

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>

İSLAM FELSEFESİ

Filozoflar ve Eserler

K. El-Rouayheb & S. Schmidtke



LİTERA
YAYINCILIK

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Litera – 257

İslam Felsefesi Klasikleri – 47

İslam Felsefesi: Filozoflar ve Eserler

Eserin Özgün Adı: The Oxford Handbook of Islamic Philosophy

Editörler: Khaled El- Rouayheb ve Sabine Schmidtke

Çeviri: Mustafa Yalçınkaya

Copyright © Oxford University Press 2017

The Oxford Handbook of Islamic Philosophy was originally published in 2017. This translation is published by arrangement with Oxford University Press. Kadem Yapım Medya İletişim ve Piyasa Araş. Org. San ve Tic Ltd Şti. is solely responsible for this translation from the original work and Oxford University Press shall have no liability for any errors, omissions or inaccuracies or ambiguities in such translation or for any losses caused by reliance thereon.

(Bu çeviri Oxford University Press ile yapılan anlaşmayla yayınlanmıştır. Özgün eserden yapılan bu çeviriden Kadem Yapım Medya İletişim ve Piyasa Araş. Org. San ve Tic. Ltd. Şti. tek başına sorumlu olup, çevirideki hata, eksiklik, yanlışlık veya belirsizlikten veya bunlara istinaden doğan herhangi bir kayıptan Oxford University Press sorumlu değildir.)

İç Düzen ve Kapak Tasarım: Litera Yayıncılık

Baskı: Ofis Matbaa Yayın Kâğıt San. Tic. Ltd. Şti.

Maltepe Mah. Gümüşsuyu Cad. Işık Sanayi Sitesi No:19 B blok Z-1

Topkapı-Zeytinburnu/ İstanbul

ISBN: 978-605-2023-76-1

1.Basım, Mart 2021

KADEM YAPIM MEDYA İLETİŞİM VE PİYASA

ARAŞ. ORG. SAN. VE TİC. LTD. ŞTİ.

Kalenderhane Mah Cemal Yener Tosyalı Cad Şehzade Cami Sok no: 3 Fatih- İstanbul

Tel/Fax: 0(212) 522 86 90

email: litera@literakitap.com

KUTUPHANE BİLGİ KARTI

Library of Congress A CIP Catalog record

İslam Felsefesi: Filozoflar ve Eserler

1.Felsefe 2. İslam 3. İslam Felsefesi 4. Hikmet 5. Mesnevi 6. İsrakilik

İSLAM FELSEFESİ: FİLOZOFLAR VE ESERLER

Editörler

Khaled El-Rouayheb
Sabine Schmidtke

Çeviri

Mustafa Yalçınkaya



İSTANBUL - 2021

www.literakitap.com

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

Khaled El-Rouayheb ve Sabine Schmidtke 17

BÖLÜM I

ARİSTOTELES'E İSNAT EDİLEN "TEOLOJİ" 27

Kaynaklar, Yapısı ve Etkisi

Christina D'ancona

BÖLÜM II

FELSEFENİN DOĞUŞU 57

Kindî, Kitâbün fi'l-felsefeti'l-ûlâ

Emma Ganagé

BÖLÜM III

EBÛ BEKİR ER-RÂZÎ 101

Et-Tıbbü'r-Rûhânî

Peter Adamson

BÖLÜM IV

İBN MESERRE'NİN ÜÇÜNCÜ KİTABI 131

Sarah Stroumsa

BÖLÜM V

FÂRÂBÎ'NİN KİTÂBÜ'L-VÂHİD VE'L-VAHDE'Sİ 157

Eserin Yapısı, Müfredatı ve Teolojik İçerimlerine Dair Bazı Temel Değerinler

Damien Janos

BÖLÜM VI

YAHYÂ B. ADÎ'NİN KİTÂBÜ TEHZÎBÎ'L-AHLÂK'I 195

Sidney H. Griffith

BÖLÜM VII

İBN SÎNÂ, ŞİFÂNIN METAFİZİĞİ..... 215

Amos Bertolacci

BÖLÜM VIII

DİNLE FELSEFENİN UZLAŞTIRILMASI..... 251

NÂSİR-I HÜSREV'İN CÂMÎ'U'L-HIKMETEYN ESERİ

Khalil Andani

BÖLÜM IX

GAZZÂLÎ'NİN TEHÂFÜTÜ'L-FELÂSİFE'Sİ 279

Frank Griffel

BÖLÜM X

İBN SÎNÂ'YA YÖNELİK İSMÂİLÎ ELEŞTİRİ 305

Eş-Şehristânî'nin Kitâbü Müsâra'atî'l-felâsife'si

Frank Griffel

BÖLÜM XI

İBN TUFEYL'İN HAY B. YAKZÂN'I 337

Taneli Kukkonen

BÖLÜM XII

SÜHREVERDÎ'NİN ET-TELVÎHÂTÜ'L-LEVHIYYE

VE'L-'ARŞİYYE'Sİ.....367

İşrâkîlik İle Peripatetik Felsefe İlişkisi

John Walbridge

BÖLÜM XIII

İBN RÜŞD, FASLÜ'L-MAKÂL 397

Catarina Belo

BÖLÜM XIV

ER-RÂZÎ'NİN İBN SÎNÂ'NIN İŞÂRÂT'INA YAZDIĞI ŞERH ... 421

Yorumun ve Açmazlarının Kesşimi

Ayman Shihadeh

BÖLÜM XV

NASÎRUDDİN ET-TÜSÎ 463

Şerhu'l-İşârât

Jon McGinnis

BÖLÜM XVI

KÂTİBÎ, TAHTÂNÎ VE ŞEMSIYYE.....492

Tony Street

BÖLÜM XVII

ADÜDİDDİN EL-ÎCÎ'NİN EL-MEVÂKIF FÎ 'İLMİ'L-KELÂM'I

VE ŞERHLERİ 525

Alnoor Dhanani

BÖLÜM XVIII

İBN EBÎ CUMHÛR EL-AHSÂÎ VE

MÜCLÎ MİR'ÂTÎ'L-MÜNCÎ'Sİ 555

Sabine Schmidtke

BÖLÜM XIX

CELALEDDİN ED-DEVVÂNÎ, NASÎRUDDİN ET-TÛSÎ'NİN

TECRÎDÜ'L-İ'TİKÂD'INA ALÎ KUŞÇU'NUN YAZDIĞI

ŞERHE HAŞİYELER 579

Reza Pourjavady

BÖLÜM XX

MİR DÂMÂD'IN EL-KABESÂT'I 609

Evrenin Ezeliliği Sorunu

Sajjad Rizvi

BÖLÜM XXI

SADREDDİN EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN

EŞ-ŞEVÂHİDÜ'R-RUBÛBİYYE'Sİ 647

Cécile Bonmariage

BÖLÜM XXII

MUHİBBULLAH EL-BİHÂRÎ'NİN

SÜLLEMÜ'L-'ULÛM ESERİ 679

Asad Q. Ahmed

BÖLÜM XXIII

AHMED EL-MELLEVÎ 707

Koşullu Önergelerin Birbirlerini Doğrudan Gerektirimine Dair Şiirin Şerhi

Khaled El-Rouayheb

BÖLÜM XXIV

FAZL-I HAK HAYRÂBÂDÎ'NİN

EL-HEDİYYETÜ'S-SA'ÎDİYYE'Sİ 741

Asad Q. Ahmed ve John McGinnis

BÖLÜM XXV

HÂC MOLLA HÂDÎ SEBZEVÂRÎ GURERU'L-FERÂİD 773

Fatemeh Fana

BÖLÜM XXVI

ALİ SEDAD BEY'İN KAVÂİDÜ'T-TAHAVVÜLÂT

FÎ HAREKÂTİ'Z-ZERRÂT

ESERİ 807

Nazif Muhtaroğlu

BÖLÜM XXVII

MUHAMMED İKBAL 835

The Reconstruction of Religious Thought in Islam (İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası)

Mustansır Mır

BÖLÜM XXVIII

MUHAMMED BÂKİR SADR

EL-ÜSÜSÜ'L-MANTIKİYYE Lİ'L-İSTİKRÂ' 865

Saleh J. Agha

BÖLÜM XXIX

ALLAME TABÂTABÂÎ, NİHÂYETÜ'L-HİKME 897

Sejjad H. Rizvi ve Ahab Bdaiwi

BÖLÜM XXX

ZEKİ NECİB MAHMUD,

***NAHVE FELSEFETİN İLMİYYETİN* 925**

Muhammed Ali Khalidi

DİZİN 952

KATKIDA BULUNANLAR

Peter Adamson Münih, Ludwig-Maximilians-Universität'te Geç Antik Dönem ve Arap Felsefesi profesörüdür. *Al- Kindî* (Oxford University Press, 2007) kitabının yazarı olan Adamson, *Interpreting Avicenna: Critical Essays* (Cambridge University Press, 2013) da dâhil olmak üzere, İslam dünyasındaki felsefeye dair birçok kitabın editörüdür. Adamson aynı zamanda, Oxford University Press'in yayımladığı *A History of Philosophy Without Any Gaps* adını taşıyan bir kitap dizisinin de yazarıdır.

Saleh J. Agha American University of Beirut, felsefe bölümünde öğretim üyesi olup *Mideast Mirror*'un baş editörüdür. Başlıca ilgi alanları Wittgenstein, felsefi mantık ve antik Grek felsefesidir. Princeton University'de Fulbright bursiyeri olarak ve Columbia University'de misafir öğretim üyesi olarak bulunmuştur.

Asad Q. Ahmed Berkeley, University of California'da Ortadoğu Çalışmaları bölümünde Arap ve İslam Felsefesi doçentidir. *The Religious Elite of the Early Islamic Hijāz* ve *Avicenna's Deliverance: Logic* gibi eserleri vardır.

Khalil Andani Harvard University'de İslam Çalışmaları bölümünde doktora öğrencisi olup burada İslam teolojisi ve felsefesi, Şi'î İslam, İsmâîlî tarihi ve düşüncesi konularına odaklanmıştır. Harvard Divinity School'da teoloji çalışmalarında yüksek lisansını tamamlayan Andani'nin daha önceden yayımlanmış çalışmaları arasında, *Sacred Web* dergisinde (26. ve 27. sayılar) yayımlanan "The Metaphysics of the Common Word: A Dialogue of Eckhartian and Ismaili Gnosis" gibi çalışmalar yer alır.

Ahab Bdaiwi Leiden University'de Ortaçağ Arap Felsefesi kürsüsünde öğretim üyesidir. Araştırma alanları Ortaçağ ve erken modern dönem İslami entelektüel tarihtir. Bdaiwi, İbn Sînâ felsefesini ve bu felsefenin Sünnî, Şi'î çevrelerdeki, ayrıca Ortaçağ İran ve Irak entelektüel ortamlardaki alımlanışını inceliyor. Bdaiwi yakında yayımlanacak *Shi'i Defenders of Avicenna: An Intellectual History of the Philosophers of Shiraz* adlı monografinin yazarıdır.

Catarina Belo Mısır, Kahire'deki American University'de Felsefe bölümü öğretim üyesidir. Ortaçağ İslam felsefesinde ve son dönemlerde de Aquinas ile Hegel'de uzmanlaşan Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes* (Brill, 2007) ve *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion* (Ashgate, 2013) kitaplarının yazarıdır.

Amos Bertolacci University of Florence'da felsefe ve Yale University'de Ortadoğu Dilleri ve Medeniyeti doktorasını tamamlayan yazar Scuola Normale Superiore'de (Pisa, İtalya) İslami Felsefe Tarihinde öğretim görevlisidir. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab al-Şifā: A Milestone of Western Metaphysical Thought* (Brill, 2006) metninin yazarı olan Bertolacci aynı zamanda İbn Sînâ'nın *Şifā* metninin metafizik kısmını İtalyanca'ya açıklamalı olarak çevirmiştir (UTET, 2007).

Cécile Bonmarriage Fonds de la Recherche Scientifique'te (FRS-FNRS, Belçika) *chercheur qualifié* olup UCLouvain'da (Louvain-la-Neuve) öğretim görevlisidir. Araştırmaları kalsik dönem sonrası İslam felsefesine, özellikle de İbn Sînâ mirasının sonraki dönem İslam düşüncesindeki etkisine odaklanıyor.

Cristina D'Ancona Università di Pisa'da felsefe profesörüdür (geç antikitede felsefe tarihi, Arap felsefesi, Ortaçağ felsefesi.) D'Ancona, *Recherches sur le Liber de Causis* (1955) metninin yazarı ve *Storia della filosofia nell'Islam medievale* (2005) metninin yazar/editörüdür. Yazarın *La casa della sapienza: La trasmissione della filosofia greca e la formazione della filosofia araba* adlı kitabı Arapça'ya çevrilmiştir (2014.)

Alnoor Dhanani İslami entelektüel tarih alanında, özellikle bilim, teoloji ve felsefenin karşılıklı etkileşimleri konusunda uzmanlaşmaktadır. Yazar New York, Columbia University'de, McGill University'de ve 1991 tarihinde doktorasını tamamladığı Harvard University'de eğitim görmüştür. Harvard University Ortadoğu Araştırmaları Merkezinde bursiyer, Harvard University Din Araştırmaları ve Bilim Tarihi bölümlerinde okutman ve Tufts University Karşılaştırmalı Din bölümünde misafir öğretim üyesi olarak bulunmuştur. Dhanani *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology* metninin yazarıdır.

Khaled El-Rouayheb Harvard University'de hem Arapça hem İslami Entelektüel Tarih profesörüdür. Araştırmaları, özellikle erken modern

dönem İslami entelektüel tarihe ve Arap mantığı tarihine odaklanmaktadır. El-Rouayheb *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic, 900–1900* (Brill, 2010) ve *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century* (Cambridge University Press, 2015) metinlerinin yazarıdır.

Fatemeh Fana Tahran'da bulunan Research Center of the Humanities'te (Encyclopaedia Islamica Foundation) felsefe bölümünün başındadır ve burada doçenttir. *Encyclopaedia of the World of Islam*'da yer alan felsefi kavramlara ait, ayrıca İbn Sînâ ile Sebzevârî metafizikleri hakkındaki birçok makalenin yazarıdır. Yazar İbn Sînâ ile Aziz Thomas Aquinas'ı ele alan, karşılaştırmalı çalışmalar kaleme almıştır. Fana ayrıca, 11-17. yüzyıllar İslam felsefesini ele alan bir eser olup Alikulî Hân'a ait *İhyâyı Hikmet*'in (Tahran, 1377/1988) ve Hâce Nasîruddîn Tûsî'nin *Risâle-i İ'tikâdiyye*'sinin (Tahran, 1379/ 2000) editörlüğünü yapmıştır.

Emma Gannagé Georgetown University'de doçent olup *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*'te editördür. İlgili olduğu araştırma alanları arasında Grek-Arap ve İslam felsefesi yer alır. Yakın dönemde yayımlanan çalışmaları arasında şunlar vardır; "Al- Kindî, Ptolemy (and Nicomachus of Gerasa) Revisited," *Philosophy in Islamic Lands* (ed. Th. A. Druart) ve "Between Medicine and Natural Philosophy: Avicenna on Properties (khawass) and Qualities (kayfiyyât)," *The Occult Sciences in Pre- Modern Islamic Culture* (ed. N. al- Bizri ve E. Orthman.)

Frank Griffel Yale University'de İslam Çalışmaları profesörüdür. Griffel, İslam teolojisi ve felsefesi hakkında çok sayıda makalenin yazarıdır. 2009'da *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology* (Oxford University Press) kitabını ve 2000'de *Apostasie und Toleranz im Islam* (Brill) kitabını yayımlamıştır. Ayrıca Gazzâlî ve İbn Rüşd çevirmeni olan yazar, İslam düşüncesine dair üç ciltlik kolektif bir eserin editörüdür.

Sidney H. Griffith Catholic University of America'da Sami ve Mısır Dilleri ve Edebiyatları bölümünde fahri profesördür. Başlıca araştırma ve yazma alanları Süryani kilise babaları, Hristiyan Arapları ve İslam'ın erken dönemlerinde Müslümanlarla Hristiyanların karşılıklı etkileşimlerinin tarihidir. Eserleri arasında, Yahyâ b. 'Adî'nin *The Reformation of Character (Tehzibü'l-ahlâk)* (2002) adlı eserinin çevirisi ve edisyonu, ayrıca *The Church in the Shadow of the Mosque* (2008) ve *The Bible in Arabic* (2013) gibi monografiler yer alır.

Damien Janos Dublin, Trinity College'da Klasik İslam Düşüncesi ve Diyalog bölümünde öğretim görevlisidir. Janos, uzun yıllar Almanya'da post-doktora araştırmacısı olarak çalışmıştır (Ruhr Üniversitesi, Göttingen Üniversitesi, Max Planck Bilim Tarihi Enstitüsü) ve şimdilerde bağımsız araştırmacıdır. Araştırmaları asli olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefi eserlerine odaklanan yazar, ikincil olarak da Arap astronomi ve astroloji tarihiyle ilgilenmektedir. Yakın zamanlarda, Arap Hristiyan felsefesine dair bir eserin editörlüğünü üstlenmiştir (*Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*, Brill, 2015.)

Muhammad Ali Khalidi Toronto, York University'de felsefe profesörü olup özellikle bilim felsefesi ve zihin felsefesinde uzmanlaşmaktadır. *Natural Categories and Human Kinds* (Cambridge University Press, 2013) adlı kitabı doğal ve toplumsal bilimlerin tasnifini tartışmaktadır. Yazar ayrıca klasik İslam felsefesine ilgili olup bu gelenekten bir çeviriler antolojisi yayımlamıştır; *Medieval Islamic Philosophical Writings* (Cambridge University Press, 2005.)

Taneli Kukkonen New York University Abu Dhabi'de felsefe profesörüdür. *Ibn Tufayl* (Oneworld, 2014) kitabının, ayrıca Arap felsefesiyle Aristotelesçi ve Platoncu gelenekler hakkında, otuzun üstünde makale ve kitap bölümünün yazarıdır.

Jon McGinnis St. Louis, University of Missouri'de Klasik Felsefe ve Ortaçağ Felsefesi profesörüdür. Çok sayıdaki makaleye ilaveten, McGinnis, Oxford University Press'in Büyük Ortaçağ Düşünürleri dizinde yer alan *Avicenna* metninin yazarıdır (2010.) Yazar ayrıca, İbn Sînâ'nın ansiklopedik eseri *The Healing*'in (*Şifâ*) Fizik bölümünün çevirmeni ve editörüdür (Brigham Young University Press, 2009.) Yine *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources* (Hackett, 2007) metninin David C. Reisman ile birlikte çevirisini gerçekleştirmiştir.

Mustansir Mir Youngstown/Ohio, Youngstown State University'de İslam çalışmaları dersleri vermektedir. Başlıca ilgi alanları Kuran araştırmaları ve İktbal çalışmalarıdır. Mustansir Mir, *Understanding the Islamic Scripture* ve *Iqbal* metinlerinin yazarıdır.

Nazif Muhtaroglu şu an İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi'nde araştırma görevlisidir. Doktorasını University of Kentucky'de Felsefe bölümünde tamamlayan yazar International Society for the Study of Occasionalism'in kurucusudur. Anna-Teresa Tymieniecka ve Detlev Quintern ile birlikte *Classic Issues in Islamic Philosophy and Theology Today* (Springer, 2010) metninin edçtörlüğünü üstlenmiştir.

Reza Pourjavady Frankfurt, Goethe Universitât'te İran Dini ve Kùltürü'nde misafir öğretim üyesidir. Eserleri arasında *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al- Din Ma.mud al- Nayrizi and His Writings* (Brill, 2011) gibi monografiler ve Sabine Schmidtke'yle birlikte gerçekleştirdiği *A Jewish Philosopher of Baghdad: 'Izz al- Dawla Ibn Kammuna (d.683/ 1284) and His Writings* (Brill, 2006) editörlüğü yer alır.

Sajjad H. Rizvi University of Exeter'de İslami Entelektüel Tarih profesörü ve Arap-İslam Çalışmaları Enstitüsü müdürüdür. Safavî-Babürlüler döneminde uzmanlaşan Rizvi *Mulla Sadra and Metaphysics* (Routledge, 2009) metninin yazarıdır. Yakın dönemde Mir Dâmâd hakkında kısa bir monografiyi, ayrıca 18. yüzyıl İran'ındaki ve Kuzey Hindistan'ındaki felsefe hakkında karşılaştırmalı bir çalışmayı tamamlamıştır.

Sabine Schmidtke Princeton, Institute for Advanced Study'de İslami Entelektüel Tarih profesörüdür. Eserleri arasında birçok makale ve edisyon çalışmasının yanı sıra, *The Theology of al- 'Allâma al- Hilli* (1991), *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölfterschiitischen Islam des 9./ 15. Jahrhunderts: Die Gedankenwelten des Ibn Abi Gumbur al- Ahsa'ı (um 838/ 1434- 35- nach 905/ 1501)* (Brill, 2000) gibi monografiler ve Reza Pourjavady ile birlikte gerçekleştirdiği *A Jewish Philosopher of Baghdad: 'Izz al- Dawla Ibn Kammuna (d.683/ 1284) and His Writings* (Brill, 2006) edisyonu yer alır.

Ayman Shihadeh (Doktora Oxford) University of London'da SO-AS'ta bulunuyor. Yazar, *The Teleological Ethics of Fakhr al- Dîn al- Râzî* (Brill, 2006) ve *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al- Dîn al- Mas'ûdî's Commentary on the Ishârât* (Brill, 2015) eserleri de dahil olmak üzere, geniş ölçüde Ortaçağ Arap felsefesi tarihi ve İslam teolojisi hakkında yayımlar yapmıştır. *Encyclopaedia of Islam*'ın felsefe ve teoloji bölümlerinde bölüm editörü olarak çalışıyor.

Tony Street Cambridge, Teoloji Fakültesinde İslami araştırmalar bölümünde direktör yardımcısı ve Clare Hall College'da öğretim üyesidir. Street, Ortaçağ İslami entelektüel tarih üzerinde çalışıyor.

Sarah Stroumsa Hebrew University of Jerusalem'de Arap Çalışmaları bölümünde, kıdemli Alice ve Jack Ormut profesörüdür. İngilizce yayımları arasında şunlar yer alır: *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rawandi, Abu Bakr al-Razi, and Their Impact on Islamic Thought* (Brill, 1999); *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker* (Princeton University Press, 2010) ve Dawud al-Muqammas, *Twenty Chapters* (Brigham Young University Press, 2016).

John Walbridge Lisans eğitimini Yale University'de, doktorasını Harvard University, Ortadoğu Dilleri bölümünde tamamladı. 1993'ten beri, Bloomington, Indiana University'de Ortadoğu Dilleri ve Kültürleri bölümünde ders vermektedir. Sühreverdî ve İshrâkî ekol hakkında 3 kitabın yazarı olup Sühreverdî'nin *The Philosophy of Illumination* (*Hikmetü'l-İşrâk*) metninin editör ve çevirmenlerinden biridir. Yazarın son dönem kitapları şunlardır: *God and Logic in Islam: The Caliphate of Reason* ve *The Alexandrian Epitomes of Galen, volume 1*.

GİRİŞ

Khaled El-Rouayheb ve Sabine Schmidtke

İslam felsefesi çalışmaları son birkaç yıldır oldukça yeni ve heyecan verici bir evreye girmiş bulunuyor. Hem İslam felsefesinin gidişatına dair anlatı hem de İslam filozoflarının kabul görmüş kanonu, kökten sorgulanma ve yeniden ele alınma sürecinde. Daha önceleri Arap veya İslam felsefesi üzerine çalışan, yirminci yüzyılın batılı araştırmacılarından oluşan kitle dokuzuncu yüzyıla on ikinci yüzyıllar arasına odaklanmıştı. İşte elinizdeki bu eserin, dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar olan döneme aşağı yukarı eşit ölçüde ağırlık vermesi alanda hâlâ devam etmekte olan dönüşümün derecesini gösteriyor.

İSLAM FELSEFESİNİN MACERASINI YENİDEN DÜŞÜNMEK

İslam felsefesi araştırmalarına dair önceki varsayımlar bir büyük anlatının; Avrupa “Karanlık Çağlarını” yaşarken İslam dünyasının Grek felsefi mirasını koruyup yorumladığını ve sonra bu mirası on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda Latin Batıya aktardığını dillendiren anlatının parçalarıydı. Bu anlatıya göre İslam dünyasının rolü tam da bu noktada tamamlanmış olduğundan geç dönem İslam felsefesine çok az bilimsel dikkat yönelmiştir. Hatta kimileri, ortodoks teologların kınayıcı tutumlarından dolayı on ikinci yüzyılda İslam dünyasında felsefe geleneğinin yok olduğunu bile iddia etmiştir; öyle ki bu kişilere göre şans eseri Latin Batı tam da bu dönemde, İslam dünyası Grek felsefi mirasını reddedip fideist bir karanlığa batmadan önce bu mirası devralmayı başarmıştır (Bu gele-
nekte yer alan etkili ve eski döneme ait eserlerden bazıları; De Boer 1901; O’Leary 1922; Madkour 1934; Fākhūrī ve Curr 1957; Watt 1962).

Batıda 1960'lerden itibaren bu anlatıyı sorgulayan öncü simalar Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Nicholas Rescher'dir. Bambaşka bir İslam felsefesi anlatısından, bu felsefenin İran'da varlığını sürdürdüğünü dillendiren anlatıdan etkilenen Corbin ve Nasr bir dizi çalışmada İslam felsefesi geleneğinin İran'ın Şii çevrelerinde modern döneme kadar kesintiye uğramadan devam ettiğini gösterdiler (mesela bk. Corbin 1864; Nasr 1961, 1964.) Bu kişiler özellikle, Sühreverdî'nin (öl. 587/1191) Peripatetizm (*Meşşâîlik*) karşıtı ve Platoncu "İşrâkî" okulunun doğuşuna ve sonraları, on yedinci yüzyıl İran'ında söz konusu olan İşrâkî okul-mistik felsefe sentezine vurgu yaptılar. Rescher de kendi adına on üçüncü yüzyılda, yani İslam felsefesinin sözde çöküşünün gerçekleştiği asırdan bir sonraki asırda Arapça mantık eserlerinde devam eden canlılığa ve entelektüel inceliğe dikkat çekti (Rescher 1964, 1967).

Corbin, Nasr ve Rescher'in kavrayışları ana akım İslam felsefesi sunumları içindeki yerini çoktan almıştır. Örneğin nefis *Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, 2005) eseri dokuzuncu yüzyılla on ikinci yüzyıl arasına odaklanır, fakat kitapta aynı zamanda Sühreverdî ve sonraki dönem Şii İran felsefesine dair bölümler de vardır, üstelik kitabın mantık bölümünde Rescher'in on üçüncü yüzyıl Arap mantığı hakkındaki kavrayışları kabul edilerek geliştirilir. Diğer yandan son yıllarda alan, Corbin, Nasr ve Rescher'in 1960'lardaki işaretlerinin ötesine bilinçli olarak taşmıştır ve dolayısıyla şimdi, bu olguyu yansıtan yeni bir sunumun tam zamanıdır. Corbin ve Nasr'ın, sonraki yüzyılların Platoncu-mistik-Şii sentezine haddinden fazla vurgu yaptıkları bugün genel olarak kabul görüyor. Özellikle Hossein Ziai ve John Walbridge, İşrâkî felsefe geleneğinin fizik ve mantık gibi bazı veçhelerine -ki Corbin ve Nasr bu veçhelere çok az ilgi göstermişlerdi- dikkat çekmiştir (özellikle bk. Ziai 1990; Ziai ve Alwishah 2003; Walbridge 2005; Ziai 2010; Walbridge 2012).

Aynı zamanda, İşrâkî ve Şii İran çevrelerinin dışında da süregiden felsefi etkinliğe dair henüz anlatılmamış, geniş bir öykünün var olduğu artık su yüzüne çıkıyor. Özellikle Dimitri Gutas, A. I. Sabra, Ayman Shihadeh ve Rob Wisnovsky'nin eserleri Sünnî İslam dünyasının (büyük çoğunluğunda) felsefenin sözde ölümünün bir mit olduğuna dikkat çekti (Gutas 2002; Sabra 1994; Shihadeh 2005; Wisnovsky 2004b, 2013).

Ana akım dindar âlimler tarafından sapkın sayılan bazı fikirlerle (mesela; dünyanın ezeliliği, mucizelerin imkânsızlığı, Tanrı'nın ay altı âlemdeki tikellerin bilgisine sahip oluşunun reddi, bedenın yeniden dirilmesinin reddi gibi) ilişkili olduğu için *felsefe* sözcüğünden tipik olarak kaçınılmış olabilir. Oysa kelimenin modern anlamıyla “felsefe” başka adlar altında varlığını epeyce sürdürmüştür. Özellikle İslam teolojisi (*kelam*) alanı sonraki yüzyıllarda, Grek felsefesinden devşirilmiş terminolojiyle, yine bu felsefeden alınma bazı meseleler ve delil getirme tarzlarıyla baştan ayağa sarılı hâle gelmiştir. On ikinci yüzyıldan sonrasına ait, etraflıca incelenmiş teoloji el kitaplarının bilginin doğası, öz-varoluş ilişkisi, nefis-beden ilişkisi, Aristotelesçi on kategori, yükleme, kiplik, uzam ve zamanın doğası, fizik ve kozmoloji gibi felsefi konulara dair tümüyle akli olan tartışmalara genel olarak dikkate değer ölçüde ilgi gösterdikleri görülecektir (örneğin, Calverley ve Pollock'ta [2002] çevirisi bulunan, bu tür teoloji el kitaplarından birinin içindekiler listesine bakınız veya Alnoor Dhanani'nin elinizdeki kitapta yer alan ve on dördüncü yüzyıla ait bir başka el kitabına odaklanan çalışmasına bakınız). Sonraki yüzyıllarda, mantık çalışmaları da medrese müfredatında yer almıştır. Ayrıca son araştırmalar, daha geç dönem mantık geleneğinde -on üçüncü yüzyıldan sonraki dönemde bileşen canlılığı ortaya çıkarmıştır (mesela; El-Rouayheb 2010). Sonuç olarak sonraki dönemlere ait, iyiden iyiye incelenmiş epistemoloji, metafizik, doğa-felsefe ve mantık tartışmaları (büyük ölçüde *felsefe* terimini Aristotelesçi ve/veya Platoncu kozmolojiyi kabulle bağdaştırdıkları için) kendilerini *felâsife/filozoflar* olarak tanımlamayan âlimlerce yürütülmüştür.

Alanda, bu son dönem kavrayışlarını tamamlar mahiyette bir dizi başka gelişme daha olmuştur. Geçen on yıllarda, özellikle İslam dünyası üzerine çalışan çağdaş araştırmacıların gayretleri sayesinde felsefe eserlerinin günümüz edisyonlarında istikrarlı bir akış söz konusudur. Corbin ve Nasr'ın geçmiş döneme ait bakış açısına göre Molla Sadrâ Şirâzî (öl. 1045/1635) geç dönem İslam felsefesi geleneğinin doruk noktasıydı. Gelgelelim Molla Sadrâ'dan sonra gelen ve İran'da etkin olan bazı önemli filozoflara ait eserlerin edisyonları son yıllarda ortaya çıkmıştır ki bu filozoflardan -Receb Ali Tebrîzî (öl. 1080/1669), Âgâ Hüseyin Hansârî (öl. 1098/ 1687) ve Ahmed Ahsâ'î (öl. 1243/ 1826) gibi- bazıları Molla Sadrâ'ya karşı oldukça eleştireldir. (Örneğin bk. Hirevî ve Bayrak 2007; İsfahânî 1999; Tefvîk Nâsır 2007). Dahası, geç dönem İslam felsefesine

dair eski anlatı on ikinci yüzyıl düşünürü olan Sühreverdî'den öylece Molla Sadrâ'ya, yani on yedinci yüzyıla atlar. Son dönem edisyonları ve araştırmaları, İbn Kemmûne (öl. 683/1284), Kutbüddîn eş-Şirâzî (öl. 711/1311), İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâî (faaliyeti 883/1479) ve Necmeddin en-Neyrîzî (faaliyeti 928/1522) gibi bu ara dönemde yaşamış oldukça önemli düşünürlerle dikkat çekmiştir (örneğin bk. Walbridge 1992; Schmidtke 2000; Schmidtke ve Pourjavady 2006; Habîbî 2009; Pourjavady 2011.) Öte yandan son yıllarda Türkiye'de, akademisyenlerin Taşköprüzâde (öl. 968/1561), Ebû Saîd Hâdimî (öl. 1176/ 1762) ve İsmail Gelenbevî (öl. 1205/1790) gibi önemli simaların eserlerinin edisyonuna başlamasıyla birlikte Osmanlı felsefesine dair canlanan bir ilgi de söz konusudur. (Bk. Gül 2009; Konevî ve Konevî 2012; Okudan 2007). Geç dönem Hint-İslam Felsefesi de özellikle Asad Q. Ahmed ve Sajjad Rizvi'nin eserleriyle hak ettiği ilgiyi görmeye başladı (örneğin bk. Ahmed 2013a, 2013b; Rizvi, 2011).

Aynı derecede önemli olarak, şerh ve haşiyе şeklindeki yazım tarzları da son dönemde önemli bir yeniden değеrlendirmeye tabi tutuluyor. Zira 20. yüzyılın çoğunda hâkim olan varsayım, sonraki asırlarda yazılan şerh ve haşiyelerin derinden incelenmeyi hak etmeyecek kadar kuru ve eleştirel olmayan beyanlar olduğunu öne sürüyordu. Oysa bu varsayım, sözü edilen eserlerin sabırla incelenmesine dayanmayan bir "masa başı" varsayımıydı büyük ölçüde. Son yıllarda bu eski görüş sorgulanma sürecine girmiştir ve giderek daha fazla araştırmacı şerh ve haşiyelerin sonraki asırlarda eleştirel düşünümün oldukça önemli araçları olduğunu kabul etmeye yanaşmıştır (özellikle bk. Wisnovsky 2004a; Ahmed 2013b). İranlı on beşinci yüzyıl âlimi Celaleddin Devvânî (öl. 908/1502) mesela, geç dönem İslam filozoflarının en etkililerinden ve yenilikçilerinden biriydi hiç kuşkusuz. Gelgelelim onun başlıca eserleri -ki asırlar boyunca İran, Hindistan ve Osmanlı İmparatorluğu'nda üzerlerinde çalışılmıştır- önceki simaların eserleri hakkında yazılmış şerh ve haşiyelerden ibarettir. (Daha fazla ayrıntı için Rıza Pourjavady'nin bu kitaptaki katkısına bakınız).

ALANIN YENİDEN SUNUMU

Elinizdeki kitap önceki genel bakışlardan iki bariz noktada farklıdır. İlk olarak yukarıda anıldığı üzere bu kitap dokuzuncu yüzyıldan yirminci

yüzyıla kadarki aralığa aşağı yukarı eşit şekilde ağırlık verme gayretindedir. İkinci olarak, bu kitaptaki maddeler kişi veya konu merkezli değil eser merkezlidir. Başka deyişle, kitaba katkıda bulunanlar ele aldıkları filozofun hayatı ve külliyatı hakkındaki kısa bir girişin ardından onun ana eserlerinden birine odaklanıyor ve eserin görece ayrıntılı bir teşhirini sunuyorlar. Belirli bir filozof hakkında makale uzunluğundaki girdiler gerçekten mükemmel olabilir, ancak bu tür yazılar genellikle derinliği genişliğe feda eder. Hele ki akımlar, hareketler hakkındaki girdiler; bunlar derinliği genişliğe daha da çok feda eden yazılardır ve bazı adlarla ana başlıklar listesini sunmaktan daha fazla bir şey olmama tehlikesi taşırlar. Konu odaklı maddeler, araştırmanın mevcut aşamasını göstermek için uygun değildir hiç kuşkusuz. Çağdaş araştırmacılardan çok azı hem erken hem de geç dönem İslam felsefesi yazınında vukuf sahibidir. Ayrıca konu odaklı girdiler, sonraki dönemler karşısında erken dönemlerin ve daha az bilinen simalar aleyhine daha iyi bilinen simaların tarafını tutma tehlikesi taşır. Özellikle İslam felsefesi kanonunun yeniden ele alındığı ve yeni simaların, yeni eserlerin hiç de hak etmedikleri karanlıktan su yüzüne çıkmaya başladıkları bir dönemde konu odaklı yaklaşımın zararlı etkileri olacaktır.

Eser merkezli düzenleme ayrıca, belirli bir filozofun çalışmalarının tüm menziline yönelik makale uzunluğundaki incelemelerde sıklıkla feda edilen şu kesintisiz açıklamaya ve ayrıntıya imkân verme niyetindedir. Umut edilir ki bu yöntem okuyucuya, İslam felsefesindeki bir eserin nasıl bir şey olduğuna dair en iyi sezgiyi ve İslam felsefesinin çeşitli alt alanlarına, çeşitli dönemlerine ait eserlerde iş başında olan meselelere, kavram ve kanıtlama çabalarına dair en iyi fikri verir.

Bu kitapta yer alan maddelerin seçimindeki amaç, İslam felsefesinin modern döneme kadarki kesintisiz tarihini ortaya çıkarmak ve sonraki asırlarda felsefi etkinliğin İslam dünyasının herhangi bir bölgesiyle sınırlı olmadığını, ayrıca felsefi etkinliğin tek bir meseleler dizisiyle meşgul olmadığını vurgulamaktır. Mısır, Osmanlı Türkiye'si ve Babür İmparatorluğu'nda yazılmış -az bilinenler de dâhil olmak üzere- eserler Safevî (1501-1722) ve Kaçarlar (1779-1925) dönemi İran'ındaki oldukça canlı felsefi sahnenin ürünü olan eserlerin tamamlayıcısıdır. Ayrıca metafiziğe ve ontolojiye odaklandığı tahmin edilen geç dönem eserleri doğa felsefesi ve mantık eserleriyle desteklenmiştir. Bu kitaba dâhil edilmiş 20.

yüzyıl eserlerinde, geleneksel Şî‘a eğitiminden geçmiş birinin Hume’un tümevarım problemini çözme girişimi ve etkili bir Mısırlı filozofun mantıkçı pozitivistlerin fikirlerini benimsemesi gibi durumlar görülebilir mesela. Bu tür eserleri de kitaba dâhil ederek oldukça yaygınlaşmış bir varsayıma meydan okumayı umuyoruz; söz konusu varsayıma göre geç dönem İslam felsefesi Batılı modern, analitik filozofların kaygılarıyla öyle veya böyle çok az ilgisi olan, esrarlı (ya da daha özel olarak “manevi”) bir disiplinden başka bir şey değildir.

Elinizdeki kitabın amaçlarından biri de İslam felsefesinin zamansal ve coğrafi kapsamını genişletmektir, fakat aslında tercihen buraya dâhil edilmesi gereken bazı büyük simaları ve eserleri maalesef dışarda bırakmak zorunda kaldık. Kitaba katkı sunmaları istenen bazı araştırmacılar istenen katkıyı sunamayacak durumdaydı. Bu durumun, verilen öncelikli başka taahhütlerden sağlık sorunlarına kadar uzanan birçok nedeni var. İslam dünyasında yaşayan araştırmacılardan kitaba katkı sunmalarını istedik, ancak birçoğu rahat bir şekilde İngilizce yazacak durumda değildi. Bu etkenlerden dolayı kitabımız mesela önemli bir mantıkçı ve felsefi teolog olan Sa’düddîn et-Teftâzânî’nin (öl. 792/1390) Osmanlı âlimleri Taşköprüzâde ve İsmail Gelenbevi’nin, ayrıca Gıyasüddîn Deştekî (öl. 948/1542) Receb Ali Tebrîzî, Mehdi Nerâkî (öl. 1209/1795) ve Ahmed Ahsâ’î gibi Safevî döneminde ve Safevîler sonrasında yaşamış filozofların eserlerine dair incelemelerden mahrum kaldı.

Bu çalışma alanının “İslam felsefesi” olarak mı yoksa “Arap felsefesi” olarak mı adlandırılacağı hakkında çoktandır süren bir tartışma söz konusu. Ne var ki her iki adlandırma da tam anlamıyla tatmin edici değil. Zira “Arap felsefesi” ifadesi Arap olmayan Müslümanlarca sıklıkla saldırgan bir tabir olarak görülüyor. Bu durumun nedeni bir ölçüde şu olabilir; İngilizce’de olduğu şekliyle, bir dile gönderme yapan “Arabic (Arapça)” ifadesiyle bir halka gönderme yapan “Arab (Arap)” arasındaki ayrımı ilgili bazı dillerde yakalamak zor. Mesela Arapça ve Farsça’da her iki terim de *‘arabî* şeklinde çevrilir. Dolayısıyla “Arap felsefesi” ifadesi açıkça hem uygunsuz kaçacak hem de saldırgan bulunacaktır. Gelgelelim bir dile gönderme yapan “Arabic (Arapça)” ifadesi de özellikle sonraki asırlarda felsefi eserlerin Türkçe ve Farsça (hatta Muhammed İkbal’de olduğu gibi İngilizce) yazıldığı gerçeğini atlar. Aynı zamanda “İslam felsefesi”

ifadesi Müslüman olmayan bazı filozofların; mesela Huneyn b. İshak (öl. 260/873), Yahyâ b. Adî (öl. 363/974) ve Ebu'l-Ferec İbnü't-Tayyib (öl. 434/1043) gibi Hıristiyanların, ayrıca İbn Sînâ'nın Mecûsî talebesi Behmenyâr (öl. 457/1065) gibi düşünürlerin veya Ebu'l-Berakât el-Bağdâdî (öl. 560/1165), İbn Kemmûne gibi Yahudi filozofların bu gelenekte oynadıkları rolün hakkını veremez. Üstelik Ebû Bekir er-Râzî (öl. 313/925) gibi, bu geleneğe katkıda bulunan bazı isimler Müslüman olarak doğdukları halde daha sonra İslam dininin (peygamberlik gibi) bazı temel kaidelerini inkâr etmiştir. Anılan zorluktan dolayı bazı modern araştırmacılar "İslam dünyasındaki felsefe" veya "İslam hâkimiyetindeki bölgede yapılan felsefe" gibi ifadeleri tercih ediyorlar. Ancak bu iki ifadeden ilki hantal ikincisi ise alışılmadık bir ifadedir. Nihayetinde, adlandırma meselelerinde açmaza sürüklenmekten daha önemli görevler var önümüzde. Dolayısıyla "İslam felsefesi" ifadesi belki ideal ifade olmayabilir ancak bir seçim yapmak zorundayız ve bu ifade diğer seçeneklere göre daha tatmin edici duruyor.

KAYNAKÇA

Ahmed, Asad Q. 2013a. "Logic in the Khayrâbâdî School of India: A Preliminary Exploration." *Law and Tradition in Classical Islamic Thought: Studies in Honor of Professor Hossein Modarressi*, ed. Michael Cook, Najam Haider, Intisar Rabb ve Asma Sayeed. New York: Palgrave, 227-247.

Ahmed, Asad Q. 2013b. "Post-classical Philosophical Commentaries/Glosses: Innovation in the Margins." *Oriens* 41: 317-348.

Tevfik Nâsır el-Bû 'Alî, 2007. *Ahmed el-Ahsâ'i, şerhu'l-Meşâ'ir*, Beyrut: Müessesetü'l-Belâ'.

Calverley, E. E. ve J. W. Pollock. 2002. *Nature, Man and God in Medieval Islam: 'Abd Allah Baydarwi's Text, "Tawâlî" al- anwar min matalî' al- anzar", along with Mahmud Isfahani's commentary, "Matalî" al- anzar, sharh Tawâlî" al- anwar*. Leiden: Brill.

Corbin, Henry. 1945. *Subhawardi: Opera metaphysica et mystica*. İstanbul: Maarif Matbaası.

Corbin, Henry. 1964. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard.

De Boer, T. J. 1901. *Geschichte der Philosophie im Islam*. Stuttgart: Frommanns Verlag.

El-Rouayheb, Khaled. 2010. *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic, 900–1900*. Leiden: Brill.

Fahûrî, Hanna el- ve Halil el-Curr. 1957. *Târihul-felsefetî'l-'arabiyye*. Beyrut: Dâru'l- Ma'ârif.

Gül, Mehmed Zahit Kamil. 2009. *Ahmed Taşköprüzâde, eş-Şühûdül-'aynî fî me-bâhisi'l-vucûdi'z-zibnî*. Köln: Menşûrâtü'l-Cemal.

Gutas, Dimitri. 2002. "The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000–ca. 1350." *Avicenna and His Heritage*, ed. J. L. Janssens ve D. De Smet. Leuven: Leuven University Press, 81-97.

Habîbî, Necefkulî. 2009. *İbn Kemmûne, Şerhu't-Telvîhâtî'l-levhıyye ve'l-'arşıyye*. Tahran: Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirâsât li't-Türâsî'l-Mahtût.

Hirevî, Azîz Cevânpûr ve Hasan Ekber Bayrak. 2007. *Molla Receb Ali Tebrizî, el-Aslû ve'l-asîl*. Tahran: Müesseset-i Mütâlâ'ât-i İslâmî-i Dânişkâh-i Tahrân.

İsfahânî, Hâmid Nâcî. 1999. *Âgâ Hüseyin el-Hânsârî, el-Hâşiye 'alâ's-Şifâ (el-İlâhiyât)*. Kum: Kungrih-i Âgâ Hüseyin Hânsârî.

Konevi, Hasan ve Mehmet Konevi. 2012. *Ebü Sa'id Hâdimî, 'Arâ'isü'n-nefâis fî'l-mantık*. Beyrut: Dâru İbni Hazm.

Madkour, Ibrahim. 1934. *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*. Paris: Vrin.

Nasr, Seyyed Hossein. 1961. "Sadr al-Din Shirazi: His Life, Doctrine and Significance." *Indo-Iranica* 14: 4-16.

Nasr, Seyyed Hossein. 1964. *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn Arabî*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Öküdan, Mehmet Zühdü.¹ 2007. *İsmâ'il Gelenbevi, Risâle fî vahdeti'l-vücûd*. Isparta: Fakülte Kitabevi.

O'Leary, De Lacy. 1922. *Arabic Thought and Its Place in History*. Londra: K. Paul, Trench, Trubner; New York: E. P. Dutton.

Pourjavady, Reza. 2011. *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Dîn Mahmûd al-Nayrizî and His Writings*. Leiden: Brill.

Rescher, Nicholas. 1964. *The Development of Arabic Logic*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Rescher, Nicholas. 1967. *Temporal Modalities in Arabic Logic*. Dordrecht: Reidel.

Rizvi, Sajjad. 2011. "Mîr Dāmād in India: Islamic Philosophical Traditions and the Problem of Creation." *Journal of the American Oriental Society* 131: 9-23.

Sabra, A. I. 1994. "Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology: The Evidence of the Fourteenth Century." *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 9 (1994): 1-42.

Schmidtke, Sabine. 2000. *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölfschiitischen*

1 Eseri hazırlayanın adı muhtemelen yanlış yazılmış, künyenin doğrusu şu olsa gerek; Okudan, Rifat. 2007. *İsmâ'il Gelenbevi, Risâle fî vahdeti'l-vücûd*. Isparta: Fakülte Kitabevi. (çev. n.) Ücretsiz PDF Kitap Arsi - <https://rantey.org>

Islam des 9./15. Jahrhunderts: Die Gedankenwelten des Ibn Abi Gumbūr al-Ahsā'ī (um 838/1434-35—nach 905/1501). Leiden: Brill.

Schmidtke, Sabine ve Reza Pourjavady. 2006. *A Jewish Philosopher of Baghdad: 'Izz al-Dawla Ibn Kammuna (d. 683/1284) and His Writings*. Leiden: Brill.

Walbridge, John. 1992. *The Science of Mystic Lights: Qutb al-Dīn Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*. Cambridge, MA: Center for Middle East Studies.

Walbridge, John. 2005. "Al- Suhrawardī on Body as Extension: An Alternative to Hylomorphism from Plato to Leibniz." *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought. Essays in Honour of Hermann Landolt*, ed. Todd Lawson. Londra: I.B. Tauris, 235-247.

Walbridge, John. 2012. "Illuminationists, Place, and the Void." *La nature et le vide dans la physique medievale*, ed. Joel Biard ve Sabine Rommevaux. Turnhout: Brepols, ss. 119-36.

Watt, W. Montgomery. 1962. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Wisnovsky, Rob. 2004a. "The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post- Classical (ca. 1100– 1900 AD) Islamic Intellectual History." *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, ed. P. Adamson, H. Balthussen ve M. W. F. Stone. Londra: Institute of Advanced Studies, 2: 149-91.

Wisnovsky, Rob. 2004b. "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunnī Theology." *Arabic Sciences and Philosophy* 14: 65-100.

Wisnovsky, Rob. 2013. "Avicenna's Islamic Reception." *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. Peter Adamson. Cambridge: Cambridge University Press, 190-213.

Ziai, Hossein. 1990. *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's Hikmat al- ishrāq*. Atlanta: Scholar's Press.

Ziai, Hossein. 2010. *Sadr al-Dīn Shīrāzī: Addenda on the Commentary on the Philosophy of Illumination, Pt. 1: On the Rules of Thought*. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers.

Ziai, Hossein ve A. Alwishah. 2003. *Ibn Kammūna: al- Tanqīhāt fī sharh al- Talwīh āt: Refinement and Commentary on Suhrawardī's Intimations, a Thirteenth Century Text on Natural Philosophy and Psychology*. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers.

BÖLÜM I

ARİSTOTELES'E İSNAT EDİLEN “TEOLOJİ”

Kaynaklar, Yapısı ve Etkisi

CHRISTINA D'ANCONA

ARİSTOTELES'İN SÖZDE TEOLOJİSİ: BAZI DURUMLAR

“Aristoteles”in kaleminden çıkmış *Teoloji* adını taşıyan bir eserden yapılan ilk açık alıntı Fârâbî'nin *el-Cem'u beyne ra'yeyi'l-hakîmeyni: Ef-lâtûni'l-Îlâhî ve Aristûtâlîs* kitabında bulunur (*İki Bilgenin; İlahi Platon ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*. Arapçası için bk. Martini Bonadeo 2008, 74:5-16; İngilizce'de Butterworth 2001, 164-65).² Ayrıca İbnü'n-Nedîm'in *Kitâbü'l-Fihrist*'inde (ed. Flugel 252.4 = ed. Teceddüd, 312.20) *Teoloji* Aristoteles'in eserleri arasında sayılır. Ebû Osman ed-Dı-

2 Eleştirel yayımı Martini Bonadeo (2008) tarafından, İngilizce çevirisi Butterworth (2001) tarafından yapılmıştır. Bu metnin yazarının Fârâbî olup olmadığı sorgulanmıştır (Martini Bonadeo'daki belgelere bk. 2008, 28-30.) Endress (2008) ve Bonadeo (2008) metnin ona ait olması gerektiğini düşünürken Rashed (2009) ve Gleede (2012) ise metnin sahte olduğunu öne sürer. Metnin yazarının kim olduğu meselesi metinde “Aristoteles Teolojisi”nin anılması olgusunu etkilemez. Bildiğimiz kadarıyla *el-Cem'* kitabı, *Teoloji*'nin “Aristoteles”e isnat edildiği ilk eserdir. Bu kitabın Fârâbî tarafından yazıldığına karşı çıkan hiçbir araştırmacının, kitabın yazarlığına Fârâbî'den (öl. 339/950) önce veya sonra yaşamış birini aday gösteremediklerini dikkate alırsak bu durumdan şu sonuç çıkar; *Teoloji*, onuncu yüzyılın ortalarında “Aristoteles”in eseri olarak biliniyordu. Bu kitapta *Aristoteles'in Teolojisi*'nden yapılan doğrudan alıntılarının yanı sıra çeşitli yerlerde de söz konusu metnin adı geçer: 64.7; 64.15-65.14; 69.15-70.7 Martini Bonadeo, İngilizce çev. Butterworth (2001), 155-157, 161.

meşki'nin³ (faaliyeti 302/914) çevirdiği düşünülen bir metinler külliyyatının başlığını, yani "Aleksandros'un Aristoteles'in *Teoloji*'sinden çıkardığı özet (Rosenthal 1955; van Ess 1966; Endress 1973, 34)" şeklindeki ifadeyi dikkate alırsak mecburen şöyle bir sonuç çıkar; demek ki dördüncü/onuncu yüzyılda kültürlü Arap okurlarının Aristoteles kılığında bir Yeni-Platonculuğa maruz kaldıkları su götürmez bir gerçektir. Anılan Fârâbî kitabında alıntılanan *Teoloji*'nin aslında Arapça'ya uyarlanmış bir Plotinos nüshasından başka bir şey olmaması gerçeğini bizzat sözde *Teoloji* metninde izlenen tartışma usulünde kelimesi kelimesine yer alan bir pasaj açıklığa kavuşturur (Zimmermann 1986, 140). Fârâbî'nin *el-Cem*'inde gönderme yapılan *Teoloji*'nin Proklos'un *Stoicheiōsis Theologikē*'sinin (*Teolojinin Öğeleri*) Arapça'ya çevrilmiş bazı parçaları gibi Yeni-Platoncu başka metinleri de kapsadığı ikna edici biçimde öne sürülmüştür (Endress 1973, 246; Zimmermann 1986, 178-80). Tüm bunlar, çeşitli metinlerin; hepsi birden, yazarları olarak Aristoteles'e göndermede bulunan ama aslında Yeni-Platoncu literatürden çıkartılmış çeşitli metinlerin o dönemin felsefe çevrelerinde erişilebilir olduğunu akla getiriyor. Bu metinler arasında, oldukça iyi bilinen ve *Kitâbü'l-izâh li-Âristûtâlis fi'l-hayri'l-mahz* (*Aristoteles'in Salt İyiye Açıkladığı Kitap/Liber de Causis/ Nedenler Kitabı*) adını taşıyan kitap da bulunuyordu. Anılan kitap dördüncü/onuncu yüzyılın sonuna kadar "Aristoteles" in eseri olarak biliniyordu (Rowson 1984). Tüm bu sahte yazın külliyyatı içinde en önemli kitap, türünün en

3 Ebû Osman ed-Dîmeşkî'nin en parlak dönemi, vezir Ali b. İsâ (öl. 334/946) tarafından kurulan hastanenin başhekimisi olarak atandığı yıllara isabet eder. Döneminin en seçkin âlimlerinden olan Ebû Osman ed-Dîmeşkî, İshak b. Huneyn'in (öl. 289/910) talebesi ve birçok bilimsel, felsefi eser çevirisinin derleyicisiydi (*Encyclopedia of Islam*'da yer alan [8: 858] ve G. Endress tarafından yazılan maddeye bk.) Van Ess (1966) ve Endress (1973, 33-40) tarafından gösterildiği gibi, "Aleksandros'un 'Aristoteles'in Teolojisi'nden yaptığı" zannedilen "özet" ise aslında Afrodisiaslı Aleksandros'un *Questiones*'i ve Proklos'un *Stoicheiōsis Theologikē*'sinden alınma bazı ifadeleri kapsıyordu. Endress'in kanıtladığı gibi (1973, 59, 75-76) bu derlemede yer alan, Aleksandros'a ait metinlerin bazıları ve Proklos'a ait metinlerin tümü Dîmeşkî'den daha öncesine ait bir Arapça çeviri dönemine tarihleniyor. Dîmeşkî'nin metinlerin çevirmeni olarak anılması ise onun muhtemelen, daha önceki malzemeyi de elinde bulundurarak Aleksandros'un -bu derlemede yer alan- *Questiones*'inin bir kısmını çevirmesinden kaynaklanıyor. Buna göre, sözü edilen önceki malzemenin yalnızca Plotinos'tan ibaret olmayıp Proklos'u ve Aleksandros'tan bazı kısımları da içerdiği sonucu çıkar. Buradaki amaçlarımız açısından en önemli nokta şudur; demek ki Dîmeşkî'nin yaşadığı dönemde eğitilmiş okur kitlesi, aslında Aristoteles sonrası ve çoğunlukla Yeni-Platoncu malzemeye dayanan metni *Aristoteles'in Teolojisi* olarak biliyorlardı (bk. Zimmermann 1986, 185).

iyisi olan *Teoloji*'dir, yani *Enneadlar*'dan yapılan bir seçkinin Arapça'ya uyarlanarak hazırlanan bu çeviri derlemesidir. *Aristoteles'in Teolojisi*, Plotinos öğretilerinin Arapça konuşan dünyada bilinmesine aracılık eden ana kanaldır. Plotinos'un Arapça felsefe yazınında elde ettiği güç, gayet doğru şekilde "anonimliğin gücü" şeklinde tanımlanmıştır (Rosenthal 1974).

Dördüncü/onuncu yüzyılın ortasında Yeni-Platoncu bir *Teoloji*'nin Aristoteles'e ait olduğu düşünülmüşse bile, bu durum *Teoloji*'nin önceki yazarlar tarafından bilinmiyor olduğu veya onlar üzerinde neredeyse hiç etki bırakmadığı anlamına gelmez. Durum tam tersidir; Arapça'ya uyarlanmış Plotinos nüshası (bundan sonra *Sözde Teoloji* olarak anılacak) üçüncü/dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren birkaç esere aksetmiştir. Şimdi, *Sözde Teoloji*'nin öğretilerine ve bu öğretilerin etkilerine geçmeden önce bizzat metin hakkındaki başlıca verileri hatırlatmak gayet yerinde olacak.

Sözde Teoloji, elimize iki sürüm halinde ulaşmıştır. Bunlardan biri Arapça'dır ve yüzden fazla elyazmasıyla⁴ günümüze aktarılmıştır. Diğer sürümün ise Latince tamami mevcuttur ve ayrıca parçalar halinde Judeo-Arabice [Yahudi Arapçası] alfabeye tasdik edilmiştir (Borisov [1942] 2002; Fenton 1986; Aouad 1989, 564-570; Treiger 2007). İlk kez Roma'da 1519'da matbu olarak yayımlanan Latince nüsha şu başlığı taşır: *Aristoteles'in Teolojisi ya da Mısırlılara Göre Mistik Felsefe*.⁵ Bu metin

4 *Sözde Teolojinin* bu sürümünün iki edisyonu (bk. aşağıda n. 5), oldukça az sayıda ve rastgele seçilmiş elyazmasına dayanılarak yapılmıştır. *Sözde Teoloji* elyazmaları geneline dair çalışmalar ilkin 1950'lerde, esasen *Enneadlar*'ın eleştirel baskısı için gerçekleştirilen araştırmalar sayesinde ve sonraları, 40'tan fazla elyazmasının yayımlanmamış listesini çıkaran G. Endress sayesinde gelişmiştir. *Sözde Teoloji*'nin eleştirel baskısı, ERC (European Research Council) bünyesindeki bir araştırma ekibi tarafından bugünlerde hazırlanıyor (ERC AdG 249431 "Greek into Arabic: Philosophical Concepts and Linguistic Bridges [Grekçeden Arapçaya: Felsefi Kavramlar ve Dilbilimsel Köprüler]"). Prof. Endress'in hazırladığı liste bu takım çalışmasının çıkış noktası sayılabilir. European Research Council'in desteğiyle ekip, *Sözde Teoloji*'nin bilinen elyazmalarının sayısını 100'ün üzerine çıkarmıştır.

5 Başlığın tamamı şöyledir: *Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia sive mystica Philosophia secundum Aegyptios noviter reperta et in latinum castigatissime redacta*. Mısırlılara yapılan gönderme, Plotinos'un "Mısır'ın Bilge Adamı"nı andığı bir pasaja (V 8[31], 6.1 = *Sözde Teoloji*, ed. Bedevi 1955, 10, 159.16) işaret eder. *Teoloji*'nin kurgusuna göre bu ifade bizzat Aristoteles'e aittir. Latince metnin önsözünde söylendiği üzere bu durum *Teoloji*'deki öğretilerin Aristoteles'in kendi fikirlerinden neden bu denli farklı olduğunu açıklamaya yardım eder: "Aslına bakılırsa Aristoteles burada -başka hiçbir yerde söylemediği- bir şeyi söylüyor; yalnızca kendi bilgeliğini

Arapça nüshaya göre çeşitli açılardan farklıdır. Yalnızca bariz farklılıkları anmak gerekirse, Arapça metindeki on bölüm yerine Latince metinde on dört bölüm bulunur ve sözde *Soru Başlıkları* Latince metinde yer almaz (bk. aşağıda 1.2. numaralı bölüm). İki metin arasında yapılacak daha derin bir karşılaştırmada birçok yerde hem üslup hem de yapı bakımından uyumsuzluklar görülebilir. Arapça metinden kısmen farklı olan Latince metin Judeo-Arabî yazılmış fragmanlara daha yakındır ki bu durum şöyle bir çıkarıma (Borisov [1942] 2002) yol açmıştır; Latince çeviri aslında eksik olmayan bir metne dayanıyordu, bugün kayıp olan bu metnin yalnızca Judeo-Arabî yazılmış bazı fragmanları varlığını korumuştur ve bu metin Arapça metinden öyle veya böyle farklıdır. Aslında hem bu fragmanlarda hem de Latince nüshada, Arapça metinde olmayan bazı pasajlar vardır. Bu yüzden Latince metnin dayandığı nüshaya “Uzun Nüsha” denmiştir. Bu “Uzun Nüsha”da, özgün metne, yani Arapça olarak elimizde bulunan ve zaman zaman “vulgata” diye adlandırılan metne -metnin bu şekilde adlandırılması eserin gerçek doğasından çok bugüne kadar yapılmış edisyonlarındaki⁶ nitelik zayıflığını yansıtır- sonradan eklenen (Stern 1960-61; Fenton 1986, 245-51), İsmâîlî menşeli birtakım malzemenin de bulunduğu ikna edici biçimde iddia edilmiştir (Pines 1954). Aşağıdaki bölüm *Vulgata* diye adlandırılan metni, yani Arapça *Sözde Teoloji*’yi ele alacak.

Metnin başlığı şöyledir:

“Filozof Aristoteles’in Grekçede Teoloji (*Usûlûciyâ*) adıyla bilinen kitabının ilk bölümü. Bu bölüm tanrısal egemenlik (*Rubûbiyet*) hakkındadır. Bu metni Suriyeli Porphyrios şerh etti; Abdulmesîh b. Abdullah b. Nâima el-Hımsî Arapça’ya çevirdi ve Ahmed b. Mu’tasım-billah için Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İshak el-Kindî düzeltti (ed. Bedevî 3.3-9; İng. çev. Lewis 1959, 486).”

Bu başlık hem *Enneadlar*’ın (bir kısmının) Arapça’ya en geç ne zaman çevrilmiş olabileceğini gösteriyor hem de *Sözde Teoloji*’nin yaratıl-

değil, diğerlerinin, yani Mısırlıların bilgeliğini de hesaba katmış (*etenim Aristotelis hic aperte praefatur, quod nusquam alibi, se non propriam, sed alienam Aegyptiorum sapientiam colligere. Proemium, A [4v26- 29])*”.

6 *Editio princeps*: Dieterici (1882;); *editio manualis*: Bedevî (1955, yeniden basım 1966.) Rosenthal (1952-55, 466) *Editio princeps*’in zayıf nitelikte oluşuna zaman zaman vurgu yapmıştır, *editio manualis*’in zayıflığı için bk. Lewis 1957.

dığı ortam hakkında değerli bilgiler sunuyor. Demek ki Hıristiyan İbn Nâima el-Hımsî⁷ tarafından yapılan çeviri en geç halife Mu'tasım (hük. 218-227/833-842) döneminde yapılmış olmalıdır ki Kindî halifenin oğlu Ahmed'in hocasıydı. Başlıkta bize "Aristoteles'in" Grekçe'de *Usûlûciyâ* diye adlandırılan eserinin Arapça uyarlamasının Ahmed'e sunulduğu söyleniyor. Aynı şekilde burada düzeltmenin Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshak el-Kindî (öl. yaklaşık 252/866) tarafından, "Arapların filozofu" tarafından yapıldığı söyleniyor. Bu durum, birkaç ipucunun işaret ettiği üzere Kindî'nin Abbasi sarayının en azından bir bölümünün felsefi eğitimini üstlendiği görüşüyle uyuyor (Rosenthal 1942; Endress 1997 ve 2012; Adamson 2007). Gerhard Endress'e, Grekçeden Arapçaya yapılmış ve "Kindî çevresinin" elinden çıkma bir dizi çevirideki üslup ortaklığı keşfini (Endress 1977) borçlu değiliz yalnızca; Kindî'nin neden şiddetle Grek metafiziğini benimsemeye giriştiğini anlamamızı sağlayacak anahtarı da Endress sunmuştur. Endress şunu vurgular; Kindî'nin "*propaganda philosophia* tasarısı, bilim insanlarının Helenistik ansiklopediden miras alınan ideolojileri olarak ve entelektüellerin -İslam'la kıyaslanabilir- dini olarak ortaya çıkan bu tasarı felsefenin ve akli bilimlerin Müslüman Arap toplumuyla bütünleştirilmesi tasarısıydı" (Endress 2000, 569; ayrıca bk. Endress 2007). Bu arka zemin düşünülürse Plotinos öğretilerinin, Arapça çevirisine Kindî'nin memur edildiği *Metafizik* eserinin (*el-Fihrist*, ed. Flugel, 251.27-28 = ed. Tajaddud, 312.14) zirvesi olarak bizzat Aristoteles tarafından yapılmış hakiki beyanlar şeklinde yorumlanmasında şaşılacak bir yan yok. *Metafizik*, *Sözde Teoloji*'nin en başında yankılanmış ve Kindî'nin kendi kitabı olan *Kitâbun fi'l-felsefetî'l-ûlâ'nın* (*İlk Felsefeye Dair*) ana ilham kaynağı olarak görülmüştür (Ebû Rîda 1950; Rashed ve Jolivet 1999; İng. çev. Ivry 1974).

7 Bu ad aynı şekilde *Soru Başlıkları* diye adlandırılan yerde de tekrar edilir (bk. aşağıda) burada Abdülmehdî el-Hımsî en-Nâimî şeklinde geçer (8.4 Bedevî). *Kitâbü'l-Fihrist*'te verilen tam ad ise Abdülmehdî b. Abdillâh el-Hımsî en-Nâimî'dir (ed. Flugel 244.5 = ed. Teceddüd 304.26) ancak anıldığı iki yerde, yani *Sofistlerin Çürütmeleri* ve *Fizik* maddelerinde ona İbn Nâima şeklinde gönderme yapılır (ed. Flugel, 249.27-28 = ed. Teceddüd, 309.9-10). Onun hakkında *Sofistlerin Çürütmeleri*'ni Süryaniceye çevirdiği söylenmiştir (ed. Flugel, 249.27-28 = ed. Teceddüd, 309.9-10.) Ayrıca Aristoteles'in *Fizik*'inin bir bölümünü Philoponos'un şerhiyle birlikte çevirmiştir (ed. Flugel, 250.18 = ed. Teceddüd, 311.1). İbn Nâima adı yine Latince versiyonda da, ancak başlıkta değil (zira bu versiyonda, başlıkta yalnızca Aristoteles anılır) Latince versiyonun editörü olan Pietro Castellani'nin yazdığı önsözde geçer (*Theologia Aristotelis a graeca lingua pridem per Abenamam saracenum in arabam translatum*, Proemium, A [4r8- 10]).

Sözde Teoloji, her kim nihai ereğin (*el-gâye*) bilgisine ulaşmak isterse mutlak kesinliği aramalı ve bilimlerde yükselme idealine ayak uydurmalıdır, iddiasıyla açılır (ed. Bedevî, 3.10-4.2). Ardından yazar sözü bilgeye verir, bilgenin söyledikleri “bilge dedi ki” (*kâle’l-hakîm*, ed. Bedevî 4.3) kalıbıyla bildirilir. Bilgenin söyledikleri ereksel nedeni bir gaye olarak; kendisinin sonra gelmesine rağmen, daha önce gerçekleştirilmiş her şeyin kendisine göre ayarlanacağı bir gaye olarak gösterir. Aristotelesçi bir çeşni olan bu kuram, “önce arzulanıp sonra ulaşılan” ifadesiyle açıklanır (Stern 1962; ayrıca bk. Zimmermann 1986, 111). Gaye, kuramsal bilimlerdeki nihai doğrunun bilgisi olarak tanımlanır ve ona giden yol öncü filozofların (*efâdilü’l-felâsife*) ortak kazanımı şeklinde gösterilir (Bedevî, 4.10.) Bu filozofların hepsi evrenin ilk nedenlerinin dört olduğu konusunda hemfikirlerdir; madde, biçim, etken neden ve yetkinlik (*et-temâm/entelekya*) (ed. Bedevî, 4.11). Bilge, *ba’de’t-tabî’iyyât, fiziksel gerçekliklerden sonra gelen* adını verdiği kitabı bu konuya hasrettiğini söyleyerek açıklamasına devam eder (ed. Bedevî, 4.11-5.2). Bu ifade kuşkuyla hiç mahal bırakmadan, konuşan bilgenin Aristoteles olduğunu gösterir. Bu ifadeyi, *Metafizik*’in ilk kitabını açıkça andıran ve nedenlerin bilgisi olarak bilgelik meselesi etrafında dönen, *Metafizik*’e dair genel bir bakış izler. Eski filozofların nedenlere yönelik bu soruşturmaya dâhil edilecek şekilde anılmasının izleri de *Metafizik*’in ilk bölümlerine doğru sürülebilir. Bu açıklama, söz konusu eserin, artık “Metafizik Kitabı” (*Kitâbü Metââtûsûsikâ*) diye adlandırılan eserin bir kez daha anılmasıyla kapanır (ed. Bedevî, 5.12). Bilgeye göre *Metafizik* kitabı, biraz sonra başlayacak olan, tanrısal egemenlik hakkındaki söylevin öncüllerini (*mukaddimât*) içerir (ed. Bedevî, 6.7). Söyleve verilen bu ad yukarıda anılan başlığa da yansımıştı: “Tanrısal egemenliğe dair bir söylev olarak (*el-kavlü ‘alâ’r-rubûbiyye*) Teoloji (*Usûlüciyâ*)”.

Daha önce gördüğümüz üzere, “tanrısal egemenliğe dair söylev”in içeriği bir *Enneadlar* seçkisinden, yani Plotinos’un yazılarından Porphyrios’un yaptığı sistematik edisyondan alınıp özetlenmiştir. *Enneadlar* ile birlikte yayımlanan *Peri Plôtinou bíou kai tês táxeôs tön biblíôn autoî* (Plotinos’un Yaşamı ve Eserlerinin Tertibi) kitabında Porphyrios bu düzenleme tarzını Andronikos’un *corpus Aristotelicum*’da izlediği, konu odaklı düzenleme tarzından ilham aldığını söyler (Porph. *Vita Plotini*, 24.5-11). İlk üç dokuzluk (*ennead*) insana ve evrene ayrılmıştır; dördüncüsü nefse,

beşincisi akledilebilir dünyaya, altıncı sıradaki son dokuzluk ise Bir'e, yani Plotinosçu evrenin ilk ilkesine ayrılmıştır. Tüm bu bölümler Arapça'da yalnızca kısmen bulunur. Çevrilen bölümlerin tamamı *Enneadlar*'ın IV. ve VI. kitabından alınmadır ki bu durum Arapça çevirinin kusurlu bir Grekçe nüshaya dayandığını öne süren hipotezi boşa çıkararak bilinçli konu seçimi seçeneğini öne çıkarır. Arapça'da *Enneadlar* I ve III çevirisine rastlanmamış olsa da anılan çevirinin yapıldığı *Enneadlar* elyazması ilk başta tam nüsha olarak elde bulunuyor olmalıdır, aksi takdirde *Sözde Teoloji*'nin başlığında görüleceği üzere *Enneadlar*'ı Porphyrios adıyla bağlantılı kılmak mümkün olmazdı. Aslında Porphyrios'un *Vita Plotini*'sinin de tek başına, müstakil olarak dolaşımı söz konusu değildir, bu eser *Enneadlar*'ın başına yerleştirilmiştir. *Sözde Teoloji*'de Porphyrios anıldığına göre, çevirmenin kullandığı Grekçe elyazmasının aynı zamanda *Vita Plotini*'yi ve buna bağlı olarak *Enneadlar*'ı en başından beri içerdiğini öne sürmek gayet mantıklı olacaktır. Durum her ne olursa olsun, çevrilmeye değer görülen kısım *Enneadlar*'ın duyüstü ilkeleri elen alan kısımlarıdır; yani IV, V ve VI. dokuzluklar.

Plotinos'un Biri, Aklı ve Nefsi, *Metafizik*'te izah edilen öğretilerin doğal tamamlayıcısı olarak "Aristoteles" in aşağıdaki beyanlarında başrol oynar:

Şimdi, bu kitabımızda açıklamak istediğimiz şeyin açıklamasına götürecek ilkelerden ibaret olan alışlagelmiş mukaddimleri tamamladıktan sonra, sözlerimizi bu bilgi türü hakkında boşa harcamayalım. Zira *Metafizik* kitabında bu bilgi türüne dair bir açıklama sunmuştuk... Bu kitaptaki amacımız ise tanrısal egemenlikten söz etmek; ona dair bir açıklama sunmak; onun ilk neden olduğunu, ebediyetin ve zamanın onun altında olduğunu, onun nedenler nedeni ve belirli bir anlamda nedenleri varlığa getiren olduğunu göstermek; ışık saçan kuvvetin ondan akla ve akıl aracılığıyla tümel, göksel nefse ve akıldan nefis aracılığıyla doğaya ve nefsten doğa aracılığıyla oluş-bozuluşa tabi olan şeylere nasıl geçtiği göstermektir. Bu eylem ondan, ama hareket söz konusu olmaksızın doğar; tüm şeylerin hareketi ondan gelir ve hareketin nedeni odur, şeyler bir tür arzu ve özlemle ona doğru hareket ederler (*Sözde Teol. Arist.*, ed. Bedevî, 5.10-6.12; İng. çev. Lewis 1959, 487).

İkinci olarak yanlış anlamalar, uyarlamalar ve anlam değişiklikleri her yeri sarmıştır ve *Sözde Teoloji*'de *Enneadlar*'da karşılığı olmayan uzun pasajlar bulunur. Geçmiş dönem âlimleri hem bu farklılıkları hem de eklemeleri Arapça metnin Grekçe *Enneadlar*'dan değil de bir başka eserden; Plotinos'un üslubunun ve düşüncesinin çeşitli türden uyarlamalara maruz bırakıldığı bir eserden çevrildiğini iddia eden hipotezle açıklamaya girişmiştir. Bu uyarlamalar arasında "her yerde hazır ve nazır olma" şeklindeki tektanrıci uyarlamalar da bulunur; Plotinos'un Bir'inin "Her şeye kâdir" Tanrı'ya ve onun yokluktan yaratmadaki nedenselliğine dönüştürülmesi gibi. Bazı kelimelerin Süryanice⁹ asıllı oluşu veya sözde Süryanice asıl metne işaret ettiği düşünülerek söz konusu tektanrıci uyarlamalar şu hipotezle açıklanmıştı; Plotinos'a dayanan uyarlama metin Suriye'de Hristiyan bir çevrede üretilmiştir ve Arapça metnin arkasında, bugün elimizde olmayan bu metin vardır (Baumstark 1902). Gelgelelim *Sözde Teoloji*'nin Grekçe *Enneadlar*'a, tam da Porphyrios'un edisyonunu yaptığı versiyona dayandığı hiçbir kuşkuyla yer kalmayacak şekilde kanıtlanmıştır (Schwyzer 1941). Buna ilaveten Süryanice'de, Grekçe ile Arapça arasında aracı olmuş bir metnin varlığını destekleyecek bir yazınsal kayıta işaret eden herhangi bir sağlam kanıt yoktur; bu durum Sebastian Brock'un *Sözde Teoloji*'nin dayandığı Süryanice model varsayımına "kuruntu" demesine yol açmıştır (Brock 2007).

Peki, *Sözde Teoloji* doğrudan Grekçe *Enneadlar*'a dayanıyorsa iki eser arasındaki farklılıkları nasıl açıklayacağız? Araştırmacılar bu soruyu yanıtlamak için farklı iki metni daha hesaba katıyorlar. Bu metinler *Sözde Teoloji*'den farklı olsalar da aynı uyarlamaları içermeleri bakımından onunla bağlantılıdır ve iki metinden biri bazı yerlerde *Sözde Teoloji*'yle kesişir. Anılan iki metin, yer yer *Sözde Teoloji*'yle kesişmesine rağmen Arapça Plotinos'ta olmayan bazı pasajlar da içeren ve *Grek Bilgenin Sözleri* adıyla anılan metin (Rosenthal 1952-55, Wakelnig 2014) ve *Sözde Teolo-*

9 Mesela "bölüm" için *mîmer* kelimesinin kullanılması gibi. Bu durum Baumstark'tan (1902) bu yana söz konusu metnin aslının Süryanice bir metin olduğuna kanıt olarak gösterilmiştir. Metnin özgün olmadığı hipotezinde bu durum bir başka açıklamaya; metnin başında Porphyrios'un bu eserin Suriyeli şârihi olarak anılması olgusuyla bağlantılı olan bir diğer açıklamaya el vermiştir (*fesserahû Furfûriyyûs es-Sûri*, ed. Bedevî 3.6. değişiklik yapılmıştır). Sözü "Aristoteles"e veren (*kâle'l-hakim*, ed. Bedevî, 4.3) yazar olarak Porphyrios bu hipotezde, malzemeyi bölümlere (*meyâmir*) ayıran yazar olarak gösterilir.

