyada da buna çok benzer bir durum sözkonusudur: *Isagoge*, İbn Sînâ zamanında bile felsefî öğretimin başlangıcı olarak düşünülmüştür.⁶

Bu benzerliği gösterebilmek için, Porphyry tarafından çizilen modelin Arapça konuşan dünyaya aktarımından bahsetmek gerekmektedir. Yunanca konuşan dünyada felsefî çalışmalara ait müfredatın gelişiminin ana hatlarını, yol gösterici çok sayıdaki okuma sayesinde takip etmek mümkündür. Ne var ki, bu modelin, eserlerini Arapça kaleme alan filozoflara intikal ediş şekli o kadar da kesin değildir. Biraz önce gördüğümüz üzere Porphyry, felsefî hakikatin aşamalı bir şekilde öğreniminin bir parçası olarak Aristoteles'i de ihtiva eden bir müfredat oluşturma yolunda önemli bir ivme sağlamıştır. Iamblichus da Aristoteles ve Eflatun'un kadim Yunanca hikmetin iki büyük temsilcisi olduğunu kabul etmiş ve Aristoteles'in *Kategoriler* ve *Birinci Analitikler*'i üzerine şerh yazmıştır. Buna ilaveten, eski bir İskenderiyeli kaynaktan öğrendiğimize göre o, temel Eflatun diyaloglarının okunma sırasıyla ilgili bir "kıstas" tasarlamıştır. Ona göre Eflatun'un iki diyalogu, onun kozmos ve tanrılar hakkındaki tüm öğretisini temsil etmektedir: *Timaeus* ve *Parmenides*.⁷ Iamblichus'un Apamea'daki öğretisi ile Eflatuncu çalışmaların Atina'da yeniden başladığı dönem arasındaki yaklaşık 100 yıl, yani beşinci yüzyılın ilk çeyreğinde Eflatuncu okulların müfredatı konusunda sessizdir. Fakat Proclus'un hocası Syrianus'la birlikte, felsefî araştırmalar için hem Aristoteles hem de Eflatun'u içeren dört başı mamur bir müfredatla karşılaşmaktayız. Aristoteles'i tahsil etmek, mantıktan fizik ve metafiziğe geçiş anlamında bir başlangıç olarak görülmüş; bir sonraki

aşamada yüce teolojik hakikatin açıklanması ise Eflatun'a tevdi edilmiştir. Nabluslu Marinus'tan (Marinus of Neapolis) öğrendiğimize göre Syrianus, Eflatun'a geçmeden önce Proclus'a Aristoteles'i öğretmiştir.⁸ Syrianus'un Eflatun'un diyaloglarına dair verdiği derslerin, Iamblichus tarafından oluşturulan sıradüzenini takip edip etmediği konusunda doğrudan bir delil bulunmasa da, Proclus'un Eflatun üzerine yazmış olduğu tüm şerhlerin, sözkonusu sıradüzeni içinde yer alan diyaloglara hasredilmiş olduğu ve bunlardan temel niteliğindeki üç tanesinin bu sıra düzeninin başlangıç ve sonundaki eserler (*Birinci Alcibiades*, *Timaeus*, *Parmenides*)⁹ üzerine yapılmış olduğu gerçeği, Atina'daki Eflatuncu eğitimin bu modele göre verildiğini, bunun yanı sıra temel eğitimin ise Aristoteles külliyyatının hocayla okunması yoluyla sağlandığını göstermektedir.

Beşinci ve altıncı yüzyıl Atina'sında felsefe, gitgide sistematik bir bütün olarak karşımıza çıktığı gibi, felsefe çalışması da -Aristoteles ve Eflatun'u da içeren- otorite sayılan eserlerden oluşan bir kıtas rehberliğinde yapılar hale gelmiştir. Felsefe müfredatının zirvesi artık metafizik değil teoloji, yani ilahî ilkeler hakkındaki felsefi söylemdir. Bu teolojinin ilk ve en başta gelen kaynağını geç putperestliğe ait vahiyler¹⁰ oluştururken, diğer kaynak ise mecazen Eflatun'un teolojik öğretisini taşıdığı şeklinde yorumlanan diyaloglarıdır. Ancak Proclus sadece Eflatun'un başlıca diyalogları üzerine şerh yazmamış, aynı zamanda sistematik teoloji hakkında da *Eflatuncu Teoloji* adında hacimli bir risale kaleme almış¹¹ ve bütün teolojik hakikatleri aksiyomlar şeklinde Öklid'in *Geometrinin Unsurları*'nı model alarak *Teolojinin Unsurları* adıyla bir araya getirmiştir.¹² Hem *Eflatuncu Teoloji* hem de *Teolojinin Unsurları* Bir'le, yani İlk İlke ile başlamaktadır. Duyu ötesi sebeplerin varlığını kabul eden ancak bunların üç tane olduğunu -Bir/Tanrı, Akıl ve Nefs- düşünen Plotinus'tan ayrı olarak Proclus'un bu iki eseri, Bir'den çokluğun zuhuru sürecini, öncelikle Bir ve akıllı varlık arasında, ardından akıllı varlık ve ilahî Akıl (ve akıllar) arasında, daha sonra ise ilahî Akıl ve ilahî Nefs (ve nefslar) arasında bir dizi aracı ilkenin çıkışı olarak açıklamaktadır. Proclus'a göre ilahî ilkelerin bir bütün olarak hiyerarşisi hem görünür âlemin dışında hem de onun içinde yer almaktadır ve oluş ve bozuluş âlemine düşen insan nefsi ancak "uygun aracılıklar"la İlk İlke'ye geri dönebilir.¹³ Kozmos-içi ve kozmos-üstü tanrılara sunulan putperest kültler, gerçek dini, Hıristiyanlığa karşı

korumakta ve nefsin “uygun aracılıklar”a nasıl yükselebileceğini göstermektedir. Görünen kozmosun ilahî ilkelerini gerçek anlamda tebciî ettiği ölçüde felsefe de bir ibadettir.

Beşinci yüzyılın sonunda ve altıncı yüzyıl boyunca, hem İskenderiye hem de Atina’daki Hıristiyan çevrede Yeni-Eflatuncu okullar Aristoteles ve Eflatun üzerine şerhler yazmaya devam ettiler. Bir dereceye kadar kişi, sözkonusu şehirlerdeki okulların, aralarında yolculuk ve şahsî bağlarla oluşmuş ilişkiler sebebiyle bir ve aynı okul olduğunu söylemeye cesaret edebilir.¹⁴ Ancak aralarında bir vurgu farkı sözkonusudur. Altıncı yüzyıl İskenderiye’sindeki felsefi tartışmanın odağı, her ne kadar Yeni-Eflatuncu putperest filozoflar okul içinde gelişen teolojik öğretileri savunmaya devam etseler de, önemli ölçüde Aristoteles’e çevrilmiştir.¹⁵ Eğitimi Atina’da alan ve İskenderiye’de temel olarak Aristoteles üzerine ders veren Anmonius,¹⁶ John Philoponus ve Simplicius’u kendisine talebe olarak almıştır. Simplicius ayrıca Atina’ya da gitmiş ve Damascius’un rehberliğinde çalışmalarını sürdürmüştür.¹⁷ Simplicius’un tefsiri mahiyetteki eseri, geç antikitedeki felsefe müfredatının devamlılık ve yeniliğini kavramamızı sağlamaktadır. Iamblichus’un kıstasında *Birinci Alcibiades*’le sağlanan antropolojik-ahlakî hazırlık, Simplicius örneğinde, üzerine geniş bir şerh yazdığı Epiktetus’un *Encheiridion*’uyla sağlanmıştır.¹⁸ Bize kadar gelen Aristoteles şerhleri,¹⁹ Aristoteles’in mantık ve kozmolojisini, Eflatun’un metafizik öğretilerine mükemmel bir şekilde uydurarak okuyan Plotinus-sonrası geleneği takip etmektedir. Ancak Syrianus tarafındır: tevarüs edilen modelden ayrı olarak, teolojik tartışma artık Eflatun’un diyalogları üzerine mecazî şerhler yazmak suretiyle gerçekleştirilmemektedir ki, Simplicius da bunlar üzerine herhangi bir şerh kaleme almamıştır. Bunun makul bir açıklaması, Hıristiyan çevrenin baskısıdır. Özellikle putperest filozoflar tarafından yapılan halka açık öğretimin 529 tarihinde yasaklanmasının ardından,²⁰ özellikle Proclus’tan sonra yorumlanması güçlü bir şekilde politeizme teslim edilen Eflatun’un “teolojik” diyalogları hakkında dersler vermenin gerçekten cesaret isteyen bir şey olacağı muhakkaktır.²¹ Geç Yeni-Eflatunculuğun Eflatun’dan ziyade büyük ölçüde Aristoteles üzerine şerh yazmaya odaklandığı şeklindeki ilk bakışta hayret uyandıran gerçeğe bir başka açıklama daha getirilebilir: Putperestler ve Hıristiyanlar arasındaki ihtilafta

Aristoteles'in oynadığı kilit rol, en iyi şekilde Simplicius ve John Philoponus arasında kozmosun ezeli mi yoksa yaratılmış mı olduğu yönünde cereyan eden tartışmayla örneklendirilebilir.

John Philoponus, tarihçiler için büyük ölçüde bir muammadır. Onun çift yönlü faaliyeti, yani bir yandan Aristoteles'in Yeni-Eflatuncu bir şarihiyken, diğer yandan ise hem Aristoteles'e hem de Proclus'a karşı eserler yazan bir Hristiyan teoloğu ve cedelcisi oluşu²² çokça tartışılan bir meseledir.²³ Bu nokta *felsefenin* teşekkül dönemiyle iki açıdan doğrudan ilişkilidir. Birincisi, Philoponus'un kozmosun ezeliğine karşı ortaya koyduğu deliller, Kindî için son derece önemlidir (bkz. blm. 3); ikincisi, bizatihi bu kalem kavgası, Yeni-Eflatuncu okulların son devrelerinde felsefî tartışmanın Aristoteles'i bırakın dışlamayı, ana odak olarak kabul ettiği gerçeğinin de bir delilidir. İskenderiye'deki son Yeni-Eflatuncu şarihler Aristoteles üzerine yazmışlardır (Elias, David, İskenderiyeli Stephanus [Stephanus of Alexandria]). Antikitenin sonunda, özellikle de bundan kısa bir zaman sonra İslam hakimiyetine giren İskenderiye bölgesinde Aristoteles, mantık, fizik, kozmoloji, tabii bilim ve psikoloji alanlarındaki bilimsel öğrenimin aşilamaz üstadı olarak görülmüştür. Artık teorik bilginin mimarisi, Eflatun'un diyaloglarının teolojik yorumuyla taçlandırılmamıştır. Aristoteles, altıncı yüzyılın ikinci yarısı ve yedinci yüzyılın ilk çeyreği arasında İskenderiye'de, dokuzuncu yüzyıl Bağdat'ında Kindî'nin halkasında algılandığı gibi, Yeni-Eflatuncu bir teolojiyle ele alınmamıştır. Artık ona "İlk Üstad" gömleğini giydirmek için her şey hazırdır.

Yeni-Eflatuncu Felsefenin Arapça Konuşan Dünyaya İntikali

Okullar

Justinian'ın Eflatuncu okulları 529 tarihinde kapatmasının bir neticesi olarak Simplicius, Damascius ve diğer beş filozof Atina'yı terk edip İran'a, 532 yılına kadar kalacakları Şah I. Enûşirvân'ın²⁴ sarayına gittiler. Bu kesinlikle Yunanca felsefe geleneğinin doğuya ilk defa girişi değildi. Ashında Sasanî imparatorunun felsefe-

ye olan derin ilgisi, Yeni-Eflatuncu filozofların Ctesiphon'da ona katılmalarının sebebidir. Atina'dan gelen filozoflardan biri olan Priscianus Lydus, imparator için bir risale yazmış, ayrıca İranlı Paul (Paul the Persian), Aristoteles mantığı üzerine yazdığı eserlerden birisini imparatora ithaf etmiştir.²⁵ Fakat her ne kadar Sasanî sarayı Yunanca bilgi konusunda olumlu bir yaklaşıma sahip olsa da,²⁶ felsefenin Mezopotamya bölgesindeki intişarı Pehlevî dili aracılığıyla olmamıştır. Bu, Sasanî hanedanının, teolojik söylemin doğurduğu zorunluluklar dolayısıyla yabancı bilimlere Süryanice üzerinden ilgi duymalarından kaynaklanmaktadır.

Arapçadan önce Yunanca felsefi metinlerin tercüme edildiği ilk Sami dili, köken olarak Aramice'nin bir lehçesi olan ve çok geçmeden edebiyat ve felsefe eserlerinde de kullanılan Süryanicedir.²⁷ Urfa'daki Kitab-ı Mukaddes okulunda, beşinci yüzyılın ilk yarısında, Mopsuestialı Theodor'un (Theodor of Mopsuestia) tefsir eserleri, Qiore (ö. 428) veya Hibas (ö. 475) tarafından Yunancadan Süryaniceye tercüme edilmiştir.²⁸ Edessalı (Urfalı) Yakub'un (Jacob of Edessa) (ö. 708) şahitliğine göre, Theodor'un kutsal kitaba dair şerhleriyle birlikte, Aristoteles'in *Kategoriler*'i de Süryaniceye tercüme edilmek ve gerek tefsir gerekse öğretim amacına hizmet etmek üzere okula ulaşmıştır.²⁹ Ancak çok geçmeden, Sebastian Brock'un Yunanca bilgiye karşı "husumetten" onu "özümsemeye" doğru ilerleyen bir süreç şeklinde isimlendirdiği bir hat boyunca, bizatihi Aristoteles'in mantık eserleri şerh edilmiştir.³⁰ Yeni-Eflatuncu yorumu yanında Aristoteles mantığının intikalindeki anahtar şahsiyet, eğitimini İskenderiye'de almış bir hekim ve filozof olan Resh'aynâlı Sergius'dur (ö. 536). Resh'aynâlı Sergius, Aristoteles'in mantık eserlerine şerh ve mukaddimeler yazdığı gibi, Galen'in pek çok risalesini, Areopaguslu sahte-Dionysius'un (sahte-Dionysius the Areopagite) eserlerini, muhtemelen Evagrius Ponticus'un *Yüzyıllar*'ını ve İskender Afrodisi'ye nisbet edilen *Bütünün İlkeleri Üzerine* isimli çalışmayı Süryaniceye tercüme etmiştir. Henri Hugonnard-Roche, Sergius'un Aristoteles'i takdimi ile İskenderiye müfredatı arasındaki yakın ilişkiyi göstermiştir.³¹ Hugonnard-Roche ayrıca, Yeni-Eflatuncu müfredatta Aristoteles külliyatı Eflatun'un diyaloglarına bir giriş olarak görülürken, Sergius açısından sözkonusu külliyyatın burhanî bilim olarak felsefenin bir özetini sunduğuna dikkat çekmektedir.³² Buna göre Sergius, İskenderiye'deki yukarıda ana hatları çizilen gelişmelerin bir takipçisidir.

Diğer bir öğrenim merkezi, piskopos Barsawma (ö. 458) tarafından Nusaybin'de kurulan Nasturî okuludur ki, bu okulda Yunanca felsefe geleneği için bir oda ayrılmıştır. Altıncı yüzyılın ortalarına doğru Şah I. Enûşirvân'ın sarayında karşılaştığımız İranlı Paul'un de bu okulla bir ilişkisi olmuş olabilir. Ancak şunda hiç şüphe yok ki, tıpkı Sergius gibi İranlı Paul, hacimli iki eserinden anlaşıldığı kadarıyla, Aristoteles'in eserlerinin, en iyi örneğini İskenderiye'de bulduğumuz geç Yeni-Eflatuncu sınıflamasını tevarüs etmiştir.³³ *Isagoge*, *Yorum Üzerine* ve *Birinci Analitikler*³⁴ üzerine şerhler kaleme alan Proba (altıncı yüzyıl) gibi Süryanice yazan diğer Aristoteles şarihleri, Resh'aynâlı Sergius tarafından oluşturulan modeli esas almışlar ve bu şekilde *felsefenin* yükselip gelişmesinde önemli bir role sahip olan bir Süryanice Aristotelesçi mantık geleneği -tercümeler, Aristoteles mantığı üzerine yazılan müstakil kitaplar, şerhler- meydana getirmişlerdir. Daha sonra yedinci yüzyılda Kınnesrîn (Chalcis) manastırına eklenen bir okul, piskopos Severus Sebokht'un (ö. 667) teşvik ve desteği sayesinde Yunanca bilimin merkezi haline gelmiştir. Girişini Porphyry'nin *Isagoge*'sinin oluşturduğu Aristoteles'in mantık eserleri, burada da burhanî bilimin özü olarak karşımıza çıkmaktadır. Beledli Athanasius (Athanasius of Balad) (ö. 687), Edessalı Yakub ve Arapların George'u (George of the Arabs) (ö. 724),³⁵ geç antikitede oluşturulan mantık külliyyatının yani *Isagoge* ve *Organon*'un yeni tercümelerini ortaya koydular. Hatta sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda Abbasî idaresi altındaki Suriye Hristiyanları, Aristoteles mantığının rakipsiz üstatlarıydılar: Halife Mehdi (slt. 775-85) Nastûrî başpiskoposu (*katholikos*) I. Timoteus'tan *Topikler*'in bir tercümesini tedarik etmesini istemiştir.³⁶ Dokuzuncu yüzyıl Bağdat'ında ve hatta daha sonraki dönemlerde Süryanice konuşan Hristiyanlar, Arapça yazan *filozoflarla* yakın ilişki içinde bir mantık öğrenim geleneğini devam ettirmişlerdir.³⁷

Max Meyerhof, Fârâbî'yi esas almak suretiyle,³⁸ Yunanca bilim ve felsefenin Arapça konuşulan dünyaya intikalini açıklamak amacıyla sözde "İskenderiye'den Bağdat'a" uzanan bir yol çizmiştir.³⁹ Dimitri Gutas'ın işaret ettiği üzere, Fârâbî'nin anlatımı tarihi bir rivayetten çok, Bizanslı idarecilerin Hristiyan inancına sadakatleri sebebiyle yeteri derecede anlayıp istifade edemedikleri sözkonusu mirasın mah-

zeni olmaya layık olan İslam kültürüne, Yunanca bilimin yasal varisi olarak itibar kazandırma teşebbüsü şeklinde değerlendirilmelidir.⁴⁰ Ancak bu durum, Süryanice ve Arapça felsefe geleneğinin yükselişinin, Porphyry'nin *Isagoge*'siyle başlayan Aristoteles külliyyatı etrafında şekillenmiş sistematik bir bilgi birikimi olarak, İskenderiye'de ortaya çıkan felsefe modeline içkin bağımlılığını dikkatten kaçırmamalıdır. Bu model hâlâ Arapça yazım türleri içinde "felsefeye giriş" şeklinde varlığını sürdürmekte⁴¹ ve bu da *felsefenin* yükselişiyle, antikitenin sonunda Yeni-Eflatuncu okullarda felsefenin algılanışı arasındaki yakın ilişkiyi göstermektedir. Açıkçası, felsefe çalışmalarının yapıldığı ve felsefenin öğretildiği merkezler İskenderiye, Antakya, Urfa, Nusaybin, Kınnesrîn ve Cundîsâbûr'dan ibaret değildir: Horasan'daki Merv ile Harran gibi daha pek çok yere Yunanca bilgi birikimi yayılmıştır.⁴² Her ne kadar İskenderiye modelinin yegane veya her yerde hakim olduğu iddia edilemese de, eldeki veriler, sözkonusu modelin Arapça gelenekte felsefenin ne olduğunu ve nasıl öğrenildiğini anlamak için ana şablonu oluşturduğu yönündedir.

Tercümeler

Abbasî hanedanının yükselişi ve Bağdat'ın kuruluşu (m.s. 762), İslam kültüründe bir dönüm noktasına işaret etmektedir. Tam anlamıyla bir tercüme hareketi başlamış ve bu hareket Yunanca bilim ve felsefe birikiminin sistematik bir biçimde özümzenmesi yoluyla gelişmiştir.⁴³ Mütercimlerin faaliyetinin hangi bilim dallarını kapsadığı, Yunanca malzemelerin özümzenme safhaları ve tercümelerdeki farklı üsluplar mukayeseli bir şekilde Gerhard Endress tarafından ortaya konulmuştur.⁴⁴ Bu arka plana karşın, Yunanca Yeni-Eflatunculuğun rolünün hayatî olduğu söylenebilir: Arapça'ya tercüme edilen ilk eserler arasında Plotinus'un *Enneadlar*'ı ve Proclus'un *Teolojinin Unsurları*'ının bulunması gerçeğinin, *felsefenin* tüm gelişimi üzerinde uzun vadeli sonuçları olmuştur. Yunanca Yeni-Eflatunculuğun bu iki temel metni Arapçaya, Aristoteles'in *Metafizik*'i ve *De Caelo*'sunun ilk Arapça çevirilerini de yapan grup, yani Kindî'nin halkası (dokuzuncu yüzyıl) tarafından tercüme edilmiştir. Yunanca kozmoloji, psikoloji, metafizik ve teolojiye dair pek çok önemli metni içeren ve hepsi de bir

şekilde Kindî ile ilişkili olan bir grup erken dönem tercümenin ayırt edici özelliklerinin keşfini Endress'e borçluyuz.⁴⁵ Daha sonraları diğer eserlerin tercümesi ve yerli bir felsefî düşünce geleneğinin gelişimi, bir ölçüde felsefenin ne olduğu ve onun Kur'anî ilimlerle nasıl bir ilişkisinin bulunduğu dair resmi değiştirecektir. Yine de Yunanca düşüncenin İslamî bir muhitte bu ilk özümsemesine dair bazı genel varsayımlar, *felsefenin* hem Doğuda hem de Batıdaki alamet-i farikası olarak kalacaktır: (1) Felsefe, kökleri mantıkta olan, zirvesini aklî teolojinin oluşturduğu sistematik bir bütündür. (2) Eserlerini Yunanca kaleme alan bütün filozoflar, kozmos, insan nefsi ve ilk ilkeyle ilgili sınırlı, ancak önemli bir dizi öğreti üzerinde görüş birliği içindedirler. (3) Felsefî hakikatler, isterse Kur'an'a birebir uysun, Kur'an'dan türemezler. Bütün bunlar, eserlerinin tutarlı bir dizi öğreti oluşturması hedeflenen Aristoteles, İskender Afrodisi, Plotinus ve Proclus'un müştereken okunmasının birer sonucudur.

Biyo-bibliyografik kaynaklar, her ne kadar kimi zaman verdikleri bilgiler güvenilmez ve eksik olsa da, Arapça okuyanların aşına oldukları pek çok Yeni-Eflatuncu metinden bahsetmektedir. Yine de resim son derece etkileyicidir: Arapça konuşanlar, farklı derecelerde de olsa, Plotinus, Porphyry, Iamblichus, Themistius, Syrianus, Proclus, Areopaguslu sahte-Dionysius, Simplicius, Philoponus ve Olympiodorus'un eserlerinin Arapça veya Süryanice versiyonlarından bizzat haberdardırlar. Yeni-Eflatuncu eserlerin Arapça tercümelerinden bazıları bize kadar ulaşmıştır. Tablo 2.1., Arapçası elimizde olan Yeni-Eflatuncu çalışmalar hakkında bir parça fikir vermektedir.⁴⁶

Arapça Yeni-Eflatunculuk: Felsefeyi Anlamak İçin Bir Anahtar

Dokuzuncu yüzyılın kırklı yıllarında, yani Kindî'nin iktidardaki hali-fe Mu'tasım'ın (slt. 833-42) oğlu Ahmed'in hocası olduğu dönemde, Plotinus'un *Enneadlar*'ının IV-VI. bölümleri Hımslı bir Hristiyan olan İbn Nâ'ima el-Hımsî tarafından Arapçaya tercüme edildi. Biz bu bilgiyi, aslında *Enneadlar*'ın bazı bölümlerinin yeniden düzenlenmiş Arapça versiyonu ve açıklaması olan sözde *Aristoteles'in Teolojisi*'ne Girişin başlangıç bölümünden elde etmekteyiz. Bahsi geçen Girişten

öğrendiğimiz bir başka husus da, sözkonusu Arapça versiyonun bizzat Kindî tarafından şehzade Ahmed için “düzeltildiği”dir. Ancak bu noktada Kindî’nin kendisini -ve açıkçası felsefeyle ilgilenen bütün bir muhiti- niçin böylesine bir öğretiye maruz bıraktığı sorusu gündeme gelmektedir. Sözkonusu Giriş, bu sorunun cevabını vermektedir: *Enneadlar*’dan elde edilen risale, Aristoteles’in *Metafizik*’inin teolojik tamamlayıcısı olarak sunulmaktadır.

Önde gelen filozofların ittifakıyla, kainatın var oluş öncesi için sebeplerinin dört olduğu -Madde, Form, Fail Sebep ve Mükemmellik- saptandığından, bunları araştırmak gerekmektedir. (...) Biz daha önce *Fizik*’ten sonra gelen kitabımızda bunlara dair bir açıklama ve bunların sebepleri hakkında bir izahat vermiştik. (...) *Metafizik* kitabında zaten buna dair bir açıklama verdiğimizden, bu bilgi dalı hakkında kelimeleri harcamayalım ve kendimizi orada ortaya koyduğumuz şeyle sınırlayarak öncelikle bu kitapta şerh etmek istediğimiz amacımızdan bahsedelim. (...) Bizim bu kitaptaki amacımız, İlahî Hakimiyet üzerine konuşmak ve onu açıklamak, onun nasıl ilk sebep olduğunu, ezeliyet ve zamanın ondan aşağıda bulunduğunu, onun hem sebep hem de sebeplerin sebebi olduğunu, aydınlık gücün İlahî Hakimiyetten zihne, zihin aracılığıyla evrensel semavî nefse, zihinden nefsin aracılığıyla tabiata ve nefsten, tabiat vasıtasıyla oluş ve bozuluşa uğrayan şeylere nasıl asırıldığına ortaya koymaktır.⁴⁷

Burada bize sunulan şey, *Metafizik*’i takip eden ve Tanrı’nın sebepliğinin* duyu üstü iki ilke -Akıl ve Âlem Ruhı- ve tabiat vasıtasıyla oluş ve bozuluşa tâbi şeylere intikaliyle ilgili olan bir başka anlatım olacaktır. Aristoteles’in *Metafizik*’inin konusunun yeniden belirlenmesinin ardından, Girişin yazarı (her halükarda bizzat Kindî),⁴⁸

* *Causality* kelimesi iki şey arasındaki sebep-sebepli ilişkisini ifade etmek için kullanılmakta olup, şimdiye kadar Türkçe felsefe literatüründe “sebeplilik” ya da “nedensellik” şeklinde karşılanmıştır. Elinizdeki tercüme boyunca ise cümlelerin siyak-sıbakı dikkate alınarak bir şeyin başka bir şeyin sebebi olmasının vurgulandığı noktalarda “sebeplik”, bir şeyin başka bir şeyin sebeplisi olmasına işaret edilen yerlerde ise “sebeplilik” kavramı kullanılmıştır. Bunların sırasıyla Arapça *illiyet* ve *ma’lûliyyet* kavramlarına tekabül ettiği dikkatli bir okuyucunun gözünden kaçmayacaktır. Bu noktaya dikkatimi çeken Hüseyin Sarioğlu’na müteşekkirim. (çev.)

başka disiplinden olan okuyucuya, metafizikle içkin bir bağlantısı bulunan ancak şimdiye kadar ondan ayrı olan, Bir, Akıl ve Âlem Ruhuyla ilişkili aklı teolojii sunmaktadır. Açıkçası, Aristoteles'in *Metafizik*'inde bu ilkelerin izine rastlamak mümkün değildir ve daha önce ele alındığı üzere, Kindî halkası açısından Plotinus'un *Enneadlar*'ı, *Metafizik*'in Lambda bölümündeki ilk hareket ettiriciyle ilgili açıklamalar için ihtiyaç duyulan bir tamamlayıcı unsur anlamına gelmektedir.⁴⁹ Ne var ki, *Aristoteles'in Teolojisi*'ni okuyan kimse, Girişte ana hatları çizilen projenin bizzat *Teoloji*'de gerçekleştirilmediğini ve *Enneadlar*'ın bölümleri ile birlikte çok sayıdaki tadil ve tahrifin şaşırtıcı bir düzensizlik içinde bir araya getirildiğini görmekten dolayı hayal kırıklığına uğrayabilir. Ancak daha yakından yapılacak bir araştırma sayesinde *Teoloji*'nin yapısı ortaya konabilir: (1) Porphyry'nin neşri esas alınmıştır.⁵⁰ (2) *Enneadlar*'ın "başlangıç bölümleri" (I-III) atlanıp sadece IV-VI. bölümlerine ait risaleler (Nefs, Akıl ve Bir hakkında) tercüme edilmiştir. (3) *Teoloji*, muhtemelen, aklı teoloji hakkında sistematik bir eser üretme noktasında vaktinden önce gerçekleşen bir teşebbüstür. Aklı teolojinin konuları -İlk Sebep, Akıl ve Âlem Ruhu- Girişte ontolojik makamlarına göre duyurulduğu halde, bu konular hakkında verilen izahat *Enneadlar*'daki düzenle sınırlandırılmıştır.

Girişte çizilen ideal düzen, okuyucuya, ilk hareket ettiricinin fiilini gerçekleştirme yoluna dair bir açıklama eşliğinde sunulmaktadır: Onun hakimiyeti gerçektir ve onun sebepliği, Akıl ve Âlem Ruhu vasıtasıyla tüm yaratılmışlara ulaşır. Diğer yandan *Teoloji*, öncelikle Plotinusçu "nefsin bedene düşüşü" öğretisi ile görülen ve görülmeyen âlemler arasında aracı olarak nefis ideası konularını da okuyucuya arz etmektedir. Daha sonra kabaca, akledilir âlemin ve ilk yaratılan olarak Aklın tanımı ve Gerçek Bir'in fiiline dair açıklama mütereddit bir düzen takip etmektedir. Plotinus'un, Bir'in ilk görüntüsü olarak *nous* hakkındaki tanımı, "akıl aracılığıyla yaratma" düşüncesi içinde yeni bir şekle sokulmaktadır. Plotinus'un *nousu* aynı zamanda, *Teoloji*'nin yazarına, Tanrı'nın yaratma ve inayeti konusunda bir model sağlamaktadır. Gerçek Bir, değişmez bir ilkenin herhangi bir şeyin var olmasını nasıl sağladığı sorusunu açıklamak için düzenlenmiş bir fiil tarzı olarak görülmektedir: Suretlerin nasıl

filde bulunduğuna dair Yeni-Eflatuncu tahlil, Tanrı'nın sebeplik ve inayetinin, "O'nun" hiçbir şekilde değişim içermeyen "kesin var oluşu (*bi-enneyetihî fakat*) vasıtasıyla"⁵¹ yapılan bir tanımı olarak açıklanmaktadır.

Plotinus'tan önce bu şekilde var olmayan ve onun Eflatunculuğu yeniden ele alışından türeyen felsefî konular -nefsin iki tabiatlı hayatı, yani ezeli olarak akledilirleri görüp canlı bedenine hayat vermek suretiyle her iki âleme ait olması, Suretlerin ve Aklın tanımı, İlk İlke'nin mutlak basitlik ve tarif edilemezliği-, *felsefenin* teşekkül sürecinde yeniden ortaya çıkmaktadır. Pek çok İslam filozofunun gözünde, Yunanlıların "fizikten sonra gelen şeyle" ilgili araştırmaların en başında bulunan ilahiyata dair öğretileri bu konulardan ibarettir. Onlara göre böyle bir akli teolojinin itibarı da Aristoteles'e, yani İlk Üstad'a aittir. Sadece *Aristoteles'in Teolojisi*'nde değil, aynı zamanda Proclus'un *Teolojinin Unsurları*'nın yeniden düzenlenmiş Arapça tercümesi olan ve Gerhard Endress tarafından ispat edildiği üzere, kaynağını Kindî'nin halkasının oluşturduğu *Aristoteles'in Saf İyiliğe Dair Açıklaması Hakkındaki Kitap*'ta (*Kitâbü'l-Îzâh li-Aristûtâlis fî'l-Hayri'l-Mahz*)⁵² da durum böyledir. İtibarı bizzat Kindî'ye ait olan bu yeniden düzenleme,⁵³ Cremonalı Gerard'ın (Gerard of Cremona) Latinceye tercümesi sayesinde on ikinci yüzyılda Tuleytula'da (Toledo) *Liber Aristotelis de Expositione Bonitatis Purae (Liber de Causis)* haline gelecektir. Latince Aristotelesçi külliyat da bundan sonra zirvesini Yeni-Eflatuncu akli teolojide bulacaktır.

Aristoteles'in metafiziğini, Eflatuncu geleneğe dayalı bir akli teolojiyle taçlandırma projesi, geç Yeni-Eflatuncu felsefe modelinin, mantıktan teolojiye kadarki konuları kapsayan sistematik bir disiplin olarak kabulünden ibarettir. Bu örgünün Kindî'nin halkasına bu şekilde ulaşıp ulaşmadığını veya bir anlamda yeni baştan ortaya konulup konulmadığını bilmiyoruz. Ancak şunu söyleyebiliriz ki, Yeni-Eflatuncu akli teolojinin Aristoteles'e atfedilmesi, kaynağını Plotinus-sonrası Eflatunculuk'ta bulmaktadır ve İskenderiyeli şarihler, Bir, Akıl ve Nefs gibi temel Yeni-Eflatuncu ilkelerden vazgeçmek sizin Aristoteles'e öncelik vermişlerdir. Bu sebeple, geç antikitenin felsefî düşüncesindeki kökleri dikkate alınmadan *felsefe* hakkıyla anlaşılamaz.⁵⁴

Yazarlar	Süryanice ve/veya Arapçaya tercüme edilen eserler (günümüze gelen tercümeler)	Süryanice ve/veya Arapçaya tercüme edildiği belirtilen eserler (günümüze gelmeyen tercümeler)	Süryanice ve/veya Arapçaya tercüme edilip edilmediğinden bahsedilmeksizin Arapça kaynaklarda ismi geçen eserler
Plotinus	<i>Enneadlar</i> IV-VI, Arapça (İbn Nâ'ima el-Hımsî)		
Porphyry	<i>Isagoge</i> , Süryanice (536 tarihlerinde); Arapça (Ebû Osmân ed-Dimeşkî); <i>Philos. History</i> (fragmanlar), Süryanice	<i>Isagoge</i> , Süryanice tercüme; Arapça tercüme (Eyyûb b. Kâsım er-Rakkî) <i>Fizik</i> , <i>Nik. Ahl.</i> , <i>Kategorik Kıyaslara Giriş</i> üzerine şerh, Arapça (Ebû Osmân ed-Dimeşkî); <i>Akıl ve Akledilir Üzerine</i> , Süryanice; <i>Istafsâr</i> (?), Süryanice	<i>Kategoriler</i> üzerine şerh; <i>Yorum Üzerine</i> 'nin özeti (?); Aristoteles felsefesinin özeti; Anebo'ya mektup
Iamblichus	<i>Carmen Aureum</i> üzerine şerh, Arapça		<i>Kategoriler</i> üzerine şerh (?); <i>Yorum Üzerine</i> 'ye şerh
Themistius	<i>Met.</i> Lambda üzerine şerh, Arapça (Ebû Bîşr Mettâ b. Yûnus); <i>De Caelo</i> üzerine şerh, Arapça (Yahyâ b. Adî); <i>De Anima</i> üzerine şerh, Arapça	<i>Oluş ve Bozuluş Üzerine</i> ve <i>Nik. Ahl.</i> üzerine şerh, Süryanice	<i>Kategoriler</i> , <i>Birinci ve İkinci Anal.</i> , <i>Topikler</i> ve <i>Fizik</i> üzerine şerh; Julian'a kitap; Julian'a mektup
Syrianus		<i>Met.</i> Beta üzerine şerh	
Proclus	<i>Teolojinin Unsurları</i> ; <i>Âlemin Ezeliliğine Dair XVIII Delil</i> ; <i>Nefsin Ölümsüzlüğüne Dair Deliller</i> , Arapça	<i>Carmen Aureum</i> üzerine şerh, Süryanice; Eflatun'un <i>Gorgias</i> 'ının bir bölümü üzerine şerh, Süryanice; <i>Kader Üzerine</i> adlı risalenin bir bölümü üzerine şerh, Süryanice; <i>Phaedo</i> üzerine şerh (Ebû Ali b. Zur'a)	<i>Tabii Olgunun Kökeninin Tanımı</i> ; <i>İnayet Hakkında On Şüphe</i> ; <i>Bölünemeyen Atom</i>

Sahte-Dionysius	<i>De Div. Nom., Cael. Hier., Myst. Theol., Eccl. Hier., Ep.,</i> Süryanice		
Ammonius			<i>Kategoriler ve Topikler I-IV</i> üzerine şerh; Aristoteles'in Yaratıcı hakkındaki öğretilerinin açıklanması; Aristoteles'in kitaplarındaki amaçları; Aristoteles'in Birlik hakkındaki delili
Simplicius		<i>De Anima</i> üzerine şerh, Süryanice ve Arapça	<i>Kategoriler</i> üzerine şerh
Philoponus	<i>Fizik</i> üzerine şerh (fragmanlar), <i>De Aet. Mundi contra Proclum</i> (fragmanlar); <i>Âlemin Ezeliliği Konusunda Aristoteles'e Karşı</i> (fragmanlar), Arapça	<i>Fizik</i> üzerine şerh, Arapça (Basil ve İbn Nâ'ima el-Hımsî); <i>Proclus'un Âlemin Ezeliliğine Yönelik Delillerinin Reddi</i> ; <i>Fizikî Gerçekliklerin Gücünün Sonlu Olduğu Gerçeği Üzerine</i>	Aristoteles'in On Kategorisi üzerine şerh; Nasturîlere reddiye, başka reddiyeler; Galen'in tıbbî eserlerinin açıklanması
Olympiodorus		<i>Sofist</i> üzerine şerh (İshak b. Huneyn); <i>Meteorologica</i> 'nın açıklanması (Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus ve et-Taberî), <i>De Anima</i> üzerine şerh	<i>Oluş ve Bozuluş Üzerine</i> hakkında muğlak bir giriş
David/Elias	<i>Prolegomena</i> , Arapça		
Stephanus			<i>Kategoriler ve Yorum Üzerine'</i> ye şerh
Meçhul	Aristoteles'in <i>De Anima</i> 'sının açıklaması, Arapça		

Notlar

- 1 P. Hadot, "La métaphysique de Porphyre", *Porphyre*, Entretiens Hardt, XII (Vandœuvres: 1965), 127-57.
- 2 H. D. Saffrey, "Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? Réponse provisoire", *Porphyre, La vie de Plotin*, c. II, ed. L. Brisson v.d.gr. (Paris: 1992), 31-57.
- 3 Porphyry, *Kategoriler (Commentaria in Aristotelem Gracea* [bundan sonra CAG], IV.1), *Yorum Üzerine, Sofistik İtirazlar, Fizik, ve Nikomakhos'a Ahlak üzerine şerh yazmıştır*. Fragmanlar *Porphyrii Philosophi Fragmenta* içinde (ed. A. Smith, Stuttgart: 1993) neşredilmiştir.
- 4 Porphyre, *Isagoge*, ed. A. de Libera ve A.-Ph. Segonds (Paris: 1998).
- 5 C. Evangeliou, *Aristotle's Categories and Porphyry* (Leiden: 1988); H. D. Saffrey, "Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?".
- 6 İbn Sinâ, otobiyografisinde, hocası Nâtîlî'nin ona *Isagoge*'den başlamak suretiyle mantık okuttuğunu söylemektedir (bkz. D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* [Leiden: 1988], 25).
- 7 L. G. Westerink, J. Trouillard ve A.-Ph. Segonds (ed.), *Prolégomènes à la philosophie de Platon* (Paris: 1990), 39.16-26.
- 8 Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, ed. H. D. Saffrey, A.-Ph. Segonds ve C. Luna (Paris: 2001), ksm. 13. Syrianus, aynı zamanda Aristoteles'in *Metafizik*'i (CAG VI.1) üzerine uzun uzadıya şerh yazan ilk Eflatuncudur. Syrianus, şerhinde sistematik olarak İskender Afrodisi'nin şerhlerine mürcaat etmektedir; bkz. C. Luna, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la "Métaphysique" d'Aristote* (Leiden: 2001). Ayrıca bkz. benim "Commenting on Aristotle: From Late Antiquity to Arab Aristotelianism", W. Geerlings ve C. Schulze (ed.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter: Beiträge zu seiner Erforschung* (Leiden: 2002), 201-51.
- 9 Proclus'un *Birinci Alcibiades* (ed. Segonds, 1985), *Cratylus* (ed. Pasquali, 1908), *Cumhuriyet* (ed. Kroll, 1899), *Timaeus* (ed. Diehl, 1903-6) ve *Parmenides* (ed. Cousin, 1864) üzerine yazdığı şerhler günümüze kadar gelmiştir.
- 10 H. D. Saffrey, "Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du néoplatonisme athénien", E. P. Bos ve P. A. Meijer (ed.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy* (Leiden: 1992), 35-50.
- 11 H. D. Saffrey ve L. G. Westerink, *Proclus: Théologie platonicienne*, I-VI (Paris: 1968-97).
- 12 Proclus, *The Elements of Theology*, ed. E. R. Dodds (Oxford: 1963).
- 13 Proclus, *Elements of Theology*, önerme 132, 118.2-4.
- 14 Bunu İskenderiye okulunun hocası Ammonius'ta görmek mümkündür. Ammonius'un babası Hermias, Syrianus'un derslerinde Proclus'un sınıf arkadaşıydı. Ammonius da İskenderiye'de hoca olmadan önce Atina'da

öğrenim görmüştü. Damascius da İskenderiye'de Ammonius'tan okumuş, fakat Atina'daki Eflatuncu okulun başı olarak Proclus'un halefi olmuştur.

- 15 1910 yılında Atina ve İskenderiye'deki Yeni-Eflatuncu çevreler arasında öğreti noktasında farklılığın bulunduğunu ileri süren K. Praechter'e karşı I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*'ta (Paris: 1978) iki çevrenin de müfredatın farklı noktalarına yoğunlaştığı gerçeğine dikkat çekmektedir. İskenderiyeli Yeni-Eflatuncuların çalışmalarında teolojik spekülasyonun bulunmaması, onların farklı metafizik öğretileri benimsediklerine işaret etmemektedir. Onlar, herhangi bir doğrudan teolojik anlam yüklemeksizin, başlangıç konularını tamamen kabul etmişlerdir.
- 16 Bkz. H. D. Saffrey ve J.-P. Mahé, "Ammonius", Goulet [20], c. I, 168-70.
- 17 Bkz. P. Hoffmann, "Damascius", Goulet [20], c. II, 541-93.
- 18 Simplicius, *Commentaire sur le "Manuel" d'Epictète*, ed. I. Hadot, c. I (Paris: 2001). Yakın zamandaki tercümesi için bkz. Simplicius, *On Epictetus' Handbook*, çev. T. Brennan - C. Brittain, I-II (Londra: 2003).
- 19 *Categories*: CAG VIII I; *Physics*: CAG IX ve X; *De Caelo*: CAG VII.
- 20 Bkz. Hoffmann, "Damascius".
- 21 H. D. Saffrey, "Le chétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI^e siècle", *Revue des études grecques*, 67 (1954), 396-410.
- 22 John Philoponus âlemin ezeliğine karşı *De Aeternitate Mundi contra Proclum*'u (ed. Rabe, 1899), Aristoteles'e karşı ise günümüze gelmeyen ancak hem Simplicius hem de Fârâbî tarafından iktibas edilen bir risale kaleme almıştır. Bkz. Philoponus, *Against Aristotle on the Eternity of the World*, çev. C. Wildberg (Londra: 1987).
- 23 R. Sorabji (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* (Londra: 1987); K. Verrycken, "The Development of Philoponus Thought and its Chronology", R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence* (Londra: 1990), 233-74 ve "Philoponus' Interpretation of Plato's Cosmogony", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 8 (1997), 269-318; U. M. Lang, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century* (Leuven: 2001).
- 24 Agathias, *Hist.*, II.31.2-4 (81.8-21 ed. Keydell); ayrıca bkz. Hoffmann, "Damascius", 556-9; M. Tradieu, "Chosroès", Goulet [20], c. II, 309-18.
- 25 J. Teixidor, "Les textes syriaques de la logique de Paul le Perse", *Semitica*, 47 (1997), 117-38; "La dédicace de Paul le Perse à Chosroès", J. D. Dubois ve B. Roussel (ed.), *Entrer en matière: les Prologues* (Paris: 1997), 199-208.
- 26 Gutas [58].
- 27 Mesela Dardaisan (154-222) Süryanice yazmıştır. Krş. J. Teixidor, "Bardesane de Syrie", Goulet [20], c. II, 54-63.
- 28 J. Teixidor, "Introduzione", *Storia della scienza*, IV/I, *La scienza siriana* (Roma: 2001), 7.

- 29 K. Georr, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes* (Beyrut: 1948); Endress [54], 407-12; H. Hugonnard-Roche, "L'inter-médiaire syriaque dans la transmission de la philosophie grecque à l'arabe: les cas de l'*Organon* d'Aristote", *Arabic Sciences and Philosophy*, 1 (1991), 187-209.
- 30 S. Brock, "From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning", N. G. Garsoïan, T. F. Mathews ve R.W. Thomson (ed.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (Washington, D.C.: 1982), 17-39; "The Syriac Commentary Tradition", Burnett [50], 3-18.
- 31 H. Hugonnard-Roche, "Les *Catégories* d'Aristote comme introduction à la philosophie dans un commentaire syriaque de Sergius de Resh'aynâ († 536)", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 8 (1997), 339-63; "Note sur Sergius de Resh'aynâ, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote", Endress ve Kurk [55], 121-43.
- 32 H. Hugonnard-Roche, "La tradizione della logica aristotelica", *Storia della scienza*, IV/I, 18.
- 33 Bkz. Gutas [76].
- 34 A. Elamrani-Jamal ve H. Hugonnard-Roche, "Aristote: l'*Organon*. Tradition syriaque et arabe", Goulet [20], c. I, 502-28; H. Hugonnard-Roche, "Les traductions syriaques de l'*Isagoge* de Porphyre et la constitution du corpus syriaque de logique", *Revue d'histoire des textes*, 24 (1994), 293-312.
- 35 D. Miller, "George, Bishop of the Arab Tribes, *On True Philosophy*", *Aram*, 5 (1993), 303-20.
- 36 Bkz. Gutas [58], 61-9.
- 37 H. Hugonnard-Roche, "Remarques sur la tradition arabe de l'*Organon* d'après le manuscrit Paris, Bibliothèque Nationale, ar. 2346", Burnett [50], 19-28.
- 38 Fârâbî'nin şehadeti, onun *Felsefenin Gelişimi* adlı kayıp eserinde yer almaktadır; bkz. Endress [54], 411 ve Gutas [58].
- 39 M. Meyerhof, "Von Alexandrien nach Bagdad: Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern", *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse* (1930), 389-429.
- 40 Bkz. Gutas [58].
- 41 C. Hein, *Definition und Einteilung der Philosophie: von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie* (Frankfurt a. M.: 1987).
- 42 Yukarıda, 38. dipnotta bahsedilen rivayete göre, Fârâbî, Antakya'daki son felsefe hocasının iki talebesinden birinin Merv, diğerinin Harranlı olduğunu ve Antakya'dan ayrılırken kitapları da yanlarına aldıklarını aktarmaktadır. İddiaya göre Harran, Simplicius'un Ctesiphon'dan ayrıldıktan sonra yerleştiği ve Aristoteles üzerine şerhlerini yazdığı yerdirdi (M. Tardieu, "Les calendriers en usage à Harrân, d'après les sources arabes, et le commentaire de Simplicius à la *Physique* d'Aristote", I. Hadot [ed.], *Simplicius: sa vie, son œuvre, sa survie* [Berlin: 1987], 40-57), ancak

bu iddia ikna edici bir tarzda J. Lameer tarafından eleştirilmiştir: “From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition”, Endress ve Kruk [55], 181-91 ve R. Thiel’in *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen* isimli kitabı hakkında C. Luna’nın değerlendirmesi: *Mnemosyne*, 54 (2001), 482-504.

43 Bkz. Gutas [58].

44 Bkz. Endress [54], devamı: W. Fischer (ed.), *Grundriss der arabischen Philologie*, c. III (Wiesbaden: 1992), 3-152.

45 Bkz. Endress [53]; Endress [67].

46 Yer darlığı sebebiyle, bu tabloya kaynaklık eden İbnü’n-Nedîm’in *Kütübü’l-Fihrist*’indeki her bir unsurla ilgili kesin atıflar veremiyorum. Bazı unsurlar ise zaten *Fihrist*’te kaydedilmemiştir: Plotinus’un *Enneadlar*’ı IV-VI (ed. Dieterici, 1882 ve Bedevî, 1966); Iamblichus’un *Carmen Aureum*’a yazdığı şerh (ed. H. Daiber, *Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande: der Kommentar des Iamblichus zu den “Carmina Aurea”* [Amsterdam: 1995]); Areopaguslu sahte-Dionysius (bkz. S. Lilla in Goulet [20], c. II, 727-42, 729’da); David-Elias’ın *Prolegomena*’sı, (bkz. Hein, *Definition und Einteilung der Philosophie*); yazarı meçhul *In De Anima* (bkz. R. Arnzen, *Aristoteles’ De Anima: eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung* [Leiden: 1998]).

47 G. Lewis’in İngilizce tercümesi: *Plotini Opera*, ed. P. Henry ve H.-R. Schwyzer, c. II (Paris: 1959), 486-7.

48 Bkz. Cristina D’ancona, “Pseudo-Theology of Aristotle, Chapter I: Structure and Composition”, *Oriens*, 36 (2001), 78-112.

49 F. W. Zimmermann, “The Origins of the So-called *Theology of Aristotle*”, Kraye, Ryan ve Schmitt [60], 110-240.

50 H.-R. Schwyzer, “Die pseudoaristotelische *Theologie* und die Plotin-Ausgabe des Porphyrios”, *Museum Helveticum*, 90 (1941), 216-36.

51 Areopaguslu sahte-Dionysius’un bu formülasyon üzerindeki etkisini şu çalışmamda ele almıştım: “L’influence du vocabulaire arabe: *causa prima est esse tantum*”, J. Hamesse ve C. Steel (ed.), *L’élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age* (Turnhout: 2001), 51-97.

52 Ed. Bardenhewer, 1882 ve Bedevî, 1955. İngilizce tercümesi: Thomas Aquinas, *Commentary on the Book of Causes*, çev. V. A. Guagliardo, C. R. Hess ve R. C. Taylor (Washington, D.C.: 1996).

53 Benim şu çalışmalarına bkz. “Al-Kindî et l’auteur du *Liber de Causis*”, D’Ancona [51], 155-94; “Pseudo-Theology of Aristotle, Chapter I”.

54 En içten teşekkürlerimi, bu yazının İngilizcesini düzeltme zahmetine katlanan Peter Adamson ve Richard C. Taylor’a sunuyorum. Steven Harvey de bu yazının ilk müsveddesini okudu ve pek çok yararlı mütalaada bulundu; ona da en samimi şekilde teşekkür ederim. Her türlü kusur ve eksikliğin sorumluluğu tabii ki bana aittir.

Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü

Peter Adamson

Bir önceki bölüm, Abbasî hilafeti döneminde Yunanca bilim ve edebiyat eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesini sağlayan hareketin ne kadar önemli olduğu üzerinde bir ölçüde durdu.¹ Bizim bugün tam anlamıyla felsefî olduğunu düşündüğümüz eserlerin tercümesi, bu hareketin sadece küçük bir parçasını oluşturmaktaydı. Felsefenin tercümesi, Galen'in tıbbî eserleri, Öklid, Batlamyus ve diğerlerinin astronomi ve matematiğe dair çalışmaları gibi daha "bilimsel" metinlerin tercümesiyle el ele yürüdü. Abbasî iktidarı altında, dakîk üretimleri ve tercümelerinin kalitesi açısından en önemli mütercim grubu Hristiyan Huneyn b. İshâk (m.s. 808-843) ve oğlu İshâk b. Huneyn'inkidir (ö. m.s. 910). Huneyn ve okulu, Eflatun ve Aristoteles'in (özellikle mantık külliyyâtı) eserleri de dahil olmak üzere pek çok tercüme ortaya koymuştur. Ancak bu tercümeler içinde özellikle Huneyn açısından önemli olanı, tıbbî yazdığı risalelerinin de temelini teşkil eden Galen'in eserlerinden yaptığı tercümelerdir.²

Huneyn'in okuluna çok az tekaddüm eden diğer bir grup ise Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk el-Kindî'nin (ö. m.s. yaklaşık 870) etrafında toplanmıştır. Kindî'nin halkası, Huneyn'in halkası kadar çok sayıda tercüme imza atmasa da, tercüme ettikleri birtakım eserler, Yunanca felsefî düşüncenin Arapça konuşan dünyada kabulünü

belirlemede büyük bir önemi haizdir. Çok kuvvetle muhtemeldir ki, tercüme edilecek eserlerin seçiminde, kısmen Kindî ve arkadaşlarının felsefî ilgileri yol gösterici olmuştur. Kindî halkası tarafından yapılan tercümeler farklı şekillere sahiptir. Bazıları tercüme edilen metne daha yakındır, ancak Huneyn'in daha üstün bir metot (mesela, pek çok el yazmasını toplaması) ve daha ileri ve tutarlı bir teknik terminolojiyle ortaya koyduğu ürünlerle karşılaştırıldığında ise hantal bir vaziyet arz etmektedirler.³ Buna örnek olarak Aristoteles'in *Metafizik*'inin Kindî halkasında kaleme alınan tercümesi verilebilir.⁴ Diğer tercümeler ise nisbeten, kaynak metinlerin serbest bir tarzda yeniden ifadelendirilmesi şeklindeydi. Bu noktada, Yunanca kaynaklar, Arapça versiyonları farklı şekilde düzenlenebilecek ve hatta tercüme halkasının üyeleri tarafından yazılan orijinal açıklamaları ihtiva edebilecek tarzda hatırı sayılır bir serbestiyetle ele alınmıştır. Aristoteles'in *De Anima*'sının yeniden ifadelendirilmesi,⁵ meşhur *Aristoteles'in Teolojisi* ve *Sırf İyilik Üzerine Kitap* (Latince *Liber de Causis* olarak bilinen eser) buna örnek olarak verilebilir.

Bu yorumlayıcı açıklamalarda kullanılan yaklaşım, Kindî'yle ilgili olarak, bize tercüme hareketinin amaçlarına dair bir ipucu da vermektedir. Kindî herhangi bir eser tercüme etmemiştir ve kuvvetle muhtemeldir ki, Yunanca da okuyamıyordu. Buna rağmen o, mütercimlerin çalışmalarını denetlemiş ve tercüme edilen eserlerden elde ettiği sonuçları kendi çalışmalarında kullanmıştır.⁶ Kindî kendi projesini "eskilerin söylediklerini tam olarak ortaya koyma (...) ve dilin kullanımı ve zamanın uygulamalarına göre onların kapsamlı olarak ele almadığı şeyleri de tamamlama" (103.9-11) çabası olarak tanımlamaktadır. Bu, Arapçada yeni bir felsefî lügatçenin üretilmesini gerektirmektedir ki, bu süreç Kindî halkasının tercümeleriyle başlamış ve Kindî bunu, kendi orijinal çalışmalarında geliştirmiştir. Mesela, çok büyük bir ihtimalle Kindî'ye ait olan *Şeylerin Tarif ve Tavsifi Üzerine* adlı bir risale, Yunanca kaynaklara dayanan tarifleriyle birlikte yeni Arapça felsefe terminolojisine dair bir resim sunmaktadır. İleride de göreceğimiz üzere, Kindî'nin Yunanca düşüncenin tanıtımını yapması, aynı zamanda, felsefî düşüncelerin, İslam kalamından kaynaklanan problemler de dahil olmak üzere dönemindeki meselelerin çözümüyle olan ilgisini gösterme anlamına da gelmektedir.

Kindî'nin bu hedefleri güttüğü çalışmaları, hamilerine (çoğunlukla da halife Mu'tasım'ın oğluna) ithaf ettiği risaleler şeklinde farklı uzunluğa sahip eserlerdir. Kindî'nin üretimi oldukça geniştir. Eserlerine dair bir liste, onun, metafizik, ahlak ve psikolojiden (yani nefis üzerine araştırma) tıp, matematik, astronomi ve optiğe, hatta parfümler ve kılıçlar gibi alan dışı daha pratik konulara kadar insanı dehşete düşürecek derecede geniş bir sahada yüzlerce eser kaleme aldığını göstermektedir.⁷ Kindî'nin eserlerinin çoğu kayıptır; bugün elimizde olanlar ise Arapça düşüncenin bu erken dönemine ait tarihi kayıtların kırılğanlığına dair bir hatırlatıcı durumundadır: Kindî'nin felsefi eserlerinin çoğu, sadece tek bir el yazmasında günümüze kadar varlığını sürdürebilmiştir.

Kindî'nin Yunanca felsefe geleneğine bağlılığını açıkça ifade etmiş olması, eserlerinde ele aldığı konuların özgüllüğü ve mevcut eserleri arasında kimi zaman rastlanan tutarsızlıklar sebebiyle, Kindî külliyyatından çıkan yeni ve tutarlı bir sistem görmek oldukça zor olabilir. Ancak bu durum, Kindî'nin Yunanca felsefe geleneğinin, özellikle de Aristotelesçilik ve Yeni-Eflatunculuğun birbirinden farklı çok sayıdaki unsurunu biraraya getirmeye çalıştığı düşünüldüğünde hiç de şaşırtıcı değildir. Onun nisbeten sınırlı kaynaklarıyla böylesine bir işi üstenebilmesi gerçeği, ancak, ileride göreceğimiz üzere, geç antikiteye mensup düşünürler tarafından kendisi için hazırlanmış olan zeminle açıklanabilir. Söz konusu zemin ise her şeyden önce, Kindî'nin kendi felsefi eserlerini yazarken takip ettiği örneklikleridir.

Teoloji Olarak Metafizik

Bu eserler içinde en girift ve en önemli olanı, metafizik konusuna tahsis edilen ve dört bölümden oluşan (anlaşıldığı kadarıyla, aslen daha fazla bölüm ihtiva etmektedir, ancak bunlar bugün için kayıptır) bir eser durumundaki *İlk Felsefe Üzerine*'dir.⁸ Yukarıda iktibas edilen amaçla ilgili ifadeleri içeren birinci bölümün bir Hellenizm savunusundan aşağı kalır yanı yoktur. Kindî, yabancı menşesine rağmen Yunanca düşüncenin hoş karşılanması gerektiğini tartışmaktadır; çünkü ona göre bizim hakikate dair araştırmamız büyük ölçüde, geçmişte hakikate ulaşanlar tarafından desteklenmektedir. Diğer

yandan Kindî, Müslüman muhatapları için Yunanca metafiziğin ne ifade ettiğine işaret etmekten de geri durmamaktadır. Metafiziğe dair araştırma Tanrı'ya dair araştırmayı içermektedir, hatta bu metafiziğin diğer konularına göre daha önceliklidir: "Felsefenin en değerli ve mertebe bakımından en yüce bölümü ilk felsefedir; bununla, her gerçeğin sebebi olan İlk Gerçek'e dair bilimi kastediyorum" (98.1-2). Metafiziğin bu şekilde teolojiye damıtılması, sonraki filozofların Aristoteles'i okuyuş tarzı üzerinde de etkili olmuştur. Sonraları İbn Sînâ, Fârâbî'yi okumanın kendisini Aristoteles'in *Metafizik*'ini yanlış anlamaktan kurtardığını belirtecektir. Makul bir şekilde ileri sürüldüğü üzere, sözkonusu yanlış anlama, Kindî'nin, *Metafizik*'in öncelikle Tanrı'yla ilgili olduğu şeklindeki yorumudur.⁹ İbn Sînâ'nın takip ettiği Fârâbî ise ilk felsefenin varlık olarak varlık hakkındaki araştırma olduğunu ve Tanrı'yla sadece ikinci planda ilgilendiğini belirtmiştir. Kindî ise aksine, teoloji ve metafizik arasında kesin bir ayırma yer vermemektedir.

Gerçekten de *İlk Felsefe Üzerine*'nin günümüze ulaşan kısmı, Tanrı'nın mahiyetine dair bir ifade ile doruk noktasına ulaşarak son bulmaktadır. Ancak Kindî'yi bu ifadeye götüren yol, bir ölçüde şaşırtıcıdır. Her ne kadar *İlk Felsefe Üzerine*'de Aristoteles'e çok sayıda telmih bulunsa da, eser genel olarak, hiçbiri özelde Aristotelesçiymiş gibi görünmeyen iki ana unsur ihtiva etmektedir. Bunlardan birincisi, aslında Aristoteles'in âlemin ezeli olduğu yönündeki tezine bir reddiyedir. Kindî'nin bu konuda getirdiği deliller, açıkça, geç Yunanlı Hıristiyan Yeni-Eflatuncu şarîh John Philoponus'un Aristoteles karşıtı tartışmalarından alınmıştır.¹⁰ Sözkonusu deliller, yaratılmış olan âlemin sonsuz olamayacağını göstermeye çalışmaktadır. Zaman ve dolayısıyla hareket -zira zaman hareketin ölçüsüdür- bir başlangıca sahip olmalıdır. Bu noktada Kindî, daha sonra Arapça konuşan dünyada gelişecek olan Aristotelesçi gelenekten ayrılmaktadır. İbn Sînâ ve özellikle İbn Rüşd, Aristoteles'in ezeli âlem tezini savunmalarıyla meşhurdur.

İlk Felsefe Üzerine'nin ikinci ana unsuru, birlik (*vahdet*) hakkındaki tartışmadır. Kindî öncelikle, yaratılmış olan âlemdeki her şeyin hem çokluk hem de birlik özelliği taşıdığını göstermektedir. Mesela, parçaları olan şeyler hem çoktur (çünkü parçalar çok sayıdadır) hem de birdir (çünkü parçalar bir bütün oluşturmaktadır). Bu tür şeylerden hiçbiri, Kindî'nin bir şeyin her açıdan bir olmasını kastettiği anlam-

da “gerçek birlik” olmadığı gibi hiçbir şekilde çokluk da değildir. Daha doğrusu, yaratılmış şeyler “özü itibarıyla bir olan” bir birlik kaynağına sahiptir ki, Kindî bununla tam anlamıyla bir olmayı ve hiçbir şekilde çokluk içermemeyi kastetmektedir.¹¹ Kindî, Aristoteles’in *Kategoriler*’ini (ve tabii ki buna giriş olarak Yeni-Eflatuncu Porphyry tarafından kaleme alınan *Isagoge*’yi) takip ederek, bize, kategori (*makûle*) olabilecek şeylerin türlerine dair kapsamlı ve özenle hazırlanmış bir liste sunmaktadır. Bu liste, arazlar, türler, cinsler ve başka muhtelif şeyleri ihtiva etmektedir. Bu aşamada Kindî, bir şey hakkında söylenen her şeyin çokluk barındırması gerektiğini ele almaktadır. Bazen bu, her biri ölçüm ile ayrılabilen ağırlık ve zamanı yüklem olarak kullandığımız “Bu fil iki ton ağırlığındadır” ve “Bu fil yirmi yaşındadır” (bu örneklerde “iki” ve “yirmi” ölçüm ile ayrılabilen unsurlardır) gibi örneklerde son derece belirgindir. Ne var ki mesele, “Bu bir bedendir” ve “Bu hayvan *fil* türüne aittir” gibi ifadelerdedir. Burada biz, iki tür çoklukla daha karşı karşıyayız: Öncelikle bir çok şeye bölünen “beden” -zira beden çok sayıda organı vardır- ve daha sonra bir çok şeye bölünen “fil” -zira çok sayıda fil vardır-. Herhangi bir şeye yüklenen hiçbir kavram veya yüklem mutlak anlamda birliği ifade etmeye uygun değildir.

Tüm birliğin kaynağı olan Tanrı söz konusu gerçek Bir olduğundan, bu yöndeki delil son derece katı bir olumsuz teoloji doğrultmaktadır. Başka herhangi bir şey hakkında söylenebilecek her şey, mutlak bir uygulanamayacaktır. Kindî’nin belirttiği gibi, “gerçek Bir, madde, suret, nitelik, nicelik veya izafete sahip değildir ve başka hiçbir kategoriyle nitelenebileceği gibi cins, fasıl, şahıs, hâssa, araz-ı âmım veya harekete de sahip değildir. (...) Bundan dolayı O sadece salt birliktir (*vahde fakat mahz*)” (160.13-16). Öyle görünüyor ki bu, Tanrı’ya sıfatlar yükleyen kelimacıları umutsuzluğa sevk edecek bir düşüncedir. Bunun sonucu, açıkça, Tanrı hakkında hiçbir şeyin bilinemeyeceği veya söylenemeyeceğidir. Ancak burada kelam için daha müspet gizli bir temel bulunmaktadır, zira her şeye rağmen Kindî, Tanrı hakkında en azından iki şey söylemek istemektedir: Buna göre O “bir”dir ve yaratılmış şeylerdeki birliğin kaynağıdır (kısaca göreceğimiz üzere bu, Kindî’nin Tanrı’yı bir Yaratıcı olarak telakki etmesinde kilit rol oynamaktadır. Kindî, Tanrı açısından bir şeye birlik ihsan etmenin o

şeyi var kılmak, bir başka ifadeyle onu yaratmak anlamına geldiğine inanmaktadır). Bundan sonra artık Tanrı hakkında konuşmak için genel bir metoda ulaşabiliriz. Tanrı hangi özelliğe sahip olursa olsun, bu özelliğe mutlak anlamda sahiptir ve hiçbir şekilde o özelliğin zıddına sahip değildir; aynı zamanda O, diğer şeylere ait özelliklerin de kaynağıdır. Bu bağlamda Tanrı bir olduğundan O, hiçbir şekilde çokluk ihtiva edemez ve O, her birliğin de sebebidir.

Gerçek, İlk ve Mutlak Fail ile [Sadece] Mecaî Anlamda [Fail Olan] Eksik Fail Üzerine isimli diğer eserinde Kindî, Tanrı'nın bir "fail" (bu kelime aynı zamanda "etkin sebep" anlamına da gelmektedir) olduğunu ispat etmek için de aynı metodu kullanmaktadır. Aslında Kindî, tam anlamıyla *yegane* failden bahsetmektedir, zira edilgin olmaksızın etkide bulunan tek fail O'dur. Bir başka ifadeyle, O mutlak ve tam anlamıyla etkin olup hiçbir şekilde edilgin değildir, nitekim O mutlak anlamda birdir ve hiçbir şekilde çok değildir. Diğer yandan yaratılmış şeyler ise sadece "mecaî" olarak faildirler, çünkü onlar sadece Tanrı'nın failliğini bir sebepler zincirine aktarabilirler (benzer bir şekilde *İlk Felsefe Üzerine*'de Kindî, yaratılmış şeylerin, çok olmaları sebebiyle de sadece "mecaî" olarak bir olduklarını söylemektedir). Öyle anlaşıyor ki, buradaki düşünce, Tanrı'nın aracı sebepler vasıtasıyla etkide bulunduğu yönündedir: Tanrı bir şey üzerinde "etkide bulunur", daha sonra etkide bulunduğu şey, başka bir şey üzerinde "etkide bulunur" ve bu böylece sürüp gider. Ne var ki, bu ikincil sebepler hiçbir şekilde gerçek anlamda "etkide bulunmazlar", onlar sadece Tanrı'nın fiilini, zincirdeki bir sonraki halkaya aktarırlar.

Bu noktada, Kindî üzerinde en önemli etkiye sahip olan yazardan, yani Aristoteles'ten oldukça uzaklaşmış bulunuyoruz. Şayet Kindî ve Aristoteles arasında bir fark aranacaksa, Kindî'nin Tanrı'nın nitelikleri hakkındaki görüşleri daha çok Eflatuncu Suretler teorisini hatırlatmaktadır. Eflatun da, fizikî varlıklardan farklı olarak Suretlerin kendi zıtlarını dışladığını vurgulamıştır: Ağır bir fil, bir dağ ile kıyaslandığında hafiftir, ancak Ağırlık İdesi asla hafif değildir. Benzer şekilde gerçek Bir ve fail olan Tanrı da hiçbir şekilde çok veya edilgin değildir. Ancak Kindî, Eflatun'u çok iyi bilmiyordu ve bildikleri de muhtemelen kendisine dolaylı yoldan gelmişti. Bunun aksine Kindî, Aristoteles'i oldukça iyi bilmekte ve Aristotelesçi kavramları ve termi-

nolojiyi hem *İlk Felsefe Üzerine*'de hem de başka yerlerde devamlı surette kullanmaktadır. Fakat çoğunlukla bu kavramlara, Aristoteles'te bulunmayan görüş ve delilleri düzenleyip konumlandırmada yer vermektedir. Şayet doğrudan Eflatun ve Aristoteles'ten Kindî'ye giden bir çizgiyi takip edersek, Yunanca ve erken Arapça felsefe geleneği arasında çok az bir devamlılığın olduğu görülecektir.

Ne var ki bu tamamen yanlış yönlendirici bir izlenimdir ve kişi, Aristoteles'in geç antikiteye mensup düşünürlerin eserlerinden geçerek Kindî'ye ulaştığının farkına vardığında bu izlenimden kurtulacaktır. Bu şahsiyetlerden birkaçından zaten bahsetmiştik ve bir önceki bölümde de bunların Arapça felsefe geleneği üzerindeki etkisi tartışılmıştı. Fakat geç antik düşüncenin Kindî açısından önemi, Aristoteles ve Kindî arasında köprü vazifesi gören bazı yazarların burada tekrar ele alınmasına değecek kadar büyüktür. Öncelikle, Hellenistik felsefe okulları sözkonusudur: Stoacılar, Septikler, Epikürcüler. Son iki okulun Kindî'nin felsefesi üzerinde bir etki bıraktığı söylenemez; Stoacıların ise Kindî'nin ahlaka dair düşüncelerinde sadece cılız izleri vardır: Teselliye dair *Üzüntülerden Kurtulma Becerisi Üzerine* adlı eserinde Kindî, Epiktetus'un *Elkitabı*'nda yer verdiği, bizim bu dünyadaki hayatımızı bir deniz gezisi sırasında verilen kısa süreli bir molayla karşılaştıran bir benzetmeyi kullanmaktadır.¹²

Asıl etki ise daha çok, kabaca Plotinus'un (m.s. 205-70) kariyerinden, Atina'da Eflatuncu okulun kapandığı m.s. 529 tarihine kadar süren Yunanca Yeni-Eflatuncu gelenekten gelmektedir. Kindî, yukarıda bahsedildiği üzere, Arapçaya *Aristoteles'in Teolojisi* olarak çevrilen Plotinus'un *Enneadlar*'ının versiyonlarını ve *Sırf İyi Üzerine Kitap* ismiyle Arapçaya tercüme edilen Proclus'un *Teolojinin Unsurları*'nı biliyordu. Daha sonraları bu iki eserin de Aristoteles tarafından kaleme alındığı düşünülmüş olsa da Kindî, muhtemelen bunların gerçekten Aristoteles'e ait olmadığını da farkındaydı. Yine de Kindî, Aristoteles ve Yeni-Eflatunculuğu birbiriyle bağdaşır kabul etmişti. Bunun da iki sebebi vardı: Öncelikle Kindî, Yunanca felsefe geleneğinin güç ve hakikatinin tanıtımını yapmakla uğraştığından, tüm antik düşüncüyü tutarlı tek bir sistem olarak görme eğilimindeydi. Hem Aristoteles felsefesinin hem de Yeni-Eflatunculuğun hakikati temsil ettiğine inandığından, bu ikisinin birbiriyle bağdaşmadığını

kabul etmesi pek de mümkün değildi.¹³ İkinci olarak Kindî, Aristoteles'i, Aristotelesçi İskender Afrodisi'ye ilaveten Porphyry ve John Philoponus gibi Yeni-Eflatuncular tarafından Aristoteles üzerine yazılmış geniş şerh külliyyatının bazıları vasıtasıyla tanımıştı.¹⁴

Kindî'nin görünüşte Aristoteles'i alışılmışın dışında yorumlaması, aslında Yunanca ve Arapça düşünce gelenekleri arasındaki devamlılığın bir işaretidir, zira Kindî'nin Aristoteles yorumu, Aristoteles hakkındaki Yeni-Eflatuncu yorum ve tepkilere dayanmaktadır. Buna dair pek çok örneği zaten görmüştük. Bunlar içinde belki de en önemli olanı, doğal karşılanabilecek olan şu husustur: Kindî, Tanrı'nın sadece bir gâî sebep olmadığına, bir *fail* sebep olduğuna inanmaktadır ve öyle görünüyor ki, Aristoteles'in de bu görüşe katıldığını düşünmektedir (bir gâî sebep sadece bir arzu ve şevk nesnesi olarak sebepliği yürütürken bir fail sebep kendi sonucunu meydana getirmektedir). Bu görüşünde Kindî, muhtemelen bilmeden, Aristoteles'in Tanrı'sının gâî olduğu kadar bir fail sebep de olduğunu vurgulayan müstakil bir eser kaleme alan Yeni-Eflatuncu Ammonius'un yorumunu benimsemektedir.¹⁵ Kindî'nin payına bu, Arapça felsefe geleneğinin tarihi açısından son derece önemli bir katkıdır, çünkü bu, Aristoteles'in Tanrı'sını (mutlak, gayri maddî akıl ve hareketin hareket etmeyen sebebi) diğer iki rakip teolojiyle bağdaşır olarak görmeyi mümkün kılmaktadır. Bunlardan birincisi olan Yeni-Eflatuncu teoriye göre âlem bizatihi Bir veya Tanrı'dan, cömertlik ve gücün Akıl aracılığıyla taşması sonucu "sudûr" etmektedir. Diğer tarafta ise İslam ve diğer semavî dinlerin Yaratıcı olarak Tanrı tasavvurları bulunmaktadır. Ancak biz bu Tanrı tasavvurunu, sadece gâî sebepliği değil fail sebepliği de ihtiva eder gözüken "yaratma" şeklinde yorumlamaktayız.

Aslında Kindî bu üç Tanrı tasavvurunun, yani Aristotelesçi, Yeni-Eflatuncu ve yaratıcı Tanrı tasavvurlarının hepsini de kabul etmektedir. Tanrı'nın hareket etmeyen hareket ettirici olduğunu, fakat bunun yanında aynı Tanrı'nın yarattığı varlığa da kendinden verdiğini söylemektedir. Bunu ifade etmek için o, *feyz* kavramını kullanmaktadır ve *Gerçek Fail Üzerine*'de gördüğümüz üzere, Tanrı'nın aracı sebepler vasıtasıyla fiilini icra ettiği şeklindeki Yeni-Eflatuncu düşüncüyü de benimsemektedir. Tanrı'nın fiili yaratmadır -ki o bunu "bir şeyi yokluktan varlığa getirmek" şeklinde tanımlamaktadır (118.18)- ve Tanrı

varlığın ilkesi, yani “gerçek anlamda var olandır” (*el-inniyyetü'l-hakka*) (215.4). Nitekim O, faillik ve birliğin de ilkesidir. Ayrıca Tanrı'nın bu farklı nitelikleri, tamamen denk değilse bile birbiriyle yakın bir ilişki içinde görünmektedir. Tanrı yarattığı zaman, bir şeye birlik veya varlığı feyz etmektedir, ki bu ikisi, en azından Tanrı hakkında eşanlamlıdır (“O'nun birliği, O'nun varlığından başka bir şey değildir”, 161.14, krş. 160.4-5). Kindî, Tanrı'nın bir şeyi “onu bilfiillîğe çıkarmak (*harace*)” (257.10, 375.13) suretiyle yarattığını söylerken, meseleyi daha Aristotelesçi bir noktaya taşımaktadır. Bu görüş çok iyi bir teknik terminolojiyle sunulmuştur, ancak sezgisel bir makuliyete de sahiptir. Mesela Tanrı bir fil yarattığında, fili *var* kılmaktadır ki bu, *bir* kılmak, yani sadece var olabilen değil, bilakis *bilfiil* var olan “bir fil” demektir.

İlahî yaratmanın bu şekilde hem Aristotelesçi, hem Yeni-Eflatuncu hem de İslamî yorumu, Arapça felsefe geleneğinin bundan sonraki dönemlerinde yankısını bulacaktır. Bu yorumun boyutları, geç antikiteye mensup yazarlar tarafından sezinlenmiştir. Tanrı'nın İlk İlke olarak tasavvuru, yani paradigmatic olarak bir ve diğer her şeyin birliğinin de kaynağı olması, Kindî'nin *İlk Felsefe Üzerine*'de kendilerini takip ettiği Plotinus ve Proclus'ta bulunmaktadır. Ancak varlığın ilkesi anlamındaki Tanrı tasavvuru Plotinus'ta değil, onun eserlerinin Arapça versiyonunda, yani *Aristoteles'in Teolojisi* ve tabii ki *Sırf İyi Üzerine Kitap*'da yer almaktadır.¹⁶ John Philoponus'un Aristoteles karşıtı polemikleri de, yaratmanın, var olanın var olmayandan izhârı şeklinde tanımlanmasına kaynaklık etmiştir.

Aristoteles külliyatına dair bir tetkik içinde (*Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*) oldukça alakasız duran yaratmaya dair en şümüllü tartışmasında Kindî, Philoponus'un *Âlemin Ezeliliği Konusunda Aristoteles'e Reddiye* adlı eserini kullanmaktadır.¹⁷ Aristoteles'e karşı saldırısı sırasında Philoponus, yaratma hakkında, Tanrı'nın bir şeyi var olmamadan (*mê on*) var olur hale getirmesi şeklinde bahsetmiştir ve Kindî de bu noktayı tekrarlamaktadır. Kindî'nin *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*'de bu yaratma kavramını ispat için ortaya koyduğu akıl yürütme, Philoponus'un Aristoteles'i Aristoteles'e karşı kullanma stratejisini takip etmektedir. Temel bir Aristotelesçi ilkeye göre her değişim zıtları ihtiva etmektedir. Bir

şeyin sıcak olması için öncelikle soğuması zorunludur. Kindî bu ilkeyi Tanrı'nın yaratma fiiline uygulamakta ve buna sebep olarak da O'nun bir zıttan diğerine geçişte bir köprü olması gerektiğini göstermektedir. Bu durumda Tanrı'nın yarattığı her şey, daha önce gördüğümüz gibi, varlığa kavuşmaktadır. Bunun sonucu ise yaratılmış olan şeyin bundan önce "var olmama" durumunda bulunması gerektiğidir. Bu aynı zamanda Philoponus'la birlikte Kindî'ye de yaratmanın bir ilk ânının olması gerektiği şeklinde benimseyecekleri bir başka sebep de sunmaktadır. Eğer bu ilk hareket olmasaydı ve âlem ezelî olsaydı, bu takdirde âlem her zaman var olacak ve âlemi "yaratmak", yani var olmama durumundan var olma durumuna getirmek için Tanrı'ya hiçbir surette gerek kalmayacaktı.

Psikoloji

Philoponus'un Kindî'yi etkilediği tek konu bütünüyle bu alana ait değildir. Kindî'nin tarihî olarak en önemli eserlerinden birisi, kısa *Akl Üzerine*'dir.¹⁸ Bu risale de geç antikite dönemi yazarlarına atıfta bulunmaksızın anlaşılmaz niteliktedir. O, Aristoteles'in *De Anima*'sının (*Nefs Üzerine*) üçüncü kitabında sunulduğu şekliyle Aristoteles'in akıl teorisinin bu yazarlar tarafından nasıl anlaşıldığını yansıtmaktadır. Aristoteles'in sözkonusu kitapta söylediği farklı şeyleri hesaba katmak amacıyla İskender, Themistius ve Philoponus gibi geç antikite dönemi yazarları aklın çeşitli seviye veya türleri arasında bir ayırım yapmışlardır. Öyle görünüyor ki, her ne kadar Kindî Philoponus'un yaptığı açıklamaya tamamen katılmasa da, akılların bu şekildeki tasnifi Kindî'ye Philoponus'tan gelmiştir.

Kindî teoriyi şu şekilde ortaya koymaktadır: Bir tane ayrık ve gayri maddî "ilk" akıl vardır ki bu, bazen geç antikite yazarları tarafından yapıldığı gibi Tanrı'yla özdeş değildir. Ferdî insan akılları bu ilk akıldan ayrıdır. Bu ferdî akıllar "kuvve halinde", yani küllî kavramları kavrayabilme kabiliyetiyle çalışmaktadırlar. Ancak bu kabiliyet sadece, bütün küllîleri her zaman düşünen ilk aklın "bizim kuvve halindeki aklımızı fiil haline çıkarttığı", bir başka ifadeyle insan aklını belirli bir küllî kavramı bilfiil düşünür hale getirdiği zaman gün yüzüne çıkmaktadır. Niçin insanların akılları bu kavramlara

tek başına, ilk aklın yardımı olmaksızın ulaşamamaktadır? Kindî'nin verdiği cevaba göre, tahtanın kuvve halinde sıcak olması ve ateş gibi kendisinde kuvve olarak bulunan sıcaklığı fil haline çıkartacak bir şeye ihtiyaç duymasında olduğu gibi, bir şeyi sadece kuvve olarak düşünebilen akıl da kendisini bilfiil düşünür hale getirecek bir sebebe ihtiyaç hissetmektedir. Isıya sebep olabilmesi için ateşin bilfiil sıcak olması gerektiği gibi sözkonusu sebep de aynı kavramı bilfiil düşünmelidir. Düşünme bağlamında fiile çıkartan sebep ilk akıldır. Bu, öncelikle, kişinin zihin dağarcığında -Kindî, bunu "kazanılmış akıl" olarak isimlendirir- biriktirilen kavramlarda gerçekleşmekte ve bunun ardından kişi o şey üzerinde ne zaman isterse düşünebilmektedir.

Bu kısa risale, Kindî'nin diğer eserlerini anlamamıza yardım etse de Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün akla dair daha meşhur yaklaşımlarının habercisi olarak muhtemelen daha çok önemi hâizdir. Kindî, diğer eserlerinde aklın türleri arasında teknik bir ayırım yapma yoluna çok fazla gitmemektedir. Ancak *Akıl Üzerine*'de yapılan bir diğer ayırım, Kindî'nin insan bilgisine dair genel teorisi açısından oldukça mühimdir. Yukarıda ifade edilenlerden açığa çıktığı üzere Kindî insanların genel veya küllî kavramları doğrudan duyu algısıyla elde edebileceklerini düşünmemektedir. Buna göre ben, fil küllî kavramını sadece bir tek file hatta bir fil sürüsüne bakarak kazanamam. Kindî'ye göre ben bir file baktığımda sadece bir "duyulur suret", bir başka ifadeyle filin görsel bir temsilini elde etmekteyim. Halbuki bu, tamamen gayri maddi kavramdan, yani Kindî'nin küllî suret anlamında "suret" olarak da isimlendirdiği fil türünden ayırt edilmelidir. Duyulur ve küllî suret arasındaki bu ayırım *Akıl Üzerine*'de olduğu kadar *İlk Felsefe Üzerine*'de de karşımıza çıkmakta ve Kindî'ye Yunanca felsefe geleneğine cevap verme hususunda avantaj sağlamaktadır. Kindî, bizim cismanî organlar vasıtasıyla elde ettiğimiz (duyulur) suretler aracılığıyla dünya hakkında bilgi sahibi olduğumuzu söyleyerek Aristoteles'in tecrübî epistemolojisine sadık kalabilmekte, fakat aynı zamanda Yeni-Eflatuncu epistemolojiyi de kabul etmektedir. Bu epistemolojiye göre küllî suretleri her zaman düşünen ayrı bir akıl bulunmaktadır ve insanlar bu suretleri sözkonusu müstakil akılla ilişkiye geçerek idrak etmektedirler.

Bu bilgi teorisi Kindî'nin nefis konusundaki yaklaşımı açısından da oldukça önemlidir. Kindî'nin psikoloji konusundaki görüşleri farklı eserleri yanında özellikle *Nefs Hakkında Söz*'de ortaya konulmaktadır. Söz konusu eserde, bizim de alışık olduğumuz bir tarzda, nefis meselesini Aristoteles'i esas alarak ele alacağını belirtmekte, ancak konuyu bariz bir şekilde Aristotelesçi olmayan bir yaklaşımla ele almaya yönelmektedir. Nefs, Kindî'ye göre, "basit bir cevher"dir (273.4) ve gayri maddî olmakla birlikte maddî dünya ile sadece beden vasıtasıyla iş gören güçlere sahip olmak suretiyle bir ilişki içindedir.¹⁹ Kindî, Eflatun'un *Phedo*'sundan izler taşıdığı gibi aynı zamanda Pisagorculuğa ve *Aristoteles'in Teolojisi*'ne zımnen atıfta bulunarak²⁰ bu güçlerin (öfke ve arzu güçleri) nefsi yalnızca sevk etmeye meyilli olduklarını ve onu bedenle ilişki içinde olmaya zorladıklarını vurgulamaktadır. Nefs için iyi olan kendi "aklı" boyutuna yoğunlaşmasıdır. Bunu gerçekleştirirse, özellikle ölümden sonra mahzâ "aklı bir dünyada" ve "Yaratıcı'nın nurunda" varlığa gelebilir (275.12-13). Nefsimin ölüm sonrası böyle bir hayatın parçası olarak varlığını sürdüreceği konusunda bana garanti verilebilir, çünkü nefsin bedenimden ayrılması, bedenimin ölümünün nefsimin ölümü anlamına gelmediğini göstermektedir. Dahası, gayri maddî ve basit bir cevher olarak nefsim ölümsüzdür.

Dolayısıyla Kindî'nin epistemolojisi duyulur suretlerle aklî suretler arasındaki ayırma dayandığı gibi, ölüm sonrası hayata dair teorisi de bizi duyulur olanı reddedip aklî olanın peşinden gitmeye teşvik etmektedir. Ahlakla dair temel eseri olan *Üzüntülerden Kurtulma Becerisi Üzerine*²¹ bu kesin ayırım üzerinde durmaktadır:

Hiç kimsenin bütün isteklerini elde etmesi mümkün olmadığı gibi sevdiği her şeyi yok olmaktan koruması da mümkün değildir. Zira içinde yaşadığımız oluş ve bozuluş dünyasında değişmezlik ve süreklilik yoktur. Değişmezlik ve süreklilik zorunlu olarak ancak akıl âleminde (*âlemu'l-akl*) söz konusudur. (I.5-9).

Burada Kindî, antik düşüncenin farklı yaklaşımlarını sentezleyerek Stoacı düşünceyle Yeni-Eflatuncu düşünceyi bir araya getirmektedir. Stoacı düşünceye göre mutluluğumuzu elimizden çıkıp gidecek fizikî dünyadaki şeyler üzerine kurmamamız gerekmektedir. Biz sadece sürekli olana yani -işte burada Yeni-Eflatuncu düşün-

ce devreye girmekte- gayri maddî ve küllî suretleriyle birlikte aklı dünyaya değer vermeliyiz. Yine Kindî, bizzat felsefenin insanoğlu için en yüce iyi olduğunu iddia ederek Yunanca düşünceyi takip etse de, Arapça felsefe geleneğinin sonraki dönemine dair bir öngörude bulunmaktadır. Zira felsefe küllî suretlerin araştırılmasıdır ve bizi bu dünyanın geçici şeylerine dair arzularımızdan uzaklaştırmaktadır. Kindî'nin ölüm sonrası hayata dair bize sunduğu ise bu suretlerin sürekli idrakinden öte bir şey değildir: bir filozofun cennet öngörüsü.²²

Tabiat Bilimi

Yukarıda ifade edilen düşünceler, kişiyi, Kindî'nin tam anlamıyla fizik bilimlere çok az ilgi göstermiş olduğu şeklinde bir telakkiye sevk edebilir. Fakat hiçbir şey hakikatten bu kadar uzak olamaz. Yeni-Eflatuncu renge bürünmüş diğer Aristotelesçiler gibi Kindî de tecrübi bilimin felsefenin ayrılmaz bir parçası olduğuna inanmaktadır. Bunun böyle olması en azından duyulur dünyaya dair bilginin bizim dolaylı yoldan Tanrı hakkında araştırmada bulunmamıza imkan vermesi sebebiyledir. Kindî'nin de belirttiği üzere “duyulara konu olan şeylerde” Tanrı ve O'nun inayetine “en açık işaretler bulunmaktadır” (214.9). Aslında Kindî'nin kayıp eserlerinin önemli bir kısmı, başlıklarına dayanarak bir hüküm verildiğinde görüleceği üzere, fizik bilimlerle ilgilidir ve bu alana dair eserlerinden birkaçı da bugün elimizdedir. Özellikle iki bilim, kozmoloji ve optik, Kindî'nin elimizde mevcut külliyyatı içinde en iyi ortaya konanlardır.

Kozmoloji ve Astroloji

Arapça felsefe geleneği içindeki halefleri gibi Kindî de Batlamyus ve Aristoteles'ten gelen kozmolojiyi kabul etmektedir ki, bu kozmolojiye göre dünya, küre şeklindeki âlemin merkezinde yer almaktadır. Dünya, (her ikisi de birer gezegen olarak kabul edilen ay ve güneşle başlayarak) gezegenlerin içlerine yerleştirildiği felekler tarafından kuşatılmış olup nihayetinde dünya da dahil olmak üzere bütün bu gezegen ve felekler sabit yıldızlar feleği tarafından çevrelenmiştir. Kindî'nin bazı ifadelerinde nefsin ölümden sonra gezegenlerin felekleriyle ilişki içinde olacağına dair bazı ipuçları bulunmaktadır. Kindî bu tür bir görüşü

Nefs Üzerine Söz'de Pisagor'a atfetmektedir. Fakat Kindî'ye göre göklerin en önemli vazifesi ilahî inayetin aracılığını yapmalarıdır. Kur'an'da göklerin Tanrı'ya "secde" ve "itaat" ettiğine dair ayeti açıklayan risalesinde (*En Dıştaki Feleğin Secde Etmesi Üzerine*) Kindî, yıldızların canlı olması gerektiğini, çünkü onların dünya etrafında mükemmel ve düzenli özellikteki dairevî hareketle döndüklerini tartışmaktadır. Aslında Kindî'ye göre yıldızlar akli nefslere sahiptirler ve onların hareketi Tanrı'nın emrine itaatlerinin bir sonucudur.

Tanrı tarafından emredilen bu hareketi Kindî, bir başka eserinin başlığında kullanmaktadır: *Oluş ve Bozuluşun Yakın Fail Sebebi*. Bir başka ifadeyle gökler, dört unsurdan oluşan oluş ve bozuluşa tâbi ay-altı âlemindeki her şeyin doğrudan sebebidir (doğrudan olmayan veya uzak ve ilk sebep ise şüphesiz bizzat Tanrı'dır). Kindî bu noktayı tecrübi olarak ispat etmektedir: Kindî'ye göre biz, havanın ve mevsimlerin, göklerin özellikle de güneşin hareketine bağlı olduğunu görebilmekteyiz. Diğer yandan Kindî, insanların görünüş ve karakterlerinin de dünyanın neresinde yaşadıklarına bağlı olarak değişiklik gösterdiğine işaret etmektedir. Bu da göklerin etkisine atfedilmektedir. Bu etkinin nasıl meydana geldiğine dair Kindî'nin birbiriyle uyuşmayan iki açıklaması bulunmaktadır. *Yakın Fail Sebebi*'te İskender Afrodisi'ye dayanarak²³ semavî feleklerin dönüşünün, birbirleri ve ay-altı dünya etrafında hareket ederken gerçek anlamıyla bir sürtünmeye yol açtığını iddia etmektedir. Bu sürtünme, bir araya gelerek fizik dünyadaki her şeyin meydana gelmesini sağlayan dört unsuru, yani toprak, hava, ateş ve suyu harekete geçirmektedir.

Sadece Latincesi günümüze gelen *İşınlar Üzerine* başlıklı bir başka eserde ise Kindî bu konuda başka bir açıklama ortaya koymaktadır. Bu defa o, semavî etkiye dair önceki açıklamasını, hareket hakkındaki daha genel bir anlatımın içine yerleştirmektedir. Kindî'ye göre pek çok sebep fiillerini, düz doğrular boyunca giden "ışınlar" sayesinde gerçekleştirmektedir. Mesela ateş, şeyleri, her yönden gönderdiği ısı ışınları sayesinde ısıtmaktadır. Yıldızlar sözkonusu olduğunda ise bir yıldızdan gelen en güçlü etki, dünya üzerinde o yıldızın altında düz bir doğru boyunca bulunan mekan üzerinde olacaktır. Açıktır ki bu açıklama *Yakın Fail Sebebi*'te yapılan daha Aristotelesçi izahattan ayrılmaktadır ve bu iki metin fizikî etkileşime dair farklı görüşler

ihativa etmektedir: *Işınlar Üzerine* etkileşimi uzaklıkla açıklarken; *Yakın Fail Sebep*, uzakta gerçekleşen hareketi temas yoluyla bir başka harekete, yani feleklerin sürtünmeyi sağlayan hareketine indirgemektedir. Bu zıtlık Kindî'nin optiğe yaklaşımında tekrar gün yüzüne çıkacaktır.

Etkileri ne kadar açıklanırsa açıklansın, öyle görünüyor ki Kindî'ye göre gökler fizik dünyada meydana gelen her şeyin doğrudan sebebidir. Göklerin, mevsimlerin değişimi gibi en açık etkileri bir kimse tarafından öngörülebilse de, yıldızların hareketlerini tahlil ederek daha az bariz olan olayları öngören bir bilim vardır ki o da astrolojidir. Kindî'nin mevcut ve kayıp pek çok eseri uygulamalı astrolojiye dairdir ve "Gömülen bir hazineyi nasıl bulabilirim?", "Yolculuğa çıkmam için en uygun zaman nedir?" ve "Arapların hakimiyeti ne kadar sürecek?" türünden sorulara cevap vermeye yardımcı olmayı vaat etmektedir. Metinlerin intikalindeki belirsizlikler, sonraki yüzyıllarda Kindî'nin düşüncesindeki astrolojik yanı artırmış, hatta onu Latinceye tercüme edilen eserlerinden okuyan ortaçağ düşünürleri Kindî'yi büyük oranda bir astrolog olarak kabul etmişlerdir. Astrolojiyi Kindî'nin düşüncesinin önemli bir parçası olarak görme konusunda onlar yanılmış değildirler, hatta eserlerini Arapça kaleme alan en önemli astrolog Ebû Ma'sher el-Belhî'nin Kindî'nin öğrencisi veya kendisiyle teşrik-i mesaide bulunan birisi olması da rastlantı değildir.²⁴

Felsefî açıdan Kindî'nin göklere yönelik ilgisinin en önemli vec-hesi, muhtemelen onun, göklerin hareketinin ilahî inayetin aracısı olduğu şeklindeki telakkisidir. Bu noktada biz eş zamanlı olarak, dünyamızdaki her şeyin yıldızlar tarafından meydana getirilmekte olduğu, yıldızların ise Tanrı tarafından hareket ettirildiği tarzındaki bir yaklaşımın yanı sıra, bu inayetin külliliğine dair bir kabul ve Tanrı'nın inayetin aklı-tecrübî bilim yoluyla anlaşılabilceği, hatta öngörülebileceğine (Kindî'nin astrolojinin mevcudiyetine dair inancı buradan kaynaklanmaktadır) dair bir tasdikle de karşı karşıyayız. Aynı zamanda onun kozmolojisi *Gerçek Fail Üzerine*'de yaptığı ayırımın da bir uygulaması olarak görünmektedir. Tanrı, hareketin başlatıcı kaynağıdır ve bu hareket sadece onun yakın etkisi yani gökler vasıtasıyla daha uzak etkilere yani bize ve bizim yaşadığımız ay-altı dünyaya iletilebilir.

Optik

Optik sözkonusu olduğunda Kindî'nin görüşlerinin -her ne kadar Kindî, bazı noktalarda büyük optikçi İbnü'l-Heysem'in (ö. 1041) başarılarının habercisi olsa da- Yunanca felsefe geleneğine doğrudan doğruya nasıl tekabül ettiğini görmek daha kolaydır.²⁵ Temel olarak Kindî iki otoritenin arasında sıkışıp kalmıştır: Aristoteles ve Öklid. Kindî, görmeye dair pek çok eserinde -ki bunlar içinde en önemli olanı, Öklid'in *Optik*'inin geliştirilip açıklanmış şekli olan *Açılar Üzerine*'dir (bunun da sadece Latincesi günümüze kadar gelmiştir)- bu iki otoriteye dayanmaktadır.²⁶ Aristoteles ve Öklid'in optik alanındaki birbiriyle çelişen etkileri, Kindî açısından, en azından Aristoteles ve Yeni-Eflatuncuların metafizik sahasındaki ihtilafları kadar çözümü zor bir problemdir. Aristoteles'e göre görme, duyulur suret, hava gibi şeffaf bir ortam vasıtasıyla göze ulaştırıldığında meydana gelmektedir. Sözkonusu ortam, ancak ışıkla aydınlatıldığında duyulur sureti aktarabilmektedir. Dolayısıyla görme için dört şey gereklidir: duyulur bir nesne, göz, gözle nesne arasındaki şeffaf ortam ve ortamı aydınlatan ışık. Öklid'in optiği ise bunun aksine, optikle ilgili olayı, görme ve ışığın her zaman düz bir doğru boyunca ilerlediği görüşü temelinde açıklayan geometrik yorumlar önermektedir. Bu tür yorumlar, mesela aynaların görüntü veya ışığı belli açılarda nasıl yansıttığını ve gölgelerin niçin belirli uzunluklarda düştüğünü açıklamak için kullanılmaktadır. Bu yorumların açıklama gücü Aristotelesçi teori açısından problemler doğurmaktadır. Kindî, İskenderiyeli Theon'dan (Theon of Alexander) alınan bir örneği bu zorluğu göstermek için tekrar etmektedir: Daireye bir taraftan baktığımızda bir doğru görürüz, bir daire değil. Fakat Aristoteles'in teorisine göre bir daire kendi (daire olma) suretini ancak ortam vasıtasıyla nakledebilir. Dolayısıyla Aristoteles şeylerin farklı açılardan niçin farklı göründüklerini açıklayamamaktadır.

Bu ve diğer sebepler neticesinde Kindî, bir şeyin (yani duyulur bir suretin) dışarıdan gözüme gelmesi gerektiği şeklindeki Aristotelesçi görme teorisini (*intromission*) reddetmektedir. Bunun yerine Kindî, gözümüzün dış dünyaya görüş ışınları gönderdiği şeklindeki teoriyi (*extramission*) kabul etmektedir.²⁷ Bu ışınlar aydınlık nesnelere çarptığında biz o nesneleri görebilmekteyiz. Bu teorisinin iyi tarafı, görmeye dair Öklidci geometrik modeli içinde barındıracak şekilde

ışınları düz doğrular olarak yorumlamasıdır. Kindî aynı modeli ışığın yayılması konusuna da uygulamakta ve ışığın aydınlık bir yüzey üzerindeki her noktadan düz bir doğruda ve tüm yönlerde ilerlediğini ileri sürerek önemli bir gelişme de ortaya koymaktadır. Bu aynı zamanda şeylerin, sebeplik gücünü taşıyan ışınlar vasıtasıyla uzaktan etkileşim içinde olduklarını söyleyen *Işınlar Üzerine*'ye de uymaktadır.²⁸ Görmeye dair eserlerinde Kindî, Aristotelesçi doğru- dan temas yoluyla etki (göz ortama temas etmekte, ortam da nesneye temas etmekte ve bu, suretin nesneden ortama oradan da göze gitmesini sağlamaktadır) yerine uzaktan etki modelini tercih etmektedir. Bununla birlikte, yukarıda gördüğümüz üzere o hâlâ, görme ve diğer duyular söz konusu olduğunda "duyulur formların" kabulünü başka eserlerinde ele almayı istemektedir.

Kindî ve İslam

Fizik bilimlerdeki benzer bir gerilimi Kindî'nin metafiziğinde de görmekteyiz. Tutarlılıklara yol açsa da Kindî her zaman, antik düşü- nürleri esas almak ve bu tür gerilimleri elinden geldikince gidermek şeklinde bir metot takip etmektedir. Nasıl ki Kindî'nin eserlerinin değerini Yunanca geleneğe dair herhangi bir bilgiye sahip olmadan anlamak mümkün değilse, eserlerindeki *tek* ilgisinin Yunanca düşün- cenin kabulü ve değiştirilmesi olduğunu söylemek de yanlış olacaktır. Yukarıda işaret edildiği üzere Kindî, Yunanca felsefe geleneğini, kendi zamanındaki problemleri -İslam kelamının ilgi alanlarının doğurduğu problemler de dahil olmak üzere- çözebilecek bir unsur ola- rak sunmaya çalışmaktadır. Bunun en açık işareti Kindî'nin felsefeyi Kur'an metnini tefsir etmek için kullanmasıdır. *En Dıştaki Feleğin Secde Etmesi Üzerine*'de Kur'an'ın (55/6) niçin göklerin ve ağaçların Tanrı'ya "secde ettiğini" ifade ettiğini açıklamaktadır. Kindî bunu, yukarıda ele alınan, göklerin ilahî inayetin birer aracı olduğu yönün- deki düşünceyi sergilemek için bir fırsat olarak değerlendirmektedir. Eserin girişinde Kur'an'ın tefsirinde muğlak kavramların nasıl ele alınması gerektiğine dair kısa bir derse de yer vermektedir.

Kur'an tefsirinin bir başka örneği, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*'deki daha önce bahsi geçen yaratmayla ilgili ititrat kabilinden sözleridir. Burada Kur'an'ın 36. suresindeki "Allah bir şeyi [var etmek] istediğinde O'nun emri 'Ol' demekten ibarettir ve hemen

oluverir” ayeti, Kindî’nin, yaratmanın yokluktan varlığa getirmek şeklinde olduğunu tartışmasına vesile olmaktadır. Bunun yanı sıra o, peygamberle filozof arasındaki farka dair bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Filozoflar, öncelikle matematik gibi hazırlık bilimlerinde uzmanlaşmak amacıyla uzun araştırmalar yapmak mecburiyetindeyken peygamberin bunun aksine

böyle bir şeye ihtiyacı yoktur, aksine onların bilgisi tahsil süresine ve başka şeye gerek kalmaksızın kendilerini peygamber olarak göndere-
nin iradesiyle gerçekleşir. (...) Peygamberlerin gizli ve gerçek olaylar hakkında sorulan sorulara verdiği cevapları düşünelim. Belki de bu konularda uzun süre ciddi araştırmalar yapan filozof, bu sorulara bilgi birikiminin kendisine kazandırdığı güçle cevap verecektir. Fakat [filozofun cevabının] veciz, açık-seçik, kapsamlı ve kestirme olma konusunda peygamberlerin cevabına ulaşamadığını göreceğiz. (373.7-15)

Bu, peygamberliğin tabiatına dair Kindî’nin en önemli ifadesidir. İlk bakışta peygamberle karşılaştırıldığında filozofu oldukça dezavantajlı bir konuma koyduğu görülmektedir, fakat daha yakından incelendiğinde peygamberin önceliğinin ne ölçüde sınırlı olduğunu görmek bizi şaşırtabilir. Peygamberin önceliği sadece iki şeyle ilgilidir: hakikate ulaşmadaki kolaylık ve kesinlik ile bu hakikati sunmada kullandığı yöntem (peygamberin ifadeleri daha kısa, açık ve tamdır). Buradaki can alıcı nokta, filozof ve peygamberin bilgilerinin içeriğinin tamamen aynı olmasıdır.²⁹ Kindî’nin hem bu metinde hem de *En Dıştaki Feleğin Secde Etmesi Üzerine*’de yapmaya çalıştığı şey böylece bir anlam kazanmaktadır: Kindî, Kur’an’da daha veciz ve özlü bir şekilde ifade edilen hakikatin felsefi açıklamasını vermektedir.

Kindî’nin peygamberliğe dair düşünceleri açısından diğer bir önemli metin *Uyku ve Rüya Üzerine* isimli risalesidir. Bu eserin de Kindî, psikolojiye dair diğer kitaplarında sunduğu görüşlerine dayanarak nefsin güçlerini, duyma ve akletme şeklinde ikiye ayırmaktadır. Duyusal güçlerle ilişki içinde olan, Aristoteles’in “hayal gücü” şeklinde isimlendirdiği güçtür (Kindî hem “suretleri alan güç” anlamındaki Arapça *kuvve musavvira* kavramını, hem de Yunanca *phantasia* kavramının Arapça yazılışını kullanmaktadır, 295.4-6). Hayal gücü, duyulur suretleri, “taşıyıcıları” olmadığı zamanlarda alıp

düşünmektedir; mesela hayal gücü, odada bir fil olmadığında bile bir fil resmi çizebilmemizi sağlamaktadır. Ayrıca bu güç bize duyulur suretleri, postu olan bir insan gibi, yeni hayalî görüntüler oluşturmak için bir araya getirmemize imkan tanımaktadır. Uyurken, yani duyuların kullanılmadığı zamanlarda hayal gücü faaliyetini sürdürmektedir ki, bu zaman zarfında ürettiği görüntülere biz rüya demekteyiz. Bu temel üzerinden Kindî, nebevî rüya (*ru'yâ*) olgusunu açıklamaya çalışmaktadır. Özellikle “saf” ve iyi hazırlanmış nefslere sahip kimseler, duyulur şeylerin suretlerine o şeyler meydana gelmeden önce hayal güçlerinde bilfiil sahip olabilmekte ve böylece geleceği görebilmektedirler. Bu durum en kolay şekilde, duyular faaliyette olmadığı zaman, yani biz rüya görürken gerçekleşmektedir. Kindî bu hususların hiçbirini özel olarak *dinî* peygamberlikle ilişkilendirmedigi gibi, rüyalarda içerilen peygamberliğin kaynağının Tanrı olduğunu da -Hz. Muhammed’in peygamberliği bağlamında *Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine*’de yaptığı gibi- söylememektedir.³⁰ Ne var ki Kindî’nin bu eserini, Gazâlî tarafından *Filozofların Tutarsızlığı*’nda eleştirildiği üzere, peygamberlerin mucizevî güçlerine dair diğer tabii açıklamalarla karşılaştırmak son derece ilgi çekicidir.

Özel olarak peygamberlik meselesi bir yana bırakılacak olursa, Kindî’nin eserlerinin İslam kelamı ile olan irtibatı genellikle muğlak kalmaktadır. Fakat yukarıda tartışılan pek çok konu, altıncı yüzyıl Yunanca düşünce geleneği kadar, dokuzuncu yüzyıl İslam düşüncesi aracılığıyla anlaşılmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu bakış açısından Kindî’nin en önemli irtibatı, Aristotelesçi şarihlerle değil, *kelam* veya aklı teolojiyi uygulayanlarla, özellikle de Mu‘tezililerle. Kimi kayıp eserlerinin başlıkları, Kindî’nin bazı Mu‘tezilî görüşleri, bilhassa atomcu fizikle ilgili olanları ayrıntılı bir şekilde reddetmekle uğraştığını göstermektedir. Fakat öyle görünüyor ki Kindî, sonraki dönem yazarlarının üçüncü/dokuzuncu yüzyıl Mu‘tezile “okulu”nu tanımlamak için anakronik bir şekilde kullandıkları pek çok genel yaklaşım konusunda onlarla görüş birliği içerisinde.³¹ Mesela ilahî sıfatlar meselesi, Kindî’nin *felsefesi*yle Mu‘tezile’nin *kelamı* arasında en önde gelen irtibat noktalarından biridir. Her ikisi için de olumsuz kelam yönündeki bir eğilim, Tanrı’nın mutlak birliğini tasdik etme ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Mu‘tezile açısından Tanrı’nın mahiyetinden ayrı olarak sıfatların çokluğu *tevhide* yani ilahî birliğe

zarar verecektir. Şöyle düşünelim; Tanrı hem iyi hem de merhamet sahibidir ve O'nun iyilik ve rahmeti hem birbirlerinden hem de bizzat Tanrı'dan ayrıdır. Bu durumda biz bir değil üç şeye sahibiz demektir: Tanrı, O'nun iyiliği ve O'nun rahmeti. Bu ise İslam'ın, hiçbir şeyin Tanrı'ya "ortak" olamayacağı şeklindeki ilkesine zarar vermektedir. Kelamın zaman hakkındaki telakkisinde bu husus çoğunlukla Tanrı'dan başka hiçbir şeyin ezeli olamayacağı -ki burada "ezelilik", "yaratılmamış" olmayı da içermektedir- şeklinde ifade edilmektedir. Bundan dolayıdır ki, Mu'tezile, Kur'an'ın yaratılmış olduğu konusunda ısrar etmiş; bazılarının düşündüğü gibi Tanrı'nın sözü olması hasebiyle Tanrı'yla birlikte ezeli olduğunu kabul etmemiştir. Bu zıtlık, Kindî'nin *İlk Felsefe Üzerine*'de âlemin ezeliğine karşı getirdiği delillerin ve Tanrı'nın mutlak birliğine yönelik kanıtlamalarının nasıl olup da bir arada bulunabildiğini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Daha önce gördüğümüz üzere Kindî, aynı şekilde âlemin ezeli olduğu yönündeki iddiayı, âlemin yaratılmamış olduğu iddiasıyla eş anlamlı görmektedir. Dolayısıyla âlemin ezeli olmadığını ispat etmek, Tanrı'nın mutlak eşsizlik ve birliğini göstermekle doğrudan ilgilidir.³²

Kindî'nin İslam dünyasında kendisini filozof şeklinde tanımlayan ilk kimse olarak konumu, onu pek çok açıdan bir geçiş dönemi düşüncüsü kılmaktadır. Onun felsefesi, çok farklı bir entelektüel çevreye cevap vermek için başlasa da antik geleneğin bir devamıdır. Pek çok açıdan Kindî'nin Yunanca felsefe geleneğini kabul şekli, gelecek nesiller için *felsefenin* gündemini belirlemiştir. Mesela onun akla yaklaşımı ve yaratma teorisi, Arapça felsefe geleneği boyunca etkisini sürdürmüştür. Bütün bunların ötesinde, Yunanca düşüncenin Kindî'nin halkasında özümseme girişimi, tercümenin her zaman bir yorum olduğu ve filozofların en fazla, seleflerini anlama hususu söz konusu olduğunda yaratıcı oldukları gibi daha kapsamlı noktaları ispat etmektedir. Öyle görünüyor ki Kindî, sadece Yunanca felsefe geleneğini aktarmayı ve onun güç ve tutarlılığını göstermeyi kendisine amaç edinmişti. Onun başarısının en iyi göstergesi, başlattığı Arapça felsefe geleneğinin bizzat kendisidir.³³ Onun projesinin bu şekilde anlaşılmasının doğal sonucu, Kindî'nin yukarıda tanımlamaya çalıştığım şekliyle yenilikçi veya yaratıcı olma gibi bir amaç taşımadığıdır. O, orijinal olmamayı tercih etmiş, ancak orijinal olmama konusunda da başarısız olmuştur.

Notlar

- 1 Ayrıntılı bilgi için bkz. Gutas [58].
- 2 Huneyn'in kariyeriyle ilgili yararlı bir genel tasvir için bkz. A. Z. Iskandar, "Hunayn Ibn Ishâq", *The Dictionary of Scientific Biography* (New York: 1978), c. XV (ek I), 230-49. Huneyn'in Galen'in eserlerini tercüme edişini anlatan risalesine dair klasik bir çalışma G. Bergsträsser'e aittir: "Hunayn Ibn Ishâq über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen", *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, 17.2 (1925).
- 3 Kindî çevresinin tercümelerindeki kusurlar, haklarında şikayet etmeye yetecek kadar açıktır. Mesela Safadî, Kindî'nin mütercimlerinden ikisinin, yani İbn Nâ'ima el-Hımsî ve İbnü'l-Bitrîk'in tercümelerini kaynaklarına kelimesi kelimesine bağlı kalarak yaptıklarını, diğer yandan Huneyn çevresinin ise cümleyi bir bütün olarak anlamını da korumak suretiyle tercüme ettiğini söylemektedir. Safadî'nin sözkonusu ifadelerini içeren pasaj Rosenthal [39], 17'de tercüme edilmişti.
- 4 Bu, İbn Rüşd'ün *Metafizik* üzerine yazdığı uzun şerhte kullandığı tercümedir: İbn Rüşd, *Tefsiru mâ ba'de't-tabî'a*, nşr. M. Bouyges (Beyrut: 1973). Ayrıntılı bilgi için bkz. A. Martin, "La Métaphysique: tradition syriaque et arabe", Goulet [20], c. I, 528-34.
- 5 Bkz. R. Arnzen, *Aristoteles "De Anima": Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung* (Leiden: 1998). Bu çalışma sadece Yunanca kaynağının yeniden ifade edilmiş şeklini yansıtmaktadır.
- 6 Kindî'nin eserlerine yapılan atıflar, sayfa ve satır numarası da verilmek suretiyle Kindî [70]'in birinci cildinedir (Arapça orijinali ve Fransızca tercümesinin karşılıklı olarak yer aldığı geliştirilmiş neşirler, yeni bir seri içinde yayınlanmaktadır, Kindî [71], ki bunlardan şimdiye kadar iki cilt yayınlanmıştır).
- 7 Liste için bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. R. Teceddüd (Tahran: 1350/1950), 315-20 ve çev. B. Dodge (New York: 1970), 615-26.
- 8 Tercüme ve şerh için bkz. Ivry [68].
- 9 Bkz. Gutas [93], 238-54.
- 10 Bkz. H. A. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval, Islamic and Jewish Proofs of Creation", *Journal of the American Oriental Society*, 89 (1969), 357-91.
- 11 Bunu, ilk ilke olarak Bir'in ispatına dair *Surf İyi Üzerine Kitap*'ın (*Liber de Causis*) son önermesiyle karşılaştırınız.
- 12 Bu eser için bkz. H. Ritter ve R. Walzer, *Uno scritto morale inedito di al-Kindî* (Roma: 1938) ve Druart [66].
- 13 Bu eğilimin bir örneği Kindî'nin *Nefs Hakkında Kısa Söz* isimli eseridir. Bu eserinde Kindî, Eflatun ve Aristoteles'in nefis hakkındaki görüşlerine dikkat çekerek "Bir kimse bu iki görüş arasında bir fark olduğunu düşün-

- bilir" (281.10) demek, fakat daha sonra ikisi arasında aslında bir uyumsuzluğun olmadığını açıklamaya devam etmektedir.
- 14 Cristina D'Ancona'nın da işaret ettiği gibi "kişi, Aristoteles ve Yeni-Eflatunculuğun birbirine karışmasının öncelikle Yeni-Eflatuncu çerçevede okunan *Aristotelesçi* eserlerde meydana çıktığını ve sadece ikinci planda sözde *Aristoteles'in Teolojisi* gibi eserlerde bunun gündeme geldiğini unutmaya eğilimli olabilir"; bkz. D'Ancona'nın Arnzen'in *Aristoteles "De Anima"*sı hakkında yazdığı değerlendirme (*Oriens*, 36 [2001], 340-51, 344).
- 15 Simplicius, *Commentary on the "Physics"*, ed. H. Diels, CAG, IX-X (Berlin: 1882, 1895), 1363.
- 16 Bkz. D'Ancona [51]'de bir araya getirilen eserler; R. C. Taylor, "Aquinas, the *Plotiniana Arabica* and the Metaphysics of Being and Actuality", *Journal of the History of Ideas*, 59 (1998), 241-64; Peter Adamson, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the "Theology of Aristotle"* (Londra: 2002), blm. 5.
- 17 Adamson [62]'de gösterildiği gibi.
- 18 Bkz. *Akıl Üzerine*'nin Philoponus'a dayandığını gösteren Jolivet [69].
- 19 *Ayrık Cevherlerin Bulunduğu Üzerine*'de Kindî, insan nefsinin gayri maddiliğini, nefsin insanın türü ve dolayısıyla akledilir bir nesne olduğunu göstererek ispatlamaktadır. Bu da duyulur ve akledilir suretler arasındaki ayırımın bir başka uygulanma alanıdır: Nefs bir sonraki türün suretidir. Terminoloji, Kindî'ye, Aristoteles'in "bedenin sureti" şeklindeki nefis tanımına ismen de olsa bağlı kalma imkanı vermektedir.
- 20 Bkz. C. Genequand, "Platonism and Hermeticism in al-Kindî's *fi al-Nafs*", *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 4 (1987/8), 1-18; Peter Adamson, "Two Early Arabic Doxographies on the Soul: Al-Kindî and the 'Theology of Aristotle'", *The Modern Schoolman*, 77 (2000), 105-25.
- 21 Bkz. ykr. dn. 12.
- 22 *Üzüntülerden Kurtulma Becerisi Üzerine*'nin farklı bir şekilde anlaşılması için bkz. aşt. blm. 13.
- 23 S. Fazzo ve H. Wiesner tarafından gösterildiği üzere: "Alexander of Aphrodisias in the Kindî-Circle and in al-Kindî's Cosmology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 3 (1993), 19-53.
- 24 Bkz. Peter Adamson, "Abû Ma'shar, al-Kindî and the Philosophical Defense of Astrology", *Rescherches de philosophie et théologie médiévales*, 69 (2002), 245-70.
- 25 Bkz. D. C. Lindberg, "Alkindi's Critique of Euclid's Theory of Vision", *Isis*, 62 (1971), 469-89.
- 26 Kindî [71], c. I, 438-523.
- 27 Bu teori Eflatun'unkiyle karşılaştırılabilir; bkz. *Timaeus*, 45b-46c.

- 28 *Işınlar Üzerine* ile *Açılar Üzerine*'yi karşılaştıran bir çalışma için bkz. P. Travaglia, *Magic, Causality, and Intentionality: The Doctrine of Rays in al-Kindi* (Turnhout: 1999).
- 29 Benzer bir yorum için bkz. Endress [15], 8.
- 30 Bu, Tanrı'yı nebevî rüyaların kaynağı olarak açıkça belirtmeyen Aristoteles'in *Parva Naturalia*'sının Arapça şekliyle çelişiyor olabilir; bkz. S. Pines, "The Arabic Recension of the *Parva Naturalia*", *Israel Oriental Studies*, 4 (1974), 104-53, 130-2.
- 31 Sözde "Mu'tezilîler" genellikle birbirleriyle sert bir şekilde tartışmışlar ve tek bir öğreti bütünü içinde henüz bir okul olamamışlardır. Bu dönemdeki kelimeler için en iyi kaynak van Ess [44]'tür.
- 32 Kindî'nin Mu'tezilîlerle ilişkisi hakkında daha ayrıntılı tartışmalar için bkz. Adamson [62].
- 33 Bu noktada Kindî'nin doğrudan mirası hakkında bir şeyler söylemek yararlı olacaktır. Yukarıda bahsi geçen astrolog Ebû Ma'sher, Kindî'nin en önemli mesai arkadaşlarından birisidir. Kindî'nin talebelerinden ikisi Serahsî (ayrıntılı bilgi için bkz. F. Rosenthal, *Ahmad b. al-Tayyib as-Sarakhsi* [New Haven, CT: 1943]) ve Ebû Zeyd el-Belhî'dir. Ebû Zeyd, dördüncü/onuncu yüzyılda yaşayan ve felsefesinde Kindî'yi esas alıp bu çevre içinde eserler üreten filozof Âmirî'nin hocası olmaya yetecek kadar uzun yaşamıştır. Diğer yandan Kindî, sonraki dönemde yaşamış İbn Miskeveyh gibi Yeni-Eflatuncu diğer düşünürleri de doğrudan etkilemiştir. Ancak aynı zaman diliminde, yukarıda bahsedildiği üzere Fârâbî, Kindî'nin Yunanca düşünceye dair sentezini pek benimsememiştir. İbn Sînâ'nın, Fârâbî'nin düşüncelerini Kindî'ninkilere tercih etmesi, Kindî'nin, İbn Sînâ'ya cevap verme olgusunun hakim olduğu sonraki gelenekte niçin yok denecek kadar az ilgiye mazhar olduğunu açıklayabilir. Ebû Zeyd ve Âmirî vasıtasıyla devam eden gelenek hakkında bkz. E. Rowson, "The Philosopher as *Littérateur*: Al-Tawhîdî and his Predecessors", *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 6 (1990), 50-92 ve E. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate: Al-Âmirî's "Kitâb al-Amad 'alâ l-abad"* (New Haven: 1988). Dördüncü/onuncu yüzyıl Yeni-Eflatunculuğuyla ilgili bkz. J. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abû Sulaymân al-Sijistânî and his Circle* (Leiden: 1986).

Fârâbî ve Felsefe Müfredatı

David C. Reisman

Hayatı ve Eserleri

Fârâbî'nin felsefesi, Kindî'ninkinden kolayca ayırt edilebilecek bir konumda bulunsa da, İslam dünyası tarafından tevarüs edilen ana düşünce akımlarını daha az temsil ediyor değildir. Onun geleneği, bilinçli olarak, İskenderiye geleneğindeki Yeni-Aristotelesçiliğin, Yakın Doğunun yeni kültürel kalıplarına uyarlanması suretiyle bir devamı ve geliştirilmiş bir şekli olarak oluşturulmuştur. Fârâbî'nin düşüncesindeki Yeni-Eflatuncu unsur, en bariz şekilde, kozmolojisinin merkezî bir bölümünü oluşturan sudurcu şemada görülmektedir ki bu şema, Batlamyusçu gezegen sistemini içermesi açısından önceki Yeni-Eflatuncuların şemalarının çok daha gelişmiş bir şeklidir. Fârâbî'nin akıl teorisi, İskender Afrodisî'nin dikkatli bir okumasına dayanmakta ve insan aklının dışında mevcut olan bir Faal Akıl kavramı geliştirmektedir. Bütün bunların ötesinde, Fârâbî'nin sonraki düşünürlere mirası, onun aklın işleyişine dair Aristotelesçi mantık hakkında özenle hazırlanmış ve öğrenim müfredatı içine yerleştirilmiş son derece ayrıntılı görüşleridir. Fârâbî her şeyden önce sistematik ve sentezci bir filozoftur ve onun sistemi, kendisinden sonra İslam dünyasındaki felsefenin bütün temel meseleleri için bir kalkış noktası teşkil etmektedir.

Fârâbî'nin entelektüel mirasına burada biçilen konum, hayatına dair kesin bir şekilde ortaya koyabileceklerimizle karşılaştırıldığında biraz garip durmaktadır. Birkaç basit olay dışında şahsî hayatı ve ailesi hakkında neredeyse hiçbir şey bilinmemektedir.¹ İslamî dönemin bu ikinci önde gelen filozofu hakkındaki birbirinden çok farklı efsane ve hikayeler, birbiriyle yarış içinde olan biyografi gelenekleri tarafından ölümünden yaklaşık üç yüzyıl sonra üretilen şeylerdir. Belgelere dayanan deliller (el yazmalarındaki kayıtlar ve eserlerinde hayatıyla ilgili araya sıkıştırılmış bilgiler türünden), sahip olduğumuz en somut kanıt parçalarıdır.

En güvenilir kaynaklarımız isminin Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed olduğu konusunda görüş birliği içerisindedir. Ailesinin kökeni sırasıyla Fârâb/Horasan veya Faryâb/Türkistan şeklinde kaydedilmektedir. Bizzat Fârâbî bize, hayatının büyük bir bölümünü geçirdiği ve eserlerinin önemli bir kısmını yazdığı Bağdat'ta Hristiyan papaz Yuhannâ b. Haylân'dan mantık, özellikle de *İkinci Analitikler*'e kadar Aristotelesçi *Organon*'u okuduğunu söylemektedir. Fârâbî'nin en önemli talebesi Hristiyan Yahyâ b. 'Adî'dir. Ayrıca o, Hristiyan Ebû İshâk İbrâhîm el-Bağdâdî için de astroloji hakkında bir risale yazmıştır. Bağdat'taki Hristiyan ilim adamlarıyla olan işbirliği Fârâbî'yi, İslam'dan önceki asırlarda İskenderiye'de hüküm sürmüş ilim hayatını tevarüs eden Süryanice Yeni-Aristotelesçi geleceğe bağlamaktadır. *Musiki Üzerine Büyük Kitap*'ını Halife Râzî'nin (slt. 934-40) vezirlerinden Ebû Ca'fer el-Kerhî için kaleme aldığı düşünüldüğünde, Fârâbî'nin Bağdat'ta, Abbasî sarayından bazı kim-selerle irtibatı olmalıdır.

Mükemmel Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri isimli eserinin yazılışını ayrıntılandıran bir dizi nottan, Fârâbî'nin, eserini tamamladığı Dimeşk/Suriye'ye gitmek üzere milattan sonra 942'de Bağdat'tan ayrıldığını biliyoruz. Bunun yanı sıra bir süre de Hamdanî prensi Seyfûddeve'nin ikamet ettiği Halep'te yaşamıştır. 948-9 civarında Fârâbî, daha sonra Fatımîler'in kontrolüne geçecek olan Mısır'ı ziyaret etmiştir. Bundan kısa bir süre sonra Dimeşk'e geri dönmüş olmalıdır, zira 950-1 tarihinde Seyfûddeve'nin "koruması altında" vefat ettiğini bilmekteyiz.²

Bu biyografik gerçekler son derece önemsiz olsa da, bunları orta-çağ biyograficilerinin yaptığı gibi hayalî hikayelerle süsleme yönündeki baskıya karşı durmamız ya da pek çok modern ilim adamının yaptığı gibi, eserlerinin asılsız yorumlarına dayanarak Fârâbî'nin etnik ve dinî mensubiyetiyle ilgili boş spekülasyonlarla uğraşmamız gerekmektedir. Ancak ölümünden hemen sonraki dönemde Fârâbî hakkındaki temel biyografik bilgilerin yetersizliği, hayatı boyuncaki entelektüel etkisinin neredeyse hiçbir anlamının olmayabileceği izlenimi vermektedir. Ne var ki bu, Fârâbî'nin eserlerinde genel olarak ifade edilen felsefî eğitim programının ve son derece esaslı ve orijinal entelektüel katkılarının, İslam dünyasında felsefenin gelişmesini anlamak için son derece önemli olmadığı anlamına gelmemektedir. Fârâbî'nin itibarı, yaklaşık yarım yüzyıl sonra Doğu İslam dünyasının bir sonraki büyük filozofu olan ve Fârâbî'nin Aristoteles yorumunun kendisi üzerinde derin bir etki bıraktığı İbn Sînâ tarafından iade edilmiştir. Fârâbî'nin felsefî eğitime dair özel metodu, Aristoteles'in ilmi yorumu üzerine yoğunlaşan başta talebesi Yahyâ b. 'Adî olmak üzere Bağdat okulu tarafından devam ettirilmiştir. Son olarak Fârâbî'nin eserleri, İbn Bâcce ve gençlik döneminde İbn Rüşd başta olmak üzere çok sayıda sonraki dönem Endülüslü ilim adamı için de bir hareket noktası teşkil etmiştir. Daha önce işaret edildiği üzere, Fârâbî hayatı boyunca pek göz önünde olmadığından,³ bu durum karşısında biz de onun düşünce mirası üzerine yoğunlaşmak mecburiyetindeyiz.

Fârâbî'nin eserleri genel olarak üç bölüme ayrılabilir:⁴

- (1) Felsefeye giriş kitapları: Bu gruba “felsefe-öncesi ahlak”⁵ yanında Eflatun ve Aristoteles'in eserleri ile mantık tahsili için temel giriş eserleri de girmektedir. Bu kısım, tarihî ve eğitim-sel ahlak “üçlüsü”nü, yani *Mutluluğu Elde Etmek – Eflatun'un Felsefesi – Aristoteles'in Felsefesi*'ni (tabii ki bunlara ilave olarak *Eflatun ve Aristoteles'in Uzlaştırılması*) ve mantık “üçlüsü”nü, yani *Mutluluk Yoluna Dikkati Çekmek – Mantıkta Kullanılan Terimler – “Kategoriler”in Yeniden İfadelendirilmesi*'ni ihtiva etmektedir. *Aristoteles'in Felsefesini Tahsile Giriş* de dahil olmak üzere diğer pek çok eser, bu başlangıç düzeyindeki ders kitapları grubunun içinde yer almaktadır. Bu türün de kökleri yine İskenderiye'deki felsefe öğretim geleneğinden gelmektedir. Mesela *Giriş*'te; sözkonusu gelenekte, ciddi olarak felsefe tahsil

etmeye başlamadan önce alınması gereken temel eğitime dair geleneksel on noktanın dokuzunu bulmaktayız.⁶ Bu çerçevede özellikle Fârâbî'nin, kendisinden sonra İslam dünyası yanında Hristiyan Latin dünyasında da büyük bir beğeni kazanan *Bilimlerin Sayımı*'na da işaret etmek gerekmektedir.

- (2) *Nikomakhos'a Ahlak* ve Aristotelesçi *Organon*'un tamamına yazdığı şerh ve yeniden ifadelendirmeler; ayrıca Porphyry'nin genel girişi (*Isagoge*) Fârâbî tarafından çeşitli şekillerde yeniden ifade edilmiştir. Bu eser grubunun en önemli özelliği, Fârâbî'nin mantık müfredatını, sonraki dönem İskenderiye okulunda okutulduğu ve Hristiyan mantıkçıların Süryanice kaleme aldıkları eserlerde devam ettiği şekliyle *Birinci Analitikler*'in ortalarında nihayete erdirmeyip söz konusu müfredatı daha da genişletmesidir.
- (3) Fârâbî'nin felsefeye yönelik senkretik yaklaşımının, felsefe tahsiline dair idealize edilmiş bir tutum eşliğinde felsefenin bütün boyutlarına dair bütüncül bir görünüm arz ettiği orijinal eserler. Bu eserler içinde en iyi bilinenleri, yukarıda bahsi geçen *Görüşlerin İlkeleri* ve *Varlıkların İlkeleri*'dir (*Şehirlerin İdaresi* olarak da bilinmektedir).

Fârâbî'nin külliyatı neredeyse tamamen tek bir amaç etrafında hareket etmektedir: İskenderiye'deki Yeni-Aristotelesçi okul tarafından uygulandığı şekliyle ilmi anlamda felsefe tahsilinin ıslah ve daha sonra yeniden ortaya konulması. Bu bağlamda o, doğru bir şekilde "ikinci üstad" (Aristoteles'ten sonra) olarak isimlendirilmekte ve söz konusu geleneğin varisi olarak kendisini ilan etmektedir. Diğer yandan mezkur felsefe tahsiline dair müfredatın, İslam imparatorluğundaki yeni kültürel bağlam içine yerleştirilmesi bakımından ayrı bir ehemmiyet de söz konusudur. İskenderiye felsefe müfredatını tevarüs etmesine dair bizzat Fârâbî'nin bilinçli ifadeleri, söz konusu okulun yeni kültürel ortama aktarılmasına dair "efsaneleştirilmiş" bir anlatımında bulunmaktadır. *Felsefenin Zuhuru* isimli eserinde Fârâbî bize şunları söylemektedir:

Akademik bir konu olarak felsefe, Aristoteles'in ölümünden sonra İskenderiye'de [Batlamyus sülalesinden] Yunanlı hükümdarların zamanında yaygınlık kazandı ve bu yaygınlık kadının [yani

Kleopatra'nın] saltanatına kadar sürdü. [Felsefenin] öğretimi, Aristoteles'in ölümünden sonra İskenderiye'de on üç hükümdarın saltanatı süresince değişmeden devam etti. (...) Hristiyanlık gelene kadar bu böyle sürdü. Daha sonra felsefe öğretimi, bu meselenin icabına bakan Hristiyanların kralı zamanına kadar İskenderiye'de devam ederken, Roma'da sona erdi. Piskoposlar toplanıp [Aristoteles'in] öğretisinin hangi [bölümlerinin] yerinde bırakılıp hangilerinin [öğretimine] son verileceği konusunda bir karar aldılar. Mantığa dair kitapların, assertorik (*el-eşkâlu'l-vücûdiyye*) şekillerin sonuna kadar [*Birinci Analitikler*, 1.7] öğretilip bundan sonrasının öğretilmemesi görüşüne vardılar; zira onlar [mantığın assertorik şekillerden sonraki kısımlarının] Hristiyanlığa zarar vereceğini düşünüyorlardı. [Mantık eserlerinin] geri kalanının [öğretimi], İslam'ın geldiği zamana kadar özel olarak sürdürüldü ki bu öğretim o devirde İskenderiye'den Antakya'ya aktarılmıştı. [Mantık öğretimi] Antakya'da sadece tek bir hoca kalana kadar uzun bir süre devam etti. Bu hocadan iki kişi [mantığı] tahsil etti ve kitapları yanlarına alarak oradan ayrıldılar. Bunlardan birisi Haranlı, diğeri de Mervli idi. Mervli olan kimse den iki kişi [mantık] tahsil etti (...), İbrahim el-Mervezî ve Yuhannâ b. Haylân. [Daha sonra Fârâbî, *İkinci Analitikler*'in sonuna kadar Yuhannâ b. Haylân'dan okuduğunu söylemektedir.]⁷

Bu anlatımda, erken ortaçağda felsefenin tarih yazımına dair yapılacak ilgi çekici bir çalışmaya temel teşkil edebilecek, üzerinde durulması gereken çok sayıda önemli nokta bulunmaktadır. Amaçlarımız açısından öncelikle Fârâbî'nin selefi Kindî'ye (ö. 870 sonrası) ve kendisinden yaşça büyük çağdaşı Ebû Bekr Râzî'ye (ö. ykl. 925-35) kesinlikle atıfta bulunmadığını görebiliriz. Öyle anlaşıyor ki, Fârâbî sözkonusu şahısların felsefeye yaklaşımlarını başarılı veya doğru birer yaklaşım olarak görmemektedir. İkinci olarak, mantık tahsili üzerinde Hristiyanlar tarafından kurulan kısıtlamaların ardından, İslamî dönemde felsefî müfredatın yeniden doğuşuna dair bilinçli bir üslup sözkonusudur ki, Fârâbî *Birinci Analitikler*'in peşinden gelen külliyatı da tahsil etmiş ve hocası Yuhannâ b. Haylân'dan *İkinci Analitikler*'de ele alınan burhanî kıyası da öğrenmiştir. İleride göreceğimiz üzere, burhanî metoda felsefe için yeniden değer atfedilmesi Fârâbî açısından tek başına büyük bir önem taşımaktadır. Son olarak Fârâbî'nin anlatımı, kendi çalışmalarını felsefe tahsilinin uzun tarihine bağlamak ve böylece İslam idaresi altında felsefeyle uğraşanlar için tasarladığı "yeni" felsefe müfredatına ödünç bir soy ağacı oluşturmak üzere düzenlenmiştir.

Metafizik ve Kozmoloji

Fârâbî'nin felsefesini özlü ve doğru bir şekilde sunabilmek, pek çok sebepten ötürü hâlâ bir mesele olarak karşımızda durmaktadır. Öncelikle Fârâbî'nin eserlerinin modern tenkitli neşirleri yaklaşık olarak geçen otuz yıl içinde yapıldı ve halen haklarında daha çok değerlendirme ve akademik tartışma yapılmasını beklemektedirler. İkinci olarak, Fârâbî kendi felsefesini tüm gerçekliğe dair bütüncül bir yaklaşım olarak sunmaktadır ki, bu yaklaşımda ontoloji, epistemoloji ve kozmoloji, kainata dair idealize edilmiş tarihi ve hatta normatif bir anlatım üzerine odaklanmaktadır. Düşüncesinin birbirinden çok farklı vechelerine dair şimdiye kadar parça parça yapılan çalışmalar, bu sentezin bütün boyutlarını henüz ortaya koyabilmiş değildir. Ben aşağıda bu bütünü, geçen birkaç on yılda yapılan önemli çalışmaların bazılarına atıfta bulunmak suretiyle ve Fârâbî'nin *Varlıkların İlkeleri* adlı eserinin planını merkeze alarak genel bir tarzda incelemeye gayret edeceğim.⁸

Fârâbî'nin kozmolojisi, Aristotelesçi sebeplik metafiziğini, Batlomyuşçu astronomiden ödünç alınan gezegen düzeni içine yerleştirilen Plotinusçu sudur teorisinin son derece gelişmiş bir şekliyle bir araya getirmektedir.⁹ İlk iki unsurun birleşimi, Yeni-Eflatunculuğun Fârâbî'den önceki gelişimi dikkate alındığında hiç de şaşırtıcı değildir. Batlamyus'un *Gezegenler Kuramı*'na (*Planetary Hypotheses*) dayanan son unsur ise -Fârâbî'den önce kesin olarak tanımlanabilecek bir kaynak bulunmamasından dolayı bir tahmin olarak kalsa da- muhtemelen Fârâbî'nin orijinal katkısıdır. Fârâbî, sözkonusu sistem içinde altı "ilke" (*mebâdi*) ortaya koymaktadır: (1) İlk Sebepl, (2) İkincil Sebepler, yani gayri maddî Akıllar, (3) ay-altı dünyayı idare eden Faal Akıl, (4) Nefs, (5) Suret ve (6) Madde. Fârâbî tarafından sunulan sudurcu şema, İlk Sebepl'ten "İkincil Sebepler" veya dokuz semavî fekle ilişki içindeki Akıllar aracılığıyla sonuncu akıl olan ve ay-altı dünyayı idare eden onuncu Akla doğru hiyerarşik bir inıştır.

Fârâbî'nin sunuşunda Aristoteles'in feleklerin dönüşünü açıklamak için ortaya koyduğu hareketin sebepliliği görüşü, var oluş ve akletmenin sebepliliği şeklinde gelişmektedir ki buna göre sözkonusu süreçteki her bir merteye, bir sonrakine gerçeklik vermekte olup aşağı

doğru inen bir akletme fiiline göre düzenlenmiştir. İlk Sebep (Fârâbî, “kişi bunun Tanrı olduğuna inanabilir” demektedir) gayri maddî İlk Hareket Ettirici’dir ve semavî felekler O’na karşı duydukları arzu ve iştiaqla hareket etmektedirler. Sözkonusu İlk Sebep’ten, kendisini düşünmesi sonucunda, ilk aklın gayri maddî varlığı sudur etmektedir. Bunun ardından ilk akıl İlk Sebep’i ve kendisini düşünmekte, düşünmedeki bu “çokluk”, ilk akletmede ikinci akıl, ikinci akletmede ise bir sonraki mertebenin nefis ve bedenini varlığa getirmektedir. Akıl, nefis ve beden bu sudur süreci, feleklerin dokuzuncu aklına kadar aşağıya doğru inen bir yapı arz etmektedir. İlk akıl, kainatın en dış feleği olarak tanımlanan ve bir gün süren bir hareketle dönüp diğer feleklerin kendi sınırları içinde hareket ettiği ilk gökle irtibat halindedir. İkinci akıl, dönüşü neticesinde gece-gündüz eşitliğinin gerilemesini doğuran sabit yıldızlar feleğiyle ilişki içindedir. Bu aşamadan itibaren her akıl, Fârâbî zamanında bilinen “gezegenler”den birisiyle irtibat halindedir: Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve Ay. Fârâbî’nin Faal veya Fail Akıl (*el-aklû’l-fa’âl*) olarak isimlendirdiği son akıl, oluş ve bozulmuş dünyasını, yani dört unsur (toprak, hava, ateş ve su), madenler, bitkiler ve akıl sahibi olan (insanlar)-olmayan hayvanları idare etmektedir.¹⁰

Bu oldukça garip bir sistem olarak görülebilse de aslında pek göze çarpmayan karmaşıklığı içinde Fârâbî’nin felsefesinin neredeyse bütün unsurlarını açıkladığı gibi, döneminin astronomi bilgisini de içermektedir. Fârâbî’nin sistemi, sudurcu şemayı daha düzenli bir niteliğe sahip Batlamyus astronomisinin içine yerleştirmek suretiyle Aristotelesçi metafiziğin felsefî olarak dağınık olan elli beş veya daha fazla gayri maddî hareket ettiricisini ortadan kaldırmaktadır. Var oluş ve akletmenin sudurunu kabul etmekle de sistem, sadece var oluşun gayri maddî ve maddî derecelenişini değil, akletme sürecini ve dolayısıyla aklî faaliyete dair teoriyi de mantıkî taksimle tutarlı bir şekilde açıklamaktadır. Bu son cümlede bahsi geçen şemadaki can alıcı unsur, aşağıda daha geniş bir şekilde ele alacağımız, bu dünyayı idare eden Faal Akıl’ın bulunuşudur. Fârâbî’nin Aristotelesçi olmadığını bildiği sudurcu bir şemayı kabul etme sebeplerine dair başka yorumlar yapılmışsa da,¹¹ Fârâbî böyle bir sistem olmadan insanların uzaktan bile olsa ilahî olanı hiçbir şekilde bilemeyeceğini, kainata dair tahlillerinde karşılaştıkları farklılığı açıklamanın

mümkün olamayacağını anlamıştır. Bir başka ilgi çekici gözlem de Fârâbî'nin, tek tanrılı din mensuplarının aşına oldukları farklı gayri maddî ay-üstü varlıklara atıfta bulunmak konusunda tereddüt etmemesidir. Mesela o, bir kimsenin Akıllara “ruhlar” ve “melekler” diyebileceğini, Faal Akıllı da “Kutsal Ruh”, yani vahiy meleği olarak isimlendirebileceğini söylemektedir. Bu, retorik dehanın, o dönemin tek tanrılı din mensuplarına (sadece Müslümanlar değil) eski Yunanlıların semavî tanrılar düzenini hoş göstermek için tasarlanmış bir hamlesidir.¹²

Metafizik ve epistemolojinin Fârâbî'nin düşüncesinde nasıl bir araya geldiği konusunda bize ilgi çekici bir kavrayış sağlamak amacıyla, İlk Sebepe'ye (*es-sebebü'l-evvel*) dair birkaç iddiası üzerinde yoğunlaşmak yerinde olacaktır. *Görüşlerin İlkeleri*'nde Fârâbî bize şunları söylemektedir:

İlk, konuşma açısından, kendi cevherini oluşturan şeylere bölünemez. Zira İlk'in anlamlarını açıkladığı düşünülen ifadenin her bir parçasının, İlk'in cevherini oluşturan parçaların her birini ifade etmesi imkansızdır. Eğer bu sözkonusu olsaydı, *bir şeyin tanımını oluşturan parçaların ifade ettiği anlamların, tanımlanan şeyin varlığının sebebi olması gibi, O'nun cevherini oluşturan parçalar da O'nun varlığının sebebi olurdu*. Mesela madde ve suret, bunlardan meydana gelen şeylerin varlığının sebebidirler. Ancak bu, İlk sözkonusu olduğunda imkansızdır, çünkü O İlk'tir ve O'nun varlığının asla bir sebebi yoktur.¹³

Fârâbî'nin İlk Sebepe'ye dair tartışmasında sergilediği olumsuz teoloji, O'nun asla diyalektik taksim (*diairesis*) ve tanım (*horismos*) gibi klasik süreçler, dolayısıyla insan akli tarafından doğrudan bilinmeyeceğini ispat etmek üzere düzenlenmiştir. Ayrıca biz burada, mantıkî tahlilin ontolojiyi yansıttığı ilave bir unsur daha bulmaktayız. Bir varlığın tanımında *kullanılan* şeyler *o şeyin cevherini bilfiil oluşturan* şeylerdir. Bu, Porphyry'nin *Isagoge*'sine kadar izi sürülebilen gerçekçi (*realist*) bir yönelimdir ve Aristoteles'in *Kategoriler*'inin metafizik içindeki yerine dair yüzyıllarca devam eden tartışma hakkında bilgi vermektedir. Yukarıdaki iktibasta Fârâbî örnek olarak sadece Aristotelesçi maddî ve surî sebepleri vermektedir. Aynı eserin bir başka yerinde ise Fârâbî, Porphyry'nin cins ve tür “ağaç”ından hareket etmektedir:

[İlk Sebep] cevheri açısından diğer tüm şeylerden farklıdır ve diğer şeylerin O'nun sahip olduğu varlığa sahip olmaları imkansızdır. Çünkü şayet İlk ve herhangi bir şey, İlk'in sahip olduğu varlığın aynısına sahip olsalardı, hiçbir şekilde ayırım (*mubâyene, diaphora*) ve farklılık söz konusu olmazdı. Dolayısıyla iki şey değil, sadece bir tek mahiyet bulunurdu; zira iki şey arasında bir farklılık olsaydı, farklılaştıkları şey, ortak oldukları şeyin aynısı olmazdı ve neticede *ikisi arasındaki farklılık noktası, her ikisinin de varlığını sağlayan şeyin* ve diğer parçayla müşterek oldukları şeyin *bir parçası* olurdu. Buna göre *her biri konuşma açısından ayrılabilir olur ve iki parçadan her biri kendi varlığını sağlayan sebep olurdu*, o zaman da İlk olmaz, O'nu önceleyen bir varlık bulunurdu ki bu imkansızdır.¹⁴

Fârâbî burada tanıımı oluşturan bileşenlerin, yani bir şeyin cins ve faslının, İlk Sebep'le ilgili tartışmada işe yaramayacağını ispatlamaktadır ve Fârâbî yine (yukarıda vurgulu ifadelerde gördüğümüz üzere), bu unsurların sadece şeyler hakkında konuşmamızı sağlamadıkları (İlk Sebep hakkında olmasa bile!), bunun yanı sıra şeylerin ontolojik gerçekliklerini de tanımlamaya yaradıkları konusunda berrak bir görüşe sahiptir. Dahası, bir şeyin cins ve faslının, tanımlanan şeyi *öncelediği* (zaman açısından değil, sebeplik açısından) görüşü, Aristotelesçi sebeplerin konumunun (mesela, ilk iktibastaki madde ve suret örneği) Porphyry'nin *Isagoge*'sindeki yüklemelere aktarılmasından ibarettir.

Fârâbî'nin varlık ve aklın suduruna dair büyük hiyerarşik yapısı bir bütün olarak, bu tasnifin cins ve türlere taksimi yoluyla tahlil edilebilir. Tek başına bir olan İlk Sebep bir kenara bırakılırsa, cevherlerin aşağıya doğru inen düzeylerinde eksiklik ve çokluk, temel özellikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Gayri maddî cevherler, yani feleklerin Akılları, var olmak için bir desteğe ihtiyaç duymamaktadırlar, fakat "daha mükemmel" (İlk Sebep) bir şeyden varlığa gelmeleri açısından yine de eksiktirler. Ayrıca akletme söz konusu olduğunda bu Akıllar bir çokluk sergilemektedirler: (İlk Sebep gibi) sadece kendilerini değil, sebeplik zincirinde kendilerini önceleyen aklı da akletmektedirler. Ancak bu Akıllar birkaç açıdan insan aklından daha mükemmeldir: Öncelikle onlar her zaman bilfiil olarak akletmektedirler, ikincisi akletme fiilinin nesnesi durumundaki bizatihi akledilir olan her zaman maddeden ayrıktır. Feleklerin nefsleri, yani suretleri

bundan dolayı sadece kendilerini önceleyenlere benzeme arzusuyla, ilişkide bulunduğu felekleri harekete geçirme görevini yerine getiren akletme gücüne sahiptirler. Farklılık, ay-altı dünyayı idare eden Faal Aklın seviyesinde meydana çıkmaktadır. Daha önceki akıllar hem kendilerinden sonra gelen akılı hem de o aklın nefs ve semavî feleğini meydana getirirken Faal Akıl, aşağısındaki dünyada sadece insan aklını etkilemektedir. Ay-altı dünyadaki madde ve suret ise semavî feleklerin hareketindeki farklılıktan kaynaklanmaktadır.¹⁵

Ay-altı düzeyde, yani oluş ve bozuluş dünyasında bileşiklik her varlık türünün temel özelliği durumundadır. Suret ve madde var oluşun en alt düzeydeki ilkeleridir ve birlikte (bizatihi var olmadıkları için birinin diğerine ihtiyaç duyduğu durumda) maddî cevheri oluşturmaktadırlar. Madde, bir şey olma istidadındaki mahza kuvveden ibarettir. Suret maddî cevheri bilfiil o şey haline getiren sebeptir. Fârâbî birbirine yakın iki benzetme kullanmaktadır: Yatak sözkonusu olduğunda tahta kuvvedir ve bir yatak olarak mahiyetine dair tanımı ona suret vermektedir. Işık sözkonusu olduğunda ise göz madde, görme ise surettir. En basit halinde dört unsurun, yani toprak, hava, ateş ve suyun suretleri bir tür meydana getirmektedir, zira toprak olabilen madde aynı zamanda su da olabilmektedir. Unsurların “karışımı” maddî cevherleri, sırasıyla maden, bitki, akılsız hayvan ve akıllı hayvan şeklinde varlığa çıkartmaktadır.

Psikoloji ve Nefs

Fârâbî’nin maddî nefse ve onun “yetilerine” veya “güçlerine” (tekili *kuvve*) dair yaklaşımı, temel Aristotelesçi taslağa dayanmaktadır, fakat aynı zamanda “ilk üstad” ile kendisi arasında bulunan şerh geleneği tarafından da -öyle görünüyor ki özellikle sahte- İskender Afrodisi ve Plotinus tarafından- etkilenmiştir. İnsan nefsinin meydana getiren birkaç temel güç bulunmaktadır: İstek (bir duyu nesnesini arzulama veya ondan nefret etme), duyu (maddî cevherlerin duyuları aracılığıyla algılama), hayal (algılanmalarının ardından duyulur nesnelerin görüntülerini saklayıp ve bunları sonsuz sayıda farklı şekilde bir araya getirip ayırmaktadır) ve akıl.¹⁶ Nefsin bitkiden hayvana, oradan da insana doğru ilerleyen yapısı, akıl yürütmeyi, yani akletme kabiliyetini (*akale*),¹⁷ diğer güçleri kullanabilen insan

nefsine has kılmaktadır. Bu güç aynı zamanda “aklî nefs” olarak isimlendirilmektedir ki bedenın ölümünden sonra tek başına varlığını sürdürebilmektedir.

Fârâbî’nin, etrafındaki dünyaya dair görüşü haklı olarak karmaşık olsa da farklı unsurlar mantıkî olarak düzenlenmiş ve ortaya çıkan bütün, teleolojik bir ilkenin etkisi altında kalmıştır. Bu ilkeye göre her varlık katmanı kendisine uygun olan mükemmelliğin peşinden koşma özelliğine sahiptir ki bu mükemmellik her bir durumda İlk Sebep’in sahip olduğu mükemmelliği, onun gibi olmayı arzularak yansıtmaktadır. Peki insanın mükemmelliğini ne oluşturmaktadır? Aklî varlıkların hedefi devamlı ve bilfiil akletme olduğundan ve insan bir akla sahip bulunduğundan, insanın amaç veya “nihaî mutluluğu” (*sa’âde*), sürekli ve bilfiil akletme fiilidir.

Metafizik ve aklî faaliyetle ilgili teorinin Fârâbî’nin sisteminde bir araya getirilmesi, insanların kainatın yapısını ve nihayetinde de sözkonusu yapıyı etkileyen ilkeleri *bilebilmesini* temin etmektedir.¹⁸ Ancak bu konuda dikkat edilmesi gereken iki husus bulunmaktadır: Birincisi, kişi bilfiil akla sahip olarak doğmamaktadır ve şayet kendi varlığının mükemmelliğine ulaşacaksa aklını son derece hassas bir şekilde geliştirmesi gerekmektedir. İkincisi, dikey sudur hiyerarşisinde gözlemlenen varlık ve akıl arasındaki farklılık, yatay düzlemde tekrar üretilebilir: Bütün insanlar akıllarını aynı şekilde veya aynı derecede geliştirememektedirler.

İnsan aklı maddî unsurlarla ilişki içinde olduğundan, kendisine has olan mükemmelliğe ulaşma konusunda sadece kuvve halini, yani bilincin ilk aşamalarını temsil etmektedir. Faal Aklın vazifesi ise mükemmelliğe giden süreci başlatmaktan ibarettir. Fârâbî şöyle demektedir: “Faal Aklın fiili, insana uygun mükemmelliğin en üst düzeyine, yani en üstün mutluluğa ulaşma konusunda aklî hayvana yönelik inayetidir ki, insan bu aşamaya Faal Aklın seviyesinde ulaşmaktadır.”¹⁹

Fârâbî gayri maddî Faal Aklı, insanın maddî aklını (*akl bi’l-kuvve, in potentia*) fiile çıkartan, bir başka ifadeyle insanın düşünmesini sağlayan fail olarak tanımlamaktadır.²⁰ Bu, daha önceki yüzyıllarda Aristoteles’in *De Anima* III.5’teki muğlak yorumları üzerine yapılan şerhler yoluyla gelişen Aristotelesçi genel-geçer sebeplik anlayışının

daha ayrıntılı bir ifadesidir. Söz konusu faile insan aklının dışında bir yer vermenin yanı sıra Fârâbî, meşhur ışık benzetmesini de bu süreci açıklamak için kullanmaktadır. O şöyle demektedir:

Faal Aklın insanla olan ilişkisi, güneşin görmeye olan ilişkisi gibidir. Güneş görme için ışığı sağlar ve güneşten sağlanan ışıkla, bundan önce sadece görebilme gücüne sahip olan göz bilfiil görür. Işık sayesinde göz, bilfiil görmesini sağlayan sebep olan güneşi de bizzat görür. Ayrıca daha önce [sadece] kuvve olarak görme nesnesi durumundaki renkleri de bilfiil görür. Kuvve halindeki görme duyusu bu şekilde fiil haline gelir. Aynı şekilde Faal Akıl da bunu, insanın aklı gücüne nakşettiği şey yoluyla sağlar. Söz konusu şeyin aklı nefisle ilişkisi, ışığın görmeye olan ilişkisi gibidir. O şey sayesinde aklı nefis Faal Akıl akleder. Onun sayesinde kuvve halindeki akledilir, bilfiil akledilir haline gelir. Ve yine onun sayesinde kuvve halinde akıl olan kişi bilfiil ve mükemmel bir akıl haline gelir ki, sonunda Faal Aklın seviyesine yakın bir seviyeye ulaşır. Böylece [kişi] akıl değilken *bizzat* akıl olur, akledilir değilken *bizzat* akledilir olur ve maddî bir varlıktan ilahî bir [cevher] haline gelir. İşte Faal Aklın işlevi bundan ibarettir.²¹

Bu mecazî sunuşta özetlenen şey, insan aklının, Fârâbî'nin ayrıntılı bir şekilde ortaya koyduğu, fiil alanına çıkartılması sürecidir. İnsan aklı başlangıçta "maddî"dir, yani insanlar ilk başta sadece düşünme gücüne sahiptirler. Fakat aynı zamanda duyuları ve duyu nesnelerini "hayal" gücünde saklama kabiliyetleri de bulunmaktadır. Bir insanın ilk fiili, dünyadaki nesneleri duyularıyla algılamak ve bu cüz'î şeylerin görüntülerini biriktirmektir. Ancak düşünme süreci, bu cüz'î maddî şeyleri küllî "akledilirler"e (*ma'kûlât*) çevirme kabiliyetini gerektirmektedir ki bu sayede kişi tanımlamanın ve dünyadaki nesneleri bir düzene sokmanın mantıkî sürecine temel teşkil edecek ilişkileri geçirebilsin. Söz konusu dönüşüm ay-altı dünyayı idare eden Faal Akıl olarak tanımlanan haricî bir fail tarafından gerçekleştirilmektedir.

Maddî aklın bilfiil akıl (*akl bi'l-fi'l*) haline geldiği bu ilk dönüşümün tabiatı nedir? Güneş ışığının görmeye etkisine dair mecazî anlatım belki de meydana gelen şeyi anlamamızı sağlayacak tek araçtır.²² Faal Akıl insanın maddî aklında bir değişim meydana getirmekte ve bu sayede cüz'î duyu nesneleri maddî özelliklerinden soyutlanarak

maddeyle hiçbir ilişkisi olmayan akledilirlere “dönüştürülmektedir”. Fârâbî bu “ilk akledilirlere” örnek olarak şunları vermektedir: Bütünün parçadan büyük olması ilkesi; büyüklük bakımından bir başka nesneye eşit olan nesnelerin birbirlerine de eşit olması ilkesi. Bu tür ilk akledilirleri akletmek suretiyle akıl bilfiil akıl haline gelmektedir.²³ Dahası, yukarıdaki metinde de gördüğümüz üzere, insan aklı artık Faal Aklı da akletmektedir. Aristotelesçi görüşe göre akıl bir şeyi bildiğinde o şey olmaktadır.²⁴ Aristoteles epistemolojisinin, sebeplik ve özdeşliğin bir araya getirilmesi yoluyla oluşturulan bu sistemleştirmenin ne oranda Fârâbî’nin orijinal katkısı olduğu veya şerh geleneğinden ne derecede beslendiği tartışmaya açıktır.

Her ne kadar insan aklının fiil haline çıkarılması, ilk aşamaları açısından mekanik bir süreç olarak görünse de Fârâbî sürecin bir sonraki aşamasında, yani “kazanılmış akıl” (*akl müstefâd*) olarak isimlendirdiği gelişmeye insan iradesini de katmaktadır. Fârâbî’nin, Aristoteles’in felsefesini nasıl anladığını açıklarken belirttiği üzere “insan, mükemmelliği kendisine başlangıçta verilmiş bir varlık değildir. Bilakis insan, kendisine mükemmelliklerinin sadece çok az bir kısmı, buna ilaveten mükemmelliğe doğru (ister tabii olarak ister irade ve seçimle) çabalamanın ilkeleri verilen varlıklardandır.”²⁵ Aslında hem duyuların hem de hayal gücünün işleyişine (yani insanın hayvanlarla ortak olduğu fiiller) dair mülâhazalarında, her ne kadar istek ve nefretin en temel düzeyinde olsa da irade önemli bir rol oynamaktadır. İradenin Fârâbî tarafından seçme (*ihitiyâr*) olarak isimlendirilen bilfiil akılla ilişki içindeki özel bir türü sayesinde insan, fiilen ahlakî veya gayri ahlakî şekilde davranmayı seçmekte, bu ise insanın mutluluğu arayabilmesine yahut arayamamasına dair seçimi yoluyla olmaktadır.

İşte bu noktada Fârâbî’nin “müfredat eserleri”, özellikle de “felsefe-öncesi ahlak”²⁶ ile ilgili çalışmaları, bir filozofun gelişimine dair ortaya koyduğu programda yerlerini bulmaktadır. Bu eserlerde Fârâbî Aristoteles’in ahlak eserlerinin genel yapısını büyük ölçüde takip ederek (özellikle de *Nikomakhos’a Ahlak*), “mutluluğun” tanımını, birbiriyle çelişen görüşleri diyalektik bir tarzda tartışarak ele almaktadır: Mutluluğu sağladığı düşünülen şey nedir ve mutluluk aslında nedir? Mutluluğa götüren iyi, ya tabiat ya da irade tarafından üretilmektedir. Tabiat tarafından meydana getirilmesi söz konusu olduğunda, Fârâbî

semavî cisimlerin rollerini, gayri iradî bir tarzda, iyiye sevk eden veya iyiye giden yolu engelleyen şeye katkıda bulunmak şeklinde ortaya koymaktadır. Fârâbî'nin belirttiği üzere “fert olarak insanlar tabiaten eşit olmayan güçler ve farklı eğilimlerle varlığa getirilmişlerdir.”²⁷ Bunun aksine iradî olarak iyiyi ve kötüyü seçmek doğrudan doğruya insan iradesinin kökenini oluşturmaktadır. Eğitimin gerekliliği Fârâbî açısından son derece barizdir:

Herkes tek başına mutluluğu veya yapmasının iyi olacağı şeyleri bilme eğiliminde değildir, dolayısıyla bu amaç için bir öğretmen ve rehber ihtiyacı duyar. Bazı insanlar çok az rehberliğe ihtiyaç duyarken bazılarının ihtiyacı hayli fazladır. Ayrıca bir insan ne zaman bu iki şey [yani mutluluk ve mutluluğa götüren fiiller] tarafından yönlendirilirse, haricî bir uyarıcının ve onu harekete geçirecek bir şeyin yokluğu durumunda, kendisine öğretilen ve yapması yönünde rehberlik edilen şeyleri zorunlu olarak yapacak değildir. İnsanların çoğunun durumu böyledir. Dolayısıyla bütün bunları kendilerine öğretecek ve kendilerini onu yapmak için harekete geçirecek birisine ihtiyaç duymaktadırlar.²⁸

İnsanın iyiyi seçmeye karar verdiği bu pratik düzeyde insanın bilfiil aklı, Faal Akıl “gibi” olma sürecini başlatmaktadır. Erdemli davranışları (Aristotelesçi “orta”) ve bununla eşit derecede önemli olarak iyi davranışları oluşturan şeyler hakkında doğru düşünme tarzını alışkanlık haline getirmek suretiyle insanlar, Fârâbî'nin pratik şeylere yani insanın yapabileceği, etkileyebileceği veya üretebileceği şeylere yönlendirilmiş pratik akıl gücü (*kuvve akliyye ameliyye*) şeklinde isimlendirdiği şeyi geliştirmektedirler.²⁹ Aklî gücün bir başka yönü de “teorik” güç (*kuvve akliyye ilmiyye*) olarak isimlendirilen husustur. Bu güç çoğunlukla, insanların yapmasına, etkilemesine veya üretimine konu olmayan bilgi nesneleriyle ilgilendiği yönünde olumsuz bir tarzda tanımlanmaktadır.³⁰ Buna rağmen Fârâbî'nin zihninde akıl gücünün (*kuvve nâtika*) sadece faydalı şeylere, yani ferdî ve içtimaî hareket ve düşünceler açısından erdemli olana değil, bunun ötesinde gerçek mutluluğu oluşturan şeylere yönlendirildiği açıktır: Felsefe ya da tabiat aracılığıyla mutlak anlamda bilinen mevcudatın bilgisi.

Pratik ve teorik felsefe arasındaki geniş ayırım, Fârâbî'nin dönemindeki felsefî müfredatta iyi bir şekilde ortaya konulmuştur.

Pratik bilimler ahlak, “ev idaresi” (ekonomi) ve “şehirlerin idaresi”ni (“siyaset”) kapsamaktadır ki bunların hepsi ferdî davranış ve içtimai etkileşim sahalarında mutluluğa sevk etmektedir. Teorik bilimler ise matematik bilimler (quadrivium), “fizik” veya tabiat felsefesi olarak isimlendirilen alanı (dünya ve dünyayı oluşturan unsurları, insan nefsi yani psikoloji de dahil olmak üzere araştırmak) ve diğer bütün bilimlerin araştırma ilkelerini içeren en üstün bilim olan metafiziği içermektedir. Teorik bilimleri tahsil etmek, insanî mutluluğun en yükseğine ulaştırmaktadır: İnsan nefsinin mükemmelliği. Bu noktada felsefî müfredatın, tam olarak kainatın yapısından etkilenen iki farklı bilgi nesnesi temel alınarak düzenlendiği hususu son derece önemlidir. Bilgi nesnelerinin bu ayırımına dayanarak Fârâbî, epistemolojinin iki düzeyini (Aristoteles tarafından tasnif edilen pratik ve teorik bilimler) düzenlemekte, yine bilinçli olarak bunları kendi ontolojisiyle (bu bilimler bilfiil gerçek olanı ihtiva etmektedir) ilişkilendirmekte ve nihayetinde bunları hem tarihî olarak (insan bilgisinin ilerlemesindeki ardışıklık) hem de ferdî düzeyde (insanların düşünmeyi öğrenme yolu) insan düşüncesinin evrimi içinde değerlendirmektedir.

Mantık ve Filozofun Eğitimi

Pratik ve teorik bilimlerin her birinde Fârâbî’nin müfredatı, bilimsel incelemenin en üstün aracı olan, insanların farklı düşünce nesneleri hakkında karar verme kabiliyetlerini mükemmelleştiren ve daha da önemlisi zihni hataya karşı koruyan mantık tahsilinin zorunluluğunu vurgulamaktadır. Fârâbî’nin mevcut eserlerinin önemli bir kısmı mantıkî inceleme ve söylemin farklı türleriyle ilgilenmektedir. Aristotelesçi *Organon*’un İskenderiye’deki Yeni-Aristotelesçilerin şerh geleneği ve tabii ki Fârâbî’nin hocaları tarafından kurulan Aristotelesçi Bağdat okulu içinde işgal ettiği yer dikkate alındığında bu vurgu bir anlam kazanmaktadır.³¹

Fârâbî’nin mantığa dair şerh ve yeniden ifadelendirmeleri, Porphyry’nin tüm mantık külliyatına giriş mahiyetindeki *Isagoge*’siyle birlikte Aristotelesçi *Organon*’un tamamını (*Kategoriler*, *Yorum Üzerine*, *Birinci ve İkinci Analitikler*, *Topikler*, *Sofistik İtirazlar*, *Retorik* ve *Poetik*) ve son olarak da mantık ve dil arasındaki iliş-

kiye odaklanan orijinal eserleri kapsamaktadır.³² Bu kapsayıcılık, Hıristiyan Süryanice entelektüel bağlamda mantık tahsil geleneğinin güncellenmesi sürecinde bir doruk noktasını temsil etmektedir. Daha önce öğrenciler *Birinci Analitikler*'in ortalarına kadar okuyabiliyor-ken, Fârâbî'nin ortaya koyduğu yeni müfredat, kesin doğruya götür-mesi açısından burhanî kıyasa özel bir önem atfetmek suretiyle, kıyasî olan ve olmayan sanatların hepsine dair bilgiye vurgu yapmıştır.

Fârâbî'nin mantık eserlerinin neşirleri göreceli olarak yakın zamanlarda yayınlandığından, onun bu alana katkılarına dair kap-samlı çalışmalar yapılmayı beklemektedir. Ancak şu andaki akade-mik çalışmalar Fârâbî'nin bu alandaki düşüncelerinin iki vechesine dikkat çekmektedir: Mantık ve gramer dair yaklaşımı ve insan düşüncesinde kesinliği oluşturan şeylere dair telakkisiyle bu telak-kinin, mantıkî söylemin düzeylerini belirleme tarzıyla olan ilişkisi.³³

Fârâbî'nin mantık ve gramerin göreceli değerlerine yönelik ilgisi, felsefe öğretimi konusunda mantık ve gramer hakkındaki tartışmaların mezc edildiği Yeni-Aristotelesçi geleneğin mirasçısı olmasının bir sonucudur.³⁴ Fârâbî'nin bu konuya ilgisinin, kendi zamanında mantık ve Arapça gramerin sahip oldukları ilmî kıymete dair tartışmaya doğrudan bir cevap olduğu da ileri sürülmüştür. Söz konusu tartışma, idealize edilmiş bir şekilde, mantığın bir üst-dil çeşidi olarak evrensel geçerliliğini savunan mantıkçı Ebû Bişr Mattâ b. Yûnus ile Arapların metodolojik hatalara karşı kendilerini korumalarına yardımcı olacak Arapça gramerin sahip olduklarından hareket edip “yabancı” bir bilim olan mantığı küçümseyen nahivci Sîrâfî arasındaki retorik mücade-lede ortaya konmuştur.³⁵ Bu meseleye dair modern ilmî çalışmalar son zamanlarda dikkate değer bir oranda artmıştır, ancak Fârâbî'nin gelişmekte olan Aristotelesçi mantıkla bir tür evrensel gramer olarak ilgilendiği hususu halen tartışmaya açıktır. Her halükârda Fârâbî'nin en azından *Organon*'un teknik terimlerini döneminin sade diliyle açıklamak suretiyle Arap dili içinde onu “tabîî hale getirmeye” çabaladığı görülmektedir. Mantığa dair bütün bu giriş kitaplarında Fârâbî, terimlerin, günlük kullanımlarından mantık için gerekli olan teknik anlamlarına intikal edişlerine dair örnekler sunmaktadır. Ayrıca o, “gramerin dil ve ifadelerle olan ilişkisinin mantığın akıl ve akledilirlerle olan ilişkisi gibi olduğunu” ele almaktadır.³⁶ Fârâbî'nin

mantığı “tabifleştirme”ne dair bir diğer örnek de dönemin fakih ve kelimacıları tarafından kullanılan temsili akıl yürütmeyi, Aristotelesçi retorığın terimleriyle açıklamasıdır.³⁷

Fârâbî’nin mantığı ele alışına dair daha kapsamlı ve muhtemelen daha verimli bir tartışma da onun kesinlik (*yakîn*) teorisi ve bilimsel kesinliğe ulaşmadaki ve insanların farklı kabiliyetlerini açıklamadaki değerleri açısından değişik kıyas şekillerinin derecelendirilmesiyle ilgilidir. En temel düzeyde Fârâbî insan aklının iki eylemini tanımlamaktadır: “Kavramsallaştırma” (*tasavvur*) ve “onaylama” (*tasdik*).³⁸ Kavramsallaştırma, zihnî basit kavramları (terimleri), onların temel tabiatlarını tanımlamak amacıyla düşüncesi halinde ortaya çıkmaktadır. Onaylama ise doğrudan doğruya bileşik kavramlara (önerme) ve bunların doğruluk veya yanlışlığının doğrulanmasındaki sonuçlara yöneliktir. “Mükemmel onaylama”, tam anlamıyla kesinliğe yol açan zihnî hükümdür; sadece bir düşünce nesnesinin gerçekten o tür bir şey olması değil, fakat bir kimsenin o şeye dair bilgisinin aynı derecede doğru ve başka türlü olamayacak şekilde olmasıdır.³⁹ Burada yine Fârâbî’nin epistemoloji ve ontolojiyi mecz ettiğini görmekteyiz: Fârâbî’nin mükemmel onaylama şeklindeki kesinliği, bize, bir şeye dair bilginin bizzat o şeyin kendisi olduğunu temin etmektedir. Bütün kavramsallaştırma ve onaylamaların bu düzeyde bir kesinlik doğurmadığı açıktır ve Fârâbî’nin Aristotelesçi kıyasa dair “bağlam teorisi” bu noktada bir işleve sahiptir.⁴⁰ Fârâbî *Organon*’u oluşturan kitapları konularına göre tasnif etmektedir. *Kategoriler*, *Yorum Üzerine* ve *Birinci Analitikler* bütün söylem şekillerine uygulanmaktadır. Kıyasları aşağıdaki sıraya göre ele alan sonraki kitaplar ise tüm zihnî onaylama ve söylem çeşitlerini içermektedir: *Burhanî (İkinci Analitikler)*, *diyalektik (Topikler)*, *retorik*, *sofistik* ve *poetik*. Fârâbî ile birlikte, mantığın Yeni-Aristotelesçi gelenekten tevarüs edilen orijinal, tasvir edici tasnifi, epistemolojik gerçeğe aktarılmaktadır: Bunlar, insan zihninin kendi çerçevelerinde düşündüğü beş kıyas şeklidir.⁴¹ Bu epistemolojik ayırım daha sonra, sözkonusu düşünme şekillerinin nefsin akıl ve hayal güçleriyle ilişkisi sebebiyle psikolojiyle sentezlenmektedir. Son olarak bu epistemoloji, ontolojik bir tasnife aktarılmaktadır: Bu düşünce şekillerinin nesneleri, varlıkların hiyerarşik düzenine uymaktadır.

Mantık, bilimlerin ayırımına dayanak oluşturan yegane metodoloji ve burhanî kıyas (*kıyâs burhânî*) da “mükemmel onaylamaya” veya mutlak kesinliğe ulaştıran yegane araçtır. Kıyasın geri kalan çeşitleri ya zihni burhana ulaşma doğrultusunda eğitmeye veya başkalarının olduğu kadar kişinin kendi düşünce süreçlerinde de yüz yüze geleceği hatalara karşı onu koruyacak araçlar sağlamaya hizmet etmektedir. Burhana atfedilen bu değer bir başka ilgi çekici soruyu gündeme getirmektedir: Mükemmel filozoflar burhan yoluyla gerçeğe ulaşma gücüne sahipken, mutluluğa giden yolda yürümek istemeyen veya buna istidadı olmayan diğer insanların durumu ne olacaktır? Fârâbî bu noktada yine Aristotelesçi mantığı, sahip olduğu tek tanrılı ortamda “tabiileştirmektedir.” Filozoflar burhanî kıyaslar çerçevesinde düşünmektedir ki bu tür kıyaslar, insanı nihai mutluluğu olan “kazanılmış” akıl düzeyine sevk eden süreçte Faal Akıldan “ikinci akledilirler” olarak aldıkları önermelerden müteşekkildir. Diğer insanlar sözkonusu olduğunda ise peygamberliğin hem dinî hem de içtimai işlev olarak rolü, bu burhanî hakikati, onların anlayabileceği retorik şekillere nakletmek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kıyas sanatlarının bu sosyal işlevi bağlamında ve Fârâbî’nin hakikatin muhtelif kıyas çeşitleri tarafından ortaya konan farklı düzeylerine dair tavsifi çerçevesinde ilim adamlarının Fârâbî’nin “siyaset” felsefesi olarak isimlendirdiği şeyi anlayabiliriz. Senkretizminin, *Varlıkların İlkeleri ve Görüşlerin İlkeleri*’ndeki en orijinal takdiminde Fârâbî, kozmoloji ve psikolojiye dair sunumunu, insanların içinde yaşadıkları farklı toplum türlerini ayrıntılı bir şekilde ele alarak nihayete erdirmektedir. Bu muhtelif sosyal teşekküller ve onları teşkil eden unsurlara dair sunumunda Fârâbî, insan toplumunun aşamalı yapısını, kozmolojik hiyerarşiye dair görüşlerinde resmettiği ahengi yansıtan en mükemmel olandan, maddî karmaşanın ahengin yerini aldığı en kötüsüne kadar ortaya koymaktadır. Fârâbî bu çerçevede müstakil bir “siyaset felsefesi” disiplinine dair bir taslak çizmemektedir.⁴² Bilakis o, “doğru” ve “yanlış” düşünme, yani burhanî, diyalektik, retorik, sofistik ve poetik düşünme şekilleriyle algılanıp bunlar yoluyla biçimlendirilen farklı dünyalar tarafından ortaya konan çoklu gerçekliği açıklamaya çabalamaktadır. Fârâbî bir anlamda insanların dünyasının, kurulan felsefî bir sistem aracılığıyla arz

ettiği açık farklılığı gözler önüne sermektedir. Bir başka anlamda ise onun sözkonusu sosyal düzenlere dair sunumu, felsefenin peşinden gitmeye istidatları olmayanların hatırına yer verilmiş aynı derecede retorik bir sunumdur: Varlıkların gerçek düzeniyle ilgili olan burhanî hakikatler burada kitleler için yeni bir şekle büründürülmüştür. Fârâbî'nin felsefesindeki sistemleştirmenin özü bu noktada gerçekten ustacadır: İnsan toplumunu daha geniş olan kozmolojiye dair sunumun içinde ele almakta; Fârâbî'nin kaniatta gördüğü ilahî düzenin esas alınmasıyla üretilen bir eğitim müfredatı ileri sürmekte ve mutlak hakikate dair sözkonusu müfredatı, “doğru düşünme”nin gelişimi aracılığıyla mutluluğa giden çetin yolda yürümeye istidadı veya arzusu olmayan insanların da anlayabileceği mecazî terimlerle ifade etmektedir.

Belki de Fârâbî eserlerini Arapça kaleme alan ilk dönem filozoflar içinde en sistematik olanıdır. Onun dehası ne Râzî'nin aşırı eklektisizminde ne de İbn Sînâ'nın bizzat kendisi tarafından ilan edilen parlak zekasında yatmaktadır. Bilakis onun dehası, kendisinden önceki pek çok düşünce akımını diriltmesinde, birbirinden farklı unsurları felsefî olarak tutarlı bir bütün içinde bilinçli bir şekilde sistemleştirmesinde ve bütün bunların ötesinde insanın mutluluğa giden yoluna dair düşünceli fakat ısrarcı ifadelerindedir:

İnsan bu dünyanın bir parçasıdır ve şayet onun amaç, faaliyet, fayda ve mekanını anlamak istiyorsak öncelikle bir bütün olarak dünyanın amacını bilmeliyiz ki bu sayede insanın amacı yanında insanın zorunlu olarak bu dünyanın bir parçası olduğu ve sözkonusu amacın bir bütün olarak dünyanın nihaî amacını gerçekleştirme açısından da zorunluluğu bizim için açık olsun. Dolayısıyla ulaşmak arzusunda olduğumuz bir şeyi bilmek istiyorsak, arzuladığımız şey için mutlaka insanın amacını ve insanın mükemmelliğini bilmeliyiz.⁴³

Notlar

- 1 Burada, Fârâbî ile ilgili efsane edebiyatının tekrarından sakınarak sunulan kısa biyografik yaklaşım, D. Gutas'ı takip etmektedir: “Biography”, Yarshater [78] içinde, 208-13.

- 2 A.g.e., 210b.
- 3 A.g.e., 212b.
- 4 Fârâbî'nin eserlerinin İngilizce tercümeleri için bkz. A. Hyman, "The Letter Concerning the Intellect", A. Hyman ve James J. Walsh (ed.), *Philosophy in the Middle Ages* (Indianapolis: 1973), 215-21; M. Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (Ithaca, N.Y.: 1969); F. Najjar, "Alfarabi: The Political Regime", Lerner ve Mahdi [189], 31-57; Walzer [77]; Zimmermann [79]. Bazı kısa mantık eserlerinin tercümesi için bkz. aşğ. dn. 32.
- 5 Burada P. Moraux'un Gutas [76]'da ele alınan "vorphilosophische Sittlichkeit" kavramını uyarlamaktayım.
- 6 Gutas [76], 115-16.
- 7 Dimitri Gutas tarafından Gutas [57]'de yapılan tercümeyi biraz değiştirdim.
- 8 Dolayısıyla aşağıda ele alınan hususlar, aksi belirtilmediği müddetçe, onun *Varlıkların İlkeleri'nin* (*es-Siyâsetü'l-medeniyye el-mülakkab bi-mebâdî'l-mevcûdât*, nşr. F. Neccâr [Beyrut: 1964]) bir özetidir.
- 9 Fârâbî'nin düşüncesinde sudurcu bir sistemin bulunuşu, Fârâbî'nin erken yorumcuları arasında ilmî bir çekişmeye yol açmıştır. Düzeltici tahliller için bkz. Druart [74], Druart [75] ve T.-A. Druart, "Metaphysics", Yarshater [78], 216-19. Şahsen ben, sudurcu yaklaşımın Fârâbî'nin eserlerinden birinde olup diğerinde olmamasına dair Druart'ın (Aristotelesçiliğe sadakat veya sadakatsizlik meselesi şeklinde tasarlanan) açıklamasından tam anlamıyla ikna olduğumu söyleyemem. Fârâbî'nin eserlerini, öğrencilere felsefeye dair tarihî bir çerçeveye sunmak üzere düzenlenmiş, "müfredat" olarak isimlendirebileceğimiz eserler ve erken dönem düşünce akımlarına dair kendi sentezini geliştirdiği eserler şeklinde ayırmak, bana daha verimli bir araştırma sahası olarak görünmektedir. Ancak Druart'ın yukarıdaki eserlerde tarihî bir sıralama gözetmesi de aynı ölçüde mantıklıdır.
- 10 Bkz. Davidson [208], 45 vd.'ndeki anlatım.
- 11 Bkz. Druart'ın dn. 9'da bahsi geçen makaleleri.
- 12 Bkz. Walzer [77]'de blm. III, dn. 3'teki mülahazalar.
- 13 Tercüme, küçük değişiklikler ve vurgularla birlikte Walzer [77], 67'den alınmıştır.
- 14 Küçük değişiklikler ve vurgularla birlikte a.g.e., 58-61.
- 15 Bu konuda bkz. Druart [73].
- 16 Galenci anatomi içine yerleştirilen işlevlerin karmaşıklığının seviyesi, Fârâbî'nin eserindeki sunumuna bağlı olarak artabilmektedir; bkz. Alon [72], c. II, "Faculty" başlığı altında.
- 17 Bu nedenle burada ve Arapça kaleme alınan felsefedeki akıl teorilerine dair çalışmalarda "akletme" (*to intellect*) gibi yeni bir sözcük kullanılmakta; kavramın Arapçadaki çağrışımlarını tam olarak yakalayamayan "aklı olarak anlamak" (*to understand intellectually*) türünden bir karşılığa yer verilmemektedir.

- 18 İnsanın akletmesiyle ilgili aşağıdaki anlatımda Davidson [208], blm. 3'ü esas alıyorum.
- 19 *Varlıkların İlkeleri*, 32. İlim adamları bunun, insanın ölümsüzlüğü meselesi bağlamında ne anlama geldiği ve bunun da ötesinde Fârâbî'nin Faal Akılla insan aklı arasındaki birleşme kavramını kabul edip etmediği hususuna önem atfetmişlerdir. Bu mesele sonraki filozofların (özellikle İbn Bâcce ve İbn Rüşd) Fârâbî'nin görüşlerine dair rivayetleriyle irtibatlı olarak gündeme gelmektedir; bkz. S. Pines, "The Limitations of Human Knowledge according to al-Fârâbî, Ibn Bajja, and Maimonides", *The Collected Works of Shlomo Pines*, c. V, ed. W. Z. Harvey ve M. Idel (Kudüs: 1997), 404-31; Davidson [208], 70-3.
- 20 Bu gelişmenin, Aristoteles'in *De Anima*'sı üzerine yazılan şerhlerdeki arka planı hakkında bkz. Davidson [208], blm. 2. Yakın zamanlarda yapılan bir çalışma, Fârâbî'nin Aristoteles'in *De Anima*'sını hiç okumadığını ve akıl teorisini sadece şerh geleneğinden aldığını (veya geliştirdiğini) iddia edebilecek kadar ileri gitmiştir: M. Geoffrey, "La tradition arabe du *Peri nou* d'Alexandre d'Aphrodise et les origines de la théorie farabienne des quatre degrés de l'intellect", *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, ed. C. D'Ancona ve G. Serra (Padova: 2002), 191-231.
- 21 *Varlıkların İlkeleri*, 35-6.
- 22 Başka yerde Fârâbî, mühür ve mum benzetmesini kullanmaktadır; bkz. Hyman, "Letter Concerning the Intellect", 215.
- 23 "İlk akledilirler", yukarıdaki örneklerden de anlaşıldığı üzere ispatlanabilir şeyler değildir; "ikinci akledilirler" ise duyu bilgisine dayanmaktadırlar, ancak maddî boyutlarından da sıyrılmışlardır.
- 24 *De Anima*, 430a20. Bkz. Davidson [208], 19. Davidson ayrıca bunun, aklın sonuç olarak bu şekilde etkilendiği veya değiştirildiği anlamına gelmediğini belirtmektedir.
- 25 "Philosophy of Aristotle", Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, 76.
- 26 Bu kategoriye Fârâbî'nin *Mutluluk Yoluna Dikkati Çekme* isimli eserini de dahil ediyorum.
- 27 Najjar, "Alfarabi: The Political Regime", 35.
- 28 *A.g.e.*, 35-6; bazı küçük değişiklikler yapılmıştır.
- 29 Fârâbî'nin bu güç için kullandığı farklı terimler için bkz. Alon [72], c. II, 604 vd.
- 30 Alon [72], c. II, 606.
- 31 Bu noktada Fârâbî'nin, mantığı felsefenin bir aracı olarak değerlendirmesinin, Aristotelesçi mantığın tahsil tarihinde önemli bir gelişimi temsil ettiği belirtilmelidir. Zira İskenderiye'deki eğitim müfredatında mantık, sıkı bir şekilde tıpla ilişkilendirilmiştir; bkz. Gutas [57], 174.

- 32 Fârâbî'nin mantık hakkındaki kısa giriş eserlerinin çoğu D. M. Dunlop tarafından tercüme edilmiştir: "Al-Fârâbî's Introductory Sections on Logic", *Islamic Quarterly*, 2 (1955), 264-82; "Al-Fârâbî's *Eisagoge*", *Islamic Quarterly*, 3 (1956), 117-38; "Al-Fârâbî's Introductory *Risâlah* on Logic", *Islamic Quarterly*, 3 (1956), 224-35; "Al-Fârâbî's Paraphrase of the Categories of Aristotle", *Islamic Quarterly*, 4-5 (1957), 168-97, 21-54. Fritz Zimmermann, Fârâbî'nin Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'sine yazdığı metinleri tercüme etmiştir; Zimmermann [79].
- 33 Fârâbî'nin mantığına dair çizdiğim geniş çerçeve, Deborah Black'i takip etmektedir: "Logic", Yarshater [78], 213-16.
- 34 O, örneğin, İranlı Paul'ü (bkz. Gutas [56], 248) ve Resh'aynâh Sergius'u takip etmiştir; bkz. H. Gätje, "Die Gliederung der sprachlichen Zeichen nach al-Fârâbî", *Der Islam*, 47 (1971), 1-24. Fârâbî'nin bu konudaki yaklaşımı ve bunun entelektüel tarihteki yeri oldukça tartışmalı bir konudur; bkz. P. E. Eskenasy, "Al-Fârâbî's Classification of the Parts of Speech", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 11 (1988), 55-82 (farklı görüşleri çok güzel bir şekilde özetlemektedir).
- 35 Bu tartışmanın bir özeti ve pek çok atıfla birlikte Fârâbî'nin eserleriyle ilişkisi hakkında bkz. Street [182], 22 vd.
- 36 *Mantûğa Giriş Risalesi*, tercüme Street [182], 23'ten alınmıştır.
- 37 Bkz. Lameer [175].
- 38 Bu terimler hakkında (Aristoteles, *De Anima*, III.6'dan türemişlerdir) bkz. H. A. Wolfson, "The Terms *Tasawwur* and *Tasdîq* in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew Equivalents", *The Moslem World*, 33 (1943), 114-28 ve "The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophical Texts", *Harvard Theological Review*, 28 (1935), 69-133.
- 39 Bkz. Black'ın Yarshater [78], 214-15'teki mülâhazaları.
- 40 Street [182], 23-4.
- 41 Gutas [56], 257.
- 42 Fârâbî'nin sözde "siyaset felsefesi" ile ilgili hataların tarihine dair berrak bir sunum için bkz. D. Gutas, "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29 (2002), 5-25, özellikle 19-25.
- 43 *Philosophy of Aristotle*, ed. M. Mahdi (Beyrut: 1961), 68-9.

İsmailîler

Paul E. Walker

Felsefe ve filozoflara yönelik İsmailî tutum kesinlikle muğlaktır. İsmailîler filozofların, özellikle de eserlerini Yunanca kaleme alan antik filozofların herhangi bir şekilde kendi geleneklerinin yasa koyucu peygamberlerinden daha üstün bir otoriteye sahip olduğu hususunu mütemadiyen reddetmeye çalışmışlardır. Matematik, fizik ve mantığa dair hayran olunacak kabiliyetlerine, hatta bu konulardaki ustalıklarına rağmen, onlara göre, felsefeyle uğraşanların elde ettikleri şey, nebevî kaynaktan bir şey almamaları sebebiyle neredeyse bir hiçtir. Buna rağmen felsefe hakkındaki İsmailî ret, ferdî düşüncülerin ortaya koyduğu iddia edilen katkılara kıyasla sözkonusu felsefenin muhtevasının çok az bir kısmına yöneliktir. İsmailîlere göre filozofların kendi hesaplarına, onları önemsiz -ve çoğu zaman da bir-biriyle çelişen- düşüncelere sevk eden şahsî spekülasyonlar dışında yeteneklerinin olduğu pek fazla konu yoktur. Felsefede doğru olarak mevcut olan her şey, nihayetinde ilahî ilhama mazhar peygamberlerin güvenilir rehberliklerine bağlıdır ve bu rehberlik olmadan, ne kadar zekice ve derin olsalar da filozofların eserleri sonuçta geçerlilik ve gerçek değerden yoksun bir sonuç üretecektir.

Bununla birlikte teşekkül döneminde İsmailî düşünce, felsefe özellikle de Yeni-Eflatunculuk olmaksızın mutlak anlamda gayri aklı olacaktır. Zira Yeni-Eflatunculuk, pek çok önemli simanın eserini, klasik Yunanca arka plana atıfta bulunmaksızın söyledik-

lerinin anlaşılmasız olduğunu düşündürecek kadar derinden etkilemiştir. Söz konusu yazarlar felsefenin çeşitli unsurlarını açıkça ithal edip kullanmışlardır. Bu noktada sadece muğlak genellemelerle kalmamışlar, antik metinlerin tercümelerinden neredeyse doğrudan doğruya elde ettikleri teknik dile ve özel terimlere eserlerinde yer vermişlerdir. Her ne kadar İsmailî oluşlarını açıklamak için yazdıkları eserler tam anlamıyla bir felsefî eser hüviyetinde değilse de pek çok bölümlerinin küçük birer felsefe risalesi olduğu söylenebilir.

Ayrıca İsmailîler, yaratılış âlemi içinde aklın mutlak önceliği üzerinde durmuşlardır ki, bu, felsefe geleneği dışında İslam'da çok az rastlanan bir tutumdur. Onlara göre ilk yaratılan varlık akıldır ve akıl, daha sonra varlığa gelen bütün mevcudatın özeti ve özü olup kainata hükmetmekte ve onu idare etmektedir. Vahiy, evrensel akılla bir ihtilaf içinde değildir ve olamaz da. Dinî hukuk, hakikatin müstakil bir kaynağını oluşturmamakta, fakat aklın bir açılımı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ikisi bir anlamda özdeştir. Yasa koyan peygamberin rolü ise aklın fizikî dünyaya uygun olarak cisme bürünüşünü gerçekleştirmektir. Kutsal kanun, cisme bürünmüş akıldır. Şeriat sahibi, insan topluluğunu kontrol edip daha iyi bir düzeye getirmek için teorik olanı pratik bir araca dönüştürür ve böylelikle söz konusu topluluğu ortak kurtuluşlarına yönlendirir. Dolayısıyla kutsal kitap da akla işaret etmekte olup onun hizmetindedir.

Aklın ve aklın rolünün bu şekilde anlaşılması kesinlikle felsefî bir mahiyet taşımaktadır ve açıkça Yunanca mirasın etkisini göstermektedir. Bundan dolayı söz konusu önermeden kaynaklanan doktrinlerin ayrıntılarını ve tazammunlarını araştıran İsmailîler her ne kadar kendilerine filozof denmesini kabul etmeseler de filozofturlar. Onlar öğretilerinin bir dereceye kadar nebevî bir kaynağının olduğu konusunda ısrar etseler de iddialarının ayrıntıları -şekil ve dil açısından- daha çok felsefe tarihine ve bu tarihin İslam dünyasındaki algılanışına borçludur.

Tarihî Bağlam

İsmailîler Şia'nın bir koludurlar.¹ Müstakil bir hareket olarak varlıkları derin bir belirsizlik içinde dokuzuncu yüzyılın ortalarında başlamıştır. Böyle bir hareket için kullanılan teknik terim *davadır*

ve belirli bir gaye veya imamlar silsilesi adına davette bulunmak anlamına gelmektedir. İlk bir buçuk asır sözkonusu olduğunda bu işi yapan -Arapça *dâî* olarak isimlendirilmektedirler- sadece birkaç isim tanınmaktadır. *Dâî* mezhep değiştirmeye davet eden bir tebliğci ve bir misyoner, aynı zamanda da mezhebin öğretisinin vaizidir. Onuncu yüzyılın başlarıyla birlikte olaylar daha berrak hale gelmektedir. Ancak bu tarihten sonra bile imametle ilgili olanlar dışındaki öğretileri belirsiz kalmaya devam etmiştir. Hareket daha sonra gruplara ayrılmış ve bir grup kısa süre içinde Fatımî hanedanının ilk halifesi olacak olan kişiyi (slt. 909-1171) desteklerken diğer muhalif grup ise sözkonusu halifelerin imamlığını kabul etmemiştir. Büyük ölçüde doğu İslam dünyasında varlığını sürdüren ikinci grup Karmatiler olarak tanınmışlardır.

Bunun ardından İsmailîler, Şia'nın geri kalanı gibi, pek çok Şîî âlim ve otorite özellikle de -münhasıran değil- önceki imamlar tarafından nesiller boyu bir araya getirilip propagandası yapılan genel öğreti bütününe kullanmışlardır. Özel olarak İsmailîler arasında *davanın* anahtar isimleri tarafından felsefenin tahsil edildiğine dair ilginç bir erken delil, Ebû Abdullah İbnü'l-Heysem tarafından kaleme alınan bir biyografide karşımıza çıkmaktadır.² Bu Kuzey Afrikalı yazar Fatımîlerin iktidara gelişinden önce Şîîdir, ancak Fatımîler zafere ulaştıktan kısa bir süre sonra onların davalarına katılmıştır. Onun anlatımı, tam anlamıyla bir Yunanca felsefe eğitimini içeren kendi arka planına dair önemli ayrıntılar ortaya koymaktadır. Mesela o, hem Eflatun hem de Aristoteles'in eserlerine sahip olduğunu ve bunları okuduğunu söylemektedir.³ Onun yeni hükümetin idaresi altındaki *dâî*lerle olan konuşması da hem kendisinin hem de en azından bu *dâî*lerden birisinin bir dizi felsefe eseri okuduğunu ve istendiği zaman Aristotelesçi mantık ve Aristotelesçi diğer öğretilerin ayrıntılarına dair tartışabildiklerini göstermektedir.⁴ Bizzat İbnü'l-Heysem bir *dâî* olmuştur. Kuzey Afrika'daki Fatımî zaferinin beyni durumundaki zatın kardeşi olan bir diğer *dâî* ise İsmailî *dava* için yirmi yıl çalışmıştır.

Aynı tarihlerde veya biraz sonrasında doğuda Horasan ve kuzey-orta İran'da bir başka yazar grubu İsmailî öğretiyi felsefî tarzda açıklamaya başlamıştır.⁵ Sözkonusu yazarlar eski bir Şîî kozmolojisi-ni Yeni-Eflatuncu tarzda yeniden yorumlayarak dönüştürmüşlerdir. Önemli bir örnek olarak, eski İslamî efsanedeki kozmik varlıklar

bu yeni yorumda evrensel akıl ve evrensel ruh halini almıştır. Bu gelişmeden en çok sorumlu olan *dâ'î*lerden birisi, Horasan'da faaliyet gösteren Muhammed en-Neseî'dir (ö. 943).

Ne yazık ki Neseî'nin temel eseri *Netice (el-Mahsûl)* günümüze ulaşmamıştır ve onun yokluğu, İsmailî felsefenin başlangıcını tespitte yönelik çabaları engellemektedir. Yine de bu eserden bazı pasajlar sonraki eserlerde karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda o, doğu *davası* içinde bir tartışma konusu da olmuştur. Neseî'nin çağdaşı ve Rey bölgesinde faaliyet gösteren bir *dâ'î* olan Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 934), kendisini sözkonusu esere ayrıntılı bir "düzeltme" yazmak zorunda hissetmiştir. Râzî'nin bu eseri, yani *İslâh* -en azından büyük bir bölümü- bugün elimizdedir.⁶ Her ne kadar çoğunlukla muhalifinin reddettiği hususlardan hareketle Neseî'nin düşüncelerini çıkarmak yoluyla da olsa onun katkılarına dair genel bir resim oluşturmak açısından Râzî'nin eseri yeteri miktarda malzeme sağlamaktadır.

Diğer yandan Neseî Horasan'da yalnız değildi. Selef ve halefleri felsefî öğretiler ihtiva eden risaleler yazmışlardı. Sadece Ebû Temmâm olarak bilinen önemli bir takipçi ve *dâ'î*, pek çok versiyonu günümüze kadar gelen *Kitâbu's-şecere* isimli bir eser kaleme almıştır. Yanlışlıkla başkasına nispet edilse de sözkonusu eserin ikinci yarısı *Kutâbu'l-izâh* başlığıyla yayınlanmıştır.⁷ Bahsi geçen Horasan mektebinin bir başka üyesi de bir sonraki nesilde İsmailî Yeni-Eflatunculuğun en önemli savunucusu olan Ebû Ya'kûb es-Sicistânî'dir.

Ebû Hâtim bir başka eseri sebebiyle de meşhurdur: *Peygamberliğin Ayırt Edici Özellikleri (A'lâmu'n-nübüvve)*. Bu eserde Ebû Hâtim, meşhur tabip-filozof, hemşerisi Ebû Bekr er-Râzî ile arasında geçen tartışmayı da aktarmaktadır.⁸ Ebû Bekr cesaretle peygamberlerin büyük filozoflar karşısında bir üstünlüklerinin olmadığını, peygamberlerin sözde vahiylerinin de aslında genel olarak tutarsız ve çok az değerli olduğunu ileri sürmektedir. O, sadece felsefenin tarafını tutmaktaydı ve dolayısıyla kutsal kitapla akli uzlaştırmayla ilgilenmemekteydi. Diğer pek çok İsmailî yazar gibi Ebû Hâtim de bu şahsa ve onun savunduğu şeye derin bir şekilde içermiştir. Yine de onun bu tartışmaya dair kaydı, Ebû Bekr'in düşüncesine dair bilginin en önemli kaynağı durumundadır.

İsmailî felsefe gelişimini, bir hayli iç anlaşmazlık ve çalkantıya rağmen sürdürdü. Ayrıca bahsi geçen bu İranlı yazarlar Fatimîleri, en azından başlangıçta, desteklemiyorlardı. Ancak sonunda Fatimîler doğudaki İsmailîlere karşı yatıştırıcı bir tutum benimsedi ve onuncu yüzyılın ikinci yarısında, çoğunlukla düzeltilmiş veya kısaltılmış şekilleriyle de olsa, onların eserlerini kabul etmeye başladı. Nihayetinde Sicistânî, Fatimîlerin liderliğini tanıdı ve çok muhtemeldir ki bundan sonra eski risalelerini buna uygun olarak yeniden gözden geçirdi. Yüzyılın sonunda, aralarında Nesefî, Râzî, Ebû Temmâm ve Sicistânî'nin de bulunduğu önde gelen doğulu filozoflar, İsmailî mirasın tam anlamıyla ünlü birer parçası oldular. Bu şahıslar -özellikle de Sicistânî- artık birer otoriteydi ve onların İsmailî öğretiyeye dair ifadeleri, mezhebin temel ilkeleri olarak tanımlanmıştır.

Bu noktada onların felsefî kaynaklarının gerçek tabiatını anlamak oldukça önemlidir. Bu konudaki en erken delillerin parçalar halinde bulunması ve o dönemden kalan neredeyse tüm İsmailî eserlerin neşirlerinin genellikle kötü oluşu karşısında, yapılan araştırmalar büyük ölçüde farazî kalmaktadır.⁹ Fakat yukarıda bahsi geçen yazarlar, tercüme edilen diğer Yunanca eserler yanında çok sayıda Yeni-Eflatuncu metne de ulaşma imkanı bulabilmişlerdir.¹⁰ Onlar Plotinus'un *Enneadlar*'ından devşirilen diğer malzemelerin yanı sıra sözde *Aristoteles'in Teolojisi* gibi eserleri de biliyorlardı. *Liber de Causis*'in bazı versiyonları ile Proclus'un Arapça'ya aktarılan diğer eserleri de muhtemelen bu şahıslara ulaşmıştır.¹¹ Bu durumda her ne kadar metin düzeyinde açık olmasa da (en azından şimdilik), ortak dil ve teknik terim ve kavramların kullanımı bakımından aralarında zımnî bir irtibat bulunmaktadır.

Diğer son derece önemli iki sahte-epigrafik metin söz konusu olduğunda ise aradaki irtibat son derece barizdir. Bunlardan birisi şimdilerde *Sahte-Ammonius* olarak bilinen ve eserlerini Yunanca kaleme alan çeşitli antik filozof tarafından *yoktan* (*ex nihilo*) yaratma ve Tanrı'yı varlıkla özdeşleştirme gibi farklı konularda savunulduğu belirtilen temel Yeni-Eflatuncu görüşlerin bir araya getirildiği bir eserdir.¹² Bu eserin izlerine, Yunanca düşünceye dair Arapça tartışmalarda rastlamak mümkündür. Söz konusu eserden Nesefî ve Ebû Temmâm'ın kitaplarındaki bazı bölümlerde ictibasta bulunul-

duğu gibi, Ebû Hâtîm'in eserinin, filozofların tek başlarına hakikate ulaşma konusundaki başarısızlıklarını ispat etme iddiasındaki bölümlerinin kaynağını da kesinlikle o teşkil etmektedir. Ebû Hâtîm, ilahî ilhama mazhar olan peygamberlerin kesin rehberliklerinden yoksun kalan filozofların birer düşünce ileri sürmekten başka bir şey yapmaksızın hata içinde bocalayıp durduklarını söylemektedir. Dolayısıyla Ebû Hâtîm'in bu eseri kullandığı ve İsmailî bilgi için Yeni-Eflatuncu öğretiye dair bir zemin teşkil ettiği konusunda çok az şüphe bulunmaktadır. Söz konusu eserin sadece bir el yazma nüshası bugün elimizdedir¹³ ve aynı etkiye dair bir ifadeyle başlamaktadır. Dolayısıyla bugün elimizdeki Arapça eser, İsmailî *davanın* bir ürünü, muhtemelen de bir *dâ'inin* (Ebû Hâtîm veya Neseî), antik bir yazarın (söz konusu antik yazarın, eserin başlarında ismi geçen Ammonius olma ihtimali bulunmaktadır) eserinin bir veya birden fazla tercümesinden aldığı notların toplamı olabilir. İsmailîler için bu eserin temel amacı, filozofların çalışmasını geçersiz kılmaktır ve bundan dolayı İsmailîlerin diğer kaynaklarına dair bir delil olmaktan öte bizzat bir kaynak olma özelliği pek yoktur.

Diğer metin de aynı derecede problemlidir. Kısa versiyonun tamamını içeren, bunun yanında sadece kendisinde bulunan pek çok pasaj da ihtiva eden *Aristoteles'in Teolojisinin Uzun Versiyonu*'nda büyük oranda kısa, fakat hem ifade hem de öğreti açısından bazı İsmailî eserlerin bölümlerine tekabül eden kısımlar bulunmaktadır.¹⁴ Bu şüpheli ilaveler Plotinus'a kadar geri gitmemektedir. Ancak bunlarda ifade edilen öğretiler, Fatımîler döneminde İsmailîlerin temel özelliklerini ifade etmektedir ya da daha doğrusu İsmailîlerin temel özelliklerini ifade eder hale gelmiştir. Ne var ki, bunların daha eski, muhtemelen antik bir kaynaktan geldiği ve İsmailî ilgilerin bir ürünü olmadığı muhakkaktır.

971 tarihinden kısa bir süre sonra ölen Sicistânî, pek çok eseri günümüze gelmesi sebebiyle erken dönem İsmailî felsefenin bizim için en temel temsilcisidir. On birinci yüzyılın başlarına kadar *dava*-şayet Saflık Kardeşleri'nin (*İhvânü's-safâ*) bu ara döneme yerleştirilmesi ve bir şekilde İsmailî olarak kabul edilmeleri uygun olmayacaksa- Sicistânî dışında bir başka önemli sima çıkartamamıştır. Saflık Kardeşleri'nin meşhur ansiklopedileri *Risaleler* (*Resâil*), İsmailî Yeni-Eflatuncu öğretiyle açık benzerlikler sergilemektedir ve bu gizli

topluluğun İsmailî hareketle ilişki içinde olduğu genel olarak düşünülmektedir. Ne var ki, hem bu topluluğun faaliyet tarihleri hem de mensubiyetleri konusunda tartışma sözkonudur. En güvenilir delil, onları yaklaşık olarak bu tarihe yerleştirmekte ve *Risaleler*'indeki çeşitli ifadeler, İsmailîlerin belirli öğretilerine doğrudan doğruya tekabül etmektedir. Ancak imamet konusunda savundukları görüşler bunun istisnasıdır; dolayısıyla Fatımî taraftarı oldukları söylenemez. Bunun yerine, muğlak bir şekilde sadece bu konuda Karmatîlerin tutumunu temsil etmektedirler.¹⁵

Tam anlamıyla Fatımî bağlamı içinde yer alan bir sonraki büyük otorite, eserleri halife el-Hâkim'in (slt. 996-1021) döneminde yaygın olan büyük sima Hamîdüddîn el-Kirmânî'dir. Bütün bu İsmailî *dâ'î*lerde olduğu gibi Kirmânî'nin hayatı hakkında da, Irak'ta yaşayıp faaliyette bulunması ve Kahire'yi ziyaret etmesi dışında çok az bilgi bulunmaktadır. Bütün eserlerini el-Hâkim'e ithaf etmiştir ki, bunların sonuncusu mezkur halifenin öldüğü 1021 tarihinde kaleme alınmıştır.¹⁶

Kirmânî, diğerlerinden farklı bir felsefî geleneğe mensuptur. Onun üzerindeki ana etki *Teoloji* ve onunla ilişkili metinlerin Yeni-Eflatunculuğu değil, Fârâbî'dir. Buna göre Kirmânî'nin yaklaşımı daha çok Aristotelesçidir. Mesela o, her biri sırasıyla semavî feleklere tekabül eden çoklu akıllar şemasının -ki bu öğreti çağdaşı İbn Sinâ tarafından da tercih edilmiştir- bir şeklini benimsemiştir. Kirmânî evrensel akıldan değil faal akıldan bahsetmektedir ve gerçek bir kavram olarak evrensel nefis veya dünya nefsi kavramına ya hiç sahip değildir ya da çok az sahiptir. Belirtmeye bile gerek yok ki, pek çok konudaki görüşü Sicistânî ve diğer erken dönem düşünürlerin fikirleriyle ihtilaf halindedir. Aslında o, önceki İsmailî öğretiyi daha çok kendi düşünceleriyle uyumlu bir tarzda tahlil edip daha sonra yeni bir biçime sokmak amacıyla önemli bir risale kaleme almıştır. *Riyâz* isimli bu eser,¹⁷ ilk olarak Neseffî'ye yönelik eleştirisinde Ebû Hâtim Râzî, daha sonra da Neseffî'nin yardımına koşmaya çalışan Sicistânî tarafından benimsenen yaklaşımları uzlaştırmaya çalışmaktadır. Tartışma konuları büyük oranda felsefidir: Mesela evrensel nefis kendi başlangıcında mükemmel midir, yoksa zaman içinde mükemmellik kazanmaya muhtaç mıdır? Pek kasıtlı olmaksızın Kirmânî bu örnekte, İsmailî felsefî öğretinin gelişimine dair nadir bir dahilî görüşü sergilemektedir.

Kirmânî'nin İsmailî düşüncenin istikametini yeniden düzenleme çabası kısa sürede başarısız olmuştur. Ancak onun gayreti, İsmailî felsefî ilginin zirve noktalarından birisini oluşturmaktadır. Peşinden gelen Fatımî dönemi otoriteleri onu görmezden gelmiş ve onun yerine Sicistânî'nin öğretilerini tercih etmişlerdir. İki önemli örnek Nâsır-ı Hüsrev (ö. ykl. 1077) ve el-Müeyyed fiddîn eş-Şîrâzî'dir. Nâsır-ı Hüsrev, eserlerini özellikle Farsça yazan, fakat çoğunlukla Sicistânî'den aldığı pasajları tercüme ediyor görünümü veren bir *dâî*'dir. Müeyyed ise 1058'den 1077 tarihine kadar *davanın* liderliğini yapmıştır ve büyük kitlelere yönelik vaazları ve İsmailî öğretiyeye dair verdiği dersler henüz ayrıntılı bir şekilde incelenmemiştir.

1171'de Fatımî hanedanının sonuyla birlikte İsmailî faaliyetin ana merkezi ya kuzey İran'daki Alamut'a ya da Yemen'e taşınmıştır. Yemen'deki Tayyibî *dava* sonraki ortaçağ dönemi boyunca, toplama, inceleme ve eser yazma konularında etkin bir ilmi geleneği sürdürmüştür. Erken dönem İsmailî metinlerinden günümüze gelenlerin neredeyse hepsi Tayyibîler sayesinde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu *dava* içindeki âlimler aynı zamanda eski felsefî öğretiye dayanan yeni eserler de ortaya koymaya devam etmişlerdir. Söz konusu eski felsefî öğreti içinde, sonraki dönem Yemen İsmailîleri tarafından daha çok tercih edilen Kirmânî'nin eserleri gibi Safhık Kardeşleri'nin *Risaleler*'i de önemli bir yere sahiptir.

Temel Simaların Felsefî Öğretileri

Muhammed en-Nesefî

Nesefî'nin başlıca ilgilerinden biri,¹⁸ Tanrı'nın meydana getirici olarak aşkınlığını, yarattığı varlıkların tamamen dışında olacak şekilde tanımlamaktır. Bunu yaparken Nesefî, çağdaşlarıyla paylaştığı özel bir kelime dağarcığını esas aldı. *Ebda'a* fiili (meydana getirmek, ortaya çıkarmak), *Mubdi'* etken sıfat-fiilini türetmektedir: Tanrı hem şeyi (*şey*) hem de şey-olmayı (*el-lâ-şey*) varlığa getiren *Mubdi'*'dir. O, kendisi var olup bilgi ve suret de dahil olmak üzere başka hiçbir şey bulunmadığında hiçlikten (*lâ min şey*) varlığa getirmektedir. Bütün bilgi ve suretler varlığa getirilmiş şeylerdir; varlığa getirilmiş varlıklar olmalarından başka bir şey düşünülemez ve onlar herhangi

bir şekilde Tanrı'nın varlığında (*hüvviyye*) da bulunmamaktadırlar. Varlık gibi var-olmama ve yokluk da varlığı takip etmektedir; bütün bunlar bir var olanın karşıt ve olumsuzlarıdır.

Kelime olarak da isimlendirilen ve Tanrı'nın bizatihi varlığa gelen *emri*, meydana getirilen varlığı, yani aklı doğurur. Dolayısıyla bu emir, Tanrı'yla varlığa gelen şey arasında -yani Tanrı'yla akıl arasında- bir aracı hizmeti görmektedir. Fakat her ne kadar failin buradaki fiili ontolojik olarak etkisinden önce olsa da, etki açısından bakıldığında fiil aynı zamanda etkidir de. Buna göre emir akıldır. Bu anlayış öyle görünüyor ki *Sahte-Ammonius*'taki bir pasajdan alınmıştır. Bu pasaja göre fail (*müessir*), nihayetinde nesne (*müesser*) olan bir etki (*eser*) doğurmaktadır. Dolayısıyla buradaki etki konusunda bulunan Tanrı'nın emrinin, varlığa getirdiği varlıktan ayrı bir hüviyeti yoktur.

Varlığa getirilen şey (*mubda'*) akıldır. Yaratıcı, tüm kainata varlığı bir seferde, aklı bir bütün olarak yaratıp dünyanın suretlerini ona yerleştirmek şeklinde vermiştir. Akıl ve akılda bulunan suretler de sebebi gibi ezelidir. Eğer böyle olmasaydı, onlar tahammül edemez ve bu ezeliliğe geri dönme ihtimali olmazdı. Şayet akıl mükemmel ve ezelî olmasaydı, dünyadaki düzen ortadan kalkar ve dünya yok olup giderdi. Akıl da kendisini takip edip kendisinden sonra gelen suretleri varlığa getirmektedir. Dolayısıyla akıl da kendi sebebi ve dünya arasında aracı olmaktadır. Aklın fiilinin ilk sonucu, akıl gibi mükemmel olmayan nefstir. Nefs, gelecekte mükemmelliği elde etmek için aklın yardımına ihtiyaç duymaktadır. Bunun bir sonucu da zamandır. Nefs sözkonusu yardımları ararken hareketi, bu yardımları bulduğunda da hareketsizliği/sükunu meydana getirmektedir. Bu iki eğilim nefsin akılla olan ilişkisinden çıkmaktadır. Bu ikisi daha sonra ilk maddeyi ve belirli sureti varlığa getirmektedirler ki ilk madde ve belirli suret birlikte bileşik, maddî dünyanın temelini oluşturmaktadırlar.

Nefste şekillenen ilk şey olan insanoğlu, nefsin, efendisi durumundaki akla yönelik çabalarının bir ürünüdür. Ağacın tohumunda saklanması gibi, bilgi de evrensel nefsin bir parçası olan aklî insan nefesine gizlenmiştir. Nasıl ki tohum su olmadan gelişemezse, insandaki bu bilgi -yani onun aklılığı- de nübüvvet suyu olmadan gelişip büyüyemez.

Ebû Hâtim er-Râzî

Çağdaşı gibi Ebû Hâtim de *ebda'a* kelimesinden türeyen kavramlara büyük bir önem vermiştir: Tanrı *mubdi'* yani varlığa getiricidir. O tüm var olanları bir seferde meydana getirir ki, bunlardan ilki, var olanların özeti durumundadır. Yine Neseî' de de olduğu üzere, varlığa getirme (*ibdâ'*) Tanrı'nın emri ve sözüdür. Varlığa getirdiğinde o ve onun bütün vecheleri bir ve aynı varlıktır ki bunlar ilk akıldır. Dolayısıyla varlığa getirmenin hiçbir boyutu veya sıfatı ya da bu şekilde var olan hiçbir şey Var Edici'ye uygulanamaz. Var Edici yaratılmış varlıklara ait hiçbir terimle tanımlanamaz.

Bu noktada Ebû Hâtim'in Tanrı ve yaratılışa dair öğretisi Neseî'ninkine veya Sicistânî'ninkine, hatta *Aristoteles'in Teolojisinin Uzun Versiyonu*'na benzemektedir. Ancak Ebû Hâtim'in zaman anlayışı yenidir. Onun sisteminde zaman ve akıl tek bir varlıktır. Var etmeyi önceleyen bir zaman olmadığı ve var etme ile akıl aynı varlık olduğu için ona göre zaman ve akıl aynı şeydir. Nefs akıldan çıkmaktadır (*inba'ase* filini kullanmakta); daha sonra akıl var oluşu bir bütün halinde nefse ihsan etmektedir. Nefs zamanla birlikte her şeyi almaktadır. Her ne kadar gerçekliği zamanı gerektirse de nefis yine de mükemmeldir. Ebû Hâtim'e göre ne nefsin bu serbest var oluş tarzı ne de aklın altında ona itaat halinde oluşu birer eksikliktir. Akıl ve nefis birlikte en yüksekte, fizikî semalar veya maddî dünyanın herhangi bir parçasına bulaşmaksızın ve onlarla herhangi bir ilişki içinde olmaksızın manevî olarak saf olan âlemde yer almaktadırlar. Akıl ile nefsin ilişkisi, bir anlamda erkek ve dişiden birisinin diğerrinden üstün olmasına rağmen her ikisinin de aynı türe mensup olmalarına benzemektedir. Akıl ve nefis birlikte en yüksek mertebe ve şerefe sahiptirler ve bunun üstünde bir başka şeref yoktur. Yüce manevî âlemin kurucu öğeleri olarak onlar en mükemmel üstünlük, nur, rahmet ve bilginin kaynağıdırlar ve hiçbir karanlık veya belirsizlik taşımaksızın her açıdan en nihaî noktayı temsil etmektedirler.

Aşağı âlemin kurucu öğesi ise ilk madde ve surettir ki bunların zamana bağımlı varlıklarının yüce âlemle herhangi bir irtibatı yoktur. Yine de sanatçının ürünü üzerindeki etkisi gibi, sözkonusu yüce âlemin bir etkisi de (*eser*) aşağı âlemi yönetme konusundadır. Nefsin

çeşitleri nebatî, hayvanî, aklî ve sadece insanda bulunan bir dördüncüsüdür ki, bu sonuncusu bu dünyaya ait olmayıp yüce âlemin bir eseridir. Dolayısıyla insan nefsi evrensel nefsin bir parçası olmadığı gibi ona katılmış da değildir. Bu dünyaya ait hiçbir şeyin akıl ve nefis âlemiyle bir irtibatı yoktur. Ancak maddî dünyanın kendisi hatırına var olduğu insanlar yüce âlemin etkisini kabul etmektedirler. Buna göre insan bu dünyanın meyvesidir. Bu dünya ve içindeki her şey onun hatırına var edilmiştir. Bu dünya ancak insan tamamen erdiğinde nihayete erecektir. İnsanın tamamen erdiği noktada dünya da yok olacaktır.

Bazı farklılıklara rağmen hem Neseî hem de Ebû Hâtim, yukarıda çerçevesi sunulan meselelere dair son derece açık bir Yeni-Eflatuncu yorum önermektedirler. Ne yazık ki, bu kısa taslağın ötesinde insan hakkındaki öğretinin bütün yönlerine dair bir delil şimdilik mevcut değildir. Söyledikleri şeyler hakkında bildiklerimiz, boş ümitler uyandırmaktan başka bir işe yaramamaktadır.

Ebû Ya'kûb es-Sicistânî

Neseî ve Râzî'ye dair malzeme az ve düşünceleriyle ilgili resim, elde ki delilin tabiatı icabı yüzeyselken Sicistânî¹⁹ söz konusu olduğunda malzeme nisbeten bir hayli fazladır.²⁰ Ancak onun asla tam anlamıyla bir felsefe eseri kaleme almadığı da bir gerçektir. Bunun yerine eserlerinde -aslında eserlerinin çoğunda- tek başlarına birer felsefe risalesi olan müstakil bölüm ve kısımlar bulunmaktadır. Çoğunlukla eserlerinin bir bölümünde felsefî bir meseleye dair bir tartışmaya yer vermekte, bunun hemen ardından ancak İsmailî öğreti içinde değerlendirilebilecek bir konuyla ilgili başka bir bölüm izlemektedir.²¹

Sicistânî'nin felsefî öğretileri aşağı inen ve yukarı çıkan bir dizi üzerinde sıralanmaktadır: Basit ve evrensel olandan karmaşık ve tekil olana, birden çoğa ve buradan tekrar geriye. Ona göre yaratılışı incelemek, kainatın yapısını ortaya koymaktır: Yüce olanın ebedî sübutu ve aşağı dünyaların sürekli akışı. İnsan nefsi bu ikincisine bulaştırılmıştır, ancak kurtuluşu ve nihai ezeliyeti ilkinde bağlıdır. Yaratılış Tanrı'dan yaratılmış varlıklar içinde en önde geleni olan akla doğru ilerlemektedir ki, akıl ilk var olan ve Tanrı'ya en yakın olandır. Akıldan sonra nefis gelmekte, onu da tabiat takip etmekte-

dir. Tabiat gerçeklik açısından nefsin aşağı bir suretinden ibarettir. Tabiatın sonra ulu ve manevî olandan dünyevî ve maddî olana bir değişim sözkonusudur. Tabiat fizikî dünyayı, yani gezegenlerin, hayvanların ve bütün bunların üstündeki insanların dünyadaki tabii ortamlarını varlığa getirmektedir. Sicistânî ve genel olarak İsmailîler açısından yukarıya dönüş çok daha fazla önem taşımaktadır. Onlar bunu tarihî bir süreç, insanoğlunun toplu kurtuluşu olarak görmektedirler. Akıl, nefis ve tabiata paralel ikinci bir hiyerarşi, insanları bu dünyadan bir sonrakine, yani fizikî ve duyulur olandan yüce ve manevî olana, saf akla geri dönüşe sevk edecek kanun ve hakikati sağlamaktadır.

Sicistânî'nin bu sürece dair ifadelerinde ona özgü pek çok öğreti bulunmaktadır. Onun Bir'le ilgili öğretisi, Bir'in nitelenemeyen mutlak aşkınlığını korumayla öncelikli olarak ilgilenmektedir. Tanrı hiçbir şekilde ilk ya da en dıştaki sınır değildir. Sicistânî'ye göre Tanrı bir cevher veya akıl da değildir. Onun var oluşu yoktur, o bir sebep değildir, mahiyeti (*inniyye*) bulunmamaktadır. Onun hakkında bu tür bütün nitelemeler yanlıştır. Sicistânî eserlerinde bu önermelerden herhangi birini kabul edenlerin görüşlerini dikkatli bir şekilde çürütmek için müstakil bölümler ayırmıştır. Muhalifleri arasında hem filozoflar hem de İslam kelimcilerinin büyük çoğunluğu bulunmaktadır. O, filozofların Tanrı'nın bir cevher olduğunu ve bir şekilde başka bir şeyle ilişkisi bulunduğunu ileri sürmeleri hakkında yorumda bulunmaktadır. Fakat bir kimse, mesela, Tanrı diğer şeyler gibi olmayan bir şeydir diyemez. Sicistânî'nin Tanrı hakkında bütün fizikî sıfatları reddetmek şeklindeki tutumunun bir adım ötesinde onu bütün yaratılmış şeylerden ayrı tutmak bulunmaktadır. Tanrı'yı aklî araçlarla hatta tahminlerle anlama çabası da, soyut teorik yapısına rağmen bir tür insanbiçimciliktir. Akıl, insan veya başka bir şey, tek kelimeyle söylemek gerekirse Tanrı'yı bilemez.

Yeni-Eflatuncuların çoğu aklın rolünün kısmen Bir'i teemmül etmek ve onun hakkında bir kavrayışa sahip olmak (muhtemelen onunla bir olma çabası) olduğunu varsaymışlardır. Fakat burada bahis konusu olan İsmailî filozoflar, aklın bu amaca ulaşmada yetersiz olduğu hususunda ısrar etmişlerdir. Bu öğretiyi ifade etmek için Sicistânî, çifte olumsuzlamayı, yani bir tür *via negativa duplexi* kullanmayı savunmuştur. Bir kimse Tanrı'nın bir şey

olmadığını, sınırlı olmadığını, tarif edilebilir olmadığını, bir mekanda bulunmadığını, bir zamanda bulunmadığını ve buna benzer şeyleri söylemeli, fakat bu olumsuzlamalara ikinci bir grubu daha ilave etmelidir. Dolayısıyla kişi Tanrı'nın bir şey olmadığını, sınırlı olmadığını, tarif edilebilir olmadığını, bir mekan ve zamanda bulunmadığını da *olumsuzlamalıdır*. Sicistânî bununla Tanrı'yı akledilebilirlikten tamamıyla uzaklaştırmayı amaçlamaktadır. Basit olumsuzlama, akli bir sonuç üretebilecek anlaşılabilir bir eylemken çifte olumsuzlama böyle değildir.

Sicistânî garip bir şekilde daha sonra, sözkonusu yaratma veya tam olarak söylemek gerekirse "varlığa getirme"nin -Arapça fiili de (*ebda'a*) kullanmaktadır- Tanrı'nın "istegi"ne cevap olarak meydana geldiğinde ısrar etmektedir. Dolayısıyla Tanrı kainatın var olmasını "emretmektedir". Sicistânî'nin Tanrı'nın dünyayı varlığa getirme fiilini, her türlü fiil-fail ilişkisiyle kıyaslanmaktan koruma çabası şaşırtıcı değildir. O, Tanrı'nın bir şeyi hiçten yaratması bağlamında özel olarak "varlığa getirme" (*ebda'a*) terimine dayanmak suretiyle hem İsmailî *davadaki* selefleriyle hem de Isaac Israeli ve Kindî gibi diğer düşünürlerle birleşmektedir. Diğer bütün yaratma fiillerini başka bir isimle adlandırma konusunda Sicistânî oldukça dikkatlidir. Mesela nefis akıldan fişkırmakta (*inbecese*) veya doğmaktadır (*inba'ase*). Sudur, varlığa getirmeyle aynı değildir. Ancak buna rağmen o, Tanrı'yla akıl arasına bir aracı sokma ve bu aracıyı istek ve amacın hem açık hem de yan anlamını vurgulayacak tarzda niteleme çabasıyla göze çarpmaktadır. O aynı zamanda *kelime* yani *logostur*. Ancak onun gerçek konumu, var olmayanın konumudur ve emir Tanrı tarafından verildiğinde o emir bundan sonra akıldan başka bir şey değildir. Dünya varlığa geldiğinde ise ona varlık veren düzen bizzat aklın bir vechesidir. Dahası, başka bir emir olamaz ve olamayacaktır da. İlk olan ezelîdir, zaman ve ardışıklığın (*sequence*) dışındadır. Tanrı'nın varlığa getirmesi, kaos yerine kozmosun olmasını belirlemiştir. Eğer Tanrı varlığa getirirse, kozmos asla kaos olamaz.

İlk olarak emrin nesnesi; tüm var olanların özü ve ilkesi, açık ve gizli her şeyin sureti olan akıldır. O tüm manevî ve fizikî nurun kaynağıdır. Sicistânî aynı zamanda aklın diğer bütün varlıkları öncelediğine işaret etmek amacıyla özel olarak İsmailî "önceleyen" (*es-sâbık*) terimini kullanmaktadır. Ancak aklın bazı vecheleri, son-

raki bütün varlıklara da dahil olmaktadır. Akıl kendini düşünmeye başladığında nefs ondan fışkırmakta, bu defa da nefs kendisinden tabiatı doğurmaktadır. Akıl mükemmelken nefs böyle değildir. Ancak nefs kendisi için mümkün olan mükemmellik derecesine ulaşmak için aklın yardımına ihtiyaç duymaktadır. Nefs hareket halindeyken akıl sükun durumundadır. Nefs hareket ettiğinde bu hareket zamanı yaratmaktadır. Ancak nefs rehberini göz ardı ettikçe çoğunlukla, bizzat kendisinden meydana gelen tabii dünyanın büyüüne kapılmak suretiyle mahv olmaktadır. Kendi kaynağının hatırlatılması zorunludur ve unutkanlığı, dikkatini aşağıdan ziyade yukarıya çekerek yönelişini ıslah edecek bir vahyi gerektirmektedir.

Sicistânî'nin akıl ve nefse dair öğretisinin pek çok vechesi Yeni-Eflatuncu seleflerini takip etmektedir. Şu nokta önemlidir ki, Sicistânî kararlı bir şekilde akıl ve nefsin bölünemezliğinden bahsetmektedir. Ona göre, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın gezegen şemasında karşımıza çıktığı gibi müstakil akıllar yoktur. Onun akli evrenseldir ve ferdî insan zihni ona katılmaktadır. Aynı şekilde nefs evrenseldir ve bizim nefslerimiz bu evrensel nefsin birer parçasıdır.

Anahtar bir problem de peygamberliktir. Peygamberlik felsefe, filozoflar da peygamber değildir. Aslında temel şariat sahibi peygamberler aynı silsileye mensupturlar. Bütün bu peygamberler diğer insanlarda bulunmayan olağanüstü bir güce sahiptirler. Ancak aynı zamanda onlar Sicistânî'nin ifadesine göre "aklın fizik dünyadaki vekilleridir." Akıl âlemine mükemmel bir şekilde ulaşabilmelerine bağlı olarak onların rolü akli dile tahvil etmek, onu diğer insanlara aktarmaktır. Bu işlev, bu tür peygamberlere aklın sınırsız ve doğru- dan yardımını gerektirdiği gibi, fizikî varlıklarının dünyevî arzu ve bedenî müdahalelerden en ahenkli şekilde etkilenmemelerini ve tabir caizse istedikleri zaman akılda ne buldularsa alıp onu dünyaya geri getirmelerini de gerektirmektedir. Bunu yaparken kanunlar ortaya koymakta ve Kutsal Kitap'ı oluşturmaktadırlar. Bu çabanın ürünü aklın cisme bürünmesidir.

Akış ve sürekli değişim halindeki dünyayı idare etmek için, hakikat olanın zamansız gerçekliğinin burada fiilde bulunacak bir temsilciye ilham etmesi gerekmektedir. Mesele nefsi maddî dünyadan uzak

durması konusunda uyarıp ona insan fertlerinin ortak nefslerinde varlığını sürdürdüğü gibi, daha yüce olan benliğine nasıl döneceğini öğretmektir. İsmailîlere göre Hz. Muhammed son şeriat sahibidir ve onun getirdiği şeriat nihaî şeriattır. Gelecekte ise bir Mesih insan tarihinin sonunu getirecektir. Bu arada Hz. Muhammed'den gelen ve dolayısıyla onunla aynı silsilede yer alan kutsal imamlar halkası rehberliği sağlamakta ve bu imamlardan her biri -Hz. Muhammed'in sözlerinin aslında işaret ettiği şeylere dair tevarüs ettikleri bilgi yoluyla- onun şeriat koyuculuğunun ölçütünü korumaktadırlar. İmamlar aynı zamanda anlamın izini zahirî ifadeden evrensel zamansız akıldaki soyut batınî kaynağa kadar sürebilme kabiliyetine sahiptirler.

Hamîdüddîn el-Kirmânî

Kirmânî²² İsmailî *davaya* Sicistânî'nin ölümünden neredeyse tam bir nesil sonra dahil oldu. En erken eseri 1008 tarihini taşımaktadır.²³ Yukarıda ifade edildiği üzere Kirmânî, bir tür Fârâbîci şemayı İsmailî hedefe tatbik etmiş ve bununla, *davayı* aynı doğrultuda harekete ikna etmeyi ummuştur.

Ancak Fârâbî'nin aksine Kirmânî'ye göre Tanrı ilk varlık, İlk Sebep veya zorunlu varlık (*vâcibü'l-vücûd*) değildir. Sebepler zincirinin başlangıcı, zincirdeki önceliğine rağmen yine de aynı zincirin bir parçasıdır. Söz konusu başlangıç Tanrı değil, akıldır (ilk akıl). Tanrı ise bizzat bu zincirin kendisine bağlı olduğu şeydir. O, varlığın bizzat başlangıcıdır, ancak var olan bir varlık değildir. Tanrı aynı zamanda bir cevher de değildir. O ne maddî ne gayri maddîdir, ne kuvve (*bi'l-kuvve*) ne de fiil halinde (*bi'l-fi'l*) olan bir şeydir. Hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, ona benzeyen hiçbir şey yoktur. Hiçbir şeyle ilişkisi, zıtlığı ya da eşitliği söz konusu değildir. Zamanda değildir, zamana konu değildir. Ne ezelîdir ne de ezelîliğe konudur.

Kirmânî'nin üzerinde durduğu nokta, Tanrı'nın mutlak anlamda bilinmez ve bilinemez oluşudur. Akıl ne kadar onu kavramaya veya anlamaya çalışsa da bunu başaramaz. Bu yöndeki bir çaba sadece aklın Tanrı'ya olan uzaklığını artırır. Tanrı akıl tarafından, güneşin çıplak gözle görülmesinden daha fazla görülemez. Kısacası O, aklın metotlarıyla idrak edilemez. Ayrıca diller de Tanrı'ya gerçekte

olduğu gibi işaret edemezler, zira işaret eden var olan ve bilinebilir olan bir atıf noktasına sahip olmalıdır. Ancak Tanrı bilinemezdir ve kimse dille veya zihindeki soyutlamalarla bilinmeyen bir şey işaret edemez. Sicistânî'yi izleyen Kirmânî çifte olumsuzlama sürecini savunmaktadır. Tanrı'nın yegane birliğinin, yani *tevhid*in hakikî ifadesi, aklî olarak en üst düzeyde olsa da herhangi bir uzlaştırmaya müsamaha gösteremez. Dolayısıyla doğru yöntem, Tanrı'yı anlamaya yönelik her türlü fizikî ve zihnî görüntüyü reddetmektir. Bunların hiçbirisi geçerli değildir. Bu metodun neticede ulaşacağı şey, Tanrı'nın insanî spekülasyon ve hayallerin dairesinden çıkartılmasıdır. Fakat Tanrı hakkındaki din temelli söylemin ölçütü nedir? Kirmânî'nin cevabı, insanların Tanrı'dan bahsettiklerinde hakkında konuştukları şeyin aslında en yüksek ve nihaî ilk seviyesindeki akıl olduğu yönündedir. O gerçek Tanrı değildir ve hakikî Yaratıcı Rab ile asla karıştırılmamalıdır. Ancak o akıl insanların ulaşabileceği kadar yakındır. O Tanrı hissi vermektedir, ancak Tanrı değildir.

Yaratılış öncelikle varlığa getirmeyle zuhura çıkmaktadır ve *ibdâ'* yoluyla varlığa ilk gelen şey akıldır ki o, bir sonraki aşamada kozmosun mutlak ilkidir: İlk varlık, İlk Sebep, ilk hareket ettirici. O aynı anda ilk, ilk sebep ve etki, değişiklik ve değişikliğe uğrayan, mükemmellik ve mükemmel, ezeli ve ezelilik, var ve var oluşturmaktadır. O düşündüğünde, düşünmesi ve düşündüğü şey aynıdır. İlk akıl, yani kozmik düzendeki ilk varlık, ezeli hareket etmeyen hareket ettiricidir. Aristotelesçi modelde hareket etmeyen hareket ettirici, bütün sebeplerin sebebi olan Tanrı'dır. Dolayısıyla Kirmânî'nin bu aklın insanların bilip anlayabileceği Tanrı olarak hizmet gördüğü şeklindeki anlayışı, büyük bir değişiklikte birlikte filozofların tutumunu doğrulamaktadır. Onların Tanrı'sı ilk akıldır, ancak o gerçek anlamda bir Tanrı değil, fakat hakikî Tanrı'dan aslında çok uzak olan aklî bir görüntüdür. Ancak bu ilk akıl, her ne kadar şimdi sebep olduğu kozmosla bir takım ilişkileri olsa da mutlak anlamda yeganedir. O, şeyler arasında iltir, bütün hareketleri hareket ettirendir ve kuvve halindeki her şeyi fiil alanına çıkartan bilfiilliktir.

Toplamda beş tür akıl bulunmaktadır: Birinci, ikinci ve insan zihnindeki üç tür (kazanılmış, kuvve halinde ve fiil halinde) akıl. Bunlardan birincisi diğerlerinden öncedir. Mahiyeti itibariyle bir,

fakat ilişkileri açısından çoktur. Bundan dolayı da ikili bir varlığı yani ikinci akıl doğurur ki o birinci akla kıyasla daha karmaşık bir varlıktır. Birinciden ikinciye giden bu süreç yaratılışı, çokluğu meydana getirmek suretiyle genişletmektedir.

Bizzat var oluşundan dolayı birinci aklın istemsiz olarak yaydığı haz sebebiyle ikinci akıl varlığa gelmektedir. Birinci akıl kendi varlığından o kadar büyük bir haz ve sevinç duymaktadır ki, sonunda kendisinin bir yansıması olan müstakil bir ikinci akıl meydana getiren bir görüntü ortaya çıkartır. Bu süreç “silsile” ve “sudur” (*inbe’ase, inbi’âs*) olarak isimlendirilmektedir. Birinci aklın aksine ikinci akıl, ikinci oluş merteye ve konumuna sahiptir ki bundan dolayı yalnız ve yegane değildir. O, yukarıda bahsi geçen silsileye mensuptur. Her ne kadar bir akıl olarak saf ve basit olmasından dolayı *ibdâ’î* özelliklere sahip olmaya devam etse de *ibdâ’î* olmaktan çok *inbi’asî*dir. Kuvve değil fiil halindedir, birinci akıl gibi kendi mahiyetini kapsayıp korumaktadır. Ancak kaynağından farklı olarak o, kendisinden geldiği şeyi hem düşünmek zorundadır hem de bunu yapabilecek güce sahiptir. Kendisini düşündüğü gibi ilk akıl da düşünmektedir ve böylece kendisine temel ikiliğini sağlayan ikili bir boyut meydana getirir. Fail olarak aklı taklidinde o, Kirmânî’nin nefis olarak isimlendirdiği şeydir ki, bu nefsin insan nefsiyle bir ilişkisi yoktur ve açık bir şekilde Yeni-Eflatunculuğun evrensel nefsine sadece ismen benzemektedir. İkinci aklın ikinci yönü, etki olarak sahip olduğu kapasite noktasında ilk akıldan gelmektedir. O ikinci akılda bilfiilden ziyade bilkuvve durumunda bulunan bir akıl meydana getirmektedir. Daha yüksek yönünün aksine o, ilk maddenin özelliklerine bürünmektedir ki, buna göre o, suretle birlikte cismanî varlığı meydana getiren gerçekleşmiş bir kuvve halidir. Bizzat ikinci aklın *ibdâ’î* vechesi onun akıl olarak mahiyetini korurken, her şeyi elde etmeye hevesli yanı açısından o, bu maddî varlığın sadece suretinden ibarettir. Bir bütün olarak o, kuvve halindeki hayattır.

İkinci aklın bu iki vechesinden, bir başka akıllar silsilesi ve maddî varlıkların benzer bir dizisi ortaya çıkmaktadır. Öncekiler kozmik sistemin ilave sekiz akılyken, sonrakiler feleklerin maddî suretleridir ki, dışlarında maddî dünyanın cismanî varlıklarını meydana getirmektedirler. Kirmânî söz konusu feleklerin akıllarına, fizikî dünyayı

yönetme ve düzenleme rolü vermektedir. Onlar aynı zamanda dinî vahyin ve kutsal hukukun gelişimi süreçleriyle de yakından ilgilidir. İkinci derecedeki bu akılların hepsi -o, filozofların bunları *sevânî* olarak isimlendirdiklerini belirtmektedir- Tanrı'ya olan saygı ve hizmetlerini, hacıların Kabe'yi tavaf etmelerine benzeyen, değişmeyen mükemmel dairevî hareketleriyle yerine getirmektedirler. Bu mükemmellik, ilk akılı taklit etme veya onun içinde erime arzusundan ibarettir. Kaç akıl tarafından önceleneceği sıkı bir şekilde belirlenmiş olan hiyerarşik düzende yer alan akılların her biri, kendisinden öncekilerin hepsini bilmek ve kavramaya çabalamak mecburiyetindedir. Bu gittikçe artan karmaşık zorunluluk, bir sonraki akla, öncekilerinden çok daha ciddi bir mükemmel olmama yükü yüklemektedir. Sayı arttıkça, görüntülerin karmaşıklığı, her biri belirli bir ihtiyaç ve güçsüzlük yükleyen öncekileri kavramayı gerektirmektedir. İnsan topluluğuyla ilişkisi açısından onuncu akıl, maddî ilişkilerin idaresiyle en doğrudan uğraşan ve ona en yakın olan akıldır.

Kirmânî'nin insan fertlerindeki nefse dair anlayışı, insanların semavî varlıklarla doğrudan doğruya karşılaştırılabilecek bir nefis veya akla sahip olmadıklarını mükemmel bir şekilde açıklamaktadır. İnsan nefsinin, içinde ve beraberinde var olduğu bedeni önceleyen bir mevcudiyeti yoktur. Böyle bir nefis başlangıçta suretsizdir ve her ne kadar tabîî bedeninin ilk mükemmelliği olsa da bilgiden yoksundur. Akıl bu durumda nefsin aklî bir özelliğidir, yani bir tür nefis veya onun bir yönüdür. Bir cevher olarak bu nefis, bedeninin varlığını sürdürme imkanına sahiptir. Ancak dünya hakkındaki bilgisi sözkonusu olduğunda ne nefis ne de onun aklî gücü, fizikî duyuma dayanmaksızın işlevlerini yerine getirebilirler. Bu, diğer hayvanlarla ortak olduğu bir içgüdü yoluyla etrafındaki dünyayı kavramaya çalışmak şeklinde başlamaktadır. Fakat o aynı zamanda muhtemel bir ikinci mükemmelliğe daha sahiptir ki, bu mükemmellik, cevherinin artık bedenle birlikte olmasını gerektirmeyecek bütünüyle aklî bir varlıktır. İnsan nefsleri şu an için bir beden olmaksızın var olamazlar, fakat bu her zaman böyle olacak da değildir. Bilgi ve iyi işler yoluyla elde ettiklerine bağlı olarak nefis canlı bir cevherdir ve maddî bedeninin sefahatine tahammül etme gücü vardır.

Sözkonusu nefsin tek olan özünün üç vechesi bulunmaktadır: Büyüme, duyum ve aklî temyiz. Üçüncü kısım bilkuvve olarak aklîdir ve yedi aşamada gelişim göstermektedir: Kavrama, büyüme, duyumlama, tahayyül etme, mantıkîlik (*rationality*), aklîlik (*intellectuality*) ve son olarak “ikinci bir dizi” (*münba‘as sâni*) ki, bu son aşama onun cismanî varoluştan beden olmaksızın ezeli duruma son intikalidir. Mantıkî güç sözkonusu olduğunda bile o, en çok ilgi duyduğu şeyin ne olduğunu bilmeksizin var olmaya başlamaktadır. Kirmânî’ye göre o, boş bir kağıt parçası gibi bilgidен yoksundur ve bundan sonra, farklı bir suret olarak farz ettiği şeyde bir gelişim sürecine katlanmaktadır. Başlangıçta hakikî *ibdâ‘î* ve *inbi‘âsî* varlıklar açısından o hastadır ve hastalığı bedeninden değil, kendi mükemmel olmayışından kaynaklanmaktadır. Kendi başına duyulardan elde edilen bilgiye sıkı sıkıya bağlı olmayan hiçbir şeyi öğrenememektedir. Ancak bu nefslerle ilgilenebilecek bazı aklî güçler bulunmaktadır ve onlar bu nefsleri kendilerine dışarıdan bilginin gelmesini sağlayacak perhize razı etmeye çalışmaktadırlar. Dolayısıyla bu nefslerin bir öğreticilerinin olması gerekmektedir.

Semavî nefslerde olduğu gibi insan nefsleri de -daha az ve zayıf olmakla birlikte- bazı *ibdâ‘î* ve *inbi‘âsî* özellikler taşımaktadırlar. Bir bakıma onlar, uzaktan da olsa yüce âlemdeki akıl ve nefsi andırmakta, diğer yandan da o yüce âlem uzaktan da olsa bu dünyadaki nefslere karşı ilgisini sürdürmektedir. Buna göre hiyerarşinin semavî üyeleri, insan varlıklarına yönelik ilahî bir sorumluluk sahibidirler. Semavî dünyanın onuncu ve son aklı, bütün sistem adına hareket etmesi açısından en büyük sorumluluğa sahip olan varlıktır. O aşağı dünyada kendi aklî temsilcisini meydana getirmektedir ki, bu temsilci sırası geldiğinde bütün yüce meleklerin, yani ayrıntı akılların sudurunu kabul etmektedir. Bu şahıs bir insan olmalıdır, fakat Kirmânî’nin ifade etme konusunda dikkatli davrandığı üzere, *hakikî* anlamda insan olan birisi olmalıdır ki bu, insanî özellikleri en mükemmel ve özellikle aklî olan, dolayısıyla da sadece hayvan olarak kalmayan kimsedir. Ancak böyle bir kişi melekleri *inbi‘âsî* ve *ibdâ‘î* özellikleriyle bilfiil olarak temsil edebilir. Böylesine nadir ve yegane fertler büyük peygamberler, din kurucuları ve tabii ki âhir zamanda gelip insanlar arasında aklın fiil alanına çıkışını son defa temsil edecek olan mesih/mehdidir. Şu an için imam herhangi bir dönemde aklın mükemmelliğidir ve o, haki-

kati tam anlamıyla bilmesi sebebiyle bu dünyadaki nihai öğreticidir. Peygamberler aslında kendi zamanlarının akıllarıdır. Onlar hakikî ilk aklın yeryüzündeki görüntüsüdürler ki bu ilk akıl, akledilir bir varlık olduğu müddetçe İlahîdir.

İsmailî öğretinin özellikle de yukarıda ele alınan şahıslar tarafından ileri sürüldüğü şekliyle felsefî temeli, Müslüman muhalifleri açısından son derece barizdir ve bu muhaliflerin çoğu İsmailîlere karşı yazdıkları eserlerde bu tür bir bağlantıyı açıkça ifade etmişlerdir. *Dava* bu *dâ'î*lerin eserlerinden faydalanma imkanını boş bir çabayla kontrol altında tutmaya çalışmıştır, fakat önemli otoriteler yine de onları biliyorlardı. Dahası, haklarındaki açık redde rağmen pek çok kimse isteyerek kabul ettiklerinden ziyade öğrendikleri şeylerden çok daha fazla etkilenmiş olabilirler. Mesela İbn Sînâ (ö. 1037) babası ve kardeşinin İsmailî olduğunu itiraf etmiştir ve ilk defa kendi ailesi yoluyla onların öğretilerinin farkına varmıştır.²⁴ Büyük Sünnî kelamcısı Gazâlî (ö. 1111), sık sık İsmailîlerin felsefeyi kullanışlarını eleştirmektedir.²⁵ Şiddetli bir felsefe eleştiricisi olan İbn Teymiyye (ö. 1328) de İsmailîlerin diğer eserleri arasında Sicistânî'nin *Makâlîd* isimli eseriyle karşılaştığını ve onu okuduğunu belirtmektedir.²⁶ Ve son olarak Memlûk dönemi tarihçisi Mısırlı meşhur Makrîzî (ö. 1442) *davaya* mensup kimseler tarafından kaleme alınmış hakikî eserler bulunduğunu ve İsmailî öğretiye dair bilgisini bu eserlerden elde ettiğini açıkça ifade etmektedir. Diğer yandan onların düşüncelerinde felsefenin temel rolüne dair hiçbir şüphesi de bulunmamaktadır.²⁷

Notlar

- 1 İsmailîlerle ilgili en iyi genel malumat Daftary [80]'de yer almaktadır. Ayrıca bkz. W. Madelung, "İsmâ'îliyya", [16]'da.
- 2 W. Madelung ve P. E. Walker, *The Advent of the Fâtımids: A Contemporary Shi'î Witness* (Londra: 2000).
- 3 *A.g.e.*, 111-12.
- 4 *A.g.e.*, 136-55.
- 5 Bu İranlı *dâ'î*lerin hayatlarına dair ayrıntıları ilk gün yüzüne çıkartan S. M. Stern'dir: "The Early İsmâ'îlî Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxiana", *BSOAS*, 23 (1960), 56-90; Stern [83], 189-233'te tekrar yayınlanmıştır. Stern'in öncü çabalarından bu yana bazı

ilave bilgiler de açığa çıkmıştır; bkz. Walker [84], 1-24; Daftary [80], 120-3, 164-8 ve 234-2.

- 6 Nşr. H. Mînuçehr ve M. Muhakkık (Tahran: 1998).
- 7 *Kitâbu'l-izâh*, nşr. Â. Tâmir (Beyrut: 1965). Eserin gerçek yazarı Ebû Temmâm'ın kimliğiyle ilgili olarak bkz. Walker, "Abû Tamâm and his *Kitâb al-shajara*: A New Ismâ'îlî Treatise from Tenth Century Khurasan", *JAOS*, 114 (1994), 343-52.
- 8 Nşr. S. es-Sâvî ve G.-R. A'vânî (Tahran: 1977).
- 9 Birkaç istisna dışında İsmailî filozofların eserleri ya yayınlanmamıştır veya yayınlansa bile neşirleri güvenilir değildir. Bu güvenilirmez neşirler, yapılacak araştırmaları tehlikeli kılmakta ve bu eserler hakkında verilecek eleştirel hükümleri de son derece zorlaştırmaktadır.
- 10 Bu bağlamda İsmailî düşüncenin kaynaklarına dair genel bir değerlendirme için bkz. Walker [84], blm. 2.
- 11 Bu metinler hakkında bkz. ykr. blm. 2, D'Ancona [51] ve Endress [53].
- 12 Bkz. U. Rudolph'un *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios: Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam* (Stuttgart: 1989) isimli eserindeki neşir ve araştırması.
- 13 İstanbul, Ayasofya, 2450.
- 14 *Aristoteles'in Teolojisinin Uzun Versiyonu* hakkında burada ve Walker [84]'te ortaya konan yorumlar, metnin henüz yayınlanmayan Paul Fenton tarafından hazırlanmakta olan neşrine dayanmaktadır (Fenton özel olarak benimle bu metni paylaşmıştır). Metnin tasviri için bkz. Paul Fenton, "The Arabic and Hebrew Versions of the *Theology of Aristotle*", Kraye, Ryan ve Schmitt [60], 241-64.
- 15 Hakkında zengin bir bibliyografinin bulunduğu İhvânü's-Safâ hakkında özellikle bkz. Netton [82]. Her ne kadar bu neşir, eskisinin aynısı olsa da Netton'un yakın zamanda yapılan çalışmalardan en önemlilerine dair tavsiyeleri hakkında bkz. xii-xiii.
- 16 Kirmânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bkz. Walker [87].
- 17 Pek güvenilmeyecek bir neşri Â. Tâmir tarafından yapılmıştır (Beyrut: 1960).
- 18 Burada felsefî öğretiye dair verilen özet, önemli ölçüde Walker [84], blm. 3'e dayanmaktadır.
- 19 Burada verilen özet temel olarak Walker [84], ksm. II'ye dayanmaktadır (67-142). Sicistânî hakkında ayrıca bkz. Walker [85] ve Walker [86].
- 20 Sicistânî'nin en önemli eserleri şunlardır: *İsbâtü'n-nübüvve* (veya *el-nübüvât*) (*Peygamberliğin Delilleri*), nşr. Â. Tâmir (Beyrut: 1966); *Keşfü'l-mahcûb* (*Örtülü/Gizli Olanı Açığa Çıkarma*), nşr. H. Corbin (Tahran: 1949), H. Corbin tarafından yapılan Fransızca tercüme: *Le dévoilement des choses cachees* (Paris: 1988); *Kitâbu'l-iftihâr* (*İftihar*), nşr. I.

- Poonawala (Beyrut: 2000); *Kitâbü'l-makâlîd* (Kilitler), MS. Hamdânî Kütüphanesi; *Kitâbu'l-yenâbî'* (Kaynaklar), nşr. ve kısmî Fransızca çev. H. Corbin, *Trilogie ismaélienne* (Tahran: 1961), İngilizce tercümesi [85]'te. Bu eserlerin içindekiler listelerinin İngilizce tercümesi için bkz. Walker [86], ek (104-18).
- 21 Güzel bir örnek *el-Yenâbî'* adlı eserinde bulunabilir. Bu eser için bkz. bir önceki dipnot.
- 22 Kirmânî'nin düşüncesine dair aşağıda verilen özet büyük oranda Walker [87], blm. 5'e dayanmaktadır. Burada ifade edilenler yanında diğer öğretilerinin ayrıntılı tahlili için bkz. de Smet [81].
- 23 Kirmânî'nin eserleri hakkında bkz. Walker [87], blm. 2. Eserleri içinde felsefî olarak önemli olanlar şunlardır: *Kitâbu'r-riyâz*, nşr. Â. Tâmir (Beyrut: 1960); *Kitâbu râhâtî'l-akl*, nşr. M. Kâmil Huseyn ve M. Hilmî (Kahire: 1953); nşr. M. Gâlib (Beyrut: 1983); *el-Akvâlüz-zehebiyye*, nşr. S. es-Sâvî (Tahran: 1977); *er-Risaletü'l-vadî'a fî me'âlimi'd-dîn*, nşr. M. Â. el-Hurayrî (Kuveyt: 1987). Ayrıca çok sayıda kısa risaleyi *Mecmû'atü resâili'l-Kirmânî*'de bulmak mümkündür: nşr. M. Gâlib (Beyrut: 1987).
- 24 Gohlman [91], 18-19.
- 25 Mesela bkz. Gazzâlî, *Fadâihu'l-bâtınıyye*, nşr. A. Bedevî (Kahire: 1964), 4, 9, 18, 36, 40.
- 26 Bkz. İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, nşr. M. R. Salim (Kahire: 1971-), c. V, 323. Bu ve diğer pasajlar hakkındaki önemli bir çalışma için bkz. Y. J. Michot, "A Mamlûk Theologian's Commentary on Avicenna's *Risâla Adhawiyya*, Part I", *Journal of Islamic Studies*, 14 (2003), 149-203, 178 ve özellikle ek II, 199/203.
- 27 Mesela bkz. Markizî, *Hitat* (Bulak: 1853), c. I, 395 ve P. E. Walker, "Al-Maqrizî and the Fâtımids", *Mamluk Studies Review*, 7 (2003), 95.

İbn Sînâ ve İbn Sînâcî Gelenek

Robert Wisnovsky

Bu bölümün sahası, İbn Sînâ'nın Arapça-İslam felsefe tarihinin merkezî ismi olması sebebiyle, insanın gözünü korkutacak kadar geniştir. İbn Sînâ'dan önce *felsefe* (Arapça Aristotelesçi ve Yeni-Eflatuncu felsefe) ve *kelam* (doktrinel İslam teolojisi), aralarında iyi bir karşılıklı görüş alışverişi olsa da birbirinden ayrı alanlardı. İbn Sînâ sonrasında ise bu iki alan birbirine kaynaşmış ve İbn Sînâ sonrası *kelam*, İbn Sînâ'nın metafiziğiyle İslam öğretisinin senzetinden meydana gelen gerçek anlamda bir İslam felsefesi olarak ortaya çıkmıştır.

İbn Sînâ'nın düşüncelerinin kaynakları, gelişim ve etkisi hakkında konuşmak, aslında, iki bin yıldan uzun bir tarihe sahip olan felsefe faaliyetinden bahsetmekle eşdeğerdir. İbn Sînâ'nın kaynakları milattan önce dördüncü yüzyılda Aristoteles'le başlamakta ve geç antik dönemdeki hem Meşşâî hem Yeni-Eflatuncu Yunanca Aristoteles şarihlerini ihtiva etmektedir. Bizzat İbn Sînâ çok velud bir yazardı: Talebesi Cüzcânî'den Mısırlı merhum ilim adamı Georges Anawati'ye kadar bibliyografyacılar tarafından kendisine 40 ila 275 eser atfedilmektedir ki, İranlı ilim adamı Yahyâ Mehdevî'ye göre bunlar içinden yaklaşık 130 tanesinin İbn Sînâ'ya aidiyeti kesindir.¹ Diğer yandan İbn Sînâ'nın düşünceleri kariyeri boyunca gelişim göstermiştir. Bu durum, Eflatun ve Aristoteles'in düşüncelerinde olduğu gibi, onun

felsefesinin de sistemleştirme çabalarımıza çoğunlukla direnmesi sonucunu doğuracak ve pek çok önemli felsefî meseleye dair tutumu moral bozucu bir şekilde belirsiz kalacaktır. İbn Sînâ'nın etkisine gelince, bu, hem İslam dünyasında hem de Hristiyan Avrupa'da bariz bir şekilde hissedilmiştir. Birkaç önemli felsefî ve tıbbî eserinin on ikinci yüzyılın sonunda Latinceye tercüme edilmesinin ardından İbn Sînâ, Avrupa skolastik düşüncesi üzerinde büyük bir etki doğurmuş ve bu etki ancak Endülüslü Aristoteles şarihi Ebu'l-Velîd İbn Rüşd veya Averroes (ö. 1198) tarafından gölgelenebilmiştir. Klasik dönem sonrası İslam entelektüel tarihinde ise İbn Sînâ'nın etkisi emsalsizdir ve İbn Rüşd bu tarih içinde sadece küçük bir rol oynamıştır.² İbn Sînâ'nın metafizik alanında getirdiği yenilikler -ki onun en önemli felsefî katkıları bunlardır-, İslam'ın hem ana Sünnî çizgisinden hem de daha küçük Şii kollarına mensup *mütekellimûn*un (yani *kelam* inşa ile meşgul olan kimseler) eserlerinde, on dokuzuncu yüzyılın sonunda İslam modernizminin gelişine kadar tartışılmıştır.

Öyleyse, İbn Sînâ'nın kaynakları, düşüncesi ve mirasının son derece karmaşık ve geniş tarihi ışığında işe nasıl başlamak daha iyi olabilir? Öncelikle İbn Sînâcılığın ortaçağ Latince felsefe geleneğine intikali üzerinde durmayacağım; bu konuyu Charles Burnett'ın 18. bölümdeki yazısına bırakıyorum.³ İkinci olarak İsmailîlerin, Sühreverdî'nin ve Molla Sadrâ'nın öğretilerini ele almaya da niyetli değilim; bu konuları da Paul Walker, John Walbridge ve Sajjad Rizvi'nin, sırasıyla 5, 10 ve 11. bölümlerdeki yazılarına havale ediyorum.⁴ Son olarak, İbn Sînâ'nın mantığını da -her ne kadar İslam dünyasında kendisinden sonraki mantık geleneğini şekillendiren yenilikleri en az metafizik alanında ortaya koyduğu yenilikler kadar mühim olsa da- incelemeyip bu meseleyi de Tony Street'in 12. bölümdeki yazısına bırakacağım.

Üzerine *yoğunlaşacağım* şey ise üç temel felsefî mesele olacak. Bunların incelenmesi, İbn Sînâ'nın antik ve geç antik Yunanca felsefe geleneğini kendisine nasıl mal ettiği, düşüncelerinin hayatı boyunca nasıl değiştiği ve bazı görüşlerinin sonraki dönem İslam entelektüel tarihinde Sünnî ve Şii *mütekellimûn* tarafından nasıl tabii hale getirildiği konularına ışık tutacaktır. Söz konusu üç meseleden birincisi, İbn Sînâ'nın, insanın bedeni idare edip kullanan ve bedenin ölümünden sonra da varlığını sürdüren aklî nefsinin, bedenin doğumuyla

birlikte nasıl varlığa geldiği konusundaki teorisi; ikincisi, mahiyet ve varlık arasında yaptığı ayırımdır. Üçüncüsü ise İbn Sînâ'nın, diğer bütün varlıkları başka bir şey, yani sebepleri nedeniyle zorunlu olarak var olan varlıklar şeklinde değerlendirirken Tanrı'yı, başka bir şeyden dolayı değil, bizatihi zorunlu olarak var olan yegane varlık olarak ele alışıdır.

Bu üç meselenin her birinin altında birer metafizik problem saklıdır. Birinci meselenin altında gizli olan metafizik problem, tabiri caizse “uygulamalı” ontolojiden biridir: Nefs nedir ve tabii bir parçası olduğu bedenın var oluşuna nasıl sebep olabilir? İkinci problem de ontolojiktir, ancak birinciye oranla daha genel bir mahiyet arz etmektedir: Gerçekliğin en temel bileşenleri nelerdir? Üçüncü soru ise teoloji ve kozmolojiyle alakalıdır: Tanrı nedir ve kainatı nasıl varlığa getirir? Bu derin ve dondurucu sulara dalmadan önce İbn Sînâ'nın nasıl yetiştığını ortaya koymak için bir ara vermek iyi olacaktır.

Yetiştüğü Ortam ve Eğitimi

Batıda, isminin Latinceleştirilmiş şekli olan Avicenna olarak bilinen Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. Sînâ, 980 tarihinden birkaç sene önce, şimdi Özbekistan sınırları içindeki Buhara şehrinin yakınlarında bulunan Efşene isimli bir köyde dünyaya geldi. İbn Sînâ'nın babası aslen Belh şehrinden (şimdi Afganistan'daki Mezâr-ı Şerif şehrinin yanında) gelmişti ve kuzeydoğu İran'a ve Maverâünnehir'in bazı bölümlerine onuncu yüzyılın son diliminde hükmeden Samanîler ailesinin bir şehzadesi olan Nuh b. Mansur'un iktidarı zamanında Buhara'ya taşınmıştı. İbn Sînâ'nın babası, hanımıyla birlikte yaşadığı ve İbn Sînâ ile küçük erkek kardeşinin doğduğu Efşene isimli küçük köyün yakınlarında yer alan Harmeyse isimli önemli bir köye idareci olarak atanmıştı. Aile, İbn Sînâ henüz küçük bir çocukken büyük şehir konumundaki Buhara'ya taşınmışlar ve İbn Sînâ burada iki farklı hocadan Kur'an ve Arap edebiyatı dersleri almış; bu dersler sırasında, daha on yaşındayken, gelecek on yıllar ve sonrasında çalışmalarının temel özelliğini oluşturacak olan entelektüel bağımsızlığını sergilemiştir.

İbn Sînâ'nın felsefeyle ilk karşılaşması, babasının İsmailî dâîlerle görüşmelerine kulak misafiri olmasına kadar gitmektedir. İsmailîler,

İslam dünyasında çoğunluğu oluşturan Sünnîlerden sonra gelen en büyük mezhebi oluşturan Şîîlerin bir alt koluydu. Şîîlerle Sünnîler arasındaki anlaşmazlık Hz. Muhammed'in vefatının hemen ardından ortaya çıkmıştı. Hz. Muhammed'in 632'de vefatının ardından bir grup, Hz. Muhammed'in amcaoğlu ve damadı olan Ali'nin etrafında bir araya geldi ve bu grup daha sonra Şia Ali, yani "Ali'nin Grubu" olarak isimlendirildi. Ancak Ali'nin değil de Hz. Muhammed'in sahabesi Ebû Bekr, Hz. Peygamber'in halefi veya halifesi olmuş; Ali ve soyundan gelenler, takipçileriyle yani Şîîlerle birlikte, takip eden asırlar boyunca siyasî güçten büyük oranda dışlanmışlardır.

İbn Sînâ'nın babasının gençliğinde, yani onuncu yüzyılın ortalarında Şîîlerin üç yüzyıldır yaşadığı hayal kırıklığı ve hüsrân nihayet sona eriyor gibiydi. İranlı Şîî bir aile olan Büveyhîler imparatorluk başkenti olan ve 750 tarihinden bu yana iktidardaki Sünnî Abbasî ailesinin hastalıklı hilafetiyle zaten zayıflamış olan Bağdat'ı 945'te ele geçirmişti. İbn Sînâ'nın babası için daha önemli olan ise Kuzey Afrika'da Fatımîler ismindeki bir Şîî ailenin 969'da Mısır'ı ele geçirmeleri, Kahire'de bir karşı-hilafet kurmaları ve İsmailî-Şîî misyonerlerin buradan İsmailî ihtilale zemin hazırlamak umuduyla Irak ve İran bölgesine yayılmış olmalarıdır.

İsmailîlerin Horasan ve Maverâünnehir'de karşılaştıkları güçlük hatta eziyetlere rağmen İbn Sînâ'nın babasının, işlerin nihayetinde Şîîlerin istediği yolda ilerlediğini düşündüğü anlaşılmaktadır ve muhtemelen bu anlayışın bir sonucu olarak o, İbn Sînâ'nın "Mısırlıların misyonerine olumlu karşılık veren ve bir İsmailî olarak değerlendirilen"⁵ şeklinde belirttiği üzere bir İsmailî olmuştur. İbn Sînâ'nın babası İsmailî arkadaşlarıyla birlikte nefsin ve aklın mahiyetine dair İsmailî öğretileri tartışıyordu, ki İbn Sînâ bu öğretileri dinlemiş ve açıkça belirttiği üzere bunları kabul etmeyi reddetmiştir. Bu genç çocuk, babasının kendisini İsmailî gruba katma çabalarını ister ergenlik öncesi isyankarlığın neticesinde isterse hakikî bir felsefî memnuniyetsizlikten dolayı reddetmiş olsun, öyle görünüyordu ki, bu durum baba-oğul arasındaki ilişkiyi zedelememiş ve İbn Sînâ'nın babası, oğluna fıkıh dersleri vermesi için dört Sünnî-Şîîliğin karşıtı- fıkıh mezhebinden birisi olan Hanefî mezhebine mensup bir zatı tutmuştur.⁶

Dinî eğitimi az veya çok tamamlandığında İbn Sînâ bu defa Nâtûlî isimli usta bir gezgin hoca tarafından felsefe alanında eğitime tâbi tutulmuş ve on yaşındayken geç antikitede ve ortaçağ İslam dünyasında mantığa (ve genel olarak felsefeye) giriş kitabı olarak kullanılan Porphyry'nin *Isagoge*'sinin Arapça tercümesini okumuştur. Çok kısa sürede hocasından çok daha zeki olduğunu anlayan -ve bunu ispatlayan- İbn Sînâ, babasının da rızasıyla, eğitim verebileceği bir başka öğrenci bulmak ümidiyle bir süre sonra şehirden ayrılan Nâtûlî'nin hiç de sıkı olmayan gözetiminde yoğun bir şekilde kendi kendisine çalışmaya başlamıştır. İbn Sînâ tam anlamıyla kendi başına Öklid ve Batlamyus'un aritmetik ve geometri hakkındaki kitaplarını okumuş, bunların ardından mantıkla başlayıp tabiat felsefesiyle devam eden ve metafizikle nihayete eren Aristotelesçi külliyyatı oluşturan metinlere geçmiştir. Aristoteles'in metinlerinin Arapça tercümeleri yanında İbn Sînâ'nın bu metinler üzerine yazılan ve dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda Arapçaya aktarılan Yunanca şerhlerin çoğunu da okuduğunu burada belirtmek oldukça önemlidir.⁷

Ne var ki, İbn Sînâ felsefe metin ve şerhlerini alıp oturduğunda yaptığı iş için "okuma" kelimesini kullanmak bir parça yanlış yönlendirici olacaktır. Çoğumuzdan farklı olarak İbn Sînâ son derece etkin bir okuma usulüne sahipti: Notlar almanın yanı sıra bir felsefî eserde ileri sürülen bütün delilleri, onları oluşturan önermelere indiriyor ve ardından bu önermeleri, sonuçları geçerli olacak şekilde -en azından yazarın delilinin inandırıcı olduğu durumlarda- doğru kıyas düzeyine sokuyordu. Bir başka ifadeyle İbn Sînâ, Aristotelesçi metinleri sadece okuyup onlardan notlar almamış, onları aynı zamanda tahlil de etmiştir. Bu süreçte o, kendisi için, her ne zaman belirli bir delilin yapısını hatırlama gereksinimi duysa dönüp bakabileceği çok sayıda dosya hazırlamıştır.

İbn Sînâ yoğun olduğu kadar geniş bir alanda okumalarına devam etti. Bir tabip olarak yeteneği, babasının işvereni şehzade Nuh b. Mansur'un yörüngesine girmesini sağladı. Nuh b. Mansur farklı alanlarda çok geniş bilgiye sahip olan bu gencin, kendi hizmetinde bulunması karşılığında Buhara'daki Samanîlerin kütüphanesinde araştırma yapmasına izni verdi. Bu kütüphanede İbn Sînâ çok geniş ve değerli bir literatürle karşılaştı. Kütüphanenin her bir odası farklı

bir araştırma alanına tahsis edilmişti. İbn Sînâ'nın belirttiğine göre o, bu kütüphanede antik yazarlara ait (*el-evâil*) ne daha önce gördüğü ne de daha sonra göreceği eserleri okudu, bu eserlerdeki yararlı şeyleri özümsemi ve böylece sekiz yıl önce başladığı kendi kendine eğitim sürecini de tamamlamış oldu:

On sekiz yaşıma geldiğimde bütün bu ilimleri halletmiştim. O dönemde [bu tür] bilgiler için daha iyi bir hafızam vardı, bugün ise daha olgunum; yoksa bilginin [kendisi] bir ve aynıdır, bana sonradan [yani on sekiz yaşından sonra] yeni bir şey gelmiş de değildir.⁸

Nefs Nedir ve Bedenin Varlığına Nasıl Sebep Olur?

Daha on yaşındaki İbn Sînâ'nın İsmailîlerin nefis ve akıl hakkındaki görüşlerinden, bizzat kendisinin bulduğu veya karşılaştığı daha makul bir teori uğruna vazgeçtiğini düşünmek oldukça zordur. İbn Sînâ'nın erken geliştiği doğrudur, ama o kadar da değil. Bununla birlikte olgun İbn Sînâ'nın nefis teorisi, babasının İsmailî arkadaşlarınınkinden belirgin bir şekilde farklıydı. Aristoteles ve İskender Afrodisi (yd. m.s. 205, ilk büyük Aristoteles şarihi) gibi İbn Sînâ da insanın aklı nefsinin, bir parçası olduğu bedenin varlığa gelişle birlikte var olduğuna inanıyor, Eflatun ve Plotinus (ö. m.s. 270, Yeni-Eflatuncu okulun kurucusu) ile yakından ilişkili olan ve bir türü İsmailî düşünürlerce de kabul edilen ruh göçü fikrini kesin bir şekilde reddediyordu. Diğer yandan İbn Sînâ -bu defa Eflatun ve Plotinus gibi- insanın aklı nefsinin, daha önce bir parçası olduğu bedenin ölümünden sonra bile varlığını devam ettirdiğine inanıyordu.⁹

İlk bakışta İbn Sînâ'nın yaklaşımı, Aristoteles ve İskender'i, Eflatun ve Plotinus'la bilinçli ve fakat ham bir uyuşturma çabasına benzemektedir. Daha yakından yapılacak bir incelemede İbn Sînâ'nın yaklaşımı, tevarüs ettiği hermenötik bağlamın bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Sînâ ilk felsefî risalelerini kaleme aldığı dönemde, Aristoteles'in eserlerini İskender'le özdeşleşmiş olan antik yorumlama biçimi yerini, Hermeias'ın oğlu Ammonius'un (yd. m.s. ykl. 490) ve onun talebeleri Asclepius (yd. m.s. 525) ve daha da önemlisi John Philoponus'un (ö. m.s. ykl. 570) metoduna

bırakmıştı. Beş yüzyıllık başarılı gelişimin ardından Ammoniusçu yeni metot, Aristoteles'i okumanın tabîî bir yaklaşımı olarak görül-meye başlanmıştı ve milattan sonra 1000 tarihlerinde İbn Sînâ nefse dair görüşünün Aristoteles'inkinden önemli açılardan farklılaştığının farkında bile değildi. Bir başka ifadeyle, İbn Sînâ'nın insanın aklî nefsinin bedenden ayrılabilirliği konusundaki yaklaşımı, kare şeklindeki Eflatun'u daire şeklindeki Aristoteles'in içine tıktıştırma çabası olarak değil, iki hermenötik projenin beş yüzyıldır devam eden veya İbn Sînâ'nın dünyaya gelişinden çok öncelere dayanan kaynaşmalarının bir ürünü olarak görülmelidir.

"İki hermenötik projenin kaynaşması" ile şunu kastediyorum: Birincisi, Aristoteles'in oldukça hacimli olan külliyyatı, beden ve nefis arasındaki ilişki gibi kapsamlı bir şekilde tartışılan temel bir meselede tam anlamıyla tutarlı değildir. Neticede, İskender gibi ilk Aristoteles şarihleri, onun pek çok eserinde yer alan birbirine zıt kimi öğreti ve ifadeler arasından tek bir tutarlı Aristotelesçi öğreti oluşturmada kritik bir rol oynadılar (başka bir yerde bu projeye -Aristoteles'i yine Aristoteles'le uzlaştırma çabası- "küçük ahenk" olarak atıfta bulunmaktayım).¹⁰ Daha sonra Porphyry (ö. m.s. 309) ve diğer erken dönem Yeni-Eflatuncuların eserlerine dayanmak suretiyle Proclus (ö. m.s. ykl. 485) gibi filozoflar daha büyük bir başka uzlaştırma projesiyle meşgul oldular: Aristoteles'i Eflatun'la uzlaştırma (bu çabaya da "büyük ahenk" adını veriyorum). Ancak Proclus'un Eflatun'la Aristoteles'i uzlaştırma çabaları, ifadesini, onun birkaç hacimli müstakil risalesinde (mesela *Eflatuncu Teoloji*) ve Eflatun'un *Timaeus*, *Parmenides* ve *Cumhuriyet* gibi eserlerine yazdığı uzun şerhlerde bulabildi. Proclus'un, talebesi Ammonius'a bıraktığı vazife ise Proclus'un hocası Syrianus (ö. m.s. ykl. 437) tarafından mütereddit bir şekilde başlatılan büyük ahengi küçük ahengin içine yedirmekti. Pratikte bunun anlamı, Aristoteles'in eserleri üzerine, onun, Eflatun'un görüşleriyle en çok uzlaştırılabilecek açık ifadelerinin yer aldığı pasajlara azamî dikkat çeken ve bu pasajları yeni baştan sistematize edilmiş Aristotelesçi bir felsefenin temelini oluşturmak üzere -bu yeni felsefe bazı derin düzeylerde, Proclus'un yeni baştan sistematize ettiği Eflatuncu felsefeyle teşhis edilebilir- bir araya getiren şerhler yazmaktı. Ammoniusçu sentezi -büyük ahengi küçük ahenk

içine yedirmek- geliştirme vazifesi sırasıyla Ammonius'un talebeleri olan Asclepius ve Philoponus'a geçmiş ve bunların Aristoteles üzerine yazdıkları bazı şerhler dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda Arapçaya tercüme edilmiştir.¹¹

Nefsin, nihayetinde kendisine ilişeceği bedenın doğumundan önce var olduğu ve bedenın ölümünden sonra varlığını sürdürdüğü anlayışı ilk defa Eflatun'un eserlerinde özellikle de *Phaedo*'da ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Plotinus *Enneadlar*'ında bu teoriyi genişletip sistemleştirmiş, Plotinus'un sözkonusu eserinin bazı parçaları dokuzuncu yüzyılda çeşitli değişiklikler yapılarak *Aristoteles'in Teolojisi* (*Usûlûcyâ Aristûtâlis*) ismiyle Aristoteles'e atfen Arapçaya tercüme edilmiştir. Eflatuncu psikolojinin *Aristoteles'in Teolojisi*'ndeki şekline göre nefsin, birisi yukarıya, akıl âlemine doğru, diğeri ise aşağılara, madde âlemine doğru olmak üzere iki eğilimi vardır.¹² Bir bebeğin doğumu veya muhtemelen annenin gebe kalması bile aşağı inen nefsin (âdeta) Evrensel Nefs'ten "ayrılarak" kendisini, onu almaya meyilli belirli bir bedende ferdileşmiş olarak bulması ânını temsil etmektedir. Bedenle birlikte bulunduğu hayatı boyunca nefis devamlı surette bedenî zevklere düşme ihtimaliyle mücadele halindedir ve bazı nefisler bu mücadelede yenik düşerler. Felsefe yapmaya daha çok zaman harcıyıp kendi hazlarıyla meşguliyetini azaltmak suretiyle daha uzun vadeli düşünen diğeri nefisler ise nihayetinde ölüm ve yeniden doğum devirlerinin sayısını, son andan yani devirlerin mükemmel sayısının tamamlandığı andan önce azaltacaklardır ki, bu son anda, nefis, akledilirler âleminin diğeri daimî sakinlerine katılacak ve bir daha asla maddî dünyaya sürüklenmeyecektir. Bu teori veya en azından onun önemli vecheleri, onuncu yüzyıldaki İsmailî düşünürler (Ebû Ya'kûb es-Siczî, meşhur olduğu nisbesiyle eş-Şehristânî gibi, yd. ykl. 960) ve İsmailîlerle irtibatlı diğeri ("Saflik Kardeşleri" -*İhvânu's-Safâ* gibi, yd. ykl. 980) tarafından kabul edilmiştir. Siczî'nin İbn Sînâ'dan hemen önce Buhara'da faal olduğu dikkate alındığında, İbn Sînâ'nın babasının İsmailî arkadaşlarıyla yaptığı felsefe oturumlarında çizdiği söylenen resim de muhtemelen buna oldukça yakındır.

Ne var ki Aristoteles *De Anima* III'te nefsi "kuvve olarak hayata sahip tabii bir organik bedenın ilk *entelekheiası*" olarak tanımlamakta, daha doğrusu tasvir etmektedir. *De Anima* üzerine Yunanca şerh kaleme alanların karşılaştıkları meydan okumalardan birisi, Aristoteles'in

icat ettiği ve *Fizik* III'te değişimi (*kinêsis*) tanımlamak için kullandığı *entelekheia* ile neyi kastettiğini tam olarak çözmekti. Günümüzde ilim adamları arasında, *entelekheianın* “bilfillik” şeklinde tercüme edilerek az veya çok Yunanca *energia* terimiyle eş anlamlı kılınması gerektiği; ayrıca Aristoteles’in *entelekheianın* mahiyeti hakkında ne düşündüğü konusunda, nefis ve değişimin *neyin entelekheiaları* olduğunu düşündüğüne oranla daha az endişelenmemiz gerektiği konusunda bir görüş birliği bulunmaktadır. İskender ve Themistius (yd. m.s. 365) gibi erken dönem Yunanca şarihler, *entelekheianın* kabul edilebilir, özellikle de Aristoteles’in tanımları açısından anlam ifade edecek bir manasını belirlemede daha azimliydiler. Bu amaç için İskender ve Themistius *entelekheia*yı açıklamak istediklerinde bir başka Yunanca terime, *teleiotêse* başvurdular. Şarihler *teleiotês*in ilişkili olduğu anlam dizisini, Aristoteles’in gerek *De Anima*’da nefsi gerekse *Fizik*’te değişimi tanımlamak için *entelekheia*yı kullanışını kapsayacak kadar geniş bulmuşlardır. İskender, *teleiotês*in taşıdığı “tamamlık” ve “tamamlama” anlamları üzerine yoğunlaşmış; bu anlamıyla *teleiotês*, Aristoteles’in *Metafizik* V.16’da kullanışlı bir şekilde tanımladığı *teleion* yani “tam” sıfatıyla ilişkili soyut bir isim olarak yorumlanmıştır. Themistius ise *teleiotês*le ilişkili anlamlar dizisine yeni bir mana daha ilave etmiştir. Daha uygun bir kelimenin olmayışı sebebiyle “gayelilik” şeklinde isimlendirdiğim bu kelime, bir şeyin ya bir *telos* veya “gaye”ye yönlendirildiğine ya da bir *telos* veya “gaye” olarak hizmet ettiğine atıfta bulunmaktadır.

İskender’i tamamlık ve tamamlama üzerine vurguda bulunmaya, Aristoteles’in nefsi tanımlamak için kullandığı *entelekheia*yı, değişimi tanımlamak için kullandığı *entelekheia* ile bağdaştırmaya yetecek anlamlar bütünü oluşturma arzusu sevk ederken, Themistius’u *teleiotês*in anlam dizisine gayelilik kavramını dahil etmeye de, küçük ahenge yani Aristoteles’i kendisiyle uzlaştırma projesine yönelik hermenötik kararlılığı yönlendirmiştir. Ancak bu, Ammoniusçu sentezin sonraki dönem şarihlerine, Aristoteles’in nefis teorisini Eflatun’unkiyle daha kolay uzlaştırabilmelerini sağlayacak bir yorum ortaya koymaları için imkan sağlamıştır.

Aristoteles’in metinleri özellikle de *De Anima* üzerine şerh kaleme alan Ammoniusçular kendilerini Aristoteles’in nefsi bir *entelekheia*

-Plotinus'un, nefsin bedenden ayrılamazlığını çağrıştırdığı için alay ettiği terim- olarak tanımlamasıyla karşı karşıya bulmuşlar ve çok geçmeden yardım için Themistius'a başvurabileceklerinin farkına varmışlardır. Hatırlanacağı üzere Themistius *teleiôtês*le ilişkili anlam karışımına, ilk defa İskender tarafından Aristoteles'in muğlak *entelekheia* kavramını açıklamak için kullanılan gayelilik kavramını -bir gayeye yöneltilmiş olmak veya bir gaye olarak hizmet etmek- ilave etmiştir. Themistius'un *teleiôtês*i anlayış tarzı sayesinde Ammoniusçular dikkatlerini *nefsin ne olduğu* (yani bedenle ilişkisi açısından nefsin ne olduğu) meselesinden, *nefsin nasıl etkide bulunduğu* (yani nefsin bedenin varlığına nasıl sebep olduğu) problemine yöneltmişlerdir. Şayet Ammoniusçu şarihler dikkatlerini tümüyle nefsin ne *olduğu*yla kısıtlamış olsalardı, çok sınırlı bir hareket alanları olacaktı. Bunların ötesinde zaten Aristoteles nefsin bir *entelekheia olduğu*nu -yani nefs bir var oluş hali, bir başka deyişle bilkuvve var olma halinin aksine bilfiil var olma durumudur- söylemiş ve ayrıca nefsin bedenle ilişkisinin suretin maddeyle ilişkisine benzediğini ima etmiştir. Suret-madde benzetmesi İskender'i, Aristoteles'e göre suretin maddeden ayrılamamasında olduğu gibi (her ne kadar madde ve suret kavram düzeyinde ayrılabilir olsalar da *-kata ton logon*), nefsin de bedenden ayrılamayacağını düşünmeye sevk etmiştir.

Ammoniusçu şarihler, var oluşun iki hali -bilfillik ve bilkuvvelik- anlamında nefs-beden ilişkisini tahlil etmekten, bu ilişkiyi sebep ve sonuç arasındaki ilişki temelinde tahlil etmeye geçmişler ve bunu yaparken dikkatlerini *De Anima*'da nefsin bedenin sadece surî değil, aynı zamanda etkin ve gaî sebebi olarak tanımlandığı diğer pasajlar üzerine hasretmişlerdir. Söz konusu pasajlar Ammoniusçulara bir tefsir fırsatı sunmuştur, zira Atinalı Plutarch (Plutarch of Athens), Syrianus ve Proclus gibi erken dönem Yeni-Eflatuncular oldukça ikna edici bir tarzda Aristoteles'in surî ve maddî sebeplerinin fail ve gaî sebeplerinden temelde ayrı olduğunu ele almışlardır. Bu erken dönem düşünürlerini takip eden Ammoniusçular surî ve maddî sebepleri, etkilerinden *ayrılmayan* veya etkilerine *içkin* sebepler olarak kabul etmişlerdir. Fail ve gaî sebepler ise bunun aksine etkilerinden *ayrılabilen* veya onlara aşkın sebeplerdir.¹³

Ammoniusçular daha sonra bunu şöyle gerekçelendirmişlerdir: En güvenilir Aristoteles şarihi olan İskender, Aristoteles'in

entelekheiasını teleiotêsle açıklamış ve Themistius *teleiotêsun* anlam dizisine gayeliliği -bir *telosa* veya *gaî* sebebe yöneltilen ya da bir *telos* veya *gaî* sebep olarak hizmet eden- eklemiştir ki, nefsin bedeninin sebebi oluşunun en muhtemel yolu, *gaî* bir sebebin, sebep olduğu şey üzerinde etki etmesidir. *Gaî* sebeplerin, sebep oldukları şeylerden ayrı ve onlara aşkın oluşu gerçeği uyarınca, bir *gaî* sebep olarak nefis de sebep olduğu bedenden ayrı ve ona aşkın olacaktır.

Aristoteles'in, nefsin bedene sadece bir *gaî* sebep olarak değil, fakat fail ve surî sebep olarak da etkide bulunduğu yönündeki kabuluyle ciddi bir şekilde ilgilenme çabası içindeki Ammoniusçu bir şarih, bu delilin katı şeklinden -yani nefsin, sebep olduğu şeyi *sadece* *gaî* bir sebep olarak etkilediği ve bundan dolayı nefsin *her zaman* kendi etkisinden ayrı ve ona aşkın olduğu- bir parça geri duracak, bunun yerine nefsin bedeni etkilemesinin *öncelikli* yolunun, nefsin *gaî* sebep olmasından geçtiği görüşünü sürdürecektir. Nefis, bedeni, fail ve surî sebep olarak sadece ikincil anlamda etkilemektedir, çünkü nefsin bedeninin surî ve fail sebebi oluşu, Aristoteles'in metinlerinin bazı aşırı yorumları yoluyla, nefsin bedeninin *gaî* sebebi oluşuna indirgenebilir. Bunun İbn Sînâ gibi sonraki dönem Ammoniusçular için pratikte ifade ettiği şey, aklın -yani nefsin ayrılması kuvvetle muhtemel olan kısmının- etkileri, yani nefsin daha aşağı güçleri üzerinde bir *gaî* sebep olarak etkide bulunuyor şeklinde görülmesidir. Buna göre söz-konusu aşağı güçler akıl tarafından küllî akledilirleri düşünmesine yardım etmek üzere birer araç olarak kullanılmaktadır ve bu sayede akıl kendi *gaî* sebebi olan her zaman küllî akledilirleri düşünen faal aklın ezeliliğine mümkün olduğunca erişebilmeye çalışmaktadır. Bir başka ifadeyle, benim aklım nefsimin hareket ve duyumla ilgili aşağı derecedeki güçlerini, bu güçler de bedenimin ilişkide oldukları organlarını -kol ve bacaklarımdaki kaslar veya duyu organları-kullanmaktadır. İbn Sînâ'nın bir metnini okuyup bu sayede küllî akledilirler hakkında düşünebileceğim kütüphaneye sevk etmek üzere aklım benim hareket gücümü kullanıyor olabilir; ya da aklım, duyu gücümü, tekil şeylerin tekrar eden durumlarını gözlemek ve bu şekilde soyut olan küllîleri kavrayışına zemin hazırlamak için de kullanıyor olabilir. Aklın, nefsin bu aşağı güçlerini ve nefsin aşağı güçlerinin ilişkide olduğu kasları ve duyu organlarını kullanmasının

nihaî hedefi, ferdî ölümsüzlüğü gerçekleştirme olarak karşımızda durmaktadır. Ferdî ölümsüzlük -en azından ay-altı âlemde- sadece insanın aklı nefsinin elde edebileceği bir ölümsüzlük türüdür. Zira hayvanlar ve bitkiler, cinsî üreme yoluyla yalnız tür olarak -ferdî olarak değil- ölümsüzlüğü elde edebilirler.

Takip edilen bu tahlil hattının sağladığı yarar, Ammoniusçu şarihlere, Aristotelesçi külliyatta Aristoteles'in açıkça savunmasa bile nefsin aklı bölümünün beden ölümünden sonra varlığını sürdürebilmesine imkan tanıyan pasajlar üzerinde yoğunlaşmalarına yol açmasıdır.¹⁴ İskender gibi erken dönem şarihler açısından söz konusu pasajlar, Aristoteles'in gelip geçici hayallerinden ve irticali sözlerinden daha fazla bir şey değildi ve onun nefis hakkındaki esas görüşünü ifade ettiği düşünülen diğer pasajlarla açıkça çelişiyordu. Bir şarihin, Aristoteles'in nefsin ayrılmazlığı konusundaki asıl öğretisinin altını oymaya yönelik bir çaba doğrultusunda bu pasajlardan bahsetmesi sorumsuzluk olacaktır. Fakat nefsin ayrılabilirliği Ammoniusçu sentezin Arapçadaki varisleri tarafından daha sınırlı bir anlamda, nefsin aklı bölümünün aşkınlığı ve beden ölümünden sonra varlığını sürdürmesi şeklinde anlaşılması, Aristoteles'in nefis hakkındaki ontolojisine dair bir yorum olup hem metin hem de teori düzeyinde doğrulanabilir niteliktedir. Aslında Ammoniusçu sentezin güçlü etkisinin işareti, Aristoteles'in eserlerinin dokuzuncu yüzyılın başları ve ortalarında yapılan bazı erken Arapça tercümelerinde fark edilebilir. *Metafizik*'in Arapça tercümesinde ve *De Anima*'nın en erken şeklinde ve tabii ki bu eserlerin çok sayıdaki erken dönem Arapça yeniden ifade edilmiş ve özetlenmiş şekillerinde, Yunanca *entelekheia*, *teleiôtês* ve *telos* terimleri büyük çoğunlukla aynı Arapça terim, *tamâm* kullanılarak tercüme edilmiştir. Bu durumun sonucu, şayet doğru bağlamda, yani yorumlama projelerinin bin yıllık değişim tarihinin bir ürünü olarak değerlendirilirse, İbn Sînâ'nın nefsin bedenle birlikte varlığa geldiği ancak beden ölümünden sonra varlığını sürdürdüğü -veya en azından nefsin aklı bölümünün beden ölümünden sonra varlığını devam ettirdiği- şeklindeki teorisinin Arapça Aristoteles'in metin ve teorilerini dikkatli okuyuşu ve onlara karşı olan derin bağlılığıyla hiçbir şekilde çelişmediğidir.

Her ne kadar İbn Sînâ'nın tevarüs ettiği yorum geleneği, onun nefsin bir şekilde bedenden ayrılabilirliği konusundaki yaklaşımının ana hatlarını bütünüyle belirlemiş olsa da bazı orijinal deliller de ortaya koymamış değildir. Bunlardan en meşhuru, teorisini hatırlatmaya yarayacak bir araçtan daha çok bir delil haline gelmiş olan “havada yüzen adam”ı (*floating man*)* ele alışıdır. Büyük felsefî külliyyatı eş-Şifâ'nın *De Anima (Kitâbu'n-nefs)* kısmının ilk bölümünün sonunda İbn Sînâ, nefsi bedenle ilişki halindeki düşünme merhalesinin, yani nefsten “nefs” olarak bahsettiğimiz ve tabii organik bedenin ilk yetkinliği olarak tanımladığımız bağlamın ötesine geçmemizi istemektedir. İbn Sînâ'ya göre “nefs” olarak isimlendirdiğimiz cevherin ne olduğuna dair bazı anlamları elde edebilmek için gerekli olan, bir kereliğine bedeni denklemin dışına çıkarmaktır. Bu amaç zihninde olmak suretiyle o, bir düşünme tecrübesi önermektedir: Tam anlamıyla olgun bir yaşta varlığa geldiğini ve dingin bir havada yüzdüğünü; kol ve bacaklarının iki yana açılmış halde birbirlerine değmediklerini; gözlerinin, başka bir şey görmene engel olacak şekilde bir zar tarafından örtülmüş olduğunu ve diğer duyu organlarının da aynı şekilde herhangi bir nesneyi algılamayacak durumda bulunduklarını düşün. Duyu algısından tamamen yoksun olduğun ve fizikî hiçbir şeyin farkında olmadığını bir durumda kendi mevcudiyetini tasdik edebilir misin? İbn Sînâ, “evet, tabii ki tasdik edebilirsin” cevabını vermektedir: Bedenin hiçbir parçasının varlığını tasdik edemediğin halde bile kendi varlığından asla şüphe etmezsin. “Beden”le ilişkiye girdiğinde “nefs” olarak isimlendirdiğimiz ve bunun ötesinde tabii organik bedenin ilk yetkinliği olarak tanımladığımız cevher, sözkonusu “kendi”ye (*zât*) dönüşmektedir. Dahası, kişinin, duyu algısından tam anlamıyla mahrum olduğu böyle bir durumda kendi varlığını tasdik etmesine dair içgüdüsel bilgi, nefsin, özünde gayri maddî oluşuna bir “ima” veya “işaret”tir.¹⁵

İbn Sînâ'nın havada yüzen adamıyla Descartes'in *cogitosu* arasındaki açık benzerliğe dair çok şey söylendi ve hatta bazıları bu pasajın *cogitonun* kaynak olarak kullandığı metinlerden birisi olduğunun kanıtlanıp kanıtlamayacağını bile öğrenmek istedi. Kimileri de havada yüzen adamın hedef ve bağlamının *cogitonunkinden* olduk-

* İslam felsefesi literatüründe bu delil genellikle “uçan adam” (*el-insânü't-tâir / flying man*) olarak isimlendirilmektedir. (çev.)

ça farklı olmasından dolayı sözkonusu benzerliğin, her ne kadar bariz olsa da, suni olduğunun yapılacak dikkatli bir tetkikle anlaşılacağını ileri sürdüler (ben de buna katılıyorum).¹⁶ İbn Sînâ'nın havada yüzen adamının herhangi bir şeyin "delil"i olarak hizmet etmesi hedeflenmemiştir: O sadece nefsin, bedenle ilişkisi bağlamı dışında ne olduğuna dair bir ima; bize nefsin, özünde gayri maddî olduğunu hatırlatan bir işaretten ibarettir. İbn Sînâ'nın ümidi, ileri düzey öğrencilerinin nefsin bedenden ayrılabilirliğine yönelik bazı karmaşık delillerin arasında sıkışıp kaldıklarında, nefsin bir atom veya bir tür maddî nesne olduğu konusunda onları ikna etmeyi hedefleyen sofist delillerin gadrine uğramamalarıdır. İbn Sînâ'nın havada yüzen adamı onlara daima ulaşmaları gereken sonucu hatırlattığı müddetçe, iddialarını ortaya koyma yolları daha emin olacaktır. İbn Sînâ bu ima ve işaret metodunu, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-tenbihât)* isimli son büyük eserinde, bütün temel felsefî görüşlerini kapsayacak şekilde genişletmiştir ki, havada yüzen adam pasajı gibi bu eser de en ileri düzey öğrencileri dikkate alarak yazılmıştır.

Buraya kadar İbn Sînâ ile önceki düşünürler arasındaki felsefî devamlılığa ışık tutan bir teori -insanın aklî nefsinin bedenin ölümünden sonra da varlığını sürdürmesi- üzerine yoğunlaştım. İbn Sînâ'nın nefsin ayrılabilirliğine dair teorisi, bir anlamda, daha önce Ammoniusçu sentez olarak isimlendirdiğim Aristoteles şarihi Ammonius ve talebelerinin Proclus gibi Yeni-Eflatuncuların büyük ahengini (yani Eflatun ve Aristoteles'i uzlaştırma) İskender gibi erken dönem Aristoteles şarihlerinin küçük ahengine (yani Aristoteles'i kendisiyle uzlaştırma) dahil etme projesinin zirvesini teşkil etmektedir.¹⁷ Ancak sonraki dönem İslam entelektüel tarihi sözkonusu olduğunda İbn Sînâ'nın teorisi -ölümden sonra *sadece* aklî nefis varlığını sürdürür- bir tür çıkmaz sokaktır. İbn Sînâcılık sonrası düşünürlerin çoğunun nefsin ölümden sonra varlığını devam ettirdiği noktasında İbn Sînâ'yla aynı görüşte olduğu doğrudur. Bu düşünürlerin İbn Sînâ'nın psikolojisinin, nefsin güçlerinin yapısı ve sezginin epistemolojisindeki rolü gibi önemli yönlerini benimsedikleri de doğrudur. Ancak İbn Sînâ'nın aksine üzerinde en çok ısrar edilen nokta, bedenin de öte dünyadan bir şekilde nasibini alacağıdır (Bir kimse- nin gelecekteki bedeninin şu andakinin ne oranda aynısı olduğu ve "beden" in mecazî olarak gayri maddî bir şey şeklinde anlaşılabilceği

hususu bu iddiadakilere yöneltilen felsefî meydan okumalardır). Bu hususta harekete geçirici unsur eskatolojiydi, zira İbn Sînâ'nın düşüncesi İslam'ın bedenlerin dirilişi öğretisiyle çelişmekteydi.

İbn Sînâ'nın bedenî dirilişi inkarına karşı çıkan en meşhur Müslüman Sünnî düşünür, İbn Sînâ'nın felsefesini onun Farsça felsefe özeti [*Prens*] 'Alâ' [*ed-Devle*] için *Bilgi Kitabı* (*Dânişnâme-yi 'Alâî*) ile çok yakın irtibata sahip olan *Filozofların Amaçları* (*Makâsıdu'l-felâsife*) isimli eserinde zarif bir şekilde özetleyen Gazâlî'dir (ö. 1111). *Amaçlar* sayesinde Gazâlî, İbn Sînâ'ya karşı *Filozofların Tutarsızlığı*'nda (*Tehâfütü'l-felâsife*) sergileyeceği doğrudan saldırı için hazır bir hammadde kaynağına sahip olmuştur. *Tutarsızlık*'ta Gazâlî, İbn Sînâ'nın, mantıkî tazammunları itibarıyla inkarla (*tekfîr*) suçlanmasını gerektirecek üç tezi üzerinde yoğunlaşmaktadır: İbn Sînâ'nın bedenî ölümünden sonra sadece nefsin varlığını sürdürdüğü şeklindeki iddiasının gerektirdiği bedenî dirilişi inkar; İbn Sînâ'nın Tanrı'nın cüz'ileri sadece küllî şekilde bildiği şeklindeki iddiasının gerektirdiği Tanrı'nın cüz'î şeyleri bildiğini inkar; İbn Sînâ'nın âlemin, sebebi Tanrı olmasına rağmen Tanrı'yla birlikte ezeli olduğu şeklindeki iddiasının gerektirdiği âlemin zaman içinde varlığa gelişini inkar.

Bir dereceye kadar Gazâlî'nin saldırısının bir sonucu olarak İbn Sînâ'nın ölümden sonra *sadece* nefsin varlığını sürdürdüğü iddiası -ayrıca Tanrı'nın cüz'ileri küllî bir tarzda bildiği ve âlemin Tanrı'yla birlikte ezeli olduğu iddiaları- Müslüman düşünürler arasında pek fazla taraftar bulamamıştır. Ancak bu, İbn Sînâ'nın bütün düşüncelerinin çıkmaz sokak olduğunu söylemek veya daha kötüsü, sık sık tekrarlanan, Gazâlî'nin saldırısının klasik dönem sonrası İslam entelektüel tarihinde felsefî faaliyeti söndürmede başarılı olduğu iddiasını yeniden ifade etmek anlamına gelmemektedir. Bu üç konu dışındaki meselelerde İbn Sîna ile hem kendisinden önceki hem de sonraki düşmanı zannedilen Sünnî *mütekellimûn* arasındaki kavramsal bağlar, aslında bizim inanmaya meyilli olduğumuzdan çok daha sıkıdır. Aşağıda üzerinde duracağım, güya İbn Sînâ'nın bulduğu mahiyet ve varlık arasındaki ayırım, İbn Sînâ'nın kendisinden önceki Sünnî *kelam* tartışmalarını -ki kelam bağlamında şey ve varlık arasındaki farklılık hakkındaki tartışmaları- nasıl alıp kendisine mal ettiğini göstermektedir.¹⁸

Mahiyet ve Varlık

Şimdilerde bizim açımızdan, gerçekliğin temel unsurlarını, ne kadar küçük olsa da (moleküller, atomlar, nötronlar, vs.) fizikî değil, ontolojik kategoriler (cevher, şey, varlık, vs.) olarak gören ortaçağ filozoflarını anlamak oldukça zordur. Genel olarak konuşacak olursak, İslam doktrinel kelamının ilk okulunu kuran Mu'tezilî *mütekellimûn*, “şey”in gerçekliğe uygulanabilecek en geniş kategori olduğu ve bu “şey”in de “var” (*mevcûd*) ve “yok” (*ma'dûm*) şeklinde iki alt kategoriye ayrıldığı görüşündedirler.

Mu'tezilîlerin “şey”in ontolojik önceliğini kabul etmelerinin iki temel nedeni bulunmaktadır: Birincisi, erken dönem Arap gramer-cileri “şey”in bir yüklem karşısında yer alabilecek her şeye atıfta bulunduğu konusunda neredeyse tamamen görüş birliği içindeydiler. Bir başka ifadeyle, “şey” daha geniş herhangi bir kategori veya cins altında değerlendirilemeyecek en küllî öznedir. İkinci sebep ise yaygın bir şekilde atıfta bulunulan Kur'an ayetinde Tanrı'nın yaratma fiilinin O'nun bir şeye “Ol!” demesine bağlanmasıdır ki, Tanrı “Ol!” der demez o şey *var* olmaktadır.¹⁹ Mu'tezilîlere göre bu, bir şeyin ya yok ya da var olabileceğine dair açık bir işarettir: Bir şey Tanrı'nın ona “Ol!” demesinden önce yoktur ve “Ol!” demesinin ardından vardır. Mu'tezilîler yok olan şeyin neye benzediği konusunda pek emin değildiler ve ontolojilerine yönelik saldırılar da daha çok “yok olanın şeyliği” (*şey'iyyetü'l-ma'dûm*) problemini çözememiş görülmeleri etrafında dönüp durmuştur. Bir Mu'tezilî bir şeyin yok *olduğunu* ileri sürerken tam olarak ne demek istemektedir? Yok olan bir şey aslında nerededir? Tanrı'nın zihninde mi? Şayet Tanrı'nın zihninin dışındaysa, o zaman nerededir? Bir yerlerde, içlerinden bir tekil şeyin Tanrı'nın “Ol!” demesiyle varlık sahnesine çekileceği, tek ve ayırt edilmemiş yok olan bir Şey var mıdır? Veya her biri Tanrı'nın kendisine “Ol!” diyeceği an için hazır bekleyen çok sayıda yok olan şey mi var mıdır? Mu'tezilîler en azından zihnî nesnelerin var oluşu sorusuna oldukça açık bir cevap vermektedirler. “Atlık” gibi küllî kavramlar ve tek boynuzlu at gibi kurgusal varlıklar birer şeydirler, ancak küllî kavramlar ve kurgusal varlıklar sadece zihinde bulunup zihin dışındaki dünyada var olmadıklarından, işin aslına bakılırsa, yok olan şeyler-

dir. Düşünülmesi imkansız olan, kare şeklinde daireler gibi şeyler ise mevcut olmayan şeyler bile değildir.

Onuncu yüzyılın sonunda Mu'tezilîlerin ününü gölgelemeye başlayan Eş'arî ve Mâturîdî okullarına mensup Sünnî *mütekellimûn*, bunun tam karşıtı bir görüşü benimsediler. Onlar şeyin ve var olanın tam anlamıyla özdeş olduğunu; sadece şeylerin alanının var olanların alanıyla aynı genişlikte olduğunu ileri sürerek değil (buna göre her şey aynı zamanda bir var olan olacak ve her var olan da aynı zamanda bir şey olacak), "şey" in anlamının "var olan" ın anlamıyla bir ve aynı olduğunu da ileri sürerek kabul etmişlerdir. Sünnî *mütekellimûn*, şey ve var olan arasındaki bu birebir özdeşliğin, kendilerine, Tanrı'nın âlemi mutlak yokluktan var etmesini daha açık ve güçlü bir şekilde tartışma imkanı tanıdığını düşünmüştür. Bu durum, Tanrı'nın var olan şeyleri var olmayan şeylerden (veya bir tek var olmayan Şeyden) yarattığı yönündeki Mu'tezilî öğretinin, var olma öncesinde şeylerin (veya Şeyin) âlemin yaratılmasından önce bir anlamda Tanrı'yla birlikte olduğunu ima etmesinden kaynaklanıyordu. Böyle bir şey Tanrı'nın, ezelîlik sıfatına tek başına, yani bir ortağı olmaksızın sahip olduğuna dair Mu'tezilîlerin temel ilkelerine zarar verecektir. Sünnîler içinse yokluk *hiçbir şey* anlamına gelmekteydi ve Mu'tezilîlerin var olmayan şeylerinden farklı olarak herhangi bir ontolojik değere sahip değildi.

Sünnîlerin bu çözümüne hâlel getiren şey ise zihnî nesnelerin konumuydu. Zihnî nesneler, bir yönüyle, zihin dışı, somut nesneler gibi birer varlık olarak düşünülebilirdi. Ancak bu durumda "atlık" veya boynuzlu at gibi zihindeki bir varlık, ahırdaki şu at gibi bir varlık olarak adlandırılmayı hak edecek ve zihnî varlıklarla somut varlıklar arasındaki sınır bulanıklaşacaktı. Bunun alternatifi -Sünnîlerin çoğu tarafından tercih edilen-, zihnî nesnelerin herhangi bir şekilde varlığa sahip olduklarını reddetmekti. Bu durumda ise, ne "atlık" gibi küllî kavramlar, ne boynuzlu at gibi kurgusal varlıklar ne de kare daireler gibi imkansızlıklar somut olarak zihin dışındaki dünyada var olduğundan, hepsinin *eşit derecede* yok olacağı sonucundan kaçınma problemi ortaya çıkmaktadır. Ancak böyle bir sonuç, senin veya benim haklarında sadece hükümde bulunabilmekle kalmayıp aynı zamanda kendilerini düşünebildiğimiz "atlık" ı veya boynuzlu

atları, haklarında hükümde bulunabildiğimiz ancak kesinlikle düşü-nemediğimiz kare dairelerden temelde ayırıyor görüldüğünden, sezgi karıştı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ana hatlarıyla konuşacak olursak, en açık şekilde [*Gramere Ait*] *Edatlar Hakkında Kitap*'ında (*Kitâbu'l-hurûf*) onuncu yüzyılda yaşa-yan filozof Fârâbî, “şey”in “var” ve “yok” türlerine ayrılan en üstün cins olduğunu belirterek Mu'tezilî görüşü kabul etmiştir. Fakat Fârâbî, var olana, şeyin sahip olmadığı bir işlev vermektedir: Mutlak bir önermede (yani “mümkün olarak” veya “zorunlu olarak” gibi nite-leyici bir kipin bulunmadığı önerme) bağ olma işlevi. Fârâbî, “Zeyd adil bir kişidir” önermesinde “dir” bağının yerine “var/mevcut”un kullanılabileceğini ileri sürmektedir: “Zeyd adil bir kişi [olarak] mevcut[tur].” Ancak Fârâbî'ye göre bu önermedeki “dir”in yerine “şey” konulamaz, zira “Zeyd adil bir kişi [olarak] şey[dir]” herhangi bir anlam taşımamaktadır. Arapça gramerin kuralları Fârâbî'nin üzerinde durduğu noktayı ilk anda görüldüğünden daha az kafa karıştırıcı kılmaktadır; ancak yine de Fârâbî'nin, kendi yaklaşımını Mu'tezilîlerinkinden ayırt etmek için bir yol bulmaya çabaladığı görülmektedir. Bununla birlikte Fârâbî'nin teorisi, “var/mevcut” teri-minin -bir bağ olarak- “şey”in sahip olmadığı bir rolünün olduğunu göstermektedir ve alanlarının genişliğine bakmaksızın “şey” ve “var” bu açıdan oldukça farklı anlamlara sahiptirler.

İbn Sînâ'nın bu meseledeki yaklaşımı, Mu'tezilîler ve Fârâbî'nin şeyi en üst cins seviyesine çıkarmaları ve Sünnîlerin şey ile var/mevcudu özdeş saymaları arasında bir dizi uzlaştırma çabasına tekabül etmektedir. Fakat aynı zamanda Fârâbî'nin şey ve mevcu-dun her birinin ayrı kullanımlarının olduğu gerçeğinden hareketle aynı anlama sahip olamamalarına dair yaklaşımını da dikkate almaktadır. *Şifâ İlahiyyât* 1.5'te şeylerden ve var olanlardan bah-sederken -*mütekellimûn*un eski ontolojik tabiri içinde konuştuğun-da- İbn Sînâ'nın yaklaşımı oldukça açıktır: “Şey” ve “var” kaplam olarak özdeş, fakat işlem olarak farklıdır. Bir başka ifadeyle İbn Sînâ, şeylerin ve var olanların alanlarının eş-zamanlı olduğunu, ancak anlamlarının farklı olduğunu söylemektedir. Her ne kadar var olma-yan bir şey veya şey olmayan bir var bulunmayacaksa da bu, “şey”in “var”dan başka bir anlama gelmediğini ve “var”ın “şey”den başka bir

manasının olmadığını ifade etmemektedir. Biz bir nesneden “şey” olarak bahsettiğimizde, o nesne hakkında “var” şeklinde konuştuğumuzda atıfta bulunduğumuz boyutundan farklı bir boyutuna gönderme yapmaktayız. Ancak İbn Sînâ “şey” ve “var”ın birbirini gerektirdiği (*mütelâzimâni*) hususunu vurgulamaktadır: Var olmayan bir şey veya şey olmayan bir var bulman mümkün değildir.

İbn Sînâ’ya göre “şey” ve “var” anlam açısından birbirinden nasıl ayrılmaktadır? Bir nesneye şey olarak atıfta bulunduğumuzda; daha dakik olarak ifade edecek olursak, bir nesnenin şeyliğinden (*şey’iyye*) bahsettiğimizde, o nesneyi diğer bir şeyden ayrı olarak konumlandıran ayırt edici bir özelliğe atıfta bulunmaktayız: Nesneyi başka bir şeyin karşısında bir şey “yapan” özellik. Buna göre bir kedinin şeyliği -yani kediliği-, onu, şeyliği tabii ki atlık olan bir attan ayrı bir şekilde konumlandıran şeydi. Bir nesneden var olarak bahsettiğimizde ise o nesnenin *ne* olduğuna -yani bir şeyin karşısındaki bir başka şeye- değil, o nesnenin var oluşuna işaret etmekteyiz.

Şey ve varın birbirini gerektirdiğini kabul etmesi İbn Sînâ’yı, hem atlık gibi zihnî kavramların hem de ahırdaki bu at gibi somut nesnelerin mevcut/var olarak isimlendirilmesini gerektireceğini iddia etmeye zorlamıştır. Zihnî bir nesne -mesela atlık- “zihindeki bir varlık” (*mevcûd fî’z-zihn*) iken somut bir nesne -mesela ahırdaki bu at- “[somut] tekiler arasında bir varlıktır” (*mevcûd fî’l-a’yân*). Kısacası İbn Sînâ, bir bakıma erken dönem *mütekellimûn*ün benimsemekte direndiği zihnî nesnelerin varlığını kabul etmiştir.

Fakat İbn Sînâ’nın görüşleri burada ifade ettiğimizden daha kaypak bir görünüm çizmektedir. Bununla, farklı muhataplar için yazdığı farklı eserlerinde ve kariyerinin farklı zamanlarında söz-konusu mesele hakkında, nihayetinde tutarsız olarak görülmesi gereken yaklaşımları savunmasını kastediyorum. Bir ölçüde bunun sebebi, İbn Sînâ’nın iki dünyanın da içinde bulunmasıdır: *Felsefenin* dünyası ve *kelamın* dünyası. Onun şey ve var arasındaki ilişkiye dair tartışmaları açıkça önceki *kelam* münakaşalarının etkisi altındadır: Hem terminoloji hem de ele alınan meseleler aynıdır. Ancak, Arapça Aristoteles’in ve Fârâbî’nin dilini kabul etmesinden itibaren İbn Sînâ’da ufak da olsa kavramsal bir değişim sezilebilmektedir. Şey

ve var arasındaki ilişkiyi tahlil etmek yerine İbn Sînâ *mahiyet* (kelime anlamı olarak “nelik”) ve varlıktan (*vücûd*) bahsetmektedir. İbn Sînâ’nın kullandığı *mahiyet* kavramı, *Organon*’u oluşturan farklı mantık metinlerinin Arapça tercümelerinden gelmektedir ki, bu metinlerde, layıkıyla yapılan bir tanımın, bir şeyin *mahiyetine* işaret ettiği kabul edilmektedir.

İbn Sînâ’nın tutarsızlığının bir örneği *Şifâ İlahiyyât* 7.1’dedir ve burada o, *şey* ve varın değil, *bir* ve varın birbirini gerektirdiğini ve *şeyin* hem bire hem de vara eşit derecede uygulanabilirliğini ima etmektedir. Böyle bir yaklaşım, Mu‘tezilîlerin ve Fârâbî’nin görüşlerine tehlikeli bir şekilde yakınlaşmaktadır, zira bu defa *şey*, varın kendi altında değerlendirildiği bir cins olarak görülmektedir. Biz İbn Sînâ’ya “şey”in vardan kaplam olarak daha geniş olduğu -Mu‘tezilîlerin ve Fârâbî’ninkine benzeyen- bir ontolojik şemayı savunmayı reddetmesine izin versek bile, *şey* en azından şimdi var üzerinde mantıkî bir öncelik taşıyacak, yani vara oranla daha esaslı görülecektir.

Bundan daha çok endişe uyandıran ise *Şifâ İsâgûcî* 1.2.’deki meşhur pasajda İbn Sînâ’nın, *şey* ve varın kaplam olarak bile özdeş olamayabileceğini ima etmesidir. Söz konusu pasajda şeylerin mahiyetlerinin (*mâhiyyetü’l-eşyâ*) bazen zihin-dışı dünyadaki somut nesnelerde bulunacağını, başka zamanlarda ise zihinde düşünüleceğini söylemektedir. Ancak mahiyetin üç vechesi vardır: Somut, zihin-dışı varlık olarak; zihnî varlık olarak ve ne somut ne de zihnî var oluşla ilişkisi olmayan üçüncü bir vechе. Bir yorumcu, İbn Sînâ’nın bu ifadesinden mahiyetin varlığı sadece mantıkî olarak öncelemediğini, aynı zamanda kaplam olarak da varlıktan daha geniş olduğu sonucunu haklı olarak çıkartabilir. Bununla birlikte İbn Sînâ *ne* zihnî *ne* de somut olarak var olan mahiyetlerin bulunduğunu kabul etmektedir ki, buna göre her var olan aynı zamanda bir mahiyet olacak, fakat her mahiyet bir varlık olmayacaktır. Öyle görünüyor ki İbn Sînâ bir taraftan *şey* ve varın kaplam olarak özdeş olduğunu kabul edip diğer yandan mahiyetin varlıktan kaplam olarak daha geniş olduğunu veya en azından mahiyetin varlığı mantıkî olarak öncelediğini düşünerek Sünnî ve Mu‘tezilî yaklaşımlar arasında gidip gelmektedir.

Şimdiye kadar anlatılanlardan, İbn Sînâ’nın mahiyet ve varlık arasındaki ilişkiyi ele alışının oldukça belirsiz olduğu açığa çıkmış

olmalıdır. Aslında üç tane farklı İbn Sînâcî tutum ifade edilmektedir: (I) Şey ve var, ya da bunların tazammun ettiği mahiyet ve varlık, birinin diğeri üzerinde herhangi bir önceliği olmaksızın kaplam olarak özdeş ve işlem olarak ayrıdır. (II) Mahiyet ve varlık, kaplam olarak özdeş ve işlem olarak ayrıdır; fakat mahiyet varlığı mantıkî olarak incelemektedir. (III) Mahiyet kaplam olarak varlıktan daha geniştir ve her ikisi işlem olarak ayrıdır. Karışıklığı artıran bir başka husus da İbn Sînâ'nın mahiyet için çok sayıda farklı terim kullanmış olmasıdır. O, yukarıda bahsedilen *mâhiyye* (nelik) ve *şey'iyye* (şeylik) kelimelerinin yanı sıra *zât* (kendi), *hakîka* (iç gerçeklik), *sûret* (form), *tab'* (tabiat) ve daha başka terimler de kullanmaktadır ki bu durum, bazen okuyucu açısından mahiyet ve varlık ilişkisine dair bir tartışmanın ortasında olduğunu belirsizleştirmektedir. Bu karışıklığa rağmen İslam entelektüel tarihinde İbn Sînâ'nın hemen ardından bu ayırım konusunda mahiyet ve varlık için sırasıyla *mâhiyye* ve *vücûd* terimleri kullanılmaya başlanmıştır.

Neticede İbn Sînâ'nın genel ontolojiye dair bu tartışmayı, şey ve var arasındaki eski *kelamî* ayırım hakkında olmaktan çıkartıp, mahiyet ve varlık arasındaki yeni İbn Sînâcî ayırımla ilgili hale getirme hususunda başarılı olduğuna hükmedilebilir. Bir başka ifadeyle İbn Sînâ'nın bu noktadaki katkısı, sözkonusu ayırımı hiç yoktan icat etmesinde değil, ayırımın çerçevesini çizmesindedir. "Ayırımın çerçevesini çizmek"le kastettiğim şey, İbn Sînâ'nın sadece sonraki tartışmalarda kullanılan *mâhiyye* ve *vücûd* temel kavramlarını sağlamış olması değildir. Bunun yanı sıra İbn Sînâ, sözkonusu ayırıma dair sınırlı sayıda yaklaşım ortaya koymuştur ki, bu yaklaşımlar nihayetinde bu konuda ortaya konulabilecek çok sayıdaki görüş ve yaklaşımın özünü oluşturmaktadır.

İbn Sînâ'nın oynadığı merkezî rolü ortaya koyabilmek için İbn Sînâ sonrası birkaç filozoftan bahsedeceğim. Bu filozoflardan ikisi mahiyet/varlık ayırımı konusunda ortak zeminde mücadele edenlere kıyasla uç, fakat zıt yaklaşımlara sahiptir. Tablonun bir ucundaki Sühreverdi (ö. 1191) mahiyetin daha öncelikli ve esaslı olduğunu, yani en temel anlamda gerçek olduğunu, varlığın ise kavramsal ayırım yapmanın diğer gerçek olmayan ürünleriyle bir araya getirilmiş olduğunu ileri sürmektedir. Molla Sadrâ'ya (ö. 1640) göre ise varlık

öncelikli ve gerçek, mahiyet ise zihnî bir inşadır. Bu iki zıt yaklaşım sırasıyla *asaletü'l-mâhiyye* (kelime anlamıyla, mahiyetin “esaslılığı”) ve *asaletü'l-vücûd* (varlığın “esaslılığı”) şeklinde adlandırılmıştır.

Bu bölümün başlangıcında belirttiğim üzere Sühreverdî ve Molla Sadrâ'nın teorilerini ayrıntılı bir şekilde ele almayacağım, zira bu konuları 9. ve 10. bölümleri kaleme alan uzmanlara bırakmak daha yerinde olacaktır. Bu iki düşünürü burada zikretmemin sebebi sadece, mahiyet ve varlık konusunda İbn Sînâ'nınkinden son derece farklı yaklaşımları savunmalarına rağmen bu iki ismin, İbn Sînâcı veya İbn Sînâcî geleneğinin bir parçası olarak adlandırılmalarının, “İbn Sînâcî” nitelemesini klasik dönem sonrası İslam entelektüel tarihindeki bütün (veya en azından büyük çoğunluğu) felsefî faaliyeti kapsayacak kadar esnek hale getirebileceğine ve bunun da söz konusu sıfatı sıradan bir terime dönüştürebileceğine işaret etmektir.

Sühreverdî ve Molla Sadrâ'nın uç yaklaşımları arasındaki orta zeminde, İsnâaşerî-Şiî Tûsî (ö. 1274) ve Sünnî-Eş'arî Râzî'nin (ö. 1210) de içinde olduğu çok sayıda *mütekellimûn* nesli mücadele etmiştir. İbn Sînâ'nın *İşaretler*'inin dördüncü kısmının (*nemat*) “Varlık ve Sebepleri” başlığı hakkındaki *Şerh*'inde Tûsî, mahiyet ve varlığın birbirini gerektirdiğini, fakat varlığın aslında mahiyetin bir *arazından* başka bir şey olarak görülemeyeceğini belirterek Sühreverdî'den çok daha mutedil bir mahiyetçilik ortaya koymaktadır. Tûsî, İlk Sebep dışındaki bütün varlıklarda varlığın mahiyetle kaplam olarak özdeş, fakat ondan işlem olarak ayrı olduğunu söylemektedir. Ancak varlık sadece mahiyetin bir arazıdır -tabii ki zorunlu bir araz, ama yine de bir araz. Dolayısıyla Tûsî'nin yaklaşımı İbn Sînâ'nın kaplam olarak özdeş olsa da mahiyetin mantıkî olarak varlığı öncelediği şeklindeki (II) yaklaşımını tekrarlamaktadır.²⁰

Râzî'nin teorisini tespit etmek ise daha zordur. Yukarıda belirttiğim üzere Sünnî *mütekellimûn*ün klasik yaklaşımı, şey ve varın yani mahiyet ve varlığın sadece kaplam olarak değil, işlem olarak da özdeş olduğu yönündeydi. Buna göre mahiyet az veya çok varlık, varlık da az veya çok mahiyet anlamına gelmekteydi. Ancak Râzî'nin zamanına gelinceye kadar İbn Sînâ'nın mahiyet ve varlık arasındaki ayırımı, felsefî söylemin olağan bir parçası haline gelmişti ve Sünnî *mütekellimûn* mahiyet ve varlık arasındaki birebir özdeşliğe dair eski yaklaşımlarını daha fazla ileri sürememişlerdir. Bunun kısmen

sebebi, mahiyet ve varlık arasındaki ayırımın gerektirdiği bileşikliğin, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için oldukça kullanışlı olmasıdır: Var olan her şey mahiyet ve varlıktan meydana gelen bir bileşiktir; her bileşik, parçalarını bir araya getirecek bir varlığı gerektirir; dolayısıyla her bileşik sebeplidir; bileşik-bileşimi sağlayanın ve dolayısıyla sonuç-sebebin geriye doğru sonsuz gidişinden kaçınmak için bileşik olmayan bir varlıkta bu gidişe bir son vermemiz gerekecektir ki bu varlık Tanrı'dır.

Mahiyet ve varlığın işlem olarak ayrı oluşunu kabul etmenin sözkonusu kullanışlı yönü karşısında İbn Sînâ sonrası Sünnî *mütekellimûnun*, İbn Sînâ öncesi ontolojilerinin temelini oluşturan mahiyeti varlıkla özdeş kılan katı yaklaşımlarını yumuşatmaları hiç de şaşırtıcı değildir. İbn Sînâ'nın *İşaretler*'i üzerine yazdığı *Şerh*'in bir yerinde Râzî, İbn Sînâ'nın (I) yaklaşımını, yani kaplam olarak özdeş olsalar da mahiyet ve varlığın işlem olarak ayrı olduğu görüşünü savunmaktadır.²¹ Benzer biçimde *Nesefî Akidesi'ne Şerh*'inde Sünnî-Mâturîdî *mütekellim* Taftâzânî (ö. 1390) İbn Sînâ'nın (I) yaklaşımını kabule açıkça dirense de, mahiyet ve varlığın işlem olarak ayrı kaplam olarak özdeş olduğu düşüncesi, açıklamalarında çok bariz bir şekilde ima edilmektedir.²²

Bütün bunlar içinde en çok göze çarpan, Sünnî-Eş'arî *mütekellim* İsfahânî'nin (ö. 1348), Eş'arî *mütekellim* arkadaşı Beydâvî'nin (ö. ykl. 1316?) *Şafak Işıklarının Doğuşu* (*Tavâli'u'l-envâr*) isimli eserine yazdığı şerhte savunduğu görüştür. Sözkonusu eserde İsfahânî açıkça (Beydâvî'yi izleyerek) mezhebin kurucusunun (yani Eş'arî'nin) öğretisinden tümüyle ayrılarak varlığın mahiyete eklenmiş bir şey olduğu yönündeki İbn Sînâ sonrası yaklaşımı kabul etmektedir. Aslında İsfahânî'nin görüşü İbn Sînâ'nın (III) yaklaşımına, yani mahiyetin kaplam olarak varlıktan daha geniş olduğu fikrine dayanıyor gözükmektedir ki, buna göre varlık Tûsî'nin de kabul ettiği gibi, mahiyetin zorunlu bir arazi (*araz lâzım*) değil, mahiyete ilave edilmiş (*zâid*) bir şeydir.²³

Gelmek istediğim nokta şudur: İbn Sînâ sonrası İslam entelektüel tarihinde İbn Sînâ'nın mahiyet ve varlık arasındaki ayırımından ortaya çıkan yaklaşımlar yelpazesi, Şîî ve Sünnî *mütekellimûn* tarafından ifade edilen öğretiler etrafında toplanmış ve Sühreverdî ve

Molla Sadrâ'nın yaklaşımlarınca zıt yönlerde genişletilmiştir. Bu son derece önemli konuda en azından bu iki filozof savundukları görüşler nedeniyle tam anlamıyla İbn Sînâcılık olarak isimlendirilecek şeyin sınırları dışında kalmıştır. Mahiyet varlık ayırımı noktasında İbn Sînâcı geleneği ileriye taşıyanlar, Şîî ve Sünnî *mütekellimûn* olmuştur. Şîî ve Sünnî *mütekellimûn*'un hakikî İbn Sînâcı oluşu gerçeği, felsefe ve kelamın tabiaten ve sürekli olarak İslam entelektüel tarihinde zıt eğilimler olduğu yönündeki beklentimiz karşısında bir parça dehşete düşürmektedir bizi. Felsefe ve kelama dair bu beklentimiz, bazen Gazâlî'nin güya ölümcül saldırılarından bahseden; kimi zaman *mütekellim* ve *feylesûf* kategorilerine, türlerin ezeli, değişmeyen özelliklerle birbirlerinden mahiyetçe ayrıldığı yönündeki Aristotelesçi anlayışı uygulayan modern dönem öncesi Müslüman doksografların ortaya koyduğu bayat sınıflandırmaları tekrar eden; bazen de ortaçağ Avrupa üniversitelerinde sanat ve ilahiyat fakülteleri arasındaki kurumsal ayırımın bir sonucu olarak ortaya çıkan "felsefe" ve "teoloji" kategorileri arasındaki ayırımı İslam entelektüel tarihine hiç çekinmeden aşırı derecede yükleyen farklı nesillerden Batılı ilim adamları tarafından beslenmiştir.²⁴

Bizatihi Zorunlu Varlık

Bir toparlama yapacak olursak, şimdiye kadar İbn Sînâ'nın alıp kendine mal ettiği iki farklı metin geleneğini gözler önüne sermek için iki mesele veya daha doğrusu iki felsefî mesele kümesi üzerinde yoğunlaştım. Birinci metin geleneğinin merkezinde nefsin bedenle olan ilişkisi yer alıyordu. Düşünceleri İbn Sînâ'nın kendi teorisini şekillendiren yazarlar, Aristoteles ile geç antikitenin Yunanca şarihleri, özellikle de Aristoteles'i Eflatun'la uzlaştırmaya yönelik büyük projeyi Aristoteles'i yine Aristoteles'le uzlaştırmaya yönelik daha küçük proje içine katmaya çalışan Ammoniusçu sentez içinde yer alan şarihlerdi. İkinci metin geleneği ise gerçekliğin en temel unsurlarını -şey ve var, mahiyet ve varlık- belirleme ve gerçekliğin bu temel unsurlarının birbiriyle nasıl bir ilişki içinde olduğuna dair tutarlı bir teori ortaya koymaya dönük meydan okuma merkezinde gelişmişti. Görüşleri, İbn Sînâ'nın sözkonusu meydan okumaya cevabını şekillendiren yazarlar, onuncu yüzyıldaki hem Mu'tezilî hem de Sünnî *mütekellimûn* ile filozof Fârâbî idi.

Birinci meselede, yani nefisle ilgili hususta İbn Sînâ'nın teorisi, kendisinden önceki Ammoniusçu geleneğin tabîî bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar İbn Sînâ'nın havada yüzen adamla ilgili düşünce deneyi orijinal olsa da onun, önceki Ammoniusçu filozofların üzerinde büyük bir gayretle çalıştığı nefsin ayrılabilirliği öğretisiyle ilgili teorisi açısından vazgeçilmez bir unsur değildir. İbn Sînâ'nın psikolojisinin belirli yönleri sonraki İslam entelektüel tarihinde etkili olmuştur. Ancak onun *sadece* aklî nefsin ölümden sonra varlığını sürdüreceği konusundaki kritik ısrarı ve neticede İslam dininin bedenî diriliş öğretisini inkarı, Kur'an'ın öte dünyada bizi bekleyen fizikî acı ve lezzetlere dair son derece açık tasvirleri karşısında böyle bir teorinin kendilerini başvurmaya zorlayacağı mecazî tefsirin derecesi konusunda endişe duyan sonraki dönem Müslüman düşünürler arasında İbn Sînâ'nın görüşlerinin geçerlilik süresini kısaltmıştır.

Mahiyet ve varlık konusunda da İbn Sînâ mevcut bir problemi (her ne kadar nefis-beden ilişkisiyle ilgili problem kadar işlenmiş olmasa da) yani klasik *kelamın* “şey” ve “var”ın ayırt edilip edilemeyeceği, ayırt edilecekse bunun nasıl olacağı konusundaki tartışmalarını ele almıştır. Ancak İbn Sînâ bu eski ayrımı iki paralel yoldan yeniden şekillendirmiştir: Bir taraftan varlığı (*vücûd*) var olandan (*mevcûd*), diğer taraftan da şeyliği (*şey'iyye*) şeyden (*şey*) soyutlamış ve şeyliğin yerine Aristotelesçi-Fârâbîci mahiyet veya özü (*mâhiyye*) yerleştirmiştir. İbn Sînâ'nın nefis teorisinin aksine, mahiyet-varlık ayrımı klasik dönem sonrası İslam entelektüel tarihi açısından son derece önemlidir. Sonraki dönem Müslüman düşünürler, mahiyet ve varlığı birbirinden ayırt etmeye yönelik İbn Sînâ'nın farklı -ve bir ölçüde tutarsız- çabalarında, meseleye dair mümkün yaklaşımların geniş yelpazesinin -bir ucunda Sühreverdî'nin radikal mahiyetçiliği, diğer ucunda ise Molla Sadrâ'nın radikal varoluşçuluğu tarafından sınırlanan- ana gövdesi yanında, çok iyi tanımlanmış bir terimler grubunu da bulmuşlardır.

Ele alacağım üçüncü ve son mesele grubu, İbn Sînâ'nın İslam felsefesine en orijinal katkısı etrafında toplanmaktadır ki bu, (A) “bizatihi zorunlu olarak var olan (kelimesi kelimesine “bizatihi zorunlu varlık” -*vâcibu'l-vücûd bi-zâtihî*) ve (B) “başkası sebebiyle (yani sebebi yoluyla) zorunlu olarak var olan” (kelimesi kelimesine “başkası sebebiyle zorunlu varlık” -*vâcibu'l-vücûd bi-gayrihî*) arasında yaptığı

ayırımı ile (B)'yi (C) yani "bizatihi mümkün olarak var olan" (kelimesi kelimesine "bizatihi mümkün varlık" -*mümkinu'l-vücûd bi-zâtihî*) ile özdeşleştirmesidir (İbn Sînâ'nın felsefî tercih ve ikilemelerini daha iyi ortaya çıkarmalarından dolayı, daha zarif olan tercümeler yerine -"bizatihi zorunlu olarak var olan- daha kelimesi kelimesine tercüme-leri -"bizatihi zorunlu varlık"- kullanacağım). İbn Sînâ açısından diğer bütün varlıklar (B-C) kategorilerine dahilken (A) kategorisine tekabül eden tek varlık Tanrı'dır.

Mahiyet ve varlık arasında yaptığı ayırımı benzer şekilde İbn Sînâ'nın (A) ve (B-C) arasında yaptığı ayırımı da klasik dönem sonrası İslam entelektüel tarihinde büyük bir etki bırakmıştır. Bu bölümün sonlarına doğru sonraki dönem gerek Şii gerek Sünnî *mütekellimûnun* İbn Sînâ'nın bu ayırımını kendi amaçlarına nasıl mal ettiklerini ve *kelam*larında nasıl tabîî hale getirdiklerini kısaca ortaya koymaya çalışacağım. Ancak İbn Sînâ'nın (A) ve (B-C) arasındaki ayırımının gerçekten yenilik getirici bir ayırımı olduğunu belirleyebilmek için öncelikle onun kaynaklarına bakmamız gerekmektedir. Orijinal katkısı, üst düzey öğrencilerin zihninde zaten ulaşılan bir sonucu kuvvetlendirmek için tasarlanmış bir düşünce tecrübesinin icadından ibaret olan nefis teorisinden ve önceki Mu'tezilî ve Sünnî *mütekellimûnun* bir dizi kısa ve özlü ifadesini tevarüs ederek onları neredeyse bir teori içinde yeniden şekillendirdiği mahiyet ve varlık ayırımından farklı olarak İbn Sînâ, (A) ve (B-C) arasında yaptığı ayırımı, ilk defa kendisi tarafından ifade edildiğinde 1000 yıldır ham olarak mevcut olan malzemeyi kullanarak sıfırdan ortaya koymuştur. Bu bölümde öncelikle bu kaynakları inceleyecek, İbn Sînâ'nın niçin bu yeni ayırımı yapma ihtiyacı hissettiğini ele alacak, bu ayırımı kullanışındaki iki ana eğilimi gözden geçirip nihayetinde sonraki dönem Müslüman entelektüellerin bu ayırımı kendilerine mal edip tabiileştirmelerindeki en önemli yollara genel olarak bakacağız.

Kaynaklar

İbn Sînâ'nın ayırımını inşa için kullandığı hammadde genellikle Arapça Aristoteles'te, özellikle de Aristoteles'in "zorunlu"yu (*to anankaion* = *el-muzdarr*) incelediği *Metafizik* V.5 ile "zorunlu" (*anankaion* = *vâcib*), "mümkün" (*dunaton* = *mümkin*) ve "imkansız" (*adunaton* = *mümteni*) şeklindeki niteleyici kipleri ele aldığı *Yorum Üzerine*, XII-XIII'ün Arapça versiyonlarında bulunabilir. Aristoteles'in *Metafizik*

isimli eserinin genellikle “Felsefe Sözlüğü” olarak isimlendirilen V. bölümünün “zorunlu” kavramına tahsis edilmiş olan V.5 kısmında Aristoteles zorunlu hakkında birkaç farklı anlam önermektedir. Bunlardan ilk ikisi oldukça benzerdir: (1) Yaşamak veya var olmak için zorunlu olan (mesela “nefes almak” ve “yemek”). (2) İyi bir şekilde yaşamak veya var olmak için zorunlu olan (mesela “bir kimsenin ilaç alması”). Zorunluluğun bu iki türü de, Aristoteles’in bir başka yerde “farazî” zorunluluk olarak isimlendirdiği (mesela *Fizik* II.9) şeye atıfta bulunmaktadır. “Farazî” zorunluluk, bir amaç (yaşama; iyi yaşama) farz edildiğinde veya varsayıldığında geçerli olmaktadır. Aristoteles’e göre bu zorunluluk türü; maddesi, mutlak anlamda (*haplôs*) değil, sadece tabii şeyin belirli suret ve gayesine göre (*ex hupotheseôs*) zorunlu olan tabii şeyleri yönetmektedir. Zorunluluğun (3) türü mecburiyettir: Bindiğim taksinin lastiği patlattı ve neticede treni kaçırma mecburiyetinde kaldım. Bu zorunluluk türü, bazı zorlayıcı etkenler tarafından engellenen iradeli fiillerde geçerlidir.

Zorunluluğun (4) türü, ilahî şeylerin sahip olduğu bir nitelik demetine -basitlik, değişmezlik, ezelilik- atıfta bulunmaktadır. Bu, Aristoteles’e göre diğer bütün zorunluluk türlerinin nihayetinde kendisine atıfta bulunduğu zorunluluk türüdür. Beşinci ve son zorunluluk türü ise bir parça karmaşıktır. İki zorunluluk türüne atıfta bulunuyormuş (en azından *Metafizik* V’in Arapça versiyonunda) gibi görünebilir: Son derece doğru olan bir öncülün *sahip olduğu* zorunluluk (5a') yanında, geçerli bir kıyasta iki zorunlu öncülden çıkan bir sonucun *sahip olduğu* zorunluluk (5a''), ayrıca geçerli bir kıyasta bir sonucun iki zorunlu öncülden *kendisiyle birlikte çıktığı* zorunluluk (5b). Buna göre aşağıdaki kıyasta:

Bütün mastılar* köpektir
Bütün köpekler hayvandır

Bütün mastılar hayvandır

zorunluluk, iki öncül (5a') ve sonuç (5a'') yanında öncüllerden sonucu çıkarma fiilinde (5b) de bulunmaktadır. Başka bir yoldan ifade edecek olursak, (5a') zorunluluğu, bir sebebin sahip olduğu (yukarıdaki örnekte, sebep durumundakiler öncüllerdir) zorunluluğa atıfta bulu-

* Mastı, uzun ve düşük kulaklı, kısa bacaklı, bodur bir av köpeği cinsidir. (çev.)

nurken, zorunluluk (5a'') bir sebebin etkisini (yukarıdaki örnekte, etki durumundaki sonuçtur) ürettiği zorunluluğa işaret etmektedir. (5b) zorunluluğu ise sebebin sebep olma veya etkisini üretme fiilinde bulunmaktadır: (5a') zorunluluğuna sebep (veya öncüller) sahipken, etkinin (veya sonucun) (5a'') zorunluluğu, (5b) zorunluluğunca takip edilmektedir. Buna göre hem (5a') hem de (5a'') zorunluluğa işaret ederken (5b) zorunlu kılmaya atıfta bulunmaktadır.

Sözcük veya terminoloji düzeyinin aksine kavramsal düzeyde *Metafizik* V.5, İbn Sînâ'ya (A) "bizatihi zorunlu varlık" (*vâcibu'l-vücûd bi-zâtihi*) ve (B) "başkası sebebiyle zorunlu varlık" (*vâcibü'l-vücûd bi-gayrihi*) arasında yaptığı ayrımı şekillendirmek için ihtiyaç duyduğu hammaddenin önemli bir kısmını sağlamıştır. İbn Sînâ'nın nasıl ve niçin bu malzemeyi kendine mal ettiğini açıklamadan önce, öncelikle İbn Sînâ'nın bu ayrımının terminolojik kaynaklarını tasvir edeceğim. Zira yukarıda ifade edildiği üzere *Metafizik*'in Arapça tercümesinde *anankaion* ("zorunlu") için kullanılan terim, İbn Sînâ'nın ayrımında kullandığı gibi *vâcib* değil *muzdarr*dır. Bunun yerine İbn Sînâ'nın ayrımının terminolojik kaynağı büyük ihtimalle, Aristoteles'in kipliğin mahiyetini ele aldığı *Yorum Üzerine*'nin XII-XIII. bölümleridir. Yani, Aristoteles, bir önermenin zorunlu, mümkün veya imkansız olduğunu söylediğimizde veya bir başka ifadeyle şu P yüklemine (mesela "köpek") S öznesini ("mastı") alışının zorunlu, mümkün veya imkansız olduğunu söylediğimizde ne demek istediğimizi mümkün olduğunca kesin bir şekilde belirlemek istiyordu. Aristoteles niçin böyle bir şey yapmak istedi? Bunun sebebi, Aristoteles'in *Organon*'un bir sonraki kitabında zorunluluğun tazammunlarıyla yakından ilgileniyor olmasıdır. *Birinci Analitikler*'de Aristoteles mutlak kıyasların yapı ve işleyişlerini araştırmakla başlamakta, ancak hızlıca kipli kıyasların yani öncül ve sonucu "zorunlu olarak" veya "[şu] zorunludur" türünden niteleyici kipler ihtiva eden kıyasların yapı ve işleyişlerine geçmektedir.

Yorum Üzerine XII-XIII'ün Arapçaya tercümesi sürecinde mütercim, sözcüklerle ilgili iki önemli harekette bulunmuştur. Birincisi, Aristoteles'in bağ olarak kullandığı Yunanca *einai* / "olmak" fiilini tercüme etmek için bağ karakteri ağır basan *k-v-n* yerine, var oluş bildirici özelliği ağır basan Arapça *v-c-d* (*vücûd*, "varlık"da olduğu gibi) kökünü kullanmaya başlamıştır. İkinci hareket ise *anankoion*,

“zorunlu”yu tercüme etmek için *d-r-r* yerine *v-c-byi* kullanmasıdır. Bana göre *einainin* tercümesinde *k-v-nden v-c-dye* intikal, mütercim Aristoteles’in imkanın tek taraflı mı (yani çelişme noktasında sadece imkansızlığın karşısında bulunan) yoksa iki taraflı mı (yani çelişme noktasında imkansızlık ve zorunluluğun karşısında bulunan) olduğu konusundaki kararsızlığı hakkında endişelendiğinin ve *v-c-d* kökünün taşıdığı büyük var oluşsal ağırlığın (bağ özelliği daha ağır basan *k-v-nden* aksine) mütercime iki taraflı imkanı seçme konusunda yardım ettiğinin göstergesidir. Bunun için *v-c-d* hem *mümkün* mantıkî kipinin -“[S’nin P olması] mümkündür”- *mümteni’* kipinin çelişgi olduğu -“[S’nin P olması] imkansızdır”- önermelerde bağ olarak, hem de *vâcib* var oluşsal halinin -“[varlığı] zorunlu” burada “sebepsiz varlık” demektir- *mümkün* var oluşsal halinin -“[varlığı] mümkün” burada “sebepli varlık” demektir- çelişgi olduğu gerçek varlıkların tanımlanmasında var oluşsal bir işaret olarak kullanılabilir olarak gözükmektedir. Bir başka ifadeyle, mütercimin *v-c-dyi* seçmesinin sebebi, bu Arapça kökün, Aristoteles’in *dunatonun* ifade etmesini umar görüldüğü çiftli rolü, yani hem “mümkün” (“imkansız”ın çelişgi) hem de “zorunlu olmayan (*contingent*)” (“zorunlu”nun çelişgi) anlamlarını daha iyi sağlıyor olmasıdır.

Mütercimin *anankaionun* tercümesinde *d-r-r*dan *v-c-byi* intikali konusunda bana öyle geliyor ki, *d-r-r* (5a') ve (5a'') anlamında zorunluluğu ihtiva ederken -yani geçerli bir kıyasta sırasıyla öncüller ve sonucun sahip olduğu zorunluluk- sadece *v-c-b*, (5b)'nin sonuç çıkarmayla ilgili zorunluluğunu -zorunlu kılma anlamını- taşımaktadır. Bunun sebebi, Arapça *vecebe/yecibu* fiilinin, bir kimse bir sonucun öncüllerden “zorunlu olarak çıktığını” söylemek istediğinde başvurduğu genel-geçer terim olmasıdır.

Tercüme tarzındaki bu iki değişikliğin sonucu, İbn Sînâ'nın her ikisi de önemli oranda kullanılan *vâcibu'l-vücûd* (“varlığı zorunlu”) ve *mümkinu'l-vücûd* (“varlığı mümkün”) ifadelerinin, Aristoteles’in bir metninden kaynaklandığıdır.

Ancak hammaddenin son parçaları -yani *bizâtihî* (“kendisi sebebiyle”) ve *bi-gayrihî* (“başkası sebebiyle”) niteleyicileri- her ne kadar Fârâbî'nin *Yorum Üzerine'ye Şerh*'inde görünseler de, aslında İbn

Sînâ'ya *kelamın* Tanrı'nın sıfatları meselesine yaklaşımlarından gelmektedir. Bu konuyu aşağıda, İbn Sînâ'nın yeni ayırımını ortaya koymak suretiyle çözmeye çalıştığı iki temel probleme dair tartışmamda ele alacağım.

Hedefler

İbn Sînâ'nın yeni ayırımının ilgilendiği birinci problem şuydu: Tanrı'da, gerçekte olmasa da kavramsal bir ikilikten nasıl kaçınılabilir? Mu'tezilîler gibi Yeni-Eflatuncular da Tanrı'nın -sadece yeganelik olarak değil, basitlik olarak da- birliği konusunda katı bir anlayışta ısrar etmişlerdi. Aristoteles ve Eflatun'un Tanrı'nın sebep oluşuna dair teorilerini uzlaştırmaya çalışan Ammoniusçu senteze mensup şarihlerin çabaları da nihayetinde fail ve gaî sebepliğin birleşimi olan bir Tanrı üretmiştir. Fail sebep olarak Tanrı, ya Eflatun'un *Timaeus*'undaki Demiurge'u gibi bu âlemi aşkın Suretleri göz önünde bulundurarak maddeden yaratan veya Yeni-Eflatuncuların Bir'i gibi kainattaki her şeyin var oluşunun (*to einai*) aşağıya doğru inen dizisinin (*proödos*) orijinal kaynağı olan varlıktır. Gaî sebep olarak Tanrı ise ya Aristoteles'in *Fizik* ve *Metafizik*'te belirttiği göklerin ezeli dairevi hareketini başlatmak suretiyle bir amaç olarak hizmet gören Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'dir veya Yeni-Eflatuncuların İyi'si gibi kainattaki her şeyin kendi türüne özgü bir iyi olarak var olma (*to eu einai*) hedefi yolunda yukarıya doğru geri dönüşünde (*epistrophê*) nihaî durağıdır. İbn Sînâ açısından eserlerini Yunanca kaleme alan bazı Yeni-Eflatuncuların yaptığı gibi hem fail hem de gaî sebep olmasının Tanrı'da *gerçekte* bir ikilik bulunmasını gerektirmediğini; bize, Tanrı'nın iki sebep olma rolü arasında varmış gibi görünen *kavramsal* ikiliğin, insan zihinlerinin Tanrı'daki fail ve gaî sebepliğin gerçek mahiyetini kavramaktan son derece aciz oluşu gerçeğinin bir yansıması olduğunu kabul etmek pek de yeterli değildir. İbn Sînâ'nın bu kurnazca çözümden duyduğu rahatsızlığı belki de Ammoniusçuların aslında daha temel bir ayırımı gizlemeye çalışmaları artırmıştır. Buna göre Tanrı'nın gaî ve fail sebep oluşu sadece Tanrı'nın kainatın varlığına sebep oluşunu açıklamaya yaramamakta, aynı zamanda Tanrı'nın sahip olması beklenen iki temel niteliğe dair bilimsel terimler olarak da görülmektedir: Bir tarafta

dünyadan bütünüyle ayrı ve ona aşkın oluşu (Tanrı'nın gaî sebep oluşuna daha çok uygun düşen bir nitelik) ve diğer yandan da yaratma noktasında dünyayla meşgul ve onu varlığa getiren oluşu (Tanrı'nın fail sebep oluşuna daha çok uyan bir nitelik).

İbn Sînâ sözkonusu ilk meydan okumaya karşı yeni bir yaklaşıma sahip olabilirdi, çünkü kendi zamanında Ammoniusçu sentez büyük ölçüde eski güç ve etkisini kaybetmişti. Bununla şunu kastediyorum: İslam dünyasının merkezinde değil, çevre bölgesinde doğup büyüüp eğitimini alan İbn Sînâ'nın kendisine Ammoniusçu sentezin hermenötik kabullerini yavaş yavaş telkin edecek profesyonel hocaları yoktu. Neticede İbn Sînâ, erken dönem Ammoniusçuları, Eflatun ve Aristoteles'i uzlaştırmak için -veya daha belirgin olarak ifade edersek, Ammoniusçu büyük ahengi küçük ahenk içine yedirme projesini daha da ileriye taşımak amacıyla- felsefi olarak kestirmeden gitmeye sevk eden orijinal yorumlayıcı öncülleri kabul etme konusunda kendisini çok az yükümlülük altında hissetmiştir. Sözkonusu hermenötik kabuller, felsefi eğitimini büyük şehir Bağdat'taki Aristotelesçi okulda alan İbn Sînâ'nın selefi Fârâbî'nin eserlerinde halen faal durumdaydı.²⁵

İbn Sînâ, İslam dünyasının merkezinde değil, çevre bölgelerinden birisinde eğitim görmesi -aslında neredeyse tamamen kendi kendisini eğitmiştir- sebebiyle Ammoniusçu sentezin ürettiği eski problemler dizisini tevarüs etmiş, ancak bu sentezin kuralları içinde çalışmaya devam etmesini sağlayacak ya da onu bu eski Ammoniusçu meseleleri devre dışı bırakacak veya onların ötesine geçirecek herhangi bir güdüye sahip olmamıştır. Gerçekten de İbn Sînâ'nın tevarüs ettiği bazı problemler zaten Ammoniusçu sentez bağlamında bir çözüme kavuşturulmuştu ki, bunların en önde gelen misali, yukarıda ele alınan nefsin bedenle ilişkisi sorunudur. Fakat Tanrı'nın hem fail hem de gaî sebep oluşunun gerektirdiği kavramsal ikilik, çözülmeyen bir sorun olarak kalmıştı.²⁶

İbn Sînâ'nın, Ammoniusçuların Tanrı'nın hem fail hem de gaî sebep oluşuna dair sıkıntı doğuran görüşü kabullerinden kaçınma şekli, Tanrı'yı tarif edecek yeni bir formül önermekten ibaretti: "Bizatihi zorunlu varlık". İbn Sînâ yeni formülünün, sözdizimi açısından iki anlama gelişinin büyük faydasını görmüştür. Yani "bizatihi zorunlu

varlık” hem geçişsiz hem de geçişli olarak tahlil edilebilmekte ve dolayısıyla aynı anda hem âleme aşkın bir varlığa ve hem de âlemi var eden varlığa atıfta bulunduğu anlaşılabilmektedir. Geçişsiz olarak anlaşıldığında İbn Sînâ’nın Tanrı’sı, Aristoteles’in (4) zorunluluk türünün kriteri -söz konusu zorunluluk türü basitlik, değişmezlik ve ezelîlilik gibi geçişsiz ilahî niteliklerin bir karışımı olarak görüldüğü takdirde- yanında, yine onun (5a’) zorunluluk türünün kriterini yani bir yüklem bir özneyi almasındaki zorunluluğun kriterini de -söz konusu özne-yüklem bileşimi bizatihi kendi başına bir önerme olarak görüldüğü takdirde- sağlamaktadır. Geçişli olarak anlaşıldığında ise İbn Sînâ’nın Tanrı’sı Aristoteles’in (4) zorunluluk türünün kriteri -bu defa diğer bütün zorunlulukların kendisinden çıktığı temel zorunluluk olarak kabul edildiği takdirde- yanında, bir yüklem bir özneyi almasındaki (5a’) zorunluluk türünün kriterini de -özne-yüklem bileşimi tek başına bir önerme olarak değil, bir kıyasta bir öncül olarak anlaşıldığı, bir başka ifadeyle bir sonucun zorunluluğunu doğuran şey olarak görüldüğü takdirde- karşılamaktadır. Geçişsiz durumda üretilen etki/sonuç, Aristoteles’in (5a’’) zorunluluğuna tekabül etmektedir ki bu, sonucun sahip olduğu zorunluluktur, ancak öncüllerin (5a’) zorunluluğu tarafından üretilmiştir. Varlığın bizatihi geçişli zorunluluğunun etkisi, başkası yoluyla varlığı zorunlu olandır.

İbn Sînâ’nın bu yeni ayırımının çözümüne yardım ettiği ikinci mesele ise şuydu: Bir kimse Tanrı ile diğer ezeli şeylerin arasını nasıl ayırt edebilir? Çeşitli Yeni-Eflatuncu düşünürler tarafından oluşturulmuş ayrıntılı pleromalar -yani karmaşıklıklarının zirvesine (veya derinliğine) Proclus’un eserlerinde ulaşan kozmolojiler-, İlk Sebep’i, etrafını doldurmuş olan monadlar, henadlar, tanrılar ve akıllardan ayırt etmenin basit ve esaslı bir yoluna ihtiyaç hissetmiştir. Sünnî *mütekellimûn* arasında ise bu problem Tanrı’nın *zatı* ve bilgi (*ilm*), güç (*kudre*) ve yaşam (*hayât*) gibi ezeli sıfatları arasında ayırım yapmanın bir yolunu bulma şeklinde ifade edilmiştir.