*ji'*yle kesişmeyen ancak *Sözler*'le ortak bir pasajı barındıran ve yanlışlıkla Fârâbî'ye nispet edilen (Kraus 1940-1944) *Risâletün fîl-ilmî'l-ilâhiyyi* (*Tanrısâl Bilgi Hakkında*) adlı metindir. Bu iki metin *Sözde Teoloji*'den daha geniş bir "Arapça Plotinos Kaynağı"nın varlığını kanıtlıyor. Bazı uyarlamalarda ortak olan, Plotinos pasajlarından alınma diğer alıntıların izleri de bu "Arapça Plotinos Kaynağı"na kadar sürülebilir; yakın bir tarihte bu alıntılar, Aristoteles'in *Parva naturalia*'sının "Kindî çevresi"nce gerçekleştirilen erken dönem çevirisinde keşfedildi (Hansberger 2011). Tüm bunlar, eğer baş sayfasındaki bilgilere güvenersek, *Sözde Teoloji* henüz oluşturulmadan önce, *Enneadlar* IV-VI'dan uyarlanmış bir Arapça çevirinin 220'lerde/840'larda Bağdat halife sarayında bulunduğuna işaret ediyor.

Sözde Teoloji'nin, "Aristoteles"ın "tanrısâl egemenlik" konusunun izahı talebini karşılamak için tasarladığı bir kitap olarak üretimi farklı yollarda açıklanmıştır; *Sözde Teoloji* ya beceriksizce, aslında Kindî çevresinin elinde bulunan ve kazara parçalanmış bir post-Aristotelesçi eserler derlemesinin sonradan yeniden yapılandırılması yoluyla üretilmiş (Zimmermann 1986) ya da Aristoteles külliyyatının teolojik zirvesini bir araya toplama şeklindeki -bizzat Kindî tarafından gerçekleştirilen- ilk girişim olarak üretilmiştir. Söz konusu girişim kendi başına başarılı olmasa da oldukça incelikli bir mahsule; *Liber de Causis*'e yol vermiştir (D'Ancona 2011). Her iki yaklaşım da *Sözde Teoloji*'nin bölümlerinin, eserin başında tarif edilen diziliş izlememesi olgusunu farklı yollardan açıklama niyetindedir. Bu tertip *Teoloji*'de ele alınacak hususların taslağı olarak "Aristoteles" tarafından sunulmuştur (ed. Bedevî, 6.3-4). "Aristoteles" tanrısâl egemenliğin ne olduğunu ana hatlarıyla açıkladıktan sonra akledilebilir dünyayı, sonra tümel nefsi, ardından ay altı âlemi tarif ederek devam edeceğini; nihayetinde bireysel nefslerin oluş ve bozuluş dünyasına iniş ve bu dünyadan çıkış nedenini açıklayarak bu nefslerin yazgısını izah edeceğini bildirir (ed. Bedevî, 6.13-7.10). Oysa *Sözde Teoloji* ilk nedene dair bir açıklamayla başlamaz, aksine nefsin bedene iniş sorunuyla açılır; "Aristoteles"ın aktardığı diğer noktalar da özel olarak bu konuyla ilgilidir, ancak bölümlerin akışında belirgin bir düzene rastlanmaz.

TANRI'NIN NEDENSELLİĞİNE, NEFSİN ÇIKIŞ VE VARIŞ YERİNE DAİR YENİ-PLATONCU AÇIKLAMA: ARİSTOTELES'İN SÖZDE TEOLOJİ'SİNİN ANA BAŞLIKLARI VE ARAP-İSLAM FELSEFESİNDEKİ ETKİLERİ

Az önce gördüğümüz üzere “Aristoteles”in tartışmak üzere kendine ayırdığı ana başlıklar; tanrısal nedensellik, duyularüstü ilkelerin hiyerarşisi ve nefsin yazgısıdır. Özel olarak bu noktaları ele almaya başlamadan önce “Aristoteles” *Soru Başlıklarını* sıralayacağını ilan eder -burada değinmeye mecbur olmadığımız şaşırtıcı bir listedir bu. Söz konusu listenin, *Enneadlar* IV. kitap 1-32'yle 4[28], yani *Sözde Teoloji*'de yer alan Plotinos metninin bir parçasıyla bağlantılı, 142 adet kısa cümleden oluştuğunu belirtmek yeterli olacaktır (D'Ancona 2012). Listenin ardından, uzunca bir bölüm olan ilk bölümden alınma bir başka kesit gelir:

Şimdi, nefsin cisim olmadığı ve bozulup yok olmayacağı, aksine ölümsüz ve ebedi olduğu kanıtlanıp açık hale geldiğine göre artık *onun akıl âleminde ayrılıp* bu maddi, duyu âlemine nasıl indiğini ve oluşla bozuluşa tabi olan bu geçici, galiz bedene *nasıl girdiğini* açıklamak istiyoruz (*Sözde Teol. Ar. I*, ed. Bedevî 18.11-46; İng. çev. Lewis 1959, 219).

Lewis'in yöntemine uygun olarak burada italikler Plotinos'tan alınma kelime ve cümleleri gösteriyorken düz yazılanlar yalnızca Arapça metinde yer alan ifadelerle işaret ediyor. Burada, Plotinos'a ait “akledilebilir olan farklı olduğuna göre, o halde nasıl oluyor da nefs bedene giriyor?” (IV 7[2], 13.1-2, İng. çev. Armstrong 1984) cümlesi *Enneadlar*'dan alınmamış iki pasajın arasına sıkıştırılmıştır. Bu iki pasaj ise, nefsin maddi ve ölümlü olmayan doğasının bir başka yerde sunulduğu idia edilen kanıtlamasını özetleyen bölümle “beden” teriminin Aristotelesçi oluş-bozuluş çifti sayesinde genişletildiği bölümde yer alır; söz konusu genişletme, vurguyu nefsin ikamet ettiği bedenin şu bozulabilir yapısına kaydıran bir hamledir. Nefs kendinde cisimsel olmayıp ölümsüz olmasına rağmen oluşa ve bozuluşa tabi olan bedenle birleşmiştir. Bu durumda bir sorun ortaya çıkar; şayet nefs bedenden önce var olmuşsa ve onun doğası bedeninkinden yü-

ceyse, neden o, yeryüzünde bir bedene bürünme işlemine maruz kalıyor ya da hatta buna karar veriyor? Bölümün geri kalanı için zemin hazırlayan işte bu sorundur. “Aristoteles” *Soru Başlıkları* listesiyle başlamak şeklinde ki arzusunu ilan etmeden önce bu sorunu anar; o aslında “düşünen nefsin kendi âlemlerinden cisimler dünyasına inerken ve buradan çıkarkenki halleriyle, ayrıca buna bağlı olan nedenin keşfiyle” uğraşmak istediğini iddia eder (ed. Bedevî, 7.7-8; İng. çev. Lewis 1959, 487).

Bu sorun açıktır ki Platoncu bir sorundur; nefsin cisim olmayışı ve ölümsüzlüğü öğretisine bağlı olan bir Platoncu için söz konusu olan Aristotelesçi nefis anlayışındaki anlamsızlık, bedenın yetkinliği (entelekya) olarak nefis ve bedenın ortaya çıkan özgülüklerinden (*property*) biri olarak nefis şeklindeki iki rakip kavrayışla yüzleşmek zorundadır. Platinos aslında bu yoldan giden bir Platoncuydu ve yukarıda anılan pasajın (IV 7[2]) kaynağı olan incelemede (*Nefsin Ölümsüzlüğü Üzerine*) Stoacı taayyüncülük/*belirlenimcilik* (*emergentism*) ve Aristotelesçi içkinciliğe karşı çıkarken epey çaba sarf etmişti. Plotinos rakip kuramları eleştirdikten sonra nefsin gerçek doğasını sunar; bedenden bağımsız ve üstün, kendi başına bir tözdür nefis. Ardından o, söz konusu incelemenin ana konusuna bir tür ek yaparak -*Sözde Teoloji*’de “Aristoteles”in vaat ettiği ayrıntılı incelemenin ilk adımı olacak şekilde şöyle bir soru sorar; şayet nefis cisim olmayan ve ölümsüz bir tözse neden dünyada bir bedene giriyor? IV. Ennead’ın 7[2] numaralı incelemesinin son bölümünde (*Nefsin Ölümsüzlüğü Üzerine*) ortaya çıkan bu soru Plotinos’un gözünde o kadar önemliydi ki o kısa bir süre sonra yazdığı bir başka incelemesinde (IV 8[6], *Nefsin Bedene İnişi*) tekrar bu konuya dönecektir. Burada köşeli parantez içindeki numaralar Plotinos’un incelemelerinin yazıldığı kronolojik sırayı gösterirken diğer numaralar Porphyrios’un sistematik bir tarzda (*dokuzluklar*) onlara biçtiği konuma işaret ediyor. Dolayısıyla IV 7-IV 8 sıralaması Porphyrios’un, *Nefsin Ölümsüzlüğü Üzerine*’nin sonuç bölümüyle *Nefsin Bedene İnişi*’nin ana konusunun ne kadar yakın olduğunu fark etmede hiç de başarısız olmadığını gösteriyor. Böylece Porphyrios, nefis meselesine ayrılmış bu iki pasajı IV. enneadın 7. ve 8. incelemesi olarak düzenlemiştir. Bu bağlantı *Sözde Teoloji*’nin yaratıcısının da gözünden kaçmamıştır; “Aristoteles”in girişinden ve “Soru Başlıkları”nın ardından gelen ilk bölüm, *Nefsin Ölümsüzlüğü Üzerine*’nin son kısmını ve *Nefsin Bedene İnişi*’nin ilk kısmını içerir, böylece bu iki bölüm, nefsin akledilebilir dünyadan inişinin nedenine odaklanan yeni bir maddede birbirlerine bağlanmıştır (tablo 1.1).

Bu durum *Sözde Teoloji*'nin Porphyrios edisyonuna bağlılığına dair bir başka delil sağlamakta kalmıyor, ayrıca "filozof Aristoteles'in Grekçe'de Teoloji diye adlandırılan kitabına" ait başlıkların -metin içindeki dizilimleri kusurlu olabilse de- Plotinos'tan alınma malzemenin yeniden düzenlenmesi girişiminin sonucu olduğunu da ima ediyor ki bu olgu ise kazara dağılmış varakların beceriksizce toplandığını öne süren hipotezi devre dışı bırakıyor.

Tablo 1.1. Grekçe ve Arapça Plotinos

Ennead IV- Nefs Üzerine					
İnceleme 7			İnceleme 8		
<i>Nefsin Ölümsüzlüğü Üzerine</i>			<i>Nefsin Bedenlere İnişi Üzerine</i>		
1.8.	9.12.	13.15.	1.2.	3.5.	6.8.
Karşıt Kuramlar	Doğru nefis öğretisi: ayırık, ölümsüz töz	Ek: Nefsin bedenlere inişi meselesi açıklaması	Nefsin bedenlere inişi: Platon'un	Nefis-beden ilişkisi	İniş meselesinin çözümü: varlık dereceleri hiyerarşisi. Ek: İnmemiş nefis
<i>Aristoteles'in Sözde Teolojisi 1. Bölüm</i>					
Aristoteles'in "Teoloji"sine Girişi ed. Bedevî 3.1-7.10	<i>Soru Başlıkları</i> ed. Bedevî 8.1-18.10	Nefsin bedene inişinin nedenleri ed. Bedevî 18.13-21.17 (= IV 7, 13-15 + IV 8, 1-2)		Aristoteles'in Platon'un teolojik öğretisini şerhi ed. Bedevî 22.1-28.3	

Nefsin Bedenlere İnişi bölümü Grekçe aslında I. tekil şahıs ağzıyla açılır;

Sık sık bedenimden ayılıp kendime döndüm, diğer her şeyden çıkıp kendime daldım; mükemmelce muazzam bir güzellik gördüm orada ve emin oldum ki her şeyden önemlisi daha iyi bir parçaya aidim; aslında en iyi yaşamı sürdürdüm ve tanrısallıkla özdeşleşebildim; ona sıkıca sarıldım da kendimi akıl âlemindeki her şeyin üstüne koyarak bu yüce mevcudiyete vardım (IV 8[6], 1.1-8, İng. çev. Armstrong 1984).

Sözde Teoloji'nin 1. bölümünde, *Nefsin Ölümsüzlüğü Üzerine*'den alınan kısmın sona ermesiyle *Nefsin Bedenlere İnişi*'nden alınan ve I. tekil şahıs

hıs ağzıyla yapılan açıklamanın başlangıcı arasındaki bağlantıya, bölümün hemen başında “kâle’l-hakîm” (bilge dedi ki) diyerek sözü “Aristoteles”e veren yazarın bir diğer müdahalesiyle de işaret edilir. Bu kez yazar, I. tekil şahıs ağzının kullanımını “onun, tümel nefsin bir remzi gibi olan beyanı (*kelâmün lehû yeşbehu remzen fi’n-nefsi’l-küllîyyeti*)” (ed. Bedevî, 22.1; İng. çev. Lewis 1959, 225) ifadesiyle açıklar. Araştırmacılar “remzin sahibinin”¹⁰ kimliği hakkında uzlaşıya varamamıştır, ancak onun *kelâmının* Arap felsefesinin bütün gidişatı ve daha ötesi için oldukça önemli olduğu oybirliğiyle kabul edilmiştir. Bu pasaj Arap ve Yahudi felsefesinde, ayrıca mistisizmde sıkça alıntılanmış ya da kendisine gönderme yapılmıştır; mesela, Kindî (*el-Kavlu fi’n-nefsi’l-muhtasar min kitâbi Âristû ve Felatûn ve sâiri’l-felâsifel* / *Discourse on the Soul Abridged from the Book of Aristotle, Plato and the Other Philosophers*, ed. Ebû Rîde, 277.15-278.2 ve 279.10-13), Fârâbî (2. dipnota bk.), İhvân-ı Safâ Risâleleri (ed. Gâlib 1984, I, 138), İbn Zûr’a (alıntıl原因 el-Beyhakî, 77.22-78.11, el-‘Acem 1994), Ebû Yakûb es-Sicistânî (De Smet 2012, 136) ve İbn Tufeyl (ed. Gauthier 1981, 120.6-121.3) bu pasajı alıntılanmış veya ona gönderme yapmıştır. Pasajdan yapılan diğer alıntılar ve ona yönelik imalar Sûfî gelenekte ve Yahudi mistisizmde, Moses İbn Ezra’nın, Shem-Tov İbn Falaguera’nın ve İbn Cebiol’un eserlerinde yerini alır (Altmann 1963).

*Nice vakitler nefsimle baş başa kaldım ve bedenimi bir kenara atarak ondan soyundum. Sanki bedensiz, soyut bir töz haline geldim de diğer her şeyden çıkıp kendi zatıma girdim; bilme, bilen ve bilinen oldum hep birden.*¹¹ Kendimde öyle

10 *Sözde Teoloji*’nin bir başka pasajında bu remzin sahibine tekrar gönderme yapılır. Bu göndermenin üslubu hata payı olmaksızın yukarıda alıntılanan cümleye işaret eder: “Diyoruz ki remzin sahibinin kendi nefsi üzerinden tarif ettiği gibi, bedeninden soyunup bedeninin duyularını, telkinlerini ve hareketlerini sakın kılabilen biri aynı zamanda düşüncesini kendi zatına döndürmeye ve *aklını akıl âlemine yükseltmeye* de güç yetirebilir. Böylece o âlemin güzelliğini ve ihtişamını görür; *aklın, aklın nurunun ve ihtişamının yüceliğini tanıyabilecek bir hale varır*” (ed. Bedevî, 56.4-7; İng. çev. Lewis 1959, 375; burada sesi yankılanan Plotinos pasajı V 8[31], 1.1-2’dir). (Zimmermann’a göre 1986, 145-147) *kelâmün lehû* ifadesi Platon’a; D’Ancona’ya ve diğerlerine göre (2003, 280-282) Aristoteles’e gönderme yapar. Remiz konusu *el-Filâhâtûn-nebetiyye*’ye de aksetmiştir, bu kitap Arapça Plotinos’tan gelenler de dâhil olmak üzere geç antikite kaynaklarının 3-4./9-10. yüzyıllara ait derlemesidir (bk. Hameen-Anttila 2006, 30 ve 104-108. *El-Filâhâtûn-nebetiyye*’deki Plotinos pasajı için ayrıca bk. Salinger 1971 ve Mattila 2007).

11 “...bilme, bilen ve bilinen oldum hep birden” ifadesi, özellikle sahih görülen bir el-yazmasında bulunmadığından, Lewis’in *Sözde Teoloji* çevirisinde yer almaz. Konuyu

bir güzellik, ihtişam ve ı ışık gördüm ki öylece hayretler içinde, afallamış kaldım. Böylece bildim; ben yüce, üstün, tanrısal ve etkin bir yaşama sahip âlemin parçalarından biriyim.

Bunu yakinen bilince, *zihnimi*¹² *bu dünyadan tanrısal gayeye*¹³ *yükselttim ve sanki onda yerleşik ve ona yapışık oldum. Böylece akılla kavranır âlemin tümüyle üstünde; sanki bu tanrısal, yüce durakta durur gibi oldum.* Burada bir nur ve ihtişam gördüm ki ne diller onu vafedebilir ne de kulaklar idrak edebilir (*Sözde Teoloji*, ed. Bedevî, I, 22.2-9; İng. çev. Lewis 1959, 225).

Plotinos'un anlatısının izinden giderek "Remzin sahibi" yalnızca nefsinin kendine dönmesini değil ayrıca akledilebilir âlemle¹⁴ manevi birliği de deneyimler, böylece bir bütün olarak Arap felsefesinin en yaygın meselelerinden birinin, yani insan zihninin münferit akılla birleşmesi meselesinin doğmasına yol verir. İshak b. Huneyn'in Afrodisiaslı Aleksandros'un *De intellectu*'sunu, bu kısa eseri çevirmesinin hemen ardından insan zihninin münferit akılla birleşmesine yönelik tam teşekküllü bir kuram geliştirilecektir. Ancak *De intellectu* hem Arapça çeviride hem de ona dayanan filozofların eserlerinde ancak *Sözde Teoloji*'nin ışığında yorumlanacaktır (Geoffroy 2002). İbn Sînâ'nın aynı konuya dair yorumunda da *Sözde Teoloji*'nin etkisi saptanmıştır (D'Ancona 2008).

burada tartışamayız, ancak bu ifadelerin Fârâbî'nin yaptığı alıntıda yer aldığını belirtelim (bk. Martini Bonadeo 2008, 74.8). Bildiğimiz en eski *Sözde Teoloji* elyazmalarından daha erken tarihli olan bu müstakil tanıklık, durumu, bu cümleyi içeren metin lehine çevirir.

- 12 İngilizce çeviride esas alınan nüshaya göre bu şekilde. Diğer nüshaya göre "kendimi bu dünyadan..." şeklinde. (çev. n.)
- 13 Yine diğer nüshaya göre "tanrısal âleme." (çev. n.)
- 14 Plotinos bireysel nefsi münferit akılla aynı bilişsel etkinliği gerçekleştirebilecek bir şey olarak tanımlar. Bu yaklaşım, Aziz Pavlus'un izinden giderek (1. Korintliler 2:9) kişinin doğrudan Tanrı'nın görüşünü deneyimleyebileceğini söylemekten farklıdır. "Burada bir nur ve ihtişam gördüm ki ne diller onu vafedebilir ne de kulaklar idrak edebilir" ifadesinin, peygamber hadisinde de geçen bu ifadenin Pavlus'tan ilham alınması konusunda bk. Zimmermann, 1986, 141-143; ayrıca bk. Bucur ve Bucur 2006. Yer sıkıntısından dolayı konuyu etraflıca ele alamıyorum, ancak kısaca şunu hatırlatmama müsaade edin; Plotinos'a göre gidimli düşünen, bireysel nefsi akli etkinliğini en yüksek derecede icra eder etmez münferit aklın yaptığı gibi 'Bir'i temaşa edecek bir konumdadır artık. Hiç kuşkusuz bu, Arapça uyarlamada anılan, şad edici görüden (*ru'yet*) farklıdır, ancak Plotinosçu görüşün tamamıyla yanlış anlaması da değildir.

“Remzin sahibi” bu birleşmeyi deneyimledikten sonra tekrar gidimli aklın âlemine iner. Tıpkı Plotinos’un yaptığı gibi o da, nefsin tanrısallıkla birleşmesine rağmen çürümeye açık bedene tekrar nasıl inebildiğine ve oluşla bozuluşun hükmettiği daha aşağı dünyanın bir parçası olabildiğine şaşırır (ed. Bedevî, 22.9-15). Plotinos’ta olduğu gibi burada da yanıt Grek filozoflardan gelir. Plotinos’un alıntıladığı eski düşünürler (Herakleitos, Empedokles, Pythagoras: IV 8[6], 1.11-23), geçmişin amirane sesleri olarak “remzin sahibi” için de değerlidir, bunun tipik bir örneği, en başta “Aristoteles” tarafından vurgulanan “öncü filozofların mutabakatı” ifadesidir. “Remzin sahibi” hâlâ Plotinos’un izinden giderek (IV 8[6], 1.23-27) bu kez Platon’a; konuya dair açıklamasındaki kusursuzluğu eşsiz, benzersiz olarak gördüğü Platon’a geçer. Platon, nefsin neden bu dünyaya dâhil olduğunu (bu Plotinos’tan alınma bir ifadededir) ve onun “kendi dünyasına, yani hakiki ve ilk olan dünyaya” nasıl döneceğini (bu ise Plotinos’tan alınma olmayıp Arapça metne eklenen bir ifadedir) herkesten daha iyi açıklar (ed. Bedevî, 23.15-16; İng. çev. Lewis 1959, 229).

Şayet burada, Platon’un beyanlarının tutarsız olduğu, zira bazı eserlerinde nefsin bedenle birliği kötülenirken bazı eserlerinde bu birliğin tanrısal buyruğun gerçekleşmesi olarak görüldüğü şeklinde bir itiraz yöneltilirse “Remzin sahibi” şunu ilan eder; Platon’un bu davranışı okuru, söz konusu beyanların yüzeyinde kalmayıp ötesine geçmesine teşvik içindir. Tüm bu ifadeler Plotinos’tan alınmadır (IV 8[6], 1.28-29) ve *Timaieus*’un oynadığı hayati rolün sahnelenme yeri tam olarak burasıdır. Plotinos’a göre bu diyalogda Platon’un nefs-beden öğretisi bulunmaz yalnızca; aynı zamanda burada tanrısal aklın oluş dünyasını meydana getirirken iyi yapıp yapmadığı sorusuna, bir bütün olarak bu evrensel soruya Platon’un verdiği cevap da bulunabilir (IV 8[6], 2.1-8). Bu noktada Arapça metnin Plotinos’un *Nefsin Bedenlere İnişi Üzerine*’siyle ilişkisi kesilir ve burada, Grekçe metinde karşılığı olmayan uzunca bir bölüm başlar. “Remzin sahibi” Platon’un teolojik öğretisinin yorumcusu kisvesine bürünür.

Burada artık, o erdemli ve üstün insanın andığımız şeyler hakkındaki görüşünü aktarmaya başlamak istiyoruz. Diyoruz ki yüce Platon bir yığın filozofun özler hakkındaki tanımlarında yanıldıklarını gördü. Zira onlar hakiki özlerin bilgisini duyular dünyasında bulmayı istediler, çünkü akledilebilir

şeyleri yadsıyıp sırf duyu dünyasını kabul ettiler; hem gelip geçici olanların hem de kalıcı, daimi olanların, her şeyin [kavrayışını] duyuyla elde etmeyi murad ettiler... Platon onlara acıdı... ve onlara, kendilerini şeylerin hakikatlerine ulaştıracak yolu gösterdi. O, duyuyla akli ve duyuyla algılanabilir şeylerle özlerin doğasını ayırdı. Platon, hakiki özlerin kalıcı olduğunu ve hallerinde bir değişik olmayacağını; duyuyla algılanabilir şeylerin geçici olduğunu ve oluşla bozuluşa tabi olduğunu açıkladı. Bu ayırmadan sonra o: "Cisimleri olmayan hakiki özlerin ve cisimleri olan, duyuyla algılanabilir şeylerin nedeni birdir. Bu neden ilk hakiki öz"dür" dedi. Platon söz konusu nedenle, adı yüce olan yaratıcıyı, evreni yapanı kastetti (*Sözde Teol. Ar.*, I, ed. Bedevî, 25.15-26.8; İng. çev. Lewis 1959, 231).

Bu pasaj, materyalist başlangıçlardan gerçek nedenlere dair tam teşekküllü bir öğretiyeye ilerleyen süreç şeklindeki Aristotelesçi felsefe tarihinin (*Metafizik A.3*, 983b6-11) sesini kasten yansıtmasıyla; yanılığa açık filozoflar yığınıyla hakikate giden yolu gösteren kılavuz filozof arasında koyduğu ayrımla; yaratım öğretisini Platon'un sırtına yükleyen son hamlesiyle, tüm bunlarla bu pasaj Arap-İslam felsefesinin gelişiminde muazzam bir önem taşır. Daha da önemlisi burada yorumcu, yani "Aristoteles", ustasının, yani "Platon"un fikirlerini yaratılışı her ikisinin de kabul ettiği bir öğreti olarak göstermek suretiyle destekler; "ilk hakiki öz (*el-enniyyetül-ûlâ'l-hakk*) yaratıcıdır, evreni yapandır (*el-bâri' el-hâlık*)" açıklamasını bizzat "Aristoteles" ekler. Teolojinin başında ilan ettiği öğretiyeye, yani ilk nedenin yaratıcı gücünü taşıyan ilkeler olarak nefsi ve akli gösteren öğretilerle aynı şekilde düşündüğü için "Platon"u öven de yine "Aristoteles"tir:

Sonra o şöyle dedi: "Bu evren, madde ve biçimden mürekkeptir. Maddeyi biçimlendiren ondan daha üstün ve yüce olan bir doğadır ki bu da akli nefstir. Nefs kendisine yüce akıl kuvvetinden gelen şey sayesinde maddeyi biçimlendirebilir ancak. Akıl da yalnızca, diğer tüm özlerin; akla, nefse, maddeye ve diğer doğal şeylere ait özlerin nedeni olan ilk öz sayesinde nefsi maddeyi biçimlendirme gücüyle donatır.

Yalnızca ilk fail sayesinde duyuyla algılanabilir şeyler güzel ve görkemli olabilir; ancak bu fiil de sadece akıl ve nefis aracılığıyla gerçekleşebilir.” Sonra dedi ki: “Hakiki, ilk öz önce akla, sonra nefse ve sonra tüm diğer doğal şeylere canlılığı taşırandır; yani o, mutlak iyi olan, evreni yapandır.” Filozof, evreni yapanı “O, aklın ve nefsin, doğanın ve diğer her şeyin yaratıcısıdır.” diyerek ne güzel, ne isabetli vafetti” (*Sözde Teol. Ar.*, I, ed. Bedevî, I, 26.16-27.8; İng. çev. Lewis 1959, 231).

“Remzin sahibi”, Platon’a (hiç kuşkusuz Aristotelesçi) madde-biçim öğretisini yükler ve tanrısal gücün akıl ve tümel nefis aracılığıyla taşması babında onun tarafını tutar. Bu tanrısal nedensellik izahı ‘ilk fail, ilk öz ve saf iyi, tek ve aynı şeydir, yani yaratıcıdır’ iddiasıyla doruğa ulaşır. Platon’un öğretisi hakkında yapılan coşkulu yorum (“ne güzel, ne isabetli...”) “Aristoteles”in, üstadının öğretisi hakkında doğru yorum yapmaya yetkili bir tilmize dönmesine yol açar. Onun görüşleriyle Platon’unkiler arasında uyum ihdas edilince artık o, olası bir yanlış anlamayı önleme görevi yükler kendine; yaratım, “akıl ve nefis aracılığıyla gerçekleşmiş” bir “eylem” olduğuna göre, ayrıca bir işler silsilesi olarak (“önce akla, sonra nefse, sonra doğal şeylere”) tanımlandığına göre şöyle bir sonuca varılabilir; Tanrı’nın yaratımı, *Timaheus*’taki anlatının öne sürdüğü gibi belirli bir zamanda gerçekleşmiştir ki bu da bizzat Tanrı’yı zamana boyun eğer gibi gösterdiği için oldukça sorunlu bir sonuçtur aslında. Ancak “Aristoteles” bu silsilenin, dilin (*lafz*) sınırları nedeniyle söz konusu olduğunu, çünkü dilin, zamanın aracılığı olmadan öncelik mefhumunu aktaramayacağını açıklar.

Ancak filozofun sözünü işitenlerin, sözün lafzına bakmamaları ve filozofun “yaratıcı yaratılmışları belirli bir zamanda yarattı” gibi bir şey söylediğini sanmamaları gerekir. Şimdi bunlar onun [yani Platon’un] sözleri ve ifade tarzı sanılırsa [bilinsin ki o] eskilerin âdetine uymayı tercih ettiği için bu ifade tarzını kullandı. Eskiler, yaratımın başlangıcıyla bağlantılı olarak zamanı anmaya mecbur kaldılar, çünkü onlar şeylerin oluşunu nitelendirmek istediler de oluşu ve -elbette bir zamanda gerçekleşmeyen- yaratımı nitelerken mecburen zamanı işin içine kattılar. Eskiler yaratımı nitelerken yüce, ilk nedenlerle daha aşağı olan, ikincil nedenleri ayırmak için

zamanı anmaya mecbur kaldılar. İnsan nedeni açıklamayı ve onu tarif etmeyi istediğinde zamanı anmaya mecbur kalır, zira nedenin [doğurduğu] sonucundan önce olması lazımdır, buna bakarak biri de çıkıp bu önceliğin zaman olduğunu sanabilir, ayrıca her failin, fiilini zamanda işlediğini düşünebilir. Oysa durum böyle değildir; her fail, fiilini zamanda işlemez ve her neden de zamanda sonucundan önce değildir. Gerçekleştirilmiş fiilin zamansal olup olmadığını bilmek istiyorsan faile nazar et; eğer fail zamana tabi ise gerçekleştirilmiş fiil de zamana tabidir kuşkusuz. Neden zamansalsa sonuç da zamansaldır. Fail ve neden, gerçekleştirilmiş fiilin ve ortaya çıkan sonucun doğasına işaret ederler; onların zamana tabi olup olmadığını gösterirler (*Sözde Teol. Ar.*, I, ed. Bedevî, I, 27.8-28.3; İng. çev. Lewis 1959, 231).

Pasaj, *Sözde Teoloji*'nin bu hayati bölümünün faaliyet alanına ışık tutuyor. "Platon"un beyanlarının yorumcusu burada filozofların öğretisiyle Kuran'ı uzlaştırma niyetinde olmalıdır, ancak hedefi ıskalamış olsa gerek. Aslında *Timaeus*'un lafzi olarak yorumlanması İslam'ın kutsal kitabında yer alan yaratılış anlatısıyla daha iyi uyuşabilirdi. Ayrıca zaman açıklaması da dâhil olmak üzere burada yapılan izahların basmakalıp doğası, Grek düşüncesine yönelik İslami ortodoksiye kefil olmaktan ziyade dinle felsefe arasındaki karşıtlık ateşini daha da körükler. Dolayısıyla "Aristoteles" in, "Platon"cu yaratılış öğretilerine dair doğru yorumun anahtarını sunma çabasında yürüttüğü etkinlik savunmacı bir yapıda olamaz. "Aristoteles" in açıklaması daha ziyade, ilk ilkenin nedenselliği şeklindeki hayati meselede "Platon ile Aristoteles" in uyumu" kuramını sağlam bir zemine oturtma niyetindedir. Bu ise *De Caelo*'da Aristoteles' in *Timaeus*'a yönelttiği itirazların farkında olmayı şart koşan bir harekettir; *Sözde Teoloji*'nin doğduğu Kindî çevresinde, *De Caelo*'nun (Endress 1997) ve bir dereceye kadar *Timaeus*'un (Arnzen 2012) biliniyor olduğu unutulmamalıdır.

Tanrısal nedenselliğin, ilk bakışta bir sürece benzese de aslında zamanda gerçekleştirilmeyen bir eylem olarak yorumlanması tipik biçimde Yeni-Platoncudur. Ancak "Aristoteles" in açıklamasının, Philoponos'un Proklos'a verdiği yanıtına dayanması asıl ilginç olan noktadır. *De Aeternitate mundi*'de Philoponos, Proklos'un -Grekçe aslı yalnızca Philoponos'un

yaptığı alıntılar eliyle günümüze ulaşan- bir eserinde (*Evrenin Ezeliliğine Dair On Sekizinci Delil Getirme*) sıraladığı ve dünyanın ezeliliğini savunan delil getirmelerine karşı mücadeleye girer. Bu delil getirmelerden, tanrısal doğanın değişmezliğinden alınan bir tanesi *Demiurgos*un yeni bir şey üretmesinin imkânsızlığını dile getiren delil getirmedir. Philoponos saf Yeni-Platoncu olan bir tarzda, sertçe karşılık verir; duyuüstü ilkeler, kendi üretimleri olan daha aşağı gerçekliklerin doğasına göre değil her zaman kendi doğalarına göre eylerler. O halde *Demiurgos* “bölünebilir şeylerde bölünmeden, çoklu şeylerde birleyici tarzda ve değişebilir şeyler üzerinde her zaman aynı kalan bir yolda eyler” (*De Aet. mundi*, ed. Rabe 1899, 617.15-18). Kindî ve çevresi *De Aeternitate mundi*’yi biliyordu (Walzer 1957, 190-196; Endress 1973, 15-17; Ivry 1974, 144-162; Davidson 1987, 106-115; Hasnaoui 1994), ayrıca *Sözde Teoloji*’de açıkça yaratımın bir faile yüklenmiş bir eylem olarak, fail zamanın ötesinde olduğu için zamanda gerçekleştirilmemiş bir eylem olarak tanımlandığını görüyoruz. Açıkça Philoponos’tan esinlenmiş bu açıklama *Sözde Teoloji*’de “remzin sahibinin” -Aristoteles’in- diline yerleştirilir ve “Platon”un işaret ettiği bir nokta olarak vurgulanır. Daha sonraları, *el-Cem*’de (*İki Bilgenin; İlâhi Platon ve Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması*) *Sözde Teoloji* alıntılandığında kitabın yazarı, yoktan yaratım için en iyi delil getirmeleri yalnızca filozofların sunabileceğini iddia eder. Kutsal Kitabın simgesel diline bel bağlayan biri, önceden var olan bir şeyden -su, köpük, duman, balçık- üretim fikriyle baş başa kalır ki bu durum Tanrı’nın yoktan var etme şeklindeki mutlak gücünün hakkını veremez. Tanrı’nın eylemini, önceden var olan bir maddeye ihtiyaç duyma bağlamında bir zanaatkarın eylemiymiş gibi görerek yanlış yorumlayan insan biçimci anlatıları yalnızca felsefe bertaraf edebilir (ed. Martini Bonadeo, 63.16-64.6 ve 66.1-67.3; İng. çev. Butterworth 2001, 154-157). Fârâbî’nin *Ârâ’ü ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla*’da (*İdeal Devlet’te Yaşayanların Görüşleri*, ed. Walzer 1985, 92.8-10), yaratımı ‘herhangi bir hareket, hiçbir araç ve değişim olmaksızın gerçekleştirilmiş bir eylem’ şeklinde tanımlaması, Yeni-platoncu nedensellik mefhumunun benimsenmesine tanıklık eder; *felâsife* bu mefhuma Kindî çevresinde üretilmiş metinler -*Sözde Teoloji* ve *Liber de Causis*- aracılığıyla sahip olmuştur.

Sözde Teoloji, Tanrı’nın nedenselliği meselesine oldukça kapsamlı bir ilgi gösterir. Kitapta sık sık Plotinos’un akledilebilir nedenselliğe dair

açıklamalarının uyarlamalarını okuruz. Bu uyarlamalar *Liber de Causis*'in gayet iyi bilinen ilk ilke tanımına; herhangi bir araç, değişim veya zaman söz konusu olmadan salt kendi varlığıyla yaratan saf Varlık, şeklindeki tanımın yolunu açmıştır. *Sözde Teoloji*'nin en sonunda da bu meseleye vurgu yapıldığı görülebilir. Kitabın onuncu, yani son bölümü Plotinos yazılarından alınma üç büyük kesitten oluşur; *İlk Olandan Sonra Gelen Varlıkların Kökeni ve Düzeni* başlıklı kısa inceleme (V 2[11]), *Biçimlerin Çokluğu Nasıl Var Oluyor?* adlı incelemeden alınma uzunca bir bölüm ve son olarak, *Akledilebilir Güzellik Üzerine* adını taşıyan, V 8[31] numaralı incelemeden bir kesit. Plotinos burada *Timaues*'un lafzi yorumlarına karşı çıkar. Zira bu lafzi yorumdan, Gnostik çevrelerde yaygın olan şu sonuç çıkabilir; evreni şekillendiren ilke, zanaatkâr gibi eylemiştir, önce bir eser üretip üretmeme konusunda seçim yapmış, sonra işlerini tasarlamış, ardından yine kendisi bu işleri adım adım gerçekleştirmiştir. Plotinos'a göre bu yorum, incelemelerinde defalarca tekrarladığı üzere, *Timaues*'un tam anlamıyla yanlış anlaşılmasıdır. O, özellikle V 8[31]'de *Demiurgosun* evren hakkındaki "akıl yürütmesinin" lafzi olarak, kelimesi kelimesine alınabileceğini zannedenlere karşı çıkar. *Sözde Teoloji*'nin son bölümünde bu öğretiyi iki noktada uyarlanıp teyit edilir; ilkin, Plotinos'un tanrısal akıl hakkında söyledikleri artık bizzat ilk nedene gönderme yapar ve ikinci olarak, evrenin üretimi yaratım olarak anlaşılır. Aşağıdaki pasajda, yine italikler Grekçe metinden kelimesi kelimesine alınan ibareleri gösterirken düz yazılanlar Arapça uyarlamada bulunan ifadelerdir;

*Bu yüce tözün şeyleri, nedenleri hakkında gidimli akıl yürütme-
meksizin veya nedenlerini derinden düşünmeksizin öylece yok-
tan var etme kudretine kim şaşırır? O'nun özü nedenler
nedenidir, dolayısıyla şeyleri yoktan var etmede, onların ne-
denlerini derinden düşünmeye veya onların oluşlarını, oluşta
sürmelerini güzel eylemede, özel bir maharete ihtiyacı yoktur.
Çünkü O, yukarıda andığımız gibi, nedenler nedenidir; hiç-
bir nedene, gidimli akıl yürütmeye veya derinden düşünmeye
ihtiyaç duymadan kendine yeter. Bu beyanımız için, açıkla-
mamızı destekleyen bir örnek veriyoruz. Diyoruz ki; eskilerin
sözleri bu evrenin kendi başına veya kazara olmadığı, aksine
erdemli, hikmetli bir zanaatkârın (sâni) yapımı olduğu ko-
nusunda mutabıktır. Ancak biz âlemin yapımını derinden dü-*

şünmeliyiz. *Zanaatkâr evreni yapmayı murat ettiğinde önce akıl yürütmüş, sonra kendi kendine şöyle mi tefekkür etmiştir, önce evrenin ortasında duracak yeryüzünü yaratmalı, sonra suyu yaratıp onu yeryüzünün üzerine koymalı, sonra havayı yaratmalı ve onu suyun üzerine koymalı, sonra ateşi yaratmalı ve onu havanın üzerine koymalı, sonra göğü yaratmalı ve onu her şeyi ihata edecek şekilde ateşin üzerine koymalı, sonra canlıları -her bir canlıya uygun olan- değişik biçimlerde yaratmalı, sonra onların iç ve dış organlarını -görecekları işlevlere uygun olarak, kendilerine düşen niteliğe göre- yaratmalı? O, şeyleri zihninde biçimlendirmiş (tasvîr) ve onlara yapacağı işleri keşinleştirmede¹⁵ gidimli akıl yürütmüş ve daha sonra, ilk başta akıl yürüttüğü ve adım adım düşündüğü şekliyle, yaratılmışların teker teker yaratımına mı başlamıştır? Hiç kimsenin bu durumu şanı yüce olan hikmetli yaratıcıya atfetmemesi gerekir; çünkü bu olanaksızdır, imkân dâhilinde değildir ve erdemli, yüce, eksiksiz töze uygun değildir (Sözde Teol. Ar., X, ed. Bedevî, 161.16-162.3; İng. çev. Lewis 1959, 393).*

Plotinos, *Timaews*'taki anlatıya dair yorumunda Platoncu okulun izlediği yolu, kronolojik bir silsiledeki mantıksal yapıyı kullanan açıklamanın didaktik niteliğini temize çıkarmaktan ibaret olan bu yolu, izleme gibi bir tutumla kendini kısıtlamaz. O ayrıca, bu anlatıyı kendi idealar kuramı anlayışı üzerinden yorumlar. Plotinos'a göre Platon'un öğretisindeki felsefi hakikat, Aristoteles'in ironisine rağmen (*De Gen. et corr.* II 9, 335 b 9-16; ayrıca bk. *Metafizik* A.9, 991b3-9) şuradadır; formlar tam da herhangi bir şeyin üretim sürecine dâhil olmadıkları için 'neden'dirler. Onların nedensellikleri her birinin oldukları şey -neticelerinde bir 'şey'in ortaya çıktığı işlemlerin ardındaki mantıksal izahı veren akledilebilir ilke- olmalarından kaynaklanır. Form, bir 'şey'in mantıksal yapısını "üretmek" için, bizzat olduğu şey olmasının dışında başka hiçbir şey yapmak zorunda değildir; o bir modeldir ki belirli bir 'şey'in mantıksal yapısı, o modelin tezahür etmiş örneğidir. Ateşten ısının taşması gibi imgelerin zeminine yaslanan bu felsefi öğreti, *Sözde Teoloji*'de "hikmetli yaratıcının" eyleme tarzını açıklamanın en doğal yolu olarak benimsenip uyarlanmıştır. Ay-

15 Yine bir başka nüshaya göre; "onlara dair bilgisini mükemmelleştirmede..." şeklinde. (çev. n.)

rica Platon'un yaratım öğretisine dair bu açıklamayı sunan da "Aristoteles"tir. "Nedenler nedeni" salt var olmasıyla üretir (*bi-enneyetihî fakat/per esse suum tantum.*) Bu açıklama, Fârâbî'den İbn Sînâ'ya ve diğerlerine kadar, ilk ilkenin nedensel kudretinin değişimsiz ve zamansız bir taşması şeklindeki yaratım açıklamalarına hâkim olacak, kalıplaşmış bir ifadedir.

O, şeyleri yoktan var ederken bir araca ihtiyaç duymaz, zira O, aletlerin de nedenidir, aletleri yoktan var eden yine O'dur. Dolayısıyla O, yoktan var etmede, yoktan var ettiği bir şeye ihtiyaç duymaz. Şimdi bu görüşün çirkinliği ve olanaksızlığı açıkça gösterildikten sonra biz de diyoruz ki; O'nunla yaratımı arasında, üzerine düşüneceği ve kendisinden yardım isteyeceği bir aracı yoktur. Aksine O, şeyleri salt varlığıyla varlığa getirmiştir (*Sözde Teoloji*, X, ed. Bedevî, 163.4-8; İng. çev. Lewis 1959, 395).

Gerardus Cremonensis (öl. 1187) tarafından Latinceye çevrildikten sonra *Liber de Causis* olarak bilinen *Kitâbü'l-izâh li-Âristûtâlis fî'l-hayri'l-mabz'*ta, yaratıcının salt varlığıyla gerçekleşen yaratım şöyle değerlendirilir;

O halde geri dönelim ve salt kendi özüyle eyleyen bir fail ile mefulü arasında, ne bağlantıyı kuran rabitanın ne de bir başka aracının olduğunu söyleyelim. Fail ile mefulü arasındaki bağlantıyı kuran rabıta, failin özüne sonradan eklenen (*ziyâdetün*) bir şeydir, yani fail ile mefulü bir alet aracılığıyla [var] olduklarında, fail kendi özüyle eylemediğinde durum budur...Ancak kendisiyle fiili arasında asla bir rabitanın söz konusu olmadığı fail, hakiki faildir ve hakiki amirdir (*Liber de Causis* 19, ed. Bardenhewer 1882, 96.6-8; İng. çev. Taylor ve diğerleri 1996, 120-121).

Arapça Plotinos'ta ilk ilkenin nedenselliğinin sahip olduğu eşsizlik, onun önceden var olan bir varlık olmaksızın, salt kendi varlığıyla ve mutlak kendi kendine yeterliliğiyle eylemesinden gelir; bu nitelik onun "nedenler nedeni" olmasının da nedenidir. İlk neden tek başına bu şekilde eyleyebilme gücündedir. Onun aksine, kendileri de duyulabilir üstü olup ilk nedenin nedensel gücünü görülebilir şeylere aktaran diğer ilkeler -akıl ve tümel nefis- nedensellikleri bu güç tarafından desteklendiği ve bu güce dâhil olduğu için eyleyebilirler ancak. Grekçe metinde karşılığı olmayan

ve yine son bölümde yer alan bir diğer *Sözde Teoloji* pasajı, Plotinos uyarlamasının yazarının görüşlerini aktarır. Bu fikirlerin Arap-İslam felsefesinde gayet uzun ömürlü etkileri olacaktır:

Bilesin ki akıl, nefis ve diğer akli şeyler[in kökleri] bu ilk ‘yoktan var edici’dedir. Onlar ilk nedenden aracısız olarak varlığa geldikleri için bozulmazlar, kaybolmazlar. Oysa doğa, duyu algısı ve diğer doğal şeyler geçicidir ve bozuluşa tabidir, çünkü onlar kendileri de bir nedenin sonucu olan nedenlerin, yani nefis aracılığıyla aklın eseridir. Ancak bu doğal şeyler içinden birinin varlıkta sürmesi (*bekâ*), diğerlerinininkinden daha uzundur; o, en uzun süre kalandır. Bu durum, ‘şey’in nedenine olan uzaklık ve yakınlığına, kendisinde etki eden nedenlerin azlığına ve çokluğuna göredir. Zira bir şeyin ne kadar az nedeni varsa o şeyin varlıkta sürmesi o kadar uzundur; ne kadar çok nedeni varsa varlıkta sürmesi de o kadar kısadır. Doğal şeylerden bazılarının diğer bazılarına bağlı olduğunu bilmelisin. Onlardan biri bozuluşa maruz kaldığında yanındakine geçer; ta ki göksel cisimlere, sonra nefse, sonra akla yükselinceye... Bütün şeyler akılda sabittir, akıl ilk nedende sabittir, ilk neden ise bütün şeylerin başlangıcı ve son durağıdır; ondan varlığa getirilirler ve dönüş yerleri odur, yukarda defalarca andığımız gibi (*Sözde Teoloji*, X, ed. Bedevî, 138.16-139.5; İng. çev. Lewis 1959, 297).

Muazzam varlık zincirinin başlangıcı ilk ilkede, Bir’de, saf varlık ve saf iyidedir; her kademe ona bağlıdır, onun gücü akıl ve nefis aracılığıyla ay altı varlıklarına erişir. İlk bölümde “Aristoteles”, Plotinos’un nefsin inişi hakkındaki beyanını, nefsin cisimsiz, ebedi ilkeler âlemine geri dönüşü hakkındaki kendi beyanı aracılığıyla açmıştı. Artık *Sözde Teoloji*’nin sonlarına yaklaştığımız bu noktada, aynı damardan bir başka genişletmeye daha rastlıyoruz. Plotinos önceki yerde, yaşam verdiği beden ölümünün ardından nefsin akıbeti meselesiyle uğraşıyordu (V 2[11], 2.21-23) yukarıda alıntılanan pasaj ise bir kez daha ilkelerin ‘ilk neden, akıl ve nefis’ şeklindeki evrensel hiyerarşisini gösteriyor. Burada, yani *Sözde Teoloji*’nin son kısımlarında olduğu gibi metnin başında da varlık zinciri tasvirinde nefsin çifte yolculuğu modeli hâkimdir; aşağıya doğru, varlık derecelerine zorunlu iniş ve geriye, yurduna doğru dönüş. Bu anlayış, yani İbn Sînâ’nın deyişiyle “çı-

kış ve varış noktası (*el-mebde' ve'l-me'âd*)" meselesi, daha sonraları, *Sözde Teoloji*'nin gündeme getirdiği en etkili konulardan biri olacaktır.

Bu incelemem, iki büyük bilimin mahsullerini kapsıyor. Onlardan birinin ayırt edici özelliği, metafiziğe ait şeyler hakkında olması; diğerininkiyse doğal şeylerle uğraşmasıdır. Metafiziğe ait şeylerle uğraşan bilimin mahsulü onun bir alt dalı olan ve teoloji (*usûlûciyâ*) diye bilinen kısımdır. Teoloji; tanrısal egemenlik (*rubûbiyye*), ilk çıkış yeri ve var olanların mertebelerine göre onunla ilişkisi hakkındadır. Doğal şeyler hakkında olan bilimin mahsulüyse, insan nefsinin kalıcılığına ve onun bir varış yeri olduğuna dair bilgidir (Avicenna, *The Provenance and Destination* [İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*], Giriş, İng. çev. Gutas 1988, 31).

Klasik ve post-klasik Arap felsefesinin birçok eserinde, *Sözde Teoloji*'nin yazınsal izleri saptanabilir. Yukarıda anılan yazar ve metinlere ek olarak, Âmirî (*Book on the Afterlife/el-Emed 'al'e'l-ebed*, ed. Rowson 1984, V, 88– 95; VII, 102– 3; XV, 140-141), Miskeveyh (*el-Fevzü'l-esğar*, ed. 'Udayma 1987, 99.9-12) kitap hakkında şerh yazan İbn Sînâ (Bedevî 1947, 37-74 ve Vajda 1951), Abdülatîf el-Bağdâdî (Bedevî 1955, 209-240, Martini Bonadeo 2013) ve İsrâkî gelenek (Rizvi 2007), *Sözde Teoloji*'yi ya doğrudan alıntılanmış ya da metne gönderme yapmıştır. Şiraz ve İsfahan'ın Safevî teoloji okullarında, izleri ilk çeviri dönemlerine kadar geri giden temel felsefe eserlerine yönelik yeni bir ilgi ortaya çıkmıştır. *Sözde Teoloji*, Saîd el-Kummi'nin (öl. 1102/1691) kendisine şerh yazmasından (Âştiyânî 1978) ve Molla Sadrâ'nın *el-Esfârü'l-erbe'a'sından* (*Dört Sefer*) anlaşılacağı üzere, bu eserler arasındadır. Nefsin bizzat ilk ilke olan yüksek menşei ve akledilebilir âlemle bağlantı sayesinde ona geri dönmesi konusu, *Sözde Teoloji*'nin en nüfuzlu öğretisidir. Bu öğreti, Arapça Plotinos'tan doğrudan bilgi aldığı açık olmayan filozofların düşüncelerine bile sızmıştır.

KAYNAKÇA

Adamson, P. 2007. *Al-Kindi*. Oxford: Oxford University Press.

'Acem, R. 1994, ed., Ali b. Zeyd el-Beyhakî, *Tetimetü Sivânî'l-hıkme*. Beyrut: Dâru'l-fikrî'l-islâmî.

Altmann, A. 1963. "The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism." *Biblical and Other Studies*, C. 1. Cambridge, MA: Harvard University Press, 196-232. Yeni baskı *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* içinde (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1969.)

Aouad, M. 1989. "La Théologie d'Aristote et autres textes du Plotinus Arabus." *Dictionnaire des philosophes antiques*, C. I, R. Goulet yönetiminde. Paris: CNRS Editions, 541-90.

Armstrong, A. H., çev. 1984. *Plotinus*. C. 4. Cambridge, MA: Harvard University Press; Londra: W. Heinemann.

Arnzen, R. 2012. "Plato's *Timaeus* in the Arabic Tradition: Legend—Testimonies—Fragments." *Il Timeo: Esegesi greche, arabe, latine*, (ed.) F. Celia ve A. Ulacco. Pisa: Pisa University Press, 181-267.

Âstiyânî, J. ed. 1978. *Usûluciyâ, te'lîf Âflûtîn. Terceme-i İbn Nâ'ima el-Hımsî, bâ-ta'liqât-ı Kâdi Sa'id Kummi*. Tahran: İntişârât-i Encümen-i Şâhenşâhî-i Felsefe-i İran.

Bedevî, 'A. ed. 1947. *Âristû 'inde'l-'arab. Dirâsât ve nusûsun ğayru menşûra*. Kahire: Mektebetü'n-nahdati'l-mısriyye.

Bedevî, 'A., ed., 1952. *Mantıku Âristû*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-mısriyye.

Bedevî, 'A., ed., 1955. *Âflûtîn 'inda'l-'arab. Plotinus apud Arabes: Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*. Kahire: Mektebetü'n-nahdati'l-mısriyye. Kahire'de yeni baskı: Dâru'n-nahdati'l-mısriyye, 1966.

Bardenhewer, O., ed., 1882. *Aristotle, Liber de Causis*. Freiburg: Herder'sche Verlagshandlung.

Baumstark, A. 1902. "Zur Vorgeschichte der arabischen *Theologie des Aristoteles*." *Oriens Christianus* 2: 187-191.

Borisov, A. [1942] 2002. "Problems in the Study of the *Theology of Aristotle*." *Materialy i issledovaniia po istorii Neoplatonizma na srednevekovom Vostoke* [Materials and Studies on the History of Neoplatonism in the Medieval East], (ed. K. B. Starkova. St. Petersburg: DB, 14-116.

Brock, S. 2007. "A Syriac Intermediary for the Arabic *Theology of Aristotle*? In Search of a Chimera." *The Libraries of the Neoplatonists*, ed. C. D'Ancona. Leiden: Brill, 293-306.

Bucur, C. ve B. G. Bucur. 2006. "'The Place of Splendor and Light': Observations on the Paraphrasing of *Enn* 4.8.1 in the *Theology of Aristotle*." *Le Muséon* 119: 271-292.

Butterworth, C., çev. 2001. *Abū Nasr al-Fārābī, Alfarabi: The Political Writings. "Selected Aphorisms" and Other Texts*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

D'Ancona, C. 2008. "Degrees of Abstraction in Avicenna. How to Combine Aristotle's *De Anima* and the *Enneads*." *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, ed. S. Knuuttila ve P. Karkaineen. New York: Springer, 47-71.

D'Ancona, C. 2011. "La Teologia neoplatonica di 'Aristotele' e gli inizi della filosofia arabomusulmana." *Entre Orient et Occident: La philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe. 57e Entretiens sur l'Antiquité Classique*, ed. R. Goulet ve U. Rudolph. Vandoeuvres, Geneva: Fondation Hardt, 135-190.

D'Ancona, C. 2012. "The Textual Tradition of the Arabic Plotinus: The *Theology of Aristotle*, Its *ru'ūs al-masā'il*, and the Greek Model of the Arabic Version." *The Letter before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, ed. A. M. I. van Oppenraay ve R. Fontaine. Leiden: Brill, 37-71.

D'Ancona, C., P. Bettolo ve diğerleri ed. ve çev. 2003. *Plotino, La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8[6]. Plotiniana Arabica (pseudo- Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Det- ti del Sapiante Greco")*. Padova: Il Poligrafo.

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

De Smet, D. 2012. *La philosophie ismaélienne: Un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*. Paris: Cerf.

Di Branco, M. (2014). "The 'Perfect King' and his Philosophers. Religion and Graeco- Arabic Philosophy in Safavid Iran: The Case of the Utülūgiyā." *Studia graeco- arabica* 4: 191-218.

Dieterici, F. ed. 1882. *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handsch- riften zum ersten Mal herausgegeben*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. Yeni baskı Amsterdam: Rodopi, 1965.

Dieterici, F. çev. 1883. *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. Yeni baskı Reinheim: Druckerei Lokay.

Ebû Rîde, M. 'A., ed., 1950. *Resâilül-Kindî el-felsefiyye*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-fik- ri'l-Arabî. 2. Baskı 1978.

Endress, G. 1966. *Die arabischen Übersetzungen von Aristoteles' Schrift "De Caelo."* Doktora tezi, Frankfurt Üniversitesi.

Endress, G. ed. ve çev. 1973. *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*. Wiesbaden/Beyrut: Imprimerie Catholique.

Endress, G. 1997. "The Circle of al- Kindî. Early Arabic Translations from the Gre- ek and the Rise of Islamic Philosophy." *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences Dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on His Ninetieth Birthday*, ed. G. Endress ve R. Kruk. Leiden: CNWS School, 43-76.

Endress, G. 2000. "The New and Improved Platonic Theology: *Proclus Arabus* and Arabic Islamic Philosophy." *Proclus et la théologie platonicienne: Actes du Colloque International de Louvain (13- 16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*, ed. A. P. Segonds ve C. Steel. Leuven: Leuven University Press; Paris: Les Belles Lettres, 553-570.

Endress, G. 2001. "Philosophische Ein- Band- Bibliotheken aus Isfahan." *Oriens* 36: 10-58.

Endress, G. 2007. "Building the Library of Arabic Philosophy: Platonism and Aris- totelianism in the Sources of al- Kindî." *The Libraries of the Neoplatonists: Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought"*, ed. C. D'Ancona. Leiden: Brill, 319-350.

Endress, G. 2008. "L'armonia delle tesi di Platone e Aristotele in al- Fārābī e lo sviluppo della sua filosofia." Abū Nasr al- Fārābī, *L'armonia delle opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele*, "Giriş," ed. ve çev. C. Martini Bonadeo. Pisa: Plus.

Endress, G. 2012. "Höfischer Stil und wissenschaftliche Rhetorik: Al- Kindī als Epistolograph." *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, ed. F. Opwis ve D. Reisman. Leiden: Brill, 289- 306.

Fabricius, J. 1716. *Bibliotheca Graeca*. C. 3. Hamburg: Christiani Liebezeit.

Fenton, P. 1986. "The Arabic and Hebrew Versions of the *Theology of Aristotle*." *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts*, ed. J. Kraye, W.

F. Ryan ve C.- B. Schmitt. Londra: Warburg Institute, 241-264.

Gauthier, L, ed., 1981. Muhammed ibn 'Abdilmālīk İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzân*. Beyrut: Kitābe.

Geoffroy, M. 2002. "La tradition arabe du Περὶ voû 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: Il Poligrafo, 191-231.

Gâlib, M. ed. 1984. *Er- Risâletü'l-câmi'a. Tâcû rasâ'ili ihvânî's-safâ' ve hullânî'l-vefâ'*. Beyrut: Dâru'l-Endelüs.

Gleede, B. 2012. "Creatio ex nihilo: A Genuinely Philosophical Insight Derived from Plato and Aristotle? Some Notes on the *Treatise on the Harmony between the Two Sages*." *Arabic Sciences and Philosophy* 22: 91-117.

Gutas, D. 1988. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: Brill.

Hämeen-Anttila, J. 2006. *The Last Pagans of Iraq: Ibn Washiyya and His Nabatean Agriculture*. Leiden: Brill.

Hansberger, R. 2011. "Plotinus Arabus Rides Again." *Arabic Sciences and Philosophy* 21: 57-84.

Hasnaoui, A. 1994. "Alexandre d'Aphrodise vs Jean Philopon: Notes sur quelques traités d'Alexandre 'perdus' en grec, conservés en arabe." *Arabic Sciences and Philosophy* 4: 53-109.

Ibn al- Nadīm, *Kitāb al- Fihrist*, mit Anmerkungen hrsg. von G. Flügel, I - II (= Rödiger - Muller,) Leipzig 1871-1872.

Ivry, A. L., (çev.) 1974. *Al- Kindī's Metaphysics: A Translation of Ya'qûb ibn Ishâq al- Kindī's Treatise "On First Philosophy" (fî al- Falsafah al- Ulâ) with Introduction and Commentary*. Albany: SUNY Press.

İbnü'n-Nedīm, *Kitābü'l- fihrist*, ed. R. Teceddüd, Tahran 1971, 1973.

Kraus, P. 1940-41. "Plotin chez les Arabes: Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des *Ennéades*." *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 23: 263-295.

Lewis, G. L. 1957. Review of Badawī, *Aflûtin 'inda l- 'arab*, 1955. *Oriens* 10: 395-398.

Lewis, G. L., çev. 1959. Plotinus, *Opera*. C. 2: *Enneades IV–V*, ed. P. Henry ve H. – R. Schwyzer. Paris: Desclée de Brouwer.

Mariën, B. 1973. "Bibliografia critica degli studi plotiniani con rassegna delle loro recensioni." Plotinus, *Enneadi: Prima versione integra e commentario critico di V. Cilento*, C. 3. Bari: Laterza, 391–622.

Martini Bonadeo, C., ed. ve çev. 2008. Abū Nasr al- Fārābī, *L'armonia delle opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele*. Pisa: Plus.

Martini Bonadeo, C. 2013. *'Abd al- Latīf al- Baghdādī's Philosophical Journey: From Aristotle's Metaphysics to the Metaphysical Science*. Leiden: Brill.

Mattila, J. 2007. "Ibn Wahshiyya on the Soul: Neoplatonic Soul Doctrine and the Treatise on the Soul Contained in the *Nabatean Agriculture*." *Studia Orientalia* 101: 103–155.

Munk, S. 1959. *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris: Franck. Yeniden basımı Paris: Vrin, 1988.

Pines, S. 1954. "La longue recension de la *Theologie d'Aristote* dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne." *Revue des Études Islamiques* 22: 7–20.

Rabe, H., ed., 1899. John Philoponus, *De Aeternitate mundi contra Proclum*. Leipzig: Teubner.

Rashed, M. 2009. "On the Authorship of the Treatise *On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages* Attributed to al- Fārābī." *Arabic Sciences and Philosophy* 19: 43–82.

Rashed, R. ve J. Jolivet, ed. ve çev., 1999. *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindi*. C. 2: *Métaphysique et cosmologie*. Leiden: Brill.

Rizvi, S. 2007. "(Neo)Platonism Revived in the Light of the Imams: Qadi Sa'id al- Qummi (d. AH 1107/ AD 1696) and His Reception of the *Theologia Aristotelis*." *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception*, ed. P. Adamson. Londra: Warburg Institute, 176–207.

Rose, V. 1883. "Review of F. Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen*." *Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft* 4: cols. 843–846.

Rosenthal, F. 1942. "Al- Kindī als Literat." *Orientalia* 2: 262–288.

Rosenthal, F. 1952– 1955. "Aš- Šayh al- Yūnānī and the Arabic Plotinus Source." *Orientalia* 21 (1952): 461–492; 22 (1953): 370– 400; 24 (1955): 42– 65. Yeniden basımı; *Greek Philosophy in the Arab World: A Collection of Essays* (Londra: Variorum, 1990).

Rosenthal, F. 1955. "From Arabic Books and Manuscripts. V: A One- Volume Library of Arabic Philosophical and Scientific Texts in Istanbul." *Journal of the American Oriental Society* 75: 14–23.

Rosenthal, F. 1974. "Plotinus in Islam: The Power of Anonymity." *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente: Atti del convegno internazionale Roma, 5–9 ottobre 1970*. Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 437–446. Yeniden basım; *Greek Philosophy in the Arab World: A Collection of Essays* (Londra: Variorum, 1990).

Rowson, E. K. 1984. "An Unpublished Work by al- 'Āmīrī and the Date of the Arabic *De Causis*." *Journal of the American Oriental Society* 104: 193-199.

Salinger, G. G. 1971. "Neoplatonic Passages in the *Nabatean Agriculture*, Work of the Tenth Century Ascribed to b. Wahshīya." *Proceedings of the Twenty-Seventh International Congress of Orientalists (Ann Arbor, Michigan, 13th-19th August 1967)*, ed. D. Sinor. Wiesbaden: Harrassowitz, 233-234.

Schwyzler, H.- R. 1941. "Die pseudoaristotelische *Theologie* und die Plotin- Ausgabe des Porphyrios." *Rheinisches Museum* 90: 216-236.

Stern, S. M. 1960-61. "Ibn Hasday's Neoplatonist: A Neoplatonist Treatise and Its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the *Theology of Aristotle*." *Oriens* 13: 58-120.

Stern, S. M. 1962. "The First in Thought Is the Last in Action: The History of a Saying Attributed to Aristotle." *Journal of Semitic Studies* 7: 234-252.

Taylor, R. C., V. A. Guagliardo ve C. R. Hess, çev., 1996. Thomas Aquinas, *Commentary on the Book of Causes*. Washington, DC: Catholic University of America Press.

Taylor, T. 1812. *A Dissertation on the Philosophy of Aristotle in Four Books*. Londra: yayıncı belli değil. Yeniden basım; Kessinger, 2003.

Treiger, A. 2007. "Andrei Iakovlevič Borisov (1903-1942) and His Studies of Medieval Arabic Philosophy." *Arabic Sciences and Philosophy* 17: 159-195.

'Udayma, S., ed., 1987. Miskawayh, *Kitāb al-fawz al-asghar*. Fransızca'ya çeviren R. Arnaldez. Tunis: Dār al- 'arabiyya li- l- kitāb.

Vajda, G. 1951. "Les notes d'Avicenne sur la *Théologie d'Aristote*." *Revue Thomiste* 59: 346-406.

van Ess, J. 1966. "Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung." *Der Islam* 42: 148-168.

Wakelnig, E., ed. ve çev., 2014. *A Philosophy Reader from the Circle of Miskawayh* edisyon ve çeviri E. Wakelnig, Cambridge U. P., Cambridge 2014.

Walzer, R. 1957. "New Studies on al- Kindī." *Oriens* 10: 203-52. Yeniden basım; *Greek into Arabic: Essays in Islamic Philosophy* (Oxford: Cassirer 1962,) 175-205.

Walzer, R, çev., 1985. Abū Nasr al- Fārābī, *On the Perfect State (Mabādi' āra' ahl al-madina alfādilah.)* Chicago: Great Books of the Islamic World.

Zimmermann, F. W. 1986. "The Origins of the So- Called *Theology of Aristotle*." *Pseudo- Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts*, ed. J. Kraye, W. F. Ryan ve C. B. Schmitt. Londra: The Warburg Institute, 11-240.

BÖLÜM II

FELSEFENİN DOĞUŞU

Kindî, *Kitâbü'n fi'l-felsefeti'l-ûlâ*
(*İlk Felsefe Üzerine*)

EMMA GANAGÉ

Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshak el-Kindî (yak. 185/801- yak. 252/870) veya biyografi geleneğinin adlandırdığı şekliyle “Arapların filozofu” babasının valilik yaptığı Kûfe’de doğdu. Tüm biyografi yazarları, soylu bir Arap ailesine mensup olduğunu vurgulamıştır. Bunlar dışında hayatı hakkında çok az bilgi var. Biyografi-bibliyografi geleneğine göre Me’mûn (198/813-218/833) ve Mu’tasım’ın (218/833-227/842) sarayında önemli mevkilerde bulundu. Mu’tasım kendisini oğlu Ahmed’in hocalığına atadı. Ancak, Kindî halife el-Mütevekkil (232/847-247/861) döneminde, ya saraydaki rakipleri Benî Mûsâ’nın oyunlarının ya da Mutezili eğilimlerinin kurbanı olarak gözden düştü.

Dimitri Gutas onu birkaç kelimeyle en güzel şekilde şöyle özetler; “dokuzuncu yüzyıl başları Bağdat’ının alametifarıkası olan ve çeviri hareketiyle geliştirilmiş ansiklopedizm ruhuyla dopdolu bir hezarfen ve genel âlim” (Gutas 2004, 201). Gerçekten de İbnü’n-Nedîm’in *Kitâbü'l-fihrist*’inde Kindî adının altında 250’den fazla kitap sıralanır. Bu kitaplar Kindî’nin ilgi alanının çarpıcı genişliğini gösterir, çağının tüm bilimleri buraya aksetmiştir. Kitaplar içinden yaklaşık 50 tanesi (belki de daha fazlası) görünüşe göre felsefeye ayrılmıştır. Bunlar içinde *Kitâbü'n fi'l-felsefeti'l-ûlâ* (*İlk Felsefe Hakkında*) adlı eser, en önemlisi ve en meşhurdur.

KİTABIN ADI

Kitabın elimize ulaşan tek yazmasında (İstanbul, Ayasofya 4832, v. 196-206) başlık şu şekilde yer alıyor; *Kitâbü'l-Kindî ilâ Mu'tasım-billah fi'l-felsefetî'l-ûla* (*Kindî'nin Mu'tasım-billah'a Yazdığı İlk Felsefe Hakkındaki Kitap*). Bizzat Kindî de *Kitâbün fi'l-ibâne 'an sücûdî'l-cirmi'l-aksâ ve tâ'atihî li'llâhî'l-'azze ve celle* (*En Dıştaki Cismin Allah Azze ve Celle'ye Secdesi ve İtaati*. *Œuvres* 187.3; *Resâil* 1:251.3, bundan sonra *Sücûd* olarak anılacak) kitabında, ayrıca *Kitâbün fi'l-ibâne 'anî'l-'illetî'l-fâ'ileti'l-garibe li'l-kevni ve'l-fesâd* (*Oluş ve Bozuluşun Yakın Etken Nedeninin Açıklanması Hakkında*. *Resâil* 1:215.8; bundan sonra *el-'illetü'l-garibe* olarak anılacak) kitabında bu esere aynı adla, yani *fi'l-felsefetî'l-ûla* ekinde gönderme yapar. Kindî ayrıca *Risâletün fi's-sınâ'atî'l-'uzmâ'nın*, yani Ptolemaios'un [Batlamyus] *el-Mecisti'sinin* (*Mathematike Syntaxis*) ilk 8 bölümüne dair yorumunun mukaddimesinde, bu esere *Kitâbün fi'l-felsefetî'l-ûlâ'd-dâhile* şeklinde gönderme yapar (Rosenthal 1956, 442; Kindî, *Sınâ'a*, 127). Öte yandan İbnü'l-Kıftî'nin de takip ettiği (*Târîh*, 368 ve İbn Ebî Useybi'a, 'Uyûn, 1, 206) İbnü'n-Nedîm (*Fihrist* 1, 225), bu kitaba *Kitâbün fi'l-felsefetî'l-ûlâ fîmâ dune't-tabî'yyâtî ve't-tevhîd* şeklinde gönderme yapar.

El-felsefetü'l-ûlâ veya *ilk felsefe*, Aristoteles'in kuramsal felsefe için kullandığı üçüncü ifadedir (*Metafizik* VI.1, 1026a29 vd. ve XI.4, 1061b19, 28 ayrıca 7, 1064a33-b3), Kindî de ilk felsefeyi aslında bir teoloji olarak görür; gerçi bu teoloji tam olarak *Metafizik* XII'nin teolojisi değildir. Daha önceden değinildiği üzere Aristoteles'in "teoloji"si, arzusun ilk nesnesi tarafından harekete geçirilmiş ezeli bir evren tasarımı bağlamında anlamını bulurken (bk. *Œuvres*, 4) yakında göreceğimiz üzere Kindî bu kitabın 4. bölümünde evrenin ezeli olmadığını gösterir. Evren yaratılmıştır ve onun bir yaratıcısı vardır. O halde Kindî'ye göre ilk felsefe, "zamanın nedeni" olan ilk nedenin bilimi olduğu gibi her hakikatin nedeni olan ilk Hakikatin de bilimidir. Girişte dile getirilen bu beyan, daha sonra kitabın sonuç bölümünde, ilk hakiki Bir ve yaratımın nedeni olan ilk yaratanın ortaya çıkışıyla sona eren bu bölümde tekrar yankılanır. "Hakiki Bir" böylece vahyedilmiş dinlerin her şeye gücü yeten tek Tanrı'sı olmuştur. 4. bölümün Bir hakkındaki açıklamaları Bir'in yaratım fiilinin tanımlanmasıyla sona erer. Burada Yeni-Platonculuktan mülhem felsefi

teoloji İslam'ın dini ve teolojik kavramlarıyla oldukça çapraşık bir yapıda iç içe geçmiştir ki bu durum Kindî'yi birkaç geleneğin kesişim noktası haline getirir (Jolivet 1984, 322-323; Ivry 1974, 14 vd).

KAPSAM VE YAPI

Kitâbün fi'l-felsefeti'l-ûlâ (bundan sonra *KFÜ* şeklinde kısaltılacak) Kindî'nin elimize ulaşan en uzun risalelerinden biri olmasına rağmen tamamlanmamış bir risaledir. Risalenin 4. ve son bölümü bir devam vaa-diyle biter: “Şimdi bu kısmı (*el-fenn*) tamamlamış olalım ve doğal olarak bundan sonra gelen kısma geçelim (*Resâil* 1:162.15; *Œuvres*, 99), ayrıca buradaki ketebe kaydı “Kitabın ilk bölümü (*el-cüz'ül-evvel*) burada tamamlandı.” diyerek durumun adını koyar. Bu dış delillerin yanı sıra Kindî'nin yazılarındaki çapraz göndermeler, risalenin daha geniş bir eser olduğu varsayımını destekliyor.

Risalenin, asıl olarak Tanrı'nın birliğini kanıtlamayı amaçlayan ilk ve elimize ulaşan tek kısmı, tutarlı bir birlik sergileyen 4 bölümden oluşur. (Bir çırpıda yapılmış fakat ayrıntılı olan bir taslak için bk. *Œuvres*, 1-5). Bu risale, muhatabına tüm hakikatlerin nedeni olan ilk hakikati takdim eden ilk sayfadan, birliğinin ve şeylerin varoluşunun nedeni olan ilk hakiki nedenin ortaya çıktığı son sayfaya kadar gayet sıkı örülmüş bir akıl yürütmeyi izleyerek serimler. Bu akıl yürütme tarzında her bir adım tartışmanın geri kalanı için yolu açar. Bazı dolambaçlı ifadeler ve sıkça görülen kapalı üslup bir yana, risale kademe kademe ilerleyip 3. ve 4. bölümlerde ortaya çıkan “Bir hakkındaki söylemine” yer açmak üzere düzenlenmiştir ve burada görünüşe göre bütün risalenin hedeflediği şu teze ulaşılır; birliğin ve dolayısıyla tüm varlıkların varoluşunun ilkesi olan hakiki Bir ile kendisine ancak olumsuz teolojiyle yaklaşılabılır olan mutlak aşkın Tanrı, bir ve aynı ilkedir.

KAYNAKLAR, TASARI VE YÖNTEM

Her ne kadar kendisine İslam'da felsefe geleneğini resmen başlatma payesi biçilse de Kindî, *KFÜ*'nün girişinin de açıkça kanıtlayacağı üzere, aslında söz hakkı istediği bir geleneğe aittir (*Œuvres*, 13.15-22; *Resâil* 1:103.4-11):

Hakikati güzel görmekten ve nereden gelirse gelsin, isterse [bize] uzak halklardan ve [bizden] farklı milletlerden gelsin, hakikati almaktan çekinmememiz gerekir. Çünkü hakikati arayan kişi için hakikatten daha öncelikli bir şey yoktur. Ayrıca hakikati sunan veya onu dile getiren biri böyle yapmakla ne küçülür ne de alçalır. Kimse hakikatle alçalmaz, aksine herkes hakikat sayesinde yükselir. O halde -kendi türümüzün refahına azmettiğimize ve hakikat bunda olduğuna göre- bu kitabımızda [işleyeceğimiz tüm] konularda şu âdetimize sadık kalmamız bizim için güzel olur; eskilerin tastamam dile getirdiklerini, bu yolu izlemek isteyenlere en açık ve kolay yolda sunmak ve eskilerin tastamam söylemediklerini dilin kullanımındaki alışkanlıklara, zamanın üslubuna göre gücümüz yettiğince tamam hale getirmek.”¹⁶

Kindî'nin Grekçe bilmediği noktasının genel kabul görmesine rağmen onun adı bilimsel ve felsefi eserlerin Grekçeden Arapçaya çevrilmesi hareketiyle ilişkilendirilmiştir (Hasnawi 1992, 655). Kindî, ayrı bir terminoloji ve sözcük seçimlerinin yanı sıra çevirilerde sıkça görülen serbest yöntemlerinden de seçilebilir olan çevirmenler topluluğunu etrafına toplamış bir “hami”ydi aslında. Kindî “çevresi” denilen bu ortamda birkaç Aristoteles eserinin Arapça versiyonunun yanı sıra Proklos ve Philoponos'tan -genellikle Afrodisiyalı Aleksandros kılığına büründürülmüş- oldukça önemli fragmanlar üretilmiştir (Endress 1973, 1997; Zimmermann 1986, 1994; Hasnawi 1994; Kindî çevresinde tercüme edilen başlıca eserlerin açıklamalı bir listesi için bk. Endress 2007).

Seçme, çevirme, yorumlama ve yeniden düzenleme şeklindeki bu etkinliğin nihai amacı birden çok başlıkla yukarıdaki alıntılar üzerinden şöyle açıklanabilir; 1) Grek felsefesi ve bilimini özümseme; 2) Eskilerin başaramadığını tamamlama ve böylece Aristoteles metafiziğini Bir ve Bi-

16 Aksi belirtilmediği sürece Kindî'den yapılan tüm alıntılar *Œuvres*'e dayanarak tarımdan yapıldı, zaman zaman takip ettiğim *Resâil*'e yapılan göndermeler vurgulandı. Kindî'nin felsefi eserlerinin İngilizce çevirisi için Adamson ve Pormann'a (2012) bakılabilir (E. Gannagé).

ricik Tanrı akidesiyle, yani İslam'ın tevhîd anlayışıyla bağdaşan Yeni-Platoncu sistemin tektanrıci ve yoktan yaratımı savunan yorumunu aktaran bir teolojiye doğru geliştirme (Endress 1997, 54; Zimmermann 1986, 119); gerçi, Kindî'nin bu işe ne kadar dahil olduğu, ayrıca ne dereceye kadar bile isteye emir verdiği veya yanlış şekilde bu işin ona atfedildiği meselelerinde bilimsel bir uzlaş yoktur (D'Ancona 2011, 1033); 3) Kendi milletinin Grekçe felsefe ve bilim külliyyatına ulaşabilmesi için bir felsefe ve bilim terminolojisi yaratma.

Kindî çevresindeki etkinliğin genişliği ve derinliği, ayrıca çevrilen kaynakların çok çeşitli olması, doğal olarak Kindî'nin kendi eserine, yalnızca öğretilerin etkisi bakımından değil ayrıca yöntem ve üslup bakımından da, doğrudan yansıyacaktır. Muhtemelen *KFÜ*, yazarının dünya görüşünü şekillendiren etkileri diğer eserlerinden daha çok yansıtan eserdir.