Sünnîler ilahî sıfatların gerçeklik, ezelilik ve ayrılmazlığı konusunda ısrar etmişlerdir. Bu yaklaşım, sıfatların birbirinden ve Tanrı’nın *zatından* tam anlamıyla kavramsal düzeyde ayrılabilmesini, gerçekte ise bütün bu sıfatların Tanrı’nın *zâtıyla* özdeş olduğunu iddia ederek ilahî sıfatlara herhangi bir ayrı gerçeklik atfetmeyi

reddeden Mu'tezililerin yaklaşımının tam karşısında duruyordu. Mu'tezililere göre ezeli, gerçek ve ayrı bir sıfatlar bütünü, İslam'ın en temel öğretisi olan Tanrı'nın birliğine (*tevhid*) zarar vermektedir. Mesela şayet ilahî sıfatlar Tanrı'nın *zatından* ayrı olsalardı, bu takdirde birden fazla ezeli varlık olacak ve Tanrı'nın *yeganeliği* şeklinde anlaşılan birliği ihlal edilmiş olacaktı. Diğer yandan şayet ilahî sıfatlar Tanrı'nın *zatından* gerçekte ayrı değil de *zatta* içerilmiş olarak bulunsalar, ancak yine de birbirlerinden gerçekte ayrılabilir kadar ayrı olsalar, bu da Tanrı'nın *basitliği* olarak anlaşılan birliğine hâlel getirecekti. Bu probleme bir çözüm getirme -Tanrı ve diğer ezeli şeyler arasında ayırım yapacak sağlam bir yol bulma-, ilk felsefi eserini kaleme aldığı anda, bir sonraki alt-bölümde ele alacağım üzere, İbn Sînâ'nın açıkça aklındaydı.

Gelişim

İbn Sînâ'nın (A) "bizatihi zorunlu varlık", (B) "başkası sebebiyle zorunlu varlık" – (C) "bizatihi mümkün varlık" arasında yaptığı ayırımı ifade, ispat ve kullanma yolları, kariyeri boyunca nasıl bir gelişim göstermiştir? Mahiyet ve varlık arasında yaptığı ayırımı olduğu gibi tutarsızlık ve tereddüt içinde olduğunu gösteren kanıt var mıdır? İkinci sorunun cevabı hayırdır: İbn Sînâ'nın (A) ve (B-C) arasında yaptığı ayırımı ifade, savunma ve kullanma yolları, mahiyet ve varlık arasında yaptığı ayırımı ifade, savunma ve kullanma yollarına göre daha tutarlıdır ve bundan dolayı bu kapsamlı teorisi daha az belirsizdir. Ancak birinci soruya cevap olarak (A) ve (B-C) arasındaki ayırımı yaklaşımında iki eğilim fark edilebilir ki, kariyerinin başlangıcında birbirinden açıkça ayrı olan bu eğilimler, kariyeri ilerledikçe artan bir düzeyde birbirine bağlanmıştır.

İbn Sînâ'nın (A) ve (B-C) arasındaki ayırımı ilk defa, en erken felsefî *külliyatı* konumundaki ve yaklaşık 1001 tarihinde henüz yirmi bir yaşındayken Buhara'daki komşusunun isteği üzerine kaleme aldığı *Arûzî'ye Felsefe*'de (*el-Hikmetü'l-Arûziyye*) karşımıza çıkmaktadır. Büyük bir kısmı halen neşredilmemiş olan bu eserde İbn Sînâ, zorunlu varlığın farklı türlerini birbirinden ayırt etmenin iki yolunu ortaya koymaktadır: *Bizatihi zorunlu varlık* ve bunun

karşısında yer alan *başkası sebebiyle zorunlu varlık* ile *her zaman zorunlu varlık* ve bunun karşısında yer alan *diğer zamanlarda değil, bazı zamanlarda varlığı zorunlu varlık*. İbn Sînâ zorunlu varlığın farklı türlerini birbirinden ayırt etme konusunda ilk yolu desteklemektedir, çünkü ona göre “bizatihi”-“başkası sebebiyle” karşıtlığı şeklindeki metot, bizatihi zorunlu varlığı *sebepsiz*, başkası yoluyla zorunlu varlığı da *sebepli* ile özdeşleştirmeye “her zaman”-“başka zamanlarda değil, bazı zamanlar” karşıtlığı şeklindeki metoda göre daha iyi imkan tanımaktadır.

İbn Sînâ’nın böyle bir tercih yapmasının sebebi, bir önceki alt-bölümde ele alınan ikinci ana meydan okumanın, yani Tanrı ve diğer ezeli şeyler ya da bir başka ifadeyle, sebepsiz olan ezeli şey ile sebepli olan ezeli şeyi birbirinden ayırt edecek bir yol bulma çabasının onun zihninde bulunmasıdır. İbn Sînâ söz konusu olduğunda sebepli ezeli şeyler semavî felekleri, bunları hareket ettiren semavî nefsleri ve ezeli sükunları (veya hareketsizlikleri) semavî nefslerin arzu nesnesi olarak hizmet gören semavî akılları ihtiva etmektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi, Proclus gibi Yeni-Eflatuncular açısından bu kategori (ezeli fakat sebepli) tanrılar, henadlar, monadlar ve akılların tamamını kapsamaktadır. Sünnî *mütekellimûn* içinse “ezeli fakat sebepli” (veya daha iyisi “ezeli fakat sebepsiz değil”), her birinin tekil gerçekliği -sebeplik açısından kendi kendisine yeter olmasında-, ezeli ve ilahî şeyler pleroması yaratmak gibi bir sonuca karşı uyarı bayrağını dalgalandırmak için, Tanrı’nın *zatından* yeteri derecede ayrı ezeli ilahî sıfatlara denk düşmektedir. İbn Sînâ’nın karşı karşıya olduğu problem, ezeli şeyleri birbirinden ayırt etme etrafında döndüğünden, “her zaman zorunlu”-“bazen zorunlu” karşıtlığı şeklindeki ayırım pek az işe yarıyordu, zira “her zaman” niteleyicisi ezeli şeyleri birbirinden ayırmak yerine hepsini kapsamaktaydı.

Ne var ki, zorunlu varlık türlerini “bizatihi”-“başkası sebebiyle” karşıtlığı metoduyla birbirlerinden ayırt etmek, sebepsiz tek varlık olarak Tanrı’nın ister ezeli olsun (semavî felekler, nefsler veya akıllar) ister zaman içinde yaratılmış olsun (sen veya ben gibi) *bütün* sebepli varlıklardan ayrılığını temin etmekte daha iyi bir donanım sağlıyordu. *Arûzî’ye Felsefe*’de İbn Sînâ bizatihi zorunlu varlığı sebepsizle, başkası sebebiyle zorunlu varlığı da sebepli ile özdeşleştirmesini, başkası sebebiyle zorunlu varlığın aksine bizatihi zorunlu varlığın iki

durum veya hale (*haleteyn*) ayrılmadığını belirterek savunmaktadır. Onun akıl yürütmesine göre, iki durum veya hale ayrılan her şey bu iki durum veya halin bileşiminden meydana gelmiş olacaktır ve her bileşik bir bileştireni gerektirdiğinden, sözkonusu bileşik sebepli olacak, dolayısıyla iki durum veya hale ayrılabilen her şey sebepli olacaktır. Bunun aksine basit olan her şey de -burada kavramsal olarak bile ayrılamayan anlamındadır- sebepsiz olacaktır. Peki, bu iki durum veya hal neye işaret etmektedir? Bu noktada İbn Sînâ pek açık değildir. İki durum veya hal (1) başkası sebebiyle zorunlu olan bir varlığın *aynı zamanda* bizatihi mümkün varlık olduğu ve dolayısıyla iki varlık haline (yani B ve C) ayrılabilceği gerçeğine işaret edebilir. Bu, sadece bizatihi zorunlu varlık olması düşünülebilen (yani sadece A) ve dolayısıyla iki varlık durumuna ayrılması mümkün olmayan varlığın tam tersidir. Bu yorumdaki problem, İbn Sînâ'nın bu pasajda aynı zamanda değişime konu olan şeylerin bizatihi iki durumdan hiçbirisine sahip olamayacağını söylemesidir. Ancak başkası sebebiyle zorunlu olan ve bizatihi mümkün olan her varlık, bu iki durumdan birisine, yani mümkün varlık olma durumuna bizatihi *sahiptir*.

Alternatif olarak mezkur iki durum veya hal (2) başkası sebebiyle zorunlu varlıktaki yokluk ve varlık durumlarına da işaret ediyor olabilir. Zira başkası sebebiyle zorunlu varlık varlığa gelmeden önce ve tabii ki ömrünü tamamladıktan sonra yokluğa sahipken, bilfiil varken de varlığa sahiptir. Bu yorumun problemi ise sebepli fakat ezeli varlıklara uygulanamamasıdır, çünkü bu tür varlıklar asla yokluk halinde değildirler ve dolayısıyla yokluk ve varlık durumlarına da asla ayrılamazlar. Son alternatif, başkası sebebiyle zorunlu varlığın ayrılabilceği bu iki durum veya halin (3) bilkuvve (veya mükemmel olmama hali) ve bilfiil (veya mükemmellik) hallerine işaret etmesidir ki, bu iki hal aynı anda değişimin konusu olan şeyde bulunabilmektedir. Buna göre bir ağaç kütüğü kavramsal olarak iki duruma ayrılabilir: Bilfillik (yani bilfiil odun olma) ve bilkuvvelik (yani bilkuvve ateş olma). Bu yorum (2)'ye oranla sebepli olan ezeli şeyler sözkonusu olduğunda bir parça daha iyi iş görmektedir: Semavî felekler asla yok olmamalarına rağmen değişime konudurlar ve bundan dolayı bilkuvvelik sergilemektedirler (ezeli dairevî hareketle hareket etmektedirler) ve semavî nefslar de asla yok olmamalarına rağmen idrak edilebilirdirler (onlar kendileriyle birlikte olan semavî akıllarla hemhal olmayı arzulamaktadırlar). Ne var ki,

yorum (3) hâlâ İbn Sînâ'nın herhangi bir bilkuvvelik ve mükemmel olmayıştan etkilenmeyen tamamen bilfiil ve mükemmel olarak kabul ettiği semavî akıllar sözkonusu olduğunda bir işe yaramamaktadır. Netice, yorum (3)'ün *bütün* ezeli fakat sebepli şeyler sözkonusu olduğunda başarısız olacağıdır.

Muhtemelen başkası sebebiyle zorunlu varlığın iki durum veya hale bölünebildiği ve dolayısıyla sebepli olduğu konusundaki kabullünü ispat noktasında tatmin edici bir çözüm bulmada karşılaştığı engel sebebiyle İbn Sînâ yaklaşık 1013 tarihinde 33 yaşlarındayken bir sonraki eseri *Köken ve Dönüş Yeri*'nde (*el-Mebde' ve'l-me'âd*) yönünü tümüyle değiştirmiştir. İbn Sînâ *Arûzî'ye Felsefe*'de bizatihi zorunlu ve bir başka şey sebebiyle zorunlu varlık arasında bir ayırımla başlayıp, ardından başkası sebebiyle zorunlu varlığı bizatihi mümkün varlıkla özdeşleştirirken, *Köken ve Dönüş Yeri*'nde bunun aksine zorunlu varlık ve mümkün varlık ayırımıyla başlamakta ve ancak bunun ardından mümkün varlığı başkası sebebiyle zorunlu varlıkla özdeşleştirmektedir. Bu yeni yaklaşım İbn Sînâ'ya ne fayda sağlamıştır? Nasıl olup da bu, İbn Sînâ'ya *Arûzî'ye Felsefe*'de önünü kesen engelleri ortadan kaldırması için bir imkan vermektedir?

Köken ve Dönüş Yeri'ni yazdığı 1013 tarihlerinde İbn Sînâ, açıkça zorunlu varlık ve mümkün varlık arasındaki ayırımın, zorunlu varlığın *tanımı gereği* yokluğu düşünülemeyen varlık, mümkün varlığın ise yine *tanımı gereği* yokluğu düşünülebilen varlık olduğunu kabul etmesi için yeteri kadar sezgisel olduğunu hissetmişti. (Hakkında pek fazla endişelenmemiz gerekmeyen “varlığı imkansız” ise *tanımı gereği* varlığı düşünülemeyendir.) Sözkonusu ayırım için bu farazî temeli ortaya koyuşunun ardından İbn Sînâ, bizim varlığı mümkün olan bir şeyi ancak bu mümkün varlığın sahip olduğu ilişki bağlamında, yani sebebiyle arasındaki ilişki aracılığıyla düşünebileceğimizi ileri sürmektedir. İbn Sînâ'ya göre mümkün varlık ancak sebebiyle olan bu ilişkisi hatırına *aynı zamanda* bir başkası sebebiyle zorunlu varlıktır, ancak bizatihi -yani sebebiyle olan ilişkisinden arınmış bir şekilde düşünüldüğünde- sadece mümkün varlık olarak kalmaktadır.

Köken ve Dönüş Yeri'nin yaklaşımının sözkonusu ayırıma sağladığı fayda, bu çerçeve içinde İbn Sînâ'nın kendisini, başkası sebebiyle zorunlu varlığın sebepliliğinin iki durum veya halden meydana gel-

mesinden kaynaklandığını tartışma zorunluluğu altında hissetmemesi ve dolayısıyla bu iki durum veya halin ne olabileceğini kesin bir şekilde açıklamadan kendisini kurtarmış olmasıdır. *Köken ve Dönüş Yeri*'nde mümkün varlığın sebepliliği, sebebiyle olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır ki, bu ilişki, mümkün bir varlığın bilfiil varlığını kabul ettiğimiz zaman yokluğu düşünülemez nitelikteki bir ilişkidir. Diğer yandan *Köken ve Dönüş Yeri*'nin yaklaşımı, çok fazla varsayıma dayanması; yani sözkonusu ayırımı ontoloji ve tarif açısından yaklaşımının, bu ayırımın, bu defa üzerine yığılan kozmolojik ağırlığın hepsini taşıyamayacak derecede son derece sezgisel bulunması sebebiyle hatalı görebilir. Buna göre sözkonusu ayırım İbn Sînâ'nın kainattaki tüm gerçekliği tahlilinin mihveri olarak hizmet etmektedir.

En büyük felsefî eseri olan *Şifâ*'yı yazdığı orta döneminde İbn Sînâ, *Köken ve Dönüş Yeri*'nde sözkonusu ayırım için yaptığı tanım ve farazî temele başvurmaya devam etmiştir. Ancak *Şifâ*'nın *İlahiyyât* kısmında İbn Sînâ'nın kritik bir düşünceye ulaştığı görülmektedir. Yukarıda da ele alındığı üzere İbn Sînâ *İlahiyyât* I.5'te şey ve mevcud -ve dolayısıyla mahiyet ve varlığın- kaplam olarak özdeş ancak işlem olarak ayrı olduğunu tartışmaktadır. Her şey buna göre bir var/mevcuttur ve her var/mevcut da bir şeydir, ancak şey ve var/mevcut yine de ayrı anlamlara sahiptir. Bunun hemen ardından gelen bölümde yani *İlahiyyât* I.6'da İbn Sînâ, kullandığı ifadelerde küçük farklılıklar olsa da *Köken ve Dönüş Yeri*'ndeki tarife dayalı yaklaşımını izleyerek zorunlu, mümkün ve imkansız varlığı birbirinden ayırt etmektedir. Bu bölümün biraz ilerisinde İbn Sînâ *mahiyet* terimini tartışmasına katmaktadır: Mahiyeti var olması için yeterli olmayan şey sebepli, mahiyeti var olması için yeterli olan şey de sebepsizdir. İbn Sînâ'nın burada ortaya koyduğu yeni ayırım, ne için konulduğundan ziyade temsil ettiği şey açısından önemlidir. Çünkü bana göre bu noktada İbn Sînâ'nın aklına, başkası sebebiyle zorunlu olan ve bizatihi mümkün olan bütün varlıkların yirmi beş sene önce *Arûzî'ye Felsefe*'de başarısız bir şekilde el yordamıyla bulmaya çalıştığı kavramsal ayrılabilirliğini -ve dolayısıyla bileşiklik ve sebepliliklerini- sağlamak amacıyla mahiyet-varlık ayırımını kullanma fikri gelmiştir.

Aslında İbn Sînâ sadece *Şifâ*'nın *İlahiyyât* kısmının sonlarına doğru bilfiil mahiyet-varlık ayırımına bu şekilde başvurmaktadır.

Tanrı'nın varlığının yanı sıra yeganeliğinin işlendiği *İlahiyyât* 8.4'te İbn Sînâ Tanrı'nın bizatihi zorunlu olan tek varlık olduğunu tartışmaktadır. Tanrı'nın yegane bizatihi zorunlu varlık oluşunun sebebi, mahiyet ve varlığa ayrılamayan tek varlığın Tanrı oluşudur. Tanrı'nın dışındaki diğer bütün varlıklar ise mahiyet ve varlıktan mürekkep ve dolayısıyla sebeplidir, bundan dolayı da başkası sebebiyle zorunlu ve bizatihi mümkün varlıktırlar. İbn Sînâ'ya göre mahiyet ve varlık Tanrı'da hem kaplam olarak hem de işlem olarak özdeşdir: Tanrı'nın mahiyeti varlığından başka bir şeye işaret etmemektedir. Her ne kadar bu, görünüşte mühim bir hareket olarak görünse ve sonraki dönem Müslüman düşünürler yoğun bir şekilde mahiyet ve varlığın Tanrı'da gerçekten ne derecede özdeş olduğunu belirlemekle meşgul olsalar da İbn Sînâ'nın yeni delili en azından *Şifâ'nın İlahiyyât'ı* bağlamında bizatihi zorunlu varlıkla bizatihi mümkün varlık arasında yaptığı ayırımı dair genel tartışmanın ayrılmaz bir parçası değildir. Zira daha önce belirttiğim üzere sözkonusu genel tartışma halen İbn Sînâ'nın ilk defa *Köken ve Dönüş Yeri*'nde ortaya koyduğu terimlerle düzenlenmiştir, yani ayırımın temeli tanıma dayanmaktadır.

Son ana eseri *İşaretler ve Tenbihler*'de ayırımın ifade, ispat ve kullanımına dair İbn Sînâ'nın iki eğilimi kısa ve özlü bir sentezde bir araya gelmiştir. *Şifâ'nın İlahiyyât* bölümünde olduğu gibi İbn Sînâ, zorunlu ve mümkün varlık arasındaki ayırımı, mahiyet ve varlık arasındaki ayırım tartışmasının hemen ardından ele almaktadır. Ancak *Şifâ'nın İlahiyyât*'ında İbn Sînâ'nın mahiyet ve varlığa dair tartışması (I.5) ile zorunlu, mümkün ve imkansız varlığa dair incelemesi (I.6), bizatihi zorunlu tek varlık olarak Tanrı'nın varlık ve yeganeliğiyle ilgili delillerini içeren yedi uzun bölüm (8.4) tarafından bölünmüştür. *İşaretler ve Tenbihler*'de ise bunun aksine İbn Sînâ, mahiyet-varlık ve zorunlu, mümkün ve imkansız varlığa dair tartışmalarının (farklı sebep kategorilerine dair birkaç yorum araya serpiştirilse de) hemen ardından Tanrı'nın varlık ve yeganeliğiyle ilgili delillerine geçmektedir. Neticede hemen hizmete sokulan mahiyet ve varlık arasındaki ayırım, şimdi bizatihi zorunlu tek varlık olarak Tanrı'nın varlık ve yeganeliğinin delilleri konusunda temel bir rol oynamaktadır.

Miras

Yukarıda da ifade ettiğim üzere İbn Sînâ'nın mahiyet ve varlık arasında yaptığı ayrım, bizatihi zorunlu varlık ile başkası sebebiyle zorunlu varlık-bizatihi mümkün varlık arasında yaptığı ayrımına oranla daha belirsizdir ve farklı yorumlara daha açıktır. Ancak bu, söz konusu ikinci ayrımın sonraki düşünürlere tamamen berrak bir şekilde intikal ettiği anlamına gelmemektedir. Bilakis, bu ayrım sonraki *mütekellimûn* açısından birçok felsefi problem, fırsat ve meydan okuma ortaya koymuştur. Birinci problem, Tanrı'nın zorunlu varlık oluşunun onda kavramsal bir ikiliği ima edebileceği, çünkü "zorunlu varlık"ın cinsi "var/mevcut" (veya "cevher") ve faslı "zorunlu" olan bir tür olarak (her ne kadar tek üyesi olan bir tür olsa da) anlaşılabilme durumu söz konusudur. "İnsan" türünün düşünce olarak "canlı" cinsi ve "akıllı" faslına ayrılması -ve dolayısıyla bunlardan oluşması- gibi, "zorunlu varlık" türü de düşüncede "var/mevcut" (veya "cevher") cinsi ve "zorunlu" faslına ayrılabilir -ve dolayısıyla bunların bir bileşimi olacaktır.²⁷ Ancak bir bileşik olarak anlaşıldığı takdirde Tanrı'nın artık "sebepsiz varlık" kategorisini tek başına işgalini iddia etmenin bir temeli -yani herhangi bir tanıma dayanmayan bir temeli- olmayacaktır. İkinci problem, Tanrı'nın varlığının; tıpkı Sünnî *mütekellimûn*'ün Tanrı'nın bilgi (*ilm*), güç (*kudre*) ve yaşam (*hayât*) sıfatlarını anladıkları şekilde O'nun zatına veya mahiyetine ilave bir *sıfat* olarak anlaşılabilip anlaşılamayacağıdır. Yoksa Tanrı'nın varlığı, mahiyetinin bir sıfatı -ve dolayısıyla mahiyet tarafından sebep olunmuş- olarak mı görülmelidir? Veya Tanrı'nın mahiyet ve varlığı tamamen özdeş olarak mı kabul edilmelidir?²⁸

Yarım kalan üçüncü bir husus, İbn Sînâ'nın (B) "başkası vasıtasıyla varlığı zorunlu" ve (C) "bizatihi mümkün varlık"ın birbirine tahvilini kabul ediyor gözükmektedir: (B) olan her varlık aynı zamanda (C); (C) olan her varlık da aynı zamanda (B) olacaktır. (B) ile (C)'nin birbirine tahvili, somut, zihin dışı varlıklar (*mevcûdât fî'l-a'yân*) söz konusu olduğunda makul hatta sezgiseldir. Peki zihni varlıklarda (*mevcûdât fî'z-zihn*) durum nedir? Vereceğim cevap, yaptığım yoruma dayalı kabulleri esas alacaktır. Mesela şayet benim en önemli endişem İbn Sînâ'nın mahiyet ve varlık konusundaki (I) yaklaşımının -yani mahiyet ve varlık işlem olarak ayrı, fakat kaplam olarak özdeş-

tarafını tutmaksa, o zaman zihindeki bir mahiyetin varlığının, somut, zihin dışı dünyadaki bir mahiyetin varlığı kadar “varlık” olarak adlandırılmayı hak ettiğini iddia etme eğiliminde olacağımdır (çünkü ben, zihindeki mahiyetin var olmayan şeklinde yorumlanabileceği yönündeki Mu‘tezilî yaklaşımı kabul etmekten kaçınmak istiyorum). Bu eğilim bir sonraki noktada beni, İbn Sînâ’nın (A) “bizatihi zorunlu varlık” ve (B-C) “başkası sebebiyle zorunlu varlık” – “bizatihi mümkün varlık” arasındaki ayırımının somut varlıklar gibi zihnî varlıklara da uygulanabileceğini farz etmeye sevk edecektir. Yine de önemli bir soru gündeme gelmektedir: Zihnî bir varlığı, “başkası sebebiyle zorunlu varlık” yapan sebep nedir? Zihnî varlık “At” veya “Kedi” gibi küllî ise faal akıl sebep rolünü üstlenmeye en yakın aday gözükmemektedir, zira o, ay-altı dünyadaki bütün suretlerin kaynağıdır: O, *bu at* ve *şu kedi* benzeri tekiler türünden somut varlıklar sözkonusu olduğunda cevherî suretlerin, “At” ve “Kedi” benzeri küllîler türünden zihnî varlıklar sözkonusu olduğunda ise akledilir suretlerin kaynağıdır. Peki, “Boynuzlu At” ve “Anka Kuşu” hakkında durum nedir? Bunlar, haklarında düşünmenin mümkün olduğu, dolayısıyla zihnî varlığa sahip küllîlerdir, ancak *bu boynuzlu at* veya *şu anka kuşu* gibi tekil olarak somut, zihin dışı varlıklar şeklinde gerçeklik kazanamayacak şeylerdir. Bir sonraki adım bizi “Beş Köşeli Ev”in problemli konumuna götürecektir (İbn Sînâ bu örneği farklı bir bağlamda zikretmektedir). “Beş Köşeli Ev”, hakkında düşünülmesi mümkün ve dolayısıyla zihnî varlığa sahip bir küllîdir, ancak (“Boynuzlu At” veya “Anka Kuşu”ndan farklı olarak) şimdiye kadar (en azından İbn Sînâ’ya göre) somut olarak böyle bir ev hiç var olmamışsa da bir gün somut, zihin dışı bir varlık olarak -tekil *bu beş köşeli ev* şeklinde- var olma ihtimali taşımaktadır.

İster gerçeklik kazanması mümkün olmasın, isterse somut dünyada henüz gerçeklik kazanmamış olsun -“Boynuzlu At”, “Anka Kuşu” veya “Beş Köşeli Ev” gibi zihnî varlıklar- zihnî varlıklar olarak onları “başkası sebebiyle zorunlu varlık” haline getiren sebebi belirlemek oldukça zordur. Belki de bu sebep halen faal akıldır. Eğer böyleyse, *bu boynuzlu at* ve *şu anka kuşu* gibi tekiler somut varlıklar olarak gerçeklik kazanamayacaklardır (ve *bu beş köşeli ev* somut bir varlık olarak henüz gerçeklik kazanmamıştır), çünkü ay-altı dünyada bu suretleri faal akıldan almaya elverişli herhangi bir madde

bulunmamaktadır. Ancak *bu boynuzlu at* veya *şu anka kuşu* veya *bu beş köşeli evin* bir parçası olacak cevherî suretlerin aksine “Boynuzlu At”, “Anka Kuşu” veya “Beş Köşeli Ev” küllî suretleri sözkonusu olduğunda Faal Akıl’dan gelen şeyi alabilecek uygun mahaller -insan akılları- *bulunmaktadır*. Alternatif olarak bir kimse, “Boynuzlu At”, “Anka Kuşu” ve “Beş Köşeli Ev” örneğinde sadece nefsimin iç duyularından birisinin onları “başkası vasıtasıyla zorunlu varlık” haline getiren sebep olarak hizmet gördüğünü mantıklı bir şekilde iddia edebilir. Bu, soyutlanmış duyu verilerinin farklı parçalarını ayırıp, düzenleyip bir araya getirebilen “aklî tahayyül” gücümdür.²⁹ Tabii ki İbn Sînâ’nın mahiyet ve varlık konusundaki (I) yaklaşımını desteklemeyi kabul etmezsem, (A) ve (B-C) arasındaki ayrımı açıkça somut, zihin dışı varlıklarla sınırlandırarak yukarıdaki problemlerin tümünden kaçınma yoluna gideceğim.³⁰ Ancak bu defa da orijinal problemle yine baş başa kalmaktayım: Bizatihi mümkün varlık konumunda henüz gerçeklik kazanmamış -mesela “Beş Köşeli Ev”-, ancak (henüz) başkası vasıtasıyla zorunlu varlık durumunda olmayan varlıklar olacağından (B) ve (C) birbirine tahvil edilemeyecektir.

Bu probleme rağmen İbn Sînâ’nın Tanrı’yı zorunlu varlık olarak tahlili, Sünnî *mütekellimûna*, Tanrı’nın sıfatlarının bir dereceye kadar gerçek anlamda Tanrı’nın zatından ayrı olduğu yönündeki teorilerinin sıkıntı doğuran sonuçlarıyla baş etmek için bir altın fırsat sunmuştur. İbn Sînâ’dan önce Sünnî *mütekellimûn* ezeliliği (*kıdem*) en önemli üst-sıfat -yani hem Tanrı’nın zatına *hem de* Tanrı’nın sıfatlarına yüklenebilen bir tür sıfat- olarak ele alıyorlardı (Bu yaklaşım, Sünnîlerin Mu’tezilîlerin aksine Tanrı’nın kelam sıfatı olarak düşünülen Kur’an’ın yaratılmamış ve dolayısıyla ezeli olduğu yönündeki geleneksel kavrayışı kabul etmelerinden kaynaklanmıştır). Ancak şayet Tanrı’nın bütün sıfatları -veya birkaçı bile- ezeli ise bu durumda yaratılmamış, ezeli şeylerin çokluğuna imkan tanıma gibi bir risk ortaya çıkmaktadır. Böyle bir şey ise Tanrı’yı bütün diğer varlıklardan yani zaman içinde yaratılmış (*muhdes*) varlıklardan ayıran nihaî ilahî kıstas olan ezeliğin tek sahibi olarak yeganeliğine halel getirmektedir.

İbn Sînâ sonrası Sünnî *mütekellimûn*, varlığın zorunluluğunun, ezeliğe kıyasla daha az problemlili tazammunları olan bir üst-sıfat olarak düşünülebileceğinin farkına varmışlardır. Tanrı’nın zatının,

sıfatları gibi varlığı da zorunludur; ancak sıfatlar bizatihi zorunlu değildir, çünkü onlar sadece birer sıfattır ve kelimenin tam anlamıyla “zat” olmayıp sadece zatın yüklemeleridir. Buna karşılık Tanrı’nın sıfatları *onun* zatında (veya zatıyla -Arapça *bi* edatı her iki anlama da gelmektedir) zorunlu varlıklardır.³¹ Diğer Sünnî *mütekellimûn* varlığın zorunluluğunun, sıfatı (bir yüklem olarak anlaşılmakta) Tanrı’nın zatına (özne olarak anlaşılmakta) bağlayan bir bağ şekli olarak yorumlanabileceğinin farkına varmışlardır.³²

İbn Sînâ’nın yeni ayırımıyla ilgilenmeye başlayan Sünnî veya Şîî *mütekellim* yine de önemli bir meydan okumayla karşı karşıyadır. Kur’an Tanrı’yı sadece nedensel güç (*kudre*) sıfatına değil, *irade* sıfatına da sahip bir varlık olarak tanımlamaktadır. Gazâlî’nin *Filozofların Tutarsızlığı*’nın ilk bölümünün önemli bir kısmını işgal eden bir konu da İbn Sînâ’nın Tanrı ve âlem arasındaki ilişkiye -bizatihi zorunlu bir varlıkla başkası sebebiyle zorunlu olan diğer bütün varlıklar arasındaki ilişki- dair tasavvurunun Tanrı’yı gerçek anlamda fail olmaktan soyutladığına dairdir. Gazâlî’ye göre Tanrı’nın sadece bir sebep olarak düşünülmesi yetmemektedir, biz Tanrı’yı bir fail olarak da düşünmek ve dolayısıyla Tanrı’nın iradesine yer açmak durumundayız. Gazâlî, İbn Sînâ’nın Müslüman entelektüelleri aslında Tanrı’nın Kur’an’da açıkça ve güçlü bir şekilde tanımlanan bütün isim ve fiillerini tek bir isme -bizatihi zorunlu varlık- ve tek bir fiile -kendini akletme/düşünme- indirgemeye zorlamakla onlardan çok fazla şey beklediğini düşünmektedir. Böylesine radikal bir indirgemenin sonra İslamî öğretiden ne arta kalacaktır?

Özel olarak İbn Sînâ’nın Tanrı ve âlem arasındaki ilişkiye dair tasavvuru, Tanrı’nın en önemli fiilini, yani geçmişte bir zamanda dünyayı yaratmış olmasını inkarı gerektirmektedir. Çünkü İbn Sînâ’nın bizatihi zorunlu varlıkla başkası sebebiyle zorunlu varlık arasındaki ayırımı, özel olarak *mütekellimûn*’un ezeli/öncesiz (*kadîm*) ve zaman içinde yaratılmış (*muhdes*) arasında yaptığı ayırımla irtibat kurmak için *düzenlenmemiştir*. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ’nın hedefi, yeni ayırımı sayesinde sebepsiz varlık -Tanrı- ile ezeli *veya* zaman içinde yaratılmış bütün sebepli varlıkları ayırt edebilmektir.

İbn Sînâ sonrası Sünnî ve Şîî *mütekellimûnu* meşgul eden dengeleyici hareket, İbn Sînâ’nın varlığı bizatihi zorunlu olan tek varlık

olarak Tanrı'ya dair son derece cazip ve yeni tahlilini iyi kullanmak, ancak bunu yapmakla da Tanrı'nın âlemin varlığını zorunlu kıldığı görüşünü kabule kendilerini teslim etmemektir. Yani Sünnî ve Şîî *mütekellimûn*, İbn Sînâ'nın Tanrı'yı bizatihi zorunlu varlık olarak tahlilini kabul ve tabiileştirme konusunda, sözkonusu formül geçişli değil geçişsiz şekilde anlaşıldığı müddetçe hiçbir sıkıntı duymamışlardır: Tanrı'nın âleme aşkını ve ondan ayrı oluşunu göstermeli, ancak bunu Tanrı'nın sebeplik çerçevesinde âlemlerle ilişki içinde olduğu tarzında yapmamalıdır. *Mütekellimûn* İbn Sînâ'nın ayırımını, Tanrı'nın varlığı konusunda harika bir delile zemin sağlaması sebebiyle ve daha genel olarak Tanrı'nın ve dünyanın varlığını birbirinden ayırt etme noktasında sağlam bir metot ortaya koyar gözükmesinden dolayı kullanışlı görmüştür. Ne var ki Tanrı'nın âlemin varlığına *ne şekilde* sebep olduğunun tahlili ciddi kayıtlar gerektirmektedir. Zira Tanrı'nın âlemin varlığına sebep oluşu, bir failin iradî fiili yerine gayri iradî zorunlu kılma fiilini ima ediyor şeklinde anlaşılabilmektedir.

İlk bakışta bu tabiileştirmenin, İbn Sînâ sonrası dönemdeki Sünnî ve Şîî *mütekellimûnu* karşı karşıya bıraktığı büyük meydan okumalardan birisi, dimyata pirince giderken -Tanrı'nın, varlığı bizatihi zorunlu olan yegane varlık oluşu fikri- evdeki bulgurdan -Tanrı'nın ezeli olarak âlemin (ezeli) varlığını zorunlu kılması düşüncesi- olmaktır. Aslında bu nisbeten kolaylıkla yapılmıştır. Mesela Sünnî-Mâtürîdî *mütekellim* Nesefî (ö. 1114-15) *Delillerin Bildirimi* isimli eserinin bir bölümüne İbn Sînâ'nın ayırımını da dahil etmiştir ki, sözkonusu bölümde Tanrı dışındaki bütün varlıkların bileşikliğinin -yani onların varlığının hareket ve sükun ya da cevher ve arazın bileşiminden meydana gelmesinin- bizatihi zorunlu varlık *olmadıklarını* gösterdiği ele alınmaktadır.³³ Şîî *mütekellimûn* Hillî (ö. 1326) ve Lâhîcî (ö. 1661), Tûsî'nin *İtikadın Ana Hatları*'na (*Tecridü'l-îtikâd*, ayrıca *Kelâmın Ana Hatları - Tecridü'l-keâm* olarak da bilinmektedir) yazdıkları şerhlerde, Tanrı'nın bizatihi zorunlu varlık olmasını kabul etmenin, Tanrı'nın dünyanın varlığını zorunlu kılmasını (*icâb*) gerektirmediği konusunda ısrar etmektedirler.³⁴ Daha önce bizzat Tûsî de, İbn Sînâ'nın Tanrı'sını gaî bir sebep değil de sadece fail sebep olarak yorumlamaya çalışmıştır. Çünkü muhtemelen fail sebep (*el-illetü'l-fâ'iliyye*) Aristoteles'in dört sebebinden (fail, gaî, surî ve maddî) fail

düşüncesine en yakın ve Tanrı'nın iradesiyle filde bulunduğu bir felsefî söylem içinde en kolay şekilde tabiileştirilecek olandır.³⁵

Bu eserin metafizik ve psikoloji hakkındaki sonraki bölümleri, burada ortaya konulan meseleleri, İbn Sînâ'nın düşünceleriyle ilgileri sadece (veya öncelikle) felsefî olanlar için daha uygun bir tarzda ele alacaktır. Benim bu bölümdeki amacım İbn Sînâ'yı felsefe *tarihi* içine yerleştirmekti: İbn Sînâ'nın ilgisini çeken felsefî meydan okumaları ortaya çıkarmak, o dönemde muhtemelen elinin altındaki hammadde çerçevesinde ulaşabildiği cevap yelpazesini tanımlamak ve niçin bir görüşü diğerine tercih ettiğini açıklamak. İbn Sînâ bir sentez döneminin sonunda -Ammoniusçu sentez- ve bir başka sentez döneminin de başlangıcında -İbn Sînâ metafiziği ve Müslüman öğretisinin yeni bir sentezi- yer almaktadır. İbn Sînâ sonrası *mütekellimûnun* İbn Sînâ metafiziğini kendi *kelam*larına mal edip tabiileştirme namına 800 yıl boyunca gösterdikleri çabalara dair insanın gözünü korkutacak miktardaki ilmî eser hâlâ çalışılmayı beklemektedir.³⁶ Ancak burada, araştırılacak kaynağın zenginliğine dair bir ipucu verdiğimi ve bu *mütekellimûnu* -Şîî olduğu kadar Sünnî de- İslam entelektüel tarihinde İbn Sînâcı geleneğin meşalesinin taşıyıcıları olarak görme yolunda bir başlangıç yaptığımı ümit ediyorum.

Notlar

- 1 Bkz. Gohlman'ın İbn Sînâ'ya dair neşir ve tercümesindeki değerlendirmeleri, Gohlman [91], 13, 91-113 ve 143-52; G. C. Anawati, *Müellefât İbn Sînâ* (Kahire: 1950); Y. Mehdevî, *Fihrist-i Musannefât-ı İbn Sînâ* (Tahran: 1954). İbn Sînâ'nın eserlerine dair bibliyografyalar ayrıca Janssens [95] ve Daiber [1]'de bulunabilir. Temel eserlerinin tarihi sıralaması Gutas [93] tarafından ortaya konulmuştur. İbn Sînâ'nın başlıca eserleri şunlardır: Müspet bilimler, mantık, tabiat felsefesi ve metafiziği kapsayan *Şifâ* (eş-Şifâ) ve İbn Sînâ'nın birkaç erken dönem eserinin bir özeti olan *Kurtuluş* (en-Necât) ve ileri düzey öğrenciler için yazılan ve anlaşılması büyük bir çaba gerektiren, dolayısıyla da sonraki Müslüman düşünürler tarafından üzerine en çok şerh yazılan *İşaretler ve Tenbihler* (el-İşârât ve't-Tenbîhât).
- 2 En azından İbn Rüşd'ü Arap (veya daha genel olarak Müslüman) rasyonalizminin bir kahramanı haline getiren yirminci yüzyıl Arap entelektüellerine kadar bu durum böyledir. Bu konuda bkz. A. von Kugelgen, *Averroes und die arabische Moderne: Ansätze zu einer Neubergründung des Rationalismus im Islam* (Leiden: 1994).

- 3 İbn Sînâ'nın eserlerinin Latinceye metin olarak intikali hakkında bkz. d'Alverny [248]; İbn Sînâ'nın birçok psikoloji teorisinin, eserlerini Latince kaleme alan düşünürler tarafından nasıl kabul edildiğine dair bir çalışma için bkz. Hasse [251].
- 4 Bu üç meseleyi sadece temel olmalarından dolayı değil, bunlar üzerine zaten derinlemesine çalıştığım ve dolayısıyla tahlillerimde kendimi daha emin hissettiğim için seçtim. Görüşlerimi destekleyen metinlere dayalı deliller yanında bu meselelerin daha ayrıntılı olarak ele alınışını görmek isteyen okuyucular Wisnovsky [105]'e başvurmalıdır.
- 5 Avicenna, *Autobiography*, 18.4 (İngilizce tercüme Gohlman [91], 19'da).
- 6 Bkz. D. Gutas, "Avicenna's *Madhhab* with an Appendix on the Question of the Date of his Birth", *Quaderni di studi Arabi*, 5-6 (1987-8), 323-36.
- 7 Avicenna, *Autobiography*, 22.6-7 ve 24.6-7 (İngilizce tercüme Gohlman [91], 23 ve 25'te); ayrıca bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân*, nşr. M. Abdülhamîd, 6 c. (Kahire: 1949), c. I [#182], 420.10-11.
- 8 Avicenna, *Autobiography*, Gohlman [91], 36.8-38.2'de (tercüme bana aittir).
- 9 Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. M. S. el-Kürdî (Kahire: 1913), 300.2-310.7 (İngilizce tercüme Avicenna [205], 56-64'te); İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ: Tabî'yyât (6): en-Nefs*, nşr. F. Rahman (Avicenna's "De Anima": *Arabic Text* olarak) (Oxford: 1959), 5.3-5.5, 223.11-234.11; Fransızca tercüme J. Bakır (*Psychologie d'Ibn Sînâ (Avicenna) d'après son œuvre ash-Shifâ'* olarak) (Prag: 1956), 158-66; Avicenna, *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus* (ortaçağ Latince tercüme), ed. S. van Riesz, 2 c. (Leiden: 1968 ve 1972), 105.40-126.26.
- 10 "Küçük" ve "büyük" ahenkler hakkında daha etraflı bir tartışma için bkz. Wisnovsky [105].
- 11 Philoponus Arabus hakkında bkz. R. Wisnovsky, "Yahyâ al-Nahwî (John Philoponus)", *Encyclopedia of Islam* [16], c. XI, 251-3.
- 12 Aristoteles'in Teolojisi ve *Enneadlar* arasındaki karmaşık ilişki hakkında bkz. P. Adamson, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the "Theology of Aristotle"* (Londra: 2003).
- 13 Bu ayırım en belirleyici şekilde Ammonius'un talebesi Asclepius tarafından ifade edilmiştir: *In Metaph.* (= CAG VI 2) 5.1 (*ad* 1013a17), 305.2-17. Bu yorumlama eğiliminin tarihi hakkındaki bir tartışma için bkz. Wisnovsky [232].
- 14 Mesela Aristotle, *De Anima*, I.4, 408b18-19; *De Anima*, II.1, 413a3-9; *De Anima*, III.4, 429a22-5; *Parts of Animals*, I.I, 641a32-641b10; *GA*, II.3, 736b28-30; *Metaphysics*, VI.I, 1026a5-6 ve *Metaphysics*, XII.3, 1070a24-6.
- 15 *eş-Şifâ: Kitâbu'n-nefs*, I.I, 15.17-16.17 (ortaçağ Latince tercüme, ed. van Riet, 36.43-37.68; Bakır'un Fransızca tercümesi, 12-13).
- 16 İbn Sînâ'nın havada yüzen adam ve bunun Descartes'in *cogitosu* ile ilişkisi hakkında bkz. erken dönem eserlere atıfta bulunan Marmura [214] ve Druart [89]. Ayrıca bkz. aşt. blm. 15.

- 17 İbn Sînâ'nın Ammoniusçu senteze mensup bir başka filozofla nasıl verimli bir şekilde karşılaştırılabileceğinin bir diğer örneği için bkz. A. Stone, "Simplicius and Avicenna on the essential corporeity of material substance", Wisnovsky [104], 73-130.
- 18 Genel olarak bu problem hakkında bkz. Wisnovsky [231].
- 19 Kur'an, 16/40: "Biz bir şey[in olmasını] istediğimizde o şeye [söyleyeceğimiz] sözümüz sadece 'Ol!' demekten ibarettir ve o şey hemen olur" (*innemâ kavulnâ li-şey'in izâ eradnâhû en nekûle lehû kûn fe-yekûn*) ve 36/82: "Bir şey[in olmasını] istediğinde O'nun emri sadece 'Ol!' demekten ibarettir ve o şey hemen olur" (*innemâ emruhû izâ erâde şey'en en yekûle lehû kûn fe-yekûn*).
- 20 Nasîruddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât, Şerhayi'l-İşârât* içinde (Kum: 1983 veya 1984), 189.16-19 (sayfada çerçeve içinde).
- 21 Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât, Şerhayi'l-İşârât* içinde, 192.5-13 (çerçeve dışında).
- 22 Sadeddîn et-Taftâzânî, *Şerhu'l-akâidi'n-neseфіyye* (Kahire: 1916), 16.2-17.3 (çerçeve içinde üsteki kısım); tercüme E. Elder, *A Commentary on the Creed of Islam* (New York: 1950), 11-12.
- 23 Mahmûd el-İsfahânî, *Matâli'u'l-enzâr şerhu tavâli'i'l-envâr* (Kahire: 1902), 39-41; E. Calverley ve J. Pollock tarafından yapılan İngilizce tercüme: *Nature, Man and God in Medieval Islam* (Leiden: 2002), c. I, 192-7.
- 24 Aslında pek çok ortaçağ Avrupa düşünce tarihçisi şu anda bilfiil felsefe ve teoloji arasındaki geleneksel ayrımı yeniden gözden geçirmekle meşgul olmaktadır; bkz. J. Aertsen ve A. Speer (ed.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Atken des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie* (Berlin: 1998) içindeki makaleler.
- 25 Fârâbî'nin de kendisini Ammoniusçu sentez geleneğinin bir parçası olarak gördüğü *İki Filozof Eflatun İlahî ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması Üzerine* isimli eserinde, özellikle de Tanrı'nın hem fail hem de gaî sebep olarak varlığına dair Ammonius'un delillerinin alıntılanmayı gerektirmeyecek kadar iyi bilindiğine dair iddiasında son derece açıktır: Fârâbî, *Kitâbu'l-cem' beyne re'şeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlîs*, ed. F. Dietreici, *Alfârâbî's philosophische Abhandlungen* (Leiden: 1890), 24.24-25.1.
- 26 Bu meselenin tarihi hakkında bkz. Wisnovsky [233].
- 27 Mesela Şehristânî, *Kitâbu'l-musâra'a*, ed. W. Madelung, çev. T. Mayer, *Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics* (Londra: 2001), 8.6-11.2; 24.3-31.2 ve 43.3-46.10 (tercüme 23-5, 33-7 ve 44-6).
- 28 Mesela Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 200.3-204.7.
- 29 Bir dereceye kadar bu ikilem, İbn Sînâ'nın, akletme fiili sırasında insanlar tarafından gerçekleştirilen gerçek failliğin derecesi hakkındaki değişken tutumunun bir işaretidir; bu konu hakkında bkz. D. Hasse, "Avicenna on Abstraction", Wisnovsky [104], 39-72.

- 30 Beydâvî'nin (ve onu takiben İsfahânî'nin) "filozofların" yaklaşımını (muhtemelen İbn Sînâ'ya atıfta bulunarak) tasviri hakkında bkz. *Metâli'ü'l-enzâr: Şerhu tavâli'îl-envâr*, 36 (Calverley ve Pollock'un İngilizce tercümesi, c. I, 176-7).
- 31 Mesela Taftâzânî, *Şerhu'l-akâidi'n-neseфіyye*, 52.2-60.5 ve 69.2-72.10 (çerçeve içinde üstteki kısım; Elder'in İngilizce tercümesi, 36-40 ve 49-53). Bir Şîî'nin karşı delili için bkz. Haydar Âmulî (ö. 1385 sonrası), *Câmî'ü'l-esrâr*, ed. H. Corbin ve O. Yahia (Paris: 1969), 139.7-142.11.
- 32 Bkz. İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 1085), *el-Akâidu'n-nizâmiyye*, nşr. M. Z. el-Kevserî (Kahire: 1948), 16.19 vd. ve 25.3 vd.; *Kitâbu'l-irşâd*, ed. ve Fransızca tercüme J.-D. Luciani (*El-Irchad par Imam el-Haramein* olarak) (Paris: 1938), 17.16 vd. ve 94.3 vd.; Senûsî (ö. 1490), *el-Akîdetü's-Senûsiyye*, İbrahim el-Bâcûrî (ö. 1860), *Hâşiye alâ metni's-Senûsiyye* içinde (Kahire: 1856), 57.8-58.2 (kenarda); İbrahim el-Lakânî (ö. ykl. 1631), *Cevheretü't-tevhîd* (Kahire: ts.), 28.1 ve 31.1; el-Fadâlî (ö. 1821), *Kifâyetü'l-avâmm fi ilmi'l-keîâm*, İbrahim Bâcûrî, *Hâşiye alâ Kifâyeti'l-avâmm* içinde (Kahire: 1906), 31.1-33.1; 38.2-4 ve 44.1 (sayfanın üst kısmında).
- 33 Ebu'l-Mu'in en-Neseфі, *Kitâbu tabsıratı'l-edille*, nşr. K. Salâma (Dımeşk: 1993), 61.1-63.3.
- 34 Allâme el-Hillî, *Keşfu'l-murâd fi şerhi Tecdîdî'l-i'tikâd* (Beyrut: 1979), 305.1-306.12; Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm fi şerhi Tecdîdî'l-keîâm* (İsfahan: 1878/1893 taşbaskısından yeniden basım), 494.13-504.26.
- 35 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 194.13-17 (çerçeve içinde). Tûsî'nin yorumunun eleştirisini Wisnovsky [233]'te yapmıştım.
- 36 Kısa ve özlü bir değerlendirmeye için bkz. Gutas [94]; ayrıca bkz. Wisnovsky [261]. İbn Sînâ metafiziğinin Şîî kelâmı içinde tabiileştirilmesi hakkında bazı çalışmalar yapılmıştır; mesela bkz. Schmidtke [259], özellikle 180-6 ve Schmidtke [260], özellikle 37-114 ve A. al-Rahim, "The Twelver-Shî'î Reception of Avicenna in the Mongol Period", Reisman [103], 219-31. Ne var ki, Sünnî tarafında bu konuda çok az şey bulunmaktadır. Bunun tek istisnası van Ess'in Sünnî *mütekellim* İcî'nin (ö. 1355) *Duraklar Kitabı*'nın ilk bölümünü tercüme ve şerhidir (Almanca); bkz. J. van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Adudoddin al-Îcî: Übersetzung und Kommentar des I. Buches seiner Mawâqif* (Weisbaden: 1966). Ancak van Ess'in bu eseri, metafizikten ziyade bilgi teorisi üzerine yoğunlaşmaktadır. Ayrıca bkz. Y. Michot, "L'avicennaisation de la suna, du sabéisme au leurre de la Hanifiyya: à propos du *Livre des religions et des sectes*, Il d'al-Shahrastâni", *Bulletin de philosophie médiévale*, 35 (1993), 113-20 ve J. Michot, "La pandémie avicennienne au VIe/XIIe siècle: présentation, editio princeps et traduction de l'introduction du *Livre de l'advenue du monde* (*Kitâbu hudûsi'l-âlem*) d'Ibn Ghaylân al-Balkhî", *Arabica*, 40 (1993), 387-344.

G a z â l î

Michael E. Marmura

Gazâlî'nin (ö. 1111) eserleri, Arapça felsefe geleneğinin tarihinde kritik bir aşamaya işaret etmektedir. Klasik eseri *Filozofların Tutarsızlığı* (*Tehâfütü'l-felâsife*) dolayısıyla büyük ölçüde İbn Sînâ'nın (ö. 1037) metafizik ve psikolojisinin keskin bir eleştirmeni olarak anılmaktadır. Aynı zamanda ona, İbn Sînâ'nın felsefî görüşlerini benimsemesi sebebiyle de önem verilmektedir. Bu, ilk bakışta büsbütün tutarsız olmasa bile paradoksal gözükebilir. Aslında o, İbn Sînâ'nın düşüncelerini, mensubu olduğu Eş'arîliğin vesileci bakış açısıyla (birazdan bu konu üzerinde duracağımız) yorumladıktan ve kendi kelimî görüşleriyle tutarlı hale getirdikten sonra benimsemiştir.

Gazâlî tanınmış bir *fakih*, bir *mütekellim* ve fakat bütün bunların yanında bir *sûfî* idi. Ölümünden birkaç yıl önce yazdığı otobiyografisinde, kesinlik peşindeki arayışının kendisini aklî ve manevî yolculuğa sevk ettiğini ve nihayetinde aradığı kesinliği, "tat" anlamındaki tasavvufî bir terim olan *zevk*, yani doğrudan mistik tecrübeye bulduğunu belirtmektedir.¹ İki eseriyle katkıda bulunduğu Eş'arî kelim okulunda yetişmesine rağmen kelim disiplinine karşı eleştirel bir tavra sahipti. Bu durum, İbn Sînâcî felsefî düşünceleri yeniden yorumlayıp mal ettiği *kelamıyla tasavvufunun* aralarının açık olup olmadığı sorusunu gündeme getirmiştir. Bir *sûfî* olduğu dönem boyunca yazdıklarının -doğru bir bağlamda- yakından okunması, bu sorunun aslında söz konusu bile olmadığını göstermektedir. Bizim de işaret etmek istediğimiz üzere tasavvufî ve kelimî-felsefî görüşleri birbirini tamamlamaya eğilimli kabuller içermektedir.

Hayatı ve Kariyeri

1058'de kuzey doğu İran'daki Tûs şehrinde veya bu şehrin civarında bir yerde doğan Gazâlî, geleneksel İslamî eğitimini, fıkıh çalışmalarına yoğunlaşan dinî üniversiteler konumundaki medreselerde aldı. Tûs ve ardından Cürcân'da tahsil gördükten sonra Şâfi'î (ö. 820) fıkıh mezhebinin kadısı ve Eş'arî (ö. 935) kelam mezhebinin önde gelen *mütekellimi* olan meşhur İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'den okumak için Nişâbü'r'a gitti (ykl. 1077). Muhtemelen Nişâbü'r'daki tahsili sırasında felsefenin bir parça etkisinde kaldı. Felsefe konusundaki yoğun çalışmalarını daha sonra Bağdat'ta iken gerçekleştirdi.

Cüveynî 1085'te vefat etti. Öyle görünüyor ki Gazâlî, Nişâbü'r'da yaklaşık altı yıl daha kaldı. Şâfi'î fıkına dair eserler veren parlak bir ilim adamı olarak şöhet kazandı. 1091'de vezir Nizâmü'l-Mülk onu Bağdat'taki Nizâmiye'ye fıkıh profesörü olarak atadı. Bu, ismini kurucusu Selçuklu Türk sultanlarının veziri Nizâmü'l-Mülk'ten alan ve Şâfi'î fıkını öğretmek üzere tesis edilen çok sayıdaki medrese içinde en itibarlı olanıydı. Selçuklu sultanları Bağdat'ta gerçek gücü ellerinde bulunduruyorlardı, ancak bu güçleri Abbasi halifesi tarafından meşrulaştırılmıştı. Selçuklu Türkleri İslam'ı Sünnî şekliyle kabul etmişlerdi ve dolayısıyla Kahire'deki hilafet karşısı Şiî Fatimîlerle mücadele içindeydiler. Nizâmiye medreseleri bir ölçüde Fatimîlerin dinî öğretilerini etkisiz hale getirmeyi de hedefliyordu. Gazâlî'nin Bağdat'a geldiğinde Abbasi halifesi el-Mustazhir'in (ö. 1118) talebi doğrultusunda yazdığı eserlerden birisi olan *Bâtınîlerin Rezaletleri* (*Fedâihu'l-bâtıniyye*), Fatimîlerin öğretilerine karşı kelamî bir hücum niteliğindedir.

Gazâlî Bağdat'ta 1091'den 1095'e kadar tedris faaliyetini sürdürdü. Muhtemelen bu dönemin başlarında bir şüphecilik devresi geçirdi. Otobiyografisinde de belirttiği üzere,² kesinlik arayışında artık duyulara güvenemezdi. Duyuların en güçlüsü olan görme duyusuna bir kimse nasıl güvenebilirdi? Gölgeye bakıyor ve onu durur halde görüyoruz, fakat daha sonra onun hareket ettiğini, hatta devamlı bir surette tedricen duyulara konu olamayacak şekilde hareket ettiğini öğreniyoruz. Yine güneşe baktığımızda güneş bize bir bozuk para büyüklüğünde görünüyor, ancak astronomik

delil, onun dünyamızdan bile daha büyük olduğunu gösteriyor. Bu şüphecilik akla kadar uzanmıştır. Şayet duyular güvenilirmezse kişi akla nasıl güvenebilir? Gazâlî bu noktada aklın öncelikli ilkelerinin -mesela, üçüncü halin imkansızlığı ilkesi- güvenilebileceğine dair de bir garanti bulamamıştır. Zira bir kimse bu ilkelerin doğruluğunu kısır döngüye düşmeden, onların doğruluğunu varsaymadan ispatlayamamaktadır. Gazâlî'nin bize söylediğine göre bu şüphecilik, Allah akla dair inancını iade edene kadar iki ay boyunca muzdarip olduğu bir hastalıktı.

Nizâmiye'deki dört yıllık tedris faaliyeti aynı zamanda Gazâlî'nin felsefe konusunda yoğun olarak çalıştığı ve bu alanda birkaç eser kaleme aldığı yıllardır. Bu eserler içinde en önemlisi *Filozofların Tutarsızlığı*'dır. Ayrıca İbn Sînâ'nın Farsça [*Prens*] '*Alâ'i [ed-Devle] İçin Bilgi Kitabı*'na (*Dânişnâme-yi 'Alâ'i*) büyük ölçüde benzeyen ve filozofların görüşlerini ortaya koyan *Filozofların Amaçları*'nı (*Makâsîdü'l-felâsife*) da yazmıştır. *Amaçlar* Latince tercümesi sayesinde ortaçağ Batısında da tanınmış, ancak yanlışlıkla Gazâlî'nin kendi felsefesinin bir ifadesi olarak düşünülmüştür. Bu eserin başlangıç ve sonunda Gazâlî, *Tutarsızlık*'ta İslam filozoflarının teorilerini reddedişine bir başlangıç olmak üzere bu eseri onların teorilerini açıklamak için kaleme aldığını belirtmektedir. İlginçtir, *Tutarsızlık* bu eserden ne açıkça ne de üstü kapalı bir şekilde bahsetmektedir. Gazâlî'nin başlangıçta *Amaçlar*'ı, üzerinde çalıştığı felsefî teorileri kendisi için özetlemek üzere yazmış olması, daha sonra onu piyasaya sürmek istediğinde de başına *Tutarsızlık*'a başlangıç olarak kaleme aldığına dair ifadeleri eklemiş olması mümkündür. Yine de bu bir spekülasyondur. Bu döneme ait bir başka eser, *Tutarsızlık*'la açıkça irtibat halindeki *Bilgi İçin Ölçüt*'tür (*Mîyarü'l-ilm*). Bunun *Tutarsızlık*'a bir ek olarak yazıldığı açıktır. Temelde İbn Sînâ mantığının yeniden ifadelendirilmesidir, ancak bu, mantığa dair yazdığı birkaç eser içinde en kapsamlı olanıdır.

En önemli kelam eseri *İtikatta Orta Yol* (*el-İktisâd fi'l-i'tikâd*) da bu döneme aittir. *Orta Yol*, Gazâlî'nin meseleleri üst düzeyde ele aldığı bir Eş'arî eserdir. *Tutarsızlık*'tan sonra yazıldığından, onunla yakından ilişkilidir. *Tutarsızlık*'ın amacı Gazâlî'nin de açıkça belirttiği üzere filozofları çürütmektir, doğru öğretiyi tasdik etmek değil.³ Öğretinin tasdiki, *Orta Yol* ve kısa bir tamamlayıcı Eş'arî eser olan

İtikadın İlkeleri'nde (*Kavâ'idü'l-akâid*) gerçekleştirilmiştir. Bu son eser daha sonra tasavvuf yolunu takip için Bağdat'ı terk ettikten sonra kaleme aldığı hacimli *Dinî İlimlerin Canlandırılması*'na (*İhyâu 'ulûmi'd-dîn*) dahil edilmiştir.⁴

Bağdat'ı terk etme kararı, manevî bir krizin sonucudur. Otobiyografisinde belirttiği üzere, kariyerini bir hoca ve yazar olarak sürdürüşünü sağlayan şey dünyevî başarıydı, yani sahih bir dinî istek değildi. Bu daha derin bir sebebi, yani dine tamamen doktrinel ve akli olarak yaklaşmanın doğurduğu rahatsızlığı da ima etmektedir. Bu tür yaklaşımlar dinî hayatın en özlü yönünü -yukarıda atıfta bulunduğumuz doğrudan tecrübî olan yönünü, *zevk*- işlevsiz bırakmıştır. Gazâlî sûfilerin eserlerini okumuş ve onların uygulamalarını takip etmek istemiştir. Bu, inzivaya çekilme ve kendini dünyevî ilgilerle meşguliyetten tamamen alıkoyma demektir. Bağdat'ı ve sahibi olduğu en itibarlı hocalık görevini bırakmaya karar verdi. Yetkililerden herhangi bir itiraz gelmemesi için sebep olarak Mekke'ye hacca gitme niyetinde olduğunu söyledi. Ailesinin geçimi için gerekli düzenlemeleri yaptıktan sonra Suriye'ye gitti ve Şam'daki camide inzivaya çekildi. Daha sonra Kudüs'e ve Kubbetü's-Sahra'ya gitti, ayrıca Halil'i ziyaret etti. Ardından Mekke ve Medine'yi de ziyaret etti.

Yaklaşık on bir seneyi bir sûfî olarak tedris faaliyetinden uzak geçirdi. Bu dönemde geleneksel Müslüman inancıyla tasavvufu uzlaştırmaya çalışan şaheseri *İhyâ'yı* kaleme aldı. Bu türden eserlerinde Gazâlî, sûfilerin benliğin Tanrı'da "yok olması" (*el-fenâ*) adını verdikleri şeyi, geleneksel İslam inancı açısından daha kabul edilebilir bir tarzda, ilahî sıfatlara "yakınlık" (*kurb*) olarak yorumlama eğiliminde olmuştur. *İhyâ*, İslamî dindarlığı beslemek ve kısmen de tasavvuf yolunu takip niyetinde olanları zorunlu bir ihtiyaç olarak zahidane hayat tarzına teşvik etmek üzere düzenlenmiş tavsiyeler ihtiva etmektedir. 1106'da İslam fıkıhı tedrisine önce Nîşâbü'r'da sonra da 1111'de vefat ettiği Tûs'ta yeniden başladı. Fıkıh tedrisine bu seferki dönüşünde, bu alana dair temel eserini, yani *Dinî İlkelerin Seçilmiş Temelleri*'ni (*el-Mustasfâ min usûli'd-dîn*) yazdı. *İhyâ*'dan sonra Gazâlî çok sayıda küçük hacimli eser kaleme aldı. Onlardan bazıları şunlardır: *Allah'ın Güzel İsimlerinin Açıklanmasında En Yüce Amaç* (*el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*), *İnanç ve İnançsızlığı*

Tefrik İçin Kesin Ölçüt (Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendaka), İhyâ'nın bazı temel düşüncelerini özetleyen Kırklar Kitabı (Kitâbu'l-erba'în), iki tasavvufî eser: Farsça Mutluluğun Kimyası (Kîmiâ-yi sa'âdet) ve Nurların Nişi (Mişkâtü'l-envâr), otobiyografisi Dalaletten Kurtarıcı (el-Munkız min'e'd-dalâl) ve son eseri Halkı Kelam İlminde Uzak Tutma (İlcâmu'l-avâmm an ilmi'l-keâm).

Gazâlî'nin dinî düşüncesinin pek çok vechesi bulunmaktadır ve bu düşünce farklı bağlamlarda ifade edilmektedir. Bu konuyu ele almanın bir yolu, sözkonusu meseleyi, benimsediği Eş'arî kelamının öncelikle felsefeyle, daha sonra da tasavvufî görüşleriyle irtibatı açısından incelemektir.

Gazâlî ve Eş'arîler

Gazâlî'nin Eş'arî kelamına dair düşüncelerini ortaya koyduğu eseri *İtikatta Orta Yol*'dur. Sûfî oluşundan çok zaman sonra *Kırklar Kitabı*'nda (*İhyâ*'dan sonra yazılmıştır) *İtikatta Orta Yol*'un kalamcılarının, daha doğrusu Eş'arî kalamcılarının (*mütekellimûn*) ilminin temel unsurlarını ihtiva ettiğini açıkça belirterek ona büyük bir değer verdiğini ifade etmesi önemlidir. Daha sonra, *İtikatta Orta Yol*'un, hakikate ulaşmada Eş'arîlerin kalam eserlerine göre daha derin ve “marifet kapılarını (*ebvâbu'l-ma'rife*) çalmaya”, Eş'arî kalamcılarının eserlerinde görülen “resmî söylem”den (*el-keâmü'r-resmî*) daha yakın olduğunu ilave etmektedir.⁵ Gazâlî'nin *İtikatta Orta Yol*'u “resmî” bir Eş'arî eseri olarak görmemesi ve hakikate ulaşma konusunda bu tür eserlerden daha üstün kabul etmesi önemlidir.

Eş'arî kelamının köşe taşını ilahî sıfatlara dair öğretisi oluşturmaktadır. Gazâlî de bu öğretiyi onaylayıp genişletmektedir. Eş'arîlere göre hayat, bilgi, irade, kudret, kelam, işitme ve görme ilahî sıfatları, ilahî zat ile birlikte ezeli ve onunla doğrudan ilişkilidir; ancak ilahî zat ile özdeş değildirler. Bunlar ilahî zata “eklenmiş” (*zâide*) sıfatlardır. Bu nokta Gazâlî'nin, özellikle âlemin ezeliliği konusundaki felsefî öğretiyi ret ve mahkum edişini anlamak için oldukça temel bir niteliği haizdir. Zira şayet ilahî sıfatlar ilahî zat ile özdeş olursa bu durumda ilahî fiil de Tanrı'nın mahiyet veya tabiatının doğrudan zorunlu bir sonucu olarak gerçekleşen, ilahî öze ait bir fiil olacaktır. İbn

Sînâ'nın Gazâlî tarafından da benimsenen görüşüne göre Tanrı kendisinden peşi sıra sudur eden tüm varlıkların, yani bir bütün olarak âlemin en üstün temel sebebidir. İbn Sînâ açısından bu asıl sebebin, etkisine olan önceliği zamansal değil ontolojiktir. Asıl sebep etkisiyle birlikte var olmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ için ezeli asıl sebebin zorunlu kılınmış etkisi olarak âlem de zorunlu olarak ezeldir.

Bu sonuç, Gazâlî'ye göre ilahî sıfatlardan iradenin inkarı anlamına gelmektedir. Gazâlî açısından ezeli irade sıfatının seçtiği ve karar verdiği her şey mutlaka varlığa gelmek durumundadır. Bu anlamda hakkında karar verilen şeyin varlığı zorunludur. Ancak yine de ilahî zat tarafından zorunlu kılınmış değildir. İlahî özle özdeş olmadığından, ezeli irade âlemin yaratılışına karar vermek mecburiyetinde değildir. Tabir caizse o, ihtiyara bağlı ezeli bir fiil tarafından "özgürce" gerçekleşmektedir. Gazâlî'ye göre bu fiille o, âlemin geçmişten şimdiye zaman içinde sonlu bir anda yoktan (*ex nihilo*) yaratılışına karar vermektedir.

İlahî iradenin karar verdiği her şey ilahî kudret vasıtasıyla varlığa gelmektedir. Bu bizi hayat, bilgi, irade ve kudret sıfatlarının birbirleriyle olan ilişkilerine götürmektedir. Bu sıfatlar şartlı olarak birbirleriyle ilişkilidir. Hayat olmadan bilgi, bilgi olmadan irade ve irade olmadan kudret olamaz. Dolayısıyla hayat, bilgi, irade ve kudretten her biri sırasıyla diğeri için zorunlu birer şarttır. Tabii ki bu, sözkonusu sıfatların birbirlerinin "sebeb"i olduğu anlamına gelmemektedir. Onlar ezeli olarak birlikte var olan sebepsiz sıfatlardır. Dahası ezeli irade, yaratılmış bütün varlık ve olayların tek tip bir istikamet takip etmelerine karar vermektedir. Gazâlî bu tek tip istikamete *icrâu'l-âde*, yani Tanrı'nın şeylerin mutat olduğu veche göre akışını emir ve takdir etmesi şeklinde atıfta bulunmaktadır. Ne var ki sözkonusu mutat vecih bizatihi zorunlu değildir. Herhangi bir çelişmeye mahal vermeksizin kesintiye uğratılabilir. Tek tip ve mutat gidişe karar veren ilahî irade, tarihin belirli anlarında bu gidişatın kesintiye uğramasına da karar vermektedir. İşte bu kesintiler, Tanrı'nın, peygamberleri ve velileri adına yarattığı mucizelerdir.

İlahî kudret, tüm yaratılmış şey ve olayların yegane sebebidir.⁶ O aynı zamanda yaygın bir niteliğe sahiptir. Gazâlî bununla, ilahî

kudretin çok sayıda kudrete bölünmeyen tek bir kudret olduğunu ve yaratılmış bütün varlık ve olayların her birinin de sebebi konumunda bulunduğunu kastetmektedir. Dünyamız cisimlerden ibarettir ve cisimler, içlerinde bulunan ve gözle görülmeyen atom ve arazların/niteliklerin bileşiminden meydana gelmişlerdir. Atomlar, arazlar ve bunların bileşimi durumundaki cisimler ile bütün olaylar dizisi, yaygın nitelikteki ilahî kudretin doğrudan yaratmasıdır. Olayların tek tipteki gidişatı, bizim alışkanlık neticesi sebepler ve sonuçlar şeklinde değerlendirdiğimiz şeyleri ihtiva eden bir düzen oluşturmaktadır. Her ne kadar bunlar gerçek sebepler ve sonuçlar şeklinde hareket etseler de aslında böyle değildirler. Bunlar birbirleriyle zorunlu olarak irtibatlı olmayan, aynı anda meydana gelen olaylardır ve birbirleriyle sebep-sonuç ilişkisi içinde olmaları sadece tek bir sebep yani ilahî kudret dolayısıyladır. Bu bizi sözkonusu kelamın “vesileci” olduğunu söylemekle ne kastedildiğine götürmektedir. Alışkanlık neticesinde sebep şeklinde değerlendirdiğimiz olaylar sadece ilahî, doğrudan ve gerçek sebep olma fiilinin vesile/sebep olmasından ibarettir. Bunlar, bir kimsenin doğal olarak vesileci/alışkanlığa dayalı sebepler ve sonuçlar zincirinden “burhanî” sonuçlar çıkarabilmesi amacıyla, İbn Sînâ’nın gerçek sebep ve sonuçlar olarak kabul ettiği şeylerin düzenine (bütün ayrıntılarında) benzeyen bir düzen takip etmektedir.⁷

Eş’arî vesileciliğinin kalbinde “*kesb*” teorileri bulunmaktadır. Diğer olaylar gibi insan fiilleri de ilahî kudretin doğrudan yaratmasıdır. Bu kudret bizde, iradî fiillerimizin sebebi olarak tecrübe ettiğimiz bir güç yaratmaktadır. Normalde aynı anda gerçekleşen sebep ve sonuçlar olarak değerlendirdiğimiz olayların ilahî kudret tarafından yaratılmış olmasındaki durum, bizim irademizden kaynaklandığını düşündüğümüz fiiller için de geçerlidir. Onlar, normalde bu gücün “sonuçları” olduğunu düşündüğümüz olaylarla aynı zamanda gerçekleşen fiillerdir. Bu “sonuçlar” bizim yapıp-etmelerimiz değildir. Onlar bizim için ilahî kudret tarafından yaratılmaktadırlar. Bir başka deyişle, bizde yaratılan gücün, sebep olacak bir etkinliği yoktur. Kendi gücümüzle “elde edilmiş” olduğuna inandığımız ne varsa aslında bizim adımıza ilahî kudret tarafından elde edilmiştir. Gazâlî, bizde yaratılmış olan gücün sadece ilahî kudretin bizim için yarattığı *kesb* ile birlikte var olduğu konusunda ısrar etmektedir.

Yaratılmış güç zaman açısından insan fiilini öncelememektedir. Bu güç ve fiil aynı anda yaratılmaktadırlar. Dahası, ilahî kudret imkansız yasalaştıramaz. İlk olarak sırasıyla hayat, bilgi ve iradeyi yaratmaksızın, bizde, yaratılmış gücü de yasalaştıramaz. Bunların her biri ilahî kudretin doğrudan yaratmalarıdır.

Şayet durum böyleyse, istemsiz hareketlerimizi, iradî olduğunu düşündüğümüz hareketlerimizden nasıl ayırt edebiliriz? Gazâlî'nin de benimsediği klasik Eş'arî cevap, istemsiz hareketin yaratılmış güç olmadan yaratıldığı, iradî hareketin ise bu güç ile yaratıldığı şeklindedir. Bu iki tür hareketi birbirinden ayıran da budur. Biz de bu ayırımı tecrübe etmekteyiz. Ne var ki bu, söz konusu teorisinin, insan iradesinin özgürlüğü öğretisini esas alan insanın ahlâkî sorumluluğunu nasıl izah ettiği sorusunu çözmemektedir. Gazâlî bu problemin farkındaydı, ancak o, şeylerin kozmik sistemdeki yeri tasavvufî müşahede yoluyla anlaşıldığı zaman, teorisinin zorluklarıyla ilgili bir çözümün elde edileceğini ileri sürerek *kesb* teorisini savunmaya devam etmektedir.

Tutarsızlık

Gazâlî'nin *İtikatta Orta Yol*'da ortaya koyduğu Eş'arî vesileci bakış açısı, işaret edeceğimiz üzere *İhyâ*'da farklı bağlamlarda tekrarlanmaktadır. Bu bakış açısı *Tutarsızlık*'ın arka planını da oluşturmakta ve bazı iddialarını daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Gazâlî'nin *Tutarsızlık*'ı çürütme amaçlı bir eser olarak değerlendirdiği ve orada Eş'arî kelimasını ortaya koymaya niyetli olmadığı doğrudur. Bundan dolayı herhangi bir özel doktrinel tutumu esas alarak bu kitabı yazmadığını son derece açık bir şekilde açıklamaktadır (*Tutarsızlık*, 7). Ayrıca dikkate değer iki durumda, muhalifi durumundaki filozofların kendi teorileri uyarınca bile imkansız addettikleri Kur'an'ın lafzî ifadelerinin aslında mümkün olduğunu göstermek için onların bazı görüşlerini kabul etmektedir. Bu noktada o, *Tutarsızlık*'ın öncelikli amacının bir öğreti ortaya koymak değil, çürütmek olduğuna dair kendi açıklamasıyla oldukça tutarlıdır.

Ancak Gazâlî sonraki eserlerinden birisinde⁸ *Tutarsızlık*'ı kelim ilmine dair eserleri arasında saymaktadır ki, bu noktada bir tutarsızlık söz konusudur. Çünkü o, Eş'arî kelimasının temel vazife-

sini İslam'ın Sünnî öğretisi olarak kabul ettiği şeyi savunmak şeklinde tasarlamıştır. Her ne kadar bir öğreti oluşturmak için ortaya konulmuş olmasa da *Tutarsızlık* böyle bir savunma tesis etmektedir (*Tutarsızlık*, 7). Aynı zamanda sözkonusu eserde, dikkatli bir şekilde incelendiğinde belirli, daha doğrusu Eş'arîliğin kelimî görüşünü yansıtan çok sayıda kabul ve gizli öncül bulunmaktadır. İleride işaret edeceğimiz üzere Eş'arî kabul, Gazâlî'nin çürütme metodunun parçası olarak sunulmaktadır. Bundan dolayı bu eserin başlıca münekkidi İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*'nda (*Tehâfütü't-tehâfüt*) devamlı surette Gazâlî'nin *Tutarsızlık*'taki duruşuna Eş'arî nitelemesiyle atıfta bulunmaktadır ve bu noktada büyük ölçüde haklı çıkmaktadır. Fakat *Tutarsızlık*'taki pek çok delilin zeminini oluşturan Eş'arî temeli incelemeden önce bu eser hakkında birkaç kelam etmek elzemdir.

Tutarsızlık'ta Gazâlî, sadece Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefelerini eleştirmekle yetinmiştir. Bu iki filozof, ona göre, Aristoteles'in felsefesinin en iyi savunucularıdır. Ancak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristotelesçi olmakla birlikte aynı zamanda Yeni-Eflatuncu olduklarını ve her ikisinin de kendilerine özgü sudurcu birer şema oluşturdıklarını hatırdı tutmalıyız. Her ikisinin sudurcu şemaları benzer olmakla birlikte birebir aynı değildir. Diğer yandan nefis ve ahiret hayatıyla ilgili teorileri de tamamen aynı değildir. Gazâlî'nin eleştirisi doğrudan İbn Sînâ'nın felsefesini hedef almaktadır. Bununla birlikte bu eleştirilerden çoğu Fârâbî'nin düşüncesinin çeşitli boyutlarına da uygulanabilmektedir. *Tutarsızlık*'ta Gazâlî bazen özel olarak İbn Sînâ'ya atıfta bulunmakta, ancak genellikle karşısındakilere sadece "filozoflar" şeklinde işaret etmektedir.

Tutarsızlık, Gazâlî'nin İslam inancına muhalif saydığı felsefî görüşleri çürütmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla bu eser, kendisine yirmi felsefî teoriyi muhatap almaktadır ki, bunlardan üçünü İslam inancına tamamen zıt ve kabul edenlerini kafir olarak değerlendirmekte, geri kalan on yedi meseleyi benimseyenleri ise kimi İslam mezhebi veya bir başkasının kabul ettiği bidatler şeklinde gruplandırmaktadır. İslamî öğretiye tamamen karşı olmakla itham ettiği üç teori şunlardır: Âlemin ezeliliği teorisi, (özellikle İbn Sînâcı) Tanrı'nın bu dünyaya ait cüz'ilerin sadece küllî boyutlarını bildiği teorisi ve İbn Sînâ'nın cismanî haşri inkar eden ölümsüz, gayri maddî

nefs öğretisi. Bu tür teorileri reddetmek için Gazâlî'nin tüm ihtiyaç duyduğu, filozofların iddialarının aksine, bu teorilerin ispatlanmamış olduğunu göstermektir. Tam olarak o da bunu yapmaya çalışmakta, fakat aynı zamanda bu teorilerden bazılarının birbirleriyle çeliştiğini de tartışmaktadır.

Sebeplik

Tutarsızlık'ın Eş'arîliği, en iyi şekilde sebeplik kavramını ihtiva eden tartışmalarda görülmektedir. Birinci Mesele, âlemin kaynağı sorusuna tahsis edilmiştir ve âlemin ezeliğine dair dört felsefî delilin tartışmasını içermektedir. Gazâlî'nin filozofların en sağlam delili olarak değerlendirdiği delil, ilahî zata dayalı sebeplik teorisini esas almaktadır. Filozoflara göre zaman içinde yaratılan bir âlem, herhangi bir engel veya gecikme için bir sebep yokken, zorunlu kılan sebebin (yani Tanrı'nın) etkisinin gecikmesi anlamına gelecektir. Filozofların iddiasını en güçlü şekliyle ortaya koyduktan sonra Gazâlî, filozofların bu iddianın sonucunun tam tersinin, yani âlemin ezeli nitelikteki ilahî iradenin seçip yaratılmasına karar verdiği anda yaratıldığının (*Tutarsızlık*, 17) imkansızlığını ispat edip edemeyeceklerini sorarak onların iddialarını çürütmeye başlamaktadır. Ona göre filozoflar bunu ne kıyas yoluyla ne de son derece aşîkar tarzda zorunlu olan bir şeye müracaatla yapabilirler. Filozofların ulaştığı sonucun aksinin doğru olmadığı ispatlanamazsa, ilahî zata dayalı sebebin zorunlu kıldığı yönündeki öncül de ispatlanamaz olarak kalacaktır. Bu çok vecheli tartışmasının sonucunda Gazâlî, filozofların, zaman içinde gerçekleşen olayların meydana gelişinin sebebinin semavî feleklerin dairevî dönüşü olduğu yönündeki teorilerine atıfta bulunmaktadır. O bunu, zaman içinde gerçekleşen tüm olayların Allah'ın "başlangıçtaki icatları" olduğu (*muhtara'a li'llâhi ibtidâ'an*; *Tutarsızlık*, 30) şeklindeki Eş'arî görüşü ileri sürerek reddetmektedir.

Üçüncü Meselede Gazâlî "fail" kavramının kullanımını tartışmaktadır. Fail olmak sadece yaşayan, irade eden, bilen bir varlığa dairdir. Muhelif, doğru Arapça kullanıma müracaat ettiğinde, mesela ateşin öldürdüğü söylendiği zaman, Gazâlî bunun sadece mecazî bir kullanım olduğunda ısrar etmektedir: Ateşin gerçekte

böyle bir fiili sözkonusu değildir. (*Tutarsızlık*, 58-9; On Yedinci Mesele’de de bu husus tekrar edilecektir).

On Yedinci Mesele sebepliğe tahsis edilmekteyse de asıl amacı, Kur’an’da ve nebevî hadislerde nakledilen, fakat filozoflar tarafından imkansız görülen mucizelerden bazılarının mümkün olduğunu göstermektir.⁹ Gazâlî tartışmaya bir Eş’arî ilanla başlamaktadır: “Alışkanlık neticesi sebep olduğuna inanılan ve alışkanlık neticesi sonuç olduğuna inanılan şey arasındaki ilişki bizim açımızdan zorunlu değildir”. Devamında, özdeş olmayan herhangi iki şeyden birisinin tasdik veya reddinin diğerinin tasdik veya reddini gerektirmediğini, herhangi birisinin varlık veya yokluğunun diğerinin varlık veya yokluğunu lüzumlu kılmadığını belirtmektedir. Ardından örnek olarak “susamak ve su içmek, doymak ve yemek, aydınlık ve güneşin doğuşu, ölüm ve boynu vurmak”ı vermektedir. Bunlar ve diğer gözlemlenebilir şeylerin ilişkisi, bunları yan yana yaratan Tanrı’nın ilk kararına bağlıdır. Aralarındaki ilişki bizatihi zorunlu değildir ve dolayısıyla ayrılabilir cinstendirler. Buna göre mesela boyun vurulmaksızın ölümü yaratmak ve boyun vurulduktan sonra hayatı devam ettirmek ilahî kudret dahilindedir (*Tutarsızlık*, 166).

Ardından Gazâlî, meşhur, bir parça pamuğun ateşe teması örneğini ele almaktadır. Bizim gördüğümüz, pamuğun ateşle teması noktasında yanmanın gerçekleşmesidir. Pamuğu yakanın ateş olduğunu görmemekteyiz. Şahit olduğumuz, aynı anda gerçekleşen iki olaydır. Daha sonra o, pamuğu parçalarına ayırmak ve küle çevirmek suretiyle onda bir siyahlık yaratarak yanmasını yasalaştırmanın doğrudan veya melekler vasıtasıyla Tanrı olduğunu ileri sürmektedir (*Tutarsızlık*, 167). (Meleklerin aracılığıyla Gazâlî’nin ne kastettiği sorusuna, meselenin *İhyâ*’daki boyutlarını tartışırken döneceğiz.)

Sebepliğe dair tartışma ilerlerken Gazâlî, hasmının ağzını temel bir itirazla kapatmaktadır. Tabii olaylardaki zorunlu sebeplik bağlantısını reddetmek onlara göre son derece çirkin imkansızlıklar doğuracak, âlemde herhangi bir düzen bulunmayacaktır. Tüm oluşlar-zıtları da eşit derecede meydana gelebilecek- bütünüyle imkanlar haline gelecektir. Mesela bir insan vahşi hayvanlarla ve alevli ateşlerle karşılaşacak ancak Tanrı onda görme duyusunu yaratmadığı için

onları görmeyecektir. Bütün benzer türdeki saçmalıklar dolayısıyla bunu takip edecektir (*Tutarsızlık*, 169-70). Gazâlî'nin buna cevabı şöyledir: Şayet varlığı mümkün olan şeyler, yokluklarına dair cüz'î bir bilgi sebebiyle yaratılmamış şeyler olsalardı, hasmın bahsetmiş olduğu imkansızlıklar sözkonusu olurdu. Onların bahsettiği şeyler Gazâlî'ye göre hem meydana gelebilecek hem de meydana gelemeyecek olan mahza imkanlardır. Tanrı Gazâlî'nin belirttiği üzere bizde sözkonusu imkanları yasalaştırmayacağına dair bir bilgi yaratmaktadır (Bu cevapta Gazâlî'nin, Tanrı'nın olayları tek tip, düzenli ve alışkanlık istikametinde ilerlemelerini emretmesi anlamındaki *icrâu'l-âde* kavramı gizlidir). Böylece filozofların itirazı, iftiradan öte bir şey ifade etmemektedir (*Tutarsızlık*, 170).

Yine bu tür bir iftiradan uzak durmak için Gazâlî bir başka sebep-lik teorisi ortaya koymaktadır (*Tutarsızlık*, 171-4). Ateşin, iki benzer pamuk parçasına temas ettiğinde her ikisini de yakacağını teslim etmektedir. Dolayısıyla şeylerde sebepliğin etkisine bir ölçüde izin verilmektedir. Ancak bu, sadece ilahî fiilin zatı tarafından zorunlu kılınmayıp ihtiyarî olduğunda ve ilahî kudretin mucizelere imkan tanımak için tabiata müdahale edebilmesi durumunda sözkonusudur. Yani mesela bir peygamber büyük bir ateşe atıldığında ya Tanrı'nın ateşin niteliğini değiştirmesiyle ya da ateşin fiilini gerçekleştirmesini engelleyen bir sebep yaratmasıyla mucizevî bir şekilde kurtulabilir.

Gazâlî şimdi bize her iki teorinin de yani hem Eş'arî hem de tabiî şeylerde sebepliğin etkisine bir ölçüde izin veren tadil edilmiş felsefî teorinin mümkün olduğunu söylemektedir. Ancak bu ikisi hangi anlamda mümkündür? Her iki teori de karşılıklı olarak birbirini dışladığından, yani birisi sebepliğin etkisini reddederken diğeri buna imkan tanıdığından aynı anda mümkün olamazlar. Muhtemelen Gazâlî'nin demek istediği, her ikisinin de birbirlerinden bağımsız olarak, filozofların imkansız saydığı mucizelerin imkanına kapı açması sebebiyle kendi içlerinde tutarlı olduğu yönündedir. Bu aynı zamanda insan nefsinin gayri maddî oluşunu kabul edip bu kabule rağmen İbn Sînâ tarafından inkar edilen cismanî haşrin yine de mümkün olduğunu belirterek tartışmayı sürdürdüğü Yirminci Meseleyle de benzerlik arz etmektedir. Eş'ariliğin maddî nefis öğretisini yeniden tasdik ettiği *İtikatta Orta Yol*'da *Tutarsızlık*'a şu şekilde atıfta bulunmaktadır:

Biz bu meseleyi ayrıntılı bir şekilde *Tutarsızlık*'ta, filozofların nefsin ölümsüzlüğünü kabul eden -ki onlara göre nefsin mekanda yeri yoktur- ve orijinal insan bedeniyle aynı olup olmamasına bakmaksızın nefsin bedeni tekrar yönetmeye başlamasına imkan tanıyan öğretilerini reddetmek amacıyla ele almıştık. Ne var ki bu, bizim inandığımız şeye uygun düşmeyen, ancak [onları mantıkî olarak kabule zorlayacak] bir sonuçtu. Zira o kitap, doğru öğretiyi tesis etmek amacıyla değil, onların öğretilerini ret için yazılmıştır.¹⁰

İkinci sebeplik deliline dönecek olursak, ne *İtikatta Orta Yol*'da ne *İhyâ*'da ne de sonraki eserlerinde onu yeniden tasdike dair bir ifadeye rastlamaktayız. Bütün işaretler bu delilin *Tutarsızlık*'ta, bir kimse-nin, şeylerde sebepliğin etkisini bir ölçüde benimsese bile filozofların reddettiği mucizeleri halen kabul edebileceğini göstermek için delil uğruna ileri sürüldüğü yönündedir.

İtikatta Orta Yol, Eş'arî vesileci yaklaşımı güçlü ve açık bir şekilde tasdik etmektedir. Söz konusu eser, Gazâlî'nin *Tutarsızlık*'ta filozofların sebeplik teorisiyle özdeş kabul ettiği (*Tutarsızlık*, 230) Mu'tezile kelam okulu tarafından desteklenen "oluş" (*et-tevellüd*) öğretisine dair ayrıntılı çürütme noktasında yeniden bu vesileci yaklaşımı benimsemektedir. Bu çürütme şu ilanla sonuçlanmaktadır: "Tüm zamansal şeyler, onların özleri ve arazları, canlı ve cansız varlıklarda meydana gelen şeyler Tanrı'nın kudreti vasıtasıyla varlığa gelmektedir. (...) Bunları icat konusunda tek yetki O'na aittir. Bazı yaratılmış şeylerin başkaları vasıtasıyla var olması söz konusu değildir; her şey [ilahî] kudret aracılığıyla varlığa gelmektedir" (*Orta Yol*, 99). *Ecel*, yani insan ferдинin önceden belirlenmiş hayat süresi kavramına dair tartışmada da boynu vurmanın ölüme sebep olup olmadığı konusunda söz konusu mesele tekrar gündeme gelmektedir. Gazâlî'nin cevabı şöyledir:

[Boynu vurulan şahsın] *eceliyle* öldüğü söylense yeridir. *Ecel*, boy-nunun kesilmesi, ayın tutulması veya yağmurun yağmasıyla gerçekleşip gerçekleşmediğine bakmaksızın Tanrı'nın o şahsın ölümü için onda yarattığı zaman anlamındadır. Bütün bu saydıklarımız, bizim açımızdan meydana getirici (*mütevellidât*) değil, ilişkili (*mukterinât*) fillerdir. Ne var ki, bazı ilişkiler alışkanlık uyarınca (*bi'l-âde*) tekrarlanırken bazıları tekrarlanmamaktadır. (*Orta Yol*, 224-5).

Her ne kadar ölümün gerçek sebebi ilahî kudret olsa da ezeli nitelikteki ilahî irade, ölümün daima boynun vurulmasının peşinden gelmesini takdir etmiştir (bir mucizeye engel olmak da bu irade tarafından önceden takdir edilmiştir). Bu, Gazâlî'nin İbn Sînâ'nın Aristotelesçi ispat mantığını onaylamasını gündeme getirmektedir ki, Gazâlî açısından tabiî olaylardaki zorunlu ilişki reddedilmekte, bunun yerine bizatihi mümkün olan ve ilahî irade tarafından takdir edilen alışkanlığa dayalı tek tip gidişat kuralı olarak konulmaktadır. Bilimsel sonuç ve bilimsel bilginin geçerliliğini sağlayan nihaî şey de bu alışkanlığa dayalı tek tip gidişattır.

Tutarsızlık'a ek olarak kaleme alınan bir mantık eseri olan *Bilgi İçin Ölçüt*'te Gazâlî, İbn Sînâ'nın belirli tecrübî öncüllerin kesinlik verdiği yönündeki iddiasını kabul etmektedir. Bir itiraz olarak o şunu ileri sürmektedir: “Kelamcılar, ölüme yol açanın boynu vurma, doymanın sebebinin yeme, yanmanın sebebinin ateş olmadığını; yanma, ölüm ve doymaya bunların değil, bunlarla eşzamanlı olayların meydana gelmesi anında onlara sebep olanın Tanrı olduğunu iddia edip bundan şüphe ederken bu nasıl mümkün olabilir?” Gazâlî'nin cevabı şöyledir:

Kelamcı ölüm gerçeğini kabul eder, ancak boynun vurulmasıyla ölüm arasındaki ilişkinin niteliğini sorgular. Bunun, o şeyin bizzat kendisinin zorunlu bir sonucu ve dolayısıyla değişimi imkansız bir şey mi olduğu veya yüce Tanrı'nın ne yerine başka bir şeyin geçebileceği ne de değişime uğrayabilecek iradesinin gerçekleşmesine bağlı olan âdetine (*sünne*) göre mi cereyan ettiği yönündeki bu sorgulama, bizzat sözkonusu ilişkiyle değil, ilişkinin şekline yönelik bir sorgulamadır.¹¹

İbn Sînâ da Gazâlî'den aşağı kalmayacak şekilde sözkonusu gözlemin bizatihi sadece eşzamanlı olarak gerçekleşeni gösterdiğini ileri sürmektedir. Düzenliliklere dair gözlemin yanı sıra o, “gizli bir kıyas”ın da bulunduğunu iddia etmektedir ki, bu gizli kıyas şayet bu geçmiş düzenlilikler arazi veya rastlantısal iseler, bu düzenliliklerin her zaman veya çoğu zaman devam etmeyeceği yönündedir. İbn Sînâ buradan, sözkonusu düzenliliklerin, şeylerin özüne ait sebeplik özelliklerinden kaynaklandığı sonucunu çıkarmaktadır. Gazâlî de bu “gizli kıyas”ın varlığını kabul etmekte, ancak farklı bir sonuca, yani bu düzenliliğin ezeli iradenin takdirinden kaynaklandığı sonucuna ulaşmaktadır.¹²

İhyâ'daki Vesilecilik

Gazâlî'nin tasavvuf yolunu takibinden sonraki eserlerine özellikle de muazzam *İhyâ*'sına baktığımızda Eş'arî vesileci bakış açısının tasdikini bulmaktayız. Bu tasdikle *İhyâ*'nın farklı bağlamlarında karşılaşmaktayız. Bunu, beklendiği üzere, Eş'arî inanç esaslarının, bilhassa Eş'arîliğin *kesb* öğretisinin onaylanmasının genel bir taslağını çizip savunan *İtikadın İlkeleri*'nde de bulmaktayız. Kimi zaman bu görüşü, beklenmedik bir şekilde, geçerken yapılan bir yorum gibi görünen bağlamlarda da bulabilmekteyiz. *İhyâ*'nın *Sevgi Kitabı*'ndaki (*Kitâbu'l-mahabbe*) bir pasaj buna bir örnektir:

İnsanın kendisini sevip de sayesinde varlığını sürdürdüğü Rabbinin sevmemesi nasıl düşünülebilir? Bilinmektedir ki kişi, güneşin sıcağına maruz kaldığı ölçüde gölgeyi sever ve [böyle bir kimse] zorunlu olarak sayelerinde gölgenin var olduğu ağaçları da sever. Şanı yüce Tanrı'nın kudretiyle ilişkisi açısından her şey, ağaçlarla ilişkisi açısından gölge ve güneşle ilişkisi açısından ışık gibidir. Zira her [şey] O'nun kudretinin neticesidir ve var olan her [şey], ışığın güneşin [varlığının] ve gölgenin ağaçların [varlığının] peşi sıra gelmesi gibi O'nun varlığını takip etmektedir. Aslında bu, halkın hayal gücüyle alakalı doğru bir örnektir. Çünkü onlar ışığın, güneşin bir neticesi olduğunu, güneşten sudur edip onun sayesinde var olduğunu zannetmektedirler.

Ne var ki bu tamamen yanlıştır, çünkü kalp [aracılığıyla bilenlerin] üstatlarına (*li-erbâbi'l-kulûb*) gözle görmekten daha açık bir ilhamla bildirildiği üzere, güneş, onun gözü, şekli ve biçimi şanı yüce Tanrı'nın kudreti vasıtasıyla yaratıldığı gibi, güneş ve ışık geçirmeyen cisim karşı karşıya geldiğinde meydana gelen ışık da şanı yüce Tanrı'nın kudretinden "icat ile" (*ihtirâ'an*) varlığa gelmektedir. Ancak örneklerin amacı açıklamaktır, hakikat misallerde aranmamalıdır. (*İhyâ*, IV.293, 22-9).

Burada sözkonusu olan, tabîî şeylerin etkilerine dair genel inancın -ki mahza hata olduğu ilan edilmektedir- bir meseleyi canlandırınak için örnek olarak kullanılmasıdır. Güneş ve karşı karşıya geldiği ışık geçirmeyen cisim gerçek sebepler değildir. Onlar sadece alışkanlığa dayalı veya zuhurat kabilinden sebeplerdir. Bu husus Gazâlî'nin *İhyâ*'da astrolojiye dair tartışmasında daha açık hale gelmektedir. Sözkonusu tartışma ilk defa *İlim Kitabı*'nda karşımıza çıkmaktadır. Gazâlî'ye göre

astroloji, semavî sebeplerden zamansal olaylar hakkında sonuç çıkarma (veya öngöründe bulunmadır) ki, ilkece tabibin nabza bakarak hangi hastalığın vuku bulacağı neticesine varmasına benzemektedir. Gazâlî açısından bu “şanı yüce Tanrı’nın yaratmasındaki kanun (*sünne*) ve âdeti (*âde*) [uyarınca] carî [olaylar] hakkındaki bilgidir” (*İhyâ* I.30). Geçmişte bazı peygamberlere yıldızlardan bu şekilde öngöründe bulunma kabiliyeti ihsan edilmiştir. Ne var ki dinî hukuk, insanların çoğuna zararlı olduğu gerekçesiyle astrolojinin tatbikini yermektedir. Bu zararın ana kaynağı “bu neticeler yıldızların hareketini takiben vuku bulmaktadır” denildiğinde “insanların yıldızların etkili varlıklar olduğuna inanmalarıdır” (*İhyâ* I.31). Sağlam bilgiye sahip olandan farklı olarak zayıf kimsenin idraki, semavî yörüngelerin ilahî emir altında hareket eden mecburî varlıklar olduğunu anlamadan, bu araçlara hasredilmektedir.

Bu husus *Sabır ve Şükür Kitabı*’nda (*Kitâbu’s-sabr ve’ş-şükr*) astrolojiye dair bir tartışmayla tamama ermektedir. Gazâlî şunları yazmaktadır:

Dinî hukukta astrologlara ve astrolojiye inanmanın yasaklanması yönünde gelen haberler sebebiyle, şanı yüce Tanrı’nın emrine amade varlıklar olarak yıldızlara, güneşe ve aya -[bunların ilahî] hikmete uygun sebeplere dönüştürülmeleri şartıyla- inanmanın dinî hukuka zıt olduğunu düşünmemelisin. Ancak yıldızlarla ilgili yasaklama iki şeyi içermektedir.

Bunlardan birincisi, [bu semavî cisimlerin] bağımsız olarak kendi etkilerini yasalaştırdıkları ve onları yaratıp hizaya sokan bir İdareci’nin idaresi altında bulunmaya mecbur tutulmadıklarını kabul etmektir. Bu inançsızlıktan (*küfr*) ibarettir.

İkincisi, yaratılışın geri kalanının [bu tür etkilerin] kavranmasında bir payı olmadığı halde, astrologların semavî cisimlerin etkileri konusunda haber verdiklerinin ayrıntılarına inanmaktır. Bunun sebebi [astrologların] bilmeden söyledikleri [şeylerdir]. Yıldızların [olayları] belirlemesine dair bilgi, bazı peygamberlerin -selam üzerlerine olsun- mucizesiydi. Ancak bu bilim yok olup gitmiştir. Geri kalan ise doğru ile yanlışın birbirinden ayırt edilemediği bir karışımından ibarettir. Yıldızların yeryüzünde, bitkilerde ve hayvanlarda şanı yüce Tanrı’nın yaratmasıyla (*bi-halki’llâhi te’âlâ*) varlığa gelen etkilerin (*âsâr*) sebepleri (*esbâb*) olduğu yönündeki inanç dini küçültmez. (*İhya* IV.114, 20-8).

Bu son paragraftaki anahtar ifade “Tanrı’nın yaratmasıyla”dır. *Esbâb*, “sebepler”, yeryüzünde, bitkilerde ve hayvanlarda sözkonusu etkileri meydana getiren şeyler değildir. Etkiler Tanrı’nın yaratmasıyla varlığa gelmektedir. Peki, Gazâlî “sebepler” (*esbâb*), “aracılar” (*vesâit*) ve Tanrı’nın “zorlama”sıyla (*teshîr*) iş gören şeylerle ne kastetmektedir? Kişi dikkatli bir şekilde bağlama bakmalı ve Gazâlî’nin kastettiği anlamı bu bağlamdan çıkarmalıdır. Doğru bağlamda okunduğu takdirde görüleceği üzere, Gazâlî’nin Tanrı dışında “sebepler”den bahsettiğinde atıfta bulunduğu şeyler alışkanlığa dayalı sebeplerdir. Bunlardan bazıları (fakat hepsi değil) alışkanlığa dayalı etkilerin yaratılma şartlarını oluşturmaktadırlar: Mesela insanlarda iradenin, bilginin ve hayatın yaratılması, insan gücünün yaratılmasını önceleyen şartlardır. Gazâlî, “fiile mecbur” araçlardan, özellikle de meleklerin aracılığından bahsettiğinde de ilk bakışta bunlara sebepliğe dayalı bir etkinlik veriyor görünmektedir. Ne var ki bazı ifadeleri bunun aksini de göstermektedir.

İlahî birliğe dair bölümde, yani *Tevekkülün Temeli*’nde (*İhyâ* IV.240 vd.) Gazâlî, ârife “Tanrı’dan başka failin olmadığı (...) ve fiilinde kendisinin bir ortağının bulunmadığı”nın vahyedildiğini bize söylemektedir. Ancak aynı fiil bazen, ilahî eylemin mahalli olması anlamında kula da atfedilebilmektedir, fakat sebepliğe dayalı bir etkinlik anlamında yani “etkinin sebebiyle ve yaratılmışın yaratanaıyla ilişkisi” anlamında o Tanrı’ya aittir (*İhyâ*, III.123). İşte bu anlamda Kur’an da bu fiili bazen Tanrı’ya bazen kula ve bazen de meleklerle atfetmektedir. Fakat şayet Tanrı “fiilinde ortağı olmayan” tek gerçek fail ise kişi, insan gibi meleğin de ilahî eylemin mahalli ve ancak bu anlamda bir aracı olduğu sonucuna varmalıdır.

Gazâlî’nin vesileciliği *İhyâ*’yı bütünüyle sarmıştır. Peki bu, Gazâlî’nin *İhyâ*’da ve başka yerlerde Eş’arî kelamına yönelik eleştirileri ile nasıl bağdaşmaktadır?¹³ Gazâlî’nin pek çok tenkidinin altında yatan temel sebep epistemolojiktir. Gazâlî’ye göre Eş’arî kelamının ana işlevinin “zındıkların çıkardığı bidatler”e karşı geleneksel İslam inancını müdafaa etmektir. Bu işlev önemsiz değildir. Tek bir Tanrı’ya mutlak ve içten bağlılık ve beraberinde dindarlığı gerektiren bu geleneksel inanca sıkı sıkıya sahip olma, öte dünyada tüm Müslümanlar için kurtuluşun kaynağı ve tasavvufi yoldan gidenler

için de marifete doğru yükselişin zorunlu temelidir. Ancak geleneksel inancı savunma eylemi sadece bir amacın aracı konumundadır. Kalam bizatihi bir amaç olarak kabul edildiğinde bu, tecrübi anlamda dinî olanı tesis etmek gibi bir hataya götürür. Dahası düşüncelerini “gerçekliklerden birisi”ne ulaşmaya yöneltmiş son derece samimi ve din nokta-i nazarından harekete sevk edilmiş kelimacılar bile “ruhlarında katılaştan, kalplerinde sabit hale gelen ve kendileriyle gerçekliğin idraki arasında bir perdeye dönüşen” inançlar tarafından perdelenebilirler (*İhyâ* III.13, 19-20).

Bu bizi Gazâlî'nin tasavvufî eserlerinin temel ilgisine, yani “gerçekliklerin idraki” meselesine getirmektedir. Sözkonusu gerçeklikler idrakin ötesindeki ilahî âleme aittirler (*âlemu'l-melekût*). Onların doğrudan tecrübe edilmesi tasavvufî keşfi içermektedir ki kesinliğe ulaştıran da bu tasavvufî keşiftir. Dolayısıyla Gazâlî açısından Eş'arî kelamı, mezkur tasavvufî keşfi engelleyen bir perde olabilirken aynı zamanda ona doğru bir hareket noktası da teşkil etmektedir. Bu bizi onun temel Eş'arî eseri *İtikatta Orta Yol* hakkındaki ifadelerine götürmektedir. Gazâlî bu eserin sadece hakikate ulaşmada resmî Eş'arî kelam eserlerinin yerini almayacağını, fakat “marifet kapılarını çalmaya da daha yakın” olduğunu belirtmektedir. Peki Eş'arîlik ne şekilde marifetin kapılarını çalmaya yakın olabilir?

Gazâlî'nin özellikle tasavvufî keşifle ilişkilendirdiği bir tek Eş'arî öğreti bulunmaktadır. Bu, sebepliğe dair meselenin kalbini oluşturan kazanım, yani *kesb* öğretisidir. Bu öğretinin temel öncülü *-İhyâ*'da tekraren ve açık bir şekilde tasdik edildiği üzere- her bir insan fiilinin, ilahî kudretin doğrudan yaratması olduğudur. *Kesb* öğretisini aklî olarak formüle etmek başka bir şeydir. Onun, şeylerin kozmik şemasında ne anlam ifade ettiğini anlamak ise daha başka bir şeydir. Gazâlî bize son derece açık bir şekilde bu anlayışa sadece tasavvufî keşifle ulaşılabileceğini söylemektedir. Neticede elimizde olan, farklı, ancak birbirini tamamlayan iki bilme düzeyidir.

Daha dünyevî meselelere dönersek, Gazâlî'nin sebepliğe dair tartışmalarının Arapça felsefe geleneğinin tarihi açısından özel bir önemi bulunmaktadır. Her ne kadar kelam nokta-i nazarından hare-

ket etse de, tabiattaki zorunlu sebeplik ilişkilerinin ne mantıken ne de tecrübî olarak ispatlanamayacağı konusundaki iddiası felsefî olarak varlığını sürdürmektedir. Gazâlî, İbn Sînâcı ispat mantığını (vesileci çizgi üzerinde sebeplik dizisini yeniden yorumlamak suretiyle) kabul ederek bilimin tabiatın tekbiçimliliğine dayandığı hususunu gündeme getirmektedir. O bu inancı İbn Sînâ ile paylaşmaktadır. İbn Sînâ ile paylaşmadığı, yukarıda işaret edildiği üzere, bu inancın haklı çıkarılma yoludur.

Notlar

- 1 Gazâlî [110], 101-2.
- 2 *A.g.e.*, 65-8.
- 3 Al-Ghazâlî [111], 7, 46; bundan sonra *Tutarsızlık*.
- 4 Gazâlî, *İhyâ'u ulûmî'd-dîn*, 4 c. (Kahire: h. 1377/m. 1957), bundan sonra *İhyâ*.
- 5 Gazâlî, *Kitâbu'l-erba'in fî usûlî'd-dîn (Dinin İlkeleri Hakkında Kırklar Kitabı)*, nşr. M. M. Ebu'l-A'lâ (Kahire: 1964), 22; bundan sonra *Erba'in*.
- 6 Bkz. Yazarın "Al-Ghazâlî's Chapter on Divine Power in the *Iqtisâd*", *Arabic Science and Philosophy*, 4 (1994), 279-315. Bu konuda Gazâlî'nin rakip bir yorumu için bkz. Frank [108] ve Frank [109]; Frank'in yorumuna benim cevabım için bkz. Marmura [118]. Frank [109]'un değerlendirmesi için bkz. A. Dallal, "Ghazali and the Perils of Interpretation", *Journal of the American Oriental Society*, 122 (2002), 773-87.
- 7 Gazâlî'nin İbn Sînâ'nın ispat mantığını yeniden yorumlaması ve benimsemesine dair bir tartışma için bkz. Marmura [116].
- 8 Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân (Kur'an'ın Cevherleri)*, nşr. M. R. R. el-Kabbânî (Beyrut: 1986), 39.
- 9 Bu bölüm üzerinden sebeplik tartışmasına dair literatür hayli geniştir. Tarihî sıraya göre örnek olarak bkz. Fakhry [107], H. A. Wolfson, "Nicolas of Autrecourt and Ghazali's Argument against Causality", *Speculum*, 44 (1969), 234-8; B. Kogan, "The Philosophers al-Ghazâlî and Averroes on Necessary Connection and the Problem of Miraculous", *Morewedge* [32], 113-32; L. E. Goodman, "Did al-Ghazâlî Deny Causality?", *Studia Islamica*, 47 (1978), 83-120; I. Alon, "Al-Ghazâlî on Causality", *Journal of the American Oriental Society*, 100 (1980), 397-405; B. Abrahamov, "Al-Ghazâlî's Theory of Causality", *Studia Islamica*, 67 (1988), 75-98; S. Riker, "Al-Ghazâlî on Necessary Causality", *The Monist*, 79 (1996), 315-24; B. Dutton, "Al-Ghazâlî on Possibility and the Critique of Causality", *Medieval Philosophy and Theology*, 10 (2001), 23-46. Ayrıca bkz. bu mesele hakkındaki çalışmalarım, Marmura [116], [117], [118] ve [119].

- 10 Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd (İtikatta Orta Yol)*, nşr. I. S. [A.] Çubukçu ve Hüseyin Atay (Ankara: 1962), 215; bundan sonra *Orta Yol*. Gazâlî'nin *İhyâ*'da bile nefs konusundaki bu öğretiyi savunup savunmadığı pek açık değildir. Bu öğretiyi bırakıp gayri maddî bir nefs anlayışını benimsediğine dair bazı teklifler bulunmaktadır. Ancak bu da kesin değildir; bkz. Gianotti [112].
- 11 Gazâlî, *Mî'yâru'l-ilm (Bilgi İçin Ölçüt)*, nşr. S. Dünyâ (Kahire: 1961), 190-1. Ayrıca bkz. ykr. dn. 6.
- 12 *A.g.e.*, 188-9, 191.
- 13 Bu meselenin ayrıntılı bir şekilde ele alınması hakkında bkz. Marmura [119].

Endülüs'te Felsefe: İbn Bâcce ve İbn Tufeyl

Josef Puig Montada

İslam'ın İspanya'ya 710'daki ilk hücumundan bölgenin 1492'de Hıristiyanlar tarafından yeniden zaptına kadar İber yarımadası kısmen veya tamamen, yayılmakta olan Müslüman imparatorluğun Batıdaki ileri karakolu olarak Müslümanların idaresi altında kaldı. Dolayısıyla uzun süre “el-Endülüs”ün entelektüel ve kültürel iklimi, Doğudakinin bir yan ürünü gibiydi. Felsefe de bunun bir istisnası değildi: O da ilk olarak Doğudan gelmiş, fakat zaman içinde özerk bir hayatıyet kazanmıştır. Bu durum, felsefenin Endülüs'teki tarihine yansımaktadır. Felsefe Endülüs'te ilk olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın adımlarını izlemiş, fakat kısa sürede birbirinden oldukça farklı iki yol gelişmiştir. Bir tarafta Endülüslüler, Fârâbî'nin Aristoteles'in düşüncesini yeniden inşa ve daha da geliştirmeye yönelik projesini sürdürmüşler ve bu süreç İbn Rüşd'ün şerhlerinde zirvesine ulaşmıştır. Diğer yandan ise Endülüslü filozoflar tasavvufun cazibesine kapılmışlardır. Bunlar içinde en önde geleni olan sûfî İbn Arabî, yolculuğuna Endülüs'ten başlamıştır. Aşağıda da ifade edileceği üzere felsefe geleneği içinde çalışmalarını sürdüren yazarlar bile sûflerin cazibesi karşısında bir bağışıklığa sahip değillerdi. Bu bölüm, Endülüs'ün İbn Rüşd öncesi iki en önemli Müslüman filozofu durumundaki İbn Bâcce (Latinler Avempace olarak tanınmaktadırlar) ve İbn Tufeyl'in düşünce ve eserlerinde bu rakip gelenekleri göz önüne serecektir.

İbn Bâcce (Avempace)

Endülüs'te bilimlerin öğrenimine dair anlatımında Ebu'l-Kâsım Sâ'id b. Sâ'id (ö. 1070) genel anlamda kendi zamanına kadar felsefeyle ilgilenenlerden bahsetmektedir.¹ Bunların pek çoğu tabip, diğerleri de kendilerini tabiat bilimleri ve mantığa vakfetmiş kimselerdi. Tabiat felsefesi ve metafiziği geliştiren birkaç isim vardı, fakat bunların da eserleri bize ulaşmamıştır. Bunun tek istisnası, İbn Sâ'id'in Yahudi ilim adamları arasında naklettiği, İbn Cebriol veya Avicebron olarak da bilinen Süleyman b. Cebriol'unkilerdir (1021-58).²

İbn Sâ'id tarafından bahsedilmeyen Ebû Bekr İbnü's-Sâ'ig b. Bâcce, 1085-1090 tarihleri arasında Sarakusta'da (Saragossa) doğmuştur. O tarihte Sarakusta Benû Hûd krallığının başkentiydi. Muhtemelen pek bir önemi haiz olmayan ve sadece 1110'a kadar iktidarda kalan kral İmâdu'd-Devle, İbn Bâcce'yi himayesi altına almıştı. İmâdu'd-Devle daha sonra, Kuzey Afrika'daki Murabıtlar hanedanının sultanı Ali b. Yûsuf b. Tâşufin (1107-43) tarafından tahttan indirilmiş ve İbn Tâşufin onun yerine, daha ziyade İbn Tifilvît olarak tanınan kayınbiraderi Ebû Bekr b. İbrâhîm es-Sahravî'yi bölge valisi olarak atamıştır.³

İbn Bâcce şiir kabiliyetine sahipti ve *muvaşşaha* tarzında üstattı.⁴ Övgü dolu şiirleri hamisinin cömertliği tarafından ödüllendirilmiş ve zekası vezir olarak atanmasını sağlamıştır. Ancak İbn Tifilvît kısa zaman sonra 1116'da Hristiyanlara karşı savaşırken ölmüş ve İbn Bâcce onun hatırasına ağıtlar yakmıştır. Nihayet Hristiyan kral Aragonlu I. Alfonso, Saragossa'yı 18 Aralık 1118'de zapt etmiş ve İbn Bâcce şehirden kaçmak mecburiyetinde kalmıştır. İlk olarak Xâtiba'da halifenin kardeşi ve doğu Endülüs'ün valisi emir Ebû İshâk İbrâhîm b. Yûsuf b. Tâşufin'in sarayında kendisine bir melce' bulmuştur. İbn Bâcce hayatının geri kalanını Murabıtlar çevresinde geçirmiş ve Gırnata'da (Granada) yaklaşık yirmi yıl, vali Yahyâ b. Yûsuf b. Tâşufin'e vezir olarak hizmet etmiştir. İbn Bâcce'nin 1136'da İşbiliyye'de olduğunu ve kendisi de vezir olan talebesi Ebu'l-Hasan İbnü'l-İmam'ın da onunla birlikte bulunduğunu biliyoruz. İbn Bâcce Oran'a gitmek istemiş, fakat 1139 Mayıs'ında (hicrî Ramazan 533) Fez'de vefat etmiştir. Düşmanı tabip Ebu'l-'Alâ b. Zuhr'un hizmetçisi İbn Ma'yûb tarafından patlıcanla zehirlendiğinden şüphelenil-

mektedir. İbn Bâcce'nin tek hasmı İbn Zuhr değildi; şiirlerini bir araya getirdiği divanında İbn Bâcce'ye ayırdığı kayıta, onu Tanrı'yı sıfatlarından soyutlamakla (*ta'til*) suçlaması sebebiyle İbn Hâkân'ın da ona karşı olan şahsî düşmanlığını iyi bilmekteyiz. Murabıtlar İbn Bâcce ve onun esas hocası Mâlik b. Vüheyb gibi dinî zümre dışındaki diğer ilim adamlarına ihsanda bulunmuşlardır. Araştırmaya yönelik bu müspet ortam, Muvahhidîler zamanında nüfuz sahibi fıkıh âlimlerinin itirazlarına rağmen, İbn Sâ'id'in tavsifiyle, pek de önemi haiz olmayan hükümdarlıklar döneminde de devam etmiştir.

İbn Bâcce'nin felsefî arka planı hakkındaki bilgi, merhum Cemâleddin el-Alevî tarafından İbn Bâcce'nin eserlerine dair hazırlanan kapsamlı bir çalışmada bulunabilir.⁵ Alevî, eserinde İbn Bâcce'nin yazdıklarını tarihi bir sıraya sokmaya ve buna dayanarak onun düşüncesindeki gelişimsel yönü açıklamaya çalışmaktadır. Alevî, İbn Bâcce'nin arkadaşı Ebû Ca'fer Yûsuf b. Hasday'a gönderdiği ve ilk olarak matematik bilimleri, musiki ve astronomi tahsil ettiğini açıklayan mektubu dikkate almaktadır. İbn Bâcce, Fârâbî'nin kitaplarını kullanarak mantık tahsiline devam etmiş ve son olarak kendisini fizik, yani tabiat felsefesine hasretmiştir. Bu öğrenim sırasına dayanarak Alevî, İbn Bâcce'nin eserlerini üç aşamaya ayırmaktadır. Birinci aşamadaki musiki, astronomi ve mantığa dair eserleri; ikinci aşamada yer alan tabiat felsefesi hakkındaki kitapları; üçüncü ve son aşamada onun düşüncesini en iyi temsil eden çalışmaları: *Yalnızın İdaresi*,⁶ *Birleşme Risalesi*⁷ ve *Veda Mesajı*.⁸

Felsefe ve Bilimler Tasnifi

İbn Bâcce'nin düşüncesini tahlil amacıyla Alevî'nin tezini kabul edebiliriz. İbn Bâcce, mantık konusunda Fârâbî'ye dönmede diğer Endülüslüleri takip etmiş ve bağımsız bir mantıkçı gibi davranmaksızın onun eserleri üzerine şerhler yazmıştır. *Kategoriler*, *Yorum Üzerine* ile *Birinci* ve *İkinci Analitikler* üzerine hacimli notları ve Fârâbî'nin iki kısa metni *Giriş* (Porphyry'nin *Isagoge*'sinin bir özeti) ve *Beş Bölüm*'e dair notları bulunmaktadır.⁹

Porphyry'nin *Isagoge*'si Arapçaya Ebû Osmân Ya'kûb ed-Dımeşkî tarafından tercüme edilmiş ve bu tercüme Fârâbî tarafından

Kitâbu'l-Medhal (Giriş) olarak da isimlendirdiği *Kitâbu Îsâgûcî*'de kullanılmıştır.¹⁰ İbn Bâcce bu eseri, Fârâbî'nin bir başka eseriyle, *Bilimlerin Sayımı*'yla ilişkilendirmektedir.¹¹ Porphyry *Isagoge*'de, en gelişmiş şekli kıyas olan mantığın temeli olarak beş küllî "anlam" veya "ses"i -cins, tür, fasıl [ayırım], hâssa [özellik] ve araz [nitelik]- ortaya koymuştur. İbn Bâcce ise başka bir istikamette ilerlemektedir. O, kıyasın kullanıldığı sanatlarla daha çok ilgilenmekte ve beş küllîyi açıklamadan önce kendi bilimler tasnifine yer vermektedir: "Kıyasî sanatların tabiatında, bir araya gelip tamam olduklarında ve amaç olarak bir eyleme sahip olma durumunda bulunduklarında kıyası kullanmak vardır."¹² Kıyasî bilimler beş tanedir. Birinci ve en önemlisi, "kesin bilimle bildiği ölçüde", tüm varlıkları kapsadığı için felsefedir. Dolayısıyla iki husus gereklidir: Bilginin kesinliği ve alanın külliliği. Bu şartlar felsefenin beş kısmında da geçerlidir: Metafizik, fizik, pratik felsefe, matematik ve mantık.

Metafizik, ne cisim olan ne de bir cisimde bulunan nihaî sebeplerle ilgilenmektedir. Fizik ve tabiat felsefesi tabii cisimleri, hiçbir şekilde insan iradesine dayanmayan varlıkları incelemektedir. Pratik felsefe -ki İbn Bâcce "ihtiyarî bilim" adını vermektedir- insan irade ve ihtiyarı tarafından üretilen varlıkları ele almaktadır. Matematik, maddelerinden soyutlanan varlıklarla ilgilenmekte ve aritmetik, geometri, optik, astronomi, musiki, ağırlıklar bilimi ve "araçlar ilmi" şeklindeki mühendisliğe ayrılmaktadır. Mühendisliğin incelediği şey,

matematikte teorik olarak ispatlanan pek çok şeyin nasıl varlığa getireleceğidir ki, bu bilimde bir aletin kıymeti, muhtemelen şeylerin varlığa çıkışlarını engelleyen manileri ortadan kaldırmasına bağlıdır. Sayısal araçlar (cebir gibi), geometrik araçlar (temini imkansız cisimlerin yüzeylerini ölçen araçlar gibi), astronomik araçlar, optik araçlar (aynalar sanatı gibi) ile musiki ve mekaniğe dair araçlar bulunmaktadır.¹³

Mantık, felsefenin beşinci ve son kısmıdır ve insan zihninde elde edilen özellikler üzerine yoğunlaşmaktadır. "Çünkü bu tür özellikler ve onlara dair bilgi [mantık], varlıklar hakkında doğru ve gerçeği elde etmek için bir alet olmaktadır."¹⁴ İbn Bâcce bu sebepten dolayı bazı insanların mantığı sadece bir alet olarak görüp felsefenin bir parçası olarak değerlendirmediklerine dikkat çekmekte, fakat sözko-

nusu özellikler gerçek birer varlığa sahip olduğu müddetçe mantığın felsefeye katılabileceğini belirtmektedir. Neticede ona göre mantık felsefenin bir parçası ve aletidir.

Felsefenin ayırt edici bir özelliği de kesin sonuç veren kıyası (*burhân*) kullanması olduğundan, kıyasa dayalı bütün bilimler yerine sadece kesin bilgi verenler, felsefenin bölümleri olarak kabul edilebilmektedir. Cedel (*dialectic*) sadece görüşe dayanmakta ve bir şeyi genel kabul metotları yoluyla kabul veya reddetmektedir. Safsata (*sophistry*) varlıklarla, onları yanlış gösterdiği ve bizi aldattığı ölçüde ilgilenmektedir: Doğruyu yanlış ve yanlış doğru yapmaktadır. Aristoteles üzerine yazılan Yunanca şerhler tarafından başlatılan geleneği takiben İbn Bâcce de *Retorik* ve *Poetik*'i mantığa dahil etmektedir.¹⁵

Ne var ki bilimlerin tasnifi tam değildir, çünkü yukarıda bahsedilen sanatların hepsi teoriktir ve tıp veya tarım gibi sanatlar ele alınmamaktadır. İbn Bâcce bu pratik sanatları kıyasa dayalı bilimler olarak kabul etmemektedir: Her ne kadar kıyasları kullanıyorlarsa da bunu sadece “belirli faaliyetler [veya işler] amacıyla” yapmaktadırlar ve ne tıp ne de tarım son kertede kıyaslar üzerine inşa edilebilirler. Diğer yandan ise İbn Bâcce optik veya mekaniğin kurallarının kıyaslar aracılığıyla düzenlenebileceği konusunda ısrar etmektedir. Kısacası İbn Bâcce'ye göre bilimler öncelikle kıyaslar üzerine inşa edilenler ve kıyaslar olmaksızın düzenlenenler şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Kıyasa dayalı bilimler felsefe, cedel, safsata, retorik ve şiire taksim edilmektedir. Felsefenin altında ise ispat mantığı (*Birinci ve İkinci Analitikler*), matematik, tabiat felsefesi, metafizik ve pratik felsefe bulunmaktadır.

İbn Bâcce için *Isagoge*'nin temel amacı, Aristotelesçi on kategorinin altında yatan kavramları açıklamaktır. Dolayısıyla *Kitâbu'l-Medhal*'in mahiyeti, basit ve bileşik küllî anlamların veya akledilirlerin tahliline doğru gelişen cüz'î ve küllîlere dair bir teori olmak durumundadır. İbn Bâcce beş yüklemnin ilkel (*primitive*) kavramlar olmayıp iki küllî arasındaki karşılıklı ilişkiyi, cüz'îlerin ve sınıfların kurallarına göre oluşturduğunu göstermektedir. Ona göre “Cins, tür, hâssa ve araz birer ilişki olup (*izâfe*), öznelarının niceliğine göre akledilirler aittirler.”¹⁶ Cins, tür ve hâssa, ortak bir özcede bulu-

nan mahiyetlerdir, fakat bunun aksine araz ise bir mahiyet olmayıp öznenin dışında var olmaktadır. Fasil ise sadece cüz'î ile ilişkilidir ve küllîye atıfta bulunmaksızın anlaşılabilir.

İbn Bâcce'nin Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Medhal*'ine yazdığı notlar, ilk bakışta görüldüğünden daha yenilikçidir. O, *Isagoge*'nin beş “ses”in -belki de cüz'î ilave edilirse altı-¹⁷ açıklanmasıyla sınırlanmaması gerektiğine ve *Organon* için temel oluşturacak bir bilime ihtiyaç olduğuna işaret etmeye çalışmaktadır. O bu bilimi, tanım ve tasvirin Porphyryci ayırım ve ilkelerini de işin içine katarak, cüz'îler ve sınıflara dair formel bir teori olarak düşünmekte ve sözkonusu bilimin on kategoriye tesis etmesi gerektiğini tasavvur etmektedir. Ne yazık ki o, sadece teorinin bir taslağı olarak kalan düşünce ve sözlerini hayata geçirememiştir.

Tabiat Felsefesi

İbn Bâcce'nin tabiat felsefesine katkıları arasında hareketle ilgili olanları büyük önem taşımaktadır ve bunlar temel olarak “*Fizik*” *Üzerine Şerh* isimli eserinde bulunmaktadır. İbn Bâcce'nin John Philoponus'la (ö. ykl. 566) irtibatlı gelenekten¹⁸ etkilendiğinde şüphe bulunmayan görüşlerini tanımlamak için Shlomo Pines “dinamik” kavramını ortaya koymaktadır.¹⁹ Aristoteles'in *Fizik*'inin VII. kitabını şerh ederken İbn Bâcce her şeyin bir başka şey tarafından hareket ettirildiği iddiasını ele almakta ve şöyle demektedir:

Parçalarından birisinin sükunu sebebiyle bütünün sükununun, hareket eden hareket ettirenden başka bir şey olduğu sürece ve hareket ettirenin etkisi sona erip o sükuna erdiğinde gerçekleştiği açıktır. Onun etkisinin sona ermesi, hareket ettirenin ya kendisinden dolayı ya da başka bir şey ona karşı direnç gösterdiği için fiilin devam etmemesi sebebiyledir. Hareket ettirenin fiili ne zaman kendiliğinden son bulsa, bu ya hareket ettiricinin ortadan kalkması, ya gücünün tükenmesi (*kelâl*), ya sebebin yok olması ya da hareket ettirilenin kendisine doğru hareket ettiği amaca ulaşması sebebiyle hareketin tamamlanması dolayısıyla olur.

Burada ele alınan hareketler, aşağıda ele alınacak “tabii” hareketlerin zıddı durumundaki güya “zorlamalı” hareketlerdir. İbn Bâcce,

Aristoteles'in *dunamis* kavramından farklı bir "güç" kavramına dayanarak bir dinamik teorisi çizmektedir. Onlar, başka bir güce katılabilen veya ona direnç göstererek karşı koyabilen mekanik güçlerdir. Her hareket edebilen için asgari bir hareket ettirici güç sözkonusudur.²⁰ Mesela bir gemiyi harekete geçirmek için asgari bir güç gerekmektedir, aksi halde "bir kum tanesi de gemiyi hareket ettirebilirdi." İki zıt güç eşit olduğunda hareket söz konusu olmaz, fakat bir güç diğerine "galebe çalarsa" cisim "tükenmişlik"ten (*kelâl*) muzdarip oluncaya kadar hareket eder; çünkü "zorla" hareket ettirilen herhangi bir cisim, hareket ettirenin verdiği güçten daha kuvvetli bir karşıt güç yaratmaktadır ve ayrıca verilen güç "tükenebilmektedir". Hareket ettiren güç aynı zamanda zaman ve uzaklık faktörlerine de tâbi olup hareket eden şey neredeyse hiç direnç göstermeyebilir ve dolayısıyla mutlak anlamda orantılılık terimleri uygulanamaz.

İbn Bâcce, taşın suya düşüşü ve havaya atılışı gibi "tabii" hareketleri de tahlil etmektedir. Bu hareket edenler, sadece kendilerini hareket ettirme kapasitesine sahip değil, aynı zamanda içlerinden geçtikleri ortamın yerini değiştirebilecek hareket ettirici bir güce ihtiyaç duymaktadırlar. Toz zerreleri havada asılı durmaktadırlar, çünkü her ne kadar aşağıya inmek için yeterli güçleri olsa da bu güç havanın yerini değiştirmek için yetersizdir. İbn Bâcce bu noktada Aristoteles'ten ayrılmaktadır. Aristoteles, ortamı, her tabii hareket için zorunlu olarak düşünmekte; İbn Bâcce ise ortamın zorunlu bir şart olmadığını, fakat sadece direnç sağladığını ifade etmektedir. Taşın hava veya sudan geçerken sahip olduğu hızdaki değişiklik ortamın farklı yoğunluğundan kaynaklanmakta olup söz konusu ortama karşıt da değildir. Herhangi bir ortam olmaksızın yani boşlukta hareketin mümkün olduğuna yönelik bir delil olarak İbn Bâcce, feleklerin hareketini ileri sürmektedir:

[Göklerde] zorlamalı hareketin hiçbir unsuru yoktur, çünkü hiçbir şey onların hareketini çarpıtamaz, feleklerin yeri aynı kalır ve yeni bir yer edinmezler. Bundan dolayı [şayet dairevi hareket, kendisi vasıtasıyla hareket edeceği bir aracı tarafından belirlenmiş olsaydı] bunun derhal olması gerekirdi. Fakat biz bazı feleklerin -sabit yıldızlar feleği gibi- yavaş, bazılarının da -günlük hareket- hızlı hareket ettiğini gözlemliyoruz ki, bunlar arasında ne zorlama ne de direnç sözkonusudur. Hızların farklılığının sebebi, hareket ettiren ve hareket eden arasındaki *şeref* farkıdır.²¹

Ortaman aslı bir rolü yoktur, fakat o sadece bir tür dirençtir ve dolayısıyla boşlukta hareket hem teorik olarak mümkündür hem de feleklerin gözlemlenmesi yoluyla doğrulanmaktadır. İbn Bâcce Aristoteles’le ters düşmekte ve Galileo’nun doğruluğunu ispat edeceği bir öğretiyi ileri sürmektedir.²² Tabii ki bize yine, derinlemesine bir araştırmaya girişmeksizin sadece bir taslak vermektedir.

Onun hareket teorisi, tabiat felsefesinin belkemiğidir ve metafiziğe de yansımaları bulunmaktadır. *Hareket Eden Hakkında* isimli risalesinde²³ Aristoteles’in *Fizik*’ine yazdığı şerhe atıfta bulunmaktadır ki, orada çok sayıda ara hareket ettirici yanında ezeli harekete de sebep olan bir İlk Hareket Ettirici’yi ispatlamıştır. Hayat sahibi varlıkların nefsleri bu tür hareket ettiriciler arasında sayılmaktadır. Fakat insanın nefsi, akıllı ve dolayısıyla bir gayeye ulaşmak için irade gösterebilmesi nedeniyle “iradî hareket” özelliğine sahiptir. Erdemli nefis için bu gaye “mutlak iyilik”tir (*el-hayr ale’l-utlâk*) ve kişi sadece maddede bulunan iyiliği değil, maddeden soyutlanmış iyiliği de bilebilmektedir. Nefs bir bedende bulunduğundan, nefsin bu amaca doğru hareketinde beden bir alettir. Fakat hareket, nefis bedeni terk ettiğinde sona ermekte ve nefis mahza suretlerle özdeş hale gelmektedir. Bu süreç bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

Suretler Metafiziği

İbn Bâcce metafiziğe dair birkaç müstakil risale kaleme almıştır, ancak talebesi Ali İbnü’l-İmam tarafından da işaret edildiği üzere, Aristoteles’in *Metafizik*’ine şerh yazmamıştır. İbn Bâcce’nin *Aklın İnsanla Birleşimi* hakkındaki risalesi “bir” ve birliğin anlamına dair *Metafizik* V.6’ya dair notlarıyla başlamaktadır,²⁴ ancak bundan fazla bir şey yoktur. Bu noktada, önemine rağmen niçin *Metafizik*’e şerh yazmadığını sorabiliriz. Bir sebep, Aristoteles’in eserinin Yeni-Eflatuncu felsefe ve en yüksek ilke ve insan mutluluğuna yükselme anlamındaki metafizik tasavvuruna tam anlamıyla uymaması olabilir. Fârâbî Bir’den aşağıya doğru inen bir süreç ile buna karşılık, filozofa özgü yukarı çıkan bir sürecin var olduğunu düşünmüş; İbn Sînâ da, Zorunlu Varlık’ın ve ondan sudur eden suretlerin doğrudan aklı müşahedesine ulaşmak şeklinde tanımladığı felsefeyi aşkın olanla ilişkilendirmiştir.

İbn Bâcce Aristoteles'in suret teorisini almakta, fakat ona yeni bir anlam vererek sisteminin merkezine yerleştirmektedir. Selefleri Fârâbî ve İbn Sînâ gibi o da bir İlk Varlık'ın bulunduğu ve ondan akılların son akıl olan ve cisimlere suretlerini bahşeden Faal Akıl'a varıncaya kadar sudur ettiği sudurcu bir sisteme inanmaktadır. En basit cisimler dört unsurdur: Ateş, hava, su ve toprak. Bunların suretleri sadece zıt nitelikler, yani sıcak-soğuk, yaş-kurudur: Mesela su soğuk ve yaştır. İbn Bâcce'ye göre bu nitelikler temelde harekete sebep olan birer güçtür.²⁵ Bütün tabii varlıklar bu basit unsurlardan varlığa gelmekte ve çok daha karmaşık suretler almaktadırlar ki, içlerinde en karmaşık olanları nefslerdir. Nefslerin en basiti, besleyici nefstir ve o, bir bitkinin cisminin mükemmelliğidir. Besleyici nefsi, hayvanlara özgü olan duyusal nefsi, onu da insanlar ve hayvanların mükemmelliği konumundaki ve önceki duyu algılarından görüntüler çıkartan hayalî nefsi,²⁶ son olarak da aklı nefsi takip etmektedir. Bütün bunlar etkin suretler, yani güç ve yetilerdir; fakat sadece aklı nefsi cismanî olanın sınırları ötesine geçebilmektedir.

Yalnız'ın İdaresi isimli kitabının son kısmını oluşturan *Ruhanî Nefsler Hakkında Risale*'sinde²⁷ İbn Bâcce maddeden bağımsız bu suretleri aşağıya doğru inen bir silsile içinde sıralamaktadır:

Ruhanî suretlerin çeşitli türleri vardır: Birinci tür, dairevî [yani semavî] cisimlerin suretleri, ikincisi faal akıl ve müstefâd akıl, üçüncüsü maddî akledilirler (*ma'külât*), dördüncüsü nefsin yetilerinde, yani ortak duyu, hayal gücü ve hafızada mevcut kasıtlardır (*me'ânî*).²⁸

Buna göre "ruhanî", geniş anlamda maddeyle birleşmemiş ve cüz'î cevherden ayrılamayan bütün suretlere tekabül etmektedir ki bu terminoloji ve öğretisi İskender Afrodisî'nin terminoloji ve öğretisini çağrıştırmaktadır. Ruhânî suretler küllî ve cüz'î suretlere taksim olmaktadır: Cüz'î suretler ortak duyuda bulunmaktadır ve bir anlamda cismanîdirler; küllî suretler ise sadece Faal Akıl'da bulunmaktadırlar. Cüz'î ruhanî suretler doğru veya yanlış temsiller olabilir. Onlar sadece yüklemeleri cüz'îlerin cismanî suretlerinde bulunduğu doğruurlar. Dolayısıyla suretler üç varlık derecesine sahiptir: Küllî ruhanî, cüz'î ruhanî ve cüz'î cisme bürünmüş suretler.

Ruhanî suretler nefste bir “durum” (*hâl*) meydana getirebilirler ki, bu durum ya güzellik, güzel sanatlar veya değerli yükseliş tarafından oluşturulduğu gibi, bir mükemmellik hali olabilir ya da bunların zıtları tarafından oluşturulanlar gibi bir mükemmel olmama hali olabilir. Ruhânî suretler bundan dolayı insan faaliyetinin her veche-sinde bir role sahiptirler. Hatta peygamberlerin aldığı vahiy de, ortak duyudan geçmeyen, bunun yerine doğrudan Faal Akıl’dan alınan cüz’î ruhanî suretler kategorisine dahildir. Sûfilere gelince, onların tecrübeleri, ortak duyu, hayal ve hafızanın etkin olduğu cüz’î ruhanî suretler kategorisine dahildir. Fakat onlar tecrübelerini küllî ruhanî suretlerle karıştırmakta ve yanlış olarak bu üç gücün bir araya gelmesinin en yüksek mutluluğun kaynağını oluşturduğuna inanmaktadırlar.²⁹

Kişi farklı yetilerini -aklî olandan, aşağıya doğru, besleyici olana kadar- düzenlemelidir. Bu yetilerden her birine hakimiyetine göre insanlar çeşitli kategorilere ayrılmaktadır. Bazı insanlarda cismanîlik hüküm sürerken, pek azında ruhanîlik hakimdir -İbn Bâcce bazı zahid ve sûfilere bu grup içinde saymaktadır-, ancak çoğunluk söz konusu olduğunda durum karışıktır. Kişi ruhanî suretler tarafından harekete geçirilmektedir ki, bu suretler giyinme, barınma ve yeme gibi temel şeyler olabilmektedir. Fakat mesela giyinme iki aşamada, koruyucu ve süsleyici olarak gerçekleşmektedir. Faziletler hayal gücündeki ruhanî suretlere ilişmektedir, çünkü faziletli fiillerin amacı, onları gören nefslerde olumlu hisler ve beğeni meydana getirmektir. İnsanların çoğunun ruhanîliği ise cüz’î suretlerle sınırlıdır, ancak filozoflar gayri maddî ve küllî akledilirler (*ahlasu’r-rûhâniyyât*) olan en yüksek ruhanîlik derecesine ulaşabilmektedirler. Her ne kadar filozoflar cismanî ve cüz’î ruhanî suretlere önem vermek mecburiyetindelerse de yaşamak, daha şerefli yaşamak için ana ilgileri küllî ayrı suretlere yöneliktir:

Ruhanî fiiller onları daha şerefli kılar ve aklî fiiller onları ilahî ve faziletli hale getirir. Hikmet insanı, bundan dolayı zorunlu olarak ilahî ve faziletli kişidir. En yüce amaca erdiğinde (...) bütün fiil türleri içinden sadece en iyi olanı alır ki bu, *Metafizik*, *Nefs Üzerine* ve *Duyu ve Duyulur Üzerine*’de ele alınan basit cevherî akılları (*ukûl*) kavradığı zamandır. Daha sonra o, bu akıllardan birisi haline gelir. Onu sadece ilahî olarak isimlendirmek doğru olacaktır ve o [cüz’î] ruhanî nitelikler yanında fani duyulur niteliklerden de bağımsız olacaktır.³⁰

Buradaki “ilahî”, Tanrı’ya özdeş olma anlamında değil, Tanrı’ya benzer niteliklere sahip olma manasındadır. Ancak İbn Bâcce’nin hasımları bu tür ifadeleri zındıklık olarak yorumlayabilmişlerdir. Filozof insanî hikmetin, ilahî âlemde devam eden en üst noktasına ulaşmıştır.

Siyaset Felsefesi

Eğer İbn Bâcce’yi üstadı Fârâbî ile karşılaştıracak olursak, filozofun, bu mükemmellik derecesine *yalnızken*, erdemli şehirde yaşamadan ulaştığını görürüz. *Yalnızın İdaresi*’nin başlangıcında İbn Bâcce “idare”nin (*tedbîr*) anlamını, fiillerin bir amaca yönelik düzenlenmesi olarak açıklamaktadır ki, uygun “idare” siyasi olan, yani vatandaşların hayatlarını onların mükemmelliklerine yardımcı olmak amacıyla düzenlemektir. Eflatun’u takiben Fârâbî dört tür eksik veya hasta şehir veya toplumu ayırt etmektedir: Cahil, günahkar (*fasık*), değişmiş ve sapkın; bunların karşısında ise başarısı filozoflara bağlı olan mükemmel şehir bulunmaktadır.³¹ Fârâbî’yi izleyen İbn Bâcce de erdemli şehri, sakinleri tabibe ve hakime ihtiyaç duymayan şehir olarak tanımlamaktadır: “Sevgi onlar arasındaki en güçlü bağdır, bundan öte bir ilişki sözkonusu değildir.”³² Erdemli şehirde bütün fiiller doğrudur: İnsanlar zararlı yiyeceklerden, aşırı derecede içmekten uzak durmakta, fizikî egzersizler yapmakta, daima dürüst davranmaktadırlar. Mükemmel olmayan şehirler ise tabibe, hakime ve aynı zamanda “ayrık”a (*nevâbit*) ihtiyaç duymaktadır. “Ayrıklar”, çoğunluk gibi düşünmeyen, kendilerine özgü düşünceleri doğru veya yanlış olabilen kimselerdir ki, bunlar içinden görüşleri doğru olanlar, içinde anlaşmazlık bulunmayan mükemmel şehrin meydana gelmesinin sebebidirler. Tek başına olan “ayrık”, zamanındaki şehir veya toplumların fesada uğramışlar zümresine dahil olduğunun ve ıslah edilemeyeceklerinin farkına varan İbn Bâcce tarafından “irade”si ele alınan faildir. O, bu noktada Fârâbî’den ayrılmış ve Steven Harvey’in belirttiği üzere, aklî mutluluğun mümkün olduğunu, fakat siyasi mutluluğun mümkün olmadığına kani olmuştur.³³

İbn Bâcce’nin siyaset felsefesi son zamanlarda daha çok ilgiye mazhar olmuştur.³⁴ Ne var ki bu konu suretler öğretisi kadar onun düşüncesinde merkezî bir yere sahip değildir. İbn Bâcce, Fârâbî’nin

talebesiydi fakat aynı zamanda mevcut Aristotelesçi külliyyatın da dikkatli bir okuyucusuydu; hatta Aristotelesçiliğin Endülüs'e onun vasıtasıyla girdiğini bile söyleyebiliriz. Ruhanî suretler öğretisi, sudur anlayışının madde-suretçi (*hylomorphic*) tabiat görüşüyle uyumlu hale getirilmesine çabalamaktadır. Aristotelesçi suretler, cisimleri hareket ettiren güçler, insanları harekete geçiren *anlamlar*, insanoğlunun temel bileşeni ve ayrıık cevherler haline gelmektedir. İnsan ruhanî bir suret olduğu müddetçe, faal aklın yardımına ihtiyaç duymasına rağmen akledilirleri bilebilir. Sadece faal akıl herhangi bir ruhanî suretin refakati olmaksızın kavranabilmektedir:

Bizatihi kendisi akledilir olan aklın öznesi olacak bir ruhanî sureti yoktur; bu aklın kavradığı akledilir, bir olan ve çok olmayandır. Çünkü o, sureti maddeye bağlayan ilişkiden azade olmuştur. Böylesi bir müşâhede öteki dünyadır ve birliğe ulaşmış nihai insan mutluluğudur.³⁵

İbn Bâcce'nin felsefesi kainatı yorumlama veya dönüştürmeyi değil, fakat insanı gerçek anlamda mutlu kılmayı hedeflemektedir. Mutluluğa bir ölçüde zahid ve sûfîlerin yaşadığı gibi cismanî suretlerden uzak “şerefli” bir hayat aracılığıyla ulaşılabilir. Ancak bu yeterli değildir: Doğru yol, aklî gücün mükemmelliği ve felsefî bilginin elde edilmesi aracılığıyla ilerlemektedir.

İbn Tufeyl

Hayy b. Yakzân Hikayesi'nin girişinde Ebû Bekr Muhammed b. Tufeyl el-Kaysî (ö. 1185), felsefenin Endülüs'teki durumu hakkında İbn Sâ'id'den farklı bir manzara çizmektedir. İbn Tufeyl, İbn Bâcce'den sonraki nesildendir ve İbn Bâcce'den büyük bir hayranlıkla bahsetmekte, fakat “mevcut kitaplarının çoğunun yarım ve son bölümlerinin kayıp” olduğundan şikayet etmektedir.³⁶ İbn Tufeyl kendi neslinden kimsenin isminden bahsetmemektedir, zira ona göre kendi neslinden kimseler ya mükemmellik seviyesine ulaşamamış veya kendisi onların gerçek değerini henüz takdir edememiştir. Halbuki İbn Meymûm veya Maimonides (1125-1204) ve İbn Rüşd (1126-98) gibi iki büyük düşünür İbn Tufeyl'in neslindendir ve İbn Tufeyl bu satırları 1159'dan, yani İbn Rüşd'ün ilk defa tanınmasını sağlayan

Aristoteles'in tabiat felsefesini özetlemeyi bitirişinden önce yazmış olmalıdır. Maimonides ve ailesinin gördükleri eziyet ve nihayet Mısır'a göç etmeleri sebebiyle İbn Tufeyl'in onun hakkında bilgi sahibi olması ise pek muhtemel değildir.

İbn Sâ'id'den bir asır sonra İbn Tufeyl bize Endülüs'teki felsefe kitapları ve hakim felsefî akımlar hakkında bilgi vermektedir. İbn Bâcce dışında çok iyi bilinen üç yazar bulunmaktadır: Mantık eserleri yanında *Din Kitabı*, *Siyaset Kitabı* ve Aristoteles'in *Ahlak*'ına yazdığı şerh dolayısıyla Fârâbî; ansiklopedik eseri *Şifâ* ve "*Doğu Felsefesi* hakkındaki kitabı" nedeniyle İbn Sînâ ve *Filozofların Tutarsızlığı*, *Amellerin Terazisi*, *Cevher*, *Nurların Nişi*, *Aklı Bilgi*, *İlham ve Uzlaşma*, *En Yüce Amaç* ve *Dalaletten Kurtaran* (ancak ilginç bir şekilde temel eseri *Dinî İlimlerin Canlandırılması* bu listede yer almamaktadır) sebebiyle Gazâlî. Aristoteles'in temel bazı eserlerini de kattığımızda İbn Tufeyl ve çağdaşlarının, felsefî girişimleri için yeterli kaynağa sahip olduklarını görürüz.

İbn Tufeyl'in hayatına dair pek fazla şey bilinmemektedir.³⁷ Ailesi Porchena'dan (Elmeriye/Almería) gelmiş fakat o Gırnata yakınlarındaki Guadix köyünde 1110-16 yıllarında Endülüs Murabıtlar idaresi altındayken doğmuştur. Halife Abdü'l-Mü'min'in (1130-63) oğlu Ebû Sa'id'in tabip ve kâtibi, aynı zamanda da Gırnata valisi olmuştur. Daha sonra onun kardeşi yeni halife Ebû Ya'kûb Yûsuf'un (1163-84) tabipliğini yapmış ve Muvahhidî davaya, Müslümanları Hristiyanlara karşı Muvahhidî güçlere katılmaya çağıran şiirleriyle hizmet etmiştir. Ebû Ya'kûb ve İbn Tufeyl yakın arkadaşlardı ve İbn Tufeyl bu kültürlü halifeye pek çok âlimi takdim etmiştir. Bunlar arasında, İbn Tufeyl 1182'de emekli olduğunda onun yerine saray tabipliğine geçen İbn Rüşd de bulunmaktadır. İbn Tufeyl 1185'te Merrakeş'te vefat etmiş ve bir sonraki halife Ebû Yûsuf (1184-98) cenazesine katılmıştır.

Günümüze eksiksiz olarak gelen tıbbı dair tek eserine bakarak, bu alanda pek de dikkat çekici bir sima olmadığını söyleyebiliriz: Tıbbı dair şiiri veya *Urcûze*'si Fez'deki Karaviyyin kütüphanesinde yazma olarak mevcuttur. İbn Tufeyl'in tıp eğitimi, felsefe de dahil olmak üzere İbn Bâcce'nin ve yukarıda bahsi geçen yazarların eserlerinden öğrendiği Yunanlıların bilimlerine dair bilgisiyle irtibatlıdır. Abdu'l-Vâhid el-Merrâkuşî 1224'te İbn Tufeyl'in "felsefe, tabiat bilim-

leri ve metafizik alanında kitapları” bulunduğunu tasdik etmekte ve “[filozofların] görüşüne göre insan türünün kaynağı”nı açıklayan *Hayy b. Yakzân*’ından ve ayrıca *Nefs Hakkında Risale*’sinden bahsetmektedir. Aynı kaynak, yani Merrâkuşî bize İbn Tufeyl’in “hikmeti İslamî ilimlerle uyuşturmaya” çok hevesli olduğunu da bildirmektedir.³⁸

Son zamanlarda yapılan araştırmalar, İbn Tufeyl’in, düşüncesini önemli ölçüde aydınlatan tasavvufî ilişkisine vurgu yapmaktadırlar. O dönem Endülüs’ünde, içlerinden en etkilileri Muhyiddîn b. Arabî (ö. 1240) olan sûfilerin sayısı gittikçe artıyordu. Sûfiler zahidane uygulamaları ve tasavvufî öğretileriyle Malikî fakihler ve Eş’arî kelamcılar tarafından temsil edilen resmî İslam’a meydan okuyorlardı. Onlar bu dünyada bulunurken, şiir diliyle bile tarif edilemeyecek bir mükemmellik ve mutluluk haline ulaşmak istiyorlardı. İbn Tufeyl bu amacı onaylamakta, fakat insanların o amaca ulaşmak için farklı yollar takip ettiklerini görmektedir. Diğer yandan İbn Bâcce ise mahza akıl yolunda ısrar etmiştir. İbn Tufeyl bu mahza akıl seviyesine ulaştığına inanmakta, ancak “akıl yürütme ve düşünmenin” bu çeşidinin yeterli olmadığını kabul etmektedir. Öbür taraftan sûfiler ise bu hale gayri aklî yollarla erişmektedirler, ancak çoğu eğitimsiz olduğundan, sözkonusu halden karmakarışık bir tarzda bahsetmektedirler. İbn Tufeyl’in İbn Sînâ’nın “meşrûkî hikmet”inde bulunduğu doğru yol ise felsefî eğitim ve sûfî terbiyeyi gerektirmektedir.³⁹

Bu öğretiyi açıklamak kasdıyla İbn Tufeyl şiir de dahil olmak üzere birkaç seçeneğe sahipti. Bunlardan birisi İbn Sînâ’nın ansiklopedi tarzındaki eserlerinin ilmî türüydü. Diğer seçenek ise İbn Sînâ’nın Faal Akl’ı temsil eden bilge bir şahsın mecazî yolculuğunu ele alan *Hayy b. Yakzân Risalesi*’nin mecazî tarzıydı.⁴⁰ İbn Tufeyl ise roman veya daha doğrusu, anlatıma çok daha uygun olan hikaye tarzını seçmiştir. Eserine İbn Sînâ’nın mecazî eseriyle aynı başlığı vermiş ve başlığa yine İbn Sînâ’ya atıfta bulunan “meşrûkî hikmetin sırları üzerine” ibaresini eklemiştir. Hikayenin üç karakteri de İbn Sînâ’nın eserlerinden ödünç alınmış isimler taşımaktadırlar: Başkahraman Hayy b. Yakzân ile onun mukabilindeki Absâl ve Salâmân.⁴¹ Hikayenin gelişimi, bilginin düzen ve taksimine tekabül ettiğinden, ortaya konuluş sırasını hatırdı tutmayı tavsiye etmek iyi

olacaktır (İbn Tufeyl mantığa dair bir bölüm ayırmamaktadır, fakat mantikî metot başkahraman tarafından araştırmasının ilk bölümünde uygulanmaktadır).

İnsan Hayatının Kaynağını Arama

Hikaye başkahramanın doğumuyla başlamakta ve İbn Tufeyl bu konuda iki versiyondan birini tercihi bize bırakmaktadır: Birinci ihtimale göre bir adanın kıskanç kralının kız kardeşi gizlice Yakzân (“Uyanık”) isimli komşusuyla evlenmiş ve ondan bir çocuğu olmuştur. Kardeşinin bu yeni doğan çocuğu öldüreceği korkusuyla bebeği bir sepetin içine koyup okyanusa bırakmış ve okyanus onu terkedilmiş bir başka adaya götürüp kıyıya çıkarmıştır. Çocuğun açlıktan ağlaması, yavrusunu kaybetmiş bir ceylan tarafından duyulmuş ve ceylan onu alıp büyütmüştür. Bu Kur’an’da anlatılan (20:39), Musa’nın Çıkış’taki hikayesini çağrıştırmaktadır. İkinci ihtimal ise bir bilim adamı ve tabip olan İbn Tufeyl’in tercih ettiğiidir. Adada, bir balçık birikintisinin “mayalanmaya” başladığı durgun ve yaş bir yer bulunmaktadır. Mayalanma süreci iki parçadan oluşan son derece küçük bir kabarcık meydana getirmektedir.⁴² Kabarcığı oluşturan iki parça ince bir zarla birbirinden ayrılmış olup Tanrı tarafından yaratılan nefsi almaya kadir bir cevher olan, gözle görülemeyen *hava* ile doludurlar. Nefsin Tanrı’dan sudur etmesi ve güneşin ışıısıyla kıyaslanmasında İbn Sînâ’nın etkisi görülebilir. Her zamanki gibi İbn Tufeyl kaynaklarından bahsetmemekte ve “Ruh Rabbim’den gelmektedir” (17:85) gibi Kur’anî iktibaslara yer vermeyi tercih etmektedir.

Nefs embriyo türünden bu kabarcığa iliştiğinde bütün yetiler onun otoritesinin altına girmektedirler. Hepsi birden üç organı doğuran üç kabarcık meydana gelmektedir: Tabii ısının kaynağı olarak kalp en önemlileridir, ciğer kalbin yakıtını sağlamakta ve beyin de ona neyi alıp almaması gerektiğini söylemektedir. Galen’i takip eden İbn Tufeyl’in erbezini de bu organlara ilave etmesi beklenirdi, ama o cinsiyeti çağrıştıran şeylerden kaçınmaktadır. Bütün organlar tamamlandığında kuşatıcı çamur kuruyup çatlayarak neticede çocuk doğmaktadır. Buradan itibaren Hayy’ın kaynağıyla ilgili her iki versiyon da birleşmektedir.

İbn Tufeyl kahramanının hayatını yedi yıllık aşamalara ayırmaktadır.⁴³ İlk yedi yılında Hayy ceylanla ve onun himayesinde büyür. Onların dili yanında kuşların şakımasını ve diğer hayvanların seslerini öğrenir. İbn Tufeyl burada hikayede tekrarlanan bir tema olarak insan ve tabiatın birlikte mutlu bir şekilde var oluşunu akla getirmektedir. Hayy, kendisine göre daha güçlü, daha hızlı ve tabiaten daha iyi korunmuş olan hayvanlar karşısındaki güçsüzlüğünün farkına varmaktadır. Burada İbn Tufeyl, Saflık Kardeşleri'nin *Risaleleler*'ine ve orada hayvanların üstünlüğüne dair tartışmaya dayanmaktadır.

Ceylanın ölümü tabip İbn Tufeyl'e, hayatîyetin merkezi olarak kalp hakkında ayrı bir fasıl açma fırsatı vermektedir. Hayy ölmüş olan ceylanı inceden inceye incelemeye girişir ve ceylanın kalbini bulur. Kalbin iki boşluğunun olduğunu, sağ taraftaki boşluğun pıhtılaşmış kanla dolu olduğunu, sol taraftakinin ise boş olduğunu görür. Hayy bundan ceylanın ölümüne kalbi dolduran özün kaybolmasının yol açtığı ve böyle bir özün bedenden üstün, onun efendisi ve hareket ettiricisi olduğu sonucunu çıkartır. Daha sonra bu sonucu bütün varlıklara teşmil eder. Bu noktada Hayy'ın sistematik olarak mahiyeti ve gördüğü şeyin sebebini keşfetmede mantikî bir metot uyguladığına şahit olmaktayız.

Hayy sözkonusu ayrılan özün ateş gibi bir şey olduğu sonucuna varmakta ve üçüncü yedi yılını, hayatın ilkesini araştırma yolunda tabiatı izleyerek geçirmektedir. Bir ateş yanmaya başladığında ateşin nitelikleri onu hayrete düşürmekte ve ateşi mağarasında canlı tutmaya karar vermektedir. Pratik yararına rağmen o daha çok ateşin teorik boyutlarına yoğunlaşmaktadır: Temsil yoluyla Hayy ateş ile ceylanın kalbinin sol köşesinden buharlaşıp giden özün aynı kategoriye ait olduklarını düşünmekte, fakat delile ihtiyaç duyduğundan, bir hayvan üzerinde deneyler yapmaya karar vermektedir. Kalbi açtığında sol boşlukta beyaz, çok sıcak ve yok olması hayvanın ölümüne yol açan bir buhar bulmaktadır. Neticede bunun bedeni idare eden hayvanî *hava* veya ruh olduğu sonucuna varmaktadır.

Hayy'ın hayatının dördüncü yedi yılı ay-altı âlemi tahlile tahsis edilmektedir. Ay-altı âlemdeki üç alanı gözlemlemektedir: Hayvan, bitki ve maden, daha sonra bütün bunlarda ortak olan bir özelliği

aramaktadır. Bu ortak özelliğin cismanîlik olduğunu ve her cismin ağır veya hafif olmakla birbirinden ayrıldığını keşfetmektedir. İbn Tufeyl kahramanının, ay-altı âlemdeki varlıkların iki ilkedен yani madde ve suretten meydana geldiği şeklindeki Aristotelesçi öğretiyi benimsemesine izin vermekte, fakat tamamen kuvve halindeki ilk maddeyi reddetme noktasında İbn Sînâ'yı takip etmektedir. Madde her zaman üç boyutla bilinir ve daima cismanî surete bitişiktir (Arapça 70, İngilizce 125). Fakat o, en basit cisimleri gözlemlemekte ve onların özlerinin de onları terk edebildiğini görmektedir. Su soğuk ve ağırdır (Aristoteles'in dediği gibi soğuk ve yaş olmadığına dikkat edin) ve sıcak ve hatta hafif hale de gelebilir. Öncelikli niteliklerinden birisini kaybeder kaybetmez "su olma sureti"ni de kaybetmekte ve başka bir suret kazanmaktadır. Hayy tabiattaki bütün suretlerin bu türden olduğunu keşfetmektedir: Zaman içinde meydana getirilmektedirler ve *"aklın zorunluluğu sayesinde o, meydana getirilmiş her varlığın bir meydana getirene muhtaç olduğunu ve bu düşünce vasıtasıyla suretin, failinin nefsinde yer etmiş olduğunu bilmektedir"* (Arapça 73, İngilizce 127; vurgular bize aittir).

Ancak Hayy'ın akıl yürütmesi iki katlıdır. Onun açısından suret sadece bazı hareketlere -başka bir şeye değil- sebep olan bir mizaç veya kabiliyettir. Bu tanıımı kabul edersek suret cismanî maddeye her ne bahşederse bahşetsin, aynı zamanda bu tür bir surete uygun hareketleri de verecektir. Dolayısıyla gerçek fail bu doğrudan etkiye bulunan değil, "sureti de yaratan"dır ki, İbn Tufeyl bu öğretiyi Kur'an'dan delil getirerek doğrulamaktadır. Hayy bir ilk fail Sebep'in zorunluluk ve varlığına ulaştığında yirmi sekiz yaşındadır ve bundan sonra söz-konusu Sebep'i tanımlamaya çalışmaktadır. Ay-altı âlem tamamen oluş ve bozuluşa sahne olduğundan, bu defa ay-üstü âlem üzerine yoğunlaşmaktadır. Hayy semavî cisimlerin dairevî hareketlerini gözlemlemekte ve onların hep birlikte sınırlı boyutu olan tek bir felekî cismi oluşturdukları ve kainatın yaşayan bir varlığa benzediği sonucuna varmaktadır. İbn Tufeyl ay-altı âlemi tuhaf bir şekilde kainatın karnına benzeterek hor görmektedir: Hayvan karnı, "dışkı ve sıvılar ihtiva etmekte olup diğer hayvanlar çoğunlukla, bu karından varlığa gelmektedirler ki, makrokozmosta varlığa gelişlerinin durumu da böyledir" (Arapça 80, İngilizce 130).

Yaratıcı'yı Arama ve Onunla Birlik

Kainatın ezeli olup olmadığı meselesi hakkında İbn Tufeyl, Muvahhidîlerin son derece saygı gösterdiği Eş'arî kelamcısı Gazâlî ile felsefî olarak kendisine örnek aldığı İbn Sînâ arasında zor bir seçim yapmak durumundadır. Hayy Gazâlî'nin *Filozofların Tutarsızlığı*'nda filozoflara karşı yönelttiğini ve fakat başarısız olduğunu bildiğimiz sorulara cevap vermeye çalışmaktadır. Bu araştırma "onu takatsiz bırakınca" o da her iki yaklaşımın sonuçlarının da aynı olduğunu gösteren bir antinomiye sığınmaktadır. O bunu öncelikle âlemin zaman içinde yaratıldığı ve onu varlığa getiren ve bir cisim olamayacak olan bir failin zorunluluğuyla meydana geldiği yönündeki hipotezi kabul ederek yapmaktadır. Daha sonra âlemin hareketinin ezeli olduğu ve bundan dolayı ezeli bir hareket ettiriciye ihtiyaç duyduğunun farkına varıp böyle bir hareket ettiricinin gayri cismanî olması gerektiği sonucuna ulaşarak ezeli bir âleme dair hipoteze ulaşmaktadır. İbn Tufeyl'in her iki delili de filozoflara dayanmakta, fakat onları bu arabulucu yaklaşımda kullanması açısından orijinal bir özellik sergilemektedirler.

İbn Tufeyl Tanrı'nın varlığına dair iki ispata daha atıfta bulunmaktadır. Bunlardan birisi, bütün ay-altı varlıklardaki madde ve suretin bileşimine ve bu varlıkların "sadece suret dolayısıyla var olduğu" gerçeğine dayanmaktadır. Hayy, eğer bu varlıklar var olmak için surete ihtiyaç duyuyorlarsa onlara sureti bahşeden Fail'in, varlıklarını da bahşettiği ve onların Yaratıcısı olduğu sonucuna varmaktadır. İkinci ispat, âlem ve parçalarının sınırlı ve sonlu tabiatı ile varlığını sürdürmek için sonsuz bir güce ihtiyaçlarını esas almaktadır. İbn Tufeyl her ne kadar sebep ontolojik olarak sonucu öncelese de bunlar arasındaki ilişkinin bir tür zaman açısından eşzamanlılık olduğunu kabul etmektedir. Her iki delil de Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından temsil edilen sudurcu geleneğe aittir, fakat İbn Tufeyl kainata zaman olmaksızın bu Fail tarafından sebep olunduğu ve yaratıldığı yönündeki yaklaşımı onaylamak için Kur'an'ın "Bir şey[in olmasını] istediğinde tek yaptığı 'Ol!' demektir ve o şey oluverir" (36:82) ayetini iktibas etmeyi tercih etmektedir.⁴⁴ Bu bilgi düzeyinde Hayy otuz beş yaşına ulaşmış ve beşinci yedi yıllık süreyi doldurmuştur.

Bundan sonraki yedi yıllık iki dönemde Hayy, temel olarak gayretini, Yaratıcı ile ilahî mahiyet ve sıfatları teemmül etmek suretiyle

tasavvufî birliğe ulaşmaya yoğunlaştıracaktır. İbn Sînâ'da da okuduğumuz üzere Tanrı Zorunlu Varlık'tır. O'nun varlığının herhangi bir sebebi yoktur, o bütün diğer varlıkların sebebidir. İbn Tufeyl, insan nefsinin gayri cismanîliğini tesis amacıyla Tanrı'nın gayri cismanîliğine vurgu yapmaktadır. Tanrı'nın gayri cismanîliği onun mahiyetine dairdir ve gayri cismanî mahiyet olarak bildiği her ne varsa gayri cismanî olmak zorundadır:

Ona [yani Hayy'a], bu Varlık'ı bizzat kendi mahiyeti aracılığıyla idrak ettiği ve O'nun mahiyetinin bizzat kendisine nakşedilmiş olduğuna dair bilgi ayan beyan oldu. [Tanrı'yı] kendi aracılığıyla bildiği sözkonusu mahiyetin gayri cismanî bir şey olduğu, çünkü cismanî herhangi bir sıfatın kabul edilemez olduğu da onun açısından belirginlik kazandı.⁴⁵

Fakat bu sonuç hakkında pek de hevesli olmamalıyız, zira o, okuyucuyu bütün nefslerin ölümsüz olmadığı konusunda uyarılmaktadır. Fârâbî tarafından açıklığa kavuşturulduğu üzere,⁴⁶ bedenleriyle ilişkili oldukları süre içinde hiçbir şekilde Zorunlu Varlık'ın bilgisine ulaşamayan nefsler bedeninin ölümünden sonra varlıklarını sürdüremezler. Tanrı'yı bilen ancak O'ndan ayrı olan nefslere gelince, onlar varlıklarını sürdürecektir, fakat günahlarına göre ebediyen veya belirli bir zaman için cezalandırılacaklardır. Zorunlu Varlık'ı bilen ve kendilerini ona adayan insanların nefsleri varlıklarını devam ettirecek ve ebediyen onu müşahedenin zevkiyle nimetleneceklerdir. Çünkü onların mükemmelliği Zorunlu Varlık'ın müşahedesini ihtiva etmektedir.

İbn Tufeyl'in delilleri, insanın özlemini çektiği tasavvufî birlik halinin öte dünyada mümkün olacağı, fakat onun aynı zamanda bu dünyada imkanına yol açmak istediği sonucuna götürmektedir. Kahramanımız bu hale ulaşmakta -bunun nasıl olduğu konusunda bir bilgi verilmemekte- ve fakat sadece ona ulaşmayı değil, ondan devamlı surette zevk almayı da arzulamaktadır.

Kırılma Noktası: Tasavvuf Üstün Geliyor

Hayy, Zorunlu Varlık'ın müşahedesinden bir süre için büyük bir zevk almıştı, fakat bu müşahedeye, duyuları, hayali ve onu engelleyen bedeni nedeniyle ilelebet ulaşamazdı. Çabasını bırakmıyor ve

kendilerini taklit etmek için Zorunlu Varlık'a devamlı surette erişebilen varlıkları arıyor ve sadece semavî cisimlerin, hareketlerinde devamlılık ve süreklilik arz ettiklerini görüyordu. Bu gözlemden o, şu temsile ulaşmaktadır: Kendisi bedenine rağmen hızlı bir sezgiye ulaşabilirken yıldızlar ve onların ikametgahı olan semavî felekler şüphesiz sürekli bir müşahade kabiliyetine sahiptirler. Hayy kendi tabiatının onlarınki gibi olup olmadığını bilmeye ihtiyaç duyuyor ve tabiatındaki ruhanî canlının kendi kendini hareket ettirdiği sürece söz konusu semavi cisimlere benzediğini ve dört unsurdan farklı olarak onu aşağı-yukarı hareket ettiren sureti olmadığını, dahası dairevî olarak hareket edebildiğini düşünmektedir. Nihayet semaları taklit ettiğinde Zorunlu Varlık'ı ilelebet görebilme gücüne ulaşabileceği sonucunu çıkarmaktadır.

Bu bir bilinç hazırlığını gerektirmektedir. Zira insanın tabiatı üç katlı olduğundan, yani mahza canlı, ruhanî canlı (gökler gibi) ve mahza ruhanî vecheleri bulunduğundan, Hayy bunlardan birincisini ikincisinin emrine, daha sonra da bu ikisini ruhanî olanın emrine vermek zorundadır. Bu, zahidane, fakat tabiatdaki ilahî düzene saygılı bir hayat sürmek anlamına gelmektedir (beslenme tarzında etten sakınmak gibi). Semavî bir cisme yakın olmanın ikinci aşamasında, aşağı âleme, kendisine ve Zorunlu Varlık'a yönelik üç tür fiilde bulunmak durumundadır: Bitki ve hayvanlardan oluşan aşağı âleme merhamet göstermesi, son derece temiz olup göklerin dönüşü gibi kendi etrafında hızlıca dönmesi ve bütün düşüncesini Yaratıcı'ya yoğunlaştırıp böylece şahsiyetini O'nda kaybedip O'nda eriyip gitmesi gerekmektedir.

İbn Tufeyl'in açık bir şekilde semavî felekleri akıllar olarak farz ettiğine ve bu feleklerin taklit edilmesi gereken örnekler olduğuna dikkat etmeliyiz. Böyle bir öğreti kabul edilse bile Zorunlu Varlık'ın sürekli müşahadesinden nasıl zevk alınacağı meselesi ortada durmaktadır. İbn Tufeyl, Hayy'ın ferdi bilincini kaybettiği ve kendisini ortadan kaldırdığı bir noktaya ulaştığını belirtmektedir:

O kendisini tamamıyla Gerçek'in müşahadesine adadı ve bunu başardığında her şey; gökler, yeryüzü ve bunlar arasındaki her şey, onun hafıza ve aklından silinip gitti. Bütün ruhanî suretler ve cismanî yetiler ile gerçek Varlık'ı bilen mahiyetler durumundaki maddeden ayrı tüm güçler ve hatta onun kendi mahiyeti bile ortadan kalktı.⁴⁷

Okuyucu bu noktada hikayenin sonunun gelmesini bekleyebilir, ancak İbn Tufeyl bize bir sürpriz hazırlamaktadır. Bu noktaya geldikten sonra Hayy bizi felekî bir gezintiye götürür. Herhangi bir mantıkî veya tecrübî doğrulama olmaksızın Hayy'ın öncelikle en dıştaki feleği gördüğü bize bildirilmektedir. En dıştaki felek “parlak bir aynaya yansıyan güneşin görüntüsü”ne benzer bir şeyin mahiyetidir ki, bu benzetmede güneş Zorunlu Varlık'ı sembolize etmektedir. Bundan sonra geri kalan felekleri, yani sabit yıldızlar ve gezegenler ile onlara tekabül eden akılları da seyre dalmaktadır. Nihayet, Faal Akıl'ın maddeye farklı suretler bahsettiği ay-altı âleme ulaşmaktadır. İnsan nefsleri her ne kadar Faal Akıl'dan kaynaklansalar da akıbetleri farklı farklıdır. Hayy bedenlerin nefslerini, pek çoğu “kirli aynalar gibi” ölmüş gitmiş olarak görmektedir: Azaba düşer, bitmek bilmeyen işkencelerden muzdarip nefsler. Aralarında Hayy'ının de bulunduğu diğer nefsler, sonsuz güzellik ve mutlulukla parlamaktadırlar. Pek çok nefis ise bedenleriyle birlikte yok olup gidecektir.

Neticede elde edilen bilgi, tasavvufî ittihaddan önceki araştırmasının sonuçlarıyla muhteva açısından aynıdır, fakat bu sonuncusu nite-lik olarak farklıdır. Çünkü şimdi Hayy daldan dala atlayan herhangi bir akıl yürütmeye ihtiyaç duymadan ilahî gerçekliği *müşahede* etmek-te ve görmekte (*şâhede*, *ra'â*), nesneler ona yeni bir bakış açısından son derece berrak bir şekilde görünmektedirler.⁴⁸ Ne var ki Hayy, müşahe-deye dayalı bu tecrübesinden uyanmakta ve kendisini yeniden bu dün-yaya atılmış olarak bulmaktadır. Önceki alıştırmalarını tekrarlamak tasavvufî hale daha kolay ulaşmasına ve gittikçe artan bir şekilde bu halde daha uzun süre kalmasına yardım etmektedir. Bu aşamada artık Hayy yedinci yedi yıllık dönemini de tamamlamış olmaktadır.

Sonuç: Süfinin Savunması ve Felsefî Faaliyet

Şimdi İbn Tufeyl, Hayy'ın İslam'ı keşfetmesine imkan tanıyan, zındıklıkla suçlanabileceği konularla ilgilenmeye başlamaktadır. Bu Hayy'ın komşu adanın iki sakini Absâl ve Salâmân ile tanışması yoluyla meydana gelmektedir. İbn Tufeyl başlangıçta onların dinine açıkça İslam olarak atıfta bulunmasa da bu husus çok geçmeden açıklık kazanmaktadır:

Onlardan birisi olan Absâl [vahyedilmiş dinin] gizli anlamlarına nüfuz etmeye ve batını muhtevasını açığa çıkarmaya çalışırken (...) Salâmân zahirî anlama bağlı kalmış ve mecazî yorumlardan kaçınmıştır. Her ikisi de zahirî ibadetlere, nefis muhasebesine ve arzularıyla mücadele etmeye hararetili bir şekilde bağlıydılar.⁴⁹

İkisi arasındaki kesin farklılıklar sebebiyle Absâl, Kutsal Kitab'ın mecazî yorumlarının peşine düşmek amacıyla Hayy'ın yaşadığı adaya taşınmaya karar vermiştir. Hayy ilk olarak onu namaz kılarken görmüş ve Absâl'in bir insan olduğunun hemen farkına varmıştır. Absâl'in dilini çok iyi öğrenen Hayy, herhangi bir öğretmen ve vahyedilmiş bir kitap olmaksızın sadece insan aklıyla elde ettiği bütün bilgileri ona aktarabilmiştir. Hayy ve Absâl tabii akıl ve vahyedilmiş hikmetin birer sembolüdür ve bu iki tür bilginin anlaşmasını temsil etmektedirler.

Hayy İslam'ı (halen açık bir şekilde sözkonusu din İslam olarak tanımlanmamaktadır), onun öğretisi ve ibadetlerini öğrenmiş, fakat iki itirazı sözkonusu olmuştur: Peygamber ilahî hakikati vahyeden ifadeler yerine niçin temsil ve mecazlar kullanmaktadır ve Peygamber takipçilerinin maddî şeyleri elde etmelerine niçin izin vermektedir (Arapça 146-7, İngilizce 161)? Hem temsillerin kullanımı ve hem de zenginlik arayışı insanların Tanrı'ya yakınlaşmalarına engel olmaktadır. Bu itirazlar bizi, kitabın son bölümüne götürmektedir: Müslümanları gerçek İslam'a sevk etmek için İbn Tufeyl siyasî meselelere de işaret etme ihtiyacı hissetmektedir. Hayy arkadaşı Absâl ile, Salâmân'ın idaresi altındaki adaya gider, ancak ada sakinlerini doğru yola sevk konusunda tamamen başarısız olur. Buradaki muhatabın sadece Muvahhidî sultan olduğunu düşünmemiz gerekmemektedir; bu son, bütün Müslüman idarecileri kapsamaktadır ki, İbn Tufeyl böylece sûfilerin yaptığı tarzda Müslüman topluma genel bir eleştiri yöneltmektedir.