EKLEKTİZM

Kindî'yi belirli bir felsefe geleneğine oturtmak oldukça zor. Ivry'nin de belirttiği gibi (1974, 11-21), Yeni-Platoncu terminolojiye oldukça yakın görünen "ikircikli dil kullanımına" rağmen *KFÜ* Yeni-Platoncu bir yapı sergilemez. Kindî Yeni-Platonculuk'tan İslam tevhidiyle uyuşan bir "Bir söylemini" devralır, ancak hem taşma/*sudûr* sistemini hem de hipostaz kuramını göz ardı eder (Hasnawi 1992, 655). Mutlak aşkın olan hakiki Bir'in, birliğini tüm varlıklara dağıtırken onlara varoluş bahşeden zorunlu varoluşu Mutezile'nin *tevhîd* mefhumuna olduğu gibi *Plotiniana Arabica*'ya (*Arapça Plotinos Külliyyatı*) özgü Bir öğretisine de yakın olan bir negatif teoloji doğuracaktır. *KFÜ*'de *Aristoteles'in Teolojisi*'nin (*Sözde Teoloji*'nin) yankılarına rastlamak mümkündür (bk. Endress 1973; D'Ancona 1998) fakat Hasnawi'nin dikkat çektiği gibi (1992, 655) bu yankılar, Proklos'un *Stoicheiōsis Theologikē*'sinin (*Teolojinin Öğeleri*) ve her ne kadar bir Arapça çevirisinden haberdar olmasak da *Peri tēs kata Plātōna theologiās*'ının (*Platoncu Teoloji*) Arapça fragmanları için söz konusu olan ciddi bağlılığa kıyasla oldukça zayıf kalır. Kindî'nin dünyanın ezeliyeti öğretisine karşı yürüttüğü tartışmada, her ne kadar delil getirmenin yapısı farklı olsa da (Hasnawi 1992, 655) İskenderiyeli Philoponos'un etkileri vurgulanmıştır (Walzer 1962, 190-96; Davidson 1969, 370-373; Davidson 1987, 106-116).

Diğer yandan *KFÛ* kendisinden yola çıkarak ilerlediği bir Aristotelesçi çerçeve geliştirip bu çerçevenin *kategoriler* ve beş tümel gibi ana kavramlarıyla, ayrıca nedensellik, zaman, beden ve hareket gibi kavramlarıyla iş görmeye devam eder. İvry, Aristoteles'in *Metafizik*'inin I. ve II. kitaplarının *KFÛ*'nün açılış değinileri üzerindeki etkilerini göstermiştir (1974, 16-18). Bu bağlamda Aristoteles fiziği de oldukça önemlidir, Kindî -genellikle Aristotelesçi olmayan- neticelere varmak için *Fizik*'ten daha çok *De Caelo*'dan yararlanmıştır.

Aristoteles ve Yeni-Platoncu geleneğin yanı sıra, Grek şârihlerden de yararlanan *KFÛ* ilk nedenin mutlak birliğinin kanıtlanmasıyla sonuçlanan karmaşık ve özgün bir sentezi özenle işler. Burada felsefi söylem nihayetinde, Yeni-Platoncu hakiki Bir'in İslam'ın yaratıcı ve Bir olan Tanrısıyla özdeşleşmesi sonucuna varan teolojik bir açılıma yol verir.

MATEMATİKSEL YÖNTEM

Kindî günümüze ulaşan birçok felsefi risalesinde, yalnızca *KFÛ*'de değil ayrıca *Risâletün fi mâ'iyeti mâ lâ yümkinü en yekûne nihâyetle lehû ve me'llezî yükâlû lâ nihâyetle lehû* (*Sonsuz Olması İmkânsız Olanın ve Sonsuz Denilenin Özû Hakkında*; bundan sonra *Mâ'iyet* şeklinde kısaltılacak) adlı risalesinde, Ali b. Cehm için kaleme aldığı *Risâletün fi vahdâniyyeti'llâhi ve tenâhi cirmi'l-âlem* (*Allah'ın Birliği ve Evrenin Cisminin Sonluluğu Hakkında*; bundan sonra *Vahdâniyyet* şeklinde kısaltılacak) adlı metinde ve öğrencisi Muhammed el-Horasânî için yazdığı *Risâletün fi izâhi tenâhi cirmi'l-âlem* (*Evrenin Cisminin Sonluluğunun İzahı*; bundan sonra *Tenâhi* şeklinde kısaltılacak) adlı risalede, Eukleides'in *Elementler*'inden esinlendiği açıkça belli olan geometrik bir delil getirme yöntemi kullanır. Hakikaten *KFÛ*'yü okuyanlar aksiyomatik yöntemin, mesela 2. bölümde, böylesine yoğun kullanımı karşısında ve Kindî'nin akıl yürütme yöntemi için oldukça önemli olan *reductio ad absurdum* yoluyla kanıtlamanın risale boyunca bu denli sıkça kullanımı karşısında şaşırmadan edemezler. Yukarıda anılan risalelerin hepsi evrenin sonluluğunun kanıtlanmasıyla ilgilidir ve her biri bir şekilde, *KFÛ*'nün 2. bölümünde anılan meselelerden biriyle uğraşır. Tüm bu risalelerde Kindî, öyle veya böyle, aynı Eukleidesçi delil getirme kalıbını izler; bu bağlamda önce ana terimlerin tanımları sunulur, ardından "ilk doğru ve doğrudan akledilebilir öncüller (*Resâil*

1:114.12, *Œuvres* 29.8)”, bir başka deyişle aksiyomlar sıralanır ve nihayet, genellikle *reductio ad absurdum* yoluyla gerçekleştirilen bir akıl yürütmeyi izleyen çıkarımla gelecek kanıta ulaşılır (Rashed 2008, 132).

Kindî’nin kendisi de bir bilim insanı ve matematikçiydi. İbnü’n-Nedîm’in *Fihrist*’ine bakılırsa risalelerinden en az 60 tanesi matematiğin dört dalına ayrılmıştı (*Fihrist*, 256-258; Rashed 1993, 7) ki bu kitaplar içinden birkaç tanesi de Eukleides’in *Elementler*’ine şerhtir. Öte yandan, İbnü’n-Nedîm yukarıda anılan risalelerden bazılarını “astronomi kitapları (*kütübü’l-felekiyyât*)” arasında zikretse bile, burada asıl önemli olan nokta, geometrik yöntemin felsefi soruşturmaya uygulanmasıdır. Bunun yanı sıra Kindî, *Risâletün fî ennehû lâ tünâlül-felsefe illâ bi-‘ilmi’r-riyâziyyât* (*Felsefeye Ancak Matematik Bilimi İle Ulaşılabileceği Hakkında*) adını taşıyan ve günümüze ulaşmamış bir risale yazmıştır.

Her halükarda onun, *KFÜ*’nün 2. bölümünde matematiksel incelemeyi (*el-fahsu’r-riyâzi/el-fahsu’t-ta’limî*) “cisme sahip olmayan şeyler” (*Resâil* 1:111.1, 4; *Œuvres* 23.20, 23) için, yani metafizik için en uygun soruşturma yöntemi olarak sunduğunu belirtmek gerek. Kindî’nin felsefesi çelişkili görünecek şekilde, peygamberler tarafından doğrudan erişilebilir olan “Tanrı bilim (*el-‘ilmü’l-ilâhî*)” hakikatlerine sıkı ve maharetli geometrik kanıtlar aracılığıyla ulaşmak için “geometrik terimlerle yazılmıştır” (Jolivet 2004, 679. Kindî’nin kuramsal bilimlerin tasnifinde matematiğe düşen yer hakkında başka ayrıntılar için bk. Endress 2003, 129-130; Gutas 2004; Adamson 2007a, 30-37; Gannagé, yakında yayımlanacak).

BİR FELSEFİ TERMİNOLOJİNİN YARATILMASI

KFÜ’nün başında Kindî’nin sunduğu tasarı, onun Arapça yazar ilk filozof oluşunun farkındalığı konusunda şüpheyi mahal bırakmıyor. Özenle belirttiği gibi, onun kendi öncülleri olarak başvurduğu önceki filozoflar onunla aynı dili konuşmuyordu ([*ve ‘inde’l*]-*müberraizîne’l-müte-felsifîne kablenâ min ğayri ehli lisâninâ. Resâil* 1:102.5; *Œuvres* 11.21.) Bu durum Kindî’yi doğrudan Grek felsefi geleneğinin mirasçısı kıldığı gibi aynı zamanda *KFÜ*’nün girişinde ana hatlarıyla belirttiği yükü omuzlarına yükler (*Resâil* 1:103.8-11; *Œuvres* 13.19-22). Sözü edilen yük, es-

kilerin tastamam incelediği meseleleri aktarmak ve onların tamamlamadıkları meseleleri tamamlamaktır; *dilin kullanımındaki alışkanlıkları ve zamanın üslubunu takip ederek*, elbette.

Kindî'nin "dilimizi konuşan insanlar (*ehlü lisâninâ*)" şeklinde sürekli kendi milletine gönderme yapmasından da anlaşılacağı üzere dil, onun Grek felsefesi ve bilimlerini Arapçaya aktarma girişiminin tam merkezinde yer alır (Rosenthal 1956, 445 n. 2). Gerhard Endress, Kindî'nin, kendilerine özgü terminolojileri ve üslupları olan -ki bunlar Kindî'nin kendi yazılarında da görülür- ve mesela Grekçeden alınma kelimelerin kullanımı veya bazı Grekçe kelimelerin doğrudan Arap harfleriyle yazımı, yeni kelimeler bulma, Grek üslup yapılarını yansıtan düz üslubun sıkça kullanılması gibi özelliklerle seçilebilen bir çevirmenler çevresinin "hami"si veya *spiritus rectorü* olduğunu vurgulamıştır (Endress 1973, 75-155; Endress 1997, 58-62).

Grek felsefesinin Arapçaya aktarım sürecinin henüz erken bir aşamasına ait olan *KFÛ* bu terminolojiyi sergileyen bir örnektir. Risale, henüz Arapça karşılığı olmayan soyut tümeller veya felsefi kavramları karşılaması için türetilmiş nice yeni kelimeyle doludur. Bu yeni türetilmiş kelimelerden en tipik olanları varlık kavramı etrafında dönen *inniyyet* veya *enniyyet* gibi kelimelerdir. Büyük ihtimalle Arapça *inne* veya *enne* kelimelerinden türetilmiş ve soyut bir kavramı göstermesi için *-iyyet* son ekiyle isim yapılmış (Endress 1973, 77 vd.; Ivry 1974, 120-121; Adamson 2002, 299-300) bu kelime, genellikle, olumlayıcı tarzda belirli bir varlığın varoluşu anlamında kullanılır, ancak aynı zamanda öze ve genel olarak Varlığa gönderme yapmak için de kullanılabilir. Aynı şekilde, *inniyyât* veya *enniyyât* genellikle "var olan şeylere" karşılık gelir ve bu itibarla Grekçe "τὰ ὄντα"yı yankılar.

İnniyyet görünüşe göre *hüviyyet*in eş anlamlısıdır ve bu ikisi sık sık birbirlerinin yerine kullanılır (örneğin, *Resâil* 1:119.16 ve 120.17-18; *Œuvres*, 35.14-15 ve 37.7-8). Ancak *hüve* (o) zamirinden türetilmiş *hüviyyet* bazen kendilik anlamında da kullanılır (Ivry 1974, 159). Varlığa gelmek anlamında *et-tehevvî* veya *et-te'yîs*in kullanımları daha nadirdir (*Resâil* 1:123.3, 162.1; *Œuvres*, 41, 5; 97, 8-9). *El-ey*s kökünden türemiş *et-te'yîs* kelimesi, Halîl'in derlediği, en eski Arapça sözlükte¹⁷ belirli bir

17 Bk. el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, ed. el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmîrî, 8 cilt, Bağdat: Dâr ve mektebetü'l-hilâl, 7:300-301. Bu göndermeyi nezaketle bana sunan Abdallah Soufan'dır.

varoluşa gönderme yapan kelime olarak kaydedilmiştir. Diğer yandan bu kelime, bir şeyin var olmadığını ifade eden *leyse* kelimesinin karşıtı olması bakımından genel olarak varlığa gönderme yapabilir; özellikle risalenin 3. bölümünde tıpkı *inniyyet* ve *hüviyyet* gibi bu anlamda kullanılmıştır.

METNİN GİRİŞİ

Risale, açık bir yapıda ilerleyen bir giri le açılır. Giriş bölümü her şeyden önce bir felsefe övgüsü ve savunusudur. Felsefe yapmak burada “ilk nedenin biliminin,” yani felsefenin bu en yüce parçasının araştırılması altına yerleştirilerek me rula tırılır. Giriş bölümü sonunda bir tasarı ve yöntem sunar; filozof, hakikati araştırmamıza yol veren eski filozofların vardığı sonuçlar üzerine ekleyerek bunları geliştirmeli ve aynı şekilde onları daha da derinleştirmek için çabalamalıdır.

 lk Felsefe Nedir?

 lk bölüm, Halife Mu’tasım-billah’a ithaf ibaresinden sonra, “felsefe sanatı”nın “en yüksek insani sanat” ve mertebe bakımından en şerefli sanat olarak nitelendirilmesiyle ba lar. Öte yandan “felsefenin tanımı şudur; insanın gücü  l s nde şeyleri hakikatleriyle bilmek” (*Res il* 1:97.4-98-2; * uvres*, 9.8-14):

Zira filozofun bilim bakımından amacı hakikate erişmek (*is bet ’l-hakk*) ve uygulama bakımından amacı ise hakikate göre eylemektir. Bu bitimsiz bir etkinlik değildir, çünkü hakikate eri ti imizde artık dururuz ve etkinlik de sona ermiş olur. Hakikat babında aradığımız şeyi bir neden bulmadan ara tıramayız. Her şeyin varlığının ve varlıkta sürmesinin (*seb t*) nedeni hakikattir, zira varoluşu (*inniyyet*) olan her şeyin hakikati de vardır; *varolu lar var olduğuna göre (iz’il-inniyy t  mevc det n), hakikat de zorunlu olarak vardır*. Felsefenin mertebe bakımından en y kse i ve en yücesi, ilk felsefedir, yani her hakikatin nedeni olan ilk hakikatin bilimidir.¹⁸

18  talikle verilen kısım *KF ’n n*  o u edisyonuna ve çevirisine ters bir okumadır (bk. Örneğin *Res il* 1:99.9-10; * uvres*, 9.13 [*fe’l-hakku izdir ran mevc d n izen li-inniyy t n mevc detin/o halde var olan varolu lar için zorunlu olarak hakikat vardır*]; Ivry 1974, 55.16; Adamson ve Pormann 2012 □ 2). Bu okumalar pasajın, şeylerin varolu larını hakikat olan Bir’in varoluşundan türetilmiş gibi göstermek suretiyle Yeni-Pla-

Daha önceden gözlemlendiği üzere, Kindî burada eklektik bir yaklaşımı takip eder gibidir (Ivry 1972, 124; *Œuvres*, 101 n. 1). Zira asıl olarak Aristoteles'in *Metafizik*'inin I. ve II. kitaplarına dayanırken (özellikle *Metafizik* II.1, 993b19-20), bir yandan da tüm tanımlar Porphyrios'un *İsâgûcî*'sine (*Eisagogé*) yapılan İskenderiye şerhlerinin girişlerinden esinlenmiş gibidir. Zira bu şerhlere, altı farklı felsefe tanımının sıralanması da dâhil olmak üzere, "genel olarak felsefenin ne olduğuna dair başlangıç mahiyetindeki açıklamalarla" başlamak adettendi (Hadot 1986, 23). Yine şerhlerin giriş bölümünde felsefenin kuram ve pratik olarak ikiye ayrılması (Hein 1985, 86 vd.) Aristotelesçi dört nedenin (madde, biçim, etken ve ereksel nedenler) dört epistemolojik soruyla (-mı [*hef*], nedir [*mâ*], hangi [*eyyü*], ne için [*lime*]) bağlantılı olarak sıralanması da yer alır ki bu tutumun, aynıyla Kindî tarafından sürdürüldüğünü görebiliriz (*Œuvres*, 11.5; *Resâil* 1:101.5), (Altmann ve Stern 2009, 13 vd.). Kindî *Risâletün fi hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ*¹⁹ (bundan sonra *Hudûd* şeklinde kısaltılacaktır) adlı eserinde, onların âdet edindiği sıralamaya tamı tamına uymasa bile, Yeni-Platoncu şârihlerden esinlendiği açıkça belli olan (*el-felsefetü haddehâ'l-kudemâ'ü bi-'iddeti hurûf*) altı felsefe tanımı sunar. *KFÜ*'deki felsefe tanımı, bu risaledeki dördüncü tanıma olduğu gibi son tanıma da yakındır. Söz konusu dördüncü tanım felsefeyi "üstünlüğü²⁰ bakımından sanatlar sanatı ve hikmetler hikmeti" şeklinde sunarken (*Resâil*, 1:172-73; Altmann ve Stern 2009, 28-30; Ivry 1974, 125); son tanım felsefeyi, daha önce de değinildiği üzere (*Cinq Epîtres* 1976, 58), "ebedi, tümel şeylerin ve onların varoluşlarının (*inniyyâtühû*), neliklerinin (*mâ'iyâtühâ*), nedenlerinin -insanın gücü yettiğince- bilinmesi" şeklinde tanımlar. Kuramsal ve pratik felsefe arasındaki aynı bölümlenmenin, aynı terimlerle *Risâletün*

toncu bir anlayışta olduğunu düşünürler; oysa pasajda "hakiki Bir" ifadesinin yer almadığını belirtmek gerek. Elyazmasında yapılacak herhangi bir değişikliğe dayanmayan bizim okumamız ise, İbn Hazm'ın okumasıyla uyumludur (bk. *Resâil* 2:26.3 ve İbn Hazm, *er-Redd* 189.6). Bu okuma buradaki delil getirmenin tümevarımcı yapısını ıslah etmiş olur; zira bu delil getirme şeylerin empirik olarak gözlemlenebilir varlığından onların nedeninin varlığına ilerler. Böylesi bir delil getirme yöntemi metnin her yanına nüfuz etmiştir ve Kindî tarzının kendine özgü niteliğidir; delil getirme sırasında arada bir görülen, duysal kanıta başvurulması durumunda olduğu gibi.

19 Birden çok edisyonu bulunan bu risalenin metin bağlamalı aktarımındaki karmaşıklık için bk. Adamson 2007a ve buradaki göndermeler.

20 Yazar Kindî'nin söz konusu risalesinde geçen "min ciheti'l-illeti" ibaresindeki "illet" kelimesini bu şekilde anlayıp İngilizceye bu şekilde (*pre-eminence*) çeviriyor. Metnin aslı için bk. *Resâil*, C. I, s. 173. (çev. n.)

fi's-sinâ'atî'l-'uzmâ'nın mukaddimesinde yer alması ilginç bir noktadır, beri yandan bu mukaddimenin de Batlamyus'un *el-Mecistî*'sinin girişinden esinlendiği açıktır (meseleye dair başka açıklamalar ve *KFÛ* ile *Risâletün fi's-sinâ'atî'l-'uzmâ* arasındaki ilişki için Gannagé'in yakında yayımlanacak çalışmasına bakılabilir).

Her halükârda Kindî'nin buradaki ana ilham kaynağı Aristoteles'in *Metafizik* II.1, 993b20'de yer alan "hakikatin bilgisi" şeklindeki felsefe tarifi'dir. Kindî bu tabiri Astas'ın *el-'ilmü'l-hakk* şeklindeki çevirisinden okumuş ve ifadeyi 'şeylerin nihai doğasının ve varlıkların ilk ilkelerinin bilgisi' olarak anlamıştır. *El-Hakk* ve *el-Evvel* kelimelerinin Allah'ın adlarından olması anılmaya değer bir noktadır. Bu durum Kindî'ye ilk felsefeyi ve teolojii "tüm şeylerin varoluşlarının ve varlıkta sürmelerinin nedeni" olarak "tüm hakikatlerin nedeni olan ilk Hakikatin bilgisi" şeklinde tanımlama ve bu sayede yüce bir Hakikatle neden araştırması şeklindeki Aristotelesçi bilgi öğretisini uzlaştırma olanağı vermiştir (D'Ancona 1998, 849).

"İlk Hakikatin bilgisi" olarak tanımlanan ilk felsefe böylece (Ivry'nin aktardığı gibi [1974, 121] *Metafizik* VI.1, 1026a18-23'ü yankılayarak) "ilk nedenin bilgisi" şeklinde biraz daha özelleşecektir; "zira felsefenin tüm içeriği ilk nedenin bilgisinde kapsamıştır," o halde ilk neden şeref bakımından, cins bakımından, bilimsel açıdan en kesin olanın ne olduğuna yönelik bakış açısıyla ilktir. O, tüm bunların yanı sıra zaman bakımından da ilktir, "çünkü ilk neden zamanın [da] nedenidir" (D'Ancona [1998, 853] bu pasajın *Metafizik* II.1, 996b10-14'le birlikte *Aristoteles'in [Sözde] Teolojisi*'nin hem mukaddimesini hem de bütün metni yansıttığını düşünüyor. Ona göre pasaj "tüm kuramsal bilimleri metafiziğe derç eden geç dönem Yeni-Platoncu kalıbı" kullanıyor.) Zamandaki nedensellik yaratım kuramına ve bir sonraki bölümün konusu olan, dünyanın ezeliliğinin reddi yaklaşımına dair başka bir ipucu sunar. Bu tanım, risalenin adını doğrulayarak ve risaleye genel yönelimini sunarak mukaddimenin ilk kısmını sonuca bağlar.

Grek Felsefesinin ÖzümSENmesi

Ardından Kindî yukarıda andığımız ve bilimsel kitaplarından birkaçında tekrarladığı (mesela bk. Rashed 1997, 438'de *De aspectibus*'un ilk satırları) yöntem ve tasarımı ortaya serer; Greklerin elde ettikleri sonuçlara dayanmak ve bu sonuçları daha da genişletmek için benzer yolda ça-

balamak. Aynı tasarı neredeyse aynı ifadelerle *Risâletün fîs-sınâ'ati'l-'uz-mâ'*nın mukaddimesinin sonunda yer alır (Kindî, *Sınâ'a*, 129.8-130.2). Gerçekten de Kindî burada, *Metafizik* II.1, 993a30-b4 ve 993b12-14'ten serbestçe esinlenmiş gibi görünen, birikimli bir felsefe tarihi sunar; bizden önce hakikate -az bile olsa- katkı sağlamış herkese müteşekkik olmalıyız, zira bu muazzam birikim böyle toplanmıştır. Bizden öncekiler “bizim öncülerimiz ve yoldaşlarımızdır,” çünkü onlar düşüncelerinin ürünlerini bizimle paylaşmışlardır.

Eğer onlar [eskiler] olmasalardı, peşinde olduğumuz [ve bizden] gizli sonuçlara kendileri sayesinde ulaşabildiğimiz bu doğru ilkeleri (*el-evâilü'l-hakkıyye*) ömrümüz boyunca gayretle araştırsak bile asla toplayamazdık. Zira bu [bilgi yekûnu] eski, geçmiş çağlarda, günümüze kadar çağ çağ [yığılarak] toplanmıştır (*Resâil* 1:102.10-16).

Demek ki zaman etkeni, birikimli bilgi tarihine Aristoteles'te olmayan bir düşünceyi; bir ereğe doğru ilerleyen bilimsel süreç fikrini ekler (Jolivet 1993, 74.) Bu fikir açıkça Batlamyus'un *el-Mecistî*'sinden esinlenmiştir, zira ‘zamanın el verdiği ölçüde süregiden bilimsel ilerleme’ mefhumu bu kitabın yalnızca girişinde değil aynı zamanda son bölümünde ve kitabın bütününde açıklanmıştır (Toomer 1984, 37 ve n. 11).

Felsefe Savunusu

Hakikate doğru ilerleyen bilimsel ilerleme tarihinde kurucu bir hareket olarak beliren Grek felsefesini savunmak peygamberlere gelen vahiyle bağdaşmaz değildir. Aksine, Kindî'nin aşağıdaki satırlarda sunduğu üzere, Grek felsefesi ve vahiy benzer bir içeriği paylaşır:

Şeyleri hakikatleriyle bilmede tanrısal egemenlik bilgisi (*'ilmü'r-rubûbiyye*), birliğin bilgisi (*'ilmü'l-vahdâniyye*), faziletin bilgisi, yararlı olan her şeyin ve buna giden yolun bilgisi, ayrıca zararlı olanın ve ondan kaçınma yollarının bilgisi yer alır. Tüm bunlara sahip olmak, sadık peygamberlerin Allah'tan -celle senâ'ühû- getirdikleri şeydir zaten (*Œuvres*, 15.9-12; *Resâil* 1:104.8-10).

Böyle bir uyuşum iddiası (Jolivet'nin belirttiği gibi *el-kavlü 'alâ'r-rubûbiyye* aynı zamanda *Sözde Teoloji*'yle doğmuş başlıklarından biridir, bk.

Œuvres, 15, n. 13 ve oradaki göndermeler) “hakikatleriyle beraber şeylere dair bilginin elde edilmesine muhalif olup bunu inançsızlık gören” adı verilmemiş bazı hasımlara yönelik uzun ve sert bir tahkirle birlikte gelir. Bu kişiler Kindî’nin, “kendilerinin kuramcı olduğunu iddia eden” ve görünüşe göre yüksek iktidar mevkilerini işgal eden çağdaşlarıdır (*el-müttesımûne bi’n-nazari fi debrinâ*). Şimdiye kadar, kim olduklarına dair akademik bir uzlaşma söz konusu olmayan bu kişilerin kimliklerini saptama adına en azından tartışmanın kapsamını sınırlamaya yardım edecek şu öğelere işaret edebiliriz:

- Ele aldığımız risale, Kindî’nin bir zamanlar himayesinde olduğu Mu’tasım-billah’a sunulmuştur. Halife Kindî’yi oğlu Ahmed’in hocalığına atadığından Kindî’nin bir zamanlar onun himayesinde olduğunu biliyoruz. Bu dönemde Kindî sarayda gözdeydi.
- Kindî’nin tahkir ettiği kişiler görünüşe göre iktidar ve yetki sahibi olmalı, zira o, bu kişileri “haksız yere ihdas ettikleri sahte makamları” işgal eden kişiler şeklinde tanımlayarak bu hale vurgu yapar. Kindî’nin Tanrı’yı bir “neden” olarak tanımlama yaklaşımını reddetme girişiminde İbn Hazm, *KFÜ*’den yaptığı diğer alıntılarının yanında bu pasajdan da uzunca bir alıntı yaparken sözü edilenleri “ehlü’r-riâse” (idareciler) olarak tanımlayarak durumu kabul eder (İbn Hazm, *Redd*, 1989.17).
- Üstelik bu kişiler kuramla uğraştıklarını iddia etmekle kalmayıp (*el-müttesımûne bi’n-nazar*) ayrıca sahip oldukları iktidar mevkilerini din ticareti yapmak ve dini meselelerde yetke sahibi olmak için (*li’t-tara’us ve’t-ticârati bi’d-dîn*) kullanırlar.

Tüm bu öğeler, iktidar dairesine yakın bir grup teoloğa -ki o dönem düşünüldüğünde bunlar Mutezile’ye mensup olsa gerek- işaret eder gibidir. Kindî’nin “pis bir haset” suçlaması da aynı şekilde halife sarayında hüküm süren vahşi bir rekabeti ima eder gibidir. *İ’tizâl* hareketinin bu erken dönemindeki alametifarıkası olan, hareket mensupları ve öğretilerdeki aşırı çeşitlilik düşünülürse sözü edilen muhaliflerin kimliğini tam olarak saptama girişimleri belirsiz kalacaktır, ayrıca böyle bir girişim her

halükârda bu yazının kapsamını aşar. Demek ki burada söz konusu olan “Greklerin felsefi mirasına” düşmanlıktan ziyade Tanrı’nın mutlak birliği akidesidir. (Bu ikinci görüş için bk. Adamson 2007a, 22-25). Kindî sözü edilen sert eleştirisi sırasında, felsefenin savunusu bağlamında iki kez şunu ortaya koyar: “Şeyleri hakikatleriyle birlikte bilmek” (Tanrı’nın) birliğinin bilgisinin yanı sıra O’nun egemenliğinin bilgisini de içerir (*Œuvres*, 15, 9 ve 23). Hasımlarını eleştirdiği uzun söylevinin kapanışında Kindî *KFŪ*’nün konusunu gayet belîğ biçimde şöyle tarif eder; “[Tanrı’ya] inanmayan ve O’na ayak direyenlerin inadını kırarak O’nun egemenliğinin kanıtını sunmak ve birliğini kanıtlamak.” *KFŪ* bu açıdan, dönemin *tevhîd* hakkındaki teolojik tartışmalarına bir katkı gibi görünür (felsefi yöntemin teolojik meseleleri ele alırken kullanılması hakkında bk. Adamson 2003). Bu bağlamda özellikle iki öge dikkat çekicidir: 1) Bu makalenin başında gösterildiği gibi Kindî’nin bu risaleyi her zaman *fi’l-felsefetî’l-ûlâ* (*İlk Felsefe Hakkında*) başlığıyla anmasına rağmen kitap gelecek kuşaklara genellikle *Kitâbün fi’t-tevhîd* (*Tevhîd Hakkında*) adıyla geçmiştir, 2) *KFŪ*’nün parçalarını elimize ulaştıran iki eser de *tevhîd* meselesiyle ilişkili olarak aynı tutumu sergilemiştir. İlk olarak doğrudan; İbn Hazm’a göre Kindî bir yandan Tanrı’yı bir “neden” olarak tarif ederken -ki “neden” hemen ardından bir etkiyi ima eder, dolayısıyla Tanrı’nın birliğini olanaksız kılar- diğer yandan da Tanrı’nın çokluğunu yadsırken tutarsızlık içindedir. İkinci olarak dolaylı biçimde; Tanrı’nın iradesi meselesini dikkate alan İbn Abdürabbih’a göre bu durum Eş’ariyye ve Mutezile arasında söz konusu olan, Tanrı’nın iradesinin tanımına yönelik tartışmaya -Tanrı’nın iradesi özünün mü yoksa fiilinin mi sıfatıdır?- gönderme yapar (*Œuvres*, 129-30 ve n. 7). Bu noktaların her ikisi de Kindî’den sonra ortaya çıkacak teolojik ve felsefi meseleleri yansıtıyor olabilir, ancak onlar bu meselelerle öyle veya böyle ilişkili olan *KFŪ* üzerine inşa edilmiştir.

DÜNYANIN SONLU OLUŞUNUN KANITLANMASI (2. BÖLÜM)

İlk bölüm, yalnızca her hakikatin değil ayrıca “her şeyin varoluşunun ve varlıkta sürüşünün” ve ayrıca “zamanın da” nedeni olan ilk neden olarak ilk hakikatin varlığı çıkarımıyla sona erer. Bu çıkarım duyuyla algılanabilir dünyanın ve dolayısıyla bedenin, zamanın ve hareketin sonluluğunun

kanıtlanmasını da içerir. Bunun üzerine ikinci bölüm,²¹ “doğal şeylerin ötesinde olanın bilimi[nin] hareket etmeyen bilimi” (*Œuvres*, 25.9-10; *Resâil* 1:111.13) olduğunu kanıtlamayı amaçlayan bir dizi temel, yöntemsel “tembihle” açılır. O halde bu bilim yalnızca entelektüel algıya ve dolayısıyla matematiksel yöntemin kendisinde uygulanmasına gerek duyar. İkinci bölümün, Kindî’nin “mukaddime” dediği (*Œuvres*, 23.10; *Resâil* 1:110.10), ilk faslı epistemolojik bir çerçeve kurar. İkinci bölümde ele alınacak konu olarak dünyanın sonsuzluğu meselesine karşı getirilen deliller işte bu çerçeve üzerinden anlaşılmalıdır.

Kindî algının iki türünü açarak başlar; “ilki bize daha yakın olup doğa söz konusu olduğunda uzak olan duyu algısıdır (*vücûdül-havâss*)”, (*Œuvres*, 19.4-5; *Resâil* 1:106.4) nesnesinin doğası değiştiği için bu algı da değişkendir. İkincisi ise “doğaya daha yakın olup bizden uzak olan akli algıdır (*vücûdül-akl*),” bu algı “bir şey hakkında aynı anda hem ‘odur’ hem de ‘o değildir’ demenin doğru olamayacağının kesinliği gibi, zorunlu olarak akledilebilir olan akli ilkelerin doğruluğu nedeniyle kesindir” (*Œuvres*, 19.24-21.2; *Resâil* 1:107.12-13). Çelişmezlik ilkesini aydınlatan bu ilk örneği (Ivry 1974, 137) daha karmaşık bir başka örnek izler; “evrenin cismi dışında boşluk veya doluluk (*halâ ve melâ*), yani hiçbir şeyin olmaması veya bir madenin olması mümkün değildir sözümüz gibi.” “Ne boşluk ne doluluk... yalnızca akıl aracılığıyla, önceden koyulmuş bu öncüller üzerinden zorunlu olarak anlaşılabilir bir şeydir” (*Œuvres*, 21.15-18; *Resâil* 1:109.1-5). Daha sonra bu delil getirme ilk olarak mutlak boşluğun olanaksızlığını; ikinci olarak evrenin cisminin ötesinde bir doluluğun varlığının olanaksızlığını göstermek için iki adımda açılır. “Bu, zorunlu olarak gelen [bir bilgidir] ve onun nefste bir imgesi yoktur; aksine o zorunlu, akli bir algıdır (*vücûdün ‘akliyyün ızdırâriyyün*)” (*Œuvres*, 23.6-7; *Resâil* 1:110.5-7).

Kindî burada Aristoteles’in yalnızca *Fizik*’te (IV 6-9), boşluğun olanaksızlığı sorusunun ortaya atıldığı bu pasajda değil, asıl olarak *De Caelo*’da (278b 21 vd. ve 279a 5 vd.) savunduğu savı destekler. Bu ikinci kaynakta Kindî, göğün dışında herhangi bir cismin ve dolayısıyla herhangi bir doluluğun varlığını yadsıyan kanıtlamada gönderme yapılan meseleyi; “son katmanın dışında” herhangi bir boşluğun yadsınması meselesini bu-

21 Bölümün tamamı veya bir kısmı hakkında incelemeler için bk. Davidson 1969, 370-373; Davidson 1987, 106-116; Craig 1979; Jolivet 1993; Adamson 2007a, 4. bölüm.

lur. Öte yandan Kindî, Irvy'nin de belirttiği gibi, evrenin en uç sınırının ötesinde boşluğun var olduğu savına karşı herhangi bir empirik delil getirmeye pek de ilgili değildir (Irvy 1974, 139). O görünüşe göre “boşluğu daha ziyade, doğrudan kendiyle çelişen terimlere erişmesini sağlayacak mutlak mantıksal anlamda düşünür” (Irvy 1974, 139).

Aslında buradaki delil getirmenin önemli bir bölümü evrenin dışında doluluğun olabileceği iddiasını çürütmeye adanmıştır. Bu delil getirme, Kindî'nin dünyanın ezeli olmadığını tanıtlama çabasındaki bir ileri adımı teşkil eder. Duyuyla algılanabilir dünyanın sonlu olduğunu kanıtlamak için Kindî'nin fizik dünyasının dışında herhangi bir doluluğun olanağını, hiç değilse mantıksal olarak, bertaraf etmesi gerekiyordu. O, bu aşamada, kendisinin de onayladığı gibi (*Œuvres*, 21.25-22.1; *Resâil* 1:109.14), dünyanın sonlu bir nicelik olduğunu ve dolayısıyla ezeliğin yalnızca ilk olan Bir'e yüklenebileceğini göstermek için edimsel bir sonsuzluğun olamayacağını göstermek zorundaydı.

Bu delil getirmenin ardından gelecek ve dünyanın ezeliğine karşı getirilecek üç delilin sunumundan önce bu sanatta dikkate alınması gereken bir “kurallar” (*kavânin*) dizisi sıralanır. Sözü edilen kurallar ezelinin doğasını tarif eden bir dizi tanımdan ibarettir. Bunların peşinden ezelinin bir cinsinin olamayacağını ve onun bozulmaya, herhangi bir şekilde değişime veya dönüşüme maruz kalamayacağını, dolayısıyla “ezeli olanın zorunlu olarak mükemmel (*fe'l-ezeliyyü tâmmün ızdırâran*)” olduğunu *reductio ad absurdum* aracılığıyla kanıtlama amacındaki üç kısa delil gelir:

Ezeli olan, var olmaması mutlak olarak mümkün olmayandır; dolayısıyla onun varoluşu için bir ‘önce’ söz konusu olamaz. O, varlıkta sürmesi başka bir şey sayesinde olmayandır; kendisi için bir illet olmayandır; kendisi için altta duran bir taşıyıcı veya bir yüklem, bir fail veya neden -yani kendisi sayesinde var olacağı bir şey- de olmayandır. Zira yukarıda saydıklarımız dışında bir neden yoktur (*Œuvres*, 27.8-11; *Resâil* 1:113.1-4).

“Yukarıda anılan nedenler” Kindî'nin ilk bölümde andığı Aristotelesçi dört nedendir. Böylece o, bu öncüllerin devamında ezeli olanın fiziksel bir şey olarak görülme olanağını bertaraf eder. Ezeli olan, hiçbir nedene sahip olmadığı için doğal olarak hiçbir türden değişime uygun değildir. Daha önce belirtildiği üzere (Irvy 1974, 142-43; Adamson 2007a,

98), burada Kindî 3. ve 4. bölümlerde getirilecek delilleri; değişmez olan “ezeli”nin Tanrı olduğunu, aslına bakılırsa yalnızca Tanrı’nın mükemmel olduğunu gösteren delilleri önden haber veriyor. Buradaki delil getirme ezelilikle değişimin uyumsuzluğundan ezelilikle cismin uyumsuzluğunu çıkarır; “Cismin bir cinsi ve türü olduğuna göre ve ezelinin cinsi olmadığına göre cisim ezeli değildir” (*Œuvres*, 29.5; *Resâil* 1:114.8-9). Daha sonra gelen üç delil de bir cisim olması hasebiyle dünyanın bir başlangıcı ve sonu olduğuna odaklanır.

Dünyanın Sonsuzluğu Aleyhinde Deliller

Ardından getirilen deliller Kindî’nin dünyanın ezeliliği meselesine ayırdığı diğer üç risalesinde değişik şekillerde kısmen veya tümünden yinelenmiş delillerdir. Zamanın ve cismin sonsuz olamayacağını kanıtlayan ilk delil *Mâ’iyyet*’te çok az bir değişikliklerle, edimsel bir sonsuzluk olamayacağını göstermek için yinelenir (*Resâil* 1:193-198; *Œuvres* 149-155). *Vahdâniyyet* risalesinde ise (*Resâil* 1:199-207; *Œuvres* 135-147), *KFÛ*’de yer alan önemli bir pasaj (*Œuvres* 149-155’teki giriş ve notlara bk.) neredeyse kelimesi kelimesine tekrarlanır. Ancak pasaja burada, *KFÛ*’de yer almayan, Tanrı’nın varoluşuna ve birliğine dair bir başka kanıt eklenmiştir. Son olarak *Tenâhi* risalesi *KFÛ*’de aksiyom olarak kullanılan bazı ilkelerin matematiksel açıdan tanıtlanmalarını sunar (*Resâil* 1:185-92; *Œuvres* 158-165). *KFÛ*’de gönderme yapılan *a parte post* ezeliyet meselesi bu üçünde eksiktir (*Œuvres* 149).

Cisim, Zaman ve Hareket Birbirlerini Öncelemez

KFÛ’de yer alan, dünyanın ezeliyeti aleyhindeki ilk delil cismin, zamanın ve hareketin birbirlerini öncelemediğini kanıtlama amacındadır. Dolayısıyla eğer zaman sonluydu evrenin “varoluşunun uzanımı” da sonludur (Hasnawî 1992, 655). Bu yaklaşım, zamanın bir var olan olmadığını (*ex-zemânü leyse bi-mevcûd*, *Œuvres* 31, 23) aksine tıpkı nicelik, yer ve hareketin olduğu gibi, bir taşıyıcının sıfatı olduğunu dile getiren varsayımına dayanır:

O halde şimdi şöyle diyelim: Hiçbir cismin veya ondan başka, niceliğe ve niteliğe sahip olan herhangi bir şeyin edimsel/ fiili olarak sonsuz olması mümkün değildir. Ayrıca sonsuz olan ancak kuvve halinde olabilir (*Œuvres* 29.6-7; *Resâil* 1:114.10-11).

Delil getirme dört adımda serimlenir. Eukleidesçi bir biçimi izleyerek; a) altı aksiyomdan oluşan bir dizi veya “aracısız akledilebilir olan, hakiki, ilk öncüller”le (*el-mukeddîmâtî’l-üvelü’l-‘akliyyetü bi-lâ tevessûtın*) başlar ki bunlardan dördünü Kindî hemen sonra gelen akıl yürütmesinde kullanacaktır (2, 3, 5 ve 6 numaralı öncüller; ayrıca bk. Craig 1979, 27). Anılan ilk öncüllerden bazıları şunlardır: “Eşitlik cisimlerin sınırları arasındaki mesafenin bilfiil ve bilkuvve eşit olmasıdır” (2. Aksiyom) “sınırı olan bir şey sonsuz olamaz” (3. aksiyom) (*Œuvres* 29.10-11; *Resâil* 1:114.13-14). Kindî bu öncülleri dikkate alıp daha sonra, kullandığı *reductio ad absurdum* yöntemi boyunca tatbik ederek, sıradan aritmetik işlemler varsayımsal olarak sonsuz olan niceliklere uygulanmaya çalışılırsa baş gösterecek akıl dışılıkları ortaya koymak suretiyle b) niceliğin bilfiil sonsuz olamayacağını kanıtlamayla bitirir (Hasnawî 1992, 655). Böylece “bir cismin sonsuzluğunun olanaksızlığı” ve dolayısıyla hiçbir nicel büyüklüğün bilfiil sonsuz olamayacağı gösterildikten sonra Kindî devam eder; c) delilin üçüncü adımı şöyledir:

Zaman bir niceliktir. Dolayısıyla onun bilfiil sonsuz olması olanaksızdır. Şu hâlde zaman, başlangıcı olan sonlu bir şeydir. Aynı şekilde sonluluğa yüklenen her şey de zorunlu olarak sonludur. Demek ki nicelik, yer, hareket ve zaman -ki zaman hareketle ayırt edilir- gibi cismin yüklemi olan her şey, yine bilfiil bedenın yüklemi olan tüm yüklemeler de sonludur, çünkü cisim sonludur. Dolayısıyla evrenin cismi de sonludur; onun tüm yüklemeleri de böyledir (*Œuvres* 31.10-14; *Resâil* 1:116.7-12).

Zamanın sonluluğu vargısı ya nicel büyüklüğün sonluluğu kanıtının doğrudan sonucudur -zira zaman da bir nicel büyüklüktür- ya da evrenin [varlıkta] sürmesinin sonluluğunun dolaylı bir sonucudur -zira zaman, evrenin bir yüklemi olarak sonludur- (Hasnawî 1992, 655). Böylece herhangi bir nicel büyüklüğün sonsuzluğunun olanaksızlığı üzerinden Kindî şöyle çıkarım yapar:

Bu zorunlu olduğuna göre zamanın bilfiil sonsuz olmasının olanaksızlığı da açığa çıktı. Zaman, evrenin cisminin zamanıdır; yani onun [varlık] süresidir (*müddetühü*) Zaman sonluysa cismin varoluşu da sonludur, çünkü zaman [kendi

başına] bir varlık değildir ve zamansız bir cisim söz konusu değildir. Çünkü zaman hareketin sayıdır; yani zamanın varoluşu hareketle ölçülür. Şu hâlde, eğer hareket varsa zaman da vardır ve hareket yoksa zaman da yoktur (*Œuvres* 31.21-25; *Resâil* 1:117.1-6).

Jolivet'nin belirttiği gibi (Jolivet 1993, 56-58), bu sahnenin arka planında Aristotelesçi meşhur tarif baş gösterir (*Fizik* IV 12, 220b 14-16). Burada söz konusu olan tüm mefhumlar (nicel büyüklük olarak zaman; birbirleriyle tanımlanan şeyler olarak zaman ve hareket; sabit yıldızlar âlemindeki hareketin sayısı olarak zaman) *Fizik* IV 10-14'ten alınmıştır.

Cismin, zamanın ve hareketin birlikte var oldukları ve sonlu oldukları gösterildikten sonra Kindî şimdi bir olabilirliği daha bertaraf etmek durumundadır; d) birilerinin düşünebileceği gibi “evrenin cismi en başta, hareket etmesi mümkün olarak durağandı ve ardından hareket mi etti?” Başka deyişle Kindî, yine de aslında durağan olup sonra harekete geçirildiği varsayılan evren yokluktan mı gelmiştir, yoksa ezeli midir? ilgilenmek durumundadır; (bk. *Fizik* VIII 1, özellikle 250b 24, burada evrenin cisminin başlangıçta durağan olduğu fikrini Aristoteles Anaxagoras’a atfetmiştir, gerçi Ivry'nin de belirttiği gibi [1974, 157-158] iki metnin yönelimleri farklıdır.) Hareketin sonlu olduğunu gösterdikten sonra Kindî bu kez sonsuz durağanlığın olabilirliğini saf dışı bırakmak durumundadır. O burada, yokluktan varlığa geliş olarak anlaşılan “oluş”un “hareket türlerinden biri” olduğu varsayımına dayanır. Cisim kendi oluşundan önce olamayacağına göre oluş “onun özüdür,” dolayısıyla cismin varlığı harekete önsel olamaz. Öte yandan eğer evren ebediyen durağan olsaydı hareket asla ortaya çıkamazdı, çünkü hareket değişir ama ezeli olan asla değişmez, olduğu haliyle kalır. Şu hâlde hem evrenin ezeli olduğunu hem de hareketin bir başlangıcı olduğunu söylemek çelişkilidir. Kindî şu sonuca ulaşır:

Dolayısıyla hareket varsa zorunlu olarak cisim de vardır ve cisim varsa zorunlu olarak hareket de vardır. Zamanın hareketten önce olamayacağını ve dolayısıyla zamanın zorunlu olarak cisimden önce olamayacağını yukarıda aktarmıştık. Çünkü zaman ancak hareketle, cisim ancak hareketle, hareket ancak cisimle ve cisim ancak süreyle vardır. Zira süre, kendisinde varoluşun, yani belirli bir şeyin varoluşunun söz

konusu olduğu şeydir... Demek ki cisim, hareket ve zaman birbirlerinden önce olamazlar... Cisim zamanı önceleyemez; o halde evrenin cisminin, bir varoluşu olduğu düşünülürse, sonsuz olması olanaksızdır. Evrenin cisminin varoluşu zorunlu olarak sonludur ve bu yüzden evrenin cisminin ezeli olması olanaksızdır (*Œuvres* 35.11-22; *Resâil* 1:119.12-120.5).

Belki de *Fizik* IV 11, 219a 10-18'e dayanan (aynı delilin kısaltılmış hali için ayrıca bk. *Mâ'îyyet*, *Œuvres* 153.12-24; *Resâil* 1:196.3-197.3) ve cismin, hareketin, zamanın birlikte varoluşunu dillendiren bu yaklaşımın ardında süre kavramı önemli bir rol oynar (Jolivet 1993, 57 ve 62 vd). *En-niyyet* ve *hüviyyet* ile yakından bağlı olup bunların bağlaştığı olan *müddet* dünyada var olan her şeyin zarfı ve dolayısıyla buradaki tüm varoluşların sonluluğunun işaretidir. Zamanda ve maddede ortak olmasıyla *müddet* kavramının merkeziliği, bir sonraki delilde onaylandığı üzere, dünyanın hem uzamsal hem de zamansal sonluluğunun kanıtlanmasında oldukça hayati bir rol oynayacaktır.

Bileşiklik Aracılığıyla Kanıtlama

Cismin sonluluğunu göstermeyi amaçlayan bu kanıt cismin çift bileşenli terkibine dayanır. Her cisim madde ve biçimden veya tözle üç boyutluluktan mürekkeptir. Bileşim bir değişimdir (bileşik olmama halini dönüştürür) ve dolayısıyla bir harekettir. Cisim bileşik olduğuna göre hareket olmadan cisim de olmaz. O halde hareket ve cisim birbirlerini önceleyemez, aksine birlikte var olurlar.

Zaman ve hareket de aynı şekilde birlikte var olurlar, çünkü hareket bir değişimdir ve değişim de "değişen şeyin süresinin sayısıdır." Zaman, hareketle ölçülen bir süredir. Her cismin süresi vardır; her cismin "içinde varoluşun söz konusu olacağı, yani belirli bir şeyin varoluşunun söz konusu olacağı" (*Œuvres* 37.8; *Resâil* 1:120.17-18) bir süresi vardır. Ancak cisim hareketi önceleyemez, aynı şekilde hareketle ölçülen süreyi de önceleyemez ve dolayısıyla cisim, hareket ve zaman "varoluş bakımından beraberdirlir (*fe-hiye me'an fi'l-enniyyeti*). Sonuç olarak, cismin varoluşu bilfiil sonlu olduğuna göre zaman bilfiil sonludur.

Burada delilin tamamı, bir tür değişim olarak ve dolayısıyla bir tür hareket olarak anlaşılan bileşim varsayımına dayanır (*in kâne't-terkib ve't-*

te'lif tebeddülen mâ; daha ayrıntılı bir inceleme için bk. Davidson 1987, 111-113). Bu yaklaşım *Vahdâniyyet* risalesinde daha açık biçimde yer alır (*Œuvres* 143.4; *Resâil* 1:204.16: “Terkip ve bileşim değişim türlerindedir. Çünkü o, şeylerin düzenlenmesi ve toplanmasıdır”).

Cisimlerin sonluluğunun kanıtlanması ve aynı şekilde cismin ilineği olarak zamanın sonluluğunun gösterilmesi yaratılmış tüm varoluşların hakiki, ebedi Bir'e bağlılığını göstermek içindir. Bir'in birliği ve ebediliği her türden çokluğu ve süreyi kökten dışlar (Jolivet 1993, 64 n. 28).

İkinci delil, birinci delilinin sınırlarında kalıp onu “bu yöntemi inceleyenlerin onunla meşguliyetini artırmak için” (*Œuvres* 35.23-24; *Resâil* 1:120.5-6) takviye etme amacındayken Kindî bize dünyanın sonluluğuna dair üçüncü ve son delili, “başka türden olan” bu delili sunar: “Şimdi zamanın ne geçmişte ne gelecekte bilfiil sonsuz olabileceğini yeni bir tür [delille] açıklayalım” (*Œuvres* 37.14-15; *Resâil* 1:121.3-4).

a. Geçmişin Sonsuzluğu Aleyhinde Delil

Bu delil iki adımda serimleniyor: Kindî a) zamanın geçmişe ait dilimleri dizisinden b) belirli bir zamana ulaşmak için zamansal bir sonsuzluktan geçişin olanaksızlığı, sonucuna varır. Dolayısıyla eğer şimdiki zamanın öncesinde sonsuz bir geçmiş zaman olsaydı şimdiki zamana asla ulaşılmazdı. Başka deyişle, eğer sonsuz bir geçmiş zaman veya zamanın geçmişe ait dilimlerinden oluşma sonsuz bir dizi geçilmek zorunda olsaydı şimdiye asla ulaşamazdı (Jolivet 1993, 64-65). Oysa biz belirli bir zamana ulaşmış bulunuyoruz, o halde zaman sonsuzluktan değil ancak zorunlu olarak bir sınırdan gelir. Dolayısıyla cismin süresi sonsuz değildir ve bir cismin süre olmaksızın var olması olanaksızdır. Şu hâlde bir cismin varoluşu sonsuz değildir, aksine bir cismin varoluşu sonludur/*sınırlıdır*. Yine böylece bir cismin ezeli olması olanaksızdır. Sonsuzdan gelmenin olanaksızlığına dayanan bu delili Mutezili teolog Nazzâm da kullanmıştır (Wolfson 1976, 416-17; Davidson 1969, 375-376; Davidson 1987, 125).

b. Zamanın Geleceğe Ait Dilimlerinden Oluşan Sonsuz Bir Dizinin Olanaksızlığı

Geçmiş zamanın sonsuz olamayacağını kanıtladıktan sonra Kindî nihayetinde delil getirmesindeki son adımı atmak ve gelecek zamanın da sonsuz olamayacağını kanıtlamak zorundaydı (*KFÜ*, Kindî'nin dünyanın

ezeliliği meselesine ayırdığı ve genel olarak *a parte post* sonsuzluk meselesine gönderme yaptığı dört risaleden yalnızca biridir). Şimdiye kadar yığılmış, sonlu geçmiş zamana “belirli zaman”ın eklenebilmesi önemli değildir, zira bütünsel yekün sonlu olarak kalacaktır.

Dünyanın sonluluğunu kanıtlama peşindeki üç delil dünyanın yaratımını veya en azından başlangıcını, dolayısıyla ilk nedenin zorunluluğunu *de facto* içerir. Kindî risalenin başında, “zamanın nedeni” olarak tarif ettiği ilk nedenin var olduğunu zaten öne sürmüştü. Yine de Kindî’nin “öz bakımından bir olmakla ilk, hakiki Bir”in tüm şeylerin birliği ve varoluşu için neden olduğunu, beri yandan “varlığa getirilmiş olanın (*yühev-vâ*) ezeli olamayacağını” öne sürebilmek adına dolambaçlı ve uzunca bir yol (3. ve 4. bölümler) kat etmesi gerekiyordu.

Böylece cismin, zamanın ve hareketin sonlu oldukları kanıtlandıktan ve “evrenin cismi yokluktan gelir” (*Œuvres* 33.24; *Resâil* 1:119.4), evrenin “varoluşu zorunlu olarak sonludur” (*Œuvres* 35.22; *Resâil* 1:120.3) savları ortaya atıldıktan sonra Kindî’nin bu kez, 2. bölümün başında ilan ettiği üzere (*Œuvres* 25.6-9; *Resâil* 1:111.10-13) hareketin ‘kendisi hareket etmeyen nedeni’ meselesine geçmeden önce bir başka olabilirliği; bir şeyin kendi kendinin nedeni olabilme ihtimalini ortadan kaldırması gerekiyordu:

Doğal olanların ötesinde olan hareket etmez, çünkü çok yakında açıklayacağımız gibi, bir şeyin kendi kendinin nedeni olabilmesi mümkün değildir. Şu hâlde hareketin nedeni hareket olamaz, hareket edenin nedeni de hareket eden olamaz. Dolayısıyla doğal olanların ötesinde olan hareket etmez (*Œuvres* 25.6-9; *Resâil* 1:11.10-13).

DUYU DÜNYASINDAKİ BİRLİK (3. BÖLÜM)

Bir Şey Kendisinin Nedeni Olamaz

KFÜ’nün 3. bölümü, ilk faslın kendisine ayrıldığı şu soruşturmayla açılır: “Bir şeyin kendi varlığının nedeni olması mümkün mü değil mi?” (*Œuvres* 41, 3-5). Kindî hemen *kevn* kavramını özel ve alışılmışın dışında bir anlamda kullandığını, dolayısıyla buradaki soruşturmasının, oluşun genel olarak başka bir şeyden meydana geldiği söylene bile *ex nihilo* bir oluş imkânını da içerdiğini açıklar:

Bir şeyin özünün oluşuyla (*kevn*) onun ya bir şeyden *ya da yokluktan* varlığa gelişini (*tehevvîhi*) kastediyorum. Aslında başka alanlarda bazen oluş özellikle “bir şeyden olan” anlamında kullanır. Çünkü bir şey hakkında, o şeyin varlık olması (*eysün*) ve özünün yokluk olması (*leysün*); o şeyin yokluk olması ve özünün varlık olması; o şeyin yokluk olması ve özünün yokluk olması; o şeyin varlık olması ve özünün de varlık olması dışında herhangi bir ihtimal yoktur (*Œuvres* 41.5-8; *Resâil* 1:123.3-6).

Kindî bu soru sayesinde yalnızca, bu bölümün vargısına/, yani kendisi her bir şeyin oluşunun ve varlıkta sürmesinin nedeni olan ilk nedenin zorunluluğunun ortaya konmasına ulaşmakla kalmaz, ayrıca risalenin son sözlerine, yani yokluktan varlığa getirilmiş her bir şeyden o şeyin yaratımının ve dolayısıyla bir yaratıcının zorunluluğunun çıkarsanmasına da ulaşır.

Daha sonra Kindî bir şeyin kendi özünün nedeni olup olamayacağı sorusunu, bu varsayımın yol açacağı çelişkiyi göstermek için *reductio ad absurdum* tarzı delil getirmeyi kullanmak suretiyle yukarıda anılan durumlardan her biri üzerinden inceler. Ardından o, sıraladığı durumlardan hiçbirinde bir şeyin kendi özünün nedeni olamayacağı sonucuna varır. Delilin ana halkalarından biri, nedenle o nedenin etkisi arasında yapılan köktenci ayırmadır. Bu ayırma göre, bir şey eğer özülle özdeşse o şey özünün nedeni olamaz, çünkü ‘etki’ nedeniyle özdeş olamaz. Kindî burada nedenle etkisi arasındaki ayırmanın doğasını, her ne kadar bu ayırım delilinin köşe taşı olsa da, daha fazla açmaz. Risalenin girişindeki sesi yankılayan, bölümün kapanış cümlesi bu durumu açıkça gösterir:

Tüm şeylerin, onlarla aynı cinsten olmayan, onlara [şekil ve töz bakımından] benzemeyen ve onlarla ortak olmayan bir ilk nedeni olduğu ortaya çıkmış bulunuyor. Bu ilk neden şeylerden daha yüce, daha yüksek ve onlardan öncedir. O, şeylerin oluşlarının ve varlıkta sürmelerinin nedenidir (*Œuvres* 67.17-19; *Resâil* 1:143.1-2).

Bu sırada Kindî “çoklu olmayıp hem çoklu hem de bir olmayan” bir neden dolayısıyla her şeyde birliğin ve çokluğun birlikte bulunduğunu göstermiştir. Söz konusu neden bu yapıdadır çünkü:

...eğer o çoklu olsaydı içinde birliğin de bulunması gerekirdi, zira çokluk birlerin toplamından başka bir şey değildir. Bu durumda o, aynı anda hem bir hem çok olurdu ve dolayısıyla birliğin ve çokluğun nedeni birlik ve çokluk olurdu. Bu sayede bir şey de kendi özünün nedeni olurdu. Oysa neden etkiden ve bir şey de özünden başkadır. [Dolayısıyla, bir şeyin kendi özünün nedeni olması bir şeyin kendisinden başka bir şey olması anlamına geleceğinden] bu olanaksız ve çelişkilidir. O halde ilk neden çoklu olmayıp hem çoklu hem bir de değildir. Geriye onun yalnızca bir olması ve kendisinde hiçbir biçimde çokluğun bulunmaması [seçeneği] kalıyor (*Œuvres* 67.19-24; *Resâil* 1:143.4-8).

Ama bu sonuca ulaşabilmek için Kindî'nin bir şeyde özsel olmayan, yani ilineksel olan her şeyin kendisi için özsel olan başka bir şey tarafından üretilmiş bir etki olduğunu göstermesi gerekiyordu.

Birlik Bir Etkidir, Tüm Kategorilerdeki ve Onların Söylendiği Şeylerdeki İlinektir

Bunu takiben bölümün ikinci faslında, biraz sonra gelecek delil getirmede ihtiyaç duyulan tüm kavramların tanımı verildikten sonra Kindî'nin "‘bir’ kaç yolda söylenir" meselesini araştırdığını görüyoruz (*Œuvres* 45.16; *Resâil* 1:126.14). Zira "her bir kategori için ve cins, tür, birey, ayırım, özgülük, ortak ilinek, bütün, parça, tüm ve bazı olmakla kategorilerden var olan her bir şey için ‘bir’ söylenir" (*Œuvres* 47.12-14; *Resâil* 1:128.4-6).

Burada Kindî'nin sıraladığı her bir tümel özelinde "bir"ın onlar hakkında nasıl söyleneceğine dair bir soruşturma yürütülür. Her durumda kaçınılmaz şekilde aynı olan sonuç şudur; bu tümelerin her birinde birlik uzlaşısı sonucudur (*bi'l-vaz'*), çünkü hepsi hakkında belirli türde 'çokluktan' söz edilebilir. Böylece birlik, tümeler hakkında özsel olmayan bir anlamda (*min cihetin lâ zâtîyyetin*) söylenebilir ve onların hiçbirine gerçekten ait değildir (*el-vahdetü fihi leyse bi-hakîkiyyetin*); dolayısıyla o, "başka bir şeyden gelmiş" (*müstefâdün min ğayrihi*) anlamında olacak şekilde ilineksel bir şeydir. Başka deyişle "o, bir dağıtıcıdan (*müfid*) gelir ve bir etkidir." Kindî sonra şu çıkarımı yapar:

Dahası, bir şeyde ilineksel olarak bulunan her şey başka bir şeyde özsel olarak bulunur. Çünkü bir şeyde ilineksel olan bir başka şeyde özseldir. Birliğin tüm bu [kategorilerde] ilineksel olarak bulunduğunu gösterdiğimizize göre onun başka bir şeyde ilineksel olarak değil de özsel olarak bulunması gerekir. Dolayısıyla birlik, yani birliğin ilineksel olarak bulunduğu şeydeki birlik onun özsel olarak bulunduğu bir başka şeyden gelir. Şu halde hakiki Bir zorunlu olarak vardır ki onun birliği bir nedenin sonucu (*ma'lûl*) değildir. Şimdi bu meseleyi yukarıda anılandan daha ayrıntılı olarak açıklayalım (*Œuvres* 53.10-15; *Resâil* 1:132.8-14).

Delil getirmenin ilk adımı çoktan hakiki Bir'in; birliği özsel olup bir etki/*sonuç* olmayan Bir'in var olduğu sonucuna varmıştır bile. O, birliği her bir şeye dağıtandır, o halde diğer her şeydeki birlik ilineksel olarak vardır.

“Neden” ile “sonuç” arasındaki karşıtlığın yanında “ilineksel” ile “özsel” arasındaki karşıtlığın tüm delil getirmeyi birbirine eklemleyen bir başka halka oluşu dikkat edilmesi gereken bir noktadır. Anılan karşıtlar çifti, Kindî'nin *Risâletün fî fâ'ili'l-hakk* (*Œuvres* 167-171; *Resâil* 1:180-184) eserinde de bulunan bir diğer kavram çiftiyle, yani etki-etki eden (*müessir*) çiftiyle yan yanadır. Burada vurgu birliğin yapısı bakımından, sonradan alınmış bir şey oluşuna ve dolayısıyla şeyin özüne ait bir parça olmayışındır.

Bu mefhumlar hâlâ Aristotelesçidir, fakat burada “birliğin kendisinde bir şeyin etkisi olarak bulunmadığı” ve dolayısıyla yaratılmış şeylerde ilineksel ve etki olarak bulunan birliğin nedeni olan hakiki Bir manzarasıyla açılan bir “birbilim”in ihtiyaçlarını karşılamakta kullanılmıştır. Gerhard Endress hakiki birlikten pay alan şeylerde “etkilenim” olarak bulunan birlik fikrinin aslında Proklos'un *Stoicheiōsis Theologike*'sinin (*Teolojinin Öğeleri*) Arapça versiyonundan, pay alınmış birliğin kendinde çokluk olan bir şeyin etkisi olduğunu öne süren 3. önermeden esinlendiğini göstermiştir (Endress 1973, 245; D'Ancona 1995b, 160). Aslında bu fikir *KFÜ*'nün 4. bölümünün ve aynı zamanda tüm ilk kısmın vardıgı sonuçta oldukça önemli bir rol oynar. Fakat Kindî şimdilik yalnızca bu sonucun zeminini hazırlamış ve D'Ancona'nın gösterdiği gibi, daha ziyade söz konusu kita-

bın Arapça sürümündeki 2. önermeden esinlenmiştir (D’Ancona 1995b, 185-187). Her hâlükârda 3. bölümün 2. faslında Arapça Proklos’un oldukça önemli bir etkisinin olduğu açıktır.

Duyuyla Algılanabilir Dünyada Birlik ve Çokluk Daima Birlikte Var Olur

Bölümün 3. faslında Kindî yukarıda gösterdiği şeyi “açık hale getirmek” için, “duyularla algılanıp nelikleri akılla kavranan her şey”de (*Œuvres* 53.16-17; *Resâil* 1:132.15-16) birlik olmaksızın çokluğun (9. delil getirme) veya çokluk olmaksızın birliğin (9. delil getirme) bulunamayacağını kanıtlamak amacıyla bir dizi delil sıralar. Bu durum Kindî’nin, bölümün 4. ve sonuç faslında, salt bir olan olan ilk nedenin var olduğunu ve dolayısıyla onun duyuyla algılanabilir şeylerden kökten farklı olduğunu (ki bu şeylerde birlik her zaman karışım halindedir,) ayrıca onların hem oluşlarının hem de varlıkta sürmelerinin nedeni olduğunu kanıtlamasında yolunu açmıştır.

Tüm delil getirmeler benzer bir kalıbı izler; birlik olmaksızın çokluk hipoteziyle (ve tersi, çokluk olmaksızın birlik varsayımı) başlayıp buradan *reductio ad absurdum* yöntemiyle ya bu öncülün ya da olgusal deneyimin çelişkili olduğu sonucu çıkarsanır. Tüm pasajda güçlü bir Proklos etkisi söz konusudur (bk. Endress [1973, 242-243] ve çok daha çarpıcı biçimde Jolivet [1979] sözü edilen diyalektik deliller dizisinin Proklos’un *Stoic-heitōsis Theologikē*’siyle [*Teolojinin Öğeleri*] güçlü bir koşutluk sergilediğini göstermiştir; her ne kadar, hiçbir Arapça çevirisi bilinmeyen bu esere Kindî’nin nasıl erişebildiği meçhul olsa da).

Delil getirme bu bölümün 4. ve son faslında; duyuyla algılanabilir dünyada birlik ve çokluk zorunlu olarak birlikte var olur, bu dünyada onlardan biri diğeri olmadan bulunamaz, sonucuna ulaşır.

Tüm bu soruşturmalardan açığa çıktı ki andığımız şeylerden herhangi birinde birlik olmaksızın çokluğun bulunması olanaksızdır. Bu soruşturmaların bazılarında da o şeylerde çokluk olmaksızın birliğin bulunmasının olanaksızlığı ortaya çıktı. Çokluk olmaksızın salt birliğin ve birlik olmaksızın salt çokluğun olanaksızlığı izah edildi... Şu hâlde geriye birliğin çoklukla ortak olması, yani duyuyla algılanabilir her

şeyde ve onlara ilişik olanlarda çoklukla ortak olması [ihtimali] kaldı. Yani bu şeyler içinden kendisinde çokluk olan her şeyde birlik de vardır ve birlik olanda çokluk da vardır (*Œuvres* 63.17-65.3; *Resâil* 1:140.10-141.3).

Kindî burada hâlâ, duyuyula algılanabilir dünyada birlikle çokluğun karşılıklı bağımlılıklarının “bir başka nedeni, yani duyuyula algılanabilir şeylerin özlerinden farklı olan ve onlardan daha yüce, daha yüksek, daha önsel olan bir nedeni” gerektirdiğini, zira “özü itibarıyla nedenin, etkisine önsel olduğunu” göstermek zorundadır (*Œuvres* 67.1-3; *Resâil* 1:142.11-13). Şimdi, bu neden ya birdir ya çokludur. O eğer çokluysa birliğe de sahip olmak durumundadır ve bu durumda birlik ve çokluk birliğin ve çokluğun nedeni olacaktır ki bu saçmadır. “Demek ki ilk neden çoklu değildir, hem bir hem çoklu da değildir. Geriye bu nedenin, kendisine hiçbir yolda çokluğun bitişmediği salt bir olması [ihtimali] kalıyor.” (*Œuvres* 67.23-24; *Resâil* 1:143.7-8. Bu pasajın Yeni-Platoncu zemini için bk. Endress 1973, 243-244. Endress pasajın Proklos’un *Stoicheiōsis Theologikē*’sinin 5. önermesinin Arapça sürümüyle sergilediği koşutlukları gösteriyor).

Bölüm böylece ilk, aşkın nedenin; henüz Tanrı veya yaratıcıyla özdeşleştirilmemiş ilk nedenin ortaya çıkışıyla kapanır. Kindî artık burada “bir nedenin sonucu olan şeylerde (*el-ma’lûlât*) birliğin nasıl var olduğunu, hakiki birliğin ne olduğunu ve hakikaten değil de mecazen birliğin ne olduğunu” (*Œuvres* 69.3-5; *Resâil* 1:143.10-12) göstermek durumundadır. Böylece *KFÛ*’nün elimize ulaşmış son bölümünün, yani 4. bölümün tasarısı sunulmuş olur.

HAKİKİ BİR VE BİR OLAN YARATICI (4. BÖLÜM)

“Şimdi birliğin kategorilerde nasıl var olduğunu, hakiki birliğin ne olduğunu ve hakikaten değil de mecazen birliğin ne olduğunu söyleyelim” (*Œuvres* 71.3-4; *Resâil* 1:143.14-15). 4. bölümün²² açılış cümlesi 3. bölümün kapanış cümlesini o kadar çarpıcı bir tarzda yankılar ki okur bu iki cümle arasındaki küçük farkları; ilk bakışta görüneceğinden çok daha önemli olduğu ortaya çıkacak bu farkları kaçırabilir (ayrıca bk. Ivry 1974,

22 Bu bölüme dair daha ayrıntılı bir tartışma için bk. Marmura ve Rist 1963, ayrıca Adamson 2007a, 3. bölüm.

179): 1) *el-ma'lûlât* (bir şeyin etkisi/sonucu olan şeyler) burada *el-mekûlât* (kategoriler) ile yer değiştirmiştir. Böylece bu bölümün çıkarımına, tüm akledilebilirlerin (*el-ma'kûlât*) Bir'den türetildiği sonucuna yol verilmiştir. Tüm kategoriler evrenseldir ve dolayısıyla akledilebilirdir. 2) Burada “birlik”ten “bir”e doğru terminolojik bir yön değişimi söz konusudur, bu değişim soruşturmanın ilerleyişini yansıtır; zira 3. bölüm duyuyla algılanabilir şeylerde birliğin her şekilde bulunduğunu incelerken 4. bölüm özel olarak, “bir”in Tanrı için hangi yolda kullanılabileceğine ve dolayısıyla hakiki Bir’in doğasının ne olduğuna, yani neyin hakkında “hakikaten bir” denilebileceğine eğilir. 3) “Hakikaten bir” ile “mecazen bir” arasındaki ikilik böylece ilk kez ortaya çıkar ve az aşağıda göstereceğimiz üzere bu ikilik “ilineksel olan”la “özsel olan” çiftiyle tamı tamına örtüşmez.

Kindî ilk fasılda, bir dizi kapalı delil getirme aracılığıyla “bir”in bir sayı ve dolayısıyla bir nicelik olamayacağını, yani niceliğe yüklenen eşit-eşit değil ve bölünebilir-bölünemez gibi kategorilerin kendisine yüklene-meyeceğini göstermek adına bir tartışmaya girer. Bu arada söz konusu pasaj, aşağıda göreceğimiz üzere, bu yazının kapsamını açıkça aşsa da başka bir soruşturmayı hak eden bir sayı kuramını gözler önüne serer.

Bir Sayı Değildir

Şöyle ki “bir niceliğin en ayırt edici özelliği, hakkında eşittir veya eşit değildir denmesidir” (*Kategoriler* 6, 6a 26-27). Bu cihetle Kindî’ye göre eğer “bir” sayı ve dolayısıyla bir nicelik olsaydı bazısı eşit olan ve bazısı eşit olmayan birçok bire bölünebilir olurdu (İvry’nin belirttiği gibi [1974, 181] Kindî bu beyanı açıkça şöyle anlamıştı; söz konusu durumda birin kendisi eşit ve eşit olmayan parçalara sahip olurdu). Fakat “bir” tanımı gereği bölünemezdir. O halde burada açık bir çelişki vardır ve dolayısıyla “bir” sayı değildir (*Œuvres* 73.19-75.1; *Resâil* 1:146.18-147.5). Bunun yanı sıra Kindî bize “bir”le bir sayesinde birleşmiş ve maddesi olan “bir”i birbirine karıştırmamamız gerektiğini ya da başka türlü söylenirse saydığımız şeyi kendisi aracılığıyla saydığımız şeyle karıştırmamamız gerektiğini hatırlatır. Bir maddi şeyler sınıfı “sayılabilir şeylerden mürekkeptir, sayılardan değil (*ma’dûdât lâ ‘adet*). O halde “beş at, dediğimiz zaman atlar ‘beş’ ile sayılmıştır ki ‘beş’in maddesi yoktur, madde yalnızca atlardadır” (*Œuvres* 75.3-5; *Resâil* 1:147.8-9). Başka deyişle Kindî görünüşe göre sayıları “fiziksel nesnelerden soyutlama olan saf birimlerden müte-

ceği üzere, birlerden birleşmişse bu durumda “bir” sayının temel ögesidir ve kendisi sayı değildir (*Œuvres* 77, 15-20; *Resâil* 1:149.6-11).

Jolivet’nin de belirttiği gibi (*Œuvres* 76 n. 62) bu tarif Aristoteles’in *De Interpretatione* 4, 16b 26-27 ve 3, 16b 6’da yaptığı cümle ve fiil tanımlarını birleştirir. Daha da önemlisi Kindî’nin tanımı *Metafizik* XIV.1’le bazı benzerlikler gösterir. Burada Aristoteles “bir”in, kendine özgü doğasıyla altta duran bir şey olduğunu (1087b 33) ve “ilke” olduğunu söylemiştir (ayrıca bk. *Metafizik* V.6, 1016b18 vd.). Kindî’nin beyanı *Metafizik* X.1-2’nin ışığında okunabilir, burada Aristoteles’in, kendisi sayı olmayıp sayının ölçütü olan “bir kuramı”nın daha eksiksiz bir incelemesini bulabiliriz. J. Annas’ın belirttiği gibi (1976, 36) Aristoteles saymanın birimiyle ölçünün birimi arasındaki benzerliğe vurgu yapar: “Zira ölçü, kendisiyle niceliğin bilindiği şeydir ve nicelik olarak nicelik ise ya bir ‘bir’ sayesinde veya bir sayı sayesinde bilinir, tüm sayılar da ‘bir’ sayesinde bilinir. Demek ki nicelik olarak nicelik bir sayesinde bilinir ve niceliğin asli olarak bilindiği şey bizzat ‘bir’dir; o halde ‘bir’ sayı olarak sayının başlangıç noktasıdır” (1052b 20-25, İng. çev. Barnes 1984). Söz konusu koşutluk başka bir noktayı daha ortaya çıkarır: “Dolayısıyla ölçü, ölçülen şeyle her zaman aynı cinstendir” (1053a 24) tıpkı Kindî’nin getirdiği örnekteki, cümleyi oluşturan ve sese sahip olan şu harfler gibi. “Aynı şekilde ‘bir’in, oluşturduğu sayının temel ögesidir diye mutlaka sayı olması gerekmez. Aksine sayı birlerden oluştuğu için o ‘birlerdir’” (*Œuvres* 79.13-15; *Resâil* 1:150.15-16).

Sonuç olarak Kindî sayıyı “birliklerin dizilişi (*nazmül-vahdâniyyât*), birliklerin toplanması ve terkibi” (*Œuvres* 79.21-22; *Resâil* 1:151.1) olarak adlandırır. Bu adlandırma tarzında Aristoteles’in “bir birlikler çokluğu” (*Metafizik* X.1, 1053a30) şeklindeki sayı tanımının yankısı duyuluyor.

Kindî “bir”in sayı olmadığını gösterdikten sonra bu faslı da dönüp dolaşıp vardığı aynı sonuçla bitirir (*Œuvres* 81-83; *Resâil* 1:151-52); bölüm niceliklere tatbik edilen büyük-küçük, uzun-kısa, çok-az gibi yüklemelerin mutlak anlamda yüklenmediklerini, aksine bunların her zaman bir şeyle ilişkili olarak dile getirildiklerini, yani hiçbir şeye kendinde büyük veya küçük denmeyip daima başka şeye kıyasla büyük veya küçük dendiğini dillendiren giriş mahiyetindeki değinilerle açılmıştı. Şimdi de

Kindi bu bölümü çok benzer bir değiniyle bitiriyor, ancak burada “ilişkili olarak (*iz fet*)” tabiriyle neyi kastettiğini açıklamak için başta yaptığı be-
yanını genişletiyor:

Büyük-küçük, uzun-kısa, çok-az [gibi yüklemler herhangi bir şey için] kendi başlarına s ylenmeyip ancak [bir başka şeyle] ilişkili olarak s ylenebildiklerine göre şu h lde bun-
lardan her biri başka bir cinsten değil de kendi cinsinden bir başka şeyle ilişkili olarak söylenebilir. Mesela büyüklük; eğer büyüklük bir cisimse bu ancak başka bir cisimle ilişkili [olarak böyle]dir, yoksa bir başka yüzeyle, bir başka  izgiy-
le, uzamla, zamanla, sayıyla veya sözle ilişkili olarak değil (* uvres* 81-3-7; *Res il* 1:151.8-12).

Biz cisimlerle cisimleri, yüzeylerle yüzeyleri, zamanla zamanı kıyas-
layabiliriz, ama şu cisim şu yüzeyden daha büyüktür diyemeyiz mesela. Bu söylenen, münferit bir nicelik olmakla sayı için de geçerlidir. Kindi böylece herhangi bir dönüşüm yapmaksızın doğrudan hakiki Bir’in aynı cinsten herhangi bir şeyle ilişkili olamayacağı, evvel emirde zaten herhan-
gi bir cinse sahip olamayacağı sonucuna ulaşır. “Dolayısıyla hakiki Bir’in asla bir cinsi yoktur. Zira yukarıda söylediğimiz gibi, bir cinsi olan şey ezeli olamaz ve ezeli olanın cinsi olamaz. Demek ki Bir ezelidir ve kendi-
sinde herhangi türden  okluk asla söz konusu olamaz (* uvres* 83-8-10; *Res il* 1:153.2-4).