Merrâkuşî, İbn Tufeyl'in bu eserindeki amacının İslam ile insanî hikmetin uyumunu ispat olduğunu söylese de bu konu sadece geçerken ele alınmakta, eserin geri kalanı genel olarak felsefe ve tasavvufu temize çıkarmak üzere kaleme alınan savunmacı bir eser izlenimi uyandırmaktadır. Ana hedef şüphesiz tasavvufî birliğe ulaşmaktır ve

hem hikaye hem de felsefî öğreti bununla sonuçlanmaktadır. Mamafih onun bütün düşüncesinin altında yatan inanç da çok farklı gözükmektedir: İbnü'l-Hatîb (ö. 1375) İbn Tufeyl'i insan aklının (*fitra*) mantikî ispatlar aracılığıyla Hakikat'i bilebilecek güce sahip olduğunu düşünen, peygamberlerin lüzumsuz olduğunu, Tanrı'ya dair bilginin nefste bulunduğunu ileri sürenler arasında saymaktadır.⁵⁰ Bu yoruma göre Hayy, insanoğlunun sembolüdür ve onun hikayesi insan aklının nasıl ilerlediğini göstermektedir: Mantikî metot ve doğru akıl yürütmeyi kullanarak. Yine de onun amacı tasavvufî birlik olarak kalmakta ve felsefe buna ulaşmada insana sadece Hayy'ın söylediği ölçüde yardım etmektedir: "Seni artık bir başka rehber edinmen gereken bir noktaya getirdim." İbn Tufeyl felsefeyi tasavvufî birliğin imkanını açıklamak ve hatta yoldaki karışıklıklardan uzak durmak için gerekli bir zemin olarak görmekte, ancak tasavvufî halin felsefî soruşturmanın bizatihi bir parçası veya sonucu olduğunu kabul etmemektedir.

Bundan dolayı İbnü'l-Hatîb'e İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân Risalesi*'nin gizli amacı, yani insan aklının tek başına gücü konusunda katılabilir, fakat bu gücün mantikî akıl yürütme kadar sûfî uygulamaları da içermesi gerektirdiği noktasında ısrar ederiz. Dahası, tasavvuf sözkonusu hale ulaşmada temel bir araç olarak sunulmaktadır. Bu hale ulaştıktan sonra insanoğlu akıl yürütmeye keşfedilmiş olan aynı gayri maddî suretleri bu defa doğrudan müşahade ile teemmül edeceğinden, sözkonusu müşahadenin akliliğin bir neticesi olduğunu ve tasavvufun bu amaç için pek de lüzumlu olmadığını düşünmeye sevk etmiyor da değildir.

Dolayısıyla İbn Bâcce ve İbn Tufeyl, felsefe de dahil bilimlere karşı ilgilerini yitiren ve düşmanları durumundaki Hıristiyanlara karşı toprak kaybeden Endülüs toplumuna karşı aynı güvensizliği besledikleri gibi, insan aklının gücüne yönelik de sağlam bir inanca sahiptirler. Gördüğümüz üzere aralarında temel farklar bulunmaktadır: İbn Bâcce Aristotelesçiliği takip ederken İbn Tufeyl İbn Sînâ'nın yenilikçi felsefesini tercih etmiştir. İbn Bâcce aklî faaliyetin bir sonucu olarak mutluluğa ulaşmanın imkanını kabul ederken İbn Tufeyl bunu tasavvufî tecrübede bulmuştur. Her ikisi de ilgilerinin merkezlerine insanı yerleştirmiş, dine karşı olmayan fakat ondan bağımsız bir çerçevede mükemmelliğine -yani mutluluğa- ulaşmasında ona yardım

etmek istemişlerdir. Ancak bu mükemmelliğe nasıl ulaşılabilceği ve hatta onun neleri ihtiva ettiği konularında ayrı düşmüşlerdir.

Her ikisi de etkilidir: Endülüs ve başka yerlerdeki sûfler bundan böyle felsefî unsurları kendi öğretilerine katma çabalarını hiç de azımsanmayacak ölçüde İbn Tufeyl'e borçludurlar. İbn Bâcce'ye gelince, onun genç İbn Rüşd üzerindeki etkisinin, İbn Rüşd'ün Aristoteles'i anlaması ve bunun da ötesinde felsefî soruşturmanın pek çok temel meselesini Kurtubalı (Cordoba) Aristotelesçi için açıklığa kavuşturması açısından kesin olduğunda çok az şüphe vardır.

Notlar

- 1 *Tabakâtu'l-ümem*, ed. H. Mou'nes (Kahire: 1998), 96-108.
- 2 Hakkında bkz. J. M. Millás, *Selomó Ibn Gabirol, como poeta y filósofo* (Granada: 1993); S. Pessin, "Jewish Neoplatonism: Being Above Being and Divine Emanation in Solomon Ibn Gabirol and Isaac Israeli", Frank ve Leaman [234], 91-110 ve orada belirtilen diğer kaynaklar.
- 3 İbn Bâcce'nin hayatı hakkında bkz. J. Lomba, *Avempace* (Zaragoza: 1989); D. M. Dunlop, "Remarks on the Life and Works of Ibn Bâjja, Avempace", *Proceedings of the Twenty-Second Congress of Orientalists* (Leiden: 1957), 188-96. Tam adı Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ İbnü's-Sâiğ b. Bâcce et-Tûcibî.
- 4 *Muvaşşaha*, ana kısmı klasik Arapça, son kısmı ise Arapça veya Roman dillerinin lehçelerinden oluşan bir şiir türüdür.
- 5 *Müellefâtü İbn Bâcce* (Beyrut: 1983), özellikle 77-81.
- 6 Kısmî edisyon ve İngilizce tercümesi: D. M. Dunlop, *Journal of the Royal Asiatic Society* (1945), 61-85. Tamamının edisyon ve İspanyolca tercümesi: A. Asín Palacios, *El régimen del solitario* (Madrid: 1946). Yeni edisyonu: Fahrî, İbn Bâcce [128], 37-96. Kısmî İngilizce tercümesi: L. Berman, "The Governance of the Solitary", Lerner-Mahdi [189], 122-33. Yeni İspanyolca tercümesi: J. Lomba (Madrid: 1997). Edisyon ve İtalyanca tercüme: M. Campanini, *Il regime del solitario* (Rome: 2002).
- 7 Arapça neşri ve İspanyolca tercümesi: M. Asín Palacios, "Un texto de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre", *Al-Andalus*, 7 (1942), 1-47. Neşir: İbn Bâcce [128], 153-73.
- 8 "Carta del adiós", *Al-Andalus*, 8 (1943), 1-87. Neşir: İbn Bâcce [128], 113-43.
- 9 *Ta'âlik İbn Bâcce alâ mantıki Aristû*, nşr. M. Fahrî (Beyrut: 1994). Nşr. M. T. Dânişpajûh, *el-Mantıkiyyât li'l-Fârâbî*, c. III (Kum: 1990), 3-219.
- 10 Edisyon ve İngilizce tercüme: D. M. Dunlop, *Islamic Quarterly*, 3 (1956), 117-38.

- 11 *İhsâu'l-ulûm*, ed. A. González Palencia, *Classificación de las ciencias* (Madrid: 1953).
- 12 *Ta'âlik*, 27.
- 13 *Ta'âlik*, 28.
- 14 A.y.
- 15 *Organon* hakkındaki bu geleneksel görüş için bkz. Black [170].
- 16 *Ta'âlik*, 50.
- 17 Bu altıncı terimin ilavesi Safhık Kardeşleri'ne atfedilmektedir; bkz. Netton [82], 47-8.
- 18 Bkz. M. Wolff, "Philoponus and the Rise of Preclassical Dynamics" ve F. W. Zimmermann, "Philoponus' Impetus Theory in the Arabic Tradition", R. Sorabji (ed.), *Philoponus and the Reflection of Aristotelian Science* (Londra: 1987), 84-120 ve 121-9.
- 19 *Kuvvenin İbn Bâcce ve Aristoteles'teki farklı anlamlarına ilk defa dikkat çeken Pines'tır*. Bkz. onun "La dynamique d'Ibn Bâcce", *Mélanges Alexandre Koyré*, c. II (Paris: 1964), 442-68; yeniden neşri, Pines [36], 450-74.
- 20 *Şerhu's-semâi't-tabî'î*, 114. Simplicius da bu asgarî miktardan bahsetmektedir; bkz. CAG, X, 1108-10.
- 21 *Şerhu's-semâi't-tabî'î*, 116.
- 22 A. Maier, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, 5 c. (1943-58), özellikle c. 5 (Roma: 1958); E. A. Moody, "Galileo and Avempace: The Dynamics of the Leaning Tower Experiment", *Journal of the History of Ideas*, 12 (1951), 163-93 ve 375-422.
- 23 Nşr. Cemâleddîn el-Alevî, *Resâilu'l-felsefiyye li-Ebî Bekr İbn Bâcce* (Beyrut: 1983), 135-9. Bu risale, İbn Bâcce'nin *Yalnızın İdaresi*, *Veda Risalesi* ve diğer eserlerine atıfta bulunduğu geç döneme ait bir risaledir.
- 24 İbn Bâcce [128], 155-6. Aynı zamanda bkz. Birlik ve bir hakkındaki risalesi: *Resâilu'l-felsefiyye*, nşr. el-Alevî, 140-9. Bu eserin atası açıkça Fârâbî'nin birlik hakkındaki risalesidir: *Kitâbu'l-vâhid ve'l-vahde*, nşr. M. Mehdî (Casablanca: 1989).
- 25 Bu öğreti *Oluş ve Bozuluş Hakkında Kitap'ta* açıklanmaktadır: M. S. H. Ma'sûmî'nin neşri: *Mecelletu Mecme'il-lugati'l-Arabiyye bi-Dimeşk*, 42 (1967), 255-74 ve 426-50. Edisyon ve İspanyolca tercüme: J. Puig Montada (Madrid: 1995).
- 26 Bkz. *Nefs Kitabı*, nşr. M. S. H. Ma'sûmî, *Mecelletu Mecme'il-lugati'l-Arabiyye bi-Dimeşk*, 34 (1959), 655-6; Ma'sûmî'nin İngilizce tercümesi: (Karaçi: 1961), 106-7.
- 27 *el-Kavl fî's-suverî'r-rûhâniyye*, İbn Bâcce [128], 49-96.
- 28 *A.g.e.*, 49 ("kasıtlar" (*me'ânî*) kavramı hakkında bkz. aştğ. blm. 15).
- 29 *A.g.e.*, 55.
- 30 *Yalnızın İdaresi*, nşr. Fahri, 79-80; çev. Berman, 131-2.
- 31 Bkz. Walzer [77], 252-5. Eflatuncu selefi *Cumhuriyet* 445d-573c'dir.

- 32 *Yalnızın İdaresi*, nşr. Fahrî, 41, çev. Berman, 126.
- 33 Harvey [126].
- 34 Bkz. M. Campanini'nin *Yalnızın İdaresi*'nin yukarıda bahsedilen versiyonundaki giriş mahiyetindeki çalışması ile E. I. J. Rosenthal, O. Leaman, S. Harvey ve diğerlerinin çalışmalarına yapılan atıflar.
- 35 *İttisâlu'l-akl bi'l-insân*, nşr. Fahrî, 166.
- 36 İbn Tufeyl'in edisyon ve Fransızca tercümesi: İbn Tufeyl [129], 12-13'te. İngilizce tercüme: Goodman [131]. Kısmî tercüme: George N. Atiyeh, Lerner-Mahdi [189], 14-62. Atıflar Gauither'in neşri ve Goodman'ın tercümesinedir.
- 37 Önemli modern çalışmalar şunlardır: Gauither [130], Conrad [123] ve A. el-İrâkî, *el-Mitâfizikâ fî felsefeti İbn Tufeyl* (Kahire: 1995).
- 38 *el-Mu'cib fî telhîsi ahhârî'l-mağrib*, ed. R. Dozy (Leiden: 1881), 172-5; nşr. M. S. el-Aryân ve M. el-Arabî el-İlmî (Kahire: 1949), 239-42. Fransızca tercüme: E. Fagman, *Histoire des Almohades de Merrâkechi* (Cezayir: 1893), 207-9.
- 39 Kesin olmak gerekirse, bu, İbn Tufeyl'in İbn Sînâ'yı nasıl yorumladığıdır ki, D. Gutas'a göre bu yanlış bir yorumlamadır: "İbn Tufayl on Ibn Sînâ's Eastern Philosophy", *Oriens*, 34 (1994), 22-241.
- 40 Ed. A. F. Mehren, *Traité mystique d'Abou Alial-Hosain ben Abdallah ben Sina ou Avicenne*, fasikül 1: *Risâla Hayy Ibn Yaqzân* (Leiden: 1889), 1-23. Fransızca tercüme: A-M. Goichon, *Le récit de Hayy Ibn Yaqzân* (Paris: 1959). İspanyolca tercüme: M. Cruz Hernández, *Tres escritos esotéricos de Avicenna: Risâla de Hayy Ibn Yaqzân, R. del pájaro, Qasida del alma* (Madrid: 1998).
- 41 Salâmân ve Absâl hikayesi, İbn Sînâ'nın *Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabî'iyyât ve kıssatu Salâmân ve Absâ*'ında H. Âsî'nin edisyonuyla neşredilmiştir: Beyrut: 1986, 125-39. Bu hikaye Huneyn b. İshâk'a da atfedilmektedir.
- 42 Bu öğretinin Aristotelesçi kökleri için bkz. R. Kruk, "A Forthy Bubble: Spontaneous Generation in the Medieval Islamic Tradition", *Journal of Semitic Studies*, 35 (1990), 265-82.
- 43 İnsan hayatını yedi yıllık dönemlere ayırmanın antik kökleri bulunmaktadır: İnsan hayatının yedi yıllık on döneme göre düzenlendiğine Solon'un ağıtında da işaret edilmektedir; bkz. fragman 19 (2), E. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca*, 3. bsk. (Leipzig: 1949), 38-40. Bu konuda Hipokrat'a atfedilen *De Septimannis* isimli bir eser Arapça'da bilinmekteydi; krş. H. Roscher, *Die hippokratische Schirft von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung* (Paderborn: 1913).
- 44 Yaratılıştaki güzellik ve hikmeti esas alan üçüncü bir delil daha bulunmaktadır ki, bu delil, kendisinden hikmet, güzellik ve diğer bütün niteliklerin sudur ettiği bir Yaratıcı'yı gerektirmektedir.

- 45 Arapça 92, İngilizce 135-6. İbn Tufeyl'in sözleri Descartes'in *Meditation*'un sonlarındaki akıl yürütmesini çağrıştırmaktadır: "superest tantum ut examinem qua ratione ideam istam a Deo accepi."
- 46 Walzer [77], 270-3.
- 47 Arapça 120, İngilizce 148-9. Bu olgu, tasavvufî ıstılahta *fenâ* olarak bilinmektedir. Mesela erken dönem sûfilerinden Cüneyd'in (ö. 910) bu kavrama dair tanımı için bkz. A. H. Abel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd* (Londra: 1962), 31-9 (Arapça) ve 152-9 (İngilizce).
- 48 Tasavvufî düzeyin hikayeye girişi problemlidir: Hayy önce zahidane uygulamalar yoluyla tasavvufî yok oluş haline ulaşmakta, dolayısıyla felsefî çabası sadece buna yardımcı olmak gibi bir değere sahip bulunmaktadır. Şimdi ise gayri maddî dünyanın bilgisini hiç çaba göstermeden elde etmektedir. Bu noktada artık felsefeye ihtiyacı var mıdır? İbn Tufeyl burada İbn Sînâ'nın aklî düşünceye zıt olmayan sezgi teorisinin hatalı bir yorumuna dayanmaktadır.
- 49 Arapça 136-7, İngilizce 156.
- 50 İbnü'l-Hatîb, *Ravzatu't-ta'rif bi'l-hubbi's-şerîf*, nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Kahire: ts.), 275-6; nşr. M. el-Kettânî (Beyrut: 1970), 280-3. Şüphesiz İbnü'l-Hatîb bu görüşe karşıydı, ancak Aydınlanma filozofları onu önemseyeceklerdir. Leibniz onu İlahî olanın derin bir şekilde anlaşılmasıyla tam anlamıyla uyumlu olarak görmüştür: bkz. Abbé Nicaise'ye mektubu, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, ed. C. J. Gerhard, c. II (Berlin: 1879), 563 (Mektup 12, 15 Şubat 1697).

İbn Rüşd: Dinî Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefî Düşünce

Richard C. Taylor

Latin Batıda Averroes olarak bilinen Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd (ykl. 1126-98), dinî hukukun (*şerî'a*) tahsil ve gelişimine kendisini vakfetmesiyle ünlü bir aile içinde Kurtuba'da doğdu. Arapça kaynaklarda ismine, Murabıtlar idaresinde hem *kâdîlik* (hâkim) yapan hem de bugün İbn Rüşd'ün doğduğu şehirde hâlâ ayakta duran ve İbn Rüşd'ün de Baş *Kâdî* (baş hâkim) olarak hizmet verdiği muhteşem Büyük Cami'de *imam* (cemaate namaz kıldırان kişi ve önde gelen dinî otorite) olan dedesinden (ö. 1126) ayırt etmek için el-Hafîd ("Torun") ibaresi eklenmektedir. Muvahhidî hanedanının kurucusu Abdü'l-Mü'min'in (slt. 1130-63) başarılı girişimiyle idare değiştiğinde aile üyeleri, ıslahçı el-Mehdî b. Tûmert'in (ö. ykl. 1129-30) öğretilerine dayanan yeni dinî yönlendirme altında gelişmeye devam ettiler. İbn Tûmert'in öğretileri, dinî hukuku sıkı sıkıya takip konusundaki ısrarı yanında; insanın, Tanrı'nın varlık ve birliği (*tevhîd*) ile yarattığı şeyleri idraki kadar Kur'an ve Kur'an'ın yorumunun da aklîliği konusunda aynı oranda ısrarlıydı. Bu yaklaşıım İbn Rüşd tarafından diyalektik teoloji hakkındaki eserlerinde benimsenmiş -hatta istismar edilmiş- ve bu şekilde dinî hukuk ve vahyin tabiatına dair -tabiî aklın güçleri üzerine kurulan felsefey-

le ilişkisi açısından- düşüncelerinin gelişiminde bir rol oynamıştır. Aile, tarih ve çağdaş dinî öğretiye dair değerlendirmeler, bu eserde ele alınan diğer felsefî düşünürlerin görüşlerinde rol oynarken İbn Rüşd örneğinde, yaşadığı zaman ile İşbîliyye (Seville) ve Kurtuba'ya *kâdî* olarak tayini, onun Aristoteles ve Fârâbî'yi anlayışıyla özel bir şekilde birbirine karışmıştır. 1179-81 gibi kısa bir zaman diliminde din ve tabii akla dair ihtilaflı görüşlerini dört önemli diyalektik eserde açıkça ortaya koymuştur: sözde *Kesin Risale*, *Dinin Öğretilerine Dair Delil Türlerinin Açıklanması* (*el-Keşf anî'l-menâhic*), çoğunlukla *Kesin Risale*'nin bir eki olarak anlaşılan *Damime* veya *İlahî Bilgi Hakkında Ek* ile Gazâlî'nin *Filozofların Tutarsızlığı*'na şerh ve cevap olarak yazılan meşhur *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. Bu eserlerde İbn Rüşd, hararetli bir şekilde dinî meselelerle meşgul olan, hem din hem de felsefeyle ilgili tutarlı bir anlatım üzerinde çalışan bir düşünürdür. Düşüncesinin dinamizmi, bir başka açıdan, pek çok konudaki görüşlerini değiştirdiği felsefî eserlerinde de barizdir. Fikrini değiştirdiği konular arasında, âlemdaki ilahî sebepliğin tabiatı, insan bilgisi hakkında tutarlı ve ikna edici bir izah bulma gibi can sıkıcı bir mesele ile insanın alıcı maddî aklının rolü bulunmaktadır.

İbn Rüşd'ün felsefî eserleri hacim açısından mantık, fizik, psikoloji ve diğer alanlara dair belirli meselelerde yazdığı kısa risalelerden, Aristoteles külliyyatının temel eserleri üzerine kaleme aldığı üç tür şerhe kadar farklılık arz etmektedir. Genellikle erken döneme ait olduğu düşünülen *Kısa Şerhleri* Aristotelesçi öğretilerin, daha çok Yunanca şerh geleneğindeki şarihlerin açıklamalarındaki tartışmalara dayanarak yapılmış son derece güzel izahlarını içermektedirler.¹ *Orta Şerhler* daha ziyade Aristotelesçi metnin daha açık ve basit bir dille yeniden ifadesi şeklinde bir yapıya sahiptirler ve bundan dolayı muhtemelen hamisi Ebû Ya'kûb Yûsuf'un isteği üzerine, Aristoteles'in eserlerini anlamasına yardım etmesi amacıyla kaleme alındıkları düşünülmektedir. Geç *Uzun Şerhler* Aristoteles'in metninin tamamını içermekte olup bu metinler peşlerinden ayrıntılı şerhlerin geldiği bölümlere ayrılmıştır. *Uzun Şerhlerin* genellikle İbn Rüşd'ün en olgun görüşlerini içerdiği kabul edilmektedir. Bunlardan ilki *"İkinci Analitikler" Üzerine Uzun Şerh*'tir (ykl. 1180-3). Onu sırasıyla *De Anima* (ykl. 1186?), *Fizik* (1186), *De Caelo* (1188) ve *Metafizik* (1190) üzerine yazdığı uzun şerhler takip etmektedir.

Aşağıda ele alınacağı üzere İbn Rüşd'ün kendisi, hakikatin tam anlamıyla bizatihi idrakinin ikna veya diyalektik metotlar yoluyla *arazî olarak* değil; "ispata dair kitapları",² yani felsefî eserleri ve özellikle özünde felsefî ispatlardan müteşekkil olduğunu kabul ettiği Aristoteles üzerine yazdığı şerhleri sayesinde mümkün olduğunu düşünmektedir. İbraniceye tercüme edilmeleri yoluyla İbn Rüşd'ün çalışmaları ortaçağ Yahudi felsefî düşüncesinin gelişiminde son derece hayati bir etkiye sahip olmuştur. Tercüme edilen eserler arasında *Kesin Risale*, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, *Fizik*, *De Caelo*, *De Anima* ve *Metafizik* üzerine birkaç kısa ve uzun şerh ile *İkinci Analitikler* ve *Fizik* üzerine uzun şerhler bulunmaktadır.³ Özellikle *De Anima* ve *Metafizik* üzerine uzun şerhlerin bu listede yer almaması özellikle mühimdir, çünkü bu eserler onun nefis, akıl ve ferdi ölümsüzlük yanında, Tanrı ve metafizik biliminin tabiatı hakkındaki son yaklaşımlarını da ihtiva etmektedir. On üçüncü yüzyılda Arapçadan Latinceye tercümeler nedeniyle İbn Rüşd bugün felsefe tarihinde yaygın olarak tanınan bir simadır. Çoğu, Tuleytula'da ve Sicilya'da II. Frederick'in sarayında çalışan Michael Scot tarafından yapılan bu ilk tercüme dalgası büyük ölçüde felsefî şerhlerini içeriyordu ve dine dair diyalektik iddialarını ihtiva eden çalışmaları bunların dışındaydı. İbn Rüşd'ün düşüncesi Batılı düşünürlerin ilgisini çekmeye devam etmiş ve bu ilgi ikinci bir tercüme dalgası ve tercüme edilen eserlerinin Aristoteles'inkilerle birlikte basımı yoluyla da desteklenmiştir.⁴ İbn Rüşd'ün eser ve görüşlerine yönelik böylesine yoğun bir ilgi ortaçağlarda Arapça felsefe muhitinde ise devam ettirilmemiştir.

Dinî Diyalektik ve Felsefe

İbn Rüşd'ün dinî ve felsefî düşüncesinin yorumuyla ilgili olarak çoğu zaman kendi eserlerinin dışındaki faktörlerden kaynaklanan çok sayıda felsefî karışıklık zuhur etmiştir. Arap dünyasındaki İbn Rüşd ilgisi büyük ölçüde Renan'ın eserinin 1852'de yayınlanışını takiben arttığından, bazı durumlarda -İbn Rüşd'ün dahiyane fikriyatına çok az itibar gösterilse de- eserleri ve şahsiyeti, sosyalizm ve Marksizm'den milliyetçiliğe kadar birbirinden çok farklı davaları desteklemek ve yakın zamanlarda yükselen aklilik karşısı İslamî köktencilik karşısında din ve akliliğin uyumunu savunmak amacıyla

açıkça kullanılmıştır.⁵ Başka durumlarda ise bu karışıklık, bir bütün olarak külliyatına ulaşamama veya müracaat edemeden kaynaklanmaktadır. Eserlerinden elimizde olanlardaki karışıklık ise öğreti ve metinlerin yorumundan neşet etmektedir. Bu sonuncu durum, özellikle felsefe ve dinin ilişkisi meselesi ile İbn Rüşd'ün üzerine yıkılan ve genellikle Latin Batıda ortaya çıktığı ileri sürülen “Çifte Hakikat” öğretisi sözkonusu olduğunda son derece açıktır.⁶ Diyalektik eserlerinde açıklandığı ve kullanıldığı şekliyle İbn Rüşd'ün metodolojisine yönelik dikkatli bir teemmül, “Çifte Hakikat”e dair ithamın yanlış olduğunu gösterecek ve aynı zamanda tam anlamıyla felsefi eserini dikkate almayı önemli ölçüde gündeme getirecektir.

Tutarsızlığın Tutarsızlığı'nda İbn Rüşd, bu eserde ele alınan felsefi meselelere dair tartışmaların, kendi görüşlerinin kesin şekli olarak dikkate alınmaması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Aynı zamanda sözkonusu eserde ileri sürülen ifadelerin tabiatına da işaret etmektedir:

Bütün bunlar, filozofların bu meseledeki teorisidir ve bizim burada delilleriyle ortaya koyduğumuz şekliyle o teori ispata değil iknaya yönelik bir ifadedir. Eğer tam mutluluğa (*es-sa'âdetü't-tâmme*) sahip ve işlevi ispat etmek olan sanatları öğrenmiş insanlardansan, bu meseleleri, ispatı esas alarak yazılan eserlerde ele alındıkları yerlerde araştırmak sana kalmıştır. İspata dayalı sanatlar pratik sanatlar gibidir; mesela sanatkar olmayan birisi sanatkarlığın işlevini yerine getiremez. Aynı şekilde ispata dayalı sanatları öğrenmeyen bir kimsenin, işlevi bizzat ispat etmek olan ispat sanatını yerine getirmesi imkansızdır. Aslında bu, sözkonusu sanat için diğerlerine kıyasla daha da zorunludur -ve sözkonusu uygulama açısından bu genellikle kabul edilmemektedir, çünkü o sadece bir fiilden ibarettir- ve dolayısıyla böylesi bir ispat, yalnız mezkur sanatı öğrenmiş bir kimseden kaynaklanabilir. Ancak bu tür ifadeler çok sayıdadır ve kimisi ispata dayalıdır, kimisi ise değil. İspata dayanmayan ifadeler, sözkonusu sanatın bilgisi olmadan ileri sürülebileceğinden, bunun ispata dayalı ifadeler için de geçerli olduğu düşünülebilir, ancak bu büyük bir hatadır. Bundan dolayı, ispata dayalı sanatlar alanında, geometri sanatında olduğu gibi, sadece bu sanatı tahsil eden birisinin ortaya koyabileceği teknik bir dil sözkonusu olabilir. Buna göre, bu kitapta söylediklerimizin hiçbirisi teknik anlamda ispata dayalı deliller değildir; hepsi teknik olmayan ifadelerdir; bazıları diğerlerine kıyasla daha ikna edicidir. Burada yazdıklarımızı buna göre anlaşılmalıdır.⁷

İspata dayalı ifadelerin biçimsel yapıları mevcuttur ve ispata dayalı iddialar, zorunlu neticeleri oldukları oranda teknik anlamda doğrudurlar ve iddiayı ortaya koyan ve sonucu çıkartan kimse açısından bilgi doğurmaktadırlar. İbn Rüşd'ün de çok iyi bildiği üzere Aristoteles, ispatların, doğru, birincil ve doğrudan olduğu kadar sonuçtan daha iyi bilinen, onu önceleyen ve onun sebebi durumundaki öncüllere dayalı geçerli kıyaslar olması gerektiğini de düşünmekteydi (*İkinci Analitikler*, I.2, 71b18-24). Geçersiz teknik biçime sahip veya sözkonusu kıstaslara uymayan öncüllere dayalı kıyaslar ispat sağlayamaz ve bilgi üretemez, ancak ikna edici olabilirler. İspatlar başka ispatların sonuçlarına dayanıyor olabilirken, ispata dayanmayan iddiaları temel alan ifadeler doğru olabilir, fakat bu sadece arazî bir durumdur, *bizatihi* değildir. İspatı uygulayan kimse için sonuçlar, zorunlu ve bilgi sağlayıcı olduğu gibi ikna edicidir de. Retorik ve diyalektik iddiayı uygulayan kişi için ise, yukarıdaki izahta ortaya konulduğu üzere ifadelerin doğrulukları, akıl yürütmeye dayalı olarak bilinemez. Bu tür iddialar için kullanılan kıyas, İbn Rüşd'ün "*İkinci Analitikler*" *Üzerine Uzun Şerh*'te belirttiği üzere diyalektik bir kıyas, retorik bir kıyas veya bir işarettir, dolayısıyla bunların hiçbirisi açık ve doğru olarak düşünülemez (*el-yakîn ellezî fi'l-gâye / secundum maximam veritatem*).⁸ Yukarıda *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*'ndan iktibas edilen pasajda da işaret ettiği üzere, ifadelerin ikna edici olmaları için ispata dayanmaları gerekmemektedir.

Tam başlığı "Söylemin Ayırımı ve Dinî Hukukla Felsefenin İlişkisini Belirleme Konusunda Kitap" şeklinde çevrilebilecek olan *Faslu'l-makâl* veya Kesin Risale'sinde⁹ ikna, tasdik konusunda nefsin hareketiyle işleyen bir mekanizma olarak açıklanmaktadır. Bütün tasdik şekilleri, tasdik edilen ifadenin doğruluğuna zorlayıcı bir tarzda bağlı değildir. David Reisman tarafından elinizdeki eserin önceki bölümlerinden birinde "düşünce şekilleri" olarak isimlendirilen¹⁰ şeylerle ilgili olarak Fârâbî'nin liderliğini takip eden İbn Rüşd, insanları doğuştan gelen istidatları ve tasdik metotları açısından birbirlerinden ayırt etmektedir:

İnsanların tabiatları tasdik konusunda farklı düzeydedir. Birisi ispat yoluyla tasdike ulaşırken bir başkası tasdiki diyalektik iddialarla gerçekleştirmektedir. Bunu da tabiatında daha büyük bir istidat

bulunmadığı için, tasdiki ispat yoluyla gerçekleştiren kişi kadar sıkı bir şekilde yapmaktadır. Diğerisi ise tasdike retorik iddialar vasıtasıyla ulaşmakta ve o da bunu tasdiki ispat yoluyla gerçekleştiren kişi kadar sıkı bir şekilde yapmaktadır.¹¹

Diyalektik iddialarda tasdike zorlayan bir şey sözkonusu değildir, ancak sözkonusu kişinin mizacı, varsayıma dayalı ilkeleri temel alan diyalektik iddialar tarafından yönlendirilmiş ve tamamen şahsî kanaatiyle belirli bir ifade veya önermeyi tasdik etmiş olabilir. Retorik iddialarda da tasdike icbar eden bir şey olmadığı gibi, sözkonusu şahsın mizacı hissî cazibe ve gösterişler tarafından yönlendirilmiş ve bu şekilde tamamen şahsî kanaatiyle belirli bir ifade veya önermeyi tasdik etmiş olabilir. Bu durumlarda, ifade edilen veya gösterilen tasdik, uygunluğunun kıstası gibi bir ifade veya önermenin doğruluk ya da yanlışlığını temel almamaktadır. Eğer diyalektik veya retorik bir iddianın sonucu doğru olursa bu bizzat iddiadan dolayı değil, haricî bir faktörden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla sonuçların doğruluğu *bizatihi* değil, *arazî* olarak düşünülmelidir. Sadece ispat, uygun bir şekilde, sonucunda hakikate zorunlulukla ulaşan ve zorunlu olarak bilgi doğuran tarzında isimlendirilebilir.

İbn Rüşd'ün akli kabiliyetlerine göre fertlerin karakterlerine dair yaptığı ayırım ancak bu bağlamda anlaşılmalıdır. O, bu birbirinden farklı insan grupları için farklı hakikatlerin/doğruların olduğunu ileri sürmemektedir. Kendilerine retorik iddialar öne sürme şeklinin çok daha iyi uyduğu kimseler, şayet hakikat olanı tasdik durumunda olurlarsa, başkalarının rehberliğine ihtiyaç duyarlar; çünkü retorik türünden ne öncüller ne de iddialar sonucun doğruluğuna bir katkıda bulunabilirler. Kendilerine diyalektik iddialar öne sürme şeklinin çok daha iyi uyduğu kimseler, özellikle başlangıç noktaları ve iddiaların kuruluşu açısından yanlış yönlendirilmektedirler ve bu sebeple, ulaştıkları sonuçlardaki hakikate rastlamaları için gerçekte öncüllerin hakikatini bilen kimselerin rehberliğine muhtaçtırlar. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün dinin ayrı bir hakikate ve felsefenin bir başka hakikate sahip olduğu şeklinde bir "Çifte Hakikat" öğretisi bulunmamaktadır. Bunun yerine İbn Rüşd *Kesin Risale*'de "Hakikat hakikatle çelişmez, bilakis onunla tutarlıdır ve ona şahitlik eder" şeklinde yazarken hakikatın birliğini kabul etmektedir.¹²

Hakikatin birliği ilkesi İbn Rüşd'ün iddialarında merkezî bir role sahiptir; zira aksi halde dinde, dinin kutsal metninin yorumuna dayalı diyalektik delillendirme tarafından ileri sürülen doğru önermelerin bulunduğunu, fakat bunların aynı zamanda felsefede ispata dayalı olarak ortaya konan doğru önermelerle bağdaşmadığını kabul etmek mümkün olurdu. İbn Rüşd söz konusu söylemlerde fiilen birbiriyle bağdaşmayan hakikatler olduğunu veya din ile felsefenin birbiriyle çelişen sonuçları bulunduğunu kabul etmemektedir. Bunun yerine o, açıkça, her ne kadar farklı insan sınıfları için farklı tasdik yolları söz konusu olsa da, önceliğin felsefî ispat metoduna verilmesi gerektiğini belirtmektedir:

Her ne zaman bir ispatın sonucu, Kutsal Kitap'ın [veya Dinî Hukuk'un] açık anlamıyla çelişirse, söz konusu açık anlamın, Arapçanın kuralları böyle bir yoruma izin verdiği ölçüde mecazî yorumu kabul ettiğini kesin olarak belirtmekteyiz. Bu önermeyi hiçbir Müslüman sorgulamaz ve hiçbir Mümin onun hakkında şüpheyne düşmez. Ancak söz konusu önermenin kesinliği, bu düşünce ile yakın irtibatla olup onu deneyen ve onu akıl ile naklin iddialarını uzlaştırmaya yönelik amaçları haline getiren kimseler açısından oldukça büyüktür. Gerçekten de ne zaman Kutsal Kitap'ın [veya Dinî Hukuk'un] bir ifadesi açık anlamı itibariyle ispatın bir sonucuyla çelişse, eğer Kutsal Kitap [veya Dinî Hukuk] dikkatli bir şekilde ele alınır ve geri kalan muhtevası sayfa sayfa araştırılırsa, Kutsal Kitap'ın [veya Dinî Hukuk'un] ifadeleri arasında her zaman açık anlamı, mecazî yoruma delalet edecek veya delalet etmeye yakın lafızlar bulunacaktır.¹³

Dahası, felsefî olarak ortaya konulmuş hakikatler, genellikle kabul edilen *yoktan* yaratma şeklindeki dinî bir inanç ve zaman içinde varlığa getirme gibi nassa dayalı yorumlardaki teolojik aşırılıkları düzeltmek için de kullanılabilir. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*'nda İbn Rüşd, âlemin Tanrı'ya metafizik anlamda bağlılığının, felsefî eserlerinde ele aldığı Tanrı'nın gaf sebeplik yoluyla yaratıcı olarak izahına uygun tarzda anlaşılmasını ileri sürmektedir. Tanrı, kainatı bilkuve var oluştan bilfiil var oluşa çıkardığı ve bu haliyle onu muhafaza ettiği müddetçe kainatın yaratıcısıdır. Bu ise âlemin zaman içinde varlığa gelişini ve zamanın bir başlangıcı olmasını gerektirmemektedir. Tanrı "âlemi parçalarının bir araya gelişinin ve bir araya gelen

şeylerin varlığının sebebi” olan varlık olarak bunu gerçekleştirmektedir ki bu şekilde “O, onların varlığının sebebidir” ve dolayısıyla uygun bir şekilde âlemin varlığının faili olarak adlandırılmaktadır.¹⁴ Birbirine uyumsuz iki hakikat olamayacağından, bu durumda İbn Rüşd diyalektik kelimcilerin, nassın lafzî izahını kabul etmemelerinin, yanlış öncüllerden hareket etmelerinden kaynaklandığını düşünmektedir; çünkü

âleme dair ifadelerinde [onlar] Kutsal Kitap’ın zahirî anlamına uymamakta, bilakis onu mecazî olarak yorumlamaktadırlar. Zira Kutsal Kitap’ta Tanrı’nın başka hiçbir şey yokken var olduğu belirtilmemektedir. Hiçbir yerde bu anlamda bir metin bulunmamaktadır.¹⁵

Dolayısıyla İbn Rüşd dinin hakikatiyle felsefenin hakikatinin bir ve aynı olduğunu düşünmektedir. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*’nda İbn Rüşd’e göre,

filozoflar açısından dinler zorunludur, çünkü onlar bütün insanları küllî bir şekilde hikmete doğru yönlendirmektedirler. Halbuki felsefe sadece belirli bir grup akıllı insanı mutluluğun bilgisine sevk etmektedir. Dolayısıyla dinler genel olarak kitlelerin talimine çabalarken, sözkonusu insanlar hikmeti öğrenmek mecburiyetindedirler.¹⁶

Fârâbî’den pek de farklı olmaksızın İbn Rüşd, dinin rolünü insanları, rahatları ve mutlulukları için uygun sosyal davranış ve hareketler doğrultusunda eğitmek şeklinde düşünmektedir. Tabii ki ispatı esas alan filozoflar sınıfının, yaygın dinî önermeleri eleştirel bir tarzda anlamaları zorunludur.

Âlemin ezeliliği ile Kutsal Kitap’ın birbiriyle bağdaştığına dair İbn Rüşd’ün izahının, meselenin dakîk bir felsefî bakış açısıyla anlaşılmasında yattığını görmüştük. Bu arada sözkonusu âlemin ezeliliği meselesi, Gazâlî’nin filozofları *küfür*, yani inançsızlıkla itham ettiği üç yaklaşımdan birisidir. Bu yaklaşımlardan diğer ikisi, Tanrı’nın cüz’îlere dair bilgisini inkar ile yeniden dirilme ve öte dünyayı reddetmedir. Her iki konuyla ilgili olarak da İbn Rüşd cevaplarında son derece dikkatli davranmaktadır, fakat verdiği cevaplar burada işaret edilen metodolojiyle de uyumludur. Birinci mesele sözkonusu olduğunda, ilahî bilginin, hem cüz’îleri hem de

küllîleri bilmenin şeylerden sonra geldiği insan bilgisi örnek alınarak anlaşılamayacağı şeklinde cevap vermektedir. Zira ilahî bilgi, şeylerin sebep olduğu bir bilgi değil, bilakis şeylerin varlığının sebebidir. Dolayısıyla netice olarak Tanrı'nın bilgisi küllî veya cüz'î bilgi gibi insanî kavramlarla nitelenemez. *Damîme*'de ispatın, insanların bilgisine benzeyen sonradan varlığa gelmiş kimi bilgilerin, Tanrı'nın cüz'îleri veya küllîleri bildiğini söyleyemeyeceğini gösterdiğini belirtmektedir. Bu konudaki soruşturmanın sınırlarına dikkat çekerek "bu, [kavramların] tasfiyesinin kabul edilmek durumunda olduğu nihâî noktadır" demektedir.¹⁷ Daha sonra şunları eklemektedir:

Varlıklara dair mutlak, ezeli ve Münezzeh bir başka Bilgi olmak durumundadır. Ezeli Bilgi'nin rüyalarındaki uyarıların, vahyin ve diğer türden ilhamların sebebi olduğuna inanan Meşşâî filozofların, bu bilginin cüz'îleri içermediğini düşündüklerini kabul etmek nasıl mümkün olabilir?¹⁸

Tanrı'nın bilgisi meselesi, aşağıda daha sıkı bir felsefî bağlamda yeniden ele alınacaktır. Ancak dikkatli bir öğrencinin göz önünde bulundurması gereken şey, İbn Rüşd'ün ilahî bilginin varlığını ve onun şeylerin sebebi olduğunu kabul etmesidir. Bu kabuller, göreceğimiz üzere, onun açısından felsefî ispata dayalı olarak kabul edilmektedir ve diyalektik dinî söylemin ifadeleri olarak anlaşılmaktadırlar. Kendisinin de belirttiği şekliyle "ispat [Tanrı'nın] şeyleri bildiği sonucunu gerektirmektedir, çünkü şeylerin O'ndan çıkışı tamamen O'nun bilmesine bağlıdır." Ancak "ispat aynı zamanda Tanrı'nın şeyleri sonradan meydana gelen bilgiyle aynı özellikteki bir bilgiyle bilmediği sonucunu da gerektirmektedir."¹⁹ İlahî bilgi insanın cüz'î veya küllî bilgisi gibi olmayan bir *üçüncü şey* olduğundan, burada diyalektik iddialar bağlamında bahsedildiği şekliyle "bu konudaki soruşturmanın sınırları", sıkı bir şekilde Tanrı'nın şeyleri bildiğini söylerken, tam olarak kastedilen şeyin açıklanmasını imkansızlaştırmaktadır.

İbn Rüşd'ün dinî meseleleri felsefî ispata uygun olarak eleştirel yorumu, Gazâlî'nin filozofları yeniden dirilme ve öte dünyayı (*el-me'âd*) inkarlarından dolayı mahkum etmesini ele alışında da görülmektedir. *Kesin Risale*'de Kutsal Kitap'a dair anlayışının ana hatlarını, onun üç tür metni muhtevî olduğunu belirterek çizmektedir: Zahirî

olarak okunması gereken metinler, ispat sınıfının mecazî olarak yorumlayabileceği metinler ve hakkında ihtilafın olduğu metinler. Üçüncü tür metinlerle ilgili hataya düşen âlimler, bu metinlerin zorluğu ve haklarındaki anlaşmazlık sebebiyle mazur görülmelidirler. Buradaki mesele, üçüncü tür metinlere dairdir. Eğer uzman bir âlim, öte dünyanın niteliğini (*fî sıfatı'l-me'âd*) dikkate alıp onun varlığını (*fî vücûdihî*) hesaba katmaksızın, yeniden dirilme ve öte dünyaya dair Kutsal Kitap'ın mecazî bir yorumunu kabul ederse, "bu yorumun öte dünyanın varlığını inkara götürmemesi sebebiyle" mazur görülmelidir.²⁰ İleride göreceğimiz üzere, olgunluk dönemi felsefî eserinde İbn Rüşd, ölümden sonra insanların fert olarak varlıklarının devamına herhangi bir şekilde imkan tanımamakta, ancak türün diğer üyeleri açısından insan hayatının, türün kendisi ezeli olarak var olduğu oranda devam ettiğini kabul etmektedir. Dolayısıyla burada da bir-biriyle bağdaşmayan iki hakikat gibi bir mesele değil, bilakis farklı aklı kabiliyet ve tasdik sınıflarına mensup insanlar tarafından farklı şekilde anlaşılabilecek tek bir hakikat sözkonusudur. Diyalektik ve retorik sınıflara mensup olan insanlar, kendi idrak istidatlarına göre, gelecek hayata dair onun ferdî ölümsüzlük şeklinde olup fertlerin varlığının *ölümden sonra* da devam edeceği yönündeki önermeyi tasdik edebilirler. Ancak filozof, gelecek hayata dair önermeyi tasdik etse de bunu ferdî ölümsüzlüğe atıfta bulunmadan anlamaktadır, çünkü felsefî psikolojinin ispat metotları, cüz'î fertlerin devamı için değil, insan türü için bir gelecek hayat kavramına izin vermektedir.²¹

Dinin Öğretilerine Dair Delil Türlerinin Açıklanması'nda İbn Rüşd'ün Tanrı'nın varlığına dair ortaya koyduğu deliller Kur'an'ın ifadelerine dayansa da yine aynı modeli takip etmektedir.²² Diyalektik teolojiye dair bu eserinde İbn Rüşd, farklı insan sınıflarına dair öğretisini Kutsal Kitap'ın metotlarını tahliline de uygulamaktadır. Karmaşık kıyasî açıklamalar halkı ikna için uygun bir metot değildir ve Kur'an'da da böyle bir şey bulunmamaktadır. Bunun yerine Kur'an'ın Tanrı'nın varlığına dair ortaya koyduğu deliller, genel olarak kabul gören dinî varsayımlara dayandığı ölçüde retorik ve dahi diyalektiktir. İnsanlara yönelik *inayetten* hareket eden delil, âlemdeki varlıkların insanın refahı için var olduklarını ve bunun ancak irade sahibi bir fail tarafından gerçekleştirilebileceğini kabul etmektedir. Kur'an bu öncü-

lû kabul etmekte ve var olan Tanrı'nın işte bu fail olduğu sonucunu doğrulamaktadır. Yaratmayı (*halk*) esas alan delil, canlı şeylerin cansızlardan farklılığının aşikar olduğu ve canlıların varlığının, hayatta dair bir düzenlemeyi (*katan*), yani Tanrı'yı, yaratıcıyı gerektirdiği şeklinde öncüllere sahiptir. Göklerin dünyamızın faydası için inayetli hareketleri de aynı ölçüde yaratıcıya yönelik bir işaret sunmaktadır. Dolayısıyla yaratılmış her şeyin bir yaratıcısı olmalıdır ki, kainatın ve dünyamızın bu öncüllerle birlikte gözlemlenmesi, Tanrı'nın var olduğu sonucunu vermektedir. İbn Rüşd açısından bunlar, uygun dinî delillerdir ve gerek ilahî yaratma gerekse ilahî inayet şeklinde benimseyişi kendi felsefî delilleriyle de uyumluluk arz etmektedir. Bu anlayış yanında dinin meselelerine aklî yaklaşımının da İbn Tûmert'in teolojisinin aklî unsurlarıyla ahenkli bir uyum gösterdiği düşünülebilir ki, bu husus İbn Rüşd'ü, görüşlerini yukarıda ele alınan dört eserinde açıkça ortaya koyma konusunda yüreklendirmiş olabilir.²³

Aristotelesçi Felsefî Düşünce

Aristoteles hakkında İbn Rüşd şunları yazmaktadır: “İnanıyorum ki bu adam, tabiaten bir model ve tabiatın, son insan mükemmelliğini göstermek için bulduğu bir örnekti.”²⁴ O, delilleri, “*Birinci Analitikler*” Üzerine Orta Şerh’te ileri sürdüğü kıyas şekillerine çevirmeye çalışırken Aristoteles’in rehberliğini (*Birinci Analitikler* I.32) takip etmeye çalışmıştır. Buna göre bütün konuşma ve söylemler, eleştirel tahlil için kıyaslara indirgenmelidir, zira “ispatın üzerine dayandığı gerçekliğin tabiatı” hakikat ve onun kendi içinde tutarlılığıdır.²⁵ Fizik ve metafiziğe dair geç dönem eserlerinde dahiya- ne Aristotelesçi prensiplere dönüş çabası, artan bir şekilde barizken, İbn Rüşd yıllar boyunca, bugün Aristoteles çalışan filozofların yaptığı gibi, Yunanca şerh geleneğine mensup İskender, Themistius ve diğerlerinin tercüme edilen eserlerini yardımcı olarak kullanmak suretiyle Aristoteles’in eserlerindeki metinlere ve meselelere dair tutarlı bir yorum ortaya koyabilmekle uğraşıp durmuştur. Onun en iyi bilinen uğraşısı, Aristoteles’in akıl hakkındaki öğretisiyle ilgilidir.

Yunanca ve Arapça felsefe gelenekleri açık bir şekilde Aristoteles’in *De Anima* III.5’te, duyular yoluyla toplanmış kuvve halindeki akle-

dirilirlerin insanın idrakinde bilfiil akledilirlerle dönüştürülmesinin sebebi olarak aşkın bir faal akıl kabul ettiğini fark etmişlerdir. Ayrıca onlar yine zekice, Aristoteles'in III.7, 431b17-19'da verdiği sözü, yani insanların ayırık gayri maddî nesneleri (yani bilfiil akledilirleri), beden maddî şartlarına hapsolmuş olduklarında düşünmelerinin mümkün olup olmadığını belirlemek için aklın kabul güçlerini yeniden ele alma sözünü hiçbir yerde yerine getirmedığının de farkındaydılar. Bu geleneklere mensup bütün düşünürler için karmaşık ve önemli olan bu mesele, İbn Rüşd açısından da en azından beş müstakil eserinde ve buna ilaveten en kapsamlı izahlarının yer aldığı üç felsefi şerhinde maddî akıl olarak adlandırılan (İskender Afrodisi'yi takiben) insanın kabul gücünün mahiyeti, işlevi ve metafizik konumunu daha berrak hale getirmek ve geliştirmek için tekrar tekrar döndüğü bir meseledir.²⁶

"De Anima" Üzerine Kısa Şerh'inde (ykl. 1158-60) İbn Rüşd, maddî akıl isminin, öznesi olarak insanın hayal gücüyle birlikte, aklı kabul gücüne işaret ettiğini kabul eden İbn Bâcce'nin etkisi altındadır. Haricî ve dahilî duyu güçlerinin, şeylerin manalarını (*ma'ânî*) veya anlamsal suretlerini idrak etmelerinin ardından sözkonusu cüz'iler, faaliyetleri için beden maddî bir organına gerek duymayan nefsin hayal gücüne ulaşmaktadırlar.²⁷ Bahsi geçen manalar yoluyla âlemdeki şeylerde sebep-sonuç ilişkisi içinde tesis edilen bu suretler, nefsten ayrı olarak var olan fail aklın gayri maddî gücü yoluyla bilfiil akledilir haline gelmektedirler. Bu anlayışa göre, kabul eden maddî akıl "akledilirleri almak için hayal gücünün suretlerine yerleştirilen bir şey"dir²⁸ ve orada varlığa getirilmesi, fertlerin küllî kavramlar olarak kabul edilebilecek akledilirleri aklı olarak anlamalarını sağlayan fail akıl sayesinde olmaktadır. İbn Rüşd başlangıçta yaptığı bu izahtan hayli memnundur ve onu "doğru" ve "burhanî" olarak nitelemektedir. Hayal gücünün maddî aklın öznesi olarak algılanması, her bir ferdin kişisel aklı faaliyetini açıklamaktadır. Hayal gücüne ilişmiş gayri maddî bir istidat olarak maddî aklın, fiil halindeki akledilirlerin idrakini izah için bedene ve bedenî güçlerin kendilerine özgü özelliklerine yeteri ölçüde aşkın olduğu anlaşılmaktadır.

Orta Şerh'i yazışıyla (ykl. 1174) birlikte İbn Rüşd, bedene aşkın bir güç olarak hayal gücünün mahiyetine dair görüşlerini büyük

ölçüde yeniden ele almıştır. Bu defa hayal gücü, bedenın, son derece katışıksız olması gereken bir istidada konu olmasına izin vermek için, herhangi bir çarpıtma ve engel olmaksızın, bütün akledilirleri almayâ hâzır ve nâzır olacak şekilde, bedenle bütünleşmiş bir güç olarak düşünülmektedir. Tamamen katışıksız olduğu için maddî aklın, bir cisim veya cisimdeki bir güç şeklinde bir konuya sahip olduğu tasavvur edilemez. Açıkça semavî cisimleri, nefsleri ve akılları model olarak kullanan İbn Rüşd, bu defa maddî akıl, konu olarak nefle birlikte bir istidat şeklinde kabul etmektedir, ancak maddî akıl konusu içinde onunla bileşik bir birlik oluşturmamakta, maddî cevherler veya arazların varlığı gibi bir tür bileşiklik içermemektedir. Bunun yerine maddî akıl, semavî cisimle bir tür ilişki içinde olan, ancak ondan ayrı olarak var olan semavî nefsin tarzını takiben fail akıl tarafından her bir fertle ilişkili olmak üzere varlığa getirilmiştir. Bu anlamda

maddî akıl, bizdeki istidadın ve bu istidada işlen bir aklın bileşimidir. Sözkonusu istidada ilişmiş olarak o, fiil halinde bir akıl değil, istidat halindeki bir akıldır. Ancak bu istidada ilişmemiş olması açısından fiil halinde bir akıl, bizatihi ise Fail Akıl'dır ki, onun varlığı ileride gösterilecektir. Bu istidada ilişmiş olması hasebiyle, kendisini değil, fakat kendisinden başkasını (yani maddî şeyleri) düşünebilen kuvve halinde bir akıl olması zorunludur. Bu istidada ilişmemesi hasebiyle ise kendisini düşünüp burada bulunanı düşünmeyen (yani maddî şeyleri düşünmemektedir) fiil halinde bir akıl olması zorunludur.²⁹

Buna göre *Orta Şerh*'te maddî akıl, ayrıık fail akıl tarafından insan fertleriyle gayri maddî bir ilişki içinde varlığa getirilen bir güçtür. Bu, kuvve halinde akledilir olan duyularla elde edilen manaların, fail aklın aklî gücü tarafından dönüştürölmelerine ve tek tek insanlara ait ferdî ve gayri maddî kabul edici akıllara yerleştirölmelerine izin vermektedir.

İbn Rüşd'ün akıl hakkındaki son yaklaşımı, onun *Uzun Şerh*'inde (ykl. 1190) bulunmaktadır. Bu eserinde İbn Rüşd, ferdî maddî akılların çokluğu kavramını reddetmekte, bütün insanlık için tek bir ezeli maddî aklın varlığını savunmakta, düşünme gücüne dair yeni bir öğreti ortaya koymakta, insanın ölümsüzlüğünü dışarıda bırakmakta, fail aklın nasıl "bizim nihaî suretimiz" ve sûrî sebe-

bimiz olduğunu açıklamakta ve akılların İlk Sebep veya Tanrı'ya zemin hazırlayan hiyerarşik ilişkileri hakkındaki izahatının temel ilkelerini vaz etmektedir. Önceki şerhlerde İbn Rüşd, maddî aklın katışıksız olması için gereken şeylerle ilgilenirken, bu yeni görüşlerinin arkasındaki saik, maddî akılda kavranan akledilirlerin metafizik ve epistemolojilerine yönelik ilgisinden kaynaklanan iki anahtar ilke-de bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, bizatihi maddî akılla ilgilidir. Maddî akıl "küllî maddî suretlerin bütün manalarının kuvve halinde olduğu ve o, onlardan birisini anlamadan önce hiçbirisinin fiil halinde var olmadığı"³⁰ şey olduğu müddetçe, bizatihi maddî aklın, cüz'î veya belirli ferdî bir varlık (*aliquid hoc* veya *el-müşâr ileyhi*) olması mümkün değildir. Çünkü aksi halde alınan akledilir, öznesinin, yani maddî aklın cüz'î tabiatıyla kısıtlanmış olacaktır. Dolayısıyla maddî akıl, kendi türünde yegane varlık olmak zorundadır. O var olan gayri maddî bir akıl olmalı, bununla birlikte tabiaten alıcı olmalıdır. İbn Rüşd maddî aklın olağan dışı tabiatına, onu, madde, suret veya bu ikisinin bileşimi dışında "dördüncü bir varlık türü" olarak isimlendirerek işaret etmektedir.³¹ İkincisi, bizatihi akledililerle ilgilidir. Daha önceki şerhlerin problemi, gayri maddî alıcı akılların çokluğunun, aynı akledilir varlık her bir insan tarafından anlaşılmaaksızın, bilfiil akledilirlerin çokluğu anlamına gelmesiydi. Eğer iki insan mesela bir öğretmen ve bir öğrenci aynı aklediliri düşünürlerse, bu durumda iki farklı akledilir hakkında düşünemezler. Aslında bunların üstünde, niçin gerçekte aynı akledilir hakkında düşündüklerini açıklamak amacıyla onların ferdî akıllarında üçüncü bir akledilir gerekecektir. Neticede fiil halindeki akledilirin cüz'î veya belirli ferdî varlıklardan ayrı olarak, bütün insanlar tarafından paylaşılan tek bir aşkın maddî akılda var olması zorunludur.³²

Maddî akıl hakkındaki bu yeni öğreti, İbn Rüşd açısından sadece fail ve maddî akılların ilişkisine dair daha karmaşık bir izahatı gerekli kılmakla kalmamış, aynı zamanda bilen insan fertlerinin tabiatını da yeniden düşünmeyi lüzum etmiştir. Sonuç, dahilî duyu güçlerine dair daha sağlam bir açıklamasının ve düşünme gücünün (*fîkr / cogitatio*) akledilirlerin maddî akılda meydana gelişi ve akledilirlerin insan fertleri tarafından bilinmesindeki rolünün ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmasıdır. Bilgiye sahip olma sürecinde, ortak duyu, hayal, düşünme ve hafıza gibi fesada uğrayan bedene bağlı güçler, şeyin

tabiatına ait olmayan araz ve sıfatların duyumu yoluyla idrak edilen manaları maddîlikten soyutlamak için birlikte çalışmaktadırlar. Bunlardan hiçbirisi gerçek anlamda akıl olarak isimlendirilmese de düşünmenin -halen cüz'î konumdaki soyutlanmış sureti hafızaya yerleştirmeden önce, yabancı unsurları ayırt etme vazifesine sahip olduğu sürece- aklın güçlerini paylaştığı söylenebilir. Bu, olumlu anlamda istidat halindeki akıl (*el-akl bi'l-meleke / intellectus in habitu*) olarak isimlendirilen hali doğurmaktadır. Sözkonusu istidat, maddî akılla ilişkimizi yenilememize ve dolayısıyla daha önce zaten düşündüğümüz şey hakkında yeniden düşünmemize imkan vermektedir. Dolayısıyla ulaşılan fiil halindeki akledilirlerin veya teorik akledilirlerin iki konuya sahip oldukları söylenebilir: Düşünme de dahil olmak üzere ferdî nefsin diğer dahilî güçlerini de içeren hakikatın öznesi, maddî akla sunulan mananın sebebidir; bilfiil akledilirin varlığının öznesi, akledilirin varlığının gerçeklik kazandığı yer olan maddî akıldır.

Fail ve maddî aklın metafizik mahiyetleri, fesada konu olan fertlerin varlığından ayrı olarak anlaşılrsa da, bu akılların güçleri insan nefslerinde mevcut ve insanın aklılığıyla temelden ilişkili olarak anlaşılmalıdır. Bilgiyi elde etme hususundaki şahsî iradî çabamız, cüz'î bir niyete dayanmaktan başka bir şey ifade etmemektedir, fakat yine de o, soyutlama ve aklî idrak için ayrık akıllarda bulunan sureti fertlerde meydana getiren şeydir. Bu ancak fail aklın "ışığı", mevcut suret ve maddî akıl üzerine doğduğunda gerçekleşmekte ve böylece akledilirin bulunduğu şeyden soyutlanmasına ve meydana gelen akledilirin alıcı maddî akılda yer etmesine imkan verilmektedir. Aristoteles'in ışık ve görmeye dair öğretisinde görüş için kuvve halindeki şeffaf ortamın ışık tarafından bilfiil şeffaf hale getirilmesi gibi maddî akıl da fail aklın "ışığı" tarafından alıcı akıl olarak fiile çıkartılmaktadır. İbn Rüşd bunu, kuvve halindeki akledilir manaları bilfiil akledilir haline getirme süreci olarak tanımlamaktadır, yani onlar "bir düzenden bir başkasına nakledilmektedirler."³³ Bu tabîî *birleşme* sürecinde fail akıl ve maddî akıl, bilen kimseyle bir olmaktadır ki, fail akıl "bizim nihaî suretimiz", yani bizim surî sebebimiz ve mükemmelliğimiz, maddî akıl da bizim aklımızdır. Bu süreçte fail akıl "bizim için bir surettir", çünkü bilme sürecini ferdî olarak başlatanlardan birisi bizken,³⁴ fail akıl da bizim dışımızda, akledilirleri kendi dışına sudur ettiren bir şey değil,

bizim bir parçamızdır. Bilginin tecrübeden hareketle teşekkülünde fail akıl, akledilirleri kendi tabiatından başka bir varlığa vermemekte, fakat sadece insan fertleri tarafından sağlanan soyutlanmış akledilirlerin bulunması durumunda, fiil haline çıkan soyutlayıcı ve yerleştirici bir güç olarak işlev görmektedir. İnsanlar bilme sürecinin iradî olarak başlatıcıları olduğundan, fail akıl onların surî sebebi ve maddî akıl da soyutlamada fiil haline çıkan insan aklı tarafından paylaşılan alıcı güçtür.³⁵ Ancak bedene sahip olan ve fesada uğrayacak olan düşünme gücüyle özdeşleştirilen bilen insan ferdi, ölümle birlikte fesada uğrasa da gayri maddî ayırık akıllar varlıklarını, insan türünün eşit düzeyde ezeli diğer aracı üyeleri için bilmeyi sağlayan güçler olarak işlev görerek ezeli olarak sürdürmektedirler.

İbn Rüşd *“De Anima” Üzerine Uzun Şerh*’te maddî akılla ilgili yeni öğretisinin *“Metafizik” Üzerine Uzun Şerh*’indeki metafizik öğretilerinde önemli uzantılarının olduğunu anlamıştır ki, her iki eser de birbirine atıfta bulunmaktadır. Zorunlu Varlık’ın varlığını ispat için ortaya konulacak metafizik delilin, birincil kavramları düşünmekle başladığını kabul eden İbn Sînâ’nın aksine İbn Rüşd, Tanrı’nın varlığı konusundaki en uygun felsefî yolun, göklerin hareketlerinin ezeli sebebiyle ilgili olarak Aristoteles’in fizikî delili olduğunu savunmaktadır. Fizikî cisimler ve cisimlerdeki güçlerle ilgilendiğinden, kainatın hareketi için ezeli gayri maddî bir sebebin varlığını ispat eden bu bilim, sözkonusu gayri maddî varlığın tabiatını kendi konusuna dahil edememektedir. İbn Rüşd’e göre felsefî psikolojinin bilgi teorisiyle ilgili iddialarının rolü, fail ve maddî akılların tabiatındaki akıl ve gayri maddiliğin özdeşliğini göstermektir. Böylece o, fizikte araştırılan gayri maddî varlığın aslında tabiaten aklı olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Maddî akıl da akılların cismanî olmayan alıcı potansiyeli şeklinde ortaya koyarak felsefî psikoloji, gayri maddî ayırık aklın bir şekilde kuvveye sahip olabileceğini de göstermiştir.

Bu husus İbn Rüşd tarafından metafiziğinde, Tanrı’yla, yani “mahza bilfiillik” (*fi’lun mahzun*) olarak nitelediği İlk Sebep ve İlk Suret’le ilişkilerinde kuvveye göre sıralanan son derece aşikar aklı cevherlere dair bir hiyerarşi oluşturmada da kullanılmıştır.³⁶ İbn Rüşd Tanrı’yı nitelemeye yaratma dilini gayet serbest bir şekilde kullanırken; metafizik öğretisi, Aristotelesçi, en yüksekteki varlık

olarak İlk Sebebe'nin mahza bilfiilliliğinin gaî sebepliği tarafından varlığa getirilen ezeli bir kainat anlatısını açıklamaktadır. Diğer bütün varlıklar (gökleri hareket ettiren gayri maddî akılların hiyerarşisi de dahil), varlıkları ve bilmeleri zorunlu olarak hâricî bir şeye, yani İlk Sebebe'nin varlığının mahza bilfiilliliğine atıf içerdiği ölçüde, en azından bir parça bilkuvvelik ihtiva etmektedir. Sadece İlk Sebebe kendisi dışında hiçbir şeye atıf içermemektedir. Dahası, aklın mahza gayri maddî bilfiilliliği olarak İlk Akıl, Aristoteles'in kabul ettiği şekliyle, tek nesnesi kendisi olan düşünmenin en yüksek bilfiilliliğidir de. Böylelikle İlk Sebebe'nin bilgisi, varlığıyla aklî ve metafizik özdeşliğe sahiptir. Daha önce dinî diyalektikle ilgili düşüncelerinde işaret edildiği üzere İbn Rüşd'e göre ilahî bilgi ne küllî ne de cüz'îdir ve dolayısıyla insanlar tarafından bilinen bilgi tarzlarının hiçbirisiyle özdeş değildir. İnsan bilgisinden farklı olarak İbn Rüşd, ilahî bilginin şeylerden sonra gelmediğini, bilakis onların yaratıcısı olduğunu belirtmektedir. İbn Rüşd'ün felsefî düşüncesi bağlamında bu şu anlamda anlaşılabilir: Kendisini varlığının mahza bilfiilliliğiyle bilen olarak İlk Sebebe'nin bilfiilliliği ve faaliyeti, onun diğer bütün varlıkların ilk atıf kaynağı olmasından ve dolayısıyla her varlığın kendisine göre kıyaslandığı ve kendisine doğru çekildiği nihaî gaî sebep olarak bütün varlıkların varlığının sebebi olmasından sorumludur. Dolayısıyla kendisini bilmesi, diğer bütün varlıkların sebebini bilmesidir ve bu da diğer bütün varlıklara sebep olmayla aynı şeydir.

Muhtemelen dayandığı dil açısından bir ölçüde benzer olsa da bu öğreti, Tanrı'yı varlığın saflık ve bilfiilliliğinin en üst durumu olarak kabul eden İbn Sînâ'ninkinden tümüyle farklıdır. İbn Rüşd erken "*Metafizik*" *Üzerine Kısa Şerh*'inde akılların hiyerarşisine dair sudurcu bir öğreti ileri sürse de³⁷ yukarıda hikaye edilen görüş uğruna olgunluk dönemi düşüncesinde bunu ve İbn Sînâ'nın varlığı bizatihi zorunlu, bizatihi mümkün ve bizatihi mümkün fakat başkası dolayısıyla zorunlu şeklindeki üçlü taksimini reddetmiştir. İbn Rüşd'ün bu görüşe karşı çıkışı, İlk Sebebe'yi sadece bizatihi zorunlu olarak düşünmeyi gerektirmesinden kaynaklanmaktadır. Halbuki o, Aristoteles'i takip ederek göklerin ve onları hareket ettirenlerin bizatihi mümkün olmadıklarını, fakat fesada konu olmadıkça bizatihi zorunlu olduklarını kabul etmektedir. "*Metafizik*" *Üzerine Uzun Şerh*'inde İbn Rüşd, ayrıca İbn Sînâcî varlık ve mahiyet arasındaki

ayırımı da reddetmekte ve İbn Sînâ'nın, felsefî metafiziğini kirlüten, bir gerçekliğe işaret etmenin şekilleri olarak insanı bir insan ve var olan insan şeklinde görmek yerine, bir ve varı şeyin mahiyetine eklenen durumlar olarak düşünme gibi teolojik telakkiler tarafından kafasının karıştırıldığında ısrar etmektedir.³⁸

İbn Rüşd'ün eserleri Moses Maimonides tarafından takdir edilse ve bazıları İbn Haldun tarafından bilinse de Arapça felsefe geleneğinin tarihinde geniş çapta bir etkiye sahip olamamıştır. Eserlerini devam ettirecek bir İbn Rüşdcü okul Arapça gelenek içinde ortaya çıkmamıştır. Belki de bunun sebebi, dinî meseleleri felsefî olarak tahlilinin pek beğenilmemesidir. Ancak onun eserleri, İbranice ve Latinceye tercümelerinde varlığını sürdürmüştür. Yahudi geleneğinde, tercüme edilen eserleri -genellikle Uzun Şerhlerden ziyade Orta Şerhler- yoğun bir şekilde okunup üzerinde çalışılmış ve kendi haşiyelerine oluşturmuştur (bkz. aşt. blm. 17). Hristiyan Batıda Uzun Şerhlerin çoğunun Latince tercümesi on üçüncü yüzyıldaki düşünürler için elde edilebilir vaziyetteydi. Bu eserler, Latinlere Aristoteles'i anlayış ve idrakle nasıl okunması gerektiğini öğretme konusunda son derece önemli bir rol oynamışlardır (bkz. aşt. blm. 18). İbn Rüşd'ün kavrayışı ve Aristoteles üzerine ayrıntılı şerhleri, başlangıçta Latin geleneğinde memnuniyetle karşılanmıştır.³⁹ Ancak derinlemesine eleştirel araştırma ile metin ve meselelere yönelik artan aşinalık ve bunlar hakkında iyice düşünme neticesinde, çok geçmeden İbn Rüşd'ün şerhlerinin, âlemin ezeliiliği ve nefsin tabiatı gibi Hristiyanlığın *yoktan* yaratma ve insan nefsinin ferdî ölümsüzlüğü öğretileriyle çatışan felsefî iddia ve öğretiler içerdii açığa çıkmıştır. Bu meseleler etrafında, Brabantlı Siger (Siger de Brabant) ve Dacialı Boethius'un (Boethius of Dacia) eserlerine tepki olarak sözde "Latin İbn Rüşdcülük" tartışması ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Latin din otoriteleri, çoğunlukla yanlış olarak İbn Rüşd'e atfedilen, çok tartışılan ve nadiren anlaşılan "Çifte Hakikat" öğretisinin Paris Sanatlar Fakültesi'ndeki belirli filozoflar tarafından kabul edildiğini düşünmüşlerdir. Bu ve bahsi geçen diğer meseleler, Rönesans'a kadar farklı bağlamlarda kendilerini göstermiştir. Rönesans'ta İbn Rüşd'ün eserleri, çoğunlukla İbraniceden yapılan yeni tercümeleri ile diğer eserleri yanında şerhlerinin de Aristoteles'in eserleriyle birlikte basılı neşirlerinin yayınlanmasıyla Latince ikinci defa hayat bulmuştur.

Bu tarzda anlaşıldığında İbn Rüşd, genellikle kimileri tarafından, İslam'a bağlılığı ya bir tür imancılığa dayanması ya da samimi olmaması gereken ilk ve en başta gelen rasyonalist filozof gözüyle değerlendirilmiştir. Ancak bu ikilem ve sunduğu tehlikeli iki seçenek, İbn Rüşd'ü kendi tarihî kültürünün en dakîk ve hakim dinine yani İslam'a derinden bağlı birisi olarak daha müsbet bir tarzda anlamak suretiyle reddedilmelidir. Önde gelen bir âlim ve bir *kâdî* olarak İbn Rüşd'ün İslam'a ve dinî uygulamalara bağlılığı, tarihi temel alan akademik faaliyette göze çarpacek bir tarzda asla içten içe sorgulanmamalıdır. Ancak İbn Rüşd'ün, insanın aklî çabalarının, insanlara açık olan en tam bilgi ve mutluluğun anahtarı olarak anlaşılmasını söyleyecek kadar, âlemin ve onun İlk İlkesi, yani Tanrı'nın tabiaten tamamen aklî olması gerektiğini kabul ettiği açıktır. Onun felsefî düşüncesi, insanın güçlerinin, Tanrı ve onun yarattıklarına dair en üst aklî kavrayışa ermeye yönelik gelişimlerinde dine önemli bir rol verse de dinî iddia ve ifadelerin hakikat ve etkisi hakkında eleştirel değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Notlar

- 1 Druart [141].
- 2 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, ed. M.Bouyges, S. J. (Beyrut: 1930), 427-8; Averroes [140], 257-8.
- 3 Bkz. G. Endress, "Averrois Opera: A Bibliography of Editions and Contributions to the Text", Aertsen ve Endress [134], 339-81.
- 4 Bkz. C. Burnett, "The Second Revelation of Arabic Philosophy and Science: 1492-1562", C. Burnett ve A. Contadini (ed.), *Islam and the Italian Renaissance* (Londra: 1999), 185-98.
- 5 Bkz. E. Renan, *Averroès et l'averroïsme, Œuvres complètes de Ernest Renan*, ed. H. Psichari, c. III (Paris: 1852); A. von Kugelgen, *Averroes und die arabische Moderne: Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam* (Leiden: 1994). Ayrıca bkz. von Kugelgen, "A Call for Rationalism: 'Arab Averroists' in the Twentieth Century", *Alif* (Kahire), 16 (1996), 97-132.
- 6 Bkz. O. Leaman, *Averroes and his Philosophy* (Oxford: 1988) ve O. Leaman, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy* (Oxford: 1999).
- 7 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 427-8; Averroes [140], 257-8. Tercüme bir parça değiştirilmiş ve Arapça ibare eklenmiştir.

- 8 İbn Rüşd, *Şerhu'l-burhân li-Aristû*, ed. A. Bedevî, *İbn Rüşd, Şerhu'l-burhân li-Aristû ve telhîsu'l-burhân (Grand Commentaire et Paraphrase des "Secondes Analytiques" d'Aristotle)* (Kuvayt: 1984), 184; Latince *In Aristotelis Opera Cum Averrois Commentariis* (Venedik: 1562; yeniden basım Frankfurt a. M.: 1962), c. I, ksm. 2, ktp. 1, şerh 9, 32rA. 32vD'de İbn Rüşd, doğru sonuçların yanlış öncüllerden çıkabileceği, ancak bu sonuçların *arazî* olacağına dair Aristoteles'in metnini iktibas etmektedir. Bir sonraki şerh, ispatın şartlarının tamamen gerçekleşmesi gerektiğini ele almaktadır.
- 9 Bu tercümede A. El Gannouchi'ninkini takip ettim: "Distinction et relation des discours philosophique et religieux chez Ibn Rushd: *Fasl al maqal* o la double vérité", *Averroes (1126-1198) oder der Triumph des Rationalismus: Internationales Symposium anlässlich des 800. Todestages des islamischen Philosophen*, ed. R. G. Khoury (Heidelberg: 2002), 139-45; bkz. 145.
- 10 Bkz. ykr. blm. 4 ve Fârâbî, *Tahsilu's-sa'âde, Resâilü'l-Fârâbî* içinde (Haydarâbâd: 1926/h. 1345), 29-36; "The Attainment of Happiness", *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, çev. M. Mahdi (Ithaca, NY: 1969), ksm. iii, 34-41. Krş. Walzer [77], blm. 17, 276-85.
- 11 Averroes [139], 49. Tercüme çok az değiştirilmiştir.
- 12 Aristoteles'in bu sunumu hakkında ayrıntılı bir tartışma için bkz. *Birinci Analitikler*, I.32, 47a8-9, bkz. Taylor [148].
- 13 Averroes [139], 51.
- 14 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 151-2; Averroes [140], 90. *Yoktan yaratma* aynı zamanda "*Metafizik*" Üzerine *Uzun Şerh*'te de reddedilmektedir: İbn Rüşd, *Tefsîru mâ ba'de't-tabîa*, ed. M. Bouyges (Beyrut: 1949), 1497-1505; İngilizce tercümesi: Averroes [137], 108-12; Latincesi *In Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, c. VIII, 304rD-305vI.
- 15 Averroes [139], 57.
- 16 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 582; Averroes [140], 360.
- 17 Averroes [139], 75.
- 18 A.y.
- 19 A.y.
- 20 Averroes [139], 61.
- 21 Taylor [216].
- 22 İbn Rüşd (Averroes), *el-Keşfani'l-menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille* (Beyrut: 1998), 118-19; İngilizce tercüme: Averroes [136], 79 vd.
- 23 Bkz. M. Geoffroy, "L'Almohadisme théologique d'Averroès (Ibn Rushd)", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 66 (1999), 9-47.
- 24 Averroes [135], 433. Tercüme bana ait. Diğer metinler için bkz. S. Harvey, "The Quiddity of Philosophy according to Averroes and Falaquera: A Muslim Philosopher and his Jewish Interpreter", J. A. Aertsens ve A. Speer (ed.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (Berlin: 1998), 904-13. Ayrıca bkz. Taylor [146].

- 25 İbn Rüşd (Averroes), *Middle Commentary on Aristotle's "Prior Analytics"* (Arapça), nşr. M. M. Kassim, C. E. Butterworth ve A. Abdulmecid Haridi ile birlikte (Kahire: 1983), 226.
- 26 Bunlar (1) *Epistle on the Possibility of Conjunction*, çev. K. P. Bland (New York: 1982); (2) *Epistle #1 On Conjunction* ve (3) *Epistle #2 On Conjunction*, ed. ve çev. M. Geoffroy ve C. Steel (ed.), *Averroès, La béatitude de l'âme: éditions, traductions et études* (Paris: 2001); (4) *De Separatione Primi Principii*, C. Steel ve G. Guldentops, "An Unknown Treatise of Averroes against Avicennaïans on the First Cause: Edition and Translation", *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 64 (1997), 86-135; ve (5) *Commentary on the "De Intellectu" of Alexander*, M. Zonta, "La tradizione guideo-araba ed ebraica del *De intellectu* di Alessandro di Afrodisia e il testo originale del *Commento* di Averroè", *Annali di Ca' Foscari*, 40.3 (2001), 17-35.
- 27 *Epitome de Anima* (Arapça metin), ed. S. Gómez Nogales (Madrid: 1985), 108. Gómez kendi neşrini tercüme de etmiştir: *La psicología de Averroes: comentario al libro sobre el alma de Aristóteles* (Madrid: 1987).
- 28 *Epitome de Anima*, 124.
- 29 Averroes [138], 111-12.
- 30 Averroes [135], 387. Takip eden izahat 387-8'e dayanmaktadır.
- 31 Averroes [135], 409.
- 32 Averroes [135], 411-12.
- 33 Averroes [135], 439.
- 34 "Hayal gücü ve düşünme [gücü] olmadan maddî olarak isimlendirilen akıl hiçbir şey anlayamaz" (Averroes [135], 450).
- 35 "Bir şeyin kendisi sebebiyle kendine özgü faaliyetini gerçekleştirdiği şey surettir; biz bize özgü olan faaliyeti fail akıl yoluyla gerçekleştirdiğimizden, fail aklın bizdeki suret olması zorunludur" (Averroes [135], 500). Ayrıca bkz. 439. "Bizim nihai suretimiz" hakkında bkz. 444-5, 485-6, 490.
- 36 "*Metafizik*" *Üzerine Uzun Şerh*'te: İbn Rüşd, *Tefsîru mâ ba'det't-tabia*, 1599.7.
- 37 Bkz. Davidson [208], 220 vd.
- 38 İbn Rüşd, *Tefsîru mâ ba'det't-tabia*, 313 vd; ayrıca bkz. 1279 vd.
- 39 Bkz. C. Bazán, "Was There Ever a 'First Averroism'?", *Miscellanea Mediaevalia*, 27 (Berlin: 2000), 31-53.

Sühreverdî ve İşrakîlik

John Walbridge

Sühreverdî ve Kariyeri

İnsan, Sühreverdî'yi romantikleştirmeye meyillidir.¹ Aslında kişilik olarak onu romantikleştirmeyi önleyecek belirli bir sebep de bulunmamaktadır. Gezgın bir hakîm olarak hayat sürdürü; hikayesi, bir şehzadeyi, büyülü bir mücevheri, efsanevî Selahaddin'i ve erken yaşta trajik bir ölümü içermektedir. Sühreverdî'yi, çağdaşlarının onu (muhtemelen onun da kendisini) gördüğü gibi, felsefî folklorun dışında, Tyanalı (Kemerhisar) Apollonius'tan bu yana benzeri görülmemiş bir sima olarak değerlendirebiliriz. Ancak bana göre bu, onun felsefesini, yani İşrakîliği romantik gözlüklerle ele almak açısından ciddi bir hatadır. Zira bizzat Sühreverdî, kendi projesini mistik hale getirmeye çabalasa da, o, makul bir felsefe eleştirmeni ve sonraki dönem İslam felsefesinin gündemini belirleyen yaratıcı bir düşünürdür. Gazâlî'nin dini akıldan bağımsız kılma gayreti ve İbn Rüşd'ün Aristotelesçiliği sonraki dönem İslam düşüncesinde çok az iz bırakmışken, Sühreverdî'nin İbn Sînâ'nın varlık anlayışına ve Aristotelesçi bilgi teorisine yönelttiği eleştiriler ve bu meselelere yönelik ortaya koyduğu çözümler, halefleri için birer başlangıç noktası oluşturmuştur. Onun felsefesini "teosofi" olarak niteleyen modern bakış açısı, onun fikriyatını derinlemesine ve felsefî etkisini hakkıyla ele almamaktadır.²

Sühreverdî muhtemelen 1154'te kuzeybatı İran'daki Zencân yakınlarında bulunan Sühreverd köyünde dünyaya geldi.³ Ailesi ve

etnik arka planı hakkında herhangi bir bilgimiz bulunmamaktadır. İlk olarak, yakın bir şehirde, meşhur kalamcı Fahreddîn Râzî'nin hocası ve ortalama üne sahip bir âlim olan Mecdüddîn el-Cîlî'den mantık ve felsefe tahsil ettiği Merâğa'da karşımıza çıkmaktadır. Daha sonra güneydoğu Anadolu'da Mardin'de veya İsfahan'da Fahreddîn el-Mârdînî'den okumuştur. Mârdînî, tıp ve aklî ilimler konusunda meşhur bir hocaydı ve görünüşe bakılırsa bir sûfî idi. İsfahan'da hakkında pek fazla bilgimizin olmadığı Zahîr el-Fârisî'den (veya el-Kârî) mantığa dair yeni bir metin olan İbn Sehlân es-Sâvî'nin *Basâir*'ini okudu. Öyle görünüyor ki, yirmili yaşlarını, hami aramak gayesiyle orta Anadolu ve kuzey Suriye'de dolaşarak geçirdi. Bu dönemde kaleme aldığı eserleri, çeşitli mahallî ileri gelenlere ithaf edilmiştir.

Bu seyahatleri sırasında bir aşamada Sühreverdî, hocasından tahsil ettiği İbn Sînâcî Meşşâî felsefeyi bırakıp Eflatuncu oldu. Bu ihtidaya sebep olan şey, onun bize söylediğine göre, tasavvufî uygulamaları ve Aristoteles'i rüyasında görmesiydi. Tasavvufî tecrübelerini ayrıntılı olarak açıklamasa da bunlar, anlaşıldığı kadarıyla, Eflatuncu Suretlerin idrakiyle ilgili şeylerdi.⁴ Rüyasına gelince, bir gece Aristoteles nurlar içinde Sühreverdî'ye göründü. Sühreverdî bilgi problemini çözmekle uğraşıyordu. Aristoteles, bilgiyi anlamamanın anahtarının, birazdan ele alacağım *ilm-i huzûrî* öğretisinin temeli olan, kişinin kendisine dair bilinci olduğunu açıklar. Açıklamalarını bitirdikten sonra Aristoteles, Eflatun'u övmeye başlar. Övgüdeki aşırılıktan irkilen Sühreverdî, Aristoteles'e İslam filozoflarından herhangi birisinin bu seviyeye ulaşmış olup olmadığını sorar. Sadece Bistâmî ve Tüsterî gibi vecdî sûfîler büyük filozofun kendilerinden bahsetmesi şerefine nail olurlar.⁵

1183'te Selahaddin tarafından henüz ele geçirilmiş olan Halep'e geldi. Sühreverdî'nin şehre, üzerinde, kendisinin bir eşek sürücüsü sanılmasına sebep olacak derecede eski püskü elbiseler olduğu halde girdiği söylenir. Bir medresede kalmaya başlamıştı ve medresenin idarecisi kısa zamanda onun bilgili birisi olduğunu anlayarak nazik bir tavırla küçük oğlunu hediye olarak hazırladığı temiz elbiseleri vermesi için ona yolladı. Sühreverdî büyük bir mücevher çıkartarak çocuğa pazara gidip pahasını öğrenmesini söyledi. Çocuk geri geldiğinde Selahaddin'in genç oğlu şehzade-valinin, mücevhere 30.000

dirhem önerdiğini bildirdi. Sühreverdî ardından mücevheri bir taşla ezip çocuğa, bununla isterse daha iyi elbiseler alabileceğini söyledi.⁶ Sühreverdî çok geçmeden şehzadenin himayesi altındaydı. En önemli eseri olan *İşrak Felsefesi*'sini üç yıl sonra 15 Eylül 1186'da, güneş, ay ve Batlamyusçu beş gezegenin hepsinin Terazi burcunda bir araya geldiği bir akşam tamamladı.⁷

Sühreverdî'nin şehzade Melik Zâhir üzerindeki nüfuzu, muhtelif mahallî âlimleri çekememezliğe sevk etmiştir. Sergilediği söylenen sihirli güçler ve tasavvufi olarak eriştiği haller, mahallî âlimlerle olan ilişkileri konusunda pek de işe yaramamıştır. Şikayetler, sonunda Selahaddin'in kulağına kadar gitmiştir. Sühreverdî'nin felsefesi, Selahaddin ve muhafazakar dinî danışmanlarına bir tür İsmailîlik gibi gelmiş olabilir. Ayrıca Halep, baş gösteren Üçüncü Haçlı Seferinin tehdidi karşısında özellikle stratejik olarak büyük bir öneme sahipti. Buna uygun olarak Selahaddin Sühreverdî'nin idamı emrini verdi ve genç şehzade gönülsüzce de olsa buna razı oldu. Anlatılar çelişik olsa da Sühreverdî muhtemelen 1191'de vefat etti.⁸ Ona refakat eden ve isimleri bile kaydedilmemiş olan talebe halkası da bu olayın ardından etrafa dağıldı.

Sühreverdî'nin Eserleri ve Meşşâî Felsefeden İşrakî Felsefeye Geçiş

Sühreverdî'nin düşüncesini yorumlamada temel bir zorluk bulunmaktadır. O *Şeyhu'l-İşrâk* olarak bilinmektedir ki, bunun anlamı, mütereddit (ve tartışmalı) olarak söyleyeceğimiz üzere "aydınlanmanın piri" veya daha az çarpıcı bir biçimde "İşrakî okulun kurucusu"dur. Mesele bunun ne anlama gelebileceği noktasındadır. *İşrak Felsefesi*'nin girişinde Sühreverdî şöyle demektedir:

Bu kitabı yazmadan önce, engeller beni onun üzerinde çalışmaktan alıkoyduğu zamanlarda, senin için Meşşâîlerin ilkelerini onların metotlarına göre özetlediğim başka kitaplar kaleme aldım. (...) Kimisini gençken yazdığım başka kitaplar da telif ettim. Ancak bu elindeki kitabın başka bir metodu vardır ve onların metoduna kıyasla bilgiye giden daha kısa bir yol içermektedir. Bu daha derli-toplu ve kesindir, ayrıca tahsili daha az acı verir. Ben buna ilk defa düşün-

me yoluyla ulaşmadım. O başka bir şey vasıtasıyla elde edilmiştir. Neticede onun için delil aradım, ancak delil üzerinde düşünmekten vazgeçtiğimde hiçbir şey beni şüpheye düşüremedi.⁹

Bu ifadeleri, Sühreverdî'nin elimizdeki eserlerine dair bilgilerimizle birleştirdiğimizde onları dört sınıfa ayırabiliriz:

- (1) Gençlik dönemi eserleri
- (2) Tasavvufi eserleri, özellikle bir dizi mecazî eser
- (3) Meşşâîlerin ilkelerini onların metotlarına göre açıklayan eserler
- (4) *İşrak Felsefesi*

Sühreverdî'nin eserlerinin muhtemelen yarısı veya biraz daha azı yayınlanmış olsa da bunlar içinde sadece *İşrak Felsefesi* ve mecazî nitelikte olanlar ciddi ilmî ilgiye mazhar olmuştur. Dolayısıyla eserleri hakkında söyleyeceğimiz her şey zorunlu olarak farazî kalacaktır. Sühreverdî'nin eserleri hakkındaki ifadesi, şimdiye kadar birbirinden oldukça farklı iki şekilde anlaşılmıştır.

İlim dünyasının ilgisinin Sühreverdî'ye yöneltilmesinde en büyük sorumluluğa sahip ilim adamı olan Henry Corbin tarafından yaygınlaştırılan yaklaşım, sadece Sühreverdî'nin düşüncesindeki tasavvufi ve efsanevî unsurlar üzerine yoğunlaşmaktadır. "Meşşâî" eserler yalnızca ciddî tasavvufi-veya Corbin tarafından yaygınlaştırılan kelimeyi kullanmamız icap ederse "teosofik"- araştırmaların peşinden gidemeyecek kimseler için kaleme alınmış alıştırma türünden kitaplardır. Dolayısıyla Sühreverdî'nin ciddi bir dikkati hak eden eserleri, tasavvufi mecazı kullandığı eserleri ile mantık ve Meşşâîlere yönelik eleştirilere yer veren ilk kısmı bir kenara bırakılırsa *İşrak Felsefesi*'dir. Bu izahata göre Sühreverdî, temel felsefi kavramlar olarak aydınlık ve karanlığı kullanması ve muhtelif Zerdüştî bilge ve tanrılara müracaat etmesinin de işaret ettiği üzere, antik İranlıların hikmetini ihya eden birisidir. Bu sebeple Corbin *İşrak Felsefesi*'nin başlığını "Le livre du théosophie orientale" şeklinde çevirmiş ve Sühreverdî'nin düşüncesindeki "ruhanî coğrafya"nın öneminden bahsetmek için oldukça uzun zaman harcamıştır.¹⁰

Aslında Sühreverdî, İslam dünyasındaki çoğu halefi tarafından böyle anlaşılmamıştır. Hem Kutbuddîn Şîrâzî gibi takipçileri hem de

Molla Sadrâ gibi münekkitleri açısından o, metafizik, ontoloji ve epistemoloji alanlarında belirli katkılarda bulunan bir filozoftur. Sühreverdi, dönemindeki hakim felsefeyi, yani İbn Sînâ'nın Meşşâî sistemini eleştirmekle işe başlamış ve bazı temel noktalarda ona karşı çıkmıştır. İlk olarak, İbn Sînâ, Aristotelesçi bulanık varlık anlayışını berraklaştırmaya çalışırken mahiyet ve varlık arasında bir ayırımı yapmış ve daha sonra hakikî ayırımın da bu zihnî ayırıma uyması gerektiğini varsaymıştır. Sühreverdi bu varsayıma, varlık gibi kavramların *itibarî*, yani zihnin ürünü olduklarını ileri sürerek karşı çıkmıştır. Sühreverdi'nin halefleri onun İbn Sînâ eleştirisini kabul etmişler, ancak onun ortaya koyduğu çözümün yeterliliği konusunda farklı düşünmüşlerdir. Mesela Molla Sadrâ mahiyetin, yani şeyler arasındaki farklılıkların *itibarî* olduğunu kabul etmiştir. İkinci olarak, Sühreverdi, İbn Sînâ'nın suretlerin soyutlanmasına dayalı Aristotelesçi bilgi tasavvurunu eleştirmiştir. Bunun yerine o, bilginin, özünde, bilinçli bilen tarafından bilinen, şeyin aracısız bulunuşu olduğunu ileri sürmüştür. Bu teori onun tasavvufu felsefî bir araç olarak kullanımının da temelidir. Bu eleştiri ve çözüm genel olarak halefleri tarafından kabul edilmiştir. Son olarak Sühreverdi, felsefî kozmolojinin, varlıkları tür yanında yoğunluk olarak da ayırt eden bir varsayımı gerektirdiğini savunmuştur. Yine bu teori de halefleri arasında büyük ölçüde etkili olmuştur.

Sühreverdi hakim İbn Sînâcı Meşşâîliğe yönelik başka eleştiriler de ortaya koymuştur: Eflatuncu Suretler öğretisini yeniden öne sürmesi, mahiyete dayanan Meşşâî tanım teorisine yönelik eleştirisi, Meşşâî madde teorisine karşı çıkışı bunlara örnek olarak verilebilir. Açıktır ki bunlar birer felsefî tavidir ve Sühreverdi'nin halefleri tarafından da bu şekilde anlaşılmıştır. Ayrıca Sühreverdi'nin genel kabule göre en önemli eseri olan *İşrak Felsefesi*, halefleri tarafından, başta Şehrezûrî'nin şerhi, Kutbuddîn Şîrâzî'nin onu uyarlaması ve Molla Sadrâ'nın notları olmak üzere bir dizi felsefî şerh aracılığıyla anlaşılmıştır. Mezkur şerhler, onun alışılmamış felsefî terminolojisini İbn Sînâ'nın yaygın felsefî diline tercüme etmişlerdir. Bu şekilde "engel" "beden" ve "idare eden nur" "nefs" haline gelmiştir.¹¹ Bu işlemin meşruiyeti, bazı modern ilim adamları tarafından yapıldığı gibi İslam felsefî geleneğinde benim bilebildiğim kadarıyla sorgulanmamıştır.

* Arapça *nûr* kelimesinin İngilizcedeki karşılığı olan *light* kelimesi, maddî anlamda kullanıldığında "ışık", metafizik bağlam içerisinde ise "nur" şeklinde tercüme edilmiştir. (çev.)

Sühreverdî'yi "teosofist" olarak niteleme konusunda doğru olsunlar ya da olmasınlar, Corbin ve takipçileri, Sühreverdî'nin eserinde, onun mensubu olduğu felsefî aileye dair pasajların önemine vurgu yapmada son derece haklıydılar. Sühreverdî kendisini açıkça en antik felsefe geleneğinin ihyacısı olarak görmektedir. Modern ilim adamları büyük çoğunlukla İslam felsefesinin geçmişinin, sonraki şarihleri tarafından anlaşıldığı ve *Aristoteles'in Teolojisi* türünden yolunu şaşırmış metinler vasıtasıyla kimi Yeni-Eflatuncu etkileri de içinde barındırmak suretiyle, ancak Aristoteles'e kadar geri gittiğini düşünmektedirler. Muhtemelen Yunanca felsefe geleneğine mensup diğer okulların ve özellikle siyaset ile ahlak alanında başka milletlerin de küçük de olsa etkileri vardı. Ayrıca tasavvufun da etkisi sözkonusudur ki, Sühreverdî bunun en önemli örneklerinden birisidir.

Sühreverdî ise meseleyi daha farklı görmüştür. Felsefî düşüncenin üç antik kaynağı bulunmaktaydı: Mısırlılar, Hintliler ve Çinliler ile antik İranlılar. İslam felsefesinin ana çizgisi nihayetinde Mısır'dan, Enoch veya İdris olarak da isimlendirilen filozof-peygamber Hermes Trismegistus'tan neşet etmiştir.¹² Empedokles Suriye'de, Pisagor ise Mısır ve Mezopotamya'da tahsil görmüşlerdir. Bunların her ikisi de Yunanca felsefe geleneğindeki "ilahî felsefe" geleneğinin kurucularıdır. Sokrates ve Eflatun da bunların etkisi altındaydı ve şüphesiz Aristoteles de Eflatun'un talebesiydi. Aristoteles'in takipçileri, onun felsefesini iki doğrultuda telakki etmişlerdir. İslam dünyasında en iyi tanınan Aristotelesçiler, onun düşüncesinin sadece sathî yönlerinin peşinden gitmişlerdir. Bunlar içinde en ileri geleni İbn Sînâ idi ve bizzat Sühreverdî de bu okula mensuptu. Ancak bundan farklı olarak, Eflatun'un ilahî felsefesini devam ettiren ve *Teoloji* gibi eserlerde görüşleri temsil edilen başka Aristotelesçiler de -ki bunun içine, sonraki dönemi itibariyle bizzat Aristoteles de girmektedir-bulunmaktadır. Bu arada Mısır'da varlığını sürdüren bir Pisagorcu gelenek de mevcut olup bu gelenek Panopolis'in simyacılarıyla ilişki halindedir. Bu geleneğin İslam dünyasındaki temsilcileri sûfî simyacı Zünnûn el-Mısırî ve onun talebesi Tüsterî'dir. İkinci olarak, çok sayıda İslam öncesi İranlı bilge ile Ebû Yezîd el-Bistâmî, Hallâc ve Harakânî gibi vecdî İranlı sûfîler tarafından temsil edilen bir antik İran geleneği de bulunmaktadır. Felsefenin üçüncü kaynağı duru-

mundaki Çinliler ve Hintlilerin tam olarak konumları pek açık değildir. Muhtemelen Sühreverdî onları, İslam felsefesine etkileri büyük ölçüde ya İranlılar veya doğuya seyahat ettiği ve Hindistan'da takipçilerinin olduğu belirtilen Pisagor aracılığıyla hayata geçmiş paralel hikmet gelenekleri olarak düşünmüştür. Sühreverdî bu sebeple söz-konusu farklı gelenekleri yeniden birleştiren ilk Müslüman filozoftu ve kullandığı dilden, felsefesinin temel kahramanı olarak Eflatun'u esas aldığı son derece açıktır.¹³

Sühreverdî'nin felsefe tarihiyle ilgili anlatımı son derece efsanevî olsa da hem tarihî hem de felsefî zeminde bazı değerlendirmeleri hak etmektedir. Öncelikle birkaç yorum ve berraklaştırmada bulunmak yerinde olacaktır. İyonyalı fizikçiler Müslüman filozoflar tarafından, doksografler, Aristoteles ve Galenci gelenek aracılığıyla bilinmelerine rağmen Sühreverdî tarafından görmezlikten gelinmiştir. Ayrıca süfiler dışında hiçbir Hristiyan veya Müslüman bu anlatıda yer almamakta, diğer taraftan genellikle İslam tasavvufunun kurucuları olarak kabul edilen kimseler de bu listede bulunmamaktadır. Bahsi geçen İranlılar tarihî olarak Zerdüşt rahipleri değil, fakat bilge olarak kabul edilmiş efsanevî İran hükümdar ve vezirleridir. Doğulularla -İranlılar, Hintliler ve Çinliler- ilişkiler Yunanlılarla olana göre daha bulanıktır. Yunanlılar sözkonusu olduğunda, Sühreverdî'nin "ilahî filozoflar"ı, doksografların "İtalya Okulu" olarak adlandırdığı kimselerdir. Tarihî olarak Sokrates ve Eflatun'un hem İyonyalılar hem de İtalyanlarla açık bağlantıları bulunmaktaydı, fakat Eflatun'un Tales ve İyonyalılardan ziyade öncelikle Empedokles ve Pisagor'un halefi olarak görülmesi gerektiği konusunda Sühreverdî'nin doğru olduğunu düşünüyorum. Ayrıca Mısırlı simyacıların Müslümanlara intikal eden Eflatun öncesi felsefî geleneği sürdürdükleri görüşü yakın zamanlarda ilmî açıdan bir müdafî bulmuştur.¹⁴ Hem gizli bilimler hem de tıp, Yunanca düşünceyi Müslümanlara Aristoteles ve diğer filozofların tercümelerine paralel olarak intikal ettirmişlerdir.¹⁵

Sühreverdî'nin kendi felsefî geçmişine, yani "Doğulu" köklerine olan ilgisi ve sözkonusu geçmişin pek çok ayrıntısı tamamen Pisagorcü/Eflatuncü/Yeni-Eflatuncü geleneğinin özelliklerini taşımaktadır. Eflatun, Porphyry, Iamblichus, Rönesans ile Bruno gibi erken modern dönem Yeni-Eflatuncuları, antik hikmet, Doğulu

hikmet ve özellikle de Mısırlı hikmetle yakından ilgilenmişlerdir. Söz konusu şahısların tamamı, klasik metinlerin mecazî yorumuyla da alakadar olmuşlardır. Gizli bilimler ve onların pratik olarak tatbiki konusunda da sürekli bir ilgi söz konusuydu. Bu geleneğin mensupları, hakikatin öncelikle akledilir bir dünyada bulunduğu ve bizim ancak kimi aklî veya mistik sezgiler yoluyla onlara ulaşabileceğimize, ancak bunun da mükemmel bir şekilde olamayacağına inanmışlardır. Bu tür bir sezginin ürünü de sadece sembolik bir dil aracılığıyla bir dereceye veya bir başkasına aktarılabilir. Başkalarının efsanevî sistemleri de muhtemelen kendi bilgelerine ait sezgileri temsil etmektedir. Antik Mısır, zengin mitolojisi ve insanda çağrışımlara yol açan hiyeroglifleriyle eşsiz bir cazibe oluşturmuştur.¹⁶

İsimci Sezgi ve İbn Sînâ Eleştirisi

Bir filozofun kainata dair verdiği açıklama ve bizim ona ilişkin bilginin, kişi ister bir Eflatuncu ister bir Aristotelesçi olarak doğsun, büyük ölçüde filozofun başlangıçta âleme nasıl bakmaya başladığına bağlı olduğu söylenir. Sühreverdî'ye göre bununla ilişkili gerçek, âlemin bizden ayrı olarak mevcut olup belirli özelliklere sahip somut şeyleri açıkça ortaya koyduğudur. Bu ancak, her şeyin bizden önce var olduğunu öğreten özenli bir eğitimden sonra mümkün olabilir -o her şeyden önce bir mistiktir-, fakat bizim Tanrı ve kainatın metafizik yapılarına dair bilginiz bile zahmetli bir inşa ve tündengelim değil, bizden önce daima var olan şeyleri görmeyi öğrenme meselesidir. Biz somut şeyleri görmekteyiz ve varlığı hakkında bir fikir edinebileceğimiz metafizik unsurlar değil, somut olan şey bizim için gerçektir. Bu sebeple Sühreverdî, metafizik alanında küllîlere dair gerçekçiliği reddetmekte ve var olan her şeyin birer cüz'î olduğunu kabul etmektedir ki, bu açıdan Ockham gibi isimcilerle karşılaştırılabilir. Epistemoloji konusunda ise bilginin doğrudan farkında olmayı ihtiva ettiğini düşünmektedir ve bu konuda da Berkeley ve Hume gibi tecrübecilerle mukayese edilmesi mümkündür. İsimciler ve tecrübeciler gibi o da metafizik yapılar hakkında şüphecidir ve bu sebeple bir felsefe eleştirmeni olarak, bir sistem kurucusu olmaya oranla daha gayretlidir. Sühreverdî genellikle bir sistem kurucusu olarak tasvir edildiğinden, bu iddialar da savunulmaya muhtaçtırlar.¹⁷

Başlangıç yeri, bizzat Sühreverdî'nin başladığını söylediği yer, yani sonraları *ilm-i huzûrî* olarak bilinen öğretimidir. Sühreverdî'nin zamanındaki Müslüman filozoflar arasında hakim olan epistemoloji teorisi İbn Sînâ'nın, kâh kâh Aristoteles'in *De Anima*'sındaki bilme teorisinden alınan öğretisiydi. Sühreverdî'nin isimlendirdiği şekliyle bu Meşşâî epistemolojide duyularımız, haricî uyarıcılar tarafından etkilenmektedir. Elde edilen suretler bir şekilde duyu organlarına nakşolmakta ve daha sonra beyinde bir araya getirilerek duyu ve hayalin nesnelerini üretmek üzere farklı şekillerde kullanılmaktadırlar. Mahza düşüncenin nesneleri -mesela üçgen kavramı- ise basit bir biçimde beyne nakşolunamamaktadır, çünkü beyne nakşolunan herhangi bir üçgen, zorunlu olarak, belirli açıları ve belirli uzunlukta kenarları olan bir üçgenin görüntüsü olmalıdır. Dolayısıyla bu türden soyut düşüncelerin, üçgen düşüncesine sahip olma kapasitesindeki gayri maddî bir zihinde bulunması gerekmektedir. Üçgen düşüncesi, duyular ve beynin ilgili maddî güçleri tarafından kendisine sunulan belirli üçgenleri düşünmesi sayesinde gayri maddî zihinde varlığa gelmektedir. Akıl bu sebeple, kendisine duyular ve beyin tarafından sunulan şeylerin maddî görüntüler içindeki mahza mahiyetlerinin farkına varabilmektedir. Bunlar daha sonra bilimlerin ve gerçek bilginin de hammaddeyi olmaktadır.¹⁸

Ne var ki, Aristoteles'in bilmeye dair izahlarıyla boğuşan herkesin karşılaşacağı güçlükler bulunmaktadır. Bu teori küllî kavramları bildiğimiz zaman onları nasıl bildiğimizi açıklamakta, ancak küllîleri nasıl bilir hale geldiğimizi veya duyuların ötesinde cüz'îleri nasıl bildiğimizi izah etmemektedir. En belirgin problem, teorinin, bizim tabîî türlerin mahiyetlerini araştırmayla tanıyabileceğimizi ve bu mahiyetlerin ne içerdiğini derhal bilebileceğimizi gerektiriyor gözükmesidir. Şayet üçgenlerden bahsediyorsak bu makuldür, fakat Aristoteles bu teoriyi tabiat bilimi ve biyoloji için geliştirmiştir. Dolayısıyla biz başka insanlarla karşılaşmak suretiyle insanoğlunun akıllı bir canlı olduğunu, araştırma yoluyla da yarasa ve atlar aynı sınıfa yani memeli canlılar sınıfına aitken yarasa ve kuşların tamamen farklı bir sınıfta yer aldıklarını bilmekteyiz. Aristoteles'in *İkinci Analitikler* II.19'da bu meseleyi ele alma çabalarına rağmen bu gayri aklî durum Meşşâî bilim projesinin peşini hiç bırakmamıştır. İslamî

bakış açısından daha büyük bir güçlük de bizim cüz'iler hakkında aklî bilgiye sahip olamayışımızdır. Geometriyi gayri maddî zihinler olarak bilirken, etrafımızdaki şeyleri aynı hayvanlar gibi, maddî varlıklar olarak bilmekteyiz. Bir geometri kitabındaki diyagramı, örneklendirilmiş bir teoremi bildiğimizden çok farklı bir şekilde bilmemizin mantıksızlığıyla belki yaşayabiliriz, ancak bu teori aynı zamanda Tanrı'nın cüz'ileri bilemeyeceğini de ima etmektedir. İbn Rüşt Tanrı'nın şeyleri sebepleri aracılığıyla bildiğini belirterek buna cevap vermiştir, ancak bu pek de ikna edici gözükmemektedir.¹⁹

Sühreverdî en değerli duyu olan ve genellikle, her zaman kabul edilmese de, bilgi teorilerinin başlangıç noktasını oluşturan görme olgusuyla işe başlamaktadır. Görme konusunda yüzyıllardır birbirine zıt iki teori bulunmaktadır: Gözün dış dünyaya görüş ışınları gönderdiği şeklindeki teori (*extramission*) ile duyulur bir suretin dışarıdan göze gelmesi gerektiği şeklindeki teori (*intromission*). İlk teoriye göre gözden bir koni çıkmakta ve görme nesneleriyle irtibata geçmekte, ikinci teoriye göre ise görülen şeyden göze bir şey gelip gözü etkilemektedir. Birinci teori matematiksel optiğe uygun ancak fizikî açıdan mantıksızdır. Diğeri ise her ne kadar ayrıntıları üzerine kimse çalışmamış olsa da fizik nokta-i nazarından daha mantıklıdır, ancak matematik açısından bazı problemler barındırmaktadır. Her iki teorinin de ışığın şeyleri görmeyi nasıl mümkün kıldığını açıklamakta zorlukları bulunmaktadır (İbnü'l-Heysem veya nam-ı diğer Alhazen'in az çok doğru olan teorisi o dönemde henüz yaygın bir tarzda bilinmemektedir). Sühreverdî her iki teorinin de temel bir noktayı, yani bizim şeylerin görüntülerini değil, *şeyleri* gördüğümüz hususunu gözden kaçırdıklarına işaret etmiştir. Biz uzaktaki büyük bir dağ görmekteyiz, gözdeki küçük görüntüyü değil. Parlak olarak aydınlatılmış olsun ya da olmasın biz beyazlığı görmekteyiz. Aslında görme Sühreverdî'nin bize söylediğine göre çok basittir. Görme, aydınlatılmış şeyin perdelenmemiş bulunuşunda mevcut olan sağlam bir gözü içermektedir. Işık sadece o şeyi açığa çıkartan şeydir. En önemlisi, görme, kendisinin farkında olan bir varlığı gerektirmektedir. Açıktır ki, üzerinde bütün yönleriyle çalışılmış *İşrakî* görme teorisi, aç ve göz mekaniğini hesaba katmamızı da gerektirecektir. Fakat Sühreverdî önemli bir noktaya

değinkenmektedir. Buna göre duyumda kritik unsur, duyumun nesnesi olan şeye yönelik bilinçli bir varlığın farkındalığıdır. Söz konusu farkındalık insanı, bir film kamerası aracılığıyla bakmaktan ayırt etmektedir.²⁰

Daha sonra o, bu teoriyi genel olarak bilgiye teşmil etmektedir. Meşhur rüyada Aristoteles ona bilgiyi anlayanın anahtarının benlik-bilgisi olduğunu söylemişti. Görme gibi bilgi de bilgi nesnesinin, benliğinin farkında olan bilenin karşısında perdesiz bir şekilde hâzır ve nâzır olmasını içermektedir. Sonraki İşrakîler buna bilen, bilgi ve bilgi nesnesinin birliği şeklinde atıfta bulunmakta, ancak bu tür bir düzenleme, önemli olduğunu düşündüğüm bir noktayı göz ardı etmektedir ki, o da cüz'î şeylerin bilgisinin de doğrudan kavranabileceğidir. Bir mistik olarak Sühreverdî duyu nesnelerinin, şeylerin kavranmasındaki tek yol olduğunu düşünmemiştir. Uygun bir terbiyeden geçmek suretiyle biz, gayri maddî varlıkları -melekleri ve Eflatuncu Suretleri- idrak edebiliriz. Ne var ki, bunlar da birer cüz'îdir (birer cüz'î olarak Suretler hakkında aşğ. bkz.). Bir bütün olarak teori, tam anlamıyla uç türden bir isimciliktir.²¹

Söz konusu isimcilik, mahiyeti esas alan Meşşâî tanım teorisine Sühreverdî'nin karşı çıkışının da temelini oluşturmaktadır. İslam dünyasındaki talebeleri tarafından takip edilen Aristoteles, şeylerin mahiyetlerinin tanımlar, yani Arapça *hudûd* yoluyla bilinebileceğini kabul etmiştir. Bu türden tanımlar cins ve fashî içermektedir (mesela “insan akıllı hayvandır”). Diğer tanım çeşitleri tabîî bir türü tespit etmede başarılı olabilirler (“insan gülen iki ayaklı hayvandır”) ama mahiyeti bildiremezler. Fashî bilmemiz durumunda o şeyi de bilmiş oluruz, ancak uygulamada asla belirli bir türün fashîni tüketip tüketmediğimizi bilemeyiz. Dahası pek çok Meşşâî tanım, tanımladıkları şeylerden daha belirsiz bir şey ortaya çıkarmaktadırlar. “Siyah, görüşü üzerinde toplar”, fakat şüphesiz görebilen herkes siyahın ne olduğunu bilir. Eğer bilmiyorsa da bu ona gösterilebilir. Aristoteles ve İbn Sînâ, mahiyete dayalı tanımları, kavramların kendisi aracılığıyla iletildiği şey olarak teşhis ettiklerinden, Sühreverdî, netice olarak Meşşâîlerin bununla herhangi bir şeyi bilinir kılmalarının imkansız olduğunu belirtmektedir.²²

İşrakî Yeni-Eflatunculuğun Metafiziği

Sühreverdî'nin Meşşâî epistemolojiye yönelik eleştirilerinin ontolojik mukabili *i'tibârât akliyye* veya akli varlıklar öğretisidir.²³ Akli varlıklar Sühreverdî'ye göre, şeylerin somut özelliklerinin idrakinden değil, zihnin şeyleri teemmülünden neşet eden kavramlardır. Şayet şu tikel atın dört bacağı olduğunu ve kahverengi olduğunu söylersek bunlar, gerçek dünyada mevcut atta karşılaştığımız somut nitelik ve özelliklerdir. Ancak atın var, bir veya mümkün olduğunu söylersek, bunlar gerçek at hakkında nasıl düşünmemiz gerektiğine dair özelliklerdir. Özellikler isimlere tahvil edildiğinde, kahverengilik ve dört bacaklılık somut bir şeye atıfta bulunurken, varlık, birlik ve mümkünlük böyle bir şeye işaret etmemekte veya etse bile hepsi birlikte aynı şeye yani bizatihi ata atıfta bulunmaktadır.²⁴

Bu tahlilin hedefi her zamanki gibi Meşşâîlerdir. İbn Sînâ bir şeyin mahiyeti -daha uygunu gerçek tabiatı- ile varlığı arasında bir ayırım yapmıştır. O, bir şey hakkında birbirinden farklı iki soru sorabileceğine işaret etmiştir: “Var mıdır?” ve “Nedir?” Birinci soru o şeyin varlığına, ikincisi ise onun mahiyetine yöneliktir.²⁵ Bu ayırımın Aristotelesçi kökleri belirgindir ve Arapça sıfat-fiil ve mas-tar arasındaki ayırma uygulandığında bunun Aristoteles'in kullanışlı bir tasnifi olduğu da aşıkardır. Dolayısıyla ayırım meşru ve makbuldür. Sıkıntı ise İbn Sînâ'nın gerçek bir ayırımın zihnî olduğunu, yani eğer varlığı bir şeyin mahiyetinden ayırt edebilirsek, şeyin mutlaka hem varlığı hem de mahiyeti içermesi gerektiğini varsayıyor görünmesinden kaynaklanmaktadır. Buradaki intikal daha tabiidir, çünkü şeyleri, dayanak ve suretlerin bileşimi olarak açıklayan Aristotelesçi eğilime karşılık gelmektedir. Yine de bazı zorluklar sözkonusudur. Şaşkın Avrupalı filozoflar bu ayırımın, varlığın bir araz olduğunu ima ettiğine işaret etmişlerdir.²⁶ Mesele, Sühreverdî'nin de devamlı surette belirttiği üzere, bu teorinin üstesinden gelinemez bir teselsüle yol açmasıdır. Varlık ve mahiyetin de bir mahiyet ve varlığı var mıdır? Peki ya varlığın varlığının varlığı? Benzer iddialar diğer akli varlıklar için de ileri sürülebilir: Birlik, imkan, zorunluluk vb.

Sühreverdî paralel bir eleştiriye Meşşâî madde-suret öğretisine yönelik de yapmaktadır. Bu öğretiye göre maddî cisimler madde ve

suretten müteşekkildir ki, suret de farklı türlerin suretlerinin bir bileşimi durumundadır. Farklı çeşitlerin türleri, arazları, unsurları ve nitelikleri. Sühreverdî bunu son derece mantıksız bulmakta ve bunun yerine daha basit bir açıklama ortaya koymaktadır. Buna göre cisimler sadece kendi başına var olan büyüklük ve niteliklerdir. Bu, kaynakları Eflatun'un *Timaeus*'unda bulunan ve daha sonra felsefe tarihinde zaman zaman, özellikle de Descartes'te tekrar gündeme gelen bir teoridir. Özel olarak İşrakî proje açısından merkezî bir yerde durmasa da -zaten Sühreverdî'nin şarihi Kutbuddîn Şîrâzî tarafından da bir kenara bırakılmıştır- Sühreverdî'nin Meşşâîlere yönelik ontolojik olarak hasis eleştirisinin tipik bir örneğini oluşturmaktadır.²⁷

Modern zamanlarda Sühreverdî, en iyi, *İşrak Felsefesi*'nin ikinci kitabında karşımıza çıkan nur metafiziğiyle bilinmektedir. Bu sistemin, kitabın ilk yarısındaki Meşşâî felsefeyi eleştirisiyle ilişkisi oldukça açıktır: Reddettiği Meşşâî öğretiler, onun yeni sisteminin İbn Sînâ'ninkinden ayrıldığı epistemolojik ve ontolojik temelleriyle ilgilidir.²⁸ Ancak *İşrak Felsefesi*'ndeki metafiziğin, bazıları yaklaşık onunla aynı tarihte kaleme alınan sözde Meşşâî eserleriyle nasıl bir ilişkisinin olduğu pek açık değildir. Yaygın izah, sözkonusu diğer eserlerin gerçek İşrakî felsefeyi anlayamayacak ve dolayısıyla Sühreverdî'nin düşüncesini anlama konusunda en iyi ihtimalle sınırlı bir önemi olan insanları hedef aldığı yönündedir. Sonraki takipçileri böyle bir ayırımı yapmadığından, ben bu açıklama konusunda biraz mütereddidim, fakat nihai çözüm, Sühreverdî'nin diğer felsefî eserleri hakkında yapılacak ciddi araştırmaları beklemektedir.

İşrak Felsefesi'nin ikinci kısmının diğer eserleriyle ilişkisi ne olursa olsun, orada sunulan felsefî öğreti, dikkatli bir okuma ve erken dönem şarihlerinin rehberliğinde bir ölçüde açıktır.²⁹ Sühreverdî kendi temel kavramlarını açıklamakla başlamaktadır: Nur ve karanlık, bağımsız ve bağımlı. Nur, ona göre varlıklar içinde en aşîkar olanıdır ki, şarihlerden birisi nurun çok iyi bilinen bir tanımını verirken "o, kendisini ve diğerlerini belli edendir"³⁰ demektedir. Bağımsız varlık ise varlığı ve mükemmellikleri başkasına bağlı olmayandır. Karanlık ve bağımlılık ise bunların zıddıdır. Ayrıca nur ve karanlık kendi başlarına var olabilecekleri gibi bir başkasında da var olabilirler. Bu onun daha önce varlığı başkası tarafından dağıtılmamış olan cev-

herle, başkası tarafından dağıtılmış olarak var olan haller arasında yaptığı ayırma tekabül etmektedir. Sözkonusu ayırımlardan dört varlık sınıfı çıkmaktadır:

1. Şarihlerin akıllarla özdeşleştirdiği, kendi başına var olan şey veya gayri maddî nurlar.
2. Taşıyıcılar veya cevherî karanlık ki, bunlar cisimlerdir.
3. Arazî ışıklar ki, bunlar fizikî ışık ve kendini açığa vuran diğer farklı arazlardır.
4. Karanlık arazlar ki, bunlar da kendilerini açığa vurmayan özelliklerdir.

Var olan her şey bu dört sınıftan birisine denk düşmektedir. Nur etkin, karanlık ise ister cevherî isterse arazî olsun edilgindir.

(1) Gayri maddî nurlar akıllar veya zihinlerdir. Buradaki anah-tar kavram “apaçıklık” veya “kendini açığa vurma”dır. Gayri maddî nurlar hem diğer ışıklar gibi başka şeyleri açığa çıkartırlar hem de kendilerini. Yani onlar hem kendilerinin hem de diğer şeylerin farkındadırlar. Bu sebeple hayat sahibi her şeyin gayri maddî bir nur olması gerekmektedir. Daha açık ifade etmemiz gerekirse, onlar nur değil, nurlardır. Sühreverdî, çok aydınlık bir şeyden, aradaki mekanı geçerek gönderilen ve bir başka şeyin üzerine düşen ışık dolu madde veya ışık demetinin dayanağını düşünmemektedir. Onun burada bahsettiği, mahiyeti, açığa çıkartmak olan ayrı, aydınlık, ferdî, gayri maddî şeylerdir. Bunlar, Molla Sadrâ ve Sebzivârî gibi sonraki filo-zoflarda gördüğümüz türden varlığın ayırt edilemeyen birincil ger-çekliğinden ziyade, Leibnizci monadlara daha çok benzemektedirler. Onlar şiddetlerindeki farklılıklar ile aydınlık ve karanlık arazları tarafından ferdeleştirilmektedirler. Sühreverdî daha önce şeylerin, varlıklarının şiddetlerine göre ayırt edilebileceğini ileri sürmüştü. Eğer onlar belirli bir şiddet düzeyinin üzerinde iseler, başka şeyleri açığa çıkarma kabiliyetleri diğer şeyleri varlığa getirme ve onların varlığını devam ettirmeyi de içermektedir. Gayri maddî nur kavramı, tipik Meşşâî akıl kavramıyla özdeşleştirilebilir, ancak ondan farklı iki yeni özelliğe daha sahiptir. Birincisi eğer gayri maddî nurlar yeteri derecede kuvvetli iseler, yaratabilmektedirler; ikincisi, onlar diğer gayri maddî nurlara da açıktırlar, dolayısıyla ilkece Tanrı’yı ve semavî

akılları/nurları görebilirler. (2) Karanlık taşıyıcılar veya bedenler, hemen hemen bunun zıddıdır. Onlar ne kendilerine açıktırlar ne de başkalarını açığa çıkartabilirler. Bu sebeple onlar sadece arazî ışığın yardımıyla görülebilir ve sadece gayri cismanî nurlar aracılığıyla bilinebilirler. Onlar gayri cismanî bir nurla ilişkili oldukları müddetçe hayat sahibidirler. Onlar etkin değil, edilgindirler ve dolayısıyla hem kendi etkinlikleri ve hem de bizzat kendileri nurların etkileri durumundadırlar. (3) Arazî ışıklar, fizikî ışıklar ve hem taşıyıcılarda hem de gayri maddî nurlarda meydana gelen aydınlık arazlardır. Gayri maddî nurlar gibi arazî ışıklar da apaçıktır ve diğer şeyleri de açığa çıkarmaktadırlar. Ancak başka bir şeyde var oldukları için kendilerinin farkında veya hayat sahibi değildirler. (4) Karanlık arazlar, kendilerini açığa vuramayan fizikî şeylerin özellikleri oldukları gibi, gayri maddî nurlardaki belirli halleri de ifade etmektedirler.

Bütün bu varlıklar aydınlanma ve her birinin bir diğerinde bulunuşu yoluyla ilişkilendirilmektedir. Gayri maddî nurlar sebep-sonuç ilişkisi açısından önce gelmek zorundadır, çünkü bizatihi bir araz, cevherin sebebi olamayacağı gibi edilgin karanlık da nurun ve onun etkinliğinin sebebi olamaz. Daha kuvvetli olan gayri maddî nurlar, kendilerine göre daha az kuvvete sahip diğer gayri maddî nurların fail ve varlıklarını sürdürücü sebepleri olabilirler. Aynı şekilde onlar daha düşük kuvvetteki nurlarda yer alan hem aydınlık hem de karanlık arazların -düşük kuvvetteki nurun, sırasıyla daha kuvvetli nurun aydınlığını teemmül etmesine ve ona olan bağıllık ilişkisine göre- sebebi de olabilirler. Dolayısıyla gayri maddî nurlar şiddet ile aydınlık ve karanlık arazlara göre ayırt edilebilirler. Son olarak gayri maddî nurlar, bir başkasına bağıllıkları açısından taşıyıcıların, yani cisimlerin de sebebi olabilirler. Gayri maddî nurlar aynı zamanda fizikî cisimlerdeki aydınlık arazların -yani fizikî ışığın- ve onların karanlık arazlarının da nihaî sebebidirler. Varlıklar arasındaki bu sebeplik zincirini yukarıya doğru taşırsak, ilk gayri maddî nura ve nihayetinde bir başka gayri maddî nurun sebep olmadığı bir gayri maddî nura, Nurlar Nuru'na, yani Tanrı'ya ulaşırız.

Bu varlık ve ilişkiler açısından Sühreverdî, kendi kozmolojisini çıkarmaktadır. İlk olarak -ontolojik bakımdan, zaman anlamında değil- Nurlar Nuru bulunmaktadır. Onun aydınlığı bir başka gayri

maddî nuru doğurmaktadır ve bu ikinci nurun aydınlığı da üçüncü bir gayri maddî nura yol açmaktadır. Sühreverdî buna, nurların düşey silsilesi ismini vermektedir. Bir noktada çift etki sözkonusu olmakta ve hem daha yüksekteki nurun aydınlığından bir gayri maddî nur çıkmakta hem de o nurun Nurlar Nuru'na bağılılığı ve O'ndan ayrılışından bir maddî felek varlığa gelmektedir. Buradan aşağıya doğru her adımda bir başka gayri maddî nur ve bir başka felek bulunmaktadır. Bir noktada, bu defa feleklerle ilişkili maddî ışıklar var olmaya başlamaktadır. Dahası gayri maddî nurlar da aşağı düzeylerde, daha yüksekteki nurların farklı aydınlık ve karanlık arazlarına yansıyan nurlar olabileceğinden, çoğalmaya başlamaktadır. Bunlar aynı kuvvete sahip olabilirler, ancak arazlar açısından farklılaşmaktadırlar ve şüphesiz pek çok farklı düzey olabilse de nurların yatay silsilesi olarak adlandırılmaktadırlar. Sühreverdî bize bunların Eflatuncu Suretler, "tılsımların arketipleri" olduğunu söylemektedir. Nurlar aşağıya doğru inen her bir düzeyde zayıfladığından, gayri maddî nurun bir başka felek meydana getiremediği bir noktaya kadar gelmekte ve bu şekilde yeryüzüne ulaşmaktayız. En aşağıdaki gayri maddî nurlar, bu dünyada yaşayan varlıkların nefslерidir.

Bu sınıftaki nurlar farklı şekillerde maddî dünya ile etkileşim içindedir. Feleklerin nefsleri konumundaki nurlar gezegenleri meydana getirmektedir. Gezegenlerin takip ettikleri yollar ve yıldızların biçimleri, gayri maddî nurların yatay düzenin sahip olduğu kavranılamaz karmaşıklık tarafından belirlenmiştir. Eflatuncu Suretler durumundaki nurlar, dünyadaki farklı türdeki şeylerle ilgilenmekte, onlara kendilerine özgü çeşit çeşit nitelikler vermekte, maddî şeylerin surî sebeplerinin fail sebepleri olarak hareket etmektedirler. Nefslер veya idareci konumundaki nurlar da hayat sahibi ferdî şeyleri idare etmektedirler.

İnsan nefsiyle ilgili olarak ise bir mesele sözkonusudur. Nefslер gayri maddî nurlardır, fakat feleği idare eden veya Eflatuncu Suretler konumundaki nurlardan farklı olarak insan ve hayvan nefsleri görünür bir şekilde varlığa gelmektedirler. Eflatuncu geleneğe mensup diğer filozoflar gibi Sühreverdî de nefsin özü itibariyle bedenden bağımsız olduğuna ve bedenın ölümünden sonra da varlığını sürdürdüğüne inanmıştır. Belli başlı İslam filozoflarının çoğu gibi Sühreverdî

de âlemin zaman açısından bir başlangıcının olmadığını kabul ediyor gözükmektedir. Zaten kozmolojik sistemi açısından âlemin zaman içinde yaratılmasını açıklayabileceğini düşünmek hayli zordur. Bu noktada şu sorular gündeme gelmektedir: Nefsler ne zaman varlığa gelmektedir? Kaç tane nefis bulunmaktadır? Ölümden sonra onlara ne olmaktadır? Nefslerin hayvanların nefsleriyle ne gibi ilişkileri vardır? Eflatun hem nefsin düşüşünü hem de göçünü kabul etmiştir. Nefsin düşüşü, nefsin köken itibarıyla daha yüksek bir âlemde var olduğu ve daha sonra bu dünyaya gelmeyi göze alıp maddeye bulaştığına dair bir öğretilerdir. Plotinus'un bu konudaki açıklamasının bir şekli, Sühreverdi'nin de kesinlikle aşinası olduğu *Aristoteles'in Teolojisi*'nde intikal etmiştir.³¹ Nefsin düşüşü Sühreverdi'nin mecazî eserlerinde sıklıkla kullandığı bir temadır, fakat bunun bir benzetme mi yoksa gerçek öğretisi mi olduğu konusu belirgin değildir. *İsrak Felsefesi*'nde Eflatun'a değil de Buddha ve Doğulu bilgelere atfettiği nefis göçüne dair ayrıntılı bir izahat vermektedir. Bu izahatında Sühreverdi açıkça onaylamasa da insan nefsinin nefsler açısından "kapıların kapısı" olduğunu belirtmektedir ki, bu kavramsal düzeyde insan nefsinin sudur ettiği ve daha sonra ölümle bu nefsin, ahlakî karakterine uygun belirli hayvanlara geçeceği anlamına gelmektedir. Nefs, bütün kötü huylarından temizleninceye kadar devamlı surette farklı türdeki hayvanlarda yeniden doğmakta, ancak temizlendikten sonra nur âlemine yükselebilmektedir. Sühreverdi'nin şarihi Kutbuddin, bunun Sühreverdi'nin kendi görüşü olduğunu düşünmektedir ki, bu oldukça muhtemel gözükmektedir, çünkü güya iktibas edilen sözkonusu metin için herhangi bir kaynakta bir delil bulunmamaktadır. Sühreverdi'nin nefis göçünü kabul etmiş olmasında mantıksız bir taraf yoktur, zira bu, Eflatuncular için her daim tipik bir öğreti olmuştur. Fakat normal olmayan, Sühreverdi'nin bir Müslüman olarak bu yaklaşımı benimsemiş olmasıdır.³²

Bununla irtibatlı bir diğer mesele de *âlemü'l-misâl*, yani gayri maddî görüntüler dünyasına dair öğretilerdir. Sonraki gelenekte büyük öneme sahip olan bu metafizik öğreti, suretlerin madde içine yerleştirilmiş varlıklar olarak açıklanamadığı farklı olguları izahın bir yoludur. Bunlar, aynalardaki görüntüleri ve hayal, rüyalar, belirli türdeki mucizeler ve farklı uhrevî olay ve varlıkları içermektedir. Bu

tür durumlarda görüntülerin kendileri aracılığıyla açığa çıkarıldığı, ancak bizzat içinde yer almadıkları bir maddî *mahall* bulunmaktadır. Bu hatırı sayılır bir güç tasavvurudur ve filozoflara, Kıyamet Günü'nde gerçekleşecek olaylar türünden, fizikî olarak makul olmayan dinî olguların lafzî gerçekliğini kabul imkanı vermektedir. İbn Rüşd gibi filozofların bu tür şeyleri açıklamada kullandığı gibi, her şeyi mecazî olarak değerlendirme şeklindeki uç tavır pek tercih edilmemiştir. Bu anlayış Sühreverdî'de henüz başlangıç düzeyinde ve gelişmemiş vaziyettedir. Fakat haleflerinin, özellikle de bu konuda bir risale kaleme alan Kutbuddîn Şîrâzî'nin elinde hızlı bir şekilde gelişme kaydetmiştir.³³

Sühreverdî'nin kozmolojik sistemiyle ilgili olarak vurgulanması gereken bir nokta daha bulunmaktadır. Bu sistem yalnızca somut, kavranabilir cüz'iler ve onların somut ve kavranabilir arazlarından teşkil edilmiştir. Bu varlıklardan bazılarının yalnızca çetin bir mistik eğitimden geçmek suretiyle kavranabileceği doğrudur, fakat ilkece gayri maddî nurlar güneş kadar somut ve aşıkardırılar. Bu sistemi ayakta tutmaya yarayan metafizik araçlar asgarî düzeydedir. Cevherler ve onların arazları dışında Meşşâî suretlerin somut cüz'ilerde -unsurlar, türler, cinsler, temel arazlar vb.- bir hiyerarşisi bulunmamaktadır. Tabiatın düzenliliği gayri maddî nurların doğrudan faaliyeti yoluyla sağlanmaktadır. Tavşanlar, ciğerotları ve iri granit kütleleri; gayri maddî nurlar, melekî zihinler, Eflatuncu Suretler (nasıl isimlendirilirse isimlendirilsinler) sebebiyle oldukları haliyle kalmakta ve asıllarına uygun bir şekilde çoğalmaktadırlar. Bu gayri maddî nurlar, yaydıkları nur vasıtasıyla tabiattaki varlıkların yapmaları gereken şeyleri gerçekleştirmelerini sağlamaktadırlar. Bu, Ockham veya Hume'un tasarlayamayacağı kadar azimli, hasis bir sistemdir.

İşrakiliğin Siyaseti

Sühreverdî kendisini, pek çok simasının başı, siyasî otoriteyle derde girmiş olan Pisagorcu ve Eflatuncu bir geleneğin varisi olarak görmüştür. Pisagor'un, güney İtalya'da kurduğu felsefî cumhuriyetin demokratik bir devrimle yıkılmasının ardından, üzüntüsünden veya açlıktan öldüğü söylenmektedir. Empedokles sürülmüş, Sokrates sözde gençlerin dinini yozlaştırdığı için, fakat muhtemelen Atina

demokrasisine ihanet eden Alcibiades ve Critias gibi eski talebeleriyle ilişkileri sebebiyle idam edilmiştir. Eflatun, Syracuse'un genç zorba hükümdarını eğitmeye çalışmış, fakat bu teşebbüsü başarısızlığa uğrayınca kaçmak zorunda kalmıştır. Efsaneye göre kölelikten, eski öğrencilerinden birisinin onu tanıyıp açık artırmada satın alması sayesinde kurtulmuştur. Kaynaklarda Sühreverdî'nin ölümü ve bunun sebepleri konusunda hatırı sayılır bir karmaşa söz konusudur. Ancak genel resim yeteri kadar açık seçik görünmektedir. Öyle anlaşıyor ki, Sühreverdî'nin suçu Halep'in şehzade-valisi, Selahaddin'in oğlu Melik Zâhir üzerindeki etkisiydi. Kıskaç âlimler onu, peygamberlik iddia etmesi de dahil olmak üzere muhtelif zındıkça düşüncelerle suçlamışlar ve neticede İslam'ın Ehl-i Sünnet yorumunun gayretkeş bir savunucusu olan Selahaddin tarafından idamı emrolunmuştur.

Bunun felsefî bir arka planı da yok değildir. *İşrak Felsefesi*'nin girişinde Sühreverdî, birini Meşşâîler diğerini İşrakîlerle özdeşleştirebileceğimiz, araştırmayı ve sezgiyi esas alan filozoflar arasında bir ayırımı yapmaktadır. Her iki felsefe türünde de yetkin, yetersiz ve orta karar filozoflar bulunabilir, ancak ilahî inayet dünyada sezgiye dayalı felsefede usta en az bir filozofun bulunmasını garanti altına almıştır. Sezgiye dayalı felsefede yetkin söz konusu filozof, sûfilerin kutup adını verdiği hakikî hükümdar olup ya açıktan ya da gizli olarak hükmedebilir. Herhangi bir devirde hem araştırma hem de sezgiye dayalı felsefede yetkin bir filozof bulunur ve siyasi güç bilfiil onun elinde olursa "o, hükümdar olmayı hak etmiş kimse ve Allah'ın halifesi olacaktır. (...) Hükümet onun elinde olduğunda o devir aydınlık devir olacaktır."³⁴ Bu özel olarak geliştirilmiş bir siyasi öğretisi değildir, ancak Eflatuncu filozof-hükümdar öğretisinin kolayca fark edilebilecek mistik bir şeklidir. Selahaddin bunu rahatsız edici bir şekilde, İsmailîlerin yani hem Mısır hem de Suriye'de büyük bir güçlkle ortadan kaldırdığı felsefeye meyilli mezhep mensuplarının siyasi öğretilerine benzer görmüş olmalıdır. Üçüncü Haçlı Seferi, Selahaddin ve onun doğruyla iletişim hatları üzerinde yer alan Halep üzerine doğru ilerlerken, onun Sühreverdî'yi tehlikeli görmüş olmasında ve oğlu üzerindeki etkisini kesin bir şekilde sona erdirmek için hareket etmesinde şaşılacak bir şey yoktur.

İşrakî Okul

Sühreverdî öldürüldüğünde talebeleri kaçmıştır veya biyografi yazarları bize böyle olduğunu söylemektedir. Bu gerçeğin, Sühreverdî'nin düşüncesinin algılanışını belirlemesi sebebiyle felsefî açıdan önemi bulunmaktadır. Sühreverdî, genç yaşta ölen renkli bir kişilik olduğundan kesinlikle unutulmamıştır. Bir sonraki nesle mensup tarihçiler ve biyografi yazarları onunla ilgilenmişlerdir ve onun hakkında konuşabilecek ve hâlâ hayatta olan çağdaşlar veya hocalar da vardı. Hayatietini sürdürmediği anlaşılan şey, eserlerinin yorumlanmasına dair yaşayan bir gelenektir. *İşrak Felsefesi*'nde o, İşrakî felsefesinin anlamına ilişkin anahtarlar sahip olarak "Kitapla birlikte meydana çıkan" bir halefine atıfta bulunmaktadır. Ayrıca *İşrak Felsefesi*'ni sadece sıkı bir tasavvufî düzenden geçen kimsenin anlayabileceği konusunda da ısrar etmektedir.³⁵ Bu bir mübalağa olarak görünmektedir, çünkü kitap aslında son derece açık bir dille yazılmıştır. Yine de bazı meseleler, özellikle de *İşrak Felsefesi* ile "Meşşâî usulde" yazdığı eserleri arasındaki kesin ilişki meselesi belirsiz olarak durmaktadır.

Sühreverdî'nin *İşrak Felsefesi*'nin ilmî yorumuna dair mevcut en erken delil, yedinci/on üçüncü yüzyılın ortası ile sonu arasındaki bir tarihe, yani isimleri meçhul fırarî talebelerin ölümünden bir veya iki nesil sonraya tekabül etmektedir. Bu, Şemseddin Şehrezûrî'nin "*İşrak Felsefesi*" *Üzerine Şerh*'idir. Şehrezûrî, eserinin girişinde açıkça, şerhini yazarken Sühreverdî'nin metnini (ve tasavvufî ilhamını) araştırmaya dayandığını söylemektedir, dolayısıyla onun Sühreverdî'nin yorumlanmasına dair sözlü bir geleneğe ulaşmadığı son derece barizdir. 1295'te yayınlanan Kutbuddîn'in şerhi ise neredeyse tamamen Şehrezûrî'ninkini esas almaktadır.³⁶ Sühreverdî'ye yönelik erken dönem ilmî ilgiye dair bir diğer doğrudan delil, Ziai ve benim, *İşrak Felsefesi*'nin "tashih edilmiş metni" şeklinde atıfta bulunduğumuz ve Kutbuddîn'in şerhine esas teşkil eden metindir. Söz konusu neşir, Şehrezûrî tarafından kullanılan metindeki muhtelif yanlışlıkları düzeltmektedir ve bu metin ayrıca düzeltilmek üzere Sühreverdî'ye okunmuş olan bir el yazması vasıtasıyla Kutbuddîn tarafından da bilinmektedir. Tam olarak emin olamasak da bu neşir akademik bir izlenim vermektedir. Bu listeye, Yahudi arka plana sahip ve Sühreverdî'nin "Meşşâî" eserlerinden birisine 1270

sıralarında bir şerh kaleme alan Sadeddîn b. Kemmûne (ö. 1284) de eklenebilir.³⁷ Mezkur üç şarih aynı zamanda Sühreverdî'nin felsefesinin ilk dönemdeki başlıca savunucularıdır. Daha sonra Sühreverdî'nin eserlerinden hiçbirisi medreselerde ders metni olmuş görünmüyorsa da okuyucuların ilgisini çekmiş, onlardan iktibaslar yapılmış ve yeri geldiğinde üzerlerine şerhler yazılmıştır. Eserleri içinde nisbeten başlangıç düzeyindeki *Nur Tapınakları*, üzerine en çok şerh yazılan eser olmuştur.³⁸

Sühreverdî'nin sonraki dönem okuyucuları onu neredeyse tamamen bir filozof olarak değerlendirmişlerdir. İlk şarihler aslında *İşrak Felsefesi*'nin nur metafiziğini yürürlükteki felsefî terminolojiye tercüme etmişlerdir. Nur metafiziği takdir toplamış, ancak filozoflar üzerinde değil, büyük ölçüde şair ve meczuplar üzerinde etkili olmuştur. Sonraki dönem İslam filozoflarını ilgilendiren meseleler, İbn Sînâ'yı eleştirdiği noktalardır: Aklî bir varlık olarak varlık, Eflatuncu Suretler, *ilm-i huzûrî* ve diğer birkaç nokta. Bunlar mühim meselelerdir ve sonraki dönem İslam felsefesinin gündemini belirlemiştir. Filozoflar mahiyetin mi (Sühreverdî ve Mîr Dâmâd'ın yaklaşımı), yoksa varlığın mı birincil olduğu (Molla Sadrâ ve Sebzivârî'nin yaklaşımı) konusunda tartışmışlardır. Şiddetli ve son derece dakîk tartışmalar bu meseleler üzerinden devam etmiştir ve bugün de Kum'daki medreselerde sürmektedir.

Sühreverdî'nin mirasının popüler ve milliyetçi bir yanı da vardır. Onun egzotik Doğulu bilge ve kavramlara yaptığı atıflar şarihlerin dikkatini çekmiştir. Daha da önemlisi bu atıflar, Sühreverdî'nin kendi felsefesinin antik İranlı bilgelerinkine tekabül ettiğine yönelik iddiasını, onun felsefesini Zerdüşť bilgelerinin gizli hikmeti şeklinde yorumlamaya elverişli bulan Hindistan'daki Zerdüşť ilim adamlarının da dikkatini çekmiştir. Böylece felsefesinin popülerleşmiş bir şekli, Hindistan'da sahte antik Farsça kutsal metin *Desâtîr* suretinde rağbet bulmuştur. Nihayet Henry Corbin'in Sühreverdî'ye dair etkili yorumları da *Desâtîr* ve ilgili metinlerin Zerdüşť yazarlarından kaynaklanmaktadır.³⁹

Sühreverdî bu defa milliyetçi Pehlevî şahların idaresindeki yirminci yüzyıl İran'ında canlanmıştır. Türkiye'de olduğu gibi İran'daki milliyetçi yöneticiler kendi ana dillerini Arapçanın etkisinden kurtarma yolunu aramışlardır. Her halükarda, Avrupa dillerini tahsili

tercih eden genç İranlılar arasında Arapça bilgisi hızlı bir şekilde azalıyordu. Bu iki eğilim, Farsça nesir klasiklerine -Farsça şiir konusunda herhangi bir eksiklik sözkonusu değildi- ve Fars milliyetçiliğinin edebî kahramanlarına yönelik bir talep uyandırma konusunda birleşti. Sühreverdî mükemmel Farsça mecazî eserleriyle bu isteğe mükemmel bir şekilde karşılık veriyordu. Onun mecazî eserleri geniş bir kitlece okunmuş ve pek çok İranlı ilim adamı ve filozof, bu eserlerin onun felsefesinin merkezini teşkil ettiğini düşünmeye başlamıştır. Görünüşe bakılırsa bu yanlış bir anlayıştır, çünkü mecazî eserlerin muhtevası tamamen başlangıç düzeyindedir ve daha ileri düzeydeki öğretilerine yönelik değildir. Bence onlar, popüler okuyucular ve öğrenciler düşünülerek kaleme alınmış eserlerdir.⁴⁰

Sühreverdî, İslam felsefesinde kesin bir ânı, İbn Sînâ'nın Meşşâî felsefesinden ayrılmayı temsil etmektedir. Sühreverdî belirli anah-tar Meşşâî öğretilere, başta da varlık gibi metafizik soyutlamaların somutlaştırılmasına, bunun yerine sıkı bir tür Eflatuncu isimciliği savunarak karşı çıkmıştır. Felsefî olarak etkisi, sonraki dönem İslam felsefesinin gündemini belirlemesi açısından muhakkaktır. Bilincin tabiatı nedir ve bilebildiğimiz şeyi nasıl biçimlendirir? Bilmeyi nasıl tecrübe ederiz, duyuların mekaniğiyle mi, soyutlamayla mı? Onun soruları Eflatuncuların ve mistiklerin sorularıydı, yani akledilir dünyanın ve manevî olanın mahiyeti. Diğerleri, özellikle de en büyük Müslüman skolastik olan Molla Sadrâ, onun attığı temellerin üzerine zihnin büyük saraylarını inşa etmiştir. Mukaddes Meşhed ve Kum şehirlerinin ulema sınıfına mensup filozofları halen bu sarayların koridorlarında gezinmektedirler ve düşüncelerini meşgul eden sorular, hâlâ büyük ölçüde Sühreverdî'nin sorduğu sorulardır.

Notlar

- 1 Bu bölüm, büyük ölçüde, Sühreverdî ve okulu hakkında yazdığım üç kiba dayanmaktadır: Walbridge [154], [155] ve [156]. Sühreverdî'ye dair diğer yorumları ifade eden örnek kitaplar kategorisinde Corbin [150], Corbin [7], Nasr [151] ve Aminrazavi [149] ile Ziai [158] bulunmaktadır.
- 2 "Teosofi"nin bu bağlamda modern dinî mezheple hiçbir ilgisi yoktur. Bu terim Sühreverdî'nin felsefesine, onun en etkili Batılı yorumcusu olan ve aynı zamanda eserlerinin başlıca modern neşirlerini yapan merhum Henry

Corbin tarafından tatbik edilmiştir. Corbin'in Sühreverdî yorumu aslında, onun, kökleri modern perennializm, Masonik düşünce ve yirminci yüzyıl kıta Avrupa'sı felsefesi, özellikle de Heidegger ve Jung'da mevcut olan felsefi projesini yansıtmaktadır. Corbin'in Sühreverdî yorumu Seyyid Hüseyin Nasr ve Mehdi Aminrazavi ile Sühreverdî hakkında yazan diğer yakın zamanlardaki ilim adamları tarafından da desteklenmiştir. Sühreverdî'nin bu "teosofik yorumu", İslam felsefesine yönelik, ondaki mistik unsurları ve antik İran düşünce ve mitolojisindeki köklerini özellikle vurgulayan daha büyük anlatının bir parçasıdır. Benim yorumumun bu yorumdan farklılığı aşağıda belirgin hale getirilecektir, ancak okuyucu yine de azınlıktaki bir görüşü temsil ettiğimin farkında olmalıdır.

- 3 Sühreverdî'nin hayatına dair birinci dereceden kaynakların listesi için bkz. Sühreverdî [152], 165, dn. 1. En önemli kaynak Şehrezûrî'nin, antik ve İslam filozoflarına dair biyografik bir sözlük niteliğindeki *Nüzhetü'l-ervâh*'dır. Bu eserin bir versiyonu Sühreverdî [153], ix-xiii'te tercüme edilmiştir. Sühreverdî hakkındaki en modern çalışmalar bile kısa bir bibliyografya oluşturacak hacimdedir, ancak aşağı yukarı hepsi Şehrezûrî'ye dayanmaktadır.
- 4 Sühreverdî [152], prg. 166.
- 5 Sühreverdî, *Telvîhât*, prg. 55, s. 70-4. Ben bu pasajı Walbridge [155], 225-9'da tercüme ettim ve orada rüyanın diğer tercüme ve tahlillerine dair atıflara yer verdim.
- 6 Walbridge [155], 52-3.
- 7 Sühreverdî [152], prg. 279.
- 8 Sühreverdî'nin ölümünü hazırlayan şartlar ve sebepler Ziai [159] ve Walbridge [155], 201-10'da ele alınmıştır.
- 9 Sühreverdî [152], prg. 3.
- 10 Bkz. Sühreverdî, *Le livre de la sagesse orientale: Kitâb hikmat al-ishrâq*, ed. Christina Jambet (Paris: 1986) ve Sühreverdî'nin eserlerine yazılan önsözler, *Mecmû'a-i musannefât-ı şeyh-i işrâk: ævres philosophique et mystiques*, ed. H. Corbin, 3 c. (Tahran: 1976-7) ile birlikte yukarıda dn. 1'de bahsedilen Corbin'in diğer eserleri.
- 11 Bkz. Walbridge [154], 194-5.
- 12 İdris, Kur'an'da birkaç defa kendisinden bahsedilen (19:56 ve 21:85) bir peygamberdir. Hermes ve onun Enoch ve İdris'le özdeşleştirilmesi meselesiyle ilgili bkz. Walbridge [156], 17-24.
- 13 Bkz. Walbridge [155], 27-35.
- 14 P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition* (Oxford: 1995).
- 15 Walbridge [155], 39-54.
- 16 Walbridge [156], 5-16.

- 17 Walbridge [154], 40-55, Walbridge [155], 21-3.
- 18 Bkz. Avicenna [205], Yazdi [157].
- 19 Gazâlî'nin iddiası ve İbn Rüşd'ün cevabı, sırasıyla Gazâlî [111], blm. 11 ve 13'te, İbn Rüşd [140]'ın buna tekabül eden kısımlarında bulunmaktadır. Bu meselenin daha özet bir sunumu için bkz. Gazâlî [110], çev. R. J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of Al-Ghazâlî's "al-Munqidh min al-Dalâl" and Other Relevant Works of al-Ghazâlî* (Boston, MA: 1980) ve İbn Rüşd [139].
- 20 Sühreverdî [152], prg. 101-5, 115; Walbridge [155], 157-64.
- 21 Walbridge [155], 164-81.
- 22 Sühreverdî [152], prg. 14-15, 70-1; Ziai [158], 77-127; Walbridge [155], 143-8; Walbridge [154], 101-4.
- 23 Bu terimin genel geçer bir tercümesi bulunmadığı gibi, bildiğim kadarıyla Batı felsefesinde de tam olarak bir karşılığı yoktur. "Aşkınlar", ortaçağdaki anlamıyla bu kavrama bir parça yakındır; "ikincil anlamlar" ise biraz daha uzak durmaktadır ve mantıktaki *ma'kûlât sâniye* terimine karşılık olarak kullanılması daha iyi olacaktır. Walbridge [154]'te, kendi türettiğim "aklî kurgular" terimini kullanmıştım. Bu makalede arkadaşım Paul Spade'ye borçlu olduğum bir ortaçağ terimi olan "aklî varlıklar"ı kullanıyorum. *İ'tibârî* olsun olmasın, genel olarak varlık sorunu hakkında bkz. T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: 1971), 99-102.
- 24 Sühreverdî [152], prg. 56-68.
- 25 Avicenna [88], 29-36.
- 26 Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's "Metaphysics"*, çev. J. P. Rowan (Notre Dame, IN: 1995), prg. 556-8.
- 27 Sühreverdî [152], prg. 72-88; Walbridge [154], 98-100; J. Walbridge, "Suhrawardî on Body as Extension: An Alternative to Hylomorphism from Plato to Leibniz", T. Lawson (ed.), *Reason and Inspiration: Essay in Honour of Hermann Landolt* (Londra: yakında yayınlanacak). Sühreverdî'nin sözde Meşşâî eserlerinin fizikle ilgili kısımları kâhir ekseriyet itibarıyla henüz neşredilmemiştir. Ancak İbn Kemmûne'nin *el-Tenkîhât fî şerhî't-Telvîhât*'ı (ed. H. Ziai ve A. Alwishah, Costa Mesa, CA: 2002) cisimler, madde ve suret hakkında geniş tartışmalar içermektedir.
- 28 Bkz. Walbridge [154], blm. 32-9.
- 29 Sühreverdî'nin nurlar ilmi, *İşrak Felsefesi*'nin ikinci kısmında yer almaktadır. Bu kısmı Walbridge [154], 40-78 ve daha özlü bir şekilde Walbridge [155], 19-26'da özetledim.
- 30 Kutbuddîn Şîrâzî, *Şerhu hikmeti'l-îşrâk*, nşr. A. A. Herâtî (Tahran: 1895-7), 283.
- 31 Walbridge [154], 130-41. *The Theology of Aristotle*, çev. G. Lewis, *Plotini Opera*, ed. P. Henry ve H.-R. Schwyzer (Paris: 1959), c. II, 219.

- 32 Sühreverdî [152], prg. 229-36; Walbridge [154], 141-9; Walbridge [156], 73-80. Ayrıntı için bkz. P. E. Walker, "The Doctrine of Metempsychosis in Islam", W. B. Hallaq ve D. P. Little (ed.), *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams* (Leiden: 1991), 219-38.
- 33 Metin ve tercüme için bkz. Walbridge [154], 196-271.
- 34 Sühreverdî [152], prg. 5. Ayrıca bkz. Ziai [159]; Walbridge [155], 201-10.
- 35 Sühreverdî [152], prg. 6, 279-80.
- 36 Şemseddîn Şehrezûrî, *Şerhu hikmeti'l-işrâk*, nşr. H. Ziai (Tahran: 1993), İngilizce viii-21, Arapçası karşısında. Kutbuddîn metinle birlikte şerh tekniğini uygularken, Şehrezûrî metin bütünlüklerini şerh etmektedir.
- 37 İbn Kemmûne, *et-Tenkihât*. Bkz. H. Ziai, "Ebn Kammûna", E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica* (New York: 1999).
- 38 Mesela bkz. B. Kuşpınar, *İsmâ'il Ankaravî on the Illuminative Philosophy* (Kuala Lumpur: 1996). Ne yazık ki bu eserlerden çok azı neşredilmiş ve neredeyse hiçbiri Batı dillerine tercüme edilmemiştir.
- 39 *The Desatir, or Sacred Writings of the Ancient Persian Prophets ...*, 2 c. (Bombay: 1818). H. Corbin, *Encyclopaedia Iranica*, "Âzar Kayvân"; Walbridge [156], 91-105.
- 40 Sühreverdî [153]; Walbridge [155], 97-116; Walbridge [156], 105-10.

Mistisizm ve Felsefe: İbn Arabî ve Molla Sadrâ

Sajjad H. Rizvi

Tek tanrılı bir kültürün “araştırma ve tefekküre dayalı hayatında”, bir mü’minin düşünüp tecrübe edeceği en merkezî aklî meydan okuma, muhatap olduğu şu sorulardır: Tanrı’yı nasıl bilebilirim? ve bununla eş zamanlı olarak, Tanrı’nın ne anlama geldiğini nasıl bilebilirim?¹ Klasik dönemde Müslüman düşünürler bu soruya dair “hakikat” veya “gerçeklik”in farkına varma, onu anlama, içselleştirme ve uygulamaya yönelik dört mümkün yol belirlemişlerdir.² Sözkonusu dört yol, gayet açık ve etkili bir şekilde bir kelimacı ve sûfî olan Ebû Hâmid el-Gazâlî’nin (ö. 1111) meşhur “otobiyografisi” *el-Munkız mine’d-dalâl*’de (*Dalaletten Kurtaran*) incelenmiştir.³ Masum bir otoriteyi taklit (*ta’lîm*, masum Şîî İmam’ı takip etme), nebevî hadis ve kuralları kabul (*Sünnet*’i *taklîd*), aklî ve araştırmaya dayalı delil (*akl*, *nazar*) ve tarife gelmeyen “saf” tecrübe veya *zevk*. Dolayısıyla ele alınması gereken ilk mesele, hakikat ve kesinliğin elde edilme metodudur. Bu bölüm bağlamında inceleyeceğim seçenekler akıl ve tecrübe olacaktır. Gazâlî’nin anlatımında, felsefî aklın kullanımının, “vahyedilmiş hakiketlere” uygunluk gösterme konusundaki başarısızlığı nedeniyle işe yaramadığı bildirilmektedir.⁴ Diğer yandan ise mistik tecrübe övülmektedir. Gazâlî’nin belirttiğine göre bu ikisi arasındaki fark, iddiaları doğrulamayı esas alan aklın, hakikati elde etme konu-

sunda dolaylı bir aracı olması, “zevk”in ise bilgi ve eylem arasında hayatî bir tamamlayıcılık rolünü üstlenerek tecrübe etmesi ve hakikatin halini doğrudan elde etmesidir.⁵ “Zevk” aynı zamanda Kur’anî bir kavram olmak gibi bir üstünlüğe de sahiptir ve sūfî çevrelerde tecrübenin karşılığı olarak yaygın şekilde kullanılan bir kavram haline gelmiştir. Dolayısıyla İslam’ın erken devirlerinde akıl ve tecrübenin birbiriyle mücadele içinde olduğunu düşünmemiz mümkündür.⁶

Ancak biz, İslam felsefesi bağlamında sonraki dönem İran felsefe gelenekleri içinde akıl ve tecrübenin uzlaştırılması ile felsefenin aklı araştırma ve sezgisel tecrübeyi birleştiren anlamının ön plana çıkması üzerinde yoğunlaşacağız. Ontolojik açıdan öncelikli ikinci bir mesele de hakikate ihtiyacın teşhisidir. Yani insanın cehaletinin, hakikat ve kesinlikten yoksun olan ve bu sebeple değersiz istek ve yanlış inançlar tarafından yoldan çıkartılan nefis ile zihnin “hastalığının” farkına varılmasıdır. Bu, elinizdeki bölümde ele almak istediğim ikinci konudur: “Hakikat”i araştırma konusunda tedavi edici ve hatta kurtarıcı bir metodun keşfi. Bu bölümün amacı, özellikle İslam’da *tam anlamıyla* “aklıleştiren bir mistik” olarak bilinen Endülüslü İbn Arabî’nin (ö. 1240) tasavvufî görüşleri ile *tam anlamıyla* “mistik bir filozof” olan İranlı Molla Sadrâ eş-Şîrâzî (ö. 1640) tarafından temsil edilen İran’ın İşrakî felsefe geleneği arasındaki ilişkiyi aydınlatma üzerinde yoğunlaşarak, sonraki dönem İslam geleneğinde felsefe ve mistisizm arasındaki ilişkileri açıklamaktır.

Sonraki dönem İslam tarihinde mistisizm ve felsefeyi Yeni-Eflatuncu aklı bir model bağlamında değerlendirmek istiyorum. Geç antik Yeni-Eflatuncu gelenekler hakikate giden farklı “yollar” kabul etmişlerdir. Bu yollardan birisi de, önermeyle ifade edilemeyen, kavramsal bir mahiyeti olmayan ve hatta “bilmeye dönük bir muhteva”dan da yoksun olan tecrübelerini, insan aklının kavrayabileceği oranda felsefî ve araştırmaya dayalı bir dille ifade etme gücündeki “aklî mistik”lerinkidir. Burada felsefe bir “hayat tarzı” ve daha da önemlisi kurtuluşa götüren bir yol olarak tasavvur edilmektedir. Benzer şekilde İslam’da da tecrübenin aklıleştirilmesini, “tarife sığmayan”ın da olumsuzlama ve alaycı bir tarzda ifade edilmesini mümkün gören ve araştırmayı kurtuluşa götüren “gerçekleştirme” (*tahkik*) olarak telakki eden öğrenme, düşünme ve açıkça ifade edilen

tecrübeye dair gelenekler bulunmaktaydı.⁷ Bu noktada zihnimde, özellikle Iamblichus (ö. ykl. 325) ve Atina'daki Eflatuncu Akademî'nin son başkanı Damascius'un (ö. ykl. 538) düşünce ve uygulamalarına benzeyen Yeni-Eflatunculuğun İslamî şekilleri bulunmaktadır.⁸ Müslüman düşünürler, hikmet, manevî mükemmellik ve kurtuluşu elde etme metodu olarak⁹ felsefî araştırma için "manevî uygulamaların" ve büyü etrafında gerçekleştirilen ritüellerin (*theurgy*) zorunluluğu konusunda Yeni-Eflatuncu seleflerinin Pisagorcu ısrarını takip etmişlerdir.¹⁰

Sıklıkla (hâlâ!) Gazâlî'nin Yeni-Eflatuncu Aristotelesçiliğe (*felsefe*) yönelik eleştiri ve ithamının, İslam'da felsefî araştırmanın ölümüne yol açtığı söylenmektedir. Gazâlî'nin eleştirilerinin etkisi daha çok, hem felsefe tasavvuru hem de felsefî araştırmanın bağlamının değiştirilmesi şeklinde olmuştur: *Felsefe* dakîk felsefî teolojinin yani kelamın içine çekildiği gibi, belki bundan daha önemlisi, Doğu İslam dünyasında, mistik sezgi ve *irfan* ile uzlaştırılarak, mistik tecrübenin sonuçlarını ifade etmeye yarayacak bir dil sağlamak suretiyle dinî muhtevadaki ve tarife gelmeyen nitelikteki dilini mutedil hale getirmiştir. İslam felsefesi, genç antik dönemdeki seleflerinde olduğu gibi, asla bilgiyi sadece bilgi için araştıran teorik bir çaba değil, aksine hem "aklı" hem de "gayri aklî" (*alogos*) unsurları birleştiren dönüştürücü bir uygulama olmuştur.¹¹ *Felsefe* veya gittikçe artan bir şekilde isimlendirildiği şekliyle *hikmet*, mistiğin batınî, anlatılamaz ve masum sahasını oluşturan "saf bilince dayalı tecrübelerini" açıklayıp tahlil eden bir üst-dil sağlamıştır. Bu dönüşüm aynı zamanda mistisizmin kendisine dair tanım ve tasavvurunu da etkilemiş, mistikleri, tecrübelerini aklîleştirme, doğrulama ve özellikle de "aktarma" ihtiyacı duymaya sevk etmiştir. Felsefenin hedefi sadece tecrübenin bir anlatımını değil, aynı zamanda (Eflatuncu) bir metot sunmaktadır: Bir kimsenin Tanrı'nın ahlakî modelini nasıl taklit edebileceğini ortaya koyan bir uygulama ve ahlak.

İbn Arabî ve Molla Sadrâ

Şeyh Muhyiddîn b. Arabî, muhtemelen ortaçağın en meşhur Müslüman mistiğidir.¹² Soylu bir Arap ailesinin çocuğu olarak Murcia'da doğmuş, müşahede ve tefekkür hayatına erken yaşlarda başlamış ve manevî üstatlar bulmaya koyulmuştur. Sûfî şeyhler ve Kur'an'da bahsi geçen peygamberlere dair müşahedeleri onu yola koyulmaya

ve gelişmekte olan manevî basiretini, bizatihi yapacağı “hakikat yolculuğuyla” harmanlamasına sevk etmiştir. Söz konusu manevî olanla uygulamaya dayalı olanın meczi, İbn Arabî’ye dair menkıbevi gelenekte vurgulanmaktadır. Son olarak, etrafında çok sayıda talebesi olan velud bir yazar olarak Dımeşk’e yerleşmiş ve 1240’da orada vefat etmiştir. Başlıca eserleri olan *Fusûsu’l-hikem* (*Hikmetin Yüzük Yuvası*) ve *el-Fütühâtü’l-mekkiyye* (*Mekke’de Gelen İlhamlar*) geniş bir çevreye yayılmış ve Doğu İslam dünyasında özellikle de İran’da üzerine şerh yazılan temel metinlerden birisi haline gelmiştir.¹³ İbn Arabî kendisini “kendilerini gerçekleştirmiş” (*muhakkikîn*), gerçek basirete sahip, nefslerinde ilahî keşif ve ilhamlara (*keşf*) ve “hakikat”i tecrübe etmeye açık sûfilerden birisi olarak tanımlamaktadır (*Füt.* III, 34). O aynı zamanda kendisini pek çok sûfiden üstün görmekte ve filozofları küçümsemektedir.¹⁴ Ancak, bizzat kendisinin de gördüğü üzere, onun üstünlüğü aklî kavrayışı kullanmasında yatmaktadır. Her ne kadar o, kendisini filozof (*feylesûf*) olarak nitelemese de onun şöhretine gölge düşürmek isteyen sonraki dönem düşünürleri onu filozof olmakla suçlamışlar ve tesis ettiği okul da daha çok onun mistik düşüncelerini felsefî olarak açıklamak suretiyle gelişmiştir.¹⁵ Onun öne sürdüğü şey en açık şekliyle talibi, Hakikat’in tecrübesine sevk edecek irfanî uygulamadır. O, söz konusu tecrübenin ifade edilemeyeceğini iddia etse de ardından sayfalarca onun hallerini açıklamaktadır ki bu, “aklıleştiren bir mistik” tarafından olumsuz teolojinin (*apophasis*) klasik ifadesinden başka bir şey değildir. Pek çok kimse İbn Arabî’nin, eserleri mistik bir felsefe hatta bir “teosofi” (en talihsiz niteleme budur) tesis eden Yeni-Eflatuncu bir filozof ve monist olduğunu, onun hem aklî bilgi hem de mistik tecrübeye dair ifadelerinde felsefî bir sistem veya metodun çok az yeri bulunduğunu iddia etmektedir.¹⁶ Onu en iyi, Merlan’ın sonraki dönem Yeni-Eflatuncular hakkında söylediği, “aklıleştiren bir mistik” ifadesi nitelemektedir.¹⁷ Kişinin tecrübe ettiği Tanrı, aklî mistisizmde nihaî olarak Varlık’ın ne üstünde ne de ötesindedir; O, düşünce ve bizatihi düşünüyor olmakla özdeştir: Bilen, bilinen ve bizzat bilgi arasında mutlak bir şeffaflık söz konusudur.¹⁸ Dolayısıyla mistik tecrübe bütün kavramlara aşkın olan bir bilme şekli olsa da, iletilebilen ve daha az öneme sahip araştırmaya dayalı kimi temsillerle ulaşılabilen bir şeydir.

Benzer şekilde İşrakî felsefenin merkezî metodu da, manevî uygulamayı hikmet talebiyle bütünleştirmesidir. İbn Sînâcılığı yeni bir şekle sokmaya yönelik felsefî çaba olarak, her ne kadar söz konusu gelenek felsefî söyleme vurgu yapmayı ihmal etmese de, ontolojisinde metafizik farklılık ve çoğulculuğu, İbn Arabî okulunun monizminden daha fazla kabul etmişlerdir. Bu sebeple bir kimse Molla Sadrâ'nın eserinde felsefe ve mistisizmin talepleri ile monorealizm ve metafizik çoğulculuk arasında bir uzlaşma bulabilir. Şîrâz'ın soylu ailelerinden birisinin çocuğu olarak dünyaya gelen ve erken yaşta yetişen bir kabiliyet olan Sadreddîn Muhammed ya da daha sonra meşhur olduğu şekliyle Molla Sadrâ, Safevî İran'ının başlıca entelektüel simalarından birisi ve geri dönülmez bir şekilde dönüştürdüğü İşrakî geleneğin zirve ismidir. Safevîlerin Şah Abbas dönemindeki başkenti İsfahan'da tahsil gören Molla Sadrâ, tedris ve telif faaliyeti için önce Kum, daha sonra da memleketi Şîrâz'a yerleşmiştir. 1641'de yetmiş yaşındayken hac için yürüyerek gittiği Mekke'den dönüşünde vefat etmiştir. Kuvvetli bir Kur'an müfessiri olduğu kadar, İbn Sînâcî ve İşrakî okullara ait felsefî metinlerin de iyi bir şarihidi. İbn Arabî'nin düşüncelerinden de derin bir şekilde etkilenmişti. Bütün bu unsurlar, çoğunlukla *el-Esfârü'l-erba'a* olarak bilinen temel eseri *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*'da (*Aklın Dört Yolculuğunun Aşkın Felsefesi/Hikmeti*) ortaya konulmaktadır.¹⁹ Onun hakikate ulaşma ve hakikatin farkına varmaya yönelik felsefî ve hermenötik metodu, sonraki dönem İslam felsefesinde o derece derin bir etki bırakmıştır ki, "Molla Sadrâ okulu", Doğu İslam dünyasındaki felsefî gelenekte hakim hale gelmiştir (bkz. aşğ. blm. 19). Akıl ve tecrübenin talep ve metotlarını uzlaştırma özelliğine sahip olduğundan, onu, Gerçeklik'in mistik tecrübesine dayalı olarak bir felsefî sistem, metot ve delillendirme şekli geliştiren "mistik bir filozof" olarak tanımlamak en doğrusu olacaktır. Aslında eserlerinin anahtar yönü, tecrübeyi, hakikatin kendisi aracılığıyla anlaşılabilceği, kendi temelinde açıklanabileceği bir araç olarak kullanmasıdır. Bizzat Molla Sadrâ, sık sık İbn Arabî'yi hakikatlerin farkına varan büyük bir manevî üstat olarak överken, araştırmayı esas alan bir filozof olarak İbn Sînâ, ona göre, tam olarak bir "bilge" olmayı başaramamıştır (*Esfâr* IX, 108).

Mistisizm ve/veya Felsefe

Genç antik dönem felsefî gelenekler felsefe yapmanın kurtuluşa yönelik ve uygulamalı tabiatının farkına varmışlardır. Felsefe nefse, onun Bir'e (veya İlke/Sebep'e) dönüşünde saklı olan kurtuluşu ile yanlış inanç ve duygulara karşı uygulanacak mücadele ve eğitime dair bir izah sunmaktadır. Bu sebeple felsefe nefsin tedavisi, hem inanç hem de duygu açısından hasta olan ruhlarla ilgilenen bir sanattır ki, bu haliyle o, Helenistik ve Yeni-Eflatuncu felsefenin aşına olduğu bir kavramdır.²⁰

Ancak bizim amacımız açısından, hasta nefsleri, belirli bir durum-daki özel ihtiyaçlarına cevap veren delillerin tekrarlanması yoluyla tedavi eden bir sanat olarak felsefe yeterli değildir. Bir araştırma olarak felsefenin uygulaması, mutlaka bir hayat tarzı ve taahhüt olarak felsefe ile tamamlanmalı, onunla uzlaştırılmalıdır. Bu ise belirli bir eğitimi ve “manevî idmanları” (*riyâzât*) gerektirmektedir. Söz konusu uygulamalar üç türdür: Beslenmeyle ilgili kısıtlamaları ve çileyi de içeren fizikî uygulamalar, meditasyon gibi tefekkürü esas alan uygulamalar ve diyalog ve eğitimbilim gibi araştırmaya dayalı uygulamalar.²¹ Diyalog ve felsefî tahlil, yanlış önermeleri ortaya çıkarması ve duygunun isteklerini izale etmesi sebebiyle bizi tedavi edici olabilmektedir.²² Araştırmayı söz konusu idmanlardan ayırmak, Hindistan'daki Yogâ felsefe okuluna (*darshana*) günümüzde gösterilen ilgiye benzemektedir. Mezkur okulda katılımcıların çoğu Yogâ'yı sadece fizikî bir idman olarak düşünmekte ve çoğunlukla idmanların “manevî” unsurunun ve onu tamamlayan felsefî araştırmanın farkına varmamaktadırlar.²³

Bu sebeple felsefe bütüncül anlamıyla nefsi, yanlış inanç ve duyguları elde etmesiyle doğan “çoğalmış yönelimlerinden” soyutlayarak eğitmektir. İşaret edilmesi gereken ilginç bir nokta da Stoiklerin, nefsin felsefî gözetim ve denetimini ifade etmek için özel bir terimlerinin (*prosokhê*) olduğu,²⁴ İbn Arabî ve Molla Sadrâ'nın miras aldıkları sûfî geleneğin de nefsi günahlardan, saptırıcı şeylerden ve yanlış inançlardan uzak tutmaya yönelik ayrıntılı bir gözetim teorisine sahip olduklarıdır. Becerikli olanların kendileri üzerinde gözetimde bulunmaları ve kendilerini terbiye etmeleri gerekmektedir. Söz konusu süreç günlük bir düzeni içermektedir: Seher vaktiyle birlikte uyanan

sûfî, hem nefis ve bedenın saptırıcı yönlerinden hem de nihaî gerçekliği tefekkür konusunda dikkatini dağıtan her şeyden uzak duracağına dair kendisiyle bir anlaşma (*mu'âhede*) yapmaktadır. Gün boyunca kendisi hakkında devamlı tetikte oluşu *murâkabe* olarak isimlendirilmektedir. Son olarak uyumadan önce veya genel olarak kendi içine döndüğü zamanlar da sûfî, hem fizikî hem de zihnî fiillerini değerlendirip onlar hakkında hüküm vermekte ve bu süreç de *muhâsebe* olarak bilinmektedir.

Ancak felsefenin nihaî gayesi olarak “mümkün olduğu ölçüde tanrı gibi olmak” anlamındaki *theosis* (veya Arapça gelenekte anlaşıldığı şekliyle *teellüh*) üzerine yapılan Eflatuncu vurgu,²⁵ sonraki dönem İran menşeli geleneklerin Pisagorlaştırılmış Yeni-Eflatunculuğa dönüşlelerinde önemli bir yere sahip olmuştur. Eflatun'un *Theaetetus*'unda Sokrates şöyle demektedir:

Zorunlu olarak ölümlü tabiat ve bizim etrafımızdakiler, kötü ruhlar tarafından sık sık ziyaret edilmektedir. Bu sebeple buradan mümkün olduğuunca çabuk kaçmaya çalışmamız iyi olacaktır. Kaçmak, mümkün olduğu nisbette tanrı gibi olmaktır ve tanrı gibi olmak, hikmetle birlikte adil ve kutsal olmak demektir.²⁶

Dolayısıyla felsefe, insanı günlük hayatın kötülüklerinden kurtaran ve ilahî ahlak modelini yani İyi'yi taklit suretiyle ilahîliğe ulaşmaya dair vaadi yerine getirme imkanı veren kurtuluşa götüren bir yol, kurtarıcı bir uygulamadır.²⁷ Felsefî mükemmellik Molla Sadrâ'ya göre içtimaî düzen ve kurtuluşla neticelenmektedir (*Esfâr* I, 21.5). Mezkur taklit, sûfiler arasında meşhur olan “Tanrı'nın faziletlerini elde etmek” (*tahallakû bi-ahlâki'llâh*) suretiyle ilahî bir vasıf kazanmayı talep eden hadiste yankılanmaktadır.²⁸ Bu ifade ile *theosis* arasındaki ilişki, İbn Arabî tarafından vuzuha kavuşturulmakta ve o, “bunun tasavvuf olduğuunu” söylemektedir (*Füt.* II, 72.9, 126.8, 267.11). *Theosis*ın neticesi, iyi ve erdemli bir hayat sürmenin niteliği olarak kutsiyet; ahlakî kuralların idrakinde olmanın bir sıfatı olarak adalet ve şeyleri “oldukları şekliyle” görme hali olan hikmettir.²⁹ Tanrı gibi olmak, yani Bir'de erime süreci sadece, aklî nefsin, ilkesine tam anlamıyla dönüşüdü ki, bu açıdan ahlakî bir disiplin olduğu kadar bir kurtuluş teorisiidir de.³⁰ *Teellüh*, İbn Arabî'ye göre insanın tanrı-biçimci, yani ilahî fazileti yeryüzünde temsil edebilen

Tanrı'nın gerçek halifesi oluşunu da garanti etmektedir.³¹ Fert, ilahî nitelikler durumundaki mükemmellik sıfatlarını ortaya koyabilir ve ahlakî bir faildeki gerçek değerleri sergileyebilir (*Füt.* II, 72.9, 126.8, 241). Fakat bu konuda önemli sınırlar bulunmaktadır: Kişi kendisine tanrılık rolü biçemez, çünkü İbn Arabî'nin belirttiği üzere (*Füt.* II, 224.7), hiçbir varlığın bağımsızlığı yoktur, her şey Tanrı'ya dönmektedir (diğerlerine ilaveten Kur'an 11:123'ü de iktibas etmektedir).

Bu önemli Eflatuncu temayı, Molla Sadrâ'nın temel eseri *Dört Yolculuk*'taki felsefe tanımında bulmak mümkündür (*Esfâr* I, 20.7-10):

Bil ki, felsefe insan nefsinin, insanın kapasitesi ölçüsünde, varlıkların gerçekliklerini oldukları şekliyle (*kemâ hiye*) idraki ve onların varlıkları hakkında *zan* veya *taklit*le değil, ispat yoluyla (*bi'l-berâhîh*) elde ettiği hükümler aracılığıyla mükemmelleştirilmesidir (*istikmâlû'n-nefsi'l-insâniyye*). Felsefe vasıtasıyla kişi âleme aklî bir düzen atfeder ve gücü ölçüsünde Yaratıcı'ya bir benzerlik kesbeder (*et-teşebbüh bi'l-Bâri hasebe't-tâkatil-beşeriyye*).

Bu tanımda, açıklanması gereken yedi farklı unsur vardır. Birincisi felsefe, nefsi mükemmelleştirmek için tasarlanmış dönüştürücü bir uygulamadır. Nefsin mükemmelleşmesi, *teşebbüh bi'l-Bâri* (Tanrı gibi olmak) ile sonuçlanmaktadır. İkincisi felsefe, "oldukları haliyle" gerçekliklere dair yatay bir idraktır ki, bu, felsefi söylemin ana sorusunun varlıkla ilgili olduğunu söylemektedir. Üçüncüsü, felsefi söylem, geçerli Aristotelesçi kıyaslar durumundaki delil ve ispatların oluşturulmasıyla yürütülen bir faaliyettir. Dördüncüsü, varlık hakkındaki bilgi kesindir; tekrarlanan bir teolojik delil olamayacağı gibi, tek başına bir tahmin de olamaz. Beşincisi, insan aklının ve söylemin sınırları, dilin yetersizliği ve Bir'in tarife gelmez mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Altıncısı, felsefi kavrayış kozmosa dair aklî bir düzenleme ve bu düzenin Bir'in makrokozmos boyutundaki açılımı olduğunun farkına varmakla neticelenmektedir ki, bu, sûfî düşüncenin merkezî metafizik öğretilerinden birisidir. Tanrı aklî ve belirli bir Yaratıcı olduğundan (bu zaten Eflatun'un *Timaeus*'unda bulunan bir düşüncedir),³² kişinin onda erimesi, kozmostaki yaratılmış düzeni görmeye başlaması anlamına gelmektedir. Son olarak *theosis* (*teel-lüh*) temasına dönüyoruz.³³ *Theaetetus*'u takiben hikmet *theosis*in

sonudur; bilge, halkın üzerine yükselmektedir. Manevî tatbikatlarla birleştirilmiş bir şekilde felsefeyi uygulayan³⁴ bilge, cömertlik, iyi huy, hassas hüküm gücü, keskin bir *zevk* ve manevî keşfin tecrübesini kesbetmektedir (*Esfâr* VI, 6.19-7.2).

İbn Sînâcî gelenek, araştırma ile sezginin, yani tecrübî düşüncenin daha yüksek bir sentezde birleştirilmesine olan ihtiyacın farkına varmıştı ki, bizzat İbn Sînâ, daha sonra Molla Sadrâ ve İbn Arabî okulu içinde yer alan pek çok kimsenin kendi felsefe yapma metotlarını tarif için kullandıkları *hikme müte'âliye* ter kibini türetmiştir.³⁵ İbn Arabî tarafından açıkça mistik bir tona büründürülmeden önce de İslam düşüncesinde teemmülî bir ülkü mevcuttu. İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'inin önde gelen şarihlerinden Dâvûd-ı Kayserî, *hikme müte'âliye*yî, Tanrı'ya dair bilgiye ulaşabilecek tek gerçek soruşturma şekli ve araştırmaya dayanmayan felsefe yapma yolu olarak tanımlamaktadır.³⁶ Ancak Molla Sadrâ, hakikî felsefenin, söylem ve sezginin uzlaştırılması olduğunda ısrar etmektedir (*Esfâr* VI, 5-8). Aslında başarılı filozof, aklî çabasını, yücelerden ilahî bilgi (*ilm ledünnî*) şeklinde aldığı sezgi inayetiyle bir araya getirebilen kimsedir.³⁷ Tecrübe felsefenin zemini, felsefî söylem ise söz konusu tecrübeyi anlamlı kılan araçtır (*Esfâr* IX, 108).³⁸ *Dört Yolculuk*'ta (*Esfâr* III, 326) şöyle demektedir:

Bizim delillerimiz doğrudan tecrübeye, mükâşefeye dayanmaktadır; delil, ispat veya mantıkî bir sonuç olmaksızın Hukuk'u körü körüne taklide değil. Tek başına mükâşefe, ispat olmaksızın [hakikate giden] yolda yetersizdir; aynı şekilde araştırma da (*bahs*) mükâşefe olmaksızın mezkur yol boyunca büyük bir eksiklikler.

İbn Arabî daha önce tek başına düşünme ve araştırmanın, hakikati anlama ihtimalini alaya almıştı (*Füt.* II, 382.24-5, 389.6-7). Düşünce Tanrı'yı kavrayamadığı gibi, onun için bir "perde" de oluşturmaktadır. Çünkü birisinin düşüncesini tasdik, kişinin varlık olarak bağımsızlığını ifadeye götürmektedir; bu şekilde kişi Gerçeklik'in özel oluşu ve birliğinden memnuniyet duymayacaktır (*Füt.* II, 85.7). Söylem insanı kör edip anlaşmazlığa sevk ederken, teemmül ve mükâşefe de araştırmaya dayanmayan yollardır ve anlaşma sağlamada başarısızdırlar (*Füt.* III, 82.15-16). Ancak kişi aklını çalıştırmalıdır, çünkü akıl ilahî inayetin bir aracıdır ve Kur'an'da

insanın onu kullanması emredilmektedir (diğerlerine ilaveten *Füt.* II, 319.13 vd., III, 436.7, 250). İbn Arabî de Eflatun'u "sadece bir filozof" olarak değil, "mistik zevklere ermiş" gerçek bir "bilge (*hakim*)" olarak övmektedir (*Füt.* II, 523). Hakikî bilgelik mükâşefeden çıkmaktadır ve o, nebevî hikmetin bir ifadesidir.³⁹ Bir başka yerde o, Arapçaya *Aristoteles'in Teolojisi* olarak çevrilen (bkz. ykr. blm. 2) Plotinus'un *Enneadlar* IV.8.1'inden kaynağını alan ve nefsin akledilir âlemde Bir'i huzur ve zevkle tecrübe edişiyile ilgili meşhur "şapka çıkartılacak benzetmesini" iktibas etmektedir. Ancak hem İbn Arabî'nin hem de İşrakî geleneğin, doğru bir şekilde bunun Eflatuncu bir öğreti olduğunun farkına vardıkları anlaşılmaktadır.

Son olarak, felsefe, disiplin altına alınmış ve öğretilmiş bir manevî uygulamadır. Bu dünya hayatına dair ahlakî bir tarz olarak o, ahlakî mükemmellik ve kurallarla belirlenmiş uygulamaya olan ihtiyaca gözü kapalı kalamaz. Felsefe, yol gösterildiği ve ahlakî bir karakter geliştirdiği takdirde insanı iyi bir hayata ve bizatihi İyî'ye ulaştırmaktadır. Molla Sadrâ şöyle demektedir:

İnsanın mükemmelliği, küllî gerçekliklerin mükemmelliğinde, maddî şeylerin üstündeki ilahî ve aşkın olanın idrakine yönelik bir yaratılıştadır ve şehvî ve gazabî arzuların sınırlamalarından kendisini arındırmasında yatmaktadır. Bu ancak rehberlik, öğretim, disiplin ve doğru bir karakterin teşekkülüyle elde edilebilir.⁴⁰

Sûfî gelenek de gerçekliğin sezgisel keşfi için bir metot olarak manevî terbiyenin önemini tasdik etmektedir. Aynı şekilde hem İbn Arabî hem de Molla Sadrâ, insanlar arasında hakikati kabul noktasında mevcut farklı yaratılışları esas alarak manevî bir hiyerarşi benimsemektedir. Yoğun bir şekilde İbn Arabî'nin düşünce ve terminolojisinden etkilenmiş bir eser olan *İkâzu'n-nâ'imîn*'de (*Uyuyanların Uyandırılması*) Molla Sadrâ, gerçekliği idrak kabiliyetleri açısından insanların aşağıya doğru inen beş mertebesinde bahsetmektedir:

Birinci mertebede, Hakikat'i kendilerinden geçip kendi varlıklarını nefyederek bilen mükâşefe ehli bulunmaktadır. (...) Onlar daimî surette O'nun işaretlerini teemmül etmektedirler.

İkinci mertebede, O'nu mahza aklî anlamda idrak eden mükemmel filozoflar yer almaktadır. (...) Onların mantikî düşünce şekilleri, tahmin yoluyla görüntüler yaratmakta ve onların hayal güçleri, [şeylerin]

en latif ve değerli akli suretlerine uygun suretler üretmektedir. Ancak onlar bu akli suretlerin, tahmin ve hayal gücüne dayalı söz konusu suretlerin üstünde bulunduğunu bilmektedirler.

Üçüncü mertebede mü'min halk kesimi bulunmaktadır. (...) Onların [Hakikat hakkında] en fazla, tahmine dayalı kavramlara güçleri yetmektedir.

Dördüncü mertebedekiler bir otoriteyi takip eden ve itaatkar insanlardır. Onlar bırakın hayali, tahmine bile muktedir değildirler.

Beşinci mertebede ise Hakikat'i [bilmek için] fizikî suretlere güvenen insanlar bulunmaktadır.⁴¹

Sadrâ'nın dilinin melez söylemi, hakikat arayışı ile Tanrı'nın tanınması, yani imana dair daha geniş bir araştırmanın içine yerleştirilmiş olan inayet ve keşfin yanı sıra bilgi ve basiretin de mertebeleri hakkındaki yukarıda bahsi geçen hiyerarşide dışa vurulmaktadır.

Ontoloji: Tek Bir Gerçekliğin Dereceleri

Çoğunlukla İslam'da İbn Arabî okulu tarafından temsil edilen aklileştirilmiş mistisizmin öncelikli öğretisinin Varlığın birliği (*vahdetü'l-vücûd*) olduğu söylenmektedir: O, bu gelenekte ontoloji, epistemoloji ve kurtuluş öğretisinin temelini oluşturmaktadır.⁴² Söz konusu öğreti, Varlık'ı tecrübeye yönelik bir arzuyu ifade etmektedir. Mistiğin aradığı şey, nihai gerçeklik (*hakikatü'l-hakâik*) olarak Tanrı'yı keşf ve tecrübedir ve bu çabada o, sonunda, birliğin Tanrı olduğunu keşfeder veya bulur (*vecede*). İbn Arabî şahe-seri *el-Fütühâtü'l-mekkiyye*'nin (*Mekke'de Gelen İlhamlar*) Varlık hakkındaki 237. bölümünde (*Füt.* II, 537.33-538.4) şöyle demektedir:

Nihai Gerçeklik'in (*vücûdu'l-hakk*) Varlığı, vecd halinde bulduğum
şeyle aynıdır,

Ve Varlık'ta ve Varlık yoluyla yok edildim

Vecdin kuralı, her şeyin onun aracılığıyla yok edilmesidir

Ancak vecdin gözü gizli gerçekliği bilemez

Varlık'a dair saf bilinç her boyutta,

Mistik bir halle olsun veya olmasın ondan [yani Varlık]'tandır.

Bil ki, yeni yetmelere göre Varlık, vecd aracılığıyla Nihai Geçerlik'e (*vicdânu'l-hakk*) dair saf bilinçtir. Onlar [yani yeni yetmeler], vecd

tarafından yakalanmaz ve bu hal sırasında Nihâî Gerçeklik'i teemmül etmezsen, [aslında] senin vecd halinde olmadığını, çünkü teemmülün aslında senden, senin kendini ve sana hâzır olan şeyi teemmülünden dolayı yok olması gerektiğini söylerler. [Bu sebeple] eğer o halde Nihâî Gerçeklik'i "bulmamışsan", vecde yakalanmazsın. Bil ki, Nihâî Gerçeklik'in Varlığı vecd halinde bilinir (*ma'lûm*) değildir. Çünkü vecd tesadüfidir, tesadüfi olan bilinemezdir ve başka haller vasıtasıyla meydana getirilebilir.

Varlık ve saf tecrübeyle "bulunan" şey aynı olduğundan (ve aynı Arapça terimden, yani kelime olarak "bulunan şey" anlamındaki *vücûddan* geldiğinden), sadece Tanrı "varlık" ismini (*vücûd*) almaya layıktır. İbn Arabî dikkatli bir şekilde "nihaî gerçekliğin bulunan (*el-vücûd*) şeyle özdeş olduğu" yönündeki görüşü ifade etmektedir (diğerlerine ilaveten *Füt.* I, 328.15 ve III, 566 566.30). Son derece önemli bir husus da bulma metodunun "vecdî", yani mistik bir tecrübe aracılığıyla olması gereğidir ve bu nokta, yukarıdaki pasajda, tecrübenin sûflerin "dinleme" (*semâ*) gelenekleriyle ilişkilendirilmek suretiyle bariz hale getirilmektedir. Hakikî *semâ'* vecd içermekte, hakikî vecd ise insanların, Tanrı'nın kendisinde açıkça telaffuz edilen kelamına cevap vermeleri olarak *semâ'*a karşılık gelmektedir (*Füt.*, *semâ'* makamına dair 172. blm., II, 366.27-32). Bu sebeple mistik sezgi ve aklileştirme, hem Kutsal Kitap hem de "tabiat" yoluyla gelen vahyin anlamını idrakten çıkmaktadır. Onun metodunun anahtar vechesi, aklileştirmesinin Kur'anî oluşudur. İbn Arabî'nin dili yoğun bir şekilde Kur'anîdir ve o, Kur'an 24:39'a atıfta bulunmaktadır.

Ancak bu noktada iki soru ortaya çıkmaktadır: Tanrı hangi anlamda Varlık'la özdeşdir ve bundan, başka hiçbir şeyin (bu gerçekliğin farkında olan tam anlamıyla mistik de dahil olmak üzere) var olmadığı sonucu çıkar mı? Bu iki soru da böylesi bir Varlık'ın sadece saf, şartsız, niteliksiz ve gizli Varlık olduğu müddetçe Tanrı'ya atıfta bulunduğu düşüncesiyle ilişkilidir. O, var olma konusunda yalnızdır.⁴³ Ne var ki bu, çokluk olgusunun gerçek olmadığı anlamına gelmemektedir, bilakis onlar yegane Varlık'ın kendini açığa vurması ve tecellileridir. Bu sebeple varlıklar (veya kainatta "bulunan" şeyler, *mevcûdât*), İbn Arabî tarafından kullanılan İbn Sînâcî dili devreye sokacak olursak, kendi başlarına var oluşları veya Varlıkları olma-

yan, fakat kendisine katıldıkları Varlık'ın inayeti vasıtasıyla var olan mümkünlerdir. Dolayısıyla onlar, Varlık'ın kendini açığa vuruşlarıdır ve birbirlerinden, duyulur (*maḥsûs*) veya akledilir (*ma'kûl*) olup olmadıkları oranda ve Tanrı'nın kendi Varlık'ının birer aynası olarak hareket etmeleri için içlerine yerleştirdiği farklı "yaratılışların" faziletiyle ayırt edilmektedirler (*Füt.* II, 160.1-8).

Varlığın birliği veya monizm öğretisinin, diğer iki öğreti grubunda da önemli bir yankısı olmuştur: Olumsuzlamaya dayanan mistik teoloji (ve bundan çıkan şüphecilik) ve kurtuluş teorisi. İlk olarak tek bir Varlık'ın bulunduğu ve bizim çokluğa dair olgusal tecrübemizin sözkonusu Varlık'ın kendisini açığa vuruşunun aldatıcı bir algısı olduğunun farkına varılması, bir dil problemiyle neticelenmektedir. Eğer Tanrı'nın Varlık ismini alması uygunsa, o halde Varlığı anlamak amacıyla benzetme babından kullanabileceğimiz herhangi bir şey bulunmamaktadır. Bu durumda biz insanlar için bizatihi varlık anlamsız hale gelmektedir veya en azından biz Varlık'ın ne olduğunu tam olarak anlayamamakta veya ona dair "tecrübemizi" aktaramamaktayız. Bizim varlığımız "var-olmayan"dır (*Füt.* III, 362). İkinci olarak kurtuluş teorisi açısından netice, bizim cehalet halimizin ve Varlık karşısındaki "var oluşsal fakirliğimizin",⁴⁴ "Ben varım" demenin gururunun, yerini "Var olduğumdan emin değilim" belirsizliğine bıraktığı mütevazı bir konuma bizi yerleştirmesidir. Molla Sadrâ birtakım şartlarla varlığın birliği öğretisini kabul ederken (aşğ. bkz.) sözkonusu var oluşsal fakirlik düşüncesini, mümkün kipi, yani başkası tarafından zorunlu hale getirilen şeyler (*el-vâcib bi'l-gayr*) (yani Zorunlu Varlık tarafından) hakkındaki izahatı içinde değerlendirmektedir. O "fakirlik imkanı" (*imkân fakrî*) terimini kullanmaktadır. Bu, bütün varlıkların "mahiyet açısından yoksun" olarak bir başkasına bağlı ve "varlıklarının başkasına mülhak" olduğunu (yani izafî bir varlığa, *el-vücûdu'l-izâfî*, sahip olduklarını) düşünen İbn Arabî'den kaynaklanan geleneğin bir devamıdır.⁴⁵ Bizzat İbn Arabî, Kur'an 35:15'i, yani "Ey insanoglu! Siz Allah karşısında fakirsiniz" ayetini, ilahî mahiyet olmayan her şeye dair var oluşsal yoksulluk teorisini açıklamak için kullanmaktadır. Ayrıca kişi, bir defa her varlığın hedefi (*gâye*) olan tek bir Varlık'ın bulunduğu gerçeğinin farkına varınca, daha sonra ister mikrokozmetik insan isterse makrokozmetik kainat olsun her var olanın bizatihi o Varlık'ın birer

“aynası” olduğunu anlamaktadır. Bu, sözkonusu teorinin, *teellühten* doğabilecek muhtemel kibri sınırlayan ahlakî bir tazammunudur (*Füt.* I, 196).

Burada monizmden bahsetsek de varlığın birliği öğretisi, Tanrı, kozmos ve insanın şahıs olarak devam ve birliğini gerektirmemektedir. Sözkonusu üç “gerçeklik” tek bir şahıs değildir, İbn Arabî’nin bu şekilde yanlış anlaşılmasını Molla Sadrâ, varlığın şahsî birliği öğretisi (*vahdetü’l-vücûdi’ş-şahsiyye*) olarak isimlendirmektedir.⁴⁶ İbn Arabî ve Molla Sadrâ okulları, sadece Tanrı’ya uygulanabilecek olan Varlık (*vücûd*) ile ilahî isim ve fiillerin tecellileri oldukları müddetçe her şeye tatbik edilebilen var (*mevcûd*) kavramları arasında bir ayırım yapmaktadırlar. Tanrı bize kendini açığa vurduğu oranda vardır (*mevcûd*), Varlık ise bilinmediği ve görünmediği (*gayb*) nisbetle. Varlık’ın bir birliği sözkonusudur, ancak var oluş tek bir gerçeklik değildir. O, ilahî mahiyetin farkına varmamızda bize yardım eden mevcut varlıklar olarak bizim kendi kavramsallaştırmamızdan ibarettir, zira bizim kendi benliğimizin farkına varmamız, Tanrı’ya dair merkezî konumdaki kozmolojik delil için bir temel oluşturmaktadır.⁴⁷ İmkan, kozmosun esaslı bir vechesidir (*Füt.* III, 275, 443; *Esfâr* II, 318 vd.). İbn Arabî, felsefî dili kullanarak bunu şöyle açıklamaktadır (*Füt.* II, 69.3-4):

Her bir yaratılmış şeye atfedilen varlık, Gerçeklik’in varlığıdır, çünkü mümkün varlığa sahip değildir. Ancak mümkünlerin varlıkları, Varlık’ın kendisini açığa vurması için birer mahaldir.

Bu gelenekte biz, varlığı ondan almaktayız ve varlığımızın imkanı hem epistemoloji hem de ontoloji için bir temel teşkil etmektedir.

Şimdiye kadar, mutlak anlamda Bir’e özgü Varlık ile varlığın bir türevi olan ve mümkün varlıkları kapsamına alan var arasında bir ayırımın farkına vardık. Sözkonusu ayırım, aynı zamanda mümkün varlıklardaki İbn Sînâcı varlık ve mahiyet ayırımı (Zorunlu böylesi bir ayırım taşımamaktadır) bağlamında ifade edilebilse de, düşüncelerimizde mezkur ayırım, eleştirel (Sadrâcı) “varlığın ontolojik önceliği” (*asaletü’l-vücûd*) öğretisi sebebiyle mahiyet kavramıyla ilişkilendirilmemektedir. İbn Sînâ sonrası düşüncenin temel sorularından birisi, İbn Sînâ’nın mahiyet ve varlık arasındaki ayırımını esas

alarak mahiyetin mi varlığın mı gerçek ve ontolojik olarak öncelikli olduğudur (bkz. ykr. blm. 6). Her iki düşünürümüz de mahiyetleri, boş (yani gerçeklikte bir karşılıkları bulunmayan), hareketsiz, zihnî kavramlar olarak kabul ederken, var oluş veya Varlık'ın da gerçek ilke olması gerektiğini ileri sürmektedirler (*Esfâr* I, 61-3).

Varlık öncelikli olarak kabul edildiğinden, olgusal var oluş da bu durumda onun açılmış halidir. Bu, Tanrı-kozmos ilişkisini ifade etmek üzere Varlık'ın kendisini açışının üç mertebesine dair bir öğretide yankı bulmaktadır. Sadrâ söz konusu öğretiyi aynı zamanda tek bir Varlık etrafındaki metafizik değişikliklere dair kendi teorisi için de mistik bir açıklama olarak görmektedir: “Varlığın ton değiştirmesi” (*teşhikü'l-vücûd*). Var oluşun üç derecesinin ötesindeki görünmeyen ve tarife gelmeyen mahiyet, var oluşun ötesindeki saf Varlık olduğu gibi nihaî anlamda sırdır da (*ez-zât, gaybu'l-guyûb*). Mutlak Varlık (*el-vücûdu'l-mutlak*) olarak Tanrı kesinlikle bilinemezdir (diğerlerine ilaveten *Füt.* I, 118). Ancak mezkur üç mertebe, ilahî sıfatlarla eşit sayıldıkları oranda teolojik söyleme dair daha müspet bir teori için bir temel sağlamaktadırlar. İlk mertebeye denk düşenler, esasa ilişkin sıfatlardır ki, bunlar kendisinde hiçbir ikiliğin olmadığı (*el-ehadiyye*) ve ilahî mahiyetin diğer sıfatlara En Kutsal Sudur (*el-feyzü'l-akdes*) aracılığıyla taşıdığı mahiyete atıfta bulunmaktadır. İkinci ve üçüncü mertebeler iki tür haricî sığata karşılık gelmektedir. İkinci mertebe, Tanrı hakkında O'nun gördüğü, işittiği ve benzeri sıfatların ifade edildiği, ilahî olanın kendini açığa vuruşlarını ihtiva etmektedir. Bu mertebe aynı zamanda değişiklik ve ikiliğin (*el-vâhidiyye*) başlangıcına işaret etmektedir. Üçüncü ve son mertebe, sıfatların Kutsal Sudur (*el-feyzü'l-mukaddes*) vasıtasıyla taşıdığı ve yaratıcı ilahî emir ile Rahman'ın Nefesi'dir (*nefesü'r-Rahmân*). Sadece bu üçüncü ve en düşük mertebede Tanrı'nın âlem ile ilişki içinde olduğu düşünülmektedir ve kozmosun varlığa gelişini açıklayan da bu mertebedir.

Rahman'ın Nefesi (*nefesü'r-Rahmân*)⁴⁸ Varlık'ın kendini açığa vurmaya başladığı ve şeylerin, Varlık'ın onlarda kendini açığa vuruşunu kabul noktasında sahip oldukları “tabiatın” düzeyine göre kozmosta varlık kazandıkları bir süreçtir.⁴⁹ Diğer yandan bu yaratıcı nefes kozmosu bilinir kılan ve ayakta tutandır (*Füt.* II, 123.26). Yayılan

(*münbasit*) ve kendini açığa vuran Varlık'tır. O, başlangıçta var olan bulut (*el-'amâ*), "toz" (*el-hebâ*), ilk madde ve Sokrates öncesi düşüncede ele alınan ilk unsurla özdeştir (*Füt.* II, 431-2, 310, 390; *Esfâr* II, 329, 331.9, 333.17). Temel unsur olarak ilk madde olgusal gerçeklikte algıladığımız her şeyin sebepsiz sebebidir.⁵⁰ Nefes, ilahî Varlık'ın haricî ve alt aşamadaki boyutudur: O yaratılmış ve yaratan gerçekliktir (*el-hakk el-mahlûk bihi*) (*Esfâr* II, 328.10).⁵¹ O, kozmostaki her bir varlığa "gerçeklik" bahşeden gerçeklerin gerçeği (*hakikatü'l-hakâik*) ile özdeştir (*Füt.* II, 432-3, IV, 311). Aynı zamanda o "külli gerçeklik" (*el-hakikatü'l-küllîyye*) olarak da bilinmektedir (*Füt.* I, 119, III, 199). Varlığın kendini açığa vurduğu bu mertebe, âlemdeki var oluşun da anahtar kaynağıdır ve ona verilen farklı adlar, başlangıçtaki cevher ve var oluş kaynağı hakkındaki farklı yaratılış efsane ve anlatımlarını uzlaştırma çabasını ifade etmektedir. İlkesi açısından o edilgin bir cevher, kendini fiile çıkarması için ilahî Varlık'a muhtaç hareketsiz bir kuvve iken, nesneleri açısından ise onları yaratandır. Bir aracı olarak o, ilahî Varlık'ı bu dünyadaki varlıklarla ilişkilendirmekte, ancak her ikisi arasındaki ontolojik ayırımı sürmektedir. Nefes alıcılar ve nefesin mahalli, sadece İbn Arabî okuluna değil, İsrakîlere de özgü kavramlarla Molla Sadrâ tarafından tasvir edilmektedir (*Esfâr* II, 328.4-5): Onlar "imkanın tapınakları" (*heyâkilü'l-mümkinât*) ve "mahiyetlerin levhaları"dırlar (*elvâhu'l-mâhiyyât*). Rahman'ın Nefesi, bu dünyada tecrübe ettiğimiz şeylere varlık vermektedir. Öyle görünüyor ki Molla Sadrâ, Bir'den ilk mertebedeki kendini açığa vuruşu vasıtasıyla ikinci olarak bu âlemdeki varlıklarda kendini açığa vuruşuna doğru aşağıya inen üç mertebe arasında bir irtibatı devam ettirmekle birlikte monizmi değiştirmek istemektedir. İbn Sînâcî bir sistemde tartışmasız olarak Nefes'in vazifesi, mahiyetler tarafından henüz bu âlemde bilfiil hale gelmeden önce yerine getirilmektedir, fakat Molla Sadrâ'nın mahiyetlerin gerçekliklerinin olmadığı konusundaki ısrarı, İbn Arabî'nin Rahman'ın Nefesi kavramında bulduğu bir varlık tarzını onun yerine ikame etmesini zorunlu hale getirmektedir.

Ancak hâlâ bu âlemdeki varlıkların gerçekliği problemi önümüzde durmaktadır. Onlar bizatihi varlığa sahip değildirler fakat

küllîler aracılığıyla kavranmak suretiyle var oldukları düşünülebilir. *Fusûs ul-hikem*'de İbn Arabî şöyle demektedir:

Bil ki, küllî varlıklar, bizatihi varlığa sahip olmasalar da, kişi onlara varlık atfettiği oranda akledilir ve bilinirdirler. Bizatihi var oldukları düşünülebilir ancak [bizatihi] ne bölünebilirler ve ne de ayırt edilebilir. Onlar kendilerine atfedilen bir türe ait her fert -mesela insanlıkla ilişkilerinde insan fertleri gibi- aracılığıyla bizatihi vardırlar, ancak ne ayırt edebilir ne de birden çok fert tarafından çoğaltılabilirler, [sadece] akledilir olarak kalırlar. (*Fusûs* I, 42.15-53.4)

Olgusal var oluş çok ve kavramsal olduğu ölçüde gerçek Varlık değildir; fakat varlığı, ona gerçek Varlık tarafından verilmektedir. Bu, mahiyetlerin somut gerçeklikte bizatihi var olmayıp sadece kavramsal olarak ve mana açısından mevcut oldukları düşüncesiyle paraleldir. Böylece, beklenildiğinin aksine (zorunlu) Varlık ile (mümkün) var arasındaki ayırımı, İbn Sînâ tarafından ortaya konulan varlık-mahiyet ayırımından neşet etmemektedir. İbn Sînâcı ayırım sonraki gelenekte tam anlamıyla kavramsal/zihnî bir ayırım olarak okunmaktadır. İbn Arabî *İnşâu'd-devâir*'de, İbn Sînâcı öğretinin İbn Rüşdcü okuyuşunu devam ettirerek şöyle demektedir:

Bil ki, varlık ve yokluk var olan veya yok olan bir şeye eklenen şeyler değildir, fakat onlar var olan ve yok olanla özdeşirler. Sadece vehim varlık ve yokluğun, var ve yok olan bir şeye atıfta bulunan birer sıfat olduklarını hayal eder. (...) Varlık ve yokluk sadece bir şeyin tasdik ve nefyine dair ifadelerdir.⁵²

Bilfiil olan ve bulunan vardır. Varlık da bundan dolayı ne bir sıfat ne de sadece bir varlığın özelliğidir. Molla Sadrâ da benzer şekilde İbn Sînâcı ayırımı çok az kullanmakta, fakat İshrakîliğin fiiliyatta bir temeli olmayan, sadece bir kavram olarak varlığı reddinin (Sühreverdî tarafından ifade edilen bu görüş için bkz. ykr. blm. 10) karşısında İbn Arabî'den, yukarıda açıkladığımız, varlığın kurucu gerçekliğinin, yani *asaletü'l-vücûd* kavramının önemini almaktadır.⁵³ Molla Sadrâ "varlık" kavramının kozmosa tatbik edilebilir olduğunu ve Tanrı dışında anlamının bulunduğunu düşünmektedir. Çünkü "varlık" kavramı anlam ve atıf derecelerine sahip olup, bunun ontolojik tazam-

munları yukarıda gerçekliğin dereceleri düşüncesi bağlamında ifade edilmiştir (*Esfâr* I, 37-8). Varlık'ın dayanağı, Nihâî Gerçeklik olarak Tanrı şeklinde kaldığından, var olan her şey, bir “yoğunluk” (*iştîdâd*) mantığı aracılığıyla ayırt edilerek belirli mertebelerde Varlık'ı açığa çıkarmaktadırlar. Molla Sadrâ'nın da dediği üzere (*Esfâr* VI, 277.1-3)

Varlığın var oluş dereceleri vardır ve Varlık farklı tarzlara sahiptir, kimisi daha mükemmel ve daha değerli, kimisi daha az mükemmel ve bayağıdır. İlahî âlem, akledilir âlem, fizikî âlem ve var oluşun tabii âlemi gibi.

Dolayısıyla Molla Sadrâ monizm ve çoğulculuk arasında sıkışıp kalmamakta, fakat tek bir gerçeklik içinde yoğunluk dereceleri kavramını esas alan bir sentez üretmeye çalışarak İbn Arabî tarafından önerilen modellerden kaçma yolu aramaktadır. Farklı yoğunluklar, şeylere dair tecrübemizdeki farklı muhteva dereceleri anlamına gelmekte ve Varlık'ın kendisini açığa vuruşunun daha büyük ve küçük derecelerine tekabül etmektedir.

Epistemoloji: Olumsuzlama Yoluyla ve Gerçekçi Şüphencilik

Monizmin ve mutlak anlamda ben'in var oluşsal fakirliğinin farkına varmanın bilgi teorisi açısından bir sonucu, Eflatuncu gelenekte tipik bir olumsuzlamacı tavır olan “kişi bilmez” ve “cehalet” düşüncelerinin değer kazanmasıdır. Yeni-Eflatuncu gelenekte iki tür bilgi vardır: Felsefî basiret ve ben-bilgisi (sezgi). Ancak bunlar birbirlerine zorunlu olarak zıt değildir. Benzer şekilde İbn Arabî'nin düşüncesinde de doğrudan tecrübe (*zevk*) ve *keşf*, düşünme ve *akıl* ile çelişmekteyken, zorunlu ve kesin bilgi de ihtimale dayalı anlayışa ters düşmektedir (*Füt.* I, 319.28-35). Ancak Molla Sadrâ'da bunlar, yukarıda haki-kat arayışına dair tanımında da gördüğümüz üzere, birbirlerinin tamamlayıcılarıdır.

“Bilmediğimi biliyorum” şeklindeki Sokratesçi maksim, İbn Arabî tarafından tasviple iktibas edilmekte ve farkında olunmadan, ben'in farkına varmakla ilişkilendirilmektedir (*Füt.* II, 84.11, III, 22.12).

Aynı şekilde gerçek bilgi de cehalettir (*Füt.* I, 728.18-20). İbn Arabî şöyle demektedir (*Füt.* II, 552.25-27):

Bilgisi olmayan kimse Gerçeklik'i/Tanrı'yı bildiğini hayal etmektedir. Ancak bu geçersizdir, çünkü bir şey ancak o şeyin zatına ait müspet sıfatlar aracılığıyla bilinebilir ve bizim buna dair bir şey bilmemiz imkansızdır. Dolayısıyla bizim Gerçeklik hakkında bir şey bilmemiz imkansızdır. Bilinememesine rağmen bilinen O ne yücedir. Tanrı'yı bilen kendi mertebesinin ötesine geçmeye çalışmaz. O kendisinin bir şey bilmeyen bir kimse olduğunu bilir.

Gerçeklik'e dair bilginin bu kadar anlaşılamaz oluşunun bir başka sebebi de Gerçeklik'in bilgisinin sonsuz olmasıdır. Çünkü bizatihi Gerçeklik sonsuzdur ve sonsuz ilişkiler aracılığıyla açığa çıkmaktadır. Bu ilişkilere dair bilgi, bizim sonlu zihinlerimizin sonsuzluğu kavramasını gerektirir ki, bu imkansızdır (*Füt.* II, 671.5).

Varlık ve var oluş Molla Sadrâ'ya göre de anlaşılması imkansız şeylerdir. Aslında bu, varlığın zihinde tabîi olarak beliren ilk kavram olduğu yönündeki ortaçağ felsefesinde de paylaşılan bir öğretinin paradoksal sonucudur. Zira varlık hem en genel hem de en başta gelen kavramdır, fakat onun gerçekliğinin tam olarak anlaşılması gizli kapaklıdır (*Esfâr* I, 260). Bu sebeple Molla Sadrâ *Dört Yolculuk'ta* şöyle demektedir:

Saf Bir her şeyin sebebidir, ancak her şey değildir. O her şeyin ilkesidir, fakat her şey değildir. Her şey O'ndadır ve O'nda değildir. Her şey O'ndan taşmakta ve var olmakta, her şey O'nunla ayakta durmakta ve O'na geri dönmektedir. (*Esfâr* VII, 272-3)

Varlık ile ondan mevcut olanlar arasındaki ilişkinin paradoksal tabiatı bir problem doğurmaktadır. Eğer Varlık anlaşılmaz fakat ilk olarak akla gelen şeyse, bir kimse onu idrak edip etmediğini nasıl bilebilir? Molla Sadrâ'ya göre bir varlığı zihinde "idrak" arzusu onu somutlaştırmak ve mahiyetleştirmek demektir. Böylece o artık somut bir "varlık" olarak kalmayıp zihindeki bir mahiyet haline gelir (*Esfâr* I, 37). Dolayısıyla kişi var oluşu akletmek suretiyle bilemez.

Tecrübî yolun ve monizm öğretisinin bir başka sonucu da, İbn Arabî'de kalbin idrakinin zihnin idraki veya akletme üzerindeki hakimiyetidir; çünkü sadece kalp (Peygamber'in meşhur bir hadisini takiben) Gerçeklik'i kavrayabilir (*Füt.* III, 129, 250). Bu zıtlık, öğrenilen bilgi ve onun sınırları ile kalpteki inayet ve keşfin bir sonucu olan gerçekliğin bilgisi (*ma'rife*) arasındaki zıtlıkta kendini göstermektedir. Bu sonuncusu pratik ve dindarane olup mistik yol boyunca hakikate iletmektedir (*Füt.* II, 316.9-10).

Kurtuluş Teorisi: Bir Kurtuluş Psikolojisi

İki düşünürümüzün felsefî odağı, Varlık kavramı ve onun gerçekliği-dur. Her şey onun incelenmesinden çıkmaktadır. O bizi kendi tabiatını, kökenini ve zirvesini araştırmaya zorlamaktadır. Psişik bir varlık olarak nefis, kendi ontolojik başlangıç ve sonunu anlamaya ihtiyaç duymaktadır. Fizik âlemin nefis için uygun bir ikametgah olmadığı Yeni-Eflatunculuğun anahtar kabullerinden birisidir. Nefis, kökenine ve ilkesine yani varlığının nihaî kaynağı olan Bir'e dönmek ve böylece maddî ve aşağı olmanın yol açtığı sıkıntı ve sınırlılıktan kurtulmak mecburiyetindedir. Nefsi bu hedefe doğru dönüştürüp hareket ettirecek olan, felsefenin tatbiki, yani Bir'in sezilmesi ve tecrübe edilmesiyle birlikte araştırmaya dayanan ve dayanmayan düşüncenin bileşimidir. İşte bu anlamda sonraki dönem İslam felsefesi, nefste kurtuluşa yönelik bir değişim sağlamak için felsefe yapma faaliyeti ile mistik tecrübeyi bir araya getirmektedir. Böylece felsefe ve mistisizme yaklaşımında sonraki dönem İslam felsefesi, geç antik dönem Yeni-Eflatuncu geleneklerin güçlü bir devamını temsil etmektedir.

Sağlıklı, yani kurtuluş ve hedefine doğru hareket eden nefis, bizzat kendisinde mevcut ayırımlar tarafından engellenmeyen ve sınırlanmayan bir nefstir. O, Molla Sadrâ'nın düşüncesinde, işlev ve güçler açısından çokluk barındıran bir birlik olup monizmin metafiziğinin psikolojik bir ifadesi ve olgusal gerçekliklerin derecelendirilmesidir. Nefis, arzu, inanç ve güçler tarafından farklı yönlerle çekilebilse de, felsefe eğitimi onu tekrar bir araya getirmek ve disipline etmek üzere düzenlenmiştir. Felsefe belirli bir tür ben/nefis yaratmak için tasarlanmış dönüştürücü bir disiplindir.

İki çok önemli uygulama ve düşünce, nefsin birleşimini sağlayan araçlardır. Bunlardan birincisi aşktır (Eflatuncu geleneğin *erosu*).⁵⁴ İkincisi ise Bir'e geri dönüş yolunu arama arzusu ve Bir'in mevcudiyetini tecrübe etmenin kutluluğu tarafından sağlanan değişmez ahlakî ilkeler ve nesnel kurallar üzerinde yoğunlaşmaktır.⁵⁵ Gördüğümüz üzere mistisizmin uygulanması ve Gerçeklik'i tecrübe arayışı, insanın, sayesinde bu dünyadan kaçıp "kurtulabileceği" bir süreçtir. Felsefî söylem ve uygulama ise Molla Sadrâ'ya göre bu kurtuluşun kesin olarak aracıdır. Böylece İslam dünyasında sonraki dönem felsefe geleneklerinin mistisizmle rastlaşmalarının ardındaki anahtar vechelerden birisi, Yeni-Eflatuncu gelenekteki kurtuluş teorisine dair unsurları yeniden kendine mal etmesidir. Bunlar, dinî dünya görüşüyle, yani gerçekliğin tabiatını hem insanlık için bir anlam hem de kurtuluş ve ebedî bir hayat sağlayan şeye dair bir izahat vasıtasıyla anlamaya çalışan bir dünya görüşüyle uzlaştırılmaya en müsait konumdaki Yeni-Eflatuncu unsurlar arasında yer almaktadır.

Notlar

- 1 Vahyi ve onun ürünü olan vahyedilmiş metni anlamlı kılmak Müslüman mistik ve filozofların merkezi hermenötik ilgisini oluşturmaktadır. Kur'an ve nebevî sözlerin tasavvufî ve felsefî tefsiri konusunda yerleşmiş yazım türleri bulunmaktadır ve hem İbn Arabî hem de Molla Sadrâ kendi mistik sezgi ve felsefelerinin başlıca ifadeleri olarak bu tür tefsirler yazmışlardır. Filozof tarafından vahyin "verisini" anlamlı kılmaya yönelik daha genel bir çaba için bkz. J. E. Gracia, *How can we Know what God Means?* (Londra: 2002); W. Alston, *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology* (Ithaca, NY: 1989); R. Swinburne, *Revelation: From Metaphor to Analogy* (Oxford: 1992).
- 2 Arapçada aynı kelime, yani *el-hakika*, her iki kavramı da ifade etmektedir ve düşünürler Arapça terimin muğlaklığını alabildiğine kullanmışlardır.
- 3 Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, nşr. F. Cebr (Beyrut: 1959), 16-40; krş. E. Ormsby, "The Taste of Truth: The Structure of Experience in al-Ghazâlî's *al-Munqidh min al-dalâl*", W. Hallaq ve D. Little (ed.), *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams* (Leiden: 1991), 133-4.
- 4 Gazâlî, *el-Munkız*, 25-7.
- 5 Gazâlî, *el-Munkız*, 40.10-11.

- 6 Mesela bkz. O. Leaman, "Philosophy versus Mysticism: An Islamic Controversy", M. McGhee (ed.), *Philosophy, Religion and the Spiritual Life* (Cambridge: 1992), 177-87; W. Chittick, "Mysticism versus Philosophy in Earlier Islamic Philosophy", *Religious Studies*, 17 (1981), 87-104.
- 7 Felsefenin nefsin tedavisi ve kurtuluşa doğru yönlendirilmiş bir tatbikat olarak tasavvuru konusunda Pierre Hadot ve André-Jean Voelke'nin son derece etkili eserine olan entelektüel borcum, ifade etmeye gerek kalmayacak derecede açık olmalıdır. Ancak yine de atıf için bkz. P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, çev. M. Chase (Oxford: 1995), özellikle 49-70, 81-125, 264-75 ve *What is Ancient Philosophy?*, çev. M. Chase (Cambridge, MA: 2002), özellikle 15-21, 55-233.
- 8 Bkz. S. Rappe, *Reading Neoplatonism: Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius* (Cambridge: 2000); H. D. Saffrey, *Le néoplatonisme après Plotin II* (Paris: 2000), 129-41; D. Taormina, *Jamblique: critique de Plotin et Porphyre* (Paris: 1999), özellikle 133 vd.
- 9 Burada özellikle önemli olan Iamblichus'a ait iki metindir: *Pisagorcu Hayat Üzerine*'si ve Pisagor'un *Altın Mısralar*'ı üzerine yazdığı şerh. Bu ikinci eserin Arapçası mevcuttur; bkz. H. Daiber (ed.), *Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande: der Kommentar des Iamblichus zu den Carmina Aurea: ein verlorener griechischer Text in arabischer Überlieferung* (Amsterdam: 1995).
- 10 Krş. Walbridge [155]. Şüphesiz bir kimse bunun daha çok felsefeye dair Eflatuncu bir tanım olduğunu söyleyebilir ve hakikaten "ilâhî Eflatun"un (*el-Eflâtûn el-ilâhî*) düşüncesinin bir ifadesi olarak İslâm'da da bu şekilde anlaşılmıştır. Eflatuncu felsefenin hedefinin, metafizik temeller sağlamak yoluyla *phronêsis*in açıkça ifadesi ve *mutluluk* ahlakı olduğu konusunda bir delil için bkz. J. M. Rist, *Real Ethics: Rethinking the Foundations of Morality* (Cambridge: 2002), özellikle blm. 1 ve 2; Eflatuncu metinlerin alternatif bir okuması için bkz. J. Annas, *Platonic Ethics, Old and New* (Ithaca, NY: 2000).
- 11 Hadot, *What is Ancient Philosophy?*, 81.
- 12 Manevî ve entelektüel açıdan en iyi biyografisi için bkz C. Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabî*, çev. P. Kingsley (Cambridge: 1993).
- 13 İbn Arabî [163] ve [164]. Bundan sonra *Fusûs* ve *Füt.* şeklinde atıfta bulunulacaktır.
- 14 Filozoflara zındıkça düşünceleri benimsedikleri için sık sık hücum eden Gazâlî gibi. Bkz. İbn Arabî, *Füt.* III, 401.20, 536.16-18.
- 15 Suçlama ile ilgili olarak bkz. Alexander Knysh, *Ibn 'Arabî in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (Albany, NY: 1999), 113-17.
- 16 Rosenthal [169], 5-7.

- 17 İbn Arabî'nin zıtları birlikte kullanmaya (*coincidentia oppositorum*) düşkünlüğü karşısında bu terim onun için çok uygundur. Bkz. H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî*, çev. R. Manheim (Princeton, NJ: 1969), 205-15.
- 18 Philip Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoplatonist and Neoplatonic Traditions* (The Hague: 1963), 20-1.
- 19 Molla Sadrâ [166]; bundan sonra *Esfâr*.
- 20 R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind* (Oxford: 2000), 17-19; Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 87-90.
- 21 Hadot, *What is Ancient Philosophy?*, 6.
- 22 Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, 159-60.
- 23 Bu son derece yerinde örnek Sorabji tarafından önerilmektedir: *Emotion and Peace of Mind*, 161.
- 24 Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, 13; Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 84.
- 25 Bu konuda bkz. Annas, *Platonic Ethics*, blm. 3; D. Sedley, "The Idea of Goldlikeness", G. Fine (ed.), *Plato, II: Ethics, Politics, Religion and the Spritiual Life* (Oxford: 1999), 309-28; J. Domanski, *La philosophie: théorie ou manière de vivre* (Paris: 1996), 5-9.
- 26 Plato, *Theaetetus*, 176a6-b3, çev. Sedley, "The Idea of Godlikeness", 312.
- 27 Bkz. Plato, *Laws*, 716c.
- 28 Molla Sadrâ tarafından *Esfâr* I, 21.6, 22.4'te gösterilmiştir; krş. İbn Arabî, *Fusûs*, 55.
- 29 Hadot, *What is Ancient Philosophy?*, 69.
- 30 Sedley, "The Idea of Godlikeness", 320.
- 31 Bkz. İbn Arabî, *Füt.* I, 118.9, II, 187.17-18. Ancak *teellühe* açıkça atıfta bulunmak yerine İbn Arabî, ilahî erdemi kesbetmek hakkında konuşmayı tercih etmektedir. Zira Tanrı'ya benzemeye çalışmak tevhid inancının hakim olduğu bir toplumda yanlış anlaşılmaya hayli müsaittir.
- 32 Bu ilişki Walbridge [155], 90-1'de önerilmiştir.
- 33 Krş. *Esfâr* III, 446.
- 34 *Esfâr* I, 22. Felsefî söylem ve manevî uygulamaların tamamlayıcılığı İshrakî gelenekte vurgulanmaktadır. Bizzat Sühreverdî bunu Sühreverdî [152], 162.11-15'te açıkça ifade etmektedir.
- 35 İbn Sînâ bu terimi ayırık akılları ele alırken *el-İşârât ve't-tenbihât*'ta kullanmıştır: ed. M. Şihâbî (Tahran: 1996), c. III, 399.21. Şarihi Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 1274), felsefenin bu metodunun araştırma (*baḥs*) ile sezgi (*keşf*) ve tecrübeyi (*zevk*) bir araya getirdiğini açıklamaktadır; bkz. c. III, 401.3.

- İbn Sînâ'nın talebesi Behmenyâr da en yüksek bilme şekli olarak teemmülün, tek başına araştırmaya kıyasla önemini vurgulamıştır; bkz. *Kitâbu't-tahsîl*, nşr. M. Mutahharî (Tahran: 1996), 816.16-17.
- 36 S. J. D. Âştîyânî, *Şerh-i mukaddime-i Kayserî ber Fusûsu'l-hikem* (Tahran: 1991), 280.
- 37 Molla Sadrâ, *Mefâtihu'l-gayb* (Ali Nûrî'nin notlarıyla birlikte), nşr. M. Hâcevî (Tahran: 1984), 41.
- 38 İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye'nin (Mekke'de Gelen İlhamlar)* mistik tecrübe ve ilahî ilhama (*keşf*) dayandığını söylemektedir; bkz. *Füt.* II, 389, 432.
- 39 Aklın yetersizliği ve gereksizliğine Hz. Muhammed'e dair Kur'an'ın yaptığı *ümî* ("okuma yazma bilmeyen" şeklinde anlaşılmaktadır) tanımının yorumunda işaret edilmektedir. Bilgi filozofların kitaplarından değil, nebevî tecrübe ve keşiften elde edilmektedir. Bkz. İbn Arabî, *Füt.* II, 595.32, 644.
- 40 Molla Sadrâ, *Esrâru'l-âyât ve envâru'l-beyyinât* (Ali Nûrî'nin notlarıyla birlikte), nşr. M. Hâcevî (Tahran: 1984), 132.5-7.
- 41 Molla Sadrâ, *Îkâzu'n-nâ'imîn*, nşr. M. Müeyyedi (Tahran: 1982), 69.2-19.
- 42 İbn Arabî asla bu terimi kullanmamıştır, ancak sözkonusu kavram, eserleri, özellikle de *Fusûs* üzerine yapılan şerhler ve üvey oğlu Sadreddin Konevî'den (ö. 1277) başlamak üzere talebe ve takipçilerinin eserleri vasıtasıyla açıklığa kavuşturulmaktadır. Bkz. Chittick [160], 3.
- 43 Varlık'ın yani şartsız gerçeklik olarak ilahî olanın sahip olduğu teklik, sayesinde bilinebileceği bir şey yaratma arzu ve ihtiyacını açıklamaktadır ki, varlığın birliği okulunun benimsediği ilk yaratılış efsanesi, Hz. Muhammed'in dilinden ifade edilen ilahî kelimelerle belirtilmiştir: "Gizli bir Hazine (*kenzen mahfiyyen*) idim, fakat bilinmiyordum. Bilinmeyi istedim ve yaratılmışları yarattım ve kendimi onlara bildirdim. Sonra onlar beni bilmeye başladılar." Buna göre aşk yaratılışın saikidir. Bkz. İbn Arabî, diğerlerine ilaveten *Füt.* II, 232.11-12 ve *Kitâbu'l-evrâdi'l-usbû'* (İstanbul: 1299 hicrî), çev. P. Beneito ve S. Hirtenstein, *The Seven Days of Heart* adıyla (Oxford: 2000), 115. Bu son eserde, Tanrı'ya, kendisine "Varlığının tekliğini" (*vahdetü vücûdike*) müşahade ettirmesi için yalvarmaktadır.
- 44 Var oluşsal fakirlik, kişinin kendi varlığına bile sahip olmadığı ve kendi varlığını veya herhangi bir olgusal nesnenin varlığını aramaya koyulduğunda bulduğu tek şeyin Tanrı olduğunun (Kur'an'da belirtildiği gibi: 24:39) anlaşılması yoluyla ileri sürülmektedir. Bkz. İbn Arabî, *Füt.* Muhammedî Hâzır Oluş (*el-hadratü'l-Muhammediyye*) hakkındaki blm. 328, III, 105.8-25.
- 45 Bkz. Abdurrezzâk Kâşânî, *İstîlâhâtü's-sûfiyye*, ed. A. Sprenger, yeniden basım, *A Glossary of Sufi Technical Terms* (Londra: 1991), 28.
- 46 *Esfâr* I, 68-9.

- 47 İbn Arabî, *et-Tedbirâtu'l-ilâhiyye*, *Kleinere Schriften des Ibn 'Arabî* içinde, ed. J. Nyberg (Leiden: 1919), 208: “Tanrı bulunmaktadır [var olmaktadır, *mevcûd*] ve bizler var olanlarız (*mevcûdât*). Eğer biz kendi var oluşumuzu düşünmeseydik, ne Varlık'ın öneminin farkına varır ne de Yaratıcı'nın var olduğunu tasdik ederdik. O bizde, onun bilgi sıfatına sahip olduğunun ve onun bilmekte bulunduğu farkına varalım diye bilgi gücü yaratmıştır ve benzer şekilde kendi hayatımız vasıtasıyla onun hayata sahip olduğunu bilmekteyiz.”
- 48 İbn Arabî, *Füt.* II, 60, 426-7, III, 77, 150, 354, 420, 444. Bu teorinin sahte-Empedoklesçi boyutları hakkında bir tartışma için bkz. D. de Smet, *Empedocles arabus: une lecture néoplatonicienne tardive* (Brüksel: 1998).
- 49 İbn Arabî, *Fusûs* I, 112, 219; *Füt.* II, 394, 426. Rahman'ın Nefesi, Tanrı'nın kendi ruhundan Âdem'e üflediği zamanki yaratıcı nefese atıfta bulunmaktadır; bkz. Kur'an 15:29.
- 50 İbn Arabî, *et-Tedbirâtu'l-ilâhiyye*, 122-3.
- 51 Bu terim ilk defa İbn Arabî tarafından da tasdik edildiği üzere (*Füt.* II, 60.12, 104.6), İşbiliyyeli İbn Berracân (ö. 1191) tarafından kullanılmıştır.
- 52 İbn Arabî, *İnşâu'd-devâir*, *La production des cercles* içinde, çev. P. Fenton ve M. Gloton, ed. J. Nyberg (Paris: 1996), 5.10-16 (Arapçada).
- 53 Sühreverdî [152], 45-51.
- 54 Bkz. Rist, *Real Ethics*, 95 vd.
- 55 Rist, *Real Ethics*, 117.

M a n t ı k *

Tony Street

İslam felsefesi hakkında giriş mahiyetindeki bir eserde mantığa dair bir bölümün, haklı olarak, dokuzuncu yüzyıl kelimci ve fakihleri tarafından kullanılan delil getirme tekniklerinden, on dördüncü yüzyıl gramercilerinin semantik tahlillerine kadar geniş bir konu yelpazesini kapsaması beklenebilir.¹ Ancak onuncu yüzyılın sonlarında, genellikle *logic* olarak tercüme edilen Arapça *mantık* kelimesi, neredeyse sadece iyi delili kötüsünden ayırt etmeyi esas alan Meşşâî geleneklere atıfta bulunur hale gelmiştir ki, bu bölüm de sözkonusu geleneklerle sınırlı tutulmuştur. Bu, burada incelenen Arapça mantık eserlerinin, ortaçağdaki Latince karşılıkları gibi, Aristoteles'in metinlerinden kaynaklanan bir problematik ile ilgilendikleri anlamına gelmektedir; ancak aşağıda ele alınacağı üzere, hakim Arapça mantık geleneği, ortaçağ Latince mantığa kıyasla sözkonusu metinlere temelde çok daha mesafeli durmaktadır.

Bu sınırlamaya rağmen bölümün kapsamına giren kısım, *Organon*'da incelenen bütün konuları içine alacak şekilde 750'den günümüze kadarki bir zaman dilimidir. Pratik amaçlarla bir sınırlamaya daha gidip bölümün kapsadığı malzemeyi Necmeddin el-Kâtibî'nin (ö. 1276) *er-Risaletü's-Şemsiyye*, yani *Şemseddin İçin Mantık* isimli eserine atıfla ele alacağım.² Bu eseri seçmemin sebebi, Kâtibî'nin eserinin, yirminci yüzyıla kadar genel olarak Sünnî bir Müslümanın medrese eğitimi sırasında okuyacağı mantığa dair ilk

* Henrik Lagerlund, John Marenbon, Rob Wisnovsky ve bu eserin editörlerine, elinizdeki bölümü okudukları ve yaptıkları muhtelif yararlı öneriler için müteşekkirim.

temel metin olmasıdır.³ *Şemsiyye*'nin üzerinde durduğu problematiğin kesin şeklini İbn Sînâ'nın eserlerinde kazanmış olması ve genel olarak kabul gören çözümünü de on üçüncü yüzyılın sonlarında elde etmesi sebebiyle, bu tarihten sonra kaleme alınan herhangi bir mantık eserini dikkate almayacağım. Bu, mantık alanında orijinal eser yazımının 1300'de sona erdiğini ima ettiğim şekilde anlaşılmalıdır, ancak bu tarihten sonra başka meseleler merkeze yerleşmiştir.

Bu bölüme, Arapça mantık tarihçilerini bekleyen tuzaklar hakkında birkaç yorumda bulunarak başlayacağım. Daha sonra *Şemsiyye*'nin mensup olduğu geleneğin tarihî boyutlarına ve söz-konusu geleneğin medrese müfredatında temsil edilir hale gelişine genel olarak değineceğim. Ortalama bir mantık talebesinin kuşattığı konu yelpazesi hakkında bir fikir verebilmek için *Şemsiyye*'nin muhtevasını tasvir edeceğim. Ardından Kâtibî'nin kipli kıyası ele alışındaki belirli unsurlara işaret edip bu konudaki seleflerini inceleyeceğim. Sonraki dönem Arapça mantığın genel olarak özelliklerini belirlemeye çalışarak da bu bölümü sonuçlandıracağım.

Başlangıç Mülahazaları

Ortaçağ Batı mantığına dair çalışmalar günümüzde hem modern mantık felsefesine hem de ortaçağlardaki entelektüel tarihe katkıda bulunan yerleşik bir araştırma sahası iken, sömürge dönemi öncesi İslam dünyasındaki mantık ilmine dair çalışmalar hâlâ güç bela emekleme dönemindedir. Tek başına bu gerçek bile bu alana dair giriş mahiyetinde bir bölüm yazmayı güçleştirmektedir. Eserlerini Arapça kaleme alan mantıkçıların hangi katkılarının özellikle dikkate değer veya orijinal olduğuna dair şimdiye kadar zihnimiz berraklaşmadı. Ayrıca, bu göreceli azgelişmişlik halinin doğuracağı bir başka tehlikeli yönelim de kolaycılığa kaçarak Latin ortaçağı uzmanının eserine bir göz atmak ve Batıda ilgili alanda çok iyi çalışılmış olan metotları, faraziyeleri ve hatta tarihî şablonu ithal etmektir.

Bu yönelime ne pahasına olursa olsun karşı durulmalıdır. Latin Batı ve Müslüman Doğunun ilmi düşünce ve tercihleri arasında çok sayıda önemli farklılık bulunmaktadır; ayrıca iki cenahta da titiz mantıkî faaliyetin yüzyıllar boyunca karşılaştığı talihler arasında

da pek çok fark mevcuttur. Bochenski'nin *History of Formal Logic* isimli eserindeki tarih yazımıyla ilgili ön bilgilere bir göz atmak bile aşağıdaki gözlemlere yol açacaktır.⁴ İlk ve öncelikli olarak Aristoteles, on ikinci yüzyılın sonlarından itibaren eserlerini Arapça kaleme alan mantıkçılar için önemli bir koordinat olmaktan çıkmış, onun yeri İbn Sînâ tarafından doldurulmuştur. İbn Sînâ'nın kendine has sisteminin İbn Sînâ sonrası mantık eserlerindeki merkeziliği ve Aristotelesçi mantığın dar olarak metin anlamında mevcut olmaması, İbn Sînâ'nın sistemiyle ilişkili Arapça metinlerin, ortaçağda Latinceye tercüme eden mütercimler tarafından bir kenara bırakılması anlamına gelmektedir. Bunun yerine İbn Rüşd ve Fârâbî'nin daha az etkili metinleri tercüme edilmiştir, zira bu eserler Aristoteles üzerine yoğunlaşmıştır ve on üçüncü yüzyılda Batıda mantığa yönelik ilgilere hitap etmişlerdir. Başlangıçta bile olsa, Aristoteles'in mantık sistemine İbn Sînâci gelenekte önem verilmemesi, Batılıların, eserlerini Arapça kaleme alan belirli mantıkçıların göreceli önemini takdir etmemelerine yol açmıştır.

İkinci bir farklılık, Aristoteles'in mantık eserlerinin tamamının yaklaşık 900 tarihinde Arapçada mevcut olması ve bu sebeple ortaçağ Latin mantığının genel olarak *eski mantık (logica vetus)* ve *yeni mantık (logica nova)* şeklinde dönemlendirilmesinin, Arapça yazılan mantığın dönemlendirilmesi noktasında uygun olmamasıdır;⁵ zira ciddi mantık eserleri yazılmaya başlandığında bütün *Organon*'un Arapça tercümesi bulunmaktaydı. İbn Sînâ'nın eseri, işe yarar bir dönemlendirme konusunda bir eşiğe işaret etmektedir. Üçüncü olarak, Bochenski'nin ortaçağ Batı mantığını hakkıyla çalışmanın yolunu kesen ön kabul ve tarihî avareliklere (skolastisizmin çöküşüyle ciddi mantık çalışmalarının ortadan kalkışı, Kant sonrası mantığın tarih dışı indirgemeciliği, yeni skolastisizmde müesseseseleşen psikolojistik mantık) dair tahlili,⁶ ortaçağ Müslüman ilim adamlarının mantık çalışmalarına tekabül etmemektedir ki, yirminci yüzyılın başlarında bile en azından bazı ilim adamlarının hâlâ on üçüncü yüzyılın ciddi eserleriyle ilişki halinde oldukları açıktır. Aradaki yüzyıllar boyunca, mantıkî faaliyette pek bir kopukluk sözkonusu olmamıştır. Diğer yandan, erken dönem Arapça mantığı, sonraki dönem Batılı mantıkî başarıların habercisi olarak görmeye yönelik sömürge dönemi sonrası

bazı çabalar sözkonusu olmuş ve bu, ikincil önemdeki gelenekler üzerine orantısız bir yoğunlaşmaya götürmek suretiyle eserlerin kıymetinin takdir edilme ihtimal ve şansını ortadan kaldırmıştır.⁷

Son olarak Bochenski'nin, Batılı mantığı geç antikitedeki mantıktan ayırt ettiğini düşündüğü bazı özellikler, yaklaşık olarak aynı dönemde Arapça kaleme alınmakta olan mantığa da tekabül etmektedir.⁸ Arapça kaleme alınan mantık da son derece biçimsel ve ele alınışı açısından mantık-üstü olup pedagojik olarak merkezî bir konuma sahiptir; fakat varsayım gibi bir öğreti geliştirilmemiş ve antinomilere yönelik pek bir ilgi de sözkonusu olmamış görünmektedir. Bir kimse -araştırmanın şu andaki hali karşısında endişeli bir şekilde- Arapça mantığın, ilgi ve metotları açısından Latin mantığından ziyade geç antikitedeki mantığa daha yakın olduğunu söyleyebilir. Kişi, Arapça mantığın aşağı yukarı geç antikitedeki sistemlerden sadece biri veya diğeri olduğuna yönelik açık bir alternatif varsayıma karşı önlemini almalıdır.⁹ Bunun yanlış olduğuna dair İbn Sînâ'nın mantığı çerçevesinde yeteri derecede hakimiyete zaten sahibiz.

Mantık Geleneği ve Medrese

On üçüncü yüzyıldan itibaren ortalama eğitim almış bir Müslüman, entelektüel birikiminin bir parçası olarak bir miktar da mantık tahsil etmeye başlamıştır. Mantık çoğu zaman, tüm zamanların en çok okunan sevimli ve küçük mantık ders kitabı olan *Şemsiyye*'den okunagelmıştır. *Şemsiyye* kendine özgü yönleri bulunan bir geleneğe mensuptur ve o geleneği yansıtmaktadır. Dahası, *Şemsiyye*, bazı grupların karşı çıkmalarına rağmen medrese müfredatında kendisine yer bulmuştur. Aşağıdaki alt bölümlerde bu meselelerin her birinin çeşitli vechelerini inceleyeceğim.

Geleneğin Şekli ve Üzü

Dinî bir topluluk olarak İslam, yaşayan bir mantık geleneğiyle ilk defa, Müslüman ordular yedinci yüzyılda yarımadanın dışına çıkıp Bereketli Hilal'i kontrol altına aldıklarında irtibata geçti, zira bu topraklarda Hristiyan topluluklar mantığı çalışmalarının önemli bir parçası haline getirmişlerdi. Hristiyanların tahsil ettikleri mantık,

altıncı yüzyılda İskenderiye'deki müfredatta öğretilen mantığın kısaltılmış bir şekliydi ve sadece *Kategoriler*, *Yorum Üzerine* ve *Birinci Analitikler*'in mutlak kıyaslara dair kısmıyla sınırlıydı (yani *Birinci Analitikler*'in birinci kitabının yedinci bölümünün sonuna kadar).¹⁰ Hristiyanların niçin bu noktada durduklarına dair muhtelif sebepler ortaya konmuştur (daha sonraları Fârâbî bunun bir konsülde alınan karardan kaynaklandığını söylese de, gerçek sebebin bu olmadığına dair geçerli gerekçeler bulunmaktadır),¹¹ fakat bu, muhtemelen kendilerine ulaşan basitleştirilmiş temel mantık olmasından kaynaklanmıştır. Elllerinde mevcut olan, sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Süryaniceden Arapçaya tercüme edilen temel mantıktı.

Mantığa dair ilk Arapça tercümeler, Abbasî iktidarının başlangıcında gerçekleştirilmiştir. Tercümelerin nasıl başladığına dair küllî olarak geçerli bir genellemede bulunmak mümkün değildir, fakat mantığa dair özetlerin neredeyse tamamı, daha sonra *Organon*'dan metinler veya metin parçaları, ardından *Organon*'un sözkonusu metinleri üzerine yazılan şerhler tercüme edilmiştir ve tercümeler büyük oranda Yunancadan Arapçaya Süryanice aracılığıyla yapılmıştır. Ancak en erken tercümeler bu sürecin bir istisnasıdır. Bugün elimizde mevcut, 750'lerde İbnü'l-Mukaffa' (ö. 757) tarafından yapılan en eski tercüme aslında bir özettir, fakat bu özetin, yaklaşık olarak *Topikler*'in tercüme edildiği dönemde yapıldığını bilmekteyiz.¹² İlk çabalar, daha iyi örgütlenmiş mütercimler tarafından daha iyi tercümeler yapılmasının yolunu açmıştır ki, dokuzuncu yüzyılın ortalarında Kindî'nin (ö. ykl. 870) ve ondan bir süre sonra Huneyn b. İshâk'ın (ö. 873) halkalarında çalışan son derece yetenekli mütercimler bulunmaktaydı. Tercüme edilen bazı mantık metinleri hâlen İskenderiye'de üretilmiş özetlerin bir devamı niteliğinde olsa da gittikçe artan bir şekilde *Organon*'un metinleri tekrar tekrar tercüme edilmiştir. *Organon*'un metinleri nihayetinde İskender, Ammonius ve Themistius gibi geç antikite âlimlerinin şerhleriyle donatılmıştır. Huneyn'in Galen'e karşı özel bir hürmeti bulunmaktaydı ve bugün Galen'in orijinali kayıp mantık eserlerinin çoğunun Arapçası elimizdedir.

Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus (ö. 940) ve Fârâbî'nin (ö. 950) faaliyetlerinin damgasını vurduğu Bağdat Meşşâîlerinin yükselişinden itibaren mantıkçılar, bizzat *Organon* üzerine yoğunlaşma-

ya başlamışlardır. Fârâbî, kendi görevinin, Aristoteles'in metnine yönelik, çoğu Süryanice özetlerden kaynaklanan yanlış yorumları temizlemek ve aradaki kopukluk döneminin ardından hakikî Meşşâî öğretiyi ihya etmek olduğunu düşünmüştür. Ebû Bişr ve Fârâbî'nin çalışmalarını devam ettiren Bağdat Meşşâîleri, yaklaşık 1000 tarihine kadar *Organon*'un neredeyse birebir şerh derecesinde yoğun olarak notlandırılmış bir şeklini üretmişlerdir.¹³ Fârâbî geleneği, hem on ikinci yüzyılın ortalarına kadar Bağdat'ta hem de İbn Rüşd'den (ö. 1198) kısa bir süre sonra sona erdiği İspanya'da her zaman bu tür şerhlerle ilgilenmiştir.

Aynı zaman diliminde Arapça *Organon*'un son şeklini, İslam felsefesinin gidişatını ilelebet değiştirmeye girişen Horasanlı genç filozof İbn Sînâ (ö. 1037) vermekteydi. İbn Sînâ sezgi gücü (*hads*) sayesinde kendisinde, Meşşâî geleneği yargılama gücü ve hangi felsefî öğretilerin Aristoteles tarafından benimsenmiş olabileceğini söyleme yetkisi görmüştür.¹⁴ Felsefî faaliyetinin özellikle mevcut amaçlarla ilişkili bir vechesi, onu *Birinci Analitikler*'in bölümlerini yeniden yorumlamaya sevk etmiştir ve onun bu yeni yorumları, kendi geleneği içinde sonraki dönem âlimleri arasında orijinal Aristotelesçi sistemden çok daha fazla çalışma ve tartışma konusu olmuştur.

Arapça mantığın bu destansı çağının liderleri, yani Fârâbî ve İbn Sînâ, *Organon*'un kitaplarıyla tek tek ilgilenmişlerdir. Ancak onlardan sonra gelenek içinde yoğunlaşılan konularda temel bir değişim söz konusu olmuştur. Arapça mantığın tarihini yazan ilk (ve hâlâ en büyük) kişi olan İbn Haldun (ö. 1406) bu durumu şöyle tasvir etmektedir:

Sonraki âlimler geldiler ve mantığın teknik terimlerini değiştirdiler. Beş külliye dair araştırmaya bunların ürünlerini yani *İkinci Analitikler*'den çıkardıkları tanımlar ve tasvirlerle dair tartışmayı da eklediler. *Kategoriler*'i, bir mantıkçının bu kitaplarla temelden değil, ancak arazi olarak ilgilendiği gerekçesiyle bir kenara bıraktılar. *Yorum Üzerine*'ye, döndürmenin işleyişini ilave ettiler (her ne kadar bu konu eskilerin kitaplarında *Topikler*'de bulunsaydı yine de bir açıdan önermelerin ele alınışının ardından gelmesi gereken şeyler arasındadır). Ayrıca onlar, kıyas konusunu da kıyasın maddesi açısından değil, onun genel olarak ürün verip vermemesine göre ele aldılar. Madde açısından [kıyas konusunu] araştırmayı, yani şu beş kitabı bir kenara bıraktılar: *İkinci Analitikler*, *Topikler*, *Retorik*, *Poetik* ve *Sofistik Yanlışlıklar* (ancak bazıları kimi zaman bunların kısa bir özetini vermektedir).

[Sözkonusu beş kitabı], bu ilim dalında önemli ve itimat edilen kitaplar olmalarına rağmen, neredeyse hiç var olmamışlar gibi görmezlikten geldiler. Diğer taraftan [bu ilim dalının] ortaya koydukları kısmını, künhüne vâkıf olacak şekilde ele aldılar; onu bilimler için bir alet olmaktan çok bizatihi bir ilim dalı olarak incelediler. [Yeni tasarlanmış olarak bu konunun] ele alınışı uzun ve kapsamlı bir durum arz etmiştir ki, bunu ilk gerçekleştiren Fahreddîn er-Râzî'dir (ö 1210). (...) Eskilerin kitap ve metotları, hiç var olmamışlar gibi terk edilmiştir.¹⁵

Kâtibî'nin *Şemsiyye*'yi yazdığı Arapça mantığın altın çağının doruk noktasında, ilim dalı, *Organon*'un bütün konularını kapsar hal-den çıkıp daha dar olarak şekilsel meseleler üzerine yoğunlaşmıştır. Kâtibî de kendi zamanındaki herkes gibi, İbn Sînâ tarafından geliştirildiği şekliyle sözkonusu meseleler üzerine yazmıştır.

Mantık Tahsili

Şemsiyye, sahip olduğu şekil ve odağı bu şekilde elde etmiştir. Peki, nasıl olup da medresede tahsil edilir hale gelmiş, kısacası İslam nasıl Yunancadan türemiş bir bilimi kendi eğitim sisteminin kalbine almıştır? Tercüme hareketi sırasında bazı Müslüman din âlimleri mantık tahsiline müsamahakar yaklaşırken, bazıları daha az hoşgörülüydü. Müslüman entelektüel çevrelerde mantığa karşı antipatiye dair en çok ifade edilen örneklerden birisi, gramerci Ebû Sa'îd es-Sîrâfî tarafından Bağdat'ın önde gelen Meşşâîilerinden birisi olan ve yukarıda bahsi geçen Ebû Bişr Mettâ ile 930 tarihlerinde aralarında gerçekleşen tartışmada ifade edilen görüşlerdir. Sözkonusu tartışmanın, pek çok karmaşık konuyu ele almakla birlikte, mevcut amaçlarımız açısından en önemli yönü, âlimlerin Yunanca kaleme alınan mantığın işe yararlılığı konusundaki iddialarının nasıl bulanık olduğunu göstermeye hizmet etmesidir. Sîrâfî mantığa güveninden dolayı Ebû Bişr'e alayla karışık sataşmaktadır: "Dünya Aristoteles'in mantığından sonra, onun mantığından önce nasılsa öyledir. (...) Sen Yunanlıların dilinden vazgeçebildiğin gibi Yunanlıların düşüncelerinden de vazgeçebilirsin."¹⁶

Fârâbî, Ebû Bişr'in küçük düşürülmesinden çok etkilenerek mantığın İslamî ilimlerin nasıl tamamlayıcı bir parçası olduğunu göstermeye koyulmuştur. O bunu, mantığın kelam ve fıkıhta kullanılan delilleri nasıl desteklediğini ve garanti ettiğini göstererek yapmıştır.

Kelamcılar Gibi Akıl Yürütme Üzerine Kısa Risale isimli eserinde “kelamcılarının kullandığı delilleri ve fakihlerin kullandığı analogileri, antik filozofların öğretileri uyarınca birer mantıkî kıyas olarak yorumlamıştır.”¹⁷ *Kısa Risale*’de Müslüman kelamcılarının “görünenden hareketle görünmeyene ulaşma” şeklinde isimlendirilen paradigmatik deliline ve bizatihi “fıkḥî delil”e dair tahliller bulmaktayız.¹⁸ Mantığın bu planlı savunusu, önemli bir Müslüman fakih olan Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö. 1111) tarafından benimsenmiş ve en meşhur fıkḥî derlemesinin girişinde mantığa dair kısa bir risaleye yer vererek mantık bilgisinin fıkḥ usulüne hakkıyla hakimiyet açısından ayrılmaz bir nitelik arz ettiğini belirtmiştir.¹⁹ Bundan sonra mantık geniş çaplı olarak bir ilim adamının eğitiminin zorunlu bir parçası olarak kabul edilmiştir. Bu kazanımın elde edilme şekli, daha sonra mantık el kitabı yazar yazarları, Müslüman ilim adamlarının mantığın İslam toplumundaki yerini ispata çalıştıkları bu erken dönemden taşınan bir tepki olarak, en azından kitaplarının bir kısmını fıkḥî delil şekillerinin kıyasa indirgenmesine ayırmaya sevk etmiştir.

Fârâbî’nin stratejisi, mantığı geniş çaplı olarak tahsil edilen bir ilim dalı kılma konusunda başarılı olmuştur, fakat aykırı sesler yine de duyulmaya devam etmiştir. İbnü’s-Salâh (ö. 1245) tarafından mantığa yöneltilen meşhur suçlama, bu ilim dalına yönelik dindarane şüphelerin nasıl ortaya çıktığını görmemizi sağlamaktadır:

Mantık sözkonusu olduğunda o, felsefeye erişmenin bir aracıdır. İmdi, kötü bir şeye ulaşmanın kendisi de kötüdür. Mantık tahsil ve öğretimiyle meşgul olmaya Kanun Koyucu izin vermemiştir. Mantık ıstılahlarının dinî hukuka dair araştırmalarda kullanımı rezilliktir ve yakın zamanlarda icat olunan budalalıklardandır. Bir mantıkçının tanım ve burhanî delille ilgili söylediği her şey külliyan anlamsızdır. Allah onu, aklıselim sahibi kimseler için aşağılık bir şey kılmıştır ve o fıkḥ usulünün spekülâtif kısımlarında uzman kimseler için daha da rezil bir vaziyet arz etmektedir.²⁰

Ancak şekilsel bir sistem olarak mantık itiraza konu olmamış, etkili bir fakih ve meşhur bir mantık karşıtı olan İbn Teymiyye (ö. 1328), daha çok alayvarî bir şekilde de olsa bu noktayı kabule meyilli olmuştur:

Kıyas şeklinin geçerliliği aksi iddia edilemez niteliktedir. (...) Ancak ayrıntılı bir şekilde açıkladıkları kıyas şekillerinin ve bunların geçerliliği

için şart koştukları hususların çoğu işe yaramaz, usandırıcı ve sıkıcıdır. Bunlar, bir dağın zirvesinde bulunan deve etine benzemektedir; ne dağa tırmanmak kolaydır, ne de et, taşımaya degecek kadar dolgundur.²¹

Şemsiyye'nin Muhtevası

Mantık üzerine Latince kaleme alınmış eserlere göz atan birisine, Şemsiyye'nin yapısında, özellikle de risalenin Kavramlar, Önermeler ve Kıyas şeklinde üç ana kısma (2, 3 ve 4. bölümler) ayrılması noktasında aşına gelecek çok sayıda husus bulunmaktadır.²² Bunun yanı sıra, bilhassa mantığın tanımlanması ve küllîlerin ele alınışının gelişim şekli açısından da başka derin benzerlikler mevcuttur. Malzemenin çoğu ortaçağ Batı geleneğinde mantığa giriş vazifesini mükemmel bir şekilde görecektir ve Latince mukabilleri gibi o da nihayetinde kaynağını Aristotelesçi metinlerden almaktadır.*

1. Giriş

- (a) Mantık nedir?
- (b) Mantığın konusu

2. Kavramlar

- (a) Kavramlar (*el-elfâz*)
- (b) Tekil kavramlar (*el-me'ânî'l-müfred*)
- (c) Küllîler ve cüz'iler üzerine (*el-mebâhisü'l-küllî ve'l-cüz'î*)
- (d) Tanım (*et-ta'rifât*)

3. Önermeler

- (a) Giriş: Önermenin tanımı ve kısımları
- (b) Kategorik önerme üzerine (*el-hamliyye*)
 - i. Kısımları ve türleri
 - ii. Sınırlayıcılar üzerine (*el-mahsûrât*)
 - iii. Olumsuzluk edatına sahip önermeler ve var oluş üzerine (*el-udûl ve't-tahsîl*)
 - iv. Kipli önermeler üzerine (*el-kadâyâ el-müveccehe*)
- (c) Hipotetik önerme üzerine (*eş-şartıyye*)

* *er-Risaletü's-Şemsiyye'nin içindekiler listesinde yer alan parantez içindeki Arapça ifadeler tarafımızdan ilave edilmiştir. (çev.)*

(d) Önergeleri kullanmanın kuralları üzerine

- i. Çelişme (*et-tenâkuz*)
- ii. Basit döndürme (*el-aksu'l-müstevâ*)
- iii. Zıddın döndürülmesi (*aksu'n-nakîz*)
- iv. Hipotetik önermeler arasında tekabüliyet
(*fî telâzümi'ş-şartiyyât*)

4. Kıyaslar

- (a) “Kıyas”ın tanımı ve türleri
- (b) Karışık öncüllerle kurulan kıyaslar (*el-muhtelatât*)
- (c) Hipotetik önermeler içeren bileşik kıyaslar üzerine (*el-ikhti-rânâtü'l-kâine mine'ş-şartiyyât*)
- (d) Tekrarlamalı kıyaslar (*el-istisnâi*)
- (e) Kıyasla ilgili diğer meseleler
 - i. Bağlantılı kıyaslar (*el-kıyâsu'l-mürekkeb*)
 - ii. Eksiltme (*el-hulf*)
 - iii. Tümevarım (*el-istikrâ*)
 - iv. Temsil (*et-temsîl*)

5. Sonuç

- (a) Kıyasın maddesi (*mevâddu'l-kıyâs*)
- (b) Bilimlerin kısımları üzerine

Yine de Şemsiyye'deki bazı hususlar, özellikle de kıyasın taksimi, farklı söylem türlerinin ayırt edilmesi ve kipli mantık konuları, Latince yazılan ve çağdaşı durumundaki mantık eserleri tarafından ele alınan malzemeyi ortaya koymaya hizmet etmemektedir.

Hakim İbn Sînâci geleneğe mensup neredeyse bütün eserlerde kıyasın taksimi, İbn Sînâ tarafından ortaya konulan ve kendi icadı olduğunu iddia ettiği bir ayrımı yeniden üretmektedir:

Bizzat bizim tahkikimize göre kıyas, bileşik (*iktirânî, conjunctive*) ve tekrarlamalı (*istisnâî, repetitive*) şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bileşik olan, sonuçta elde ettiğimiz önermenin çelişik veya olumlanmasına dair [öncüllerde] açık bir ifade bulunmayan, fakat sonucun, verdiğimiz

örnekte olduğu gibi, sadece kuvve halinde mevcut olduğu kıyastır. Tekrarlamalı kıyasa gelince o, [sonucun veya onun çelişğinin, öncüllerde] açıkça bulunduğu kıyastır.²³

Muhtemelen bu taksim, kıyasları mükemmelleştirmeye yönelik bilgi teorisiyle alakalı sorularla bağlantılıdır ve delilin, bir imkansızlığa indirgenmesi yoluyla analizi aracılığıyla dallanıp budaklanmaktadır ki, bütün bu konular burada ele alınamayacak kadar karmaşık bir nitelik taşımaktadır. İbn Rüşd bunu bir taksim olarak eleştirmiş, o ve Fârâbî, Latince gelenekte de yaygın olan alternatif bir taksimi kullanmışlardır.²⁴

Şemsiyye'nin Latince çağdaşlarıyla ilişkili bir başka ilginç yönü, kıyasın maddesine (*el-mâddetü'l-kıyâsiyye*) tahsis ettiği bölümdür. Bu, yukarıda İbn Haldun'dan yapılan iktibasta, onun sonraki mantıkçıların "madde açısından [kıyas konusunu] araştırmayı, yani şu beş kitabı bir kenara bıraktılar: *İkinci Analitikler*, *Topikler*, *Retorik*, *Poetik* ve *Sofistik Yanlılıklar* (ancak bazıları kimi zaman bunların kısa bir özetini vermektedir)" şeklindeki sözüne atıfta bulunmaktadır ki, bu kısa taslak, *Organon*'un İskenderiye'deki düzenlemesinin sonraki bölümleriyle ilgilenmenin de bir yolu olmuştur. Kıyas, şekilsel olarak bütün delillerin temelinde yer alan bir şey olarak kabul edilmiştir, ancak bu delilleri meydana getiren önermeler farklı olabilmektedir. Söylemin kıyas tarafından şekillendirilen bu farklılaştırılmış türleri, bu defa, ne tür (burhanî, diyalektik, retorik, poetik veya sofistlik) bir delilin, üretileceğini belirlemektedir. Kıyasın maddesini ayırt etmedeki ölçüt konusunda bir tartışma sözkonusudur, fakat Şemsiyye'nin mensubu olduğu İbn Sinâci gelenekte ölçütler epistemolojiktir.²⁵

Kipli Kıyas

Şimdi kipli kıyasa, yani muhtemelen Şemsiyye'nin en az bilinen öğretisine gelmiş bulunmaktayız. Yukarıda verilen içindkiler listesinden, Şemsiyye'nin kipleri ne kadar çok kullandığı belirgin değildir. Kişi; çelişme, döndürme, zıtlık ve karışık öncüllerden oluşan kıyaslara dair konuların hepsinin kipler mantığıyla ilgili olduğunun farkına varmalıdır ki, bu bölümler toplamda Sprenger'in baskısına göre yirmi sekiz buçuk sayfa olan kitabın sekizden fazla sayfasını teşkil etmek-

tedir. Bir başka ifadeyle, bir giriş eserinin neredeyse üçte biri kipler mantığına tahsis edilmektedir. Kipleri ele alışı boyunca önermenin *zâtî* ve *vasfî* okumaları arasındaki ayırım tekrar tekrar gündeme gelmektedir. Peki, Batıda bilinmeyen bu ayırım nereden gelmektedir?

Bu soruya cevap vermek için Aristotelesçi sisteme geri dönmemiz gerekmektedir. Şimdi aşağıdaki meşhur meseleyi ele alalım. Aristoteles,

(1) Her *c* *b*'dir, her *b* zorunlu olarak *a*'dır, dolayısıyla her *c* zorunlu olarak *a*'dır şeklindeki kıyasın geçerli bir kıyas olmasını istemekte, ancak

(2) Her *c* zorunlu olarak *b*'dir, her *b* *a*'dır, dolayısıyla her *c* zorunlu olarak *a*'dır şeklindeki kıyası da reddetmeyi arzulamaktadır.

Geçerli olan birinci kıyastaki “zorunlu olarak” ifadesi “*a*” yüklemine aitmiş gibi görünmektedir; yani (1)'deki ikinci ve üçüncü önermelerin tam yüklemi “zorunlu olarak *a*”dır. Bu, ortaçağda eserlerini Latince kaleme alan yazarlar arasında kipli önermenin *de re* şeklinde okunmasına atıfta bulunan şeydir. Aynı zamanda Aristoteles,

(3) Her *a* zorunlu olarak *b*'dir

önermesini de şu şekilde döndürmek istemektedir:

(4) Bazı *b*'ler zorunlu olarak *a*'dır.

Bu son örnek, Aristoteles'in “zorunlu olarak”ı, sadece yüklem olan terimden ziyade bütün önermeye ait olarak okuduğunu göstermektedir. Kısacası o, önerme (3)'ü “zorunlu olarak her *a* *b*'dir” şeklinde düşünmektedir. Önermeyi “her *a*'nın *b* oluşunun” zorunlu olduğunu ileri sürüyor şeklinde almak, ortaçağda eserlerini Latince kaleme alan yazarlar arasında *de dicto* okuma olarak bilinen şeyi kabul etmek demektir. Mesele ise eğer *de dicto* okuma kabul edilirse (1) numaralı kıyasın artık geçerli olmaması, eğer *de re* okuma kabul edilirse de (3)'ün artık (4) şeklinde döndürülmesinin mümkün olmamasıdır. Aristoteles hiçbir şekilde *de re* ve *de dicto* okumalar arasındaki ayırma atıfta bulunmamakta, kiplerine dair tek tip bir okuma sunmayı amaçlamaktadır.²⁶ Peki, böyle yapmakta haklı mıdır?

Fârâbî Geleneği

Bu noktada kipler mantığının Arapçadaki en erken ele alınışı vasıtasıyla önemli bir yan yola sapacak, böylece Fârâbî gelene-

ğinin iki buçuk yüzyıldan fazla bir süre bu meselenin çözümünü berraklaştırmaya yönelik gayretlerinin istikametini inceleyebileceğim. Fârâbî, onuncu yüzyılın başlarında eserlerini yazmaya başladığında *Birinci Analitikler*'in ilgili bölümlerine (I. kitabın 8-22. bölümleri; Huneyn b. İshâk'la birlikte çalışan ismi bilinmeyen bir mütercim tarafından muhtemelen 850-875 arasındaki bir tarihte tercüme edilmiştir) ve bundan otuz veya kırk yıl sonra tercüme edilen ve muhtemelen İskender, Ammonius, Themistius ve diğerlerinin şerhlerini içeren bir şerh kümesine sahipti. Fârâbî'nin meseleyle ilgili kendi şerhlerini ortaya koyduğu eserine bugün sahip değiliz, ancak onun bu özel meseleye yaklaşımı açık bir şekilde İbn Rüşd (ö. 1198) tarafından benimsenip geliştirilmiştir.²⁷ Aşağı yukarı Fârâbîciler, Aristoteles'in eserlerindeki kipli kıyasla ilgili zor pasajları anlamlı kılmayı sağlayacak bir yol aramışlar ve metni bunu sağlayacak şekilde inşa etmeyi tercih etmişlerdir. Onların ilgisi özel olarak metne yönelikti ve bu sebeple, sözkonusu ayırımları, onları bu ayırımları yapmaya sevk eden birer şerh tavrı haline getirebilecek başlı başına bir sistem resmi çizmek oldukça zordur. Onlar *de re* ve *de dicto* arasındaki ayrımı kullanmamışlardır. Ancak (1) numaralı kıyasın geçerliliğini ve (2) numaralı kıyasın da geçersizliğini kabul etmişler ve alakalarını (3)'ün doğru bir şekilde döndürülmesine yoğunlaştırmışlardır. (4)'ün (3)'ten çıkışına dair Fârâbîci mantıkçıların ilgilendiği mukabil bir somut örnek şudur:

(5) Her okuryazar varlık zorunlu olarak insandır.

Önerme bu şekliyle doğru gözüксе de döndürülmüş hali doğru olmamaktadır:

(6) Bazı insanlar zorunlu olarak okuryazardır.

Fârâbîciler, Aristoteles'te mevcut olan *per se* (*bi'z-zât*) ve *per accidens* (*bi'l-araz*) kavramları -bu bölümde ele alınamayacak kadar karmaşık kavramlar- arasındaki ayrımı geliştirerek "okuryazar varlık"ı yalnızca yüklem, yani insan tarafından sahip olunan bir özelliği ifade eden ve hiçbir şekilde zorunluluk içermeyen sadece *per accidens* olarak kabul ettiler. Böylece (5), terimlerinden birisi sadece *per accidens* olduğu için *per accidens* zorunlu bir önerme olarak doğru olmaktadır. "İnsan" ise aksine, şeyler hakkında öz olarak, yani *per se* söylenmektedir. Aristoteles, eğer (3) *per se* terimlere sahip *per se* bir

önermeyse yalnızca (4)'ü (3)'ten çıkartabilmeye niyetlenmektedir. Bu tür önermeye örnek olarak şu verilebilir:

(7) Her insan zorunlu olarak hayvandır.

Bu yaklaşımın basitleştirilmiş bir şekli, takip ettiği kaynağın ne olduğunu söyleyemesek de ortaçağ Latince mantık yazarlarından Robert Kilwardby (ö. 1279) tarafından benimsenmiştir. Onun delile dair ifadesi şu şekildedir:

“Her okuryazar zorunlu olarak insandır” denildiğinde bu özne, bu yükleme *per se* olarak söylenebilen bir şey değildir, ancak “okuryazar varlık” insana ait bir şeyden ayrılmadığı için bu önermenin zorunlu olduğu kabul edilmiştir, ancak bir önerme bu şekilde zorunlu olduğunda o *per accidens* zorunludur. Dolayısıyla Aristoteles zorunlu önermelerin döndürülebilir olduğunu söylerken, sadece *per se* olarak zorunlu olan önermelerin döndürülebilir olduğunu kastetmektedir.²⁸

Bir başka risalede İbn Rüşd, Aristoteles'teki bir dizi problemlili pasaja işaret ederek niçin bunlara bir çözüm bulmak istediğini açıkça belirtmektedir:

Bunlar bu konudaki şüphelerdir. Meslektaşlarımızla bu şüphelerin bir çözümünün bulunmadığı yönündeki yorumlarda birleştiğimiz zamanlarda bile bu şüpheler bizde belirmeye devam etmiştir. Bu beni, şimdi (Aristo hakkındaki yüksek düşüncem ve onun teorileştirmesinin diğer insanlardan daha iyi olduğuna dair inancım dolayısıyla) bu meseleyi daha ciddi bir şekilde ve büyük bir gayretle incelemeye sevk etmektedir.²⁹

Aristoteles'in metnine Fârâbîci yaklaşımı bundan daha iyi yansıtanın bir başka yolu olamazdı ve İbn Sînâ'nın karşı çıktığı da işte bu yaklaşımdır.

İbn Sînâcî Gelenek

Bu, İbn Sînâ'nın Aristoteles'e saygısında kusur bulunduğu veya onun kıyas anlayışının *Birinci Analitikler*'in sistemine atıfta bulunulmadan sunulmakta olduğu anlamına gelmemektedir. Ancak İbn Sînâ, Aristoteles'in ortaya koymak istediği sistemi bildiğinden emindi ve metnin zahirî anlamından ayrıldığında, hüküm verme yolu olarak da yine bu sistemi kullanmıştır. İlgili bir hususta o şöyle demektedir:

Aristoteles'in eserlerinin kipli karışımlar hakkında söylemek durumunda olduklarının çoğunun birer deneme olduğunun ve dahiyane fikirler içermediğinin farkına varmalısın. Pek çok yerde bu husus senin için açıklık kazanacaktır.³⁰

Aristoteles'i yorumlama meselesinde İbn Sînâcî yaklaşım (1)'i kabul edip (2)'yi reddetmek ve daha sonra basitçe (3)'ün (4) şeklinde döndürülmesini kabul etmemektir. İbn Sînâ'nın kullandığı mukabil örnek *her gülen varlığın zorunlu olarak insan olduğu* şeklindedir. Bunun *bazı insanların güldüğü* şeklinde döndürüleceği aşıkardır,

ancak o zorunlu olarak bir zorunluya dönmez, çünkü sözkonusu zorunlunun dönmüş hali mümkün olabilir; J (*gülme* gibi) zorunlu olarak B'ye (*insan* gibi) sahip olabilir, fakat sözkonusu B (*insan* gibi) zorunlu olarak J'ye (*gülme* gibi) sahip olmayabilir. Kim bunun aksini söyler ve bunun için bir manevra aramaya koyulursa ona sakın inanma.³¹

İbn Sînâ tarafından açıkça kenara atılan manevralardan birisi Fârâbîci manevradır.³² Bir başka ifadeyle İbn Sînâ, Aristotelesçi kuraldan belirli önermeleri istisna etme yoluna gitmemiş, sadece kuralı değiştirmiştir. Fârâbîciler metne uymak için sistemlerini değiştirirken İbn Sînâ metni kendi sistemine uydurmak için değiştirmiştir.

Buna göre İbn Sînâ, Aristoteles'in metnini korumak için kendi manevralarını geliştirmiştir. Bu manevralardan birisi de kaynağını aradığımız *vasfî/zatî* ayırımıdır ki, o bu ayırımı zorunlu bir kipe sahip önermeleri tartışırken gündeme getirmekte, fakat ilk defa, açık bir kipi bulunmayan ("mutlak" önerme adını verdiği) önermeleri ele alırken kullanmaktadır.³³ Farklı okumalar hakkındaki giriş şu şekildedir:

Zorunluluk ya (1) mutlak olur, *Tanrı vardır* örneğinde olduğu gibi; veya bir şarta bağlı durumdadır. Bu şart, (2) özün (*zât*) varlığıyla sürekli olabilir, *insan zorunlu olarak akıllı bir cisimdir* örneğinde olduğu gibi. Bununla biz, insanın devamlı surette akıllı bir cisim olacağını kastetmiyoruz, çünkü bu, her bir insan sözkonusu olduğunda yanlış olacaktır. Bunun yerine biz, bir öz, bir insan olarak var olduğunda akıllı bir cisim olarak var olduğunu kabul etmeyi kastediyoruz. Veya sözkonusu şart (3) öznenin bulunduğu halde tavsifiyle (*mevsûfen*) sürekli olabilir, *bütün hareket eden şeyler değişmektedir* örneğinde olduğu gibi. Bu mutlak bir durum olarak kabul edilemeyeceği gibi, [öznenin] bir

öz olarak var olduğu süre için de sözkonusu değildir. Bilakis bu şart, ancak hareket eden şeyin özü hareket ettiği sürece geçerlidir. Bu şartla ilk şartın arasını tefrik et, çünkü birincisi özün, yani “insan”ın ilkesine şart olarak konulmuşken, burada ise öz, kendisine yani “hareket eden şey”e bitişen bir sıfatla birlikte konulmaktadır. “Hareket eden şey”, hareket ve hareketsizliğin kendisine ilişebileceği bir öz (*zât ve cevher*) içermektedir, ancak “insan” ve “siyah” böyle değildir.³⁴

İbn Sînâ bu ayrımı nasıl kullanmıştır? *Zâtî* okuma yukarıda bahsi geçen *de re* şeklindeki okuma gibiyken, *vasfî* okuma *her a zorunlu olarak b’dir* türünden bir önermeyi tam olarak *her a, a iken, zorunlu olarak b’dir* şeklinde düzenlemektedir. Bu ayrım herhalde en iyi bir örnek yoluyla açıklanabilir. *Bütün oturanlar belki ayakta durmaktadır* önermesi *zâtî* okumaya göre doğrudur; oturan her bir kişi ileriki bir zamanda ayakta durma ihtimali taşımaktadır ve bütün diğer şeyler eşit durumdadır. Bu okumaya göre bütün insanlar zorunlu olarak akıllı, bütün genç insanlar belki yaşlı, bütün bekarlar belki evli ve bütün uyuyanlar belki uyanıktır. *Vasfî* okumaya göre ise *bütün insanlar zorunlu olarak akıllıdır* önermesi yine doğruluğunu korumaktadır, ancak *bütün oturanlar belki ayakta durmaktadır* önermesini *vasfî* olarak ele aldığımızda (yani *bütün oturanlar otururlarken belki ayakta durmaktadır*) yanlış olmaktadır. Bütün bekarların evli, bütün uyuyanların uyanık olabileceğini iddia eden önermeler de aynı şekilde yanlıştır.

Aristoteles’in kıyas anlayışını anlayanın doğru yolu, önermeleri *zâtî* okuyuşa göre içeren bir sistemdi ve böyle anlaşıldığında (3)’ün döndürmesi (4) olmamaktadır. Aristoteles’in iddiasının anlam taşıyabileceği bir durum sözkonusu değil miydi? (3) *Vasfî* okuyuşa göre ele alındığı takdirde Aristoteles’in iddiası bir anlam taşımaktadır. Aslında İbn Sînâ’ya göre (3)’ten (4)’e geçmek, Aristoteles’in mûsamahalı bir şekilde okunmaya muhtaç olduğu tek yer olmadığı gibi, *vasfî* okumanın işe yaradığı tek yer de değildir. O aynı zamanda bunun Aristoteles’in mutlak önermelerin çelişikleri ve döndürmelerine dair şartlarını da koruyabileceğini düşünmüştür. İbn Sînâ’nın on üçüncü yüzyıldaki büyük şarihlerinden Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 1272), onun bu ayrımı niçin geliştirdiğini bize söylemektedir:

Onu buna sevk eden şey, Aristoteles ve diğerlerinin mutlak (*assertoric*) kıyaslar konusunda, bazen, mutlak önermelerin çelişiklerini

mutlak olarak farz edip kullanmalarıdır ki, bundan dolayı çoğu kimse mutlakların mutlaklarla çeliştiğine karar vermiştir. İbn Sînâ bunun yanlış olduğunu gösterdiğinde, [o örnekleri Aristoteles'ten hareketle] tahlil etmenin bir yolunu da ortaya koymak istemiştir.³⁵

Sonraki Dönem Arapça Mantığın Tabiatı

Kâtibî ve selefleri, çok geniş bir alana yaydıkları bu ayrımı, İbn Sînâ'nın şerh konusundaki yardımsever tavrında buldular. Kâtibî'nin mezkur ayrımı nasıl kullandığını ve ulaştığı bazı sonuçları araştırmak, sonraki dönem Arapça mantığın kendine özgü belirli yönlerini resmetmesi açısından öğretici olacaktır.

İlk olarak Kâtibî *zâtî / vasfî* ayrımını asla ne Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'indeki herhangi bir problemle ne de İbn Sînâ mantığındaki herhangi bir meseleyle ilişkilendirmiştir. Kâtibî kipler mantığına dair bir sistem ortaya koyuyordu, yoksa bir başkasının sistemi üzerine bir şerh yazıyor değildi. Ne var ki, ortaya koyduğu sistem sıkı bir şekilde İbn Sînâ'ninkine dayanmaktaydı. Bir başka ifadeyle, eserlerini Arapça kaleme alan sonraki dönem mantıkçılarının doğrudan yaptıkları atıflar -Kâtibî bu noktada tipik bir örnektir- Aristoteles'in değil, İbn Sînâ'nın sistemineydi.

İkinci olarak Kâtibî'nin meseleyi ele alışındaki müşahhas sonuçlar incelendiğinde şu neticeler elde edilmektedir: Eğer öncüller *zâtî* okuyuşa göre ise (1) numaralı kıyas geçerli, (2) numaralı kıyas geçersizdir. (3)'ün *zâtî* okuyuşa göre döndürülmüş hali (4) değildir; ancak o, İbn Sînâ'nın belirttiği gibi tek taraflı mümkün de değildir. Kâtibî bunun yerine onun döndürülmesini, *vasfî* okuyuştaki bir önerme olarak kabul etmektedir: *Bazı b'ler en azından bir defa b'dir*, ki onun bu döndürmeye dair deliline burada değinmeyeceğim. Her ne kadar sistem sıkı bir şekilde İbn Sînâ'ninkine dayanıyorsa da aynen İbn Sînâ'ninki de değildir. O bir anlamda İbn Sînâ'nın sisteminin değiştirilmiş bir şeklidir, ancak kimi yerlerde değişiklikler oldukça geniş bir vaziyet arz etmektedir. Bu değişiklikler başka şeyler yanında, mezkur sistemi, İbn Sînâ tarafından tasarlanan işlevlerinden birisi -yani Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'ini anlamlı kılmak amacıyla kullanılma işlevi- açısından tamamen kullanılmaz hale getirmişlerdir.

Sonraki dönem Arapça mantığın İbn Sînâcı olduğunu söyleyebiliriz, ancak bu iddia son derece dakik bir tarzda anlaşılmalıdır. Öncelikle

sonraki dönem Arapça mantık, tartışma konusu olarak alınan temel sistem ve bu tartışmaların onarımı açısından İbn Sînâcıdır. İkinci olarak, geçmiş otoriteye karşı tavrı açısından da o İbn Sînâcıdır, yani nasıl İbn Sînâ Aristoteles'in şüpheli iddialarını reddettiysen, eserlerini Arapça yazan sonraki mantıkçılar da İbn Sînâ'nın şüpheli iddialarını kabul etmemede kendilerini rahat hissetmişlerdir.³⁶ Ayrıca onlar, İbn Sînâ'nın İlk Üstad'ın eserlerine olan ilgisini paylaşmamışlardır da. Fakat sonraki dönem mantıkçıları, İbn Sînâ'nın -Aristoteles'in *Organon*'uyla irtibatı vasıtasıyla ortaya konulduğu şekliyle- muhtelif mantıkî ferasetinin geliştirilmesi, genişletilmesi ve onarılması sayesinde pek çok önemli mantık problemine dair hayli hacimli bir malzeme sağlamışlardır. Mevcut ve gelecekteki ilim adamlarının vazifesi, söz konusu malzemenin niteliğini değerlendirmek olacaktır.³⁷

Notlar

- 1 Bu ilginç konular hakkında ayrıntılı bilgi için sırasıyla bkz. J. van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", von Grunebaum [184], 21-50 ve B. Weiss, "*İlm al-Wad'*: An Introductory Account of a Later Muslim Philosophical Science", *Arabica*, 34 (1987), 339-56.
- 2 Bütün *Şemsiyye*'nin tercümesi, her ne kadar yeni bir tercüme yapmanın vakti çoktan gelmiş de geçiyor olsa da mevcuttur. Bkz. A. Sprenger (ed. ve çev.), *Bibliotheca Indica: A Collection of Oriental Works*, no. 88: *First Appendix to the Dictionary of Technical Terms used in the Sciences of the Mussulmans, containing the Logic of the Arabians* (Kalküta: 1854); bu kısmî tercüme Rescher [178], 39-45'te tamamlanmıştır. Rescher, tercümesine mantığa dair oldukça hatalı bir tahlil eklemiş, ancak daha sonra A. vander Nat'la birlikte hazırladığı çalışmasında [180] bu hatasını düzeltmiştir.
- 3 Şii ilahiyat fakültelerinde Allâme Hillî'nin (ö. 1325), Nasîruddîn Tûsî'nin (ö. 1274) *Tecrîdü'l-mantık*'ına yazdığı *Cevherü'n-nadîd fî şerhi Kitâbi't-Tecrîd* isimli şerhi mantığa giriş kitabı olarak hizmet görmüştür.
- 4 I. M. Bochenski, *A History of Formal Logic*, çev. I. Thomas (Notre Dame, IN: 1961); bkz. özellikle "On the History of the History of Logic", 4-10.
- 5 Mesela bkz. K. Jacobi, "Logic: The Later Twelfth Century", P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* (Cambridge: 1988), 227-51, 236 vd. Krş. S. Pines, "A Paralel in the East to the *Logica Vetus*", Pines [37], 262-6; Gutas [57].
- 6 Bochenski, *History*, 6-9.
- 7 Bir örnek olarak bkz. Jabre ve diğerlerinin başka açılardan son derece değerli girişleri, [174], v-ix.

- 8 Bochenski, *History*, 152.
- 9 Bu, mesela Madkour [176], 268-9'da yapılmıştır.
- 10 Mesela bkz. Gutas [56], 246.
- 11 Bkz. Gutas [57].
- 12 Gutas [58], 61.
- 13 Peters [61], 7-30; krş. Lameer [175], blm. 1. Ayrıca bkz. H. Hugonnard-Roche, "Remarques sur la tradition arabe de l'*Organon* d'après le manuscrit Paris, Bibliothèque nationale, ar. 2346", Burnett [50], 19-28 ve bu makalenin değerlendirmesi için bkz. J. Lameer, "The *Organon* of Aristotle in the Medieval Oriental and Occidental Traditions", *Journal of the American Oriental Society*, 116 (1996), 90-8.
- 14 Gutas [93], 197-8; *hads* kavramının Gutas tarafından gözden geçirilmiş ele alınışı için bkz. "Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology", Wisnovsky [104], 1-38.
- 15 Ibn Khaldûn, *Prolégomènes d'Ebn -Khaldoun: texte arabe*, part 3, ed. M. Quatremère (Paris: 1858), 112-13; krş. F. Rosenthal'in tercümesi: *The Muqaddimah of Ibn Khaldun* (Londra: 1958), c. III, 142-3.
- 16 D. S. Margoliouth, "The Discussion between Abû Bishr Mattâ and Abû Sa'îd al-Sirâfî on the Merits of Logic and Grammar", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1905), 79-129, 115-16; krş. Endress [172], 163-299.
- 17 Fârâbî, *Kitâbu'l-kıyâsi'l-sağîr*, nşr. R. el-'Acem, *el-Mantık inde'l-Fârâbî* içinde, c. II, 68; krş. A. I. Sabra, "Review of N. Rescher's *Al-Fârâbî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*", *Journal of the American Oriental Society*, 85 (1965), 241-3, 242a.
- 18 Lameer [175], blm. 6, 7 ve 8.
- 19 *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (Kahire: 1938). Kelamda kullanılışı gibi diğer etkenler ifade edilse de (mesela İbn Haldun tarafından), mantığın kabulünde, fıkıh tarafından kullanılışının en önemli etken olduğunu düşünme eğilimindeyim.
- 20 I. Goldziher, "The Attitude of Orthodox Islam toward the 'Ancient Sciences'", M. Swartz (ed. ve çev.), *Studies on Islam* (Oxford: 1981), 185-215, 205-6.
- 21 W. B. Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (Oxford: 1993), 141.
- 22 Krş. Bochenski, *History*, 159-62. Diğer şeyler yanında, bildiğim kadarıyla Arapça el kitaplarıyla sonraki dönem Latince el kitaplarının yükümlülükleri ve çözülemeyen hususları ele alışı arasında bir benzerlik olmadığını belirtmek yerinde olacaktır. Ancak mantık el kitapları dışında bu konuların paralel bir şekilde ele alındığını da tespit etmek mümkündür.
- 23 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. S. Dünyâ, 2. bsk. (Kahire: 1971), 374; krş. S. Inati, *Ibn Sina: Remarks and Admonitions*, part I: *logic* (Toronto: 1981). Bu sonuncusu oldukça problemli bir tercüme olup tercümede esas aldığı Arapça metnin sayfa numaralarını sayfa kenarlarında kaydetmektedir.
- 24 *Discourse on the Categorical and Hypothetical Syllogistic, with a Criticism of the Conjunctive Syllogistic of Avicenna*, *Resâilu'l-felsefiyye: Makâlât fi'l-*

- mantık ve'l-ilmî't-tabî'î li-Ebî'l-Velîd İbn Rüşd* içinde, nşr. C. Alevî (Casablanca: 1983), 187-207.
- 25 Black [170], 97 vd.
- 26 Bu problemin özlü bir ifadesi H. Lagerlund'un *Modal Syllogistics in the Middle Ages* (Lieden: 2000) isimli eserinde bulunmaktadır; bkz. genel olarak blm. 1 ve özellikle 12-14.
- 27 *A Criticism of Avicenna's Doctrine of the Conversion of Premises*, Alevî, *Makâlât* içinde, 100-5, 104-5. İbn Rüşd, İbn Sînâ tarafından hücum edilen Fârâbî'nin yaklaşımını savunmaktadır. Ne var ki, Fârâbî meseleye farklı bir yönden, mümkün önermenin, yani *her insan okuryazar olabilir veya olamayabilir* önermesinin döndürülmesini düşünerek yaklaşmıştır. Aslında meseleler metinde işaret ettiğimden daha karmaşıktır, çünkü İbn Rüşd kipli kıyasa dair görüşünü değiştirmeye devam etmiştir (bkz. Elamrani-Jamal [171]; bu İbn Rüşd'un burada atıfta bulunduğu son çabasıdır). Bu son derece teknik sistemin ayrıntıları için bkz. Thom [183], blm. 5.
- 28 Lagerlund, *Modal Syllogistics*, 28'den iktibas edilmiştir; tercümede birkaç küçük değişiklik yaptım.
- 29 Alevî, *Makâlât*, 181.
- 30 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-kıyâs*, nşr. S. Zayid (Kahire: 1964), 204. İbn Sînâ tarafından geliştirilen sistemin tümü için bkz. Thom [183], blm. 4.
- 31 İbn Sînâ, *el-İşârât*, 334-5.
- 32 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-kıyâs*, 209-10. İbn Rüşd bu hücum karşısında Fârâbî'yi savunmuştur.
- 33 "Mutlak" teriminin kabulünün sebepleri için bkz. Lameer [175], 55 vd.
- 34 İbn Sînâ, *el-İşârât*, 264-6. *Mevsûf, sîfa* ve *vasfî* aynı Arapça kökten gelmektedirler.
- 35 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ıyla birlikte basılmıştır, 312.
- 36 İbn Sînâ sonrası filozofların tutum ve özelliklerini belirlemeye yönelik bir çaba Gutas [94]'te gerçekleştirilmiştir.
- 37 İleri okumalar için birkaç öneri: Dipnotlarda atıfta bulunulan eserler dışında aşağıdaki çalışmalar özellikle faydalıdır. Aristotelesçi olmayan mantığın boyutlarını kapsayacak genişlikte ve tarihî bağlam açısından oldukça yararlı olan giriş mahiyetindeki bir genel bakış için bkz. R. Arnaldez'in *Encyclopaedia of Islam* [16]'daki *Mantık* maddesi. Hızlı bir tarihî bakış, mantık eserlerinin türlerine dair genel bir bakış ve hacimli bir bibliyografya için bkz. Gutas [173]. 900-1300 tarihleri arasına yoğunlaşan daha uzun bir tarihî inceleme için bkz. Street [182]. Mantığın bu gelenekte bizatihi bir bilim olup olmadığının ele alınışı için bkz. Sabra'nın harikula-de makalesi [181]. Bibliyografik bir rehber için sınırlanacak ilk liman Daiber [1]'in "mantık" başlığıdır. *Organon*'un Arapçadaki muhtelif kitapları hakkında bir araştırma için bkz. Goulet [20]'de Aristoteles'in *Organon*'unun Arapçası hakkındaki başlıklar. Eserlerini Arapça kaleme alan mantıkçıların en merkezî siması üzerine yapılan çalışmalar için bkz. Janssens [95]. Mantıkçılar tarafından kullanılan teknik terimler için bkz. Jabre v.dğr., *Encyclopaedia of Arabic Terminology of Logic* [174].

Ahlak ve Siyaset Felsefesi

Charles E. Butterworth

Ortaçağ İslam felsefe geleneği içinde yer alan hiç kimse, insanın tabiaten siyasî bir varlık olduğu anlayışına itiraz etmez. Aslında *Mukaddime*'sindeki meşhur bir pasajda İbn Haldun (1332-1406), çok iyi bilinen bu sözün -yani "insanın içtimâî örgütlenmesi zorunludur" ifadesinin- tabîî bir sonucundan tasviple bahsederek onu, filozofların "yönetim" (*siyâse*), özellikle de "siyasî yönetim" ile kastettikleri şey üzerine yoğunlaşmak için kullanmaktadır.¹ Terimin fakihler ve kelimciler tarafından anlaşıldığı şeklinin aksine filozoflar,

Siyasî yönetimi, içtimâî örgütün her bir sakininin, neticede hakimlere hiçbir ihtiyacı kalmayacak şekilde, kendi nefis ve ahlakî alışkanlıklarına göre sorumluluğuna düşen şeyi kapsar tarzda anlamaktadırlar. Onlar, gerekli hususları yerine getiren içtimâî örgüte "erdemli şehir", bununla ilgili olarak gözetilen kurallara da "siyasî yönetim" ismini vermektedirler. Onlar, bununla, topluluğun sakinlerinin, ortak yararlarına yönelik kanunlar yoluyla idare edildiği bir yönetimi kastetmemektedirler; çünkü o farklı bir şeydir. Söz konusu erdemli şehir onlara göre nadirdir ve gerçekleşmesi pek muhtemel değildir. Onlar bundan sadece bir varsayım olarak söz etmektedirler.

İbn Haldun'un burada muhtemelen Fârâbî'ye (870-950) atıfta bulunduğunu gösteren iki husustan söz edilebilir. İlk olarak Fârâbî,

diğer filozoflara göre *Mukaddime*'de daha sık atıfta bulunulan bir simadır. İkincisi, o *Siyasî Yönetime Dair Kitap*'ın (*Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye*) yazarı olarak da bilinmektedir. Ahlakî eğitimi veya nefsi terbiye sanatını siyasî olanla veya idare sanatıyla ilişkilendirmek, Fârâbî'nin felsefesinin alamet-i farikasıdır. Onun, siyaseti bütün incelemenin merkezi yapmak suretiyle, dikkati siyasî olana çekmedeki hüneri, eserlerine hakim olmuş ve ortaçağ İslam geleneğinde siyaset felsefesinin kurucusu olarak bilinegelmiştir.²

Ashında siyaseti diğer her şeyin üzerine yerleştirmek Fârâbî ve onun yolundan gidenler için merkezî olarak görünmekte olup bu husus ortaçağ Arapça/İslam felsefe geleneği içinde ahlak üzerine eser kaleme almış düşünürleri sınıflandırmak için de bir kıstas sağlamaktadır. Fârâbî'nin en meşhur iki selefi, Kindî (ö. 870'den sonra) ve Râzî (864-925), siyaset üzerine yansımaları olmayan birer ahlak öğretisi sunarken, onun halefleri -özellikle İbn Sînâ (980-1037) ve İbn Rüşd (1126-98), ahlakı siyasetle ilişkilendirme konusunda kendisine katılmışlardır. Böylesine geniş kapsamlı iddiaları savunmak için, yukarıda bahsedilen ilk iki filozofun ahlak öğretisini, bunu siyasî bir öğretiyle ilişkilendirmekten onları alıkoyan şeyi, Fârâbî'nin gelmesiyle birlikte onun bu birbirini takip eden iki uğraşmayı ikna edici bir şekilde nasıl bir araya getirdiğini inceleyecek ve daha sonra da İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün bu bağı devam ettirme şekillerine işaret edeceğiz.

Fârâbî'nin Selefleri

Kindî

Kindî "Arapların filozofu" olarak meşhurdur. Yunan, Fars ve Hint hikmetindeki gezintileri ve astronomiye dair ayrıntılı bilgisiyle tanınmaktadır. Tıp, felsefe, aritmetik, mantık ve geometride en bilgili kimse olarak kabul edilmiştir. Yunanca felsefî eserlerin mütercim ve editörlüğünde oldukça başarılı olduğu farz edilmektedir. İki halifenin sarayında kimi zaman bir özel hoca ve astrolog olarak görev yapmıştır. Son derece velud bir yazardır. Ancak sadece birkaç eseri ahlaka dair bir şeyler ihtiva etmektedir. Bu eserlerde ortaya konulan öğretinin de pek bir etkisi yoktur.

Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Tahsilinde İhtiyaç Duyulan Şey Hakkında Risale'sinde Kindî laf arasında ahlaktan ve hatta Aristoteles'in ahlaka dair eserlerinden bahsetmektedir. Ancak o, Aristoteles tarafından geliştirilen ahlak öğretisini incelemeyeceği gibi, *bizatihi* ahlakı da sadece metafiziğin bir tür eki olarak ele almaktadır.³ Aynı durum Kindî'nin, çoğu zaman Sokrates'e atfedilen zahidane ahlakî erdem türüne dair anekdotları içeren *Sokrates'in Sözleri Hakkında Risale* isimli eseri için de geçerlidir.⁴ Sadece *Üzüntüden Kurtulmanın Çaresi Hakkında Risale*'de bir şekilde ahlak ve ahlakî erdem üzerinde durmaktadır.⁵

Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine'de Kindî, Aristoteles'in felsefesinin insanın hedefi, yani insanî erdeme ulaşma konusunda yetersiz bir rehberlik sunduğunu tartışmaktadır. O, Aristoteles'in pratik öğretisini metafiziğe dair bir bilgiye dayanarak sunmakta, fakat böylesine bir bilginin insanlar tarafından ulaşılır olup olmadığı konusunda bir şüphe sergilemektedir. Aynı zamanda o, sadece bir başka bilimin, yani ilahî bilimin insanların çoğunun ulaşamayacağı ve herhangi bir pratik muhtevaya sahip olmayan böylesine bir bilgiyi sunma iddiasında bulunabileceğini belirtmektedir. Açıkçası, muhtemelen ne metafizik bilgiyi ne de ilahî ilhamı varsayan bir insan için *-Üzüntüden Kurtulmanın Çaresi Hakkında Risale*'de sunulan pratik akıl yürütme tarzına sahip bir kimse için- bir başka bilim gereklidir.

Mezkur risale, kapsam olarak son derece sınırlıdır ve üzüntüden kurtulmak için sunulan çareler tam anlamıyla sıradandır. Kindî, hepimizin bildiği, gözlemlediği ve hatta tecrübe ettiği şeyler açısından insanî bir olgu hakkında düşünmektedir. O, bu tecrübeyi üzüntünün mahiyetine dair öğretisini ortaya koymak için devreye sokmaktadır. Okuyucuyu Yaratıcı'nın fiilini düşünmeye teşvik ederken (R-W X.1-15, AB 22:1-23:4) veya dünyevî var oluşun ötesinde bir yurdun bulunduğu anlayışına yer verirken (R-W XI.53-7 ve XIII.17, AB 27:13-17 ve 31:12) herhangi bir ilahî vahiy ürünü metne dayanmak yerine, insanlar arasında müşterek olan görüşü esas almaktadır. Nihayetinde teşvik ettiği zahidane hayat da, öte dünyaya dair hedeflerin cazibesinden ziyade, insanın gerçek ihtiyaçları hakkında insanlar arasında yaygın delillere dayanmaktadır.

Başlangıçtan itibaren Kindî, risaleye son derece belirgin sınırlar çizmekte ve risaleyi sona erdirirken de bunları tekrarlamaktadır. O kendi vazifesini, üzüntüyle savaşıacak, onun kusurlarını gösterecek ve onun verdiği acıya karşı silahlandıracak delillere işaret etmek olarak görmektedir. Erdemli bir nefis ve adil ahlakî alışkanlıklara sahip herkes, ahlaksızlıklar tarafından alt edilmeyi reddedecek ve bunların verdiği acılara ve zalimane hakimiyetlerine karşı -Kindî burada üzüntüyü ahlaksızlıklar arasında saydığını ima etmektedir- bir koruma arayacaktır. Kindî bu risalede sunduğu şeylerin bu noktada “yeterli” olduğunu söylemektedir (R-W Giriş 6-7 ve 3-6, AB 6:7-8 ve 3-7). Risalenin sonunda sıkıcı olduğunu kabul ederek burada aranan hedefe giden yolların neredeyse sınırsız olduğunu belirtip kendisini mazur göstermekte ve bu hedefe ulaşmanın yeterli olanı sağlayacağı konusunda ısrar etmektedir. Sözkonusu hedef, üzüntünün afetlerinden korunmak ve “en iyi yurda” yani “dindarın ebedî ikametgahı ve huzura kavuştuğu yer”e ulaşmak için, nefste bir model olarak tesis edilecek nasihatlerde bulunmak şeklinde tanımlanmaktadır (R-W XIII.19-21 ve 16-17, AB 31:14-32:3 ve 31:11-12). Burada verilen açıklamada en önemli husus, Kindî’nin, yetişkin insanlar tarafından çok değer verilen şeylere daha az önem vermeye ve duysal zevkin ötesini hedefleyen insan hayatı için en önemli olan şey üzerine yoğunlaşmaya teşvik etmesidir.

Kindî, üzüntünün ne olduğunu açıklamakla başlamaktadır ki, onun varsayımına göre hiç kimse sebebin bilmeden ne bir hastalığı tedavi edebilir ne de bir acıyı dindirebilir (R-W I.1-2, AB 6:9-10). Onun gözünde cevap son derece basittir: “Üzüntü, sevilen şeylerin kaybindan veya erişilemeyecek şeyleri elde etmeye çalışmaktan dolayı nefste meydana gelen bir acıdır” (R-W I.2-3, AB 6:11-12). Hiç kimse her aradığına ulaşamayacağı ve sevdiği her şeyi kaybetmekten uzak kalamayacağı için, üzüntüden kaçmanın yegane yolu, bütün bu bağlardan azade olmaktan geçmektedir. Bizler mutluluğa ulaşmak veya sıkıntıdan kaçınmak için alışkanlıklarımıza bağımlı olduğumuzdan, kendimizi doğru alışkanlıkları geliştirmek üzere eğitmek zorundayız: Sahip olduğumuz şeylerden keyif almamızı sağlayacak ve erişemeyeceğimiz şeyler hakkında da bizi avutacak alışkanlıklar. Dolayısıyla nefsin tedavisi, onu bir yandan erişilemeyen şeylere karşı sabır gös-

termeye alıştırtıp kaybedilen şeylere karşı avuturken, övgüye değer alışkanlıkları elde etme konusunda da küçük ve kolay elde edilirden itibaren başlayarak daha zor ve daha mühim olanlarına doğru yavaş yavaş yükselmeyi içermektedir (R-W IV.11-19, AB 12:1-10).

Mamafih buraya kadarki şekliyle delil, pratik olmaktan ziyade teoriktir. Kindî, insanların niçin üzüntülü olduklarını, alışkanlıklarını ve dünyaya bakışlarını değiştirerek üzüntüden nasıl uzak durabileceklerini açıklamıştır. Kısacası buraya kadar, üzüntü belirdiğinde onu def edecek pratik bir yöntem ortaya koymamıştır. Bunu yapmamasının sebebi, böylesi değişikliklerin açıkçası çok köklü oluşu ve insandan çok şey talep etmesidir. Ayrıca normal birer insan olarak yaşarken üzüntüden uzak kalabilmemiz hususu da pek açık değildir. Öyle görünüyor ki bu, risalenin teorik bölümüne son veren şu teşvik edici sözün de anlamıdır: “Üzüntünün süresini kısaltmaya yarayan yatıştırıcı bir yöntemin peşinde olsak daha iyi olur.” Takip edilecek yöntemler bizi kötü durumlardan alıkoyar, hatta üzüntünün etkilerinin üstesinden gelmemize yardımcı oldukları, ancak üzüntüyü sebep olan kayıpları akıldan çıkartmadıkları oranda mutluluğu elde etmemize bile imkan sağlayabilirler.

Daha sonra Kindî, on adet yöntem saymakta, fakat bir noktada konudan saparak hikayeler ve meseller anlatmaya, hatta Yaratıcı'nın bütün yaratıklar için refah ve iyilik sağlaması üzerinde düşünmeye başlamaktadır. Bu konudan ayrılış, özellikle de gemi yolculuğu benzetmesi, üzüntülerimizin sahip olduklarımızdan kaynaklandığına işaret etmek suretiyle tartışmayı bir üst düzey tahlile taşımaktadır. Sadece lüzumsuz olanlar değil, her şey başımıza gelecek zararın habercisidir. Bu bozulmuş âleminden geçişimiz, Kindî'ye göre, “bir hedefe, ikametgahları olan yere gitmek üzere” bir gemiye binen insanların durumuna benzemektedir (R-W XI.1-3, AB 23:5-7).

Gemi, yolcuların ihtiyaçlarını görebilmeleri için durduğunda, bazı yolcular işlerini hızlıca görüp geri dönerek geniş ve ferah koltuklara otururlar. Diğerleri -yani ihtiyaçlarını hızlıca görmeye çalışan, ancak etraflarını saran güzel görüntülere göz atmaktan ve haz verici kokulardan zevk almaktan dolayı duraklayanlar- geri döndüklerinde daha dar ve daha az rahat koltuklara oturabilirler. Bunlar dışında

kalanlar -yani ihtiyaçlarını gidermeye yeltenen, ancak yol boyunca muhtelif nesneler toplayanlar- ise oturmak için sadece daracık yerler bulabilirler ve topladıkları nesneler de onlara büyük sıkıntı verir. Son olarak geride kalan son grup, gemiden çok uzağa gider, etraflarındaki tabii güzelliğe ve topladıkları nesnelere dalarak mevcut ihtiyaçlarını ve hatta yolculuğun gayesini bile unuturlar. Bu grup içinde geminin kaptanının çağrısını duyan ve gemi hareket etmeden geri dönenler ise son derece rahatsız koltuklar bulurlar. Çok uzaklara giden diğerleri, kaptanın çağrısını asla duyamayıp orada kalarak korkunç şekillerde yok olup giderler. Gemiye, koltuklarının darlığı sebebiyle ileride kendilerine sıkıntı verecek nesneleri yüklenerek gelenlerin çoğu, sahip oldukları bu nesnelerin çürümesinden kaynaklanan pis koku ve onları taşımak için gösterdikleri çaba sebebiyle hasta olup içlerinden bazıları ölür. Sadece ilk iki grup sağ salim hedefe ulaşırken, ikinci gruptakilerin çoğu daha dar koltuklarda yolculuk yaptıkları için rahatsızdırlar.

Kindî, benzetmenin başında olduğu gibi sonunda da bu yolculuğun bizim bu dünyadan geçişimizi temsil ettiğine dikkat çekerek kendilerini ve diğer insanları bir şeye sahip olma arzusuyla tehlikeye atan yolcuları, yol boyunca karşılaştığımız haksızlıklara benzetmektedir (R-W XI.48-9, AB 27:7-8).⁶ Adil olan ise bunun aksine, kendi ihtiyaç veya işleriyle hızlıca ilgilenip kendisine yük olacak herhangi bir şey elde etmeye kalkışmayan, hatta anlık zevklerle bile dikkatinin dağıtılmasına izin vermeyen kimseler olmalıdır. Bütün yolcular kendi vatanlarına gitmektedir, ancak bu vatanın neresi olduğu açık değildir. Bir noktada Kindî bizim “gerçek âleme” gittiğimizi iddia etmekte (R-W XI.48, AB 27:7) ve bir başka yerde de geminin bizi “gerçek vatanlarımıza” götürmekte olduğunu ileri sürmektedir (R-W XI.54, AB 27:14). Ancak son durak ister bir isterse birden çok olsun, sadece maddi kazanımlardan kaçınmayı sağlayan alışkanlıkları elde etmek suretiyle ona ulaşılabilceği kesindir. Bunun ötesinde Kindî, risalenin geri kalanında bu noktayı aydınlatacak başka bir şey söylememektedir.

Sözkonusu misal, yolculuk ve yolcuların tavırlarına vurgu yapmaktadır. Yolcuları çağıran kaptanı peygamberle kıyaslamak mümkün olabilir. Peygamber gibi o da yalnızca bir defa çağrıda bulunmaktadır. Bu çağrıyı dikkate alanlar sıkıntılarını, hatta ebedi sürecek cezalarını bile geride bırakmaktadırlar. Ancak çağrının

içeriği boştur: Sadece geminin hemen kalktığı konusunda uyarıda bulunmaktadır. Kaptan neyin getirilip neyin bırakılacağı konusunda bir rehberlik yapmamakta, yalnızca çağrıda bulunmaktadır. Muhtemelen daha fazla açıklığı ihtiyaç bulunmamaktadır. Misal sadece bizim dünyevî yolculuğumuzun bir benzeri olarak sunulmaktadır.

Risale boyunca peşinden gidilen hedef, amacımızı öğrenmekten ziyade, buradaki yolumuzun nasıl daha rahat hale getirilebileceğini öğrenmekten ibarettir. Kindî zaten bu hedefe ulaşmak için bize lazım olan alışkanlıklardan bahsetmektedir, ancak buraya kadarki tavsiyeleri aşırı derecede zahidanedir. Mezkur misal, yolculuğumuz boyunca bulunacağımız davranışlarda neredeyse tamamen özgür olduğumuzu göstermektedir. Onu nasıl kullandığımız, hedefimize rahat bir şekilde mi ulaşacağımızı, yoksa yolculuk boyunca acı ve ızdırap çekip belki de helak olup olmayacağımızı da belirlemektedir. Ne kendi ne de diğerlerinin başını belaya sokmadan yolculuk etmek için neredeyse etrafımızdaki şeylere duyarsız kalmak mecburiyetindeyiz.

Bu anlamda *Üzüntüden Kurtulmanın Çaresi Hakkında Risale*, Kindî'nin *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Hakkında* isimli eserinde insanî erdeme dair öğretisini doğrulamaktadır. İnsanın var oluşu için herhangi bir başka amaçtan haberdar olmadığımız sürece erdem -her şeyden önce ahlakî erdem-, bizim gayemiz olmalıdır. Burada övülen erdem, adalete oldukça yakındır, fakat aynı zamanda cesarete de benzeyen yanları vardır. Başkalarının bir şeylere sahip olmak suretiyle işlediği adaletsizliğe işaretlerle Kindî, bizi -tabii ki sınırlı bir şekilde- adaletin gerekleri konusunda uyarmaktadır.

Alınacak öncelikli ders, bu neviden erdemli alışkanlıkların dünyevî yolculuğumuz boyunca bize rahat ve huzur sağladığı, bizi nihayetinde her neredeyse gerçek âleme ve yurdumuza sağ salim ulaştırdığıdır. Bir problem olarak bizim hikmetten yoksunluğumuza işareti bir kenara bırakan risale, bize en önemli erdem hakkında bir şey söylememektedir. Kindî kendimizi ve etrafımızdakilerin durumunu nasıl geliştirebileceğimiz hakkında bize bir şey söylemeye de burada teşebbüs etmemektedir. Onun öğretisi özellikle şahsî kayıplarla başa çıkma konusunda stratejiler sunmakta ve içinde yaşadığımız çevreyi sabit-değişken olarak, yani değiştirmeye teşebbüs etmeye değmeyecek bir şey olarak kabul etmektedir. Biz kendi hayatımızı

geliştirmek namına ona katlanmayı, hatta onu kabullenmeyi öğrenmek durumundayız. En azından Kindî, burada vatandaşların eğitimi-onlara, sahip oldukları şeyleri azaltmanın önemini öğretme- konusunda sessiz bir çağrıda bulunmakta, fakat bunun ötesinde kapsamlı bir siyasî öğreti ortaya koymamaktadır.⁷

Râzî

Ebû Bekr Râzî, temelde bir tabip ve tıp üstadıdır, aynı zamanda da muhtelif hükümdarlara kimi zaman danışmanlık yapmış velud bir yazardır. Aslında iki yüzün üzerinde kitap ve risalesi mevcuttur. Eser telif etmekten dolayı eli felç olsa ve gözü görme kaybına uğrasa da sekreter ve müstensihler yardımıyla eser yazımına devam etmiştir.⁸

Râzî'nin ahlakî öğretisinin değerini tam olarak belirlemek oldukça zordur, bunun sebebi, çok az eserinin günümüze ulaşması ve düşünceleri hakkındaki temel kaynağımızın, baş düşmanı İsmailî dâ'î Ebû Hâtim Râzî'nin, hemşerisinin muhtelif yaklaşımlarına dair sunduğu anlatı olmasıdır. Neyse ki, Râzî'nin hayatının sonlarında kaleme aldığı *Felsefî Hayat Hakkında Kitap* isimli mühim eserine sahibiz.⁹ Bu eserde, ismini vermediği, ancak “düşünce, temyiz ve marifet ehli” olarak tavsif ettiği şahıslar tarafından kendisine yöneltilen çelişkili eleştirilere karşı, tavrını haklı çıkarma amacıyla, kişinin kendisini felsefeye adanmasının önemi ve böylesine bir hayat tarzı için Sokrates'i örnek almanın manasını ele almaktadır. Onu eleştirenler Râzî'yi, başkalarıyla sosyal ilişkiye girmesi ve kendisini para kazanmayla meşgul etmesi türünden, Sokrates'in uzak durduğunu düşündükleri şeylerle ilgilendiği için suçlamakta, ancak Sokrates'in zahidane yaşamını da kötü pratik sonuçları dolayısıyla yermektedirler. Bir başka ifadeyle Râzî, Sokrates'ten yüz çevirdiği kadar onu takip ettiği için de hatalıdır.

Râzî bu suçlamalara cevap verip kendi öğretisi hakkında da tam olarak bir fikir sunmakta, ancak Sokrates'in meşhur dönüşünün, yani gençlik döneminde bir zühd yaşamı sürdürürken olgunluk döneminde insanî faaliyetlerle içli dışlı olmaya başlamasının sebebini araştırmamaktadır. Her ne kadar sözkonusu dönüşü, Sokrates'in zühdü yanlış olarak kabul etmesinin bir delili olarak sunsa da,

Râzî, Sokrates'in zühdünü gençliğin verdiği bir aşırılık olarak ele almaktadır (ksm. 4-29, 99:14-108:12). Sokrates bu tür bir hayatı erken devirde terk ettiğinden Râzî, diğer bütün ilgileri göz ardı eden hikmet talebine adanmış bir hayatın mı övgüye değer olduğu, yoksa risalenin sonunda bizzat kendisi tarafından tasvir edilen dengeli bir hayatın mı daha iyi olduğu konusunda düşünmeye gerek duymamaktadır. Râzî, herhangi bir tehlikeli sonuca yol açmamaları sebebiyle, zahidane uygulamalarından dolayı Sokrates'i yermekten geri durmaktadır. O, mutlak olarak zühdü kınamak için de bir sebep görmemektedir.

Yine de bu mesele göz ardı edilemez, çünkü nihayetinde daha kapsamlı bir soruya, yani felsefe talebinin insanların ihtiyaçlarını dikkate almaksızın sadece tek bir amaca sahip olması gerekip gerekmediği veya farklı bir şekilde ifade edersek, felsefenin hakikî ilgisinin tabiat ve kainat veya insan ve siyasî şeyler olup olmadığı meselesine işaret etmektedir. Râzî bu ikisi arasında hemen bir ayırımı gitmemekte, çünkü adaleti uygulama, arzulara hakim olma ve bilgi peşinden gitmeyi, felsefe talebinin özellikleri ve Sokrates'in hayatındaki övgüye değer hususlar olarak tanımlamaktadır. Sokrates'in insanın refahına vesile olan faaliyetlere katılmak amacıyla zühdden vazgeçmesi üzerinde ısrarla duran Râzî, onun *bizatihi* yanlış veya tabiata aykırı olup olmadığını araştırmaktan kaçınmaktadır. Bunun yerine zühdü sonuçları açısından yargılamakta -niteliğinden ziyade niceliği açısından- ve onu sadece zahidin veya insan ırkının refahını tehdit ettiği ölçüde yanlış bulmaktadır. Böylesi bir taktik Râzî'ye, eleştirmenlerinin onu -Sokrates'in ilk dönem zühdünü taklit etmeyip arzular tarafından doyurulmuş olması sebebiyle- yalancı çıkarma gayretlerinden uzak durmasını da sağlamaktadır.

Mesele son derece yerindedir. Ancak Râzî onu, her ne kadar Sokrates'in erken dönem zahidane yaşantısı kadar olmasa da (şimdi savunulabilir hale getirdiği bir tutum) felsefî bir hayat sürmeyen insanlarla karşılaştırıldığında kendisinin yine de felsefî bir hayata sahip olduğunu ileri sürerek zayıflatmaktadır. Zühdün yaşadığımız dünya için daima bir tehdit olduğunu kabul edip ardından Sokrates'in yeniden şekillendirdiği hayatın sağlıklı sonuçlarını överek daha sağlam bir zeminde hareket edebilirdi. Fakat kendi savunmasını nicelik

açısından ortaya koyarak dengeli bir hayata dair yeterli bir izahat da verememiş olmaktadır. Râzî'nin yapması gereken şey, Sokrates'in erken dönem zühd yaşantısının onu, insanî davranışla ilişkili meselelere ilgi göstermekten uzak tuttuğu ölçüde, felsefe talebinden de tam anlamıyla alıkoyduğunu göstermekti.

O bunu, kendisini asıl hedefinden uzaklaştıracığı için yapmamaktadır. Asıl hedefi, felsefî hayata dair anlatısını tamamlayan bir delil ortaya koymaktır. Bu ise onun bir bütün olarak öğretisine dayanmakta olup Râzî de bunun özetini diğer eserlerden alınmış altı ilkeyi sıralayarak yapmaktadır (ksm. 9-10, 101:5-102:5). Bununla birlikte eserin devamında bunlardan sadece iki tanesini geliştirmektedir. Neredeyse bir emir şeklinde ifade edilen ilk ilke, ancak daha büyük bir acıya yol açmadığı ölçüde zevkin peşinden gidilmesini salık vermektedir (ksm. 11-14, 102:6-103:13). Diğer ilke ise Tanrı'nın bütün yaratıklara sağladığı şey üzerinde ısrarla durmaktadır (ksm. 15-22, 103:14-106:6).

İkinci ilke, zorunlu olarak insanları diğer yaratıklara zarar verme konusunda sorumlu tutmaktadır. Bu ilkeye dair açıklamasında Râzî, okuyucuyu siyasî öneme sahip meselelere yönlendirmektedir: Bedenin farklı uzuvları ve muhtelif türler arasında bulunan tabii hiyerarşi ile ardından insan türü içindeki fertler arasında varsayılan hiyerarşi. Bu türden ayrımlar ona üst ve alt sınırlar olarak isimlendirdiği ahlakiliğin geçici bir tanımını yapma fırsatı vermektedir (ksm. 23-8, 106:7-108:3). Kısacası, doğuştan gelen ve alışkanlığa dayalı farklılıkların belirlenmiş olduğunu ve bunların zorunlu olarak farklı zevk arayışlarına sevk ettiğini kabul eden Râzî, hiç kimsenin ne bir yandan adalet veya akla (burada akıl hem tabii olarak hem de vahye göre anlaşılmaktadır) karşı hareket edebileceği ne de diğer taraftan kendisine zarar verebileceği veya zevke düşeceği üzerinde durmaktadır. Mesele, bazı insanların diğerlerine göre daha kolay bir şekilde bunu yapabilmeleri sebebiyle, kuralın esnek olmak zorunda oluşudur. Her ne kadar daha azın yine de genel olarak daha iyi olduğunda ısrar etse de farklılıkların kişinin talihinde yol açtığı eşitsizlikler, onu refahın daha adil bir şekilde dağılımı veya aktarımının düzenlenmesi konusunda çok çaba sarf etmenin gereği hakkında herhangi bir öneride bulunmaya sevk etmemektedir. Siyaset ve siyasî ekonomiye kısaca da olsa değinmekten tamamen kaçınan Râzî, sadece daha

az refahın, aşağı sınıra riayet etme açısından problemsiz olduğuna ve bu sınıra daha yakın olmanın ise tercih edildiğine işaret etmektedir.

Bütün bunlar, Râzî'nin felsefî yaşamın özeti olarak isimlendirildiği şeyde bir araya getirilmektedir: "Kişinin kendisini (...) insan için mümkün olduğu oranda Tanrı'ya benzer kılması" (ksm. 29, 108:4-12). Bu özet ifade, fevkalade dakîk ve yaratıcıdır. Dört temel unsur içermektedir. Râzî Yaratıcı'nın belirli özelliklerini belirterek başlamaktadır. Daha sonra davranışa dair, kölelerin efendilerini veya sahiplerini hoşnut etme arayışları ile bizim Kadir-i Mutlak Efendimiz'i memnun etmemiz gereken şekil arasındaki benzerliğe dayanan bir kural aramaktadır. Ardından bu benzetmeden felsefenin özelliğine dair bir sonuç çıkartmaktadır. Ve bu özet ifadenin tam tek-mil açıklamasının, *Manevî Tıp Hakkında Kitap*'ta bulunabileceğini belirterek bitirmektedir.¹⁰

İlgili okuyucunun sözkonusu kitaba bakması gerektiğini söylemektedir Râzî, çünkü o kitap (a) kötü ahlakî alışkanlıklarımızdan nasıl kurtulabileceğimizi ve (b) kişinin felsefî bir hayat tarzına sahip olmayı arzularken ne derecede geçim sağlamak, bir şeyler elde etmek, harcamak ve idare arzusuyla ilgili olabileceğini ortaya koymaktadır. Bir başka ifadeyle burada felsefî hayata dair ortaya konan tanım, Râzî'nin orada ahlakî erdem, özellikle de ahlakî arınma ve insan ilişkileri -ekonomi yanında siyasî idare de- ile ilgili olarak tanımladığı şey hakkında sorular uyandırmaktadır. Felsefe bilgi peşinden koşmak, adilane davranma yönünde mücadele etmek ve müşfik olduğu kadar merhametli olmak şeklinde tanımlandığı müddetçe, ahlakî erdem veya ahlak, ev yönetimi veya ekonomi ve siyasî idarenin altında yer alan hususları da kapsamaktadır. *Manevî Tıp Hakkında Kitap*'a yapılan atıf sadece, Râzî'nin daha büyük ölçekteki öğretisinden iki ilkeye dair yaptığı girişte zaten açık hale getirilen hususun altını çizmektedir. Râzî, okuyucunun, tüm yaratıklara yönelik ilahî inayetin, kimilerinin diğerlerine hizmet etmesini nasıl gerekli kıldığının farkına varacağından emin bir şekilde, insanlar arasında da topluluğun refahı konusunda ne oranda merkezî oldukları açısından bir ayırımın tamamen adil olduğunu neredeyse laf arasında dile getirmektedir.

Bu tür düşünceler, Râzî'nin kendisini, isimsiz münekkitle karşı savunmasına izin verirken, felsefeye dair bir açıklamayı sadece suç-

suz çıkartmanın da ötesine geçmektedir (ksm. 30-7, 108:13-110:15). Dolayısıyla mezkur risalesinin sonuç kısmında, son olarak kendini haklı çıkartmanın bir parçası olarak felsefenin bilgi ve pratik şeklinde iki kısmının olduğunu, bu ikisine birden sahip olmayan kimsenin filozof olarak isimlendirilemeyeceğini belirtmektedir. Bir filozof olarak rolü kendiliğinden ortaya çıkmaktadır zaten: Eserleri onun bilgisini, üst ve alt sınırlara bağlılığı onun uygulamasını ispatlamaktadır (ksm. 38-40, 110:16-111:7). Ancak açıkça o, ahlaka dair bütün bu eserlerinde bilgiye daha çok değer vermekte ve pratiği, özellikle de siyasî pratiği bilginin altında değerlendirmektedir.

Fârâbî'nin Ahlakî ve Siyasî Öğretisi

Genellikle kendisine Aristoteles'ten sonra "ikinci üstad" olarak atıfta bulunulan Fârâbî, öğretisi kadar okuduğu hocaları -Yuhannâ b. Haylân'dan mantık, İbnü's-Serrâc'dan Arapça ve Ebû Bîşr Mettâ b. Yûnus'tan felsefe okumuştur- ve yolculukları -Buhara, Merv, Bağdat, Dımeşk ve Kahire'ye seyahat ettiği bilinmektedir- ile tanınmaktadır. Şimdilerde yanlışlığı ispatlansa bile bir süre de Bizans'ta bulunduğu hakkında birtakım spekülasyonlar mevcuttur. Genişlik ve derinlikleri açısından fevkalade olan eserleri bütün bilimleri kapsamakta ve felsefenin bütün kısımlarını kucaklamaktadır. Aristoteles'in mantık eserleri üzerine çok sayıda şerh yazmıştır; Stagerialı'nın fizik konusundaki eserleri hakkında geniş bilgiye sahiptir ve *Nikomakhos'a Ahlak* üzerine yazdığı, şu anda elimizde bulunmayan hacimli şerhi ile meşhurdur. Eflatun ve Aristoteles'in felsefelerini anlatan ve girişinde İslam'ın yönelttiği meydan okumalara göre bu felsefeleri uyarlayan *Eflatun ve Aristoteles'in Felsefesi* isimli eseri yanında, Eflatun'un *Kanunlar*'ına da bir şerh kaleme almıştır.

Fârâbî'nin ahlak ve siyaset öğretisini aydınlatan çok sayıda eseri içinde *Seçilmiş Aforizmalar (Fusûlün münteze'a)*, onun pratik ve teorik felsefe konusundaki rehberlikleri açısından Eflatun, Aristoteles ve antik düşünörlere nasıl baktığını en açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Aslında eserin alt başlığında onlara olan güvenini açığa vurmakta ve daha sonra eserde Eflatun'un *Cumhuriyet* ve

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Ahlak*'ının anahtar konularını en orijinal şekliyle bir araya getirerek devam etmektedir. Eserin amacı, alt başlığında ifade edildiği üzere,

antik düşünürlerin şehirlerin nasıl yönetilmesi ve müreffeh kılınmasına, şehir sakinlerinin hayatlarını geliştirme ve onları saadete doğru sevk etme yollarına dair pek çok sözünün özlerinden oluşan seçilmiş aforizmalar ortaya koymaktır.¹¹

Buradaki vurgu, risalenin kısmî özelliği üzerinedir: Eser antik düşünürlerin pek çok sözünün -hepsi değil- zemin, ilke ve temellerini içeren seçilmiş aforizmaları ihtiva etmektedir. Fârâbî, risaleyi oluşturan doksan altı aforizmaya (çok yakın zamana ait ve daha az güvenilir altı el yazmasında bulunan tartışmalı dört aforizma en iyisi şimdilik göz ardı edilmelidir) nefsin sağlığıyla beden sağlığı arasında bir karşılaştırma yaparak başlamakta ve daha sonra bu görüşünü geliştirmektedir. Son derece ani bir şekilde beden ve nefsin sağlıklarını tanımlamak suretiyle açıklamalarına başlamakta ve daha sonra bu ikisinden daha önemli olanın -yani nefsin- sağlığının nasıl kazanılacağı ve hastalığının üstesinden nasıl gelineceğini izah etmektedir. *Seçilmiş Aforizmalar*'ın ilk kelimesi açıkça "nefs", son kelimesi de "erdem"dır.

"Nefs"ten "erdem"e geçerken Fârâbî, öncelikle nefsin ayrıntılı bir incelemesiyle işe girişmekte, daha sonra mükemmelliğe ulaşmak için gerekli olan iyi düzenlenmiş siyasî yönetime dair bir izahat ve gerekçelendirme ortaya koymaktadır. Hiçbir yerde nübüvvetten, peygamber veya kanun koyucudan bahsetmemektedir. Filozof konusunda da aynı oranda sessizdir ve "felsefe"nin sadece iki kere, o da sondan iki önceki aforizmada (94) sözünü eder. "Vahiy"den de yalnızca söz konusu aforizmada bahsetmektedir. Diğer yandan Fârâbî, aforizmalar boyunca devamlı surette devlet adamı (*medenî*) ve hükümdar hakkında konuşmaktadır.

Fârâbî söz konusu eserinde antik düşünürlerle, insanı mutluluğa götürecektir siyasî düzeni tanımlamak üzere başvurmaktadır. Siyasî topluluğun nasıl iyi düzenleneceğini anlamada başarılı olan fert -ister devlet adamı olsun ister hükümdar- vatandaşlar için, tabibin hastalar için yaptığı şeyi yapacak ve kurallarını takip eden vatandaşları,

peygamberin kendisine tâbi olanları başarıya ulaştırdığı gibi başarıya ulaştıracaktır. Yine de böylesi bir anlayışa sahip olmak için kişi öncelikle siyasî hayat kadar nefsinin de tam anlamıyla tanımalıdır. Daha belirgin olarak söylemek gerekirse, erdemli siyasî yönetim, tüm sakinlerinin nefsleri mümkün olduğunca sağlıklı olan bir yönetimdir: “Nefslere şifa olan devlet adamıdır ve o aynı zamanda hükümdar olarak da isimlendirilmektedir” (4).

Açıkça böyle bir siyasî risalenin nefse dair iki uzun tartışma içermesinin -bu açıdan tam da *Nikomakhos’a Ahlak’a* benzemektedir ki, sözkonusu iki tartışmadan birincisi aklı gücün teorik kısmı dışında nefsin bütün güçlerini açıklamakta (6-21), diğeri ise bu teorik kısmı ve ona eşlik eden pratik kısmı entelektüel erdemleri ele alırken tahlil etmektedir (33-36)- ve aynı zamanda varlığın ilkeleri ve mutluluk açısından doğru ve hatalı görüşlere dair bir inceleme sunmasının sebebi de aslında budur (68-87). Bu üç grup aforizma, risalenin üçte ikisinden biraz azını teşkil etmektedir. Şekli bir yapı veya taksimat-tan yoksun olan risalede, her bir ahlakî tartışmanın öncesinde ve sonrasında, siyasî öğretinin daha da derinlerine ilerleyen başka aforizma grupları karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla genel olarak nefse dair tartışma, nefis ile beden arasında olduğu kadar nefis ve beden idaresi (1-5) arasındaki birtakım benzerlikler tarafından öncelenmekte; ardından, ilk olarak iç siyasî ekonomiye dair bir tartışma (22-9) daha sonra da gerçek hükümdara dair bir soruşturma bunu takip etmektedir (30-2). Nefisle ilgili ikinci tartışma ise bu üç aforizma ile öncelenmekte, ardından ise erdemli şehre dair bir araştırma gelmektedir (57-67). Bunun öncesinde ise, erdemli yönetime dair izahatın takip ettiği (88-96) doğru ve hatalı düşüncelere dair inceleme mevcuttur. Ahlakı dair her istitradın ardından tartışmanın tonu daha da yükseliyor gibi görünmekte, hatta neredeyse ahlakî öğreti, risaledeki siyasî öğretinin dinamik gücü veya en azından ona istikametini veren unsur olarak göze çarpmaktadır.

Risalenin başlangıcındaki benzetmelerde Fârâbî, nefis bedene göre daha iyi biliniyormuşçasına, sadece bedeni nefisle kıyaslamamakta, daha da ileri giderek açıkça beden ile nefsin sağlık ve hastalıklarını belirleyen şeyi de tanımlamaktadır. Nefsin sağlığı, kendi özellikleri içinde her zaman iyi ve güzel olanı yapabilmeyi ve asil hareketler-

de bulunmayı ihtiva ederken, hastalığı ise kendi özellikleri içinde her zaman kötü ve fena olanı yapmak ve bayağı hareketlerde bulunmaktır. Bedenin sağlık ve hastalığının tasviri ise neredeyse nefsininkiyle özdeştir, ancak bir tane önemli farklılık bulunmaktadır: Bedenin, ilk olarak nefis tarafından harekete geçirilmedikçe hiçbir şey yapamayacağı belirtilmektedir. Ardından nefsin iyi özellikleri erdem ve kötü özellikleri de ahlaksızlık olarak gösterildikten sonra (2) Fârâbî bu benzetmeyi bir daha kullanmamaktadır.

Tabip ile devlet adamı veya hükümdarı, birincisi bedenleri ikincisi nefsleri tedavi etmesi oranında yan yana değerlendirmesi Fârâbî'yi, ferdî düzeyin ötesine geçmeye zorlamaktadır. O, bedenin sağlığını "mizacın dengede olması" olarak tanımlarken, şehrin sağlığını ise farklı bir şekilde "halkının ahlakî alışkanlıklarının dengede olması" tarzında tanımlamaktadır. Bu şekilde ortaya konan farklılık, katiyen önemsiz değildir: Bedenin sağlığında ilgi her zaman ferdî bedene iken ve dolayısıyla tabip de fertlerle ilgilenirken, devlet adamı veya hükümdar, şehrin dengede olmasını hedeflemekte ve tek tek fertlerle değil, bütünle veya en azından şehir sakinlerinin çoğunluğuyla ilgilenmektedir. Eğer devlet adamı veya hükümdar, hedeflerine sadece bütün şehir sakinlerinin ahlakî alışkanlıklarının dengesini tesis etmek (veya yeniden tesis etmek) suretiyle ulaşabilirse, bu tabii ki onlar için çok daha iyidir. Ancak Fârâbî artık fertler hakkında açık olarak konuşmamakta, bundan sonra daha arzulu bir şekilde topluluktan -şehir topluluğu- bahsetmekte ve nadiren de olsa ferdî nefsin imajını akla getirmektedir. Burada aynı zamanda şehir halkının ahlakî alışkanlıklarına, ferdî bedenin mizacıyla mukayese etmek suretiyle vurguda bulunmaktadır. Netice, tabip ve onun sanatından ziyade, devlet adamı/hükümdar ve onun sanatının öneminin altını çizmektir. Buna rağmen sağlıklı bedenin şehirde nasıl istihdam edileceğini belirleyen de devlet adamı veya hükümdardır. Hangi hareketlerin sağlıklı vatandaş, yani nefsi kadar bedeni de sağlıklı olan vatandaş tarafından gerçekleştirilmesi gerektiğini tayin etmek tabibe değil, devlet adamı veya hükümdara düşmektedir.

Farklı bir tarzda ifade edilen ve devlet adamı/hükümdar ile tabibi birbirinden ayıran bir başka faktör de ahlakî amaçtır. Tabibin görevi, yeniden kazanılan gücün veya gelişme kaydedilen görme yetisinin

nasıl kullanılacağını sormadan sadece tedavi etmek iken, mukabilindeki devlet adamı/hükümdar ise vatandaşlıkla veya hükümdarlıkla ilgili sanatın faydalarının, kendilerine uygulanan şahıslara nasıl etki edeceği, yani şehrin hizmetine dair işleri yüklenmeleri için nefslerinin nasıl tedavi edileceği üzerinde düşünmek zorundadır. Bu anlamda “hükümdarlık ve şehir sanatının şehirdeki diğer sanatlarla olan ilişkisi, inşaat ustasının diğer inşaat işçilerine kıyasla durumu gibidir” ve “şehirdeki geri kalan sanatlar sadece onlar aracılığıyla siyasî sanat ve hükümdarlık sanatının amacını tamamlamak için iş görmektedirler” (4). Bu sanatın sahip olduğu büyük önemin, bizzat son derece karmaşık yapısından kaynaklanması sebebiyle Fârâbî, böyle bir ferdin “nefsin, insanın kendisi aracılığıyla iyi şeyler yaptığı özelliklerinden ve bunların kaç tane olduğu”ndan haberdar olması gerektiği kadar, “sözkonusu özellikleri vatandaşların nefslerine yerleştirecek yolları ve yok olup gitmemeleri için bu özellikleri onlar arasında korumayı sağlayacak idare şeklini bilmesinin lüzumlu olduğu” konusunda ısrar edebilmektedir (5).

Yine “ahlak bilimi”ne dair tartışmasına bu şekilde başlaması, Fârâbî’ye sadece siyasetle ilgilenme değil, aynı zamanda nefsin ahlakî kısmını aklî kısmının altında değerlendirme imkanı da vermektedir ki, bu şekilde devlet adamı/hükümdar, aklî kısım aracılığıyla şehir için nasıl kanun koyacağını (bkz. 32, 34-9, 41-5 ve 52-3) ve daha sonra bizzat ahlakî alışkanlıklar arasında nasıl bir hiyerarşi tesis edeceğini anlayabilmektedir. İkinci husus, nefsin arzu eden kısmına ait olup itidal, cesaret, cömertlik ve adaleti içermektedir (8). Adalet istisna edilirse Fârâbî bu erdemler hakkında çok az şey söylemektedir. (Her ne kadar adalet, nispeten uzun 61-6. aforizmalarda incelenirse ve adil savaş kavramı 67. aforizmada ele alınsa da, ahlakî erdemlere dair bu sıralamanın antik düşünürlerin öğretisini nasıl birbirine karıştırdığı görmezden gelinmemelidir, zira Aristoteles’in cömertliği, bu sıralamada, dört temel erdemden birisi olarak Eflatun’un hikmetinin yerini almaktadır.)

21. aforizmanın, yani nefse dair ilk kapsamlı tartışmanın sonunda, adalet dışındaki bütün ahlakî erdemler nisbeten ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Fârâbî nefsin dengedeki özellikleri olarak

bu alışkanlıkların neler olduğunu açıklamakta ve bunları meydana getirmenin yoluna işaret etmektedir. (Adaletin bu anlatımda tamamen ihmal edildiğini söylemek bütünüyle doğru olmaz, çünkü 26. aforizmada, tabibin belirli bir eklem veya organı tedavi ederken bütün bedenin sağlığını dikkate alması gerektiği gibi, devlet adamı/hükümdarın da şehrin her bir parçasının sağlığını, onun sağlık veya hastalığının bütün şehri etkileyeceği düşüncesiyle nasıl gözetmesi gerektiğine işaret edilmektedir.) Bu bölüme son verirken Fârâbî, tabip ile devlet adamı/hükümdar arasındaki benzerliği yeniden ifade ediyor gözükmekte, fakat bunu yeni bir terim kullanarak yapmaktadır: Devlet adamı (*el-medenî*) hakkında konuşmak yerine bu defa “şehirlerin yöneticisi”nden (*müdebbiru’l-müdün*) bahsetmektedir. İstilahtaki değişim önemsizdir, fakat insanlar tarafından oluşturulmuş gruplaşmaları açıklayan yeni bir araştırmaya zemin hazırlamaktadır. 23. aforizmada açıkladığı gibi, insanların yaşam şekli -aslında kısa ömürlü hususlar olsa da- onların karakterlerini etkilemektedir. Bu arazî hususlardan daha önemlisi ise şehirlerin neyi hedefledikleri, vatandaşlarının peşinden gittiği genel gayedir. Fârâbî’nin bu meseleye yaklaşımı, onu tartışmanın tonunu yükselten bir ayırım yapmaya ve her şeyden önce ilk defa tartışmaya mutluluğu -hatta nihai mutluluğu- dahil etmeye sevk etmektedir. Artık farklı idareci türlerini ayırt etmemiz; kimin hakikaten hükümdar olarak isimlendirmeyi hak ettiğini bilmemiz gerekmektedir ki bu bizi, risalenin dördüncü bölümüne götürmektedir. Böylece ferdi niteleyen bu şeyi öğrendiğimizde, bizim onun insan mutluluğunun nasıl farkına vardığını daha iyi anlama ihtiyacımız da belirgin hale gelmektedir. Farklı bir şekilde ifade edecek olursak, şu aklî erdemleri öğrenmek durumundayız: Hikmet ve basiret.

Burada Fârâbî’yi risalenin geri kalanı boyunca adım adım takip etmek mümkün olmasa da devlet sanatını nefis sanatıyla nasıl başarılı bir şekilde kaynaştırdığı, yani ahlakî öğretisinin nasıl zorunlu olarak siyasî öğretilerine götürdüğü artık belirgin hale gelmiş olmalıdır. Aynı zamanda hem ahlak hem de siyaset öğretilerinde Eflatun ve Aristoteles’i, her ikisini inceden inceye değiştirerek de olsa, kullandığı da aşikar olmuş olmalıdır.

Fârâbî'nin Halefleri

İbn Sînâ

Bütün ortaçağ İslam filozofları içinde en iyi İbn Sînâ'nın hayatını bilmekteyiz. Bu bilgiyi, kendi biyografik ekinin beraberinde, otobi-yografiye benzer bir metni de muhafaza eden sadık talebesi ve kadim dostu Cüzcânî'nin çabalarına borçluyuz.¹² Sözkonusu metinden, İbn Sînâ'nın gençlik günlerinden ölümüne kadar daim ve sadık bir öğren-ci olduğunu öğrenmekteyiz. İlme olan bu adanmışlığı en iyi şekliyle devasa ansiklopedik eseri *eş-Şifâ*'da belirgin olarak karşımızdadır.

Mantık kısmına giriş mahiyetindeki cildin ilk bölümünde İbn Sînâ, eserin bir bütün olarak genel düzenini açıklamaktadır. Mantığa dair bölümün ardından gelen bölüm tabîî bilime tahsis edilmektedir. Bunu matematik bilimlerin ortaya konulduğu üçüncü bölüm izlemekte ve eser, İbn Sînâ'nın metafiziğe ilişkin bilimin taksim ve boyutlarına dair açıklamasıyla son bulmaktadır. *Şifâ*'nın sahasına dair bu izahat-tan hareketle İbn Sînâ'nın eserinin sadece teorik felsefe veya bilime tahsis edildiği, yani pratik felsefe veya bilime dair herhangi bir şey söylemediği düşünülebilir. Aslında metafiziğe dair tartışmasının sonuna kadar pratik bilimler veya ahlak sanatları ve siyaset hakkında konuşmamaktadır. Kendisinin de ifade ettiği gibi “ahlak ve siyaset bilimine dair bu özet, ben bunlar hakkında daha kapsamlı müstakil bir eser kaleme alıncaya kadar” buraya konulmuştur.¹³

Ancak İbn Sînâ'nın bütün öğretisi, ahlak ve siyaset biliminin geçici olarak değil, özü itibariyle ilahî bilimden sonraya ait olduğunu göster-mektedir. Aslında bu bilimler ilahî bilimin insanî tezahürleri, onun pratik delilidir. Onlar, insan türü için sözkonusu olan ilahî inayeti ve dolayısıyla da *Şifâ*'da incelenen diğer bilimlerden çok daha açık bir şekilde vahyin hakikatini ispatlamaktadırlar. Ancak onların öğrettiği şeylerin doğruluğu, aynı zamanda Aristotelesçi veya putperest akıl yürütme süreçleriyle de teyit edildiğinden, İbn Sînâ'nın putperest felsefe ile Hz. Muhammed'e verilen vahiy arasında gördüğü ilişkiyi vuzuha kavuşturması gerekmektedir.

İbn Sînâ'nın Eflatun'un *Kanunlar*'ını nübüvvete dair bir risale olarak tasviri, onun felsefe ve vahyi nasıl birbiriyle ilişkili gördüğü konusunda bir ipucu vermektedir.¹⁴ Benzer şekilde *Şifâ*'da nübüv-

vetin ve ilahî hukukun siyasî vechelerine gösterdiği ilgi, en temel siyasî sorular üzerinde düşünmeye sevk etmektedir: Hukukun tabiatı, siyasî topluluğun amacı, vatandaşlar arasında sağlıklı ahlakî hayata duyulan gereksinim, evliliğe olduğu kadar boşanmaya karşı da hazırlıklı olmanın önemi, adil savaşın şartları, cezaî kanunların arkasında yatan düşünceler ve insan hayatının sonu.¹⁵ İbn Sînâ'nın siyasî öğretisi burada siyaset biliminin temellerine dair bir giriş sunmakta ve okuyucuyu, putperest Yunanlı filozoflar ile nebevî özellikler elde ederek felsefî erdemi geride bırakan istisnâî kişinin ortaya koyduğu siyasî hayata bakış arasındaki güçlü ilişki hakkında dikkatli bir şekilde düşünme gereği konusunda uyarmaktadır.

İbn Rüşd

İbn Rüşd usta bir Eflatun ve Aristoteles şarihi, tabip, fakih, kadı, asil bir danışman ve zamanının teorik ve pratik meselelerinin sözcüsüdür. Fıkıh, tıp, şiir, felsefe, tabii bilim ve kelimadaki derin becerisi, Müslümanlar kadar, eserlerini ilk defa İbranice ve Latinceye tercüme eden Yahudiler ve Hristiyanlar tarafından da bilinmiş, ancak bütün bunların ötesinde, Aristoteles üzerine yazdığı şerhler -Aristoteles külliyyatının bütününe kapsayan şerhler- dolayısıyla tanınmıştır. O, görünüşe bakılırsa Aristoteles'in *Siyaset*'inin Araplar tarafından bilinmemesi sebebiyle, Eflatun'un *Cumhuriyet*'i üzerine de bir şerh yazmıştır. Ayrıca Müslümanları daha yakından ilgilendiren meseleler üzerine de eserler kaleme almıştır: Felsefe ve ilahî hukuk arasındaki ilişkiye dair *Kesin Risale* ile Gazâlî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ'ya hücumlarına kapsamlı bir cevap mahiyetindeki *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*.

Sözkonusu eserlerinde İbn Rüşd, güçlü bir şekilde, felsefenin dinî ve siyasî refaha hizmet ettiğini iddia etmektedir. Hatta o, dinle aynı hakikati keşfetme peşinde olması ve eğitilmiş kimseleri ilahî vahye saygı gösterir hale getirmesi açısından dinin dostudur da. Bilimin ve onunla birlikte felsefenin Aristoteles tarafından tamamlandığına ikna olsa da, İbn Rüşd felsefenin hâlâ her dönemde yeniden tedavi edilip korunması gerektiğini düşünmektedir. Bütün eserlerinde kendisine bu amaçları tayin etmektedir: Aristoteles ve Eflatun üzerine yazdığı şerhler antik öğretiyi yeniden bulma veya yeniden keşfetmeyi ve onu bundan faydalanacaklara açıklamayı amaçlarken, umumi

eserleri, düşmanlığı gittikçe artan dinî bir çevrede felsefî uğraşın imkanını koruma peşinde, günün meselelerine cevap vermek üzere kaleme alınmışlardır.

İbn Rüşd'un *Eflatun'un "Cumhuriyet"i Üzerine Şerh*'inden bütün bunların yanında en iyi yönetimin erdemler ve pratik sanatlar arasındaki tabîî düzeni dikkate alan yönetim olduğunu öğrenmekteyiz.¹⁶ Pratik sanatlar ve ahlakî erdemler iradî erdemler uğruna -pratik sanatlar ve ahlakî erdemler arasındaki hiyerarşik ilişki bulunsun ya da bulunmasın- bütün bunlar da teorik erdemler uğruna vardırılar. Yalnızca bu tabîî düzen, idarenin örgüt ve yönetimine yansıdığında bütün erdemler ve pratik sanatların olmaları gerektiği şekilde işlev görecekları garanti altına alınabilir. Doğru uygulamaya sahip olmak için öyleyse, bu uygulamanın dayandığı ilkeleri anlamak zorunludur: İnsan nefsinin kısımları arasındaki düzen ve karşılıklı ilişki. İbn Rüşd aynı sonuca, her ne kadar daha hızlı olsa da, *"Retorik" Üzerine Orta Şerh*'inde, en iyi yönetimi, görüşleri ve fiilleri teorik bilimlerin ortaya koyduklarına uygun olan şehir şeklinde tanımlayarak da ulaşmaktadır.

Bu ilkeler İbn Rüşd'e etrafında daha açık bir şekilde gördüğü yönetimlerdeki kusurları tanımlama imkanı vermektedir. Yönetimler ya yanlış türden hedefe sahip oldukları veya insanî erdemler arasındaki düzene riayet etmedikleri için hataya düşmektedirler. Dolayısıyla demokrasiyi, kişisel olan üzerinde yaptığı vurgu ve vatandaşların arzularını düzenlemedeki yetersizliği sebebiyle suçlamaktadır. *Eflatun'un "Cumhuriyet"i Üzerine Şerh*'inde öncelikle kamusal alana daha büyük ilgi gösterme ve kişisel olanın cazibesini azaltma gereği üzerinde durmakta, ardından arzuların uygun bir şekilde nasıl düzenlenmesi gerektiğine işaret etmek üzere, insanın nihaî mutluluğunu açıklamaktadır. İnsan nefsindeki farklılığa ve doğru siyasî hayat için gerekli olan şeye dair geniş bakış, İbn Rüşd'ü, Eflatun'un siyasetinin taktiklerini ve bazı açılardan tam da bu siyasetin ilkelerini onaylamaya götürmektedir.

Âlimlerin âdet üzere Eflatun ve Aristoteles arasında çizdiği ayrımlar, kesinlikle Fârâbî'nin ortadan kaldırmak, gözden kaçırmak veya basitçe gizlemekten zevk aldığı hususlardır. Ortak hedef ve öğretilerin peşinden gitme hususunda onun gözünde Eflatun ve Aristoteles sadece bu hedef ve öğretilere doğru izlenen yollar açısından farklılık arz etmektedir. Bütün bunların ötesinde onlar,

ahlakî öğretiyi siyasî girişimin önünde olması gereken bir şey olarak algılamaktadır. Fârâbî onlardan vatandaşa dair erdemin kanun koyucunun öncelikli ilgi sahası olması gerektiğini öğrenmektedir. Vatandaşların karakterlerini şekillendirmek ve onlara en yüce insanî iyiliklere -nihaî mükemmelliğe- ulaşma konusunda yardım etmek, Fârâbî'nin Eflatun ve Aristoteles'i takip ederek hedeflediği gayedir.

Sonuç olarak karakter oluşumu, kurumlar ve hatta yönetim şekillerinin de üstünde bir yere sahip olmaktadır. Kimin idare edeceğini belirlemek, idarecinin idarecilik için sahip olması gereken nitelikleri -ahlakî ve aklı- temin etmeye kıyasla daha az önemlidir. Eğer gerekli niteliklere sahip tek bir kişi bulunamazsa idarecilik bu özelliklere sahip olduğu düşünülen iki veya daha çok kimseye geçer. Bu, Fârâbî ve onun ayak izlerini takip eden İbn Rüşd ve belirli ölçüde İbn Sînâ gibi diğer filozoflardan öğrendiğimiz şeyin özetidir.

Veya gerçekten de öyle mi? Eğer bu, Fârâbî'nin *Seçilmiş Aforizmalar* ve ilgili diğer eserlerinde söylemek durumunda olduğu şeyden çıkması gereken doğru sonuçsa, başka konulardaki öğretisi hakkında bildiğimiz şeyle çelişmemekte midir? Daha da önemlisi, bu, Eflatun'un Sokrates'inin, bir filozofun iyi bir yönetim sergilemek durumunda kaldığında iyiye dair bir tasavvura sahip olmasının önemine dair söyledikleriyle ve Aristoteles'in iyi vatandaşlar oluşturma bir aracı olarak kanunlara ihtiyaca dikkat çekmeden önce doğrudan doğruya teemmül üzerindeki vurgusu ile -birincisi *Cumhuriyet*, VI ve VII. kitaplar, diğeri ise *Nikomakhos'a Ahlak*'ın sonunda- çelişmemekte midir? Farklı bir şekilde ifade edilirse, doğru teori doğru uygulamanın temeli değil midir?

Bu sorunun cevabı konusunda Fârâbî ve İbn Rüşd (ve tabii ki bir ölçüde İbn Sînâ), Kindî ve Râzî'den ayrılmaktadırlar. Son iki düşünürün, pratik olanı teorik olanın altına yerleştirdikleri oranda ahlak öğretileri de fertile sınırlı kalmaktadır. Her ne kadar Fârâbî ve eski dostlarının pratik konusunda bağımsız bir zemin bulmada başarılı oldukları kesinlikten hayli uzaksa da en azından anlayışlı bir okuyucuyu bu yolda dolaşmaya zorlamaktadırlar. Böylece okuyucu, tam da Sokrates'in ifadelerindeki Adeimantus ve Glaucon'un yaptığı gibi bir kanun koyucu olmayı düşünmektedir. Nihayetinde bu, bir ahlak öğretisini siyaset öğretisiyle ilişkilendirmenin de anlamıdır.

Notlar

- 1 Bkz. Ibn Khaldûn, *Muqaddimat Ibn Khaldûn (Prolégomènes d'Ebn Khaldoun): texte arabe, publié d'après les manuscrits de la Bibliothèque impériale*, ed. M. Quatremère (Paris: 1858; yeniden basım: Beyrut: 1970), 2.126:16 ve 2.127:1-6. Takip eden iktibas için bkz. 2.127:6-14; tercüme bana aittir.
- 2 Bkz. Mahdi [190].
- 3 Bu meseleler daha geniş bir boyutta şu çalışmada ele alınmaktadır: C. E. Butterworth, "Al-Kindî and the Beginnings of Islamic Political Philosophy", Butterworth [187], 11-60, özellikle 23-6.
- 4 Bkz. Butterworth, "Al-Kindî and the Beginnings", 52-6. Arapçada Sokrates'e ait anekdot ve sözler için bkz. I. Alon, *Socrates in Mediaeval Arabic Literature* (Leiden: 1991), ve I. Alon, *Socrates Arabus* (Kudüs: 1995).
- 5 İki neşri bulunmaktadır: H. Ritter ve R. Walzer, *Uno scritto morale inedito di al-Kindî* (Rome: 1938), A. Bedevî, *Resâilü'l-felsefiyye li'l-Kindî ve'l-Fârâbî ve İbn Bâcce ve İbn Adî* (Beyrut: 1980), 6-32. Metne atıflar Ritter ve Walzer neşrinin (R-W) bölüm ve satırlarına Roma ve Arap rakamları vasıtasıyla, Bedevî'nin neşrinin sayfa ve satırlarına ise (AB) sadece Arap rakamları aracılığıyla yapılmıştır. Yakın zamanda yapılan İngilizce tercüme için bkz. G. Jayyusi-Lehn, "The Epistle of Ya'qûb ibn Ishâq al-Kindî on the Device for Dispelling Sorrows", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29 (2002), 121-35.
- 6 Hem burada hem de risalenin bir başka yerindeki haksızlıkla ilgili pasajda (R-W XXXI:6, AB 6:7) bu konu, sahip olunan şeylere aşırı bağlılığın bizim ve diğer insanların başına açtığı bir bela olarak sunulmaktadır.
- 7 Bu eserin farklı bir okunuşu için bkz. Druart [66].
- 8 Râzî'nin eserleri hakkında bkz. Râzî, *Resâil felsefiyye*, nşr. P. Kraus (Kahire:1939; yeniden basım: Beyrut:1973); ayrıntılı bilgi için bkz. C. E. Butterworth, "The Origins of al-Râzî's Political Philosophy", *Interpretation*, 20 (1993), 237-57; Druart [209]; M. Rashed, "Abû Bakr al-Râzî et le kalâm", *MIDEO*, 24 (2000), 39-54; P. E. Walker, "The Political Implications of al-Râzî's Philosophy", Butterworth [187], 61-94.
- 9 Bkz. Râzî, *Resâil felsefiyye*, 98-111 (Kraus'un girişiyle birlikte, 97-8). İngilizce tercümesi için bkz. C. E. Butterworth, "Al-Râzî: The Book of the Philosophical Life", *Interpretation*, 20 (1993), 227-36. Burada yapılan atıflar, benim Kraus'un neşrini esas alan mezkur İngilizce tercümemedir.
- 10 *Manevî Tıp Hakkında Kitap* veya *Kütâbu't-tıbbî'r-rûhânî*'nin Arapça metni Râzî, *Resâil felsefiyye*, 15-96'da bulunmaktadır. Öncelikli olarak ahlakî erdemi nasıl kazanıp bayağılıktan nasıl uzak durulacağı üzerine yoğunlaşan eserin son birkaç sayfası erdem ile siyasi hayat arasındaki ilişkiye dair bir özet ihtiva etmektedir; bkz. blm. 1-16, 17.14-80.9 ile blm. 18-19, 85.1-92.10. Ksm. 17, 80.10-84.16'da Râzî, ahlak öğretisinin ortaya koyduğu sıkı

kurallar içinde geçimin nasıl kazanılacağını açıklarken, ksm. 20, 92.11-96.9'da insanların niçin ölümden korktuklarını incelemektedir.