Bu ifade, 2. bölümün başında (bk. * uvres* 27, 7 vd.; *Res il* 1:113, 1 vd.) yapılan ezeli tanımının yankısıdır, ancak gördüğümüz gibi bura-
da ezeli kavramı doğrudan hakiki Bir’e uygulanmakla bütüncül anla-
mını kazanır. Ezelinin doğası hakkında 2. bölümde yapılan tanımları tüm
veçheleriyle yansıtan hakiki Bir tanımını doğrudan bu ilk tanımları izler.

Kendilerine “Bir” Denen şeylere Hakiki Bir Denmez

[Hakiki Bir’e] herhangi bir şeyle ilişkili olarak Bir dene-
mez. Çünkü O, parçalara ayrılabilir madde değildir, cins
ve türden birleşmiş bir biçim de değildir; çünkü böyle bir
birleşiklik onda  okluk meydana getirirdi. Yine O asla bir ni-
telik olmadığı gibi kendisi için bir nicelik de söz konusu de-
ęildir, çünkü bunlar da bölünebilir yapıdadır, zira bizzat her

nitelik ya da nicelik sahibi her şey azalmaya ve çoğalmaya el verişlidir, azalmaya el verişli olan her şey de bölünebilir yapıdadır, bölünebilir yapıda olan da herhangi türden bir çoğalmanın nesnesidir.

Denir ki çokluk her bir kategoride ve cins, tür, birey, ayırım, özgülük, ortak ilinek, bütün, parça ve tüm gibi, kategorilere bitişen şeylerde olur. Aynı şekilde bunlardan her biri²³ için “bir” söylenebilir, o halde hakiki Bir bunlardan biri [anlamında] bir değildir (*Œuvres* 83-10-18; *Resâil* 1:153.4-12).

Bölümün ikinci faslı böylece gerçekliğin tüm veçhelerini; kendilerine “bir” denilebilecek ancak hakiki Bir denemeyecek tüm veçhelerini tekrar gözden geçirir. Bunlara hakiki Bir denemez, çünkü onların kuşattığı birlik daima belirli bir çoklukla karışım halindedir. Bu konu, 3. bölümde tekrar karşımıza çıkacak ana konudur.

Kindî, herhangi bir şeye “bir” demenin tüm yollarını sıraladıktan sonra, *Metafizik* V.6’yı -yakından ancak tam anlamıyla değil- izleyerek tartışmayı tekrar özetler (*Œuvres* 93.4-95.1; *Resâil* 1:159.3-160.3 ve 1015b 16-1017a 5). Tartışmanın akışı sırasında o, “tözleri ‘bir’ olduğu için” özsel olarak “bir” denen şeylerin yanı sıra “mesela tıpla ilgili olan şeyler gibi, bir şeyle ilgili olduğu için” ilineksel olarak bir denen şeyleri anar (*Œuvres* 93.15-16 ve 1016b 7). Onun bu yaklaşımında yukarıdaki tanımın, sayılar ancak bir şeyle ilişkili olarak söylenebildiği için yalnızca eşsesli olarak sayı olan “bir” tanımının yankısı duyulur; “tıpkı tıpla ilişkili olan şeylere ‘tıbbî’ ve sağlıkla ilişkili olan şeylere ‘sağlıklı’ dendiği gibi.” Burada, bir ve aynı gerçeklikle ilişkili olarak var olan birlik türü söz konusudur. Bu birlik türü yapı bakımından farklı olan varlık tarzlarına yüklenir (bk. *Metafizik* IV.2, 1003b 1-3, burada aynı örnekler kullanılmıştır.) Zira Aristoteles’in birçok yerde “bir”in tıpkı “[var] -dır”ın sahip olduğu anlam çokluğuna sahip olduğunu söylediğini biliyoruz.

Bu faslı “açıktır ki kendisinin nedeni ‘bir’ olan her şey hakkında varoluş (*hüviyyet*) [ifadesi] kullanılabilir. O halde varoluş, ‘bir’in türlerinden sayılan her şey için kullanılabilir” (*Œuvres* 95.1-2; *Resâil* 1:160.4-5) sek-

23 Buradaki ibareyi, Adamson ve Pormann’ın (2012, 86, n. 90) da takip ettiği Ivry’nin (1974, 105, n. 1) teklif ettiği üzere “min ba’dihî” yerine “hâzihi” şeklinde okudum (E. Gannagé).

linde bitirirken Kindî'nin aklında görünüşe göre bu Aristotelesçi yaklaşım vardır. Kindî burada ayrıca bölümün çıkarımına giden yolu açar; hakiki Bir'in, şeyleri birlikle donatıp onlara varlık verdiği söylenebilir.

Hakiki Bir Tüm Tanımların Ötesinde ve Üstündedir

Bölüm, hakiki Bir'den her türlü sıfatı olumsuzlamak suretiyle bir parça negatif teoloji görüntüsü çizerek sona erer. Hakiki Bir'in mutlak birliği ve yalınlığı kendi doğasına dair her tanımı olanaksız kılar.

Artık açığa çıktı ki hakiki Bir akledilebilirlerden biri değildir; unsur, cins, tür, birey, ayrım, özgülük, ortak ilinek, hareket, nefis, akıl, bütün, parça, tüm ve bazı da değildir; ayrıca başka bir şeyle ilişkili olarak “bir” de değildir. Aksine o, mutlak olarak Bir'dir ve çokluğu kabul etmez, çokluktan birleşmiş de değildir... O halde hakiki Bir'in ne maddesi ne biçimi ne niceliği ne niteliği ne [başka bir şeyle] ilişkisi vardır. O, bunlar dışındaki akledilebilirlerle de nitelendirilemez; zira O'nun cinsi de ayrımı da bireyi de özgülüğü de ortak ilineği de yoktur. O hareket eden olmadığı gibi hakikaten Bir olandan olumsuzlanan hiçbir şeyle nitelendirilemez. Şu hâlde yalnızca O salt Bir'dir, yani O, birlikten başka bir şey değildir ve O'nun dışındaki her “bir”de çokluk vardır (*Œuvres* 95.3-14; *Resâil* 1:160.6-17).

Görünüşe göre bu pasaj iki farklı geleneği yansıtıyor. Bir yandan metin Arapça Plotinos külliyatına (*Plotiniana Arabica*) yaslanıyor ki bu külliyata ait birçok kitapta Bir'in mutlak yalınlığı, O'nun başka herhangi bir sıfatı dışlayan bir şey olarak tanımlanmasıyla açıklanıyordu. İlk neden tüm sıfatların ötesindedir, “çünkü O, tüm sıfatların nedenidir” (D'Ancona 1995a, 139 ve n. 74). Özellikle *Liber de Causis*, *KFÛ* ile hem içerik hem de terminoloji bakımından çarpıcı benzerlikler taşır (D'Ancona 1995b, 170 vd.) Öte yandan bu metin *mütekellimûnun*, ama özellikle Ebû Hassen el-Eş'arî'nin *Makâlât*'ında (Eş'arî, *Makâlât*, 155-156 ve 483, şurada alıntılanmıştır; *Œuvres* s. 109 n. 82) aktarıldığı şekliyle Mutezile'nin teolojik tevhîd görüşüyle de karşılaştırılmıştır.

Beri yandan, hakiki Bir'e dair herhangi bir tanımın olanaksızlığı ve bu durumun zorunlu sonucu olarak O'nun mutlak aşkınlığı anlayışı

Kindî'yi hakiki Bir'i tıpkı tüm şeylerin varoluşu için olduğu gibi birlik için de neden olarak düşünmekten alıkoymamıştır. Böylece Kindî daha sonraları İbn Hazm'ın kendisine yönelttiği eleştirilere kapı aralamıştır. Aslında hakiki Bir, özü gereği “bir” olan tek şeydir. Dolayısıyla, şeylerde bir ilinek olarak bulunan birlik aslında hakiki Bir'den yalnızca kökten biçimde farklı olmakla kalmaz, aynı zamanda o ilk nedene de ihtiyaç duyar. Böylece *ad infinitum* bir gerilemeden kaçınılmış olur, “zira şeylerin bilfiil sonsuz olması olanaksızdır” (*Œuvres* 95.22).

Şu hâlde birleşmiş şeylerdeki (*el-muvahhedât*) birliğin ilk nedeni, birliğini başkasından almayan hakiki Bir'dir. Zira en başından sonsuza kadar şeylerin birbirine [birlik] vermesi olanaksızdır. Dolayısıyla birleşmiş şeylerdeki birliğin faili hakiki Bir'dir. Birliği kabul eden her şey de nedenin sonucudur (*ma'lûl*). Hakikaten Bir olanın dışındaki her “bir” hakikaten değil mecazen birdir. [Neden] olan birliğin sonucu olan her şey birliğini zatına taşımaz, yani onlar var olmaları bakımından çokluğa maruz kalmasalar da mutlak anlamda “bir” değildirler. Mutlak anlamda Bir ile asla çokluğa maruz kalmayan ve birliği zatından başka bir şey olmayan Bir'i kastediyorum (*Œuvres* 95.22-97.3; *Resâil* 1:161.8-14).

Bu zor pasaj tüm risalenin ya da daha doğrusu *KFÛ*'nün ilk kısmının tümüyle yöneldiği amaç olan çıkarımın başlangıcına işaret ediyor. Kindî önceki bölümlerde, varacağı nihai sonuca doğru adım adım geliştirdiği ve Yeni-Platoncu kavramlarla İslam teolojisinin taleplerinin kesiştiği şu farklı tezlerde karmaşık ve özgün bir senteze kapı aralıyor. Duyuyla algılanabilir her şeyde birlikle çokluğun birbirinden ayrılmaz olduğu görülmüştü, Kindî 3. bölümün sonunda birlik ve çokluğun birleşiminin nedeni olan şeyin farklı bir neden, “daha yüce ve yüksek” bir neden -yani saf birlik- olması gerektiğine dair ipucu vermişti zaten. Şimdiye söz konusu nedenin neredeyse sözle anlatılamaz olan ilk, hakiki Bir olduğunu görüyoruz. O'nun birliği, 2. bölümde kanıtlandığı üzere, geçmişe doğru *ad infinitum* geri gitmenin olanaksızlığı ilkesi nedeniyle kendisinden başka bir şeyden alınmamıştır. O halde birliği kabul eden diğer her şey bir nedenin sonucudur ve onlara ancak mecazen “bir” denebilir.

Hakiki Bir ve Mecazi Bir

“Özü bakımından bir olan” ile “ilineksel olarak bir olan” arasındaki karıştıktan “hakikaten bir olan” ile “mecazen bir olan” arasındaki karıştığa doğru 4. bölümde bir yön değişikliğinin gerçekleştiğine değinilmiştir (bk. Adamson 2007a, 53). Bu bölümün ilk satırlarında söz konusu değişime şöyle bir giriş yapılmış ancak bu karışıklık daha ayrıntılı olarak sonuç kısmında işlenmiştir (*Œuvres* 71.2; 99.1; *Resâil* 1:161.11; 162.14). Öte yandan iki karışıklıkla aynı anlam kastedilmemiştir. Mecazen bir olan yalnızca “hem bir hem çok” olmakla kalmaz, o ayrıca birliğini hakiki Bir’den, dolayısıyla Tanrı’dan alır. Kindî bölümün son satırlarında durumu şöyle açıklıyor:

Var eden, varlık veren ve varlıkta tutan hakiki Bir’i açığa çıkartmak için, bir olan şeylerin birbirinden farkı babında murat ettiğimiz açıklama beyan edilmiş oldu. Yine mecazen bir olan, yani birliğini hakiki Bir’den alanların ne oldukları ve hakiki Bir’in kendisine sapkınların (*el-mülhıdûn*) yüklediği sıfatlardan yüce olduğu ortaya çıktı (*Œuvres* 97.20-99.1; *Resâil* 1:162.13-15).

Demek ki hakiki Bir olmayan her “bir” ilk nedenin ürettiği bir etkidir. Burada, birliğinin yanı sıra varoluşunu da hakiki Bir’den alan “mecazi bir”in ontolojik açıdan ast olma durumuna vurgu yapılmıştır. Başka deyişle “mecazi bir” kendine çokluğun iliştigi bir şey değildir yalnızca; o ayrıca birliği ve dolayısıyla varoluşu bakımından hakiki Bir’e bağlı olan bir şeydir. Bu yaklaşım Kindî’nin *Risâletün fî fâ’ili’l-hakk* eserindeki yaklaşımıyla karşılaştırılabilir. Kindî orada, kendisi bir failin mefulü olmayıp evrenin Fail’i ve yaratıcısı olan hakiki Faille *O’ndan aşağı olanları, yani O’nun yarattığı her şeyi; yani hakikaten değil de mecazen fail olup hakikatte meful olanları* (*Œuvres* 169.13-14; *Resâil* 1:183.9-10) karşı karşıya getirir. Kendisi bir failin mefulü olmaksızın fail olanla kendisi bir failin mefulü olan fail arasındaki ayrımın yanı sıra, tıpkı *KFÜ*’de olduğu gibi burada da başka bir ayrım daha vardır; O’ndan aşağı” olup O’nun yarattığı ve dolayısıyla gerçekte meful olduğu için ancak mecazen fail olabilen şeylere karşıt olarak her şeyin başında hakikatte fail olmak Tanrı’ya yaraşır. Her iki durumda da *el-hakika* kelimesi gerçekliğe gönderme yaparken *el-mecâz* kelimesi ikincil gerçekliğe, bir gerçeklik türevine gönderme yapar (bk. Heinrichs 1984, 136; Gannagé 2015).

Bir, Varlık ve Yaratım

Demek ki duyuyla algılanabilir şeylerdeki birlik hakiki Bir'den gelmedir ve dolayısıyla bir etkidir (*el-eser*), özünde çok olandaki bir ilinedir. Bu tez, Proklos'un *Stoicheiōsis Theologike*'sinin (*Teolojinin Öğeleri*) 3. önermesinin Arapça sürümünden esinlenmiştir (Endress 1973, 244-245, yazar sözü edilen kitaptaki 2. önermenin de etkisine değiniyor). Bunun yanı sıra D'Ancona, buradakine benzer bir tanımlamanın *Liber de Causis*'in sonunda da bulunduğunu ve duyuyla algılanabilir şeylerdeki birliğin başka bir yerden "alınmış olma" özelliğine yapılan vurgunun özgün Grekçe metinden ziyade söz konusu 3. önermenin Arapça uyarlamasından/*sürümünden* geldiğini göstermiştir (*KFÜ*, Proklos'un *Stoicheiōsis Theologike*'sinin 3. önermesinin Arapça uyarlaması ve *Liber de Causis*'in son bölümü arasındaki ilişkiye dair ayrıntılı bir çözümleme için bk. D'Ancona 1995b, 160 vd.). Bu düşünce *KFÜ*'nün sonuç bölümünün ana meselelerinden biridir; hakiki Bir, birliği başka bir yerden almaksızın onu kendinden başka her şeye dağıtandır. O halde, herhangi bir çokluktan asla etkilenmemiş saf birlik olarak bu hakiki Bir, özünde çok ve olumsal olanın nedenidir.

Burada başka bir fikir daha belli belirsiz ortaya çıkıyor; birlik duyuyla algılanabilir her şeyin varoluşunun koşuludur, öyle ki, yukarıda alıntılanan pasajın hükmettiği üzere, birliğini yitiren varoluşunu da yitirir (Jolivet 1979, 72; yazar burada, söz konusu pasajla Proklos'un *Prolegomena ad Platonis Philosophiam* [*Platoncu Teoloji*] eseri [II 1] arasında bir koşutluk kuruyor; ayrıca bk. Endress 1973, 244-245; D'Ancona 1995b, 159). Hakiki Bir yalnızca birliğin değil varlığın da ilkesidir. Başka deyişle hakiki Bir şeyleri "bir" kılarak varlığa getirir (Adamson 2007a, 56). Gerçekten de Kindî bu pasajın birkaç satır üstünde, hakiki Bir ve ilk nedendeki "birlik varoluştan (*hüviyyet*) başka bir şey değildir" der. O burada, sözü edilen fikri bir adım ileri taşır; "saf varlık" olarak ilk neden "kendi varoluşu aracılığıyla" şeyleri varlığa getirir.

Demek ki her varlığa getirme, var olmayanı var eden bir edilgidir (*infi'âl*). Şu hâlde hakiki, ilk Bir'den birliğin taşması (*feyz*) duyuyla algılanabilir her şeyi ve onlara ilişen her şeyi varlığa getirmedir. Onlardan her biri, hakiki Bir kendilerine kendi varoluşu aracılığıyla varlık verdiğinde varlığa gelir (*Œuvres* 97.8-10; *Resâil* 1:162.1-3).

Aslına bakılırsa her iki fikir birbiriyle bağıntılıdır ve aynı öğreti küliyatına, yani *Plotiniana Arabica*'ya aittir. Bu türe ait metinlerin başlıca özelliklerinden biri hakiki Bir'in "saf varlık" şeklinde kavramlaştırılmasıdır ki bu yaklaşım da hem Plotinos hem Proklos öğretisinden bir sapmadır (D'Ancona 1995a, 124 vd., özellikle 144). Böylesi bir fikir, hakiki Bir'den tüm sıfatların yadsınmasına dayanır, böylece O "salt varlık"a (*el-inniyyetü fakat*) indirgenmiş olur. Aristoteles'in *Sözde Teolojisi*'nin Plotinos'ta mukabili olmayan pasajlarında ilk nedenin "salt varlığı aracılığıyla" yarattığı açıkça beyan edilmişti (bk. Bedevî 1977, 161, 6-9, şurada alıntılanmıştır; d'Ancona 1995a, 144 n. 95).

Aynı imalar Kindî'nin yaratım kavrayışında da bulunabilir. Bölümün son satırlarında Kindî hakiki Bir'i nihayet Yaratıcı ile özdeşleştirir. Ancak buna rağmen, dinsel bir kavram olarak yaratım burada felsefi terimlerle açıklanmıştır; her ne kadar hakiki Bir ve ilk neden Tanrı'nın güzel adlarından biri olarak kabul edilse de.

O halde, varlığa getirilen her şeyin nedeni, birliğini başka bir vericiden almayıp özüyle, bizzat bir olan hakiki Bir'dir. Buna karşın, varlığa getirilenler ezeli değildir, ezeli olmayan ise yaratılmış, yani bir nedenin sonucu olarak varlığa getirilmiştir. O halde varlığa getirilen şey, yaratılmış bir şeydir. Varlığa getirmenin nedeni ilk, hakiki Bir olduğuna göre yaratımın faili de ilk, hakiki Bir'dir. Harekete başlangıcını veren neden, yani hareketin ilkesi olan hareket ettirici faildir. Dolayısıyla ilk, hakiki Bir varlığa getirme hareketinin başlangıcının, yani edilginin nedeni olduğuna göre varlığa gelen her şeyin de nedenidir. Kendisinde birlik içerilmeyen bir varoluş olamayacağına göre, ayrıca var olanların 'birlenmesi' onların varlığa getirilmesi olduğuna göre her var olanın varlıkta sürmesi birlik sayesinde. Eğer birlik, varlığa getirilmiş şeylerden ayrılırlarsa onlar bu ayrılmayla birlikte derhal göçüp gider ve mahvolurlar (*Œuvres* 97.10-18; *Resâil* 1:162.3-12).

Söz konusu pasajda hakiki Bir'in "bizzat hareket" in değil "varlığa getirme hareketinin *başlangıcının* nedeni" olduğu söyleniyor. Görünüşe göre bu tutum, hareketi hareket yasasından etkilenmeksizin başlatan Yaratıcı'nın, hakiki Bir'in aşkınlığını korumaya yöneliktir. Varlığı ve birliği bah-

şeden hakiki Bir ait olmadığı şu dünyayı kendi birliği aracılığıyla yaratır, şekillendirir ve onu varlıkta tutar. Bu yaklaşım *KFÛ*'nün vardığı sonuçtur, ancak risale bize Tanrı'nın nedenselliğini yarattıkları üzerinde nasıl işlettiğini söylemez. *KFÛ*'nün kayıp parçalarına ait olup Rashed ve Jolivet tarafından derlenen birkaç fragman (bk. *Œuvres* 113-133) herhangi bir sonuca varmak için oldukça sınırlı olsalar da bize böyle bir tartışmanın ipucunu sunuyor. Kindî bu meseleye diğer risalelerde de gönderme yapmıştır. Örneğin *Kitâbün fi'l-ibâne 'ani'l-'illeti'l-fâ'ileti'l-garîbe li'l-kevnî ve'l-fesâd*'ın (*Oluş ve Bozuluşun Yakın Etken Nedeninin Açıklanması Hakkında*) giriş bölümünde Kindî Tanrı'nın birliği, tekliği ve ezeliliği konusunda daha önce *KFÛ*'de bazı açıklamalar yaptığına işaret eder (*Resâil* 1:215.8). Böylece ilk, uzak etken nedenin -Tanrı- açıklanmasından sonra Kindî şimdi de yakın etken nedenin -göksel cisimler- açıklamasına geçer. Buradaki amaç Tanrı'nın birliğini O'nun etkinliği, yani evreni düzenlemesi aracılığıyla açıklamaktır.

SONUÇ

KFÛ'nün 4. bölümü, aynı şekilde risaleden elimize ulaşan ilk ve tek kısım, şu güçlü değiniyle biter:

Var eden, varlık veren ve varlıkta tutan hakiki Bir'i açığa çıkartmak için, bir olan şeylerin birbirinden farkı babında murat ettiğimiz açıklama beyan edilmiş oldu. Yine mecazen bir olan, yani birliğini hakiki Bir'den alanların ne oldukları ve hakiki Bir'in kendisine sapkınların (*el-mülhıdûn*) yüklediği sıfatlardan yüce olduğu ortaya çıktı. Şimdi bu bölümü kudreti tam, gücü eksiksiz olanın ve cömertliği taşıp akanın desteğiyle tamamlamış olalım ve onu doğal olarak takip eden yeni kısma geçelim (*Œuvres* 97.20-99.3; *Resâil* 1:162.13-16).

Bu birkaç satır ve pasaj risalenin "tüm hakikatlerin nedeni olan hakiki Bir" ile başlayan açılış bölümünü oldukça yakından yankılıyor ancak burada hakiki Bir artık vahiy dinlerinin Yaratıcı, Yönetici ve Tek olan Tanrı'sıyla özdeşleştirilmiştir. Kindî böylece, duyuyla algılanabilir dünyanın sonluluğundan yola çıkıp bir yaratıcının varlığını ve dünyanın *ex nihilo* yaratımını çıkarsadığı sıkı örülmüş çözümlemesini kapatarak döngüyü tamamlamış oluyor (bk. Elamrani Jamal 1986, 656). Bu çıkış ve

varış noktaları arasında, farklı felsefi ve öğretisel geleneklerden inceliklerle örölmüş 4 bölüm ve bir argüman yer alır ki bunların hepsi şu sonuçta belirtilmiştir; taşma, dağıtım ve ilk nedenin nedenselliği mefhumları salt varlığıyla yaratan hakiki Bir'e ve saf Varlık'a yol verecek *Neoplatonica arabica'yı* (*Arapça Yeni-Platon Külliyyatı*) yansıtırken, beri yandan hareket, varoluş ve zaman kavramları ise risalenin bütününde Yeni-Platoncu ilhamın hemen yanında işler vaziyette duran Aristotelesçi kavramsal çerçeveye gönderme yapar. Nihayet, *hakikat* ile *mecaz* arasındaki ayrım, tam da Tanrı'ya sıfatlar yükleyen sapkınların kınandığı son satırlarda göröldüğü gibi, *tenzihin tevhiidin* doğrudan sonucu olduğunu düşünen Mutezilî bir art alanı anıştırır (Jolivet 1971, 109).

Teolojik sorunların rasyonel felsefe bünyesine yedirilmesini/*yerleştirilmesini* de kapsayan Kindî eklektizmi araştırmacılar tarafından yeterince vurgulanmıştır ve daha fazla vurgulanmaya ihtiyacı yoktur.

Bu yüzden, yazımı sonlandırırken, *KFÜ*'nün etkisine ve Kindî'nin Arap felsefe geleneğinde bıraktığı ize hızlıca değinmek istiyorum. Gayet ironiktir; kendisinden sonraki felsefe eserlerinde *KFÜ*'nün elle tutulur ve apaçık izlerini aradığımızda ancak olumsuz izler buluyoruz. Kindî'nin ölümünden yaklaşık iki asır sonra Endülüslü âlim İbn Hazm (öl. 456/1064) *KFÜ*'ye bir reddiye yazdı. Metinden, günümüze ulaşmamış bazı parçalar da dâhil olmak üzere (bk. Daiber 1986a ve 1986b), geniş alıntılar yapan İbn Hazm özellikle Tanrı'nın bir neden olarak tanımlanması meselesine odaklanır. *KFÜ*'nün "9. faslı"na gönderme yapan bir başka fragman ise yine bir Endülüslü olan İbn Abdürabbih el-Endüliş tarafından aktarılmıştır (bk. *Œuvres* 129-131). Yine Kindî'nin Hıristiyan teslis inancını hedef aldığı itirazlarına bir reddiye olarak, Yahya b. Adî tarafından yazılan kitap Kindî'ye atfedilen bir tezi yeniden gözler önüne serer. Bu tez muhtemelen, Yahya b. Adî tarafından anılmasa bizce malum olmayacak bir kısa risaleden; "*Makâletün fi'r-reddi 'ala'n-nasârâ (Hıristiyanlara Reddiye)*" adlı metinden alınmadır ve metne dair başka herhangi bir iz de yoktur. Yahya'nın Kindî'ye atfettiği tezler *KFÜ*'nün 4. bölümüyle aynı çizgidedir ve onlarda Porphyrios'un *İsâgüci*'sindeki 5 "ses" kullanılmıştır (bk. *Œuvres* 119-127). Son olarak, Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin *Sıvânü'l-Hikme*'sinden yapılan seçmelerde yer alan, Tanrı'nın tikellere dair bilgisi hakkındaki kısa bir fragmanla -buna, et-Tevhîdî'nin *Kitâbü'l-îmtâ'*ındaki küçük bir pasaj da eklenebilir (bk. *İmtâ'*, 3:133)-

KFÜ'nün felsefe geleneğindeki doğrudan etkisini resmeden bu cılız resim tamamlanmış olur.

Buna karşın Peter Adamson çok daha önemli bir “Kindî geleneği” hattı çiziyor ve bu geleneğin ana özelliklerini belirtiyor. Ona göre söz konusu gelenek doğrudan Kindî'nin kendi eserlerine eklenilebilir, ayrıca bu gelenek “Kindî'nin ölümünü izleyen yaklaşık iki asır boyunca entelektüel çevrelerde önemli bir güç” olmuştur (Adamson 2007a, 12-20 ve 2007b). Maalesef eserlerinden hiçbirisi elimize ulaşmayan Ahmed b. et-Tayyib es-Serahsî (öl. 899) ve Ebû Zeyd el-Belhî (öl. 934), bunların yanı sıra Ebû'l-Hasan el-Âmirî (öl. 992) ve İshak el-İsrâîlî (öl. yak. 907) bu geleneğe mensup önemli simalardır (bk. Rowson 1988, Altmann ve Stern 2009).

O zaman tamamlanması gereken iş Kindî'nin Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi simalarca temsil edilen Aristotelesçi felsefe geleneğinde bıraktığı etkinin izini sürmektir. Adamson'ın dikkat çektiği gibi (2007a, 12) her ne kadar tüm bu filozoflar resmen Kindî'nin başlattığı geleneğin mirasçıları olsa da, araştırmacılar şimdiye kadar Kindî'yi bu eğilimin, yani hakiki bir Arap felsefi düşüncesinin inşası için Grek felsefesinin özüm-senmesi eğiliminin karşısına yerleştirmişlerdir. Kindî'nin eklektizmi ve daha da önemlisi İslam teolojisiyle bağlantısı bir yandan düşüncesine gerçek bir özgünlük katarken diğer yandan onun İslam felsefesinin diğer önde gelen simalarından ayrı tutulmasına yol açmıştır. Tüm bunlara rağmen, daha sonra bu gelenek tarafından aksi bir yönde de olsa ele alınıp geliştirilecek olan, dünyanın yaratımı ve ilk ilkenin tekliği gibi meselelere işaret eden odur. Onun, adı anılmadığı yerlerde bile, bıraktığı etkiyi gün ışığına çıkarma girişiminin, kurduğu geleneğin bir parçası olarak onu tekrar doğru yerine yerleştirme ve bıraktığı izin bugüne kadar kabul edilen-den çok daha fazla olduğunu gösterme gibi katkıları olacaktır.

KAYNAKÇA

Adamson, P. 2002. “Before Essence and Existence: Al- Kindi's Conception of Being.” *Journal of the History of Philosophy*. 40: 297-312.

Adamson, P. 2003. “Al- Kindi and the Mu'tazila: Divine Attributes, Creation and Freedom.” *Arabic Sciences and Philosophy* 13: 45-77.

Adamson, P. 2007a. *Al- Kindi*. Oxford: Oxford University Press.

Adamson, P. 2007b. "The Kindian Tradition: The Structure of Philosophy in Arabic Neoplatonism." *The Libraries of the Neoplatonists*, ed. C. D'Ancona. Leiden: Brill, 351-370.

Adamson, P. ve P. E. Pormann. 2012. *The Philosophical Works of al- Kindi*. Karaçi: Oxford University Press.

Altmann, A. ve S. M. Stern. 2009. *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*. 2. Baskı. Chicago: University of Chicago Press.

Annas, J., çev. 1976. *Aristotle's Metaphysics: Books M and N*. Oxford: Clarendon Press.

Barnes, J., ed. 1984. *The Complete Works of Aristotle*. 2 Cilt. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Bede'vî, 'A. 1977. *Âflûtin 'inde'l-arab*. 3. Baskı. Kuveyt: Vikâletü'l-Matbû'ât.

Craig, W. L. 1979. *The Kalam Cosmological Argument*. Londra: Macmillan.

Daiber, H. 1986a. "Al- Kindi in al- Andalus: Ibn Hazm's Critique of His Metaphysics." *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Malaga, 1984)*. Madrid: Union Européenne d'Arabisants et d'Islamisants, 229-235.

Daiber, H. 1986b. "Die Kritik des Ibn Hazm an Kindis Metaphysik." *Der Islam* 63: 284-02.

D'Ancona, C. 1995a. "La doctrine néoplatonicienne de l'être entre l'Antiquité tardive et le Moyen Âge: Le Liber de Causis par rapport à ses sources." C. D'Ancona, *Recherches sur le "Liber de Causis"*. Paris: Vrin, 121-153.

D'Ancona, C. 1995b. "Al- Kindi et l'auteur du Liber de Causis." C. D'Ancona, *Recherches sur le "Liber de Causis"*. Paris: Vrin, 155-194.

D'Ancona, C. 1998. "Al- Kindi on the Subject Matter of the First Philosophy: Direct and Indirect Sources of 'Falsafa- l- ula,' Chapter One." *Was ist Philosophie im Mittelalter*, ed. J. A. Aertsen ve A. Speer. Berlin: de Gruyter, 841-855.

D'Ancona, C. 2011. "Plotinus, Arabic." *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, C. 2, ed. H. Lagerlund. Dordrecht: Springer, 1030-1038.

Davidson, H. 1969. "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs for Creation." *Journal of the American Oriental Society* 89: 357-391.

Davidson, H. 1987. *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York: Oxford University Press.

Endress, G. 1973. *Proclus Arabus, Zwanzig Abschnitte aus der "Institutio theologica" in arabischer Übersetzung*. Beyrut: Orient Institut/Steiner.

Endress, G. 1997. "The Circle of al-Kindi. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy," ed. G. Endress ve R. Kruk, *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*. Leiden: Research School CNWS, 43-76.

Endress, G. 2003. "Mathematics and Philosophy in Medieval Islam." ed. J. P. Hogendiek ve A.I. Sabra, *The Enterprise of Science in Islam*: Cambridge (MA): MIT Press, ss. 121-176.

Endress, G. 2007. "Building the Library of Arabic Philosophy Platonism and Aristotelianism in the Sources of al- Kindi." ed. C. D'Ancona, *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden: Brill, ss. 319-350.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali el-. (*Makâlât*) 1963. *Makâlâtü'l-islâmiyyin*, ed. H. Ritter, 2. Baskı, Wiesbaden.

Gannagé, E. 2015. "Al- Kindi on the *haqîqa- majâz* Dichotomy." *χώρα (Chora)* 13: 173-190.

Gannagé, E., yakında yayımlanacak. "Al- Kindi, Ptolemy (and Nicomachus of Gerasa) Revisited." *Studia graeco- arabica* 6 (2016).

Gutas, D. 2004. "Geometry and the Rebirth of Philosophy in Arabic with al-Kindi." *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science Dedicated to Gerhard Endress on His Sixty- Fifth birthday*, ed. R. Arnzen ve J. Thielmann. Leuven: Peeters, 195-209.

Hadot, I., çev., 1989. Simplicius, *Commentaire sur Catégories: Traduction Commentée. Fascicle 1: Introduction, Première Partie*. Leiden: Brill.

Hasnawi, A. 1992. "Kindi Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ishāq." *Encyclopedie philosophique universelle*, ed. A. Jacob, C. 3: *Les oeuvres philosophiques: Dictionnaire*, C. 1, ed. J.- F. Mattéi. Paris: PUF, 655-57.

Hasnawi, A. 1994. "Alexandre d'Aphrodise vs. Jean Philopon: Notes sur quelques traités d'Alexandre 'perdus' en grec, conservés en arabe." *Arabic Science and Philosophy* 4: 53-109.

Hein, C. 1985. *Definition und Einteilung der Philosophie: Von spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*. Frankfurt am Main: P. Lang.

Heinrichs, W. 1984. "On the Genesis of the *haqîqa- majâz* Dichotomy." *Studia Islamica* 59: 111-140.

İbn Ebî 'Usaybî'a, Ahmed b. el-Kâsım. ('*Uyûn*) 1882. '*Uyûnül-enbâ' fi tabakâti'l-etıbbâ*. ed. A. Müller. 2 C. Konisberg: "Selbstverlag."

İbn Hazm el-Endülisî, Ali b. Ahmed. (*Redd*). *Er-Reddû 'alâ İbn Nağrile el-Yahûdî ve resâilü uhrâ*. ed. I. Abbâs. Kahire: Mektebetü Dâri'l-'urûbe.

Ivry, A. 1972. "Al- Kindi as Philosopher: The Aristotelian and Neoplatonic Dimension." *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented by His Friends and Pupils to Richard Walzer on His Seventieth Birthday*, ed. S. M. Stern, A. Hourani ve V. Brown. Columbia: University of South Carolina Press, 117-139.

Ivry, A. 1974. *Al-Kindi's Metaphysics*. A Translation of Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindi's Treatise "On First Philosophy" (*Fî al-Falsafah al-Ülâ*), with Introduction and Commentary. Albany: SUNY Press.

Jolivet J. 1971. *L'intellect selon Kindî*. Paris: Vrin.

Jolivet, J. 1979. "Pour le dossier du Proclus Arabe: Al- Kindî et la *Théologie Platonicienne*." *Studia Islamica* 49: 55- 75.

Jolivet, J. 1984. "L'action divine selon al- Kindî." *Melanges de l'Université Saint-Joseph* 48: 313-329.

Jolivet, J. 1993. "Al- Kindî vues sur le temps." *Arabic Sciences and Philosophy* 3: 55-75.

Jolivet, J. 2004. "L'Épître sur la quantité des livres d'Aristote par al- Kindî (une lecture)." *De Zénon d'Elée à Poincaré: Recueil d'études en hommage à Roshdi Rashed*, ed. R. Morelon ve A. Hasnawi. Louvain: Peeters, 664-683.

Kıftî, Cemalüddin Ali b. Yusuf el-. (*Târih*) 1903. *Târihu'l-hukemâ*. Ed. J. Lippert. Leibzig: Dieterich.

Kindî, Ya'qûb b. İshâq al-. (*Cinq Epîtres*) 1976. *Cinq Epîtres*. Ed. ve çev. Centre d'histoire des sciences et des doctrines, équipe al- Kindî. Paris: Editions du CNRS.

Kindî, Ya'qûb b. İshâq al-. (*Œuvres*) 1998. *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al- Kindî*. C. 3: *Métaphysique et Cosmologie*. Ed. R. Rashed ve J. Jolivet. Leiden: Brill.

Kindî, Ya'kûb b. İshak el-. (*Resâil*) 1950. *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*. Ed. M. 'A. Ebû Rîde. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî.

Kindî, Ya'kûb b. İshak el-. (*Resâil 2*) 1978. *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*. Ed. M. 'A. Ebû Rîde. 2. Baskı, 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî.

Kindî, Ya'kûb b. İshak el-. (*Sinâ'a*) 1987. *Fi's-sinâ'i'l-ülâ*. Ed. 'Azmi Taha es-Seyid Ahmed. Kıbrıs: Dâru's-Şebâb.

Marmura, M. E. ve J. M. Rist. 1963. "Al- Kindî's Discussions of Divine Existence and Oneness." *Mediaeval Studies* 25: 338-354.

Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak el-. (*Fibrist*) 1871. *Kitâbü'l-Fibrist*. Ed. G. Flügel. Lepzig: Vogel.

Rashed, R. 1993. "Al- Kindî's Commentary on Archimedes' 'The Measurement of the Circle.'" *Arabic Sciences and Philosophy* 3: 7-53.

Rashed, R., ed. 1997. *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al- Kindî*. C. 1: *L'Optique et la Catoptrique*. Leiden: Brill.

Rashed, R. 2008. "The Philosophy of Mathematics." *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and Their Interactions*, ed. S. Rahman, T. Street ve H. Tahiri. Londra: Kluwer-Springer, 129-152.

Rosenthal, F. 1956. "al-Kindî and Ptolemy," *Studi Orientalistici in Onore di Giorgio Levi della Vida*. Rome: Istituto Per l'Oriente, C. II, 436-456.

Rowson, E. 1988. *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate: Al-'Āmiri's Kitāb al-Amad 'alā l-abad*. New Haven: American Oriental Society.

Tevhîdî, Ebû Hayyân el-. (*İmtâ'*) 1953. *Kitâbü'l-İmtâ' ve'l-mü'âne*. Ed. E. Amin ve E. El- Zein. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye.

Toomer, G. J. 1984. *Ptolemy's Almagest*. New York: Springer.

Walzer, R. 1962. "New Studies on al- Kindi." R. Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Columbia: University of South Carolina Press.

Wolfson, H. A. 1976. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Zimmermann, F. W. 1986. "The Origins of the So- Called *Theology of Aristotle*." *Pseudo- Aristotle in the Middle Ages*, ed. J. Kraye, W. F. Ryan ve C. B. Schmitt. Londra: Warburg Institute, 110-240.

Zimmermann, F. W. 1994. "Proclus Arabus Rides Again." *Arabic Sciences and Philosophy* 4: 9-52.

BÖLÜM III

EBÛ BEKİR ER-RÂZÎ

ET-TİBBÛ'R-RÛHÂNÎ (RUHANÎ TIP)

PETER ADAMSON

Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî (251/865-313/925) her şeyden evvel şu üç hususla tanınır. Bunlardan ilk ve en önemli olanı onun bir hekim olarak bıraktığı eserdir. Tıpkı İbn Sînâ gibi o da hem Arapça hem de Latince tıp literatüründe gayet iyi biliniyordu (Latince’de “Razes” olarak anılıyordu.) Ancak onun tıp hakkındaki yazıları İbn Sînâ’nın eserlerinden, özellikle de *Kânûn*’dan öyle veya böyle daha az etkili olmuştur. Oysa Râzî, İbn Sînâ’dan açık ara daha özgün ve deneyimli bir klinik uzmanıydı. İbn Sînâ’nın sadece tıp hakkında yazan biri mi yoksa bunun yanında deneyimli bir hekim de olup olmadığı ciddi ciddi sorgulanmıştır. (İbn Sînâ’nın tıbbi uygulama açısından belirli ölçüde deneyimli olduğu iddiasının savunusu için bk. Pormann 2013). Beri yandan Râzî söz konusu olduğunda kimse onun deneyimli oluşundan kuşulanamaz. Zira Râzî’nin hem doğum yeri olan Rey’de hem de Bağdat’ta hastanelerin başında bulunduğu aktarılmıştır. O, büyük ölçüde Galenosçu bir bakış açısıyla tıba dair ayrıntılı görüşlerini yazıya geçirmekle kalmamış, ayrıca hastalar üzerinde yaptığı gözlemlerini ve onların tedaviye nasıl cevap verdiğine dair incelemelerini de derlemiştir. Bu gözlemler Galenos, Hippokrates ve diğer yazarların eserlerinin Arapça versiyonlarına düşülen notlarla birlikte *el-Hâvî* veya *el-Câmi’ül-kebir* (*Kapsamlı Kitap*) denilen metinde toplanmıştır. Sözü edilen derlemeye verilen ad gayet yerindedir,

çünkü metnin modern edisyonu 23 cildi bulmuştur. Râzî bunun yanında, ayırıcı tanı hakkında yazdığı çığır açıcı risalesi de dâhil olmak üzere daha özel tıbbi konulara dair metinler kaleme almıştır.

Râzî'nin şöhretinin altında yatan ikinci neden onun “beş ezaliler” şeklindeki felsefi kuramıdır. Bu kuramda Râzî evrenin şu beş ilkedен nasıl türediğini açıklamıştır: Tanrı, nefis, madde, zaman ve yer. Geniş ölçüde korunmuş olan tıbbî eserlerinin aksine Râzî'nin bu beş ezaliler hakkında yazdıkları kaybolmuştur. Dolayısıyla onun bu kuramını ancak çağdaşlarının ve sonraki dönem yazarlarının kayıtları üzerinden biliyoruz. Bunlara baktığımızdaysa genellikle bir düşmanlığa ve Râzî'nin sırf çürütölmek için anılışına tanıklık ediyoruz. Bu kuramın yalnızca bir karşıtlığı değil aynı zamanda düpedüz küçümsemeyi de neden kışkırttığını görmek kolay. Zira görünüşe göre Râzî geri kalan dört ilkeyi ezeli olarak kabul etmek suretiyle onları Tanrı'yla aynı kefiye koyuyordu. Onun kozmolojisinde Tanrı, evreni atomlardan meydana gelen ve zaten ezeli olarak önceden beri var olan maddeden yaratmıştır. Yer olmadan, evrenin var olabileceği herhangi bir yer olamayacağı için ve zaman olmadan, evrenin varoluşunu başlatan an var olamayacağı için yer ve zaman da ezeli olsa gerekti. Râzî'ye göre Tanrı, kendi aletleriyle kalsa bu evreni asla yaratamayacağı için nefis de evrenden önce vardır. Etrafımızda gördüğümüz evren ıstırapla doludur ve yalnızca bilge, merhametli bir tanrısallıktan türeyemez. Evren bunun yerine, nefsin budalaca bir seçiminin; kendini maddeye bulaştırma seçiminin ürünü olsa gerektir.

Râzî'nin entelektüel yaşamındaki üçüncü meşhur boyut onun peygamberlik hakkında takındığı eleştirel duruştur. Yine bu meselede de onun konu hakkındaki değinilerini ancak eleştirmenlerinden öğrenebiliyoruz. Bunlardan ilk ve en önde geleni, yine bir Rey'li olan (ve bu yüzden kendisi de er-Râzî olarak anılan) Ebû Hâtim er-Râzî'dir. Onun *A'lâmü'n-nübüvve* (*Peygamberliğin Delilleri/Proofs of Prophecy*) adlı kitabı şu bizim Râzî'nin peygamberlik hakkında yazdığı bir kitabı çürütme gayretindedir (bk. Abû Hâtim al- Râzî 2011). Ebû Hâtim, beş ezaliler ve peygamberlik hakkındaki görüşlerini bizzat Râzî'den dinlediği yüz yüze karşılaşmalarını da nakleder. Ebû Hâtim'e göre (burada “sapkın” diye andığı) Râzî, mucize gösterdikleri konusunda saf müminleri ikna etmek için her yola başvuran şarlatanlar diyerek sözde peygamberleri kınıyordu.

Râzî yine bu konuda da Tanrı'nın insanlara farklı vahiylerle farklı önderler (*imâm*) gönderip onları hiziplere bölmeyeceğinde ısrar etmek suretiyle Tanrı'nın bilgelliğini ve merhametini delil olarak yardıma çağırıyordu. Burada Ebû Hâtim'in, Râzî'nin bakış açısını dosdoğru aktarıp aktarmadığına dair kuşku duymamız için nedenler var. Bir başka kanıt da Râzî'nin, teologlarla Kuran'ın anlamı hakkında dikkatlice tartışmaya giriştiğini ve beş ezeli kuramının aslında Kuran'la uzlaştığı konusunda ısrar ettiğini gösteriyor (Rashed 2008). Öte yandan, Ebû Hâtim dışında başka birkaç sima da ki bazıları Ebû Hâtim gibi İsmâîlî'dir, Râzî'nin İslam'ın ve daha genel olarak vahiy dinlerinin sapkın bir eleştirmeni olduğu konusunda hemfikirdir (Stroumsa 1999; Vallat 2016).

Râzî düşüncesine ait bu veçhelerden- onun tıbbi, beş ezeli kuramı ve peygamberlik eleştirisi- hiçbiri onun en uzun süre dayanmış felsefi eserinde, yani *et-Tıbbü'r-rûhânî*'de (*Ruhani Tıp/The Spiritual Medicine*; bundan sonra *TR* kısaltmasıyla gösterilecek olup alıntılardaki sayfa numaraları er-Râzî *Resâil*'dendir) açıkça görünmez. Bu eser ilk bakışta daha çok, ahlak hakkında geleneksel bir kitap gibi görünür. Kitap boyunca içki içmenin tehlikeleri hakkında dersler sunulur, kendimizi kısıncılık ve tasadan nasıl kurtaracağımıza dair tavsiyeler verilir ve hatta sürekli kımıldayıp durmaktan vazgeçilmesi hususuna dahi değinilir. Unutulmaz hatıralar, şiir alıntıları ve uyarıcı kıssalar, bir filozofun kütüphanesindeki raflardan ziyade bir kitapçıdaki kişisel gelişim bölümüne aitmiş gibi duran bir eseri tasvir eden resmi tamamlar. Ancak, popüler ve zaman zaman göz korkutan bu tınının altında aslında oldukça ince bir ahlak psikolojisi yatar ki daha yakından bakıldığında altta duran bu psikolojinin Râzî'nin diğer düşünceleriyle ilişkili olduğu görülecektir.

Bu bağlamda en açık bağlantı, bizzat anılan kitabın adından da anlaşıldığı üzere, onun bir hekim olarak mesleki yaşamıdır. Kitabın giriş bölümünde Râzî'nin açıkladığı üzere (*TR* 15, İng. çeviriler için bk. Arberry 1950 ve Brague 2003), bu kitap aslında *Kitâbü'l-Mansûrî* (*Mansur İçin Yazılmış Kitap*) adını taşıyan ve yine tıp hakkındaki bir başka kitabın eşi olarak yazılmıştı. Bu ad kitabın Sâ mânî meliki el-Mansûr b. İsmail'e adandığını gösteriyor. *Kitâbü'l-Mansûrî* genişçe bir mukaddime ve bunu takiben bedensel "mizaç"a, beslenmeye, sağlığı korumaya dair tartışmalar, nihayet saç rahatsızlıklarından kırıkların kaynatılmasına kadar neredeyse

her şeyin tartışıldığı yüzlerce sayfayla birlikte tıbbi bilgiye dair ayrıntılı bir açıklama sunar. *Kitâbü'l-Mansûri* bu denli geniş bir yelpazeye yayılmasına rağmen içinde yalnızca tek türlü bir tıp yer alır; bedensel tıp (*et-tıbbü'l-cismâni*). Böylece *TR*, diğer türden tıpla, yani ruhani tıpla uğraşmak suretiyle niyetlenen tasarımı tamamlar.

TR'nin Râzî felsefesinin geri kalanıyla ilişkisi daha da kapalıdır. Makalenin son bölümünde bu meseleye döneceğim (bölüm 3.6). İlk başta, “ruhani tıp” diye bir şeyin var olduğu fikrinin yaslandığı Galenosçu zemin üzerinden bazı genel durumları aktaracağım (bölüm 3.1). Biraz ileride göstereceğim gibi, Râzî söz konusu fikrin etrafında şekillenen Arapça gelenek içindeki tek yazar değildir. Ardından, *TR*'nin merkezi izleğine, yani iyi sürdürülmüş bir insan yaşamında aklın yeri meselesine geçeceğim (bölüm 3.2). Bu bölümün ardından, *TR* söz konusu olduğunda sıklıkla tartışılan bir konuya, yani Râzî'nin iyi bir yaşamda hazzın yeri hakkındaki görüşlerine dair bir inceleme gelecek (bölüm 3.3). Daha sonra, kitabın sınırlı amaçlarına yönelik bir değerlendirme sunacağım (bölüm 3.4); zira kitap, hakiki bir filozofun yüce değerlerine ve iyi temellendirilmiş inançlarına ulaşmak gibi bir zorunluluk koymaksızın, daha aşağı seviyeli nefsimizin durumunu düzeltmeye ve onları terbiye etmeye yardım etme niyetindedir. Bu değiniler ışığında, Râzî'nin ahlak hakkındaki -elimize ulaşmış- diğer bir eseri olan *es-Sîratü'l-felsefi* (*Felsefi Yaşam/Philosophical Life*) ile *TR* arasındaki ilişkiye dair daha iyi bir kavrayışımız olabilecek (bölüm 3.5).

NEFSLERİN TIBBI

Filozof “nefslerin hekimidir” ve tıpkı bedenler gibi nefsler de hasta olup tıbbi tedaviye ihtiyaç duyabilir, anlayışı antik dönemde oldukça yaygındı (Pigeaud 1981). Ancak Arap ahlak yazını bu izlek için tek bir ana Helen kaynağından yararlanır; Galenos. O, Arapça'ya aktarılmış iki eser arasındaki koşutluğu temsil eder; *Nefsin Etkilenimleri Üzerine* (*On the Affections of the Soul*, Galen 1819-33, 5:1-57, İngilizce çevirisi şuradadır; Galen 1997, 100-127) ve *Kişilik Özellikleri Üzerine* (*On Character Traits*, Kraus 1937, İng. çev. Mattock 1972; ayrıca bk. Walzer 1949). *Nefsin Etkilenimleri Üzerine*'de bizzat Galenos, Chrysippos gibi birçok filozofun nefsin *therapeiası* hakkında yazdıklarını söyler (Galen, *Affections*, 3). O,

Platoncu psikoloji temelinde Stoacı bir ahlak idealini savunmak suretiyle bu geleneği devam ettirir. Bizler, der Galenos, tıpkı Stoacıların vazettiği gibi, “akıl dışı güdüler”in doğmasına yol açan ve nefsin hastalıkları (*nosēma psuchēs*, Galen, *Affections*, 24) olarak anlaşılabilecek “etkilenimler (*pathē*)”i değil akli izlemeyi öğrenmeliyiz (Galen, *Affections*, 7).

Öte yandan Galenos, nefsin baştan ayağa akli olduğunu ve kızgınlık ya da korku gibi etkilenimlerin yanlış inançlar olduğunu dillendiren Stoa öğretisini reddeder. Bunun yerine o, üç veçhesi veya kuvvesi olan nefis şeklindeki Platoncu kavrayışa başvurur. (Bu üç veçheye genellikle “üç nefis” denir, bk. *Traits*, 26, Galenos tipik biçimde terminolojiye pek fazla takılmamamız gerektiğini söyler). Bu üçlünden yalnızca en yüksek dereceli olanı akletme yeteneğine sahiptir ve yalnızca o “eğitim”e açık bir yapıdadır (Galen, *Traits*, 42). Aşağı dereceli nefisler insan olmayan diğer canlılarda da bulunan, yani can sahibi olan (*spirited*) ve arzulayan nefislerdir. Etkilenimler nefsin bu iki kısmından doğar. Galenos’un “yanlış inançlar aracılığıyla doğan yanılgılar (*hamartēmata*)” diye tarif ettiği (Galen, *Affections*, 7; ayrıca bk. *Traits*, 30) bu etkilenimler akıl yürütmenin özelliklerinden mutlaka ayırt edilmelidir. “Kişilik özelliklerimiz”in (*ah-lāk*) hepsi değilse bile çoğunun yeri bu aşağı dereceli nefislerdir (Galen, *Traits*, 25-26). Kişilik özelliklerimiz doğuştan gelen bir doğal eğilim veya alışkanlık aracılığıyla ortaya çıkar (*Traits*, 30-31) ve aşağı dereceli nefisler aklın hâkimiyetine girinceye kadar bu nefisleri güçten düşürecek ya da “ehlileştirecek” iyi alışkanlık kazandırma ya da terbiye aracılığıyla bu kişilik özellikleriyle mücadele edilmelidir. Galenos’a göre bir nefse “sağlık” aşılamanın anlamı budur.

Erken döneme ait bir dizi Arapça metin “Galenosçu ahlak” başlığı altında sınıflandırılabilir (bk. Strohmaier 2003; Adamson yakında yayımlanacak). Grek kültürü eğilimiyle Arapça yazan ilk filozof Kindî’nin de hüznü bir rahatsızlık olarak ele alan ve *Risâletün fîl-hîleti li-def’îl-ahzân* (*Hüzünleri Gidermek İçin Gerekli Maharet Hakkında/On Dispelling Sadness*) adını taşıyan bir eser kaleme aldığını görüyoruz (§ IV.1, çevirisi şurada bulunabilir; Adamson ve Pormann 2012). Ancak bu eser görünüşe göre doğrudan Galenos’tan yararlanmaz. Bunun için Kindî’nin talebesi Ebû Zeyd el-Belhî’yi beklememiz gerekiyor. Râzî’nin *et-Tıbbü’r-rûhânî*’sinde olduğu gibi, Belhî’nin *Mesâlihu’l-ebdân ve’l-enfiis* (*Bedenlerin ve Nefisle-*

rin Yararına Olan Şeyler/Benefits for Bodies and Souls, tıpkıbasım al- Balkhî 1984 ve bir kısmının çevirisi Özkan 1990; ayrıca yürütülen bir tartışma için bk. Biesterfeldt 2012) risalesinin adında da Galenosçu yaklaşım zaten açıktır. Adından da tahmin edilebileceği üzere Belhî kitabını bedenın bakımını ve nefsin bakımını olmak üzere iki kısma ayırır; arada müzik ve şiirin hem bedende hem de nefste bıraktığı etkilere ayrılmış bir ara bölüm vardır. Nefsin bakımıyla ilgili olan ikinci kısım kızgınlık, hüznün (Belhî'nin bu durumlar üzerine yaptığı incelemede hocası Kindî'nin sesi gayet gürbüzce cınlar) ve takıntılı düşünceler (*vesâvis*) gibi çeşitli psikolojik bozukluklarla veya illetlerle ilgilenir. Bu eserin, Râzî'nin bir çift oluşturan eserleriyle, yani *TR* ve *Kitâbü'l-Mansûrî*yle gösterdiği koşutluk çarpıcıdır ve muhtemelen bu durum tesadüf değildir. İbnü'n-Nedîm'in *Fihrist*'inde Râzî'nin Belhli bir adamla çalıştığı söylenir ki kastedilenin Ebû Zeyd olması mümkündür (Adamson ve Biesterfeldt, yakında yayımlanacak). Bu iki ismin birbirinden bağımsız olarak, ahlakı tıbbileştiren Galenosçu yaklaşımdan yararlanmaları da bir başka olasılık. Bir diğer Galenosçu ahlak eseriye Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk* ıdır (*Ahlakın Arındırılması/Refinement of Character*), ancak Miskeveyh karışıma biraz Aristoteles'ten ve başka kaynaklardan eklemeler yapmıştır (metin ve İngilizce çevirisi; Miskeveyh 1967 ve Zurayk 1968). Eserin özellikle son bölümü, nefsin de hastalıkları olduğunu söylediğine göre Galenosçu bakış açısına sıkı sıkıya bağlıdır. Hatta Miskeveyh, kişiliğin yapısını incelerken doğrudan adını vererek Galenos'tan alıntı bile yapar. *Tehzîbü'l-ahlâk*, Kindî'nin *Risâletün fi'l-hileti li-def'i'l-abzân*'ından uzunca bir alıntıyla son sözü söyleyerek çemberi tamamlar.

Bu eserlerden hiçbirinin bedensel ve psikolojik illetler arasında ya da bedenlerin tıbbıyla nefslerin tıbbı arasında bir mecaz veya teşbih olarak koşutluk kurmadığını vurgulamak önemlidir. Buradaki iddia daha ziyade, nefslerin de *gerçek manada* sağlıklı veya hasta olabileceği, nefsler için *gerçek manada* bir tür tıbbın var olduğu iddiasıdır. Başka bir yerde öne sürdüğüm üzere (Adamson, yakında yayımlanacak), yukarıda anılan metinler bu söylenene haklı gerekçeler sunuyor. Bir kere, iki tıp türü arasında güçlü yapısal benzerlikler var. Tıpkı bedensel tıbbın beden için yaptığı gibi psikolojik tıp da nefsin iyi halini hem koruma hem de onarma peşindedir (bk. Belhî, *Mesâlih/Benefits*, 269-270; Miskeveyh, *Tehzîb/Refinement*, 176). Üstelik hem bedensel hem de psikolojik tıp dengeyi, ahengi ve itidali koruma amacındadır. Râzî'nin dediği gibi;

(Platon'a) göre insan yaygın olarak bilinen tıp türü, yani bedensel tıp aracılığıyla ve yalnızca kanıtlar, tanıtımlarla ulaşılacak tıp türü, yani ruhani tıp aracılığıyla bu nefsin fiillerinde dengeyi sağlamalıdır ki bu fillerle kastedilen şeyde ifrat ve tefrite düşülmesin (*TR*, 29).

Öte yandan nefste aranması gereken “denge”nin, nefsin çeşitli kuvvelerinde aranacak aynı denge olmadığını göreceğiz, tıpkı Galenosçu tıp kuramında bedenın de dört tabiatının dengede olması gerektiği gibi. Aslında nefsin dengesi veya ahengi aklın, nefsin geri kalanına hükmetmesi demektir.

“Ruhani tıp” fikrinin olabilirliğine yol veren son düşünce bazı illetlerin hem bedeni hem nefsi kapsamasıdır. Belhî, nefste ortaya çıkan ama bedensel bir nedenden, yani sarı safranın fazlalığından doğan takıntılı düşünceler örneğinde bu durumu açıkça ifade eder (el-Belhî, *Mesâlih/Benefits*, 323-23). Söz konusu durumun tersi de doğrudur, yani nefsin illetleri bedensel semptomlara neden olabilir. Râzî mesela hasedin bedene zararlı olduğuna değinir, “çünkü onun nefsteki etkilerinin yanında bedende de uzun süreli uykusuzluk, kötü beslenme gibi etkileri olur, üstelik bunları solgunluk, kötü bir dış görünüş ve mizacın bozulması izler (*TR* 51).” Psikolojik fenomenlerin fiziksel bir yansıması da olur, düşüncesi akla kolayca Aristoteles’in kızgınlık hakkındaki meşhur değinisini getirebilir; zira ona göre kızgınlık kalbin civarındaki kanın kaynamasına yol açar (*De Anima* 403a31, Miskeveyh de aynı düşünceyi takip etmiştir; *Tehzîb/Refinement*, 193-194). Öte yandan bu yazarlar, Galenos’un Arapça’ya aktarılan ve Arapça versiyonu bugün elimizde olan (Biesterfeldt 1972) *That the Powers of the Soul Depend on Those of the Body* (*Nefsin Kuvvelerinin Bedeninkilere Bağlı Olması Hakkında*) çalışmasında bu iddiaları için çok daha gürbüz bir kuramsal dayanak bulmuşlardır. Bu eserde Galenos’un en sevdiği örneklerden biri sarhoşluktur, çünkü sarhoşluk nefsin akleden kısmının bile bedenın durumundan etkilendiğini gayet açık biçimde gösterir. İçki içmenin önce bedensel ardından psikolojik tehlikelerine karşı uyardığı bölümde, yani *TR*’nin 14. bölümünde Râzî’nin aklında belki de bu Galenosçu yaklaşım vardı. Tıpkı Galenos gibi o da içkinin, nefsin akleden kısmında bile etki ettiğini açıkça dile getirir (*TR*, 73). Bedenle nefsin bu karşılıklı etkileşimleri düşünülürse tıbbın salt bedene yönelik bir ilgi olarak sınırlanamayacağını söylemek gayet haklıymış gibi görünür.

AKLIN İDARESİ

Bugün “zihinsel hastalık”tan söz ettiğimize göre tüm bunlar bize gayet doğal görünebilir. Ancak, *ahlaki* özelliklerin nefsi yalnızca bozmakla kalmayıp onun rahatsızlıklarına da yol açtığı fikri bize daha az tanıdık gelecektir. Yukarıda değindiğim gibi, bu durum Galenos için ne anlama geliyorsa Râzî için de aynı anlama gelir; aklın, kişinin nefsine baskın olmadaki ve dolayısıyla kişinin davranışlarına hâkim olmadaki başarısızlığı. Her ikisi de burada, Platon’un *Devlet* ve *Timaeus*’ta nefsi üç veçhesi olan bir şey olarak ele aldığı çözümlemesini takip ederler. Bu üç veçhe şunlardır; akıl (Râzî buna *el-‘akl* veya “düşünen nefis,” *en-nefsü’n-nâtika* der), tin/*can* (“öfke duyan” veya “hayvani” nefis) ve iştihâ duyan nefis. Râzî *TR*’nin 2. bölümünde bu yaklaşımı açıkça Platon’un görüşü olarak sunar; gerçi Râzî bu görüşün Sokrates’e de atfedilebileceğini ekler (*TR*, 31). Râzî’nin burada, Sokrates’in ana konuşmacı olduğu *Devlet*’i dikkate aldığı iddia edilebilir, ancak onun aslında *Timaeus*’u, daha özel olarak Galenos’un sunduğu şekliyle bu diyalogu düşünmesi daha muhtemeldir (ayrıca bk. Bar-Asher 1988-1989). Galenos, *Timaeus*’un tıpla ilgili kısmına bir yorum yazmıştı; bu yorum kısmen, Râzî’nin ondan yaptığı alıntılar aracılığıyla elimize ulaşmıştır. Galenos’un, *Timaeus*’u bir özet halinde mealen aktardığı versiyonun Grekçesi kayıptır, ancak Arapça çevirisi elimizdedir (Galen 1951).

Timaeus’un (Galenos üzerinden bıraktığı) etki Râzî’nin üç nefis hakkında yaptığı genel beyanda görülebilir:

(Platon’a) göre, düşünen nefsin bir tözü olmasına karşın bu iki nefsin, yani bitkisel/*nebâti* ve öfkeyle ilişkili/*gadabî* nefslerin bedeninin bozuluşundan sonra varlığını sürdürecektir tözleri yoktur. Aksine, bunlardan biri, yani öfkeyle ilişkili olan nefis kalbin bütün mizacıdır; diğeri, yani iştihâ duyan/*shevî* ise karaciğerin bütün mizacıdır. Ona (Platon’a) göre beynin bütün mizacı ise düşünen nefsin kullandığı ilk alet ve araçtır (*TR*, 28).

Üç nefsin beyin, kalp ve karaciğerle bağlantılı kılınması *Devlet*’te değil *Timaeus*’ta yer alır (69c-71b). *Timaeus*’ta bulunduğu şekliyle Platoncu psikolojinin anatomik boyutlarını göz önünde bulundurduğumuzda,

burada karşımıza *TR* kitabını Râzî'nin tıbbi ilgileriyle bağlantılı kılan bir başka nokta daha çıkar. Hakikaten de Râzî'nin tıp sanatına *Giriş* mahiyetinde yazdığı çalışmasına şöyle bir göz attığımızda onun burada da üç psikolojik kuvveyi, yani karaciğerde, kalpte ve beyinde yerleşik “doğal, hayvani ve psişik” kuvveleri ayırdığını görüyoruz (al- Râzî, *Libro de la introduction*, §11). Burada Râzî'nin sunduğu şekliyle “Platon’un” kuramında bir tutarsızlık bulabiliriz. Şöyle ki eğer akıl beyinde yerleşikse, yukarıdaki alıntıda ifade edildiği üzere, beden ölümünden sonra nasıl varlığını sürdürebilir?

Alıntıya daha yakından baktığımızda cevap kendini gösterir; aşağı dereceli nefisler beden azalarının karışımlarından (*mîzâc*, çoğ. *emzice*) başka bir şey değilken düşünen nefis beynin bir karışımı/*mizacı* olmayıp yalnızca bu karışımı/*mizacı* bir araç olarak kullanan şeydir. *TR* aslında bir psikoloji kitabı değil de ahlak kitabı olduğu için, kitapta bu konuda umduğumuzdan daha az ayrıntı buluyoruz. Özellikle, aklın, ölümden sonra yani araç olarak kullandığı aza yok olduktan sonra işlevini nasıl sürdürebileceğini merak edebiliriz. Bu konudaki bilinemezliği kötü şöhret olmuş Galenos’un aksine Râzî beden olmaksızın nefsin varlığını sürdürebileceği fikrine sıkıca bağlı gibidir. O, yine Platon lehine konuşurken, beden ölümünden sonra düşünen nefsin hâlâ canlı ve düşünebilme yeteneğinde kalacağını öne sürer (*TR*, 31). Dolayısıyla, akıl yürütmenin bu yaşamda bile beyindeki herhangi bir fiziksel bağıntı söz konusu olmaksızın gerçekleştiği sonucunu çıkarabiliriz. Râzî'nin sunduğu, düşünen nefsin işlevleri listesinde “duyum, iradi hareket, imgeleme, düşünme ve bellek” (*TR*, 28) yer alır. Bunun üzerine, anılan listede yer alan, düşünce dışındaki, tüm maddelerin bedene, daha özel olarak beynin mizacına ihtiyaç duyduğunu söylemek makul bir çıkarım olacaktır. O hâlde bu işlevler ölümden sonra kullanılamaz (bu noktada, ölümden sonraki yaşamımızda bu dünyadaki yaşamımızı hatırlayıp hatırlamayacağımız sorunu baş gösterir).

Ancak görünüşe göre, maddi olmayacak şekilde gerçekleşen düşünmeyle maddi olarak gerçekleşen duyum, irade vs. arasındaki ayrım Râzî'nin diğer yazılarında yer almaz. Tıbbı dair *Giriş*'inde Râzî tahmin edilebileceği üzere duyum ve iradi hareketi sınırlar gibi azalara bağlı kılar. Ama burada o, düşünen nefsin üç “hükmeden yeti”sinin, yani imgeleme,

düşünme ve belleğin “psişik *pneuma*”ya bağlı olduklarını ve beynin önünde, ortasında ve arkasında yer aldıklarını da söyler (al- Râzî, *Libro de la introduccion*, §11.5). Eserin başka bir yerinde Râzî bedendeki dengesizliğin “düşünce ve aklı” baltalayabileceğini açıklar (al- Râzî, *Libro de la introduccion*, §13.4). Tüm bunlar, en azından bu yaşamda, düşünmenin beyindeki bir etkinliği kapsadığı meselesini gayet açık hale getiriyor. Beynin veya onun mizacının, nefsin “aleti” olup bizzat nefis olmadığına dair ikazı dikkate alsak bile sorun halledilmemiş olarak kalıyor. Zira bu alet düşünmenin ya zorunlu bir aracı olacaktır ya da olmayacaktır. Eğer o, düşünme için zorunluysa nefsin ölümden sonra düşünmeye nasıl devam edebileceği belirsizdir. Eğer o, düşünme için zorunlu değilse bedenlerimizde yaşam sürerken beynin düşünceye ne gibi katkısı olduğu ve beyindeki zayıflamanın düşünceyi neden sekteye uğrattığı meseleleri belirsizdir.

Gerçi yukarıda değindiğimiz gibi, bu konu *TR*'de soruşturulması beklenebilecek konulardan değildir. Hakikaten de Râzî ölüm korkusunu ele alırken nefsin ölümsüzlüğüne dair bir kanıt sunmayı açıkça reddeder, çünkü böyle bir kanıt uzunca bir tartışmaya ihtiyaç duyar ve “başkalarının söylediklerine güvenmek yerine bizzat tanıtılma (*burhân dūne'l-haber*)”yı gerektirir (*TR*, 93; ayrıca ilerideki bölüme, bölüm 3.4'e bk). Zaten bu eserin hedefleri bakımından Râzî'yi akıl meselesinde ilgilendiren asıl nokta aklın ölümden sonraki yazgısı değil, bu yaşamdaki önceliği, üstünlüğüdür. Yukarıda tartışılan psikoloji kuramını Râzî bizzat kendisine değil de Platon'a atfetse bile bu kuram *TR*'nin bütününde kullanılmıştır, ayrıca bizzat Râzî'den kabul gördüğü açıktır. Akla ayrılan yüce mevki eserin ta en başında bile vurgulanmıştır. Hemen ilk cümlede Râzî aklı “kendisi aracılığıyla bu dünyada ve öte dünyada faydalara ulaşabileceğimiz” araç olarak tanımlar (*TR*, 17). Beyin, yalnızca gemiler yapma (tabii ki!) ve tıbbi bilgi nimeti gibi, sağladığı pratik yararlar nedeniyle değil; ayrıca, ilk başta bize karanlık olan noktaları daha sonra kendisi sayesinde bilebildiğimiz için de değerlidir. Râzî bu bağlamda, “ulaşabileceğimiz en yararlı şey olan” astronomi ve “Yaratıcının bilgisi” gibi örnekleri anar (*TR*, 18).

Aklın böylesi yüce bir değeri olduğu için onu arzuya tabi kılmak yanlış olacaktır. Aksine tersi gereklidir; her zaman “aklı kullanmalı, onu hesaba katmalı ve ona bağlı olmalıyız” (*TR*, 18). *TR* kitabı baştan sona, akla

hakkı olan üstünlüğü vermek için çabalayan bir başvuru kılavuzu ve ikaz niteliğindedir. Galenos kızgınlığa teslim olan, yani “can taşıyan/*hayvani*” nefsin hâkimiyeti altında olan birinin akıldan yoksun vahşi hayvan me-sabesinde olduğuna işaret etmişti (*Affections*, 22-23). Ahlaki açıdan ku-surlu insanları insan dışındaki canlılarla kıyaslayan bu yaklaşım, *TR*’nin açılış cümlesinde, bizim ancak “akıl sayesinde akıl sahibi olmayan canlı-lardan (*el-hayevânü ğayru’n-nâtık*) daha iyi olduğumuzu” söyleyen açılış cümlesinde tekrar karşımıza çıkar (*TR* 18; ayrıca bk. Adamson 2012). Râzî, insanla diğer canlılar arasındaki asli farkı arzunun ve ruhun (*spi-rit*) dayatmalarından kaçabilme yeteneğimizde, bu akli yetenekte görür. Onun görüşü genel olarak şöyledir:

Akıl sahibi, onları (arzu ve doğa) dizginlemeli ve engelle-melidir; sonucunun ne olacağını dikkate alıp uzunca düşün-meksizin, sonucu kafasında canlandırarak ölçüp biçmeksizin onlara tam yetki vermemelidir, ancak bundan sonra bir ter-cih yapmalıdır ki sonunda haz alacağını sandığı şeylerden acı çekmesin (*TR*, 22).

Râzî zaman zaman, bir eylemin sonucunu dikkate alma ve bir eyleme öylece atlamadan evvel onun uygunluğunu tartma şeklindeki akli yete-nek için *raviyyet* (derin düşünme, düşünüp taşınma) kelimesini kullanır. Diğer canlıların böyle bir yeteneği yoktur, demek ki bizler de “ölçüp tart-maksızın serazat eyleyen hayvanlar gibi (*itlâku’l-fi’li min ğayri raviyyetin*) olmamalıyız” (*TR*, 56).

HAZ

Şu hâlde akıl, belirli bir eylemin gidişatına göre o eylemin sürdü-rülmeye değer olup olmadığını hangi ölçüte göre belirlemelidir? Soru-nun cevaplarından birini L.E. Goodman veriyor. Kendisi birçok eserinde Râzî’nin bir Epikuros taraftarı olduğunu iddia ediyor (Goodman 1971, 1972, 1999, 2015). Tarihsel açıdan bakarsak bu iddia açıklanması zor bir iddiadır, çünkü Epikurosçuluk Arapça konuşulan dünyada hiç bilinmiyor değilse bile çok az biliniyordu. (Ana Grekçe kaynağımız olan Diogenes Laertios Arapçaya çevrilmemişti, ayrıca elbette Cicero ve Lucretius gibi Latin kaynakları da Arapçada ulaşılabilir değildi; Goodman başka müm-

kün yollar teklif ediyor [2015]). Ancak bu iddia hemen ipe sapa gelmez bir iddia olarak boşa çıkartılmamalıdır. Her şey bir yana, şayet Râzî Epikurosçu savları yineliyorsa bu durum Epikurosçuluğun o dönemde bir şekilde ulaşılabilir olduğuna dair bir kanıt sunar. Goodman'ın yorumuna göre Râzî bir hazcıydı; ama elbette saf, inceltilmiş bir hazcı. Tıpkı Epikuros gibi Râzî de daha haz dolu bir yaşamın düşkünce bağımlılıktan ziyade ılımlılık aracılığıyla elde edilebileceğini düşünüyordu. Bunun üzerine Goodman şunlara işaret ediyor; Râzî “saf hazcı düşüncülerden ılımlı bir çilecilik” türetmiştir ve “Platon'un aksine o, ahlaki bir temel olarak haz ilkesine sapmaz biçimde sadıktır.” (Goodman 1972, 32 ve 34). Eğer iddia doğruysa, bölümün başında sorduğumuz soruya Râzî şöyle cevap verebilirdi; kişinin bir eyleme dair akli seçimi en uzun vadede en çok haz verenin seçilmesi üzerinden gerçekleşir. Bu yaklaşım genellikle, şu anki haz fırsatlarından feragat etme anlamına gelir. Yukarıda gördüğümüz gibi, diğer canlılar aslında karar vermeyip yalnızca karşılırlarına çıkan haz fırsatlarına öylece atladıkları için bu türden bir kendini tutma yeteneğinden mahrumdurlar.

Hiç kuşkusuz *TR*'de Goodman'ın yorumunu destekleyecek pasajlar vardır. Örneğin:

Arzu ve doğa her daim şimdiki hazlara, üstelik bunları, sonuçlarını düşünmeden veya ölçüp tartmadan (*min ğayri fikrin ve lâ ravıyyetin*) tercih etmeye davet eder. Onlar haz peşinde koşmayı kışkırtır ve bunda acele ettirirler; her ne kadar bu şimdiki haz, daha sonra gelecek acıyı çeken ve kendisinden daha güçlü hazzı engelleyen bir şey olsa da. Zira bu doğa ve arzu başka bir şeyi değil yalnızca şimdiki hallerini dikkate alırlar, onlar ancak şimdiki zamanda kendilerine zarar veren acıyı reddederler... İşte bundan dolayı akıl sahibine yaraşan onları [arzu ve doğa] dizginlemek ve engellemektir; o, sonucunun ne olacağını dikkate alıp uzunca düşünmeksizin, sonucu kafasında canlandırarak ölçüp biçmeksizin onlara tam yetki vermemelidir, ancak bundan sonra bir tercih yapmalıdır ki sonunda haz alacağını sandığı şeylerden acı çekmesin (*TR*, 21, 22).

Görünüşe göre bu yaklaşım, uzun vadede hazzı azami ve acıyı asgari kılma reçetesinden başka bir şey değil. Ancak Goodman'ın yorumunda

bir sorun var. Zira epeyce metinsel kanıt Râzî'nin son tahlilde hazzı hiçbir değer biçmediğini gösteriyor (Adamson 2008; Goodman 2015, 165-166; aslında Goodman Râzî'nin Epikürosçu ahlak öğretisinin özünü, yani hazzın en yüce iyi olduğu kabulünü reddettiğini onaylıyor, ancak devamında Râzî ile Epikürosçuluk arasında güçlü çağrışımlar olduğunu ekliyor). Aslında Râzî, Platon'un *Timaeus*'undaki (diğer diyaloglar da söz konusu olabilir, ancak burada da muhtemel kaynak *Timaeus*'tur) öğretiyeye bağlıdır; haz iyi değildir, çünkü o, hazzı ulaşıldığında ortadan kalkacak zararlı durumları veya acıyı gerektirir.

Bu yaklaşımın kanıtları, Râzî'nin ahlak üzerine olan kaybolmuş bir eseri hakkındaki kayıtlardan çıkarılabilir (şurada derlenmiştir; er-Râzî, *Resâil*, 139-164). Öte yandan bizzat *TR*'de de bu öğreti yer alır:

Çünkü acı ve doğal halden çıkış bazen uzunca bir sürede ağır ağır meydana gelir. Sonra bunun ardından kısa bir sürede, aniden doğal hale dönüş gelir. Böyle durumlarda acı çeker olduğumuz hissini kaçıırız, sonra doğal hale dönüşle hissimiz fazlasıyla açık hale gelir ve işte bu duruma “haz” deriz. Bu yüzden eğitilmiş olmayan insanlar hazzın, öncesinde bir acı olmaksızın meydana geldiğini ve onun acıdan ayrı, saf ve azade olduğunu sanırlar. Oysa gerçekte hal böyle değildir. Aksine hiçbir haz, öncesinde doğal halden çıkışın doğurduğu bir miktar acı olmaksızın asla var olamaz (*TR*, 37).

Platon'un da vurguladığı gibi, bu yaklaşım hazzın iyi olamayacağını ima eder, çünkü haz tanımı gereği, bizi hazzı götüren süreç tarafından saf dışı bırakılan bir acının ya da zararlı durumun varlığını anımsatır. Ancak bu söylenen, tüm bu geri dönme, düzeltme hallerinin haz verici olduğu anlamına gelmez; *Timaeus*'ta yer aldığı şekliyle, sadece çok hızlıca eski hale döndüğümüz durumlarda hazzı hissederiz, tıpkı acıyı sadece hızlıca zarar gördüğümüz durumlarda hissettiğimiz gibi. Doğal halde ise bunlar algılanmaz, onda ne haz ne acı vardır (er-Râzî, *Resâil*, 150). Bu bağlamda doğal hal, sağlıklı olma durumuna benzer, çünkü bu durumun da herhangi bir haz taşımadığı söylenebilir (*TR*, 66). Burada Râzî'nin durduğu yer Epiküros'un kiyle keskin bir tezat teşkil eder, zira Epiküros'a göre acının yokluğu algılanamaz değildir, aksine o, mümkün hazların en yüksek derecelisidir.

Açıktır ki Râzî, Platon'un olduğundan daha fazla hazcı değildir. O halde, yukarıda *TR*'den alıntılanan ve Râzî'nin bizi, belirli bir eylemin gidişatındaki uzun vadeli haz-acı dengesi hakkında düşünmeye teşvik ettiği pasajı ve benzeri pasajları nasıl açıklayacağız? Aşağıda alıntılacağım ve Râzî'nin oburluğu tartıştığı uzunca pasaj bu durumu aydınlatacak bir pasajdır; kısmen, oldukça eğlenceli olduğu için ve kısmen, Râzî'nin ahlaki duruşunu anlamada çok önemli olduğu için:

Medînetü's-Selâm'da [Bağdat] bir adam benimle birlikte, önümüze çokça konmuş yaş hurmadan yiyordu. Ben, ölçülü yedikten sonra yemeyi bıraktım, adam ise yemeye devam edip neredeyse hepsini yedi. Adam doyup yemeyi bıraktıktan sonra, baktım ki önümüzdeki tabak alınırken gözü hâlâ orada, ben de kendisine şöyle sordum: "Gözün doydu mu, arzun tatmin oldu mu?" Şöyle cevap verdi: "İsterdim ki [doymadan] önceki halimde olaydım da bu tabak önüme şimdi konaydı." Bunun üzerine ben de: "İştihadan doğan acı hissi ve onun verdiği elem şimdiki halinde bile durulmadığına göre, şimdi doymuşluktan gelen bu ağırlığı ve şişkinliği çekeceğine tam doymadan önce yemeyi bırakıp gözünü doyursaydın daha doğru olmaz mıydı? Hazımsızlığın sana getireceği hastalıklara dair bir fikrin yok. O zaman çekeceğin acılar şimdiki hazlarından kat kat fazla olacaktır" dedim. Bunları söyleyince söylediklerimin manasını anladığını, bunların ona nüfuz ettiğini ve ona ulaştığını gördüm. Ömrüme ant olsun ki felsefi eğitimlerle eğitilmemiş olanlar için bu ve bunun gibi sözler felsefi ilkelere dayalı kanıtlardan çok daha ikna edicidir. Zira 'iştiha duyan nefsin düşünen nefse ilişmesinin nedeni, düşünen nefsin bir aleti ve aracı gibi olan bu bedenin düşünen nefsin bu âleme dair bilgisini elde etmesi süresince kendisiyle [bedenle] kalacak şeylere ulaşmasını sağlamaktır' kanaatinde olan birisi iştiha duyan nefsi zayıflatacak ve onu yeter miktarda besinden fazlasını almaktan menedecektir. Çünkü bu kişi doğası bakımından beslenmedeki amaç ve kastın haz almak olmayıp aksi takdirde mümkün olamayacak varlıkta sürme meselesi olduğunu bilir (*TR*, 70-71).

Bu pasaj doğru düşünebilen -yani “felsefi ilkelere dayalı kanıtlar” a uygun olarak eyleyen- birisinin hazzı tamamen kayıtsız olduğunu açıkça gösteriyor. Böyle birinin istediği şey *bilgidir*. O, kendisini hayatta tutup bilgiye ulaşmasını sağlayacak kadar yer ve iştihalarını doyurma ihtiyacını bu nedenle kerhen kabul eder. Bu durum bize Platon’un *Devlet*’indeki “zorunlu arzular”ı (558d-e) ya da Râzî’nin düşünce silsilesinin muhtemel kaynağı olan *Timaheus*’u hatırlatıyor. *Timaheus*’ta (69c-d) haz ve acıları da içeren “zorunlu etkilenimler”den (*pathēmata*) söz edilir.

Öte yandan bu pasajdan başka bir şey daha öğreniyoruz; hazzı azami kılmaya odaklanmış, böyle düşünen birileriyle konuşurken bu tür felsefi ilkeleri kullanmak iyi değildir. Râzî alıntıda geçen obur kişiye hazzı bir hesaplama yapmasını tavsiye eder, bu kişi uzun vadedeki acıyı düşünüp kısa vadeli hazzı bastırmalıdır. Ama bu tavsiye, oburu, yemeye dair şimdi sahip olduğu tutumu iyileştirmeye ikna etmek için yapılmıştır yalnızca. Onu, hazzın hiçbir şekilde peşinde koşmaya değer olmadığına ikna etme gibi bir amaç (deyim yerindeyse) gündemde değildir, çünkü söz konusu obur bir filozof değildir ve O bu tavsiyeden ancak, bir dizi hazzı değerler şemasına sahip olma gibi bir yarar sağlayacaktır. O halde Râzî’nin verdiği tavsiye şudur; çok yememelisin, çünkü bu durum uzun vadede sana hazdan çok acı verir. Goodman’ın, Râzî’nin Epikürosçuluğuna dair yorumuna el veren ve *TR*’nin her yanına dağılmış benzer pasajlar da aynı yolla açıklanabilir. Bu tür tavsiyelerle, hâlâ, salt acıyı asgari ve hazzı azami kılma odaklı düşünen, ayrıca bu tür ahlaki tavsiyelere ihtiyacı olan okurlar hedeflenmiştir.

NEFSİN REJİMİ

Az önce aktarılan yorumun imalarından biri de şudur; *TR*’nin bizlerden birer filozof çıkarma gibi bir niyeti yoktur. Kitabın amacı daha çok, aklın, aşağı dereceli nefslere galip geleceği şekilde alışkanlık kazanmamıza yardım ederek bizleri doğru yola teşvik etmektir. Bu kitabın, kelimenin gerçek anlamıyla bir tıp kitabı olduğu iddiasına dönersek Râzî’nin buradaki tavsiyelerinin bedenle ilişkili olan tıptaki diyet ve alıştırma reçetesine, böyle bir rejime tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Bedenlere tavsiye edilen rejimin mukabili olan buradaki “rejim” veya nefsin eğitimi fikrine daha önceden Galenos da değinmişti (*Traits*, 34). *TR*’nin ikinci bölü-

münde Râzî de benzer şekilde nefis için bir “alıştırma” (*temrîn*, TR 20) ve nefsi arzuya karşı mücadeleye “ayarlama”dan (*vatane*, TR, 21) söz eder; bu süreç kimelerine diğerlerinden daha zor gelecek bir süreçtir. Öte yandan, sözü edilen süreç insanın kendini yalnızca zararlı hazzlardan koruması anlamına gelmez, çünkü insan nefsinin “alıştırmak” için (TR, 22) zararsız hazzlardan da kaçınmalıdır. Bir yerde ifade ettiği üzere Râzî’nin amacı basitçe “nefsin kişisel özelliklerini (*ahlâk*) geliştirmek”tir (TR, 20; bu “kişisel özellik” terimi başka bir yerde “alışkanlık” terimiyle şerh edilmiştir, TR, 32).

Dolayısıyla, böyle bir amaç düşünülürse, okura felsefi açıdan iyi temellendirilmiş inançlar aşılacak zorunlu değildir. Râzî kendisi için ter- cihen, Platon’un nefis, ölüm sonrası ve benzeri konular hakkındaki savla- rını, ayrıca haz yerine bilgi peşinde koşulması tavsiyesini kabul edecektir. Ancak TR’nin amaçları göz önüne alınırsa, onun tavsiyelerini nefsimi- zin aşağı kademelerinin ehlileşeceği ölçüde kabul etmemiz yeterlidir. Bu yüzden Râzî, Platon’un nefis öğretisinin kendi türevini sunduktan hemen sonra şöyle yorum yapar:

İşte böylece, akıl sahibi kimse bu manaları aklının gözüyle ölçer ve ilgisini, dikkatini onlara yönlendirir. Böyle bir kimse bu kitabı [inceleyerek] bu bağlamda en yüksek rütbe ve menzile ulaşmasa bile, hiç değilse bu menzillerle ve rütbelerle bir bağlantısı olur -velev ki bu menzillerin en düşüğüyle olsun. İşte bu [kötünün iyisi mantığı] arzuyu, bu dünyalık ve şimdiki zararlara yol açmayacak ölçüde kısıtlamayı savunanların görüşüdür (TR, 31-32).

Böylece TR’nin gayet dikkatlice tasarlanmış bir kitap olduğu ortaya çıkıyor. Zira kitap zaman zaman filozofların elde ettiği daha yüksek ha- kikatlere gönderme yapsa da sayfalarının çoğunda bizleri hayvanlar gibi eylediğimiz için haşlar. Uzun vadeli sonuçlarını düşünmeksizin hayvanlar gibi davrandığımızda, ölümden sonraya kulak asmayan ama hiç değilse bu yaşamda kendisine acı verecek deneyimlerden kaçınmak ve uzun vadede hazzı azami kılmak için aklını kullanan birinin ehven-i şer olduğu için kabul edilebilir olan şu “aşağı konumundan” bile daha aşağıya düşeriz.

Râzî’ye göre, en azından bu asgari sınıra ulaşmamız için bizleri *utan- dırma* yoluna başvurmak, mesela eylemlerimize girişmeden önce onlar

üzerinde düşünmede başarısız olduğumuzda bizi hayvanlarla kıyaslamak tam anlamıyla tutarlıdır. Kendisinden önce Platon ve Galenos'un düşündüğü gibi Râzî de can sahibi olan, hayvani nefis in arzuya mücadelede aklın müttefiki olduğunu düşünür; can sahibi nefis ise akla değil utandırılmaya veya aşağılanmaya karşılık verecektir. Râzî'nin durmadan kımıldama, rahat oturamama konusunda verdiği tavsiye ilginç bir örnektir. Bu örnek felsefi kavrayış için umut vadeden bir içerik gibi görünmeyebilir, ancak Râzî kendi ahlak felsefesini gözler önüne seren bir hikâye anlatır. Hikâyede, bir yandan sakalıyla oynarken yerinde duramayan, sürekli kıpırdayan bir hükümdardan söz edilir. Böyle yaptığı için küstah (ve tabii cesur!) veziri tarafından eleştirilen hükümdarın tepesi atar, ama öfkeli nefsindeki "gurur ve kararlılıkla" kendini düzeltir. Râzî *TR*'nin başka bir yerinde öfkeyi, nefsin mutlaka alt etmemiz gereken bir başka etkilenimi şeklinde tarif eder; sıkça yaptığı üzere burada da kendini bu etkilenime düşünmeden kaptıran insanların vahşi hayvanlar gibi olduğunu söyler (*TR*, 55). O ayrıca Galenos'un annesinden söz ettiği kısa bir öyküyü tekrarlar; Galenos'un annesi kilidi açamadığı zaman zıvanadan çıkıp onu dışlarmış, ki bu örnek *Nefsin Etkilenimleri Üzerine*'de (*On Passions of the Soul*; anahtarı ısırın öfkeli adam 16 ve Galenos'un kötü mizaçlı annesi 40-41) tarif edilen bozuk mizaçtır. Öfkenin özündeki akıl dışılığa rağmen, az önce aktarılan hikâyedeki hükümdar gibi insanlar onun yardımını görebilir. Öfke, "arzuya boyun eğmekten utanma" tarafından tahrik edildiği sürece yararlıdır.

Râzî ardından, ahlaki gelişimin en az üç seviyesi olduğunu kabul eder. İlk aşamada, arzuya kolayca boyun eğmekle vahşi hayvanlardan pek de iyi değilizdir. İkinci aşamaya felsefi düşünümle değil, aşağı dereceli nefsi ehlileştirmekle ve hatta onu aklın askeri kılmakla ulaşılır. İşte, bu dünyadaki hazza ve acıya dikkat kesilen hazcı bir hesaplama aracılığıyla arzularımızı kısıtladığımızda ya da arzunun karşısındaki zayıflık anında öfkeyi yararlı bir şey olarak kullandığımızda söz konusu olan budur. Gerçi Râzî, "doğanın bağlayıcılığını aşmamız, arzuya karşı mücadele etmemiz, ayrıca bunlardan farklı ve çok daha yüce olan bir şeye doğru devam etmemiz" gerektiği konusunda gayet açıktır (*TR*, 24). Sözü edilen bu daha yüksek hedef, filozofların peşinde olduğu hedeftir. Arzuyu ve ruhu akli nefse tamamen itaatkâr kıldıktan sonra filozoflar artık hazla güdülenmezler, ama bu durumda onların hazdan kaçmada

aşırıya varmaları da gerekmez (ki bu aşırılığa *es-Sıratül-felsefi'de* [*Felsefi Yaşam/Philosophical Life*] işaret edilmiştir; bk. aşağıda bölüm 3.5). Filozoflar aşağı nefslerin peşinden koştuğu bedensel iyilere değer vermezler, zira filozofların bedenle bağları güdülenmeyle ilişkisiz olduğu gibi ontolojik de değildir; çünkü yukarıda gördüğümüz gibi aşağı nefsler karaciğerle kalbin “mizaçlarından/karışımından” başka bir şey değildir. Şu hâlde filozof, ölümden sonra kendisini bekleyen tarzda yaşamaya zaten yakındır (bölüm 3.6’da bu konu üzerinde daha çok durulacak). *TR*, ahlaki kazanımın bu en yüksek ve üçüncü seviyesine kısaca değinir, zira kitabın asıl niyeti bizleri bu seviyeye taşımak değildir. Râzî’nin amacı daha ziyade, bizleri, aşağı dereceli nefsin hâkimiyeti nedeniyle ortaya çıkan psikolojik rahatsızlıklar (öfke, keder, kıskançlık atakları vs.) tarafından nefsin istila edildiği ilk seviyeden ikinci seviyeye, yani aklın aşağı dereceli nefse hâkim olduğu ama neyin değerli olduğu konusunda nefsi en iyi olmasa da “ikinci en iyi inançlar”da tuttuğu seviyeye geçirmektir. Şurası dikkate değer; söz konusu kişi hâlâ bir hazzıdır, dolayısıyla doğru olanı yapmaya acı ve haz ya da utanma ve mahcubiyet üzerine düşünmek suretiyle sürüklenmek durumundadır.

TR’nin ölüm korkusu hakkında olan son bölümü Râzî’nin onu diğerlerinden ayıran yaklaşımının bir örneği mahiyetindedir. Râzî’nin buradaki açılış hamlesine zaten değinmiştik; Râzî ölüm sonrasına dair ayrıntılı bir felsefi tartışma sunmayı reddeder. O bunun yerine, ölüm korkusunu defetmeye, nefsin de bedenle birlikte öleceğine inananlar için bile bu korkuyu defetmeye odaklanır. Onun burada teklif ettiği düşünce tarzı aynı şekilde salt acı ve hazzı dayanır; “[Ölümden sonrasını inkâr edenlerin] düşüncesine göre ölümün ardından insan için elbette hiçbir acı yoktur, çünkü acı bir duyumdur ve duyum da ancak canlılar için söz konusudur” (*TR*, 93). Bu yaşamda acıya maruz kaldığımız düşünülürse, bu açıdan bakıldığında ölümle gelen var olmama durumu aslında bu mevcut yaşamımıza yeğdir. Râzî gelmesi muhtemel bir hazzı itirazı düşünerek devam eder; peki ölünce mahrum kalacağımız tüm hazzlara ne olacak? Aslında bu da bir sorun teşkil etmez, der Râzî, çünkü salt hazzın yokluğu acı değildir; yalnızca doyurulmamış haz özlemi acı verir ki bu da aynı şekilde sadece bu yaşamda maruz kalabileceğimiz bir durumdur. Dolayısıyla varılan sonuç yine şudur; ölüm, ölümden sonrayı inkâr eden biri için bile yaşamdan daha iyidir (*TR*, 93-94).

Tüm bu düşünce tarzları benim “en iyi olmasa da ikinci en iyi inançlar” dediğim şeyin örnekleridir. Öte yandan bu söylenenlerin, ölüm korkusuna karşı getirilen Epikürosçu delillere ne kadar yakın olduğunu görmek ayrıca ilginçtir (bk. Warren 2004). Ölüm hakkında hakiki düşünme tarzı ancak daha sonra gelir; tam da Râzî’nin *TR* kitabını, şayet nefslerimiz de bedenlerimizle beraber ölmeyecekse bizi nelerin beklediğine dair bir taslakla sonuca vardırıldığı bölümde. “Hakikati tezahür ettiren kanun koyucu” (*eş-şâri’atü’l-mühakkka*) erdemli bir yaşam sürdüğümüz sürece ebedi kutluluğa erişeceğimizi öğrettiğine göre iyimser olmak için elde iyi bir gerekçe vardır. Üstelik Tanrı mükemmel bir yaşam süremeyenleri bile affedecektir, değil mi ki “O, insandan gücü yetmeyeceği bir şeyi talep etmez” (*TR*, 96). Bu ikinci görüş hakkındaki incelenmenin daha önceki bölümden, yani nefslerin de bedenle birlikte öleceği varsayılan bölümden daha kısa tutulması *TR*’nin kendine özgü niteliğini yansıtır. Aslında Râzî nefsin yaşamaya devam edeceğine inanma bahsinde Platon’u izler. Ancak o, bu inancı kanıtlamak için herhangi bir çaba göstermez. Bunun yerine Râzî, ölümden sonraya inanalım veya inanmayalım, ölümden korkmaya gerek olmadığına bizleri ikna etmeye odaklanır. Kitabın adının ima ettiği üzere meseleyi tıbbi terimlerle ortaya koymak gerekirse Râzî insanların içlerinde ölüm korkusunun da yer aldığı psikolojik illetlerini tedavi etmek ister. Sözü edilen istek, insanları gerçekten birer filozofa dönüştürmeden de ulaşılabilir bir şeydir.

RUHANÎ TIP VE FELSEFİ YAŞAM

Ama elbette Râzî’nin, filozofun nasıl yaşaması gerektiğine dair bir anlayışı vardı. Sözüünü edeceğimiz eserin adı yine bir ipucu veriyor; *es-Sîratü’l-felsefî* (*Felsefî Yaşam/The Philosophical Life*, bundan sonra *SF* şeklinde kısaltılacak, eserden yapılan alıntılar şuradan; er-Râzî *Resâil*. İngilizce çevirisi McGinnis ve Rismann 2007). *TR*’den açık ara daha kısa olan bu risale, kendisini yeterince çileci bir yaşam sürmediği gerekçesiyle eleştirenlere karşı Râzî’nin kendi yaşam tarzının savunusudur. Daha açık söylemek gerekirse Râzî burada orta yollu bir yaşamı savunur, öte yandan hayvanlara şefkatle yaklaşmak gibi başka ahlaki konulara da ayrıntı kabilinden temas eder (bk. Adamson 2012). Râzî’nin, tıpkı Sokrates’in uygun gördüğü gibi, orta yollu bir yaşamı savunduğu meşhurdur; her ne

kadar genç Sokrates felsefeye aşırı düşkünlüğünden dolayı daha çileci bir yaşam sürmüşse de (*SF*, 100). Râzî bu risalede yürüttüğü tartışmasını daha önceye ait olan *TR* kitabıyla açıktan ilişkilendirir, zira ona göre *TR* bu risalenin ahlaki öğretileri için zorunlu bir temel teşkil eder (*SF*, 101). Ardından Râzî, kendisi üzerinden yola çıkılacak zemini inşa eden açık öğretisini ilan eder:

Ölümünden sonra, nefslerimizin bedenle birlikte olduğu süreçteki yaşantımıza göre bizim için övülesi veya yerilesi bir hal olacaktır. Kendisi için yaratıldığımız ve kendisine doğru sürüklendiğimiz en erdemli şey bedensel hazlara ulaşmak değildir, aksine bilgiyi elde etmek ve adalet üzere davranmaktır. Bilgi ve adalet bizi bu âlemden kurtarıp içinde ölümün ve acının olmadığı âleme eriştirir. Doğa ve arzu bizi mevcut hazlara çağırır, akıl ise bizi sık sık, kendisinin tercihi olan şeyler lehine bu mevcut hazlardan kaçınmaya çağırır. Kendisinden iyi karşılık beklediğimiz ve kötü karşılığından korktuğumuz Rabbimiz bizi gözetendir, bize karşı rahmetli olandır. O bizlerin acı çekmesini murat etmez, ama bizdeki bilgisizliği ve adalet yokluğunu çirkin görür. O bizde bilgi ve adaletin olmasını sever. Rabbimiz içimizden cezayı hak edenleri hak ettikleri ölçüde cezalandırır. O halde hiç kimsenin, acının hazzı hem niceliksel hem de niteliksel açıdan aşacağı şekilde hazla birlikte acıyı yüklenmemesi gerekir (*SF*, 101-102).

Her ne kadar Râzî burada sanki *TR*'de söylediklerini özetlemekten başka bir şey yapmıyormuş gibi görünse de aslında bu pasaj önceki eserde büyük ölçüde arkaya itilen bazı değerlerin önceliğini açıkça ortaya koyar. Burada artık bilginin ve adaletin yaşamın amacı olarak belirtildiği açık bir tanımlama görüyoruz. Öte yandan burada haz ve acının hâlâ belli bir ağırlığı vardır, zira hazza baskın gelen acıya maruz kalmanın nasıl budalaca olduğuna ve Tanrı'nın acı vermeyi çirkin gördüğüne, başkalarına asla acı vermeyerek Tanrı'nın bu tavrına öykünmemiz gerektiğine burada da değinilir. Ama tüm bunlara rağmen hakikaten değerli olan bilgi ve adalettir, yoksa haz değildir, üstelik Tanrı'nın (hem de filozofun) hakikatte çirkin gördüğü şey yalnızca acı değil ayrıca cahillik ve adaletsizliktir.

Râzî'nin ahlak üzerine olan bu iki kitabı arasında, yani görünüşe göre çileci bir yaşam tarzını salık veren *TR* ile hazlardan ılımlı ölçüde tatmaya cevaz veren bir yaşamı savunan *SF* arasında zaman zaman bir gerilim hissedilir. (Bk. Bar-Asher 1988-89'u izleyen Duart 56. Duart'ın sunduğu çözüm bizim burada onayladığımız çözüme büyük ölçüde yakın). *TR* bizi sürekli hazzı terk etmeye teşvik ederken, *SF* şuna benzer değiniler içerir:

Şu hâlde, nefsin âleminden kurtulmamıza engel olan bir hali yüklenmemizi zorunlu kılacak hazları veya nicelik ve nitelik açısından kendisinden daha büyük, daha yoğun bir acıyı zorunlu olarak doğuracak hazları talep etmemeliyiz. Ama bunların dışındaki hazlar bize mubahtır (*SF*, 102).

Hazzın kabul edilebilirliğine yönelik savunucu mahiyetteki değinisiyle bu son cümle *TR*'de sergilenen haz küçümsemesiyle bütünüyle uyumuyor gibi. Fakat bu metinde de Râzî'nin zaman zaman benzer tespitler yaptığını görünüyoruz; *arzuları sınırlamanın yeterli ölçüsünden* bahsettiği yerde mesela (*TR*, 23). Her iki metinde de haz peşinde olmanın, her ne kadar felsefi yaşamın birincil amacı bu olmasa bile, kabul edilebilir olduğu fikrine rastlıyoruz. Birincil amaç bakımından iki metin hemfikir; *TR* çoğunlukla aşağı dereceli nefsleri sınırlama görevine odaklansa bile bilginin ve adaletin daha yüksek olan değerinden de bahseder. Obur adamdan söz edilen pasajda (*TR*, 70-71) metnin bilgiye verdiği değeri üstü kapalı aktardığını zaten görmüştük. Adalet ise, oldukça kısa olan ve çoğunlukla, inançları yüzünden adaletsiz davranmaya itilen insanlara (mesela Maniheistler; bir sonraki bölüme bk.) karşı bir hücumdan ibaret olan sondan bir önceki bölümde karşımıza çıkar. Bu bölüm gayet etkileyici biçimde, buradaki kısa değinilerin *kitabın amacı bakımından yeterli* (*TR*, 92) olduğunu ilan ederek kapanır.

İki kitap arasında bir fark söz konusuysa bu fark vurgu farkından daha fazla bir şeydir, zira vurgu farkı amaç farkından türemiştir. Râzî her iki eserde de uzun vadede hazdan çok acı getirecek işler yapmanın zararlı bir tutum olduğunu iddia eder. *TR*'nin merkezinde bu tavsiye yer alır, çünkü kitap, felsefi bir yaşam tarzında başarılı olamasak bile akla uygun bir yaşam sürerek -ki bu yaşam tarzında bizi iten en yüksek güdü acıdan kaçınmak ve hazzdır- kendimizi, hiç değilse hayvanlardan iyi bir durum-

da olacak şekilde eğitmemize yardım etme amacındadır. *SF*'de ise odak noktası, eserin adından ve Râzî'nin burada kendi yaşam tarzını tiz bir sesle tanımlayıp savunmasından da tahmin edilebileceği üzere, üçüncü ve diğerlerinden yüksek bir yaşam tarzıdır. Filozofça yaşamak için, adalet ve bilgiyi zararsız hazlara bile tercih ederek oldukça ileri düzeyde bir değerler dizisini kuşanmamız gerekir. Tıpkı olgunluk devresindeki Sokrates gibi hakiki filozoflar, bilgiye ve adalete verilen yolundan şaşmaz taahhüdü baltalamadığı sürece hazlardan tat alacaktır. Buna rağmen herhangi bir filozof nefisini eğitmek uğruna zararsız hazlardan kaçınmayı da tercih edebilir (*SF* 102; Râzî burada okurları benzer değiniler yaptığı *TR*'ye yönlendirir).

Konuyu noktalamadan önce son ama özellikle anılası bir örnek vermeme müsaade edin; cinsel ilişki. Râzî'nin cinsel ilişki hakkında *TR*'de yürüttüğü tartışmada bir 'uzak dur' tembihinin genel tınısı vardır. O burada, yukarıda anılan görüşünü, yani hazzın doğal duruma dönüşten ibaret olduğunu dillendiren görüşünü hazzın peşinden koşmayı bırakmamızı buyuran apaçık bir emirle özetler. Ardından aşkın tehlikelerine; vahşi hayvanlardakinden daha beter olan şu rayından çıkmış davranışlar ve ateşli aşığa yapışmış, onun ulaşmak istediği hazzı kat kat aşan sefalet gibi tehlikelere karşı birçok uyarı gelir (*TR*, 39-40). Kısaca, "akleden nefsin bakış açısına göre cinsel ilişkinin hazzı arzuların en iğrenci ve tiksindiricisidir" (*TR*, 39). Bu açıdan bakıldığında, cinsel ilişkiye dair bir tıbbi eserde Râzî'nin mutedil cinsel ilişkiyi sağlığa yararlı diye övdüğünü görmek şaşırtıcıdır (Pormann 2007). *SF*'ye dönersek orada Sokrates'in çocuklara babalık yapmasının, uygun şekilde mutedil olan bir davranışın işareti olarak anıldığını görüyoruz (*SF*, 100-101). Hatta Râzî neden bekâr kalmamamız gerektiğine dair bir neden bile sunar; çünkü bekârlık üremeyi engellemesi nedeniyle "insanlığın mahvına (*büvâru'n-nâs*)" yol açar. (Böylesi bir ithamın yanıtı hakkında, Druart'ın [2008] Hristiyan peripatetik Yahyâ b. Adî'nin bekârlığı savunan eserine dair incelemesine bk.) Burada söz konusu olan bariz gerilim de aynı şekilde, yukarıda teklif edilen yorumun ışığında çözülebilir. *TR*'deki değiniler, cinsel arzu karşısında zayıf olup en azından bu arzuların aklın denetimine gireceği tarzda eğitilmeye muhtaç kişilere yöneliktir. Ancak tıbbi bağlamda ya da eğitimin zaten tamamlandığı hakiki bir felsefi yaşamın tartışıldığı noktada Râzî mutedil cinsel ilişkiyi tavsiye edebilmiştir.

RUHANÎ TIP VE BEŞ EZELİLER

TR kitabını *SF* ile uzlaştırdıktan sonra geriye, onu Râzî'nin söylediği ve yazdığı diğer şeylerle de bağdaştırmak gibi küçük bir meselemiz kalıyor. Râzî muhtemelen bu meselenin, bizi eldeki kitabın koşullarının ötesine çekecek uzunca bir tartışma konusu olduğunu söylerdi. Buna rağmen, *TR* ile adı kötüye çıkmış beş ezeli kuramı arasında -şayet varsa- ne türden bir ilişki bulunabileceği sorusuna hiç değilse kısaca değinmemiz gerekiyor. Bu kuram ne *TR*'de ne de *SF*'de kesinlikle açıktan anılmaz. Bu durum anılan eserlerin, sınırlı hedefleriyle açıklanan bir başka özelliğidir ki bu arada eserlerin bugüne kadar nasıl gelebildiğini açıklamaya da yardım eder; çünkü Râzî'nin kötü şöhretli şu sapkın öğretileri eserlerde yer almıyordu. (Gelgelelim bu hal, Râzî'yi şiddetle eleştiren bir başka İsmâilî'nin, Hamîdüddin Kirmânî'nin *TR*'yi çürütme amacıyla *el-Akvâlü'z-zehebiyye* [*Altından Sözlere/Golden Sayings*] adlı bir eleştiri yazmasına engel olamamıştır). Her şeye rağmen beş ezeli kuramı ahlaki anlamlarla dolu olduğundan, Râzî düşüncesinin bu iki kıyısını hiç değilse uzlaştıramazsak huzur kaçıran bir durum doğabilir.

Beş ezeli kuramının itici gücü büyük ölçüde bir Tanrı savunusu (*Teodise*) sunmaktır (bu noktaya şurada işaret ediliyor; Rashed 2008, 170). Râzî'nin, Tanrı'nın acı vermekten hoşlanmadığını (*TR*, 101-102) ancak etrafımıza baktığımızda tüm dünyanın muazzam acılarla dolu olduğunu söylediğini yukarıda görmüştük. Kısmen bu nedenle Râzî Tanrı'nın yanında bir de ezeli nefsin var olduğunu öne sürer. Bu nefis birçok açıdan Tanrı'yla benzerdir; taşma aracılığıyla nedensellik ifa edebilir ve madde-nin edilgenliğine karşıt olarak etkin bir ilkedir (er-Râzî, *Resâil*, 197; öte yandan Fahreddin er-Râzî ise nefsin hem etkin hem edilgin olduğunu söyler, *Metâlib*, 4: 231). Asıl önemli mesele, her ne kadar kendinde "cahil" olsa da nefsin Yaradan tarafından bahşedilen akıl armağanı aracılığıyla, ancak bu sayede bilen olabileceği meselesidir (er-Râzî, *Resâil*, 204). Tıpkı Fahreddin er-Râzî'nin kaydettiği gibi:

Sonra O -teâlâ- aklın nurunu nefsin tözüne taşırdı ki aklın nuru sayesinde nefse, [bedenle] girdiği bu terkipten gelen afetlerin kendisine gelecek iyiliklerden daha fazla olduğu açık hale gelsin (*Metâlib*, 4:11).

Nefsin bilgelige ulaşmasını sağlayacak entelektüel yeteneği ancak öğretici deneyimle edimselleşebilir; bu deneyim nefse, bedenle bu şekilde karışmasındaki akılsızlığı öğretir. Resim tasviri gibi bir benzetmede Râzî Tanrı'nın nefse karşı tutumunu bilge bir babanın akılsız oğluna yönelik tutumuna benzetir. Bu baba, ders alsın diye oğlunun güzel ama dikenlerle ve ısırın böceklerle dolu, tehlikeli bir bahçede gezinmesine izin verir. Aynı şekilde Tanrı da ortaya çıkacak acıları bildiği halde nefsin maddeyle karışmasına izin verir (er-Râzî, *Resâil*, 309).

Beş ezeliler kuramıyla ilişkili kanıtımız -Platon'un *Timaeus*'undaki Dünya Nefsinin bir türevi gibi görünen bu- cahil, ezeli nefse insanların ve diğer canlıların münferit nefsleri arasındaki ilişki hakkında bir şey söylemiyor. Ancak, nefsin bedenden "kurtulma"yı aradığı fikri Râzî kozmolojisini onun ahlak risaleleriyle bağlantılı kılar. İnsanlar-hayvanlar arası nefis göçünü destekler mahiyette alınabilecek bir *TR* pasajı nefsin yalnızca insan bedenlerinden kurtulabileceğini söyler. Vahşi hayvanları öldürmemize cevaz verilmesinin bir nedeni de bunun "kurtuluş yoluna ve onu kolaylaştırmaya benzer" olmasıdır (*SF*, 105; konunun tartışılması için bk. Adamson 2012). Aynı kitapta, "nefsin dünyasından kurtulduğumuzda" ölümden sonra bizi bekleyen sınırsız ve ebedi hazdan söz edilir (*SF*, 102). Biraz ileride Râzî bu durumu "ebedi iyilik ve daimî saadet" (*FS*, 103) şeklinde tarif eder.

TR'de de benzer fikirler bulunabilir. Filozofların *doğanın bağlayıcılığını aşırp arzuya karşı mücadele edeceklerini, ayrıca bunlardan farklı ve çok daha yüce olan bir şeye doğru devam edeceklerini* (*TR*, 24) ifade eden bölümü yukarıda alıntılamıştım. Bu ifade, bu yaşamda hiç değilse belli bir derecede ulaşılabilir bir duruma, yani bedenden kurtuluş durumuna gönderme yapıyor. Söz konusu duruma en başta arzuyu kısıtlamak ve sonra bilginin peşinden gitmekle ulaşılabilir. Akletme yeteneğindeki nefis "kendini tamamen düşünmeyle meşgul etseydi böylece, katıştığı bedenden azade olabilirdi" (*SF*, 28). Elbette ölüm de bedenden kurtuluşu vadeder. Platon'un lehine konuşan Râzî ölüm sonrası yaşamı şöyle tarif ediyor:

Nefs kendi âlemine gelir ve artık asla bedenle hiçbir şekilde bir bağılık arzulamaz. Orada acı ve ölüm olmaksızın, yerinden ve konumundan gayet mesrur, kendi sayesinde düşünen ve diri olarak kalır. [Orada] canlılık ve düşünme nefsin ken-

dindendir (*min zâtihî*), acıdan azade olması da oluş ve bozuluştan azade olmasıyla. Yerinden ve âleminden mesrur oluşu bedenle karışma halinden ve bedensel âlemden kurtulduğu içindir (*SF*, 30).

Öte yandan Râzî, bu yaşamda bedensel şeyleri hor görmeyi öğrenememiş ve cisimler dünyasının “hakiki bilgisi”ne varamamış nefslerin ölümden sonra da bedenlere ilişik olmaya devam edeceğini ekler. O, Platon’un nefs göçü inancına açıktan gönderme yaparak, sözü edilen durumdaki nefslerin acıya maruz kalmaya devam edeceklerini, çünkü onların yerleşik olduğu bedenlerin oluş ve bozuluşa tabi olduğunu söyler (*TR*, 31).

Râzî’nin hem beş ezaliler kuramında hem de kaybolmamış ahlak yazılarında boy gösteren bir başka izlek ise Tanrı’nın bilgeliğine, merhamet ve adaletine yapılan vurgudur. Râzî kozmolojisinin, dünyadaki ıstırapı açıklamak için “cahil nefs”i devreye soktuğunu yukarıda görmüştük. Bu yaklaşım, evrenin neden başka bir anda değil de tam o anda varlığa gelmeye başladığı sorununu çözmeye Râzî’ye yardım eder. Evrenin başlangıç anını Tanrı’nın keyfi olarak seçmesinin olanaksızlığı görüşü geç antik dönemde evrenin ezeli olduğu iddiası için kullanılan geleneksel kanıttır, ayrıca bu görüş Gazzâlî’nin *Tehâfütü’l-felâsife*’sinde (*Filozofların Tutarsızlığı*) önemli bir rol oynar (ayrıca bk. Adamson 2016). Görünüşe göre Râzî’nin kuramı gayet basitçe evrenin ezeli olmadığını öne sürer (öte yandan onun *Kitâbü’ş-şükûkî ‘alâ Câlînûs/Doubts about Galen* eserinde bu meseleye dair tartışması için bk. İng. çev. McGinnis ve Reisman 2007). Yine de evreni keyfi bir anda yaratmak Tanrı’nın bilgeliğiyle uyumsuzdu. Böylesi bir eylemdeki keyfilik sakalıyla oynayıp duran adama benzetilebilir (Fahreddin er-Râzî, *Metâlib*, 4:405 ve 408), yukarıda gördüğümüz gibi bu örnek aynı zamanda *TR*’de de budalaca davranışın bir örneği olarak bire bir geçmişti.

Böyle bir görüşün aksine, cahil nefs maddeyle karışmaya yönelik arzusunu aniden ve budalaca kavramakla evrenin yaratılışını tahrik etmiş olmalıydı (er-Râzî, *Resâil*, 207-211, Fahreddin er-Râzî, *Metâlib*, 4:411). Bu talihsiz olaya Tanrı’nın yanıtı, der Râzî, tam da onun bilgeliğinin ve merhametinin bir örneğidir. Yukarıda Râzî’nin Tanrı’yı, ders alması için çocuğunun kendine zarar verecek bir davranışta bulunmasına izin veren bilge babaya benzettiğini görmüştük. Ancak Tanrı bir yandan da olduk-

ça merhametlidir, zira yine gördüğümüz gibi, nefsin kendini maddeden kurtarmasına yardım etmesi için ona aklın veya düşüncenin gücünden taşırmıştır. Ayrıca Tanrı, bilgeliği ve merhametiyle evrendeki şeylere, bunların olabildiğince iyi olmaları için, biçimler bahşetmiştir (er-Râzî, *Resâil*, 205); her ne kadar maddenin nefsi ve biçimi almada mükemmel bir kabiliyeti olmasa da (Fahreddin er-Râzî, *Metâlib*, 4:411).

Râzî'nin ahlak hakkındaki bu iki eseri içinden, diğerinden daha kısa olan *SF* tanrısal merhamet, adalet ve bilgelik izleklerine daha açıktan başvurur. Râzî, Platon'un "Tanrı'ya benzemeye çalışmalıyız" (Platon, *Theaetetus* 176b; bk. Druart 1997, 53-56) şeklindeki kaidesini izler. Tanrı'ya en çok öykünen kişi "en çok bilen, en merhametli, en adil ve en esirgeyici (*er'ef*)" olandır (*SF*, 108). İnsani esirgeyiciliğin somut örneği olarak Râzî hayvanlara sevecen davranmayı gösterir (*SF*, 104-105, krş. Adamson 2012). Bunun aksine, bazı Maniheiztler ve Hindular gibi çileciliği benimseyenler kendilerine iradi olarak acı çektirdiklerinde veya hadım edilme gibi yöntemlerle cinsel ilişkiden feragat ettiklerinde aslında Tanrı'dan uzaktırlar. Hatta bazı Müslümanlar da bu bağlamda ifrata varırlar (*SF*, 106). Tanrı acıdan hoşlanmadığına göre, arılığa yönelik bu girişimler aslında tamamıyla yanlış anlamalardır; bile isteye ıstırapı aramak aslında Tanrı'nın iradesine aykırı davranmaktır.

Her ne kadar *TR* bu meselelerden bir ölçüde daha az söz etse bile bu metinde de en iyi, felsefi yaşamın hem Tanrı'nın merhametince kolaylaştırılmış hem de Tanrı'nın merhametine öykünen bir yaşam olduğuna dair açık göstergeler vardır. Burada, akli veya düşünmeyi Tanrı'nın bir armağanı olarak -tam da beş ezeliler kuramının yapacağı gibi- yücelten açılış pasajını hatırlatalım (*TR*, 17-19). Bu bağlamdaki bir başka pasaj da risalenin sonlarında bulunabilir:

Erdemli filozofların tuttuğu ve sürdüğü yaşam tarzı (*es-sî-ret*,) kısaca söylemek gerekirse, insanlara adaletle muamele etmektir; bundan sonra, insanlara erdemle yaklaşmak, merhamet ve şefkat göstermek, herkese iyi öğütlerde bulunmak, zulüm ve adaletsizlik yapanlar dışındaki herkesin yararına çabalamaktır (*TR*, 91).

Râzî *SF*'de din tarikatlarının aşırı çileciliklerini daha çok eleştirirken burada Deysâniyye, Muhammire (Hurremiyye'nin bir alt kolu) ve

tekrar Maniheistlere saldırır (TR, 91). Bu fırkaların, mensuplarını, kendilerinden olmayan yakınlarına karşı adaletsiz veya merhametsizce davranmaya iten dinsel inançları vardır. Mesela Maniheistler, kendilerinden olmayanlara yemek vermezler ve onları tedavi etmezler. Râzî, esirgeyici davranmanın aslında kendi çıkarımıza olduğunu ekler. Eğer başkalarına yararımız dokunursa bunun bir iyilik olarak bize geri döneceğini umabiliriz (TR, 92). Görünen o ki bu durum, en iyisi olmasa da “ikinci en iyi inançlardan,” TR eserinin alametifarikası olan bu inançlardan biridir. Filozof ise muhtemelen, kendi çıkarı için değil de Tanrı’ya öykünmek için veya bizzat merhamet uğruna merhamet gösterecektir.

Bu pasajlar, ilk bakıştaki görüşlerinin aksine, TR ve SF’nin aslında beş ezeli kuramıyla uyumlu olduklarını hatta itici güçlerinin onunla aynı merkezi kaygılar olduğunu gösteriyor. TR’nin altta duran popüler tınısı Platon ve Galenos’tan devşirilmiş ve gayet iyi kotarılmış bir psikolojik kurama işaret etmez yalnızca, o ayrıca akıl ve merhametten oluşan Tanrı benzeri bir yaşamı nihai hedefimiz kılan bir ahlak kuramına da işaret eder. Okurlardan böyle bir yaşam sürmelerini beklemek fazla ileri gitmek olabilir, zaten bizzat Râzî bunun kendisinin de her daim hakkını veremediği bir ölçüt olduğunu kabul eder. SF’de o, kusurlarını itiraf eder ve kendi yaşam tarzına bakılırsa, hiç değilse Sokrates gibi gerçek bilgelere kıyasla, kendisinin “filozof” adına layık olmadığına değinir (SF, 100-101). Gerçi Râzî aynı yerde, felsefeyle uğraşmayan insanlara kıyasla kendisinin felsefi bir yaşam sürdüğünü iddia etme hakkı olduğunu ekler. İşte bu durum, yani onun diğer insanlara merhamet göstermede sırf Tanrı’ya öykünme yolunu seçmesi onu, diğer insanların bedenleri için olduğu gibi nefsleri için de bir tıp önerebilecek konuma yerleştiren nedendir.

KAYNAKÇA

Abū Bakr al- Râzī. (Libro de la introduccion) 1979. *Libro de la introduccion dal arte de la medicina o “Isagoge,”* ed. ve çev. M. Vasquez de Benito. Salamanca: Instituto Hispano-Arabe de Cultura.

Abū Hâtīm al- Râzī. 2011. *The Proofs of Prophecy*, çev. T. Khalidi. Provo, UT: Brigham Young University Press.

Abū Zayd al- Balkhī. 1984. *Sustenance for Body and Soul (Masālih al- Abdan wa- l- Anfus)*. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic Islamic Science.

Adamson, P. 2008. "Platonic Pleasures in Epicurus and al- Rāzī." *In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, ed. P. Adamson. Londra: Warburg Institute, 71- 94.

Adamson, P. 2010. "The Arabic Tradition." *The Routledge Companion to Ethics*, ed. J. Skorupski. Londra: Routledge, 63-75.

Adamson, P. 2012. "Abū Bakr al- Rāzī on Animals." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 94: 249-273.

Adamson, P. 2016. "Eternity in Medieval Philosophy." *Eternity*, ed. Y. Melamed. Oxford: Oxford University Press, 75-116.

Adamson, P. (Yakında Yayınlanacak.) "Health in Arabic Ethical Works." *Health*, ed. P. Adamson. Oxford: Oxford University Press.

Adamson, P. ve H. H. Biesterfeldt. (Yakında Yayınlanacak.) "The Consolations of Philosophy: Abū Zayd al Balhī and Abū Bakr al- Rāzī on Sorrow and Anger." *Medicine and Philosophy in the Islamic World*, ed. P. Adamson ve P. E. Pormann. Londra: Warburg Institute.

Adamson, P. ve P. E. Pormann, çev. 2012. *The Philosophical Works of al- Kindī*. Karaçi: Oxford University Press.

Arberry, A. J. 1950. *The Spiritual Physick of Rhazes*. Londra: John Murray.

Bar- Asher, M.- M. 1988-89. "Quelques aspects de l'éthique d'Abū Bakr al- Rāzī et ses origines dans l'oeuvre de Galien." *Studia Islamica* 69: 5-83, 70: 119-147.

Biesterfeldt, H. H. 1972. *Galens Traktat Dass die Kräfte der Seele den Mischungen des Körpers Folgen— in arabischer Übersetzung*. Wiesbaden: Franz Steiner.

Biesterfeldt, H. H. 2012. "Abū Zayd al- Balhī." *Grundriss der Geschichte der Philosophie: 8.- 10. Jahrhundert*, ed. U. Rudolph. Basel: Schwabe, 156-167.

Brague, R., çev. 2003. *Al- Razi: La médecine spirituelle*. Paris: Flammarion.

Druart, T.- A. 1997. "The Ethics of al- Rāzī." *Medieval Philosophy and Theology* 5: 47-71.

Druart, T.- A. 2008. "An Arab Christian Philosophical Defense of Religious Celibacy against its Islamic Condemnation: Yahyā ibn 'Adī." *Chastity: A Study in Perception, Ideals, Opposition*, ed. N. Van Deusen. Leiden: Brill, 77-85.

Ebū Bekr er-Rāzī. (Resāil) 1939. *Resāilü'l-felsefiyye (Opera philosophica)*, ed. P. Kraus. Kahire: Barbey.

Fahreddîn er-Rāzî. (Metâlib) 1407/1987. *El-Metâlibü'l-âliyye*, ed. A. H. el-Sakkâ. 9 Cilt, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'arabî.

Galen. 1819-33. *Opera Omnia*. Ed. C. G. Kuhn. 20 Cilt. Leipzig: C. Cnobloch.

Galen. 1951. *Compendium Timaei Platonis*. Ed P. Kraus ve R. Walzer. Londra: Warburg Institute.

Galen. 1997. *Selected Works*, çev. P. Singer. Oxford: Oxford University Press.

- Goodman, L. E. 1971. "The Epicurean Ethic of Muhammad Ibn Zakariyā' ar-Rāzī." *Studia Islamica* 34: 5-26.
- Goodman, L. E. 1972. "Rāzī's Psychology." *Philosophical Forum* 4: 26-48.
- Goodman, L. E. 1999. "Rāzī and Epicurus." L. E. Goodman, *Jewish and Islamic Philosophy: Crosspollinations in the Classical Age*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 35-67.
- Goodman, L. E. 2015. "How Epicurean was Rāzī?" *Studia graeco-arabica* 5: 247-280.
- Hamidüddîn el-Kirmânî (*Akvâl*) 1977. *El-Akvâlû'z-zehebiyye*, ed. es-Sâvi. Tahrân: Imperial Iranian Academy of Philosophy.
- Kraus, P. 1937. "Kitâb al-ahlâq li-Jâlinûs" [On Character Traits, by Galen.] *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt* 5: 1-51.
- Mattock, J. N. 1972. "A Translation of the Arabic Epitome of Galen's Book *Peri Ethon*." *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented by His Friends and Pupils to Richard Walzer on His Seventieth Birthday*, ed. S. M. Stern, A. Hourani ve V. Brown. Columbia: University of South Carolina Press, 235-260.
- McGinnis, J. ve D. C. Reisman, ed. ve çev. 2007. *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*. Indianapolis: Hackett.
- Miskeveyh (*Tehzîb*) 1967. *Tehzîbü'l-ahlâk*, ed. C. Zurayk. Beyrut: American University of Beirut.
- Özkan, Z. 1990. *Die Psychomatik bei Abū Zaid al-Balhî (gest. 934 AD)*. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic Islamic Science.
- Pigeaud, J. 1981. *La maladie de l'âme: Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris: Belles Lettres.
- Pormann, P. E. 2007. "Al-Rāzī (d. 925) on the Benefits of Sex: A Clinician Caught between Philosophy and Medicine." *O Ye Gentlemen: Arabic Studies on Science and Literary Culture, in Honour of Remke Kruk*, ed. A. Vrolijk ve J. P. Hogendijk. Leiden: Brill, 115-127.
- Pormann, P. E. 2013. "Avicenna on Medical Practice, Epistemology, and the Physiology of the Inner Senses." *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. P. Adamson. Cambridge: Cambridge University Press, 91-108.
- Rashed, M. 2008. "Abū Bakr al-Rāzī et la prophetie." *Mélanges de la Institute Dominicain d'Etudes Orientales du Caire* 27: 169-182.
- Strohmaier, G. 2003. "Die Ethik Galens und ihre Rezeption in der Welt des Islams." *Galien et la Philosophie*, ed. J. Barnes ve J. Jouanna. Vandoeuvres: Fondation Hardt, 307-329.
- Stroumsa, S. 1999. *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact on Islamic Thought*. Leiden: Brill.
- Vallat, P. 2016. "Between Hellenism, Islam and Christianity: Abū Bakr al-Rāzī and his Controversies with Contemporary Mu'tazilite Theologians as Reported by the Ash'arite Theologian and Philosopher Fakhr al-Dīn al-Rāzī." *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond*, ed. D. Janos. Leiden: Brill, 178-220.

130 İslam Felsefesi: Filozoflar ve Eserler

Walzer, R. 1949. "New Light on Galen's Moral Philosophy." *Classical Quarterly* 43: 82-96.

Warren, J. 2004. *Facing Death: Epicurus and His Critics*. Oxford: Oxford University Press.

Zurayk, C., çev. 1968. *Miskawayh: The Refinement of Character*. Beirut: American University of Beirut.

BÖLÜM IV

İBN MESERRE’NİN ÜÇÜNCÜ KİTABI

SARAH STROUMSA

Bu makale aslında elimizde olmayan bir kitaba ayrıldı. İslam kaynakları Endülüslü düşünür Muhammed İbn Meserre tarafından onuncu yüzyılda yazılan birkaç kitaptan söz eder, ama kesin olarak ona ait olduğu bilinen yalnızca iki kitap bugüne ulaşmıştır. Aşağıdaki bölümde İbn Meserre ve kitaplarına dair kanıtları kısaca inceleyecek, ardından, başka bir kaynak sayesinde elimize ulaşan, üçüncü kitaptan alınma bir alıntıya odaklanacağım. Bu alıntıyı çözümleyecek ve onun, diğer kaynaklar üzerinden bildiğimiz İbn Meserre düşüncesiyle ne türden bir ilişkisi olduğunu değerlendirmeye çalışacağım. Bir nebze spekülatif olan bu girişimin iki amacı var; farklı kılık lar altında derlenmiş bazı elyazmalarında korunmuş olması ihtimaline binaen bu kitabın genel bir resmini çizmek -umudur ki bu resim araştırmacıların onu gördükleri yerde tanımları ve gün ışığına çıkarmaları ihtimalini artırsın- ve bu çözümleme sayesinde İbn Meserre düşüncesiyle onun Endülüs felsefesi üzerindeki etkisine dair bazı açık noktalara işaret etmek.

İBN MESERRE VE KİTAPLARI

Muhammed b. Abdillah b. Nüceyh İbn Meserre’nin (269/883-319/931) genellikle, bizzat Endülüslü olan ilk Müslüman düşünür olduğu kabul edilir. Kordoba’da doğan İbn Meserre ilk eğitimini babası Ab-

dullah'tan aldı. O bunun yanı sıra Muhammed b. Veddâh (öl. 287/900) ve el-Huşenî'den (ölüm tarihi 371/981 veya 361/971 olarak kaydedilmiş. İbnü'l-Faradî, *Târih*, II, 4; ez-Zehebi, *Târih*, 590; Addas 1992, 913-914; Pellat 1986; Brown 2006b, 51) de ders okudu. Kendisinden önce babasının yaptığı gibi o da sonunda Endülüs'e döneceği bir Doğu seyahatine çıktı. İbn Meserre'nin Mâlikî fıkıhı okuduğu da biliniyor, üstelik bazı kaynaklarımız onun adına "fıkıhçı (*el-fakîh*)" sıfatını ekliyor. Kayrevan (Huşenî, *Tabâkât*, 1959-1960) ve Mekke'de biraz vakit geçiren İbn Meserre, Mekke'de Cüneyd-i Bağdâdî'nin eski müritlerinden Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin çevresiyle ve muhtemelen Muhammed b. Sâlim et-Tüsterî'nin *Sâlimiyye* olarak anılan çevresiyle bağlantı kurmuş olmalı (Morris 1973, 14-15; Marin 1992; Ebstein ve Sviri 2011, 5, 10-11). İbn Meserre'nin bu çevrelerle yakınlığının bir başka belirtisi onun *Kitâbü'l-hurûf*unda (*Harfler Kitabı*) doğrudan adı anılarak alıntı yapılan tek sûfî yazarın Sehl et-Tüsterî olmasıdır. Gerçi Sehl et-Tüsterî'ye atfedilen ve İbn Meserre'nin alıntı yaptığı *Harfler Risalesi*'nin (*Risâletün fi'l-hurûf*) psödografik bir eser olduğu gösterilmiştir, fakat her şeye rağmen bu kitap da İbn Meserre'nin Endülüs'te doğmakta olan Tüsterî geleneğine katıldığını ima eder (Ebstein ve Sviri 2011). III. Abdurrahman en-Nâsır'ın saltanatı sırasında (300/912-350/961) Endülüs'e döndükten sonra İbn Meserre birkaç müridiyle birlikte Kordoba dağlarına çekilmiş (kendisine verilen *el-cebeli*/dağlı lakabının nedeni budur) ve görünüşe göre ölümüne kadar orada kalmıştır.²⁴

İbn Meserre'nin ölümünden yaklaşık yirmi yıl sonra onun takipçisi olduğu varsayılan kişilere karşı dikkatlice örgütlenmiş bir toplu saldırı başladı. Meserriler (Meserreciler) diye adlandırılan bu kişilere yönelik kamusal kınama ve tacizler (günümüz araştırma dünyasında bu tepkiler biraz da abartılarak zulüm diye sunuluyor), birkaç dalgada gerçekleşti. İlk olarak halife III. Abdurrahman'ın zamanında 340/952'de başlayan tepkiler II. el-Hakem dönemine denk gelen 350/961 tarihinde ve el-Mansûr İbn Ebî Âmir devrine rastlayan 381/991 yılında devam etti. *Meserriyye* -bu terimi yalnızca İbn Hazm kullanmıştır ve belki de James Morris'in teklif ettiği gibi, kendisi icat etmiştir- Kuran'ın mahluk oluşu inancını kabul etme,

24 İbn Meserre'nin biyografisi için bk. Asín Palacios 1914; Morris 1973, 8-19; Brown 2006b, 39-92; Arnaldez (yazar, kaynaklarımızdaki sınırlı malumattan düzgün -ama mutlaka güvenilir olmak zorunda olmayan- bir anlatı çıkarıyor); Ramón Guerra ve Garrido Clemente 2006, 144-146.

Tanrı'nın ayetlerini tartışmaya açma, tövbeyi ve peygamber şefaatinin inkâr etme, hadisler hakkında kuşku uyandırma gibi çeşitli suçlarla itham edildi (İbn Hayyân, *Muktebes*, 20 vd.; Morris 1973, 12, 17-18, 26-27; Cruz-Hernández 1981; Fierro 1999, 180-184; Fierro 2012, 131-144; Safran 2013, 72-73). İçlerinden, görüşleri diğer Meserrîler tarafından reddedilen ve peygamberlik makamına erişmenin (*iktisâbü'n-nübüvve*) mümkün olduğunu savunan İsmâîl Ru'aynî özellikle ilginç bir simadır. (Bu arada peygamberlikle ilgili bu son görüş bizzat İbn Meserre'ye de atfedilir; İbn Hazm, *Fisal*, V, 67). Kendilerine bu şekilde Meserrîler denilenlerin ne ölçüde İbn Meserre'nin talebeleri olduğu tam anlamıyla açık değildir, ancak bazı camilerde bunlara karşı okunan hutbeler İbn Meserre imgesini yeniden yapılandırmaya yardım edebilir, ayrıca bu hutbeler İbn Meserre'ye isnat edilen öğretilerin dönemin Endülüs'ünde bıraktığı izi gösterebilir.

1972'ye kadar, yani Muhammed Kemal İbrahim Cafer'in Chester Beatty koleksiyonundaki 3168 numaralı elyazmasında²⁵ İbn Meserre'nin iki eserini keşfetmesine kadar onun kendi yazılarının kayıp olduğu kabul ediliyordu. Keşiflerinin ardından Cafer ve diğerlerince yayımlanan ve incelenen bu risaleler, İbn Meserre düşüncesinin yapısı hakkında önceki dönemlerde araştırmacılar tarafından ortaya konan spekülasyonların birçoğunu bitirdi. Bu kitaplar, İbn Meserre'nin ne Mutezile mensubu ne de Aristotelesçi bir filozof olduğunu yeter derecede kanıtladı ve onun felsefi mistisizmdeki Yeni-Platoncu yapıyı sorgulanamayacak şekilde gösterdi.²⁶

Görünüşe göre İbn Meserre doğuştan yetenekli bir hatipti, ancak bu yetenek onun mutlaka ateşli bir hatip olduğu anlamına gelmez. Kaynaklarımız onu, belagatte kendine özgü bir tarzı olan, etkileyici hoşsohbet biri olarak tasvir ediyor. Büyüleyici kişiliği insanlar üzerinde derin etkiler

25 Arberry 1955-1966, I, 68-69. Söz konusu elyazması mistik ve büyüyle ilgili yazılar derlemesi olup on üçüncü yüzyılın sonlarında Mısır'da istinsah edilmiştir. Elyazmasında çeşitli yazarların eserleri vardır.

26 İbn Meserre düşüncesine yönelik akademik inceleme için bk. Asín Palacios 1978; Morris 1973; Cruz Hernández 1996, 344-352; Tornero 1993; Addas 1992, 913-919; Stroumsa 2006; Stroumsa ve Svirî 2009, 210 ve 214. İbn Meserre düşüncesinin Yeni-Platoncu yapısı ve özellikle ondaki sözde Empedoklesçi öğretiler ayrı bir inceleme için hak ediyor; bk. Stern 1972; De Smet 1998; Stroumsa 2002; Braun 2006. İbn Meserre'nin batınlılığı ve düşüncesinin özellikle İhvân-ı Safâ Risalelerindeki düşüncelerle yakın benzerliği için bk. Tornero 1993, 63; Stroumsa ve Svirî 2009, 210; De Callatay 2014; bu makaleyi henüz yayımlanmadan bana ulaştırdığı için Godefroid de Callatay'a müteşekkirim.

bırakıyor ve kendisine müritler çekiyordu (el-Humeydî, *Cezve*, 58; ayrıca İbn İzârî, *Beyân*, 195). Onun konuşma tarzının bir örneğini, Kayrevan'da genç İbn Meserre ve ünlü Mâlikî fakih Ebû Cafer Ahmed b. Nasr ile buluşan el-Huşenî kaydediyor. Buluşma sırasında İbn Meserre uzunca bir süre sessiz kalmış, sonunda Ahmed b. Nasr'ın işaretleriyle “özenle hazırlanmış hem de gayet hoş giden bir tarzda” ([*bi*]kelâmin mesnû'ın illâ ennehû hasenün fî'l-kelâmi ceyyid) şöyle karşılık vermiş; “nurunca can atarak ve ilminden medet umarak geldim” ([*eteytû*] muktebisen min nûrike ve müstemidden bi 'ilmike). İbn Meserre bunun yanı sıra küçük bir hutbe-ye tekabül edecek benzer şeyler de söylemiş (Huşenî, *Tabakât*, 159-160; ayrıca İbn İzârî, *Beyân*, 195). Muhallifleri bile onun “akıcı konuşma”dan nasıl yararlanacağını bildiğini teslim ederler; her ne kadar bu yeteneğini insanları yoldan çıkarmak için kullandığını vurgulayıp (Zehebî, *Târih*, 590, İbnü'l-Faradî'den alıntı) onun *bu akıcı dilini kullanırken kasten maksadını gizleyecek kapalı ifadeler seçtiğini* ekleseler de (İbnü'l-Faradî, *Târih*, II, 41). Öte yandan İbn Meserre üretken bir yazar değildi. Çağdaşı Huşenî onun “pek çok kitap” yazdığını söylese de İbnü'l-Abbâr'ın kaydettiği bir anekdottan onun taslakları gözden geçirirken hiç acele etmediğini ve eserin kesinkes hazır olduğuna karar vermeden önce onu elden çıkarmada isteksiz olduğunu öğreniyoruz (İbnü'l-Abbâr, *Tekmile*, I, 233-234). İbn Meserre'nin elimize ulaşmış iki eseri bu anekdotu doğruluyor; zira bu eserler, üzerinde dikkat çekecek denli düşünülmüş, sıkıca örülmüş ve kısa eserlerdir (Stroumsa ve Sviri 2009, 213).

Onun yazmaya karşı takındığı bu kısıtlı ve sıkıca denetimli tutuma rağmen kaynaklarımızda kendisine birçok kitap atfedilir. Aslında İbn Meserre'nin kaç kitabı olduğu hâlâ bilinmiyor. Kendisine ait kitaplardan yalnızca ikisinin adını bilen Asín Palacios bile onun daha fazla eser verdiğini öne sürüyor (Asín Palacios 1978, 41). Burada, İbn Meserre'nin çalışmaları hakkında neler bildiğimize dair kısa bir incelemeyi maddeler halinde sunuyorum:

1. Chester Beatty elyazmasında *Risâletü'l-i'tibâr* (*Tefekkür/Temaşa Risalesi*) adını taşıyan kısa bir deneme bulunuyor. İlk sayfadaki atıf (*risâletü'l-i'tibâr li'l-fakîhi Ebî Abdillâh el-cebelî*) eserin yazarı olarak İbn Meserre'yi açıkça gösteriyor. Ayrıca metnin hem içeriği hem de üslubu eserin yazarının İbn Meserre olduğuna dair bir

başka kanıt sunuyor (Stroumsa ve Sviri 2009, 208, 212-14, 226). Öte yandan, bugün elimizde olan tarih ve biyografi kaynaklarında İbn Meserre'nin eserleri arasında böyle bir eserin adı geçmiyor. Eser, insanın dünyayı gözleyeceği ve varoluşun farklı seviyelerini aşağıdan yukarı doğru temaşa edeceği, böylece bilginin en üstte duran seviyesine yükselebileceği bir zihinsel alıştırmayı tarif eder (Cafer 1978; Cafer 1982; Garrido Clemente 2007a; Garrido Clemente 2008; Kenny 2002; Stroumsa ve Sviri 2009). İbn Meserre'nin bu eserdeki söyleminde Mutezile teolojisinin yankıları tespit edilebilse bile eserin genel Yeni-Platoncu yapısı açıkça ortadadır (Stroumsa ve Sviri 2009).

2. *Kitâbü'l-hurûf* (*Harfler Kitabı*): İbn Arabî, İbn Meserre'nin harflerin sırları yaklaşımını harfler hakkında kendi söyleminin örneklerinden biri olarak anar. İbn Arabî harflerin hususiyetleriyle uğraşmaya yönelik itirazını belirtirken oldukça dikkatlidir, görünüşe göre bu uğraştan söz ederken aklında İbn Meserre vardır (*Kitâbü'l-mîm*, 7). İbn Meserre'nin harf spekülasyonuna başvurması ayrıca İbn Seb'in tarafından da eleştirilir (*er-Risâletü'l-fakiriyye*, 14; *el-Fethu'l-müşterek*, 253). İbn Arabî, İbn Meserre'nin harflerin sırları ve hususiyetleri hakkındaki düşüncesine dair malumatı hangi kaynaktan aldığını belirtmez, ayrıca bu malumatı İbn Meserre'nin belirli bir kitabından aldığını da söylemez. Yine de onun sözlerinde, Cafer tarafından bulunup yayımlanan iki metinden uzun olanına bir gönderme yapıldığını kabul etmek makul görünüyor. Chester Beatty elyazmasında bu eserin adı şöyle geçiyor; *Kitâbü havâssı'l-hurûfi ve hakâ'ikihâ ve usûlihâ* (*Harflerin Hususiyetleri, Hakikatleri ve Asılları*.) Adının da ima ettiği üzere kitap harf spekülasyonuna ayrılmıştır. Kitapta Arap alfabesinin harfleri, evreni yaratmak ve onun gidişatına ebediyete kadar hâkim olmak için taşmış tanrısal hipostazlar ve tanrısal sıfatların tezahürleri olarak sunulur. Görünüşe bakılırsa, geç antik dönem Yeni-Platonculuğun daha açık bir tınısını taşıyan *Kitâbü'l-hurûf*, *Risâletü'l-i'tibâr*'da sunulandan daha olgun bir mistik-felsefi söylem sunar. Kitaptaki bu Yeni-Platoncu tını onun *Risâletü'l-i'tibâr*'dan daha sonra yazıldığını varsaymamıza yol açan farkıdır (Stroumsa ve Sviri 2009, 236, 239). İbn Me-

serre'nin *Kitâbü'l-hurûf*u İbn Arabî tarafından başka bir yerde daha açıkça anılır; buradaki ifadeye göre İbn Meserre, Kâbe'nin (*el-beyt*) ve Haceru'l-Esved'in bizimle tanrısal ilhamların farklı düzeyleri arasında yorumcu (*tercümân*) şeklindeki anlamlarına dikkat çekmiştir (*nebbeha*; İbn Arabî, *Futûhât*, II, 646; Massignon 1929, 31). Ancak bugün elimizde olduğu şekliyle İbn Meserre'nin *Kitâbü'l-hurûf*unda böyle bir görüş yoktur, ayrıca kitapta söz konusu anlama yönelik bir *tembih* olarak kabul edilebilecek açık herhangi bir ifade de yoktur.

3. İbnü'l-Abbâr da *Kitâbü't-tebsıra'yı* (*Bakıp Kavrayışlar Kitabı*) anar (*Tekmile*, 233-34). Cafer ise Müslüman tarih yazarlarına dayanarak İbn Meserre'nin yalnızca iki kitap yazdığını iddia eder (Cafer 1982, 300). Cafer, kendi bulduğu kitabın adının *Kitâbü'l-i'tibâr* olduğunu ikna edici biçimde ortaya koyduktan sonra buna dayanarak (daha önceleri onaylanmamış bir ad taşıyan) kendi keşfettiği kitabı (o zamana kadar kayıp bir kitaba ait olduğu düşünülen) onaylanmış bir adla eşitlemeye girişir. Böylece o İbnü'l-Abbâr'ın andığı *Kitâbü't-tebsıra'nın* aslında *Kitâbü'l-i'tibâr'ın* bir başka adı olması gerektiğini iddia eder; özellikle de *i'tibâr* ve *istibsâr* bazen aynı anlama geldikleri için (Ca'fer 1982, 300-306).

Cafer'in bu iki kitabın aynı olduğu iddiası araştırmacılar tarafından genel olarak kabul gördü (ben de dâhil; Strouma ve Svirri 2009, 203 n. 7). Ancak bu iddianın sorgulanması gerekiyor. İbnü'l-Abbâr *Kitâbü't-tebsıra'yı* İbn Meserre'nin yakın ve sadık müridi Hayy b. Abdi'l-Mâlik'le ilgili bir hikâyeyi aktarırken, bu bağlamda anar. Bu Kordoba sakini, İbn Meserre'yi ibadetle meşgul olduğu dağdaki inziva yerinde (*fi müte'abbedihi bi'l-cebel*) sık sık ziyaret edermiş, her ziyaretinde günlerce kalır ama her seferinde geri dönermiş. Genel olarak söylendiğine göre İbn Meserre kitaplarını bitirdikten sonra onları ortaya çıkartmadan önce bir yıl boyunca tekrar gözden geçirmeye çok dikkat edermiş. Ama İbn Meserre *Kitâbü't-tebsıra'yı* bitirdikten sonra sözü edilen Hayy b. Abdi'l-Mâlik elyazmasını hileyle ele geçirip istinsah etmeyi başarmış. Ancak, kaş yapayım derken göz çıkarırcasına bu nüsha, aslına sadık bir istinsah değilmiş. Bu olaydan sonra İbn Meserre *Kitâbü't-tebsıra'yı* kimseye göstermeme kararı

almış (İbnü'l-Abbâr, *Tekmile*, I, 233-234). Anlatılan hikâye (her ne kadar gayet muhalif bir tavır takınan İbnü'l-Abbâr tarafından anlatılsa bile) inandırıcı görünüyor. Eğer hikâye doğruysa bu durum *Kitâbü't-tebsıra*'nın yazarı tarafından hiçbir zaman piyasaya sürülmediği anlamına gelir. Öte yandan, bugün elimize İbn Meserre'nin *Risâletü'l-i'tibâr* adıyla ulaşmış eserinin Hayy b. Abdi'l-Mâlik tarafından -bu şahsın kitaba sansürü malum olsa da- üstadının adıyla piyasaya sürdüğü bir *Kitâbü't-tebsıra* taslağı olması çok da mümkün görünmüyor. İbn Meserre'nin *Kitâbü't-tebsıra*'da açıkladığı fikirlerini daha sonradan başka bir kitaba dâhil etmesi elbette mümkün. Ancak, yukarıda değinildiği gibi, *Risâletü'l-i'tibâr* görünüşe göre İbn Meserre'nin görece erken dönem eseridir ve dolayısıyla bu kitapta *Kitâbü't-tebsıra*'daki bazı malzemelerin yeniden tedavüle sokulması pek de mümkün değildir. İki kitabın aynı oluşu iddiası, velev ki doğru olsun, her şeyden evvel temelsiz görünüyor.

4. *Kitâbü't-tebyîn*'i (*Beyan Etme Kitabı*) ise el-Kurtubî (öl. 671/1272) anar. O, kitapta geçen ve cennet ehlinin cehennem ehline şefaate imkânını destekleyen bir hadisi alıntılar (*Tezkire*, 306-7; Addas 1992, 914; Brown 2006b, 42-43, 85-86). Her ne kadar yazar olarak Abdullah İbn Meserre (Muhammed İbn Meserre'nin babası) ve İbn Veddâh adları aktarılsa bile İbn Meserre'nin bu hadisi kullanması kendisine ve müritlerine yönlendirilen şefaati inkâr suçlamalarının güvenilirliğini zayıflatıyor. İbn Meserre'nin aktardığı bir başka hadisi daha anan *el-Hulelül-mevşîyye* kitabında bu hadisin "İbn Meserre eserlerinden bir derleme"de (*mücelled min te'lîfi İbn Meserre*) görüldüğü yazılıdır. Peygamber'in (sav.) Yahudilerle anlaşma yaptığından bahseden bu hadis İbn Meserre'nin eskatolojiye olduğu gibi Yahudi meselelerine de düşkünlüğünü ima eden başka bir malumat kırıntısı daha demek oluyor (Stroumsa ve Svirı 2009, 212, 228, 231, 244; Stroumsa 2006). İbn Meserre'nin eskatolojiyle uğraşması, aynı şekilde onun şefaate inanması ona atfedilen bir başka söze de yansımıştır. Zahitlerin günahkârlara şefaatiyle ilgili bu sözü İbn Meserre iddialara göre Zebûr'da bulmuştur (et-Te'âlibî, *Ulûm*, II, 35; Morris 1973, 24; Brown 2006b, 44-45).

Yukarıda anıldığı gibi İbn Meserre, İbn Veddâh ve el-Huşenî gibi geleneksel âlimlerden ders almış, ayrıca Malikî hadis ve fıkıh âlimleri çevrelerinde bulunmuştu. Dolayısıyla her ne kadar *isnâd*ı belirtilmese de elimize ulaşan kitaplarında bazı peygamber hadislerinin yer alması pek de şaşırtıcı değil (Cafer 1978, 313; krş. Fierro 1999, 179). Ayrıca peygamber hadislerinin onun bugün elimize ulaşmamış eserlerinde de önemli bir rol oynaması pekâlâ mümkündür. *Kitâbü't-tebyîn* yukarıda *el-Hule'*de anılan *mücellled* ile aynı kitap olabilir veya peygamber hadislerine ayrılan başka bir kitap olabilir ya da içinde bir hadisın alıntılıandığı kuramsal bir kitap da olabilir.

5. Biraz aşağıda kendisine döneceğimiz *Kitâbü tevhibi'l-mükinn'in* (Kesinliğe Ulaşanların Tevhidi Kitabı) ise *Şerhu'l-irşâd*'ında İbn-nü'l-Mer'e (öl. 611/1214) anar. Massignon ilgili satırları yayımlamıştır (1929, 70).

6. *El-Müntekâ min kelâmi ehli't-tukâ* (Takvalıların Sözlerinden Seçki) kitabı da bazı kaynaklarımızda İbn Meserre'nin eseri olarak anılır. Elyazmasının ilk sayfasında eser Ahmed b. Meserre b. Abdillâh el-Kurtubî'ye isnat edilir. Metnin editörü Mehmet Necmettin Bardakçı'ya göre bu metnin İbn Meserre'nin *Risâletü'l-i'tibâr*'ıyla karşılaştırılması metnin İbn Meserre'ye aidiyet iddiasını güçlendirecektir (Bardakçı 1998, 41-42, 132-135). Öte yandan kitaba giriş yazısında kitabın adını *el-Ğaribü'l-mültekâ min kelâmi't-tukâ* şeklinde sunan Garrido-Clemente kitabın İbn Meserre'ye aidiyetinden kuşkuludur ve Endülüslü diğer kaynaklara dayanarak kitabın Ebû Abdillâh b. Hamîş el-Câbü'rî'ye ait olduğunu öne sürer (Roman Guerro ve Garrido Clemente 2006, 150). Aynı başlığı (*el-Ğaribü'l-mültekâ min kelâmi't-tukâ*) taşıyan bir elyazmasını van Koningsveld de kaydeder (1991:818; 1992:96, no. 33). Aslında Bardakçı'nın yayımladığı metinle aynı olan bu elyazması (Madrid, CSIC, no. 001227530) burada Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-din*'inden eş-Şeyh el-Fakîh Ebû'l-Hasen Ali b. Abdillâh b. Mâlik el-Ma'merî el-Ubâdî tarafından derlenmiş bir seçki olarak sunulur. Derlemede yer alan bir başka isim Ahmed b. Ali Şellûn'dur. Bu metnin -hacmine de yansıyan- gereksiz söz-

lerle dolu üslubunun Cafer'in yayımladığı iki metnin üslubundan oldukça farklı oluşuna da işaret edilebilir.

Bazı kaynaklar, kitap adları yanında İbn Meserre'ye aslında belirli bir kitapla ilişkilendirmedikleri bazı özlü özler isnat ederler. Mesela el-Humeydî (öl. 488/1095) "anamlara dair telifler"i anar. Bu telifler Kuran ayetlerinin ("anamlarının") yorumlanmasına ayrılmış olabilir veya İbn Meserre'nin yukarıda anılan ve bizce malum kitaplarından biriyle aynı olabilir.

Kuramsal düşüncesine ek olarak İbn Meserre'nin şiir yazdığı da söylenmiştir. El-Humeydî İbn Meserre'nin sıkıntılı bir günü tasvir eden şiirini kaydeder. Şiirde İbn Meserre Malikî âlim Ebû Bekr el-Lü'lü'î'yi "gizli bir sır gibi saklanmış bir mekânda" (*mekânün ke'z-zamîrî'l-meknî*) gelip kendisini bulmaya çağırır.²⁷ Ancak el-Humeydî'ye göre bu şiir bir kitaba yazılmamış, aksine el-Lü'lü'î'ye sözel olarak söylenmiştir. İbnü'l-Faradî de İbn Meserre'nin, kardeşi İbrahim'in İskenderiye'deki ölümüne ağıt yaktığı şiirden birkaç mısra alıntılar.²⁸ Bu şiiri, İbn Meserre'nin diğer bir şiiriyle birlikte İbn Hayyân da alıntılar (İbn Hayyân, *Muktebes*, 32, 34). Başka bir şiirden alınma başka mısraları el-Kattânî alıntılar (*Teşbihât*, 222, 271). Ancak ortada İbn Meserre'nin özellikle bir şair olarak bilindiğine ya da şiirlerinin derlendiğine dair bir emare yok.

Sonuç olarak İbn Meserre'ye ait beş (veya altı) kitabın adını biliyoruz. Ancak ona ait daha fazla kitap olabilir, öte yandan bildiğimiz bu kitap adlarından ikisi veya daha fazlası gerçekte aynı kitaba gönderme yapıyor olabilir. Görünüşe göre kesin olan nokta şudur; İbn Meserre, Cafer'in yayımladığı iki kitaptan daha fazlasını yazmıştır.