- 11 Arapça metin için bkz. Ebû Nasr el-Fârâbî, *Fusûlün münteza'a*, nşr. F. M. Neccâr (Beyrut: 1971). İngilizce tercümesi Alfarabi [185], 1-67'de bulunabilir. Buradaki atıflar, Neccâr'ın numalaralandırmasını izleyen aforizmalara olup tercüme yeniden gözden geçirilmiştir.
- 12 Fârâbî'nin halefleri içinde burada sadece İbn Sînâ ve İbn Rüşd üzerine yoğunlaşmak mümkün görünmektedir. İbn Bâcce ve İbn Tufeyl için yukarıda, blm. 8'e bakılabilir. Fârâbî'den sonra ahlak üzerine yazan simalar içinde talebesi Yahyâ b. Adî (ö. 363/974) ve İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) bulunmaktadır. Her ikisi de *Tehzîbu'l-ahlâk* isimli birer eser kaleme almıştır. Bkz. Yahyâ ibn Adî, *The Reformation of Morals*, çev. S. H. Griffith (Provo: 2003) ve İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, nşr. C. Zureyk (Beyrut: 1966). Sonuncusunun İngilizce şekli için bkz. Miskeveyh, *The Refinement of Character*, çev. C. Zureyk (Beyrut: 1968). Ayrıntılı bilgi için bkz. R. Walzer, "Aspects of Miskeveyh's *Tahdhîb al-akhlâq*", *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, c. II (Roma: 1956), 603-21, yeniden basım: Walzer [45], 220-35). Genel olarak İbn Miskeveyh hakkında bkz. M. Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh, philosophe et historien* (Paris:1970); ikinci bsk. Paris: 1982).
- 13 Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ: el-mantık, el-medhal*, nşr. G. Anawati, M. el-Hudayrî ve F. el-Ehvânî (Kahire:1953), 11.12-13; ayrıca bkz. 11.1-11.
- 14 Bkz. İbn Sînâ, *Fi aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye (Akli Bilimlerin Ayırımı Hakkında)*, *Tis'u resâil (Dokuz Risale)* içinde, (Kahire:1908), 108.1-3.
- 15 Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ: el-ilâhiyyât*, nşr. G. Anawati ve S. Zayid (Kahire:1960), ktp. 10, blm. 2-5, 441.1-445.16. İngilizce tercümesi için bkz. M. Marmura, "Avicenna, *Healing: Metaphysics X*", Lerner ve Mahdi [189], 98-111.
- 16 Takip eden hususlar için bkz. İbn Rüşd [186] ve ayrıca C. E. Butterworth, *Philosophy, Ethics, and Virtuous Rule: A Study of Averroes' Commentary on Plato's "Republic"*, Cairo Papers in Social Science, c. IX, Monograf I (Kahire: 1986). Ne yazık ki İbn Rüşd'ün *Aristoteles'in "Nikomakhos'a Ahlak"ı Üzerine Orta Şerh*'inin sadece bağımsız İbranice ve Latince tercümeleri günümüze gelebilmiştir; bkz. Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's "Nicomachean Ethics" in the Hebrew Version of Samuel Ben Judah*, ed. L. V. Berman (Kudüs: 1999) ve Averroes, *In Libros Decem Moralium Nicomachiorum Expositio, Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis* içinde (Venedik: 1552; yeniden basım: Frankfurt A. M.: 1962), c. III. *Aristoteles'in "Retorik"i Üzerine Orta Şerh*'in harika bir neşir ve Fransızca tercümesi yakın zamanlarda yayınlanmıştır; bkz. *Averroës (Ibn Rushd), Commentaire moyen à la "Rhétorique" d'Aristotle: édition critique du texte arabe et traduction française*, ed. ve çev. M. Aouad, 3 c. (Paris: 2002).

Tabiat Felsefesi

Marwan Rashed

Tabiat felsefesi veya fizik, antik ilimler ansiklopedisinde muğlak bir yer işgal etmektedir. O, öncelikle duyulur dünyanın bir ontolojisidir ve dolayısıyla metafizikten ayıramaz bir niteliğe sahiptir. Mesela Aristoteles'in fizikle ilgili incelemelerini ancak, *Metafizik*'inde bula-bildiğimiz cevher, bilkuvvelik, birlik ve İlk Hareket Ettirici'ye dair değerlendirmeleri ışığında anlayabiliriz. Fakat tabiat felsefesi *sadece* duyulur dünyanın ontolojisinden de ibaret değildir. O, yalnızca bizim duyulur dünyanın "semantiği" olarak isimlendirebileceğimiz şeyi açıklamayı hedeflemektedir. Aynı zamanda o, bazı durumlarda bize, idealleştirilmiş belirli bir olgu kategorisini nitelememize imkan tanıyan "sentaktik" kurallar da vermektedir. Ontoloji ile matematiksel fizik arasındaki zıtlık bunun bir örneğidir. Ancak kısa da olsa göreceğimiz üzere "sentaks"ın matematiksel olması gerekli değildir.

Klasik İslam'da fizik teorileri konusunda bir çeşitlilik sözkonudur. Diğerleri yanında "akılcı kelimcilerin" (*mütekellimûn*) atomculuklarını, İbn Sînâcî Yeni-Aristotelesçiliği, İbn Rüşdcü "orta yolcu" Aristotelisçiliği ve bazı geometricilerin sonsuz küçükçülüklerinden (*infinitesimalism*) bahsedebiliriz. Acaba bu, *tek* bir tabiat felsefesinin bütüncül vechelerini ayırt etmeye yönelik her çabanın başarısızlığa mahkum olacağı anlamına mı gelmektedir? Bilakis, okulların çokluğundan söz edilebilirse de, fizik alanındaki tartışma yine de belirli temel meseleler üzerine yoğunlaşmıştır. Tabii ki bu

sadece, belirli meselelerin her okul tarafından özellikle önemli addedildiği anlamına gelmemekte; bu meselelere yönelik önerilen cevapların da genel olarak kabul edilen belirli bazı sezgilerden kaynaklandığına işaret etmektedir. Her ne kadar tartışmalı konularda ihtilaf noktaları çok daha açık olsa da, paylaşılan bu sezgiler, klasik dönemin temel özellikleri olarak görülebilir. Tartışma halindeki okullar açısından bu göreceli tutarlılık, en iyi şekilde sadece “kimin kimi etkilediği”ni belirlemek suretiyle anlaşılabilir. Fakat dikkatimizi, çok sayıda İslam düşünürü tarafından da hissedilen, Aristotelesçi fiziğin iki temel -ve birbiriyle irtibatlı- konusunu yeniden ele almanın kendine özgü zorunluluğuna çevirmemiz daha uygun olacaktır: *En küçüğün (minima)* konumu ile bilfillik ve bilkuvvellik arasındaki ayrım.

İlkler: Ebu'l-Hüzeyl ve en-Nazzâm Arasındaki Tartışma (ykl. m. 830)

İslam'da fizik hakkında düşünmenin başlangıçları muğlaktır. Konuyla ilgili olarak Abbasî döneminden önceki tartışmalar hakkında hiçbir şey bilmemekteyiz. Dokuzuncu yüzyıla dair bilğimiz de neredeyse sadece sonradan yazılmış doksografilere dayanmaktadır.¹ Basralı iki kelimacı, Ebu'l-Hüzeyl ve en-Nazzâm'ın eserleri de bunun bir istisnası değildir. Ancak onların süreklilik ve sonsuzluk meselesine dair ihtilafları, İslam'da bir bütün olarak fizik geleneğinin doğuşunun alameti olarak kabul edilebilir.²

Doksografılara göre Ebu'l-Hüzeyl “atomları” veya onun ıstilahında “bölünmeyen parçaları” (*el-eczâ elletî lâ tetecezze*) kabul etmektedir. Ona göre atomlar,

- (1) cismanî-olmayan (gayri cismanî değil)
- (2) boyutsuz
- (3) biri diğerinden ayırt edilemeyendir.

Birinci kıstas, diğer ikisinden farklı olarak ıstilahîdir: Bölünemeyenler cisim değildirler, çünkü onlar cisimleri *oluşturan* şeylerdir. (2) ve (3) numaralı kıstaslar ise daha önemlidir. Ebu'l-Hüzeyl, antik dönem atomcularının zamanındaki simyacıların zerreci teorilerinden farklı olarak, tabir caizse “soyut” bir bölünemezler tasav-

vuruna sahiptir. Bölünemez parçalardan biri diğerinden nicelik olarak farklı değildir; hatta şekil olarak da ayırt edilememektedirler. Mekana bağlı hareket aslında bir cismin (yani bölünemezlerin bir araya toplanmış halinin)³ önce bir konumu, daha sonra da bir başka konumu işgal etmesini içermektedir. Bölünemezler boşlukla birbirlerinden ayrılmaktadır ve herhangi bir belirli uzaklık üzerinde “atom yoğunluğu”, bölünemez parçalar arasındaki boşluk süresinin genişliğine bağlıdır. Bu parçalar ayrı ve sayıca sonludur. Bu tür değerlendirmelerin, modern fiziğin yaptığı gibi, âlemi açıklama niyetinde olmadığını hemen görebiliriz: Onlar bunu sadece teorik (ontolojik) düzeyde kabul etmektedir. Dolayısıyla Ebu’l-Hüzeyl asla teori tarafından ima edilen eşiklerin (içinde atomun olmadığı mümkün en fazla sürenin uzunluğu, belirli bir mesafedeki en fazla atom sayısı) bilfiil belirlenebilecek yani ölçülebilecek olabildiklerini öne sürmemiştir.

Nazzâm bu modelde ima edilen Aristotelesçi ontolojinin reddini benimsemekte, fakat sonculuğun ön yargılarını kabul etmemektedir. Daha açık olarak ifade edersek, o, (1), (2)⁴ ve (3) numaralı öncüllerin geçerliliğinin farkındadır, ancak (2)’de belirtildiği gibi atomların herhangi bir boyuttan yoksun olmaları durumunda, hareket eden bir şeyin intikali sırasında işgal ettiği konumlar hakkında da aynı şeyin bu defa *daha kuvvetli bir şekilde* mutlaka doğru olması gerektiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla bir hareketin sonsuz sayıdaki noktayı nasıl kat ettiği bilmecesi, hareketin başlangıç ve bitiş noktası arasında sonlu sayıda maddî noktaların bulunduğunu söyleyerek çözülemez. Belirli bir AB doğrusunda sonsuz sayıda bölünemez konum bulunmak zorundadır. Hiçbir şey sonlu bir zamanda sonsuz sayıdaki konum boyunca hareket edemeyeceğinden, A ve B arasındaki mesafenin sonlu sayıdaki sıçrayışlarla kat edilebilmesi için hareket eden şeyin bazı mekanların üzerinden “sıçradığını” kabul etmek durumundayız. Nazzâm’ı meşhur eden “sıçrama” (*tafra*) teorisi, Ebu’l-Hüzeyl’in Yunanca teorileri daha çok anımsatan atomcu veya ardışık hareket teorisiyle karıştırılmamalıdır.⁵ O, duyulur dünyada gerçekleşen bir tür sürekli mucize olarak anlaşılmalıdır. Hareket eden şeyi, intikalinin farklı konumlarında sonlu defa *yok edip yeniden yaratan* Tanrı, mekana bağlı her hareketin devamını sağlamaktadır.

Bu tartışma, temel öncülleri kabul eden sonraki düşünürleri derinden etkilemiştir. Her ne kadar Basralı kelimcilerin kısmen de olsa kendilerine tesir edecek şekilde haberdar olmuş olabilecekleri⁶ Hint atomculuğuyla⁷ ve Epikürcü *en küçük* teorisiyle paralellikler gösterse de, bu tartışma en azından doğrudan önceki öğretileri yansıtmamaktadır.⁸ Fakat farklılıklar benzerliklerden çok daha çarpıcıdır. Ebu'l-Hüzeyl'den önce cismanî bileşime karşı hareketin teorik önceliğini güçlü bir şekilde vurgulayan ya da bölünemez parçaların ayırt edilemez tabiatında ısrar eden bir başka düşünür yoktur. Bu meselede Epikürcülerle yapılacak mukayese aydınlatıcı olacaktır: Epikürcüler kendi madde öğretilerini korumak için bir atomu (mümkün en küçük cisim) ve onun *en küçük parçasını* (en küçük cismanî parçalar) ayırt etmenin zorunlu olduğunu düşünmüşlerdir. Ancak *mütekellimûn*, mekana bağlı hareket tasavvurlarının esastan gerektirdiği bir konum atomculuğunu benimseyerek bu ikisini birbirinin içine yedirmeye eğilimli olmuşlardır.

Hareket meselesine bu vurguları sebebiyle -ya da Aristotelesçi bakış açısından, bu vurgularına “rağmen”- Basra atomculuğu açık bir “geometrileştirme” özelliğine sahiptir. Ebu'l-Hüzeyl ve Nazzâm'ın, teorilerinin bu boyutunun doğurduğu tüm sonuçların bilincinde olduklarını söylemek pek mümkün gözükmesi de, her iki yazarın da temel geometri bilgisine sahip oldukları anlaşılmaktadır. Özellikle Öklidci nokta ve doğru tanımlarından haberdar olduklarında bir şüphe yoktur. Ebu'l-Hüzeyl'in, Bağdat'taki Hikmet Evi'nin “müdürü” ve geometri uzmanı Sehl b. Hârûn ile tanıştığını biliyoruz.⁹ Basralıların bölünmez parçaları ile geometricilerin noktaları arasındaki benzerliklerin sadece bir rastlantı olduğunu varsaymak naif olacaktır.

Ebu'l-Hüzeyl'in Takipçileri (ykl. m. 900-1050)

Sonraki *kelam* geleneği bu yakın ilişkiyi doğrulamaktadır. Ebu'l-Hüzeyl'in okulu, Öklidci “noktacılık” (*punctualism*) ile üstatlarının atomculuğu arasındaki benzerlikleri belirgin kılmaktadır. Ne var ki, paradoksal olarak Ebu'l-Hüzeyl'in zamanından İbn Sînâ'nın çağdaşlarına kadar *mütekellimûn*, geometrik atomculuklarını uç sonculukla birleştirmeye çalışmaktadırlar. Bu ise *kelam* atomculuğunu anlamaya gayret eden modernler için temel bir zorluk doğurmaktadır.

Miladî 900 civarında, nihayetinde Ebu'l-Hüzeyl'e kadar geri giden iki temel Mu'tezilî okul bulunmaktaydı: "Basralılar" ve "Bağdatlılar". Basra okulunun başını her ikisi de birinci sınıf birer metafizikçi olan Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 915-16) ile oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 933) çekerken, Bağdat okulunun önde gelen siması Ebu'l-Kâsım el-Belhî (ö. 931) idi. Okullar arasında çok sayıda ihtilaf noktası bulunmasına rağmen temelde her iki okul da Ebu'l-Hüzeyl'in atomculuğunu kabul etmektedir.¹⁰ Daha da ilginç olan, Ebu'l-Hüzeyl'in geometrik sezgisinin açıkça farkına varılması ve kanıtlanmasıdır: Sonradan *mütakellim* İbn Mattaveyh'in (ö. 1076-7) *Tezkire*'sindeki rivayetlerinden, Ebu'l-Kâsım ve Ebû Hâşim'in bölünemez parçaları Öklidci noktaların içine yedirdiklerini anlıyoruz.

İbn Mattaveyh tarafından Ebu'l-Kâsım el-Belhî'ye nisbet edilen iki matematiksel atıftan ilki, bir muhalifin yaklaşımının çürütülmesinden ibaret iken, diğeri kendi görüşü için zemin sağlamaktadır. Bu muhtemelen tesadüfî değildir, bilakis üstadın dikkatli cedelci stratejisini ifade etmektedir. Muhaliflerine karşı o, mekanın ve cisimlerin sonsuz şekilde bölünebildiğine inanmaktadır. Ebu'l-Kâsım ilk olarak teğet açısı (*cornicular*), yani bir daire ile onun teğet doğrusu arasındaki açıya dair bir delil ortaya koymaktadır:

Her şeyden daha dar, hatta dışına iki düz doğru çizmenin imkansız olacağı derecede dar bir açının bulunması mümkündür. Onlara [yani Ebu'l-Kâsım ve diğer atomculara] göre bu bizi bölünemez parçaları var saymaya götürmek zorundadır. Çünkü aksi halde bütün açılar, dışlarına düz doğrular çizmemize imkan tanıyacak aynı özelliğe sahip olur.¹¹

Ebu'l-Kâsım'ın, bölünebilirlerin ne *olduğuna* dair bir benzetme önermeden önce bile, sürekliliği savunan (*continuist*) rakiplerini Arşimed'in kıstas niteliğindeki görüşünü (belirli defa çoğaltılmış her büyüklük, her türdeş büyüklükten daha büyük olacaktır) kullanmakla eleştiriyor olması muhtemeldir.¹² Buna göre çekişme noktası *türdeşlik* meselesidir. Atomcular her iki büyüklüğün de türdeş olduğuna inanmaktadırlar: Her büyüklük, mümkün en küçük büyüklüğün, yani minimumun katıdır. Onlar teğet açısı konusunun bu en küçük büyüklüğe işaret ettiğine inanmaktadırlar: Ne kadar küçük olursa olsun her düz açı (iki düz doğru arasındaki açı), içinde daha küçük

bir teğet açığa sahip olacaktır. Bu (kendisinden herhangi bir düz açının çıkamadığı) teğet aç, herhangi bir düz açının sahip olduğundan daha küçük bir büyüklüğe sahiptir. Dolayısıyla her büyüklüğün türdeş olduğu varsayımına göre bu teğet aç, herhangi bir düz açının bir tür “asgarî parçası” olacaktır. Her iki tür açının da tek bir *yüzey* alanından çıktığı gerçeği karşısında bu varsayım makul değildir: Aynı yüzeyden çıkan herhangi iki aç türdeş olmalıdır. Buna karşın sürekliliği savunanlar ise teğet bir açının düz bir açığa değil, diğer teğet açılara türdeş olmasını kabul etmektedirler. İbn Sînâ *Mübâhasât*’ta, teğet açının daha küçük teğet açılara bölünebilmesinde ısrar ederek benzer bir çürütmede bulunmaktadır.¹³

Meseleyi olumlu yönden ele alan Ebu’l-Kâsım, Öklid’in nokta tanımını iktibas etmektedir:

Öklid, kitabında bir noktanın parçasının bulunmadığından ve dairenin, merkezinden çevresine kadar olan mesafesinin her yönden aynı olduğundan bahsetmektedir. Ancak eğer parça bölünseydi, sonsuz sayıda mesafe olurdu.¹⁴

Atomculuğun uzun tarihinde ilk defa bir atomcu, Öklid’in nokta tanımına otorite olarak başvurmaktadır.¹⁵ Bu sadece gördüğümüz üzere zerreciliğin (*corpuscularism*) az veya çok konum atomculuğu uğruna terk edilmesi değil, “fizik” ve geometrinin yeni bir ifadesinin ön plana çıktığı anlamına da gelmektedir. Zira artık matematik gerçeklikler, hayal gücüne dayalı soyutlama yoluyla kavrandıkları oranda, duyulur dünya için *ikincil* nitelikler, yani duyulur nesnelerin özelliği durumunda olan şeyler değildir.¹⁶ Onlar artık duyulur dünyanın doğrudan doğruya kurucuları haline gelmektedir. Geometrik nokta ve bölünemeyen parça sadece benzer değildir; onlar aynı zamanda özdeştir de. Bölünemeyen, zaten soyutlanmış bir “boyut”a değil, fakat bizzat maddeye sahip bir noktadır. Aristotelesçi bakış açısından paradoks, sadece bizim hayal gücümüzün, maddenin bu temel oluşturunca anlamamıza imkan vermesidir. Ayrıntıya girmeksizin böyle bir öğretinin, sadece *soyutlama* ile sınırlı olmayıp bizim *gerçekliğe* öncelikli geçiş yolumuz haline gelen hayal gücünün bilgi teorisi açısından konumunu yeniden değerlendirmeyi gerektirdiğine işaret

etmek yerinde olacaktır. Eserlerini Arapça kaleme alan Meşşâîler bu sebeple hayal gücünün *mütekellimûnun* ontolojisinde oynadığı aşırı rolü devamlı surette eleştirmişlerdir.¹⁷

Daha az açık, ancak bir anlamda daha ilgi çekici üçüncü bir pasaj, İbn Mattaveyh'in aynı bölümünde karşımıza çıkmaktadır. Şaşırtıcı bir şekilde -birazdan olağan dışı yorumun doğurduğu tartışmadan çıkan suçlamaya işaret edeceğiz- yazar bizzat Aristoteles'ten, bölünemezlerin savunucusu olarak bahsetmektedir:

Aristoteles *Gökler ve Âlem Üzerine* isimli risalesinde doğrunun eni açısından değil, boyu açısından bölünebildiğinden, yüzeyin her iki istikamette de bölünebildiğinden ve cismin üç yönden bölünebildiğinden bahsetmiştir. Ayrıca ona ve diğerlerine göre doğrunun sadece tek, yüzeyin iki, cismin ise üç boyutunun olduğu söylenmiştir.¹⁸

İbn Mattaveyh burada Aristoteles'in *De Caelo*'sunun ilk bölümünü ima etmektedir (I.1, 268a7-8 = *es-Semâ ve'l-âlem*, ed. Bedevî, 126.1-3): "Bir yönde bölünebilen büyüklük doğrudur, iki yönde bölünebilen yüzey, üç yönde bölünebilen ise cisimdir." İbn Mattaveyh'in delilini rivayet ettiği yazarın gözünden, Aristoteles'in hemen bundan önceki satırlarda aslında her büyüklüğün sonsuz bölünebilirliğini kabul ettiği gözden kaçmamış olmalıdır (*De Caelo*, I.1, 268a6-7 = Bedevî 125.9-126.1): "Sürekli olan, belki bizatihi sonsuza bölünebilen parçalara bölünebilen; cisim de her yönden bölünebilen şeklinde tanımlanabilir." Buna göre, İbn Mattaveyh'in kaynağının, Aristoteles'i kendi sözleriyle aktarmaya çalışması muhtemeldir: Eğer doğruyu yüzeyden ayırt edebilirsek bu, doğrunun "ikinci boyutunun" (yani "en") bir *minimum* olması sebebiyledir. Yoksa bu, elimizdeki doğruya düşey bir doğrunun bir miktar uzatılmış ayırımına eşit olarak da düşünülmemelidir. Ancak diğer yandan, eğer minimal olduğu kabul edilen bu ikinci boyut hiç var olmasaydı, doğrunun varlığı hakkında konuşmamız imkansız olurdu:

Dolayısıyla Ebû Hâşim bunun bizim [bölünemez] parça hakkında söylediğimizle mutabık olduğunu, çünkü aksi halde, eğer bir sınırda durmasaydık, doğru ve yüzeyin cisim gibi olmalarının zorunlu olacağını söylemiştir: Onlar sonu olmayan [bölünebilir] boyutlara sahip olur ve biz [doğrular, yüzeyler ve cisimleri] birbirinden ayırt edemezdik.¹⁹

Ebû Hâşim *De Caelo*'nun eleştirel incelemesi (*tasaffuh*) için müstakil bir eser kaleme aldığı ve bu kitap İbn Mattaveyh'in *Tezkire*'sinde iki defa iktibas edildiği için, Aristoteles'ten yapılan iktibas ve Ebû Hâşim'in bu konudaki sözleri muhtemelen sözkonusu risaleye dayanmaktadır.²⁰ Ebû Hâşim, Aristoteles'in birincisi büyüklüklerin sonsuz bölünmesini, diğeri doğrunun tek boyutluluğunu var sayan iki görüşünü tartışmalı bir şekilde bir araya getirmiştir. Eğer doğru gerçekten tek boyutlu ise bu, "göklerde ve dünyada" olduğu kadar Öklidci geometride de bazı asgarî varlıkların olması sebebiyledir. İstitrat kabilinden, *De Caelo*, I.1'in "Öklidci" imalarının, modern Aristoteles araştırmacılarını da sıkıntıya soktuğuna işaret etmeliyiz.²¹

Nazzâm ve Sâbit b. Kurre

Biraz önce gördüğümüz üzere Ebu'l-Hüzeyl'in halefleri, onun atomculuğunda mevcut olan geometrileştirilmiş sezgiyi daha açık ve daha berrak hale getirmişlerdir. Bilakis, haklarında hemen hemen hiçbir şey bilmediğimiz bazı talebeleri dışında,²² Nazzâm'ın geniş bir takipçi kitlesine sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak bu, onun sonsuzluk hakkındaki görüşlerinin tabiat felsefesi açısından önemli bir miras olmadığı anlamına gelmemektedir. Başka bir yerde işaret ettiğim üzere, onun, bilfiil sonsuzluk bilmecesine çözüm olarak getirdiği "sıçrama" teorisi Leibniz tarafından bilinmekteydi ve sonsuz küçük (*infinitesimal*) kalkülüs ışığında yeniden ifadelendirilmiştir. Leibniz, Tanrı'nın hareket eden bir şeyi her bir yeni konumda yeniden yaratması için *transcreatio* terimini kullanmakta ve bazı *teologlara mütekellimûnu* çağrıştırabilecek görüşler atfetmektedir.²³

İslam dünyasında Nazzâm'ın "sıçrama" öğretisi filozoflar ve kelimciler tarafından sıklıkla eleştirilmiştir. Ancak o, hiç şüphe yok ki, filozof ve kelimcileri, bilmecilik ve bilfiillik arasındaki ayırma dair saf Aristotelesçi tasavvurdan kendilerini uzak tutmaları konusunda da cesaretlendirmiştir. Özellikle aşağıda İbn Sînâ'nın, geleneksel sonsuzluk tasavvuruna daha fazla bilfiilliği nasıl dahil etmeye çalıştığını göreceğiz. Nazzâm'ın sonsuzculuğu (*infinitism*) çok geçmeden sonsuz küçükçü matematikçiler, özellikle de Sâbit b. Kurre'nin (ö. 288/901) görüşleri tarafından desteklenmiştir. Sâbit,

fizik tarihinde kesin bir hadiseden sorumludur: “Felsefî” ve “matematikselsel” bilfiil sonsuzluk teorilerinin bilinçli bir terkibi. Sâbit, bilfiil sonsuzluğun geçerliliğini ortaya koyabilmek için müstakil bir risale kaleme almış, ancak Nazzâm ve Leibniz’den farklı olarak A’dan B’ye hareketi açıklamak için asla Tanrı’ya başvurmamıştır.

İbn Sînâ tarafından iktibas edilen bir metin, Sâbit’in mekana bağlı harekete dair öğretisiyle Nazzâm’inkini mukayese etmemize yardım edebilir.²⁴ Nazzâm’a göre “latif” bir cisim olan nefis, ölüm anında kökenine doğru “sıçramaktadır.”²⁵ Nazzâm’ın nefis göçünü savunan bazı talebeleri bu modeli, muhtemelen, nefsin A ve B şeklindeki iki cisim arasında bulunan sonsuz sayıda noktayı geçmesi mümkün olmadığından, bunlar arasındaki mekan üzerinden sıçramak durumunda olduğunu ileri sürerek genişletmişlerdir.²⁶ Bilfiil sonsuzluk hakkındaki risalesi, nefis göçü meselesini çağrıştıracak şekilde başlayan Sâbit,²⁷ bedeni semavî (*astral*) unsura yeniden katılmak üzere terk eden nefsin, bu intikali süresince (nefsin beden suretine bürünmesi) ikamet edeceği “latif bir cisme” ihtiyaç duyduğunu açıklamaktadır. Bu öğreti, felsefî bağlamı içinde İskender’in Aristoteles’in *Fizik*’i üzerine yazdığı kayıp şerhin önemli bir pasajının arka planına karşı olarak anlaşılmalıdır.²⁸ İskender burada, bir şeyin, parçaları olmadan hareketini açıklamak için nefsin organı (*ochêma*) şeklinde bir öğretiyi gündeme getiren kimi Eflatuncuları ima etmektedir. Ancak Sâbit’in iddiası farklıdır. Ona göre zorluk, bir şeyin parçaları (bir nokta) olmadan hareket edebileceğini var saymakta değil, bir bedenın suretinin bedenın yokluğunda varlığını sürdürebilmesindedir. Nazzâm ve felsefî gelenekten bu ayrılıştâ Sâbit’in kendi hareket tasavvuru açık bir şekilde göze çarpmaktadır: Bir nokta olan hareket halindeki şey (burada nefis), sonlu bir zamanda, bilfiil sonsuz sayıda konumdan geçmektedir.

Sözkonusu metin, geleneğin Sâbit’ten rivayet ettiği, semavî olmayan harekete yönelik tek imadır. Ancak bunun, *nefs*in hareketi gibi özel bir konunun ötesinde de muhakkak sonuçları bulunmaktadır. O, pek çok kaynak tarafından doğrulanan, harekete dair matematikselsel teorilerin gelişimi bağlamında anlaşılacak durumundadır: Sâbit ve Bîrûnî’nin eserlerindeki semavî (*astral*) hareket,²⁹ Kûhî’nin kısa risalesindeki ışığın hareketi,³⁰ İbnü’l-Heysem’in *Optik*’indeki serbest düşüş halindeki nesnelerin hareketi³¹ vs. Bütün bu tartışmalar, *bir*

anda hareket ve/veya hız düşüncesi uğruna Aristotelesçi “uzatılmış” hareket tasavvurunun zımnî bir reddini paylaşmaktadır.³² Tabiat filozofları, fizikî gerçekliğe yönelik bu yeni matematiksel yaklaşıma şimdi göreceğimiz üzere, ilgisiz kalamazlardı.

İbn Sînâ’nın Dinamiği

İbn Sînâ’nın dinamiği kısmen, Aristotelesçi ay-altı ve ay-üstü âlem arasındaki ayırımın yeniden değerlendirilip ifade edilmesi teşebbüsüdür: Yani yaşadığımız âlem ve gökler âlemi. İbn Sînâ’nın bu projedeki başarısı, dinamik ve kinematiği orijinal bir şekilde ifade etmesine bağlıdır. İslam ve Latin ilim adamları üzerindeki derin etkisi karşısında, o, klasik öncesi fiziğin tek en önemli otoritesi olarak değerlendirilebilir.³³ Şimdi onun yaklaşımının tarihî önemini daha iyi anlamaya çalışalım. Bana göre:

- (1) İbn Sînâ’nın Aristotelesçi fizik hakkındaki temel problemi, farklı *meyl* türleri arasındaki ayırımdır;³⁴
- (2) Düz (ay-altı) meyle dair tutarlı bir öğreti, bir tür bilfiil sonsuzluğu kabul etmek durumundadır ki, bunun bir sonucu olarak İbn Sînâ, Aristoteles’in *Fizik*’inin III. kitabında bulunan sonsuzluk meselesini yeniden formüle etmiştir.

Hareketin “Kanunu” Hakkında İhtilaf

İbn Sînâ’nın yaklaşımının bağlamı içinde açıklanabilmesi için öncelikle Philoponus tarafından Aristotelesçi hareket “kanunu”na dair başlatılan tartışma hakkında birkaç kelam etmeliyiz. Aristoteles’teki (*Fizik*, IV.8, VII.5 ve özellikle *De Caelo*, I.6) bazı delilleri bir araya getiren -asında bunlar çok farklı amaçlara sahip delillerdir-³⁵ Philoponus ve takipçileri, bir Aristotelesçi hareket “kanunu” oluşturmuşlardır. Bu kanun, gücün (F , bu serbest düşüş söz konusu olduğunda ağırlıktır) bir işlevi olarak ortalama hızı (S) ve ortamın direncini (R) ifade etmektedir:

$$S = F / R$$

Ontolojik ve tecrübî sebepler dolayısıyla antikite ve ortaçağlardaki pek çok fizikçi, güç ile direncin ilişkisini yeniden formüle etmişlerdir.

Özellikle Philoponus, Aristoteles'e atfettiği bu “kanun”u, gücü dirence bölmek yerine, bir ortam yoluyla belirli bir uzaklığa düşen bir nesne için gerekli zamanın (t), o nesnenin ağırlığı ile (W) belirli bir zamanın (x) toplamına ters orantılı olacağını öne süren bir başka kanunla yer değiştirmektedir:

$$t = 1 / W + x$$

Sadece ortamın yoğunluğu x 'in belirlenmesinde bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla serbest bir düşüşün ortalama hızı, cismin ağırlığına doğru orantılıdır, fakat ortamın yoğunluğundan da kısmen etkilenmektedir.

Aristotelesçi “kanun”u yeniden ifadelendirmeye çalışan tek kişi Philoponus değildi. İbn Sînâ tarafından da bilindiği muhakkak olan diğer bir girişim, bazı *mütekellimûna* aitti. İbn Mattaveyh'ten öğrendiğimize göre Ebû Hâşim'in takipçileri açısından herhangi iki cisim (onlar tüy ve taş örneklerini kullanmaktadırlar) boşlukta tamamen aynı hızla düşeceklerdir.³⁶ Bu sonuç belirli bir ontolojik değerlendirmeden (daha önce gördüğümüz üzere, bölünemezler birbirlerinin tıpa tıp aynısı olduğundan, her bir atomun *mevli* de özdeş olmalıdır) ve fizikî bir gözlemden (etrafımızdaki bazı cisimler diğerlerinden daha hızlı düşmektedir) kaynaklanmaktadır. Bunun neticesi ise serbest düşüşte birbirinden ayrılmış iki bölünemez parçanın aynı hızla düşeceği'dir. Şimdi bunların “bir araya getirme” (*te'lif*) niteliği yoluyla birleştiğini varsayalım. Ayrı olarak düşünülen her bir atomun düşüşünün sebebi (yani, “ağırlığı”) aynıdır. Buna göre hızdaki farklılık, daha az atom yoğunluğuna sahip cismin, ortamı, daha yüksek atom yoğunluğuna sahip cisimle aynı hızla kat etmediğiyle açıklanmalıdır. Böylece Benedetti ve genç Galileo'nun sonuçlarını önceleyen şu kanuna ulaşmaktayız (c sabite, S hız, W cismin ağırlığı ve R ortamın direncidir):

$$S = c (W - R) / W$$

Ağırlıkları ne olursa olsun herhangi iki cismin boşlukta eşit hızla düştüğüne dair yukarıda bahsi geçen sonuca göre, boşlukta ($R = 0$ olan yerde), W 'nın değeri ne olursa olsun $S = c$ 'dir. Burada hem ağırlık hem de direncin “mevli” (*i'timâd*) olarak kabul edildiğine işaret edilmelidir.

Meyl

Philoponus'un Aristoteles'i okuyuş tarzını reddetme konusunda İbn Sînâ'nın çok kesin sebepleri vardır.³⁷ Philoponus'un okuyuşu, ay-altı ve ay-üstü hareket arasındaki temel farkı görmezlikten gelmektedir. Semavî hareket her zaman aynı hızı sergilerken, göklerin altındaki hareket hızlanma ve yavaşlamaya tâbidir. Ancak "kanunlar"ın şimdiye kadar dikkate alınmasını önerdikleri şeylerin hepsi, en çok, cismin vasat hızıdır ve cismin bir ortama doğru hareketine yönelik "soyut" bir kabiliyetinden daha fazlasını tanımlayabiliyor değildir. Hiçbirisi hızlanmayı izah etmemektedir.

Ancak ay-altı âlemde kişi, belirli bir cismin kendi tabiî yerine (*meyl-1*) doğru "genel" itilişi ile bu cismin belirli bir andaki "somut" itilişinin (*meyl-2*) arasını kesin olarak ayırt etmelidir. Karşıtlık, bir taşın aşağıya doğru hareketine yönelik hiç değişmeyen eğilimi (*meyl-1*) ile belirli bir anda aşağıya doğru bilfiil hızlanması (*meyl-2*) arasındadır ki, bu, tabiî ivmenin gerçekleşmesidir. Bu gerçekleşme (*realization*), bir kağıt üzerine çizilen bir doğrunun noktaları gibi, hareketin farklı anlarını saf bilkuvellikler olarak düşünmeyi imkansız kılmaktadır. Sadece iki seçenek mevcuttur: Ya ardışık hareket tasavvurunu benimseyeceğiz, ya da bilfiil sonsuzlukta karar kılacağız.

İbn Sînâ'ya kadar birinci çözüm *mütekellimûn* tarafından öne sürülmüştür. Onlara göre eğer düşey olarak bir cismi fırlatırsak, o cisim yukarıya giderken, mesela ilk anda (*t0*) 1000, bir sonraki anda (*t1*) 900, daha sonrakinde (*t2*) 800 şeklinde devam eden bir yoğunluk meyline (*i'timâd*) sahip olabilir.³⁸ Cismi fırlatan tarafından yukarıya doğru verilen *i'timâd*'ın niceliği artık o cismin aşağıya doğru olan tabiî *i'timâd*'ına karşılık gelemediğinde, cisim aşağıya düşecektir.³⁹ Ayrıca dinamik hareketin bu ayrı bütünlükleri, hareketsizliğin küçük (ve tabii ki algılanamaz) anları tarafından ayrılacaktır. Bu son nokta İbn Sînâ tarafından *Şifâ*'nın *Fizik* kısmında keskin şekilde eleştirilmiştir:

Onlara göre [yani *mütekellimûn*] hareketin sona ermesi, peşinden hareketsizliğin gelmesi ve sonra yine *i'timâd* tarafından bir hareketin meydana getirilmesi imkansız değildir. Bu en saçma olanıdır.⁴⁰

Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre serbest düşüş hareketi, mükemmel kinetik sürekliliği ve kat ettiği yolun her bir noktasının ayırt edil-

mesi ilkesini sergilemek zorundadır. Bu noktalar sonsuz olduğundan ve ayırt etme ilkesi kesin bir bilfiillik olacağından, bu noktada bilfiil sonsuzluk meselesini yeniden ele almak zorunlu hale gelmektedir.

Bilfiil Sonsuzluk Meselesi

İbn Sînâ sonsuzluk meselesine çok fazla dikkat atfetmektedir. Bilkuvve ve bilfiil sonsuzluk arasındaki temel ayırımı sürdürme noktasında Aristoteles'i takip etse de bu ayırımı iki alt kategori eklemek suretiyle daha berraklaştırmıştır. Bu ona müspet bilimler ve kelimadaki çağdaş gelişmelerle mutabık kalma imkanı vermiştir. Aristoteles'in *Fizik*'inde bu konuya dair *locus classicus*a göre (III.5, 206b12-14) bilkuvve sonsuzluk, bölmeye (dikotomi) ve eklemeye (dahil etme) sonsuzluğu içerirken, bilfiil sonsuzluk ise geçmiş yıl ve olayların özel durumuna indirgenmektedir:

Bilkuvve sonsuzluk

Eklemeye, bölmeye

Bilfiil sonsuzluk

geriye doğru tekrarlanan olaylar

Bu tür bir bilfiil sonsuzluğa izin verilebilmektedir, çünkü yılların veya olayların sonsuzluğu geçmiş olabilir de, şu anda bir arada bulunan bir sonsuz şeyler bütünü yoktur. Bir anlamda böyle bir bilfiil sonsuz hâlâ en azından kısmen bilkuvve halindedir. Fakat mesele, nefsin ferdî sonsuzluğunu kabul ettiğimizde ortaya çıkmaktadır: Geçmişte yaşamış tüm insan fertlerinin nefsleri şu anda hâlen mevcuttur ve âlemin ezeli olduğu varsayımına göre bu nefsler sonsuz bir cevherler bütünü oluşturmaktadır. Hristiyan ve Müslüman Aristotelesçiler şimdi gerçek bilfiil sonsuzlukla ciddi şekilde boğuşmak mecburiyetindedirler.

Tabii ki bu, tümüyle olmasa da İbn Sînâ'nın iki sonsuzluk grubu arasına dakik bir ayırım dahil etmesinin sebeplerinden birisidir. Birinci grup, kendi içinde kendi oluşum kuralını, yani kendi "düzen"ini (*tertîb*) ihtiva etmektedir. Onlar sonsuz olarak *uzatılabilir*lerdir, yani bilfiil değil bilkuvve olarak (mesela tamsayıları yukarıya doğru sayan ve tabii ki asla sonsuzluğa ulaşamayan kimse gibi). İkinci türünkiler dahilî oluşum kuralına sahip olmayan gruplardır. Bunlar bilfiil son-

suz olabilirler.⁴¹ Herhangi bir zamandaki (*t*) geçmiş nefsler grubu, bu ikinci türe ait sonsuz bir gruptur. Bilkuvve sonsuzluk âdeta bir aklı ameliyeye bağlı kılınırken (sayma, geometrik bir şekli oluşturma vb.) bilfiil sonsuzluk, sonsuz bir düzen yoluyla gevşek bir şekilde düşünebilen herhangi bir zihin olmasa da var olabilmektedir.

İbn Sînâ, Aristoteles'in sonsuzluğu ele alışını, sadece "güçlü" bilfiil sonsuzluğun varlığını kabul ederek değil, ayrıca bilkuvvve sonsuzluğun belirli bir türünün bilfiil sonsuzluğa, orta yolu takip eden Meşşâîlerin iddia etmek istediklerinden daha yakın olduğunu göstererek yeniden değerlendirmektedir. Kesin adım, ay-altı dinamik hareketi bilfiil sonsuzlukla birçok ortak yönü bulunan bir bilkuvvve sonsuzluk açısından nitelemeyi içermektedir. İbn Sînâ'ya bu imkanı veren şey, *dinamik hareket* düşüncesidir. Her ay-altı tabii hareket için "bilfiil halde" sonsuz dinamik durumlar bulunmaktadır. Bu durumlar sadece bilkuvvve değildirler, çünkü bir doğrunun noktalarından farklı olarak onlar bir ayırt etme ilkesine (her biri *meyl-2'*ye) sahiptirler. Ancak onların sonsuzluğu tamamen bilfiil değildir, çünkü onlar aynı zamanda hâzır ve nâzır değildirler. Her ne kadar İbn Sînâ hiçbir yerde aşağıdaki gibi bir tablo çizmemiş olsa da, bu, onun Aristotelesçi taksime dahil ettiği ayırımları hakkıyla gösterebilir:

"güçlü" bilkuvvve sonsuz
Eklemeyle, bölmeyle

"zayıf" bilfiil sonsuz
geriye doğru tekrarlanan olaylar

"zayıf" bilkuvvve sonsuz
Ay-altı dinamik hareket

"güçlü" bilfiil sonsuz
Geçmiş insanların nefsleri

Notlar'ında (*Ta'likât*) İbn Sînâ ay-altı ve ay-üstü hareket arasındaki ayırımı ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır. Bunu yapmak için o, ay-altı hareketin özelliği olan *meyl-2'*nin nasıl *gerçek* bir şey olduğunu açıklamak zorundadır:

Güç bahsedilmiş tabii cisimlerde meydana gelen dönüşümün (*el-istihâle*) sebebi, doğrusal hareket tabiat tarafından üretildiği ve hareket halinde olmak onun tabii durumu olmadığı müddetçe, yerler ve konumlarda içermektedir. Hareketlerinin yenilenmesinin [*tehaddüd* yerine *teceddüd* şeklinde okunmuştur] ve tekrarının yanı sıra, tabiatının dönüşümünün

de sebebi (ki bir gücü ortadan kaldırıp bir başkasını yenileme eğilimindedir), hareketin başlangıcından sona ermesine kadar “yerlerin” ve bilfiil belirlenmiş konumların varlığıdır (*vücûdu uyûnin ve evdâ’ın mütehaddidetin bi’l-fi’l*). Çünkü tabiat, her bir anda (*fi külli ânin*) bir önceki halinden farklı yeni bir halde bulunmaya devam eder. Ve bunları *durumlar* haline getiren şey, değişen *meyller*dir (*ve hâzihi ahvâlun li’l-müyûli’l-mütebeddile*). Bu durum, bu veya şu niteliğin dönüşümüne benzemektedir, mesela suyun dış (*garîbe, extraneous*) sıcaklığının, su kendi tabii haline gelene kadar her bir anda dönüşümü -artma veya azalma- sona ermez. Bu sürecin yenilenmiş sebebi, “yerlerin” ve bilfiil olarak belirlenmiş konumların varlığıdır.⁴²

Bu metinle ilgili dört nokta vurgulanmalıdır:

(a) İbn Sînâ’nın devamlı surette kullandığı “yenileme” (*teceddüd, teceddede*) ve “durum” (*hâl*) terimlerine yüklediği anlam, bize tüm karmaşıklığı içinde çağdaşı *kelam* ve özellikle Ebû Hâşim’in okulu karşısındaki konumunu anlamamıza imkan vermektedir. İbn Sînâ, Ebû Hâşim’in talebeleriyle birlikte her bir anda hareketin yenilendiğini ve hareket eden şeyin her bir anda farklı bir *durumda* bulunduğunu kabul etmektedir. Bu durum bir konum tarafından nitelenmekte (İbn Sînâ’nın *vaz’ı, mütekellimûnun hayyizine tekabül* etmektedir) ve bir itki tarafından üretilmektedir (İbn Sînâ’nın *meyli, mütekellimûnun i’timâdı*). Söz konusu benzerlikler iki sistem arasındaki temel farklılığın altını çizmektedir: Sürekliliği yorumlamaları. Herhangi iki İbn Sînâcı yaklaşım arasında her zaman bir üçüncüsü bulunurken (ve bu şekilde *sonsuza kadar*), Ebû Hâşim ve talebeleri, bu atomik eşikleri niceliksel olarak belirlememe konusunda büyük özen gösterecekler de teorik olarak bir dizi farklı yaklaşımı sürdürmektedirler. İbn Sînâ *kelam* teorisinin süreksizliği ve sonluluğu konusunda oldukça şüphecidir, fakat *tevellüd* (“doğurmak”) kavramını da reddediyor gözükmemektedir, zira kullandığı *teceddüd* kavramı aşağı yukarı *tevellüde* eşit olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bir kimse İbn Sînâ’nın öğretisini, Ebû Hâşim’in dinamik ilkelerinin süreklilik açısından yeniden formüle edilmesi olarak yorumlayabilir.

(b) Bu, İbn Sînâ’nın kendisini Aristotelesçi bilkuvv ve süreklilik tasavvurundan uzaklaştırdığını ima etmektedir, zira kat edilen mesafenin

her bir noktası, *meyli* tarafından belirlenen bir *ayurt etme ilkesine* sahiptir. İstilahî düzeyde bu gerilim, hareketin yoğunluğundaki farklılığı tasvir etmek için İbn Sînâ tarafından kullanılan “dönüşüm” (*istihâle*) kelimesi tarafından taşınmaktadır. Arapça Meşşâilikte bu kelimenin, nitelik (*poiôtês*) kategorisindeki değişikliği ifade eden Yunanca *alloiôsis* kelimesinin tercümesi olduğunu biliyoruz. Bu bariz yanlış kullanım, İbn Sînâ’nın, Aristotelesçi terminoloji içinde, tanımlamak istediği gerçekliğe tam olarak uyan bir kelime bulamadığını göstermektedir. “Dönüşüm” terimi artık bir (niteliksel) başlangıçtan bir (niteliksel) sona geçişe hasredilmektedir, fakat aynı zamanda bizzat hareketin anı değişikliğine de atıfta bulunabilmektedir.

(c) İbn Sînâ bilinçli olarak bilfiil sonsuzluktan bahsetmemektedir. İki defa hareket eden şeyin ardışık konumlarının bilkuvve olarak değil, *bilfiil* belirlendiğini söylemektedir. Açıkça AB doğrusundaki noktaların, ve dolayısıyla konumların, sayıca sonlu olmadığını kabul ettiğinden, sonlu-olmayan dizinin tüm unsurlarının bilfiil belirlenmiş olduğu neticesine varması gerekmektedir. İlginç olan, İbn Sînâ’nın bunların *bilfiil sonsuz* olduğunu söylememesidir. Çünkü kat edilen mesafedeki bütün durumlar *birlikte* (*ma’an*) gerçekleşmemektedir.⁴³

(d) *Ta’likât*’taki bu metin son olarak bize, İbn Sînâ’nın, özel olarak *Şifâ*’nın *Fizik* bölümünde (ktp. II, blm. 1) karşımıza çıkan genel hareket teorisini anlamamıza imkan tanımaktadır.⁴⁴ İbn Sînâ orada, “hareket”ten bahsettiğimizde iki şeyi kastedebileceğimizi vurgulamaktadır: Kat edilen mesafe olarak hareket ki, bu bizim hayal gücümüzle ilişkilidir ve sadece bir başlangıç noktasını bir sona bağlamak olarak tasarlanmaktadır. Ara durum olarak hareket ise kat edilen mesafenin her bir anına atfedilmek zorundadır. *Ta’likât*’taki mezkur metin, İbn Sînâ’nın *meyl*-2 ile ikinci anlamdaki “hareket” arasında böylesine güçlü bir bağlantı kurduğu tek metindir. *Meyl*, kat edilen mesafenin her bir konumunun ayırt edilme ilkesini temsil etmektedir. Kendi tabii durumundan mekan veya nitelik olarak ayrılan her cevher (mesela bir taşın hareketsiz olarak durduğu tabii yerinden yukarıya fırlatılması), *bütün* aracı durumları geçerek tabii haline dönmektedir. Bu aracı durumlardan her birisi, sürecin bir son noktası olmadığından, kendisini bir başkası tarafından üretilmiş

itkiye ekleyen yeni bir *meyl* meydana getirmektedir. Her hareket dolayısıyla kendi kinetik yoğunluğunca nitelenmektedir.⁴⁵

Bu sebeple İbn Sînâ, ay-altı ve ay-üstü hareket arasındaki temel farklılığı açıklayabilmektedir. Dört ay-altı unsurun kat ettiği mesafeden farklı olarak, semavî bir cismin kat ettiği mesafe, kendi konumları için gerçek bir ayırt edici ilkeye sahip değildir; ayırt etme ilkesi sadece felekî cevherin hayal gücünde bulunmaktadır. İbn Sînâ bu durumda, bilkuvveliğin (*dunamis*) mahza hayalî var oluştan güçlkle ayırt edilebildiği konusunda Aristoteles'inkine benzeyen bir süreklilik yorumunu kabul etmektedir (krş. *Fizik*, VIII.8): “Felekî cismin dönüşümünün sebebi, konumları değil, hayal gücü ve birbiri peşi sıra olan hayal gücüne bağlı fiil olarak yenilenen iradesidir.”⁴⁶

Öyle anlaşıyor ki İbn Sînâ, iki geleneğin kavşak noktasında durmaktadır. Matematikçilerle birlikte, mekana bağlı bir AB aralığı üzerindeki sonsuz noktaların her birinin, muhtemelen mükemmel anlamda gerçek olmaksızın, kavram ve nitelik olarak diğer noktalardan ayrı olduğunun farkındadır. Ancak *mütekellimûn*la birlikte de *meylin* dinamiğinde böyle bir ayırt etmenin etkin ilkesini görmektedir. Dolayısıyla farklı *meyl* türlerini tasnif projesinden başlayan İbn Sînâ -“ontolojik” olduğu için- karmaşık bir anî hareket öğretisine ulaşmaktadır. Geometricilerin kinematığı ile *mütekellimûn*un dinamiğinin bu bir araya gelişi, İbn Sînâ'nın doğu ve batıdaki takipçilerini derinden etkilemiştir. Belki de İbn Sînâ'nın tabiat felsefesindeki temel başarısı, kendisinden sonra her aklı başında okuyucu nezdinde hareket meselesinin, sonsuz küçük düzeyinde meydana gelen şey üzerine yoğunlaşması gerektiğidir.

İbn Sînâcılık Sonrası Kelam: Genel Bir Bakış

Onuncu yüzyılın büyük *mütekellimûn*unun, atomculuklarını savunmak için Öklid'in otoritesine başvurmada tereddüt etmediklerini görmüştük. Ancak ontolojilerinin soncu ilkeleri sebebiyle, kendilerini, bölünemezlerini geometricilerin noktaları içinde eritmeyle sınırlandırmışlardır. İbn Sînâ'dan sonra muhtemelen onun süreklilik

ve sonsuz hakkındaki öğretilerinin etkisi altındaki *mütekellimûn*, geometriye müracaatlarını nokta modelinden doğru modeline doğru genişletmede daha istekli görünmektedirler. Böylesi bir değişim ancak, hatta öncesine oranla daha fazla, hareket meselesi üzerine yoğunlaşarak ve bunun da ötesinde Ebu'l-Hüzeyl'in okulunun özelliği olan soncu telakkileri taktik olarak bir kenara bırakmakla mümkün olmaktadır.⁴⁷ Modern tarihçi, İbn Sînâ sonrası düşünürlerin, kimi ince -ve bazen son derece ilginç- noktalar üzerindeki lafzî tartışmalar bir kenara bırakılırsa, noktasal (*punctual*) anların gerçekleşmiş bir dizisi olarak aşağı yukarı ortak bir hareket öğretisini paylaştıkları izlenimiyle şaşkına dönmektedir. Ancak orta yolcu İbn Sînâcılar, kat edilen mesafenin anlarının bir *silsile*ye ait olduğu konusunda ısrar ederken, *mütekellimûn* her bir kinetik noktanın *bütün ve mükemmel olarak gerçekleştiğini* vurgulamaktadır. Bu tartışmayı bir şekilde skolastik hale getiren şey ise *mütekellimûn*'un sözkonusu noktalar dizisinin sonlu karakterini vurgulamaktan hiç geri durmaması, İbn Sînâcıların ise gördüğümüz üzere, burada mahzâ bilfiil bir sonsuzluktan öte bir şeye sahip olmadığımızı açıkça kabul etmekten vazgeçmemeleridir. Öyle görünüyor ki onlar, ay-altı hareketi daha ziyade sahte bir bilkuvve sonsuzluk veya tabir caizse asıl bilfiil sonsuzluk olarak düşünmektedirler.

Bu konulara dair en ilginç tartışma Fahreddîn Râzî'nin (ö. 1210) *Metâlibu'l-âliyye*'sinin altıncı kitabında karşımıza çıkmaktadır. O, hacimli bir bölümü süreklilikçilik (*continuism*) ve atomculuk arasındaki zıtlasmaya tahsis etmekte ve dikkatli ve dürüst bir şekilde her iki öğretinin de destek için kullandığı "geometrik delilleri" sunmaktadır. Râzî'nin yaklaşımının iki boyutu oldukça ilginçtir. Birincisi o, geometrinin temelleriyle ilgilenmektedir, çünkü atomculuk tartışması onu, geometrik nesnelerin hareket yoluyla meydana gelmesi ve beşinci postulat gibi meseleleri tartışmaya sevk etmektedir (Râzî her iki durumda da matematikçilere eleştiriler yöneltmektedir). İkincisi, atomculuk artık geometriye sadece karşıt değildir,⁴⁸ bilakis en azından kimi geometrik postulatlarla da doğrulanmaktadır.

Burada Râzî'nin ortaya koyduğu çok sayıdaki iddia ve karşı iddiayı özetlemek imkansızdır. Çok geniş bir bağlamda, atomcuların orta-

ya koydukları delillerdeki iki temel sezgiyi ayırt edebiliriz. Birincisi, onlar basit geometrik figürlerin hareket tarafından meydana getirildiğine, özellikle de doğrunun bir noktanın hareketiyle meydana geldiğine dayanmaktadırlar. Bir yüzeye dikey bir doğru, bu yüzeye paralel bir yönde hareket ettirildiğinde yüzey üzerinde bir doğru çizecektir. Bu göstermektedir ki, her bir anda doğru ayrı bir bölünemezde yüzeyle irtibat halindedir. İkincisi, tanjant doğrularına müracaat etmektedirler. Bir doğru bir daireyle, ancak bölünemez parçalar var olduğunda tek bir noktada irtibat halinde olabilir. Bu fikirlere, yukarıda klasik *kelamın* temel özelliği olarak bahsedilen, hayal gücünün bilgi elde etmedeki konumunun yeniden değerlendirilmesinin imkan tanıdığına işaret etmek uygun olacaktır.

Diğer tarafta ise süreklilikçiler tekrar tekrar karenin kenar ve köşegeninin oransızlığına başvurmaktadırlar. Eğer hem kenar hem de köşegen sonlu sayıda bölünebilir ihtiva ederse -sırasıyla bunlara p ve q diyelim- o zaman p / q orantısı rasyonel bir sayı olmalıdır. Ancak tabii ki bu sözkonusu değildir. Rakip için tek kaçış, bölünemez parçalar arasında boşluk olduğunu kabul etmektir ki, matematik açısından konuşulacak olursa böyle bir kaçış sözkonusu değildir. Bu tartışmaların retorik tarafını bir kenara bırakırsak, biz zaten atomcuların olumlu delilinin taktik olarak atomculuğun geleneksel sonculuğunu reddettiği gerçeğini ima etmekteyiz. Sonraki dönem *mütekellimûnunun* “bölünemez parçaları” gittikçe artan şekilde İbn Sînâcı anlamda “konumlara” benzer hale gelmiştir. Ancak bu fizikî dönüşü ele alırken, *mütekellimûnun*, klasik (İbn Sînâcılık öncesi) *kelamın* İbn Sînâ'ya da mantıklı gelen gizli bir vechesini meydana çıkardığının farkına varmalıyız.

Her halükarda bu, milattan sonra on birinci yüzyıldan itibaren bütün tarafların ay-altı fizikte dinamik anlar tarafından nitelenen sonsuz küçük konumlara dair teorinin geçerliliğini kabul ettiklerini göstermek için yeterlidir. Aristotelesçi süreklilik öğretisindeki bu kesin dönüşümler ve bu dönüşümleri mümkün kılan hayal gücü ve gerçeklik arasında kurulan yeni ilişki, muhtemelen klasik öncesi Latince kaleme alınan fiziği⁴⁹ ve on altıncı ve on yedinci yüzyıllardaki Avrupalı ilim adamlarını derinden etkilemiştir.

Notlar

- 1 İstisnalar son derece nadirdir. Edebî kabiliyeti sebebiyle kısmen intikal eden Câhız ile Kindî'nin İstanbul'daki *tek* el yazması aracılığıyla günümüze gelen felsefî risaleleri düşünülebilir.
- 2 Bunun devamı için bkz. Rashed [199].
- 3 *Mütekellimûn* yoğun bir şekilde en küçük cismin, bölünemezleriyle olan ilişkisinin tabiatını tartışmışlardır. Mesela bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, ed. H. Ritter, 3. bsk. (Wiesbaden: 1980), 302.16-306.13; İbn Mattaveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, nşr. S. N. Lutf ve F. B. 'Un (Kahire: 1975), 47-8, 193.7 vd.
- 4 Nazzâm'ın Ebu'l-Hüzeyl'e boyutsuz parçaların boyutlu bir cismi üretmeyeceği konusunda itiraz ettiği doğrudur (bkz. İbn Mattaveyh, *Tezkire*, 189.4-5). Fakat bu hiçbir şekilde, bölünemez parçaların olmadığını ispatlama anlamına gelmemekte, bilakis sadece Ebu'l-Hüzeyl'in harekete dair atomculuğunu elinden geldiğince ileriye götürmediğini göstermektedir. Aksi halde atomculuğun, "kimyevî" bileşim için değil, hareket veya kinetik hakkında uygun bir teori olduğunun farkına varırdı. Kısaca ifade etmek gerekirse Nazzâm boyutsuz bölünemezlerin varlığını kabul etmekte, ancak bunların cisimlerin *oluşturulmasında* herhangi bir rol oynadıklarını reddetmektedir. Onlar daha ziyade *konumlar* olarak anlaşılmaktadır.
- 5 Bkz. D. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists* (Princeton: 1967), 117 vd.
- 6 Bkz. M. Aouad ve M. Rashed, "L'exégèse de la *Rhétorique* d'Aristote: recherches sur quelques commentateurs grecs, arabes et byzantins 1ère partie", *Medioevo*, 23 (1997), 43-189, 89-91'de.
- 7 Bkz. S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, 4 c. (Cambridge: 1922), c. I, 326-30; S. Radhakrishnan ve C. H. Moore, *A Sourcebook in Indian Philosophy* (Princeton: 1957), 412. Krş. S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* (Berlin: 1936), 112-23; İngilizce tercümesi için bkz. Pines [198].
- 8 Bkz. Dhanani [193], 106.
- 9 Bkz. Şerif Murtazâ, *Emâlî el-Murtazâ: Gururu'l-fevâid ve dürrü'l-kalâid*, nşr. M. A. İbrahim, 2 c. (Kahire: 1998), c. I, 182.1 vd.
- 10 Yine de özellikle atomik hareket ve zamanın sürekliliği konusunda çok ilginç bazı dönüşümler vardır.
- 11 İbn Mattaveyh, *Tezkire*, 162.8-11.
- 12 Krş. Öklid, *Unsurular*, V, tanım 4.
- 13 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, nşr. M. Bidârfer (Kum: h. 1413/m. 1992), 363-4, §1136.
- 14 İbn Mattaveyh, *Tezkire*, 162.12-14.
- 15 Öklid, *Unsurular*, I, tanım 1.
- 16 Özellikle bkz. W. Detel, *Aristoteles: "Analytica Postreiora"* (Berlin: 1993), 189-232.

- 17 Hayal gücünün *mütekellimûn* tarafından kullanımına karşı getirilen geleneksel delillerin güzel bir sentezi için bkz. İbn Meymûn'daki "uyarı" (*tenbih*), *Delaletü'l-hâirîn*, nşr. H. Atay (Ankara: 1974), 209.21-211.25.
- 18 İbn Mattaveyh, *Tezkire*, 163.1-4.
- 19 İbn Mattaveyh, *Tezkire*, 163.5-8.
- 20 Günümüze gelen parçalara dair bir liste için bkz. D. Gimaret, "Matériaux pour une bibliographie des Gubbâ'î", *Journal asiatique*, 264 (1976), 277-332, 312'de. Buna şu da ilave edilebilir: Birûnî, *Tahdidu nihâyeti'l-emâkin li-tashîhi mesâfeti'l-mesâkin*, nşr. V. Bulgakov ve I. Ahmed, 2 c. (Kahire: 1964), 185-6.
- 21 Tartışma (ileri literatürle birlikte) için bkz. *John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether* (Berlin: 1988), 28-37.
- 22 Bkz. van Ess [44], c. III, 418-45 ve aşğ.
- 23 Bkz. G. W. Leibniz, *Pacidius Philalethi*, Academy Edition, 6. ser., c. III (Berlin: 1980), 528-71, 568.1-3'te: "Hinc mirifice confirmatur quod praeclare olim a Theologis dictum est conservationem esse perpetuam creationem huic enim sententiae affine est quod a te [sc. Leibniz] demonstratur mutationem omnem quandam esse transcreationem." Başka belgelerden de Leibniz'in *mütekellimûn*'un teorilerinden derinden etkilendiğini öğreniyoruz. İlgili malzemeyi, *Pacidius Philalethi*'nin 2004'te çıkacak -tarafımdan yapılan- Fransızca tercümesinde ortaya koyup incelemekteyim.
- 24 Bkz. Avicenna, *Risâlat al-adhawîyya fî al-ma'âd*, ed. ve İtalyanca çev. *Epistola sula vita futura* içinde, ed. F. Lucchetta (Padua: 1969), 114-15.
- 25 Krş. Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, nşr. A. S. M. Hârûn, 7 c. (Kahire: 1938-45), c. V, 113.8 vd.
- 26 Bkz. van Ess [44], c. III, 428-45 ve c. VI, 76-8.
- 27 Bkz. Sâbit b. Kurre, *Answers to the Questions of Ibn Ussayyid*, A. Sabra, "Thâbit ibn Qurra on the Infinite and Other Puzzles", *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 11 (1997), 1-33.
- 28 Bkz. M. Rashed, "A 'New' Text of Alexander on the Soul's Motion", *Aristotle and After*, ed. R. Sorabji (Londra: 1997), 181-95.
- 29 Bkz. R. Morelon, *Thâbit ibn Qurra: Œuvres d'astronomie* (Paris: 1987), LXXVIII-LXXIX.
- 30 Bkz. Rashed [201], 9-14.
- 31 Bkz. M. Nazîf, "Ârâu'l-felâsifeti'l-islâmiyyîn fî'l-hareke ve müsâhametuhum fî't-temhîd ilâ ba'zi me'ânî ilmi'd-dinâmikâ el-hadîs", *el-Cem'iyetü'l-Misriyye li-târihi'l-ulûm*, 2 (1942-3), 45-64.
- 32 Bkz. H. Bellosta, "Cinematica", *Storia della scienza*, c. III: *La civiltà islamica* (Roma: 2002), 642-6.
- 33 Bkz. M. Rashed, "Dinamica", *Storia della scienza*, c. III: *La civiltà islamica* (Roma: 2002), 624-42.

- 34 Bkz. Hasnawî [194], ayrıntılı bir bibliyografya ile birlikte.
- 35 Bkz. M. Wolff, *Fallgesetz und Massbegriff* (Berlin: 1971) ve M. Wolff, "Philoponus and the Rise of Preclassical Dynamics", *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, ed. R. Sorabji (Londra: 1987).
- 36 Bkz. İbn Mattaveyh, *Tezkire*, 488.9-11 (krş. 473.9-11): "Hafif cismin düşüşünün ağır cisminkinden farklı olmasının sebebi atmosferdeki havadır. Çünkü aksi halde eğer bir taş ve tüy fırlatsak aynı zamanda düşerlerdi. Ancak hava hafif cismin düşmesini engellerken ağır cisim onu kat etmektedir."
- 37 Bu konuda daha fazla ayrıntı için bkz. A. Sayılı, "İbn Sînâ and Buridan on the Dynamics of Projectile Motion", *İbn Sînâ: Ölümünün Bininci Yılı Armağanı 1984'ten Ayrı Basım* (Ankara: 1984).
- 38 *Meyl* ve *îtimâd* kavramları arasındaki genel eşitlik bizzat eski âlimler tarafından kabul edilmiştir (krş. Nazîf, "Ârâ", 51).
- 39 İbn Mattaveyh, *Tezkire*, 596.19-597.13.
- 40 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-tabî'yyât [Fizik]*, c. I, *es-Semâu't-tabî'î*, nşr. S. Zayid (Kahire: 1983), 325.19-326.1.
- 41 İbn Sînâ, *Şifâ: Fizik*, 212: "Biz deriz ki (...) sayılan ve tabîî ya da sonradan konulmuş bir düzene sahip şeylerde (*le-hâ tertibun fi't-tab' ev fi'l-vaz'*) bir büyüklük veya bilfiil sonsuz olarak var olan bir sayının bulunması imkansızdır."
- 42 İbn Sînâ, *Ta'likât*, nşr. A. Bedevî (Bingazi: 1972), 101-14, kısmen 105.6-13'te.
- 43 İbn Sînâ'daki bu kıstas hakkında daha fazla bilgi için bkz. İbn Sînâ, *Risâle ile'l-vezîr Ebî Sa'd*, nşr. ve Fransızca çev. Y. Michot (Beyrut: 2000), 32-3.
- 44 Bkz. A. Maier, *Zwischen Philosophie und Mechanik* (Roma: 1958), 12-20, ve Hasnawî [195].
- 45 Her bir hareket ânı *meyl*-2 ile nitelendiğinden, Aristoteles'in öğretisini yeniden ele almak ve İbn Sînâ'nın "gerçek hareket olduğunu gösterdiğimiz şey" olarak isimlendirdiği anî hareketi dahil etmek yararlı ve zorunludur (bkz. Hasnawî [195], 236 dn. 44'te bir araya getirilen çok sayıda atıf).
- 46 Bkz. İbn Sînâ, *Ta'likât*, 105.14-15: *ve leyse sebebu istihaletihi evzâ'u hû bel tevehhumehû ve irâdetehu'l-müteceddidete tevehhûmen ba'de tevehhûmin.*
- 47 Bu, süreklilikçilerin eleştirilerinin şimdi niçin rakiplerinin sözde soncuklukları üzerine yoğunlaştığını açıklamaktadır.
- 48 Aristotelesçi gelenekte olduğu gibi. Krş. *Fizik*, VI, *De Caelo*, III.4, 303a20, III.7, 306a26-b2.
- 49 Zira Latince eserlerdeki matematiksel atomculuk muhtemelen İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Maimonides'in itirazları yoluyla *mütekellimûndan* etkilenmiştir; bkz. B. Pabst, *Atomtheorien des lateinischen Mittelalters* (Darmstadt: 1994), 276-85 (daha fazla atıfla birlikte).

Psikoloji: Nefs ve Akıl

Deborah L. Black

Eserlerini Arapça kaleme alan filozofların çoğu nefis (*en-nefs*) ve akla (*el-akl*) dair tartışmalarının ilhamını Aristoteles'in *De Anima* ve *Parva Naturalia*'sı ile Aristoteles üzerine sonraki dönem Yunanca şerhlerin Arapça tercümelerinden almışlarsa da, Râzî gibi birkaç filozof da Eflatuncu bir eğilime sahip olmuştur.¹ Arapça yazan filozoflar, Yunanca kaynakları kendi felsefî psikolojileri içinde eritmelerinin yanı sıra, İslam kelimcilerinin (*mütekellimûn*) rakip görüşlerine karşılık verme ihtiyacı konusunda da hassas olmuşlardır. Atomcu bir metafiziğe sahip olan kelimcılara göre bütün yaratılmış varlıklar, Tanrı'nın mutlak kudreti tarafından bir arada tutulan atomların ve arazların bir toplamından ibarettir. Bu görüş, şahsî kimlik hakkında, gayri maddî nefse herhangi bir şekilde imkan tanımayan bir yığın teoriye yol açmaktadır. İnsan tabiatına dair böylesi bir görüş, filozoflar tarafından şiddetle reddedilmiş olsa da, bedenın yeniden diriliş konusundaki vahye dayalı öğretiyi açıklama imkanı tanıdığından kelimcılara çekici gelmiştir.²

Nefsin Tabiatı ve Bedenle İlişkisi

Kelimci rakiplerinden farklı olarak Arapça yazan bütün filozoflar Yunanca gelenekten gelen bir nefis tasavvurunu kabul etmişlerdir. Pek çok durumda bu tasavvur, Aristoteles'in *De Anima*, II.1'de

nefsi, kuvve olarak canlı olan bedenın ona hakim olan ilk “sureti” veya “bilfilliği” şeklindeki tanımını olmuştur. Bu tasavvura göre nefis açıkça bedene hayat veren ve onu düzenleyen bir ilke ve bundan dolayı da “bedenden ayrılmayan” bir şeyden ibarettir.³ Arapça yazan filozofların çoğu, aynı zamanda Aristoteles’in nefsin kısım ve güçleri-ne dair ayırımını da kabul etmişlerdir. Buna göre “nefs”, düzenlenmiş bir cins olup, canlı şeylerin bitkiler, hayvanlar ve insanlar şeklindeki ayırımına tekabül edecek tarzda  tre ayrılmaktadır. Nefsin en aşağı gc beslenme veya nebatî g olup bu, bütün canlı cisimlerde -bitkiler, hayvanlar ve insanlar- ortaktır. Bir sonraki, duysal gc olup hayvanlar kadar insanlara da aittir. Sonuncu akleden veya akli nefis ise sadece insanlara özgüdür.

Nefse dair bu Aristotelesçi izah, Arapça gelenekteki pek çok filozof tarafından kabul edilmiş olsa da hem Rzi hem de İbn Sînâ buna bazı noktalarda güçlü bir şekilde karşı çıkmıştır. Rzi’nin durumunda, nefis ve nefsin gcleri konusundaki Aristotelesçi görüşün tamamını, büyük oranda Eflatun’un *Timaeus*’unu esas alan bir izahat ğruna reddedilmiştir.⁴ Rzi, Eflatun’un nefsi şehevi, melek ve akli şeklindeki l tasnifini kabul etmekte ve büyük ölçüde insanlar ve diğer hayvanlar arasındaki ayırımı küçümseyen nefis/ruh göçü inancını onaylamaktadır. Rzi aynı zamanda *Timaeus*’un, şu anda dünyadaki bütün hayvan ve insan nefislerinin kendisinden düştüğü Ālem Nefsi tasavvurunu da paylaşmakta ve bu Dşşş’ efsanevi bir şekilde hikaye etmektedir.⁵

Rzi’nin aksine İbn Sînâ, Aristotelesçi nefis tasavvurunu peşinen reddetmemekte, fakat Aristoteles’e yabancı olan bir tür nefis-beden ikiliğini benimsemektedir. Aristoteles ve onun Arapça gelenekteki takipçilerinin çoğu, insan aklının bedenden ayrılabilmesi imkanına kapı açmakta, ancak onlar bunu sadece aklın nefsin geri kalanından da ayrılabilmesi oranında kabul etmektedirler. Bunun aksine İbn Sînâ’ya göre ferdî insan nefsi, fizikî bir varlık ve bedenın düzenleyici ilkesi olmaktan daha öte bir şeydir. O bizatihi bir cevherdir ve bedenle herhangi bir ilişkiden bağımsız tam bir cevherdir.⁶

İnsan tabiatına dair bu ikinci bakış açısı, İbn Sînâ’nın psikolojisinin pek çok yerinde barızdır, fakat bunlar içinde en iyi bilineni, Descartes’in meşhur *cogito ergo sum* delilinin habercisi durumundaki “uçan insan” olarak tanınan düşünce deneyidir. İbn Sînâ burada

insanın benlik bilincinin tamamen duyulardan bağımsız olduğunu göstermeye çalışmaktadır.⁷ Deneyi sürdürmek için okuyucunun, kendisini bütün duyuşsal algı şekillerinin imkansız olduğu bir durumda hayal etmesi istenmektedir. Bu, kişinin (1) daha önce elde ettiği bütün duyu bilgisini ve (2) meydana gelen bütün duyulmamayı paranteze alması gerektiği anlamına gelmektedir. Bunlardan birincisi, insanın kendisini yeni yaratılmış, ancak bir yetişkin gibi bütün aklı istidatlarına sahip olarak hayal etmesiyle gerçekleşmektedir. İkinci husus ise kişinin kendisini kolları, bacakları birbirine değmeden ve dolayısıyla hem haricî nesneleri hem de kendi bedenini hissetmesinin önüne geçecek şekilde boşlukta asılmış olarak hayal etmesiyle mümkün olmaktadır (bundan dolayı deney “uçan insan” olarak isimlendirilmektedir). İbn Sînâ bu şartlar altında bile her birimizin kendi var oluşumuzu şüphe duymaksızın tasdik edeceğimizi iddia etmektedir. Ancak bu deney, asla bir bedene sahip olma tecrübesine dayanmamaktadır, çünkü bu düşünce deneyinde hipotez olarak ortaya konulan durum, bütün bedenî tecrübeden soyutlanmaktadır.⁸

İkinci görüşüne rağmen İbn Sînâ, nefisle beden arasında sıkı bağların olduğunun da farkındadır. Beden nefsin bir aleti olarak hizmet etmektedir ve nefsin yaratılması ve ferdileşmesi için zorunlu bir şarttır. Bu, İbn Sînâ'nın nefsin bir cevher olduğuna dair iddiasıyla çelişir gözükse de, İbn Sînâ bu tutumu metafizik zeminde kabul etmeye zorlanmaktadır. Her bir ferdi bir şekilde bizatihi oluşturan ayırık ya da meleklerle ait akıllardan farklı olarak “insanlık”, pek çok fertte ortak tek bir türdür ve bir tür içindeki sayısal çokluk, maddenin bir işlevidir. İbn Sînâ insan nefslerinin yaratılışını kendi sudur teorisi içine yerleştirmektedir. Ay-altı âlemde uygun maddî şartlar her ne zaman hazır olursa (yani her ne zaman insan embriyosu döllense), fail akıl eş-zamanlı olarak o bedeni etkileyecek bir insan nefsi yaratmaktadır. Bu resme göre ferdî insan nefsinin var oluşunun gerçek sebebi bizzat fail akıldır (*agent intellect*) ve ebeveyn sadece onu almaya uygun maddî bedeni hazırlamaya hizmet etmektedirler. Nefs ve beden, dolayısıyla birbirlerini oluşturmaktadır ve nefis kendi bedenine yönelik özel bir cazibeye sahip olup bu cazibe ona, bedende kendi hareketlerinin çoğunu gerçekleştirmesine yardım etmektedir. Ayrıca bu, İbn Sînâ'ya göre Râzî'nin kabul ettiği türden tek bir Âlem Nefsi'nin önceden var olduğunu ve nefis göçünü savunan teorileri de reddetmektedir.

Nefsin, ilk yaratılışı açısından bedene olan bağımlılığına rağmen İbn Sînâ, nefsin bedene var oluşunu devam ettirme konusunda gerek duyduğunu kabul etmemektedir. Bedenin ölümüyle nefis, kendine özgü cevherliği sayesinde ve bedenleşmiş hayatını tanımlayan ferdî özelliklerin devamı sebebiyle ferdiliğini sürdürmektedir. Belirli bir bedende doğmuş olması ve o bedende iken tamamen ferdî tecrübelerle sahip olması gerçeği bizzat nefsi etkilemektedir. Bu sebeple farklı nefisler, kendi ferdî nefislerini kullanmak yoluyla mükemmelliğin farklı derecelerine ulaşırlar ve bu farklılıklar ölümden sonra da devam edecektir.⁹ Dolayısıyla İbn Sînâ *felâsife* içinde ferdî insan nefsinin *şahsî* ölümsüzlüğünü kabul eden tek kişidir.

Bilişin İlkesi Olarak Nefs

Nefsin en önemli işlevlerinden birisi de duyuşsal ve aklî bilişin ilkesi olarak hizmet vermesidir. Arapça gelenekte duyular ve akıl arasındaki ayırım, bütün bilişsel psikolojinin temel varsayımlarından birisidir ve duyuların insan bilgisine katkısı, her zaman aklın katkısının altında değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmede, duyumlama daima cüz'ilere dair olup bedenin bir organı aracılığıyla işlerken, hakikî bilginin küllîye dair bilgi olması hususu meselenin zeminini teşkil etmiştir. Her ne kadar duyu bilgisinin değerinin düşüklüğü kabul edilse de Arapça felsefe geleneğindeki en orijinal kimi gelişmeler, Arapça yazar filozofların, duyu algısının nasıl bir mekanizmaya sahip olduğunu açıklamaya yönelik çabalarından çıkmaktadır.

Ancak bilişsel değerleri açısından duyu ve akıl arasında derin bir ayırım kabul etseler de, Arapça yazar filozoflar bilişin tabiatına dair hem duyumlama hem de akletmeye uygulanabilecek genel bir teori ortaya koymuşlardır. Onların bu teorilerinin nihai temelinde, Aristoteles'in, bilişi, algılanan nesnenin suretini maddesi olmaksızın alma şeklindeki tasviri bulunmaktadır.¹⁰ Bu sözü açıklama ve açıklama çabalarının sonucu, bilişin alametinin *kasdîlik* olduğu bir teoridir.

"Kasdîlik" (*intentionality*) çağdaş zihin felsefesinde etkisi devam eden bir kavramdır. Çağdaş zihin felsefesinde bu kavram, zihni durumların nesnelere yönelik doğrudanlığına atıfta bulunmakta ve Arapça felsefe geleneğindeki orijinal kullanımına yakın bir anlam

barındırmaktadır. Arapça yazan filozofların teknik ıstılahlarında bir “kasıt (*intention*)” (*ma’nen*) -kelime olarak bir “anlam” veya bir “düşünce” anlamına gelmekte-, herhangi bir bilişsel güç tarafından kavrandığı sürece bir suret veya mahiyettir ve sözkonusu güç için bir nesne hizmeti görmektedir. Dolayısıyla farklı bilişsel güçlere tekabül eden farklı kasıt türleri mevcuttur. Mesela renk ve ses duyulur kasıt, görüntüler hayal gücündeki kasıt, külli kavramlar ise akledilir veya anlaşılır kasıtlardır. Filozofların kasdilik tasavvurunun tam olarak kaynakları belirsizdir ve şimdiye kadar bu konuda tatmin edici bir açıklama sunulmuş da değildir. Filozofların teorisine tekaddüm eden önemli bir yaklaşım, *ma’nenin* arazlara verilen teknik terimlerden birisi olduğunu düşünen İslam *mütekellimûnundan* gelmektedir.¹¹ İngilizce “*intention* (kasıt, niyet)” terimine gelince, o, sözkonusu Arapça *ma’nen* kavramının ortaçağ Latince tercümesinde kullanılan *intenti*’den gelmektedir. Arapça kelimenin birebir çevirisi olmasa da terim, İbn Sînâ tarafından *Yorum* isimli eserinde kasdiliğe dair verdiği birkaç açık tanımdan birisine çok hoş bir biçimde tekabül etmektedir. Bu tanıma göre *ma’ânin* “nefs tarafından amaçlanan şeylerdir” (*makâside li’n-nefs*), yani bunlar, lisanî ifadelerin işaret etmeyi kassettikleri şeylerdir.¹² İbn Sînâ’ya göre kasdilik, algılayanın nefsinde algılanan suret veya mahiyetin zihnî *varlığı* olarak yorumlanmaktadır ve bu, onun varlık ve mahiyet arasında yaptığı metafizik ayırımla yakından ilişkilidir.¹³ İbn Rüşd, İbn Sînâ’nın kasıtlara dair anlayışı için ortaya koyduğu metafizik temeli reddetse de o da duyulur, hayal edilir veya akledilir kasıtlar olarak bildiğimiz nesnelerin suretlerinin, nefsimizde bir şekilde var olduğunun söylenebileceğini ve dolayısıyla bilişe tâbi bütün suretlerin iki “özne”sinin bulunduğunu kabul etmektedir. İlk özne, yani “doğruluğun öznesi”, bilişsel filin kendisine atıfta bulunduğu ve kendisi aracılığıyla doğruluk veya yanlışlığı belirlenen, nihayetinde bizatihi zihin dışı olan bir nesnedir. Diğer özne, yani “var oluşun öznesi” ise suretin, kendisinde bir kasıt olarak bulunduğu güç, yani duyular, hayal gücü veya akıldır.¹⁴

Arapça gelenekteki kasdilik teorisine bir temel sağlamasına ilaveten, bilişin, sureti maddeden ayrı olarak kabulü içerdiği iddiası, Arapça yazan filozofları, sadece akli bilişi değil, aynı zamanda da duyumlamayı *soyutlamanın* (*tecrîd*) bir çeşidi olarak yorumlamaya sevk etmiştir.

Buna göre biliş, tamamen duyularla başlayan ve zirvesine akılda ulaşan bir soyutlama hiyerarşisi olarak görülmeye başlanmıştır. Soyutlayıcı hiyerarşi ilk sarîh formülasyonuna İbn Sînâ ile ulaşmaktadır. İbn Sînâ onu, “bir şekilde idrak edilen şeyin suretinin kavranması (*ahz*) anlamında algı (*idrâk*)” şeklinde tanımlamakta ve “soyutlamanın türlerinin aşamalı olarak farklı ve çeşitli olduğunu” eklemektedir.¹⁵ İbn Sînâ soyutlamanın dört aşamasını belirlemektedir. Bu aşamaların en aşağısında duyumlama, en üstünde ise akletme bulunmaktadır. Aradaki iki aşama, Arapça gelenekte “dahilî duyular” (*el-havâssu'l-bâtına*) olarak tanınan güçler tarafından işgal edilmektedir.¹⁶

Dahilî duyular öğretisi, Aristoteles'in nefsin akletme öncesinde bulunan ancak görme, duyma, tatma, koklama ve dokunma şeklindeki beş haricî duyunun işlevleri olarak açıklanamayan güçlerine dair izahatını açıklama ve sistemleştirme çabasıdır. Bu güçler arasında ortak duyu (*koinê aisthêsis*), hayal (*phantasia*) ve hatırlama yer almaktadır. Dahilî duyular öğretisi aynı zamanda tabip Galen'den gelen fizyoloji alanındaki sonraki dönem Yunanca gelenekteki gelişmelere de dayanmaktadır. Haricî duyular gibi dahilî olanlar da kendi işlevlerini yerine getirmek için bedeninin bir organına gereksinim duymaktadırlar ki, bu organ çoğunlukla Galen'i takiben beyin, nadi-ren de Aristoteles'i takiben kalp olarak belirlenmektedir.

Dahilî duyular teorisi, Fârâbî'nin kendisine aidiyeti konusunda herhangi bir tartışma olmayan eserlerinde çok da açık değildir.¹⁷ Fârâbî bunun yerine beş duyu tarafından sağlanan bilgiyi toplama ve harmanlama görevinin verildiği ortak duyu gücü ile hayal gücünü içeren seyrek bir Aristotelesçi şema sunmaktadır ki, bu şemada hem ortak duyu hem de hayal gücü beyin yerine kalbe yerleştirilmiştir. İlk olarak Fârâbî, hayal gücüne iki işlev atfetmektedir; haricî nesne bizatihi mevcut olmadığında duyulur izlenimleri sürdürme gücü ve bu devam ettirilen izlenimleri dış dünyadaki gerçek nesneleri temsil etsin ya da etmesin bir araya getirerek bileşimler haline getirme istidadı. Bu ikisine daha sonra üçüncü bir işlev, yani “taklid”i (*muhâkât*) de eklemektedir ki, bununla bir nesneyi kendisinden ziyade görüntüsü vasıtasıyla tasvir etmeyi kastediyor görülmektedir. X'i taklit etmek, dolayısıyla x'i, onun kendi duyulur görüntüsünü betimlemeyen duyulur nitelikler altında tasvir etmek suretiyle hayal etmektir. Taklit aracılığıyla hayal gücü, sadece duyulur cisimleri değil bedene

ait mizaçları, duyguları sunabilmekte, hatta kötülüğün karanlıkla sembolize edilmesinde olduğu gibi küllîleri de soyutlayabilmektedir.¹⁶ Hayal gücünün taklit edici istidatları aynı zamanda Fârâbî'nin peygambere, yani bir dinin kurucusuna dair nitelendirmesinin de temelini oluşturmaktadırlar. Güçlü bir hayal gücüne sahip olması sayesinde peygamber, akledilirlerin kendi hayal gücüne "feyz"ini kabul edebilmekte ve hayal gücünde bunlar sembolik benzetmeye konu olmaktadır. Sözkonusu sembol ve imajlar yoluyla peygamber, soyut hakikatleri sıradan inananların anlayabileceği şekilde somut kavramlarla ifade edebilmektedir.

Dahilî duyu güçlerinin tam anlamıyla ele alınışı ilk defa İbn Sînâ'nın eserlerinde karşımıza çıkmaktadır. İbn Sînâ beş dahilî duyu gücünü kabul etmekte ve her birine beynin karıncıklarında birer yer tayin etmektedir. İbn Sînâ, bu duyu güçlerinin her birini kabul edişini psikolojik güçlerin farklılaşmasına dair bir grup ilke ortaya koyarak haklı çıkartmaktadır. Bu ilkelerden ikisi oldukça mühimdir. İlki, duyulurların kabul ve alıkonulmasının farklı güçlerin işlevleri olması gerektiği iddiasıdır. Bu ilke, fizik dünyada kolay bir şekilde etki alan şeyin -mesela su- o etkiyi çok iyi alıkoyamadığına dair gözlem tarafından da desteklenmektedir. İkincisi ise nesnelere dair bir farklılığın, güçleri de farklılaştıracağı iddiasıdır. İbn Sînâ'nın dahilî duyularla ilgili teorisinin en yeni ve etkili kısmı, idrake konu olan nesnelerin iki tür olduğu yönündeki kabulüdür. İdrake konu olan nesnenin birinci türü, duyulur bir suret, yani beş duyunun konusu olan renk, ses, tat, koku ve dokudan birisinin görüntüsü veya hareket, büyüklük ve şekil gibi ortak duyulurlardan yani iki ya da daha çok duyu tarafından idrak edilen nesnelerden birisinin görüntüsüdür. İbn Sînâ, diğer nesne türünü ise Arapça yazan filozofların herhangi bir bilişsel gücün nesnesine işaret etmek üzere benimsedikleri terimin aynısı kullanarak bir "kasıt" (*ma'nen*) şeklinde isimlendirmektedir.

Dahilî duyular bağlamında İbn Sînâ bir "kasd"ı, özü itibariyle maddî veya duyulur olmayan, fakat bir şekilde duyulur bir surete eşlik eden özellik olarak tanımlamaktadır. Çoğu zaman İbn Sînâ bunu, koyunun kurtta kendisine karşı mevcut düşmanlığa dair içgüdüsel algısını örnek olarak kullanmak suretiyle açıklamaktadır. "Düşmanlık" renk veya hareket gibi bizatihi duyulur bir suret değildir, ancak yine de bir

şekilde duyu algısının bir nesnesi olmak durumundadır, çünkü hayvanlar bu türden kasıtları idrak etmektedirler. Aslında hayvanların hareketlerine dair gözlemimiz ve bu tür hareketlerin altında yatan idrak güçleri, hayvanlarda akıl bulunmadığından, kasıtları kavramak için dahilî bir duyu gücünü kabul etmek gerektiğini varsaymaktadır. İbn Sînâ kasıtları kavrayan güce “vehim” adını vermektedir.¹⁹ Ancak İbn Sînâ vehmi sadece hayvanlara hasretmemekte, insanların da vehim gücü olduğunu belirtmektedir. Ayrıca vehme dayalı kasıtları düşmanlık ve dostluk gibi tesirli özelliklerle de sınırlı tutmamaktadır. Bunun yerine vehim gücü nihayetinde, duyuşsal nefsin bütün hükümlerini idare ve kontrol edip onun cüz’î nesneler hakkında duyulur tasvirlerle ilgilenmesine imkan vermek suretiyle, akla benzeyen bir canlı olarak işlev görmektedir. Aristoteles bu istidadı, benim beyaz bir şeyi Diares’in oğlu olarak algılamamda olduğu gibi, “eşlik eden” algı olarak isimlendirmektedir.²⁰

İncelediğimiz ilkelerden hareketle İbn Sînâ, beş dahilî duyu gücünün dördüne ulaşmaktadır: Ortak duyu, alıp ayırt etmekte ve duyulur suretleri haricî duyulardan toplamakta, daha sonra bunlar, kimi zaman oluşturuşu güç (*el-musavvire*) de denen alıkoyucu hayal gücünde (*el-hayâl*) depolanmakta; vehim duyulur olmayan kasıtları almakta ve onlar hatırlayıcı güçte tutulmaktadır. İbn Sînâ buna beşinci bir dahilî duyu gücünü, yani birleştirici hayal gücünü (*el-mütehayyile*) de eklemektedir. Söz konusu güç, görüntü ve kasıtları haricî nesnelerden edilgin bir şekilde almaktan ziyade, onları kullanma kabiliyetidir. İbn Sînâ öyle görünüyor ki, birleştirici hayal gücünün her zaman rastgele, hatta bilinçsiz olarak ve rüyalara yol açtığı uyku sırasında, yeni görüntüler yaratma ile ilişkili olduğunu düşünmektedir. Ancak onun bu gelişigüzel faaliyeti kontrol edilip belirli amaçlara yönlendirilebilmektedir. Bu amaçlar duyuşsal veya hayvanî nefsin amaçlarıysa onu yönlendiren vehim gücüdür. Ancak insanlarda birleştirici hayal gücü aynı zamanda aklın kontrolü altında da bulunabilmekte ve bu gerçekleştiğinde onun tam olarak ismi “düşünme” gücü (*el-müfekkire*) olmaktadır. İbn Sînâ’da düşünme gücü -yani akıl ve hayal gücünün ortaklaşa faaliyeti tarafından oluşturulmuş varlık-, önermelerin ve kıyasî akıl yürütmenin tahlil ve terkibi de dahil olmak üzere tam olarak bizim genelde “düşünme” olarak isimlendirdiğimiz şeyden sorumludur.²¹

İbn Sînâ'nın, dahilî duyulara dair teorisinin en yenilikçi unsuru olan vehim gücünü kabulü, aynı zamanda sonraki yazarlar arasında en çok tartışmaya yol açan husustur. İbn Rüşd bu gücü tamamen hayvanlara tahsis etmekte ve duyumlama ve hayal gücünün zaten kendi hesaplarına nesnelerini zevk ve acı verici olarak algıladıkları için onun lüzumsuz olduğunu ileri sürmektedir.²² Ancak İbn Rüşd, duyuların "kasıtları" duyulur suretlerden tamamen ayrı olarak algıladığı konusunda İbn Sînâ'nın iddiasını kabul etmektedir. Ancak İbn Rüşd, kasıtların algısının sadece insan duyumlamasına özgü olduğuna inanmakta ve bunu düşünme ve hatırlama güçlerine atfetmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd, düşünmenin insanlarda vehim gücünün işlevini de gördüğünü ileri sürüp birleştirici ve alıkoyucu hayal gücü arasındaki ayrımı reddederek dahilî duyuların toplam sayısını dörde indirmektedir: Ortak duyu, hayal, düşünme ve hatırlama. Ayrıca İbn Rüşd'e göre kasıtlar artık, duyular tarafından taşınan duyulur olmayan herhangi bir özellik olarak da tanımlanamamaktadır. Bunun yerine kasit, bize aslında cüz'îyi kavrama imkanı veren özelliktir ve onun işlevi, eşlik eden algıyı açıklamakla sınırlıdır.

Hem İbn Sînâ hem de İbn Rüşd haricî ve dahilî duyulara uygulanacak şekilde soyutlama ölçeğine dair farklı öneriler ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'ya göre dahilî duyular içinde biri alıkoyucu hayal gücüne (*el-hayâl*) diğeri vehim gücüne tekabül eden iki ayrı soyutlama düzeyi bulunmaktadır. Hayal gücü duyumlamadan (haricî duyuları ve ortak duyuyu da içeren) daha soyut kabul edilmektedir, çünkü duyu güçleri sadece bilfiil önlerinde bulunan nesnelerle ilişkiye geçmek suretiyle iş görebilirken, hayal gücü fizikî olarak mevcut olmasa da nesneleri hayal edebilmektedir. Nesneleri, yani kasıtlar bizatihi duyulur olmayan özellikler olduğundan vehim en soyut duyu gücüdür. Ancak hayal gücü yine de duyulur soyutlama düzeyinde kalmaktadır, çünkü onun nesneleri her zaman cüz'idir ve duyulur suretler ve özellikler yoluyla taşınmaktadır. Mesela koyun küllî kurttan değil, ancak her zaman karşı karşıya kaldığı cüz'î kurttan korkmaktadır.

İbn Rüşd duyumlamanın soyutlamanın bir sureti olduğu iddiasını hem haricî hem de dahilî algı güçlerini izah ederken kapsamlı bir şekilde kullanmaktadır. O, renkler gibi duyulur suretlerin zihin dışı nesnelere oranla, algılayanın nefsinde daha değerli ve daha gayri

maddî bir şekilde var olduklarını ileri sürmektedir. İbn Rüşd çoğunlukla onların soyut, algılanır var oluş tarzlarını, Endülüslü selefi İbn Bâcce tarafından sıkça kullanılan bir terimi ödünç alarak “manevî” (*rûhânîyye*) şeklinde nitelemektedir. Bu noktanın gözde örneklemesi olarak İbn Rüşd, duyuların, zıtlar tarafından eşzamanlı olarak etkilenenin imkansızlığında olduğu gibi, maddî sınırlamalara konu olmadığına işaret etmektedir. Fizikî beden aynı zamanda aynı yönden hem siyah hem de beyaz olamaz ve çok büyük bir cisim küçük olan tarafından kapsanamazken, göz aynı anda hem beyaz hem de siyahı bilfiil görebilmekte ve küçük boyutuna rağmen bütün yarıküreden görsel olarak haberdar olabilmektedir.²³

Yine de İbn Rüşd duyulur soyutlamanın bir miktar maddilik barındırdığını kabul etmektedir. Bunun sebebi, duyulur soyutlamanın küllîlerden ziyade cüz’îleri algılaması ve bunun cüz’î kasıtları cüz’î hale getiren maddeyle bir tür ilişkiyi gerektirmesi sebebiyledir. Bu, aynı zamanda duyuların niçin hava gibi nesnelerinin suretlerini kendilerine taşıyacak bir ortama ihtiyaç duyduklarını da açıklamaktadır. Algılayan ile maddî nesne arasında duyumlama fiili bizatihi soyut kalsa bile, ortam bir tür birleştirici işlevi görmektedir. Ancak duyumlama bizatihi manevî olduğundan, ortam da aynı anda zıtları alıp taşıyabilme gibi bazı manevî özellikleri paylaşmak zorundadır. Dolayısıyla ortam yarı manevî olmalı ve soyutlama hiyerarşisinde bizatihi duyulardan daha aşağı bir derecede olsa da bulunmalıdır.

Dahilî duyulara gelince, İbn Rüşd, her güce ayrı bir soyutlama derecesi vermektedir. Düşünme ve hatırlama en manevî duyulardır, çünkü ilgileri, haricî özellikler veya “kabuklar”ın aksine İbn Rüşd’ün duyulur olanın “meyvesi” veya “özü”ne benzettiği cüz’î kasda yöneliktir. Buna göre duyulur soyutlamanın sınırı, Zeyd veya Sokrates gibi bir ferdi bütün olarak algılayıp tanımlama gücüdür ve ferdi fert olarak algılama, küllîyi küllî olarak algılamaya benzeyen bir duyulurdur.²⁴

Akıl

Akla dair Arapça teorilerin tümünün ana yapısı, Aristoteles’in *De Anima*’nın III. kitabında fail ve bilkuvve akıllar arasında yaptığı ayırım tarafından sağlanmıştır. Ancak eserlerini Arapça kaleme alan

filozoflar da sonraki dönem Yunanca geleneğinden tevarüs ettikleri bir uygulamayı devam ettirerek Aristoteles'in ayırımına ilaveten akılla ilgili bir dizi başka aşamalar belirlemişlerdir. Hem Kindî hem de Fârâbî "akıl" teriminin farklı anlamlarını berraklaştırmaya yönelik kısa risaleler kaleme almışlardır.²⁵ Daha sonra, İbn Sînâ ve İbn Rüşd bu tartışmalara dair kendi görüşlerini psikolojiyle ilgili eserlerine dahil etmişlerdir.²⁶ Tek tek filozoflar sözkonusu şemayı, bilginin nasıl elde edildiğine dair teorilerine uydurmak için farklı şekillerde yorumlasalar da Arapça gelenekteki Aristotelesçiler genel olarak "aklın" dört anlamını teşhis etmektedirler:

- (1) *De Anima*, III.5'teki *fail* akıl. Yunanca şarihlerin Aristoteles'in ölümsüz ve ezeli olduğunu açıkladığı fail aklın ayrı, gayri maddî bir cevher olup tek tek cüz'î nefslerde bir güç olarak bulunmadığına dair hakim görüşlerini Arapça yazan bütün filozoflar takip etmişlerdir. Fail aklın işlevi, ya nesneleri akledilir hale getirmek ya bilkuvve halindeki akıllı bilfiil haline çıkartmak ya da bu ikisinin bir tür bileşimi yoluyla insanın anlaması için etkin bir sebep olarak hareket etmektir.
- (2) Çoğu zaman Yunanca yazan şarih İskender Afrodisi'nin uygulamasını takip ederek *maddî* akıl olarak isimlendirilen *bilkuvve* akıl. Bu akıl Arapça yazan filozofların çoğuna göre, Aristoteles tarafından *De Anima*, III.4'te tartışıldığı üzere, akledilirleri almak için insan nefsinde doğuştan bulunan bir güçtür. Ne var ki, İbn Rüşd bu aklın fail akıl gibi ayrı bir cevher ve bütün insanlar için bir tek olması gerektiğini kabul etmektedir.
- (3) Kimi zaman Fârâbî tarafından *bilfiil* akıl olarak da isimlendirilen *alışkanlığa dayalı* veya *spekülatif* akıl. Bu, insanın bilkuvve aklının bazı akledilirleri elde edip istediği zaman düşünmeye dair bir alışkanlık veya tabiat geliştirdiğindeki halidir. İbn Sînâ bu akıllı iki aşamaya ayırarak, çelişmezlik ilkesi gibi ilk akledilirleri elde etmeyi nitelemek üzere "alışkanlığa dayalı akıl" ismini, bunlardan çıkartılan ikincil akledilirleri elde etmek için de "bilfiil akıl" ismini kullanmaktadır. İstilahî karmaşaya ek olarak, Kindî de bu gelişim evresine "kazanılmış akıl" adını vermektedir.

- (4) *Kazanılmış akıl (el-aklu'l-müstefâd, Latince si intellectus adeptus)*. Eserlerini Arapça kaleme alan filozofların çoğuna göre bu, alışkanlığa dayalı aklın mümkün bütün akledilirleri elde ederek kendisini mükemmelleştirdiği zamanki halidir. Bu aşamada o, ayrık akıllara benzer şekilde tamamen bilfiil bir varlık haline gelmekte ve kendisi gibi bize en yakın ayrık akıl olan fail akli da bilebilmektedir. İbn Sînâ'ya göre kazanılmış akıl, aklın, gramercinin bir cümleyi tahlil etmesi gibi, daha önce öğrendiği bilgiyi tatbik ettiği zamanki halinden ibarettir. Kindî'ye göre ise depolanan bilginin bilfiil uygulanması "zahir" veya "ikinci akıl" olarak isimlendirilmektedir.²⁷

İbn Rüşd, hayal gücünü veya daha dikkatli bir şekilde söylersek düşünme gücünü, devamlı surette, sadece Aristoteles'in *De Anima*'sında bulunan "edilgin akıl" terimiyle isimlendirerek bu dört akla bir beşinci tür eklemektedir.²⁸ Modern okuyucular edilgin akli bilkuvve akli ile özdeş kabul etmektedirler, ancak Aristoteles onun fani olduğunu söylediğinden İbn Rüşd, Yunanca şarihler arasında alternatif bir yorum takip ederek, onun bedeninin bir gücüyle tanımlanması gerektiğini düşünmektedir.

Arapça yazar Aristotelesçileri akıl hakkında en çok ilgilendiren sorular, bilkuvve aklın tabiatı ve akli bilişin nasıl meydana geldiğidir. Fârâbî'nin akıl hakkındaki muhtelif eserleri arasında kimi küçük tutarsızlıklar bulunurken, ona göre bilkuvve aklın ferdî insan nefsinin bir gücü olduğu ve akledilirlerin soyutlama süreci yoluyla ona nakşolunduğu gayet açıktır. Oluş ve bozuluşa tâbi olduğundan, insanın bilkuvve akli bizatihi ölümsüz değildir. Ancak onun ölümsüzlüğü, gayri maddî akledilirleri elde etmek, yani tedricen maddeden azad olduğu bir süreç yoluyla kendisini ne kadar bilfiil hale getirdiğine bağlıdır. Aslında Fârâbî'nin kabul ettiği bu durum, kişi kazanılmış akıl seviyesine ulaştığında gerçekleşmektedir. Bu aşamada ferdî insan akli, fail aklın konumuna yakın bir konum elde ederek tamamen kendi gayri maddî akledilirleriyle bir olmaktadır. Neticede insanın kazanılmış akli aynı zamanda nihaî bilgi nesnesi olarak fail akli ile sahip olma, yani bilen ve bilinenin birliği şeklinde onunla "birleşme" (*ittisâl*) gücüne de sahiptir. Fail akli ile birleşme, Fârâbî tarafından insanın en önemli hedefi ve ölümsüzlüğe erişmenin zorunlu şartı olarak teşhis

edilmektedir. Bu hayatta, kazanılmış akıl seviyesine ulaşmayan nefslere, maddî ve fani olarak kalmalarından dolayı, bedeninin ölümünden sonra varlıklarını sürdüremezler. Ancak Fârâbî'nin öngördüğü ölümsüzlük, şahsî bir ölümsüzlük olarak görünmemektedir ve hayatının sonlarına doğru Fârâbî, bu sınırlı ölümsüzlük şeklinin geçerliliğinden şüphe eder hale gelmiştir. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Ahlak*'ına yazdığı kayıp şerhinden İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün yaptığı nakillerde Fârâbî, maddî ve mümkün varlığın gayri maddî ve ezeli varlığa dönüşümünün imkansızlığa yol açacağı gerekçesiyle, fail akılla birleşmenin imkanına olan inancını terk etmiş şekilde tasvir edilmektedir.²⁹

Fârâbî'nin aksine ferdî ölümsüzlük İbn Sînâ açısından bir mesele değildir, çünkü o, nefsin bizatihi var olduğunu kabul etmektedir. İbn Sînâ'nın ikiciliği, onu, bilkuvve ve fail akılların, bilginin edinilmesinde oynadıkları rollere dair açıklamasında da diğer Arapça yazan filozoflardan ayırmaktadır. Nasıl ki beden sadece, ilk olarak ferdin yaratılışına neden olan hazırlayıcı bir sebepse, duyu güçleri de akledilirlerin üretilmesinde sadece hazırlayıcı bir işlev görmektedir. Aslında insan bilgisinin üretiminde fail aklın işlevi, tam olarak onun insan nefslerinin yaratılmasındaki işlevine paraleldir: Tekabül eden duyu görüntülerini dikkate almak, nefsi, küllîlerden birini değil de öbürünü, mesela "at" yerine "insan"ı almaya hazırlamaktadır. Bu aynen, ebeveynin, kendi türlerine ait döllerin maddesini, suretler içinden birini değil de diğerini almaya hazırlamalarına benzemektedir (yani insanlardan insan, atlardan da at doğar). Dolayısıyla fail aklın bu süreçteki işlevi, duyu görüntülerini kendilerinden küllîlerin soyutlanacağı şekilde aydınlatmak değildir. Ferdî zihinlerdeki yeni akledilir ürünün nihaî sebebi hiçbir şekilde tamamen *soyutlama* fiili değil, onun yerine fail akıldan gelen doğrudan *sudur*dur:

Aklî güç hayal gücündeki cüz'î şeyleri görüp fail aklın bizdeki ışığı (...) onları aydınlattığında onlar maddeden ve onun ilişkilerinden soyutlanmış hale gelir ve aklî nefse nakşolunur. Bu, bizzat onların hayal gücünden bizim aklımıza geçmeleri anlamında değildir. (...) Bunun yerine onların dikkate alınması nefsi, fail akıldan kendisine sudur edecek soyut şeye hazırlaması anlamındadır.³⁰

İbn Sînâ'nın bilginin nihayetinde bir sudur olduğu iddiasının çok sayıda önemli epistemolojik sonucu vardır. Bunlardan birisi, onun aklî hafızayı reddetmesidir. Bilginin sudurcu izahında aklî anlama, bilinen nesnenin bilende bilfiil var olmasından başka bir şey değildir. Mesela *c* kavramını düşünmek, sadece *c*'nin suret veya mahiyetinin kişinin aklında var olması içindir. Akıl mekan boyutu olan bir cisim olmadığından, bir akledilirin bilinçli olarak düşünülmediğinde akılda bilfiil depolanacağı bir "mekan" bulunmamaktadır. Dolayısıyla akledilirlerin depolandığı yer nefis değil, daima kendi içeriğini teemmül halinde olan fail aklın kendisidir. Ayrıca fail akılla "birleşme", İbn Sînâ'ya göre aklın kendi aracılığıyla ölümsüz olduğu özel bir durum değildir, bilakis o, bütün bilginin temeli olup "birleşme için mükemmel mizacı aramaktan" başka bir şey de değildir.³¹

İbn Sînâ'nın, fail aklın insanın anlamasındaki rolüne dair izahatı, diğer yandan ona tam anlamıyla aklî bir nübüvvet şeklini kabul imkanı da tanımaktadır. İbn Sînâ'nın peygamberi, onun "kutsal akıl" şeklinde isimlendirdiği şeye sahip olmak suretiyle güçlü bir sezgi (*hads*) gücüyle takdis edilmektedir. İbn Sînâ, diğer insanların paylaştığı ve kendisi aracılığıyla zaman zaman fail aklın sudurunu duyu güçlerinin öncelikli yardımı veya bir öğretmen katkısı olmaksızın alabildikleri sezgi kabiliyetinin daha düşük şekillerinin farkındadır. Ancak peygamberin sezgisi kendine özgüdür. O söz konusu olduğunda sezgi, geçici kıvılcımlar şeklinde değildir, bilakis o, *bütün* akledilirleri fail akıldan bir anda almaktadır. Peygamber açısından, bu şekilde aldığı akledilir gerçekleri anlama konusunda da bir eksiklik söz konusu değildir; çünkü bu akledilir gerçekler, doğruluklarını ispat eden kıyasların orta terimlerini ihtiva ettikleri oranda zaten aklî ve mantikî olarak düzenlenmektedir. İbn Sînâ'ya göre peygamber Fârâbî'de olduğu gibi sadece bedene ait hayal gücü sebebiyle değil, gayri maddî aklının özel nitelikleri sebebiyle de yeganedir.³²

Eserlerini Arapça kaleme alan bütün filozoflar içinde en çok İbn Rüşd açısından maddî veya bilkuvve aklın ontolojik konumu ve onun ferdî sebeplerle ilişkisi bir sıkıntıdır. Hayatının farklı devrelerinde *De Anima* üzerine yazdığı üç şerh ile, ilgili küçük eserlerinde İbn Rüşd, *De Anima*, III.4'te Aristoteles'in bilkuvve akla dair verdiği izahatı, metinle ilgili yaptığı yorumları pek çok defa değiştirip anlamlı

kılmakla boğuşmaktadır.³³ İbn Rüşd'ün işi, seleflerinin, yani Yunanca geleneğe mensup şarihler İskender Afrodisi ve Themistius'un aklın ontolojik konumu meselesinde iki zıt kutbu oluşturan teorileriyle daha da karmaşık hale gelmiştir. Bu konuda İbn Rüşd açısından temel soru, Aristoteles'in bilkuvve aklın akledilir küllîlerin bilgisini elde etmek için maddeyle karışmaması gerektiği yönündeki iddiasının nasıl yorumlanacağıdır. Aklın "karışmamış" olmasıyla tam olarak ne kastedilmektedir ve bu, ferdiliği maddenin bir işlevi durumunda olan insanla aklın ilişkisini nasıl etkilemektedir?

Maddî akıl hakkında İbn Rüşd'ün ilk yaklaşımı, değişen görüşlerini bir düzene sokabilmek için üzerinde en azından iki kere çalıştığı "*De Anima*"nın Özeti isimli eserinin orijinalinde sunulmaktadır. İskender'inkine yakın olan bu yaklaşım, rahat bir ifadeyle "materyalist" olarak nitelenebilir. Bu görüşte maddî akıl, akledilirleri kabul için, insanın hayal gücüne özgü özel bir tabiat veya -daha dakîk bir şekilde ifade edecek olursak- "akledilirleri kabul için hayal gücüne ait suretlerdeki tabiattır." Hayal gücü nefsin bir gücü olduğundan ve içeriğini fizikî varlıklardan ziyade manevî veya kasdî varlıklar oluşturduğundan, İbn Rüşd, düşüncesinin bu aşamasında böyle bir yaklaşımın, Aristoteles'in aklın ne bir cisim "ne de cismanî suretlerin maddîliği tarzında maddî" olduğu yönündeki temel kıstasına denk düştüğüne inanmaktadır.³⁴

Ancak bu çözüm İbn Rüşd'ü pek fazla tatmin etmemiştir. Sonraki eserlerinde, özellikle de "*De Anima*" Üzerine Uzun Şerh'inde (sadece ortaçağ Latince tercümesi günümüze kadar gelebilmiştir) İbn Rüşd, bu defa maddî aklın "ne bir cisim ne de cisimde bir güç olduğunu" ileri sürerek Themistius'un yaklaşımına yakınlaşmaktadır. Ancak İbn Rüşd bu izaha, onu bütün seleflerine ait görüşlerden ayıracak bir nitelik ilave etmektedir. Ona göre, maddî akıl tümüyle madde-den ayrık ve gayri cismanî ise İbn Sînâ'nın kabul ettiği gibi beden tarafından bireyselleştirilemez veya İbn Rüşd'ün belirttiği şekliyle "fert olarak insanların sayısına göre sayılamaz." Dolayısıyla sonuç, İbn Rüşd'ün "aklın birliği" veya bu isimlendirmeye göre daha az uygun olarak "tüm insanların aynı aklı paylaştığı öğretisi (*monopsychism*)" şeklinde bilinegelen ve çokça yerilen yaklaşımıdır ki, buna göre fail akıl gibi maddî akıl da ayrık bir cevher ve bilen bütün insanlar için tektir.³⁵

Bu yaklaşım, İbn Rüşd'ün, maddî aklın metafizik konumu hakkındaki erken dönem görüşünden kesin bir ayrılığı ifade etmektedir. O yaklaşımla bu yaklaşımın, Aristoteles'in *De Anima*'da nefsin asla bir görüntü olmadan düşünemeyeceği yargısı açısından, insan düşüncesinin küllî düşüncelere eşlik eden görüntüler tarafından bireyselleştirildiğini kabul etmede ortak olduklarına işaret etmek yerinde olacaktır. Ayrıca ne İbn Rüşd'ün orijinal materyalizmi ne de aklın birliği bireysel ölümsüzlüğe imkan tanımaktadır. Böylece İbn Rüşd, fail akılla birleşmeye imkan tanımakla birlikte, onun bu görüşü, kendisinden önceki Fârâbî gibi, ölümden sonra bireysel olarak varlığı sürdürmeye dair geleneksel inancı pek de etkilemeyecek entelektüel bir ideal olarak kalmaktadır.³⁶

Hareketin İlkesi Olarak Nefs: Arzu ve Pratik Akıl

Arapça yazar filozoflar Aristoteles'in, nefsin bilme kadar hareketin de ilkesi olduğu noktasındaki gözlemini tamamen ihmal etmemişler, ancak dikkatlerinin çoğunu, nefsin bilişsel güçlerine yoğunlaştırmışlardır. Arapça gelenekteki Aristotelesçiler arzuyu, bir nesne duyu ya da akıl tarafından peşinden gitmeye veya kaçınmaya değer olarak algılandığında ortaya çıkan, bilişin bir yan ürünü olarak değerlendirmektedirler. Arzunun alğının peşinden gittiği ilkesi, duyulur âleme olduğu kadar aklı âleme de eşit derecede ihtimamla uygulanmıştır. Belki de bunun en önemli sonucu, Arapça yazar filozofların, aklın emirlerine karşı durabilecek bağımsız bir aklı güç olarak güçlü bir irade tasavvuruna sahip olmamalarıdır. Ancak Arapça gelenekteki "irade", bütün arzulara uygulanabilen genel bir terim olup yaklaşık olarak Aristoteles'in hayvanlar ve çocuklar kadar, yetişkin insanlara da uyguladığı istemlilik (*voluntary*) tasavvuruyla benzer bir kapsama sahiptir. Arapça felsefe geleneğinde akılla ilişkili olan özel arzu gücü, irade değil, "seçim" (*ihitiyâr*, Yunanca *prohairêsis*'in eşanlamlısı), yani alternatif hareket istikametleri arasında karar verebilme ve aklı düşünme sürecinde birisinin seçimini esas alma gücüdür.³⁷

Eserlerini Arapça kaleme alan filozoflar bu görüşün insan özgürlüğünü veya ahlakî sorumluluğu tehlikeye atıp atmadığı konusunda

endişe etmemektedirler. Onlar için ahlakîlik öncelikle pratik akıl ile düşük arzular arasında karşılıklı ilişkiden ibarettir. İbn Sînâ'ya göre pratik akıl, vehim ve düşünme güçleriyle bir yandan işbirliği yaparken, diğer yandan da ahlakî düşünme ve pratik akıl yürütmeyle meşgul olma ve genelleştirilmiş ahlakî ilkeler ve davranış kuralları üretmek için teorik akılla irtibatta bulunmaktadır. Erdem ve bayağılık bu sebeple pratik aklın bedeni idaredeki başarısının birer işlevidir. Pratik aklın aşağı arzulara hakim olabilmesi ve onları yönlendirebilmesi oranında fail erdemli, bunda başarısızlığı ölçüsünde fail bayağı olmaktadır.³⁸ Pratik akıl bu açıdan insanın ahlakîliği noktasında temel bir işleve sahipse de Arapça gelenekte mütemadiyen teorik aklın altında yer almaktadır. Bu yaklaşım hiçbir yerde İbn Rüşd'ün "*De Anima*"nın *Özeti*'ndekinden daha iyi yakalanamaz. Söz konusu eserde İbn Rüşd, insanın aklîliğinin pek çok durumda asla pratik aklın kapasitelerinin ötesine ulaşamadığı gözleminde bulunmaktadır: "Bu güç, insanlıktan yoksun olmayan bütün insanlarda ortak bir güçtür ve insanlar bu konuda sadece derecelendirme noktasında farklılaşmaktadırlar. İkinci güce [teorik akıl] gelince, onun tabiatının son derece ilahî olduğu ve sadece bazı insanlarda bulunduğu açıktır. Ona sahip olanlar İlahî İnnayyet tarafından bu insanlık türü için öncelikli olarak seçilen kimselerdir."³⁹

Notlar

- 1 Yunanca arka plan için bkz. Davidson [208], 3-43; Peters [61], 40-7.
- 2 Filozofların kelam açısından eleştirisi için bkz. Gazâlî [111], 212-29.
- 3 Aristoteles, *De Anima*, II.1, 412a27-8; 412b4-6; 413a4-6. Yunanca *entelecheia*, "bilfillik" terimi Arapçaya *istikmâl*, "mükemmellik" olarak çevrilmiştir.
- 4 Râzî'nin psikolojisinin mükemmel bir anlatımı için bkz. Druart [209].
- 5 Râzî'nin bu efsaneyi içeren eserleri kayıptır ve sadece münekkithlerinin rivayetleri doğrultusunda bilinmektedir. Bu rivayetlerden birisinin tercümesi için bkz. Pines [198], 68-9. Ayrıntılı bilgi için bkz. L. E. Goodman, "Razi's Myth of the Fall of the Soul", Hourani [25], 25-40.
- 6 Avicenna, *Avicenna's "De Anima": Being the Psychological Part of Kitâb al-shifâ'*, ed. F. Rahman (Oxford:1959), ktp. 1, blm. 1, 5-11.
- 7 Delilin üç şeklinin tercümesi için bkz. Marmura [214].

- 8 Avicenna's "De Anima", ktp. 1, blm. 1, 15-16.
- 9 A.g.e., ktp. 5, blm. 3-4. İbn Sînâ'nın *en-Necât*'ındaki (Kurtuluş) bu delillerin daha kısa şeklinin İngilizce tercümesi için bkz. Avicenna [205], blm. 12-13. Bu konuda ayrıca bkz. Druart [89] ve Druart [210].
- 10 *De Anima*, II.12, 24a17-19; krş. *De Anima*, III.4, 429a15-18.
- 11 Bkz. R. M. Frank, "Al-Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meaning of the Term in Kalâm and its Use in the Physics of Mu'ammâr", *Journal of American Oriental Society*, 87 (1967), 248-59.
- 12 İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-'ibâre*, nşr. M. el-Hudayrî ve İ. Medkûr (Kahire:1970), 2-3.
- 13 İbn Sînâ'nın zihni varlık tasavvurunun bir habercisi Fârâbî [211], §21, 17-18'de bulunabilir: "[Akledilirler] bilfiil akledilir olduklarında, dünyada var olan şeylerden birisi haline gelirler ve akledilir oldukları oranda var olan şeylerin bütünü arasında sayılırlar." İngilizce tercüme: Hyman ve Walsh [26], 216.
- 14 İbn Rüşd [135], ktp. 3, şerh 5, 400-1; İngilizce tercüme: Hyman ve Walsh [26], 327-8.
- 15 Avicenna's "De Anima", ktp. 2, blm. 2, 58-67; İngilizce versiyonu: Avicenna [205], blm. 7, 38-40.
- 16 Eski de olsa daha kapsamlı bir anlatım için bkz. Wolfson [217].
- 17 Fârâbî'nin hayal gücünü en dört başı mamur ele alışı Walzer [77], blm. 10, 162-3 ve blm. 14, 210-27'dedir.
- 18 Bu örnek, Fârâbî tarafından *Mutluluğun Elde Edilmesi*'nde verilmektedir; bkz. *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, çev. M. Mahdi (Ithaca, NY: 1962), 45.
- 19 *Vehim* konusunda bkz. Black [207] ve D. L. Black, "Estimation and Imagination: Western Divergences from an Arabic Paradigm", *Topoi*, 19 (2000), 59-75.
- 20 *De Anima*, II.6, 418a20-5.
- 21 İbn Sînâ'nın dahili duyulara dair temel izahatı Avicenna's "De Anima", ktp. 1, blm. 5, 43-5'te verilmektedir. İngilizce versiyonu: Avicenna [205], 30-1. Bu teori daha da ayrıntılı bir şekilde ktp. 4, blm. 1-3'te geliştirilmektedir.
- 22 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, nşr. M. Bouyges (Beyrut: 1930), 546-7, İngilizce tercüme: Averroes [140], c. I, 336.
- 23 *Telhîsu kitâbi'n-nefs* ("De Anima'nın Özeti), nşr. A. F. el-Ehvânî (Kahire: 1950), 24; *Telhîsu kitâbi'l-hiss ve'l-mahsûs* ("Duyu ve Duyulur Nesneler'in Özeti), ed. H. Blumberg (Cambridge, MA: 1972), 23-24; *Epitome of "Parva Naturalia"*, çev. H. Blumberg (Cambridge, MA: 1961), 15-16. *Telhîsu kitâbi'n-nefs* için ayrıca bkz. A. Ivry, "Averroes' Short Commentary on Aristotle's *De Anima*", *Documenti e studi sula tradizione filosofica medievale*, 8 (1997), 511-2.
- 24 *Telhîsu kitâbi'l-hiss*, ktp. 2, 29-35 ve ktp. 3, 42-3; *Epitome of "Parva Naturalia"*, 18-21 ve 26-7.

- 25 R. J. McCarthy, "Al-Kindi's Treatise on Intellect", *Islamic Studies*, 3 (1964), 119-49; Fârâbî [211].
- 26 İbn Sînâ için bkz. *Avicenna's "De Anima"*, ktp. 1, blm. 5, 48-50; *Avicenna's Psychology*, blm. 5, 33-5. İbn Rüşd'ün muhtelif şerhlerinde bu konuya atıflar sözkonusudur; mesela bkz. *Telhîsu kitâbi'n-nefs*, 85-6, 89-90.
- 27 Bkz. McCarthy, "Al-Kindi's Treatise on Intellect", 130-1, 142; "ikinci akıl" terimini çevreleyen metne bağlı zorluklar için bkz. Jolivet [69], 12-13.
- 28 *De Anima*, III.5, 430a24-5.
- 29 İbn Rüşd [135], ktp. 3, şerh 36, 481; Davidson [208], 70-3. Ayrıca bkz. ykr. blm. 3.
- 30 *Avicenna's "De Anima"*, ktp. 5, blm. 5, 235. İbn Sînâ'nın soyutlamaya dair görüşlerinin alternatif bir yorumu için bkz. D. Hasse, "Avicenna on Abstraction", Wisnovsky [104], 39-72.
- 31 *Avicenna's "De Anima"*, ktp. 5, blm. 6, 244-8.
- 32 *A.g.e.*, 248-50. Sezgi konusunda bkz. Gutas [93] ve daha ayrıntısı için "Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology", Wisnovsky [104], 1-38. İbn Sînâ'nın nübüvvet anlayışı için bkz. M. E. Marmura, "Avicenna's Psychological Proof of Prophecy", *Journal of Near Eastern Studies*, 22 (1963), 49-56. Ayrıca bkz. F. Rahman, *Prophecy in Islam* (Oxford: 1958; yeniden basım Chicago: 1979).
- 33 İbn Rüşd'ün görüşlerinin gelişimi hakkında bkz. Davidson [208], 258-314. İbn Rüşd'ün uzun ve orta şerhlerinin tarihî sıra olarak birbirleriyle ilişkileri hakkında bazı tartışmalar bulunmaktadır. Bkz. H. A. Davidson, "The Relation between Averroes Middle and Long Commentaries on the *De Anima*", *Arabic Sciences and Philosophy*, 7 (1997), 139-51 ve A. Ivry, "Averroes' Three Commentaries on *De Anima*", Aertsen ve Endress [134], 199-216; iki makale de rakip görüşler ortaya koymaktadır.
- 34 İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'n-nefs*, 86.
- 35 Averroes [135], ktp. 3, şerh 5, 401-9; İngilizce tercümesi: Hyman ve Walsh [26], 324-34. Ayrıca bkz. D. L. Black, "Memory, Time and Individuals in Averroes' Psychology", *Medieval Theology and Philosophy*, (1996), 161-87 ve Hyman [143].
- 36 İbn Rüşd'e göre fail akılla birleşme konusunda bkz. A. Ivry, "Averroes on Intellection and Conjunction", *Journal of the American Oriental Society*, 86 (1966), 76-85, Black [206] ve Averroes [204].
- 37 Mesela bkz. Walzer [77], blm. 10, 165, 171-3 ve blm. 13, 203-11.
- 38 *Avicenna's "De Anima"*, ktp. 1, blm. 5, 46-8; Avicenna [205], blm. 4, 32-3.
- 39 *Telhîsu kitâbi'n-nefs*, 69. Ayrıca bkz. A. Ivry, "The Will of God and Practical Intellect of Man in Averroes' Philosophy", *Israel Oriental Studies*, 9 (1979), 377-91.

Metafizik

Thérèse-Anne Druart

Metafizik, ilk felsefe veya ilahî bilim, her zaman bir ihtilaf konusu olagelmıştır. Ortaçağda Arapça kaleme alınan metafizik, büyük çoğunlukla, ya sadece Aristoteles'in *Metafizik*'inin bir yeniden ifadesi veya onun üzerine yapılan bir şerh ya da Aristotelesçi metafizik ile Yeni-Eflatunculuğun garip ve başarısız bir karışımı olarak telakki edilmiştir. Cristina D'Ancona bu ikinci yaklaşımın yüzeyselliğini, "*felâsife*"nin veya Helenleşmiş filozofların Aristoteles'in eserlerini, *Plotiniana Arabica* (Plotinus'a dayanan ve Aristoteles'in *Enneadlar* IV-VI'dan çıkartılmış sözde *Teoloji*'sini içeren metinler bütünü) ile Proclus'un *Teoloji*'sinden uyarlanan ve Arapçada *Sırf İyi Hakkında Kitap* olarak bilinen *Liber de Causis* gibi farklı Yunanca kaynakları nasıl dikkat ve yaratıcılıkla kullandıklarına ışık tutarak göstermiştir.¹ Ancak Yunanca kaynaklar kimi gelişmeleri açıklamak için yeterli değildir. 1979'da Richard Frank, *felsefenin* (yabancı kökenini vurgulamak amacıyla felsefe için kullanılan Yunanca terimin Arapça okunuşu), kendi ontolojisini geliştirmiş olan *kelam* veya İslam teolojisinin etkisinden azade olamayacağını iddia etmişti.² Daha yakın zamanlarda o, ihtilafli olsa da, *Filozofların Tutarsızlığı* isimli meşhur eserin müellifi ve Sünnî İslam'ın sadık muhafızı Gazâlî'nin bile bizatihi İbn Sînâ'dan derin bir şekilde etkilendiğini ileri sürmüştür.³

Felâsife içinden bazıları, özellikle de Fârâbî, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd, eşzamanlı hakikî dinlerin çokluğu karşısında tek bir felsefi

hakikatin bulunduğunu iddia ederek meseleleri karıştırmışlardır. “Hakikî dinler” sadece, filozofların kanıtlama yoluyla bildiklerini sembolik ve dolayısıyla kültürel olarak belirlenmiş dillere tercüme etmektedir. Böyle bir iddia tamamen retorik olsun ya da olmasın, büyük filozofların temelde aynı felsefi kabullere sahip olduğunu ve felsefenin, Aristoteles ile zirvesine ulaştığını ima etmektedir. Fârâbî, bu yaklaşıma *İki Hakîmin Görüşlerinin Uzlaştırılması: İlahî Eflatun ve Aristoteles* isimli eseriyle dikkat çekici bir örnek vermektedir.⁴ Bu metin *felâsifeyi* büyük ölçüde etkileyen eski İskenderiye geleneğini gözler önüne sermektedir. Eserin giriş kısmı, kitabın amaçlarını şu şekilde ortaya koymaktadır:

Zamanımızdaki pek çok insanın âlemin yaratılmış mı ezeli mi olduğu konusunu araştırdığı ve bu konuda tartıştığını görüyorum. Onlar, iki ileri gelen ve seçkin hakîmin, yani Eflatun ve Aristoteles’in, ilk Yaratıcı[nın varlığına] dair delil, O’nun sebebiyle var olan sebepler, nefis ve akıl meselesi, iyi ve kötü fiillerin karşılığı ile siyaset, ahlak ve mantığa dair pek çok konuda ihtilafa düştüklerini iddia etmektedirler. Ben bu risalemdede, onların kitaplarını inceleyen kimselerin kalplerinden şek ve şüpheyi kaldırmak ve eserlerinde belirsizlik içeren yerleri ve şüphe kaynaklarını açıklamak amacıyla, her ikisinin görüşlerini uzlaştırmaya ve her ikisinin görüşleri arasındaki uyumu aşikar kılmak için delillerinin gidişatının gösterdiği şeyi açıklamaya girişmek istiyorum.⁵

Aristotelesçilik ve Yeni-Eflatunculuğun bu karışımından çıkan belirsizlik bir tarafa bırakılacak olursa, başka bir problem kaynağı daha mevcuttur. *Felâsife*, metafiziği sadece bir tür tabii teoloji ve dolayısıyla *kelamdan* daha karmaşık bir şey olarak niteleme aşamasından, ontolojiyi, yani metafiziği öncelikle varlık olarak varlık hakkında araştırma şeklinde telakki etmeye intikal etmişlerdir. Dimitri Gutas ve daha yakın zamanda Ainos Bertolacci, İbn Sînâ’nın meşhur *Otobiyoğrafi*’si⁶ üzerinde yaptıkları dikkatli çalışmayla, bu dönüm noktasını aydınlatmışlardır.⁷ Mezkur eserde İbn Sînâ, Aristoteles’in *Metafizik*’ini kırk defa okumasına ve ezberlemesine rağmen eserin muhtevasının, sonunda kendisini üzerinde çalışmayı bıraktıracak kadar aşırı derecede bocalattığını belirtmektedir. Bir gün kitap pazarında şans eseri Fârâbî’nin *Metafizik*’in

amacını açıklayan küçük bir risalesini indirimle alması teklif edilmiş, kitabı alan İbn Sînâ, daha sonra *Metafizik*'in temel amacının Tanrı hakkında araştırma yapmak olmadığını anlamıştır.

Buradan hareketle, sözkonusu gelişmedeki bazı önemli adımların izini, metafiziğin konusu ve âlemin ezeli olduğunu ileri süren *felâsifenin* çoğu ile onun zaman içinde yaratılmış olduğunu savunan kelimacılar arasındaki meşhur tartışmanın özünü oluşturan sebeplik ilişkisinin açıklaması üzerinde yoğunlaşarak sürelim.

Kindî

Ne yazık ki sadece ilk bölümü mevcut olan *İlk Felsefe Üzerine*'de Kindî, kendi felsefe tasavvurunu şu şekilde ifade etmektedir:

Aslında en yüce derecedeki ve en değerli seviyedeki insan sanatı felsefedir ki, onun tanımı, insan açısından mümkün olduğu oranda şeylerin gerçek tabiatını bilmektir. Filozofun amacı ise bilgisi sözkonusu olduğunda gerçeğe ulaşmak, fiili sözkonusu olduğunda ise gerçeğe uygun hareket etmektir. (...) Biz aradığımız hakikati bir sebep olmadan bulamayız; varlığın ve her şeyin devamının sebebi Gerçek Bir'dir ki her şey onun sayesinde gerçeklik kazanmaktadır. Gerçek Bir zorunlu olarak var olmaktadır ve bu sebeple varlıklar var olmaktadır.⁸

Bu pasaj Kindî'nin, doğrudan doğruya şeylerin gerçek tabiatına dair bilgi olarak felsefeden, var oluş ve her şeyin devamının sebebine dair bilgiye nasıl intikal ettiğini açıkça göstermektedir. Bu sebep Gerçek Bir'le yani Tanrı ile eşit tutulmaktadır, çünkü "Hak" Tanrı'nın Kur'an'da geçen güzel isimlerinden birisidir. Felsefe, sebep olarak Tanrı'nın varlığını keşfetmeyi ve daha sonra O'nun her şeyi nasıl varlığa getirip varlıklarını sürdürdüğünü açıklamayı hedeflemektedir. Kindî birkaç paragraf sonra Aristoteles'in Yunanca yazan filozoflar içinde en önde geleni olduğunu ileri sürerken, Kindî'nin bu felsefe tasavvurunu Aristoteles'in metinlerinden nasıl çıkardığına hayret edebiliriz. Amos Bertolacci ve Cristina D'Ancona bu sorunun cevabı konusunda bazı ipuçları ortaya koymaktadırlar.⁹

Kindî, Aristoteles'in *Metafizik*'inin sadece II. kitap ile XII. kitap, 6-10. bölümlerini kullanmakta ve bunları *İkinci Analitikler* ve *Topikler*'e atıfta bulunarak zenginleştirmektedir.¹⁰ Modern ilim

adamları, otantik olmaması sebebiyle genellikle II. kitabı ihmal etmektedirler ki, otantik olsa bile *Metafizik*'in bir parçası olarak değerlendirilmemesi konusunda haklı sebepler bulunmaktadır. Arapça gelenekte II. kitap son derece önemlidir, çünkü I. kitap çok daha sonra Arapçaya tercüme edilmiş ve tercüme edilince de II. kitaptan sonraya yerleştirilmiştir. Dolayısıyla II. kitap, bir bütün olarak kitabın resmî başlangıcını oluşturmaktadır. Bu kitabın birinci bölümünün sonu, Aristoteles'in var oluşun sebebine dair görüşlerine birkaç atıf içermektedir. Bunu Kindî'nin yukarıda ictibas ettiğim pasajıyla karşılaştırmak, II. kitabın Kindî'nin felsefe tasavvurunu ne kadar etkilediğini gösterecektir:

Felsefenin, hakikatin bilgisi olarak adlandırılması gerektiği doğrudur. Çünkü teorik bilginin sonu hakikat/gerçek, pratik bilginin sonu ise eylemdir. (...) Şimdi biz sebebi olmaksızın bir hakikati bilmekteyiz ve bir şey, eğer kendisi sebebiyle benzer bir nitelik diğer şeylere de aitse, diğer şeylere kıyasla daha yüksek derecede bir niteliğe sahiptir. (...) Öyle ki, türemiş hakikatlere sebep olan o şeyin hakikatlığı en üst noktada olur. Dolayısıyla ezeli şeylerin ilkeleri her zaman en gerçek olmalıdır, onlar ne sadece bazen gerçektir ve ne de varlıklarının bir sebebi bulunmaktadır, bilakis onlar bizatihi başka şeylerin varlıklarının sebebidir.¹¹

Diğer farklılıkları bir kenara koyup Kindî'nin yaratılış ve var oluşun sürdürülüşü hakkında söyledikleri üzerinde yoğunlaşmak istiyorum.¹² Ona göre Tanrı sadece, şeyin olabildiğince var olarak kalmasını sağlayan ilk varlığı vermemekte, aynı zamanda onun varlığını da sürdürmektedir. Fail olarak insanlar da kendi hayatlarını sürdürmeye yarayacak bir ev inşa edebilseler de, Kindî sürekli yaratma ve yaratılmış her şeyin mutlak anlamda imkanını tasavvur etmektedir. Aristoteles'in *Metafizik*'inin II. kitabının ikinci bölümü, sonsuz çeşitlilikteki sebeplerin aleyhinde olduğu kadar, maddî, surî, fail ve gaye sebeplerin geriye doğru sonsuzca gidişinin de aleyhinde olduğundan, sebeplik meselesi büyük öneme sahiptir.

Aristoteles'in *Metafizik*'inin Kindî'nin *İlk Felsefe Üzerine*'si üzerinde bir ölçüde rol oynayan bir başka pasajı, gaî sebep olarak düşünülen İlk Hareket Ettirici'nin varlık ve sıfatlarını tespit eden XII. kitabın 6-10. bölümleridir. Bu bölümlerdeki sebeplik tasavvuru II. kitapta ele alınana göre daha sınırlıdır ve farklılıkların giderilmesi İslam dünyasındaki filozoflara bırakılmıştır.

Kindî'nin çevresinde çalışan bir grup mütercim *Plotiniana Arabica*'yı üretmiş ve ondan etkilenmişlerdir. Bu etki Kindî'nin niçin Aristoteles'in İlk Hareket Ettirici tasavvurunu büyük ölçüde terk edip XII. kitabın ikinci kısmına, II. kitaba oranla daha az önem verdiğini açıklamaktadır. Tanrı sebepsizdir ve arazi veya varlığını sürdürücü bir başka şeyi yoktur. O ezelî, fena bulmaz ve değişmezdir. Üçüncü bölüm, birlik ve çokluk hakkındaki karmaşık ve uzun tartışmanın ardından bir ilk sebebin varlığını ortaya koymaktadır. İlk sebep bütün çokluk şekillerine tümüyle aşkındır ve mükemmel anlamda bir ve basittir. Dolayısıyla O ne nefis ne de akıldır. Aristoteles'in İlk Hareket Ettirici'si bir akıldı, fakat Kindî, Plotinus'u takip ederek Bir'in nefis ve aklın ötesinde olduğunu kabul etmektedir. O aynı zamanda kategorilerin de ötesindedir ve bu sebeple O'nun bir cevher olduğu da söylenemez.

Tanrı'nın birliği üzerindeki ısrar, felsefeyi İslam kelimasına bağlayan bir başka yoldur, çünkü İslam keliması sadece *kelam* olarak değil, "Birleme İlmi" (*ilmu't-tevhîd*), yani tektanrıcılığa vurgu yapıp her türlü Teslisçi tasavvuru reddederek Tanrı'nın birliğini ilan olarak da bilinmektedir. *İlk Felsefe Üzerine*'nin girişinde Kindî *felsefeyi* kimi dindar insanlara karşı, hakikatin nereden gelirse gelsin kabul edilmesi gerektiğini vurgulayarak savunmaktadır. O, açıkça, mantık bilmemeleri Yunanca mirası hakkıyla anlamalarına engel olan bazı kelimacıları kastetmektedir. Kindî oldukça serttir:

[Onların hakikate yabancı olmalarının] sebebi, hayvanî nefslerine hakim olan ve perdelerini karartmak suretiyle onların düşüncelerini hakikatin nurunu algılamaktan alıkoyan kirli kıskançlık; insanî erdeme sahip olanları -kendileri bunu elde edememekte ve onun çok uzağında bulunmaktadırlar- küstah, zalim düşman olarak görmeleri; böylece, dinden yoksun oldukları halde, dinde liderlik elde etmek ve din tacirliği için haksız yere işgal ettikleri sahte kürsülerini savunmalarıdır. Bir şeyin ticaretini yapan onu satar ve bir şeyi satan o şeye sahip değildir. Dolayısıyla dinin ticaretini yapan da dine sahip değildir ve kim şeylerin gerçek tabiatına dair bilgiyi elde etmeye karşı çıkar ve onu inançsızlıkla nitelerse, dinin [vaz ettiği görevlerinden] mahrum edilmiş olur. (Arapça 15, İngilizce tercüme 58-9).

Adamson'un gösterdiği üzere, saldırının şiddetine rağmen Kindî, ilahî sıfatlar, yaratma ve özgürlük hakkındaki yaklaşımlarını,

Mu'tezilî kelam okulunun temel ilkelerini yaratıcı bir şekilde uyar-lama veya bunlara tepki gösterme yoluyla ifade etmektedir.¹³ Mesela Kindî zaman içinde yaratmayı, yaratmanın ezeli olduğuna dair Aristotelesçi kabule karşı sadece Hristiyan Aristotelesçi şarih John Philoponus'un delillerini kullanarak değil, aynı zamanda var olmayanın bile bir "şey" olduğu yönündeki *kelam* görüşünü ileri sü-rek de savunmaktadır.¹⁴

Bir başka metinde, yani *İlk ve Mükemmel Olan Gerçek Anlamdaki Fail ve Mükemmel Olmayan Mecazî Anlamdaki Fail* isimli kısa risa-lede Kindî, Tanrı'nın failliğinin, yaratıkların failliğine nasıl aşkın olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Gerçek faillik, mutlak anlamda var olmama halinden varlığa getirmeyi ima etmektedir ve sadece Tanrı'ya aittir. Bunun yanında diğer sözde failler, üstün bir failin etkisi altında fiilde bulunmaktadırlar. Sadece Tanrı mahza fail-dir ve yaratılmış bir şey yalnız mecazî anlamda fail olarak isimlendi-rilebilir, çünkü o, yokluktan varlığa bir şey getiremez ve bizzat kendi sebepliği konusunda daha üstün bir sebebe bağlıdır. İki tür mecazî faillik sözkonusudur: (1) Sebebin sonucuyla eşzamanlı olduğu faillik, yürümek gibi ve (2) sebep sonucu üretmeyi bitirdikten sonra sonucun varlığını sürdürdüğü faillik, ev inşası türünden sanatların ürünleri gibi.¹⁵ Gazâlî, sadece Tanrı'nın fail olduğu görüşünü benimseyecek, İbn Sînâ da fizikî sebepleri metafizik sebeplerden ayırt etmek için mecazî failliğin iki türü arasındaki ayrımı kullanacaktır.

Râzî

Bazen bir filozoftan ziyade bir tabip olarak tanınan Râzî, *felsefenin* çok büyük görüş farklılıklarını barındırdığının bir göstergesidir. Bağımsız bir düşünür olarak dinî açıdan orta yoldan sapan görüş-lere sahiptir, zira belirli zamandaki belirli insanları muhatap kabul ettiği ve dolayısıyla diğer zamanlardaki başka insanları dışarıda tuttuğu için Tanrı'nın adaletiyle çeliştiğini gerekçe göstererek vahyi imkansız görmektedir. Onun metafiziği diğer *felâsi* feninkinden olduk-ça farklıdır. İlk olarak o, Aristoteles'e son derece eleştirel yaklaşmak-ta ve özellikle onun, insanbiçimci bulduğu tabiat anlayışını reddet-mektedir. Dolayısıyla Aristoteles'in sebeplere dair bazı görüşlerini de terk etmektedir. O daha ziyade, en azından Galen'in *Timaeus*'a dair yazdığı özetin Arapçası vasıtasıyla tanıdığı Eflatun'u tercih etmekte-

dir. İkinci olarak o, *Plotiniana Arabica* ile bir tür Gnostisizmin etkisi altında kalmıştır.

Onun metafizik görüşlerini neredeyse sadece düşmanca rivayetler aracılığıyla bildiğimizden, o görüşleri ne oranda savunduğu konusunda emin değiliz. Ona göre beş ezeli varlık bulunmaktadır: Tanrı, Nefs, zaman, mekan ve madde. Başlangıçta bu beş varlık aynı anda mevcuttu ve hareket sözkonusu değildi. Nefs, maddeyle birlikte olmaya yönelik aşırı arzusuna yenik düşmüş ve böylece hareket başlamış, ancak bu düzensiz bir şekilde olmuştur. Tanrı merhamet sahibi olduğundan Nefs'e ve âleme merhamet etmiştir. Nefs'e aklı bahşederek ona kendi hatasını anlama ve düzensiz hareketi düzenleme imkanı sağlamıştır. Râzî Kindî'nin benimsediği gibi yoktan ve zaman içinde yaratmayı hiçbir şekilde kabul etmemektedir. Onun metafiziği, herhangi bir vahyedilmiş dinin yanlış iddialarının yerini alan tabii bir teoloji olarak kendisini sınırlar gözükmektedir. İslamî imparatorluğun kültürel ve dinî farklılığının oldukça bilincinde ve bir ortak ahlakî değerler bütününe peşinde olan Râzî, Tanrı'nın üç temel sıfatı, yani rahmet, adalet ve akıl hakkındaki metafizik tasavvurunu, ayrıntılı bir kural koyucu ahlak geliştirmek için kullanacaktır. Râzî kendi felsefe anlayışını ve kural koyucu ahlak tasavvurunu, kısa fakat ilgi çekici otobiyografisi *Felsefî Hayat Hakkında Kitap*'ta savunup geliştirmektedir.¹⁶

Fârâbî

Fârâbî'nin Aristoteles'in Metafizik'ine Dair Anlayış

Yukarıda gördüğümüz üzere İbn Sînâ otobiyografisinde *Metafizik*'i hakkıyla ancak Fârâbî'nin *Aristoteles'in "Metafizik"inin Amaçları Hakkında Risale*'sini okuduktan sonra, çok büyük ihtimalle de, eserin öncelikle varlık olarak varlığa, ikinci planda ise tabii teolojiye dair olduğunu kavradıktan sonra anladığını söylemektedir.¹⁷ Ancak biz hâlâ Fârâbî'nin metafiziği hakkında çok fazla şey bilmemekteyiz ve ona dair yapılan yorumlar da hayli tartışmalıdır. Bizzat Fârâbî'nin metafiziğin konusunun varlık olarak varlık olduğunu nasıl ve ne zaman keşfettiğini de bilmiyoruz. Diğer yandan muhtemel entelektüel gelişiminin izini sürmek için yeterli tarihî delaletlere de sahip

değiliz. Tek bildiğimiz, kimi zaman *Metafizik*'in Kindî'ye kıyasla çok daha tam bir tercümesini -bu tercümenin de I. kitabın girişi, diğer pasajların kopyalanmasından ibaret bir mecmua görünümündeki XI. kitap ile XII. ve XIV. kitapların bazı bölümleri dışındaki kısımları kayıptır- kullandığıdır. Erken dönem eğitimi felsefeye yönelik muhtemelen daha senkretik bir yaklaşım içerirken, Aristoteles'in metinlerini itinalı bir şekilde okuyuşu, *Amaçlar*'ın girişinin de işaret ettiği üzere, onun Aristoteles'in metafiziğe dair girişiminin gerçek muhtevasının daha iyi farkına varmasını sağlamıştır:

Bizim bu risaledeki amacımız, Aristoteles'in *Metafizik* olarak bilinen eserinin ihtiva ettiği amaca ve kitabın sahip olduğu birincil ayrımlara işaret etmektir, çünkü pek çok insan bu kitabın anlam ve içeriğinin Yaratıcı, akıl, nefis ve ilgili diğer konuların ele alınmasını kapsadığına ve metafizik bilimiyle İslam kelamının bir ve aynı şeyler olduğuna dair ön kabullere sahiptir. (...) Bu bilimin öncelikli nesnesi mutlak anlamda varlık ve ona küllî planda denk düşen şey, yani birdir.¹⁸

Bu pasajın dikkate değer bir yönü, Fârâbî'nin "bir"i diğer bütün aşkınlardan arasından seçip ayırma şeklidir. Bu ona, Aristoteles'in *Metafizik*'ine dair anlayışı ve sözde *Aristoteles'in Teolojisi*'nin otantikliği konusundaki şüphelerine rağmen, Yeni-Eflatuncu özellikleri kendi metafizik tasavvuruna katma imkanı vermektedir.¹⁹

Fârâbî'nin Metafizik Tasavvuru

Fârâbî, *Aristoteles'in Felsefesi*'nde yaptığı gibi, Aristoteles'in kendi görüşlerini sunma iddiasını taşıdığı anda sudur gibi Yeni-Eflatuncu özellikleri için içine katmama konusunda oldukça dikkatlidir, ancak Aristoteles'in cevabını vermediği soruları gündeme getirmekten de geri durmamaktadır. Maddî suretler ve madde nereden gelmektedir? Fail akıl (*agent intellect*) var oluşun bir sebebi midir? Son olarak o, "bizim metafizik bilime sahip olmadığımızı" belirtmektedir. Bu cümlelerin Fârâbî üzerine çalışan ilim adamlarının kafasını karıştırması hayret verici değildir, çünkü Fârâbî, Aristoteles'in *Metafizik*'inin Arapça tercümesine sahipti. Muhsin Mehdi ve diğerleri bunu, Fârâbî'nin metafizik yapmanın mümkün olmadığını ve

sudur teorisine yer verdiği metinlerin de sadece dinî otoriteleri teskin etmek için kaleme alındığını ima etmesinin bir yolu olarak yorumlamaktadırlar. ²⁰ Ancak ben bunun, Aristoteles'in *Metafizik*'inin eksik ve tamamlanmamış oluşuna işaret etmenin, Fârâbî tarafından tercih edilen nazik bir yolu olduğunu düşünüyorum.

Fârâbî *Bilimlerin Sayımı* gibi, felsefî eğitimle ilgili programını ortaya koyduğu metinlerde metafiziğin üç kısmının olduğunu açıklamaktadır. Birincisi varlık olarak varlığı incelerken, ikincisi mantık ve matematik gibi teorik bilimlerin ilkelerini, üçüncüsü ise ne cisim ne de cisimde olan varlıkları araştırmakta ve onların bütün diğer varlıklara varlık, birlik ve gerçeklik veren İlk veya Bir'e doğru ilerleyen bir hiyerarşi oluşturduklarını keşfetmektedir. O aynı zamanda diğer bütün varlıkların Bir'den nasıl kaynaklandığını da göstermektedir. Fârâbî birinci kısma, muhtemelen Aristoteles'in metafizik biliminin bu kısmını çok başarılı bir şekilde formüle etmesi sebebiyle sadece bir satır ayırmakta; her bilimin ilk akledilirlerinin kaynağını açıklamak suretiyle ikinci kısma bir paragraf tahsis etmekte ve belki de Aristoteles'in hakkında çok az şey söylemesi sebebiyle üçüncü kısmı iki sayfada ele almaktadır. Fârâbî, her şeyin gayri maddî ilkelere nasıl kaynaklandığını açıklamak suretiyle söz konusu ilkelere yükselmeyi gerçek hale getirmenin yollarını sunmaktadır ki, bu yükselişin peşinden bir aşağıya iniş gelmektedir. Üçüncü bölümün sunumu Fârâbî'nin Bir'in varlık ve aklın ötesinde olduğuna dair Kindî'nin görüşünü terk ettiğini ve Aristoteles'in bir akıl olan İlk Hareket Ettirici'sinin bazı özelliklerini Yeni-Eflatuncu Bir'inkilerle eşitlediğini göstermektedir. O aynı zamanda İlk veya Tanrı'yı fail akıldan da ayırt etmektedir. İlk sadece kendisini bildiğinden, sudur zorunludur ve ezeli olarak âleme sebep olmaktadır. Fârâbî, Aristoteles'in *Metafizik*'ine dair çözülmemiş tüm sorulara bir çeki düzen vermeyi ve onun teolojik öğretisini oluşturmayı amaçlamaktadır.

Sistemleştirme süreci, zirvesine, *Varlıkların İlkeleri* olarak da bilinen *Siyasî Yönetim*'de ulaşmaktadır. Fârâbî'nin kendi adına konuştuğu bu metin, cisimlerin cevherini ve arazlarını açıklayan altı tür hiyerarşik ilke bulunduğunu belirterek başlamaktadır: İlk Sebep, ikincil sebepler, fail akıl, nefis, suret ve madde. Daha sonra Fârâbî, İlk, onun sıfatları ve onun sudur yoluyla ikincil sebeplere ve semavî

kürelerle fail akla sebep olan akledilirler nasıl ilke teşkil ettiğini açıklamaya başlayarak her bir sebebi tek tek ele almaktadır. Fail akıl, suretleri verendir: O akledilirleri varlığa çıkarmaktadır. Bütün semavî cisimlerde ortak olan hareket, ilk harekete sebep olmakta ve onların ferdî hareketleri de dört unsurdan başlamak üzere sırasıyla bütün maddî suretlere yol açmaktadır. Burada aşağıya doğru inişin hayata geçirilmesi ve hem maddî hem de akledilir suretlerin madde gibi sudur yoluyla daha yüce sebeplerden türetilmesiyle karşı karşıyayız. Fârâbî, ne Aristotelesçilik ve Yeni-Eflatunculuğu birbirine karıştırmakta ne de daha yaygın olan eserlerinde dinî bir kamufraj olarak kullandığı Yeni-Eflatunculuğu batınî öğretisinde felsefî olarak reddetmektedir. O daha ziyade anladığı şekliyle metafiziği kemale erdirmeye çalışmaktadır.

Fârâbî ve İlk Akledilirler

Mantıkla ilgili çok sayıdaki eserinde Fârâbî, bütün insanlar için ortak olan ve çeşitli disiplinlerin nihaî ilkesi olan ilk akledilirlerden sıklıkla bahsetmektedir. Böylesi ilkeleri araştırmak mantığa değil metafiziğe aittir, çünkü bu tür akledilirler tecrübe yoluyla elde edilmemektedir. Daha önce bunun, metafiziğin ikinci kısmını oluşturduğunu görmüş-tük. Suduru esas alan bir diğer eseri *Erdemli Şehrin İnsanlarının Görüşleri*'nde Fârâbî bu akledilirlerin üç türünün bulunduğuna işaret etmektedir: Teknik, ahlakî²¹ ve teorik. Fail akıl onları, tecrübenin akledilirliğinin şartları olarak feyz etmektedir. Dolayısıyla Fârâbî, tecrübeden çıkartılmayan akledilirleri kabul ettiği ve bunların kökeni Aristoteles tarafından açıklanmadığından, onların varlığını izah etmek için sudura başvurma ihtiyacı hissetmektedir. İşin ilginç yanı, Gazâlî de tıp ve astronominin ilk ilkelerinin tecrübeden çıkamayacağını ileri sürerek bunların kaynağının nübüvvet olduğunu belirtecektir. Fârâbî "*Yorum Üzerine*" *Hakkında Uzun Şerh*'te insan özgürlüğünü reddeden kelamcılara, yani Eş'arîlere sert bir şekilde saldırmakta ve insan özgürlüğünün bir ilk akledilir olduğunu iddia etmektedir.²² Ayrıca Fârâbî tecrübeden kaynaklanan ve kategorilerin altında değerlendirilen akledilirlerin bile fail akıldan sudur yoluyla temellendirilmeye muhtaç olduklarını düşünmektedir.

Fârâbî ve Kategoriler

Fârâbî'nin en çok kafa karıştıran metinlerinden birisi *Harfler Kitabı*'dır.²³ *Metafizik*'in kitapları hem Yunanca hem de Arapça harf adlarıyla isimlendirildiğinden, kimi zaman bu kitabın metafiziğe delalet ettiği düşünülmüştür. Ne var ki, *Metafizik* üzerine yoğunlaşmak yerine mezkur metin büyük oranda *Kategoriler*'den iktibasta bulunmakta ve kategorilerle ilişkili olan soru edatlarına -Arapça "harf" kelimesi aynı zamanda edat anlamına da gelmektedir-, mesela zaman kategorisi ve "ne zaman" gibi, büyük dikkat atfetmektedir. Aristoteles kategorileri sadece *Kategoriler*'de değil, aynı zamanda (çok kısa da olsa) *Metafizik*'te de ele almakta ve Fârâbî mantıkî kategorilere metafizik bir temel sağlamak istemektedir. *Harfler Kitabı*'nda Fârâbî, kategorilerin duyu algısının nesnelere atıfta bulunan akledilirlere ait on *summa genera* olduğuna işaret etmektedir. Söz konusu metnin V. bölüm 11-18. numaraları, kategorilerin, İskenderiye felsefe müfredatı düzeninde ve muhtelif sebeplerle ilişkili olarak farklı disiplinlerdeki rolünü tartışmaktadır.

Matematik, nicelikle uğraşıp her ne kadar kendi nesnelerinin duyulur şeylerle ilişkisine son verse de, kategoriler dışında herhangi bir şeye atıfta bulunmaksızın kendi nesnelerini izah edebilmektedir. Çünkü nicelikler, duyulur ve maddî şeylerle ilişkilerinden bağımsız olarak akledilir olsalar da, onlar olmaksızın asla var olamazlar. Bu araştırma bizatihi onu surî sebeple sınırlandırmaktadır. Diğer yandan fizik ise kategorileri, duyulur şeylerin tür ve cinsleri oldukları ölçüde hesaba katmakta ve kendisini kategoriler dışında olmayan sebeplerle sınırlasa da, yani gayri maddî sebepleri dışarıda tutsa da dört sebebi (surî, maddî, fail ve gai) dikkate almaktadır. Ancak bir derecede o, nihaî fail sebeplere ve kategorilere konu olan şeyler açısından bir sınıra ulaşmaktadır. Daha sonra o, kategorilerin zemininin kategorilerin ötesinde olduğunu keşfetmekte ve kendi sınırlarına eriştiğinin farkına varmaktadır. Aristoteles kategorilerin ötesindeki varlıklar hakkında bir şey söylememiştir ve bu açıdan o, Yeni-Eflatunculuk kokmaktadır. Kindî'nin de Tanrı'nın kategorilerin ötesinde olduğunu iddia ettiğini unutmayalım. Metafizik şüphesiz kategoriler ötesindeki sebepler ve varlıklarla ilgileniecektir, çünkü onlar gayri maddîdir. Fakat metafizik, kategorilerin ötesindeki varlıklarla, kategoriler

tarafından oluşturulmuş duyulur ferdî şeylerin fail ve gaye sebepleri oldukları oranda da duyulur şeylerle ilgilenecektir.

Metin maddî şeylerin Aristotelesçi dört sebep ve kategorilere konu olduğunu ima etmektedir, ancak nihaî sebeplere dair bir araştırma, Aristoteles'te olduğu gibi sadece hareketin gaye sebebi olmayan, bunun yanı sıra varlığın fail sebebi de olan gayri maddî sebeplerin keşfedilmesine ve fizikî ve metafizik türden sebepliklerin oldukça farklı olabileceklerinin anlaşılmasına yol açacaktır. İbn Sînâ açıktan ve kasıtlı olarak bu intikali gerçekleştirecektir. Fârâbî'nin metafiziği şimdiye kadar ayrıntılı olarak çalışılmamıştır, ancak onun, İbn Sînâ'nın eş-Şifâ'sında aydınlattığı bazı önemli düşünceleri incelemeye başladığında şüphe yoktur: Fizik ve metafizik sebepler arasındaki ayırım, Aristoteles'in varlık olarak varlığa dair araştırmasıyla başlamanın önemi ve daha sonra kategorilerin ötesindeki sebeplere yükselme ve buradan da maddî ve gayri maddî bütün varlıkların var oluşunu türetmek.

İbn Sînâ

Fârâbî sayesinde İbn Sînâ, Aristoteles'in *Metafizik*'inin konusunu olduğu kadar Aristoteles'in çözdüğü, çözmeye çalıştığı veya gündeme getirdiği birtakım meseleleri de keşfetmiştir. Bu meseleler üzerinde düşünürken o, *Şifâ*'da kendi metafiziğini, varlık ve mahiyet arasındaki ayırımı merkeze alarak geliştirmiştir. Benim bu metni seçmemin asıl sebebi, kısmen Latinceye tercüme edilmiş olması ve Batı felsefesi üzerindeki büyük etkisi yanında onun bizatihi bir şaheser olmasıdır.

Varlık Olarak Varlık ve İlişkileri

Bazen İbn Sînâ'nın metafiziğinin, varlığı mahiyetin bir arazi haline getirdiği ileri sürülmektedir. Elli yıl önce Fazlur Rahman bu yorumu tartıştı ve ben burada İbn Sînâ için öncelikli kavramın açıkça mahiyet değil, varlık olduğunu vurgulamak istiyorum (ayrıca bkz. ykr. blm. 6'nın bu meseleyle ilgili kısmı). I. kitapta İskenderiye geleneğini takip eden İbn Sînâ, öncelikle metafizik disiplininin amacını, konumunu ve faydasını ortaya koymaktadır. I.2'de onun konusunun varlık olarak varlık olduğunu tasdik etmektedir ve bu sebeple o, "şey" ve "varlık"ın kategorilerle ilişkisini ele almak lüzumunu duymaktadır (I.4). Bir sonraki bölümde bu gizemli "şey" ile neyi kastettiğini, üç

birincil kavram bulunduğunu belirterek açıklamaktadır: Varlık, şey ve zorunlu (I.5, birinci cümle).²⁴ Öncelik varlığa verilmektedir ve bu noktada Kindî ve Fârâbî’de oldukça önemli olan “bir”in burada doğru-
dan bir role sahip olmadığına dikkat etmeliyiz. Yeni-Eflatuncu bir’in yerine İbn Sînâ, varlığın bir sıfatı olarak Aristoteles’te olmayan “şey”i kullanmaktadır. Peki, bu nereden gelmektedir? Yakın zamanda hem Robert Wisnovsky hem de ben bu kavramın *kelam*dan alındığını ve İbn Sînâ tarafından varlık ve mahiyet arasında yaptığı ayrım için bir zemin olarak kullanıldığını ileri sürdük.²⁵ Aslında *kelam*, filozofların sadece küçük görüp ihmal ettiği bir disiplin değildir, bilakis kelimeler en azından kısmen, onlar için bir ilham kaynağı olmuştur. Hem Kindî hem de Fârâbî’de İlk Sebep zaten varlığın sebebiydi, ancak onun birliği ve basitliği, onu diğer varlıklardan ayırt eden şeydi. İbn Sînâ bir’in varlığa önceliğine dair Yeni-Eflatuncu kabulü reddettiğinden, bu ayrıma zemin olacak başka bir şey bulmaya ihtiyaç duymaktadır. Tam olarak söylemek gerekirse, “şey” mahiyetle eşanlamlı değildir, ancak şey her ne ise mahiyete de sahiptir. Tanrı’da varlık ve mahiyet arasında herhangi bir ayrım yoktur, ancak bu ayrım bütün diğer varlıklara uygulanmakta ve onların mutlak mümkünlüğünü açıklamaktadır. İbn Sînâ açısından iki varlık türü olduğundan, yani zihin dışındaki somut ferdî varlık ve zihindeki zihnî varlık, kavramlar veya küllîler bile birer şeydir.²⁶ Bu onu üçüncü öncelikli kavram olarak varlığın ayırıcı bir sıfatı olan “zorunlu”yu seçmeye götürmektedir, çünkü her varlık ya zorunlu, ya mümkün ya da imkansızdır. İbn Sînâ, kip ifade eden bu kavramlardan hangisinin önce olduğunu belirlemenin imkansızlığı konusunda ısrar etse de onları Tanrı’nın varlığına dair delilini oluşturmak için kullanacaktır. Bizatihi zorunlu olan tek bir varlık vardır ki o da Tanrı’dır. Tanrı dışındaki her varlık bizatihi mümkündür ve Tanrı onu yaratıp somut varlığını sürdürdüğünde başkası yoluyla zorunlu olabilse de mahza mümkün olarak her zaman Tanrı’nın zihninde zihnî var oluşun zevkini çıkartmaktadır.

Fizikî ve Metafizik Fail Sebepler Arasındaki Ayrım

İbn Sînâ, Fârâbî’nin kategorilerin mantık ve metafizikte farklı yaklaşımlarla ele alındığına dair işaret ettiği hususu *Şifâ’nın Metafizik* kısmına uygulayarak; II. kitabını cevherlere, III. kitabını

arazlara, IV. kitabını da cevher ile arazlar arasındaki ilişkiye tahsis etmektedir. V. kitap, küllî ve cüz'îleri bütün ve parça olarak incelemek suretiyle mantığın ontolojik temelini ikmal etmektedir.

Şimdi İbn Sînâ açısından tabiî teolojinin temelini oluşturmak için sebepleri incelemeye geçmenin zamanı gelmiştir. İbn Sînâ'nın metafizikte dört sebebe dair tasavvuru, sonunda hak ettiği ilgiyi çekmiştir ve biz de bu çalışmamızda artık mevcut olan fevkalade ilmi çalışmalara atıfta bulunacağız. Sebeplere dair incelemesini varlık kavramının önceliğiyle ilişkilendirme arzusunda olan İbn Sînâ, VI. kitaba sebep ve sonucun varlık olarak varlığın sonuçları arasında olduğunu belirterek başlamaktadır. Her varlık ya sebepsizdir ve dolayısıyla diğer bütün varlıkların küllî sebebidir ya da sebeplidir. Eğer sebepliye, başka bir şeyin ikincil sebebi olabileceği gibi tamamen edilgin ve herhangi bir türetici sebeplik gücü bahşedilmemiş de olabilir. Birinci bölüm sebeplerin ayrımı ve konumlarına dair oldukça teknik bir sunum vermektedir. İbn Sînâ "fail" ile, kendisinden ayrı varlık lütfeden ve sadece hareketin ilkesi olmayan bir sebebi kastettiğine işaret etmektedir. "Metafizikçiler 'fail' ile, tabiatçı filozofların yaptığı gibi sadece hareketin ilkesini değil, bunun yanında varlığın ilkesini ve âlemin yaratıcısı gibi varlık bahşeden şeyi de kastetmektedirler."²⁷ Aslında İbn Sînâ bu tür fizikî sebep ve ilkeleri *Şifâ'nın Fizik* bölümünün ilk kitabında ayrıntılı bir şekilde zaten incelemişti. Ancak Kindî'nin sadece ilk varlığın sebebini değil, varlığı sürdürücü bir sebebi de gerekli görmüş olması gibi İbn Sînâ da bu bölümü "sebepli şeyin, var olmaya devam ettikçe ona sürekli şekilde varlık bahşedecek bir şeyi lüzumlu kıldığını" iddia ederek sonuçlandırmaktadır.²⁸

Böylesi bir iddianın, Aristoteles'in Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'nin sebep olma tasavvurunun çok ötesine geçtiğinin olabildiğince farkında olan İbn Sînâ, ikinci bölümde her sebebin, sebep olduğu şeyle eşzamanlı var olduğunu kanıtlamaktadır. Wisnovsky'ye göre bu, içkin ve aşkın sebepler arasındaki -Aristoteles'in Yeni-Eflatuncu şarihlerine kadar geriye giden- önceki bir ayrımı yansıtmaktadır.²⁹ Fail sebebe dair bu sunuşa oldukça ilgi gösterilmiştir, hatta bu anlayış Batıya devamlı yaratmayı tanıtacak ve mesela Duns Scotus öze ait ve arazî olarak ilişkili sebepler arasındaki ayrımında onu kullanacaktır.³⁰ İbn Sînâ dikkatli bir şekilde insanların gerçek failer

olarak kabul ettiklerinin -mesela evi inşa eden kimse, çocuk açısından baba ve yanmaya göre ateş- ne sonuçlarının devamının ne de kendi varlıklarının sebebi olduklarını açıklamaktadır. Onlar sadece arazî veya sonucun varlığını önceleyen destekleyici sebeplerdir ve sonsuz bir dizi oluşturabilirler. Gerçek failler aşkın ve gayrî maddî sebeplerdir, sayıca sonludur ve sonuçlarıyla eşzamanlı olup ay-altı âlemde suretler verici fail akıl aracılığıyla etkide bulunmaktadırlar. Hakikî fail zaman açısından öncelemese de mahiyetçe her zaman sonucunu önceler, çünkü İbn Sînâ'ya göre yaratma var oluş öncesi bir maddeyi gerektirmeyen ezeli bir süreçtir. Arazî fail ise sonucunu zaman olarak önceler ve filde bulunmak için maddeye muhtaçtır. Gerçek fail her daim sonucunun ötesindeyken, arazî fail sonucuyla aynı türden olabilir. Çocuğun varlığı için araçsal bir sebep olan baba da bir insandır, fakat çocuğun tam olarak varlığı, onuncu saf akıl olan fail akıl tarafından bahşedilen bir suret yoluyla gelmektedir. Böylece kainat, İlk'ten doğrudan çıkan ilk akıl dışındaki diğer bütün akıllar gibi sudur sayesinde İlk'ten dolaylı ancak zorunlu bir şekilde kaynaklanmaktadır. Kindî'den farklı olarak, İlk bir akıldır, ancak onun aşağı gerçeklikleri düşünmesini engellemek için bu akıl sadece küllileri bilmektedir. Onun sebep oluşu ihtiyar veya iradeyi gerektirmemektedir.

Gaye Sebebin Önceliği ve "Varlık" ile "Şey" Arasındaki Ayırım

Farklı sebep türleri arasındaki ilişkilere dair tahlilinde İbn Sînâ gaye sebebin diğerleri üzerindeki üstünlüğünde ısrar etmekte ve bundan dolayı, Aristoteles'in gaye sebebin önemine yaptığı vurguyla, fail sebep olarak İlk hakkındaki Yeni-Eflatuncu ısrarı bir araya getirmektedir. Ne var ki, şayet İlk hem fail hem de gaye sebepe bu Bir'de herhangi bir çokluğa yol açmaz mı? Wisnovsky İbn Sînâ'nın bu problemi "varlık" ve "şey" arasındaki ayırımla nasıl çözdüğünü göstermiştir.³¹ Her yaratılmışta mahiyet varlıktan ayrı olduğundan İlk, o yaratılmış şeyin varlığıyla ilişkide onun fail sebebi, onun şeyliğiyle ilişkisi açısından ise gaye sebebidir. Dolayısıyla İlk'in fail ve gaye sebep oluşu arasındaki ayırım sadece yaratılmış şeye ve varlık ile mahiyetin oluşturucu bileşimine nisbetledir. Bu boyut pek çok

şarihin gözünden kaçmıştır, çünkü ortaçağ Latince tercüme, mütercimin bilmediği ve muhtemelen bir yazım hatası olduğunu zannettiği “şeylik” yerine “sebepliği” (*causalitas*) kullanmıştır. Aslında İlk, nihayetinde yaratıklara hem varlıklarını hem de sahip oldukları sınırlı sebep olma gücünü bahşetmektedir, fakat İlk’in böyle bir sebep olma gücü lütfetmesi fail sebep olması açısından, yoksa Latinlerin zannettiği gibi gaye sebep olması noktasından değildir. Bunun yanı sıra Wisnovsky’ye göre kainat İlk’ten fail sebep olarak kaynaklanmakta (ktp. IX.1-6), ancak eski haline dönüşü veya mükemmelliğine ulaşarak geri dönüşü (ktp. IX.7 ve X.1) İlk’ten gaye sebep olması açısından neşet etmektedir.

Maddî ve Surî Sebepler

Wisnovsky’nin gaye sebep olarak İlk’e ışık tutması gibi Bertolacci de bize ilk defa İbn Sînâ’da maddî ve surî sebeplere dair hacimli bir inceleme sunmaktadır.³² Wisnovsky’i takip ederek o da içkin sebepler, yani suret ve madde ile aşkın sebepler yani fail ve gaye sebepler arasındaki ayrımın çoğunlukla düşünüldüğünden daha muğlak olduğunu göstermektedir. Aslında İbn Sînâ, Aristoteles’in, yapay üretimde surî ve fail sebepler arasında mevcut olan ve surî, fail ve gaye sebepler arasında da bazı tabii süreçlerde gündeme gelen özdeşliğe dair görüşünü kabul etmektedir. İbn Sînâ ayrıca maddî nesneler söz konusu olduğunda suretin madde ile o şeyin varlığının ilk sebebi arasında bir aracı olduğunu ve dolayısıyla bir tür faillik içerdiğini de kabul etmektedir. Madde bile, en azından özne olarak, onu içeren arazların varlık ve devamlarının bir sebebidir ve bu sebeple onun da bir tür sebeplik etkisi vardır.

İbn Sînâ, Fârâbî’nin metafizik için tayin ettiği programı başarıyla gerçekleştirmiş ve bütün teşebbüsü, varlık olarak varlık ve onun “şey” ve “zorunlu” şeklindeki ilişkileri yanında, sonuçlarından bir çift, yani sebep ve sonuç zeminine oturtmuştur. Bu programın başarılı bir şekilde tek ve tutarlı bir bütün halinde gerçekleştirilmesinin anahtarı, İbn Sînâ’nın mahiyet ve varlık arasında gerçek bir ayrımı garanti altına almak için *kelamdan* ödünç aldığı ontolojik bir kavram olan “şey”i gözüpek bir şekilde kullanmasıdır. Bu ona aynı zamanda Kindî’yi takip ederek, ancak daha sessizce gayri maddî ve maddî sebeplik

arasındaki farklılığı aydınlatmasına imkan vermektedir. Böylesi parlak ve orijinal bir terkip popülarite kazanmış ve İbn Sînâ'nın düşüncesinin, asırlar boyunca İsrakî Felsefe aracılığıyla tasavvufu birleştirdiği İran'da daimî etkisini sağlama almıştır (bkz. blm. 11 ve 19). İbn Sînâ'nın metafiziğinin, sebeplere dair karmaşık ve dakik anlayışı kelamcı ve sûfî Gazâlî'yi hem endişelendirmiş hem de cezbe etmiş; ancak bunu hakikî felsefe ile din arasındaki talihsiz bir bileşim olarak gören ve felsefî köktenciliğin bir türü olarak saf Aristotelesçiliğe sıkı sıkıya dönmeyi salık veren İbn Rüşd'ü kızdırmıştır. İbn Rüşd fiziğin, Tanrı'nın varlığını ispat ettiğini iddia etmekte ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığı hakkındaki metafizik delili için anahtar konumundaki zorunlu kavramı yanında sudurcu anlayışı da büyük ölçüde reddetmektedir.

Gazâlî

Filozofların Tutarsızlığı isimli eserinde *felâsifeye* yönelik ünlü hücumuyla Gazâlî büyük bir felsefî zeka sergilemektedir ve *felsefeden*, bizzat kendisinin bile hoşnut olacağından çok daha fazla etkilenmiş olmalıdır. Râzî ve İbn Sînâ geleneğini takip ederek o da çoğunlukla *Dalâletten Kurtuluş* olarak tercüme edilen *el-Munkız mine'd-dalâl* isimli eserinde entelektüel otobiyografisini kaleme almıştır.³³ Şahsî bir entelektüel ve dinî krize cevap olmak üzere Gazâlî, hakikat peşindeki dört temel grubu araştırmaktadır: Kelamcılar, filozoflar, Batınîler (masum imamdan elde edilen imtiyazlı bilgiyi arayan bir Şii grup) ve sûfiler. *Kelam* önceki itibarını büyük ölçüde yitirmiştir ve Gazâlî onu, entelektüel açıdan sınırlı olduğu ve delillerinde dakiklik sergilemediği için oldukça hızlı bir şekilde bir kenara bırakmaktadır. Buna ilaveten *felâsife* ve Batınîleri de devreden çıkarmakta, fakat tasavvufu desteklemektedir.