27 Talihin garip bir cilvesidir; Ebû Bekr el-Lü'lü'î, Kâdi Muhammed b. Yabka b. Zarb'ın, yani daha sonraları (350/961'de) İbn Meserre'nin kitaplarının yakılmasından sorumlu olan kişinin hocasıydı (Fierro 2012, 132). Şiirde sözü edilen davetin üslubu ya İbn Meserre'nin evine şiirsel bir göndermedir veya onun dağdaki meskenini ima eder. Morris (1973, vi) İbn Meserre'nin o sıralarda hala Kordoba'da yaşadığını iddia eder, oysa metinde buna dair bir işaret yoktur ve el-Humeydî de bu şiiri bazı Kordobalıların İbn Meserre tarafından (çoktan?) yoldan çıkarıldığını söyledikten sonra alıntılar. Aynı şiiri daha sonra İbn Hâkân (*Matmahûl-enfus*, 58) ve ed-Dabbî (*Bughya*, 78) de alıntılar.

28 İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 23; İbn Hayyân, *Muktebes*, 34. İbnü'l-Faradî'nin "İbrahim görünüşe göre onun kardeşi değildi" ifadesi başka bir kardeşin varlığına dair bir şey söylemiyor, fakat yazarın İbn Meserre düşmanlığını yansıtır.

İBN MESERRE'NİN *TEVHÎDÜ'L-MÛKİNÎN*'İ

Bu iki kitabın dışında, İbn Meserre'nin adı belli bir kitabıyla ilişkilendirilen ve günümüze ulaşmış tek alıntı İbnü'l-Mer'e'nin *Tevhîdül-mûkînîn*'den yaptığı alıntıdır. Bu makalenin geri kalanı işte bu kitaba ayrılıyor.

İbnü'l-Mer'e b. Dehhâk el-Mâlekî (öl. 611/1214), "Mürsiye okulu" ile bağlantılı sûfî bir yazar olan bu şahıs el-Cuveynî'nin *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*'ına yazdığı şerhinde İbn Meserre'nin *Tevhîdül-mûkînîn*'inden alıntı yapar (Brown 2006b, 74). İbnü'l-Mer'e'nin *Şerhu'l-irşâd*'ı henüz yayımlanmamıştır, ancak Louis Massignon İbn Meserre'yle ilgili bölümü Kahire elyazmasına dayanarak neredeyse bir asır önce yayımlamıştır (Massignon 1929, 70).²⁹ İbnü'l-Mer'e İbn Seb'in'in (öl. 668/1269) ya da daha kesin söylersek onun hocasının hocası olan İbn Ahlâ'nın (öl. 645/1247) *şeyhiydi*; dolayısıyla Morris'in belirttiği gibi İbnü'l-Mer'e'nin İbn Meserre'den alıntı yapması "el-Humeydî ile İbn Arabî arasındaki süre zarfında söz konusu olan bir İbn Meserre okumaları geleneğine, süregiden böyle bir 'sûfî' geleneğe tanıklık eder" (Morris 1973, 23; ayrıca bk. Brown 2006b, 82-83). İbn Arabî sisteminin hayli inceltilmiş dış görünüşünü araştırmacılar genellikle açıklanmamış bir şey olarak kabul ederler; yani onlar görünüşe göre bu sistemin tamamıyla kendi kendine fışkırdığını ve aşama aşama kendisine varacak, bariz, süregiden hiçbir gelenekten beslenmediğini düşünürler (Afifi 1933; Addas 1992; Sviri 1996, 78; Stroumsa ve Sviri 2009, 211, 215). O halde Morris'in işaret ettiği nokta şu anlama gelir; onun görüşüne göre İbnü'l-Mer'e'nin İbn Meserre'den alıntı yapması bu mistik geleneğin gelişimi ve aktarımı bağlamında kaynağa inmemize yardım edecek bir ipucu olarak hizmet edebilir. Ancak hiç kuşkusuz böylesi muazzam bir geleneğin tanığı olarak bu alıntı sinir bozucu biçimde kısadır. Buna rağmen, sözü edilen pasaj kendileri de eşit biçimde yetersiz olan diğer kanıt parçalarıyla kıyaslırsak pasaj geniş ölçüde tamamlanmamış İbn Meserre yapbozunun bazı kayıp parçalarına ulaşmamızı sağlayabilir.

²⁹ Massignon bu alıntıyı "elyazm. Kahire fin du t. IV. '*bâbü'l-melâike*' alınma bir pasaj olarak gösteriyor. Bu alıntı çok büyük ihtimalle Kahire elyazmasına (*Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, tevhid* no. 6, istinsah tarihi; 739/1338-1339) gönderme yapıyor. Bu bilgiyi Jan Thiele'ye borçluyum.

Kitabın adı, yani *Yakinen Bilenlerce Düşünüldüğü Şekliyle Tanrı'nın Birliği* (*God's Unity as Upheld by Those Who Know with Certainty/Tevhîdül-mûkînîn*) ifadesi İbn Meserre düşüncesiyle ilgili diğer kaynakların aktarımlarıyla uyuşur.

Tevhidin anlamıyla ilgilenmek elbette Müslüman düşüncesinin doğasında vardır. İbn Meserre'nin birinci düşüncesinde tanrısal sıfatların görünüşe göre oldukça başat bir yeri vardır; tıpkı Mutezile mensuplarının, yani şu "Tanrısal birliğin ve adaletin savunucuları"nın (*ehlül-'adli ve't-tevhîd*) düşüncesinde olduğu gibi. Ancak bu benzerlik İbn Meserre düşüncesinin kökenlerini erken dönem Mutezile soruşturmalarında görmeye yetmez (krş. Morris 1973, 23; Arnaldez 1986, 868. Ramón Guerro ve Garrido Clemente 2006, 150).

İbn Meserre'nin iman veya İslam'ın anlamıyla, tevhit meselesinin nüvesi olan bu eşit derecede merkezi iki kavramla ilgilenmemesi dikkat çekicidir. Anılan iki kavram inananlar topluluğunu tanımlayan kavramlar olarak iş gördükleri için onlara yönelik soruşturmalar da bu toplulukla dışarısı arasına, yine onunla sapkınlar ve kâfirler arasına apaçık bir sınır çizme girişiminde genellikle hukuki/fikhi bir yapı arz eder (Stroumsa 1999, 1-7). Bazı çilecilere (*ba'zu'z-zuhhâd*) atıfta bulunan ve bir inananın genel niteliğini (*sıfatül-mü'min*) inceleyen bir soru Zünnûn el-Mısıri'ye, İbn Meserre'nin muhtemel ilham kaynaklarından biri olan bu sûfi'ye isnat edilir (İbnü'l-Hayr, *Febrase*, 274). Bazı tarihsel kaynaklar hem İbn Meserre'yi hem de Meserrîler denilenleri kendilerini İslam toplumunun geri kalanından uzaklaştırmakla suçlar. İbn Meserre'nin "soğuk bir tutum benimsediği" söylenmiştir (*ma'rûfûn bi-mezhebi'l-i'tizâl*, Ebû'l-Velîd İbnü'l-Faradî, *Muktebes*, 32'de alıntılanmıştır; "*inkabeda 'an ekseri'n-nâs*, el-Huşenî, *Ahbâr*, 135), ayrıca Meserrîler de topluluktan ayrılmayı savunmakla (*kâlû bi'l-i'tizâli 'ani'l-âmmе*), Müslüman kardeşlerine selam vermemekle ve Meserrî olmayanları İslam dairesinin dışında görmekle suçlanmıştır. Her iki örnekte, suçlamanın üslubuyla aynı zamanda İbn Meserre ve taraftarlarının varsayılan Mutezile eğilimlerini alaycı bir şekilde anırtırma niyeti de güdülmüştür. (Oysa yukarıda anıldığı gibi ne İbn Meserre ne de taraftarları Mutezile mensubu değildi; ayrıca bir hareket olarak Mutezile Endülüs'te genel olarak tutunacak bir zemin bulamamıştır [bk. Stroumsa 2014]). Ancak suçlamaların asıl taarruza geçti-

ği nokta onların toplumsal yabancılaşmalarıydı. Meserrîler bağlamında (özellikle İsmail Ru'aynî ve takipçileri çevresi üzerinden) toplum karşısı bu tutumun onların, kendi çevreleri dışında yer alanların dinsel durumuna yönelik kuşkularına yansıdığı öne sürülmüştür; değil mi ki eğer Meserre çevresinin dışındakilerin inancı hatalıysa ve onlar Müslüman değilse o halde onların arasından çekilmek ve onlara Müslüman olmamaları hasebiyle selam vermeyi reddetmek dindarca bir zorunluluk olacaktır (*Muktebes*, 20-24, 30-36; Brown 2006b, 50-51; Morris 1973, 35). İbn Hazm'a göre İsmail er-Ru'aynî Endülüs'ü *dâru'l-küfr* olarak görüyordu, üstelik kendisinin taraftarı olmayanların öldürülmesini meşru görecektik kadar ileri gidiyordu (İbn Hazm, *Fisal*, V, 67; İbn Askalânî de aynı iddiayı tekrarlar, *Lisânü'l-mizân*, I, 466). Bu düşünce tarzının Ru'aynî çevresinin tutumunu gerçekten yansıtmaması veya yansıtmaması bir yana, İbn Meserre'nin yazılarında hakiki inananın kim olduğuna dair, hukuken/fıkhen meşrulaştırıcı bir tanımla ilgili herhangi bir uğraş görülmez. Onun tevhidin anlamına yönelik, özünde felsefi ve teolojik olan ilgisi bambaşka bir yön tutar, ayrıca kendisine atfedilen *i'tizâl* çok büyük ihtimalle bu türden bir hukuki meşrulaştırma ilgisinin değil mistik tefekkürün talep ettiği inziva arayışının sonucudur.

Kesin bilgi (*yakîn*) arayışı, bu epistemolojik arayış tanrısal birlik meselesiyle yakından ilgilidir. Hem *Risâletül-i'tibâr* hem de *Kitâbü'l-hurûf* böylesi bilgiye ulaşmanın yollarını sunar. İlk esere göre bu türden bilgiye doğru temaşa alıştırmalarıyla, nesnesi fiziksel dünya olan bu yolla ulaşılırken, ikinci esere göre Arap harflerinin ontolojik anlamlarının gizlerinin keşfiyle varılır. *Risâletül-i'tibâr*'ın başında İbn Meserre şöyle der:

[Allah] insanları uyarsınlar, onlara bâtinî şeyleri açıklasınlar ve onların zâhirî işaretlere tanıklık etmelerini sağlasınlar da insanlar kesin bilgiye (*yakîn*) ulaşsın diye onlara peygamberler -Allah'ın salat ve bereketi onlar üzerine olsun- gönderdi. İnsanlar işte bu kesin bilgi üzerinden bir karşılık bulacak, onunla hesap verecek ve ondan sorulacaktır (Cafer 1978, 350; Stroumsa ve Svirî 2009, 217).

Bu kesinlik arayışındaki başarı ya da başarısızlık insan kurtuluşu için özsel bir durum olarak kabul edilir, dolayısıyla bu durumun kurtuluşu

ilgilendiren sonuçları vardır. Söz konusu arayıştaki başarı insani kemale erişme şeklinde tarif edilir; temaşa sürecinin sonunda nihayet “kesin bilgi tecelli eder ve kalpler imanın hakikatlerine erişir” (Cafer 1978, 351; Stroumsa ve Sviri 2009, 218). Ancak insan yaşamında kesinlik arayışı her daim devam eden bir süreçtir:

Temaşa edip düşünen kişi ne kadar çok nazar ederse o kadar çok görür, ne kadar çok görürse tasdiki, tevfiği, kesin bilgisi ve bakıp görüşü (*istibsar*) o kadar çok artar (Cafer 1978, 359; Stroumsa ve Sviri 2009, 225).

Bu sürecin sonunda “kitabın bilgisine” (*ilmül-kitâb*) ve böylece *mûkînûn* derecesine ulaşılır:

Hiçbir ölümlü nakledilen haberle temaşayı birleştirmedikçe, duyduklarını derin kavrayışla doğrulamadıkça kitabın bilgisinin marifetine (*ilâ ma’rifeti ilmi’l-kitâb*) erişemez. Allah bizi ve sizleri kesinliğe ulaşanlardan, bakıp da görenlerden (*mine’l-mûkînîne’l-müstebşirîn*) eylesin (Ca’fer 1978, 351; Stroumsa ve Sviri 2009, 219).

Yakîn kavramı, tümüyle bilme ve anlama arayışına adanmış *Risâletül-i’tibâr*’da daha baskın olsa bile kavramın önemi *Kitâbü’l-hurûfta* da açıkça belirtilmiştir. İbn Meserre kitabın başında üç bileşiği/*terkibi* (*cümel*) tanımlar, bu üçü hep birlikte Tanrı’nın vahyedilmiş kitabında içerilen bütünsel ve her şeyi kapsayan bilimi oluştururlar. İbn Meserre bu üç bileşiğin/*terkibin* her birini kendine özgü alıştırmaları ve araçları üzerinden, ayrıca her birinin hem epistemolojik aletleri hem de nihai epistemolojik sonuçları üzerinden tarif eder. İlk ve en yüksek bileşik/*terkip*, yani *Rubûbiyyet İlmi* “delilleri ve tanıklıkları”nın (*delâil* ve *şevâhid*) yanı sıra neticesiyle, yani şu apaçık, kesin bilgiyle (*yakîn*) de ayırt edilir (Cafer 1978, 312).

Dolayısıyla, hakikatin bilgisine, sırasıyla, dünyayı temaşa ederek veya harflerde işlenmiş ilhamı keşfederek ulaşma süreciyle uğraşan bugün elimizdeki diğer iki kitabın aksine *Tevhîdül-mûkînîn*, yani bu üçüncü kitap en saf haliyle bizzat hakikate odaklanır. Bu çarpıcı adın çözümlenmesi kitabın aslında İbn Meserre’nin mistik felsefesinin özünü, yani sadece kesin bilgiye erişmiş mutlu azınlık tarafından bilinebilecek bir tanrısallık yaklaşımıyla ilgili olduğunu gösterecektir.

Bu bağlamda *mûkînûn* bir seçkinler sınıfıdır. Yukarıda değindiğim gibi Meserriler peygamber şefaatinin inkârı ve peygamberliğe herkesin erişme imkânını öne sürmekle suçlanıyorlardı. Ancak, yine yukarıda gördüğümüz gibi, bizzat İbn Meserre söz konusu olduğunda, bazı peygamber sözlerini naklettiğine dair rivayetleri düşünürsek bu durum tam aksine onun düşüncesinde şefaatin yeri olduğunu ima ediyor. Öte yandan kendisine ve takipçilerine yönelik suçlamalar ya Meserrilerin tanrısal hakikatle doğrudan temas arzusunu (bizzat İbn Meserre düşüncesinde açıkça fark edilebilir bir arzu) ya da bu arzunun diğerlerince nasıl yorumlandığını gösterebilir.

Kitabın adına ek olarak İbn Mer'e'nin İbn Meserre'ye yaptığı gönderme de kitabın içeriğine (en azında kitapta yer alan fikirlerden birine) işaret ediyor. Sözü edilen metin şöyle:³⁰

İbn Meserre, kitabı *Tevhidü'l-mûkînîn*'de şöyle diyor: "Allah'ın -sübhânehû- sıfatları sayı bakımından sonsuzdur. Ona göre,³¹ Allah'ın bilgisi (*ilm*) [aynı zamanda] canlı (*hayy*), bilen (*âlim*), gücü yeten (*kâdir*), işiten (*sâmi*), gören (*basîr*) ve söz söyleyendir (*mütekellim*). Aynı şekilde onun gücü de canlı, bilen, gücü yeten ve irade eden olmakla vasıflanır. O'nun gücünün işitme yetisi (*sem*) vardır, onunla işitir. Bu söylenen Allah'ın tüm sıfatları için geçerlidir." Yine İbn Meserre şöyle diyor: "İşte budur Allah'ın birliğini ilan etme yolu."³² O böylece sıfatları Tanrı kılmıştır. Bu söylediği, sıfatların sıfatları³³ -ve böylece sonsuza kadar gider- için de geçerlidir. İbn Meserre böylece Tanrı'yı sonsuz sayıda tanrılar kılmıştır -ki bundan Allah'a sığınırız.

30 قال ابن مسرة في كتابه توحيد الموقنين بان صفات الله سبحانه لا نهاية لعددها فعلم الله عنده حي عالم قادر سامع بصير متكلم وكذلك قدرته موصوفة بانها حية عالمة قادرة مريدة لها سمع تسمع به وكذلك القول في جميع صفاته وقال هكذا هو التوحيد فقد صير الصفات الهة وكذلك قوله في صفات الصفات الى غير نهاية. فجعل الاله لا نهاية لها والعياذ بالله

31 Brown 2006b, 74; "indihî" şeklinde okuyor ve "Allah söz konusu olduğunda" şeklinde çeviriyor.

32 "Hâkezâ hüve't-tevhîd." Burada söz konusu "tevhîd"i insan tarafından yapılan bir eylem, bir birleme olarak alıyorum. Brown 2006b, 74'le karşılaştırın; "budur tevhîd."

33 Brown 2006b, 74; o görünüşe göre "sıfatların sıfatları" ibaresini müstensihinden kaynaklanan bir hata, bir fazlalık olarak görüyor ve çevirisinde bunu düzeltiyor.

Bu metnin hangi bölümünün kesin olarak İbn Meserre'nin kendi sözlerinden alıntı olduğu -tabii eğer böyle bir durum söz konusuysa- ve metnin ne kadarının İbn Mer'e'nin açıklamaları olduğu açık değildir. İbn Mer'e İbn Meserre'nin açıktan muhalifi olduğuna göre onun İbn Meserre fikirlerini sunuşunda çarpıtma olduğu da açıktır. Onun İbn Meserre yorumu hasmane bir karikatürdür; zira o, İbn Meserre'nin Tanrı'nın sıfatları anlayışına dayanarak onu çok tanrıcı ilan eder, oysa bizzat İbn Meserre için kendi sıfatlar yaklaşımı Tanrı'nın birliğini en üst düzeyde koruma girişiminin bir parçasıdır. Öte yandan İbn Mer'e'nin aktarımı İbn Meserre'nin edimsel sonsuz dizilerin geçerliliğini, ayrıca bir sıfatın diğer bir sıfatın sıfatı olabilme imkânını kabul ettiğini ima eder. Her iki iddia da ortakça kabul edilen bilimsel aksiyomlarda ciddi bir gedik açma olarak görülecektir; edimsel sonsuz diziler hemen hemen herkesçe reddedilir ve kelamcıların atomculuğu bir ilineğin diğeriyle kaim olma ihtimalini dışlar.

Tüm bunlara rağmen, İbn Mer'e'nin bu düşmanca yorumunu bir yana bıraksırsak, alıntılanan metin İbn Meserre'nin tanrısai sıfatlar hakkındaki görüşünü aktaran diğer kaynaklarla uyuyor. Yalnızca birkaç satır uzunluğunda olmasına rağmen bu metin Tanrı'nın birliğini ilan etmenin -belki şunu da eklemeliyiz; kesin bilgiye sahip olanlarca ilan edildiği şekliyle Tanrı'nın birliğinin- ne anlama geldiğini özetliyor. Tanrısai sıfatlar meselesini doğru anlamak hakiki tevhidin tam merkezindedir. İbn Mer'e'nin alıntılacağı ifadeler İbn Meserre'ye göre tanrısai sıfatların birer ilinek olmadığını ima eder. Öte yandan, sıfatlara dair genel tartışmanın terminolojisiyle söylersek, İbn Meserre'nin muhtemelen şunu da diyebileceğini varsayabiliriz; sıfatlar ayrıca birer mevcudiyet (*me'ânin*) de değildir ve onların ayırık, bağımsız ontolojik değeri yoktur. İnsanlar, insani sıfatları tanımlarken aynı ifadeleri -bilen, gücü yeten, irade eden vs.- kullansalar bile, İbn Meserre'nin yaklaşımında tanrısai sıfatların bu şekilde birbirlerinin yerlerini alabilirliği ve birbirleriyle böylesine katışmaları onları insani sıfatların ontolojik çokluğundan, cisimselliğinden ve ayrışıklığından farklı kılar.

Kutsal kitap dili bu sıfatların kullanımını kesin olarak belirler, ancak İbn Meserre düşüncesinde Kuran terminolojisi -tanrısai sıfatlar ve Tanrı'nın 99 güzel ismi- tek Tanrı'nın bilgisine götüren merdivenin; bu bilgi elde edildikten sonra artık zorunlu olmayan merdivenin basamak-

ları haline geliverir. Bu ‘yukarı doğru ağma merdiveni’ imgesi İbn Meserre’nin elimize ulaştırmış iki kitabında da açıkça görünür. İbn Meserre *Risâletü’l-i’tibâr*’da tüm mahlûkları ve alametleriyle birlikte bu dünyayı, temaşa edeni Tanrı’nın yücelerdeki muazzam alametlerine ağdıracak bir merdiven olarak sunar (Stroumsa ve Svirî 2009, 218, 230; ayrıca bk. Altmann 1967). O, *Kitâbü’l-burûf*’ta da “Kıyamet gününde, Kuran okuyana ‘oku ve yüksel, zira sen son derecedesin’ denecek” ibaresiyle bir hadisten alıntı yapar ve ekler; “Cennet derecelerinin sayısı Kuran ayetlerinin sayısına ve bunların sayısı da isimlerin sayısına eşittir” (Cafer 1978, 313). İbnü’l-Ferrâd’ın Sâlimiyye’ye isnat ettiği bir vecize bu bağlamda önemlidir ki İbn Meserre Mekke’de kaldığı sırada bu çevreyle yakınlaşmıştı. Sözü edilen vecize şöyle: “Allah tek bir sıfatı üzerinden, tüm sıfatları üzerinden idrak ettiği şeyi idrak eder” (Brown 2006b, 42 ve n. 92; Böwering 1979, 94).

Burada sunulduğu şekliyle İbn Meserre’nin sıfatlar yaklaşımı İbn Saîd el-Endelûsî’nin Grek filozof Empedokles’e atfettiği düşünceyle çarpıcı bir benzerlik sergiler. İbn Saîd Empedokles hakkındaki açıklamasının arasına şunu sıkıştırır; “Muhammed b. Abdillâh İbn Meserre el-Cebelî el-Bâtînî el-Kurtubî [Empedokles] felsefesinin ateşli bir taraftarıydı ve sürekli bu felsefe üzerine çalışmaya gayret ederdi.” O, bunun ardından şöyle der:

Empedokles, Tanrı’nın sıfatlarının anlamlarının (*me’ânî sıfâtî’llâh*) tek bir şeye denk geldiğini, üstelik “bilgi,” “rahmet” ve “kudret”le vasıflanmasına rağmen Tanrı’nın özel olarak bu ayrıık isimlerle tanımlanan birbirinden ayrıık mevcudiyetleri (*me’ânin*)³⁴ olmadığını söylemek suretiyle Tanrı’nın sıfatlarının mevcudiyetlerini birleştirmeye girişen ilk kişiydi. Tanrı bunun yerine, diğer varlıkların aksine kendisinde hiçbir şekil ve surette çokluk olmayan hakiki Bir’dir. Çünkü dünyadaki diğer tüm “birler” ya parçaları veya sahip oldukları mevcudiyetler bakımından ya da benzerleri olması bakımından çokluğa maruzdur. Oysa Yaratıcı’nın özü tüm bunların ötesindedir.

34 Burada “mevcudiyetler (*entities/me’ânin*)” kelimesinin sıfatların ontolojik gerçekliğini imlemek için kullanıldığı ciddi ciddi kabul edilmiştir. Buna rağmen, İbn Meserre’nin bu konuya ilgi duyduğu gayet iyi bilinse de el-Humeydî’nin yukarıda alıntılanan pasajındaki göndermede, yani “*me’ânin*’nin birleştirilmesi” yaklaşımında İbn Meserre özel olarak bu meseleye adanmış bir birleştirme niyetindeymiş gibi görünmüyor.

İbn Saîd bu pasajı, söz konusu tanrısal sıfatlar yaklaşımını ayrıca Ebu'l-Huzeyl el-'Allâf el-Basrî'nin de benimsediğini aktararak kapatır (İbn Saîd, *Tabakât*, 73; şurada yeniden basılmıştır, İbn Ebî 'Usaybi'a, *Uyûn*, 37).

İbn Saîd'in *Tabakâtü'l-ümem* kitabında yer alan ve İbn Meserre'yi Empedokles ve Ebu'l-Huzeyl'le bağlantılı kılan bu pasaj günümüz Endülüs felsefesi tarihi araştırmalarına göre uzun süre kalıcı olan iki kuramın ortaya çıkışına işaret eder; Sözde-Empedokles geleneği diye adlandırılan (ve Asín Palacios'un "İbn Meserre okulu"yla ilişkilendirdiği) gelenek ve Endülüs Mutezile okulu. Eşit şekilde köksüz olup hayaletimsi yapısına rağmen gayet kalıcı olan bu iki okulun incelenmesi bu makalenin kapsamı dışındadır (bk. van-Ess 1991-97, 4:272-274; Tornero 1985; De-Smet 1998; Stroumsa 2002; Brown 2006b, 94-103; Stroumsa 2014). Bizim ilgili olduğumuz bağlamda İbn Saîd'in sunduğu malumat onun da İbn Meserre'nin sıfatlar yaklaşımını katı bir birlik teolojisinin yansıması olarak görmesi açısından önemlidir (Morris 1973, 37).

Aynı şekilde Kurtubalı İbn Hazm da İbn Meserre'nin şu görüşte olduğunu aktarır: Tanrı'nın bilgisi ve kudreti sonradan yaratılmış iki sıfattır (*sıfâtâni muhdesâni mahlûkâni*), ayrıca Tanrı'nın her ikisi de sonradan varlığa gelmiş iki tür bilgisi vardır; bunlardan ilki Tanrı'nın tümellere dair bilgisidir (yani *külliyâta* dair bilgi, başka deyişle *Kitabın İlmi/İlmü'l-Kitâb*) ki bu bilgi gizli olanın bilgisidir (*ilmü'l-ğayb*), ikinci bilgi türü ise Tanrı'nın tikellere ve görülenlere dair bilgisidir (*ilmü's-şehâde*). İbn Hazm'a göre bu yaklaşım İbn Meserre'nin özgür irade (*kader*) meselesinde Mutezile'yle görüş birliğinde olduğunu kanıtlar, çünkü bu yaklaşım sayesinde İbn Meserre hem Tanrı'nın her şeyi bilme niteliğini korumuş hem de insan eyleminde özgür iradeye yer açabilmiştir (İbn Hazm, *Fisal*, V, 65-66). İbn Hazm'ın aktarımında göze çarpan Kuran kökenli kelime dağarcığı İbn Meserre düşüncesine gerçekten uyar. Zira İbn Meserre'nin *Kitâbü'l-hurûfta* şöyle yazdığını görüyoruz:

İşte bundan dolayı O, yüce söyleyen, şöyle söyledi: "Gizliyi de görüneni de bilen O'dur" [Ra'd:9]. Zira tüm şeyler şu iki sınıftan birine aittir; zahir ve batın. O'nun hem zahir hem de batını kuşatan bilgisi vardır. Batını kuşatan O'na özgü olan Levh-ı Mahfûz'dur, O'nun gizlenmiş ismidir, Lâm'dır.

Zahiri kuşatan bütünün/*evrenin* cismidir, en büyük nefstir (*en-nefsü'l-kübrâ*), mülktür; Allah Teâlâ ona Mîm ile gönderme yapar (Cafer 1978, 326).

Devamında İbn Meserre tekrar bu iki tür bilgi meselesine döner ve şöyle der:

İlk sıfat olan Sad ile Allah en iyi şekilde yapıcı (*sâni*), yaratıcı ve biçim veren (*musavvir*) şeklinde isimlendirilir; O, bu ilk sıfatla her şeyi yapar... Bu ilk sıfatın açıklaması babında Allah Teâlâ şöyle buyurdu: “O, kendisinden başka hiçbir ilah olmayan Allah’tır. Gaybı da görünen âlemi de bilendir. O, Rahmân’dır, Rahîm’dir” [Haşr:22] (Cafer 1978, 329).

Ardından İbn Meserre bir kez daha bu “gizli ve açık bilgi”nin birleşmesi meselesine döner:

Zira bilgi ikidir; gizlinin bilgisi ve görünenin bilgisi. Gizlinin bilgisi daha öncedir; görünenin bilgisi ise imkân dairesinden çıkıp zahir olan ve gözlere aşikâr olan mevcudatı ve oluşumu tamamlanmış varlıkları kapsayan yüce bilgidir. Bundan dolayı Allah: “Gizliyi de görüneni de bilen O’dur” buyurmuştur (Cafer 1978, 339).

Dolayısıyla İbn Hazm’ın aktarımları İbn Meserre düşüncesiyle yakından aşinalığa dayanır gibidir. Tanrısal bilginin bu iki türü arasında yapılan ayrım İbn Meserre düşüncesinde, bir yandan Tanrı’nın değişen ve çoklu varlıklardan ayrılığını korurken bir yandan da O’nun dünyaya dahlini -yaratımı ve varlıklara dair bilgisini- açıklamaya hizmet eder. İbn Meserre bilme sıfatının bu iki veçhesini elde tutarak Tanrı’nın, Yaratıcı’nın birliğini mükemmelen koruyabilmiştir. Gelgelelim İbn Hazm ona, “Tanrı’nın bilgisi Tanrı’dan başka bir şeydir” (*Fisal*, II, 128-129) sözünü atfederken kesinlikle onu yanlış yorumluyordu. Ancak her şeye rağmen İbn Hazm’ın bu yanlış anlamasının ardında, bir yandan İbn Meserre’nin adı kötüye çıkmış tanrısal sıfat yaklaşımını, diğer yandan onun sıfatların ardına geçerek tamamıyla aşkın olan Bir’e varma çabasını tanıyabiliyoruz.

İbn Meserre’nin tanrısal sıfatlar yaklaşımı kelim tartışmalarından beslenmiş olabilir, ayrıca İbn Saîd onun düşüncelerinin geleneksel yaklaşımdan ziyade Mutezile’nin benimsediği tariflere daha yakın olduğu

iddiasında muhtemelen haklıydı. Ancak Mutezile'nin başlıca ilgileri kesinlikle İbn Meserre'yi iten saikler değildi, o daha ziyade mistik taşma kuramı bağlamında Kuran metni üzerine düşünüyordu. İbn Saîd'in İbn Meserre'yi bu bağlamda Ebû Huzeyl el-'Allâf ile ilişkili kılması İbn Meserre'nin Mutezile'yle ilişkisinden çok İbn Saîd'in Mutezile hakkındaki bilgisini gösteriyor.

Arş

İbn Mer'e'nin sunduğu pasaj İbn Meserre düşüncesinin teolojik ve akli yönünü gösterir. Onun tanrısal sıfatları ele alış biçimi kutsal kitap dilini ve kutsal kitabın Tanrı-dünya ilişkisine dair söylediklerini muhafaza ederken Tanrı'nın birliğinin aşkınsal ve eşsiz doğasına vurgu yapar. Eğer söz konusu pasaj İbn Meserre hakkında malumat sunan tek pasaj olsaydı onun İbn Meserre düşüncesine dair bütüncül bir resim sunduğu sonucuna varabilirdik, oysa bu bağlamda oluşturacağımız İbn Meserre kanaatimiz oldukça hatalı olurdu. Hakikatte İbn Meserre'nin Yeni-Platoncu, mistik düşüncesiyle uyumlu olarak onun tanrısal sıfatlar düşüncesinde mecazi bir anlatımı benimseyen, mistik bir taraf vardır. Tanrısal Arş onun düşüncesinde oldukça önemli bir rol oynar; İbn Mer'e bu kavramı hiç anlamamış olsa da anılan kavram bizim burada yürüttüğümüz sorgulamayla kesinkes ilgilidir.

Arş, İbn Meserre'nin elimize ulaşan eserlerinde birden çok yerde ortaya çıkar. *Risâletü'l-i'tibâr*'da Arş ilk yaratılan varlıktır ve her şeyi kuşatır. Burada Arş tümel akılla özdeşleştirilir ve Tanrı "tüm emirlerini, kurallarını ve iradesinin olmayı murat ettiği her şeyi" ona kaydetmiştir (Stroumsa ve Sviri 2009; 224, 237). *Kitâbü'l-hurûf*'ta ise Arş Levh ile ve Lâm harfiyle özdeşleştirilir. Burada İbn Meserre Arş'ı taşıyan dört meleğe de kısaca değinir ancak onları ayrıntılarıyla tarif etmez (Cafer 1978, 332, 333, 334, 336 ve 340).

Sözü edilen dört meleğin ayrıntılı tasviri İbn Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinde görülür. İbn Arabî, İbn Meserre'den nakledildiğine göre, meleklerin taşıdığı bu Arş'ın iktidar ya da hükümlanlık (*mülk*) olduğunu beyan eder. Arş bir cisme, ruha, varlıkta sürme dayanağına ve mertebeye hasredilmiştir (*ve hüve mahsûrun fî cismîn ve rubîn ve gızâ ve mertebetin*). Üstelik İbn Arabî, Âdem ve İsrâfil'in biçimlerden (*es-suver*); Cibrîl ve Muhammed'in ruhlardan; Mikail ve İbrahim'in rı-

zıklardan ve besinlerden; Malik ve Rıdvan'ın iyi ve kötü karşılıklardan sorumlu olduğunu söyler. İbn Arabî bu bölümün sonunda İbn Meserre'yi Arş'ın dört taşıyıcısı bağlamında tekrar anar; bu meleklerden biri, der İbn Arabî, insan biçimindedir, ikincisi aslan, üçüncüsü kartal ve dördüncüsü boğa biçimindedir (İbn Arabî, *Fütûhât*, 348, 355; Stroumsa 2006, 103-104). Bu tasvirin Hezekiel kitabına ve Tanrı'nın Kursîsi hakkındaki Yahudi spekülasyonlarına nihai bağlılığı açıktır (bk. Asín Palacios 1978, 77 ve n. 13, Placios burada Munk'u [1859, 492] alıntılar). Ancak burada baş gösteren soru hâlâ öylece duruyor; bu ayrıntılı tasviri ilk defa yapan kimdir; bizzat İbn Arabî mi yoksa İbn Meserre mi?

İbn Meserre'nin Cafer tarafından yayımlanan iki eserinde de Arş'ı taşıyanlar tasviri görülmez (krş. Tornero 1993, 60, yazar İbn Arabî'nin bu bağlamda *Kitâbü'l-hurûf'a* gönderme yaptığını düşünüyor; ayrıca bk. Stroumsa 2006, 103). İbn Arabî başka bir yerde tekrar, büyük meleklerden Mikail ile İbrahim peygamberin rızıklardan sorumlu olduğunu iddia eden ifadeyi İbn Meserre'ye atfeder (*Füsûs*, 69; Morris 1973, 23-24). Bu durum ise beni, İbn Arabî'nin Kursî imgesini aslında İbn Meserre'den aldığına inanmaya iten nedendir.

İbn Meserre'nin müridi olduğu iddia edilen kişiler hakkında duyduklarımız söz konusu ihtimali güçlendiriyor. İsmail er-Ru'aynî'nin "yedi sav"ından (*el-akvâlûs-seb'a*) biri şuydu; "Arş dünyayı yönetir" (*inne'l-'arşa hüve'llezi yüdebbiru'l-'âlem*, İbn Hazm, *Fisal*, IV, 199-200; Asín Palacios, ss. 106-107'de aslında sekiz sav sayılıyor). İbn Hazm bu malumatı Ru'aynî'nin torununun tanıklığına dayandırıyor, ancak bir yandan da Ru'aynî'nin bir başka oğlunun, yeğeninin verdiği bu malumatı inkâr ettiğini ekliyor (İbn Hazm, *Fisal*, IV, 138, V, 65-67; el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, I, 466). Zira er-Ru'aynî'ye göre bu "sav" Tanrı'nın mutlak aşkınlığı iddiasından zorunlu olarak çıkar, çünkü "Tanrı, bir şey yapmakla asla vasfedilmeyecek kadar yücedir/aşkındır" (*inne'llâhe ecellü min en yûsafê bi-en yef'ale şey'en kattü*; İbn Hazm, *Fisal*, IV, 138, V, 65-67; el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, I, 466).³⁵ Morris, İbn Hazm'ı izleyerek, bu fikrin İbn Meserre'ye aidiyetini kuşkulu buluyor (Morris 1973, 31-32). Ancak İbn

35 Arş'ın Zünnûn el-İhmîmî (öl. 330/941) düşüncesindeki yeri de bununla uyumludur; bu mesele ve İbn Meserre üzerindeki muhtemel etkisi için bk. Makki 1968, 155-62. İbn Meserre'nin Zünnûn ve ayrıca en-Nehracûrî düşüncesiyle muhtemel bağlantısı için bk. İbnü'l-Faradî, *Târih*, 323-324.

Arabî ve Ru'aynî'nin metinleri bir yana bizzat İbn Meserre'nin metinleri Arşla ilgili bu beyanların İbn Meserre'yle ilişkisine güçlü bir zemin sunar. Morris'in öne sürdüğü gibi (26 n. 37) İbn Arabî ve Ru'aynî bu beyanları belki de İbn Meserre'nin sözlü öğretilerinde ya da bugün henüz ortaya çıkmamış başka bir metninde buldular. İbn Arabî'nin "ruviye 'an..." (-den rivayet edildi ki) ifadesinin sözlü bir aktarıma işaret etme ihtimali vardır. Ya da bir başka seçenek; söz konusu ifade, tanrısal Kursî tasvirinin veya tasvirin bir kısmının İbn Meserre'nin peygamber sözlerini içeren derlemelerinden (*te'lifât*) birinde yer aldığına işaret ediyor olabilir. Öte yandan, sözü edilen tasvir Tanrı'nın dünyayı yönetmesiyle ilişkili olduğuna ve tevhidin daha ezoterik veçhelerine temas ettiğine göre bu Arş tasvirinin de *Tevhidül-mûkînin*'in bir parçası olması gayet mümkündür (ki bana göre kuvvetle muhtemeldir).

Yukarıda anıldığı gibi, Cafer tarafından yayımlanan İbn Meserre metinleri seçkin araştırmacıların sonraki dönem kaynaklarında toplanan alıntıları temel alarak İbn Meserre düşüncesi hakkında ileri sürdükleri bazı varsayımları kati surette çürüttü. Bu durum, sonraki dönem kaynaklarına bel bağlarken ve özellikle, daha önceki tarihe ait kayıp bir eseri bu kaynaklara dayanarak yeniden yapılandırırken ne kadar dikkatli olunması gerektiğine dair bir ihtar vazifesi görebilir; böyle bir ihtar gerekliyse tabii (ayrıca bk. Schwarz 1972). Ama her şeye rağmen bu uyarıyı hatırdı tutarak, elimizdeki malzemeyle iş görmek zorundayız. İbn Mer'e'nin *Şerhu'l-irşâd*'ındaki birkaç satırdan İbn Meserre hakkında daha fazla malumat çıkarmaya yönelik mevcut girişim bu kısa metinle diğer kaynaklar arasındaki tutarlılığa dayanan spekülâtif bir yeniden yapılandırma girişimidir mesela. Umulur ki bu makale İbn Meserre'nin başka metinlerinin de keşfedilmesine yardımcı olur ve umulur ki bu metinler ortaya konmuş varsayımları ya kanıtlar ya çürütür ya da düzeltir.

TEŞEKKÜR

Makalenin taslağını okuyup basiretli yorumlar sunan Godefroid de Callataÿ ve Sabine Schmidtke'ye, ayrıca nazik yardımı için Maribel Fierro'ya en içten teşekkürlerimi sunuyorum. James Morris ve Vahid Brown'a henüz yayımlanmamış eserlerini (oldukça etkileyici ve hem de usta işi olan bu iki seminer bildirisi şimdiden İbn Meserre eserleri araştırmaları

için vaz geçilmez olmuştur) benimle cömertçe paylaştıkları için teşekkür etmek istiyorum. Kadir Gümbeyaz'a, Bardakçı'nın doktora tezine erişmede ve *el-Müntekâ*'nın yazarı meselesini aydınlatmadaki yardımı için müteşekkirim. Bardakçı'nın kitabını tedarik etmedeki yardımları için Wissenschaftskolleg zu Berlin kütüphanesi çalışanlarına da teşekkür etmek istiyorum.

KAYNAKÇA

Addas, C. 1992. "Andalusī Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabī." *The Legacy of Muslim Spain*, C. 2, ed. S. K. Jayyusi. Leiden: Brill. 909-933.

'Aḥfi, Ebū'l-'Alā. 1933. "Min eyne'stekā Muhyiddīn b. Arabī felsefetehü's-süfiyyete?" *El-Câmi'u'l-Mısriyye, Mecellâtü Külliyyâti'l-edeb*, 1.1: 3-5.

Altmann, A. 1967. "The Ladder of Ascension." *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*. Kudüs: Magnes, 1-32. Yeni baskı; A. Altmann, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1969, 41-72.

Arberry, A. J. 1955- 66. *The Chester Beatty Library: A Handlist of the Arabic Manuscripts*. Dublin: Emery Walker.

Asín Palacios, M. 1978. *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*. İng çev. E. H. Douglas ve H. W. Yoder. Leiden: Brill, 1978. Özgün dilinde; *Abenmasarra y su escuela: Orígenes de la filosofía hispano- musulmana* (Madrid: Imprenta Iberica, 1914).

Bardakçı, Necmettin Mehmet. 1998. *Ebu Abdullah Muhammed Ibn Meserre'nin tasavvufi düşünce tarihindeki yeri ve "El- Müntekâ min Kelam Ehli't- Tukâ" Adlı Eseri 73277*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi.

Bardakçı, Necmettin Mehmet, çev. 1999. İbn Meserre, *El-Müntekâ: Muttakilerin Yolu*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Böwering, G. 1979. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl At- Tustari (d.283/ 896)*. New York: De Gruyter.

Brown, Vahid J. 2006a. "Andalusī Mysticism: A Recontextualization." *Journal of Islamic Philosophy* (Ann Arbor, MI) 2: 69-101.

Brown, Vahid J. 2006b. "Muhammad b. Masarra al- Jabalī and His Place in Medieval Islamic Intellectual History: Towards a Reappraisal." Reed College. (Yayınlanmadı)

Cafer, Muhammed Kemal İbrahim. 1978. *Min kadâyâtî'l-fikrî'l-İslâmî*. Kahire: Mektebetü dâri'l-'ulûm.

Cafer, Muhammed Kemal İbrahim. 1982. *Mine't-türâsî'l-felsefi: İbn Meserre, tahkik ve tablîl ve nakd*. Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfe.

Cruz Hernández, M. 1981. "La persecución anti- masarrî durante el reinado de 'Abd al- Rahmân al- Nâsir li- dîn Allâh segun Ibn Hayyân." *Al- Qantara* 2: 51-67; düzeltmeler *Al- Qantara* 3 (1986): 482-483.

Cruz Hernández, M. 1996. *Historia del pensamiento en el mundo islámico C. 2: El pensamiento de al- Andalus (siglos IX- XIV)*. Madrid: Alianza Editorial.

Dabbī, al- . (Bughya). 1884. *Bughyat al- Multamis fi ta'rikh rijāl ahl al- Andalus*. Ed. F. Codera and J. Ribera. Madrid.

De Callatāy, G. 2014. "Philosophy and Bātinism in al- Andalus: Ibn Masarra's *Risālat al- i'tibār* and the *Rasā'il Ikhwān al- Safā'*." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 41:261-312.

De Smet, D. 1998. *Empedocles Arabus: Une lecture néoplatonicienne tardive*. Brussels: Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten; Turnhout: Brepols.

Ebstein, M., ve S. Sviri. 2011. "The So- Called *Risālat al- hurūf* (Epistle on Letters) Ascribed to Sahl al- Tustarī and Letter Mysticism in al- Andalus." *Journal Asiatique* 299: 213-270.

El-Hulelül-meüşyye fi zikri ahbārī'l-merrākuşyye (Hulel), tarihsiz, ed. el-Beşir el-Füratî. Tunus: Matba'atü't-tekaddümi'l-İslāmiyye.

Es-Seālibî ('*Ulüm*) 1317/1889-1900. *El-'Ulümü'l-fāhire fi'n-nazari fi'l-umûri'l-â-bire*. Kahire: isimsiz.

Fierro, M. 1999. "Opposition to Sufism in al- Andalus." In *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. F. De Jong ve B. Radtke. Leiden: Brill, 174-206.

Fierro, M. 2012. "Plants, Mary the Copt, Abraham, Donkeys and Knowledge: Again on Bātinism during the Umayyad Caliphate in al- Andalus." *Differenz und Dynamik im Islam. Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag*, ed. H. H. Biesterfeldt ve V. Klemm. Würzburg: Ergon, 125-144.

Garrido Clemente, P. 2007a. "Edición crítica de la *Risālat al- I'tibār* de Ibn Masarra de Córdoba." *Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos, Sección Árabe- Islam* 56: 81-104.

Garrido Clemente, P. 2007b. "Edición crítica del *K. Jawāss al- hurūf* de Ibn Masarra." *Al- Andalus- Magreb* 14: 51-89.

Garrido Clemente, P. 2008. "Traducción anotada de la *Risālat al- I'tibār* de Ibn Masarra de Córdoba." *Estudios humanísticos, Filología* 30: 139-163.

Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr b. Fettûh, (*Cezve*), *Cezvetül-muktebes fi zikri vulâti'l-Endelüs*. Ed. et-Tancî. Kahire: Mektebetü't-tekâfetül-İslâmiyye.

Huşenî el-. Ebû Abdillâh Muhammed b. Hâris (*Ahbâr*) tarihsiz. *Ahbârül-fukahâ ve'l-muhaddisin*, ed. Sâlim Mustafa el-Bedrî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye.

Huşenî el-. Ebû Abdillâh Muhammed b. Hâris b. Esed (*Tabakât*) 1914. *Kitâbü tabakâti'l-'ulemâ'i'l-ifrikiyye*, ed. Mohammed ben Cheneb (Muhammed İbn Ebî Şeneb.) Cezayir: Bastide Jourdain.

İbn Arabî, Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî (*Füsûs*) 2003. *Füsûsu'l-hikem*, ed. 'A. I. el-Kayyâlî ve el-Huseynî eş-Şâzîlî ed-Derkâvî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye.

İbn Arabî. (*Fütûhât*) 1972. *El-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, ed. Osman Yahya ve İbrahim Mezki. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmе li'l-kitâb.

İbn Arabî. (*Kitâbü'l-mim*) 2002. *Kitâbü'l-mim ve'l-vâv ve'n-nûn*, ed. C.- A. Gilis. Beyrût: Albouraq.

İbnü'l-Abbâr, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. (*Tekmile*) 1995. *Et-Tekmile li-kitâbi's-sile*, ed. Abdüsselam el-Harâs. Beyrut: Dâru'l-fıkr.

İbnü'l-Faradî (*Târih*) 1954. *Târihu'l-ulemâ ve'r-ruvât li'l-'ilm*, ed. İzzet el-Attâr el-Huseynî. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî.

İbn Hayyân (*Muktebes*) 1979. *El-Muktebes*. C. 5. P. Chalmeta. Madrid.

İbn İzârî, (*Beyân*) 1948. *El-Beyânü'l-müğrib fi ahbârî'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, ed. G. S. Kolan ve E. Levi- Provençal. Leiden: Brill.

İbnü'l-Hayr el-İşbilî, Ebû Bekr Muhammed b. Ömer. 1983. *Febrase mâ ravâhü min şüyühî mine'd-devânini'l-musannifeti fi durûbi'l-'ilmi ve envâ'i'l-ma'rife*, ed. Franciscus Codera ve J. Ribera Tarrago. 2 Cilt. Saragossa: BAH, C. ix-x.

İbn Hâkân. (*Matmahu'l-enfûs*) 1302/1884-1885. *Matmahu'l-enfûs ve mesrahu't-te'en-nüs fi mülehi ehli'l-Endelüs*. İstanbul: Matba'atü'l-cevâib.

İbn Sâid. (*Tabakâtü'l-ümem*) 1985. *Tabakâtü'l-ümem*, ed. H. Bü 'Alvân. Beyrut: Dâru't-talî'a.

İbn Seb'in. (*el-Fethu'l-müşterek*). 1965. "El-Fethu'l-müşterek." *Resâilü İbn Seb'in*, ed. Abdurrahman Bedevî. Kahire: El-Müessetü'l-Mısriyyetü'l-âmmе li't-te'lifi ve'l-enbâ ve'n-neşr.

İbn Seb'in. (*er-Risâletü'l-fakiriyye*). "Er-Risâletü'l-fakiriyye." *Resâilü İbn Seb'in*, ed. Abdurrahman Bedevî. Kahire: El-Müessetü'l-Mısriyyetü'l-âmmе li't-te'lifi ve'l-enbâ ve'n-neşr.

Kenny, J. 2002. "İbn- Masarra: His *Risâla al- i'tibâr*." *Orita: Ibadan Journal of Religious Studies* 34: 1-26.

Kettânî el-, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Kettânî et-Tabîb. (*Teşbihât*) tarihsiz. *Kitâbü't-teşbihât min eş'ari ehli Endelüs*. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru's-sekâfe.

Kurtubî el-, (*el-'Ulümül-fâhire*) 1317/1889-1900. *El-'Ulümül-fâhire fi'n-nazari fi'l-umûri'l-âhire*. Kahire.

Makki, M. A. 1968. *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano- árabe*. Madrid: Instituto de Estudios Islámicos.

Massignon, L. 1929. *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*. Paris: Paul Geuthner.

Morris, J. W. 1973. *Ibn Masarra: A Reconsideration of the Primary Sources*. Harvard Üniversitesi [yayımlanmamış elyazması, şuradan indirilebilir [http:// hdl.handle.net/2345/4254](http://hdl.handle.net/2345/4254)]

Munk, S. 1859. *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris: A. Franck.

Ramón Guerrero, R., ve P. Garrido Clemente. 2006. "Ibn Masarra al- Qurtubī." *Biblioteca de al- Andalus*, C. 4: Almeria, *Encidopedia de la Cultura Andalusí*, ed. J. Lirola Delgado, no. 788, 144-154.

Safran, J. M. 2013. *Defining Boundaries in al- Andalus: Muslims, Christians and Jews in Islamic Iberia*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Schwarz, M. 1971. "Can We Rely on Later Authorities for the Views of Earlier Thinkers?" *Israel Oriental Studies* 2: 241-248.

Stern, S. M. 1971. "Ibn Masarra, Follower of Pseudo- Empedocles— an Illusion." *Actas IV Congresso de estudos árabes e islâmicos. Coimbra- Lisboa. 1 a 8 de Setembro de 1968*. Leiden: Brill, 325-337.

Stroumsa, S. 1999. *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al- Rāwandī, Abū Bakr al- Rāzī, and Their Impact on Islamic Thought*. Leiden: Brill.

Stroumsa, S. 2002. D. De Smet, *Empedocles Arabus: Une lecture néoplatonicienne tardive*. Brüksel, 1998 eserine inceleme yazısı. *Journal of the American Oriental Society* 122: 94-98.

Stroumsa, S. 2006. "Ibn Masarra and the Beginnings of Mystical Thought in al- Andalus." *Mystical Approaches to God: Judaism, Christianity and Islam*, ed. P. Schäfer. Münih: Historisches Kolleg, Oldenbourg, 97-112.

Stroumsa, S. 2014. "The Mu' tazila in al- Andalus: The Footprints of a Phantom." *Journal of Intellectual History of the Islamicate World* 2: 80-100.

Stroumsa, S., ve S. Svirī. 2009. "The Beginnings of Mystical Philosophy in al- Andalus: Ibn Masarra and His Epistle on Contemplation." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 36: 201-253.

Svirī, S. 1996. "Spiritual Trends in Pre- Kabbalistic Judeo- Spanish Literature: The Case of Bahya Ibn Paqudah and Judah Halevi." *Donaire* 6: 78-84.

Tornero, E. 1985. "Nota sobre el pensamiento de Abenmasarra." *Al- Qantara* 6: 503-506.

Tornero, E. 1993. "Noticia sobre la publicacion de obras inéditas de Ibn Masarra." *Al- Qantara* 14: 47-64.

Van Ess, J. 1991- 97. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. 6 Cilt. New York: de Gruyter.

Van Koningsveld, P.S. 1991. "Andalusian- Arabic Manuscripts from Medieval Christian Spain: Some Supplementary Notes," ed. M. Forstner, *Festgabe für Hans- Rudolf Singer zum 65 Geburtstag am 6 April überreicht von seinen Freunden und Kollegen*. Frankfurt a. M. ve Bern: P. Lang. C. II, 811-823.

BÖLÜM V

FÂRÂBÎ'NİN KİTÂBÜ'L-VÂHİD VE'L-VAHDE'Sİ (BİR VE BİRLİK HAKKINDA)

*Eserin Yapısı, Müfredatı ve Teolojik İçerimlerine
Dair Bazı Temel Değıniler*

DAMIEN JANOS

GİRİŞ

Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî (öl. 339/950) İslam medeniyetinin erken döneminde yaşamış en önde gelen filozoflardan biri olarak kabul edilir. Maverâünnehir kökenli bir ailede yaklaşık 256/870'de doğan Fârâbî Suriyeli Hıristiyan düşünürler çevresinde felsefi eğitimini aldıktan sonra nihayet Bağdat'a yerleşir; burada Arapça felsefe müfredatının gelişmesine oldukça hayati, çeşitli katkılarda bulunacaktır. Fârâbî aynı zamanda, tıpkı Abbasî başkentinde olduğu gibi, Suriyeli genç filozof kuşağına ders vereceğı Suriye'de ve Mısır'da da bulunmuştur. İslam geleneğinde kendisine "ikinci hoca" (*muallim-i sânî*) şeklinde gönderme yapılan Fârâbî özellikle Aristoteles şerhleri ve *Organon*'a hâkimiyetiyle büyük itibar kazanmıştır. Fârâbî mantık, fizik ve metafizik üzerine kapsamlı yazılar yazmış, geç antik felsefi gelenekten o dönemde Arapça okuyabilenlerin anlayabileceğı, ayrıca o devirde hâkim olan ve baskı yapan manevi, toplumsal meselelere işaret eden bir sistem meydana getirerek bu geleneğı yeniden şekillen-

dirmiştir. O, bazı kuramsal ve pratik disiplinler arasında köprü vazifesi gören çeşitli felsefi ve bilimsel sentezler kurmuş, bunun yanı sıra siyasal ve dinsel fenomenleri kozmolojik ve epistemolojik kuramlar ışığında açıklayarak insanın dünyadaki konumunu yeniden tanımlamıştır.

Farklı türde yazılar yazan Fârâbî'nin eserleri genişçe şu şekilde sınıflandırılabilir: a) felsefi müfredat ve felsefe yöntemi hakkında dersler sunan, yöntemle ilgili olup giriş niteliği taşıyan eserler ki bunlar özellikle mantığa dairdir; b) genellikle Aristoteles üzerine olan şerhler; c) çeşitli bilimsel ve teknik meseleler hakkında risaleler; d) çeşitli konuları kapsayan, sistematik ve bütüncül tarzda yazılmış incelemeler; e) özellikle Aristoteles öğretisini savunma amaçlı kaleme alınmış polemik yazıları. Fârâbî külliyyatının belki de en meşhur eserleri iki felsefi incelemedir; *Mebâdüü ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâdila* (*İdeal Devlet Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri*) ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* (*Siyasal Rejim*) adıyla da bilinen *Mebâdüü'l-mevcûdât* (*Var Olanların İlkeleri*). Bundan sonra kendilerine Fârâbî'nin "kozmojik eserleri" şeklinde gönderme yapacağım bu kitaplarda teolojiden kozmoloji ve ay altı dünyası fiziğine, psikolojiden siyaset kuramına kadar çok geniş bir çerçeve çizen farklı konular yer alır.

Bu makalenin amacı Fârâbî'nin *Kitâbü'l-vâhid ve'l-vahde* (*Bir ve Birlik Hakkında*, bundan sonra *KV* şeklinde kısaltılacak) adını taşıyan şu kısa ve göz ardı edilmiş risalesinin bazı kilit özelliklerine yönelik, başlangıç mahiyetinde bir çözümleme sunmaktır. Fârâbî felsefesini anlamamız babında taşıdığı muhtemel öneme rağmen bu metin özel, analitik bir incelemeye tabi tutulmamış ve yalnızca ikincil literatürde kısa ve kabaca ele alınmıştır (bk. al- Fârâbî, *Principles of the Opinions*'da Walzer'in yorumları, ss. 339-342, 362; Vallat 2004, 64, 68, 79; Menn 2008, 91 n. 39; Menn 2012, 88-92; Janos 2012, 196-97; Rudolph 2012, 395, 430-31; Mushtak 1960; Mahdi 1989 ki bu yorumlar asli olarak metnin edisyonlarında ve/veya çevirilerinde yer almaktadır). Şu hâlde bu metnin üslubunun, yapısının ve içeriğinin incelemesine, ayrıca metnin Fârâbî külliyyatının geri kalanıyla ilişkisinin aydınlatılmasına yönelik ciddi bir ihtiyaç söz konusudur. Böylece, metnin geniş kapsamlı Fârâbî düşüncesindeki felsefi anlam ve önemini yorumlayabileceğiz.

Tüm bunlar bir yandan aklımızın köşesinde dururken, özellikle şu üç soru incelememizi yönlendirecek: 1) Bu eser hangi felsefi gelenek ve hareketlere borçludur? 2) Eserin öğretiyile ilişkili ve biçimsel başlıca nitelikleri

nelerdir? 3) Eserin içeriğinin Fârâbî'nin felsefi sistemine uygunluğunda durum nedir? Bu sorular elbette geniş kapsamlı sorulardır ve dolayısıyla burada yalnızca temel kavrayışlar sunulabilir. Hacmi bakımından küçük ve yapısı bakımından teknik olsa da *KV* aynı zamanda Fârâbî'nin felsefeye yaklaşımının ve özellikle metafizik tasarısının mümessilidir. Eser, tıpkı Grek atalarının birçoğunda olduğu gibi, burada birlik ve çokluk meselesini derinlemesine ele alan "ikinci hoca"ya (muallim-i sâni) muazzam önemli görünen meseleyle uğraşır. Dolayısıyla bu göz ardı edilmiş risale, onun felsefesine dair daha geniş kapsamlı başka sorulara giriş noktası olarak hizmet edebilir, ayrıca günümüz Fârâbî araştırmalarının durumuna kısa bir bakış sunabilir.

ESERİN GENEL SUNUMU

Biyograf-bibliyografardan hem İbnü'l-Kıftî (öl. 646/1248) *Târîhu'l-hukemâ'sında* (279. 9-10) hem de İbn Ebî 'Usaybî'a (öl. 668/1270) *'Uyûnû'l-enbâ* adlı eserinde (139.8) sundukları uzunca Fârâbî kitapları listesinde *KV*'yi anarlar. Eseri daha sonraları, aralarında İbn Bâcce (öl. 533/1138) ve İbn Rüşd (öl. 595/1198) de olmak üzere başka Arap filozofları dahi anar. Ayrıca Yahyâ b. 'Adî (öl. 974) *Makâletün fi't-tevhîd*'inde (*Tevhid Hakkında*) ve İbn Sînâ (öl. 427/1037) *Kitâbü's-şifâ'sında* birlik meselesine yaklaşırken, her ne kadar metni doğrudan alıntılarnasalar da görünüşe göre ona dayanmışlardır. Bu yazarlar söz konusu metnin Fârâbî tarafından yazıldığına kesin gözüyle bakarlar, dolayısıyla bu durum biyografik-bibliyografik kaynaklarda bulunacak kanıtlara ek bir güven sağlar. Aşağıda göreceğimiz üzere, risalenin müstakil bir çözümlemesi eserin içeriğinin ve üslubunun tam da Fârâbîci bir yapı sergilediğini gösterecek, öte yandan metnin diğer Fârâbî eserleriyle çok büyük ölçüde uyduğuna işaret edecektir. Şu hâlde, muhtelif elyazmaları, ayrıca biyografi-bibliyografilerden gelen üslupla ve öğretile ilgili kanıtlar metnin ona aidiyetini kati surette onaylıyor. *KV*'nin bugün elimize ulaşan ve hepsi de İstanbul, Ayasofya Kütüphanesi'nde bulunan üç elyazması var (No: 3336, 4839 ve 4853.)³⁶ Elimize ulaştığı şekliyle eser, Parmenides'ten

36 Üç elyazmasını karşılaştırarak 1989'da metnin Arapça edisyonunu yayımlayan Muhsin Mahdi'ye göre 4854 numaralı yazma en iyi nüshadır, dolayısıyla bu yazmaya dayanan kendi edisyonu daha önce Hazim Mushtak ve Hüseyin Atay tarafından yapılan edisyondan daha iyidir (Mahdi, 1989, İngilizce Önsöz). Aslında, Mushtak'ın Oxford Üniversitesi'nde yazdığı teze baktıktan sonra, daha önceki edisyonun faydalı olmasına ve Mushtak'ın tezinin hala, özel olarak bu esere adanmış tek çalışma olmasına rağmen Mushtak'ın hem edisyonunun hem de tezinin birçok bozuk pasaj yüzünden zayıf düştüğünü ve bu durumun da kendisini birçok yanlış anlamaya, yan-

Platon ve Aristoteles'e, Plotinos'tan Proklos'a kadar Grek felsefe geleneğinin başlıca öncülerinin uğraştığı ve kendilerine ilham veren birlik-çokluk meselesine adanmış, müstakil bir risaledir. Muhsin Mahdi'nin üstlendiği çağdaş edisyonda yaklaşık 67 sayfa tutan eser görece kısa bir metindir. Metin biraz yavan, özlü ve oldukça teknik üslupla yazılmış, ayrıca münferit bölümler halinde düzenlenmiştir. 4854 numaralı elyazmasında her bölümün başlangıcı kırmızı mürekkeple işaretlenmiştir, öte yandan Mahdi yaptığı çağdaş edisyonda farklı bir düzenleme ve bölümlemeye gitmiştir, ancak elyazması nüshalarda bunu destekleyen bir kanıt yoktur.

KV'yi ele alırken, daha işin başında metinsel ve kavramsal sorunlar yığınyla karşı karşıya kalıyoruz: a) eserin tarihini güvenli şekilde saptamamıza ve Fârâbî terekesinin geri kalanı karşısındaki konumunu tam olarak belirlememize izin verecek açık işaretler yok, b) eserin müfredatının diğer Fârâbî eserleriyle ilişkisi açık değil, c) aynı şekilde eserin ilgilendiği metafiziksel amaç da açık değil, zira eserde yürütülen soruşturma herhangi bir giriş veya amaç beyanı olmaksızın başlar ve aniden biter. Üstelik bu sorunlara, *KV*'de Fârâbî külliyyatının geri kalanına doğrudan, açık bir göndermenin bulunmamasını da ekleyebiliriz. İşte aşağıdaki makale bu karmaşık meselelerin çözümüne yönelik bir ilk adımdır yalnızca. Buradaki niyetimiz eserin müfredatının felsefi bağıntılarına biraz daha dikkat çekmektir.

KV görünüşe göre, "bir" in (*el-vâhid*) ve "çok" un (*el-kesîr*) muhtelif anlam (*meânin*) ve boyutlarına (*enhâ*) yönelik ve kökten biçimde sistematik bir dilbilimsel çözümlemedir. Fârâbî'ye göre birlik ve çokluk çok anlamlı veya eşesli terimlerdir (*el-esmâül-müştereke*), dolayısıyla eserin amacı, anılan terimlerle kastedilen çerçeveyi ve onların kapsamını aydınlatmaktır. Öte yandan, bu dilbilimsel aydınlatma çabasına ek olarak Fârâbî hem bu eserde hem de özellikle bu eserin çıkarımları üzerine inşa edilmiş diğer eserlerinde, söz konusu kavramların bazı metafiziksel içerimlerini keşfetmeyle de ilgilidir. Risale, felsefi açıdan merkezi olan bu birlik ve çokluk konusuna işaret ederken Fârâbî külliyyatının geri kalanıyla konu bakımından açık bir bağlantı sergiler, zira Fârâbî teoloji, kozmoloji, psikoloji ve mantıkla uğraştığı diğer eserlerinde de birlik meselesini ele almıştır. Üstelik *KV*, bir kısmı hususi metafiziksel terim ve kavramların çözümlemesine ayrılmış

İş çeviriye götürdüğünü kabul ediyorum. Maroun Aouad'ın zarif yardımı sayesinde eserin 4839 ve 4854 numaralı yazma nüshalarının elektronik kopyasına ulaşabildim. Mahdi'nin edisyonuna ve metni bölümlemesine güvenmeme rağmen onun edisyonunun sorunlu görüldüğü yerlerde elyazmalarına müracaat ettim.

Kitâbü'l-hurûf la açıktan ilişkilidir. Aslında her iki eserin de Fârâbî'nin zihnindeki oldukça genel metafizik kavramları, yani birlik ve varoluşu soruşturması oldukça çarpıcıdır. Bu bağlamda, Fârâbî'nin *KV*'de peşinden gittiği, "bir" in anlamsal ince farklılıklarını aydınlatma amacı *Kitâbü'l-hurûf*ta -her biri onun metafiziğinde oldukça önemli roller oynayacak- "var olan," "şey" ve "töz" kavramları üzerinden giriştiği çabayı anımsatır. Bu ortak çaba ve amacı göz önüne aldığımızda iki eserin üslup ve biçimsel özellikler bakımından, ayrıca metnin farklı birimlere ayrılması açısından oldukça benzer olduğunu görmek şaşırtıcı değildir. İki eserde kullanılan teknik söz dağarcığındaki örtüşme 5.1. numaralı tablodaki örneklerden açıkça görülecektir.

Aşağıdaki pasajlar üslup ve genel anlam bakımından oldukça yakındır, ayrıca "var olan" ve "bir" kavramlarına uygulanan benzer yaklaşımı yansıtır. Her iki eserde de defaatle ortaya çıkan bir dizi kavram ve ifade eserler arasındaki üslup ortaklığını biraz daha güçlendirir; "işaret edilen" (*el-müşâru ileyh*), neliği aracılığıyla ayrılan" (*el-münhâzû bi-mâhiyyetihî*), "zihin dışında [var] olan" (*fi hârici'n-nefs*) ve diğerleri.

Tablo 5.1. *Kitâbü'l-hurûf* ve *KV* arasındaki koşutluklar

<i>Kitâbü'l-hurûf</i>	<i>KV</i>
"Var olan, tüm kategoriler için söylenen ortak bir isimdir" (<i>el-mevcûdû ismün müşterakün yukâlû 'alâ cemi'l-makûlât</i>) (115.15)	"Bir, birçok yolla söylenir" (<i>el-vâhid yukâlû 'alâ ennehá kesiratün</i>) (36.8)
	"Tıpkı onun gibi bir de bütün kategoriler için söylenir" (<i>ve kezâlike yukâlû 'alâ cemi'l-makûlât</i>) (51.11)
"Şu hâlde var olan, -ister tasavvur edilsin ister edilmesin- nefsin/ <i>zihn</i> in dışındaki bir neliikle ayrılan ... şey için söylenir" (<i>fe'l-mevcûdû izen yukâlû 'alâ ... mâ hüve münhâzûn bi-mâhiyyetin mâ hârice'n-nefsi tûsuvvirat ev lem tûtesavver</i>) (116.22-117.1)	"Aynı şekilde bir, neliğiyle ayrılan şey için kullanılır; bu nelik ister tasavvur edilen isterse nefsin/ <i>zihn</i> in dışında var olan bir şey olsun" (<i>ve eydan yukâlû'l-vâhid 'alâ'l-münhâzi bi-mâhiyyetihî, eyyi mâhiyyetin kânet... kânet mûtesavveraten ev kânet harice'n-nefsi</i>) (51.5-7)
"Parmenides'in var olmayan [kavramıyla] kastettiği işte bu anlamdır" (<i>ve hâzâ'l-mâ'nâ hüve'l-lezi fehime Barmânidis min ğayri'l-mevcûd</i>) (128.18)	"Parmenides'in, 'var olan bir- dir' sözünde, birin anlamlarıyla kastettiği anlam muhtemelen bu anlamdır" (<i>ve hâzâ'l-mâ'nâ fi-mâ ahsebe hüve'l-lezi kâne Barmânidis fehimehü min me'â-ni'l-vâhid fi kavlihî el-mevcûdû vâhudün</i>) (8314-84.1)

Kitâbü'l-hurûf ile *KV* arasındaki koşutluklara ek olarak, yine iki risalenin kavramsal amaçları arasındaki uyum bu iki metnin kısa aralıklarla yazıldığını düşündürüyor. Bu noktalar ayrıca, iki metnin aslında bağlantılı olmaları hatta daha sonra iki parçaya ayrılan tek bir metin olmaları ihtimalini gündeme getiriyor (Mahdi, al- Fârâbî, *al- Hurûf*, 43; Menn 2008, 91 n. 39, yazar *KV*'nin *Kitâbü'l-hurûf*'u tamamlayan parça olduğu görüşünde). *KV*'nin aslında *Kitâbü'l-hurûf*'un bir parçası olarak yazılma ihtimali makul görünüyor, ancak bu iddia henüz tam anlamıyla doğrulanamaz. Üstelik benim bildiğim kadarıyla hem ana Arapça kaynaklarda hem de elyazmalarında bu iddiayı destekleyecek bir kanıt bulunmuyor. Doğrusu, iki metnin yazım tarihleri arasında boşluk olması ve Fârâbî'nin *KV*'yi bağımsız bir risale olarak kaleme alması da mümkün; her ne kadar onun, bu metni *Kitâbü'l-hurûf*'taki aynı ruhla ve ona eşlik eden bir parça olarak yazması muhtemel olsa bile. Şu hâlde, iki metnin aynı anda tek bir metin olarak yazılıp yazılmadığı meselesi şimdilik ucu açık bırakılmalıdır.

***KV* ve GEÇ ANTİK YUNAN'LA ERKEN ARAP BAĞLAMLARI**

Aristotelesçi Metafizik Geleneği

Fârâbî'nin *KV* eseri birkaç felsefi geleneğe borçludur, dolayısıyla eseri doğru bağlamına oturtmak için bu geleneklerin kendilerine özgü ana özelliklerinin hızlıca gözden geçirilmesi gereklidir. Burada özellikle vurgu yapmak istediğim üç bağlam söz konusu. Risaleyi inceleyen çağdaş araştırmacılara göre *KV* özünde Aristoteles'in *Metafizik*'inin bazı parçalarına, özellikle $\Delta.6$ ve $I.1$ 'e yapılan ayrıntılı izah olsa gerektir (bk. Mushtak 1960, 2, 27; Mahdi 1989, Önsöz; Walzer al- Fârâbî, *Principles of the Opinions*, 339; Rudolph 2012, 430). Dahası *KV*'nin, şimdilerde Arapça terimlerin metafiziksel işlevlerini aydınlatma niyetiyle Δ kitabına yapılmış ayrıntılı bir izah olarak görülen *Kitâbü'l-hurûf*'la yakından bağlı olduğu öne sürülmüştür (Mahdi, Önsöz; Menn 2008, özellikle 91 n. 39). Philippe Vallat, Fârâbî üzerine yazdığı monografide *KV*'yi Platon'un *Parmenides* diyalogu üzerinden gelişen Yeni-Platoncu gelenekle ilişkili kılarken, bir yandan da eserin Aristoteles'in *Metafizik*'inin N kitabıyla bağlantılı olduğunu öne sürer (Vallat 2004, 78-80, 15 n. 1). Vallat eser üzerindeki muhtemel Platoncu ve Yeni-Platoncu gelenek etkisine vurgu yapsa da yukarıdan beri,

Aristoteles'in *Metafizik*'inin bazı parçalarının, özellikle $\Delta.6$ 'nın tekrar tekrar *KV* için ana felsefi örnek olarak kabul edildiğini gördük.

Aristoteles'in bu ufuk açıcı bilimsel eserinin *KV*'nin telifi için ana ilham kaynaklarından biri olması kuvvetle muhtemeldir. Arapça metnin tam da ilk cümlesinde, yani "şeylere birçok yolda *bir* denir" ifadesinde tipik bir Aristotelesçi tını vardır, ayrıca bu ifade, *Metafizik* $\Gamma.2$ 'de geçen 'varlık' gibi eşesli terimlerle uğraşmak isteyen filozoflara bizzat Aristoteles'in yaptığı ihtarını hatırlatır. Fârâbî de "bir" terimini aynı bu şekilde aydınlatılması gereken eşesli bir terim olarak ele alır. (Filozof burada, *Metafizik* $\Delta.6$ 'ya yaptığı şerhte 'bir'i de özel, eşesli terimler veya eşesliler sınıfına yerleştiren Afrodisiyalı Aleksandros'u izler. Aleksandros'a göre eşesliler, asli bir anlamları olup bunun yanı sıra o anlamla ilişkili, ondan türemiş, ikincil anlamları da olan kelimelerdir; bk. 241.3 vd., 344.20 vd., ayrıca şerhteki 7. not). Dahası, Fârâbî'nin kitabında incelediği "bir" in birçok anlamını Aristoteles de *Metafizik* $\Delta.6$ 'da sunduğu özetinde anar. Bu anlamlara; iline, sayı, cins, tür olarak "bir" ve niceliksel açıdan bölünemez olan "bir," süreklilik, biçim, tanım olarak "bir," ayrıca "bir" in diğer alt anlamları dâhildir. Nihayetinde, Fârâbî'nin delillerini aydınlatmak için kullandığı örneklerin çoğu doğrudan Δ kitabından alınmış olabilir; mesele, duyu algısının nesneleri (insan bedeninin bölümleri, tahtadan yapılmış eşya, su ve şarap gibi sıvılar, atlar ve elbette bilindik insan tipleri; tabii bu tipler Arapça metinde Koriskos ve Sokrates değil Zeyd ve Amr olmuştur) ve bunun yanı sıra geometrik şekiller gibi soyut şeyler. Bu ortak örnekler kümesi Fârâbî'nin yalnızca kuramlarını Aristoteles'ten türetmekle kalmadığını ama ayrıca sık sık gündelik yaşamdan somut örneklerle başvuran Aristotelesçi izah tarzını da takip ettiğini gösterir. Hatta *KV*'nin kuru ve teknik tınısı Δ kitabındaki Aristoteles üslubunu çağırıştırır.

Öte yandan, *KV* daha temelde Fârâbî'nin çok daha geniş zemine yaslanan metafizik anlayışı üzerinden okunmalıdır ki bu kavrayış doğrudan Aristoteles'in metafizik anlayışına bağlıdır. Aristoteles'i izleyen Fârâbî'ye göre metafizik, diğer şeyler içinden gerçekliğin en genel kavramlarına, yani varoluş (*vücûd*) ve birlik (*vahdet*) kavramlarına yönelik bir soruşturma olmalıdır. Bu en genel veya evrensel kavramlar Fârâbî'nin zihninde anlaşılması güç bir surette birbiriyle ilişkilidir, çünkü edimsel varoluşa sahip olan şey belirli bir anlamda 'bir' de olmak zorundadır; bu şey velev ki diğer tüm varlıkları dışarıda bırakacak kendine özgü varoluşuyla (*el-vü-*

cûdû'l-hâss) ve nelikle (*mâhiyyet*) yalnızca bunlarla diğerlerinden ayrılınsın. O halde Fârâbî'nin bu iki kavrama, özellikle *Kitâbü'l-hurûf*'ta (bu kitapta "var olan" kavramına; *el-mevcûd*) ve *KV*'de (bu risalede ise "bir" kavramına; *el-vâhid*) böylesi dikkate değer bir yer ayırması pek de şaşırtıcı değildir (Fârâbî'nin metafizik anlayışı için bk. Bertolacci 2006, 65 vd).

Fârâbî'nin metafiziksel soruşturmada "bir"i nerede konumlandığı meselesi *el-İbâne 'an ğarazı Aristûtâlis fi kitâbi mâ ba'de't-tabî'a*'dan (*Aristoteles'in Metafizik Kitabındaki Maksadını Açıklama*) alınan bir pasajla biraz daha aydınlanacaktır. Şöyle diyor Fârâbî:

Evrensel bilim tüm varlıklarda ortak olanı araştırır... Bu bilimin ilk konusu mutlak varlık ve evrensellikte ona denk olan şey, yani "bir"dir. Ancak, birbirinin tam karşısı olan şeylerin bilgisi bir olduğuna göre, yokluk ve çokluğa dair soruşturma da bu bilime dâhildir. Bu konuların araştırılmasının ardından evrensel bilim var olanların on kategorisi, "bir"in türleri ve yoklukla çokluğun türleri arasındaki benzerlikler gibi mutlak varlık ve birliğin türü mahiyetindeki meseleleri soruşturur (İng. çev. Gutas 2014, 273-274.)

El-İbâne'den alınan bu pasaj Fârâbî'nin, Aristoteles'i takip ederek, birlik ve çokluğu metafizik disiplininin mevzuunu oluşturan bölüm olarak gördüğünü gösterir. Üstelik bu disiplin birliğin zıddı olan çokluğun, ayrıca birlikle çokluğun çeşitli alt bölümleri olup sıralanmaları ve aydınlatılmaları bu bilimin amaçları dâhilinde yer alan muhtelif konuların da araştırılmasını kapsar. Fârâbî *el-İbâne*'de söz konusu alt bölümlerden bir kaçının sıralanmasıyla işe başlasa bile, çok daha titiz ve kapsamlı bir sıralamayı asıl olarak *KV*'de yapacaktır, zira bu risalenin amacı böylesi analitik bir usulü izlemektir. O halde *el-İbâne*'den alıntılanan bölüm Fârâbî'nin *KV*'de yapmak istediği soruşturmanın bir taslağı gibidir ve bu bölüm *KV* risalesinin kesin amacını önceden haber verir.

Yeni-Platoncu Arka Zemin: Fârâbî'nin, Platon'un *Parmenides*'ine, Plotinos'un *Enneadlar*'ına ve Proklos'un *Stoicheîsis Theologik*'sine (*Teolojinin Öğeleri*) Dair Bilgisi

Fârâbî'nin kullandığı diğer kaynaklardan birinin de Platoncu ve Yeni-Platoncu geleneklere ait eserler olduğunu dillendiren varsayım hem bu

risalenin yapısı bakımından hem de içeriğinin Fârâbî'nin felsefi sisteminin geri kalanıyla nasıl uyduğu göstermesi bakımından aynı şekilde dikkate alınmalıdır. Platon diyaloglarının, özellikle Galenos tarafından hazırlanan çeşitli özetleri dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda Bağdat'ta dolaşımdaydı. Ayrıca Fârâbî'nin her halükârda birkaç Platon eserinin müfredatıyla tanışık olduğunu biliyoruz, zira onun, Platon'un *Yasalar*'ını (*Nómoi*) yorumlaması ve *Felsefetü Eflâtun* (*Platon Felsefesi*) eseri de bunu doğrular. Bizim buradaki gayemize daha uygun olan Platon'un *Parmenides* diyalogu, bunun yanı sıra bu diyaloga yapılmış Porphyrios ve Proklos'unki gibi geç antik dönem şerhleri de muhtemelen Fârâbîce malumdu (Platon'un *Parmenides*'inin, özellikle Galenos'un özeti üzerinden Arapça'ya aktarımı hakkında malumat için bk. Gutas 2012, 851 ve 854). Anılan Platon diyalogunun idealar meselesine temas edişine ek olarak varlık, birlik ve çokluğun birbirleriyle nasıl ilişkili olduklarını ayrıntılarıyla incelemeye adanmış bir diyalog olmasını da göz önünde tutarsak, eserin İkinci Hoca (Muallim-i Sâni) üzerindeki etkisini hesaba katmamız gerekir.

Fârâbî'nin, *Parmenides* diyaloguna yapılmış Grekçe şerhleri bildiğine işaret eden herhangi bir kanıt olmasa da onun bu esere doğrudan ulaştığı meselesinde herhangi bir kuşku yoktur. Fârâbî bu Platon diyalogunu birkaç yerde anar; özellikle Aristoteles'in *Topikler*'inden esinlemiş kitabı *Kitâbü'l-cedel*'de (*Diyaletik Kitabı*) ve başlıca Platon diyaloglarından bazılarının oldukça genel ve kısa incelenmesinden oluşan *Felsefetü Eflâtun* (*Platon Felsefesi*) kitabında (bk. al- Fârâbî, *al- Jadal [el-Cedel]*, 31.6 vd. ve *Philosophy*, 57). Fârâbî her iki eserinde de Platon'un *Parmenides*'i üzerine çalışmayı öğrencilerin tartışma ve felsefi düşünme yeteneklerini geliştirmeye oldukça uygun, değerli bir diyaletik alıştırması olarak tarif eder. Öte yandan şuna değinmek gerekir; Proklos'un diyaloga yaptığı şerhten³⁷ de görülebileceği üzere bu görüş bazı antik felsefe çevrelerinde zaten yaygındı. Fârâbî buna ek olarak *Kitâbü'l-hurûf*unda (128.18) ve *KV*'de (83.14-84.1) tarihsel bir kişi olarak Parmenides'i yorumlar; burada görünüme göre Parmenides'in varlık öğretisiyle yakından ilişkili olması gereken iki alıntı yer alır. Fârâbî'nin Parmenides felsefesi hakkındaki bilgisini ne dereceye kadar, Arapça'ya çevrilmiş doksografilerden veya diğer

37 Proclus, *Commentaire sur le "Parménide" de Platon*, I. Kitap, 648.1 vd. Ayrıca bk. Vallat 2004, 63-64; yazar Elias'ın *Analytica Priora* (*Birinci Analitikler*) şerhini de anar. Yine de bu Platon diyalogunu yorumlarken Fârâbî'nin hangi kaynaklara dayandığı açık değildir.

malzemeden değil de bizzat Platon'un *Parmenides* diyalogundan devşirdiği tespit edilemese bile bu alıntılar Fârâbî'nin bu Grek düşünürün temel öğretilerinden haberdar olduğunu gösteriyor (sözü edilen alıntılar ve Yeni-Platoncu arka zemin için bk. Vallat 2004, 63-83).

Ancak öyle veya böyle, Platon'un *Parmenides*'iyle Fârâbî'nin *KV*'sinin ilk bakışta çok az ortak yönü vardır. Platon'un bu diyalogda benimsediği yöntem, yani paradoksa ve oldukça soyut bir diyalektiğe dayalı yöntem Fârâbî'nin söz konusu diyaloga kıyasla düpedüz açıklayıcı ve tanımlayıcı olan risalesinde tekrar edilmez. Dahası *Parmenides* aporetik ve muhtemelen okurun kafa karışıklığını zirveye çıkarmak üzere tasarlanmış bir metinken Fârâbî'nin risalesi sade ve analitiktir. Öte yandan, iki eser arasındaki en belirgin ayrım belki de şudur; Platon birlikle çokluğu idealar âlemi üzerinden inceleme ve mutlak birliğin var olması durumunda (ya da Varlığın bir olması durumunda) ortaya çıkacak felsefi imaları ele alma derdindeyken Fârâbî, asli olarak somut, tikel var olanlara nasıl "bir" ve "çok" denebileceği meselesini aydınlatmayla ilgilidir. Başka ifadeyle, Platon'un bu kavramları kendinde ve idealar olarak tartışmasına karşın Fârâbî birliğin ve çokluğun tözlere ve ilineklere (Aristotelesçi anlamda) yüklendiği çeşitli anlamları açma niyetindedir. Bu bağlamda, *Parmenides*'te -hiç değilse ilk bölümünde- baskın olan ana mesele, yani bağımsız idealar olarak birlik ve çokluk, ayrıca bu ideaların birbirlerinden pay alıp almaması meselesi Fârâbî'nin eserinin konusuyla ilişkili değildir; Fârâbî Platoncu idealar kuramını reddettiğine göre bu durum gayet anlaşılabilir bir durumdur. Şu hâlde ilk bakışta, özel olarak *KV* söz konusu olduğunda, Fârâbî'nin *Parmenides* diyalogunu bilip bilmemesinin onun bu bağlamda yürüttüğü tartışmanın ana gövdesini şekillendirmede pek de önemli bir rolü yokmuş gibi görünüyor.

Metinlerin genel gidişatındaki, ayrıca yöntem ve öğretilerindeki bu büyük farklılıklara rağmen *Parmenides* diyalogunun, Fârâbî'nin geniş kozmolojisi ve teolojisi çerçevesinde incelendiğinde onun birlik hakkındaki görüşüyle ilişkisini sorgulayacak hayati bir soru gerçekten de kendini gösterir. Zira bu diyalog yalnızca mutlak biri incelemekle kalmaz, ayrıca birlikle çokluk arasındaki ilişkiyi de ele alır. Tıpkı bunun gibi Fârâbî de, şeylerin hem bir hem çok olmalarını ayrıntılarıyla ve Aristoteles'in *Metafizik*'teki yönteminden farklı olarak açıklarken birlikle çokluk arasındaki

ilişkiyi soruşturur.³⁸ Bunun yanı sıra, *Parmenides*'teki temel soruşturmalardan birinin, yani böylesi mutlak birliğin var olup olmadığı ve onun varlıktaki çoklukla ilişkisi meselesinin Fârâbî felsefesinde bir koşutu vardır; çünkü Fârâbî, her ne kadar diğer bazı eserlerinde farklı bir yaklaşım benimsese de,³⁹ Tanrı'yı zaman zaman "hakiki Bir" ve dünyadaki tüm birliğin, tüm varoluşun kaynağı olarak tarif eder (mesela şurada; al- Fârâbî, *Agreement/el-Cem'*, 133; *Aphorisms/Fusûl*, bölüm 37, 52-54). *KV*'de yerini alıp Fârâbî'nin diğer bazı eserlerinde açıklanan teolojik ve ontolojik içerimler düşünülürse anılan Platon diyalogu Fârâbî'nin görüşlerinin şekillenmesine, muhtemelen *Neoplatonica arabica* aracılığıyla, katkı sağlamış olabilir; ama hal böyle olsa bile bu noktanın daha ayrıntılı bir araştırmayla açığa çıkarılması zorunludur.⁴⁰

KV'nin yapı ve içeriğiyle çok daha doğrudan ilişkili dört önerme Proklos'un *Stoicheiōsis Theologikē*'sinin (*Teolojinin Öğeleri*) ilk bölümünde bulunabilir. Bu önermeler şunlardır:

Ön. 1: "Her çokluk, birlikten pay alır (*metekhei*)."

Ön. 2: "Birlikten pay alan her şey hem birdir hem bir-olmayandır."

Ön. 4: "Bir kılınmış her şey 'kendinde Bir'den başka bir şeydir."

Ön. 5: "Her çokluk birlikten sonradır."

Proklos'un yaklaşım tarzı ve dili onun Platon'a sadakatının alametifarikasıdır; özellikle "pay alma" kavramı bu sadakate tanıklık eder. Prok-

38 Daha özel olarak söylemek gerekirse, Fârâbî'nin bazı nesneler hakkında hem bir hem çok denebileceği görüşü *Parmenides*'in bazı pasajlarını (129a-130a); Sokrates'in "aynı şey hem benzer hem benzemez, hem bir hem çok olabilir" iddiasını öne sürdüğü bölümü hatırlatır. Ama elbette şöyle bir fark vardır; Sokrates'in beyanı, sözü edilen nesnelerin aynı anda farklı idealardan pay aldığını ima ederken Fârâbî idealar kuramını reddeder ve birlikle çokluğu tözlerin edimsel varoluşlarının yüklemli veya arazları olarak görür.

39 Fârâbî'nin geç dönem kozmolojisindeki varoluş ve birlik kavramlarına yönelik son dönem yorumu için bk. Menn 2012, 88-92. Tanrı'nın birliğinin diğer şeylerdeki birlikle ilişkisi soruna, bu sorunun hem karmaşıklığı hem de önemi nedeniyle, yerimiz kısıtlı olduğundan burada işaret edemeyiz. Bugünlerde, söz konusu sorunu derinlemesine ele alan, özellikle Fârâbî'nin Kindî'yle ve daha geniş olarak Grek ve Arap Yeni-Platoncu kaynaklarla ilişkisine odaklanan bir çalışma yürütüyorum.

40 Vallat'a göre (2004, 68-76) Fârâbî, Porphyrios'un teolojisinden ve bazı Arapça Yeni-Platoncu eserlerden süzülüp geldiği şekliyle *Parmenides* diyalogunun Porphyriosçu yorumundan etkilenmiş olabilir.

los'un açıklamasının altında idealar kuramı ve -özellikle birlik kavramı söz konusu olduğunda- *Parmenides*'te izah edilen çerçeve durur. Beri yanda Fârâbî'nin eserlerinde böylesi temel Platoncu öğretiler bulunmaz. Ancak Proklos'un birlikle çokluğun ilişkisine dair kuramsal yaklaşımı Fârâbî'nin ilk elden eriştiği bir dizi Yeni-Platoncu Arapça uyarlamalarda; örneğin *Usûlûciyâ Aristâtâlis*'te (*Aristoteles'in Teolojisi*; özünde Plotinos'un *Enneadlar*'ının IV-VI. kitaplarının uyarlamasıdır), *Risâletün fi'l-'ilmi'l-ilâhî*'de (*Tanrısal Bilime Dair Risale*) ve *Kitâbün fi'l-hayri'l-mahz*'da (*Salt İyi Kitabı*; Proklos'un *Teolojinin Öğeleri* kitabının bir uyarlaması) kılık değiştirerek yerini almıştı. Bu eserler, diğer tezlerin yanında, çokluğun birlikten geldiğini ve onun sonucu olduğunu, var olan her şeyin (saf birlik olan Tanrı hariç) hem bir hem çok olduğunu, ayrıca birliğin çokluğa önsel olduğunu savunur (Bedevî 1977a, 85.3-4, 148.8 vd., 134.5-11, 177-178) ki bu fikirlerin izleri yukarıda kısaca aktarılan Proklos önermelerine kadar sürülebilir. Yeni-Platoncu bu Arapça eserlerin Fârâbî'nin birlik kavramsallaştırmasında etkili oluşu *el-Cem'u beyne ra'yeyi'l-hakîmeyni: Eflâtûni'l-Îlâhî ve Aristûtâlis*'te (*İki Bilgenin; İlâhî Platon ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*) geçen, üstelik *KV*'nin yapı ve içeriği hakkında sanki bir tasarı beyanı gibi duran şu pasajla gösterilebilir:

Aristoteles *Usûlûciyâ Aristâtâlis*'te ayrıca 'bir'in her çoklukta bulunduğunu, çünkü içinde 'bir'in bulunmadığı her çokluğun mutlak olarak sonsuz olacağını gösterdi... O, daha sonra, bu dünyada var olup içinde 'bir' bulunan her şeyin bir açıdan 'bir' diğer açıdan çok olduğunu da gösterdi. Bir şey eğer hakiki Bir değilse ve Bir onun içinde yer alıyorsa, şu halde o şey Bir'den başkadır ve Bir de o şeyden başkadır (al- Fârâbî, *Agreement/el-Cem'*, 131-133).

Bu parçanın kendini gösterdiği bağlam *The Agreement'a* (*el-Cem'*) uygundur. Çünkü bu metinde yazar, Aristoteles'in dinsel geleneklerin merkezinde duran -yaratılış ve tanrısal bilgi gibi- birçok meseleye gayet ikna edici biçimde işaret ettiğini göstermeyi amaçlayan bir kozmoloji kuramı ortaya koyar. Bu noktadan bağımsız olarak, metinde yapılan açıklamanın, Fârâbî'nin Aristoteles'e isnat ettiği *Usûlûciyâ Aristâtâlis* (*Aristoteles'in Teolojisi*) ve *Kitâbün fi'l-hayri'l-mahz* (*Salt İyi Kitabı*) adlı metinlerden devşirdiği fikirlerden esinlendiği açıktır. Üstelik alıntılanan bu metin par-

çası Fârâbî'nin *KV*'de uğraştığı kilit meselelerin habercisi olması bakımından da dikkat çekicidir. Gerçekten de Fârâbî *KV*'de şunları öne sürer: 1) Çok olan her şey, belirli bir anlamda 'bir'dir de; 2) Çok 'bir'den türer ve ondan sonradır; 3) Bazı şeyler, herhangi bir 'çokluk' içermeksizin 'bir' olabilir. *Teolojinin Öğeleri*'ndeki 1, 2, 4 ve 5. önermelerde ve bu metnin Arapça sürümlerinin çeşitli bölümlerinde açıklandığı şekliyle bu fikirler Fârâbî'nin *KV*'nin II.6, III.9 ve IV.10 bölümlerinde yürüttüğü tartışmaya zemin teşkil eder. O, başka birçok bölümün yanı sıra *KV*'nin özellikle anılan bölümlerinde "bir" ve "çok" arasındaki ilişkiyi aydınlatma peşindedir. Şu hâlde, Grekçe ve Arapça Yeni-Platoncu malzemelerle Fârâbî'nin *KV*'de birlik-çokluk ilişkisini ele alma tarzı arasında apaçık bir koşutluk söz konusudur; her ne kadar onun bu meseleyi ele alışı hayli kuramsal olup çok daha geniş kozmolojik, teolojik arka zemin bu eserde açıktan dile getirilmese de.

Kısacası, görünüşe göre *KV* çağın felsefi kültürüne sıkı sıkıya gömülmüş ve bu kültür tarafından şekillendirilmiştir. Eser ayrıca, Fârâbî'nin ulaşabildiği çeşitli Aristotelesçi ve Yeni-Platoncu eserlerde ana hatlarıyla ortaya konan birlik söylemini özel bir yöne doğru genişletmiştir. Fakat eserin Aristoteles'le bağlantıları kuşkuyla mahal vermeyecek kadar açıkken, Platoncu ve Yeni-Platoncu bağlantılar söz konusu olduğunda bu kısa genel bakışın sonuçları o kadar da kesin değildir. Yukarıda derlediğimiz kanıt ve alıntılar da gösterdiği gibi Fârâbî, Parmenides öğretileri hakkında ve adını Parmenides'ten alan Platon diyalogu hakkında besbelli bir şeyler biliyordu. O, eserlerinde bu filozofa gönderme yapıyor ve her ne kadar bu diyalogun içeriğini ayrıntılarıyla tartışmasa, üstelik değinileri eserin diyalektik, didaktik değeriyle sınırlı olsa bile söz konusu diyalogun (kendince) ana fikrini özetliyordu. Buna karşın Plotinos ve Proklos'la bağlantılı Arapça malzeme bu eserle çok daha doğrudan uyuyor. Bu Platoncu ve Yeni-Platoncu kaynakların ilk bakışta *KV*'nin yapısı üzerinde önemli bir etkisi yokmuş gibi görünebilir, oysa bu kaynakların, Fârâbî'nin birlikle çokluk ilişkisine dair kuramsal yaklaşımında ve bir dizi risalesini bu meseleye adanmasında katkıları olmuş gibidir. Daha somut söylersek Yeni-Platoncu eserler muhtemelen, Fârâbî'nin birlikle çokluk meselesini kendi teoloji ve nedensel kozmoloji çerçevesine dâhil etme tasarısının şekillenmesinde oldukça hayati bir rol oynamıştı.

Kindî ve Tanrısal Birlik (*Tevhîd*) Hakkında Dini Polemik

KV'nin entelektüel arka zemininin burada çizdiğimiz taslağını tamamlamak için, tanrısal birlik konusuna adanmış olup genellikle dinler arası polemikler ve teolojik karşıtlıklar bağlamında yazılmış Arapça eser türüne kısaca değinmek gerekir. En azından sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren, genellikle Hristiyan teslisini savunmak ya da aksine bu öğretiyi boşa çıkarmak amacıyla Tanrı'nın birliği konusunda çeşitli polemik risaleleri kaleme alınmıştır. Bu dönemde Hristiyanlar ve Müslümanlar kendi akide ve teolojilerinin birbirlerininine karşı üstünlüğü hakkında, ayrıca teslisin katı tanrısal birlik kuramıyla uzlaşıp uzlaşmayacağı hakkında tartışmışlardır. Bu tartışma metinlerinde, Yahyâ b. Adî'nin *Makâletün fi't-tevhîd*'inde (*Tevhid Hakkında*) görülebileceği gibi felsefi fikir ve kanıtları işletirken zaman zaman dikkat çekici, keskin mantıksal kavrayışlar ve delil getirme becerileri görülür. Bu gelişim devrinin önde gelen simalarından biri, kendisi de Hristiyanlarla ve diğer dini gruplarla böylesi polemiklere giren, üstelik *Kitâbün fi'l-felsefet'il-ûlâ*'sının (*İlk Felsefeye Dair Kitap*) 3. ve 4. bölümlerini büyük ölçüde tanrısal birlik konusuna adanmış Kindî'dir. O, metafiziği asli olarak teoloji üzerinden yorumlamış ve teoloji sisteminde 'birlik'e oldukça merkezi bir rol vermiştir. Kindî'nin savunduğu başlıca tezler şunlardır:

1. "Bir" (*el-vâhid*) veya birlik cinsin, türün, bireyin, ayrımın, özgüllüğün ve ilineğin yüklemidir.
2. Tüm bu birlik türleri şeylere özsel olarak değil ilineksel olarak yüklenir ve bunlar (dışsal bir failin neden olduğu) etkilerdir.
3. Dolayısıyla, bu dışsal neden veya failin bu şeylerin birliğini sağlaması gerekir.
4. Bu dışsal neden Tanrı'dır ve birliğe özsel olarak sahip olan yalnızca O'dur. O'dur dünyadaki tüm birliklerin kaynağı.

Kindî'nin kitabında birlik bağlamında adım adım izah edilen noktalar bunlardır. Şimdi, bu önermelerin eklemlendiği kapsamlı teolojik çatıyı tahmin etmek kolaydır. Ayrıca bu bağlamda, Kindî'nin görüşlerini ayrıntılarıyla örerken *Neoplatonica arabica*'ya dayandığı açıktır. O, Tanrı'nın mutlak birliği ve bu birliğin diğer var olanlarla bağlantısı meselesine dair fikirleri özellikle, yukarıda anılan, *Kitâbün fi'l-hayr'il-mahz*'dan (*Salt İyi*

Kitabı) almıştır (Adamson 2002 ve 2007, 47-57). Gerçekten de bu Yeni-Platoncu metinler Tanrı'yı, tam da Kindî'nin teolojisini hatırlatır tarzda mutlak varlık ve birlik olarak, dünyadaki tüm birliklerin kaynağı olarak tanımlar.

Bu genel, felsefi ve polemik yapılı bağlam Fârâbî'nin risalesiyle iki açıdan ilişkilidir. İlkin, Fârâbî'nin *KV*'sinin Kindî'nin *Kitâbün fi'l-felsefe-ti'l-ülâ*'sıyla (*İlk Felsefeye Dair*), belki de dolaylı olarak gönderme yaptığı bu eserle ve buradaki birlik kavramıyla belirsiz bir ilişkisi vardır. Stephen Menn yakın zamanlarda, Fârâbî'nin *KV*'yi kısmen, Kindî'nin öğretilerini geçersiz kılma girişimi ve Kindî'nin metafizik, daha özel olarak ontolojik tasarısının yerini alacak felsefi bir seçenek olarak kaleme aldığını öne sürdü (Menn 2008, 90-96; 2012, 88-92). Kindî'nin eseri Arapça felsefe geleneğinin erken döneminde Fârâbî'nin risalesi için en önemli felsefi örnek olduğuna göre, iki eser arasındaki ilişki mutlaka hesaba katılmalı ve ileride bu meseleyi aydınlatacak çalışmalar yapılmalıdır. İkinci olarak, her ne kadar bu sorunun başka bir araştırmada ele alınması gerekiyorsa da şunu belirtelim; *KV*'nin kendisinden sonra, muhtemelen Yahyâ b. Adî'nin (ki kendisi Fârâbî'nin talebesidir) yukarıda anılan risalesiyle başlayarak gelişen polemik yapılı ve teolojik eserler üzerinde, tanrısal birliğe adanmış bu tür yapıtlar üzerinde, etkisi olduğu neredeyse kesindir (bk. Lizzini 2003 ve 2015). Fârâbî'nin risalesi her ne kadar yapı bakımından oldukça teknik ve bir hayli soyut olsa bile birlik-çokluk ilişkisi bağlamında sunduğu ince kavrayış sayesinde, birlik ve teslis konusunda yazılacak polemik yapılı risalelere delil getirme ve münazara gücü bakımından yardım etmesi muhtemeldir.

KV'NİN FÂRÂBÎ DÜŞÜNCESİ VE KÜLLİYATINDAKİ YERİ

KV'nin Yapısı ve Müfredatı: Dikkate Değer Bazı Noktalar

Bugün elimize ulaştığı şekliyle *KV*'nin *sırf* birlik ve çokluk hakkındaki dilbilimsel ve mantıksal tartışmaya adanmış, müstakil bir eser olması oldukça dikkat çekicidir. Zira eser, bu manada Arapça felsefe geleneğinde nadir bir vaka olarak durur, çünkü böylesi girişimler genellikle daha geniş felsefe eserlerinde bir bölüm olarak yer almış veya teolojik ya da polemik

yapılı tartışmalar bağlamında bir adım olarak izah edilmiştir (mesela İbn Sînâ'nın *Kitabü's-şifâ*'sında veya Kindî'nin *Kitâbün fi'l-felsefet'il-ûlâ*'sında birlik hakkında yürüttükleri tartışmada durum budur). Şu hâlde açıktır ki *KV* risalesi, yukarıda izah edilen çeşitli felsefi akımlara ve metinsel dizilere borçlu olup bunlardan pay alsa bile, eserin ta en başından beri kendine özgü, ayrıksı bir yapısı ve biçimi vardır.

Mahdi'nin edisyonunda risale beş ana bölüme veya kısma ayrılır. Bunlardan her birinde "bir" in ve "çok" un çeşitli anlamlarındaki karışıklığın çözülmesi ve iki kavram arasındaki çeşitli ilişki türlerinin aydınlatılması amaçlanmıştır. I. Bölüm, cins olarak bir (*el-vâhid bi'l-cins*), tür olarak (*bi'n-nev'*) bir, süreklilik anlamında (*el-muttasıl*) bir, taşıyıcı nesne (*el-mevzû'*) olarak bir, sayı olarak (*bi'l-adet*) bir, bölünebilen (*münkasim*) hakkında söylenen bir ve aşağıda tekrar döneceğimiz hayati önem taşıyan 'neliği bakımından ayrılan hakkında söylenen bir' gibi "bir" in çeşitli anlamlarını soruşturur. Fârâbî bunun ardından II. bölümde "çok" un incelenmesine girişir, III. ve IV. bölümlerde ise birlikle çokluk ilişkisine, yani şeylere aynı anda hem bir hem çok nasıl denebilir (veya denemez) meselesine geçer. Filozof, risalenin en sonunda, yani V. bölümde "bir" in eser boyunca sergilenen anlamlarını çoğunlukla ilk bölüme gönderme yaparak özetler (makalenin sonundaki ekte risalenin bölüm ve alt kısımlarının özetini bulabilirsiniz). Dolayısıyla eser temel düzeyde, birlikle çokluk arasındaki çeşitli türden *ilişkilileri* teferruatıyla ele alır; bunu yaparken hem içerim ('bir' in ve 'çok' un bazı anlamları birbirlerini nasıl kapsıyorlar veya birbirlerine nasıl bağımlılar?) hem de dışlama ('bir' in bazı anlamları çokluğun varlığını nasıl dışlıyor?) üzerinden ilerler. Bu açıdan, Fârâbî'nin risalesinin, özellikle II, III ve IV. bölümlerde tartışıldığı şekliyle -hatta aslında I. bölüm de dâhil olmak üzere tüm eserin altında bu tartışma durur- çokluğa da en azından birlik kadar önem vermesi çarpıcıdır.

Fârâbî'nin bu kavramları tasnifinin ve çözümlemesinin birkaç kilit özelliği özel bir vurguyu hak ediyor ki bu makalenin bir sonraki bölümü de bununla ilgili olacak.

1. Aristoteles'in aksine Fârâbî, aşağıda göreceğimiz gibi birliğin neliği ilişkisi hakkında özel bir yoruma yer verse de "ilineksel açıdan" bir olanla "özel olarak" bir ya da "kendinde" bir olan ayırımına vurgu yapmaz. Aristoteles'in ve onun Aleksandros gibi

(*Metafizik* Δ.6'ya şerhinde) şârihlerinin birlik çözümlemelerini bu kökten ikilikle başlattıkları düşünülürse meselenin önemi daha iyi anlaşılır. Kindî de *Kitâbün fi'l-felsefetî'l-ûlâ's*ındaki (*İlk Felsefeye Dair Kitap*) teolojik delilleri geliştirirken, özellikle yalnızca Tanrı'nın "hakiki" veya "özü itibariyle" (*bi'l-hakikati*) bir oluşu iddiasını savunurken bu ayrıma sarılmıştır (al- Kindî, *On First Philosophy*, 160-162). Fârâbî'nin ise bu meselede ve risalesinin yapısını kurmada farklı bir tutumu vardır; zira o, kendi kalkış noktasını hem bu Peripatetik geleneğin hem de Kindî'nin karşısında konumlandırır.

2. "Bir" in hiç değilse bir anlamı hem zihin dışı hem de zihinsel şeylere yüklenebilir. Bu durum şu pasajda açıkça ortadadır:

Ayrıca nelik bakımından ayrılan şeye (*el-münhâzû bi-mâ-hiyyetihi*) de "bir" denir; bu nelik ister bölünebilir ister bölünemez bir şey olsun ister zihinde tasavvur edilen ister zihnin dışında var olan bir şey olsun (al- Fârâbî, *On the One/KV*, 51.5-7).

Hakikaten Fârâbî'ye göre hem 'bir' hem 'çok,' zihin dışı fiziksel ve maddi olmayan varlıklardan tutun da kavramlar, tasımlar ve matematiğin nesneleri gibi zihinsel şeylere kadar oldukça geniş bir şeyler çeşitliliğine uygulanır ve yüklenebilir (bk. aşağıdaki 7. madde.) Başka deyişle Fârâbî'ye göre var olan her şey (*el-mevcûdât*), ister zihinde ister zihninin dışında olsun, kendine uygun bir 'birlik'e sahiptir.

3. Çok olan her şey, aynı zamanda belli bir anlamda 'bir'dir. Bu durum Fârâbî'nin incelediği "bir" in anlamlarından çoğunun aynı zamanda çokluğa veya çokluk taşıyan şeye neden yüklenebildiğini açıklıyor (I.1-3, II.7, IV.10 vs). Diğer yandan, 'bir' olan çoğu şey de aynı zamanda çoktur. Bunun istisnası, 'bir' in çok mühim anlamlarından birini taşıyan şeydir; yani *nelik bakımından diğerlerinden ayrıldığı için kendisine 'bir' denebilen* (I.4) şeydir ki bu şeye 'çok olmayan' da denebilir. Bu nokta risalede, tam olarak II.7.C'de (adım adım izah edilmese bile) açıkça belirtilir. Fârâbî burada şöyle yazar; "neliği bakımından ayrılan şey çok da olabilir çok-olmayan da olabilir" (al- Fârâbî 1989, 74.11-12). Zaten bu söyle-

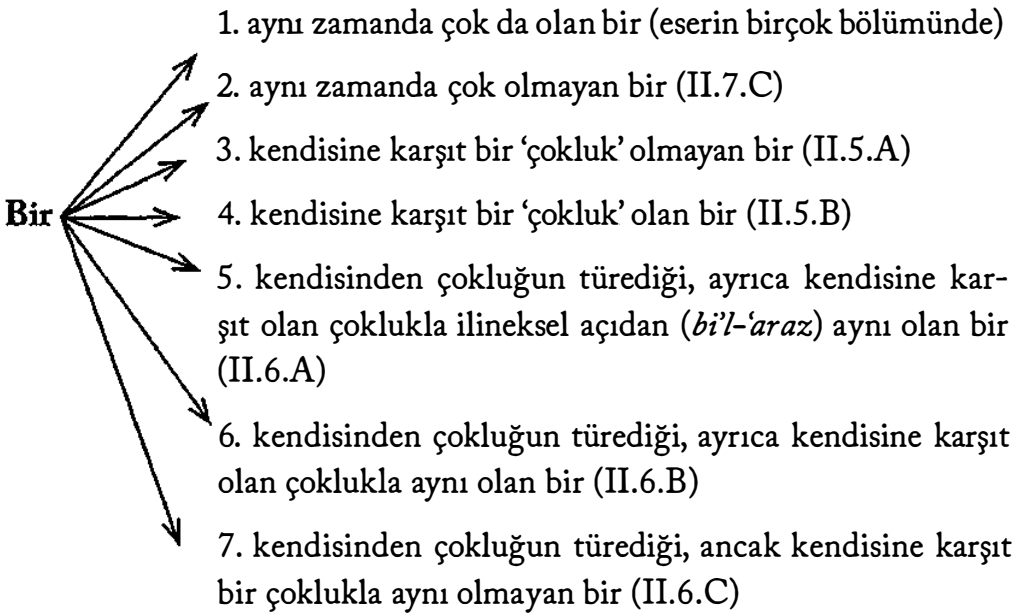
diğimiz eserin diğer bölümlerinden de çıkarsanabilir (bk. aşağıda 6. madde).

4. Fârâbî'ye göre 'bir'in çeşitli anlamlarının mutlaka birbirlerini dışlaması gerekmez, aksine bunlar birlikte bulunabilir ve çakışabilirler (örneğin, süreklilik bakımından 'bir' aynı zamanda diğer varlıklarla ortak türü veya taşıyıcı nesneyi paylaşması bakımından da 'bir' olabilir). En temel düzeyde, kendilerini diğer varlıklardan ayıran bir 'nelissk'e sahip oldukları için tüm var olanlara ve cisimler örneğinde, hepsinin kendilerini diğerlerinden ayıran sınırları ve hududu olduğu için tüm cisimlere 'bir' denebildiği düşünülürse bu durum daha da açık hale gelir. İşte bunlar 'bir'in anlamlarıdır ki bu anlamlarda söz konusu varlıklar diğer şeylerle ortaktır, üstelik 'bir'in diğer anlamlarıyla beraber yek diğer anlamı da kendilerine yüklenebilir. Bu durum, Fârâbî'nin "bir"i neden birçok boyutu (*enhâ*) ve anlamı (*me'ânin*) olan eşsesli bir terim şeklinde tarif ettiğini açıklıyor; söz konusu boyut ve anlamlar değişik varlıklara değişik yollarda yüklenebilir, ayrıca onlardan birçoğu aynı anda aynı varlığa da yüklenebilir.

5. Fârâbî, Aristoteles'in *Metafizik* Δ.6, 1017a2'sini ve devamını izleyerek çokluğu geniş ölçüde birliğin zıddı olarak yorumlar (II.5.2 ve III.8). Ancak, Fârâbî'nin sıraladığı 'bir'in anlamlarından bazılarının mutlaka çokluğun karşıtı olması gerekmez. Başka deyişle, çokluk her daim birliğin zıddı olsa bile birliğin bütün türleri kendilerine mukabil olan ve karşılık düşen bir 'çokluk'a sahip değildir. Bu durum, özellikle kendilerine şu üç yolda "bir" denebilen şeyler için geçerlidir: a) neliği bakımından ayrı olduğu için kendisine "bir" denen, b) belirli bir sınırla diğer cisimlerden ayrıldığı için kendisine "bir" denen cisim, c) kendisini tarif eden şeyde herhangi bir ortağı (veya paydaşı) olmadığı için kendisine "bir" denen (II.5.A).

6. Her ne kadar birlik ve çokluk tikel varlıklarda birlikte bulunsalar da (bunun istisnası olan İlk varlığın özel durumu aşağıda incelenecek) Fârâbî çokluğun birlikten türediğini (*hadese 'an*) ve onu takip ettiğini öne sürme niyetindedir. 'Bir'in çok üzerindeki bu öncelliği ve 'çok'un birden türemişliği risalenin II.6. ve III.9. bö-

lümlelerinde tartışılır. Burada Fârâbî'nin aklındaki nokta mantıksal önsellik veya kıdemdir, çünkü 'çok'a dair her beyan kendisine önsel olup bir hakkında olan bir başka beyanı mantıksal ve kavramsal açıdan ima eder; bu çokluk isterse sırf neliği bakımından ayrı olduğu için kendisine 'bir' denen şeye ve kendine özgü bir varoluşu olduğu için kendisine 'bir' denen şeye yüklenebilir olsun. Birliğin bu temel anlamlarının önselliğine ek olarak çokluğun da, kendilerine önsel olan bir birliğe bağlı olan çokça anlamı vardır (örneğin, sayı bakımından 'bir' sayı bakımından 'çok'a önseldir). 'Çok'a tam da bu anlamda 'bir'den türemiş ve ondan sonra gelen denebilir. Yukarıda sıraladığım 3., 5. ve 6. maddeleri, ayrıca birle çok arasındaki ilişkiyi aşağıdaki 5.1 numaralı şekil genel olarak özetleyebilir:



Şekil 5.1. 'Bir' ve 'çok'un şematik gösterimi

Bu çeşitli ilişkilerin birbirlerini dışlamadığını belirtmek gerek; örneğin, 'bir' olan bazı şeyler hem kendilerine karşıt olan çokluğa hem de kendilerine karşıt olan çokluktan farklı olup kendilerinden türemiş olan çokluğa sahip olabilir. Diğer yandan, bazı şeyler ise; a) herhangi bir anlamda 'çok' olmadan ve b) kendilerinden türemiş ya da kendilerine karşıt bir çokluğa sahip olmadan da 'bir' olabilirler. Aşağıda göreceğimiz gibi, Fârâbî felsefesinde bu postulat oldukça önemli bir şekilde dallanıp budaklanacaktır.

7. Nihayet, Fârâbî ‘bir’in anlamları çözümlemesini özellikle kategorilerin altına giren şeylere uygulama niyetindedir ki bu durum, açıklaması sırasında dayandığı zengin fiziksel örnekler dizisinden açıkça görülebilir. Yukarıda 2. maddede gördüğümüz gibi söz konusu ‘şeyler’ insan zihninde veya zihin dışı dünyada var olanlar olmak üzere geniş bir çeşitliliktedir. Aslında Fârâbî’nin bu risalesinin asli olarak, kozmolojik eserlerinde varsaydığı maddi olmayan varlıkların aksine, çeşitli fiziksel varlıklara odaklanması gayet dikkat çekicidir. Öte yandan o, birlik ve çokluk hakkındaki yorumlarından bazılarını kategoriler dışında kalan şeylere de uygulama niyetindedir. *KV*’nin birçok pasajı bu durumu kanıtlar, örneğin Fârâbî bu risalede ‘bir’in bazı anlamlarının fiziksel şeylere ve “-şayet varsalar- kategoriler dışındaki şeylere” (51.11-15), ayrıca “var oldukları zaman maddeden ayrı olan şeylere” de uygulanabileceğini yazar (52.1-2). Ayrıca Fârâbî’nin, kozmolojisindeki maddi olmayan akılları tanımlamak için de bu birlik ve çokluk kavramlarına dayandığını *a posteriori* biliyoruz. Zira o, kozmolojisinde bu akılların aynı tarzda bir ve çok olduklarını düşünür; bunlar akli ve gayri maddi olmaları bakımından bir ve yalındırlar, beri yandan akledilebilir bir ‘çokluk’a da sahiptirler (çünkü onlar İlk olanı *ve* kendi özlerini düşünürler). İşte bu durum onların tam olarak yalın ve bir olmalarını engeller (özellikle özleri İlk olanın özüyle kıyaslandığında).

Kendimizi bu kaba taslakla ve temel noktalarla sınırlasak bile, bir bütün olarak risalenin altında duran felsefi saiklerin aslında, Aristoteles’in *Metafizik*’inde bulacağımız meselelerin ve basit bir izah şemasının ötesine geçtiği gayet açıktır; her ne kadar *Metafizik*, Fârâbî’nin bu meseleye dair kuramsal düşünümü için kalkış noktalarından biri olsa da. Fârâbî’nin burada soruşturduğu ‘bir’in birçok anlamının izlerinin *Metafizik* Δ.6’ya doğru sürülebileceğini görüyoruz. Ayrıca Δ.6’nın tam da son kısmının Fârâbî’nin çokluk hakkındaki incelemesi için çıkış noktası olarak alınabileceği doğrudur, zira Aristoteles burada (1017a3-5) şöyle yazar; “çok,’ ‘bir’in anlamlarına karşıt anlamlar alacaktır.” Öte yandan bu iddianın, Fârâbî’nin -risalenin ana gövdesini oluşturan- eksiksiz ve gayet ayrıntılı çokluk incelemesine ve çokluğun birlikle ilişkisi soruşturmasına bir örnek teşkil ettiğini söylemek pek de mümkün değil. Üstelik Fârâbî’nin burada

ilgilendiği birçok temel meseleye *Metafizik*'in söz konusu bölümünde değinilmemiştir bile. Onun burada incelediği şu üç nokta Aristoteles'in ötesine geçen birer ayrıntılandırmadır, üstelik bu noktaların Aristoteles külliyatında emsali yoktur; a) 'bir'in "neliği bakımından ayrı olan" için kullanıldığı anlamı, b) 'bir'in bu anlamı için, mutlaka kendisine mukabil ve karşılık düşen bir çokluk olması gerekmediği iddiası, c) çokluğun 'bir'den türemiş veya ondan çıkmış (*hadese 'an*) olması anlayışı. İşte bu üç nokta iki düşünür arasındaki daha genel olan yaklaşım farkına vurgu yapar. Aristoteles *Metafizik*'te, görünüme göre simetrik bir birlik-çokluk açıklaması inşa ederek çokluğu geniş ölçüde birliğin zıddı olarak tanımlar. Buna karşın Fârâbî bu kavramların simetrik olmadığını düşünür, çünkü ona göre 'bir'in mutlaka kendisine karşılık düşen bir çokluğa sahip olması gerekmez; ne 'bir'in çokluk olması anlamında ne de çokluğun ona karşıt olması veya ondan türemesi anlamında.

Bu özel noktaları dikkate aldığımızda *KV* geç antik dönem Yeni-Platoncu gelenekle belirli bir şekilde bağlantılı gibi görünüyor. Proklos mesela, *Teolojinin Öğeleri*'nin en başında benzer soruları incelemiş ve birliğin çokluğu önceliğini, çokluğun birlikten türediğini iddia etmişti. Dahası, Proklos'un yorumları akledilebilir birliğe ve çokluğa da uygulanabilir, hatta belki de asli olarak bunlara uygulanabilir. Bu meseleler daha sonra Arapça Yeni-Platoncu malzemeler bütününde tekrar ortaya çıkacak ve hep birlikte Fârâbî'nin *KV*'de yürüttüğü tartışmanın arka zemininin kısıtlı ama hiç tartışmasız hayati veçhelerinden birini oluşturacaktır. Fârâbî'yle Yeni-Platonculuk arasındaki bu bağlantı, onun felsefi sisteminin teolojik ve kozmolojik boyutları hesaba katıldığında özellikle daha alakalı olacaktır; çünkü burada Fârâbî Yeni-Platoncu kozmoloji ve teolojiyi anımsatır tarzda, birliğin çokluğa ontolojik üstünlüğünü öne sürer. Bu çalışmanın son bölümünde *KV* risalesinin Fârâbî felsefesinin daha geniş çerçevesinde taşıdığı bazı teolojik içerimleri araştıracağım.

***KV*'nin Bazı Teolojik İçerimleri**

Fârâbî'nin *KV*'de vazettiği birkaç nokta, özellikle onun diğer eserlerindeki kozmoloji ve teoloji açıklamasına aktarıldığında, hiç kuşkusuz bazı teolojik içerimlere yöneliktir. Daha özel olarak söylemek gerekirse; a) "bir," "çok"u önceler ve "çok" ondan türemiştir, b) "bir" in bazı anlamları hem maddi hem gayri maddi varlıklara uygulanabilir, c) "bir" in mutlaka

“çok” olması veya kendisine karşılık düşen bir çokluğa sahip olması gerekmez, d) “nelik bakımından birlik” -burada söz konusu olan ‘nelik’ ne tür olursa olsun- bir şeyi diğer şeylerden ayrı kılar; işte tüm bu tezlerin Fârâbî külliyatında yankılanan teolojik sonuçları olacaktır. Ayrıca ileride göreceğimiz gibi bu tezler onun Tanrı’nın kendine özgü neliği ve birliği hakkındaki temel öğretilerinden bazılarının izahına katkı sağlayacaktır. Aşağıda, yalnızca salt teolojik olan bu meselelere odaklanacak ve bir başka çalışmada derinlemesine ele almayı düşündüğüm diğer meseleyi, yani Tanrı’nın birliğinin diğer varlıkların birliğiyle ilişkisi meselesini bir kenara bırakacağım.

Konu hakkında daha derin bir kavrayış elde etmek için önce birliğin neliğe ilişkili olan anlamına odaklanmayı teklif ediyorum. Birliğin bu anlamını Fârâbî “nelik bakımından diğerlerinden ayrıldığı için kendisine ‘bir’ denen” şeyin taşıdığı birlik olarak tanımlar. (Bundan sonra söz konusu kavramlara “nelik bakımından birlik” ve “nelik bakımından bir” şeklinde gönderme yapacağım.) Bu kavram, hiç kuşkusuz Fârâbî’nin ileri sürdüğü en önemli fikirlerden biridir, çünkü bu şekliyle tanımlan bir ve birlik tüm var olanlara; ontolojik yelpazedeki konumu ve doğası ne olursa olsun bütün var olanlara yüklenebilir. Bu anlamı taşıyan birliğin öneminden dolayı burada kilit pasajlardan birinin çevirisini sunuyorum:

Aynı şekilde neliğiyle ayrılan şeye de (*el-münhâzû bi-mâhiyyetihi*) ‘bir’ denir, bu nelik nasıl olursa olsun; ister bölünebilir ister bölünemez olsun, ister [zihinde] tasavvur edilmiş ister zihnin dışında var olmuş olmuş. Bu şey, varlıktan bir payı olduğu için ayrılır (*ve hüve’l-münhâzû bi-mâ lehû kistu’l-vücûd*) ve varlıktan aldığı payla ayrılır (*el-münhâzû bi-kistihî mine’l-vücûd*.) Bu anlamda ‘bir’ olanın doğasında var olana eşlik etme (*en yūsâvika’l-mevcûd*) [özelligi] vardır; tıpkı ‘şey’ gibi, zira şeylerin hepsi (*küllü şey’in mine’l-eşyâ*) demeye her ‘bir’ (*küllü vâhid*) deme arasında bir fark yoktur. Aynı şekilde tüm kategorilere, işaret edilmiş belirli tikellere (*el-müşâru ileyh*) ve kategorilerin dışındaki (*hâricün ‘ani’l-makûlât*) -şayet varsalar- diğer şeylere de bu anlamda ‘bir’ denir (al- Fârâbî, *On the One/KV*, 51.5-12).

Bu pasaj, Fârâbî’nin metafiziğindeki kilit kavramlar, yani “bir” (*el-vâhid*), “var olan” (*el-mevcûd*), “nelik” (*mâhiyyet*) ve “şey” (*eş-şey*) kavramları

arasında yakın bir bağlantı kuruyor ki bu kavramların hepsi daha sonra İbn Sînâ metafiziğinde de oldukça önemli roller oynayacaktır (Wisnovsky 2003). Bu terim ve kavramların Fârâbî metafiziğiyle nasıl ilişkili olduğu meselesi bu makalede ayrıntılarıyla ele alınamayacak kadar karmaşıktır (bazı kavrayışlı değiniler için bk. Wisnovsky 2003, 145 vd., 219 vd; Menn 2008, 2012, 88-89, yazar da yukarıdaki pasajı alıntılıyıp tartışıyor). Her şey bir yana, bu pasajdan açıkça ortaya çıkan nokta şudur; Fârâbî'ye göre 'bir'in, neliğiyle ayrılan her şeye ve varoluşa doğal olarak eşlik eden bir türü veya anlamı vardır. O, bu görüşünü açıkça tasvir etmese bile, *birlik neliğe ve var olana eşlik eder*, beyanı birliğin var olan neliğin bir ilineği veya zorunlu eşlikçisi olduğu şeklinde yorumlanabilir. Bu yaklaşım, daha sonra İbn Sînâ'nın bu fikri adım adım izah ederken benimsediği yola benzemez (bk. Avicenna, *Metaphysics*, 21.5-31, 156.2-3). Öte yandan Fârâbî varoluş, var olan şeyin birliği ve nelikler arasında oldukça sıkı bir ilişki hatta özdeşlik görür; şöyle ki var olan her şey, kendine özgü varoluşunun (*el-vücûdü'l-hâss*) kendi birliği olması anlamında, dar anlamda 'bir'dir de.⁴¹ Bu durum, birliğin bu anlamının tikel şeylerin neliğine uygulanması için söz konusu neliğin edimsel olarak var olmakta olan veya var olan bir şey olmasına bağlı olduğunu ima eder. Fârâbî'ye göre bu iddia, var olanlara "şeyler" şeklinde gönderme yapmak yerine, "her bir [şey veya var olan]" için geçerli olmak üzere, onlara "birler" şeklinde gönderme yapmamıza olanak tanıyacak derecede doğrudur.

Her halükârda, Fârâbî'nin buluşu gibi görünen bu "nelik bakımından bir" kavramı ona teolojik sisteminin bazı hayati veçhelerini kendisi

41 Kesin konuşmak gerekirse İbn Sînâ birliği (ve çokluğu) -hatta bizzat varoluşu (*vücûd*)- neliğin zorunlu eşlikçileri (*levâzım*) ve neliği kaim kılmayan (*ğayru mukavvim*) ilinekler olarak görür. Ona göre neliğin kendisi ne bir ne de çoktur, hatta var olan bir şey bile değildir; zihinde yalnızca bu kavramlardan soyutlanarak kavranabilir. Bu yaklaşım, neliğin hem birliğe hem de varoluşa -hiç olmazsa kavramsal olarak- önsel olduğu ve mantıksal, kavramsal veya özsel bir dizi olabilme niteliğinin bu çeşitli kavramlarla ilişkili olarak uygulanabileceği anlamına gelir. Buna karşın, Fârâbî'nin seçtiği "eşlik etme" (*sâveka*) terimi herhangi bir sonralık veya sonuç olma, gerektirilmiş olma durumu ifade etmez. Ayrıca İbn Sînâ'nın aksine o, bu terimleri kavramsal açıdan birlikte var olan ve eş-süremliler olarak görür. Sonuç olarak, İbn Sînâ'ya göre "özel varoluş" (*el-vücûdü'l-hâss*) açıkça, bizzat nelik durumuna gönderme yaparken Fârâbî felsefesinde bu terim neliğin edimsel ve somut varoluşuna denk düşer; Fârâbî'ye göre bu özel varoluş münferit bir yolda edimsel olarak var olacak, edimsel varoluştan "pay" taşıyacak bir nelik içindir. Kısacası, Fârâbî sisteminde nelik, edimsel varoluş, özel varoluş ve birlik terimleri birbirleriyle İbn Sînâ'da olduğu gibi ilişkili değildir.

üzerinden açıklayacağı bir temel sunar. Gerçekten de ‘bir’in bu anlamıyla bağlantılı olan birçok felsefi içerim söz konusudur. Burada belki de en önemli nokta ‘bir’in bu anlamının maddi var olanların yanı sıra maddi olmayan var olanlara da uygulanmasıdır. Bu mesele yukarıdaki pasajda bir ima olarak geçer, *KV*’nin bir başka pasajında yine kendisine vurgu yapılır; “Neliği bakımından ayrılan şey, cisim de cisim olmayan da olabilir, zira bu terim ‘şey’ ve ‘var olan’ terimleri gibi geneldir [veya evrenseldir; *‘amm*] (al- Fârâbî, *On the One/KV*, 78.1-2). Şimdi bu bilgiler ışığında, münferit akıllar gibi maddi olmayan varlıkların maddeden ari oldukları halde kendilerini diğer şeylerden ayıran ve kendilerine birlik bahşeden birer nelikleri olduğu görülebilir. Birliğin bu anlamının, maddi olmayan varlıklarda beraber var olacağı çokluğu dışlamadığı belirtilmelidir. Maddi olmayan varlıkların bir nedenin sonucu olduklarını ve dolayısıyla bileşik, kusurlu bir yapıda olduklarını Fârâbî’nin diğer eserlerinden biliyoruz. Daha iyi ifadeyle, bu varlıklar bir yandan İlk olanı diğer yandan kendilerini ya da özlerini idrakten oluşan çift katmanlı idraklerinin sonucu olarak özlerinde çokluğa sahiptir. Yine de bu varlıklara bir denebilecek en doğrudan yol onların maddi olmayan, kendilerine özgü olan ve İlk varlıkla taşıdığı özel ilişki sayesinde diğerlerinden ayrılan nelikleridir.

Somut, maddi var olanlara ve münferit akıllar gibi maddi olmayan varlıklara yüklenebilen şey birincil veya daha üstün tarzda Tanrı’ya da yüklenebilir. Aslında birliğin bu anlamı tüm neliklere yüklenebilir; Fârâbî’nin belirttiği gibi “hangi nelik olursa olsun.” Şayet ‘nelik bakımından birlik’ tüm var olanların kendi nelikleri sayesinde sahip olduğu bir nitelikse ilk neden de bu anlamda ‘bir’ olacaktır, çünkü Tanrı yüce ve en mükemmel tarzda ‘var’dır. Fârâbî’nin “nelik bakımından birlik”i Tanrı’ya veya ilk nedene açıktan yüklediğinin kanıtı *Mebâdi’ül’l-mevcûdat*’ta (*Var Olanların İlkeleri*) ve *Mebâdiü ârâ’i ehli’l-medîneti’l-fâdila*’da (*İdeal Devlet Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri*) bulunabilir. Bu iki eser Fârâbî’nin yaşamının sonlarına doğru yazılmıştır ve onun felsefesinin çeşitli veçhelerine yönelik bir özet veya felsefi genel bakış sunarlar. Bu eserlerin ilk bölümlerinde teolojiye veya Tanrı’nın özüne dair bir tartışma, ayrıca akledilebilir ve göksel dünyayı var eden çeşitli maddi ve gayri maddi varlıklara yönelik bir inceleme yer alır. Eserler, sonraki bölümlerde ay altı dünyasındaki var olanlara, insan fizyolojisi ve psikolojisine, ahlak ve siyasete dair incelemelerle ilerler. O halde, Menn’in önceden işaret ettiği üzere (2012, 88-

89) *KV*'de "nelik bakımından ayrı olmakla 'bir' olan" ile Tanrı arasındaki bağlantı yalnızca belli belirsiz, o da Fârâbî'nin kategorileri aşkın varlıkları andığı bağlamda ima edilmişken *Mebâdî'ül'l-mevcûdat* ve *Mebâdîü ârâ'i ehlî'l-medineti'l-fâdula*'da bu ilişki açıkça tarif edilmiştir:

İşte bu yüzden, İlk olanın, diğer tüm var olanlardan kendisi sayesinde ayrıldığı (*yanhâzû*) varoluşu (*vücûdühû*), O'nun kendi zatında var olan olmasını (*fi zâtihî mevcûdün*) sağlayan varoluştan başka bir şey olamaz. Şu hâlde O'nun diğer her şeyden farklılığı, aynı zamanda özü de (*zâtühû*) olan birlik sayesinde (*bi-vahdetin*). 'Bir'in anlamlarından biri (*ehadü me'âniye'l-vahdeti*), her bir var olanı diğerlerinden ayıran özel varoluştur (*el-vücûdü'l-hâss*) ve bu varoluş sayesinde her var olana, kendisine uygun bir varoluşa sahip olması anlamına gelecek şekilde "bir" denir. Birliğin bu özel anlamı var olana eşlik eder (*yüsâviku'l-mevcûd*). Bu bağlamda, İlk olan aynı zamanda 'bir'dir, O bu ada ve anlama, kendisine bir denen her şeyden daha layıktır (al- Fârâbî, *Principles of the Exis-tents*, 44.14-45.3, İng. çev. McGinnis ve Reisman 2007, 89).

Bu pasajla *KV* arasındaki koşutluklar ve benzerlikler çarpıcıdır. Bu benzerlikler içinde en başta, iki açıklamada kullanılan özel teknik terimlerle ortaya çıkan ortak söz dağarcığı dikkat çekicidir; "ayrılmak, ayrışmak" anlamına gelen *inhâze* fiilinin ve buna refakat eden, "ayrılan" anlamındaki *münhâz* teriminin kullanılması; "bir, var olana eşlik eder" (*el-vâhîdü yüsâviku'l-mevcûd*) şeklindeki ortak iddia ve elbette "bir" in çeşitli anlamları olduğu anlayışı. Ancak burada asıl hayati mesele metindeki teolojik içerimlerdir. Fârâbî, Tanrı'nın diğer tüm varlıklardan ayrı olarak sahip olduğu şu eşsiz 'nelik bakımından birlik'ini ima ederek O'nun bu kendine özel varoluşu ve birliğiyle ayrıldığını öne sürer. Burada, tam da *KV*'de geliştirilmiş "nelik bakımından bir" kavramıyla muhatap olduğumuzu Fârâbî de "her var olan yekdiğerinden ayrıdır, bu sayede her var olana 'bir' denir" diye yazarak onaylar.

Dolayısıyla, *KV*'nin bazı pasajları Fârâbî teolojisiyle yalnızca uyumlu olmakla kalmaz, bu pasajlar aynı zamanda tam da onun diğer eserlerinde tartıştığı öğretileri ilan eder. Yukarıdaki alıntı üzerinden bakıldığında Fârâbî'nin, birliğin neliikle ilişkili bu anlamını açıklamaya neden bu kadar

düşkün olduğu daha açık hale gelir. Her şeyden evvel bu kavram ona, yalnızca Tanrı'ya ait olan bir tanrısal birlik türünü ortaya koyma imkânı vermişti; zira bu birlik özsel olarak Tanrı'nın kendine özgü neliğiyle ve varoluşuyla özdeştir, dolayısıyla O'ndan başka hiçbir varlığa ait olamaz. Her neliğin, tam da kendi varoluşu sayesinde kendine özgü ve uygun bir birliğin olduğunu dillendiren kuram şu anlama gelir; kendi özel varoluşu ve neliği sayesinde Tanrı özel ve eşsiz bir birlik türüne hayli hayli sahiptir.

Şimdi, KV hakkındaki önceki değerlendirmemize tekrar gönderme yaparak söylersek, “nelik bakımından birlik”e eşlik eden iki hayati teolojik içerim söz konusudur. Fârâbî'ye göre nelik bakımından birliğin a) mutlaka ‘çok’ olan bir şeylerin yüklemi olması gerekmez, b) mutlaka kendisine karşıt olan bir ‘çokluğa’ sahip olması gerekmez. Bu noktaları aydınlatmak için *KV*’den birkaç parçayı kanıt olarak sunuyorum:

Nelik bakımından ayrılana gelince, o çok olabilir de olmaya-bilir de (al- Fârâbî, *On the One/KV*, 74.11-12.)

Ayrıca:

Ancak bu şeylerden bazılarında asla çokluk bulunmaz, mese-la neliği asla bölünmez olan şey gibi (al- Fârâbî, *On the One/KV*, 90.12-13.)

Son olarak:

‘Bir’ olmayan ‘bir’ olanın karşıtıdır. ‘Bir’i olumsuzlamanın (reddetmenin; *nefy*), ‘bir’i olumlama (kabul etme; *isbât*) çeşitleri kadar çeşidi vardır. Fakat ‘bir’i olumsuzlayan şeylerde, birliğe karşıt olan bir ‘çokluk’ kuvvesi bulunur. Yine de kendisine ‘bir’ denen her şeye belirli bir ‘çok’un karşıt olması gerekmez. İşte, kendisine herhangi bir ‘çok’un karşıt olmadığı bu ‘bir’lerden biri de neliği bakımından kendisine ‘bir’ denen şeydir (al-Fârâbî, *On the One/KV*, 57.12-58.4).

Bu noktalar Fârâbî'ye teolojik açıdan da uyar. İlk olarak, bu maddeler Tanrı'nın özel neliğinin aynı zamanda bir tür çoklukla birleşik olmasının veya onunla damgalanmasının mutlaka gerekmediği tezini kurar. Başka deyişle, ‘bir’in bu anlamı Fârâbî’nin Tanrı'nın birliği ve yalınlığı hakkındaki görüşüne mükemmelen uyar. Dahası Fârâbî ana akım kelam okul-

larının “Tanrı’nın, kendisi sayesinde tanımlanacağı bir zıddı veya karşıtı yoktur, zira aksini düşünmek bizi nihayetinde ikici bir Tanrı görüşüne düşürecektir” iddialarına katılır. Bu iddia ayrıca, dünyada edimsel olarak var olan çokluğun, bu çokluğa bir şekilde karşıt olacak tanrısal özün etkisi veya doğal sonucu olarak görülemeyeceği anlamına da gelir. Nihayet, “nelik bakımından bir”in mutlaka çok olması gerekmediğinden ‘bir’in çok önemli diğer anlamlarından en azından bir tanesi, yani bölünemez olmakla (*ğayru münkasim*) ‘bir’ olan bu diğer anlamla bağlantılı olacaktır.

Tahmin edilebileceği üzere bu noktalar Fârâbî’nin olgunluk dönemindeki kozmolojik eserlerinde geliştirilmiştir. O, nihayet şunları öne sürer; Tanrı, yalın (*basit*) ve bölünemez (*ğayru münkasim*) olma anlamında ‘bir’dir (*el-vâhid*; al- Fârâbî, *Principles of the Opinions*, 66-68). O’nun bir eşi ve zıddı yoktur (62-66); O’nun diğer varlıklar ve dünya üzerindeki nedenselliği neliğine, birliğine ve varlığına etki etmez, bunlara ekleme yapmaz ve bunları mükemmelleştirmez (90). Bu savlar, “nelik bakımından birlik” kavramının, birliğin bu hayati anlamının Fârâbî’nin diğer eserlerinde incelenen çeşitli doğal sonuçları olduğunu gösterir. Bu söylenenler ışığında, Fârâbî’nin ‘bir’in bu anlamını, yani neliği bakımından ayrılan şey için söylenen ‘bir’i “bir adını almaya en layık şey” (*On the One/KV*, 89.4-5) olarak görmesi, üstelik bu kavramı teolojisinin ve metafiziğinin mihveri kılması şaşırtıcı değildir. ‘Bir’ler içinde en mükemmeli bu anlamı taşıyan ‘bir’dir ve o, birliğin diğer anlamları üzerinde anlamsal bir önceliğe layıkıyla sahiptir.⁴²

“Nelik bakımından bir”in Tanrı’ya olumlu tarzda veya olumlama yoluyla yüklenebilmesine karşın, bölünmez olmakla “bir,” tıpkı Tanrı’nın

42 Tanrı söz konusu olduğunda bu nelik O’nun mükemmel, bölünmez varoluşudur ve bu varoluş bize O’nun birliğinin, özünün ve varoluşunun ancak tek bir şey olarak görülebileceği sonucuna varma imkânı verir. Öte yandan Fârâbî’nin, bu mesele hakkında yürütülen daha sonraki Arapça tartışmalarda bıraktığı etkinin izini sürmek zahmete değer bir çaba olacaktır. Onun yaklaşımıyla İbn Sinâ teolojisinde Tanrı’nın özülle varoluşunun özdeş olduğu anlayışı arasındaki koşutluklar açıktır ve bu konu tam anlamıyla incelemeyi hak edecek önemdedir. Ancak bu bağlamda neliğin, varoluş ve özün bir kılınması sonraki dönem Arap geleneğinde sorunsuz bir yaklaşım olarak görülmemiştir. Mesela Gazzâlî *Tehâfütü’l-felâsife*’sinde (*Filozofların Tutarsızlığı*) filozoflara karşı yönelttiği meşhur hücumlarından birinde bu üç katmanlı özdeşleştirmenin felsefi mantıksızlığını hedef alır (al- Ghazâlî, *Incoherence/Tehâfüt*, 5. Tartışma). Gazzâlî, Tanrı’da neliikle varoluşu birleştirmenin makul olmadığını iddia etmiş ve dahası tanrısal gerçekliği, Tanrı’nın *hakikatî* şeklinde tanımladığı bu üçüncü kavramı O’na yükleyerek bunu varoluştan ayırmıştır.

birçok şeyle ilişkili olan bilgisi ve nitelikleri gibi, ancak bir dizi olumsuz beyanlar aracılığıyla O'nun yüklemi olabilir. (Tanrı'nın özü "parçalara," "çeşitli ilineklere" bölünemez, ayrıca "niceliksel" açıdan ve "çeşitli terimler, beyanlar, akledilebilirler aracılığıyla" da vs. bölünemez). 'Bir'in *KV*'de tartışılan ve olumsuzlama kuvvesini taşıyan birçok anlamı Fârâbî'nin kozmolojik eserlerinde işlettiği negatif teolojii hatırlatır (örneğin al-Fârâbî, *Principles of the Opinions*, 56-89'da yer alan, teoloji hakkındaki açılış bölümüne bk). Fârâbî bu yaklaşımı *KV*'de açıktan öne sürmese de "neliği bakımından birlik" kavramı tanrısal öze olumlu anlamda ait olan tek birlik türü gibi görünüyor. Hakikaten, birliğin diğer türlerinden çoğu ön koşul olarak maddeyi, bileşikliği veya herhangi türden çokluğu gerektirirler, böylece tanrısal öze uygulanamazlar veya ancak olumsuzlama yoluyla O'nun yüklemi olabilirler.

Son olarak, *KV*'de tartışılan örneklerden biri teolojik açıdan destek mahiyetinde olduğu için özellikle değerlidir (55.4-6); bu örnekte Fârâbî bazı toplumların (*kavm*) akletme, akleden ve akledilenin belirli bir terim ve kavram çoklusu oluştursa da tanrısal akılda fiili bir çokluğa gönderme yapmadığına inandıklarını gözlemler. Başka bir deyişle, burada söz konusu olan ve ancak konuşmayla açıklanabilecek veya tahayyül edilebilecek çokluk, bizzat akletme ediminde var olan bir 'çokluk'a karşılık düşmez. Tanrısal bilgi ve Tanrı'nın akletmesi meselesi o dönemde hayati bir tartışma ve çekişmenin konusu olduğundan Fârâbî'nin kesinlikle bu meselenin teolojik içerimlerinin ayırdında olduğunu söyleyebiliriz. Meselenin püf noktası şuydu; Tanrı'nın (ister tikelleri ister yalnızca tümelleri kapsasın) bilgisi tanrısal özde herhangi türden bir bölünme, değişim veya çokluğu zorunlu olarak ima eder mi etmez mi? *Fusûlün münteze'atün*'de (*Seçme Fasıllar*, böl. 86, 89-91) Fârâbî bu meseleye dair üç sınıfın görüşünü; dönemin teoloji ve felsefe çevrelerinde oldukça yaygın olan bu görüşleri nakleder (1. Tanrı yalnızca kendini bilir; 2. Tanrı yalnızca tümelleri bilir; 3. Tanrı, tikeller de dâhil olmak üzere her şeyi bilir). O, her ne kadar bu eserde kendi görüşünü açıkça ortaya koymasa da Tanrı'nın değişen şeyler ve tikeller de dâhil olmak üzere her şeyi bildiğini savunan görüşü şiddetle eleştirir. Öte yandan Fârâbî *Mebâdiü ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâdıla* (*İdeal Devlet Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri*) eserinde tanrısal idrak ve akletme meselesi hakkındaki görüşlerinde daha açık sözlüdür (70-73). Bu eserde o, *KV*'deki görüşleri üzerine bina ederek şöyle açıklar; "İlk ola-

nın anlamına dair tanımdaki her bir parçanın, İlk olanın tözünü kuran her bir parçayı imlemesi imkânsızdır.” Fârâbî bu postulatı ayrıca akleden özne, akletmenin nesnesi ve akletme edimi arasındaki sözel ve kavramsal ayrıma da uygulayacaktır. Bu yaklaşım onu şöyle bir çıkarım yapmaya götürmüştür; Tanrı “akleden, akletmenin nesnesi ve akletmedir, bunların hepsi tek bir öz ve bölünmez, tek bir tözdür” (70.14-15), tıpkı *Tanrı’nın bilen, bilinebilir ve bilgi olmasının tek bir öze ve töze gönderme yapması* (72.10-11) gibi. Bunlar ancak insan zihninde sözel veya kavramsal olarak bölünebilirler, aksi takdirde Tanrı’da tek bir bölünemez mefhuma veya anlama (*ma’nen vahidün*) gönderme yaparlar (72.5).

SONUÇ

Mebâdiü ârâ’i ehlî’l-medîneti’l-fâdilâ’dan (İdeal Devlet Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri) ve Mebâdiü’l-mevcûdât’tan (Var Olanların İlkeleri) alınıp yukarıda tartışılan pasajlar *KV*’de tasarlanan ancak daha genel olarak bu eserlerde kurulan bir ‘birlik’ kuramı için teolojik kanıtlar sunar. Burada unutulmaması gereken nokta, anılan genel kuramın yalnızca Tanrı’yla ilişkili olarak değil aksine genel olarak varlıkları da ilgilendirecek şekilde kurulmasıdır. Yukarıda yürütülen karşılaştırmalı çözümleme şu çıkarıma ek bir kanıt sunar; Vallat ve Menn’in önceden işaret ettiği gibi, *KV* risalesi Fârâbî’nin diğer felsefi eserleriyle birçok önemli açıdan bağlantılıdır. Muhtemelen, bilhassa teolojik amaçlar için yazılmış bir risale olmayan *KV*’nin yine de Fârâbî’nin teolojik ve metafizik sisteminin dikkatle hazırlanmasına, ‘birlik’in bu disiplinlere uygun anlamlarının açıklanması ve aydınlatılması suretiyle katkıda bulunduğu açıktır -ki bu katkının örtülerini ancak kaldırmaya başlıyoruz. Risale, bu özel açıdan, birliğin önemli bir anlamını; Tanrı’nın özel neliği ve varoluşuyla bağlantılı olarak O’na uygulanabilecek anlamını sunar. Taşıdığı saf felsefi anlamına ek olarak, belki de başlıca bu bağlamıyla *KV* tanrısal birlik, ayrıca Hristiyanlar söz konusu olduğunda tanrısal teslis konusuna odaklanan Arapça polemik ve savunma (*apologia*) eserleri geleneğine de yerleştirilebilir. Bu risalenin -Yahyâ b. Adî’nin *Makâletün fi’t-tevhîd (Tevhid Hakkında)* eseri gibi- konuyla uğraşan diğer eserlerle ilişkisi daha yakın bir tetkiki hak ediyor (yakın dönemli, derin bir inceleme için bk. Lizzini 2015). Her halükârda Fârâbî’nin *KV*’si Fârâbî külliyyatında merkezi bir yer işgal eder. Onun di-

ğer eserleriyle öğretti ve metin açısından ilişkili olan bu risale, Fârâbî'nin, gayet önemli bir metafizik ve teolojik kavram şeklindeki 'birlik' anlayışına değerli bir şekilde ışık tutar.

EK: KVNİN GENEL MÜFREDATI

1. Bölüm: Şeylere "Bir" Denme Yolları

I. Fasıl: Cins, tür veya iline bakımından uyuşan çokluk için kullanılan bir

1-2. Kısımlar: Tüm (*cümletün*) için kullanılan bir; neliğe gönderme yapan söz bakımından (*el-kavlü'd-dallü 'alâ'l-mâbiyyeti*) veya cins, tür bakımından uyuşan çokluk için kullanılan bir

3. Kısım: İlinekte uyuşan şeyler hakkında kullanılan bir

4. Kısım: Yüklemede uyuşan şeyler hakkında kullanılan bir (yüklem sayı bakımından bir olduğunda söylenen bir)

5. Kısım: Taşıyıcı nesnede uyuşan şeyler hakkında kullanılan bir (taşıyıcı nesne sayı bakımından bir olduğunda söylenen bir)

II. Fasıl: Sayı bakımından bir

6. Kısım: İster birey ister tür olsun, iki ad taşıyan şey için kullanılan bir

7. Kısım: İki ilinekle, bir cins ve bir ilinekle, bir tür ve bir ilinekle tanımlanan şey

8. Kısım: Diğer iki şeyle ilişkili olup bu ilişkide neliğini yitirmeyen ve ilişkinin değişmesiyle kendisi değişmeyen şeyler arasından sayı bakımından bir olan

III. Fasıl: Doğası bölünmez olan şey için kullanılan bir

(A) Sürekli olan (*el-muttasıl*)

9. Kısım: Sürekli olmakla sürekli olan [ya da kendinde sürekli]

10. Kısım: Düz ve eğri çizgi

11. Kısım: Daire [Kelimesi kelimesine; dairesel çizgi]

12. Kısım: Kendisinde 'bir'den başka bir şey olmakla 'bir' olan sürekli şey

(B) Birleşik Olan (*el-mü'telif*)

13. Kısım: Bağlantılar aracılığıyla karşılıklı bağlantılı olan parçalardan birleşik cisim

14. Kısım: Parçalardan oluşmuş bir cisim olmayan her birleşik bütün

15. Kısım: Bunun gibi olup tam olarak bütün olan

16. Kısım: Kendini özel kılan bir sınır (*en-nihâyet*) aracılığıyla ayrılan her bir cisim

IV. Fasıllar: Neliği bakımından ayrılan şey (*el-münhâzû bi-mâhiyyetihî*) için kullanılan bir

17. Kısım: Neliği sayesinde ve varoluştan aldığı pay (*kıstun mine'l-vücûd*) sayesinde ayrılan

18. Kısım: Ortak veya paylaşılmış bir neliğe (*mâhiyyetün müştêrâketün*) sahip olmayan şey

19. Kısım: Taşıyıcı nesnesi olmayıp, kendisine işaret edilmesi mümkün olan her şeye (*küllü müşârun ileyhi lâ fi mevzû'in*) 'bir' demenin yolları

20. Kısım: Neliğinde veya kendinde niceliksel açıdan bölünemez olduğu halde bölünmenin nesnesi olacak bir konumda olan şey

21. Kısım: Belirli bir niceliğe sahip olup uzamda yer kapladığı halde niceliksel açıdan bölünemez olduğu söylenebilecek şey

22. Kısım: Birden çok ilineğe bölünemez olan

23. Kısım: Hakkında kullanılabilecek adların ve beyanların çokluğuna rağmen neliği bölünemez olan şey

24. Kısım: Neliğine, bu neliğin tüm parçalarına işaret eden bir beyan aracılığıyla işaret edilemez olan şey

25. Kısım: Neliğinin yalnızca kendine ait olması aracılığıyla tanımlandığı anlamıyla ilişkili olarak bir eşi (veya paydaşı, *kasîm*) olmayan şey

26. Kısım: Her var olan ve 'şey,' kendisini nitelendiren şeyle ortak olamaz

2. Bölüm: Şeylere “Çok” Denme Yolları

V. Fasıl: Bire karşıt olan çok

- (A) Kendisine bir denen ve belirli bir ‘çokluk’a karşıt olmayan şey
27. Kısım: Neliği bakımından ayrılan şey için kullanılan bir
28. Kısım: Belirli bir sınır bakımından ayrılan cisim için kullanılan bir
29. Kısım: Birlikte nitelenmesi bağlamında kendisinin bir paydaşı olmayan şey
- (B) Kendisine bir denen ve belirli bir ‘çokluk’un karşıtı olan şey
30. Kısım: Neliği bölünmez olan şey için kullanılan bir
31. Kısım: Kendisine birçok lafız gönderme yaptığı halde bölünmez olan şey için kullanılan bir
32. Kısım: Birçok ilineğe bölünmeyen bir
33. Kısım: Konumu olduğu halde, yapısı niceliksel açıdan bölünmez olan şeyler için kullanılan bir
34. Kısım: Aynı şekilde, kendisine özgü olan tarzda belirli bir şekilde uzamda yer kaplayıp bölünmez olan için kullanılan bir; sürekli [nicelik] ve parçaları arasında bağlantı olan şey
35. Kısım: Sayı bakımından bir olup birçok adı olan şey
36. Kısım: Tür bakımından bir

VI. Fasıl: Birden türemiş çok (*el-kesîru’l-hâdisü ‘anî’l-vâhid*)

- (A) İlineksel olarak, kendisine karşıt olan çokla aynı olan birden türemiş çok
37. Kısım: Cins bakımından bir olandan türemiş çok
38. Kısım: Tür bakımından bir olandan türemiş çok
39. Kısım: Sayı bakımından bir olandan türemiş çok
- (B) Aynı zamanda kendisine karşıt olan ‘çok’ da olan birden türemiş çok
40. Kısım: Sürekli [nicelikler] toplağından (*cemâ’atün muttasılâtün*) türemiş çok

41. Kısım: Her biri birer tüm (*cümletün*) olan birliklerden (*âhâd*) türemiş çok

(C) Kendisine karşıt olan 'çok'la aynı olmayan birden türemiş çok

42. Kısım: Konumu olup niceliksel olarak bölünemeyenden türemiş çok

43. Kısım: Kendisini niteleyen ilineklere bölünmeyenden türemiş çok

44. Kısım: Kendisine gönderme yapan lafızlar çoklusuna bölünemeyenden türemiş çok

45. Kısım: Bölünmez bir neliğe sahip olandan türemiş çok

46. Kısım: Birlikte nitelenmesi bağlamında kendisinin bir paydaşı olmayandan türemiş çok

47. Kısım: Belirli bir sınırı olmakla ayrılandan türemiş çok

48. Kısım: Kendisine özgü bir mekânla ayrılandan türemiş çok

49. Kısım: Neliği bakımından ayrılandan türemiş çok

VII. Fasıl: Çok için kullanılan birin taşıyıcı nesnesi (*mevzû*)

(A) Kendisine bir denmesi için çok olmaya muhtaç olan şey

50. Kısım: Cins ve tür bakımından, kendisine gönderme yapan söz bakımından bir olanın taşıyıcı nesnesi; unsuru bir olan ya da taşıyıcı nesnesi bakımından bir olan

51. Kısım: Sayı bakımından bir

52. Kısım: Sürekli olmak bakımından sürekli olan

53. Kısım: Bağlayıcılarla birbirlerine bağlı olan cisimler (*el-ecsâ-mül-mürtebita*)

54. Kısım: Sözler topluğu veya akledilebilirler topluğu (*cemâ'atü ma'kûlât*) olan için kullanılan bir

(B) Kendisine bir denmesi için çok olmaya muhtaç olmayan şey

55. Kısım: Bir tür bütünü meydana getiren tikel şey (?)

56. Kısım: Bu bağlamda bölünmez olan

57. Kısım: Bölünmez olup uzamda yer kaplayan

58. Kısım: Birçok ilineğe bölünemeyen

59. Kısım: Kendisine gönderme yapan lafızlar çoklusu bakımından bölünemez olan

60. Kısım: Neliği bölünmez olan

(C) Bazısı çok olan ve bazısı olmayan

61. Kısım: Neliği bakımından ayrılan

3. Bölüm: Çok ve Bir

VIII. Fası: Birliğin türleri ve buna karşıt olan çokluğun türleri

62. Kısım: Çokluğun türleri

63. Kısım: Sayı bakımından birle ilişkili olmaları açısından bir olan çokluk türleri

64. Kısım: Sayı bakımından birle ilişkili olmaları açısından kendilerine bir denilemeyen veya kendilerinde birlikten bir şey olmayan şey türleri

65. Kısım: Düz ve dairesel çizgi

IX. Fası: Birin herhangi bir türünden türemiş çok, bir diğer türden türemiş çoktan farklıdır

66. Kısım: Birliklerin toplası (*cümletü âhâd*) olarak çokluk

67. Kısım: Taşıyıcı nesne bakımından bir olandan türemiş çok

68. Kısım: Sayı bakımından bir olandan türemiş çok

69. Kısım: Tüm olan (*cümletün*) birden türemiş çok

70. Kısım: Birin, bölünemez olduğu söylenen her bir türünden türemiş çok

71. Kısım: Her biri belirli bir sınır veya yer veya nelik bakımından ayrılan birliklerden (*âhâd*) türemiş çok

4. Bölüm: Bir ve Çok

X. Fası: 'Çok'un parçası olması bakımından bir

72. Kısım: Cins bakımından 'çok'un karşıtı olan cins bakımından bir

73. Kısım: Her bir cins hangi açıdan bir olur ve çokluğun bir parçası olur?

74. Kısım: Yüklemleri sayı bakımından bir olan ve kendileri çok olan şeyler hangi açıdan bir ve çoktur?

75. Kısım: Lafızla kendilerine işaret edilmiş şeyler hangi açıdan bir ve çoktur?

76. Kısım: 'Çok'un parçası olup bu 'çok'a karşıt olmayan bir

XI. Fasıl: Hiçbir şekilde 'çok'un parçası olmayan bir

77. Kısım: Başka bir şeye değil de yalnızca bir şeye has olan anlamında bir

78. Kısım: Neliği bakımından ayrılan 'bir' adına en layık olandır

79. Kısım: Bölünmez olduğu için kendisine bir denenen şey

80. Kısım: Kendilerinde hiçbir surette çokluk bulunmayan şeyler

81. Kısım: Birlikte nitelenmesi bakımından kendisinin bir paydaşı olmayan için kullanılan bir

82. Kısım: Neliği, sınırı veya yeri bakımından ayrılmakla kendisine bir denenen şey

XII. Fasıl: Birin çeşitli anlamlarının özeti

83. Kısım: Şeylere bir deneme yollarının özeti

84. Kısım: Belirli bir sınırla, nelikle ya da yerle ayrılmayan şey bu anlamda bir olanın bir oluşundan farklı bir anlamda birdir

85. Kısım: Sayı bakımından bir olan yükleme sahip olmakla bir olan şeyler

86. Kısım: Sayı bakımından bir olan taşıyıcı nesneye sahip olmakla bir olan şeyler

87. Kısım: Sayı bakımından bir olan ortak sınıra sahip olmakla bir olan şeyler

88. Kısım: Bir toplak veya tümlük (*cümletün*) oluşturmakla bir olan şeyler

89. Kısım: Sayı bakımından bir olup neliği birçok şeyle belirlenen şeyler

90. Kısım: Kendisine, bölünebilir denenen şey

5. Bölüm: Kendisine Bir Denen Şey Meselesinin Özeti

XII. Fasıl: Şeylere birçok anlamda bir denir

91. Kısım: Mesela, iki şey olup aslında bir olana bir denir

92. Kısım: Mesela, sayı bakımından bir

93. Kısım: Doğası parçalara bölünmeyen için kullanılan bir

94. Kısım: Bölünmez olup neliği bakımından ayrılan için kullanılan bir

95. Kısım: Kendisine bir denenen her şey için genel olan

96. Kısım: Sözün sonu

KAYNAKÇA

Adamson, P. 2007. *Al- Kindi*. New York: Oxford University Press.