Onun *Tutarsızlık*'ta felsefeye, önceki çalışmasına dayanarak biçtiği değer oldukça ince farklar içeren çetrefil bir nitelik arz etmektedir. O, Fârâbî'nin filozofların burhanî akıl yürütme yöntemini kullandıkları iddiası yanında, Eflatun ve Aristoteles'in temelde aynı şeyi söyledikleri yönündeki sloganını da çürütmektedir. Eğer filozofların delilleri gerçekten burhanî olsaydı kendi aralarında anlaşmazlığa düşmezlerdi. Filozofların ihtilafları onları kabaca üç kategoriye ayırmaktadır:

(1) Her şeyi bilen bir Yaratıcı'nın varlığını inkar eden materyalistler, (2) Tabiatın mucizelerinden etkilenip her şeyi bilen yaratıcının varlığını keşfeden, ancak insanın varlığını mizacların bir karışımına indirgeyip, kendilerini, yeniden dirilmenin imkanını ve nefsin gayri maddî ve ölümsüz oluşunu reddederken bulan tabiatçılar, (3) Hem bilen bir Yaratıcı'nın varlığını hem de nefsin ölümsüzlüğünü kabul eden ve önceki iki grubu çürüten teistler. Ancak teistler bile kendi aralarında ihtilaf halindedirler, çünkü Aristoteles, Sokrates ve Eflatun'u yalanlamıştır. Onların ihtilafı, delillerinin zayıflığının bir işaretidir. Gazâlî'ye göre *felsefenin* ve Aristotelesçiliğin ana savunucuları Fârâbî ve İbn Sînâ'dır.

Uzun denebilecek bir tartışmada Gazâlî, mantık ve matematiği onaylamakta tereddüt etmemekte, bunları din adına reddetmenin İslam'ı itibardan düşüreceği konusunda uyarılmaktadır. Lakin yine de mantık ve matematiğin hakikaten burhanî olan delillerinin mükemmelliğinin insanları, felsefenin diğer dallarının da aklî anlamda özenli olduğunu düşündürerek yanlış yönlendirebileceğinden de endişelidir. Aristoteles'in fizik ve tabiat tasavvurunu ele alışı oldukça kısadır. Fiziğin ele aldıklarının çoğunun tıp tahsili gibi geçerli ve faydalı olduğuna işaret etmekte, ancak Râzî'ninkine benzer bir eleştiriyle bu bölüme son vermektedir.³⁴ Filozoflar semavî cisimler de dahil olmak üzere tabiata bir tür faillik vermektedir, halbuki hiçbir tabîî cisim veya unsur bizatihi veya kendi başına herhangi bir fiile muktedir değildir. Bir başka ifadeyle o, bütün tabîî şeylerin tamamen edilgin ve hareketsiz olduğunu da ileri sürmek istemekte, hatta Râzî'nin de ötesine geçerek nefsin sebep olarak failliğini de inkar etmektedir.

Gazâlî'nin metafiziği ele alışı, varlık olarak varlığı çağrıştıracak herhangi bir şeyi tamamen ihmal etse de, oldukça kapsamlıdır. Öncelikle filozofların burhanî deliller getirmede başarısız olmaları sebebiyle büyük anlaşılmazlık ve sayısız hatalara düştüklerine memnun bir şekilde işaret etmektedir. Bu nedenle metafizik, inançsızlık olarak reddedilmeleri gereken üç felsefî iddia ortaya koymuştur: Âlemin ezeliliği, Tanrı'nın cüz'ilere dair bilgisini inkar ve öte dünyada cismanî mükafat ve cezaların reddedilmesi. Bu üç mesele de filozofların sebeplik tasavvurundan kaynaklanmaktadır. Gazâlî'ye göre en azından burada sunulduğu şekliyle gerçek faillik hem cüz'ilere dair bilgiyi hem de ira-

denin Tanrı'nın ayrıcalığı olmasını gerektirmektedir. Sadece bir fail, yani Tanrı vardır; diğer bütün varlıklara türetici sebeplik gücü bile bahşedilmemektedir. Başka konularda da metafizikçilerin hataya düştüğünü, ancak bunların çok ciddi olmadığını ve bir *kelam* mezhebine yani Mu'tezile'nin görüşlerine yakın olduğunu ilave etmektedir. Her ne kadar Mu'tezile orta yola mensup değilse de inançsızlıkla da itham edilmemelidir. Gazâlî'nin Mu'tezile'ye karşı gösterdiği anlayış, *felâsife* içinden niçin sadece Fârâbî ve İbn Sînâ'yı seçtiğini ve zaman içinde yaratmayı savunup, yukarıda gördüğümüz üzere, Mu'tezile'ye sempatisiyle tanınan Kindî'yi dışarıda tuttuğunu açıklayabilir.

Gazâlî'nin Kindî'den farklı olarak herhangi bir yaratılmışın bir tür faillğe sahip oluşunu, mecazî anlamda bile reddedip reddetmediği tartışılmaktadır. Richard Frank, onun bunu inkar etmediğini ve hatta İbn Sînâ'nın etkisi sebebiyle sıkı bir Eş'arî kalamcı olmayı bile bıraktığını ileri sürerken Marmura, Frank'ın bu yorumunu reddetmektedir (yukarıda 7. bölümde görüldüğü üzere). Beni burada ilgilendiren Gazâlî'nin gerçekten kendi *kelam* mezhebine özgü sıkı vesileciliği bırakıp bırakmadığından ziyade, *felâsife* ve kalamcılarının sebeplik ve tazammunlarına dair tasavvurlarının dayandığı ontolojik kabuller arasındaki temel ayırım üzerindeki vurgusudur. Gazâlî'ye göre *felâsifenin* orta yola mensup olmayan bütün yaklaşımları, *Tutarsızlık*'ta aydınlatıldığı üzere, onların faillik tasavvurundan kaynaklanmaktadır.

Tutarsızlık

Gazâlî'nin bu metindeki amacı, sadece, filozofların övünmelerinin aksine, özellikle metafizik alanında hakikaten burhanî deliller sunmadıklarını göstermektir. O, filozofların delillerindeki hataları aydınlatmak istemekte ve bu hataları göstermek için zorunlu olarak herhangi bir ilkeyi benimsememektedir. Bu durum mezkur konuların bazılarında Gazâlî'nin gerçekten ne düşündüğünü belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Metafizik meseleler, yirmi tartışmanın on altısını işgal etmekte ve onları tabii bilimlere dair dört tartışma takip etmektedir. Varlık olarak varlığa yönelik gösterilmiş bir ilgi sözkonusu değildir, odaklanma daha ziyade tabii teoloji üzerinedir. Gazâlî'nin geleneksel felsefe müfredatının tam tersi bir düzeni niçin benimsediği belirsizdir, ancak fizikî sebeplikten ziyade metafizik

sebeplik tasavvuru hakkında çok daha fazla endişelenmiş olması muhtemeldir. Metafizik sebeplik tasavvuru hem cüz'îlere dair bilgiyi hem de iradenin Tanrı'ya ait oluşunu reddetmekte ve böylece ona göre failliği anlamsız kılmaktadır. Kindî'nin, sadece Tanrı'nın gerçek fail olduğu ve yaratılmışların yalnızca mecazî anlamda fail olduğuna dair iddiasını tersine çeviren Gazâlî, *felâsifenin* Tanrı'yı gerçek fail kılmada tamamen başarısız olduğu ve failliği ona sadece mecazî anlamda atfettikleri konusunda ısrar etmektedir. Dolayısıyla, "onlar onun durumunu, dünyada ne olup bittiğinden habersiz bir ölünün durumuna yakın hale getirmişlerdir, onun ölüden tek farkı kendinin bilincinde olmasıdır."³⁵

Kindî, Tanrı'nın birliğini korumak için Tanrı'nın akıl olmadığını ileri sürmüş, Fârâbî ve İbn Sînâ ise Tanrı'ya akıl vasfını verseler de onun cüz'îleri bildiğini inkar etmişlerdir. Bunun yanı sıra Tanrı'nın fiili zorunlu olduğundan ona irade, ihtiyar ve özgürlük de tanımamışlardır. Diğer yandan Gazâlî ise faili, "ihtiyar ve irade edilen şeye dair bilgi aracılığıyla fiilin kendisinden, iradeyle birlikte etkide bulunmak üzere kaynaklandığı ['kişi', insan]" olarak tanımlamakta (III., n. 4), birinci tartışmada da iradeyi "işlevi bir şeyi benzerinden ayırt etmek olan nitelik", yani seçime konu olan iki veya daha çok şey arasından birisini belirleme kabiliyeti şeklinde tarif etmektedir (I, n. 41). Bu kabiliyet zaman içinde yaratmayı açıklamak için lüzumludur: Tanrı, irade ve bilgiye sahip olduğundan, yaratmasına "başlamak" için çok sayıda kuvve halindeki seçime konu olan zaman dilimi arasından birisini belirleyebilir. Gazâlî bu sayede iradî faillik ile tabii sebeplik arasındaki zıtlığa ışık tutmaktadır:

Eğer zamana bağlı bir olayın meydana gelişinin, birisi iradeli diğeri iradesiz iki şeye bağlı olduğunu farz edersek, akıl fiili, iradeli olanla ilişkilendirir. Aynı şey, hakkında konuştuğumuz şey için de geçerlidir. Çünkü eğer birisi başka birisini ateşe atsa ve [ateşe atılan] ölse, kişi, ateşin değil [ateşe atanın] o kimseyi öldürdüğünü söyler (III., n. 13, tercüme değiştirilmiştir).

Gazâlî'nin insana gerçekten bir parça faillik verip vermediği muğlaktır, fakat o kesin bir şekilde bunu tamamıyla Tanrı'ya verme arzusundadır. Tanrı'nın cüz'îlere dair bilgisi ile irade ve kudreti zaman içinde yaratmaya zemin hazırlamaktadır. Bu ise

Gazâlî'yi, "Bir'den ancak bir çıkar" Yeni-Eflatuncu aksiyomunu, çokluğu açıklamada külliye başarısızlığı sebebiyle reddetmeye sevk etmektedir. Her ne kadar İbn Sînâ Tanrı'ya, filozofların kendi delillerine göre Tanrı'nın basitliğiyle zaten bağdaşan küllîlere dair bilgiyi bahşetmişse de bu aksiyom uğruna filozoflar Tanrı'nın cüz'ilere dair bilgisini inkar etmiştir.

Gazâlî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ'ya yönelik felsefî açıdan dakîk hücumları son derece etkili olmuştur. İbn Rüşd bunları ciddiye almış ve *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*'nda teker teker cevaplamıştır. Ancak onun Aristoteles'e dair dikkatli okuması, Kindî, Râzî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da muhtelif şekillerde mevcut olan sudur teorisini terk etmesine ve daha saf bir Aristotelesçiliği benimsemesine yol açmıştır. Felsefenin İslam imparatorluğunun doğusundan batısına nasıl intikal ettiği ve Kindî, Râzî, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazâlî'nin tam olarak hangi metinlerinin İbn Rüşd ve onun Endülü's'teki seleflerinin elinde olduğu hâlâ aşîkar değildir.

Endülü's'te Felsefe

Felsefî romanında İbn Tufeyl, varlık olarak varlığı tamamen görmezlikten gelerek Aristoteles'in metafizik tasavvurunu devre dışı bırakmakta, ancak Tanrı'ya doğru tamamen aklî bir yükseliş ortaya koymaktadır ki, bu, muhtelif hakikî dinlerin soluk birer taklidi durumunda oldukları, tabîî bir mistisizme götürmektedir. Akılcı *felsefe*, *kelam* cübbesini çıkartarak sûfî kılığına bürünmektedir (bkz. 8. bölüm).

Diğer tarafta ise Gazâlî'nin eleştirileriyle ve Aristoteles'in kendi eserlerini dikkatli bir şekilde okumak suretiyle tedricen tahrik olan İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı, *felsefeyi* yozlaştırmakla suçlamakta ve bir mühtedî şevkiyle Yeni-Eflatunculuk ile *kelamın* katıştırdıklarından temizlenmiş gerçek Aristotelesçiliğe dönmeyi savunmaktadır. İbn Rüşd'ün psikoloji ve özellikle de maddî akla dair muhtelif görüşlerinin karmaşık ve kafa karıştırıcı hikayesi ayrıntılı bir şekilde incelenirse de (bu konularda bkz. blm. 9 ve 15), metafizik meseleler pek ilgiye mazhar olmamıştır.³⁶ Muhtemelen İbn Rüşd'ün son yaklaşımlarını ortaya koyan "*Metafizik*" *Üzerine Uzun Şerh*'in güzel bir Arapça neşrine sahipsek de ortaçağ Latince tercümesinin tenkitli neşri henüz mevcut değildir.³⁷ Charles Genequand, Lambda veya XII. kitabı ter-

cüme etmiş ve hakkında bir çalışma yapmıştır ki, söz konusu Latince tercümeyle dair İngilizcedeki mevcut tek kısım bundan ibarettir.³⁸ İbn Rüşd metafiziğin konusunun varlık olarak varlık olduğunu düşünmektedir. Varlık olarak varlığın odak anlamı ise suret tarafından belirlenmiş cevherdir. O, sudur teorisini reddetmektedir; buna göre fizik, İlk Hareket Ettirici'nin varlığını fail sebep olmaya indirgemekle tesis edilmelidir, çünkü metafizik o varlığa zemin teşkil edecek kapasitede değildir.³⁹ Metafizik sadece söz konusu ilk hareket ettiricinin aynı zamanda âlemin surî ve gaye sebebi olduğunu göstermektedir. Laurence Bauloye'nin Beta ya da III. kitap hakkında yakın zamanda yaptığı çalışmanın da gösterdiği üzere İbn Rüşd, mahiyet ve varlık arasındaki ayrımı bir kenara bırakmakta, cevher ve suret olarak varlık üzerinde yoğunlaşmaktadır.⁴⁰

Yunanca felsefe geleneğiyle meşgul olan ilim adamları hâlâ Aristoteles'in *Metafizik*'indeki farklı eğilimler arasında, özellikle de en küllî şey, yani varlık olarak varlık hakkında araştırma anlamında metafizik ile Tanrı ve diğer gayri maddî varlıklara dair inceleme olarak metafizik arasında tatmin edici bir bütünlük bulmaya çalışmaktadırlar. İslam filozofları da bu mesele ile boğuşmuşlardır. Onlar ya Kindî, Râzî ve İbn Tufeyl gibi varlık olarak varlık hakkında araştırmayı az veya çok ihmal etmişler veya bu eğilimleri Aristoteles'in metafiziğini ikmal etmede kullanmaya çalışmışlardır. Fârâbî zorluk ve tutarsızlıklara işaret ederek Yeni-Eflatuncu etkiler yoluyla bir birleşimin genel hatlarını çizmektedir. İbn Sînâ bütün bu meseleleri tekrar düşünüp zamanındaki *kelamdan*, yeni bir kavram olan "şey"i ödünç alarak tam anlamıyla bir birleşime ulaşmaktadır. Gazâlî *felâsifeye* ve özellikle de sudur teorisine hücum ettiği gibi, yeniden ifadelendirme ve kelimesi kelimesine şerhlerin gerekli kıldığı dikkatli okuma da İbn Rüşd'ü dogmatik uykusundan uyandırmış ve onu, kirletilmemiş bir Aristotelesçiliğe dönüşe çağıran bir reformiste dönüştürmüştür.

Notlar

- 1 C. D'Ancona Costa [9]. Ayrıca bkz. P. Adamson, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the "Theology of Aristotle"* (Londra: 2002).
- 2 R. M. Frank, "Kalâm and Philosophy: A Perspective from One Problem", *Morewedge* [31], 71-95.

- 3 Frank [108]. Marmura [118]'de değerlendirilmiştir.
- 4 *L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristotle*, Arapça nşr. F. M. Neccâr ve Fransızca çev. D. Mallet (Dİmeşk: 1999). İngilizce çev. C. E. Butterworth, Alfarabi [185], 115-67.
- 5 Tercüme Alfarabi [185], 125'ten yapılan bir değişiklikle alınmıştır.
- 6 Ed. ve çev. Gohlman [91].
- 7 Gutas [93] ve Bertolacci [223].
- 8 Arapça metin için bkz. Kindî [71], c. II, 1-133; İngilizce tercüme Ivry [68]'ten alınmıştır. Bu pasaj 55'tedir.
- 9 Bkz. Bertolacci [222], C. D'Ancona, "Al-Kindî on the Subject-Matter of the First Philosophy: Direct and Indirect Sources of *Falsafa al-ûlâ*, Chapter One", J. A. Aertsen ve A. Speer (ed.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (Berlin: 1998), 841-55.
- 10 *Metafizik*'in Arapçaya tercümeleri hakkında bkz. A. Martin, "La *Métaphysique*: tradition syriaque et arabe", Goulet [20], 528-34.
- 11 *Metafizik*, 993b20-30, çev. W. D. Ross, *The Complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes (Princeton, NJ: 1984), c. II, 1570.
- 12 Kindî'nin metafiziği hakkında bkz. Adamson [63].
- 13 Adamson [62].
- 14 Var olmayanın şey olup olmadığı hakkındaki tartışma için bkz. ykr. blm. 6.
- 15 Arapça 169-71; İngilizce tercüme A. Altman ve S. M. Stern, *Isaac Israeli* (Oxford: 1958), 68-9.
- 16 Abû Bakr Muhammad ibn Zakariyyâ er-Râzî, *The Book of the Philosophical Life*, çev. C. E. Butterworth, *Interpretation*, 20 (1993), 227-36. Râzî hakkında daha ayrıntılı atıflar için bkz. ykr. blm. 13.
- 17 Ed. F. Dietrici, *Alfârâbîs philosophische Abhandlungen* (Leiden: 1980). İngilizce tercüme Gutas [93]'tedir.
- 18 Çev. Gutas [93], 240-42.
- 19 Bkz. Druart [74].
- 20 Mahdi [190], 201.
- 21 Bkz. T.-A. Druart, "Al-Fârâbî, Ethics, and First Intelligibles", *Documenti e studi sula tradizione filosofica medievale*, 8 (1997), 403-23.
- 22 Bu eser için bkz. Zimmermann [79].
- 23 *Alfarabi's Book of Letters (Kitâb al-Hurûf)*, ed. M. Mahdi (Beyrut: 1969).
- 24 Marmura [227].
- 25 Wisnovsky [231] ve Druart [224]. Adamson [62] "şey" in Kindî'nin zaman içinde yaratma tasavvurundaki önemini göstermektedir.
- 26 Bkz. Black [220].

- 27 VI.1 ve 2'nin A. Hyman tarafından yapılan tercümesi için bkz. Hyman ve Walsh [26], 247-55, 247'de.
- 28 A.g.e., 251.
- 29 Wisnovsky [233].
- 30 Bkz. Marmura [226], Marmura [228] ve Wisnovsky [232].
- 31 Bkz. Wisnovsky [105], Wisnovsky [233] ve ykr. blm. 6.
- 32 Bkz. Bertolacci [221].
- 33 Gazâlî [110]. İngilizce tercümesi için bkz. al-Ghazâlî, *Deliverance from Error*, ed. ve çev. R. J. McCarthy (Boston: 1980).
- 34 Aristotelesçi fizik teorisine karşı Râzî'ye atfedilen sert eleştiri için bkz. Râzî, *Resâil felsefiyye*, ed. P. Kraus (Kahire: 1939), 116-34. İtalyanca tercüme ve şerh için bkz. G. A. Lucchetta, *La natura e la sfera: la scienza antica e le sue metafore nella critica di Râzî* (Bari: 1987).
- 35 Gazâlî [111], no. 58; ileriki atıflar bu neşrin İngilizce tercümesinedir.
- 36 İbn Rüşd'ün kendi yaklaşımını ve eserlerini gözden geçirmesi hakkında bkz. Druart [141].
- 37 Arapça metin için bkz. İbn Rüşd, *Tefsîru mâ ba'de't-tabî'a*, nşr. M. Bouyges (Beyrut: 1973).
- 38 Averroes [137].
- 39 İbn Rüşd'ün sebeplik ve sudur teorisiyle ilgili görüşlerine dair bkz. Kogan [144].
- 40 Averroes, *Grand Commentaire (Tafsîr) de la "Métaphysique", Livre Bêta*, giriş ve çev. L. Bauloye (Paris: 2002). Ayrıntısı için bkz. Bauloye [218] ve [219].

İslam Felsefesi ve Yahudi Felsefesi

Steven Harvey

Ortaçağ Yahudi Felsefesinin Başlangıçları

Genel olarak ortaçağ felsefesinin, özelde ise Yahudi felsefesinin kapsamlı bir dönemlendirmesi, birinci yüzyılda Philo ile başlayıp on yedinci yüzyılda Spinoza ile sona ermektedir. Bu, Harry A. Wolfson'un meşhur dönemlendirmesidir. O bunu şöyle açıklamaktadır:

[Biz] bu devreyi ortaçağ olarak niteliyoruz, çünkü her şeyden önce o, Kutsal Kitab'ı bilmeyen bir felsefeyle, kendisini Kutsal Kitap'tan azade kılmaya çalışan bir felsefe arasında gelmektedir. [Bu sebeple] ortaçağ felsefesi, Philo'nun felsefesinin tarihidir.¹

Wolfson bir açıdan haklıydı. Philo'nun mesele ve ilgileri, ortaçağ filozoflarınıninkiler kadar geniş çaplıydı.² Ancak Philo'nun felsefesini "Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Dinî Felsefenin Temelleri" olarak düşünmek faydalı olsa da, ortaçağ felsefesiyle ilgili neredeyse bütün tarihlendirmeler Philo'dan yüzyıllar, ortaçağ Yahudi felsefesi söz konusu olduğunda ise neredeyse bin yıl sonra başlamaktadır. İlim adamlarının ortaçağ Yahudi felsefesinin Philo'yla başlaması telakkisine karşı gösterdikleri direnç, yalnızca ortaçağ döneminin ilk yüzyılda başlamasının onlarda doğurduğu bir rahatsızlıktan

kaynaklanmamaktadır. Daha önemlisi, ortaçağ Yahudi felsefesine Philo ile başlansa bile bunun bir devamının olmamasıdır. Philo'dan dokuzuncu yüzyıla kadar Yahudi felsefesi olarak telakki edilebilecek herhangi bir eser yoktur.³ Dahası, Wolfson, Philoncu görüşlerin Philonculuk sonrası İslam ve Yahudi felsefelerinde yeniden görülmeye başlamasından bahsetse de, Philo -bildiğim kadarıyla- Arapça veya İbraniceye tercüme edilmemiş ve dolayısıyla Yahudi filozoflar üzerinde Rönesans'a kadar doğrudan bir etkisi olmamıştır. Bu sebeplerle ortaçağ Yahudi felsefesinin dokuzuncu yüzyıl ve erken onuncu yüzyılda -İslam felsefesinin de başladığı zaman-, Dâvûd el-Mukammas (erken dokuzuncu yüzyıl), Isaac Israeli (ö. 955) ve Saadia Gaon (882-942) gibi simalarla başlaması daha tercih edilir görünmektedir.

İslam ve Yahudilik'te aynı dönemde ve aynı topraklarda felsefenin zuhuru bir rastlantı değildir. Yahudiler arasında aniden felsefeye yönelik bir ilginin uyanması, belki, doğrudan, dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda Bağdat merkezinde gerçekleşen ve Yunanca felsefi ve bilimsel eserlerin Arapçaya çevrildiği tercüme hareketine, Mu'tezile kelamının halife Me'mûn'un himayesinde dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde Bağdat'ta hüküm sürüşüne ve dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Bağdat'ta ilk Müslüman filozof Kindî'nin etkisine bağlanabilir. Dolayısıyla mesela Mukammas, çağdaşı Mu'tezilî kelimcilerinininkilere benzer görüşlere sahip bir *mütekellim*, Israeli doğrudan veya dolaylı şekilde Kindî'den etkilenmiş bir Yeni-Eflatuncu filozof,⁴ Saadia ise Mu'tezilîlerin yapı ve delillerine çok şey borçlu olsa da temel kelam-felsefe eseri *Kitâbu'l-emânât ve'l-i'tikâdât*'ta (*İnançlar ve Görüşler Kitabı*) muhtelif felsefe ve kelam okullarının öğretile-riyle benzerlikler sergileyen eklektik bir düşünürdür.

Ortaçağ İslam ve Yahudi Felsefesinin Farklı Yolları

Kısacası, dokuzuncu yüzyılda İslam'da felsefenin doğuşuna yol açan faktörlerin aynısı, Yahudiler arasında da felsefeye yönelik ilgiyi canlandırmış olabilir. Yahudi felsefesi konusunda geçen yüzyılın önde gelen ilim adamlarından biri olan Shlomo Pines, bu minvalde şöyle yazmıştır:

Yaklaşık olarak dokuzuncu yüzyıldan on üçüncü yüzyıla kadar Yahudi felsefe ve kelam düşüncesi, İslam felsefe ve kelamının gelişimine eşlik etmiş ve sadece sınırlı anlamda kendi gelişimini sergilemiştir. Yahudi filozoflar, Yahudi yazarlar tarafından yazılan felsefi metinleri, Müslümanların kaleme aldıklarına özel olarak yeğlememişlerdir.⁵

Ne var ki, felsefenin ortaçağda Yahudiler arasında, Müslümanlar arasında zuhur ettiği dönemde ortaya çıktığı ve “Yahudi felsefe ve kelam düşüncesinin İslam felsefe ve kelamının gelişimine eşlik ettiği” doğru olsa da, Yahudi ve İslam felsefelerinin dokuzuncu yüzyıldaki başlangıçlarından on üçüncü yüzyıl dönemecine kadar paralel hatlar takip ettiklerini düşünmek bir hata olur. Aslında tarihleri bazı kritik noktalarda oldukça farklıdır. Bu durum, ortaçağ İslam ve Yahudi felsefelerinin tarihlerine dair aşağıdaki kabataslak haritadan anlaşılabilir.

İslam felsefesi dokuzuncu yüzyılda meşhur ve velud bir yazar olan “Arapların filozofu” Kindî ile başlamıştır. Kindî’den sonra felsefe İslam’da farklı yönlerde yayılmış, muhtelif İslamî firkalar Plotinus’un öğretilerini, özellikle de sözde *Aristoteles’in Teolojisi*’nde neşredilmiş şeklini kendi kelamî öğretilerini anlamada bir anahtar olarak kabul etmişlerdir. Bu çerçevede İsmailîlerden ve onların Yeni-Eflatuncu öğretileri benimseyip açıklamalarından bahsedilebilir. Kindî’nin İslam felsefesinin gelişimindeki merkezî rolü, kendi eserleri, onun ve halkası için tercüme edilen çok sayıda önemli Yunanca felsefi ve bilimsel eser ve antıklara ait felsefi öğretileri meşrulaştırmaya yönelik çabaları yoluyla daha da bariz hale gelmektedir.⁶ Kindî’nin İslam felsefesi tarihindeki tartışmasız yerine rağmen, önde gelen İslam filozoflarına dair ortaçağdaki Arapça listelerde çoğunlukla göz ardı edilmektedir.⁷ Önde gelen ilk İslam filozofu olarak daha çok Fârâbî (ykl. 870-950) tanınmaktadır. O, İslam felsefesinde, köklerini Aristotelesçi mantık, fizik ve metafiziğe dair derli toplu çalışmadan alan bir geleneğin kurucusudur ve siyaset felsefesine dair konularda büyük oranda Eflatun’a borçludur. Kindî, Aristoteles’in eserlerine aşina olsa da bir Aristotelesçi değildi. Fârâbî’nin eserleri ise Yeni-Eflatuncu özellikler sergilese de o da bir Yeni-Eflatuncu değildi.⁸ Fârâbî’yi doğuda İbn Sîna, batıda ise on ikinci yüzyıl İspanya’sında İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd takip etmiştir. Bu düşünürler arasında ciddi farklılıklar vardır, fakat hepsi Fârâbî tarafından tesis

edilmiş İslam felsefesi geleneğine mensupturlar. Çoklarının yaptığı gibi İslam'da felsefenin on ikinci yüzyılın sonunda İbn Rüşd'ün ölümüyle sona erdiğini iddia etmek tam olarak doğru olmasa da bu görüşün haklı olduğu bir taraf da vardır. Fârâbî tarafından başlatılan büyük İslam felsefe geleneği ani bir sona veya en azından bir sessizliğe bürünmüştür. İslam'da sonraki dönemde gelen filozoflar, Aristotelesçi mantığın ve Aristotelesçi tabiat felsefesini bir sıra düzeni içinde araştırmanın önemini takdir etmekte başarısız olacaklar ve bazı örneklerde olduğu gibi, felsefelerini yüksek oranda mistisizm veya batınilikle sulandıracaklardır.

Ortaçağ Yahudi felsefesi, gördüğümüz üzere, geç dokuzuncu erken onuncu yüzyılda Isaac Israeli ve ondan biraz sonra Saadia Gaon ile başlamaktadır.⁹ Bu ikisi oldukça farklı düşünürlerdir. Israeli, Kindî'ye çok şey borçlu olan bir Yeni-Eflatuncu filozoftur, ancak Husik'in işaret ettiği gibi "herhangi bir Yahudi eserinden asla iktibasta bulunmamaktadır ve eserlerinde onun Yahudi olduğuna ve Yahudiliği felsefe ve bilimle uzlaştırmaya yönelik bir çaba harcadığına dair herhangi bir işaret yoktur."¹⁰ Bunun aksine Saadia, Yahudiliğin kelimî gerçeklerini aklın ispat etmeyi ve bu hakikatleri inkar eden delillerin zayıflık ve yanlışlığını göstermeyi amaçlamaktadır. O bunu şöyle açıklamaktadır:

Biz zihnimizdeki iki hedef doğrultusunda dinimizin meselelerini araştırıyor ve onlar hakkında fikir yürütüyoruz. Bu hedeflerden birisi, Tanrı'nın peygamberlerinden teorik olarak öğrendiğimiz şeyi bilfiil tasdik etmektir. İkincisi ise bizim dinimizle ilgili herhangi bir konuda bize karşı çıkanı reddetmektir.¹¹

Saadia'ya göre felsefe dinin hizmetindedir, ancak onun açısından mantıkî akıl yürütme de hakikatin bizatihi geçerli bir kaynağı durumundadır. Bir hakikat kaynağı olarak -dolayısıyla Kutsal Kitap'tan daha aşağı değil- aklın öğretilerinin -hakkıyla anlaşıldığında- Yahudiliğin öğretileriyle uyumlu olması beklenebilir. Bu anlaşma sağlandığında bizim inançlarımız somutlaşmış olur ve herhangi bir şüphe kalmaz.

Akla dair bu anlayış sonraki düşünürler tarafından hatta Judah Halevi'nin *Kuzari*'si gibi akılcılık karşıtı yaklaşımlarda bile sürdürülmektedir. *Kuzari*'de o şöyle demektedir: "Gök, Kitab-ı Mukaddes'te

açık veya kanıtlanmış olanla çelişen herhangi bir şeyin var olmasını yasaklamıştır.”¹² Saadia gibi Yahudiler felsefeye Yahudi inancını güçlendirmek için iltifat ederken, Israeli yönünü felsefeye bilgi uğruna çevirmiştir. Saikleri ne olursa olsun, Saadia ve Israeli'den on ikinci yüzyılın ikinci yarısına kadar bazı Yahudi filozof ve felsefi kelimcilerin Fârâbî, İbn Sînâ (ö. 980-1037), İbn Bâcce (ö. 1139) veya *felsefenin* Fârâbî geleneğine mensup diğer İslam filozoflarının etkisini veya onlara yönelik bir ilgi sergiledikleri dikkat çekici bir husustur. Aslında Halevi'nin *Kuzarî*'si (1140), İslam *felsefesi* tarafından desteklenmiş Aristotelesçi felsefe akımının kısmen bir eleştirisi olsa da,¹³ bu özel eleştiriye neyin sebep olduğunu bilmek hayli zordur. Pines'in de işaret ettiğine göre, *Kuzarî*'nin filozofların öğretilerine dair tasviri İbn Bâcce ve İbn Sînâ'nın öğretilerine dayanmaktadır,¹⁴ fakat Halevi'nin zamanında hangi Yahudi filozofları bu filozoflardan etkilenmişti veya onları çok iyi okumuştur? Halevi'nin genç arkadaşı Abraham b. Ezra'nın İbn Sînâ'nın bazı eserlerinden etkilendiği -mesele Tanrı'nın cüz'ilere dair bilgisine dair görüşleri ve zorunlu ve mümkün varlık arasında yaptığı ayırım- kesindir, ne var ki o bir istisna durumundadır ve Fârâbîci tarzda bir filozof olarak sınıflandırılması oldukça güçtür. Benzer şekilde o dönemde İspanya'da tanınan Yahudi filozoflar -bunlar içinde en önemlisi Solomon b. Gabirol'dur (1021-58 veya 1070)- öncelikli olarak *felâsîfeye* pek ilgi göstermeyen Yeni-Eflatuncu düşünürler olarak sınıflandırılabilirler. Bu durum, Husik'in tespitine göre “Aristoteles'in eserleri hakkında derin bir bilgi sergileyen ve Aristotelesçi sistemi Yahudilik'le uzlaştırmaya yönelik kasıtlı bir çaba harcayan ilk Yahudi filozofu olan”¹⁵ Abraham b. Da'ud (ykl. 1110-80) ile değişmektedir. İbn Da'ud'un Fârâbî'ye ve özellikle İbn Sînâ'ya medyuniyeti yakın zamanlarda ortaya konulmuştur,¹⁶ ancak onun *felâsîfe* geleneğindeki ilk Yahudi filozof olarak yeri, en meşhur ve muhtemelen en büyük ortaçağ Yahudi düşünürü Maimonides (1138-1204) tarafından hemen gölgelenmiştir. Maimonides'in kendi felsefi öğretileri ise Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Bâcce'nin eserlerinden kaynaklanmaktadır.

Maimonides'ten sonra İbranice, Yahudi felsefi söyleminin öncelikli dili olarak Arapçanın yerini almıştır. *Felâsîfenin* eserleri İbraniceye tercüme edilmiş ve Maimonides ile İbn Rüşd'ün Aristotelesçiliği, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıldaki önde gelen Yahudi filozoflar

için hakim okul haline gelmiştir. Bu dönemdeki filozofların çoğu orijinalite yerine felsefe ve bilimin hakikî öğretilerini açıklama arayışındadırlar. Tek önemli istisna, *Rabbin Savaşları* isimli eserinde felsefi olarak ve doğru bir şekilde ele alınmadığını düşündüğü meseleler üzerine yoğunlaşan Gersonides'tir (1288-1344).¹⁷ Gersonides'in hedefi, en çok hayran olduğu Yahudi filozof olan Maimonides'tir, zira onun görüşlerinin her zaman felsefi ilkelere dayanmadığını, bazen "kelamî mülahazaları" dikkate aldığını iddia etmektedir.¹⁸ Diğer bir önemli istisna, en çok değer verdiği Yahudi filozof Maimonides'i "filozofların söylemleri tarafından ayartılmakla" eleştiren Hasdai Crescas'tır (ö. ykl. 1411).¹⁹ Crescas'ın Aristotelesçi/Maimonidesçi bilime yönelik felsefi eleştirisi, Aristotelesçi bilimin ilkelerini esas almıştır. Dolayısıyla Maimonidesçilik sonrası Yahudilik içindeki felsefi faaliyetin özü, Aristoteles'i ve İslam *felâsifesi*ni önde gelen otoriteler olarak kabul etmiştir. Maimonidesçilik sonrası Yahudi felsefesinde Yeni-Eflatuncu eğilimler bulunsa da bunlar, kenarda kalmış, çok az etkisi olan yaklaşımlardır ve bizi burada ilgilendirmemektedir.²⁰ Felsefeye yönelik Yahudi ilgisi ölmemiş, yeni çağda, on yedinci yüzyılda Spinoza ortaya çıkıncaya kadar sadece zayıflamıştır.

Bu iki kabataslak harita, felsefenin -ortaçağda İslam ve Yahudilik'te aynı zamanda ve benzer şekilde başlasa da- iki dinî topluluk içinde farklı şekillerde veya farklı adımlarla ilerlediğini ortaya koymaktadır. Aristotelesçi felsefe İslam'da onuncu yüzyılın ilk yarısında Fârâbî ile başlayıp doğuda İbn Sînâ ile devam etmiş ve on ikinci yüzyılın başlarında İbn Bâcce ile İspanya'ya intikal etmiştir. 1198'de İbn Rüşd'ün ölümüyle de neredeyse sonuna gelmiştir. Bu gelenek on ikinci yüzyılın ikinci yarısında İbn Da'ud ve Maimonides'e kadar Yahudilik'te belirmemiştir. Söz konusu zamana kadar Yahudi felsefesi büyük ölçüde *kelam* veya Yeni-Eflatunculuğun temelleri üzerine inşa edilmiştir. İbn Rüşd ve Maimonides çağdaşlardı. İbn Rüşd Aristotelesçi geleneğin İslam'daki son büyük temsilcisidir. Maimonides bu geleneği Yahudilik'e taşımıştır. İbn Rüşd ve Maimonides Yahudiler arasında onları takip eden yüzyıllar boyunca önde gelen iki felsefi otorite haline gelmiştir. Bu yüzyıllarda İslam *felâsifesi* İbranice tercümeler yoluyla ortaçağ Yahudi düşüncesine damgasını vurmuştur. Aşağıda *felâsifenin* bu etkisini seçilmiş örnekler yoluyla ortaya koymaya çalışacağım.

***Felâsife* İbranice Felsefe Geleneğini Etkilemeye Nasıl Başladı?**

Gördüğümüz üzere İslam kelim ve felsefesi, başlangıçlarından itibaren çağdaşları durumundaki Yahudi düşüncesi üzerinde doğrudan etkide bulunmuştur. Mu'tezililer ve Müslüman Yeni-Eflatuncular Yahudi çağdaşları üzerinde etkili oldukları halde, Fârâbî ve onun *felâsife* okulunun neredeyse on ikinci yüzyılın ikinci yarısına kadar ihmal edildiğini belirtmiştik. Bu doğrultuda onların Maimonidesçilik sonrası İbranice felsefe geleneği üzerindeki hakim rolü nasıl açıklanabilir?

Bunun cevabı Maimonides'te saklıdır. O, zamanının en önde gelen düşünürü olarak biliniyordu ve *Şaşkınlara Kılavuz*'unda *felâsife*nin Aristotelesçiliğini yorumlamaktadır. Belki de Maimonides sonrası İbranice düşünce üzerindeki *felâsife* etkisine dair çok şey söyleyen tek metin, Maimonides'in Samuel b. Tibbon'a hangi filozofları okuması ve hangilerinden uzak durması gerektiğini tavsiye ettiği meşhur mektubudur. Maimonides'in İbn Tibbon'a mektubunun bu kısmının en dikkat çeken iki yönü, herhangi bir Yahudi düşünürü veya herhangi bir Yeni-Eflatuncu eseri tavsiye etmemesidir. Aristoteles en önemli filozoftur, ancak o sadece İskender Afrodisî, Themistius ve İbn Rüşd'ün şerhleri aracılığıyla tam olarak anlaşılabilir. Aristoteles dışında Maimonides, övgü ve tavsiyelerini İslam *felâsifesine* tahsis etmektedir. Âlim Fârâbî'nin yazdığı her şey "halis undur", İbn Sînâ'nın kitapları Fârâbî'ninkilere denk değilse de faydalıdır ve okunup üzerinde düşünülmelidir ve İbn Bâcce, sözleri ve eserleri kolay olan büyük bir filozoftu. Maimonides'in bu mektubunda yer alan dikkate değer kapsamdaki tavsiyeleri, Arapçadan İbraniceye tercüme edilen filozoflar ve felsefe metinlerini de belirlemiştir.²¹ Tercüme edilen Arapça felsefi metinler, Arapça bilmeyen ortaçağ Yahudi düşünürleri tarafından ulaşıp üzerinde çalışılan felsefi metinler haline gelmiştir. Böylece mesela, eserleri şerh olmaksızın tam olarak anlaşılabilen Filozof, yani Aristoteles İbraniceye sadece birkaç defa tercüme edilmişken, İbn Rüşd'ün onun eserleri üzerine yazdığı otuz altı şerhin neredeyse hepsi sistematik bir tarzda İbraniceye çevrilmiştir. Bu sebeple, Maimonides sonrası Yahudi filozoflar Aristotelesçi felsefe ve bilimi İbn Rüşd'ün şerhleri vasıtasıyla tahsil etmişlerdir.²²

Felâsîfenin Siyasî Öğretilerinin Etkisi

Felâsîfenin siyaset felsefesinin önemi şimdilerde genellikle takdir edilmektedir. Fârâbî'nin "bütün felsefeyi uygun bir siyasî çerçevede sunduğunu" belirten ilk modern ilim adamı Leo Strauss'tur.²³ Günümüzde genel olarak ortaçağ İslam siyaset felsefesi ve özel olarak Fârâbî konusunda en önde gelen ilim adamlarından olan Muhsin Mehdi, Fârâbî tarafından İslam geleneği içinde kurulmuş Eflatuncu siyaset felsefesinin mahiyetini muhtelif çalışmalarında ayrıntılı bir şekilde izah etmiştir. Mehdi'ye göre Fârâbî "felsefe ve siyaset arasındaki ilişki meselesini, felsefe ile din arasındaki ilişkiye dair baskın konu bağlamında gündeme getirmiştir."²⁴ *Felâsîfenin* siyaset felsefesi, insanın hakikî mutluluk ve mükemmelliği ve kişinin bu hedeflere ulaşması için nasıl bir hayat sürmesi gerektiği türünden konular üzerine yoğunlaşmaktadır. Dolayısıyla bu felsefe, din ve felsefenin şehrin refahında ve ferdî insan mutluluğundaki muhtelif rolleriyle ilgilenmektedir. İslam *felâsîfesi*, İslamî bir toplumda yaşayan birer Müslüman olarak, Eflatun'un siyasî öğretilerini kendi dinî topluluklarına uyarlama çabasıyla eserlerini kaleme almışlardır. Peki, onların din ve felsefe arasındaki ilişkiye dair siyaset öğretileri ne oranda ortaçağ Yahudi düşüncesini etkilemiştir?

İslam *felâsîfesinin* siyaset öğretilerinin Yahudi düşüncesi üzerindeki etkisi en iyi şekilde Maimonides'te görülmektedir.²⁵ Bu etki onun hukukun amacı, ilahî hukuk ile insanî hukuk arasındaki farklar, insanın mükemmelliğinin tabiatı, nübüvvetin mahiyeti, peygamber ile filozof arasındaki ilişki, peygamberin şehir içindeki rolü ve insanın ne oranda siyasî bir canlı olduğu türünden konuları ele alışımda görülmektedir.

Bu meseleleri inceleyişinde Maimonides'in doğrudan doğruya Eflatun'dan ya da Eflatun'un diyaloglarının Galen veya Yeni-Eflatuncular tarafından yapılan özetlerinden etkilenmiş olması muhtemeldir. Ancak onun siyasî öğretileri üzerindeki hakim etkinin Fârâbî ve ondan daha az oranda İbn Sînâ ve İbn Bâcce'ye ait olduğu muhakkaktır. Maimonides'ten sonra, yani felsefenin öncelikli dilinin Batıdaki Yahudiler için İbranice olduğu dönemde, Arapça veya Latince tercümelere artık ulaşma imkanı kalmayan Yahudiler, Eflatun veya onun diyaloglarının Yunanca özetlerine doğrudan

erişmişlerdir. İbraniceye tercüme edilen bir Eflatuncu metnin tek versiyonu, Marsilyalı Samuel ben Judah'nın (Samuel ben Judah of Marseilles) 1320'de tamamladığı ve bu sebeple İbn Rüşd'ün İbraniceye çevrilen son şerhlerinden birisi olan *Eflatun'un "Cumhuriyet"i Üzerine Şerh*'idir. Samuel'in yazdığına göre onun bu tercümesine kadar "bu bilimin [yani siyaset bilimi] herhangi bir kısmı tercüme edilmemiş ve Fârâbî'nin *Varlıkların İlkeleri Hakkında Kitap*'ı [yani *Siyasî Yönetim*] dışında ne Filozof'un [yani Aristoteles] kaleminden ne de başka birisinden bize bir şey ulaşmıştır."²⁶ Samuel'in ifadesi tamamen doğru olmasa da²⁷ on dördüncü yüzyılın başlarında felsefe tahsil eden eğitimli bir Provençal'in bilgisini yansıtmaktadır. Buna göre İbranice okuyucu sadece Eflatun'un siyasî öğretilerine değil, *felâsifenin* de siyasî öğretilerine güçlkle ulaşmıştır. Bu tespitin doğru olması oranında *felâsife*, siyaset felsefesi alanında İbranice düşünürleri Fârâbî'nin birkaç metni yoluyla doğrudan, Maimonides'in *Kılavuz*'u ile de dolaylı yoldan etkilemiştir. Bu sebeple mesela on dördüncü yüzyılın ilk çeyreğinde eser kaleme alan Marsilyalı Nissim (Nissim of Marseilles), bir yöneticiye ihtiyaç ve mükemmel yönetici hakkındaki izahatında Fârâbî'nin *Siyasî Yönetim*'inden, din ve felsefeye yaklaşımında Fârâbî'nin *Bilimlerin Sayımı*'ndan, nübüvve dair görüşlerinde ise İbn Rüşd'ün "*Parva Naturalia*"nın *Özeti*'nden, ancak bütün bunlardan çok Maimonides'in *Kılavuz*'undan etkilenmiştir.²⁸ Samuel'in tercümesini gerçekleştirdiği on yıl süresince Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün siyasî eserlerinin yeni tercümeleri ortaya çıkmış ve bunların çoğu üzerine İbranice şerhler kaleme alınmış, ancak Maimonides'in *Kılavuz*'u, *felâsifenin* siyasî öğretilerini yayma noktasında öncelikli araç olmayı sürdürmüştür. Mantık, fizik, psikoloji ve metafizik alanlarında durum oldukça farklıdır; zira bu konularda *felâsifenin* eserleri ve şerhlerinin başlıcaları İbraniceye tercüme edilmiş olup çok iyi bilinmekteydi ve tesirleri daha doğrudandı.

***Felâsife* ve Yahudi Takipçilerinin Telif Sanatı**

Felâsifenin özel olarak Maimonides'in siyasî öğretisi, genel olarak sonraki Yahudi siyasî düşüncesi üzerindeki etkisi, belirli konuları ele

almanın ötesine geçip bu konular hakkında telifte bulunma sanatına kadar uzanmıştır. İbn Sînâ “bir kimsenin halktan [*el-‘âmmeh*] gizlediği bir bilgiye sahip olduğunu beyan etmesi uygun değildir. (...) Bunun yerine onlara Tanrı’nın yücelik ve azametini semboller ve benzetmeler aracılığıyla bildirmelidir” demiştir.²⁹ Maimonides de aynı tarzda “Tevrat’ın sır ve gizemleri”nden ve bunları halktan gizlemenin gereğinden bahsetmektedir. *Kılavuz*’un girişinde “amacının, hakikatlerin bir an gösterilmesi ve sonra tekrar saklanması olduğunu, böylelikle kişinin karşı çıkması pek mümkün olmayan ve özellikle kendisinin idraki için gerekli olan hakikatleri sıradan insandan gizleyen ilahî amaca itiraz edilmemiş olacağını” açıklamaktadır.³⁰ Maimonides, ârif-billah olan hakîmlerin bu konuda bir şey öğretmek istediklerinde mesel ve bilmece yoluyla konuştuklarını nakletmektedir.³¹ Bu girişte, *Kılavuz*’u yazarken kullandığı batınî metodu da ele almakta ve nitelikli okuyucularına, kastettiği anlamı nasıl kavrayacaklarının ipuçlarını vermektedir. Birinci bölümde açıkladığına göre Tevrat’ın sır ve gizemleriyle ilgili doğru görüşler

gizli değildir, bilmeceler içine saklanmıştır ve hünherli her insan tarafından onları açıkça ifade etmeksizin öğretmek yoluyla değerlendirilmiştir. Çünkü bazı kötü şeyler onların içine gizlenmiştir veya onlar Hukuk’un temellerine zarar vermektedir. (...) Ancak onlar, aklın başlangıçta onları kabulde yeterli olmaması sebebiyle gizlenmektedirler. (...) Bunun sebebi “Tevrat’ın insanoğullarının dili aracılığıyla konuşmasıdır” [BT Yevamot 71a, BT Bava Mesi’a 31b]. (...) Bunun böyle olmasının nedeni, Tevrat’ın genç, kadın bütün insanların ona başlayıp onu öğrenmelerini mümkün kılacak şekilde sunulmasıdır. Öyleyse bu hususları doğru şekliyle anlamaya güç yetirmeleri mümkün değildir. Dolayısıyla onlar geleneği, tercih edilebilir türden doğru olarak ifade edilmesi iyi olacak bütün doğru görüşler ve bu türün bütün sunumlarının kabulüne hasretmektedirler. Bu, zihnin sözkonusu görüşler ve sunumların nesnelerinin varlığına doğru yönlendirilmesi, ancak onların mahiyetini doğru şekilde kavramayacak şekilde sevk edilmesi şeklindedir.³²

Bir başka ifadeyle Maimonides avam okuyucusunu, her ne kadar Tevrat, hakîmler ve bizzat kendisi gizlemekle uğraşsa da bu gizlemenin, çok gizli olan öğretilerin inanca zarar vermesi endişesinden kaynaklanmadığına temin etmek istemektedir. Bilakis bu durum,

insanların farklı akıllara sahip olmasının bir sonucudur. Kimileri Tevrat'ın sırlarını doğru bir şekilde anlayabilirken çoğunluk bu hakikatleri gelenek ve onların sunuşları vasıtasıyla anlamak zorundadır. Hakikatler temelde aynıdır, ancak farklı yollarla bilinmektedir. Bu sırları doğru şekliyle bilmeye gelince, Maimonides okuyucuyu girişte “büyük sırlar aramızdan kimse tarafından tamamen ve bütünüyle bilinmemektedir” diyerek temin etmektedir.³³

Maimonides'in hedeflenmiş okuyucuları ile avamdan okuyucular arasında veya az ile çok arasında yaptığı ayrımın *felâsifenin* yaklaşımını yansıtmaktadır. Mesela *Fârâbî*, *Mutluluğun Elde Edilmesi* isimli eserinde şöyle yazmıştır:

Milletler ve şehirlerin vatandaşları, seçkinler [*el-hâss*] ile sıradan insanların [*el-âmm*] oluşturduğu diğerlerinden müteşekkildir. Sıradan insanlar kendilerini, tahkik edilmemiş genel görüşe uygun olan teorik bilîşe hasrederler veya buna hasredilmeleri daha iyidir. Seçkinler ise böyle değildir. (...) Onlar kanaat ve bilgilerine, incelemeye konu olmuş öncüller temelinde ulaşırlar.³⁴

Seçkinler ve yığınlar arasındaki ayrımın, bütün *felâsife* tarafından anlaşılmıştır ve onların batınlıklarının altında yatan sebep de budur. Bu, onların insan bilgisinin sınırları veya yığınların akli kapasiteleri konusunda görüş birliği içinde oldukları anlamına gelmemektedir. Aslında herhangi bir genel geçer yaklaşım söz konusu değildir. İnsan bilgisinin sınırları konusunda Maimonides ve İslam *felâsifesinin* görüşleri geçen on yıllarda birkaç önemli araştırmada ele alınmıştır.³⁵ Halk yığınlarının akli istidatları konusunda ise gördüğümüz üzere, *felâsife*, kitlelerin şeyleri kanıtlama yoluyla veya gerçekte oldukları şekliyle bilemeyecekleri konusunda mütefiktir. Anlaşmazlık ise tam olarak neyi idrake kabiliyetlerinin olup olmadığı konusundadır. Mesela Maimonides halka Tanrı'nın gayri cismanî olduğuna inanmalarının öğretilmesinde ısrar ederken İbn Rüşd bunun yığınlar için uygun bir inanç olmayacağı yönündeki görüşünü sürdürmektedir.³⁶

Maimonides'in bizzat batınlığe olan ihtiyaca dair yukarıda ictibas edilen açıklaması kaçınılmaz olarak batınlıdır. Hakîmlerin ve filozofların öğretilerini “içlerinde kötü bir şey gizli olabileceği veya

hukukun temellerine zarar verebileceği sebebiyle” gizli tuttukları doğru mudur? Maimonides’ten bir yüzyıl sonra Isaac Albalag, *Tippun ha-De’ot* isimli kitabında Maimonides’in ezeliyet yerine yaratmayı öğrettiğini yazmıştır. Ancak bu, Maimonides’in gerçek görüşü müydü, yoksa sadece göstermelik miydi? Bugün ilim adamları bu konuda ihtilaf etmektedirler, ancak Albalag “sağduyusu doğrultusunda Üstad’ın, Tevrat’ın halktan gizlediği şeyi açığa vurmanın yararlı olduğunu düşünmemiş olması ihtimalini” ileri sürmektedir.³⁷ Albalag bu durumu, Maimonides’in zamanında “âlemin ezeliyeti teorisi halkın zihnine külliyen yabancıydı, hatta sıradan mü’minler, bir kimse bu teoriyi kabul ederse onun bütün Tevrat’ı inkar ettiğini düşünürlerdi” şeklinde açıklamaktadır.³⁸ Bir başka ifadeyle Albalag’a göre Maimonides, felsefi olarak savunulamayacak durumdaki yaratma görüşünü, zamanındaki halkın, kendileri açısından hukukun temellerine zarar verecek olan ezeliyet hakikatini taşıyamayacakları için göstermelik olarak ileri sürmüştür. Benzer bir tarzda Gersonides, Maimonides’in belirli öğretilerinin kelimâ mülâhazalar tarafından zorlandığını iddia etmiştir. Mesela o şöyle yazmaktadır:

Bize öyle geliyor ki, Maimonides’in ilahî bilme meselesindeki yaklaşımına herhangi bir felsefi ilke açısından işaret edilmemektedir. Ashında akıl, göstereceğimiz üzere, onun görüşünü inkar etmektedir. Daha çok kelimâ mülâhazaların onu bu görüşe mecbur ettiği anlaşılmaktadır.³⁹

Gersonides, meseleyi, Maimonides’in herhangi bir felsefi delile dayanmadığını iddia ettiği göstermelik öğretileriyle ilişkilendirmektedir. Gersonides’e göre Maimonides bu görüşleri kabul etmeye mecbur kalmıştır, çünkü o, felsefi öğretilerin inanca zarar verdiğine inanmıştı. Bir başka ifadeyle, diğerleri yanında hem Albalag hem de Gersonides, Maimonides’in, felsefi görüşlerin halkın inancına zarar verdiğine inandığı için Tevrat’ın sırları konusunda göstermelik ve felsefi açıdan yanlış öğretiler öne sürdüğünü kabul etmiştir.⁴⁰

Maimonides bu suçlamalara, Tevrat’ın sırlarının inanca zarar verdikleri için değil, halkın akli istidatları nedeniyle onları doğru yoldan saptırabileceği için gizlenmesi gerektiği şeklinde cevap verecektir. Bu ise bir şeyi doğru olarak bilmek ile o şeyi gelenek aracılığıyla

doğru kabul etmek arasındaki fark meselesini gündeme getirmektedir. Bir başka ifadeyle, az sayıdaki insanın bilgisiyle, kitlelerin inançları arasındaki fark nedir? Bu sorular en doğrudan şekliyle Fârâbî tarafından felsefe ve din arasındaki ilişkiye dair en önemli eseri *Mutluluğun Elde Edilmesi*'nde incelenmektedir. Orada Fârâbî, felsefenin dine zaman açısından tekaddüm ettiğini ve dinin felsefenin bir taklidi olduğunu yazmaktadır. “Felsefenin aklî idrake dayalı izahatta bulunduğu şeyler hakkında din hayale dayalı bir açıklama getirmektedir.”⁴¹ Fârâbî’ye göre filozofun işlevi de sadece bilimleri öğrenmek, varlıkları bilmek ve en üstün mutluluğa ulaşmak değil, kendi hikmetini, sadece görüntüleri bilebilen kalabalıkların iyiliği için kullanmaktır. Fârâbî “mükemmel filozofun sadece teorik bilimlere sahip olan değil, fakat bu bilimleri başkalarının yararına, onların kendi istidatlarına göre mutluluk veya mükemmelliğe ulaşabilmeleri için kullanabilecek bir güce sahip olan kimse olduğunu” yazmaktadır.⁴² Sadece hakikatleri idrak eden kimse bu hakikatlerin görüntülerini başkalarına açıklayabilir. Mehdi’nin izah ettiği gibi, Fârâbî filozofa, genelde din kurucusu olarak peygamberle ilişkilendirilen bir işlev atfetmektedir.⁴³ Fârâbî burada dolayısıyla filozofun varlığa getirdiği tabîî dinin zuhurunu tasvir etmekte ve filozofun bilgi ve hayal gücü aracılığıyla ilahî vahiy olmadan tabîî yoldan bir din kurmaktadır. Ancak Maimonides’in Yahudilik’in felsefeyle ilişkisini tam olarak bu doğrultuda görüp görmediği konusunda ilim adamları arasında ihtilaf söz konusu olsa da, Fârâbî’nin *Mutluluğun Elde Edilmesi*’ndeki ifadelerinin onun düşüncesine tesir ettiği tartışma götürcek bir husus değildir.

İlginçtir, *Mutluluğun Elde Edilmesi* ve aslında ilk parçasını oluşturduğu üçlemenin tümü, yani *Eflatun ve Aristoteles’in Felsefesi*, yazarına gösterilen büyük saygı ve konularının önemine rağmen İbraniceye tercüme edilmemiştir. Shem-Tov Falaquera on üçüncü yüzyılın ortalarında *Reshit Hokhma* isimli eserinde bu üç kitabın özetlenmiş bir İbranice yeniden ifadelendirmesini kaleme almış, fakat bu yeniden ifadelendirmenin Fârâbî’yi esas aldığını belirtmemiştir. Bunun yerine o, sözlerinin “Aristoteles veya onun okuluna mensup filozoflara” ait olduğunu ifade etmiştir.⁴⁴ Falaquera’nın yeniden ifadelendirmesi, diğer yazarları etkilediği ölçüde, Arapça düşüncenin kimi zaman Yahudi felsefî söylemine -yazar kaynağının farkında olmasa

da- doğrudan doğruya nüfuz etme şeklinin bir resmi olarak görülebilir. Buna ilaveten Falaquera'nın yeniden ifadelendirmesi bizatihi, *felâsifeyi* çok iyi okumuş ve onlardan güçlü şekilde etkilenmiş bir on üçüncü yüzyıl düşünürünün onların siyasi öğretilerini kendi Yahudi okuyucusuna sunma çabası açısından da ilgi çekicidir.⁴⁵

Ortaçağ, hatta modern dönem Yahudileri arasında Falaquera, Fârâbî'nin felsefe ve din arasındaki ilişkiye dair en önemli eserlerine, yani *Eflatun ve Aristoteles'in Felsefesi* yanında *Harfler Kitabı*'nın bazı bölümlerine, onları İbraniceye tercüme edecek derecede değer veren tek kişidir. Dikkate değer bir nokta, onun sözkonusu kitapların en ilginç ve tartışmalı kısımlarını, mesela *Mutluluğun Elde Edilmesi*'nin yukarıda iktibas edilen kısmını ihmal etmesidir. Fârâbî mezkur bölümlerde felsefenin bizatihi, insan mutluluk ve mükemmelliği için zorunlu olduğunu ileri sürmektedir. Din felsefenin bir taklidi olup halkı eğitmek ve yönetmek için faydalıdır, fakat filozofun aklının mükemmelliğine herhangi bir katkısı bulunmamaktadır. Falaquera bu kadar ileri gitmek için hazır değildi. O, gerçek dinin felsefenin bir taklidi olup felsefenin peşinden geldiğini söylemeye de hazır değildi. Ona göre felsefe insan mutluluğu için zorunlu olabilir, ancak tek başına yeterli değildir.

Haşiyeler Tarzı: Gersonides ve Okulu

Daha önce gördüğümüz üzere, *felâsifenin*, temel eser ve şerhleri İbraniceye tercüme edilen ve çok iyi bilinen mantık, fizik, psikoloji ve metafizik alanlarındaki tesiri açık ve doğrudandır. Aristoteles Filozof'tu, ancak Yahudiler Aristotelesçi bilimi öncelikle İbn Rüşd'ün şerhleri aracılığıyla öğrenmişlerdir. Qalonimus ben Qalonimus'un İbn Rüşd'ün tabii bilime dair özet ve orta şerhlerini tercüme projesinden ve böylece Aristotelesçi bilim ve felsefeyi İbranicede tahsil etmeyi mümkün kılmasından kısa zaman sonra Gersonides'in İbn Rüşd üzerine yazdığı şerhlerle birlikte (1321 ve 1324 tarihleri arasında yazılmıştır) yeni bir telif türü ortaya çıkmıştır. Gersonides'in haşiyeleri bu tarzın en yaygın olanlarıydı, ancak takip eden yıllarda İbn Rüşd üzerine Gersonides'in talebe ve meslektaşları tarafından benzer şerhler kaleme alınmıştır.⁴⁶ Mezkur haşiyeler, İbn Rüşd'ün Aristoteles'in metinlerini açıkladığı

tarzda İbn Rüşd'ün şerhlerini yorumlamışlardır. Önemli bir fark ise İbn Rüşd'ün şerhleri, şerhe konu olan Aristoteles'in eserinden bağımsız olarak da okunabilirken, bu durum sözkonusu haşiyeler için genellikle geçerli değildi.⁴⁷ Ancak ortaçağ İbranice Kitab-ı Mukaddes ve Talmud şerhleri gibi bunlar da şerh ettikleri metinle birlikte okunmak üzere tasarlanmıştır.

Gersonides özetler üzerine haşiyeler yazmasındaki amacının "İbn Rüşd'ün Aristoteles'in fizik konusundaki eserleri hakkında yazdığı özetleri açıklamak" olduğunu açıkça belirtmektedir. "İbn Rüşd'ün söylediklerinin çoğu oldukça açık olsa da yine de yeterli oranda vuzuha kavuşturmadığı bazı derin mevzular halen mevcuttur."⁴⁸ Fizik eserleri hakkındaki orta şerhlere yazdığı girişte, hedefini daha büyük bir heyecanla şöyle ifade etmektedir:

Görüşümüzün Aristoteles'inkiyle uyuşmadığı yerlerde görüşlerimizi ortaya koyacak ve Aristoteles'inkileri reddedeceğiz. (...) Bu, öğrencinin bazı zor meseleleri anlamasına yardım etmesi hususunda böyle bir şerhin peşini takip eden yararlılara bir ilavedir.⁴⁹

Fakat amacına dair bu farklı ifadeler, Gersonides'in özetler üzerine yazdığı şerhlerin kabullenildiği anlamında yorumlanmamalıdır. Mesela Jesse Mashbaum, İbn Rüşd'ün "*De Anima*"nın Özet'i'ne yazdığı şerhinde, hem Aristoteles hem de İbn Rüşd'ün insanın akletmesi hakkındaki -İbn Rüşd'ün *Özet ve Orta Şerh*'te ortaya koyduğu şekliyle- görüşlerini nasıl reddettiğini göstermiştir.⁵⁰ Benzer şekilde, Gersonides'in cesur ve orijinal bir Aristoteles ve İbn Rüşd şarihi olduğuna dair telakkimize diğer ilim adamlarından çok daha büyük katkıda bulunan Ruth Glasner, Gersonides'in tabiat bilimine dair eserlerin özetleri ve orta şerhler üzerine yazdığı haşiyelerini, onun tabii hareket ve zorlamalı hareket gibi sözkonusu eserlerde sunulan temel Aristotelesçi öğretilere yönelik itirazlarını göstermek için defalarca iktibas etmektedir.⁵¹ Ancak bu ve diğer çalışmalarda, Gersonides'in haşiyelerde hem Aristoteles hem de İbn Rüşd'ün öğretilerinin münekkidi olarak sunulması, Gersonides'in bizzat İbn Rüşd'ün şerhlerine büyük kıymet veren bir Aristotelesçi olduğu gerçeğini gölgelememelidir. Bu nedenle, Gersonides'in *Organon*'un kitap-

ları üzerine yazdığı şerhler üzerine çalışan ve Aristoteles mantığının muhtelif vechelerinin bilgili ve ehil bir münekkidi olarak onun rolünü araştıran Charles Manekin, Gersonides'in "bir şarih'in görevini gayretkeş bir şekilde gerçekleştirmesi, yani onun deyimiyle, yazarın gerçek niyetini belirleme ve bunu eleştiri uğruna tahrif etmemesi konusunda İbn Rüşd'e minnettar olduğunu" belirtmektedir.⁵²

Ortaçağ Yahudi Aristotelesçilerinin, Aristotelesçi bilimi İbn Rüşd'ün şerhleri aracılığıyla tahsil ettikleri ve ona *Şarih* olarak hürmet gösterdikleri bir gerçektir. Bizzat İbn Rüşd, bilimleri icat ettiği ve tamamladığı için Aristoteles'i en yüce ifadelerle devamlı surette medheder ve dolayısıyla kendi görevini de sadece onun düşündüğü hakikatleri açıklamak (ve mutlaka gerekliyse hatalı öğretileri ince bir yoldan düzeltmek) olarak görürken, Gersonides gibi muhâşiler, Aristoteles ve Şarih'ine büyük saygı göstermelerine rağmen, onları eleştirme konusunda daha az dogmatik ve daha az mütereddittirler.⁵³

Felâsifenin Yahudi Düşüncesi Üzerindeki Tesirinin Azalması

Maimonides sonrası Yahudi düşüncesine *felâsifenin* etkisi farklı alanlarda kendini göstermektedir: (1) Uygun bir düzen içinde bilim ve felsefenin tahsili. Sözkonusu düzen, öncelikle mantıkta ustalaşmayı, sonra Aristoteles külliyatındaki kitapların sıralamasına göre tabiat bilimini tahsil etmeyi ve ancak bundan sonra metafiziği okumayı gerektirmektedir. (2) Mantık, tabiat bilimi ve metafiziği, İbn Rüşd tarafından şerh edildiği şekliyle Aristoteles'in kitapları yoluyla tahsil. (3) Eflatun'un siyaset felsefesine dair konulardaki (düşüncesinin dinî toplumlara Fârâbî ve daha sonraki *felâsife* tarafından uyarlandığı şekliyle) etkisi. (4) Farklı aklî istidatları ve muhtemel okuyucu hatalarını dikkate alan dakîk bir telif tarzı. (5) Tanrı'nın varlığı, sıfatları, cüz'ilere dair bilgisi, yaratma, nübüvvet, inayet, özgür irade, ahlak, nefsin ölümsüzlüğü ve insanın mutluluk ve mükemmelliği gibi konulara dair kelimî-felsefî tartışmalar.

Yahudi düşünürlerin bilim ve felsefeyi *felâsifeden* öğrendiğini tasavvur etmek bir hata olabilir, ancak onlar *felâsifenin* kelimî tartışmalarından etkilenmişlerdir. Aslında Maimonides'in tavsiyesini takip ederek bilimi İbn Rüşd'ün şerhlerinden öğrenen Yahudiler, bu

şerhlerin içine gizlenmiş kelimeli öğretilerle kaçınılmaz olarak karşı karşıya kalmışlardır. Yalnızca onun felsefe ve bilimine hürmet ettikleri takdirde kelimeli felsefesini de titiz bir şekilde dikkate almaları mantıklı olabilirdi. 1391'deki katliam ve toplu din değiştirmelerin ardından İspanya'daki Yahudi topluluğunun imanını güçlendirmeye yönelik çabalarının bir parçası olarak Rabbi Hasdai Crescas'ın *Rabbin Nuru*'nu yazdığında Aristotelesçi/İbn Rüşdci tabiat biliminin temel öğretilerine yönelik öncü eleştirilerle işe başlaması şaşırtıcı değildir. Zira bazı takipçilerini gayri şahsî bir Tanrı'ya ve mucizelerin imkansız olduğu ezeli bir âleme, yani ferdî nefsin ölümsüz bir varlık olduğu ve mutluluğu konusunda çok az umudun bulunduğu bir âleme inanmaya sevk eden, bu bilimdi. Crescas'a göre suçlamanın sebebi bu değil, Aristotelesçi/İbn Rüşdci bilimin "zayıf öncülleri" ve "delillerinin temelsiz ve kanıtlarının hileli" oluşuydu.⁵⁴ Söz konusu bilime karşı Yahudilik'i savunusunda Crescas, tıpkı kendisinden önce Gazâlî'nin yaptığı gibi, Aristoteles ve *felâsifeye* dair derin bilgisini kullanmaktadır. Crescas, oyunu filozofların kurallarına göre oynamaya ve onların öğretilerini Aristotelesçi mantık ve delil temelinde çürütmeye azmetmiştir. Bu noktada Gazâlî ile arasında sıkı bir benzerlik görülebilir. Gazâlî, felsefe eleştirisinin öncesinde bağımsız, açık ve hatta bazen oldukça ileri düzeyde bir felsefe anlatısına yer veren yegane Müslüman felsefe araştırmacısıydı. Crescas da Aristotelesçi felsefeye yönelik eleştirisinin öncesinde bağımsız, açık ve hatta bazen ileri düzeyde bir felsefe anlatısına yer veren yegane Yahudi felsefe araştırmacısıdır. Crescas, Aristotelesçi/İbn Rüşdci bilimin delillerini, onların geçersiz olduğunu göstermek için dikkatli bir şekilde sunmuştur. Ancak onun bu bilime yönelik eleştirisi -sonsuzluk, mekan, boşluk, hareket, zaman ile madde ve surete dair devrimci görüşleri-, İbn Rüşd muhalifleri açısından bile tam anlamıyla başarılı değildi. Yahudiler on beşinci yüzyılda da İbn Rüşd'ün Aristotelesçi şerhlerini tahsil etmeye devam etmişlerdir, fakat muhtemelen Crescas sayesinde Gazâlî'nin *Filozofların Amaçları*'nda sunduğu şekliyle İbn Sînâci bilim de aniden hürmet edilen bir alternatif haline gelmiştir.⁵⁵ Dahası, Yahudi ilim adamları Latin skolastiklerin yeni yaklaşımlarından da oldukça etkilenmişlerdir. Aynı zaman diliminde, on üçüncü ve on

dördüncü yüzyıl Yahudi Aristotelesçiliğinin alamet-i farikası olan, *felâsifeden* ilhamını alan köktenci kelimî öğretiler ve ona eşlik eden batınlık yavaş yavaş unutulmaya yüz tutmuştur. *Felâsife* hâlâ okunuyordu ancak on beşinci yüzyılın ortalarından itibaren hakim etkilerinden bahsetmek artık pek mümkün olmamıştır.

Notlar

- 1 H. A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 c. (Cambridge, MA: 1947), c. II, 459.
- 2 Wolfson'un "sintetik ortaçağ filozofu Hristiyan, Müslüman ve Yahudi filozofunun bütün ortak unsurlarını bir araya getirmiştir" şeklindeki tasviri dikkate alınmalıdır; *Philo*, c. II, 446-55.
- 3 Antik Rabbinik literatürde herhangi bir felsefî tartışma yoktur. Bkz. S. Lieberman, "How Much Greek in Jewish Palestine", A. Altmann (ed.), *Biblical and Other Studies* (Cambridge, MA: 1962), 130. Lieberman, "Yunanca felsefe terimlerinin antik Rabbinik literatürde hiçbir şekilde bulunmadığını" kesin olarak söylemektedir. Ayrıca bkz. Wolfson, *Philo*, c. I, 91-2 ve W. Z. Harvey, "Rabbinic Attitudes toward Philosophy", H. J. Blumberg ve B. Braude (ed.), *"Open Thou Mine Eyes": Essays on Aggadah and Judaica Presented to Rabbi William G. Braude on his Eightieth Birthday* (Hoboken, NJ. 1962), 83-101. Harvey makalesini şöyle bitirmektedir (101): "Hahamlar felsefeyi kendi ilgilerine yabancı bir şey olarak telakki etmişlerdir. Onlar teknik felsefî terimleri kullanmamışlar, felsefî meselelere sistematik cevaplar kaleme almamışlardır." Krş. D. Novak, "The Talmud as a Source for Philosophical Reflection", Frank ve Leaman [234], 62-80. Muhakkak *Sefer Yesira (Yaratılış Kitabı)* gibi erken dönem Yahudi şifreli metinlerinde kelimî ve kozmolojik spekülasyonlar bulunabilir.
- 4 Kindî'nin Israeli üzerindeki etkisi hakkında bkz. A. Altmann ve S. M. Stern, *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century* (Oxford: 1958), özellikle 27-31, 37-9, 42-5, 68-70, 143-5, 186, 210.
- 5 S. Pines, "Jewish Philosophy", P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: 1967), c. IV, 262-3.
- 6 Mesela bkz. Endress [67] ve ykr. blm. 2.
- 7 Mesela Gazâlî [111], 4 sadece Fârâbî ve İbn Sinâ'dan bahsetmekte; İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*'ında Kindî'den söz etmemekte; Maimonides İbn Tibbon'a mektubunda (aşğ. bkz.) onu tavsiye etmemekte; İbn Haldun, en büyük İslam filozoflarına dair verdiği listede ona yer vermemektedir (bkz. İbn Khaldun, *The Muqaddimah*, çev. F. Rosenthal [Princeton: 1967], c. III, 116).

- 8 Bkz. Mahdi [190], özellikle 1-3. Çok farklı bir niteleme için bkz. M. Fakhry, *Al-Fârâbî: Founder of Islamic Neoplatonism* (Oxford: 2002).
- 9 Bu haritada Mukammas'ı dikkate almayacağım, çünkü işaret ettiğimiz üzere o, İslam kelimcilerinin yolundan çok az ayrılmaktadır.
- 10 Husik [238], 14.
- 11 Saaïda Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, çev. S. Rosenblatt (New Haven, CT: 1948), 27-8.
- 12 Judah Halevi, *Kuzari*, çev. H. Hirschfeld (New York: 1964), I.67.54; krş. I.89.62.
- 13 Arapça teknik bir terim olan *felâsifeyi* (kelime olarak anlamı: filozoflar), Fârâbî tarafından başlatılan İslam felsefe geleneğini takip eden filozoflara atıfta bulunmak için kullanıyorum.
- 14 Bkz. S. Pines, "Shî'te Terms and Conceptions in Judah Halevi's *Kuzari*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2 (1980), 210-9. Pines'in iddiasına göre *Kuzari* I.1'de sunulan felsefî öğreti İbn Bâcce'yi, V. kitapta ortaya konulan felsefe eleştirisi ise İbn Sînâ'yı esas almaktadır. Onun teklifine göre "I. kitabın yazımından V. kitabın yazımına kadar geçen muhtemel uzun aralıkta Judah Halevi İbn Sînâ'nın eserlerinin etkisinde kalmıştır" (216). Pines devamla Halevi'nin İbn Sînâ'nın "büyük ölçüde tesirinde bulunduğunu" ve İbn Sînâ'nın öğretilerine yönelik eleştirisine rağmen kendi görüşlerini "bu yeni keşfedilen çerçeveye" uydurmak istemiş olabileceğini belirtmektedir (219). Ayrıca bkz. D. Lobel, *Between Mysticism and Philosophy: Sufi Language of Religious Experience in Judah ha-Levi's Kuzari* (Albany, NY: 2000), 198-9.
- 15 Husik [238], 198-9.
- 16 Bkz. T. A. M. Fontaine, *In Defence of Judaism: Abraham Ibn Daud* (Assen: 1990) ve A. Eran, *Me-Emuna Tama le-Emuna Rama* (Tel-Aviv: 1998).
- 17 Gersonides, *Wars of the Lord*, çev. S. Feldman, 3 c. (Philadelphia: 1984-99), giriş, c. I, 93.
- 18 III.3, c. II, 107.
- 19 Hasdai Crescas, *Or Hashem (Light of the Lord)*, giriş ve çev. W. Harvey, "Hasdai Crescas's Critique of the Theory of the Acquired Intellect" (Doktora tezi, Columbia Üniversitesi, 1973), 363.
- 20 Bu tür Yeni-Eflatuncu eğilimlere dair bir izah için bkz. D. Schwartz, *Yashan b-Qanqan Hadash* (Kudüs: 1996).
- 21 Bkz. Harvey [235]; mektubun neşirleri için bkz. 51, dn. 1.
- 22 Felsefî metinlerin ortaçağda Arapçadan İbraniceye tercümesi ve İbn Rüşd'ün şerhlerinin etkileri hakkında bkz. Frank ve Leaman [234]'teki makalem.
- 23 Mesela bkz. L. Strauss, *Persecution and the Arts of Writing* (Glencoe, IL: 1952), 9.

- 24 Mahdi [190], 3.
- 25 *Felâsîfenin* siyasi eserlerinin Maimonides üzerindeki etkisi geçen elli yılda pek çok çalışmaya konu olmuştur.
- 26 L. V. Berman tarafından "Greek into Hebrew: Samuel ben Judah of Marseilles, Fourteenth-Century Philosopher and Translator", A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (Cambridge, MA: 1967), 309-10'da tercüme edilmiştir. Takip eden yılda Samuel, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Ahlak*'ını İbn Rüşd'ün "*Ahlak*" *Üzerine Orta Şerh*'inin bir tercümesi vasıtasıyla İbranice okuyucunun hizmetine sunmuştur. Samuel'in hayatını yazan Lawrence Berman, siyaset felsefesine dair bu iki temel metni tercüme ederek Samuel'in "İbranice felsefe tahsili müfredatını yeni bir disiplinle tanıttığını" belirtmektedir (*a.g.m.*, 302).
- 27 Mesela Qalonimus ben Qalonimus, Fârâbî'nin *Bilimlerin Sayımı*'nı 1314'te tercüme etmiştir. On üçüncü yüzyılda Shem-Tov Falaquera, *felâsîfenin* siyasi eserlerinden muhtelif parçaları tercüme etmiştir.
- 28 Bkz. Nissim of Marseilles, *Ma'ase Nissim*, ed. H. Kreisel (Kudüs: 2000), yazarın girişi, 8-30, ve blm. 4, 70-1.
- 29 İbn Sînâ [88], X.2, çev. M. Marmura, Lerner ve Mahdi [189], 100-1. Neredeyse aynı ifade *Necâr*'ta da (Kahire: 1938, 305) bulunmaktadır.
- 30 Maimonides, *Guide of the Perplexed*, çev. S. Pines (Chicago: 1963), I, giriş, 6-7. Bundan sonra *Kılavuz* (*Guide*) olarak atıfta bulunulacaktır.
- 31 *Guide*, I, giriş, 8.
- 32 *Guide*, I.33, 71. I.17, 43'te de benzer şekilde bunu şöyle açıklamaktadır: "Ya halkın anlayışından uzak olan veya hakikatin halkın hayal gücünde belirmediği şekli ile bizim kastettiğimiz şekli arasında fark bulunan bir konuyu açık bir şekilde ifade etmemek (...) bizim sorumluluğumuzdadır."
- 33 *Guide*, I, giriş, 7.
- 34 Al-Fârâbî, *Attainment of Happiness*, çev. M. Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (gözden geçirilmiş bsk. Ithaca, NY: 1969), ksm. 50, 41.
- 35 Yankı uyandıran böylesi bir dönüm noktası çalışma şudur: S. Pines, "The Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides", I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature* (Cambridge, MA: 1979), 82-109.
- 36 Krş. I. Twersky, *A Maimonides Reader* (New York: 1972), 44-5, 246-8, 251, 265, 286, 418'deki seçmeler ve İbn Rüşd, *Kitâbu'l-keşf 'an menâhici'l-edille*, çev. I. Najjar, *Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments* (Oxford: 2001), 51-2, 56-62, 75-7
- 37 *Sirat* [239], 241'den iktibas edilmiştir.
- 38 *Sirat* [239], 242.
- 39 Gersonides, *Wars of the Lord*, III.3, c. II, 107.
- 40 Aşıkâr kelâmî-felsefî öğretileri, Maimonides'in batını yaklaşımlarına atfedilenlerden daha az köktenci olan Gersonides, konunun derinliği niteliksiz

okuyucuyu savuşturmak için yeterli olduğundan “retorik gösterişlere veya muğlak bir dile” başvurmaksızın açık ve kolay bir üslup kullanacağına söz vermiştir (*Wars of the Lord*, giriş, c. I, 101). Bunun aksine Hasdai Crescas ise şu görüştedir: “Bu şeylerde, yani fizik ve metafizik biliminde, şayet onlarda mevcut olan zındıkça ve tek tanrılı dini yıkıcı şeyler Tevrat’ın sırları olarak isimlendirilmezse, Tanrı’ya yemin olsun, gizliliği saklılığı gerektirecek herhangi bir şey yoktur” (S. Pines, “Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors”, *Proceedings of the Israel Academy of Science and Humanities*, 1/10 [1967], 51. dn. 99’dan iktibasla).

41 Al-Fârâbî, *Attainment of Happiness*, ksm. 55, 44-5.

42 A.g.e., ksm. 54, 43.

43 Mahdi, *Philosophy of Plato and Aristotle*, giriş, 7.

44 *Reshit Hokhma* (Berlin:1902), 61.

45 Bkz. benim “Falaquera’s Alfarabi: An Example of the Judaization of the Islamic *Falâsifah*”, *Trumah*, 12 (2002), 97-112.

46 Bkz. R. Glasner, “Levi ben Gershon and the Study of Ibn Rushd in the Fourteenth Century”, *Jewish Quarterly Review*, 86 (1995), 51-90. Glasner, Gersonides’in sadece İbn Rüşd üzerine ilk haşiye yazarı olduğunu değil, on dördüncü yüzyıldaki haşiyelerin çoğunun, kendisi tarafından olmasa da, onun yönlendirmesi doğrultusunda İbn Rüşd’ün şerhlerini tahsil eden talebeleri tarafından kaleme alındığını göstermiştir.

47 Bu konuda bkz. J. Mashbaum, “Chapters 9-12 of Gersonides’ Supercommentary on Averroes’ *Epitome of the “De Anima”*: The Internal Senses” (Doktora Tezi, Brandeis Üniversitesi, 1981), lxxv-lxxvi.

48 Gersonides, *Commentary on Averroes’ Epitome of the “Physics”*, Londra, Jew’s College MS. Bet Hamidrâs 43, vr. 126 vd.

49 Gersonides, *Commentary on Averroes’ Middle Commentary on the “Physics”*, Paris MS. Bibliothèque nationale héb. 964, vr. IV. Gersonides’in haşiyelerinde Aristotelesçi bilime yönelik eleştirileri şimdilerde gün yüzüne çıkmaktadır. Açık bir tasvir için bkz. R. Glasner, “Gersonides’ Theory of Natural Motion”, *Early Science and Medicine*, 1 (1996), 151-203 ve “Gersonides on Simple and Composite Movements”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 28 (1997), 545-84. Genel olarak bkz. Glasner, “On the Writings of Gersonides’ Philosophical Commentaries”, *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniemet du savoir chez les Scolastiques*, ed. C. Sirat (Paris: 2003), 90-103, özellikle 98-101.

50 Mashbaum, “Gersonides’ Supercommentary”, xxxviii vd. Aksine Mashbaum, “akıl dışında dahilî duyuları ele alışında Gersonides, İbn Rüşd’ü küçük bir itirazla birlikte takip etmektedir. Onun yorumları büyük ölçüde metnin açıklanmasından ibarettir” demektedir (liii).

51 Bkz. dn. 49’da atıfta bulunulan makaleler.

- 52 C. Manekin, "Preliminary Observations on Gersonides' Logical Writings", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 52 (1985), 94.
- 53 Bkz. Glasner, "Theory of Natural Motion", 151. Glasner'e göre Gersonides "[tabii harekete] dair yeni görüşlerini sistematik olarak ortaya koymamakta ve ne Aristoteles ne de İbn Rüşd'le açıktan tartışmaya girmektedir. Onun görüşleri dakik ve karmaşık bir şerh çalışması aracılığıyla intikal etmektedir."
- 54 Crescas, *Light of the Lord*, giriş, 363-6.
- 55 Bkz. W. Z. Harvey ve S. Harvey, "Rabbi Hasdai Crescas's Attitude toward al-Ghazâlî" [İbranice], N. Ilan (ed.), *The Interwined Worlds of Islam: Essays in Memory of Hava Lazarus-Yafeh* (Kudüs: 2002), 191-210.

Arapçadan Latinceye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü

Charles Burnett

Batı felsefesi tarihinde Arapça kaleme alınan eserlerin oynadığı rol oldukça kritiktir.

Bu, tercüme edilen eserlerin tuttuğu hacimden anlaşılabilir (bkz. bu bölümün sonundaki tablo). Latin dünyasında Arapça konuşan felsefe hocalarının mevcudiyetine dair bazı ipuçlarına sahibiz. Bathlı Adelard (Adelard of Bath) (yd. 1116-50) (tabiat felsefesine atıfla) kendi Arapça çalışmalarından (*studia Arabica/Arabum studia*) ve -muhtemelen güney İtalya ve Sicilya'da karşılaştığı- üstatlarından (*magistri*) bahsetmektedir.¹ Antakya'da kozmoloji üzerine eserler kaleme alan Pisalı Stephen (Stephen of Pisa) (yd. 1127) "bir Arap"a olan minnettarlığını ifade etmektedir.² Zamanının en büyük Müslüman hocası olan Musullu Kemâleddîn b. Yûnus (ö. 1242) da talebeleri arasında Hıristiyanların bulunmasıyla övünmekteydi. Talebelerinden Sirâceddîn Urmevî, II. Frederick Hohenstaufen'in ev halkından birisi haline gelmiş ve onun için mantık hakkında bir kitap kaleme almıştır.³ Andrea Alpago (ö. 1546'dan önce), İbn Sînâ'nın psikolojisine dair bilgiyi Dımeşk'te, Şîf âlim Muhammed b. Mekkî Şemseddîn ed-Dımeşkî'den (ö. 1531) almıştır.⁴ Ancak Arapça felsefe geleneğinin etkisinin boyutlarını en iyi şekilde mevcut Arapça metinler ve onların tercümeleri sayesinde ölçebiliriz. Tercüme edilen eserler, Arapçadaki mevcut muhtelif telif türlerini yansıtmaktadır:

- (1) Yunanca felsefî eserlerin Arapça tercümeleri. Bunların büyük çoğunluğunu Aristoteles'in eserleri ve onlar üzerine yazılan şerhler oluşturmaktadır. Arapçaya tercüme edilmesine rağmen Eflatun'un *Cumhuriyet*'i Latinceye çevrilmemiştir. Aristoteles dışındaki filozofların görüşleri ise doksografilerde varlıklarını sürdürmüştür; bkz. aşt. (5).
- (2) Özet veya *mesele* (*questio*): Mesela Kindî'nin *resâili* ("risaleler") içinden, Aristoteles'in *De Somno et Vigiliis*'inden kaynaklanan sorularla ilgilenen *Uyku Üzerine*, *Fizik*'ten neşet eden meselelere ele alan *Beş Öz Üzerine* ve *Meteoroloji*'den kaynaklanan problemlerle ilgili *Nem ve Yağmur Üzerine* (Latince *De Mutatione Temporum*'un parçası). Kindî'nin bu konudaki örneği, İskender Afrodisi'nin (m.s. 2. yüzyıl) üç tanesi Arapçadan Latinceye tercüme edilen *sorularıdır*. Bu bağlamda ayrıca, Sahte-İbn Sînâ'ya ait olan ve Aristoteles'in *De Caelo*'sundan kaynaklanan on altı soruyu bir araya getiren *Gökler ve Âlem Üzerine Kitap*'ından da bahsedilebilir.⁵
- (3) *Felsefe* (Meşşâi felsefe) hakkındaki sistematik risaleler. Bu türün en önemli metni İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sıdır (cehaletten şifa bulma anlamında). Eserin başlığı Latinceye yanlış olarak (fakat uygun bir şekilde), İbn Sînâ'nın bu kapsamlı eserinin Aristoteles'in muhtelif kitaplarının yerini almaya kâfi olduğu anlamında *Sufficientia* ismiyle tercüme edilmiştir.⁶ Gazâlî'nin *Filozofların Amaçları*, İbn Sînâ felsefesinin dört başı mamur ve kolayca hazmedilebilir bir özetini sağlamıştır.
- (4) Şerh. Aristoteles üzerine Yunanca şerh geleneğinden kaynaklanan Arapça şerh geleneği Fârâbî ile gelişmiş, İbn Bâcce (Avempace) ve İbn Rüşd ile devam etmiştir. İbn Bâcce ortaçağ Batısında sadece İbn Rüşd'ün eserleri aracılığıyla tanınmaktaydı.
- (5) Doksografya. Farklı filozofların görüşlerini belirli başlıklar altında toplama tarzı konusunda örnek alınan Yunanca model, Kustâ b. Lûkâ tarafından dokuzuncu yüzyılda tercüme edilen Rodoslu Aëtios'un (Aëtios of Rhodes) metnidir. Bu eser pek çok Arapça çalışma tarafından takip edilmiştir. Bunlar arasında Huneyn b. İshâk'ın *Âdâbu'l-felâsife*'si (*Filozofların Nükteli Sözleri*) Kastilyacaya tercüme edilmiştir. Yunanca bir doksografinin zayıf bir yankısı, simyaya ait olan ve Sokrates öncesi

filozofların bazı görüşlerini sahte atıflarla birlikte barındıran *Turba Philosophorum*'da (Arapçası kayıptır) sürmektedir.

Bu Arapça eserler Batıda geç on birinci yüzyıldan itibaren tanınmaya başlamıştır. Bunlar içinden, başlangıç açısından, güney İtalya'daki ilim adamları arasında tıp ve tabiat felsefesi alanına yönelik ilgi ayırt edilebilir. Güney İtalya'nın Salerno şehrinde uzun zaman önce kurulmuş bir tıp okulu mevcuttu ve Salerno'nun başpiskoposu Alfano (ö. 1085) Yunancadan Nemesius'un *İnsanın Tabiatı Üzerine* isimli eserini *Fiziğin Gövdesi* (*Premnon Physicon*) başlığı altında tercüme etmişti. Afrikalı Konstantin'in (Constantine the African) de Tunus'tan beraberindeki Arapça kitap koleksiyonuyla birlikte vardığı yer Salerno idi. Afrikalı Konstantin, Benedictine Tarikatı'nın ana yurdu olan Montecassino manastırının ideal akademik ortamında, beraberinde getirdiği eserlerin içeriklerini tercüme etmeye koyulmuştur. Arapça metinler, daha çok Isaac Israeli ve onun talebesi İbnü'l-Cezzâr'ın eserleriyle temsil edilen Kayravân'daki gelişmiş tıp okulunun ürünleriydi. Konstantin veya meslektaşları, fizik alanındaki metinleri de tercüme etmişlerdir: Isaac Israeli'nin *Unsurlar Üzerine* isimli metni, Nemesius'un *İnsanın Tabiatı Üzerine*'sinin Arapçasından unsurlara dair bölüm, maden bilimine dair kısa bir metin ve Kustâ b. Lûkâ'nın *Fiziki Bağlar Üzerine*'si.⁷ Ayrıca tıbbî tercümeler, özellikle de Ali b. el-Abbâs el-Mecûsî'nin *Kraliyet Kitabı* (Latince *Pantegni* olarak bilinmektedir), on ikinci yüzyılın ilk yarısında Conchesli William (William of Conches) ve Bernardus Silvestris gibi ilim adamları tarafından kendi tabiat felsefelerinin kaynağı olarak kullanılmıştır.⁸ *Tabiat Bilimi Hakkında Sorular* isimli eserden anlaşıldığı kadarıyla Muhtemelen bu çevre içinde Bathlı Adelard Arapça öğrenmiştir, ancak hangi metinlerden Arapça öğrendiği henüz tespit edilebilmiş değildir.

Aristotelesçi Felsefenin Köprüsü Olarak Arapça Felsefe Geleneği

Erken on ikinci yüzyılda tabiat felsefesine yönelik hızla artan ilgi, Latin ortaçağlarında tamamen yeni bir eğitim alanının kurulduğunun habercisidir. Bu yeni alan, konuşma sanatları (gramer, mantık

ve retorik) ile matematik sanatları (aritmetik, geometri, musiki ve astronomi) şeklinde ikiye ayrılan yedi liberal sanatı içeren geleneksel eğitime eklenmek durumundaydı. Bu, hem Yunanca hem de Arapça kaynaklardan hareketle, Aristoteles'in tabiat felsefesine (*libri naturales*) ilişkin eserlerinin yeniden keşfine yol açmıştır. Yunanca metinlerin çoğu açıkça Konstantinopolis'ten gelmişti. Her ne kadar *Magna Graecia* (güney İtalya ve Sicilya) ve Antakya'da da Yunanca el yazmaları ve bunlarla ilgilenen âlimler bulunabilse de Konstantinopolis'teki iki mühim mütercim, Venedikli James (James of Venice) ve Pisalı Burgundio (Burgundio of Pisa) (ö. 1193), 1136'da Doğu ve Batı kiliseleri arasındaki görüşmelerde birlikte yer almışlardır. *Libri naturalis*'in kahir ekseriyeti on ikinci yüzyılda Yunancadan tercüme edilmiştir, fakat aynı eserin iki tercümesinin bulunması ve külliyyatın bazı bölümlerinin ihmal edilmesi bu sürecin gelişigüzel olduğunu göstermektedir.⁹ Diğer yandan Arapçadan yapılan tercümeler sözkonusu olduğunda, daha sistematik bir programın mevcudiyetinin farkına varılabilir ve bunun merkezinde Tuleytula bulunmaktadır.

On ikinci yüzyılın ortalarından itibaren Arapçadan Latinceye tercümelerin ana mekanı olarak Tuleytula'nın ön plana çıkmasının muhtelif sebepleri vardır. İber yarımadasının büyük şehri olarak Tuleytula, kültürel başkent ve yarımada dışından gelen iyi eğitim görmüş Latin papazların yurdu durumundaydı. Ayrıca şehrin sakinlerinin hakim dili Arapçaydı ve şehirde Arapça el yazmalarını barındıran kütüphaneler mevcuttu. Diğer yandan Tuleytula 1147'de İslamî İspanya'nın hakimiyetini ele geçiren Muvahhidi yönetiminin müsamahasızlığından kaçan Yahudi ilim adamlarının sığınacağı en yakın yer durumundaydı. Muhtemelen Saragossa kralları silsilesinin sonuncusu III. Ca'fer Ahmed Seyfüddevle'ye 1140'da Tuleytula'da bir ikametgah verilmesi ve orada şehrin çok kıymetli bir sakini olarak muamele görmesi de önemsiz bir ayrıntı değildir. Mütercim Santallalı Hugo'nun (Hugo of Santalla) hamisi olan Tarazona piskoposu Michael, Ca'fer Tuleytula'ya taşınmadan önce de onun kütüphanesine ulaşabilmekteydi. Büyük ihtimalle onun kütüphanesine ait olan sadece matematik, yıldızlar bilimi ve ilahiyata dair metinlerden haberdarız, fakat İbn Cebir'ün (veya Avicbron, ö. 1058 veya 1070) ve İbn Bâcce'nin (ö. 1139) Saragossa krallığında ikamet ettikleri ve kitaplarının kraliyet kütüphanesini zenginleştirmiş olabileceği işaret edilmeye değer bir husustur.

Tuleytula'daki Arapça felsefî eserlerin tercümesi çift eğilim takip etmektedir. Bu iki eğilim, sırasıyla, yakın çağdaşlar durumundaki iki ilim adamıyla ilişkilendirilebilir: Katedrale bağlı bir papaz olan Cremonalı Gerard (1114-87) ve katedralin Segovia'da ikamet eden başdiyakonu Dominicus Gundisalvi (yd. 1162-90). Gundisalvi'nin takip ettiği yol, bu bölümün bir sonraki kısmında ele alınacaktır. Gerard'ın yaptığı tercüme, talebeleri (*socii*) tarafından ölümünden sonra kaydedilmiştir.¹⁰ Sözkonusu liste geleneksel yedi liberal sanata (mantık, geometri ve astronomi belirtilmektedir) katkılarıyla birlikte, konularına göre düzenlenmiştir ve daha sonra yeni sanatlar durumundaki *philosophia* ve tıbbı geçmektedir. Erken dönem Latince eserlerde *philosophia* yedi liberal sanatın konusu iken burada Arapça *felsefe* geleneğine eşitlenmekte ve tabiat felsefesi ile metafiziğe tatbik edilmektedir.

Gerard *felsefenin* programını, bizzat kendisinin tercüme ettiği, Fârâbî'nin *Bilimlerin Tasnifi Üzerine* yoluyla bilmektedir. Çünkü burada eğitimin her bir temel ayrımı, gramer ve mantıktan başlamak üzere matematik, tabiat felsefesi ve metafizik yoluyla siyaset, fıkıh ve kelama doğru tasvir edilmektedir. Bunun yanı sıra Aristoteles'in ilgili eserlerinden de bahsedilmektedir. Açıktır ki, tabiat felsefesini tahsil için bir hazırlık olmak üzere Gerard *İkinci Analitikler*'i, *İspat Kitabı* başlığı altında (kitabın Arapça gelenekte yaygın olarak kullanılan tasvirî başlığı) tercüme etmiştir; zira eser felsefî bir delilin nasıl ortaya konacağını açıklamaktadır. *Socii*'nin listesindeki eserlerin sıralamasından hareketle metafiziğin -şeylerin nihai sebeplerinin araştırılması- fizikten önce değerlendirildiği sonucuna varılabilir.¹¹ Gerard, Aristoteles'in (Fârâbî tarafından bahsedilen) *Metafizik*'i yerine, Proclus'un *Teolojinin Unsurları* isimli eserine dayanan ve başlığı tam olarak "sırf iyiliğin açıklanması" olarak çevrilebilecek olan, ancak Batıda yaygın olarak *Sebepler Hakkında* (*De Causis*) ismiyle meşhur olan Arapça metni tercüme etmiştir.¹²

Gerard'ın, tabiat felsefesinde Fârâbî'nin ortaya koyduğu modeli sadık bir şekilde takip ettiği görülmektedir. Zira Fârâbî tabiat bilimini sekiz kısma veya "araştırma"ya (*fuhûs*) ayırmakta ve bunlardan ilk üçüyle ilgili metinlerin tercümeleri *socii* tarafından aynı düzende listelenmektedir: *Fizik*, *De Caelo*, *De Generatione et Corruptione*. Bunları daha sonra, dünyanın farklı parçaları ve onları oluşturan

ran unsurlara dair Sahte-Aristoteles'e ait olan ve tabii olarak *De Generatione et Corruptione* ile Fârâbî'nin dördüncü "araştırma"da bahsettiği metin -yani *Meteoroloji*'nin ilk üç kitabı- arasına denk gelen *Dört Unsurun Özelliklerinin Sebepleri Üzerine* takip etmektedir. Bu üç kitap Gerard tarafından tercüme edilmiştir ve öyle görünüyordur ki, sahip olduğu da bunlardan ibaretti. Fakat bu teşebbüs, takipçileri tarafından sürdürülmüştür. Zira Shareshilli Alfred (Alfred of Shareshill), Fârâbî'nin otoritesini bilerek çağrıştırmak suretiyle, *Meteoroloji*'nin dördüncü kitabını (Fârâbî'nin beşinci araştırma konusu) Henricus Aristippus'un Yunanca-Latince tercümesine eklemiş ve Fârâbî'nin altıncı araştırma konusuna, yani madenlere/minerallere karşılık gelmesi için İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sının iki bölümünü tercüme etmiştir.¹³ Alfred devamla, Aristoteles'e atfedilen ve Fârâbî'nin yedinci araştırmasına tekabül eden Dimeşkli Nicholas'ın (Nicholas of Damascus) *De Plantis*'ini tercüme etmiş ve son olarak Michael Scot, Aristoteles'in hayvanlara dair on dokuz kitabından oluşan Arapça koleksiyonu (Fârâbî'nin sekizinci araştırması) tercüme ederek tabiat felsefesiyle ilgili diziyi tamamlamıştır (1220'den önce).¹⁴

Arapça Aristoteles'in Yunancası karşısındaki temel üstünlüğü, bizzat mütercimlerin zamanına kadar devam eden canlı bir şerh ve öğretim geleneğinin bir parçası olmasıydı. Bu sebeple Gerard, Aristoteles'in metinleriyle birlikte hem İskender Afrodisi ve Themistius gibi Yunanca hem de onların Arapça gelenekteki takipçileri Kindî ve Fârâbî'nin şerhlerini tercüme edebilmiştir. Latince şerh telifinin tohumları da Tuleytula'da atılmıştır (tıp ve yıldızlar bilimi hakkındaki açıklamalı tercümelerin bu şehirden çıkmış olması bunu göstermektedir), ancak mevcut ilk örnekler Shareshilli Alfred'in *Meteoroloji*, *Taşlar ve Madenler Üzerine* ve *Bitkiler Üzerine*'ye yazdığı izahlardır.¹⁵ Bunlara çok geçmeden İbn Rüşd'ün şerhlerinin tercümeleri eklenmiştir (Gerard'ın Tuleytula'da faaliyette olduğu zaman zarfında İbn Rüşd de Kurtuba'da eserlerini telif ediyordu). Bu konuda önderlik, anlaşıldığı kadarıyla erken on üçüncü yüzyılda Michael Scot'a aittir. İbn Rüşd'ün Uzun Şerhleri, şerh edilen metne *asıl metin* gibi dahil edilmiştir. Böylece *asıl metin*, Aristoteles'in *Fizik*, *De Caelo*, *De Anima* ve *Metafizik*'inin erken on üçüncü yüzyılda yeni tercümelerine imkan tanımış ve skolastik filozoflar aynı eserlerin Yunanca-Latince tercümelerine yönelik alternatif yorumları mukayese edebilmişlerdir.¹⁶ Son olarak fizik ve metafiziğe dair eserlerin tercümesi tamamlanınca, dik-

katler Aristotelesçi külliyyatın diğer sahalarına çevrilmiştir: *Retorik*, *Poetik* ve *Ahlak*. Tuleytula'da faaliyet gösteren Alman Hermann (Hermann the German) 1240 ilâ 1256 yılları arasında kendisini, *Nikomakhos'a Ahlak*'ın bir özetini (*Summa Alexandrinorum*), *Retorik*'i (Arapça şarihlerden seçmelerle birlikte) ve İbn Rüşt'ün *Poetik* üzerine yazdığı ve Aristoteles'in eserinin yerini alan Orta Şerh'i tercümeyle hasretmiştir.

Böylece Arapça metinler, *Corpus Vetustius* ve *Corpus Recentius*'ün çok sayıdaki el yazmasında temsil edilen ve yüzyıllar boyunca üniversite eğitiminin merkezinde yer alan Aristotelesçi felsefeye dair tutarlı bir müfredat oluşturmaya büyük oranda katkıda bulunmuşlardır. Bu eserlerin *Arapça* ve Müslüman memleketlerden çıkmış olması herhangi bir problem doğurmamıştır. Onlar eldeki en iyi metinlerdi ve İbn Rüşt, Aristoteles'in eserleri üzerine en güvenilir ve şümüllü şerhleri kaleme almıştı. Şayet bunlarda bir hata bulunsaydı, bu, eserlerini Latince kaleme alan filozoflardan farklı olarak Arapça yazan filozofların değil, genel olarak filozofların hatası olurdu. Skolastik filozoflar için Latince, kendi ilmî faaliyetleri için yegane ortamdı ve aynı metnin farklı tercümeleri, Aristoteles'in "hakikati"ne ulaştıran farklı yollar sağladığı için memnuniyetle karşılanmıştır.¹⁷ Cremonalı Gerard'dan, Shareshillli Alfred yoluyla Michael Scot ve Alman Hermann'a kadar mütercimler, Latinler arasındaki bilgi boşluğunu doldurmuşlar ve onların tercümeleri sayesinde antik ve ezeli hikmeti yeniden keşfetmişlerdir.

Fakat bizim bakış açımızdan bakıldığında, Aristoteles'in bu iadesinin Arapça köklerinin, ortaçağdaki felsefe müfredatının *tabiatı* üzerinde kesin bir etkiye sahip olduğu görülebilir. Yunanca el yazmaları Aristoteles'in eserlerinin ham metinlerini sağlamıştır. Ne var ki, Arapça gelenek milattan önce dördüncü yüzyılın "saf" Aristoteles'ini değil, elinizdeki eserde Cristina D'Ancona'nın gösterdiği üzere, Aristoteles'in metafiziğinin Eflatuncu gelenekten kaynaklanan aklı teoloji ile taçlandırıldığı geç Yeni-Eflatuncu müfredatını temin etmiştir. Bu sebeple *De Causis* tabii olarak Aristoteles külliyyatının bir parçası haline getirilmiştir. Sözkonusu Yeni-Eflatuncu unsurlar, Arapça felsefe geleneğinin Aristotelesçi külliyyata hiç katılmayan diğer metinlerinde daha açık bir şekilde görülebilir.

Aristotelesçi Külliyattan Bağımsız Arapça Gelenekler

Tuleytula'dan kaynaklanan ikinci eğilim de birincisine benzer bir gidişat izlemektedir. Onun başlangıcı, Kustâ b. Lûkâ'nın "ruh ile nefis arasındaki ayırma dair" küçük bir risalesinin İşbiliyyeli John (John of Seville) tarafından Tuleytula başpiskoposu Raymond (1125-52) için yapılan tercümesinde görülebilir. Bu eserde cismanî ruha dair tıbbî bir izah, sırasıyla Eflatun ve Aristoteles tarafından yapılan nefis tanımlarının şerhi ile yan yana durmaktadır. Aristoteles'e bir ayrıcalık tanınmadığı, fakat Eflatun (*Phaedo* ve *Timaeus*'undan bahsedilmektedir), Theophrastus, Empedokles ve Galen'in yanında bir otorite olarak sunulduğu gerçeği dikkate değerdir. Bu metnin seçilmesinde belki de ferdî insan nefsinin tabiatının çokça tartışıldığı eserde psikolojinin teolojiyle kurulan ilişkisi etkili olmuş olabilir. Ancak Kustâ'nın eseri İspanya'da faaliyet gösteren Petrus Alfonsi'den başlamak üzere, Carinthialı Hermann'dan (Hermann of Carinthia) Gundisalvi'ye kadar ilim adamlarının eserlerine hemen devşirilmekle kalmamış, aynı zamanda nefis ve insan aklına dair tüm eserlerin tercümesi yönünde bir hareket de oluşturmuştur. İlk olarak İbn Sînâ'nın *Nefs Üzerine*'si ve İskender Afrodisî, Kindî ve Fârâbî'nin akılla ilgili metinleri Gundisalvi çevresi tarafından tercüme edilmişti. Daha sonra biri İbn Rüşd'e diğeri oğlu Ebû Muhammed Abdullah'a ait olan insanın faal akılla birleşmesi hakkındaki iki metin erken on üçüncü yüzyılda tercüme edilmiş, nihayet İbn Rüşd'ün, Aristoteles'in *De Anima*'sı üzerine yazdığı Uzun Şerh çevrilmiştir. Akıl, Aristoteles'in ele almadığı düşünülen konulardan biriydi¹⁸ ve Batıda, İbn Rüşd'e ait olduğu düşünülen, bilkuvve ve faal aklın insanın dışında tek bir varlık olduğu yönündeki görüşün doğurduğu ihtilaf meşhurdur.¹⁹

İbn Sînâ'nın *Nefs Üzerine*'si, mantık, matematik, fizik ve metafiziğe dair güncel ve kolayca ulaşılabilir izahat sağlayan *Kitâbu's-şifâ*'sının bir parçasıydı. O, tıp doktorlarının görüşlerini de dikkate almıştır (İbn Sînâ, her şeyden önce, *Tıbbın Kanunu* isimli bir tıp ansiklopedisinin de yazarıdır). Görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma şeklindeki beş "dış duyu"nun her birinin işlevini tasvir etmesi yanında İbn Sînâ, ortak duyu, hayal, düşünme gücü, vehim ve hafızadan müteşekkil olan ve beyinde farklı yerlerde yer alan

beş “iç duyu”ya dair bir sistem de ortaya koymuştur. Güçlere dair fizyolojiyle psikolojiyi bir araya getiren bu sistematik düzenlemenin Aristoteles’te bir karşılığı yoktu ve daha çok Galen aracılığıyla Batılı ilim adamları arasında da büyük bir kabule mazhar olmuştur.²⁰

Ün kazanan bir başka husus da metafizik veya şeylerin ilk sebeplerine yönelik ilgidir. Latin ilim dünyasının Aristoteles’in *Metafizik*’ine dair doğrudan bilgisi on ikinci yüzyılda yetersizdi. İlk tercüme muhtemelen on ikinci yüzyılın ortalarında Venedikli James tarafından bir ihtimal Konstantinopolis’te yapılmıştır. Ancak Venedikli James’in tercümesinin sadece ilk dört kitabı günümüze ulaşmıştır (on ikinci yüzyıla ait iki ve sonraki yüzyıllara ait birkaç el yazmasında).²¹ İbn Rüşd’ün Uzun Şerh’iyle birlikte tercüme edilen ve asıl metin haline getirilmiş nüshanın, yani *Translatio Composita*’nın (veya *Metaphysica Vetus*) ortaya çıkışı ve nihayetinde Moerbekeli William’ın (William of Moerbeke) versiyonuyla *Metafizik*’in versiyon ve kopyalarının aniden yükselişine dair elimizde sadece on üçüncü yüzyıla dair bir delil bulunmaktadır.

Latin âlimler her zaman Aristoteles’in bu eserinin varlığından haberdarlardı. Bu daha çok, Aristoteles’in *Yorum Üzerine*’si üzerine yazdığı iki şerhinin muhtelif yerlerinde ve *Kategoriler* üzerine şerhinde, “ayrıntılı tartışmanın” *libri quos [Aristoteles] meta ta phisica incipit*’te olduğuna atıfta bulunan Boethius aracılığıyla. Boethius’un eserlerinin el yazmalarında üç Yunanca kelime *meta ta physica*, *metaphisica* şeklinde zaten bir araya gelmişti ve Abelard ile *Liber Sex Principiorum*’un yazarı gibi on ikinci yüzyıldaki ilim adamları Boethius’tan iktibasla mutlak anlamda *Metafizik*’e atıfta bulunmaktaydılar.²² Ancak on ikinci yüzyılın Latince yazar filozofları kendi metafiziklerini başka kaynaklardan almışlardır.

Bu konuda Cremonalı Gerard’ın, Proclus’un *Teolojinin Unsurları*’nı esas alan bir Arapça metni, yani *De Causis*’i tercüme ettiğinden zaten bahsedilmişti. Gerard’ın diğer tercümelerine oranla bu tercüme oldukça hızlı bir şekilde çoğaltılıp yayılmış,²³ çok sayıda el yazması da günümüze kadar gelmiştir (ykl. 250). En azından on ikinci yüzyılın erken tarihlerine denk düşen *De Causis*’in yaygınlığı, metafiziğe yönelik genel bir ilgiyi göstermektedir. Aynı tarihlerde Bathlı Adelard da “*nous* [akıl], *hule* [madde], basit suretler ve sırf unsurlar” ile “(şeylerin) başlangıçlarının başlangıcı”nı ele alacağına söz vermektedir.²⁴ Son ifa-

deyle Adelard, muhtemelen bilerek, Eflatun'un *Timaeus*'undaki sözlerini çağrıştırmak istemiştir. Kurgusal "Timaeus"un "de universitatis vel initio vel initiis" hakkında bir şey söylemeyi reddettiği (Eflatun, *Timaeus*, 48C) *Timaeus*, Aristoteles'in *Libri Naturales*'i yeniden keşfedilmeden önce tabiat felsefesi konusunda temel metindi. Ancak Adelard sözünü yerine getirmiş olsun veya olmasın (bu konuda bir delile sahip değiliz) diğer ilim adamları itirazlarını yükseltmişlerdir.

Honorius Augustodunensis (on ikinci yüzyılın ilk yarısı) Scotus Eriugena'nın dokuzuncu yüzyıl Yeni-Eflatuncu metafiziğini, onun *Periphyseon*'unu yeniden ifade ederek ihya etmiştir. Fakat Carinthialı Hermann, Arapça kaynaklara dönmüştür. 1143'te kozmolojiye dair, *De Essentiis (Mahiyetler Üzerine)* şeklinde isimlendirdiği bir eser kaleme almıştır.²⁵ Eserin ilk bölümü tamamen İlk Sebep'in tabiatını araştırmaya hasredilmektedir. O, metafiziğe dair özlü bir denemedir. Hermann şeylerin ne "olduğu"nu tanımlamakla işe başlamaktadır; bu "mahiyetler" beş cinsin altında yer almaktadır: Sebep, hareket, mekan, zaman ve *habitus*. Üç ilke vardır: Fail sebep, "ne'den" (surî sebep) ve "ne'de" (maddî sebep). Fail sebep ise "ilk veya başlangıçta olan" ile "ikincil bir sebep"e ayrılmaktadır. Başlangıçta yer alan sebep, Aristoteles'in İlk Hareket Ettiricisi, Eflatun'un *Timaeus*'unun Demiurge'u ve Hristiyanlığın Tanrı'sı ile aynıdır. Bunu ise onun varlığıyla ilgili deliller takip etmektedir: Vahyin getirdiği delil ile bileşik ve hareket eden şeylerden çıkartılan delil. Deneme, başlangıçta yer alan sebebin iki hareketine dair birer tanımla sona ermektedir: Yaratma, yani *ilkelerin* yaratılması, yoktandır ve zamanın başlangıcında meydana gelmektedir; oluş, yani *şeylerin* oluşu ise ilkelerden çıkmıştır ve günümüze kadar devam etmektedir. Oluş konusunda Tanrı bir alet kullanmaktadır ki bu "ikinci sebep"tir ve bizatihi yaratılmış bir kainat haline dönüşmektedir. Hermann kullandığı istilahların çoğunu ve delillerinin bazılarını Boethius'un *Aritmetik* isimli eserinin ilk bölümü ("mahiyetler" in tanımı) ile *Vetus Logica*'dan almaktadır. Başlangıçtaki sebebin diğer her şey için *causa et ratio* olması gerektiği şeklindeki iddiası ise, *Mahiyetler Üzerine*'nin örnek olarak kabul ettiği, Eflatun'un *Timaeus* diyalogundaki meşhur bir ifadeyi hatırlatmaktadır.²⁶ Ancak en fazla dikkat çeken şey onun, Arapça kaynakları kendi iddialarını geliştirmek için nasıl kullandığıdır. Beş mahiyet düşüncesi tam olarak Râzî, Sahte-Apollonius ve Kindî'deki benzer beş temel ilke listesini

çağrıştırmaktadır.²⁷ Fakat bunlar dışındaki kaynaklar açıkça belirtilmemektedir. Bunlardan en önemlisi Ebû Ma'ser'in (787-886) *Astrolojiye Büyük Giriş*'idir. Hermann bu eseri *Mahiyetler Üzerine*'yi yazmadan üç yıl önce, 1140'ta tercüme etmiştir. Ebû Ma'ser'in Aristotelesçi felsefeyi kullanışı, ayrıntılı bir şekilde Richard Lemay tarafından tespit ve tasvir edilmiştir.²⁸ Eserini Arapça yazan sözkonusu astrolog, yani Ebû Ma'ser Aristoteles'in hiçbir eserinden ismen bahsetmemekte ve "Filozof"tan yaptığı birkaç iktibastan hiçbiri Aristoteles'in herhangi bir metnini kelimesi kelimesine takip etmemektedir. Yine de sekiz bölümden oluşan kitabın, astrolojinin geçerliliği, yıldızların bu dünya üzerindeki etki şekli, suretler, unsurlar, bileşim ve bileşimin sonuçlarına dair ilk bölümü Aristotelesçi felsefeyle doludur. İlk Sebep'i ele alışımda Hermann, Ebû Ma'ser'in "oluşa yol açan sebep, oluşmuş her şeyden öncedir" şeklindeki sözünü iktibas etmektedir.²⁹ Aynı konudaki bir başka ifade, Ebû Ma'ser'in otoritelerinden birisini iktibas etmektedir: "Bu sebeple, İranlı Hermes'e göre suret maddenin süsüdür, fakat madde suretin zorunluluğudur."³⁰

Mahiyetler Üzerine'nin metafiziğe dair kısmı ise Dominicus Gundisalvi'nin *Âlemin Dizisi Üzerine*'sinin temel kaynağıdır.³¹ Bu eser, bir kimsenin Tanrı'nın varlığını nasıl anlar hale gelebileceğine ve Tanrı ile yarattıklarının şeylere sebep olmalarının farklı yollarına dairdir. Hermann'da Arapça kaynakların Latincelerini desteklemek ve onlara ilave olmak üzere nasıl kullanıldığını görmüşken, *Âlemin Dizisi Üzerine*'de de bu sürecin bir devamına şahit olmaktadır: Gundisalvi kendi girişimiyle veya Tuleytulalı hemşerileri tarafından Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Cebir'ün eserlerinden yapılan tercümeleri kullanmaktadır. Buna ilaveten iddialarının Latince tercümesi olmayan bir başka eserden de etkilenmiş olması sözkonusudur: Bu eser Abraham b. Da'ud'un *Kitâbu'l-akîdeti'l-rafi'a*sıdır (*Yüce İnanç Kitabı*).³²

Abraham b. Da'ud Muvahhidilerin eziyeti sebebiyle 1160'dan biraz önce Kurtuba'dan Tuleytula'ya kaçan Yahudi bir ilim adamıydı. Kurtuba'da iken felsefe, astronomi ve tarih konularında Arapça ve İbranice pek çok metin kaleme almıştı. Büyük ihtimalle, umut beslenen (ancak isimsiz) bir hamiye hitaben, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sını tercüme etmeye niyetlendiği konusunda bir mektup yazan ve mektuba iki örnek pasajın tercümesini de ekleyen "Avendeuch Israhelita" ile

aynı kişidir. Öyle görünüyor ki, Tuleytula başpiskoposunun himayesini elde etmekte başarısız olmuştur, zira biz bir sonraki aşamada onun, İbn Sînâ'nın *Nefs Üzerine*'sini tercüme konusunda başdeykon Gundisalvi ile ortaklaşa çalıştığına şahit olmaktayız. Gundisalvi'nin tercüme ettiği diğer metinler de İspanya'daki Yahudi ilmî faaliyetini yansıtır olabilir. *Fons Vitae* isimli mühim eser, Yahudi mistik ve şairi Solomon b. Cebirol tarafından yazılmışken, İbn Sînâ ve Gazâlî de İbn Da'ud'un başlıca felsefî otoriteleri arasındaydı.³³

Dolayısıyla Tuleytula'da aynı zamanda ilerleyen iki program bulunduğunu görebilmekteyiz. Bunlardan birincisi, Cremonalı Gerard tarafından başlatılan Aristoteles'i Arapça şerhleriyle birlikte tercüme programıdır. Bu program Endülüs'teki Müslüman filozofların ilgisini yansıtmaktadır. Bunlar içinde Fârâbî'nin Aristoteles üzerine yazdığı lafzî yorum ve şerhleri, muhtemelen dokuzuncu yüzyılın sonlarında Endülüs'e ulaşmış ve on birinci yüzyılda Saragossa'da İbn Bâcce ve on ikinci yüzyılın sonlarında Kurtuba'da İbn Rüşd tarafından takip edilmiştir.³⁴ İkincisi, İspanya'daki Yahudi âlimler tarafından tercih edilen İbn Sînâcı geleneğe ait eserlerin Dominicus Gundisalvi tarafından yönetilen tercüme programıdır.³⁵ Bu iki program arasında bazı çakışmalar sözkonusudur, zira Gundisalvi ve Gerard bazen aynı eserleri tercüme etmişlerdir: Mesela Fârâbî'nin *Bilimlerin Tasnifi Üzerine*'si, Isaac Israeli'nin *Tanımlar Üzerine*'si, Kindî'nin *Akıl Üzerine*'si. Diğer yandan her ikisi de Fârâbî'nin *Tasnifinden* etkilenmişlerdir. Aristoteles'in Fârâbî tarafından listelenen metinlerini tercüme etmek üzere Gundisalvi, temel kaynağını Fârâbî'nin eserinin teşkil ettiği kendi *Felsefenin Tasnifi Üzerine*'sini kaleme almıştır.³⁶ Ancak bazı metinlerin iki ayrı tercümesinin olması gerçeği bu iki programın da ayrı olduğunu göstermektedir. Michael Scot, Arapçadan hem Aristoteles'in *Hayvanlar Üzerine*'sini hem de *Şifâ*'dan zoolojiye tekabül eden bölümü tercüme ederek bu iki programı bir araya getirmiştir. Alman Hermann, Aristoteles'in *Retorik* tercümesini ikmal etmek amacıyla Fârâbî ve İbn Rüşd gibi Arapça şarihlerin eserlerini kullanmış ve bu iki Tuleytula kökenli geleneğin sonuçlarının bu birleşimi, on üçüncü yüzyıldan itibaren skolastik filozofların tipik özelliği olmuştur.

On Üçüncü Yüzyıl

On üçüncü yüzyılda Arapça ve Latince ilim dünyası arasındaki engel genel olarak hiç olmadığı kadar gevşektir. Artık Dicle (*Tigris*) ve Fırat'tan (*Euphrates*) gelen küçük ırmaklar yerine, Latin kanallarına doğrudan akan ve alüvyonlu bir ovaya yayılan nehirler görmek-teyiz. Bunun pek çok sebebi vardı. Öncelikle İspanya'da Arapça, Tuleytula'daki entelektüel tabakanın ve seçkinlerin dili haline gelmişti. Bu, Mozarabik topluluğunun hakimiyeti ve onların kuzey İspanya ve daha kırsal bölgelerden gelen yerleşimciler üzerindeki etkisi sayesinde gerçekleşmiştir. İkincisi, Sicilya ve güney İtalya'da II. Frederick'in desteği ve sarayının entelektüel coşkusu sayesinde Arapça konuşan âlimler Yahudi ve Hıristiyanlarla ortaklaşa çalışma konusunda teşvik edilmişlerdir. Üçüncüsü, papalar ilk defa hem Roma hem de Viterbo'da en üst düzeyde ilmî faaliyeti destekleme konusunda etkin bir ilgi göstermişlerdir. Son olarak bir bütün olarak Akdeniz havzasında, daha önce hiç görülmemiş derecede büyük bir fikir alışverişi sözkonusuydu.

Bu durumun bir neticesi olarak, Arapçadan bir metni lafzî olarak tercüme etmek yerine, Latin âlimler Arapça eserleri, kendi Latince eserlerini telif ederken kullanmışlardır (tabii ki Arapça okuyabiliyor-lardı). Hermann'ın Aristoteles'in *Retorik*'ini, müstakil Latince tercü-meleri olmayan Arapça şerhlerle nasıl zenginleştirdiğini zaten gör-müştük. Aynı zaman diliminde, Cartagena piskoposu (1250-67) Pedro Gallego, zoolojiye dair kaleme aldığı bir metinde Aristoteles ve İbn Sînâ'nın *Hayvanlar Üzerine*'lerini kullanmanın yanı sıra İbn Rüsd'ün Orta Şerh'inden ve Ebu'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in (ö. 1043) kayıp *Hayvanlar Üzerine*'sinden de pasajlara yer vermektedir. Mozarabik soyundan gelen ve Arapça konuşan Gonzalo Pérez "Gudiel" (ö. 1299), Burgos piskoposu, Tuleytula başpiskopusu ve Roma'da kardinal ve son olarak Alcalá de Henares Üniversitesi'nin (1294) kurucusu olarak yaptığı görevler boyunca sadece *Şifâ*'nın kısımlarının tercüme edilme-sini sipariş etmekle kalmamış, aynı zamanda Arapça ve Latince el yaz-maları ile Arapça metinlerin konuşma dilinde yapılan tercümelerini de toplamıştır. Ona, Arapça bir astroloji metnini tercüme eden ve Arapça kozmoloji ve astroloji metinlerinin diğer Latince tercümeleri üzerine şerh ve haşiyeler kaleme alan (muhtemelen Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'si de buna dahildir. Bu bilgiler onun Arapça metinleri doğrudan okuyabildiğini göstermektedir) Tuleytulalı Alvaro (Alvaro of Toledo)

refakat etmiştir. Bu sırada Barcelona'da Ramón Martí (ykl. 1220-ykl. 1285) geniş bir Arapça felsefi eserler yelpazesini kullanmaktaydı: *Pugio Fidei*'sinde o, (Latince zaten meşhur olan eserler bir kenara bırakılırsa) Fârâbî'nin *Fizik* üzerine şerhinden, İbn Sînâ'nın *Kitâbu'l-işârât ve't-tenbihât* ve *Kitâbu'n-necât*'ından, Râzî'nin *Şükûk alâ Câlînûs* (Galen Hakkındaki Şüpheler), Gazâlî'nin *Tehâfût, el-Munkizu mine'd-dalâl, Mizânu'l-amel, Mişkâtü'l-envâr, İhyâu ulûmi'd-dîn, Kitâbu't-tevbe* ve *el-Maksadu'l-esnâ fi esmâi'llâhi'l-hüsnâ*'sı ile tabii ki İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfût* ve *ed-Damîme*'sinden iktibasta bulunmaktadır.³⁷ Martí'nin Arapça okuyabilen ve bunun ötesinde İbn Sînâ'nın *Kalp İlaçları Üzerine* ve Galen'in *Hızlı Kalp Atışı Üzerine*'sini (*De Crepitatione*) tercüme eden talebesi Villanova'lı Arnold (Arnold of Villanova), öyle görünüyor ki, kendi eserlerinde de Arapça metinleri doğrudan kullanmıştır.³⁸ Bu sürecin en üst örneği, 1252'de León ve Kastilya kralı olmadan önce Arapça metinlerin tercüme edilmesine ve Arapça metinler yelpazesini esas alan münferit konularda eser telifine hamilik yapan X. Alfonso'nun (*el Sabio*/"Bilge") durumunda karşımıza çıkmaktadır. Ne var ki, onun temel ilgileri, astronomi, astroloji, sihir ve İslam hukukuna ait kanunlar üzerineydi ve bu ilginin neticesinde ortaya çıkan Kastilyaca metinlerin felsefeyle ikincil dereceden ilgisi bulunmaktaydı: Mesela "tüm filozofların en mükemmeli" olan Aristoteles'e atfedilen taşlar ve mücevherlerin özelliklerine dair bir metnin başlangıcındaki ifade gibi. Aristoteles'in, talebesi Büyük İskender'e siyaset felsefesine dair tavsiyelerini içerdiği iddia edilen *Sırların Sırrı* da on üçüncü yüzyılın sonundan önce Kastilyacaya tercüme edilmiştir. X. Alfonso tarafından kullanılan Arapça metinlerin çoğu muhtemelen Kurtuba (1236) ve İşbiliyye'nin (1248) düşüşünden sonra eline geçmiş olmalıdır. Alfonso, İşbiliyye'de "Arapça ve Latince" bir okul kurmaya da teşebbüs etmiştir.

İbn Rüşd'ün şerhlerinin tercümeleri "milletlerarası faaliyet" için daha açık bir örnek ortaya koymaktadır. İbn Rüşd'ün eserleri, Cremonalı Gerard'ın tercüme programı çerçevesinde, genel hatlarıyla ortaya koyduğumuz üzere, Endülüs Aristotelesçiliği bağlamında ortaya çıkmıştır. Semavî cisimlerin hareketlerini Aristoteles fiziğiyle uyumlu bir şekilde açıklamak için Batlamyusçu astronomiye yönelik Bitrûcî'nin itirazları da aynı bağlamdan neşet etmiştir. İbn Rüşd'ün ölümünden sonra hayret edilecek kısa bir süre içinde eserleri hem Hristiyan hem de Yahudi âlimler tarafından, özellikle II. Frederic'in

himayesinde tercüme edilmiştir. İbranice yanında Arapça da bildiği söylenen Michael Scot, kozmolojiye dair bir dizi metni, Bitrûcî'nin eserini ve İbn Rüşd'ün, Aristoteles'in *De Caelo*'su üzerine yazdığı Uzun Şerh'i tercüme etmiştir.

Özellikle Albertus Magnus'un eserleri, Latinceye tercümeleri konusunda herhangi bir delil bulunmayan -Aristoteles'in mantık ve fiziki üzerine Fârâbî'nin yazdığı şerhler gibi- bazı Arapça felsefi metinlere dair bilgi sahibi olunduğunu göstermektedir. Bu metinler belki de ona bu gevşek duvardaki bir sızıntı yoluyla ulaşmıştır ki, benzer bir durum, kendisi gibi Dominiken olan Saksonyalı Arnold'da (Arnold of Saxony) da gözlemlenebilir.³⁹

Arapça felsefi eserlerin on üçüncü yüzyıldaki yaygınlığı, kütüphanelerdeki mevcudiyetleri açısından kanıtlanmak suretiyle Harald Kischlat tarafından kapsamlı bir şekilde belgelenmiştir.⁴⁰ Arapça kaynakların Batı felsefesi açısından önemi, Romalı Giles (Giles of Rome) filozofların yanlışlıklarını eleştirdiği zaman da görülebilir.⁴¹ Aristoteles dışında eleştirilen filozofların hepsi ya Arapça isme sahiptir veya eserlerini Arapça kaleme almıştır (Maimonides). Aristoteles sözkonusu olduğunda bile Giles, *Fizik*, *Metafizik* ve *De Anima*'nın Arapça-Latince tercümelerini kullanmakta, bunları da İbn Rüşd'ün Uzun Şerhler'indeki asıl metin kısımlarından almaktadır (Yunanca-Latince *Fizik* de kullanılmaktadır). O diğer yandan Sahte-Aristoteles'in *De Plantis*'inin Shareshillli Alfred tarafından yapılan tercümesini de kullanmaktadır.

Felsefi Olmayan Eserler

Romalı Giles'in filozofların hatalarını ortaya koymada kullandığı eserlerden birisinin *Sihir Sanatlarının Teorisi Üzerine* (*De Artium Magicarum*) ismini taşıdığını gören kimse şaşırabilir. Sihrin felsefeye ne ilişkisi var? Aslında bu eser meşhur "Arapların filozofu" Kindî'ye atfedilmiştir, ancak ne Kindî, Latin âlimlerce "Arapların filozofu" olarak biliniyordu ne de *Sihir Sanatlarının Teorisi Üzerine*'nin Arapçası mevcuttu. "Filozofların hataları" arasında bu eserde geçen öğretilerin yer alması,⁴² bizi ne ana-çizgideki Meşşâî gelenek ne de İbn Sînâ yoluyla taşınmış felsefi düşüncenin boyutu konusunda uyarmaktadır.

Bizim felsefe tasavvurumuzun, ortaçağlardaki pek de sabit-kadem olmayan *philosophiadan* farklı olduğunun bilincinde olmalıyız.

Mesela o, Latin âlimler tarafından yedi liberal sanata tatbik edilmekten çıkıp skolastik dönemin “üç felsefe”sine (ahlak, tabiat ve “ilk” felsefe ya da metafizik) tahsis edilmeye başlanmıştır. Gundisalvi iki eserde (*Bilimlerin Yükselişi Üzerine* de dahil olmak üzere) “tabiat felsefesinin astrolojik hükümler, tıp, tabii büyü, tılsım, tarım, denizcilik, simya ve aç” şeklindeki “taksim”ini tasvir etmektedir ki bunların çoğunu felsefî olarak nitелеmek pek mümkün değildir. Ne var ki, her ne kadar üniversitelerde *philosophia* öğretim müfredatına dahil olmasa da Arapça felsefî düşüncelerin bu konulardaki metinler yoluyla da intikal ettiğini hatırla tutmalıyız. Ebu Ma’sher’in *Astrolojiye Büyük Giriş*’inin sadece Aristoteles’in tabiat felsefesine dair eserlerine değil, onun mantık çalışmalarına da medyuniyeti ve Mâşâ’allah’ın *Unsurlar ve Felekler Üzerine*’sinin ilk yedi bölümünün semavî fiziğe dair bir açıklama olduğu, gittikçe artan bir şekilde, âlimler tarafından anlaşılmaya başlanmıştır. Isidore’nin “ikinci felsefe” şeklinde adı çıkmış tasvirine konu olan tıp, özellikle bedenlerin unsurları ve ahlak bağlamında felsefî düşüncelerin taşıyıcısı olmuştur. Gundisalvi’nin tabiattaki gizli güçlerden, özellikle tılsımlar kullanmak suretiyle (tılsımlar aynı zamanda bir sonraki kısmı da oluşturmaktadır) yararlanmayı kastettiği “tabii büyü”, Aristoteles ve Eflatun’un otoritelerine tatbik edilmiş ve Aristoteles’in tılsımlar içindeki manevî güç olarak nefsin bedenle ilişkisine dair sözleri uyarlanmıştır.⁴³ Tarım ve denizcilik konusunda Arapça bilimin etkisi geç dönemlere kadar ortaya çıkmamıştır. Ancak simya, Arapça felsefî düşünceleri tespit için çok zengin ve bakir bir alan sağlamaktadır. Bu kısmın dahilinde Sahte-İbn Sînâ’nın *Nefs Üzerine*’si, kainatın bütün parçaları arasında ilişkiler bulunduğuna dair Hermetik felsefe ile genel olarak her aşamanın erkek ve dişi ilkeleri arasında bir karışım içerdiği yönündeki “biyolojik” oluşum görüşü bulunmaktadır. Santallalı Hugo’nun, Sahte-Apollonius’un *Yaratılışın Sırları Üzerine*’sinden yaptığı tercümeye bunlar bulunabilir. Son olarak aç bilimi veya “insanın şeyleri nasıl gördüğü”ne dair bilim, Batıda ilk defa Fârâbî’nin matematiği fizik ve tıp ile birleştiren *Bilimlerin Tasnifi Üzerine* isimli eserinin Latince şeklinde ve İbnü’l-Heysem’in otorite sahibi *Optik*’inin mütercimi meçhul tercümesi aracılığıyla tanımlanmıştır. Bu eserler, aç konusunda bir telif geleneği doğurmuş ve Witelo, John Peckham ve Roger Bacon gibi Batının en büyük ilim adamlarından bazıları bununla ilgilenmişlerdir.

Arapça Felsefî Eserlerin Geç Ortaçağ ve Rönesans Dönemindeki Tercümeleri

Arapça metinlerin doğrudan Latinceye tercüme faaliyeti on dördüncü yüzyılda da devam etmiştir. Bunlar arasında İbnü'l-Heysem'in günümüze kadar gelen yegane Tuleytula el yazması eseri (Madrid, Biblioteca nacional, MS 10059) *Âlemin Düzenlenişi Üzerine'si* ve İbn Rüşd'ün "Yahudi Calo" (Calo the Jew) ve "Calonymos ha-Nasi" şeklinde muhtelif isimlerle anılan bir âlim tarafından Napoli kralı Anjoulu Robert (Robert of Anjou) için 1328'de tercüme ettiği *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* yer almaktadır. Bu zaman zarfında Yahudi Calo bir Arapça metni Latinceye tercüme ediyor, Calonymos ben Calonymos da (aynı kişi olabilir ya da olmayabilir) büyük oranda Arapça bilim ve felsefe metinlerini İbraniceye çeviriyordu. Bu tarihten itibaren doğrudan Arapçadan tercümeden, Arapça metinlerin İbranice versiyonlarını çevirmeye doğru bir değişim söz konusu olmuştur.

En erken devirlerden itibaren Yahudi ilim adamları Arapça metinleri, Latince yazan Hristiyan âlimlere tanıtma ve onlar için yorumlama konularında her zaman önemli bir rol oynamıştı. Avendauth ve Endülüslü Yahudi felsefe geleneğinin, Gundisalvi açısından önemini zaten görmüştük. Shareshilli Alfred Yahudi Solomon'a olan minnettarlığını belirtmiş ve Michael Scot, kendi kaynak dilini yeteri kadar bilmediği ve bunun yerine "Andrew" isimli mühtedi bir Yahudi'ye güvendiği için Roger Bacon tarafından eleştirilmiştir (Scot'un Bitrûcî'yi tercüme ederken "Abuteus" isimli bir Yahudi'den yardım gördüğünü bilmekteyiz.)

On beşinci yüzyıldan itibaren İtalya'daki hümanist hareketin bir parçası olarak ilim adamları, hem daha önce Latinceye tercüme edilmemiş eserleri keşfetmek hem de mevcut ortaçağ Latince tercümelerin niteliğini artırmak (zira onlara göre bu eserler kaba bir Latinceyle yazılmıştı) için Yunanca ve Arapça kaynaklara dönmüşlerdir. Böylece on altıncı yüzyıla geldiğimizde Andrea Alpago, İbn Sînâ'nın *Tıbbın Kanunu'nun* Cremonalı Gerard tarafından yapılan tercümesini Dimeşk'teki bir el yazmasını kullanarak gözden geçirmiş ve aynı zamanda İbn Sînâ'nın daha önce tercüme edilmemiş bazı kısa felsefî metinlerini de çevirmiştir. İbn Rüşd'ün eserlerine özel bir ilgi gösterilmiş olsa da bu konuda ilim adamları daha çok İbranice ver-

siyonlara iltifat etmişlerdir. Erken on üçüncü yüzyıldan itibaren İbn Rüşd'ün en az otuz sekiz şerhi İbraniceye tercüme edilmişti ve Levi ben Gerson (Gersonides) gibi Yahudi âlimler bu şerhlerden bazılarını haşiyeler yazmışlardı. Eserlerin İbranice versiyonlarının tercümesinin birkaç sebebi bulunmaktadır. Öncelikle Rönesans dönemi ilim adamları, Kitab-ı Mukaddes ve mistik Kabala yorumları nedeniyle İbraniceyi Arapçaya kıyasla muhtemelen daha iyi biliyorlardı. İkinci-si, özellikle Yahudilerin 1492'de İspanya'dan kovulmalarından sonra onlara yardım edecek Yahudi ilim adamı bulmak mümkündü. Son olarak İbranicenin Arapçaya çok yakın olduğu düşünüldüğünden, Arapça bir eserin doğrudan Arapçadan mı yoksa İbraniceden mi tercüme edildiği onlar için bir problem teşkil etmiyordu.⁴⁴

İbraniceden Latinceye yapılan tercümelerin çoğu Yahudi âlimler tarafından gerçekleştirilmiştir. Bunlar içinde en velud olanı Jacob Mantino (ö. 1549) idi. 1550'den 1552'ye kadar Venedik'te Giunta kardeşler tarafından basılan Aristoteles'in bütün eserleri ve İbn Rüşd'ün tüm şerhlerinin gayretkeş editörleri, Mantino'ya İbn Rüşd'den yapılan ilk tercümeleri gözden geçirmesini ve yeni tercümeler yapmasını sipariş etmişlerdir. Giunta kardeşlerin neşri, henüz tespit edilemeyen mantığa dair kısa risalelerin de içinde olduğu, Arapça yazarlara ait başka felsefi eserleri de bunlara eklemiştir. Fakat bu külliyat, Avrupa entelektüel kültüründe irtibatlı iki gelişmenin meydana geldiği bir zamanda yayınlanmıştı. Bunlardan birincisi, metinlerin kendi orijinal dillerinde okunup yayınlanmasıdır ki, bu gelişme 1584'te Roma'da Giovan Battista Raimondi tarafından bir Arapça matbaanın kurulmasına yol açmıştır. İkinci gelişme ise Arapça metinlerin tahsilinin Avrupa akademik eğitiminin ana çizgisinden ayrılmasıdır. On üçüncü yüzyılın ortalarından en azından on altıncı yüzyılın ortalarına kadar Batı Avrupa'daki felsefe öğrencileri, Meşşâî geleneği izleyerek İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Rüşd'ün eserlerini ders programlarının ayrılmaz bir parçası olarak kullanmışlardır. On altıncı yüzyılda ise Avrupa üniversitelerinde Arapça kürsüleri kurulmaya başlanmış ve modern bir alan olan Doğu Araştırmalarının temelleri atılmıştır. Ne var ki Arapça tahsilindeki bu profesyonelleşme, Arapça felsefe geleneğinin Avrupa entelektüel geleneğinin dokusunun bir parçası olduğu devrenin de sonuna işaret etmektedir.

Yaklaşık 1600'den Önce Latinceye Tercüme Edilen Arapça Felsefî Eserler

Aşağıdaki tabloda tercüme, Arapça orijinallerinin yazarlarının tarihi sırasına göre düzenlenmiştir. İkinci sütunda Latince mütercimin ismi, tercümenin eğer biliniyorsa tarih ve yeri verilmektedir. Arapçası ya da Latince tercümesi günümüze gelmeyen ya da belirlenemeyen eserler asteriks (*) ile işaretlenmiştir. İbranice bir metin aracılığıyla yapılan tercüme ise obelisk (†) ile gösterilmiştir.⁴⁵ Cremonalı Gerard'ın talebelerinin onun ölümünden sonra (1187) hazırladıkları tercüme listesindeki eserler koyu harflerle belirtilmiştir.⁴⁶ Latince metinlerin en yakın tarihte yapılan neşirlerine de listede yer verilmektedir: AL = Aristoteles Latinus; ASL = Aristoteles Semitico-Latinus; AvL = Avicenna Latinus. İbn Rüşd'un eserleri konusunda Gerhard Endress'in Aertsen ve Endress [134], 339-81'deki "Averrois Opera" isimli çalışmasında yer alan müteselsil numaralar koyu harflerle işaretlenmiştir. Rönesans'ta yapılan neşirler sözkonusu olduğunda, ilk yayın tarihleri verilmiştir. Esas olarak matematik ve tıp gibi başka türlere ait olan belirli eserler, felsefeyle ilgili konulara dair temel tartışmalar içermeleri sebebiyle listeye dahil edilmiştir: Mesela Batlamyus'un *Almagest*'inin ilk kitabı *De Caelo*'da ortaya konan sorularla ilgilenmekte; Ebû Ma'ser'in *Astrolojiye Büyük Giriş*'i fizik ve mantığa dair muhtelif konulara yer vermekte; Sahte-Apollonius'un *Tabiatın Sırları Üzerine*'si hayvan, bitki ve maden âlemlerini incelemektedir.

Metin	Mütercim
Aristoteles, <i>İkinci Analitikler</i>	Cremonalı Gerard (1; AL IV, 3)
Aristoteles, <i>Retorik</i>	Alman Hermann (Tuleytula, 1240-1250 arasında)
Aristoteles, <i>Fizik</i>	Cremonalı Gerard (34 ; AL VII, 1.2)
Aristoteles, <i>De Caelo</i>	Cremonalı Gerard (35)
Aristoteles, <i>De Generatione et Corruptione</i>	Cremonalı Gerard (37) ⁴⁷
Aristoteles, <i>Meteora</i> , ktp. I-III (Yahyâ b. el-Bitrîk'in yeniden ifadelendirilmesi)	Cremonalı Gerard (38 ; ASL 12)
Aristoteles, <i>Metafizik</i> (Alpha Meizôn'un başlangıcından bir parça)	Muhtemelen Kindî'nin <i>De Radiis</i> 'ini de çeviren mütercim ⁴⁸

Aristoteles, <i>Hayvanlar Üzerine</i> (19 kitaplık şekli)	Michael Scot (1220'den önce; ASL 5)
<i>Summa Alexandrinorum</i> (Nikomakhos'a Ahlak'tan bir seçme)	Alman Hermann (Tuleytula [?], 1243-4)
Sahte-Aristoteles, <i>Sırf İyi Hakkında = Teolojinin Unsurları</i>	Cremonalı Gerard (33; <i>De Causis</i>) ⁴⁹
*Sahte-Aristoteles, <i>Dört Unsurun Özelliklerinin Sebepleri Üzerine</i>	Cremonalı Gerard (36; sadece ktp. 1) ⁵⁰
Sahte-Aristoteles (Dımeşkli Nicholas), <i>Bitkiler Üzerine</i>	Shareshillli Alfred (ykl. 1200; ASL 4)
Sahte-Aristoteles, <i>Theologia = Plotinus, Enneadlar</i> (seçme)	Moses Arovas ve Pier Nicolas Castellani (1519)
Sahte-Aristoteles, <i>Sırların Sırrı</i>	(a) İşbiliyyeli John (ykl. 1120; kısmen) ⁵¹ (b) Trabluslu Philip (Philip of Tripoli) (ykl. 1220; tam) ⁵²
<i>Elma Üzerine</i> (Aristoteles'in Ölümü)	†Manfred (ykl. 1260; <i>De Pomo</i>) ⁵³
Batlamyus, <i>Almagest</i>	(a) Abdelmessie Wittoniensis (ykl. 1130) ⁵⁴ (b) Cremonalı Gerard (22)
İskender Afrodisi, <i>Akl Üzerine</i>	Gundisalvi (?) ⁵⁵
İskender Afrodisi, <i>Zaman Üzerine, Duyular Üzerine, Maddede Değil Surette Meydana Gelen Artış ve Çoğalma</i>	Cremonalı Gerard (39) ⁵⁶
*Themistius, <i>İkinci Analitikler üzerine Şerh</i>	Cremonalı Gerard (2) ⁵⁷
*Themistius, <i>De Caelo'nun Yeniden İfadelenirilmesi</i>	†Mosè Alatino (1574) ⁵⁸
Nemesius, <i>Unsurlar Üzerine</i> (= <i>İnsanın Tabiatı Hakkında</i> , blm. 6)	İmzasız (Afrikalı Konstantin?) ⁵⁹
Sahte-Apollonius (Bâlinûs), <i>Tabiatın Sırları Hakkında</i>	Santallah Hugo (ykl. 1150) ⁶⁰
<i>Kelile ve Dimne</i> , İbnü'l-Mukaffa' tarafından Orta Farsçadan tercüme edilmiştir	(a) †Capualı John (John of Capua), <i>Directorium Humanae Vitae</i> (1263-78) (b) Béziersli Raymond (Raymond of Béziers) (1315)
*Mâşâ'allâh (Messehalla, ö. ykl. 815), <i>Unsurlar ve Felekler Üzerine</i> (<i>Feleğin Hareketinin Bilgisi Üzerine</i>)	Cremonalı Gerard (25) ⁶¹
Huneyn b. İshâk (ö. ykl. 873), <i>Filozofların Nükteli Sözleri</i>	<i>Libro de los Buenos proverbios</i> (Latince tercümesi bilinmemektedir)

* <i>Turba Philosophorum</i>	İmzasız ⁶²
Kustâ b. Lûkâ (9. yüzyıl, Costaben Luce), <i>Ruh ile Nefs Arasındaki Fark Üzerine</i>	İşbîliyyeli John (1125-1152 arasında) ⁶³
Kustâ b. Lûkâ, <i>Fizikî Bağlar Üzerine</i>	Afrikalı Konstantin (1198'den önce) ⁶⁴
Ebû Ma'sher (ö. 886, Albumasar), <i>Astrolojiye Büyük Giriş</i>	(a) İşbîliyyeli John ve Limia (1133) (b) Carinthialı Hermann (1140) ⁶⁵
*Kindî (ö. 870'den sonra, Alkindi), <i>Beş Öz Üzerine</i>	Cremonalı Gerard (41) ⁶⁶
Kindî, <i>Uyku ve Rüya Üzerine</i>	Cremonalı Gerard (43)
Kindî, <i>Akıl Üzerine</i>	(a) Gundisalvi (?) (<i>De intellectu</i>) (b) Cremonalı Gerard (<i>De ratione</i>)
*Kindî, <i>Hava Tahmini Üzerine İki Risale</i>	İmzasız (<i>De mutatione temporum</i>) ⁶⁷
*Kindî, <i>Işıklar Üzerine (Sihir Sanatlarının Teorisi)</i>	İmzasız (muhtemelen Aristoteles'in <i>Metafizik</i> 'inin Alpha Meizôn'unu çeviren mütercim) ⁶⁸
Kindî, <i>Almagest</i> üzerine Şerh, ktp. 1	*Santallalı Hugo
Fârâbî (ö. ykl. 950, Alfarabi), <i>Bilimlerin Tasnifi Üzerine</i>	(a) Gundisalvi (b) Cremonalı Gerard (42) ⁶⁹
Fârâbî, <i>Akıl Üzerine</i>	(a) Gundisalvi (?) ⁷⁰ (b) †Balmesli Abraham (Abraham de Balmes) (Vat. Lat. 12055)
Fârâbî, <i>Mutluluk Yoluna Dikkati Çekmek (Kitâbu't-tenbih alâ sebîli's-sa'âde)</i>	Gundisalvi (?), <i>Liber exercitationis ad viam felicitatis</i> ⁷¹
Fârâbî, <i>Meselelerin Kaynakları (Uyunu'l-mesâil)</i> ⁷²	İmzasız parça parça tercüme (<i>Fontes questionum / Flos Alfarabii secundum sententiam Aristotelis</i>) ⁷³
Fârâbî, "Yorum Üzerine" Hakkında	Kısaltılmış pasajlar ⁷⁴
*Fârâbî, <i>Kıyas Üzerine</i>	Cremonalı Gerard (3), Latincesi tespit edilememiştir
Fârâbî, "İkinci Analitikler" Üzerine	Büyük Albert (Albert the Great) tarafından iktibas edilmiştir
*Fârâbî, <i>Retorik Kitabına Giriş (Sadru kitâbi'l-hitâbe)</i>	Alman Hermann (<i>Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex Glosa Alfarabii</i>) ⁷⁵
*Fârâbî, "Fizik" Üzerine	*Cremonalı Gerard (<i>Distinctio super Librum Aristotelis de Naturali Auditu</i> ; 40) ⁷⁶
Fârâbî, <i>Öklid'in Beşinci Kitabınının Postulatlarındaki Problemlerin Açıklanması</i>	Gundisalvi (?) ⁷⁷

*Fârâbî, <i>Mükemmel Devlet Üzerine</i> (sadece başlangıcı)	†Lizbonlu Afonso Dinis (Afonso Dinis of Lisbon) ve Mühtedi üstad Alfonsus (magister Alfonsus conversus) (Burgoslu Abner) (Abner of Burgos)? : <i>De Perfectione Naturali Intellectus</i> , blm. 5-6 ⁷⁸
*Sahte-Fârâbî, <i>Bilimlerin Yükselişi Üzerine</i>	12. yüzyılda yaşamış bilinmeyen bir mütercim (Gundisalvi?)
İhvânü's-Safâ, <i>Delil Üzerine Risale</i>	İmzasız ⁷⁹
İhvânü's-Safâ, <i>Coğrafya Üzerine Risale</i>	İmzasız (<i>Epistola Fratrum Sincerorum in Cosmographia</i>) ⁸⁰
İhvânü's-Safâ, <i>Son Risale</i>	<i>Liber de Quattuor Confectionibus</i> ⁸¹
*Isaac Israeli (ykl. 855-907), <i>Unsurlar Üzerine</i>	Cremonalı Gerard (54) ⁸²
*Isaac Israeli, <i>Şeylerin Tasvir ve Tanımları Üzerine</i>	(a) Dominicus Gundisalvi (?) (b) Cremonalı Gerard (55) ⁸³
İbn Sînâ (ö. 1037, Avicenna), <i>eş-Şifâ, Cüz'ânî'nin girişi</i>	Avendauth (bilinmeyen bir Latince uzmanının yardımıyla) ⁸⁴
c1 (Mantık), f1 (<i>İsâgûcî</i>), ktp. 1, blm. 1 ve 12	Avendauth (bilinmeyen bir Latince uzmanının yardımıyla)
c1, f1, ktp. 1, blm. 2-11, 13-14, ktp. 2, blm. 1-4	12. yüzyıldan Tuleytulâh (?) mütercim(ler) (Gundisalvi değil)
c1, f5 (<i>İkinci Analitikler</i>), ktp. 2, blm. 7	Gundisalvi (<i>De Convenientia et Differentia Scientia Scientiarum, De Divisione Philosophiae</i> 'si ile birlikte) ⁸⁵
c1, f8 (<i>Retorik</i>) (seçme)	Alman Hermann'ın Aristoteles'in <i>Retorik</i> 'ini çevirisiyle birlikte
c2 (Tabiat Bilimi), f1 (<i>Fizik</i>), ktp. 1-3 (sadece başlangıç)	12. yüzyıldan Tuleytulâh (?) meçhul mütercim(ler) (AvL)
c2, f1, ktp. 3-4 (önceki tercümenin devamı) ⁸⁶	Burgoslu Juan Gonzalves (Juan Gonzalves de Burgos) ve Salomon (Burgos, 275-80; AvL)
c2, f2 (<i>Gökler Üzerine</i>)	Burgoslu Juan Gonzalves ve Salomon (AvL) ⁸⁷
c2, f3 (<i>Oluş ve Bozuluş Üzerine</i>)	Burgoslu Juan Gonzalves ve Salomon (AvL)
c2, f4 (<i>Etkiler ve Edilgiler Üzerine</i>)	Burgoslu Juan Gonzalves ve Salomon (AvL)
c2, f5, ktp. 1, blm. 1 ve 5 (<i>Taşlar ve Mineraller Üzerine</i>)	Shareshillli Alfred (ykl. 1200; <i>De Congelatione et Conglutinatione Lapidum</i>) ⁸⁸
c2, f5, ktp. 2, 1-6 (<i>Meteoroloji</i>)	Burgoslu Juan Gonzalves ve Salomon (Burgos, 1275-80)
c2, f5, ktp. 2, 6 (<i>Seller Üzerine</i>)	Shareshillli Alfred (?) (ykl. 1200)
c2, f6 (<i>Nefs Üzerine</i>)	Avendauth ve Gundisalvi (AvL)

c2, f7 (<i>Bitkiler Üzerine</i>)	* <i>Liber eiusdem (Avicenne) de Vegetabilibus</i> ⁸⁹
c2, f7 (<i>Hayvanlar Üzerine</i>)	Michael Scot
c4 (<i>Metafizik</i>)	Gundisalvi ve katkı sağlayan meçhul bir isim (AvL)
İbn Sînâ, <i>Kalp İlaçları Hakkında Risale</i>	(a) blm. 2-7 Avendauth ve Gundisalvi tarafından; İbn Sînâ'nın <i>De Anima</i> 'sına dahil edilmiştir. ⁹⁰ (b) Villanova'lı Arnold (ykl. 1300) (c) Andrea Alpago (1527; a'nın gözden geçirilmiş şekli)
İbn Sînâ, <i>Nefse Dair Seçki</i>	(<i>Makâle fi'n-nefs</i>) Andrea Alpago (1546; <i>Compendium de Anima</i>) ⁹¹
İbn Sînâ, (<i>Nefsin</i>) <i>Dönüşü Üzerine Risale (Risâletü'l-adhaviyya fi'l-me'âd)</i>	Andera Alpago (1546; <i>Liber Mahad</i>)
İbn Sînâ, (<i>Nefs Üzerine</i>) <i>Notlar'dan Seçmeler (Ta'likât)</i>	Andrea Alpago (1546; <i>Aphorismi de Anima</i>)
İbn Sînâ, <i>Tanımlar Üzerine Risale (Risâle fi'l-hudûd)</i>	Andrea Alpago (1546; <i>De Diffinitionibus et Quaesitis</i>)
İbn Sînâ, <i>Aklı Bilimlerin Ayırımı (Aksâmu'l-hikme)</i>	Andrea Alpago (1546; <i>De Divisione Scientiarum</i>)
*Sahte-İbn Sînâ, <i>Gökler ve Âlem Hakkında Kitap</i>	Gundisalvi (<i>Liber Caeil et Mundi</i> ; ASL 14)
Ebü Vefâ el-Mübeşşir b. Fâtik, <i>Seçilmiş Hikmetli Sözler ve En Güzel Özdeyişler</i> (1048-9)	(a) Cremonalı Gerard (Batlamyus'un <i>Almagest</i> 'in girişindeki sözleri) (b) Procida'lı John (John of Procida) (?) (<i>Liber Philosophorum Moraliū Antiquorum</i>) ⁹²
Gazâlî (ö. 1111, Algazel), <i>Filozofların Amaçları ve Yıkımına Giriş</i>	İmzasız ⁹³
Gazâlî, <i>Filozofların Amaçları</i>	Üstad Johannes ve Gundisalvi (<i>Summa Theorice Philosophie</i>) ⁹⁴
Gazâlî, <i>Filozofların Yıkımı</i>	İbn Rüşd'ün <i>Yıkımın Yıkımı</i> isimli eserinde yer almaktadır; aşğ. bkz.
*Ramon Llull'un, <i>Amaçlar</i> 'ın mantık kısmını esas alan Arapça mantık seçkisi	Ramon Llull (<i>Compendium Logicae Algazelis</i> ; Montpellier, 1275-6 veya 1288) ⁹⁵
İbnü'l-Heysem (965-ykl. 1040, Alhazen), <i>Âlemin Düzenlenişi Üzerine</i>	(a) <i>Liber Mamonis</i> Filozof Stephen (Stephen the Philosopher), 12. yüzyılın ortaları; yorumlar eklenmiştir) (b) Oxford, Canon, misc. 45 (geç 13. yüzyıl) ⁹⁶ (c) Madrid, BN, 19959 (erken 14. yüzyıldan önce) ⁹⁷ (d) †Balmesli Abraham (MS Vat. Lat. 4566)

İbnü'l-Heysem, <i>Optik</i>	Geç 13. yüzyıldan önce iki meçhul mütercim ⁹⁸
*İbn Cebiröl (1021-58 veya 1070, Avicebron), <i>Hayat Pınarı</i>	Johannes Hispanus ve Gundisalvi (<i>Fons Vitae</i>)
İbn Bâcce (ö. 1139, Avempace), <i>Veda Risalesi (Risaletü'l-vedâ')</i>	†Balmesli Abraham (<i>Epistola Expeditionis</i> ; MS Vat. 3897)
İbn Tufeyl (ykl. 1100-85), <i>Hayy b. Yakzân</i>	†Meçhul bir mütercim (1493'ten önce; MS Cenova, Bibl. Univ. A.IX.29)
İbn Rüşd (1126-98, Averroes), <i>Mantık Üzerine Özetler</i> (1-9)	(a) †Balmesli Abraham (1523) (b) †Giovanni Francesco Burana (1524; sadece <i>Birinci Analitikler</i>)
İbn Rüşd, <i>*Isagoge</i> üzerine Orta Şerh (10)	(a) Lunalı William (William of Luna) (b) †Jacob Mantino (1550/2)
İbn Rüşd, <i>Kategoriler</i> üzerine Orta Şerh (11)	(a) Lunalı William (b) †Jacob Mantino (1550/2)
İbn Rüşd, <i>Yorum Üzerine</i> hakkında Orta Şerh (12)	(a) Lunalı William (?) ⁹⁹ (b) †Jacob Mantino (1550/2)
İbn Rüşd, <i>Birinci Analitikler</i> üzerine Orta Şerh (13)	(a) Lunalı William (?) (b) †Giovanni Francesco Burana (1524)
İbn Rüşd, <i>İkinci Analitikler</i> üzerine Orta Şerh (14)	(a) Lunalı William (?) (b) †Giovanni Francesco Burana (1550/2)
İbn Rüşd, <i>İkinci Analitikler</i> üzerine Uzun Şerh (19)	(a) †Balmesli Abraham (1523) (b) †Giovanni Francesco Burana (1550/2) (c) †Jacob Mantino (1562; parçalar)
İbn Rüşd, <i>Topikler</i> üzerine Orta Şerh (15)	(a) †Balmesli Abraham (1523) (b) †Jacob Mantino (1550/2; ktp. 1-4)
İbn Rüşd, <i>Sophistici Elenchi</i> üzerine Orta Şerh (16)	†Balmesli Abraham (1523)
İbn Rüşd, <i>Retorik</i> üzerine Orta Şerh (17)	(a) Alman Hermann'ın Aristoteles'in <i>Retorik</i> 'ini çevirisinde pasajlar halinde (b) †Balmesli Abraham (1523)
İbn Rüşd, <i>Şiir</i> üzerine Orta Şerh	(a) Alman Hermann (Tuleytula, 1256, AL 33) (b) †Balmesli Abraham (1523) (c) †Jacob Mantino (1550/2)
İbn Rüşd, <i>Fizik</i> üzerine Orta Şerh (21)	(a) †Balmesli Abraham (MS Vat. Lat. 4548) (b) †Jacob Mantino (1550/2), ktp. 1-3
*İbn Rüşd, <i>Fizik</i> üzerine Uzun Şerh (22)	(a) Michael Scot (?) (1501) ¹⁰⁰ (b) Alman Hermann (?), sadece ktp. 7 ve ktp. 8, şrh. 80-6 ¹⁰¹ (c) Antakyalı Theodore (Theodore of Antioch) (1501; Proemium) (d) †Jacob Mantino (1550/2; Proemium)

İbn Rüşd, <i>De Caelo</i> üzerine Orta Şerh (24)	†Paolo Ricci (1511)
İbn Rüşd, <i>De Caelo</i> üzerine Uzun Şerh (25)	Michael Scot (?) (1501) ¹⁰²
İbn Rüşd, <i>De Generatione et Corruptione</i> 'nin Özeti (26)	(a) †Vitale Nisso (1550/2) (b) †Balmesli Abraham (1552)
İbn Rüşd, <i>De Generatione et Corruptione</i> üzerine Orta Şerh (27)	Michael Scot (?) (1501)
İbn Rüşd, <i>Meteoroloji</i> 'nin Özeti (28)	†Elias del Medigo (1488)
İbn Rüşd, <i>Meteoroloji</i> üzerine Orta Şerh (29)	(a) Michael Scot (?) (1501; sadece ktp. 4) (b) †Elias del Medigo (1488; parçalar halinde)
İbn Rüşd, <i>De Animalibus</i> 'un dokuz kitabı üzerine Orta Şerh (30)	(a) Michael Scot (?) (b) †Elias del Mendigo (MS Vat. Lat. 4549; ktp. 12-14'ün başlangıcı) (c) †Jacob Mantino (1521)
İbn Rüşd, <i>De Anima</i> 'nın Özeti (31)	(a) †Elias del Medigo (MS Vat. Lat. 4549; ktp 3'ün bir kısmı) (b) †Balmesli Abraham (1552)
*İbn Rüşd, <i>De Anima</i> üzerine Uzun Şerh (33)	(a) †Michael Scot (?) ¹⁰³ (b) †Jacob Mantino (1550/2; ktp. 3, blm. 5 ve 36)
İbn Rüşd, <i>Parva Naturalia</i> 'nın özeti	(a) Michael Scot (?) ¹⁰⁴ (b) †Balmesli Abraham (1552)
İbn Rüşd, <i>Metafizik</i> 'in Özeti (35)	†Jacob Mantino (1523)
*İbn Rüşd, <i>Metafizik</i> üzerine Orta Şerh, I-VII (36)	†Elias del Medigo (1560)
İbn Rüşd, <i>Metafizik</i> üzerine Uzun Şerh (37)	(a) Michael Scot (?) (1472) ¹⁰⁵ (b) †Elias del Medigo (1488; Lambda kitabına giriş) (c) †Paolo Ricci (1511; Lambda kitabına giriş) (d) †Jacob Mantino (1550/2; Lambda kitabına giriş)
*İbn Rüşd, <i>Nikomakhos'a Ahlak</i> üzerine Orta Şerh (38)	Alman Hermann (Tuleytula, 1240; 1501)
*İbn Rüşd, Eflatun'un <i>Cumhuriyet</i> 'inin Özeti (39)	(a) †Elias del Medigo ¹⁰⁶ (b) †Jacob Mantino (1550/2)
İbn Rüşd, Mantık hakkında Sorular (40)	(a) †Elias del Medigo (1487) (b) †Balmesli Abraham (1523)

İbn Rüşd, Tabiat Bilimi hakkında Sorular (41)	†Balmesli Abraham (MS Vat. Ottob. 2060)
İbn Rüşd, <i>İspatlarda Yüklemlerin Önceliği Üzerine Risale</i>	†Balmesli Abraham (<i>Epistola de Primitate Praedicatorum in Demonstrationibus</i> ; 1550/2)
İbn Rüşd, <i>Feleğin Cevheri Üzerine</i> (42)	(a) Michael Scot (?) (b) †Balmesli Abraham (blm. 6-7; 1550/2)
İbn Rüşd, <i>İlk İlkenin Ayrıklığı Üzerine</i> (41)	†Lizbonlu Afonso Dinis ve Mühtedi üstad Alfonsus (Burgoslu Abner), Valladolid, 14. yüzyılın ortaları ¹⁰⁷
İbn Rüşd, <i>Faal Akılla Birleşmenin İmkânı Üzerine</i> , 1. ve 2. risaleler (43)	(a) †Lizbonlu Afonso Dinis ve Mühtedi üstad Alfonsus (Burgoslu Abner)?; <i>De Perfectione Naturali Intellectus</i> , blm. 2-4 = 1. ve 2. risaleler (b) †Calo Calonymos ben David (1550/2; 1. risale)
Ebû Muhammed Abdullah b. Rüşd (İbn Rüşd'ün oğlu), <i>Birleşmenin İmkânı Üzerine</i>	İmzasız (<i>De intellectu</i> ; erken 13. yüzyıl) ¹⁰⁸
İbn Rüşd, <i>ed-Damîme</i> (55)	Ramón Martí (<i>Epistola ad amicum</i>) ¹⁰⁹
İbn Rüşd, <i>Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfütü't-Tehâfüt)</i>	(a) Calo Calonymos (1328) (b) Calonymos ben David (1527) ¹¹⁰
*el-Bitrûcî (ö. 1204, Alpetragius), <i>Göklerin Hareketleri Üzerine</i>	(a) Michael Scot ve Abuteus Levita (Tuleytula, 1217) (b) †Calo Calonymos ben David (1531)
Maimonides (1135 veya 1138-1204), <i>Şaşkınlara Kılavuz</i> ¹¹¹	(a) †Palermolu John (John of Palermo) (<i>Dux Neutorum</i>) (b) †J. Buxtorf (<i>Drux Preplexorum</i> , 1629)
Maimonides, <i>Liber de uno Deo Benedicto</i> (= <i>Kılavuz</i> , ktp. 2, blm. 1-2)	İmzasız (13. yüzyıl)
Maimonides, <i>Liber de Parabola</i> (= <i>Kılavuz</i> , ktp. 3, blm. 29-30 ve 32-49)	İmzasız (erken 13. yüzyıl)
*İbn Tumlûs, <i>Soru</i>	†Balmesli Abraham (1523)
*Ebu'l-Kâsım b. İdrîs, <i>Cins ve Türe Dair Bilgi Hakkında Sorular</i>	†Balmesli Abraham (1523; <i>Quaestia de Notificatione Generis et Speciei</i>)
*Ebu'l-Kâsım Muhammed/ Mahmud b. Kâsım, <i>Soru</i>	†Balmesli Abraham (1523)
*Ebû Abdurrahmân (?) b. Cevher (Abuhabad Ahadrahman ben Iohar), <i>Risaleler</i> ¹¹²	†Balmesli Abraham (1523)

Notlar

- 1 Adelard of Bath, *Questions on Natural Science*, Adelard of Bath, *Conversations with his Nephew* içinde, ed. ve çev. C. Burnett (Cambridge: 1998), 82-3 ve Arapça çalışmalara atıflar için bkz. 90-1. Tarsus'taki "yaşlı bir adam" (*senex*) Adelard'a insan bedeninin sinir ve kan damarlarıyla örülü olduğuna dair pratiğe dayalı bir ispat sunmuştur (*a.g.e.*, 122-3).
- 2 *Liber Mamonis*'in kitabının dördüncü kitabının girişi, ed. C. Burnett, "Antioch as a Link between Arabic and Latin Culture in the Twelfth and Thirteenth Centuries", A. Tihon, I. Draelants ve B. van den Abeele (ed.), *Occident et Proche-Orient: contacts scientifiques au temps des croisades* (Louvain-la-Neuve: 2000), 1-78 (bkz. 56).
- 3 H. Suter, *Beiträge zur Geschichte der Mathematik bei den Griechen und Arabern* (Erlangen: 1922), 7-8. Frederick'in Arapça hocalarıyla şahsî irtibatı hakkında bkz. C. Burnett, "The 'Sons of Averroes with the Emperor Frederick' and the Transmission of the Philosophical Works by Ibn Rushd", Aertsen ve Endress [134], 259-99.
- 4 M.-T. d'Alverny, "Avicenne et les médecins de Venice", *Medioevo e Rinascimento: studi in onore di Bruno Nardi* (Floransa: 1955), 177-98 (bkz. 185).
- 5 Bkz. O. Gutman, "On the Fringes of the *Corpus Aristotelicum*: The Pseudo-Avicenna *Liber Celi et Mundi*", *Early Science and Medicine*, 2 (1997), 109-28.
- 6 Batı felsefesi uzmanları çoğunlukla yanlış olarak İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sını, Aristoteles üzerine bir "şerh" olarak isimlendirmektedirler. Bu böyle değildir ve İbn Sînâ da bunu asla ima etmemektedir. Bilakis o, eserine "kendi düşündüğüm düzene göre tertip edilmiş kapsamlı bir eser" şeklinde atıfta bulunmaktadır. Eserin Aristoteles'inkilerle ilişkisine sadece nefse dair bölümün Latince tercümesinin girişinde değinilmektedir: "Yazar (...) Aristoteles'in *Nefs Üzerine, Duyu ve Duyulur Üzerine* ve *Akıl ve Akledilen Üzerine*'de söylediklerini bir araya getirmiştir"; bkz. Hasse [251], 1 ve 6.
- 7 Bkz. C. Burnett, "Physics before the *Physics*: Early Translations from Arabic of Texts Concerning Nature in MSS British Library, Additional 22719 and Cotton Galba E IV", *Medioevo*, 27 (2002), 53-109. Son eser, tılsımların güya gizli etkilerinin tabiatını araştırmaktadır.
- 8 Bkz. D. Elford, "William of Conches", *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. P. Dronke (Cambridge: 1988), 308-27. *Pantegni*'nin başlangıcındaki unsurlara dair tartışma bu açıdan özellikle mühimdir.
- 9 Bu süreçte dair en zengin tartışmalar, Lorenzo Minio Paluella'nun, *Opuscula*'sında bir araya getirilen makalelerinde bulunmaktadır: *The Latin Aristotle* (Amsterdam: 1972).
- 10 Bu liste, Burnett [245]'te ayrıntılı olarak neşredilip ele alınmaktadır.
- 11 Takip eden paragrafta metinlere dair sıralama *socii* tarafından verilmekte olup bu zorunlu olarak bizzat Gerard tarafından takip edilen tarihi düzen değildir ve tercümelerin hiçbirisinin tarihi bulunmamaktadır.

- 12 *De Causis*'in kökenine dair yakınlarda yapılan bir varsayım için bkz. M. Zonta, "L'autore del *De Causis* pseudo-aristotelico: una nuova ipotesi", R. B. Finazzi ve A. Valvo (ed.), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale: il "Romanzo di Alessandro" e altri scritti* (Alessandria: 1998), 323-30.
- 13 *Meteora*'nın dört kitabı bu iki (Latince üç) bölümle bir araya getirilmiş ve bu bütün, Alfred'in şerhiyle birlikte kullanılmıştır: Bu, Alfred'in sözkonusu bir araya getirmeden sorumlu olduğunu ima etmektedir.
- 14 Arapça mecmua *Hayvanların Meydana Gelişi, Hayvanların Organları ve Hayvanların Tarihi*'ni içermektedir, fakat Yunanca külliyattaki iki kısa eser bu koleksiyonda yer almamaktadır.
- 15 Söz konusu haşiyeler için bkz. J. K. Otte, *Alfred of Sareshel: Commentary on the Metheora of Aristotle* (Leiden: 1988); G. Freiberges (ed.), *Aspectus et Effectus: Festschrift for Richard Dales* (New York: 1993), 105-11; R. French, "Teaching Meteorology in Thirteenth-Century Oxford: The Arabic Paraphrase", *Physis*, 36 (1999), 99-129.
- 16 Oldukça sık olarak bu Arapça-Latince versiyonlar, Aristoteles'in *Libri Naturales*'inin Yunanca-Latince tercümelerinin kenarında karşımıza çıkmaktadır.
- 17 Büyük Albert gibi bir âlimin *Graeca interpretatio* ve bir *Saracenica interpretatio*ya değil, *vetus translatio* ve bir *nova translatio*ya atıfta bulunması dikkat çekicidir.
- 18 Krş. Ebû Muhammed Abdullah b. Rüşd (İbn Rüşd'ün oğlu), *Birleşme Üzerine*, (2): "Bu, Filozof'un *De Anima*'da [yani *De Anima*, III.7, 431b17-19] açıklamaya söz verdiği, ancak açıklamasının bize ulaşmadığı meseledir": C. Burnett, "The 'Sons of Averroes'", 287. Ayrıca bkz. ykr. blm. 9.
- 19 Bkz. Davidson [208].
- 20 Hasse [251], 127-53.
- 21 Yaklaşık aynı zaman diliminde, bir başka mütercim Yunancadan *Translatio Anonyma* veya *Metaphysica Media* olarak bilinen müstakil bir tercüme yapmıştır ki, başka bir yerde belirttiğim üzere bu, Antakya ile ilişkili çalışması çok az etkili olan bir grup mütercim çevresinde yapılmış olabilir; bkz. C. Burnett, "A Note on the Origins of the *Physica Vaticana* and the *Metaphysica Media*", R. Beyers v.dğr. (ed.), *Tradition et traduction: les textes philosophiques et scientifiques grecs au moyen âge Latin. Hommage à Fernand Bossier* (Leuven: 1999), 59-69.
- 22 G. Vuillemin-Diem, *Metaphysica lib. I-XIV, Recensio et Translatio Guillelmi de Moerbeke*, 2 c. (Leiden: 1995).
- 23 1200'den önce İngilizce bir el yazmasına kopyalanmıştır (MS Oxford, Selden supra 24) ve aynı tarihlerde Alexander Nequam tarafından bilinmekteydi.
- 24 Adelard, *Questiones Naturales*, 226: *de NOY, de hyle, de simplicibus formis, de puris elementis ... de initio vel initiis*.
- 25 Hermann kendi metafiziğinin ilkelerini *De Essentiis*, 58vB-60rE'de ortaya koymaktadır (ed. C. Burnett [Leiden: 1982], 76-88), ancak belirli konuları eser boyunca işlemektedir.

- 26 *Omne autem quod gignitur ex causa aliqua necessario gignitur; nihil enim fit cuius ortum non legitima causa et ratio pracedat* (Eflatun, *Timaues*, 28A).
- 27 Kindî'nin *De Quinque Essentiis* isimli metni, Cremonalı Gerard tarafından tercüme edilmiştir ancak "madde" yerine *habitudoya* yer vermektedir.
- 28 R. Lemay, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century* (Beyrut: 1962). Ebû Ma'ser'in felsefî yaklaşımının yakın zamanlarda yapılan bir tahlili için bkz. P. Adamson, "Abû Ma'shar, al-Kindî and the Philosophical Defense of Astrology", *Recherches de philosophie et théologie médiévales*, 69 (2002), 245-70.
- 29 *Omni quoque genito causa genitrix antiquior* (Hermann of Carinthia, *De Essentiis*, 80). Bu ifade Ebû Ma'ser'in *Büyük Giriş*'inin ktp. 1, blm. 4'ünde "Filozof'a atfedilmektedir; bkz. ed. R. Lemay, 9 c. (Napoli: 1995-6), c. II, 39 (Arapça) ve c. VIII, 12 (Hermann'ın tercümesi).
- 30 *Sic enim apud Hermetem Persam: forma quidem ornatus est materie; materia vero forme necessitas*; krş. Ebû Ma'ser'in *Büyük Giriş*'inin ktp. V, blm. 4'ü: c. I, 313 ve c. VIII, 76.
- 31 Dominicus Gundissalinus, *The Procession of the World (De Processione Mundi)*, çev. J. A. Laumakis (Milwaukee: 2002).
- 32 M. Alonso, "Las fuentes literarias de Domingo Gundisalvo", *Al-Andalus*, 11 (1946), 159-73; Laumakis (bkz. bir önceki dipnot), 14-15.
- 33 *Liber de Causis* en erken el yazmasında (Oxford, Selden supra 24) "Avendauth"a nisbet edilmiştir ve Arapça şekli çoğunlukla İspanya'daki Yahudi filozoflar (İbn Cebir dahil) tarafından iktibas edilmektedir; bkz. R. Taylor, "The *Kalâm fî Mahd al-Khair (Liber de Causis)* in the Islamic Philosophical Milieu", Kraye, Ryan ve Schmitt [60], 37-52, 41'de.
- 34 Bkz. D. Gutas, "Aspects of Literary Form in Arabic Logical Works", Burnett [50], 54-5.
- 35 M. Zonta, "Avicenna in Medieval Jewish Philosophy", Janssens ve de Smet [97], 267-79, 267-9'da Endülüslü Yahudi filozofların on ikinci yüzyılın ilk yarısından itibaren İbn Sînâ ve Gazâlî'nin eserlerine bağımlı olduklarına işaret etmektedir (Judah Halevi, Joseph b. Saddîq, tabii ki Abraham b. Da'ud).
- 36 Muhtemelen Gundisalvi, Fârâbî'nin felsefe tahsiline yönelik bir teşvik mahiyetindeki *Mutluluk Yoluna Dikkatin Çekilmesi*'nin tercümesinden de sorumluymuştu. Zira eserin mesajı, onun *Felsefenin Ayırımı Üzerine*'sinin başlangıcında tekrarlanmaktadır: "Hikmet, ya insanın nefsinin hakikati tanıma konusunda aydınlatan veya onu iyilik sevgisiyle yakıp tutuşturan bütün bu [bilimlerle] ilişkilidir ve bütün bunlar felsefî bilimlerdir" (ed. L. Baur, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, c. IV/2 -3 [Münster: 1903]), 5). Gundisalvi'nin genel olarak önemi hakkında bkz. A. Fidora, *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus* (Berlin: 2003).
- 37 A. Cortabarría, "La connaissance de textes arabes chez Raymond Martin O.P. et sa position en face de l'Islam", *Chaiers de Fanjeaux*, 18 (1983), 279-300.
- 38 J. Paniagua, *Studia Arnaldiana* (Barselona: 1994), 319-34.

- 39 I. Draelents, "Arnold de Saxe", *Bulletin de philosophie médiévale*, 34 (1992), 164-80 ve 35 (1993), 130-49.
- 40 Kischlat [252].
- 41 Giles of Rome, *Errores Philosophorum: Critical Text with Notes and Introduction*, ed. J. Koch, çev. J. O. Riedl (Milwaukee: 1944); Koch'a göre ykl. 1270'de kaleme alınmıştır.
- 42 Bu hatalar şunları içermektedir: "Gelecek mutlak olarak ve herhangi bir kayıt olmaksızın en üst semavî cisimlerin durumuna bağlıdır", "her şey zorunlulukla gerçekleşir"; "semavî ahenk tek başına her şeyi sonuçlandırır"; "zihinde canlandırılan suret zihin dışındaki şeyler üzerinde sebebiği işle-tir"; "Tanrı ve ruhanî yaratıklara yapılan duaların, iyi olanı muhafaza ve kötü olanı dışarıda bırakma konusunda tabii bir etkinliği vardır."
- 43 Bkz. *Picatrix*, ed. D. Pingree (Londra: 1986), I.V.36.
- 44 Bu hususların ayrıntısı için bkz. C. Burnett, "The Second Revelation of Arabic Philosophy and Science: 1492-1562", C. Burnett ve A. Contadini (ed.), *Islam and the Italian Renaissance* (Londra: 1999), 185-98.
- 45 Ayrıntılar için bkz. G. Tamani, "Traduzioni ebraico-latine di opere filosofiche et scientifiche", *L'Hébreu au temps de la renaissance*, ed. I. Zinguer (Leiden: 1992), 105-14. *Habilitationsschrift*'inin bir bölümüyle ilgili ayrıntılı bilgileri benimle paylaşan Dag Nikolaus Hasse'ye müteşekkirim: "Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance."
- 46 Bkz. Burnett [245], 276-81.
- 47 Paralel metinler için bkz. G. Serra, "La traduzione araba del *De generatione et corruptione* di Aristotele citata nel *Kitâb al-Tasrif* attribuito a Jâbir", *Medioevo*, 23 (1997), 191-288.
- 48 MS. Vat. Ott. Lat. 2048'de; bkz. C. Martini, "The Arabic Version of the Book *Alpha Meizon* of Aristotle's *Metaphysics* and the Testimony of the MS. Bibl. Apostolica Vaticana, Ott. Lat. 2048", J. Hamesse (ed.), *Les traducteurs au travail: leurs manuscrits et leurs méthodes* (Turnhout: 2001), 173-206.
- 49 Ed. A. Patin, *Tijdschrift voor filosofie*, 18 (1966), 90-203. Yeni neşri Richard Taylor tarafından hazırlanmaktadır; krş. R. C. Taylor, "Remarks on the Latin Text and the Translator of the *Kalâm fî mahd al-khair/Liber de Causis*", *Bulletin de philosophie médiévale*, 31 (1989), 75-102. Arapça ve Latince'deki Sahte-Aristoteles eserleri için bkz. Kraye, Ryan ve Schmitt [60].
- 50 Ed. S. L. Vodraska, Doktora tezi, Londra Üniversitesi, 1969.
- 51 H. Schier, *Denkmäler Provenzalischer Literatur und Sprache* (Halle: 1983), 473-80.
- 52 Roger Bacon'un şerhiyle birlikte ed. R. Steele, *Rogei Baconi Opera Hactenus Inedita*, c. V (Oxford: 1920), 2-172.
- 53 Ed. M. Plezia (Varşova: 1960).
- 54 C. Burnett, "Abd al-Masîh of Winchester", L. Nauta ve A. Vanderjagt (ed.), *Between Demonstration and Imagination: Essays on the History of Science and Philosophy Presented to John D. North* (Leiden: 1992), 159-69.

- 55 Ed. E. Théry, "Autour du décret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodise", *Bibliothèque thomiste*, 7 (Kain: 1926), 74-82; ayrıca bkz. C. Burnett, "Sons of Averroes", 282. Gundisalvi'nin (Dominicus Gundissalinus) tercümeleri yaklaşık olarak 1160-1190 arasına tekabül etmektedir.
- 56 Ed. Théry, "Autour du décret", 92-7, 86-91 ve 99-100.
- 57 Ed. J. R. O'Donnell, *Medieval Studies*, 20 (1958), 239-315.
- 58 Ed. S. Landauer (Berlin: 1902).
- 59 Ed. C. Burnett, "Physics before the *Physics*", *Medioevo*, 27 (2002), 53-109 (86-105).
- 60 Ed. F. Hudry, *Chrysopoeia*, 6 (1997-9), 1-154.
- 61 Ed. J. Heler (Nuremberg: 1549).
- 62 Ed. J. Ruska, *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, 1 (Berlin: 1931).
- 63 Ed. J. Wilcox, "The Transmission and Influence of Qustâ ibn Lûqâ's *On the Difference between Spirit and the Soul*", Doktora tezi, City University of New York, 1985.
- 64 Ed. J. Wilcox ve J. M. Riddle, "Qustâ ibn Lûqâ's *Physical Ligatures* and the Recognition of the Placebo Effect", *Medieval Encounters*, 1 (1995), 1-50.
- 65 Her iki tercüme için de bkz. ed. R. Lemay, Abû Ma'shar al-Balkhî, *Liber Introductorii Maioris ad Scientiam Iudiciorum Astrorum*, 9 c. (Napoli, 1995-6; bkz. c. V ve VIII).
- 66 Bu ve takip eden iki eser A. Nagy tarafından neşredilmiştir: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, c. II, ksm. 5 (Münster: 1897).
- 67 Ed. C. Burnett, G. Bos ve C. Burnett, *Scientific Weather Forecasting in the Middle Ages: The Writings of al-Kindi* (Londra: 2000), 263-310.
- 68 Ed. M.-T. d'Alverny ve F. Hudry, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 41 (1974), 139-259.
- 69 Ed. Gonzáles Palencia, 2. bsk. (Madrid: 1953) (Yeni neşir H. Hugonnard-Roche tarafından hazırlanmaktadır.)
- 70 Ed. E. Gilson, "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 4 (1929), 4-149 (115-26).
- 71 Ed. D. Salman, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 12 (1940), 33-48.
- 72 Bu, Aristoteles'in mantığı üzerine yapılan yorumların bir toplamıdır. Fârâbî'nin, en azından *Kategoriler* ve *Yorum Üzerine*'nin özetleri ile tabii ki *Birinci* ve *İkinci Analitikler* üzerine yazdığı serhler Albertus Magnus tarafından bilinmekteydi: M. Grignaschi, "Les traductions latines des ouvrages de la logique arabe et l'abrégé d'Alfarabi", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 39 (1972), 41-107.
- 73 Bkz. I. Bignami-Odier, "Le manuscrit Vatican Latin 2186", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 11 (1938), 133-66, 137, 154-5'te.

- 74 Ed. M. Grignaschi, "Les traductions latines."
- 75 Ed. M. Grignaschi ve J. Langhade, *Deux ouvrages inédits sur la rhétorique [sic]* (Beyrut: 1971).
- 76 Krş. L. Thorndike ve P. Kibre tarafından Fârâbî'ye atfedilen bir metin: *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin* (Londra: 1963), col. 1253: "Liber de natura loci ex latitudine et longitudine: Quad naturam loci scire oportet in scientia naturali..."
- 77 Öklid'in *Unsurular*'ı üzerine Latince bir şerhle birlikte Vatican, Reg. Lat. 1268, vr. 72r-73r'de bulunmaktadır. Ed. C. Burnett, "Euclid and al-Fârâbî in MS Vatican, Reg. Lat. 1268", *Festschrift Gerhard Endress* (Leuven: 2004), 411-36.
- 78 *De Perfectione* İbraniceye atıfla Alessandro Achillini (1501) tarafından yeniden yazılmıştır; her iki metin de M. Geoffroy ve C. Steel, *Averroès, La béatitude de l'âme*'de (Paris: 2001) neşredilmiştir.
- 79 Bu metin "Mahometh discipulus Alquindi"ye (Muhammed, Kindî'nin bir talebesi) atfedilmekte ve şu başlığı taşımaktadır: *Liber Introductorius in Artem Logicae Demonstrationis*. Ed. Nagy, *Beiträge*, c. II, ksm. 5, 51-64. Ayrıntılı bilgi için bkz. C. Baffioni, "Il Liber Introductorius in artem logicae demonstrationis: problemi storici e filologici", *Studi filosofici*, 17 (1994), 69-90.
- 80 Ed. P. Gauthier-Dalché, *Revue d'histoire des textes*, 18 (1988), 137-67.
- 81 Ed. A. Sannino, "Ermete mago e alchimista nelle biblioteche di Guglielmo d'Alvernia e Ruggero Bacone", *Studi Medievali*, 41 (2000), 151-89; bkz. C. Baffioni, "Un esemplare arabo del Liber de quattuor confectionibus", P. Lucentini v.dğr. (ed.), *Hermetism from Laten Antiquity to Humanism* (Turnhout: 2003), 295-313.
- 82 *Opera Omnia Isaac* (Lyons: 1515) içinde basılmıştır.
- 83 İki versiyonun da ed. J. T. Muckle, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 11 (1938), 300-40.
- 84 Ed. A. Birkenmajer, "Avicennas Vorrede zum 'Liber Sufficientiae' und Roger Bacon", A. Birkenmajer, *Etudes d'histoire des sciences et de la philosophie du moyen âge* (Wroclaw: 1970), 89-101. Şifâ hakkındaki bilgi M.-T. d'Alverny'den gelmektedir: "Notes sur les traductions médiévales d'Avicenne", d'Alverny [248]'deki dördüncü makale. Şifâ temelde cümülle-re (tekili: cümle) ayrılmakta, bunlar da sırasıyla fûnûn (tekili: fenn), makâlât veya "kitaplar" ve fusûl (tekili: fasl) veya "bölümler"e taksim olunmaktadır. Mantığa dair ilk iki bölüm (c1, f1, ktp. 1, blm. 1 ve 2) sırasıyla şu şekilde isimlendirilmişlerdir: *Capitulum Primum et Prohemiale ad Ostendendum quid Contineat Liber Asschyphe* ve *Capitulum de Excitado ad Scientias*.
- 85 Ed. L. Baur, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, c. IV, ksm. 2-3 (Münster: 1903), 124-33 (ayrıca bkz. 304-8).
- 86 Arapçadaki ktp. 3, blm. 1-10'a tekabül etmektedir. Arapça ktp. 3, blm. 11-15 ve ktp. 4 Latinceye tercüme edilmemiş görünmektedir.
- 87 Ed. M. Renaud, *Bulletin de philosophie médiévale*, 15 (1973), 92-130.

- 88 Ed. E. J. Holmyrad ve D. C. Mandeville (Paris: 1927).
- 89 Sadece Sorbonne kütüphanesinin 1338 numaralı kataloğunda bir tane bulunmaktadır.
- 90 Ed. Van Riet, *De Anima*, c. II, AvL, 187-210.
- 91 Alpago tarafından yapılan bu ve takip eden tercüme yaklaşık 1500'de Dimeşk'te yapılmıştır; bkz. M.-T. d'Alverny, "Andrea Alpago, interprète et commentateur d'Avicenne", d'Alverny [248]'deki on dördüncü makale.
- 92 Ed. E. Franceschini, *Atti del Reale istituto veneto di scienze, lettere ed arti*, 91 (1931-2, 393-597 (Latinceye İspanyınca *Bocados de oro*'dan tercüme edilmiştir). Arapçadaki bu türden hikemiyat literatürü için bkz. Gutas [22].
- 93 D. Salman, "Algazel et les latins", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 10 (1936), 103-27 (125-7).
- 94 Mantık kısmı C. Lohr tarafından neşredilmiştir: *Traditio*, 21 (1965), 223-90 (239-88); metafizik ve fizik kısımları J. T. Muckle tarafından neşredilmiştir (Toronto: 1933).
- 95 Ed. C. Lohr, *Diss Freiburg/Br.*, 1967, 94-123 (bu seçki aynı zamanda Llull tarafından Katalancada manzum hale getirilmiştir).
- 96 Kayıp bir Kastilyaca versiyonundan yapılan Latince tercüme "Abraham Hebreus" tarafından Kastilya Kralı X. Alfonso için hazırlanmıştır; ed. J. L. Mancha, M. Comes v.dğr. (ed.), "*Ochava espera*" y "*Astrofisica*" (Barselona: 1990), 133-207 (141-97).
- 97 Ed. J. M. Milás Vallicrosa, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca catedral de Toledo* (Madrid: 1942), 285-312.
- 98 Ed. M. Smith, *Transactions of the American Philosophical Society*, 91.45 (2001).
- 99 Ed. R. Hissette (Leuven: 1996).
- 100 Bir *editio minoru* G. Guldetops tarafından hazırlanmaktadır.
- 101 Bkz. H. Schmieja, "Secundum aliam Translationem: Ein Beitrag zur arabisch-lateinischen Übersetzung des grossen Physikkomentars van Ibn Rushd" Aertsen ve Endress [134], 316-36.
- 102 Ed. F. J. Carmody ve R. Arnzen (Leuven: 2003).
- 103 Ed. F. S. Crawford (Cambridge, MA: 1953).
- 104 Ed. E. L. Shields (Cambridge, MA: 1949).
- 105 Bir *editio minoru* D. N. Hasse tarafından hazırlanmaktadır.
- 106 Ed. A. Coviello ve P. E. Pornaciari (Floransa: 1992).
- 107 Ed. C. Steel ve G. Guldentops, "An Unknown Treatise of Averroes", *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 64 (1997), 86-135 (94-135).
- 108 Arapça, İbranice ve Latince versiyonları ed. C. Burnett ve M. Zonta, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 67 (2000), 295-335.

- 109 Ed. M. Alonso, *Teología de Averroes: estudios documentos* (Madrid: 1947), 357-65.
- 110 Ed. B. H. Zedler (Milwaukee, WI: 1961).
- 111 Maimonides'in ortaçağ Latince tercümeleri için bkz. W. Kluxen, "Literargeschichtlichs zum lateinischen Moses Maimonides", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 21 (1954), 23-50.
- 112 Son dört madde *Epistolae seu Quesita Logica Diversorum Doctorum Arabum precipue Averrois*'te yer almaktadır. Orijinal Arapça metinler bilinmemekte ve en azından son üç yazar teşhis edilememektedir.

Klasik Dönem Sonrası Arapça ve Farsça Felsefe Geleneklerindeki Eğilimler

Hossein Ziai

Bu bölümde Arapça ve Farsça felsefi eğilimleri, temelde on altıncı ve on yedinci yüzyıla ait metinler ve onların daha yakın zamandaki takipçileri tarafından sunulduğu şekliyle ele alacağım. Felsefi faaliyet, özellikle, Fars etkisinin jeopolitik sınırları tarafından belirlenmiş olan ve 1501'de başlayan Safevî döneminden itibaren merkezini İran ülkesinin oluşturduğu topraklarda devam etmiştir.¹ Erken dönemdeki filozoflar, yani Arapça felsefe geleneğinin teşekkül dönemindeki filozoflar içinde, eserleri, sonraki devir felsefi eğilim ve okulların tümü üzerinde en doğrudan ve sürekli etkide bulunanı İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ'nın felsefesinin yapı, teknik ve dili -en iyi şekilde, iki temel eseri *el-İşârât ve't-tenbihât* ile *eş-Şifâ*'da kendini göstermektedir-, hem Arapça hem de Farsçadaki sonraki döneme ait bütün felsefi eserlerin kendilerini kıyaslayacakları bütüncül bir sistem tanımlamaktadır. İbn Sînâ'nın felsefi metinleri, Arapça ve Farsça Meşşâî felsefeye teknik dil ve metodolojisini verdiği gibi, semantik, mantık, ontoloji, epistemoloji gibi konularda da geniş bir felsefi meseleler yelpazesi ortaya koymuştur. Sonraki dönemde ortaya çıkan eğilimler, milattan sonra on ikinci yüzyılda tesis edilen felsefi metinlerin geliştirilip daha saf hale getirilmesi olarak değerlendirilmelidir.

Bazı oryantalistler ve savunmacı tarihçiler, İbn Sînâ sonrası tüm külliyatı tanımlamak için “teosofi”, “Doğu hikmeti”, “aşkın teosofi”, “ezelî hikmet”, “mistik tecrübe” ve benzeri, herhangi bir kesinlik ifade etmeyen genel nitelemeler kullanmışlardır.² Ben burada bu türden özensiz nitelemelerden uzak durarak, geniş ve çok iyi tanımlanmamış Arapça ve Farsça metinler yelpazesinin güya “manevî”, “sûfî” veya “batınî” boyutlarından ziyade, bizatihi metinlerin kendi felsefî niyet ve değeri üzerinde yoğunlaşacağım. Fazlur Rahûnân’ın yazdığı gibi, biz, İbn Sînâ sonrası metinleri, ancak “modern felsefe tâlibi açısından büyük değer ve alakaya sahip olan entelektüel ve felsefî özü (...) pahasına” çok iyi tanımlanmamış bir mistisizm olarak yorumlayabiliriz.³

İbn Sînâ sonrası en önemli felsefî eğilimler, felsefî önerme ve problemler sahasını *reddetmekten* ziyade *saflaştırma* anlamında, yeniden tutarlı, bütüncül sistemler inşa etme ve dolayısıyla felsefeyi, Gazâlî tarafından yöneltlen ithamlardan kurtarma çabasıdır. Aynı zamanda dinle daha uyumlu felsefî sistemler kurmaya da gittikçe artan şekilde önem verilmiştir. Sonraki eğilimlere en derinden etkide bulunan felsefî sistem -tabii ki İbn Sînâ’ninkinden sonra ikinci sırada- Sühreverdî’nin “İşrak felsefesi”dir.⁴ Bu sistem, bizim bilimin ilkelerini doğrudan doğruya *ilm-i huzûrî* ile elde ettiğimizi kabul eden “Nurlar Bilimi” (*ilmü’l-envâr*) isminde yeni bir metot tanımlamaktadır. Sühreverdî’nin 1191’de Halep’te idam edilmesinden yarım yüzyıl sonra İşrak felsefesi, Şemseddîn eş-Şehrezûrî’yle başlamak üzere İşrakî şarihler tarafından “daha tam bir sistem” (*en-nizâmu’l-etemm*) olarak ilan edilmiştir.⁵ Böylesine “tam” veya bütüncül bir sistem kurma amacı, sonraki felsefî eğilimlerin, özellikle de on yedinci yüzyıldakilerin ayırt edici özelliğidir. Bu tür sistemler, dikkatli bir şekilde seçilmiş dinî meseleleri de işin içine katmak suretiyle, din ile felsefe arasında uyumu savunarak Aristotelesçi felsefenin yapısını genişletmeyi hedeflemektedirler.

Bu sebeple aşağıda ilk olarak bu bütüncül sistemlerin eski Meşşâî ve yeni İşrakî geleneklerle ilişkisini, ikinci olarak İranlı filozof İbn Torkeh İsfahanî merkezinde din ile felsefe arasındaki “uzlaşmayı”, son olarak da sonraki geleneğin ilgilendiği belirli felsefî meseleleri inceleyeceğim. Sühreverdî’den itibaren sonraki gelenekteki pek çok düşünür, “mistik” olguyu, özellikle de tecrübî ve sezgisel bilginin epis-

temolojisini tartışmış olsa da onlar bunu felsefenin bakış açısından yapmışlardır. Sonraki eğilimlerin temsilci simaları, akılcı düşünürler ve bilim adamlarıdır (*ulema*); hiçbirisi tasavvufî bir tarikatın üyesi değildir ve neredeyse hepsi -özellikle on yedinci yüzyıldan itibaren- *ulema*, yani Şîî din adamı sınıfına dahildirler.⁶

Sistematik Felsefe

Yoğun felsefî faaliyet on altıncı yüzyılın ortalarından itibaren önce Şîrâz'da, onu takiben de İsfahan'da gerçekleşmiş ve yaklaşık bir buçuk asır devam etmiştir. Sözkonusu faaliyet, "İsfahan okulu" olarak isimlendirilen akıma yol açan bir "felsefe ihyası" olarak nitelenmektedir. Bu dönemin en önemli ismi Sadreddîn Şîrâzî Molla Sadrâ'dır. Molla Sadrâ, sözkonusu okulun "kurucusu" Mîr Dâmâd'ın talebesiydi ve en büyük felsefî başarısı, *şaheseri* olan *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî'l-esfâri'l-erba'ati'l-akliyye*'dir (genellikle sadece *Esfâr* olarak atıfta bulunmaktadır). Onun sistemi ve "okulu" da *el-hikmetü'l-müte'âliye* veya metafizik felsefe şeklinde isimlendirilmektedir.⁷ Molla Sadrâ'nın çok sayıdaki felsefî eseri yanında, fıkıh başta olmak üzere diğer dinî konulardaki şerh ve müstakil eserleri, okulun aklî ve "bilimsel" (*ilmî*) amacı doğrultusundadır. Şîî merkezlerin bu sistemi esas alan ilmî faaliyetleri bugün de devam etmektedir. Muhtemelen Sadrâ gibi filozoflara, genellikle kabul edildiğinden çok daha fazla şey borçlu olan önemli bir gelişme de aklî ilimlere (*ulûm-i aklî*) dair teorik Şîî müfredatıdır. Bu müfredatın en üst seviyesinde, Esîrüddîn el-Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'si (*Felsefe Rehberi*) başta olmak üzere -Ebherî'nin eseri üzerine Sadrâ'nın da içinde bulunduğu pek çok kimse şerh, haşiye ve talik kaleme almıştır- felsefe ders kitaplarının tahsilinin ardından *Esfâr*'ın okunması gelmektedir. Kısacası, *el-hikmetü'l-müte'âliye* sistemi ve onun yankıları, aklî Şîîliği günümüzde de belirlemeye devam etmektedir.

İbn Sînâ'nın *Şîfâ*'sından farklı olarak *Esfâr*, mantık veya fiziğe dair müstakil bölümlere sahip değildir. Bu açıdan felsefenin mantık, fizik ve metafizik şeklindeki -sadece İbn Sînâ'da değil, yukarıda bahsi geçen *Hidâyetü'l-hikme* gibi ders kitaplarında da görülen- Meşşâî ayırımından farklılaşmaktadır. Bunun yerine vurgu, *Esfâr*'ın

dört kitabından ilkinin konusunu teşkil eden varlık meselesi üzerinedir. *Esfâr* yapı itibariyle Sühreverdî'nin *İşrak Felsefesi*'nden de ayrılmaktadır ki, zaten Sadrâ da pek çok felsefî meselede İşrakî görüşleri reddetmektedir. Ancak, Sühreverdî'nin yaklaşımlarını Meşşâî felsefe konusundaki kendi anlayışı ışığında tasfiye etse de Sadrâ yine de İşrakî metodolojiyi takip etmektedir. Onun kapsamlı İşrakî bakışı bazı alanlarda oldukça açıktır.

(A) BİLİM ve EPİSTEMOLOJİNİN İLKELERİ. Bilim ve kıyasî akıl yürütmenin temeli olarak Aristotelesçi tanımın yerini (*horos*, *horismos*, İbn Sînâ'nın *el-haddü't-tâmm*'ı) *Esfâr*'da “birincil sezgi” almaktadır. İlk defa Stoacılar tarafından ortaya konulduğu iddia edilen bu Meşşâî olmayan yaklaşım, zaman-mekana dair birincil sezgiyi benimsemekte ve “müşahedeler” ve “şahsî ilhamların” (dinî vahiy de dahil) bilgi teorisi açısından geçerli olduğunu kabul etmektedir. Bu noktada Sadrâ, *ilm-i huzûr*’inin tahsil edilen bilgiye (*el-ilmu'l-husûlî*) önceliğini kabul etme konusunda İşrakîleri takip etmektedir. O aynı zamanda Sühreverdî gibi, Faal Akl’ın sayılı, ayrı (yani süreksiz) bir kozmolojinin onuncu akli olarak ilk ilkelerin elde edilmesindeki merkezî rolünü de bir kenara bırakmaktadır. O, İşrakîliğin akılların çokluğu (*kesretü'l-ukûl*) tasavvurunu övmektedir ki, bu tasavvurda Meşşâî modelin “geliştirilmiş” şekli olarak akıllar sadece “daha çok” ve “daha az” gibi belirsiz derecelendirmelerle birbirlerinden ayırt edilmektedir. Bu ise Sadrâ’nın, muhtemelen klasik dönem sonrası Arapça ve Farsça yazılan felsefî eserlerin tümünde en çok tartışılan teori durumundaki, bilen ve bilinenin “birliği” veya “aynılığı” teorisine yol açmaktadır. Sadrâ’nın epistemolojisinin etkisi, önde gelen Şiî filozof Seyyid Celâleddin Âştîyânî’nin çalışmalarında bugün de devam etmektedir.⁸

(B) ONTOLOJİ. “Mahiyetin önceliği” (*asaletü'l-mâhiyye*) İşrakîliğin ana kabullerinden birisidir, ancak Sadrâ tarafından “varlığın önceliği” (*asaletü'l-vücûd*) uğruna reddedilmiştir. İşrakîler aynı zamanda metafiziği *metaphysica generalis* ve *metaphysica specialis*, yani mahza varlığı incelemek ile buna mukabil bir niteliğe bürünmüş varlığı incelemek şeklinde ikiye ayırmaktadırlar. Sadrâ tarafından benimsenip saflaştırılan bu ayırım, günümüze kadar sonraki geleneğe mensup bütün felsefî eserlerde yer almaktadır.

(C) BİLİM ve DİN. Aristoteles'in, felsefenin temeline dair görüşleri Sadrâ tarafından yeniden ele alınıp açıklanmıştır. Onun bilgi teorisi bir yerde İsrakî ilkelere çok daha fazla bağlıdır. Buna göre bilgi, duyumlama ve küllîlerin soyutlanması sonucunda elde edilen şey üzerine değil, öncelikli olarak bilen özne (*el-mevdû'u'l-müdrîk*) üzerine inşa edilmektedir. Söz konusu özne kendi "benini" (*el-ene'yyetü'l-müte'âliye*), benlik bilincinin ilkesi aracılığıyla bilmektedir. "Ben", sezgisel olarak, birincil kavramlar durumundaki zaman-mekânı keşfetmekte, bu tür şeylerin birincil akledilirler olarak geçerliliğini kabul etmekte ve öncelikli hakikatlerin ve Tanrı'nın varlığını tasdik etmektedir. Dolayısıyla sistem daha sonra, dinî öğretiyeye felsefî bir temel sağlaması sebebiyle, dinî öğretiyeye uyumlu olarak telakki edilmiştir. Ayrıca bu, *el-hikmetü'l-müte'âliyenin* İran'daki skolastik Şîî merkezlerdeki zaferinin de yolunu açmıştır. Eğer Sadrâ'nın sisteminin Şîî siyaset öğretisi üzerindeki etkisini düşünersek, felsefedeki mevcut hakim eğilim olarak entelektüel Şîîliğin özellikle geçen yüzyılda, pratik aklın teorik bilim üzerindeki önceliğini nasıl kabul ettiğini anlayabiliriz. Teorik felsefe, her zaman doğru olan küllî önermelere -Meşşâîliğin "bilimin kanunları" dediği şey- ulaşmasının imkansız olması gerekeceğiyle İsrakîliğin eleştirilerine muhatap olmuştur. Bunun yerine, her bölgedeki "yaşayan" bilgelerin, kendi ferdî, tecrübî, öznel bilgilerini kullanmak suretiyle temelleri destekleyip yenileyerek toplumun sahip olması gereken "bilimsel" tavrı belirlemesi düşünülmektedir.

Müsaadenizle bu hususu biraz daha açıklayayım. İbn Sînâya göre küllî bir önerme hem zorunlu hem de her zaman doğru olmak durumundadır. Ancak geleceğin kaçınılmaz imkanı (*el-ımkânü'l-müstakbel*) sebebiyle şimdi sonuç olarak ulaşılan bir "kanun"un geçerliliği, gelecekte keşfedilecek istisnalarla altüst olabilecektir. Dahası, her zaman doğru olan en esaslı ve zorunlu bilginin, her bilginin ilave bir bilgiye dayanması gerektiğine dair Eflatuncu hükme uygun olması gerektiği de ileri sürülmektedir. Bu ise yüklümlü tarzda, yani "S P'dir" şeklinde olamaz, çünkü böyle olması durumunda geriye doğru giden sonsuz bir silsileye sahip oluruz. Bunun yerine o, bilen öznenin nesneyi "görmesi" (*yüşâhidu*, hem haricî görme hem de "iç" gerçekliklerin aklın kavranması anlamında teknik bir terim) ve bu nesnenin bilgisini süresiz bir anda elde etmesi şeklinde *belirli* bir zamanda *ilm-i huzûrî* yoluyla

gerçekleşmektedir. Dolayısıyla özne ile nesne arasında zamansız bir bilgi ilişkisi sözkonusudur ve bu, özne “sağlam” (yani yüksek bir sezgiye ve müşahedeye dayalı tecrübeye ya da haricî görme sözkonusu olduğunda iş gören bir görme organına sahip olma anlamında) olduğunda, “akıl”, “duyu”, “ilham”, “rüya” vb. şeklinde isimlendirilebilecek uygun bir “aracı” bulunduğu ve özne ile nesne arasında herhangi bir engel olmadığında gerçekleşmektedir. Bu birincil, sezgiye dayalı ve doğrudan bilgi, bilimsel kanunların kıyası esas alan yapıları için temel vazifesi görmektedir. Ancak bu temeller, gelecekte veya diğer mümkün dünyalarda başka özneler tarafından, kendi “gözlemleri” esas alınmak suretiyle yenilenmek durumundadır. Mevcut Şîî siyaset felsefesinde bu görev, zamanın en bilgili Şîî âlimine verilmektedir.⁹

(D) FELSEFE TARİHİ. Bu, ilk defa İbn Ebî Usaybi’a, el-Kıftî, Ebû Ya’kûb es-Sicistânî, İbn Cülcül el-Endelûsî ve diğerleri gibi klasik dönem tarihçileri ve bilim adamlarının (tabipler, filozoflar ve belirli alanlarda uzmanlaşmış diğer ilim adamları da dahil) hayatlarını yazan isimler tarafından ele alınmıştır. Sadrâ bunun ötesine geçerek felsefî düşünce ve okulların tarihine dair sistematik bir tahlil sunmaktadır. O, önemli olduğunu düşündüğü filozofları dört gruba ayırmaktadır: Birincisi, İşrakîlerle bir ölçüde hemfikir olan Pisagorcular, Eflatun ve Eflatuncular; ikincisi, “ilk” Meşşâîler; üçüncüsü, “sonraki” Meşşâîler -zaman zaman “saf” Aristotelesçi yaklaşımdan ayrılan bu gruba genellikle Proclus ve Porphyry dahildir- ve dördüncüsü, “Stoacıların takipçileri” olarak isimlendirdiği İşrakîler. “İlk” ve “sonraki” (*el-mütekaddimûn*, *el-müteahhirûn*) Meşşâîler arasındaki ayırım, Bağdâdî, Sühreverdî, Şehrezûrî ve Kutbuddîn eş-Şîrâzî gibi önceki yazarlarda da bulunmaktadır.

Bu tarih hakkındaki bir tartışma, *Esfâr* III.iii.4’te yer almaktadır. Burada Sadrâ, diğer konular yanında, Tanrı’nın bilgisi meselesini ve Tanrı’nın bilgisinin bir tasviri olarak *ilm-i huzûrî* teorisini ele almaktadır. Sadrâ meseleyi yedi düşünce okuluna ayırmaktadır ki, bunlardan dördü yukarıda bahsi geçen dört felsefî okul olup bunlara ilaveten iki “kelam” okulu ve bir “mistik” okulu zikretmektedir.¹⁰ Sözkonusu tasnif, *Esfâr*’dan üç yüzyıl önce kaleme alınan Şehrezûrî’nin eş-Şeceretü’l-ilâhiyye’sini yansıtmaktadır.¹¹ “Meşşâîlerin takipçilerinin okulu” (*mezhebu tevâbi’i’l-meşşâîn*) içinde

Fârâbî ve İbn Sînâ ile Behmenyâr (İbn Sînâ'nın meşhur talebesi ve *et-Tahsîl*'in yazarı), Ebu'l-Abbâs el-Levkerî ve “pek çok sonraki Meşşâî” (*kesîrun mine'l-müteahhirîn*) gibi takipçileri yer almaktadır.¹² “Sonraki Meşşâîler” sadece Müslüman filozofları kapsamaktadır. Kindî'den bahsedilmemektedir, ancak aslında onun ismine genel olarak *Esfâr*'da nadiren de olsa rastlanmaktadır. (*Nüzhetü'l-ervâh* adlı felsefe tarihi ve *eş-Şeceretü'l-ilâhiyye* isimli felsefe ansiklopedisindeki tavrıyla başta Şehrezûrî olmak üzere İşrakî filozoflar tarafından *mütekellim* olarak değerlendirilen Fahreddîn er-Râzî'nin de dışarıda tutulduğuna dikkat edilmelidir.¹³ Sadrâ da Râzî'nin *kelam* metodolojisini bir kenara bırakmaktadır.¹⁴ Bu grubun “varlığın önceliği”ni (*asaletü'l-vücûd*) ve âlemin ezeliliğini (*kıdem*) kabul edip cismanî haşri inkar ettikleri söylenmektedir. Onlar nefsin bedenden ayrı olduğunu onaylamaktadırlar, ancak ferdî nefsin ölümsüzlüğü meselesindeki tutumları belirsizdir. Onların görüşleri içinden Sadrâ sadece “sonraki Meşşâîler”in ontolojik görüşünü kabul etmektedir.

Bir sonraki grup “Stoacıların takipçisi olan Üstad Şihâbuddîn [Sühreverdi] el-Maktûl ve onun takipçilerinin okuludur. Onun takipçileri arasında el-Muhakkik et-Tûsî, İbn Kemmûne, el-Allâme [Kutbuddîn] eş-Şîrâzî ve *eş-Şeceretü'l-ilâhiyye*'nin yazarı Muhammed eş-Şehrezûrî yer almaktadır.”¹⁵ İşrakî okula yönelik “Stoacı” nitelenmesi *Esfâr*'da birkaç yerde karşımıza çıkmaktadır. Ancak “aklî suret” (*es-sûretü'l-akliyye*) ve “misâli suret” (*es-sûretü'l-misâliyye*) arasındaki ayırım gibi “orijinal” felsefî konularda Sadrâ, “İşrakî” (*el-işrâkiyyûn*) terimini kullanma konusunda dikkatlidir. “Stoacı” nitelenmesi sadece mantık ve fizikle alakalı meseleler sözkonusu olduğunda gündeme gelmekte, epistemoloji, kozmoloji ve eskatolojiyle ilgili konularda sadece “İşrakî” nitelenmesi kullanılmaktadır.¹⁶ Bu “okul”un temel öğretileri arasında maddî olsun olmasın (*mücerrede ev mâddiyyât*) veya basit olsun ya da olmasın (*mürekkebât ve basâit*), şeylerin suretlerinin zihin dışında gerçekten var oldukları (*el-kavl bi-kevnî vücûdi suverî'l-eşyâ fî'l-hâric*) görüşünün bulunduğu belirtilmektedir. Bu “naif gerçekçilik”, klasik dönem sonrası eğilimler açısından bir köşe taşısıdır ve belirli İşrakî görüşlerde hâlen devam etmektedir.¹⁷

Sonraki “Meşşâîlerin ilki (*mukaddemu'l-meşşâîn*), ilk üstadın en büyük takipçilerinden birisi olan Porphyry'ye nisbet edilen

(*el-mensûb*) okul”, bir başka ifadeyle ilk Meşşâîlerdir. Aristoteles’e yapılan atıf (“ilk üstad”) *Aristoteles’in Teolojisi*’ni, yani Arapça Plotinus’u akla getirmektedir. Bu “okul”la ilişkili görüşler arasında, akledilir suretlerin (*es-suverü’l-ma’kûle*), “bir olma”yı (*ittihâd*), Tanrı ve Faal Akıl aracılığıyla “seçilmiş” sayıda insanla paylaştığı yer almaktadır. Bizzat Aristoteles her zaman bir “okul” ile ilişkilendirilmemekte, ancak hakkında hüküm verilmek istenen her felsefî yaklaşım karşısında bir örnek olarak telakki edilmektedir.

Son olarak “ilahî Eflatun’un okulu” gelmektedir. Burada Sadrâ’nın süren bir “düşünce okulu”ndan ziyade bizatihi Eflatun’u kastediyor olması muhtemeldir. Eğer böyleyse, Sadrâ bizzat Eflatun’un felsefî yaklaşımını sonraki sinkretik, sözde “Eflatuncu” metinlerden ayrı olarak düşünmektedir. Sadrâ açıkça, başka bir yerde yaptığı gibi “*fî mezhebi’l-eflâtûniyye*” (Eflatuncuların okulunda) ifadesini kullanmak yerine, bizatihi Eflatun’a “*kâle Eflâtûn eş-şerîf*” (değerli Eflatun şöyle dedi) ifadesini kullanarak atıfta bulunmaktadır.¹⁸ Temel felsefî öğreti olarak bu noktada Ayrık Suretler (*es-suverü’l-mufâraka*) ve akledilir Eflatuncu Suretlerin (*el-müsülü’l-akliyyetü’l-eflâtûniyye*) “nesnelleştirilmiş” gerçekliğinden bahsedilmektedir ki, bu, Sadrâ’nın da sıkı bir şekilde benimsediği bir yaklaşımdır. Ona göre bu temelde Tanrı’nın bütün varlıkları bilmesi de (*ilmu’llâh bi’l-mevcûdâtî küllihâ*) ispatlanmaktadır. Böylece filozofların Tanrı’nın bilgisini kabul etmedikleri ve tümdengelimci akıl yürütmenin bunu ispat edemeyeceği yönünde Gazâlî’nin akılcılık karşıtı itirazı da reddedilmektedir. Takip eden skolastik Şîî entelektüel geleneği bunu, Sadrâ’nın bir zaferi olarak değerlendirmektedir.

Bunlar içinden bu bölümde bizi ilgilendiren, klasik dönem sonrası felsefî eğilimleri hakkıyla niteleyen, yukarıda bahsi geçen “ikinci okul”, yani İşrakîlerdir. Klasik dönem sonrası ve çağdaş eğilimlerde, Sadrâ tarafından dinî felsefeye dair getirilen yeni vurgularla birlikte, bu okulun hakimiyeti sözkonusudur. Mesela ölümsüzlük ve haşır meselesiyle ilgili olarak Sadrâ görünüşe göre bir tür *imaginalis* veya “sûrî” beden (*bedenün misâliyyun*, daha sonra on dokuzuncu yüzyılda filozof Sebzivârî’de bulunan bir tasavvur) haşırını “ispat etmeye” çabalamaktadır. Bununla o, İşrakîliğin ayrık, bedensiz bir

nefsin ölümsüzlüğü öğretisinden ayrılmaktadır. Pek çok ayrıntılı felsefî iddia alanında Sadrâ hem İbn Sînâcî hem de İşrakî görüşlere yer vermekte ve bazen bunlar arasında bir hüküm verip üçüncü ve daha berraklaştırılmış bir yaklaşım sunmaktadır. Felsefenin bu yeni ifadesi, önde gelen Şîî düşünürler yanında, tedricî olarak hali hazırdaki Şîî ulema sınıfının çoğunluğunca da kabul edilmektedir. Sadrâ'nın mirasının, muhtemelen kayıtsız, tahlilî bir felsefe olarak değil de, vahyedilmiş dinin iman esaslarını, özellikle de siyaset teorisi alanında Şîîliğin ilhamı esas alan otorite anlayışını kabul etmede temel araç olarak akli desteklediği iddia edilmek suretiyle, makbul bir dinî düşünce sistemi olarak hayatîyetini sürdürmesi bu sayede olmuştur.

Özet olarak, Şîî İran sahasında mevcut hakim felsefî eğilimleri tanımlayan yeni bütüncül sistemin, yani metafizik felsefenin ana felsefî yaklaşımı şu şekilde ortaya konabilir. Birincisi, felsefî yapı, geçerli epistemolojik süreçler durumundaki zaman-mekana dair birincil bir sezgi ile müşahedeler ve şahsî ilhamlar üzerine kurulmaktadır. *İlm-i huzûr*inin yüklümlü bilgiyi öncelediği düşünülmekte ve ayrık akılların çok, hatta sayılamaz (*bi-lâ nihâye*) olduğu ve bir süreklilik oluşturdıkları kabul edilmektedir. Bu, Meşşâîliğin farklı, sayılı ve ayrık akıllar modeline tamamen zıttır. Sonraki okulun ontolojik yaklaşımı çok açık değildir, ancak bana göre, süreklilik babından varlığa dair İşrakî görüş çerçevesinde ortaya konulsa da sözkonusu okulun bu konudaki yaklaşımı “varlığın önceliği” (*asaletü'l-vücûd*) tasavvuru doğrultusundadır. Her halükarda bu görüş gelenek açısından merkezîdir ve ayrıntılı bir şekilde Sadrâ'nın *Hikmetü'l-işrâk*'a yazdığı *Ta'likât*'ta ele alınmıştır.¹⁹ Eflatuncu Suretler nesnelleştirilmekte ve İşrakî kozmolojinin *mundus imaginalisi*, varlığı sezgisel “tecrübe” yoluyla tasdik edilen ayrık bir saha olarak değerlendirilmektedir. Son olarak metafizik iki kısma ayrılmaktadır: *Metaphysica generalis* ve *metaphysica specialis*. Bu, var olması açısından varlığı araştırmak (*vücud bi-mâ hüve vücûd*) anlamındaki saf İbn Sînâcî ontolojiden İşrakî bir ayrılığa işaret etmektedir. O aynı zamanda mistik haller ve makamlar, aşk, rüyaların sırları, nübüvvet, büyüçülük ve büyü sanatları gibi konulara dair tartışmaları da içermektedir.

Sâinüddîn ve Din ile Felsefenin Uyumu

Epistemolojinin İslam inancına bir zemin olarak kullanılması en azından Fârâbî'nin *Erdemli Şehir Sakinlerinin Görüşleri Hakkında Kitap*'ına kadar geri gitmektedir. Bu eserde ideal yönetici, ilahî olanla ilişkisi sebebiyle meşru kanun koyucudur; bu ise Faal Akıl ile birleşme teorisine dayanmaktadır. İslamî bir dinî felsefe oluşturma çabası, onuncu yüzyıldaki teşekkül döneminden sonra da sürmüştür ve sonraki düşünürler, dinî felsefeyi Helenik tarzdan ziyade daha "İslamî" biçimde ifade etmişlerdir. Yunanca felsefe geleneğinin akla vahiy karşısında öncelik tanıyan kayıtsız aklına Gazâlî ve ardından gelen daha az önemli isimler tarafından hücum edilmiş ve bunlar nihayetinde *Akılçılara Reddiye*'sinde (*er-Redd ale'l-mantıkiyyîn – Refutation of the Rationalists*) İbn Teymiyye'nin sert darbesine yol açmıştır.²⁰ Din ile felsefe ve tabii ki mistisizm (*irfân*) arasındaki uyum düşüncesini yeniden gündeme getirme konusunda gayret gösteren etkili bir sima da Şîî ilim çevrelerinde çoğunlukla Sâinüddîn olarak bilinen İbn Torkeh Ali b. Muhammed Hocendî İsfahanî (ö. ykl. 1432) idi.²¹ Sâinüddîn, ortaya çıkan ulema sınıflarıyla özdeş tutulduğundan, onun dini desteklemek için felsefeyi kullanışı makbul sayılmıştır ki, bu daha sonra Sadrâ gibi daha yaratıcı düşünürlerin de yolunu açmıştır. Sâinüddîn gibi isimler sayesinde Şîî ulema sınıfı, felsefeyi felsefe olarak kullanıp onu "hizmetçi" rolüne düşürmeden ve eserlerini Yunanca kaleme alan filozoflara İbn Teymiyye gibi akılçılık karşıtları tarafından gösterilen nefret yerine saygı ile yaklaşan "aklî ilimler" (*el-ulûmu'l-akliyye*) tasavvurunu kabul etmişlerdir. Sâinüddîn, eğitilmiş, skolastik ve kısa süreli yönetimlerin (onun durumunda Gürkânî İlhanlılar) saraylarında görev alan düşünürlerin bir örneğiydi. Bu eğilimin siyaset felsefesi açısından özü, açıkça, gerçek siyasî gündemle işbirliği halindeydi.

Sâinüddîn'in eserleri şimdilerde felsefî metodu, dinî öğretiyi ve "mistik" (*irfân-ı nazarî*) bilgiyi uyumlu hale getiren ilk çabalardan birisi olarak kabul edilmektedir. Entelektüel Şîîlik içindeki felsefî eğilimleri ele alan yakın zamanlardaki çalışmalarda Sâinüddîn, *ilm* (bilgi) konusunda ayrı bir "Şîî" vurgu ile birlikte, İran'da sistematik akılcı dinî bir felsefe inşa etmeye başlayan âlimler arasında anılmaktadır. O, âdil bir yöneticinin sürekliliğini garanti altına alan dinin, ilahî ilhamdan gelen, fakat aklen desteklenen ilkelerini onaylamaktadır. Her çağın

kendi bilgi müşahhaslaşmasına (*a'lém*) sahip olduğu görüşü ve bunun özellikle yaygınlaşması kısmen Sâinüddîn'in eserlerinin bir sonucudur. Sadughi'nin işaret ettiği üzere, Ziyâuddîn Dorri (ö. h. 1336), Âgâ Mîrzâ Muhammed Komşei (ö. h. 1306) ve hocası Mîrzâ Muhammed Ali Muzaffer, Âgâ Mîrzâ Mahmud el-Müderri el-Kehekî el-Kummî (ö. h. 1346) ve Âgâ Seyyid Muhammed Kâzım el-Lavâsânî et-Tahrânî (ö. h. 1302) gibi yirminci yüzyılda "aklî ilimler"de (*ulûm-i aklî* de bu arada muhtemelen ilk defa Sâinüddîn tarafından yaygınlaştırılmıştır) uzman önemli Şîî âlimlerin hepsi Sâinüddîn'in en önemli metni olan *Temhîdül-kavâid*'i okumuştur.²² Bu eser, en uygun tanımlamayla, çağdaş teknik dilde fenomenoloji ve din felsefesine dair bir metin olarak nitelenebilir ve eserde *ulema* sınıfının seçkin üyeleri arasından ilahî ilhama mazhar bir yöneticinin meşruiyeti yönündeki temel siyâsî öğreti savunulmaktadır.

Felsefî teorinin Şîî siyaset düşüncesini nasıl etkilediğini anlamak açısından ilgi çekici olan ancak çok az dikkat çekilen, şu gerçektir: Sâinüddîn, İşrakiliğin *ilm-i huzûrî* şeklindeki epistemolojisini ilk defa kullanıp ondan, sezgisel ve ilhamî bilgiye, özellikle de birincil ilkelere öncelik vermek için yararlananlar arasındadır. Şîî din felsefesi hiç şüphesiz *felsefe* dışındaki geleneklerden de görüşler devşirmektedir. Mesela cedele dayanmayan "bilimsel" *kelamî* akılcılık karşıtlarına, yani Eş'arî siyasî ve kelamî dogmasına hücum etmek için kullanılmaktadır. Kur'an tefsirlerinden de akılcı fikhî desteklemek için eşit derecede yararlanılmaktadır. Bu noktada Sâinüddîn, İslâm'ın beş esası ve benzer konular hakkında, kolayca faydalanılabilen akılcı tahliller sunmaktadır. Âştîyânî'nin işaret ettiği üzere Sâinüddîn'in evrenselci İslamî amaçlara sahip olan Gürkanlılar'a hizmet eden bir âlim olarak "siyasî" maksadı, metinlerinin büyük kısmını, halkın anlayabileceği bir dil ve üslupta yazmaktı.²³ Bütün bunlar *ulemaya* adil hükümdarı destekleme görevinin tevdi edilmesi yönündeki geniş kabul gören öğretiye yol açmıştır. Sâinüddîn'in, halen altmıştan fazla eserde varlığını sürdüren yenilikçi görüşleri, İran Şîiliğinin entelektüel geleneğini biçimlendirmede, özellikle de yeni Şîî siyaset felsefesinin özünün yaygınlaştırılmasında merkezî bir rol oynamıştır: Aklen ispatlanan, ilahî ilhama mazhar bilginin adil hükümdarın hizmetinde olması düşüncesi. "Vatandaşlar"a etkin bir rol verilmesi tedricen azalmakta, bunun yanında onlar siyaset de dahil bütün konularda itaat ve "*taklîd*" öğretisine inanmaya sevk edilmektedirler.

Bu da “taklit kaynağı” (*merci'-i taklid*) olarak dinî liderin merkezi kurumsallaşmasına yol açmaktadır.

Klasik Dönem Sonrası Kaleme Alınmış Arapça ve Farsça Metinlerdeki Felsefî Meseleler

İsfahan Okulu'ndan yaklaşık bir asır önce başlayan ve günümüze kadar devam eden felsefî geleneğin tarihi henüz yazılmamıştır. Tenkitli neşri yapılan birkaç metin, felsefî ilginin belirli mesele ve temalarını seçmemiz için bize bir temel sağlamaktadır, ancak bu konuda dikkatli bir şekilde işe başlamak zorundayız. On altıncı yüzyıldan önce Arapça ve Farsçada belirli, tek bir konuya tahsis edilmiş -bugün “monografi” adını verdiğimiz şey- oldukça az risale mevcuttur. Dokuzuncu yüzyılda yaşamış İranlı ünlü bilim adamı Ebû Bekr Râzî'nin *es-Siretü'l-felsefiyye'si* (*Felsefî Hayat Tarzı*) ve siyaset felsefesinin genel alanı içinde yer alan diğer birkaç eser başta olmak üzere, bazı istisnalar da mevcuttur. Ancak felsefî eserlerin kahir ekseriyeti kapsamlıdır ve çok sayıda meseleyi içinde barındırmaktadır. Bu, İbn Sînâ'nın bütün temel eserleri yanında, Meşşâî olmayan çalışmalar için de geçerlidir. Mesela, Sühreverdî ve diğerlerinin teknik eserlerinde, felsefî metinlerin temel yapısı değiştiğinde bile, felsefî meseleler yine de kapsamlı bir tarzda ele alınmaktadır.²⁴ Kapsamlı eserlere yönelik bu eğilim on beşinci, hatta on altıncı yüzyıla kadar devam etmiş görünmektedir. Hatta belirli meselelerle ilgilenmek isteyen yazarlar, yenilikçi katkılarını mevcut metinler üzerine yazdıkları şerh, haşiye ve ta'likler bağlamında yapmak durumunda kalmışlardır.

Müstakil felsefe risaleleri yazma uygulamasının ne zaman yaygın hale geldiğini kesin olarak söyleyemem. Bunun sebebi, özellikle on dördüncü yüzyılın ortalarından (kuzeybatı İran'da Moğollar ve ilk İlhanlılar tarafından desteklenen ve İranlı filozof ve bilim adamı Hâce Nasîruddîn et-Tûsî'nin yönettiği bilimsel ihyanın sonu) on altıncı yüzyıla kadarki döneme ait yayınlanmış felsefî metinlerin sayısının azlığıdır. Fakat ben, Arapça ve Farsça metinlere dair birkaç antoloji yanında on altıncı yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadarki yazarlar tarafından kaleme alınmış metinlerin birkaç tenkitli neşrini inceledim.²⁵ Bu, belirli konularda dikkate değer sayıda monografiye işaret etmeme izin vermektedir. Söz konusu risalelerin çoğu belir-

li ontolojik meselelerle ilgilenmektedir ki, bunların başında, yeni türeyen bir telif türü olarak “Zorunlu’nun ispatı” (*isbâtu’l-vâcib*), “varlığın birliği” (*vahdetü’l-vücûd*), “mahiyet ve varlık arasındaki ilişki” (*ittisâfu’l-mâhiyye bi’l-vücûd*) ve bunlarla irtibatlı ontolojik konulara tahsis edilmiş risaleler gelmektedir. Diğerleri ise kozmoloji ve yaratma, özellikle de “zaman içinde yaratma” veya “âlemin meydana gelmesi” (*hudûsu’l-âlem*) ile ezeli yaratma”ya (*hudûsu’d-dehrî*) dair meselelerle ilgilenmektedir. Geri kalanları ise epistemolojik problemleri ele almaktadır. Bunlar arasında Molla Sadrâ’nın “bilen ve bilinenin birliği” (*ittihâdu’l-âkil ve’l-ma’kûl*) hakkındaki risaleleri başta gelmektedir. Son olarak, hatırı sayılır miktarda risale de sorulara veya itirazlara cevap vermekte veya skolastik simalar arasındaki diyalog ya da tartışmalar tarzında şekillenmektedir.

Ayrıca sûrî ve maddî mantık konularına dair hiç değilse birkaç monografiye de (benim bilebildiğim) işaret etmek yerinde olacaktır. Bu türden monografiler genellikle diyalog ve tartışma şeklinde olup dil felsefesiyle alakalıdır. Bunlar içinde en ünlüleri “yalancı paradoksu” problemini ve ontolojik tazammunları olan diğer mantıkî paradoksları inceleyenlerdir.²⁶ Özellikle on yedinci yüzyıla ait, mantık hakkındaki yayınlanmış birkaç eser basitleştirilmiş ders kitapları olup Aristoteles’in *Organon*’unun yapısını takip eden ve genellikle *Poetics*’i dışarıda bırakan standart Meşşâî ders kitaplarının üslup ve tarzına sahiptirler. Bunun en iyi örneği belki de Sadrâ’nın *Mantığı Saflaştırma Üzerine (et-Tenkîh fi’l-mantık)* ismiyle kaleme aldığı mantık ders kitabıdır.²⁷ Yine de biz, bu döneme ait mantık kitaplarının ilgilendiği birkaç meseleyi bunların içinden ayırabiliriz.

(A) MANTIKÎ PARADOKSLAR ve DİL FELSEFESİ. Antik dönemin meşhur “yalancı paradoksu”, yani “Ben yalan söylüyorum” ifadesinin ne doğru ne de yanlış olabileceği hususu, on altıncı yüzyılda güney İran’daki Şîrâz şehrinde ateşli bir tartışmanın konusu olmuştur.²⁸ Bu tartışma, teorik mantığa dair diğer konuların yanında (semantik ve semiyotiği saymadan) sonraki gelenekte devam etmiş olabilir,²⁹ fakat bu konuda çok az delile sahibiz. Aslında bu, bağımsız bir akli arayış olarak teorik felsefeye yönelik mevcut ilgi azlığının da bir işareti olabilir. Yalancı paradoksu, on altıncı yüzyıl İran’ının iki önde gelen skolastik filozofu Sadreddîn Deştakî ile Celâleddîn Devvânî arasında cereyan etmiştir. Paradoksun ismi *şübhe küllü kelâmî kâzib* şeklinde olup kelime anlamı “şüpheli” veya “belirsizlik”

olan *şühhenin*, önermenin kısa şekli durumundaki “her söylediğim yalandır” anlamına gelen *küllü kelâmî kâzib* ile birleşiminden meydana gelmektedir. Önermenin genişletilmiş ifadelerinde ve tahlili sırasında “şimdi”, “yarın”, “asla” vs. gibi zamansal belirleyiciler de eklenmektedir.³⁰

Üstü açılmamış bu tartışma, hem tarihî hem de felsefî olarak hayli ilgi çekicidir. Sonraki filozoflar da tartışmaya katılmışlar ve Deşteki veya Devvânî’nin yaklaşımlarından birisini kabul ederek paradoksu “çözmeye” uğraşma amacıyla bizzat monografiler yazmışlardır. İlk defa Deşteki bu münazaaya, Kûşî’nin paradokstan bahseden skolastik bir eseri üzerine kaleme alınmış erken dönemli bir şerhe yazdığı haşiyede sebebiyet vermiştir.³¹ Daha sonra Devvânî, Deşteki tarafından ifade edilen yaklaşıma en azından iki “cevap” yazmış ve ardından da hatırı sayılır hacimde bir monografi kaleme almıştır.³² Bu, standart metinler üzerine haşiye ve ta’lik yazmaya yönelik cansız bir skolastik geleneğin bulunduğuna yönelik yaygın varsayımın da ötesine geçerek, teorik meselelerle ciddi biçimde ilgilenildiğini de göstermektedir. İran’da biz, uzun süreli bir mantık paradoksunu tahlil ve tartışma için büyük zaman harcayan on altıncı ve on yedinci yüzyılın başlarındaki entelektüel teşebbüsün önemli temsilcilerine sahip bulunmaktayız. Bu, yenilikçi düşüncenin devamına yönelik bir işaret tir ve genel olarak sonraki dönemde beliren felsefî eğilimlerle ilgili de önemli bir tarihî ders vermektedir. Felsefî olarak burada tartışmanın ayrıntılarına girmek mümkün değilse de Deşteki’nin tahlillerini özetlemek yerinde olacaktır. Bugünün mantıkçılarından farklı olarak o, önermenin birinci ve ikinci düzey doğruluk ve yanlışlığını birbirinden ayırt etmekte ve bu yoldan da bir taraftan sıradan veya tabii dil, diğer yandan da üst-dile duyulan ihtiyacı vurgulamaktadır. Bu orijinal bakış, zamanı için hem derin hem de oldukça yenidir; bu tür monografilerin felsefî meseleleri çözmek amacıyla gerçek tahlili yaklaşımlara nasıl bir araç olabildiğinin de bir örneğidir.

(B) ONTOLOJİ. Ontolojik konu ve meselelere dair monografiler klasik dönem sonrası Arapça ve Farsça felsefe geleneklerinde, felsefî söyleme hakim durumdadırlar. Ayrıca bu konu, genel olarak felsefeye dair kitapların neredeyse önemli bir kısmını işgal etmektedir. Mevcut felsefî söylem genel ve özel metafizik arasında yapılan önceki ayırımı berraklaştırmış ve varlık olarak varlık üzerine yoğunlaşmış, fakat bu konuyla ilgili fenomenolojik bir yaklaşım benimsemiştir. Ancak İbn Sînâcî düşünceler (varlık-mahiyet ayırımı, varlığın kip-

leri ve “Zorunlu Varlık”ın ispatı) disiplini belirlemeye devam etmiştir. Sühreverdî’nin varlığın sürekli ve iki anlama gelebilir olduğu düşüncesi de bunda etkili olmuştur. Daha önce gördüğümüz üzere her iki görüş de Sadrâ’nın sistematik sunuşunda varlığını sürdürmektedir. Varlığın önceliği ile mahiyetin önceliği arasındaki ihtilaf halen tartışılmaktadır ve çoğunlukla farklı felsefe kamplarını ayırt etmede kullanılmaktadır. İlgili araştırma sahaları içinde, ilk defa Sühreverdî tarafından muhtemelen Stoacı etkiyle öne sürülen, kategorilerin sayısının sınırlanıp sınırlanamayacağı (*hasru’l-makûlât*) da yer almaktadır. Bu ise kategorilere dair incelemeyi *Organon* külliyatından alıp fiziğin ilkelerine dair araştırmaya dahil etme anlamına gelmektedir. Buna göre mesela cevher kategorisi hareket kategorisine indirgenecektir: Artık dinamik tasavvurundan, “cevherî hareket” (*hareketün cevheriyyetün*) şeklinde bahsedilecektir ki, bu, Molla Sadrâ’nın merkezî düşüncelerinden birisidir.³³

(C) SEBEPLİK TEORİLERİ. Bu bölümü Molla Sadrâ’nın, önemli bir mesele olan sebepliği ele alışı inceleyerek sonuçlandıracağım. Hem mesele hem de filozof seçimimin, son tahlilde bu bölümün temel hedeflerini ispatlamaya hizmet edeceğini umuyorum. Araştırmamıza konu olan metin *Ta’likât alâ şerhi hikmeti’l-işrâk* (“*İşrak Felsefesi*”nin *Şerhi Üzerine Notlar*) dakik bir teknik dil içinde son derece üst düzeyde bir felsefî söyleme sahip olduğu gibi Sadrâ’nın, Yunanlı üstatlardan büyük İranlı simalara dek zamanına kadarki felsefeye dair şaşırtıcı genişlikteki bilgisini ve skolastik şerh, haşiye ve ders kitabı geleneğinin ötesinde meselelerin içine nüfuz eden seviyesini göstermektedir. Eser, on üçüncü yüzyılda yaşamış bir filozof olan Kutbuddîn Şîrâzî’nin Sühreverdî’nin kitabı üzerine yazdığı şerhe düşülen notlardan ibarettir.³⁴ Fakat bu uygulamanın skolastik tabiatı, Sadrâ’nın burada daha “umumî” bir söylem içinde sunamadığı yenilikçi düşüncelerinin üstünü örtmektedir.

Sadrâ sebepliğe dair teorisini ilk olarak önceliğin türlerini araştırarak ortaya koymaktadır.³⁵ Sühreverdî’nin “sebebin sonuç üzerindeki önceliği zihnidir, zamansal değildir” ifadesine cevap vermektedir. Sadrâ’ya göre “öncelik”, iki şeyden biri diğerini zorunlu kılmaksızın var olabilmesi, fakat diğer şeyin sadece birincisi zorunlu kılındığında zorunlu kılınması durumunda söz konusu olmaktadır. Bu noktada Sadrâ önceliğin “beş meşhur türü”ne ilaveten³⁶ ele alacağı

diğer türlerin de bulunduğunu haber vermektedir. Birinci mühim ek öncelik türü için Sadrâ “Hakikat anlamında öncelik” (*tekaddüm bi'l-hak*) tabirini icat etmektedir. Bu, “İlk”ten en aşağı varlık derecesine kadar var olanların önceliğidir. Sühreverdî’nin “şeref anlamında öncelik” (*tekaddüm bi's-şeref*) olarak isimlendirdiği öncelik türüyle bir açıdan aynı olsa da Sadrâ “Hakikat anlamında öncelik”i diğer bütün türlerden ayırt etmek istemektedir. Onun asıl maksadı, kendi sudur görüşüne ve hocası Mîr Dâmâd’ın “ezelî meydana getirme” (*hudûs dehrî*) olarak yaratma konusundaki düşüncesine bir açıklama getirmektir. Bu ise ona “sebeplik”e dair felsefî anlayışı, “yaratma”ya dair dinî kabulü uyumlu hale getirme imkanı vermektedir.

O, bunu, sadece şerefe göre mertebelendirmenin, Tanrı’daki varlık dereceleri gibi, aşağı olanın yücenin “içine” dahil olmasına işaret etmediğini tartışarak gerçekleştirmektedir. Sebeplik anlamında öncelik de, bu tür önceliğe dair genel-geçer görüşe göre uygun değildir. Konum, mekan, mertebe ve zamanın önceliği, yaratılmış varlıkların derecesinin önceliğini yakalayamamaktadır. Son olarak Sadrâ, Hakikat anlamındaki öncelik türünün (*tekaddüm bi'l-hak*), tecrübî bilme tarzında ısrarlı olanlar tarafından bilinen “açık” (*zâhir*) bir şey olduğunu belirtmektedir. Peki, *tekaddüm bi'l-hak* nedir? Şayet o, öze ait, tabiî veya matematik herhangi bir sebeplik tasavvuruyla kavranamıyorsa, sadece öznenin “gerçek”, *hak* hakkındaki kendi anlayışıyla bilinebilmektedir. Dolayısıyla o, doğrudan ve öznel *ilm-i huzûrî* temelinde gerçekleşmektedir. Böylece Sadrâ, sebep ile sonuç arasında ne mantikî ne de metafizik bir ilişki bulunduğunu iddia ederek Hume’un akılcı sebeplik anlayışını reddini öncelemektedir. Sadece öznenin *kendi* anlayışı “sebeplik”i belirlemekte ve böylece varlıktaki önceliği tanımlamaktadır. Ancak Sadrâ’nın yaklaşımı Hume’unkinden şu açıdan farklıdır: Sadrâ, bir şeyin kendisi sebebiyle var olan şeye önceliği anlamında “gerçek önceliği” (*tekaddüm bi'l-hakika*) kabul etmektedir. Dolayısıyla Sadrâ’nın görüşü, iki şey arasında gözlemlenen “ilişki”nin sadece “algı” olduğunu söyleyen Hume’unkinden daha gerçekçidir.

Bana öyle geliyor ki, *tekaddüm bi'l-hak*, varlığın iki anlama geldiği yönündeki İşrakî yaklaşım ile bunu takiben varlıkların şerefliğin önceliğine göre mertebelendiği hakkındaki öğretisi ile uyumludur. Sadrâ’nın “gerçek öncelik” konusundaki tutumu, Tanrı ile yarattıkları arasında benzersiz bir ilişkiyi çağrıştıracak şekilde “dinî”

yaratma görüşüne benzemektedir. O, “hakikat aracılığıyla” ilişki içindeki iki şey arasında mevcut “sebeplik” ilişkisini anlamak için bizim hakikati (*hak*) doğrudan doğruya bilmemiz gerektiğinde ısrar etmektedir. Sadrâ diğer sebeplik türlerine dair geleneksel anlayışı reddetmemektedir, fakat sadece bunun “hakikat açısından öncelik”i kapsamadığını iddia etmektedir. Bu, onun düşüncesini dinden ziyade felsefe içinde konumlandırmaktadır.

On altıncı yüzyıldan günümüze kadar İslam felsefesi, klasik Arapça felsefe geleneğinin ideallerini yorumlamada varlığını sürdüren ve nihayetinde felsefenin din tarafından kabul edilmesine götüren skolastik bir geleneğin hakimiyetindedir. Sadrâ’nın birleştirilmiş sisteminde, bilgi ve ilhama sahip seçkin din âlimleri, adil hükümdarın meşru “koruyucuları” olarak sağlama alınmıştır. Bu sistem ayrıca felsefenin devamı için de bir temel olmuştur. Her ne kadar üst düzey felsefe halen büyük ölçüde sadece “müfredat dışı” (*durûs-i hâric*) tahsil edilebilse de, skolastik gelenek, felsefenin belirli vecdelerini kendi müfredatının özüne dahil etmiştir. Mesela semantik, fıkhn ilkelerinin tahsiline katılmakta; genel geçer, basitleştirilmiş surî mantık, medreseye başlayan bütün öğrencilerin okuması gereken “okuma kitapları”na dahil edilmektedir. Şîî ulema sınıfının temsilci üyeleri de fıkhn ilkeleri konusunda bağımsız muhakemeyi (*ictihâd*) öne sürmektedirler ki, bu, din ile felsefenin nihaî uyumuna işaret etmektedir.³⁷ Geçen yüzyıllarda hakim felsefî temalar; ontoloji, yaratma ve kozmoloji, bilgi teorileri (özellikle ilham ve sezgi gibi olağan dışı bilme türlerini açıklamaya muktedir sayılan birleştirilmiş teoriler), psikoloji (bu genelde eskatolojiye indirgense de), felsefî hermenötik ve diğer birkaç benzer konudur. Batılı ilim dünyasının mevcut felsefî gelenek hakkında yapması gereken çok şey bulunmaktadır ve işe burada hakikaten felsefî niteliğe sahip çok şey olduğunun farkına varılmasıyla başlanması gerekmektedir.

Notlar

- 1 İran kökenli etkilerin geniş çaplı entelektüel tesiri, başta merhum Fransız oryantalist Henry Corbin gelmek üzere bazılarını, felsefe de dahil olmak üzere çok sayıda araştırma ve ifade alanını “İran İslâm’ı” olarak isimlendirmeye sevk etmiştir.
- 2 “Doğulu hikmet” (Corbin’in, *hikmetü’l-işrâkı*, “sagesse orientale” şeklinde çevirmesinde olduğu gibi) ve “aşkın teosofi”, İslam felsefesini felsefe olmak

yerine mistik ve müşahedeye dayalı bir tarzda sunarak İşrak felsefesinin tahlilî değerini yanlış aksettirmektedir.

- 3 Rahman [167], vii.
- 4 Bkz. H. Ziai, "Shihâb al-Dîn Suhrawardî: Founder of the Illuminationist School", Nasr ve Leaman [34], c. I ve ykr. blm. 10.
- 5 Bkz. Şemseddîn Şehrezûrî, *Şerhu hikmeti'l-işrâk*, nşr. H. Ziai (Tahran: 2001), 7.
- 6 Bkz. yeni bir çalışma olan Sadughi [258]. Sadughi, on yedinci yüzyıldan günümüze kadar yüzlerce filozofun *ulema* sınıfına mensup olduğunu göstermektedir. Bunun başta gelen istisnaları, Kaşkaî kabilesine mensup soylu hanlar Muhammed Hasan Kaşkaî ve Cihangir Kaşkaî'dir (bkz. 30, 84, 105, 167).
- 7 Sadrâ'nın sözkonusu açık felsefî amaçları karşısında bu terim, yaygın olan "aşkın felsefe"ye tercih edilmelidir. Akli konulara dair neredeyse bütün çağdaş Farsça eserlerde Sadrâ, Şiiliğe bir bütün olarak felsefî meşruiyet sağladığı düşünülen *akli* bir sistem ortaya koymadaki başarısıyla anılmaktadır. Sadrâ'yı tedris eden Şiî skolastiklerin listesi için bkz. Sadughi [258].
- 8 Âstiyânî muhtemelen skolastik Şiî dünyada önde gelen yaratıcı bir düşünürdür. Ayrıca o, Henry Corbin'le ilmî konulardaki işbirliği sebebiyle Batı ilim dünyasında en azından ismen tanınan ve yaptığı felsefî metin neşirlerinden birkaçı bilinen nadir Şiî skolastikten birisidir. Epistemolojik duruş hakkında basit bir genel bakış için bkz. Sohrevardî, *Partow Nâme*h (*The Book of Radiance* [= *Aydınlık Kitabı*]), ed. ve çev. (giriş ile birlikte) H. Ziai (Costa Mesa, CA: 1998), xvi-xx. Ayrıca bkz. Yazdî [157].
- 9 Ayrıca bkz. Ziai [262].
- 10 Sadreddîn eş-Şirâzî, *el-Esfâru'l-erba'a* (Tahran: ts.), c. VI, 180 vd.
- 11 Bkz. Hossein Ziai, "The Manuscript of *al-Shajara al-Ilâhiyya*, a Philosophical Encyclopedia of Shams al-Dîn Muhammad Shahrâzûrî", *Îrân Şinâsî*, 2 (1990), 89-108.
- 12 *Esfâr*, c. VI, 187.
- 13 Bkz. Ziai, "The Manuscript of *al-Shajara al-Ilâhiyya*."
- 14 Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye*'si kimilerinin ileri sürdüğü gibi İşrakî bir eser olarak değerlendirilmemelidir; bkz. Alî Asgar Halebî, *Târih-i Felâsife-yi Irânî* (Tahran: ts.), 123.
- 15 *Esfâr*, c. VI, 187.
- 16 Bkz. Ziai [158], blm. 1.
- 17 Bkz. Ziai [158], 34-9.
- 18 Mesela bkz. *Esfâr*, c. III, 509 vd.
- 19 Bu eserin ilk kısmının tenkitli neşrini hazırladım ve şu anda matbaada bulunmaktadır (Tahran: yakında yayınlanacak). Âstiyânî, bu metnin yaygın kullanımını sağlamaktadır; bkz. *Şerh-i hâl ve ârâ-yi felsefî-yi Mollâ Sadrâ* (*Molla Sadrâ'nın Hayatı ve Felsefî Öğretisi*) (Kum: 1998), 228-31.
- 20 Bkz. İbn Teymiyye, *Against the Greek Logicians*, çev. W. B. Hallaq (Oxford: 1993).

- 21 İbn Torkeh'in Batılı ilim dünyasında hiç bilinmemesi karşısında okuyucuya hatırı sayılır ayrıntıda bir kaynak listesi sunacağım: Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'inin *Tenkihu'l-edille* isimli Farsça tercümesine (Tahran: h. 1335) C. Nainî'nin yazdığı giriş; M.-T. Danişpejoh, *Fihrist-i Kitâbhâne-yi İhdâî-yi Seyyid Muhammed-i Mişkât* (Tahran: h. 1332), c. III, 425 vd.; H. Corbin [161], c. III (Paris: 1972); S. A. M. Behbehani, "Ahvâl ve Âsâr-ı Sâinüddîn Torkeh-i İsfahânî", Muhakkık ve Landolt [255], 87-145; Sadughi [258]. Sâinüddîn'in eseri *Temhidü'l-kavâid* S. J. D. Âştiyânî tarafından 200 sayfalık tahlili bir giriş ve notlarla birlikte neşredilmiştir. Önceki taşbaskı neşirler hatadan vâreste değildir.
- 22 Sadughi [258], 25, 45, 47, 61.
- 23 Bkz. Sâinüddîn, *Temhidü'l-kavâid*, 3-8. Âştiyânî'nin etkili çalışması, Sâinüddîn'in Molla Muhsin Feyz-i Kâşî, Abdurrezzâk Lâhîcî ve diğer Şîî *ulema* üzerindeki tesirini belgelemekte ve Mir Fendereskî, Bahâuddîn Âmilî, Mîr Dâmâd ve Molla Sadrâ'nın, Sâinüddîn'in düşüncesini niçin kabul ettiklerini göstermektedir. Ayrıca bkz. A. M. Behbehani, "Ahvâl ve Âsâr-ı Sâinüddîn Torkeh-i İsfahânî", Muhakkık ve Landolt [255], xvi-xxii.
- 24 Yeni yapının ele alınışı için bkz. mesela Sühreverdî [152], xxiii-xxviii.
- 25 Muhtemelen en iyi antoloji Corbin ve Âştiyânî [254]'tür. On iki risale *Mecmû'a-yi resâil-i felsefi-yi Sadru'l-müteellihîn* ismiyle (nşr. H. N. İsfahânî [Tahran: 1966]) basılmıştır. On dokuzuncu yüzyılın önemli skolastik Hâdî Sebzivârî'nin eserleri de *Resâil-i hakîm Sebzivârî* ismiyle (nşr. S. J. D. Âştiyânî [Tahran: 1991]) neşredilmiştir. Arapça ve Farsça felsefe araştırmaları, özellikle de skolastik simalarla ilgili çalışmalar için faydalı bir kaynak *Hiradnâme-yi Molla Sadrâ* dergisidir.
- 26 Mesela çok sayıda kısa monografi, İbn Kemmûne'nin Zorunlu Varlık'ın yegane olup olmadığı konusundaki paradoksa cevap vermiştir.
- 27 Bkz. *Mecmû'a-yi resâil-i felsefi-yi Sadru'l-müteellihîn*, 193-236.
- 28 Şîrâz o dönemde "İsfahan okulu"nun gelişiminde etkili birkaç âlimi üreten önemli bir ilim merkeziydi. Şîrâz'ın temel skolastik filozofları hakkında bkz. K. Kâkâî, "Mîr Sadreddîn Deşteki", *Hiradnâme*, I, 3/3 (1996), 83-9. Sadreddîn Deşteki ve oğlu Giyâseddîn Deşteki on altıncı yüzyılda felsefedeki eğilimler açısından önde gelen iki isimdir. Baba olan, yukarıda bu dönemin felsefi telif türü olarak bahsedilen *isbât-ı vâcib* (*Zorunlu Varlık'ın İspatı*) konusunda bir monografi kaleme almıştır. Yazdığı monografilerden birisi de *Risâle fi vücûdî'z-zihni* (*İdeal veya Zihni Varlık Üzerine*) başlığını taşımaktadır. Her iki eser de daha sonradan başta Sadrâ olmak üzere geniş bir kesim tarafından okunmuştur. Sadrâ bu eserlerden *Esfâr*'da bahsetmektedir. Oğul Giyâseddîn Deşteki ise Sühreverdî'nin daha az teknik nitelikteki İşrakî metni *Heyâkilü'n-nûr* üzerine bir şerh yazmıştır.
- 29 *İlmu delaletü'l-elfâz* olarak isimlendirilen semantik teori genel olarak usûl-i fıkha dair ders kitaplarında ana bir bölüm olarak (*bâb* veya *fasl*) devam etmektedir. Ancak sonraki gelenekte de olduğu gibi felsefi söylemlen tamamen çıkarılmıştır.
- 30 Mesela bkz. on altıncı-on yedinci yüzyılın bir diğer skolastik siması Şemseddîn Muhammed Hafri'nin *Risâle-yi ibretü'l-fuzalâ fi halli şübheti*

- cizru'l-esamm*, ed. A. F. Karamaleki, *Hiradnâme*, 1, 4/4 (1996), 86-9. Burada paradoksal önerme “Bütün sözlerim şimdi yanlıştır” şeklindedir. Paradoksun başlığında “Bütün sözlerim yanlıştır” ifadesinin yerini *cizru'l-esamm*, yani “hayalî bir sayının karekökü”nün (*esamm* terimi -1’in karekökünü simgelemektedir; kelime olarak “en sersem” yani “akıldan yoksun” anlamına gelmektedir) aldığına dikkat edilmelidir. Buradaki ima, on altıncı ve on yedinci yüzyıllardaki paradoks tahlillerini sezinleyerek, bu önermenin bizatihi anlamsız olduğu yönündedir. Önermenin mantıksızlığı, bugünkü matematik açısından “-1’in karekökü nedir?” diye sormak gibidir.
- 31 Bkz. A. F. Kalamelaki, “Mu’amma-yi cizr-i esamm der havza-yi felsefi-yi Şîrâz”, *Hiradnâme*, 1, 4/4 (1996), 80-5. Yazar, Arapça ve Farsçada yalancı paradoksuna dair daha önceki bilinen sunumlardan bazılarını listelemektedir (dipnot 82, 12-17). Bunlar içinde en eskisi Fârâbî’ye, en önemlisi İbn Kemmûne’ye aittir.
- 32 Celâleddîn Devvânî, *Nihâyetü'l-kelâm fî halli şübheti külli kelâmî kâzib*, ed. A. F. Karamelaki, *Nâme-yi müfid*, 5 (1996).
- 33 Sadrâcî gelenekteki varlık tasavvurlarını henüz tam anlamıyla ele alan bir çalışma yoktur, ancak Rahman [167] yine de iyi bir başlangıç noktasıdır. Biraz eski bir üsluba sahip olsa da M. Hörten’in *Philosophische von Shrazi* (Halle: 1912) isimli eseri harikuladedir. Farsçada bu konuyu en iyi ele alan eserler Âştiyânî’ye aittir: Onun sadece *Şerh-i hâl ve ârâ-yı felsefi-yi Molla Sadrâ’sı* (Kum: 1999) değil, *Hestî (Varlık)* adlı müstakil çalışması da (Tahran: çok sayıda yeniden basımı mevcuttur) mevcut skolastik gelenekte temsil kabiliyeti olan çekici bir eser olarak tavsiye edilebilir.
- 34 *Ta’likât*’ın neşrini hazırladım ve şu anda baskıda. Ne yazık ki şimdiye kadar sadece taşbaskı bir neşri mevcuttu (Tahran: h. 1313) ve kullanımı neredeyse imkansızdı.
- 35 Dolayısıyla o, kendisinin aşıkâr İşrakî epistemoloji arka planına karşıdır. Sadrâ, özellikle ilk ilkeler ve Zorunlu Varlık’a dair bilgi sözkonusu olduğunda *ilm-i huzûriyî*, kıyasî akıl yürütmeyeyle elde edilen bilgiye öncelemektedir. Meşşâilerin Zorunlu Varlık’ı ispatta başarısız oldukları söylenmektedir, çünkü onlara göre her şey sebebiyle bilinmektedir ve Zorunlu Varlık’ın bir sebebi yoktur. *İlm-i huzûrî*, bilen öznenin (*müdrîk*) yukarıda gördüğümüz üzere nesneyle (*müdreğ*) zaman dışı bir “ilişki”si (*el-izâfe*) olduğunda meydana gelmektedir. Böyle bir bilgi elde edildiğinde “sebeb”, süresiz bir “an”da bilinmektedir. Fakat, İşrakîlerin de kabul ettiği gibi, bilen ile bilinen arasında öncelik ilişkisi yoktur ki, bu husus aşağıda ele alınmıştır. Bu görüş sadece bizim Tanrı’yı nasıl bildiğimiz meselesini çözmekle kalmamakta, aynı zamanda aşağıda belirgin hale getireceğimiz sebeb ve sonucu ayırt etmenin temeli olarak zamansal önceliği de reddetmektedir.
- 36 Bir başka ifadeyle Aristoteles tarafından *Kategoriler*, 14a26-b15’te ele alınan dört tür ve buna ilaveten sebeplik.
- 37 Bu duruma, felsefî öğretileri sebebiyle tanınan ve saygı gösterilen yirminci yüzyıldaki çok sayıda fakih örneklik etmektedir: Ebu’l-Hasan Kazvînî, Allâme Hüseyin Tabâtâbâî, Mehdi Âştiyânî, Celâl Âştiyânî ve Mehdi Hairî Yazdî.

Seçilmiş Kaynakça ve İleri Okuma Önerileri

Elinizdeki kaynakçanın okuyucuya konuyla ilgili ileri okumaya yönelik temel kitapları sağlaması da amaçlanmaktadır. Bazı genel eserlerin ardından her bölüm için birtakım önerilerde bulunulmuştur. Kaynakçanın her şeyi kuşatıcı olması değil, sadece birinci dereceden kaynakları içermesi amaçlanmaktadır. Arapça felsefe geleneğine dair 1999'a kadarki ikinci dereceden kaynaklara dair kapsamlı bir bibliyografya için bkz.

Daiber, H. [1] *Bibliography of Islamic Philosophy*, 2 c. (Leiden: 1999).

Ayrıca kısım kısım yayınlanan bir başka kaynakça daha bulunmaktadır:

Druart, T.-A. ve Marmura, M. [2] "Medieval Islamic Philosophy and Theology: Bibliographical Guide", *Bulletin de philosophie médiévale*, 32 (1990), 35 (1993), 37 (1995) ve 39 (1997), en son olarak *MIDEO*, 24 (2000), 381-414. Güncellenmiş bir şekli <http://philosophy.cua.edu/tad/biblio.cfm> adresinde yer almaktadır.

Devamlı surette Arapça felsefe geleneğine dair makaleler yayınlayan bazı dergiler mevcuttur. *Arabic Sciences and Philosophy* ve *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* özel olarak bu alana yoğunlaşmaktadırlar. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, *Medieval Philosophy and Theology* ve *Recherches de philosophie et théologie médiévales* gibi ortaçağ felsefesine tahsis edilmiş dergiler ile *Der Islam*, *Islamic Studies*, *Mélanges de l'Institut dominicain des études orientales* (*MIDEO*) ve *Journal of the American Oriental Society* (*JAOS*) gibi Ortadoğu araştırmalarına ayrılmış dergilerde de sık sık ilgili makaleler yer almaktadır.

Genel Eserler ve Makale Koleksiyonları

Baffioni, C. [3] *I grandi pensatori dell'Islam* (Roma: 1996).

Booth, E. [4] *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers* (Cambridge: 1983).

Burrell, D. [5] *Knowing the Unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, Aquinas* (Notre Dame, IN: 1986).

[6] *Freedom and Creation in Three Traditions* (Notre Dame, IN: 1993).

- Corbin, H. [7] *History of Islamic Philosophy*, çev. L. Sherrard (Londra: 1993).
- Craig, E. (ed.) [8] *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Londra: 1998).
Eserlerini Arapça kaleme alan filozoflara dair çok sayıda madde vardır.
- D'Ancona Costa, C. [9] *La casa della sapienza: la trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba* (Milan: 1996).
- D'Ancona, C. (ed.) [10] *Medioevo'nun 23. (1997) sayısı özel olarak Arapça felsefe ve bilim geleneğine tahsis edilmiştir.*
- Davidson, H. A. [11] *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (Oxford: 1987).
- Druart, T.-A. (ed.) [12] *American Catholic Philosophical Quarterly'nin 73. (1999) sayısı İslam felsefesine ayrılmıştır.*
- [13] "Philosophy in Islam", A. S. McGrade (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy* (Cambridge: 2003), 97-120.
- Elamrani-Jamal, A. [14] *Logique aristotélicienne et grammaire arabe* (Paris: 1983).
- Endress, G. [15] "The Defense of Reason: The Plea for Philosophy in the Religious Community", *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamische Wissenschaften*, 6 (1990), 1-49.
- Encyclopedia of Islam* [16] 2. bsk., 11 c. (Leiden: 1960-2002).
- Fakhry, M. [17] *A History of Islamic Philosophy*, 2. bsk. (New York: 1983).
- [18] *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam* (Aldershot: 1994).
- Genequand, C. [19] "La philosophie arabe", *Les Arabes et l'occident* (Cenova: 1982), 51-63.
- Goulet, R. (ed.) [20] *Dictionnaire des philosophes antiques* (Paris: 1989-).
- Gutas, D. [21] "Ethische Schriften im Islam", W. Heinrichs (ed.), *Orientalisches Mittelalter: neues Handbuch der Literatur Wissenschaft*, c. 5 (Wiesbaden: 1990), 346-65.
- [22] "Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope", *JAOS*, 101(1981), 49-86.
- Hasnawi, A., Elamrani-Jamal, A., ve Aouad, M. (ed.) [23] *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque* (Louvain: 1997).
- Cruz Hernández, M. [24] *Historia dei pensamiento en el mundo islámico*, 2 c. (Madrid: 1981).
- Hourani, G. (ed.) [25] *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany, NY: 1978).
- Hyman, A. ve Walsh, J. J. [26] *Philosophy in the Middle Ages* (Indianapolis: 1973). Bazı Arapça felsefi metinlerin tercümelerini içermektedir.
- Kraemer, J. L. [27] "The Islamic Context of Medieval Jewish Philosophy", Frank ve Leaman [234], 38-68.

- Leaman, O. [28] *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: 2002).
- Marmura, M. E. (ed.) [29] *Islamic Theology and Philosophy* (Albany, NY: 1984).
- Maróth, M. (ed.) [30] *Problems in Arabic Philosophy* (Piliscsaba, Macaristan: 2003).
- Morewedge, P. (ed.) [31] *Islamic Philosophical Theology* (Albany, NY: 1979)
- (ed.) [32] *Islamic Philosophy and Mysticism* (Delmar, NY: 1981).
- (ed.) [33] *Neoplatonism and Islamic Thought* (Albany, NY: 1992).
- Nasr, S. H. ve Leaman, O. (ed.) [34] *History of Islamic Philosophy*, 2 c. (Londra: 1996).
- Netton, I. R. [35] *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology* (Londra: 1989).
- Pines, S. [36] *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Science* (Kudüs: 1986). Bu, *The Collected Works of Shlomo Pines*'in ikinci cildir.
- [37] *Studies in the History of Arabic Philosophy*, ed. S. Stroumsa (Kudüs: 1996). Bu, *The Collected Works of Shlomo Pines*'in üçüncü cildir.
- Qadir, C. A. [38] *Philosophy and Science in the Islamic World* (Londra: 1990).
- Rosenthal, F. [39] *The Classical Heritage in Islam*, çev. E. Marmorstein ve J. Marmorstein (Londra: 1975). *Das Fortleben der Antike im Islam*'ın (Zürich: 1965) tercümesidir. Çok sayıda birinci dereceden kısa kaynağın tercümesini içermektedir.
- [40] *Greek Philosophy in the Arab World* (Aldershot: 1990).
- Sharif, M. M. [41] *A History of Muslim Philosophy*, 2 c. (Wiesbaden 1963-6).
- Stern, S. M., Hourani, H. ve Brown, V. (ed.) [42] *Islamic Philosophy and the Classical Tradition* (Oxford: 1972).
- Stern, S. M. [43] *Medieval Arabic and Hebrew Thought*, ed. F. Zimmermann (Londra: 1983).
- van Ess, J. [44] *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 c. (Berlin: 1991-5).
- Walzer, R. [45] *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy* (Oxford: 1962).
- Watt, M. W. [46] *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: 1962, gözden geçirilmiş bsk. 1985).
- Wolfson, H. A. [47] *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. I. Twersky ve G. H. Williams, 2 c. (Cambridge, MA: 1973, 1977).
- [48] *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, MA: 1976).
- Ziai, H. [49] "Islamic Philosophy", T. Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy* (Oxford: 1995), 419-21.

Yunancadan Arapçaya: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk

- Burnett, C. (ed.) [50] *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions* (Londra: 1993).
- D'Ancona, C. [51] *Recherches sur le "Liber de Causis"* (Paris: 1995).
- [52] "Commenting on Aristotle: From Late Antiquity to Arab Aristotelianism", W. Geerlings ve C. Schulze (ed.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter: Beiträge zu seiner Erforschung* (Leiden: 2002), 201-51.
- Endress, G. [53] *Proclus Arabus: Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung* (Wiesbaden: 1973).
- [54] "Die wissenschaftliche Literatur", H. Gätje (ed.), *Grundriss der arabischen Philologie*, c. II (Wiesbaden: 1987), 24-61.
- Endress, G. ve Kruk, R. (ed.) [55] *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism* (Leiden: 1997).
- Gutas, D. [56] "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Baghdâd", *Der Islam*, 60 (1983), 231-67.
- [57] "The 'Alexandria to Baghdad' Complex of Narratives: A Contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography among the Arabs", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 10 (1999), 155-93.
- [58] *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Society (2nd-4th / 8th-10th centuries)* (Londra: 1998).
- [59] *Greek Philosophers in the Arabic Tradition* (Aldershot: 2000).
- Kraye, J., Ryan, W. F. ve Schmitt, C. B. (ed.) [60] *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The "Theology" and other Texts* (Londra: 1986).
- Peters, F. E. [61] *Aristoteles Arabus* (Leiden: 1968).

Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü

- Adamson, P. [62] "Al-Kindî and the Mu'tazila: Divine Attributes, Creation and Freedom", *Arabic Sciences and Philosophy*, 13 (2003), 45-77.
- [63] "Before Essence and Existence: Al-Kindî's Conception of Being", *Journal of the History of Philosophy*, 40 (2002), 297-312.
- Atiyeh, G. N. [64] *Al-Kindî: The Philosopher of the Arabs* (Rawalpindi: 1966).
- D'Ancona, C. [65] "Aristotelian and Neoplatonic Elements in Kindî's Doctrine of Knowledge", *Druart* [12], 9-35.

- Druart, T.-A. [66] "Al-Kindî's Ethics", *Review of Metaphysics*, 47 (1993), 329-57.
- Endress, G. [67] "The Circle of al-Kindî: Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy", Endress and Kruk [55].
- Ivry, A. [68] *Al-Kindî's Metaphysics* (Albany, NY: 1974).
- Jolivet, J. [69] *L'intellect selon Kindî* (Leiden: 1971).
- Kindî [70] *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*, nşr. M. Abû Rîde (Kahire: 1950-3).
- [71] *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindî*, ed. ve çev. R. Rashed ve J. Jolivet, şimdiye kadar 2 c. (Leiden: 1997-).

Fârâbî ve Felsefî Müfredat

- Alon, I. [72] *Al-Fârâbî's Philosophical Lexicon*, 2 c. (Warminster: 2002).
- Druart, T.-A. [73] "Al-Fârâbî's Causation of the Heavenly Bodies", Morewedge [32], 35-45.
- [74] "Al-Farabi and Emanationism", J. F. Wippel (ed.), *Studies in Medieval Philosophy* (Washington, DC: 1987), 23-43.
- [75] "Al-Fârâbî, Emanation and Metaphysics", Morewedge [33], 127-48.
- Gutas, D. [76] "The Starting Point of Philosophical Studies in Alexandrian and Arabic Aristotelianism", *Theophrastus of Eresus: On his Life and Work*, ed. W. W. Fortenbaugh (New Brunswick, NJ: 1985), 115-23.
- Walzer, R. [77] *Al-Farabi on the Perfect State* (Oxford: 1985).
- Yarshater, E. (ed.) [78] "Al-Fârâbî", *Encyclopaedia Iranica* (New York: 1999), c. IX, fasikül 2, 208-29.
- Zimmermann, F. W. [79] *Al-Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's "De Interpretatione"* (Londra: 1981).

İsmailîler

- Daftary, F. [80] *The Isma'ilis: Their History and Doctrines* (Londra: 1990).
- De Smet, D. [81] *La quiétude de l'intellect: néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Hamîd al-Dîn al-Kirmânî (Xe/XIe s.)* (Leuven: 1995).
- Netton, I. R. [82] *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, 2. bsk. (Londra: 2002).
- Stern, S. M. [83] *Studies in Early Ismâ'ilism* (Kudüs: 1983).
- Walker, P. E. [84] *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abû Ya'qûb al-Sijistânî* (Cambridge: 1993).
- [85] *The Wellsprings of Wisdom: A Study of Abû Ya'qûb al-Sijistânî's Kitâb al-yanâbî'* (Salt Lake City, UT: 1994).
- [86] *Abu Ya'qub al-Sijistani: Intellectual Missionary* (Londra: 1996).
- [87] *Hamîd al-Dîn al-Kirmânî: Ismaili Thought in the Age of al-Hâkim* (Londra: 1999).

İbn Sînâ ve İbn Sînâcî Gelenek

- İbn Sînâ [88] *eş-Şifa': el-İlâhiyyât*, nşr. G. Anawati v.dğr., 2 c. (Kahire: 1960). Fransızca çev. Avicenna, *La métaphysique du Shifa'*, çev. G. Anawati, 2 c. (Paris: 1978). M. E. Marmura tarafından hazırlanan İngilizce tercüme yakında Brigham Young University Press'ten yayınlanacaktır.
- Druart, T.-A. [89] "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes", T.-A. Druart (ed.), *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction* (Washington, DC: 1988), 27-49.
- Gilson, E. [90] "Avicenne et la notion de cause efficiente", *Atti del XII congresso internazionale di filosofia* (Floransa: 1960), 12 1-30.
- Gohlman, W. E. [91] *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation* (Albany, NY: 1974).
- Goodman, L. E. [92] *Avicenna* (Londra: 1992).
- Gutas, D. [93] *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden: 1988).
- [94] "The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000-ca. 1350", Janssens ve De Smet [97], 81-97.
- Janssens, J. [95] *An Annotated Bibliography on Ibn Sînâ (1970-1989)* (Leuven: 1991); *First Supplement (1990-1994)* (Louvain-la-Neuve: 1999).
- [96] "Creation and Emanation in Avicenna", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 8 (1997) 455-77.
- Janssens, J. ve De Smet, D. (ed.) [97] *Avicenna and his Heritage* (Leuven: 2002).
- Jolivet, J. [98] "Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sînâ", J. Jolivet ve R. Rashed (ed.), *Études sur Avicenne* (Paris: 1984), 19-28.
- Marmura, M. E. [99] "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", *JAOS*, 82 (1962), 299-312.
- [100] "Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the *Metaphysics* of the *Shifâ'*", *Medieval Studies*, 42 (1980), 337-52.
- [101] "Avicenna and the Kalam," *Zeitschrift für Geschichte der arabisch islamischen Wissenschaften*, 7 (1991-2), 172-206.
- Rahman, F. [102] "Essence and Existence in Avicenna", *Mediaeval and Renaissance Studies*, 4 (1958), 1-16, devam: "Essence and Existence in Ibn Sînâ: the Myth and the Reality", *Hamdard Islamicus*, 4/1 (1981), 3-14.
- Reisman, D. (ed.) [103] *Before and After Avicenna* (Leiden: 2003).
- Wisnovsky, R. (ed.) [104] *Aspects of Avicenna* (Princeton, NJ: 2001).
- [105] *Avicenna's Metaphysics in Context* (Londra: 2003).
- Yarshater, E. (ed.) [106] "Avicenna", *Encyclopaedia Iranica* (New York: 1999), c. III, 66-110.

Gazâlî

- Fakhry, M. [107] *Islamic Occasionalism* (Londra: 1958).
- Frank, R. M. [108] *Creation and the Cosmic System: Al- Ghazâlî and Avicenna* (Heidelberg: 1992).
- [109] *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School* (Durham, NC: 1994).
- Gazâlî [109] *el-Munkiz mine'd-dalâl (The Deliverer from Error)*, nşr. J. Saliba ve K. Ayyad (Beyrut: 1967).
- [111] *The Incoherence of the Philosophers (Tahâfut al-falâsifa)*, çev. M. E. Marmura, 2. bsk. (Provo, UT: 2000).
- Gianotti, T. [112] *Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul* (Leiden: 2001).
- Griffel, F. [113] *Apostasie und Toleranz in Islam: die Entwicklung zu al-Gazalis Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen* (Leiden: 2000).
- Hourani, G. F. [114] "Ghazâlî on the Ethics of Action", *JAOS*, 96 (1976), 69-88; yeni baskısı: Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: 1985), 135-66.
- Kukkonen, T. [115] "Possible Worlds in the Tahâfut Al-Falâsifa: Al-Ghazâlî on Creation and Contingency", *Journal of the History of Philosophy*, 38 (2000), 479-502.
- Marmura, M. E. [116] "Ghazali and Demonstrative Science", *Journal of the History of Philosophy*, 3/2 (1965), 183-209.
- [117] "Al-Ghazâlî's Chapter on Divine Power in the *Iqtisâd*", *Arabic Sciences and Philosophy*, 4 (1994), 279-315.
- [118] "Ghazalian Causes and Intermediaries", *JAOS*, 115 (1995), 89-100.
- [119] "Ghazali and Ash'arism Revisited", *Arabic Sciences and Philosophy*, 12 (2002), 91-110.
- Shehadi, F. [120] *Ghazali's Unique Unknowable God* (Leiden: 1964).
- Watt, M. W. [121] *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazâlî* (Edinburgh: 1963).

Endülü's'te Felsefe: İbn Bâcce ve İbn Tufeyl

- Altmann, A. [122] "İbn Bajja on Man's Ultimate Felicity", *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, c. I (Kudüs: 1965), 47-87.
- Conrad, L. I. (ed.) [123] *The World of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives on Hayy Ibn Yaqzân* (Leiden: 1996).
- Cruz Hernández, M. [124] *Historia del pensamiento en el-Andalus*, 2 c. (Madrid: 1985).

- Dunlop, D. M. [125] "Remarks on the Life and Works of Ibn Bâjja, Avempace", *Proceedings of the Twenty-Second Congress of Orientalists* (Leiden: 1957), 188-96.
- Harvey, S. [126] "The Place of the Philosopher in the City according to Ibn Bâjja", Butterworth [187], 199-234.
- Hourani, G. [127] "The Principal Subject of Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzân", *Journal of Near Eastern Studies*, 15 (1956), 40-6.
- İbn Bâcce [128] *Resâ'ilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*, nşr. M. Fahri (Beyrut: 1968).
- İbn Tufayl [129] *Hayy ibn Yaqzân*, nşr. L. Gauthier (Beyrut: 1936).
- Gauthier, L. [130] *Ibn Thofayl, sa vie, ses œuvres* (Paris: 1909; yeniden basım 1983).
- Goodman, L. E. [131] *Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqza-n* (New York: 1972).
- Lettinck, P. [132] "The Transformation of Aristotle's 'Physical Philosophy' in Ibn Bâjja's Commentaries", F. J. Ragep ve S. P. Ragep (ed.), *Tradition, Transmission, Transformation* (Leiden: 1996), 65 -70.
- [133] *Aristotle's Meteorology and its Reception in the Arab World: With an Edition and Translation of Ibn Suwâr's "Treatise on Meteorological Phenomena" and Ibn Bâjja's "Commentary on the Meteorology"* (Leiden: 1999). Ayrıca bkz. Lettinck [197].

İbn Rüşd

- Aertsen, J. A. ve Endress, G. (ed.) [134] *Averroes and the Aristotelian Tradition* (Leiden: 1999).
- Averroes [135] *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis "De Anima" Libros*, ed. F. S. Crawford (Cambridge: 1953).
- [136] *Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments*, çev. I. Y. Najjar (Oxford: 2001).
- [137] *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's "Metaphysics" Book Lâm*, çev. C. Genequand (Leiden: 1984).
- [138] *Middle Commentary on Aristotle's "De Anima"*, çev. A. L. Ivry (Provo, UT: 2002).
- [139] *On the Harmony of Religion and Philosophy: A Translation, with Introduction and Notes, of Ibn Rushd's "Kitâb fasl al-maqâl" with its Appendix (Damîma) and an Extract from "Kitâb al-kashf fi al-manâhij al-adilla"*, çev. G. F. Hourani (Londra: 1967).
- [140] *Tahâfut al-tahâfut (The Incoherence of the Incoherence)*, çev. S. Van Den Bergh (Londra: 1969).
- Druart, T.-A. [141] "Averroes: The Commentator and the Commentators", L. P. Schrenk (ed.), *Aristotle in Late Antiquity* (Washington, DC: 1994), 184-202.

- Endress, G. [142] "Averroes' *De Caelo*: Ibn Rushd's Cosmology in his Commentaries on Aristotle's *On the Heavens*", *Arabic Sciences and Philosophy*, 6 (1985), 9-49.
- Hyman, A. [143] "Aristotle's Theory of the Intellect and its Interpretation by Averroes", Dominic J. O'Meara (ed.), *Studies in Aristotle* (Washington, DC: 1981), 161-91.
- Kogan, B. [144] *Averroes and the Metaphysics of Causation* (Albany, NY: 1985).
- Taylor, R. C. [145] "Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics", *Journal of the History of Philosophy*, 36 (1998), 507-23.
- [146] "Improving on Nature's Exemplar: Averroes' Completion of Aristotle's Psychology of Intellect", P. Adamson, H. Baltussen ve M. W. F. Stone (ed.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries* (Londra: 2004).
- [147] "*Cogitatio, Cogitativus and Cogitare*: Remarks on the Cogitative Power in Averroes", J. Hamesse ve C. Steel (ed.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age* (Louvain-la-Neuve: 2000), 111-46.
- [148] "'Truth Does Not Contradict Truth': Averroes and the Unity of Truth", *Topoi*, 19 (2000), 3-16.

Sühreverdî ve İshrakîlik

- Aminrazavi, M. [149] *Suhrawardi and the School of Illumination* (Richmond, Surrey: 1996).
- Corbin, H. [150] *Sohrawardî et les platoniciens de Perse* (Paris: 1971-2); Corbin [161]'in ikinci cildidir.
- Nasr, S. H. [151] *Three Muslim Sages* (Cambridge: 1964).
- Suhrawardî [152] *The Philosophy of Illumination*, ed. ve çev. J. Walbridge ve H. Ziai (Provo, UT: 1999).
- [153] *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises*, çev. W. M. Thackston, Jr. (Costa Mesa, CA: 1999).
- Walbridge, J. [154] *The Science of Mystic Lights: Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy* (Cambridge: 1992).
- [155] *The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks* (Albany, NY: 2000).
- [156] *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism* (Albany, NY: 2001).
- Yazdi, M. H. [157] *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (Albany, NY: 1992).
- Ziai, H. [158] *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's "Hikmat al-Ishrâq"* (Atlanta, GA: 1990).

[159] "The Source and Nature of Authority: A Study of al-Suhrawardî's Illuminationist Political Doctrine", Butterworth [187], 304-44.

Mistisizm ve Felsefe: İbn Arabî ve Molla Sadrâ

Chittick, W. C. [160] *The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabî's Metaphysics of Imagination* (Albany, NY: 1989).

Corbin, H. [161] *En Islam Iranien*, 4 c. (Paris: 1971-2).

Hadot, P. [162] *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, ed. A. Davidson, çev. M. Chase (Oxford: 1995).

İbn 'Arabî [163] *Fusûsu'l-hikem*, nşr. A. Afifi (Kahire: 1946).

[164] *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 4 c. (Kahire: trs.; yeni baskı: Beyrut: trs.).

Morris, J. W. [165] "Ibn 'Arabî and his Interpreters", *JAOS*, 106 (1986), 733-56.

Molla Sadrâ [Sadreddîn Şîrâzî] [166] *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî'l-esfârî'l-akliyyeti'l-erba'a*, nşr. R. Lütîfî, I. Amînî ve F. Ummîd, 3. bsk., 9 c. (Beyrut: 1981); Hasanzâde Âmulî'nin notlarıyla birlikte, şimdiye kadar 2 c (Tahran: 1995-).

Rahman, F. [167] *The Philosophy of Mullâ Sadrâ* (Albany, NY: 1975).

Rizvi, S. H. [168] *Mullâ Sadrâ Shîrâzî Philosopher of the Mystics* (Cambridge: yakında yayınlanacak).

Rosenthal, F. [169] "Ibn 'Arabî between Philosophy and Mysticism", *Oriens*, 31 (1988), 1-35.

Mantık

Black, D. L. [170] *Logic and Aristotle's "Rhetoric" and "Poetics" in Medieval Arabic Philosophy* (Leiden: 1990).

Elamrani-Jamal, A. [171] "Ibn Rushd et les Premiers analytiques d'Aristote", *Arabic Sciences and Philosophy*, 5 (1995), 75-92.

Endress, G. [172] "Grammatik und Logik: arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit", B. Mojsisch (ed.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter* (Amsterdam: 1986), 163-299.

Gutas, D. [173] "Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works" Burnett [50], 29-76.

Jabre, F., Al-'Ajam, R., Dgheim, S. ve Gihamy, G. [174] *Encyclopaedia of Arabic Terminology of Logic* (Beyrut: 1996).

Lameer, J. [175] *Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice* (Leiden: 1994).

Madkour, I. [176] *L'"Organon" d'Aristote dans le monde arabe*, 2. bsk. (Paris: 1969).

- Maróth, M. [177] *Ibn Sinâ und die peripatetische Aussagenlogik* (Leiden: 1989).
- Rescher, N. [178] *Temporal Modalities in Arabic Logic* (Dordrecht: 1967).
- [179] *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh: 1964).
- Rescher, N. ve vander Nat, A. [180] "The Theory of Modal Syllogistic in Medieval Arabic Philosophy", N. Rescher v.dğr. (ed.), *Studies in Modality* (Oxford: 1974), 17-56.
- Sabra, A. I. [181] "Avicenna on the Subject Matter of Logic", *Journal of Philosophy*, 77 (1980), 746-64.
- Street, T. [182] "Arabic Logic", J. Woods ve D. Gabbay (ed.), *Handbook of the History and Philosophy of Logic*, c. I: Greek, Arabic and Indian Logic (Amsterdam: 2004), 523-96.
- Thom, P. [183] *Medieval Modal Systems: Problems and Concepts* (Aldershot: 2003).
- von Grunebaum, G. E. (ed.) [184] *Logic in Classical Islamic Culture* (Wiesbaden: 1970).

Ahlak ve Siyaset

- Alfarabi [185] *The Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts*, ev. C. E. Butterworth (Ithaca, NY: 2001).
- Averroes [186] *Averroes on Plato's Republic*, ev. R. Lerner (Ithaca, NY: 1974).
- Butterworth, C. E. [187] *The Political Aspects of Islamic Philosophy* (Cambridge, MA: 1992).
- Gaiston, M. [188] *Politics and Excellence* (Princeton, NJ: 1990).
- Lerner, R. ve Mahdi, M. (ed.) [189] *Medieval Political Philosophy: A Source Book* (Toronto: 1963).
- Mahdi, M. S. [190] *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy: Essays in Interpretation* (Chicago: 2001).
- Parens, J. [191] *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's Summary of Plato's Laws* (Albany, NY: 1995).
- Strauss, L. [192] "Farabi's Plato", S. Lieberman (ed.), *Louis Ginzberg Jubilee Volume* (New York: 1945), 357-93.

Tabiat Felsefesi

- Dhanani, A. [193] *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology* (Leiden: 1994).
- Hasnawi, A. [194] "La dynamique d'Ibn Sinâ: la notion d' 'inclination' (*mayl*)", J. Jolivet ve R. Rashed (ed.), *Études sur Avicenne* (Paris: 1984), 103-23.

- [195] "La définition du mouvement dans la *Physique* du Shifa-' d'Avicenne", *Arabic Sciences and Philosophy*, 11 (2001), 219-55.
- Hogendijk, J. P. ve Sabra, A. I. (ed.) [196] *The Enterprise of Science in Islam* (Cambridge, MA: 2003).
- Lettinck, P. [197] *Aristotle's "Physics" and its Reception in the Arabic World: With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bâjja's "Commentary on the "Physics"* (Leiden: 1994).
- Pines, S. [198] *Studies in Islamic Atomism*, ed. T. Langermann, çev. M. Schwartz (Kudüs: 1995). *Beiträge zur islamischen Atomenlehre'nin* (Berlin: 1936) tercümesi.
- Rashed, M. [199] "*Kalâm e filosofia naturale*", *Storia della scienza*, c. III: *La civiltà islamica* (2002), 49-72.
- Rashed, R. ve Morelon, R. [200] *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, 3 c. (Londra: 1996).
- Rashed, R. [201] "Al-Qûhî vs. Aristotle: On Motion", *Arabic Sciences and Philosophy*, 9 (1999), 7-24.
- Rosenthal, F. [202] *Science and Medicine in Islam* (Aldershot: 1990).
- Sabra, I. A. [203] *Optics, Astronomy and Logic: Studies in Arabic Science and Philosophy* (Aldershot: 1994).

Psikoloji: Nefs ve Akıl

- Averroes [204] *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect*, çev. K. Bland (New York: 1982).
- Avicenna [205] *Avicenna's Psychology*, çev. F. Rahman (Oxford: 1952).
- Black, D. L. [206] "Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes", *Druart* [12], 159-84.
- [207] "Estimation (*Wahm*) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions", *Dialogue*, 32 (1993), 219-58.
- Davidson, H. A. [208] *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect* (Oxford: 1992).
- Druart, T.-A. [209] "Al-Razî's Conception of the Soul: Psychological Background to his Ethics", *Medieval Philosophy and Theology*, 5 (1996), 245-54.
- [210] "The Human Soul's Individuation and its Survival after the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation between Body and Soul", *Arabic Sciences and Philosophy*, 10 (2000), 259-74.
- Fârâbî [211] *Risâle fî'l-'akl (Treatise on the Intellect)*, nşr. Maurice Bouyges (Beyrut: 1948). Kısmî İngilizce tercümesi; Hyman ve Walsh [26], 215-21.
- Goodman, L. E. [212] "A Note on Avicenna's Theory of the Substantiality of the Soul", *Philosophical Forum*, 1 (1968), 547-63.

- Ivry, A. [213] "Averroes on Intellection and Conjunction", *JAOS*, 86 (1966), 76-85.
- Marmura, M. E. [214] "Avicenna's 'Flying Man' in Context", *Monist*, 69 (1986), 383-95.
- [215] "Al-Ghazâlî on Bodily Resurrection and Causality in the *Tahâfut* and the *Iqtisâd*", *Aligarh Journal of Islamic Thought*, 2 (1989), 46-75.
- Taylor, R. C. [216] "Personal Immortality in Averroes' Mature Philosophical Psychology", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 9 (1998), 87-110.
- Wolfson, H. A. [217] "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts", *Harvard Theological Review*, 28 (1935), 69-133; yeni baskı: Wolfson [47], c. I, 250-370.

Metafizik

- Bauloye, L. [218] "A propos du 'fondamental' et de 'l'essentiel' dans le commentaire d'Averroès sur la *Métaphysique* d'Aristote", *Revue de philosophie ancienne*, 13 (1995), 225-38.
- [219] "Le genre des substances dans la métaphysique d'Averroès", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 12 (2001), 143-53.
- Black, D. [220] "Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna", *Mediaeval Studies*, 61 (1999), 45-79.
- Bertolacci, A. [221] "The Doctrine of Material and Formal Causality in the *Ilâhiyyât* of Avicenna's *Kitâb al-Shifâ'*", *Quaestio*, 2 (2002), 125-54.
- [222] "From al-Kindî to al-Fârâbî Avicenna's Progressive Knowledge of Aristotle's *Metaphysics* according to his Autobiography", *Arabic Sciences and Philosophy*, 11 (2001), 257-95.
- [223] "The Structure of Metaphysical Science in the *Ilâhiyyât* (Divine Science) of Avicenna's *Kitâb al-Shifâ'* (Book of the Cure)", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 13 (2002), 1-69.
- Druart, T.-A. [224] "*Shay'* or *Res* as Concomitant of 'Being' in Avicenna", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 12 (2001), 125-42.
- Janssens, J. [225] "Al-Ghazzâlî's *Tahâfut*: Is it Really a Rejection of Ibn Sînâ's Philosophy?", *Journal of Islamic Studies*, 12 (2001), 1-17.
- Marmura, M. E. [226] "Avicenna on Causal Priority", Morewedge [32], 65-83.
- [227] "Avicenna on Primary Concepts in the *Metaphysics* of his *al-Shifâ'*", R. M. Savory ve D. A. Agius (ed.), *Logos Islamikos: Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens* (Toronto: 1984), 219-39.
- [228] "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sina)", Marmura [29], 172-87.
- [229] "Quiddity and Universality in Avicenna", Morewedge [32], 77-87.

- Shehadi, F. [230] *Metaphysics in Islamic Philosophy* (Delmar, NY: 1982).
- Wisnovsky, R. [231] "Notes on Avicenna's Concept of Thingness (*Shay'yya*)", *Arabic Sciences and Philosophy*, 10 (2000), 181-221.
- [232] "Towards a History of Avicenna's Distinction between Immanent and Transcendent Causes", Reisman [103], 49-68.
- [233] "Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology", *Quaestio*, 2 (2002), 97-123.

İslam Düşüncesi ve Yahudi Felsefesi

- Frank, D. H. ve Leaman, O. (ed.) [234] *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* (Cambridge: 2003).
- Harvey, S. [235] "Did Maimonides' Letter to Samuel ibn Tibbon Determine which Philosophers would be Studied by Later Jewish Thinkers?", *Jewish Quarterly Review*, 83 (1992), 51-70.
- (ed.) [236] *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy* (Dordrecht: 2000).
- Harvey, W. Z. [237] *Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas* (Amsterdam: 1998).
- Husik, I. [238] *A History of Mediaeval Jewish Philosophy* (1941; yeni bsk.: Mineola, NY: 2002).
- Sirat, C. [239] *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Cambridge: 1985).
- Steinschneider, M. [240] *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters* (Berlin: 1893).
- Tamani, G. ve Zonta, M. [241] *Aristoteles Hebraicus* (Venedik: 1997).
- Wolfson, H. A. [242] *Crescas' Critique of Aristotle* (Cambridge, MA: 1929).
- [243] *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy* (Cambridge, MA: 1979).
- Zonta, M. [244] *La filosofia antica nel medioevo ebraico* (Brescia: 1996).

Arapçadan Latinceye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü

- Burnett, C. [245] "The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century", *Science in Context*, 14 (2001), 249-88.
- Butterworth, C. E. ve B. A. Kessel (ed.) [246] *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe* (Leiden: 1994).
- Cranz, F. E. [247] "Editions of the Latin Aristotle Accompanied by the Commentaries of Averroes", E. P. Mahoney (ed.), *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller* (Leiden: 1976), 116-28.

- d'Alverny, M.-T. [248] *Avicenne en Occident* (Paris: 1993).
- Daiber, H. [249] "Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihr Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters", J. Hamesse ve M. Fattori (ed.), *Rencontres de cultures dans la philosophie: traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XVIe siècle* (Louvain-la-Neuve: 1990), 203-50.
- Jolivet, J. [250] "The Arabic Inheritance", in P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* (Cambridge: 1988), 113-47.
- Hasse, D. [251] *Avicenna's "De Anima" in the Latin West* (Londra: 2000).
- Kischlat, H. [252] *Studien zur Verbreitung von Übersetzungen arabischer philosophischer Werke in Westeuropa 1150-1400* (Münster: 2000).
- Wolfson, H. A. [253] "The Twice-Revealed Averroes", *Speculum*, 36 (1961), 373-92, gözden geçirilmiş şekli: Wolfson [47] c. I, 371-401.

İslam Felsefesinde Klasik Dönem Sonrası Eğilimler

- Corbin, H. ve Âshtiyânî, S. J. D. (ed.) [254] *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVIIe siècle jusqu'à nos jours*, 4 c. (Tahran: 1972-).
- Mohaghegh, M. ve Landolt, L. (ed.) [255] *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism* (Tahran: 1971).
- Rahman, F. [256] "The Post-Formative Developments in Islam", *Islamic Studies*, 1 (1962), 1-23 ve 2 (1963), 297-316.
- Sadra Islamic Philosophy Research Institute [257] *Islam-West Philosophical Dialogue: The Papers Presented at the World Congress on Mulla Sadra*, c. I. *Mulla Sadra and Transcendent Philosophy* (Tahran: 2001).
- Sadughi, M. [258] *Post-Sadr-ul-Muti'allihin Mystics and Philosophers* [sic] (Tahran: 1980).
- Schmidtke, S. [259] *The Theology of al- Allâma al-Hillî* (Berlin: 1991).
- [260] *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölfterschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts* (Leiden: 2000).
- Wisnovsky, R. [261] "Some Remarks on the Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (ca. 1100-1900 CE) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations", P. Adamson, H. Baltussen ve M. W. F. Stone (ed.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries* (Londra: 2004), vol. II, 149-91.
- Ziai, H. [262] "Knowledge and Authority in Shîfî Philosophy", L. Clarke (ed.), *Shiite Heritage: Essays on Classical and Modern Traditions* (Binghamton, NY: 2001), 359-73. Mecut eğilimler ayrıca Nasr and Leaman [34]'te ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

EK

Kıtapta Bahsi Geçen Eser İsimlerinin Türkçe ve Arapça Karşılıkları*

<i>Akl Üzerine</i>	<i>Fî'l-akl</i> (Kindî)
<i>Akılculara Reddiye</i>	<i>er-Redd ale'l-mantikiyyîn</i> (İbn Teymiyye)
<i>Aklın Dört Yolculuğunun Aşkın Felsefesi / Hikmeti</i>	<i>el-Hikmetü'l-müte'âliye fî'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a</i> (Molla Sadrâ)
<i>*Aklın İnsanla Birleşimi</i>	<i>İttiâlu'l-akl bi'l-insân</i> (İbn Bâcce)
<i>*Birleşme Risalesi</i>	
<i>Aklî Bilgi</i>	<i>el-Ma'ârifü'l-akliyye</i> (Gazâlî)
<i>Aklî Bilimlerin Ayırımı Hakkında</i>	<i>Fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye</i> (İbn Sînâ)
<i>Âlemin Düzenlenişi Üzerine</i>	<i>Risâle fî hey'eti'l-âlem</i> (İbnü'l-Heysem)
<i>Allah'ın Güzel İsimlerinin Açıklanmasında En Yüce Amaç</i>	<i>el-Maksadu'l-esnâ fî şerhi esmâi'llâhi'l-hüsnâ</i> (Gazâlî)
<i>Amellerin Terazisi</i>	<i>Mizânu'l-amel</i> (Gazâlî)
<i>Aristoteles'in "Metafizik"inin Amaçları Hakkında Risale</i>	<i>el-İbâne an garazî Aristûtâlis fî kitâbi mâ ba'de't-tabî'a</i> (Fârâbî)
<i>Aristoteles'in Felsefesi</i>	<i>Felsefetü Aristûtâlis</i> (Fârâbî)
<i>Aristoteles'in Felsefesini Tahsile Giriş</i>	<i>Fîmâ yenbağî en yu'leme kable te'allümü'l-felsefe</i> (Fârâbî)
<i>*Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine</i>	
<i>*Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Tahsilinde İhtiyaç Duyulan Şey Hakkında Risale</i>	<i>Fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlis ve mâ yuhtâcu ileyhi fî tahsili'l-felsefe</i> (Kindî) ⁷

* Bu tablo, 18. bölümün sonunda yer alan “Yaklaşık 1600'den Önce Latinceye Tercüme Edilen Arapça Felsefî Eserler” başlıklı listede yer alan eserleri kapsamamaktadır. Bir eserin farklı müellifler tarafından yapılan muhtelif tercümelerine (*) ile işaret edilmiştir. (çev.)

<i>*Aristoteles'in Saf İyiliğe Dair Açıklaması Hakkındaki Kitap</i>	<i>Kitâbü'l-izâh li-Aristûtâlis fî'l-hayrî'l-mahz</i>
<i>*Sırf İyilik Üzerine Kitap</i>	
<i>*Sırf İyi Hakkında Kitap</i>	
<i>Aristoteles'in Teolojisi</i>	<i>Usûlucyâ Aristûtâlis</i>
<i>Arûzi'ye Felsefe</i>	<i>el-Hikmetü'l-Arûziyye (İbn Sînâ)</i>
<i>Astrolojiye Büyük Giriş</i>	<i>el-Medhalü'l-kebîr (Ebû Ma'sher el-Belhî)</i>
<i>Ayrık Cevherlerin Bulunduğu Üzerine</i>	<i>Fî ennehû tûcedu cevâhir lâ ecsâm (Kindî)</i>
<i>Bâtınîlerin Rezaletleri</i>	<i>Fedâihü'l Bâtıniyye (Gazâlî)</i>
<i>Beş Bölüm</i>	<i>el-Fusûlü'l-hamse (Fârâbî)</i>
<i>Beş Öz Üzerine</i>	<i>el-Cevâhirü'l-hamse (Kindî)</i>
<i>Bilgi İçin Ölçüt</i>	<i>Mi'yarü'l-ilm (Gazâlî)</i>
<i>*Bilimlerin Sayımı</i>	
<i>*Bilimlerin Tasnifi Üzerine</i>	<i>İhsâu'l-ulûm (Fârâbî)</i>
<i>"Birinci Analitikler" Üzerine Orta Şerh</i>	<i>Telhisu Kitâbi anâlûtika'l-ûlâ (İbn Rüşd)</i>
<i>Birleşme Üzerine</i>	<i>Hel yettesil bi'l-akli'l-heyûlânî el-akli'l-a'âl ve hüve mültebisün bi'l-cism (Ebû Muhammed Abdullah b. Rüşd)</i>
<i>Cevher</i>	<i>Kitâbu'l-cevher (Gazâlî)</i>
<i>*Dalâletten Kurtarıcı</i>	
<i>*Dalâletten Kurtuluş</i>	<i>el-Munkız mine'd-dalâl (Gazâlî)</i>
<i>**"De Anima" Üzerine Kısa Şerh</i>	
<i>**"De Anima"nın Özeti</i>	<i>Telhisu Kitâbi'n-nefs (İbn Rüşd)</i>
<i>"De Caelo" Üzerine Uzun Şerh</i>	<i>Şerhu's-Semâ' ve'l-âlem (İbn Rüşd)</i>
<i>Delillerin Bildirimi</i>	<i>Tabsiratü'l-edille (Nesefî)</i>
<i>Din Kitabı</i>	<i>Kitâbu'l-mille (Fârâbî)</i>
<i>Dinî İlimlerin Canlandırılması</i>	<i>İhyâu 'ulûmî'd-dîn (Gazâlî)</i>
<i>Dinî İlkelerin Seçilmiş Temelleri</i>	<i>el-Mustasfâ min usûli'd-dîn (Gazâlî)</i>
<i>Dinin İlkeleri Hakkında Kırklar Kitabı</i>	<i>Kitâbu'l-erba'in fî usûli'd-dîn (Gazâlî)</i>
<i>Dinin Öğretilerine Dair Delil Türlerinin Açıklanması</i>	<i>el-Keş'an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille (İbn Rüşd)</i>
<i>Duraklar Kitabı</i>	<i>Kitâbu'l-mevâkıf (Adududdîn el-Îcî)</i>
<i>"Duyu ve Duyulur Nesneler"ın Özeti</i>	<i>Telhisu Kitâbi'l-hiss ve'l-mahsûs (İbn Rüşd)</i>
<i>Eflatun'un "Cumhuriyet"i Üzerine Şerh</i>	<i>Cevâmî'u siyâseti Eflâtûn (İbn Rüşd)</i>
<i>Eflatun'un Felsefesi</i>	<i>Felsefetü Eflâtûn (Fârâbî)</i>
<i>En Dıştaki Feleğin Secde Etmesi Üzerine</i>	<i>Fî'l-ibâne an sucûdi'l-cirmî'l-aksâ (Kindî)</i>
<i>En Yüce Amaç</i>	<i>el-Maksadü'l-esnâ (Gazâlî)</i>
<i>Felsefe Rehberi</i>	<i>Hidâyetü'l-hikme (Esîrüddîn el-Ebherî)</i>
<i>*Felsefenin Gelişimi</i>	
<i>*Felsefenin Zuhuru</i>	<i>Fî zuhûri'l-felsefe (Fârâbî)</i>

<i>*Felsefî Hayat Hakkında Kitap</i>	<i>Kitâbu's-sîreti'l-felsefiyye</i>
<i>*Felsefî Hayat Tarzı</i>	<i>(Ebû Bekr er-Râzî)</i>
<i>Filozofların Amaçları</i>	<i>Makâsıdu'l-felâsife (Gazâlî)</i>
<i>Filozofların Nükteli Sözleri</i>	<i>Âdâbu'l-felâsife (Huneyn b. İshâk)</i>
<i>Filozofların Tutarsızlığı</i>	<i>Tehâfütü'l-felâsife (Gazâlî)</i>
<i>"Fizik" Üzerine Şerh</i>	<i>Şerhu semâ'i't-tabî'î (İbn Bâcce)</i>
<i>"Fizik" Üzerine Uzun Şerh</i>	<i>Şerhu Kitâbi's-semâ'i't-tabî'î (İbn Rüşd)</i>
<i>Galen Hakkındaki Şüpheler</i>	<i>Şükûk alâ Câlînûs (Ebû Bekr er-Râzî)</i>
<i>*Gerçek, İlk ve Mutlak Fail ile [Sadece] Mecazî Anlamda [Fail Olan] Eksik Fail Üzerine *İlk ve Mükemmel Olan Gerçek Anlamdaki Fail ve Mükemmel Olmayan Mecazî Anlamdaki Fail</i>	<i>Fî'l-fâ'ilî'l-hakki'l-evveli't-tâmm ve'l-â'ilî'n-nâkıs ellezi hüve bi'l-mecâz (Kindî)</i>
<i>Giriş</i>	<i>Kitâbu'l-medhal (Fârâbî)</i>
<i>*[Gramere Ait] Edatlar Hakkında Kitap *Harfler Kitabı</i>	<i>Kitâbu'l-hurûf (Fârâbî)</i>
<i>Halkı Kelam İlminden Uzak Tutma</i>	<i>İlcâmu'l-avâmm an ilmi'l-keâm (Gazâlî)</i>
<i>Hareket Eden Hakkında</i>	<i>Risâle fî'l-müteharrik (İbn Bâcce)</i>
<i>Hayvanlar Üzerine</i>	<i>Kitâbu'l-hayevân (İbn Sînâ)</i>
<i>Hayy b. Yakzân Hikayesi</i>	<i>Kıssatü Hayy b. Yakzân (İbn Tufeyl)</i>
<i>Hikmetin Yüzük Yuvası</i>	<i>Fusûsu'l-hikem (İbn Arabî)</i>
<i>Işınlar Üzerine</i>	<i>Fî's-şu'âât (Kindî)</i>
<i>İftihar</i>	<i>Kitâbu'l-iftihâr (Ebû Ya'kûb es-Sicistânî)</i>
<i>İki Hakîmin Görüşlerinin Uzlaştırılması:</i>	<i>el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakimeyn: Eflâtûn</i>
<i>İlahî Eflatun ve Aristoteles</i>	<i>el-ilâhî ve Aristûtâlîs (Fârâbî)</i>
<i>"İkinci Analitikler" Üzerine Uzun Şerh</i>	<i>Tefsîru Kitâbi'l-burhân (İbn Rüşd)</i>
<i>İlahî Bilgi Hakkında Ek</i>	<i>Damime (İbn Rüşd)</i>
<i>İlham ve Uzlaşma</i>	<i>en-Nefh ve't-tesviye (Gazâlî)</i>
<i>İlk Felsefe Üzerine</i>	<i>Fî'l-felsefetü'l-ûlâ (Kindî)</i>
<i>İnanç ve İnançsızlığı Tefrik İçin Kesin Ölçüt</i>	<i>Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendaka (Gazâlî)</i>
<i>İnançlar ve Görüşler Kitabı</i>	<i>Kitâbu'l-emânât ve'l-i'tikâdât (Saadia Gaon)</i>
<i>İşaretler ve Tenbihler</i>	<i>el-İşârât ve't-Tenbihât (İbn Sînâ)</i>
<i>İşrak Felsefesi</i>	<i>Hikmetü'l-işrâk (Şühreverdî)</i>
<i>"İşrak Felsefesi" Üzerine Şerh</i>	<i>Şerhu Hikmeti'l-işrâk (Şehrezürî)</i>

<i>"İşrak Felsefesi"nin Şerhi Üzerine Notlar</i>	<i>Ta'likât alâ şerhi hikmeti'l-işrâk (Molla Sadrâ)</i>
<i>İtikadın Ana Hatları veya Kelamın Ana Hatları</i>	<i>Tecridü'l-i'tikâd veya Tecridü'l-kelâm (Nasîruddîn et-Tûsî)</i>
<i>İtikadın İlkeleri</i>	<i>Kavâ'idü'l-akôid (Gazâlî)</i>
<i>İtikatta Orta Yol</i>	<i>el-İktisâd fî'l-i'tikâd (Gazâlî)</i>
<i>Kalp İlaçları Üzerine</i>	<i>Risâle fî'l-edviyeti'l-kalbiyye (İbn Sînâ)</i>
<i>"Kategoriler"in Yeniden İfadelenirilmesi</i>	<i>Kitabu'l-makûlât (Fârâbî)</i>
<i>Kaynaklar</i>	<i>Kitâbu'l-yenâbî' (Ebû Ya'kûb es-Sicistânî)</i>
<i>Kelamcılar Gibi Akıl Yürütme Üzerine Kısa Risale</i>	<i>Kütâbu'l-kıyasi's-sagîr alâ tarîkatî'l-mütekellimîn (Fârâbî)</i>
<i>*Kesin Risale</i> <i>*Söylemin Ayırımı ve Dinî Hukukla Felsefenin İlişikisini Belirleme Konusunda Kitap</i>	<i>Faslü'l-makâl fî mâ beyne'l-hikme ve'ş-şer'î mine'l-ittisâl (İbn Rüşd)</i>
<i>Kilitler</i>	<i>Kitâbü'l-makâlîd (Ebû Ya'kûb es-Sicistânî)</i>
<i>Köken ve Dönüş Yeri</i>	<i>el-Mebde' ve'l-me'âd (İbn Sînâ)</i>
<i>Kraliyet Kitabı</i>	<i>Kitâbu'l-melikî (Ali b. Abbâs el-Mecûsî)</i>
<i>Kur'an'ın Cevherleri</i>	<i>Cevâhiru'l-Kur'ân (Gazâlî)</i>
<i>Kurtuluş</i>	<i>en-Necât (İbn Sînâ)</i>
<i>Manevî Tıp Hakkında Kitap</i>	<i>Kitâbu't-tıbbî'r-rûhânî (Ebû Bekr er-Râzî)</i>
<i>Mantığa Giriş Risalesi</i>	<i>Nassu't-tavti'e (Fârâbî)</i>
<i>Mantığı Safılaştırma Üzerine</i>	<i>et-Tenkîh fî'l-mantık (Molla Sadrâ)</i>
<i>Mantıkta Kullanılan Terimler</i>	<i>el-Elfâzu'l-müsta'mele fî'l-mantık (Fârâbî)</i>
<i>Mekke'de Gelen İlhamlar</i>	<i>el-Fütühâtü'l-mekkiyye (İbn Arabî)</i>
<i>"Metafizik" Üzerine Kısa Şerh</i>	<i>Telhisu Mâ ba'de't-tabî'a (İbn Rüşd)</i>
<i>"Metafizik" Üzerine Uzun Şerh</i>	<i>Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a (İbn Rüşd)</i>
<i>Musiki Üzerine Büyük Kitap</i>	<i>Kitâbu'l-mûsika'l-kebîr (Fârâbî)</i>
<i>*Mutluluğu Elde Etmek</i>	<i>Tahsilü's-sa'âde (Fârâbî)</i>
<i>*Mutluluğun Elde Edilmesi</i>	
<i>Mutluluğun Kimyası</i>	<i>Kimîâ-yi sa'âdet (Gazâlî)</i>
<i>Mutluluk Yoluna Dikkati Çekmek</i>	<i>et-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde (Fârâbî)</i>
<i>*Mükemmel Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri</i>	<i>Mebâdiu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla (Fârâbî)</i>
<i>*Erdemli Şehrin İnsanlarının Görüşleri</i>	
<i>*Erdemli Şehir Sakinlerinin Görüşleri Hakkında Kitap</i>	

<i>*Nefs Hakkında Kısa Söz</i>	<i>Kelâmun fi'n-nefs muhtasarun veciz</i>
<i>*Nefs Hakkında Söz</i>	<i>(Kindî)</i>
<i>Nefs Hakkında Risale</i>	<i>Risâle fi'n-nefs</i> (İbn Tufeyl)
<i>Nefs Kitabı</i>	<i>Kitâbu'n-nefs</i> (İbn Bâcce)
<i>Nefs Üzerine</i>	<i>Kitâbu'n-nefs</i> (İbn Sînâ)
<i>*"Nikomakhos'a Ahlak" Üzerine Orta Şerh</i>	<i>Telhîsu Kitâbi'l-ahlâk li-Aristûtâlîs</i>
<i>*"Ahlak" Üzerine Orta Şerh</i>	<i>(İbn Rüşd)</i>
<i>Notlar</i>	<i>Ta'likât</i> (İbn Sînâ)
<i>Nur Tapınakları</i>	<i>Heyâkilü'n-nûr</i> (Sühreverdî)
<i>Nurların Nişi</i>	<i>Mışkâtü'l-envâr</i> (Gazâlî)
<i>Oluş ve Bozuluş Hakkında Kitap</i>	<i>Kitâbu'l-kevn ve'l-fesâd</i> (İbn Bâcce)
<i>Oluş ve Bozuluşun Yakın Fail Sebebi</i>	<i>Fî'l-ibâne ani'l-ileti'l-fâ'ileti'l-karîbe li'l-kevn ve'l-fesâd</i> (Kindî)
<i>Optik</i>	<i>Kitâbu'l-menâzır</i> (İbnü'l-Heysem)
<i>Örtülü/Gizli Olanı Açığa Çıkarma</i>	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> (Ebû Ya'kûb es-Sicistânî)
<i>"Parva Naturalia"nın Özeti</i>	<i>et-Tabî'iyâtü's-suğrâ</i> (İbn Rüşd)
<i>Peygamberliğin Ayırt Edici Özellikleri</i>	<i>A'lâmu'n-nübüvve</i> (Ebû Hâtîm er-Râzî)
<i>Peygamberliğin Delilleri</i>	<i>İsbâtü'n-nübüvve / el-nübüvvât</i> (Ebû Ya'kûb es-Sicistânî)
<i>[Prens] 'Alâ' [ed-Deve] için Bilgi Kitabı</i>	<i>Dânişnâme-yi 'Alâî</i> (İbn Sînâ)
<i>"Retorik" Üzerine Orta Şerh</i>	<i>Telhîsu Kitâbi'l-hatâbe</i> (İbn Rüşd)
<i>Risaleler</i>	<i>Resâil</i> (İhvânü's-safâ)
<i>Ruhanî Nefsler Hakkında Risale</i>	<i>el-Kavl fi's-suveri'r-rûhâniyye</i> (İbn Bâcce)
<i>Seçilmiş Aforizmalar</i>	<i>Fusûlün münteze'a</i> (Fârâbî)
<i>Sokrates'in Sözleri Hakkında Risale</i>	<i>Risâle fi elfâzı Sokrât</i> (Kindî)
<i>Şafak Işıklarının Doğuşu</i>	<i>Tavâli'u'l-envâr</i> (Beydâvî)
<i>Şaşkınlara Kılavuz</i>	<i>Delâletü'l-hâirîn</i> (Maimonides)
<i>*Şehirlerin İdaresi</i>	<i>Kitâbu's-siyaseti'l-medeniyye veya</i>
<i>*Siyasi Yönetime Dair Kitap</i>	<i>Kitâbu mebdâi'l-mevcûdât</i> (Fârâbî)
<i>*Siyaset Kitabı</i>	
<i>*Varlıkların İlkeleri</i>	
<i>*Varlıkların İlkeleri Hakkında Kitap</i>	
<i>Şemseddin İçin Mantık</i>	<i>er-Risâletü's-Şemsiyye</i> (Kâtibî)
<i>Şeylerin Tarif ve Tavsifi Üzerine</i>	<i>Fî hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ</i> (Kindî)
<i>Şifâ</i>	<i>eş-Şifâ</i> (İbn Sînâ)
<i>Tanımlar Üzerine</i>	<i>Kitâbu'l-hudûd</i> (Isaac Israeli)
<i>Tıbbın Kanunu</i>	<i>el-Kânûn fi't-tıbb</i> (İbn Sînâ)
<i>Tutarsızlığın Tutarsızlığı</i>	<i>Tehâfütü't-Tehâfüt</i> (İbn Rüşd)
<i>Unsurlar Üzerine</i>	<i>Kitâbu'l-ustukussât</i> (Isaac Israeli)

<i>Uyku Üzerine</i>	<i>Risâle fî mâhiyyeti'n-nevm ve'r-ru'yâ</i> (Kindî)
<i>Uyuyanın Uyandırılması</i>	<i>Îkâzu'n-nâ'imîn</i> (Molla Sadrâ)
<i>*Üzüntülerden Kurtulma Becerisi Üzerine</i>	
<i>*Üzüntüden Kurtulmanın Çaresi Hakkında Risale</i>	<i>Fî'l-hîle li-def'i'l-ahzân</i> (Kindî)
<i>*Veda Mesajı</i>	<i>Risâletü'l-vedâ'</i> (İbn Bâcce)
<i>*Veda Risalesi</i>	
<i>Yalnızın İdaresi</i>	<i>Tedbîrü'l-mütevahhid</i> (İbn Bâcce)
<i>"Yorum Üzerine" Hakkında Uzun Şerh</i>	<i>Şerhu'l-Fârâbî li-kitâbi Aristûtâlis fî'l-ibâre</i> (Fârâbî)
<i>Yüce İnanç Kitabı</i>	<i>Kitâbu'l-akîdeti'l-rafî'a</i> (Abraham b. Da'ud)

Dizin

Not: Dizinin oluşturulmasında Arapça özel isimlerin başında yer alan belirginlik takısı “el-” dikkate alınmamıştır.

Arapça felsefe geleneğine mensup düşünürlerin ölüm tarihleri, kitabın baş kısmındaki listede yer almaktadır. Dizinde sadece makalelerde bahsi geçen veya görüşleri dipnotlarda tartışılan modern yazarlara yer verilmiştir.

- el-Alevî Cemâleddin 173
el-Âmirî 9, 57
Abbâsiler 3, 22, 23, 35, 60, 106, 152, 277, 318
Adamson, Peter 1, 33, 35, 56
Akıl (intellect) 13, 14, 18, 26, 27, 42, 44-46, 59, 64-72, 74-76, 78, 79, 82, 89-100, 108, 110, 113, 134, 136, 137, 179, 180, 190, 191, 201, 205, 209, 211-215, 219, 229, 234, 247, 248, 251, 255, 264, 297, 302, 341-344, 346, 349, 350, 352, 354, 360, 363, 365-367, 373, 378, 386, 393, 394, 412, 442
akıl türleri 44, 45, 96, 348, 349, 350
ayrıca bkz. filozofların akıl teorileri 114
faal veya fail akıl (active or agent intellect) 59, 64, 65, 68, 70, 72, 76, 79, 87, 142, 143, 179, 180, 182, 191, 210, 211, 213, 214, 219, 341, 349, 350-354, 357, 366-368, 373, 412, 446, 448
kazanılmış akıl (acquired intellect) 45, 71, 76, 96, 349, 350, 351
maddî veya bilkuvve akıl (material or potential intellect) 42, 64, 97, 99, 210-215, 348-350, 353
Albalag, Isaac 394
Albertus Magnus 419, 435
âlemin ezeliliği (eternity of the world) 29, 31, 38, 43, 54, 155, 159, 160, 206, 216, 329, 361, 376, 394, 445
Alman Hermann (Hermann the German) 411, 416, 423-426, 428, 429
Alpago, Andrea 405, 421, 427, 437
Ammonius 10, 12, 19, 29-31, 42, 86, 108-114, 116, 126, 127, 132, 133, 146-148, 277, 285
ayrıca bkz. Sahte-Ammonius
Arapçaya tercüme hareketi 1, 23-35, 36, 37, 110, 114, 128-132, 276-278, 384
tercümelerin listesi 28
Arapların George'u (George of the Arabs) 22
Aristoteles 2-6, 10-32, 35, 36, 38-47, 50, 52, 55, 56, 61-64, 66, 69, 71, 73, 79, 80, 83, 103, 104, 107-114, 116, 121, 128-145, 159, 171, 175-179, 182, 183, 187, 194, 195, 200, 201, 203, 209, 210, 213-216, 218, 222, 226, 227, 229, 231, 232, 273, 275, 278, 279, 284-290, 292, 295, 304, 305, 308, 309, 311-313, 317, 323-330, 333, 338-340, 342, 344, 346, 348-354, 359, 360-362, 364, 365-376, 379, 380, 385, 387-389, 391, 395-399, 402, 404, 406, 408-420,

- 422-426, 428, 431, 432, 435, 443, 446, 451, 459
- Aristoteles ve Eflatunculuk arasında uzlaşma 15, 16, 41, 42, 108, 109, 148, 359, 360, 375
- Aristoteles'e göre kiplik (modalite) 129, 130, 134
- Aristoteles'e göre Tanrı 13, 42, 43, 65, 96, 131, 132, 177, 214, 317, 362, 363, 367, 413, 414
- Aristoteles'e göre optik 50
- Aristoteles'in eserleri
- Ahlak 10, 62, 71, 183, 304-306, 313, 315, 351, 402, 411, 424, 429
- Aristoteles'in Teolojisi 5, 14, 24, 26, 27, 36, 41, 43, 46, 56, 85, 110, 147, 226, 237, 256, 366, 385, 446
- Aristoteles'in Teolojisinin Uzun Versiyonu 86, 90, 101
- Birinci Analitikler 17, 22, 62, 63, 74, 75, 130, 209, 218, 277, 278, 285, 286, 289, 428
- De Anima (Nefs Üzerine) 28, 29, 36, 44, 69, 79, 80, 110-112, 114, 115, 200, 201, 209, 210, 214, 229, 339, 348-350, 352-355, 397, 403, 410, 412, 419, 427, 429, 432
- ayrıca bkz. Yazarı meçhul Arapça De Anima
- De Caelo (Gökler Üzerine) 23, 28, 200, 201, 323, 324, 326, 406, 409, 410, 419, 423, 424, 429
- De Generatione et Corruptione (Oluş ve Bozuluş Üzerine) 409, 410, 423
- De Interpretatione (Yorum Üzerine) 22, 28, 30, 73, 75, 80, 128, 130, 131, 173, 277, 278, 368, 413, 425, 428, 435
- Duyu ve Duyulur Üzerine 180, 431
- Fizik 25, 28-30, 111, 129, 132, 176, 178, 200, 201, 325, 326, 328, 329, 332, 333, 338, 372, 406, 409, 410, 418, 419, 423, 425, 426, 428
- Hayvanlar Üzerine 416, 417, 424, 427
- İkinci Analitikler 60, 63, 73, 75, 173, 175, 200, 201, 203, 229, 278, 283, 361, 409, 423-426, 428, 435
- Kategoriler 17, 21, 39, 61, 66, 73, 75, 173, 277, 278, 369, 413, 428, 435
- Metafizik 13, 23, 25, 26, 30, 36, 38, 55, 111, 114, 128-130, 132, 178, 180, 200, 201, 214, 215, 218, 317, 359, 360-362, 365-367, 369-371, 379-381, 409, 410, 413, 419, 423, 425, 427, 429
- Meteora 423, 432
- Organon (mantık eserleri) 16, 17, 22, 32, 60, 62, 73-75, 122, 130, 176, 195, 273, 275, 277-279, 283, 290, 292, 397, 451, 453
- Parva Naturalia 57, 339, 391, 429
- Poetik 73, 175, 278, 283, 411
- Topikler 22, 28, 29, 73, 75, 277, 278, 283, 361, 428
- Retorik 73, 175, 278, 283, 312, 315, 411, 416, 417, 423, 425, 426, 428
- Siyaset 183, 311
- Sofistik İtirazlar/Sofistik Yanlışlıklar 30, 73, 278, 283
- Asclepius 108, 110, 147
- astroloji 3, 47, 49, 60, 165, 166, 415, 417, 418, 420, 423, 425
- Âştiyânî, Seyyid Celâleddîn 442, 449, 456-458
- Atinalı Plutarch (Plutarch of Athens) 112
- atomculuk 317, 320-322, 324, 333-336, 338
- el-Beydâvî 125, 149
- el-Birûnî 325, 337
- Bacon, Roger 420, 421, 434, 436

- Bathlı Adelard (Adelard of Bath) 405, 407, 413, 431
 Batlamyus 35, 47, 59, 62, 64, 65, 107, 223, 418, 423, 424, 427
 Bauloye, Laurence 380
 Beledli Athanasius (Athanasius of Balad) 22
 el-Belhî, Ebû Ma'ser 49
 el-Belhî, Ebû Zeyd 57
 el-Belhî, Ebu'l-Kâsım 321
 Benedetti 327
 Berkeley 228
 Bertolacci, Amos 360, 361, 374
 bilimlerin tasnifi *bkz.* felsefe müfredatı
 bilme/biliş (cogitation) 12, 13, 214, 229, 250, 270, 342-345, 354, 394, 454, 455
 el-Bitrûcî 418, 419, 421, 430
 Bochenski, Joseph 275, 276
 Boethius 17, 413, 414
 Brabantlı Siger (Siger de Brabant) 216
 Brock, Sebastian 21
- Carinthialı Hermann (Hermann of Carinthia) 412, 414, 425
 Corbin, Henry 224, 226, 241, 242, 456, 457
 Cremonalı Gerard (Gerard of Cremona) 27, 409-411, 413, 416, 418, 421, 423, 425, 427, 431, 433
 Crescas, Hasdai 388, 399, 401, 403, 404
 el-Cübbâî, Ebû Ali 321
 el-Cübbâî, Ebû Hâşım 321
 el-Cüveynî 149, 152
 cüz'iler 117, 159, 175, 176, 179, 206, 207, 210, 229, 230, 238, 281, 342, 348, 372, 376, 378, 379, 387, 398
 el-Cüzcânî 103, 310, 426
- D'ancona, Cristina 11, 33, 56, 359, 361, 411
 Dacalı Boethius'un (Boethius of Dacia) 216
 dahilî duyular 344, 345, 347
 Damascius 19, 20, 31, 249, 268
- Descartes 115, 147, 197, 233, 340
 Deşteki, Sadreddîn 452, 457, 458
 Devvânî, Celâleddîn 452, 458
 ed-Dımeşkî 28, 173, 405
 Dımeşkî Nicholas (Nicholas of Damascus) 410, 424
 dinamik *bkz.* hareket
 diyalektik (cedel) 5, 66, 71, 75, 76, 175, 199, 200-208, 215, 283, 321, 449
- el-Ebherî, Esîrüddîn 441
 Ebû Abdullah İbnü'l-Heysem 83
 Ebû Bısr Mettâ 4, 5, 28, 29, 277, 279, 304
 Ebû Temmâm 84, 85, 101
 Ebu'l-Hüzeyl 318, 319, 320, 321, 324, 334, 336
 Edessalı (Urfalı) Yakub (Jacob of Edessa) 21, 22
 Eflatun 6, 11-21, 35, 40, 41, 46, 55, 56, 61, 83, 103, 108-111, 116, 126, 132, 133, 181, 222, 226, 227, 233, 237, 239, 253, 254, 256, 304, 308-313, 340, 360, 364, 375, 376, 385, 390, 391, 395, 396, 398, 406, 412, 414, 420, 429, 444, 446
 Eserleri
Alcibiades 15, 18-30, 239
Parmenides 14, 17, 18, 30, 109
Phaedo 28, 110, 412
Cumhuriyet 14, 109, 304, 311-313, 391, 406, 429
Kanunlar 304, 310
Theaetetus 253, 254, 269
Timaeus 13, 14, 17, 18, 30, 56, 109, 132, 233, 254, 340, 364, 412, 414, 433
 Eflatuncu Suretler 13, 14, 40, 222, 225, 231, 236, 238, 241, 446, 447
 Empedokles 226, 227, 238, 271, 412
 Endress, Gerhard 23, 24, 27, 423, 436
 Endülüs'te felsefe 171, 379
 Epictetus 31
 Epikürcülük 11
 Eriugena 414
 Es'arîlik 168

- Falaquera, Shem-Tov 395, 396, 402
- Fârâbî 1 4, 5, 22, 31, 32, 38, 45, 57, 59, 60-80, 87, 94, 95, 120-122, 126, 131, 133, 148, 159, 171, 173, 174, 176, 178, 179, 181, 183, 188, 189, 194, 195, 200, 203, 206, 218, 275, 277-280, 283, 284, 285, 291-294, 304-309, 311-315, 344, 345, 349-352, 354, 356, 359, 360, 365-371, 374-380, 385-391, 393, 395, 396, 398, 400-402, 406, 409, 410, 412, 415, 416, 418-420, 425, 433, 435, 436, 445, 448, 458
- Gazâlî tarafından eleştirilmesi 159, 311, 375, 377, 378
- akıl görüşü 59, 69-72, 349-353
- hayatı 59, 60, 61
- Latinceye tercümeleri 406, 408-413, 416, 420, 421
- mantık görüşü 73-77, 173, 174
- metafizik görüşü 64-68, 72, 365-370
- siyaset ve pratik felsefeye dair düşünceleri 71, 72, 296, 304-309, 313, 395, 396
- Yahudi felsefesine etkisi 386, 387, 389, 390-393, 398
- Fatımîler 60, 83, 85, 86, 87, 88, 106, 152
- Felsefe müfredatı (curriculum of philosophy) 17-20, 22, 23, 59, 61, 62, 409
- fizik 3, 8, 10, 15, 17, 20, 27, 47-49, 51, 53, 73, 81, 94, 173, 174, 200, 209, 214, 230, 244, 266, 304, 317, 318, 322, 324, 326, 335, 345, 369, 370, 376, 380, 382, 385, 391, 396, 397, 403, 407, 409, 410, 412, 420, 423, 437, 441, 445
- ayrıca bkz. hareket*
- Frank, R. M. 9, 11, 356, 359, 377, 380
- Galen 21, 35, 55, 78, 185, 227, 277, 344, 364, 390, 412, 413, 418
- Galileo 178, 195, 327
- Gaon, Saadia 4, 384, 386
- el-Gazâlî 6, 53, 100, 117, 126, 144, 151-170, 183, 188, 200, 206, 207, 221, 244, 247, 249, 267, 268, 280, 311, 355, 359, 364, 368, 375-380, 382, 399, 400, 406, 415-418, 422, 427, 433, 440, 446, 448
- hayatı ve eserleri 152, 153, 154, 155
- Latinceye tercümeleri 406, 416
- ve Eş'arîlik 155-158, 376
- Genequand, Charles 379
- GeorgesAnawati, 103
- Gersonides (Levi ben Gerson) 388, 394, 396-398, 401-404, 422
- Glasner, Ruth 397, 403
- gramer (nahiv) 1, 74, 118, 273, 279, 350, 407, 409
- Gundisalvi, Dominicus 409, 412, 415, 416, 420, 421, 424-428, 433, 435
- Gutas, Dimitri 9, 22, 30, 77-80, 146, 147, 149, 196, 291, 292, 357, 360, 381, 433, 437
- Hadot, Pierre 15, 268
- Halevi, Judah 386, 387, 401, 433
- hareket (motion) 176-180, 317, 319, 320, 324-326, 328, 330-336, 453
- Harran 23, 32, 63
- Harvey, Steven 33, 181, 383
- hayal gücü (imagination) 52, 53, 71, 165, 179, 180, 210, 211, 219, 257, 322, 323, 332, 333, 335, 337, 343-347, 350-353, 356, 395, 402
- el-Hımsî, İbn Nâ'ima 24, 28, 55
- el-Hillî 145, 290
- hikme müte'âliye 255
- Honorius Augustodunensis 414
- Hugo of Santalla 408
- Hugonnard-Roche, Henri 21, 32, 435
- hukuk 82, 166, 199, 203, 205, 255, 311, 390, 392
- Hume 228, 238, 454, 455
- Huneyn b. İshâk 4, 29, 35, 36, 55, 196, 277, 285, 406, 424

- Iamblichus 16-19, 24, 28, 33, 227, 249, 268
- İbn Arabî 5, 7, 171, 247-260, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271
Hayatı 249, 250
- İbn Bâcce (Avempace) 61, 79, 171-184, 193-195, 210, 314, 315, 348, 351, 385, 387-391, 401, 406, 408, 416, 428
hayatı 172
- İbn Cebrol (Avicbron) 172, 408, 415, 428, 433
- İbn Da'ud (Avendauth) 387, 388, 416
- İbn Ezra, Abraham 387
- İbn Haldun 216, 278, 283, 291, 293, 400
- İbn Kemmûne, Sa'deddîn 244, 245, 445, 457, 458
- İbn Mattaveyh 321, 323, 324, 327, 336-338
- İbn Miskeveyh 57, 315
- İbn Rüşd 2, 4, 5, 7, 38, 45, 55, 61, 79, 104, 146, 159, 171, 182, 183, 194, 199, 200-219, 221, 230, 238, 244, 263, 275, 278, 283, 285, 286, 292, 294, 311-313, 315, 317, 338, 343, 347-357, 359, 375, 379, 380, 382, 385-389, 391, 393, 396-399, 401-404, 406, 410-413, 416-419, 421-423, 427-430, 432
akıl teorisi (theory of intellect) 44, 59, 79
"Çifte Hakikat" (double truth) 202, 204, 216
Yahudi felsefesine etkisi 387-390, 396-400
- İbn Rüşd'e göre Tanrı 214, 215, 379, 380
Latinceye tercümeleri 406, 410-412, 416-419, 421, 422
- İbn Sâ'id, Ebu'l-Kâsım Sâ'id 172, 173, 182, 183
- İbn Sînâ 2, 4-8, 17, 30, 38, 45, 57, 61, 77, 87, 94, 100, 103-110, 113-117, 120-128, 130-149, 151, 153, 155-157, 159, 162, 164, 169, 171, 178, 179, 183-185, 187-189, 193, 196, 197, 214-216, 221, 225, 226, 228, 229, 231-233, 241, 242, 251, 260, 263, 269, 274-276, 278, 279, 286-290, 292, 294, 310, 311, 313, 315, 320, 322, 324-335, 338, 340, 341-347, 349-353, 355-357, 359-361, 364, 370-380, 387-392, 400-402, 405, 406, 410, 412, 415-419, 421, 422, 426, 427, 431, 433, 439-443, 445, 450
akıl teorisi 350-352
hayatı ve eserleri 105-108
Latinceye tercümeleri 406, 410, 412, 413, 415, 416, 418, 422
mahiyet-varlık ayırımı (essence-existence distinction) 118-127, 141, 142, 232, 343, 344, 370, 371
ayırımın sonraki algılanışı 124-126, 225, 260, 262, 442, 444, 445, 447, 453
psikoloji görüşü 108-118, 340-342, 344-348
uçan (veya havada yüzen) adam delili (flying or floating man argument) 115-117, 127, 340, 341
Yahudi düşüncesine etkisi 387-390, 391
Gazâlî tarafından eleştirilmesi 116, 117, 126, 144, 145, 151, 162, 311, 375, 376, 379, 440
Sühreverdî tarafından eleştirilmesi 221, 224, 225, 229, 230-232, 241, 263
- İbn Teymiyye 6, 100, 102, 280, 448, 457
- İbn Tufeyl 7, 171, 182-194, 196, 197, 315, 351, 359, 379, 380, 385, 391, 400, 428
hayatı 182-184
- İbn Tümert 199, 209
- İbn Zur'a 28

- İbnü'l-Bitrîk 55, 423
İbnü'l-Hatîb 193, 197
İbnü'l-Heysem 50, 83, 230, 325, 420, 421, 427
İbnü'l-Mukaffâ' 277, 424
İbnü'n-Nedîm 33, 55
İbnü's-Serrâc 304
İbnü't-Tayyib, Ebu'l-Ferec 417
İbn Yûnus, Kemâleddîn 405
İhvânü's-Safâ 110, 426
ilahî sıfatlar (divine attributes) 6, 53, 135, 155, 156, 261, 363
ilm-i huzûrî 222, 229, 241, 440, 442-444, 449, 454, 459
inayet (providence) 28, 208, 209, 239, 257, 266, 355, 398
irade 52, 71, 72, 129, 144, 146, 155-158, 160, 164, 167, 174, 178, 181, 208, 333, 354, 373, 376, 378, 398
ilahî 144, 159, 161, 163, 164, 377-379
insanî 73, 96, 99, 181, 192, 207, 295, 299, 300, 302, 310, 312, 313, 363, 390
İranlı Paul (Paul the Persian) 21, 22, 80
Isaac Israeli 4, 93, 194, 381, 384, 386, 400, 407, 416, 426
el-İsfahânî 125, 148, 149
İshâk b. Huneyn 35
isimcilik (nominalism) 231, 242
İskender Afrodisi 5, 12, 21, 24, 30, 42, 48, 59, 68, 108, 179, 210, 349, 353, 389, 406, 410, 412, 424
İskenderiyeli David (David of Alexandria) 20
İskenderiyeli Elias (Elias of Alexandria) 20, 29
İskenderiyeli Philo 383
İskenderiyeli Stephanus (Stephanus of Alexandria) 20
İskenderiyeli Theon (Theon of Alexander) 50
İsmailîler 5, 9, 81-83, 85-88, 92, 95, 100, 104-106, 108, 110, 239, 385
ve İbn Sînâ 100, 105, 108
akıl teorileri 82, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96
ispat (burhân, demonstration) 27, 40, 43, 48, 54, 56, 66, 67, 79, 86, 107, 125, 135, 138, 140, 153, 160, 164, 169, 174, 175, 178, 188, 192, 193, 201-205, 207, 208, 214, 254, 255, 304, 310, 336, 352, 375, 386, 431, 446, 449, 453, 459
İşbiliyye (Seville) 172, 200, 418
İşbiliyyeli John (John of Seville) 412, 424, 425
İşrakî okul (Illuminationist school) 240, 241, 251 *ayrıca bkz.* Sühre-
verdi, Molla Sadrâ
el-Kâtibî 273, 274, 279, 289
el-Kirmânî, Hamidüddîn 87, 95
Karmatîler 83, 87
kazanım (kesb, acquisition) 157, 158, 165, 168, 254, 255, 269
kelam 1, 2, 4-7, 39, 53, 57, 75, 92, 100, 103, 117, 121, 128, 143, 146, 151-153, 155, 158, 159, 163, 164, 168, 184, 188, 206, 222, 247, 273, 279, 280, 291, 293, 311, 317, 318, 320, 324, 326, 329, 331, 333, 339, 355, 359, 360, 361, 363, 364, 368, 371, 374, 375, 377, 379, 380, 384, 385, 387-389, 401, 444, 445
ayrıca bkz. Eş'arilik, Mu'tezile
Kilwardby, Robert 286
el-Kindî 3-5, 20, 23-27, 33, 35, 36-57, 59, 63, 93, 277, 294-300, 313, 314, 336, 349, 350, 357, 361-367, 369, 371-374, 377-381, 384-386, 400, 406, 410, 412, 414, 416, 419, 423, 425, 433, 436, 445
ahlak görüşü 46, 47, 294-300
Latinceye tercümeleri 405,-407, 410, 415
metafizik düşüncesi 43, 44, 361-364, 366, 367
optik 50, 51
psikoloji 44-47
tabiat felsefesi 47-51

- Kischlat, Harald 419
 el-Kûhî 325
 Kur'an 2, 24, 48, 51, 52, 54, 105, 118, 127, 143, 144, 148, 158, 161, 167, 169, 185, 187, 188, 199, 208, 243, 249, 251, 254, 255, 258, 259, 267, 270, 271, 361, 449
 Kurtuba 194, 199, 200, 410, 415, 416, 418
 Kustâ b. Lûkâ 406, 407, 412, 425
 el-Lâhicî 145
 Latin İbn Rüşdcülüğü 216
 Latinceye tercüme hareketi 49, 104, 201, 216, 275, 311, 370, 406, 408, 419, 421, 423
 tercümelerin listesi 423-430 423
 Leibniz 197, 234, 244, 324, 325, 337
 Lemay, Richard 415
Liber de Causis (Sebepler Kitabı) 27, 33, 36, 55, 85, 359, 433, 434
 Madde (matter) 25, 39, 64, 66-68, 71, 89, 90, 97, 110, 112, 117, 129, 132, 142, 174, 178, 179, 182, 187, 188, 190, 212, 225, 232, 234, 237, 244, 262, 320, 322, 341-343, 348, 350, 351, 353, 365-368, 373, 374, 399, 413, 415, 424, 433
 Mahdi, Muhsin 10
 Maimonides 4, 79, 182, 183, 216, 338, 387-395, 398, 400, 402, 419, 430, 438
 el-Makrizî 100
 Manekin, Charles 398
 Mantino, Jacob 422, 428, 429
 Marmura, Michael 147, 151, 169, 170, 315, 355, 357, 377, 381, 382, 402
 Marsilyalı Nissim (Nissim of Mar-seilles) 391
 Mashbaum, Jesse 397, 403
 Mâşâ'allâh 420, 424
 Mâturidîlik 119, 125, 145
 Mehdevî, Yahyâ 103
 el-Mehdî 22, 195, 199, 459
 el-Me'mûn 384
 Merlan, Philip 250, 269
 Meyerhof, Max 22, 32
 Mîr Dâmâd 241, 441, 454, 457
 Michael Scot 201, 410, 411, 416, 419, 421, 424, 427-430
 mistisizm 7, 8, 247, 248, 250, 252, 267, 386, 440, 448
 Moerbekeli William (William of Moerbeke) 413
 Molla Sadrâ 5, 7, 104, 123, 124, 126, 127, 225, 234, 241, 242, 247-249, 251-256, 259, 260, 262-267, 269, 270, 441, 451, 453, 457, 458
 hayatı ve eserleri 250, 251
 varlık ve mahiyet 224, 225, 241, 442, 455
 "monopysicism" bkz. İbn Rüşd, akıl teorisi
 mucizeler (miracles) 156, 161-163, 237, 376, 399
 el-Mukammas, Dâvûd 384, 401
 el-Mu'tasım 24, 37
 Mu'tezile 53, 54, 163, 377, 384
 Nâsır-ı Hüsrev 88
 en-Nâtîlî 30, 107
 en-Nazzâm 318, 319, 320, 324, 325, 336
 nefis (soul) 12-14, 16, 18, 25-27, 37, 46, 53, 55, 56, 64-68, 87, 89-95, 97-99, 105, 108-115, 127, 128, 136, 137, 159, 160, 162, 170, 178-180, 185, 189, 191-193, 201, 210, 211, 213, 225, 236, 237, 248, 250, 252, 253, 266, 293, 296, 305-309, 325, 329, 330, 339, 340-343, 349, 351, 352, 354, 360, 363, 365-367, 420, 431, 433, 445, 447
 akli nefis (rational soul) 48, 69, 70, 104, 108, 109, 114, 116, 127, 179, 253, 340, 351
 âlem nefsi/ruhu (world soul) 25, 26, 340, 341
 felekî nefisler (celestial soul) 65, 68, 136, 211, 235

- ferdî nefis (individual soul) 16, 213, 307, 342, 399, 445
güçler (faculties) 46, 68, 98, 99, 212, 339, 354
nefis-akıl ilişkisi 98, 340
nefis-beden ilişkisi 12, 46, 112, 127, 237, 266, 306, 307, 325, 326, 339-342, 350, 375, 398, 445, 446
Nemesius 407, 424
en-Neseî, Ebu'l-Mu'in 145, 149
en-Neseî, Muhammed 84-88, 90, 91
nübüvvet/peygamberlik (prophecy) 52, 53, 76, 84, 89, 94, 101, 239, 305, 310, 352, 357, 368, 390, 391, 398, 447
Ockham 228, 238
olumsuz teolojî (negative theology) 39, 66, 250
ayrıca bkz. sıfatlar, ilahî 145
Olympiodorus 24, 29
Öklid 18, 35, 50, 107, 320, 321, 322, 324, 333, 336, 425, 436
ölüm sonrası (afterlife) 46, 47
ayrıca bkz. nefis (soul), nefis-beden ilişkisi
özgürlük (freedom) 158, 354, 363, 368, 378
ayrıca bkz. irade (will), insanî
Philoponus 19, 20, 24, 29, 31, 38, 42-44, 55, 56, 108, 110, 147, 176, 195, 326-328, 337, 338, 364
ayrıca bkz. âlemin ezeliği
Pines, Shlomo 79, 176, 195, 384, 387, 401, 402
Pisagor 14, 16, 46, 48, 226, 227, 238, 249, 253, 268, 444
Pisalı Burgundio (Burgundio of Pisa) 408
Pisalı Stephen (Stephen of Pisa) 405
Plotinus 3, 5, 11-19, 23, 24, 26-28, 33, 41, 43, 56, 64, 68, 85, 86, 108, 110, 112, 147, 237, 256, 268, 359, 363, 380, 385, 424, 446
Enneadlar metin ve intikal 5, 15, 16, 23, 24, 25, 26, 28, 33, 41, 85, 110, 147, 256, 359, 424
akıl teorisi 24, 25
ayrıca bkz. Aristoteles'in Teolojisi
Porphyry 12, 15-17, 22-24, 26, 28, 30, 39, 42, 62, 66, 67, 73, 107, 109, 173, 174, 176, 227, 444, 445
Isagoge 16, 17, 22, 23, 28, 30, 32, 39, 62, 66, 67, 73, 107, 173-176, 428
Priscianus 21
Proba 22
Proclus 3, 17-20, 23, 24, 27, 28, 30, 31, 41, 43, 85, 109, 112, 116, 134, 136, 268, 359, 409, 413, 444
ayrıca bkz. Liber de Causis
Bir teorisi 18
Teolojinin Unsurları 18, 23, 27, 28, 41, 409, 413, 424
Qalonimus ben Qalonimus 396, 402
Rahman, Fazlur 370, 440
er-Rakkî 28
er-Râzî, Ebû Bekr 9, 84
er-Râzî, Ebû Hâtim 84, 90
er-Râzî, Fahreddin 148, 279, 445
Renan, Ernest 201
Resh'aynâlı (Ceylanpınarlı) Sergius (Sergius of Resh'aynâ) 21, 22, 80
retorik 5, 66, 74-77, 175, 203, 204, 208, 283, 335, 360, 403, 407, 411
Romalı Giles (Giles of Rome) 419, 434
Sâbit b. Kurre 324, 337
Sadughi, M. 449, 456
Saffrey, Henri Dominique 16
Safık Kardeşleri 86, 88, 110, 186, 195
ayrıca bkz. İhvân-ı Safâ
Sahte-Ammonius 85, 89
Sahte-Dionysius 21, 24, 33
Sâinüddin 448, 449, 457
Samuel ben Judah 315, 391, 402
Scotus, Duns 10, 372, 414
Sebzivârî 234, 241, 446, 457

- Selahaddin 221-223, 239
 es-Serahsî 57
 sezgi (hads, intuition) 43, 116, 120, 138, 139, 141, 190, 197, 228, 239, 248, 249, 255, 256, 258, 264, 267, 269, 278, 318, 321, 324, 335, 352, 357, 440, 442-444, 447, 449, 455
 Shareshilli Alfred (Alfred of Shares-hill) 410, 411, 419, 421, 426
Sırf İyi Hakkında Kitap; bkz. *Liber de Causis* 36, 41, 43, 55, 359
Sırların Sırrı 418, 424
 es-Sicistânî 84, 91, 444
 es-Sicistânî, Ebû Süleyman 9
 Simplicius 19, 20, 24, 29, 31, 32, 56, 148, 195
 es-Sîrâfî 74, 279
 Socrates 314
 Spinoza 383, 388
 Stoacılık 11
 Strauss, Leo 9, 390
 sudur (emanation) 59, 64, 65, 67, 69, 78, 93, 97, 99, 156, 159, 165, 178, 179, 182, 185, 188, 196, 213, 215, 237, 261, 341, 351, 352, 366-368, 373, 375, 379, 380, 382, 454
 Sühreverdî 5, 7, 104, 123-125, 127, 221-245, 263, 269, 271, 440, 442, 444, 445, 450, 453, 454, 457, 458
 Eflatun'un etkisi 225, 226
 hayatı 221-223, 239
 ışık ve görme 230-233
 Süryanice gelenek 1
 Syrianus 17-19, 24, 28, 30, 109, 112
 "şey" (thing) 118-122, 127, 364, 370, 371, 373, 374, 380, 381
 eş-Şîrâzî, el-Müeyyed fiddîn 88
 eş-Şîrâzî, Kutbuddîn 444, 445
 Şehrezûrî, Şemseddîn 225, 240, 243, 245, 440, 444, 445, 456
 I. Timoteus 22
 et-Taberî 29
 et-Taftâzânî 125, 148, 149
 et-Tûsî, Nasîruddîn 148, 269, 288, 290, 450
 Tevrat 392-394, 403
 Thales 227
 Themistius 24, 28, 44, 111, 112, 113, 209, 277, 285, 353, 389, 410, 424
 Theophrastus 412
 Thomas Aquinas 33, 244, 403
 Tuleytula 27, 201, 408-412, 415-417, 421, 423, 424, 426, 428-430
 uçan veya havada yüzen adam; bkz. İbn Sînâ
 Venedikli James (James of Venice) 408, 413
 vesilecilik 157, 165, 167, 377
 Wisnovsky, Robert 9, 103, 147-149, 273, 291, 357, 371-374, 381, 382
 Wolfson, H. A. 80, 169, 383, 384, 400
 Yahyâ b. Adî 4, 28, 315
 yalancı paradoksu (liar paradox) 451, 452, 458
 yaratma (creation) 26, 42-44, 52, 54, 85, 93, 118, 133, 157, 158, 161, 162, 166-168, 205, 209, 214, 216, 218, 270, 324, 346, 362-365, 372, 373, 377, 378, 381, 394, 398, 414, 451, 454, 455
 Yazarı meçhul Arapça *De Anima* 33, 36, 55, 114
 Yuhannâ b. Haylân 60, 63, 304
 Yunanca şerh geleneği 5, 209
 ayrıca bkz. felsefe müfredatı
 zaman (time) 90, 93, 94, 399, 453, 454
 ayrıca bkz. âlemin ezeliliği
 zihnî var oluş (mental existence) 122, 371
 zorunluluk (necessity) 21, 73, 77, 98, 129-131, 134, 139, 143, 144, 187, 204, 188, 232, 249, 285, 287, 318, 415, 434

İSLAM medeniyetindeki felsefi hareket, felsefe tarihinin en büyük geleneklerinden birini oluşturmaktadır. İlhamlarını, Antik-Helenistik dünyada kaleme alınan Yunanca felsefe eserleri ile İslam dünyasındaki kelamî tartışmalardan alan İslam filozofları, dokuzuncu yüzyıldan itibaren sadece tarihi değil felsefi olarak da büyük öneme sahip görüşler ortaya koymuşlardır.

Önde gelen Batılı İslam felsefesi uzmanlarının kaleme aldığı makalelerden oluşan bu eser, özellikle, İslam felsefesinin “klasik” dönemi olarak adlandırılan dokuzuncu yüzyıldan on ikinci yüzyıla kadarki dönemin önemli simalarına tahsis edilmiş müstakil bölümler vasıtasıyla bu alana bir giriş sağlamayı amaçlamaktadır. Ayrıca eser; mantık, ahlak, siyaset, tabiat felsefesi, psikoloji ve metafizik gibi İslam felsefesi geleneği içinde araştırmaya konu olmuş alanlara dair tartışmalar yanında klasik dönem sonrası İslam düşüncesinin seyri ve İslam felsefesinin Yahudi ve Latin dünyasındaki felsefi hareketler üzerindeki etkisini inceleyen bölümlerle daha da zenginleştirilmiştir.

İslam felsefesiyle ilgili Batılı literatürü büyük ölçüde kapsayan bibliyografyası ve önde gelen İslam düşünürlerine dair verdiği kronolojik liste, elinizdeki bu eseri, İslam felsefesiyle yeni tanışanlar için olduğu kadar bu alanın uzmanları için de vazgeçilmez bir başvuru kaynağı haline getirmektedir.



ISBN 978-975-6614-46-4



9 789756 614464