Adamson, P. 2002. "Before Essence and Existence: Al- Kindi's Conception of Being." *Journal of the History of Philosophy* 40: 297-312.

Alexander of Aphrodisias. 1993. *On Aristotle Metaphysics 5*, çev. W. E. Dooley. Londra: Duckworth.

Avicenna. (Metaphysics) 2005. *The Metaphysics of "The Healing": A Parallel English-Arabic Text*, çev. Michael E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press.

Bedevî, 'A., ed., 1977a. *Âflûtin 'inde'l-'arab*. 3. Baskı. Kuveyt: Vikâlâtü'l-Matbû'ât.

Bedevî, 'A., ed., 1977b. *El-Eflâtüniyyetül-muhdese 'inde'l-Arab*. 2. Baskı. Kuveyt: Vikâlâtü'l-Matbû'ât.

Bertolacci, A. 2006. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Şifâ': A Milestone of Western Metaphysical Thought*. Leiden: Brill.

Fârâbî, al-. (Agreement/el-Cem') 1999. *Kitabül-cem'i beyne ra'yeyi'l-hakimeyni: Eflâtûni'l-ilâhî ve Aristûtâlîs. L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote* [The Agreement of the Views of the Two Philosophers, the Divine Plato and Aristotle,] ed. ve çev. F. M. Najjar ve D. Mallet. Damascus: Institut francais de Damas.

Fārābī, al-. (*Aphorisms/Fusûl*) 1971. *Fusûlün münteze'atün* [*Selected Aphorisms*,] ed. F. M. Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Meşrik.

Fārābī, al-. (*Classification/İhsâ*) 1948. İhsâ'ül-'ulûm. [*The Classification of the Sciences*,] ed. 'U. Emîn 2. Baskı. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî.

Fārābī, al-. (*Dialectic/Cedel*) 1986. "Kitâbü'l-cedel [On Dialectic]," *El-Mantık 'inde'l-Fârâbî*, ed. Rafik el-Acem. Beyrut: Dâru'l-Meşrik.

Fārābī, al-. (*Letters/Hurûf*) 1969. *Kitâbü'l-hurûf* [*Alfarabi's Book of Letters*,] ed. M. Mahdi. Beyrut: Dâru'l-Meşrik.

Fārābī, al-. (*On the Aims/Ağrâz*) 1892. "Fî Aghrâd al- hakim fî kull maqâla min al- kitâb al- mawsûm bi- l- hurûf [On the Aims of Aristotle's *Metaphysics*]," *Alfarabi's philosophische Abhandlungen: Aus Leidener und Berliner Handschriften*, ed. F. Dieterici. Leiden: Brill.

Fārābī, al-. (*On the One/KV*) 1989. *Kitâbü'l-vâhid ve'l-vahde* [*On the One and Oneness*,] ed. Muhsin Mahdi. Casablanca: Les Editions Toubkal.

Fārābī, al-. (*Philosophy*) 2001. *Alfarabi: Philosophy of Plato and Aristotle*, çev. Muhsin Mahdi. Rev. ed. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Fārābī, al-. (*Principles of the Existents/Mebâdi'ül-mevcûdât*) 1993. *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyyeti'l-mukallebi bi-mebâdii'l-mevcûdât* [*The Principles of the Existents*,] ed. F. M. Neccâr. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Meşrik.

Fārābī, al-. (*Principles of the Opinions/Mebâdi'ü ârâ*) 1985. *Al- Farabi on the Perfect State: Abû Nasr al- Fârâbî's Mabâdi' ârâ' ahl al- madina al- fâdila* [*The Principles of the Opinions of the Inhabitants of the Virtuous City*,] çev. ve açıklama Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press.

Ghazâlî, al-. (*Incoherencet/Tehâfût*) 2000. *The Incoherence of the Philosophers*. İngilizce-Arapça birlikte basım, çev. Michael E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press.

Gutas, D. 2014. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. İbn Sînâ'nın kendisine aidiyetinde kuşku olmayan eserleri listesiyle birlikte gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 2. Baskı. Leiden: Brill.

Gutas, D. 2012. "Platon. Tradition arabe." *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de Richard Goulet; Pierre Hadot'nun önsözüyle. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1989- , Va, 845-863.

İbn Ebî 'Usaybi'a ('*Uyûn*) 1882. '*Uyûnü'l-enbâ*' fî tabakâti'l-etibbâ', ed. August Müller. 2 Cilt. Kahire: Matba'atü'l-Vahhâb.

İbnü'l-Kiftî (*Târih*) 1903. *Târihu'l-hukemâ*, ed. J. Lippert. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.

Janos, D. 2012. *Method, Structure, and Development in al- Fârâbî's Cosmology*. Leiden: Brill.

Kindî, al-. (*On First Philosophy*) 1950. "El-Felsefetü'l-ülâ [On First Philosophy]." *Resâilü'l-Kindi el-felsefiyye*, ed. Muhammed Abdi'l-hâdi Ebû Rîde. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî.

Lizzini, O. 2015. "What does *Tawhīd* Mean? Yahyā ibn 'Adī's Treatise on the Affirmation of the Unity of God between Philosophy and Theology." *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/ Ninth and Fourth/ Tenth Centuries*, ed. D. Janos. Leiden: Brill, 253-280.

Lizzini, O. 2003. "Le traité sur l'unité de Yahyā ibn 'Adī et la troisième Maqālah de la Métaphysique du Kitāb al- Šifā' d'Avicenne: deux finalités différentes dans l'analyse de l'Un." *Parole de l'Orient* 28: 497-529.

McGinnis, J. ve D. C. Reisman, çev. 2007. *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*. Indianapolis: Hackett.

Menn, S. 2012. "Al- Fārābī in the Reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity." *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. D. N. Hasse ve P. Adamson. Berlin: De Gruyter, 51-96.

Menn, S. 2008. "Al- Fārābī's *Kitāb al- Hurūf* and His Analysis of the Senses of Being." *Arabic Sciences and Philosophy* 18: 59-97.

Mushtak, H. T. 1960. "Al- Fārābī's *Risāla on the One and the Many*." Doktora Tezi, Oxford University.

Proclus. (Commentaire) 2007. *Commentaire sur le "Parménide" de Platon*. I. Kitap, ed. ve çev. Concetta Luna ve Alain- Philippe Segonds. Paris: Les Belles Lettres.

Proclus. (Elements) 1992. *The Elements of Theology*. Ed. ve çev. E.R. Dodds. 2. Baskı. Oxford: Clarendon Press.

Rudolph, U. 2012. "Abū Nasr al- Fārābī". *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Philosophie in der islamischen Welt*, ed. U. Rudolph. Basel: Schwabe, 363-458.

Vallat, P. 2004. *Fārābī et l'école d'Alexandrie: Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: Vrin.

Wisnovsky, R. 2003. *Avicenna's Metaphysics in Context*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

BÖLÜM VI

YAHYÂ B. ADÎ'NİN *KİTÂBÜ TEHZÎBİ'L-AHLÂK'I* (*AHLAKIN ARINDIRILMASI*)

SIDNEY H. GRIFFITH

1

Genel olarak, onuncu yüzyılda yaşamış Bağdatlı Hıristiyan düşünür Yahyâ b. Adî'ye (893-974) isnat edilen *Kitâbü tehzîbi'l-ahlâk'*ın elimize ulaşan yirmi küsur elyazması nüshasına ve gerek kısmen gerek bütün olarak gerçekleştirilen matbu edisyonlarına bakarsak erdem etiği hakkındaki bu merak uyandırıcı denemenin tıpkı modern zamanlarda olduğu gibi o dönemlerde de ister Hıristiyan ister Müslüman olsun, Arapça konuşan okurlar arasında oldukça geniş bir şöhrete kavuştuğu sonucuna varabiliriz. Hıristiyan kâtipler bu metni yüzyıllardır tutarlı biçimde Yahyâ'ya isnat ederken aynı metin Müslümanlar arasında zaman zaman, içlerinden en meşhurlarını saymak gerekirse Ebû Osman el-Câhiz (öl. 255/868,) Ebû Ali el-Hasen b. İbnü'l-Heysem (öl. 638/1240) ve hatta İbn Arabî (öl. 638/1240) gibi önde gelen Müslüman yazarların adıyla dolaşmıştır. Son dönem araştırmacıların vardığı uzlaşısı metnin Yahyâ b. Adî'ye aidiyeti lehindedir (bk. Khalil Samir 1974, 1979); gerçi birkaç istisna dışında metin, Yahyâ'nın eserlerini sıralayan -hem modern hem Orta Çağ- bibliyografyalarındaki maddelerin çoğunda görülen katı mantıksal, felsefi ve teolojik tınıya konu ve izlek bakımından bir şekilde yabancıdır. Metnin bu özelliği en güncel bibliyografyayı hazırlayan Ger-

hard Endress'i "eserin Yahyâ b. Adî'ye aidiyeti aleyhinde dâhili bir kanıt yoktur" şeklindeki oldukça ihtiyatlı bir çıkarıma götürmüştür (1977, 84; Yahyâ'ya ait eserlerin en güncel listesi için bk. Endress 2012b; ona ait yeni keşfedilmiş risale ve mektuplar listesi için bk. Wisnovsky 2012).

Metnin yazarı meselesinin ötesinde, bu yaygın risalenin adında bile bir belirsizlik söz konusudur. Risalenin bugün artık oturmuş adı Yahyâ b. Adî'nin eserlerini sıralayan erken dönem listelerinde görülmez, zaten metnin kendisi de onun felsefi eserlerinin daha yakın dönem edisyonlarında yer almaz. Yahyâ'nın eserlerini sunan daha eski bibliyografyalarda *Siyâsetü'n-nefs* (*Nefsin Yönetimi*) şeklinde bir ibare geçer ki bu ifade aslında metnin içinde yer alan bir ibaredir; ancak, bizzat *tehzîbü'l-ahlâk* (*ahlakın arındırılması*) ibaresi de metinde yer alan bir ibaredir (bk. örneğin Yahyâ b. 'Adî, *Reformation/Tehzîb*, 4.8 ve 4.22, 70 ve 82). Görünüşe göre, risalenin aktarıldığı yüzyıllar boyunca müstensihler bu ikinci ibareyi metnin standart başlığı olarak kademe kademe benimsemişlerdir. Bunun nedeni muhtemelen, söz konusu ibarenin erdem etiği hakkında yazılmış risalelerin mutlak başlığı olarak kabul edilir hale gelmesidir. Mesela, Yahyâ b. Adî'nin genç çağdaşı, Müslüman yazar Ahmed b. Muhammed Miskeveyh'i (320/932-421/1030) ele alalım; zira o da tıpkı Yahyâ gibi, ilim hayatının çoğunu Bağdat'ta geçirmiş (bk. Endress 2012a, Arkoun 1982) ve her ne kadar eseri Yahyâ'ninkinden tümüyle farklı olup daha Platoncu bir yapı sergilese de, aynı adı taşıyan bir erdem etiği risalesi kaleme almıştır (Zurayk 1966; Zurayk 1968; Arkoun 1988; Miskeveyh'in ahlak görüşünün bir özeti için bk. Endress 2012a, 232-238). Miskeveyh eserinde Yahyâ'yı hiç anmasa ve onun risalesi erdemleri kazanma üzerine olsa bile, Muhammed Arkoun'a göre o Yahyâ'nın öğrencilerinden ders okumuştur ve dolayısıyla Yahyâ'nın risalesinden kesinlikle haberdardı (Arkoun 1982, 97-98).

Arapça metnin yakın dönem edisyonları ve araştırmacının bu metne adanmış girizgâhları Dr. Naji al- Takriti'nin Cambridge doktora teziyle başlar. Tezde, metnin eleştirel edisyonunun yanı sıra Yahyâ'nın fikirlerinin ve ifade tarzının kaynaklarına dair bir inceleme, ayrıca onun düşüncesini selefleriyle, çağdaşlarıyla ve daha genel olarak İslami entelektüel gelenekle kıyaslayan bir araştırma da yer alır (al- Takriti 1978). Dr. al-Takriti'nin hükmüne göre; "*Tehzîbü'l-ahlâk*'ın belki de en önemli özelliği İslam ahlak felsefesi hakkında yazılmış en eski kitaplardan biri olmasıdır"

(al- Takriti 1978, 222). Bu Müslüman araştırmacının, bir Hıristiyan filozofun eserinden söz ederken esere “İslam ahlak felsefesi”yle uğraşan bir kitap şeklinde gönderme yapması dikkat çekicidir. Bundan birkaç yıl sonra Marie-Thérèse Urvoy da esaslı bir giriş incelemesi ve tüm metnin Fransızca çevirisiyle birlikte metnin eleştirel edisyonunu yayımladı ki bu çeviri eserin Batı dillerine ilk çevirisiydi (Urvoy 1991; bu makalenin yazarı burada onun eserine, onlarca kavşak noktası bağlamına gönderme yapacak). 2002’de Sidney H. Griffith Yahyâ’nın *Tehzibü’l-ahlâk*’ına dair giriş mahiyetindeki bir denemeyle birlikte, Arapça metnin Khalil Samir tarafından gerçekleştirilen eleştirel baskısını esas aldığı İngilizce çevirisini yayımladı, bu yayım bir sayfada Arapça metin yan sayfada İngilizce çeviri olmak üzere çift dillidir (Yahyâ b. ‘Adî, *Reformation/Tehzib*; ayrıca özgün Arapça edisyona da bk. Kussaim 1994).

2

Bir bütün olarak *Tehzibü’l-ahlâk*’ın kuşkuya mahal bırakmayacak kadar açık Helenistik kokusunu dikkate alarak, birçok araştırmamanın öne sürdüğü gibi Yahyâ b. Adî’nin metninin aşağı yukarı, daha önceden var olan, Grekçe asıllı bir metnin çevirisi olduğunu düşünmek yine de hata olacaktır. Örneğin, daima indirgemeci bir kaynak eleştirmeni olan Richard Walzer eserin kendine özgülüğünü kabul ettiği halde, *Tehzibü’l-ahlâk*’ın yapısına dair şunları söylemekten kendini alamamıştır; “eserin tertibi son tahlilde, daha eski tarihli kayıp bir Grekçe Yeni-Platoncu özgün metne bağlıdır” (Walzer 1960, 328). Ancak işin aslına bakılırsa, araştırmacıların kabul ettiği üzere, eserin ardında en azından üç baskın referans çerçevesi yer alır; erken dönem İslâmî söyleme süzülüp yansımış şekliyle İslam öncesi Arap geleneği, Farsların “hükümdarların aynası” geleneği ve nihayet, hiç kuşkusuz oldukça baskın olan Grek felsefe geleneği (al-Takriti 1978; Urvoy 1991, yazarın giriş mahiyetindeki incelemesinin birçok yerinde). Dolayısıyla, bir bütün olarak eserin, zaten bilinen izleklerin basitçe, basmakalıp bir yeniden sunumu olmadığı açıktır. Aksine eserin ayırt edici özgünlüğü, Marie Thérèse Urvoy’nın Yahyâ b. Adî’nin ulaştığı kaynaklardaki fikirlerin toparlanmasından çok öteye geçen “iki çatıllılığı”ndan söz etmesine imkân tanıyacak denli açıktır (Urvoy 1991, 43). Ayrıca Urvoy devamında, Yahyâ’nın eserinin kendisinden sonraki Müslü-

man yazarların ahlak kitaplarından bile alenen farklı bir yapıda olduğunu söyler. Üstelik yukarıda gördüğümüz gibi, onun yaşadığı şehirde ondan sadece 50 yıl sonra yaşamış ve onun kitabıyla aynı adı taşıyan *Kitâbü teh-zîbî'l-ahlâk*'ı yazmış Miskeveyh de dâhil olmak üzere kendisinden sonra gelen bu Müslüman yazarlar onun adını veya eserini anmamıştır. Başka deyişle, Yahyâ b. Adî'nin kendi çağının diliyle yazmasına ve elindeki ilmi kaynakları kullanmasına rağmen, tabii ki kendi çağının toplumsal koşulları çerçevesinde, kendi amacı olan özgün bir eser meydana getirdiği pekâlâ söylenebilir. Endress yakın bir zamanda şu iddiada bulundu; *Tehzîbü'l-ahlâk*'ı yazdığı sırada Yahyâ'nın elindeki birçok kaynaktan biri, onun çağdaşı İbn Ferîğûn'un *Cevâmi'ül-'ulûm* adlı bilimler ansiklopedisinin ahlakla ilgili bölümünde sıralanan erdemler fihristidir (Endress 2012b, 324). Bu doğru olabilir ancak ileride göreceğimiz gibi, tıpkı üstadı Fârâbî gibi Yahyâ b. Adî de yalnızca bireysel ahlakı geliştirmekle ilgili olmayıp ayrıca, en azından bir ideal olarak, dönemin Abbasi halifesinin yürüteceği dini çoğulculuk siyasetinin kamu yararıyla da ilgiliydi.

Yahyâ b. Adî'nin, üslup ve tını bakımından devamlı bir şekilde mantıksal, felsefi veya teolojik olan diğer birçok eserinin tersine *Tehzîbü'l-ahlâk* daha genel okur kitlesine, tam olarak "ahlakını arındırmak suretiyle kemale erişebilecek" (Yahyâ b. 'Adî, *Reformation/Tehzîb*, 1.2, 4/5) herkese hitaben yazılmış gibi görünüyor. O, bu kısa eserinde, hatta birçok edisyonda 50 sayfadan fazla tutmayan bu kitapçıkta, ahlaki kemali arayan herkes için bir açıdan felsefi ilhamlar taşıyan bir tür kişisel gelişim kitabı sunma niyetindedir. Bir diğer açıdan Yahyâ'nın erdemli idarecilerce yönetilen ideal toplumu da düşündüğü açıktır. Üstelik diğer eserlerinde benimsediği tutumun aksine Yahyâ bu eserinde, her ne kadar muntazam dinsel itaati teşvik etse de Hristiyan ahlak ilkelerine açıktan gönderme yapmaz; aşağıda göreceğimiz gibi o burada farklı dinlere mensup bir okur kitlesini düşünür gibidir.

3

Tehzîbü'l-ahlâk'ın takip ettiği konuların çatısı beş ana meseledir; bir ahlaki niteliğin tanımlanması, üç katmanlı nefis, erdemler ve erdemsizlikler, arındırma yolu, kâmil insanın portresi.⁴³

43 Bu beş ana meselenin daha ayrıntılı incelemeleri için Griffith tarafından kaleme alınmış "Giriş"e bk., Yahyâ b. 'Adî, *Reformation/Tehzîb*, xxviii– xli. Ayrıca bk. Griffith 2003; Yamamoto 2012.

Bir Ahlaki Niteliğin Tanımlanması

Yahyâ b. Adî Grekçe felsefi terimlerin erken dönem Arapça çevirilerini izleyerek, kendinden önceki Grek yazarların ahlaki kişilik veya nitelik, bir kişilik vasfı anlamında ya da çoğul olarak yalnızca ahlaki huylar (*morals*) anlamında kullandıkları ῥῆος (çoğ. ῥῆη) teriminin karşılığında Arapça *hulk*, *huluk* (çoğ. *ahlâk*) kelimesini kullanır. O, Greko-Romen tabip/filozof Galenos'un (129- yak. 210) tanımını takip ederek bu terimi şöyle tanımlar; "Ahlaki bir nitelik (*el-huluk*) nefse has bir haldir ki kişi bu durumda düşünüp taşınma veya inceleme söz konusu olmaksızın eyler" (Yahyâ b. 'Adî, *Reformation/Tehzîb*, 1.5, 8).⁴⁴

Yahyâ için asıl mesele şudur; ister doğuştan ister kazanılmış olsun ahlaki nitelikler kötü veya iyi olabildiğine ve aslında kötülük/şer dünyadaki insanların çoğuna galebe çaldığına göre toplumda iyi ahlaki niteliklerin kazanılmasını ve uygulanmasını, öte yandan kötü ahlaki niteliklerin köklerinin kazılmasını teşvik edecek ahlak sistemlerine, hükümdar ve hukukçulara ihtiyaç vardır. Ancak tanımı gereği ahlaki nitelikler nefse özgü haller olduklarından Yahyâ'nın bunların nefisle ilişkisini de mutlaka dikkate alması gerekmiştir.

Üç Katmanlı Nefs

Varisi olduğu felsefi geleneğin peşinden giderek Yahyâ, insan nefsinde üç "yeti" (*el-kuvve*, çoğ. *el-kuvâ*) ayrımına gider ve bu üç yetiyle birlikte bizzat nefsin "ahlaki niteliklerin farklılığındaki zorunlu neden" olduğunu düşünür. O, aynı yerde şöyle devam eder; "Nefsin üç yetisi vardır ki bunlara da nefis denir; iştihâ duyan (*şehvî*) nefis, öfke duyan (*gadabî*) nefis ve akleden, düşünen (*nâtika*) nefis. Tüm ahlaki nitelikler işte bu yetilerden çıkar" (Yahyâ b. 'Adî, *Reformation/Tehzîb*, 2.1, 14).

Yahyâ, bu üç "nefsin" veya nefsin üç "yetisi"nin her birinin eğilimlerini ve kabiliyetlerini kısaca belirterek devam eder. Burada, ahlaki niteliklerin (*el-ahlâk*) nefste birer "alışkanlık" (*el-âdet*, çoğ. *el-âdât*) olarak içkin olduğunu öğreniyoruz. Bunun yanı sıra, *insani alışkanlıklardaki farklılığın zorunlu nedeninin nefsin hallerindeki farklılık olduğunu* (Yahyâ b. 'Adî,

44 Bu tanım, Galenos'un Περὶ ῥῆων adını taşıyan kayıp Grekçe eserinin Arapça çevirisini yansıtır. Bk. Kraus 1937, 25. Galenos'un tanımının Arapça çevirisinin İngilizce çevirisi şöyledir: "A trait of character is a state of the soul that induces a man to perform the actions of the soul without consideration or precise knowledge" Mattock 1972, 236.

Reformation/Tehzib, 2.5, 18), yani ahlaki nitelikler bizzat nefsin halleri olduğuna göre nefsin her bir yetisince simgelenen ‘ahlaki niteliklerdeki farklılaşma’ olduğunu öğreniyoruz. Tıpkı nefsin yetilerinin iştihâ duyan, öfke duyan ve akli olmaları gibi, nefsin halleri olarak ahlaki nitelikler ve bunlara karşılık düşen alışkanlıklar da iştihâ duyan, öfke duyan ve akli şeklinde betimlenir. Bu ahlaki nitelik ve alışkanlıklardan bazıları iyi ve övülesiyken, bazıları kötü ve kaçınılması gereken şeylerdir. İyi olanlar erdemlerdir (*fezâil*, tek. *fazilet*), kötü olanlar erdemsizliklerdir (*rezâil*, tek. *razilet*).

Yahyâ’ya göre tam da akli, düşünen nefs sayesinde insan iştihâ ve öfke duyan yetileri ıslah edebilir ve arındırabilir. Düşünen nefsin rehberliğiyle gerçekleşecek bu arındırma ve ıslah bunları gerçekleştiren kişiye “ahlakî arındırılmış (*el-mühezzebü’l-ahlâk*)” ve “insan olmaklığı (*insâniyye*)” tasdik edilmiş, doğal bir önder olmayı hak eden” biri olma imkânı tanır (Yahyâ b. ‘Adî, *Reformation/Tehzib*, 1:3,4; 2.15, 6 ve 26). Yahyâ, böylesi bir insanı mütemadiyen, “kâmil insan (*el-insânü’l-kâmil*)” veya “tamamlanmış insan” (*el-insânü’t-tâmm*) diye adlandırır.

Erdemler ve Erdemsizlikler

Yahyâ, her birini dikkat çekici ayrıntılarıyla tanımlayıp tasvir ettiği yirmi erdem ve yirmi erdemsizlik sıralar. Onun bu fihristte, tüm erdemleri dört ana erdem başlığı altında sıralayan Grek felsefe geleneğini takip etmemesi dikkate değerdir. Yahyâ’nın listesi gerçekten nevi şahsına münhasırdır, ancak sıraladığı erdemler ve erdemsizliklerin, onun hiç kuşkusuz borçlu olduğu diğer yazarlarca yürütülen tartışmalarda; örneğin Galenos’un, Fârâbî’nin ve belki Râzî’nin eserlerinde (Aristoteles’i ve Platoncu geleneği hiç saymıyorum bile) neredeyse aynı terimlerle yer aldığı görülebilir. Burada, Fars ahlak geleneği ve hatta kadim Arap irfanıyla bazı koşutluklar da kurulabilir (bu bağlamda bazı koşutluklar ve olası kaynaklar için bk. Urvoy 1991, 27-38 ve al-Takriti 1978, 234-39). Ancak her şeye rağmen Yahyâ’nın listesi hakikaten olağandışıdır. Şimdiye kadar tespit edilebildiği ölçüde, bu listeyi en yakın benzerlik -yukarıda anıldığı gibi- Yahyâ b. Adî’nin çağdaşı, dördüncü/onuncu yüzyıl yazarı İbn Ferîğûn’un *Cevâmi’u’l-‘ulûm* adlı eserinin kişisel ahlak bölümünde sıralanan erdemler ve erdemsizlikler listesidir (bk. İbn Farîğhûn, *Compendium/Cevâmi’*, 73-85). İbn Ferîğûn’un, şimdiye kadar henüz sistemli bir araştırılmaya tabi

tutulmayan listesi, her ne kadar aynı erdem ve erdemsizliklerden birçoğunu ansa da farklı düzenlenmiştir. Tıpkı Yahyâ gibi İbn Ferîğûn da erdemsizliklere çare arar ve önderlerle hükümdarların gereksinimlerine özel bir dikkat ayırır. Ancak Yahyâ'nın mı ona, onun mu Yahyâ'ya borçlu olduğu ya da bu iki çağdaşın birbirinden bağımsız olarak, o dönemde tedavülde olan popüler hükümdar rehberlerinden veya kâtiplerle saray erbabı için kaleme alınmış el kitapları geleneğinden mi yararlandıkları henüz açık değildir.

Burada yürütülen erdemler ve erdemsizlikler tartışmasının dikkate değer özelliği şudur; Yahyâ, bunlardan her birini birer ahlaki nitelik olarak tanımladıktan sonra bu erdem ve erdemsizlikler arasında yaptığı, övülesi ve kerih görülesi ya da kaçınılası şeklindeki ayırımında bunları taşıyacak kişinin toplumsal konumunu esas alır. Bu bağlamda o, özellikle hükümdarlar ve "önderler" (*er-rû'esâ*) veya "önde gelenler" (*el-'uzamâ*) ile sıradan ya da alt sınıftan insanlar arasında ayırım yapar. Zira Yahyâ'ya göre bir ahlaki nitelik onu taşıyan kişinin toplumsal konumuna göre daha az veya daha çok kınanası ya da övülesi olmalıdır. Ayrıca o, bu nedenden dolayı diğer erdem ve erdemsizliklerle birlikte basitçe sıralanamayacak dört ahlaki niteliği diğerlerinden ayırır. Bunlar; şan şeref sevgisi, ihtişam sevgisi (*hubbû'z-zînet*), sürekli övgü için çabalamak ve zühttür (Yahyâ b. 'Adî, *Reformation/Tehzîb*, 3.42-45, 58-64). Bunlar, kişilerin toplumsal rollerine bağlı olarak bazıları için erdem bazıları için erdemsizlik olacaktır. Mesela, sultanlar ve önderlerin hem zahit olup hem de aynı zamanda toplumsal sorumluluklarını hakkıyla yerine getirebilmeleri söz konusu olamazken, zahitlerin de bir yandan şan şeref sevgisi ve ihtişam merakı besleyip aynı anda zühtle hakkıyla meşgul olmaları mümkün olamaz. Burada Yahyâ'nın, yönetici sınıfa doğru alışkanlıklar kazandırma kaygısı ortadadır, ancak o aynı zamanda dini önderlere ve âlimlere toplumda anlamlı bir yer vermeyle de ilgilidir ki ileride göreceğimiz gibi ona göre züht ve çilecilik ruhu bu sınıfa yaraşır.

Islah Yolu

Yahyâ b. Adî'nin ahlaki ıslah tasarısı asli olarak, kişinin yaşamdaki konumuna uygun erdemlerin geliştirilmesi ve erdemsizliklerden kaçındırılmasından ibarettir. Bu tasarıya iştihâ duyan ve öfke duyan nefislerle bunların yetilerinin düşünün nefsin hükmedici denetimine boyun eğ-

dirilmesi de dâhildir. Yahyâ'nın ifade ettiği üzere, asıl sorun insanların genellikle hatalarını sorgulama zahmetine girmemeleri ve bu yüzden hataların el değmemiş vaziyette kalmasıdır. Ya da sorun, yine onun beyan ettiği üzere, ortalama insanın, kişilerin erdemlere göre değil de yalnızca paraya ve mala mülke göre derecelendiğini düşünmeyi alışkanlık haline getirmesidir. Yahyâ paranın sadece toplumsal konum ve ekonomik güç sağladığını iddia eder, fakat bunlar erdemleri geliştirmede bir dereceye kadar etkili olabilir hatta kişiye erdemlere daha kolayca yaklaşma araçları sunmak suretiyle kişinin erdemlerini teşvik ve teşhir etmede bir rol bile oynayabilir (Yahyâ b. 'Adî, *Reformation/Tehzîb*, 4.1-7, 66-72). Bu yüzden Yahyâ, düşünen nefis iştihâ ve öfke duyan nefsleri yavaş yavaş terbiye ederken kişinin, elde edilmesi gereken erdemlere ulaşma hedefini, ayrıca kaçınılmadığı takdirde mutlak alışkanlık haline gelecek erdemsizliklerin nefret edilesi niteliğini sürekli akılda tutmasını salık verir. O ayrıca şunu öğütler; insan en iyi ve parlak kişilerin meclisine ayağını alıştırmalıdır ki onların yapıp ettiklerini hiç değilse taklit etsin. O yine okuru sarhoşluğa, müzik dinlemeye ve oburluğa karşı uzun uzadıya uyarır. Yahyâ, kişinin ulaşılması gereken erdemli hedefe karşı daima dikkatli ve müteyakkız olmasını salık verir. Ona göre kitap okumak erdemi kazanma sürecinin önemli bir parçasıdır. "İnsan," der Yahyâ, "devamlı adap ve ahlak kitaplarını incelemeli, ayrıca zahitlerin, keşişlerin, münzevilerin ve sûfilerin hikâyelerini okumalıdır" (Yahyâ b. 'Adî, *Reformation/Tehzîb*, 4.11, 72-74). Yahyâ'ya göre bunlar, "akli bilimler" (*el-'ulûmü'l-'akliyye*) dediği şeyde ilerlemenin ve düşünen nefsin güçlenmesi için zorunlu olan şeyin geliştirilmesinin ayrılmaz bir parçasıdır. Şöyle der Yahyâ:

İnsan akli bilimlere çalışıp bu çalışmasında incelik kazandığında, ahlak ve adap kitaplarını inceleyip bu incelemeyi sürekli kıldığında nefsi müteyakkız hale gelir, nefsin iştihâlarına karşı uyanık olur ve bunlardan ortaya çıkabilecek adısanı kötüye çıkma düşüklüğünden kurtulur, nefsin erdemlerini kabul edip erdemsizliklerini reddeder (Yahyâ b. 'Adî, *Reformation/Tehzîb*, 4.23, 82-84).

Erdemleri kazanıp erdemsizliklerden kaçınma, erdemleri alışkanlık haline getirme, iştihâ duyan ve öfke duyan nefslerin huzursuz edici güçlerini bastırma tasarısı Yahyâ'ya göre nihayetinde "düşünen nefsi geliştirme,

onu güçlendirme, onu erdemlerle, saflıkla ve iyi eylemlerle güzelleştirme işidir.” Yahyâ, bu tasarıya “kendi kendini yönetebilmenin aleti ve tatbik alanının iş yapar bir aracı” der. Onun sunduğu bu ahlaki tasarının amacı, “akli bilimlerin” ve “eleştirel düşünebilmedeki arılığın” kazanılmasına bağlı olan muhakeme yeteneğini; iyi ve kötü alışkanlıkları ayırmayı sağlayacak bu yeteneği elde etmektir (Yahyâ b. ‘Adî, *Reformation/Tehzîb*, 4.25-26, 86). Sürecin sonunda kâmil insan, tamamlanmış insan ortaya çıkar.

Kâmil İnsan

“Kâmil insan”, der Yahyâ, “kendisini erdemlerin es geçmediği ve erdemsizliklerin çirkinleştirmedeği kişidir...Onun insanlara benzemesinden çok melekler ona benzer” (Yahyâ b. ‘Adî, *Reformation/Tehzîb*, 5.2, 92). Yahyâ, kemali arayana şöyle tavsiyede bulunur:

[Kemale varma yolları] tüm arzuyu gerçek bilimleri incelemeye ayırmak; var olan şeylerin neliklerini kavramayı, onların illetleriyle nedenlerini keşfetmeyi ve onların amaçlarıyla ereklarını araştırmayı hedeflemektir. [Kemalin peşindeki] insan bu meşguliyeti sırasında herhangi bir son noktada durmamalı, bu son noktanın ardında ne olduğunu da soruşturmalıdır; gece gündüz ahlak kitapları okumayı, biyografi ve adap kitaplarını safha safha incelemeyi şiar edinmelidir; kendini, erdemli kimselerin yapılmasını emrettiği şeyleri yapmaya ve eski bilgelerin alışkanlık haline getirilmesini tavsiye ettiği şeyleri alışkanlık haline getirmeye adanmalıdır. Bu kişinin ayrıca edebiyat ve belagatten bir behresi olmalı; o, kendini bir ölçüde fesahat ve hitabetle süslemelidir. Her zaman bilim ve bilgelik ehlinin meclislerine devam etmeli; her daim, ölçülü olup kendini koruyanlarla beraber olmalıdır (Yahyâ b. ‘Adî, *Reformation/Tehzîb*, 5.4, 94; bk. Raad 2003).

Görünüşe göre bu tasarı basitçe erdemleri kazanma ve erdemsizlikleri defetme çabasından daha fazlasıdır; bu, filozofça yaşam kalıbıdır. Yahyâ, bu tasarıdan “insan olmaklık”ın (*el-insâniyye*) geliştirilmesi, kâmil ve tamamlanmış insan olma, bu zemine dayanarak tüm insanları bir alışkanlık halinde seven kimse olma şeklinde söz eder. İnsan olmaklık terimini, üstadı Fârâbî’nin kastettiği anlamda kullanır. Zira Fârâbî bu terimi “tüm insanların ortakça sahip olduğu nitelik veya insan doğası anlamında” kul-

lanmıştı; terim Fârâbî’de “ayrıca, genellikle aklın işletilmesiyle eş anlamlı olarak, insan olarak insanın kemale erişme veya insan olmanın ereğini gerçekleştirme anlamında hakiki insana gönderme yapar” (Kraemer 1986, 10 not 14). Yahya şöyle diyor:

İnsan, fertleri birbiriyle uyuşan tek bir kabiledir, zira insan olmaklık tüm insanları birleştirir. Tanrısal kuvvenin süsü tüm insanlarda ve insanların her birinde bulunur ki bu akleden nefstir. Bu nefisle insan, insan olur. O, insanın iki parçasının, yani nefis ve bedenin en yüce parçasıdır. İnsan hakikatte akleden nefstir, bu nefis de tüm insanlarda bulunan tek bir tözdür (*cevher*). Tüm insanlar gerçekte tek bir şeydir, ancak şahıs bakımından çokturlar. İnsanların nefisleri bir olup muhabbet de ancak nefislerde bulunduğu için tüm insanların [birbirlerini] sevmesi ve [birbirlerine] muhabbet beslemesi zorunludur. Öfke duyan nefsin esaretinde olunmadığı sürece insanlarda muhabbet asıl doğadır (Yahyâ b. ‘Adî, *Reformation/Tehzîb*, 5.14-15, 106).

Bu kapsayıcı düşünme çizgisi görünüşe göre Yahyâ b. Adî’yi genel insani davranışı, yapısı bakımından ancak dinler arası bir tutum şeklinde tanımlanabilecek bir yaklaşımla övmeye sevk etmiştir. Yani o, kendisine göre insanlığın asıl kahramanları olan kişilerden, âlimlerden (*ehlül-‘ilm*), din adamlarından (*er-ruhbân*) ve zahitlerden söz ederken sıklıkla Hristiyan ve Müslüman söz dağarcığını birbirine karıştırarak kullanır. Mesela, ahlaki bir nitelik olarak zühtten söz ettiğinde bunun özellikle “âlimler, din adamları, dini önderler, hatipler, vaizler ve insanları ahirete yönlendiren herkes” için iyi olduğunu söyler (Yahyâ b. ‘Adî, *Reformation/Tehzîb*, 3.43, 60).

Öte yandan Yahyâ bu risalede toplum ve toplumun önderleriyle de ilgilidir. O, âlim ve zahitlere uygun olan erdemlerin hükümdar ve sultanlara uygun olmadığına tamamen farkındadır. Örneğin, züht erdeminin peşinden gitmenin hükümdar ve sultanlara hiç de uygun olmadığı alenen beyan eder:

Çünkü hükümdar zühtle meşgul olduğunda eksik (*nâkıs*) olur, zira onun hükümrânlığı ancak mal mülk biriktirmekle ve bunları, hacet zamanı kullanılmak üzere istiflemekle tamam olur. Hükümdar bunlarla hükümrânlığını koruyacak,

salтанatını kurtaracak ve tebaasını gözetecektir (Yahyâ b. 'Adî, *Reformation/Tehzîb*, 3.45, 62).

Bu kaygılar, hükümdarların ve önderlerin haz almanın tüm vesilelerine sahip oldukları ve iştihaların, hazların onların emirleri altında olduğu anlamına gelir. Gerçekten de Yahyâ'ya göre bu kişiler her zaman veya çoğunlukla kâmil insanlar değildir (bk. Hatem). Ancak her şeye rağmen Yahyâ şöyle yazar:

Bunlardan istikrarlı olanları bilir ki hükümdar, nefsi insani tamlığa yükselip gerçek önderliğe iştihak duyduğunda devrinin insanları içinde tamlığa en layık olandır ve maiyetinden, tebaasından daha erdemlidir. Dolayısıyla böylesi hükümdarlar için kötü iştihaları terk etmek ve alçak hazları bırakmak kolay olur (Yahyâ b. 'Adî, *Reformation/Tehzîb*, 5.6, 96-98).

Ancak tüm bunların ardından, Yahyâ b. Adî'nin düşünceleri hükümdarlar ve sultanlardansa şu sevgili âlimleri ve zahitlerine yönelir yeniden. Hükümdarlar, der, iktidarlarını pekiştirdikten sonra:

İlim ehline derecelerine göre ihsanda bulunmalı, kendi kişisel servetinden onlara maaş bağlamalı, daima ilim ve irfanla uğraşanları ödüllendirmelidir. Hükümdarlar düşkünleri ve fakir fukarayı kollamalı, garip gurebayı ve zorda kalmışları gözetmelidir. Zahitlere ve ibadet ehline özen göstermeli, sahip oldukları nimetlerden ve variyetten bu kişilerin payını ayırmalıdır (Yahyâ b. 'Adî, *Reformation/Tehzîb*, 5.11, 102).

"Kâmil insan"la ve en geniş anlamıyla toplumun refahıyla bu denli ilgilenmesine rağmen Yahyâ b. Adî "tamamlanmış insan"ı, erdemleri ancak züht ideali peşindeyken yeşertecek ve erdemsizliklerden bu şekilde kaçınacak biri olarak tasavvur eder. Bu yaklaşım onun ahlak felsefesinin -tam ifadesini insani kemali arayan herkesi tecerrüde teşvik edişinde bulunan- bir özelliğidir.

4

Yahyâ b. Adî, aşağıda göreceğimiz üzere "rabbani bilgelik ve hakiki bilim" diye adlandırdığı şeyin peşinde olanlar için bekâr ve yalnız sür-

dürülen yaşamın en iyi durum olduğunu ciddi bir şekilde savunur. Bu yaklaşım, Yahyâ ile tıpkı onun gibi “insan olmaklık” a ve iyi yaşama değer veren Müslüman muhatapları arasında daima çekişme konusu olmuştur. Konu hakkındaki tartışmalar “perhizkârlık” (*el-‘iffet*) erdeminin, özellikle cinsellik ve üreme meselesinde nasıl uygulanacağına odaklanır. Hem Hıristiyan hem de Müslüman filozoflar arasında, cinsel perhizin gerçekten felsefi bir yaşam sürme peşindeki insanlara uygun olacak derecesi hakkında kadim bir tartışma vardır. Yahyâ, *Kitâbü tehzîbi'l-ahlâk*'ta bu erdemi oldukça genel açıdan tanımlar ve konu hakkında şöyle yazar:

Perhizkârlık, nefsi iştihalden alıkoymak ve iştihaları, beden [varlığını sürdürme] araçlarını ikame edip sağlığını koruyacak ölçüde doyurarak kısıtlamaktır. Bu [erdem] yine, hazlarda ifrat ve tefritten kaçınmak ve ölçülülüğe (*el-i'tidâl*) yönelmektir. Yine o, iştihalden uzak durmanın mümkün olmadığı hacet zamanlarında onlardan kaçınmada güzel olan ölçüyü ve onları doyurmada makbul miktarı benimsemektir. Bu meseledeki ölçü şudur; gerektiğinden fazla olmamalı ve nefsi koruyacak, ona dayanma gücü verecek miktardan az olmamalı. Perhizkârlık erdeminin amacı işte bu haldir (Yahyâ b. 'Adî, *Reformation/Tehzîb*, 3.2, 28-30).

Yahyâ başka bir eserinde, “kâmil insan” için cinsellik ve üreme meselesinde zorunlu gördüğü perhiz derecesi bağlamında benimsediği yaklaşımını çok daha açık ve özel olarak açıklar. Söz konusu eser, bugün elimize ulaştığı şekliyle karma ve tamamlanmamış bir metindir. Metnin modern editörü içerikten hareketle metne “Perhizkârlık Üzerine” adını vermiştir, ancak metnin “Cinsel Perhiz ve Felsefi Yaşam Üzerine” şeklinde adlandırılması belki daha doğru ve tam bir adlandırma olacaktır (Yahyâ b. 'Adî, *Traité*; ayrıca krş. Griffith 2006). Eser, bu bitmemiş haliyle, metinsel ve entelektüel açıdan tamamlanmamışlığıyla Yahyâ'nın eserleri içinde müstesna sayılabilir; zira sanki hâlâ yapım aşamasında gibidir, ayrıca savunduğu tezlerle yönelik eleştirilerine cevap bekleyen Müslüman ve Hristiyan muhatapları arasında cereyan eden ve hâlâ devam eden bir konuşmayı andırmaktadır. Burada yürütülen tartışma, bilgece yaşamak isteyenlerin üremeden tümünden vaz geçip geçmemesi ve cinsel dürtülerini en iyi şekilde nasıl yönetebilecekleri meselesiyle ilgilidir. Bu karma eser üç bölümden

oluşur. Yahyâ, ilk bölümde “hakiki bilim ve rabbani bilgelik” arayanların ideal olarak üremenin peşinden koşmamaları gerektiğini iddia eder. İkinci bölüm, bu ilk bölümün Müslüman veya başka dinlere mensup okurlarının aldıkları notlardan Yahyâ’nın derlediği eleştiriler ve sorular seçkisidir. Bu seçkinin yanı sıra Yahyâ’nın da hemen ardından okurlara yönlendirdiği üç soru yer alır. Son bölümde Yahyâ, muhataplarının kendi sorularına verdiği yanıtları kaydeder ve ardından bu yanıtları delillerle çürütmeye girişir. Bu karma metin modern okura, dördüncü/onuncu yüzyılın ortalarında Bağdat’taki dinler arası felsefi diyaloga dair oldukça nadir bir malumat sunabilir; demek ki o dönemlerde bir metin, hakkında yorum yapılması veya çürütülmesi için entelektüel çevrelerde dolaşüyor ve nihayet tekrar yazarına dönüyordu.

Bu eserinde Yahyâ tecerrüd hakkındaki geleneksel Hristiyan görüşünü yani çocuklar ve eşlerin neden olacağı kaçınılmaz dikkat dağıtma ve ilgi bölünmesi düşünüldüğünde yalnız yaşamının evlilikten daha yüksek bir ahlaki değer taşıdığı görüşünü savunmaya koyulur (ayrıca şuradaki tartışmaya bk. Druart 2008). Yahyâ’nın daha en başından muhaliflerinin itirazlarına gönderme yaptığı açıktır. O burada, kendisine yöneltlen; ömür boyu bekâr kalmak insanlar için üreme vesileleri yaratmış Tanrı’ya çirkin gelir; üremeyi reddetmek hatadır, çünkü var olmak var olmamaktan iyidir; böylesi bir perhiz Tanrı’nın cömert iyiliğini elinin tersiyle itmektir ve dolayısıyla bu tutum Tanrı’ya kerih gelir; insan nüfusunun artması iyidir, o halde üremeyi reddetmek Tanrı’ya karşı gelmektir, gibi itirazlara karşı deliller getirir. Uzman bir mantıkçı olarak Yahyâ’nın ilk adımı muhaliflerinin görüşünü *tasımlarının* açıkça yanlış öncüllere dayandığını (Yahyâ b. ‘Adî, *Traité*, 9.2, 16) iddia ederek eleştirmektir. Ardından o, bu yanlışları uzun uzadıya açıklayarak devam eder. Ancak onun temel bakış açısına göre, toplumun tamamı için birtakım yararlar taşıyan tecerrüd herkese göre değildir, çünkü kimileri bekâr kalmayı kendilerine zarar vermeksizin kaldıramaz; dolayısıyla bu kurum “ancak böyle bir yaşama kabiliyeti olan ve ona niyetlenenler için zorunlu olan” bir uygulamadır (Yahyâ b. ‘Adî, *Traité*, 12.6, 17). Böyle bir kişi yapısı gereği hakiki bilim ve rabbani bilgelik arayışında kararlıdır. Yahyâ’nın, tecerrüdü böyle bir yaşamı kendine zarar vermeksizin kaldırabilecek insanlar üstlenmelidir, şeklindeki şartı *Kitâbü tehzîbi’l-ahlâk*’tan yapılan yukarıdaki alıntıda yer alan şartla, yani perhizkârlığın uygun ölçüsünü belirleyen şartla uyumlu-

dur. Zira bu şarta göre perhizkârlık da bedeninin sağlığını bozacak kadar aşırı olmamalı ve gerekli miktarı aşmamalıdır.

Yahyâ'nın perhizkârlık hakkındaki incelemesinin bu ilk halini okuyanlar onun delillerine ikna olmamışlardı. Yahyâ'nın muhatabı yeri geldiğinde, onun "erdem ortada durmaktır" ilkesinin haklılığını tasdik eder, ama bu ilkenin perhiz ve riyazet erdemlerine de uygulanması gerektiğini ekler. Bizzat Yahyâ da *Tehzîbü'l-ahlâk*'ta perhiz erdeminin ölçülülük (*el-i'tidâl*) çabasıyla birlikte uygulanması gerektiğini belirtir. Öte yandan o, ömür boyu bekâr kalma tutumunun -en azından böylesi bir yaşamı bedenine zarar vermeden sürdürebilecekler için- meşruluğuna hatta zorunluluğuna dair görüşünü savunurken, diğer yandan insani kemâli arayan ve hem de meşru bir şekilde insan türünün üremesine katkıda bulunan kişilerin bu yönelimi için altı şart koşar. Şöyle diyor Yahyâ:

Bir peygamberin, mutlak dürüst bir insanın veya seçkin bir hekimin ya da adil bir hükümdarın, birilerini sıkıntıdan azat edecek veya illetten kurtaracak bir kimsenin doğumuyla sonuçlanmayan her üreme faaliyeti erdemsizliktir (Yahyâ b. 'Adî, *Traité*, 102.4, 48).

Bu makalenin yazarının başka bir yerde öne sürdüğü gibi (Griffith 2006, 319-332), Yahyâ bu ilkeyi kendisiyle aynı muhitte yer alıp Yeni-Platoncu tarzda düşünen diğer Aristotelesçilerin de paylaştığı fikirler zemininde ayrıntılarıyla açıklar. Burada dikkat çekici olan şudur; Yahyâ tecerrüdü desteklemek için delil getirmeye devam ederken perhizkârlık erdemi bağlamında savunduğu ölçülülüğün kendi başlarına iştiha ve öfke yetileri için söz konusu olmadığına, ancak bu aşağı seviyeli iki yetinin eylemlerini zihniyle denetleyen insan varlığı için söz konusu olduğunda ısrar eder; demek ki ölçülülük akli nefsin işlevidir. Yahyâ görüşünü bu zemin üzerinden şöyle açıklar:

En erdemli yaşam tarzı kişinin ömrünü bilgi elde etmekle geçirmesi, kendi kabiliyetince kendini bu işe adanması ve yukarıda aktardığımız altı amaçtan birine hizmet etmiyorsa bir eşle, çocuk çocuk sahibi olmayla eyleşmemesidir. En erdemli yaşam, kişinin yaşamında, sağlığı ve beslenmesi için, başka birilerinin tedarik ettiği malı mülkü sarf etmesidir; şayet diğerlerinin sağladığı bu imkân olmadan kişi, bilgi elde

etmeye yeterince zaman ayıracağı bir yaşam süremiyorsa. Ayrıca böyle bir yaşam, geri kalan zamanın -anılan altı amaç müstesna- üremekle ilgilenilmeyip kitaplar, hocalar ve aynı amaca hizmet edecek diğer şeyler gibi azami bilginin kazanılmasına yardım edecek hususlara ayrılmasıdır (Yahyâ b. 'Adî, *Traité*; 120.4-7, 57).

Yahyâ'ya göre, filozofun evlenmesini ve çoluk çocuk sahibi olmasını meşru kılan bu altı şart veya amaç aklın buyruğudur. Ayrıca o, bu iddiayı, hasımlarının kendisine karşı öne sürdüğü örneklerine karşılık kendi örneklerini sunarak, yani eski filozofların (Aristoteles ve Platon) yaşamlarına gönderme yaparak ve İsa'yı anarak destekler. İsa ve havarileri, der Yahyâ, kemale ermek için perhizkârlık erdemini benimsediklerine göre ömür boyu bekâr kalmanın ve üremekten kaçınmanın bu erdemle uyuşmaz olduğu sonucuna varmak mantıksızdır. O, birden çok dinin mensuplarını ikna etmek amacıyla bu iddiasını hem Hristiyanlara hem Müslümanlara makul gelecek terimlerle ifade eder (Yahyâ b. 'Adî, *Traité*; 130.10, 62). Yine de burada meselenin daha özel bir açıdan müdafaası söz konusudur; Yahyâ, *Tehzîbü'l-ahlâk*'ta yer alan akli ilkelerle geleneksel Hristiyan tecerrüd kurumunu erdemlerin gelişmesine ve erdemsizliklerin terk edilmesine hükmeden bu ilkelerle umutsuzca uyumlu kılmak ister, ayrıca bu kurum, İslami çevrelere de nakledilmiş ve dönemin geçerli Arapça felsefe dilinde ifadesini bulmuş kadim Hristiyan idealidir.

Sonunda Yahyâ b. Adî, muhatabıyla yürüttüğü cinsel perhiz ve felsefi yaşam hakkındaki diyalogu, çok daha iyi bilinen risalesinde adım adım izah ettiği ahlak felsefesi ve erdemler etiğine kökten bağlılığını yeniden ikrar ederek sonuçlandırır. Okuruna hitap ederek şöyle yazar:

Hakikat şudur ki -Allah sana bunun için güç ve azim versin- insanı insan yapan erdem yalnızca bilgeliktir (*el-hikmet*). Çünkü o, diğer tüm erdemlerin kendisini izlediği erdemdir. İnsan ona sahip oldu mu kemale, yani kendi kendini hakkıyla yönetmesini sağlayacak hale erişir. Nefsin sıhhati insan zihninin ve aklının diğer iki yeti üzerindeki hâkimiyetinden ibarettir ki bu, aynı zamanda insanın kemalidir; iştihâ ve öfke yetilerinden, ayrıca zihnin bunlara rehberliğinden söz ediyorum. Yani bilgelik ve kemal halinde bu iki yeti yalnızca

zihnini onları tahrik ettiği yönde hareket eder, öyle ki onlar zihin kendilerini neye yönlendiriyorsa onu yapar (Yahyâ b. 'Adî, *Traité*; 132.4-7, 62).

5

Yahyâ'nın *Tehzîbü'l-ahlâk*'ını, genellikle hocası Fârâbî'ye isnat edilen *Risâletün fi mâ yenbağî en yükaddeme kable te'allümi'l-felsefeti* (Felsefe Öğrenmeden Önce Gerekli Olanlar Hakkında) türünde bir ders kitabı olarak görmek çekici geliyor. Aşağıdaki pasajda, Yahyâ'nın yazdıklarının hayli kısa bir tasviri bulunabilir:

İnsan felsefe çalışmaya başlamadan önce iştihâ duyan nefsinin, hazlar ve hâkimiyet sevgisi gibi yanlış bir şekilde erdemli zannedilen iştihaları değil de sadece hakikaten erdemli olanları arzulayacak şekilde ıslah etmelidir. Bu duruma, sadece kâlde değil halde de kişiliğin ıslahıyla varılır. Ardından insan akli nefsinin, kendisi sayesinde yanılgıdan ve kandırılmaktan kurtulacağı hakikat yolunu anlayacak şekilde ıslah edecektir. Bu duruma ise tanıtlama biliminin öğrenilmesiyle varılır (Şuradan alıntı; Druart 1997, 410).

Ancak, kendisini felsefeye ve aklın yetiştirilmesine bu denli adanmışlığına rağmen Yahyâ'nın dar bir akademik gayesi olmadığını, ayrıca Platon'un, Aristoteles'in ve bu filozofların şârihlerinin eserlerini Arapça konuşan okurlara aktarmak gibi kısıtlı bir hedefi olmadığını düşünebiliriz. Onun, dini kanaatlerini desteklemek için felsefi düşünümle uğraşan kendi dönemi filozoflarından biri olduğuna inanmamız için ortada her türlü neden mevcut. Bazı modern 'Arapça felsefe' tarihçileri zaman zaman meşum gözlerini, İslâm'ın erken dönemlerinde felsefenin dindar düşünürlerce bu amaçla kullanılmasına dikerler. Bu tarihçiler büyük harflerle yazılası şu Felsefe'nin, yalnızca aklın dünyasına güvenen ve başka şeylerle, özellikle, Arapça konuşan âlimler vakasında dini kaygılarla kirletilmiş saf ve neredeyse ideal bir disiplin olduğunu düşünmeyi tercih ederler. Yine onlar, felsefi ilhamlı ahlak ve din kitaplarını asla *felsefe* metinleri olarak değil *edeb* veya *kelam* metinleri olarak görmeyi yeğlerler (örneğin bk. Gutas 2002, 2009). Bu yaklaşım, elbette bildiğimiz amansız mantıkçı

Yahyâ b. Adî'nin yaklaşımı değildir, zira o, felsefeyi hem kendi için hem de kendi dini geleneği çerçevesinde bir insan siyasetini, doğru dini ve erdemi salık vereceği araç olarak yeşertme peşindeydi. Dönemin Abbasi Bağdat'ında toplumun dini açıdan çoklu yapıda olması ve her bir dini topluluğa mensup âlimlerin aklın yolunu izleyebilecek herkese kendi dini geleneklerinin inanılabilirliğini anlatma derdinde olması Yahyâ'nın bu yaklaşımında özellikle etkilidir (Endress'in bu bağlamdaki kavrayışlı denemesi için bk. 1990).

KAYNAKÇA

Arkoun, M. 1982. *L'humanisme arabe au IVe/ Xe siècle: Miskawayh, philosophe et historien*. 2. Baskı. Paris: Vrin.

Arkoun, M., çev. 1988. *Miskawayh (320/ 21– 420), Traité d'éthique*. 2. Baskı. Damascus: Institut Français de Damas.

Druart, Th.- A. 1997. "Al- Fārābī, Ethics, and First Intelligibles." *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8: 403-423.

Druart, Th. Ae. 2008. "An Arabic Christian Philosophical Defense of Religious Celibacy against Its Islamic Condemnation: Yahyâ ibn 'Adî." *Chastity: A Study in Perception, Ideals, Opposition*, ed. N. van Deusen. Leiden: Brill, 77-85.

Endress, G. 1977. *The Works of Yahyâ ibn 'Adî: An Analytical Inventory*. Wiesbaden: Reichert.

Endress, G. 1990. "The Defense of Reason: The Plea for Philosophy in the Religious Community." *Zeitschrift für Geschichte der arabisch- islamischen Wissenschaften* 6: 1-49.

Endress, G. 2012a. "Antike Ethik- Traditionen für die islamische Gesellschaft: Abū 'Alī Miskawaih." *Philosophie in der islamischen Welt*, Sayı 1: 8.-10. Jahrhundert, ed. U. Rudolph. Basel: Schwabe, 210-238, 254-259.

Endress, G. 2012b. "Yahyâ ibn 'Adî." *Philosophie in der islamischen Welt*, Sayı 1: 8.- 10. Jahrhundert, ed. U. Rudolph. Basel: Schwabe, 301-324, 355-359.

Griffith, S. H. 2003. "The 'Philosophical Life' in Tenth Century Baghdad: The Contribution of Yahyâ ibn 'Adî's Kitāb tahdhīb al- akhlāq." *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, ed. D. Thomas. Leiden: Brill, 129-157.

Griffith, S. H. 2006. "Yahyā b. 'Adī's Colloquy 'On Sexual Abstinence and the Philosophical Life.'" *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. J. E. Montgomery. Leuven: Peeters, 299-333.

Gutas, D. 2002. "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy." *British Journal of Middle Eastern Studies* 29: 5-25.

Gutas, D. 2009. "Origins in Baghdad." *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, C. 1, ed. R. Pasnau. Cambridge: Cambridge University Press, 9-25.

Hatem, J. 1985. "Que le roi ne peut être un homme parfait selon Yahyā ibn 'Adī." *Annales de philosophie de l'Université Saint-Joseph* 6: 89-104.

Ibn Farīghūn. (*Compendium/Cevāmi'*) 1985. *Compendium of Sciences: Jawāmi' al-'ulūm*. Ed. F. Sezgin. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic- Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University.

Khalil Samir, S. 1974. "Le Tahdhīb al- ahlāq de Yahyā b. 'Adī (m.974) attribué à Ḡāhiz et à Ibn al- 'Arabī." *Arabica* 21: 111-138.

Khalil Samir, S. 1979. "Nouveaux renseignements sur le Tahdhīb al- ahlāq de Yahyā ibn 'Adī et sur le 'Taymūr ahlāq290.'" *Arabica* 26: 158- 178.

Kraemer, J. L. 1986. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*. Leiden: Brill.

Kraus, P., ed. 1937. *Kitābū'l-ahlāk li Ḡālinus*. Kahire: Fuad I Üniversitesi.

Kussaym, S. H., ed. 1994. Yahyā b. Adī (893-974): *Tahzībū'l-ahlāk*. Beyrut: CED-RAC.

Mattock, J. N. 1972. "A Translation of the Arabic Epitome of Galen's Book Περί ἡθῶν." *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented by His Friends and Pupils to Richard Walzer on His Seventieth Birthday*, ed. S. M. Stern, A. H. Hourani, ve V. Brown. Columbia: University of South Carolina Press, 235-260.

Raad, S. 2003. "L'Homme parfait dans le 'Traité d'éthique' de Yahyā ibn 'Adī." *Parole de l'Orient* 28: 531-536.

Takriti, Naji al- , ed. 1978. *Yahyā ibn 'Adī: A Critical Edition and Study of His Tahdhīb al- akhlāq*. Beyrut: Oueidat.

Urvoy, M.- Th., ed. ve çev. 1991. *Traité d'éthique d'Abū Zakariyyā' Yahyā Ibn 'Adī: Introduction, texte et traduction*. Paris: Cariscript.

Walzer, R. 1960. "Akhlāk." *Encyclopedia of Islam*. 2. Baskı. Leiden: Brill, 1:328.

Wisnovsky, R. 2012. "New Philosophical Texts of Yahyā ibn 'Adī: A Supplement to Endress' Analytical Inventory." *Islamic Philosophy, Science, Culture and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, ed. D. Reisman ve F. Opwis. Leiden: Brill, 307-26.

Yahyā b. 'Adī. (*Reformation/Tehzīb*) 2002. *The Reformation of Morals*. Ed. S. Khalil Samir. Çev. S. H. Griffith. Provo, UT: Brigham Young University Press.

Yahyā b. 'Adī. (*Traité*) 1981. *Traité sur la continence*. Ed. V. Mistrih. Kahire: Éditions du Centre Franciscain d'Études Orientales Chrétiennes.

Yamamoto, Y. 2012. "Yahyā ibn 'Adī on Reason and Faith: A Structural Analysis of The Reformation of Morals." *Parole de l'Orient* 37: 453-474.

Zurayk, C. K., ed. 1966. *Tehzībū'l-ahlāk li Ebi Ahmed Muhammed Miskeveyh*. Beyrut: American University of Beirut.

Zurayk, C. K., çev. 1968. *Miskawayh, The Refinement of Character*. Beyrut: American University of Beirut.

BÖLÜM VII

İBN SÎNÂ

ŞİFÂ'NIN METAFİZİĞİ

AMOS BERTOLACCI

İBN SÎNÂ'NIN YAŞAMI VE ESERLERİNE, İNCELEYECEĞİMİZ ESERİN YAZIM TARİHİNE KISA BİR BAKIŞ

Adının Latinceleştirilmiş biçimiyle Avicenna olarak da bilinen İbn Sînâ *Kitâbü's-şifâ'yı* (*Sağaltım* veya *İyileştirme Kitabı*) hayatının olgunluk çağında ve felsefi yaratıcılığının zirvesinde olduğu dönemde telif etmiştir. Eserin ana gövdesi yaklaşık 410/1020-417/1027 yılları arasında, yani yazarın ölümünden on yıl önce ve büyük yapıtlarını yazdığı dönemde gün yüzüne çıkmışken giriş kısmı bu tarihten biraz sonraları, 419/1029 civarı yazılmıştır (Gutas 1988, 101-112). Söylendiğine göre eserin telifini teşvik edip hocasını, dışarıdaki bitmek tükenmek bilmez hercümerci bırakıp esere odaklanmaya gayretlendiren, üstelik kitaba açıklayıcı bir giriş yazısı kaleme alan talebesi, kâtibi ve biyografi yazarı Ebû 'Ubeyd Abdülvâhid b. Muhammed el-Cüzcânî'ye göre İbn Sînâ bu kapsamlı metnin dört bölümünü (dört *cümle*; mantık, doğa felsefesi, matematik ve metafizik) mevcut eserde yer aldıkları düzen dâhilinde yazmamış ve bu bölümler art arda gelen zaman aralıklarında yazılmamıştır; bunun yerine o, sözü edilen bölümlerin tamamını bitirmeden önce doğa felsefesinden mantı-

ğa, mantıktan matematiğe gidip gelmiştir. Cüz-cânî'nin kaydettiği üzere eserin bölümlerinden yalnızca metafizik bölümü araya kesinti girmeden tek kalemde yazılmıştır. *Şifâ*'nın telifindeki bu kesintili ve karışık düzen, İbn Sînâ'nın eserin yazılması sırasındaki kişisel iniş çıkışlarıyla ilişkili ve kısmen bu değişikliklerin sonucudur; İbn Sînâ'nın yaşamı o dönemde bil-hassa keşmekeş içindedir, çünkü o sıralarda siyasal hamileri birçok kez değişmiş (Büveyhi emiri Şemsüddeve ve oğlu Tâcülmülk'ün himaye-lerinden tutun da Kâkûyî emiri Alâüddeve'ye kadar) ve o, Hemedan'da bir süre bilerek saklanarak ve Ferdecan Kalesi'nde gözaltında tutularak geçirdiği bir dönemin ardından bir başkentten (Hemedan) diğerine (İsfahan) sığınmıştır, üstelik kitabını kendisinin de katılacağı bir askeri sefer sırasında tamamlamıştır. Bu koşullar düşünülürse *Şifâ*'nın metafizikle ilgili bölümünün (*İlâhiyyât*) kesin tarihi belirlenemez; bölüm muhtemelen 412/1022-414/1024 yılları arasında yazılmıştır.

İbn Sînâ *Şifâ*'yı kırklarında yazmıştı. Yaşamına dair ayrıntılar, ayrıca (kesin veya görelî olarak) ona ait eserlerin tam sayısı ve kronolojisi hâlâ kesin değildir (Reisman 2013). İbn Sînâ 370/980 yılından kısa bir süre sonra Buhara yakınındaki Efşene köyünde doğdu (bugün Özbekistan sınırlarında, Semerkand'ın yakınlarında). Buhara'daki eğitimin ardından yaklaşık 392/1002'ye kadar burada filozof ve hekim olarak faaliyet-te bulundu. Buhara'da kendisine ait ilk felsefi bilimler ansiklopedisini, *Hikmetü'l-'arûziyye*'yi (*Ebü'l-Hüseyin el-'Arûzî İçin Bilgelik Kitabı*; kısmen günümüze ulaşmıştır) ve felsefe külliyatına dair oldukça kapsamlı, laf-zi bir şerh olan *Kitâbü'l-hâsîlî ve'l-mahsûl*'ü (*Kazanılan ve Elde Kalanlar Kitabı*), bunların yanı sıra bir ahlak kitabı olup maalesef elimize ulaşma-mış *Kitâbü'l-birri ve'l-ism'i* (İyilik ve Kötülük Kitabı) kaleme aldı. Ar-dından, bir hukuk uzmanı sıfatıyla (Özbekistan'taki) Gürgenç'e geçti ve bilim insanı el-Bîrûnî'yle meşhur mektuplaşmalarını burada gerçekleştirdi. *Risâletün fî aksâmi 'ulûmi'l-'akliyye* (*Akli Bilimlerin Kısımları Üzerine*) ve *Kitâbü'l-hudûd* (*Tanımlar Kitabı*) yazılış tarihleri kesin olmayan ancak muhtemelen gençlik dönemine ait, tasnif odaklı iki İbn Sînâ risalesidir. Başından geçen çeşitli seyahatler İbn Sînâ'yı 402/1012 ve 404/1014 yıllarında Cürcan'a iki kez yerleşmeye itti; yukarıda anılan Ebû 'Ubeyd Cüz-cânî'yle tanışacağı bu eyalette İbn Sînâ (*el-Mebde' ve'l-me'âd/Geliş ve Varış Yeri; Hâlû'n-nefsi'l-insâniyye/İnsani Nefsin Durumu* gibi) bazı önemli felsefe eserlerini yazacak ve tıp alanındaki başyapıtı *el-Kânûn fî't-tıbb*'in

(*Tıp Kanonu/Miyarı*) telifine başlayacaktır. Hekim olarak şöhretini duyan yerel yöneticiler tarafından davet edildiği Rey'de (İran) kısa bir süre (404/1014-405/1015) kalan İbn Sînâ, ardından adıyla en çok bağlantılı olan iki İran şehrinde; Hemedan ve Isfahan'da uzun müddet ikamet etti. O, anılan şehirlerden ilkindeki ikametinde (405/1015-415/1014) *el-Kânûn fi't-tıbb*'ı bitirdi, *Şifâ*'yı yazmaya başladı ve ansiklopedik mahiyetteki diğer iki kitabını tamamladı; '*Uyûnü'l-hıkme* (*Bilgelik Pınarları*) ve *Kitâbü'l-hidâye* (*Doğru Yolu Gösterme Kitabı*.) İkinci şehirdeki ikametinde (415/1014-428/1037) *Şifâ*'yı tamamlayan İbn Sînâ diğer ana felsefi eserlerinin (*Kitâbü'n-necât*/*Kurtuluş Kitabı*; *Danışnâme-yi Alâi Alaüddeve İçin Bilim Kitabı* [Farsça]; *el-Hikmetü'l-maşrikiyye*/*Doğu Bilgeligi*; *Kitâbü'l-işârât ve't-tenbihât*/*İşaretler ve Hatırlatmalar Kitabı*) yanı sıra geleneksel felsefe metinlerine yönelik kapsamlı, lafzi bir şerhi de (*Kitâbü'l-insâf*/*Adil Hüküm Kitabı*) burada yazdı ki bu son eserin iki bölümü -*Metafizik* Λ 6-10, 1071b5-1075a27'nin şerhi ve *Theologia Aristotelis*'in daha kapsamlı bir açıklaması- talebelerinin yazdığı *telhis*ler veya özetler sayesinde elimize ulaşmıştır. İbn Sînâ 428/1037'de Mayıs-Haziran arasında Hemedan yönündeki bir askeri sefer sırasında öldü ve Hemedan'a defnedildi.

İBN SÎNÂ'NIN FELSEFİ BAŞYAPITINDA METAFİZİK

İbn Sînâ'nın felsefe külliyatında *Şifâ*'nın yeri birkaç bakımından ayrıdır. Diğer büyük eserlerine yakın bir tarihte kaleme alınmış bu kitap onun tam olgunluk çağına denk düşer ve yazarının bizzat itiraf ettiği üzere, felsefi yaratımının köşe taşıdır. İbn Sînâ bu kitapta, önceki bazı yazılarını (metafizikte 403/1013 tarihli *el-Mebde' ve'l-me'âd*'ı ve psikolojide 404/1014 tarihli *Hâlû'n-nefsi'l-insâniyye*'yi) yeniden ele alır ve bu eserini sonraki bazı eserlerinde (*Necât*) özetler. Dahası bu kitap İbn Sînâ'nın, bizzat yazar tarafından kaleme alınmış bir matematik bölümünü de içeren son ansiklopedik eseridir. Yazar girişte, bu eseri aynı döneme tarihlenen diğer eserleriyle, yani mukaddimesinde tekrar *Şifâ*'ya gönderme yaptığı *el-Hikmetü'l-maşrikiyye*'yle ve o dönemde henüz yazım aşamasında olup daha sonra son iki kitabına (*Kitâbü't-ta'likât*/*Notlar Kitabı* ve *Kitâbü'l-mübâhesât*/*Bazı Soruşturmalar Kitabı*) nakledeceği *Kitâbü'l-levâhık*'la (*Ekler Kitabı*) ilişkilendirerek *Şifâ*'nın asli rolünün altını çizer. O aynı zaman-

da eserin kendinden önceki felsefe geleneğine, özellikle Aristotelesçi ve daha genel olarak Peripatetik geleneğe bağlılığını kitabın özünün özü olarak sunar. Ancak kitabın bu geleneksel yapısı eski ayrıntıları edilgence yeniden ele alma anlamına gelmez, aksine bu yapı münferit disiplinlere yönelik genel bakışın yeniden düzenlenmesi, ilişkili konuların bir bilimden diğerine aktarılması ve yeni öğretilerin şekillendirilmesi bakımından eserin özgünlüğüne olanak tanır. Tüm bu boyutlarıyla *Şifâ*, İbn Sînâ'nın icat ettiği ve geliştirdiği yazın türünün, yani mantık ve kuramsal felsefe külliyyatını bir eserde toplayan bu türün kapsayıcılık, adım adım izah ve yoğunluk bakımından en mükemmel örneğidir (Gutas 2013). İbn Sînâ'nın sonraki ansiklopedik eserleri, öğreti bağlamı, dikkate değer yeni bir gelişim sergilemeksizin, yalnızca sundukları malumat miktarı, üslup ve ele alınan konuların düzenlenmesi bakımından bu eserden farklılık gösterirler. Dolayısıyla, tahmin edilebileceği üzere *Şifâ* onun talebelerinin en çok ilgi gösterdikleri İbn Sînâ eseridir. Yukarıda anılan ve Ebû 'Ubeyd el-Cüzcânî tarafından yazılan sunuşun (Gutas 1988, 49-54) yanı sıra eser, İbn Sînâ'nın takipçileri çevresinde hararetle tartışılmış ve derinlemesine incelenmiştir (Reisman 2002, 195-196; Janssens 2007; Al- Rahim 2009, 14). Üstelik bu eser İbn Sînâ biyografisine eklenen (ve "Geniş Bibliyografya" diye anılan) İbn Sînâ bibliyografyasında ilk iki maddede anılmıştır (ed. Gohlman, s. 91; Gutas 2014, 401-405). Elyazmalarının bu derece yaygınlığı ve üzerine yazılan sayısız şerhin de tanıklık ettiği üzere *Şifâ*, *el-İşârât ve't-tenbihât*'la birlikte, Arapça felsefe ve İslam teolojisi geleneğinde en etkili İbn Sînâ eseri olmuştur (Wisnovsky 2013, 2014). Bu eser Orta Çağlar'da, İbn Sînâ'nın felsefe eserlerinden Latince'ye sistematik biçimde, her ne kadar eksik de olsa, çevrilen tek eserdir (Janssens 2011; Bertolacci 2011a). Bu çevirisi aracılığıyla *Şifâ*, Orta Çağ Hristiyan -felsefi ve kuramsal- düşüncesinde derin bir etki bırakmıştır (Bertolacci 2013). Onun bıraktığı etkinin izleri Yahudi kültüründe dahi sürülebilir (Freudenthal-Zonta 2012; Harvey 2015).

Eğer *Şifâ* bir bütün olarak, İbn Sînâ'nın felsefe alanındaki başyapıtı olmayı hak ediyorsa aynı övgü kitaptaki her bir felsefe dalı için de pekâlâ söylenebilir. İbn Sînâ'nın, metafiziğin felsefe sistemi içindeki temel rolüne dair görüşünü en üst düzeyde örnekleyen; metafizik hakkındaki kanonik metni ve bu metnin ardından gelen metafizik geleneğini baştan ayağa yeniden ele alan; İbn Sînâ'nın özgünlüğünü ve yaratıcılığını kanıt-

layan *İlâhiyyât* bölümü de özel olarak bu övgüyü hak eder. Metin birçok kez yayımlanmış (İbn Sînâ/İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, 1885, 1960, 1997-1998, 2004a, 2004b; Marmura'nın çift dilli basılan çevirisi 2005) ve modern dillere çevrilmiştir (Horten 1907; Anawati 1978, 1985; Demirli-Türker 2004; Marmura 2005; Lizzini 2006; Bertolacci 2007). Ayrıca eserin ardında bıraktığı etki incelenmiştir (Anawati 1978, 1985; Hasse-Bertolacci 2012). *Şifâ*'nın bu kadar çok sayıdaki elyazmaları üzerine (Bertolacci 2008a; Ahmed 2012; Witkam 2012) ve ondan doğan, oldukça yayılmış dolaylı gelenek (Janssens 2012; Wisnovsky 2012) üzerine yeni yeni başlayan çalışmalar mevcut edisyonların yetersiz malzemeye dayandığını gösteriyor. Yine bu çalışmalar, günümüz edisyonlarındaki belirsizliklere ve yöntemsel kusurlara çare olabilecek yeni bir eleştirel baskının gerekliliğine işaret ediyor (Bertolacci 2006, 483-558). Metnin Arapça yazma nüshalarının ve Orta Çağ'da yapılan Latince çevirisinin (Avicenna Latinus 1977-1983) mevcut edisyonlarda göz ardı edilen murakabesi *İlâhiyyât* bölümünde, ya doğrudan İbn Sînâ'nın yaptığı değişiklikleri ya da onun yakın talebelerinin yaptığı dönüştürmeleri yansıtan, önemli yapısal farklılıklar bulunduğunu kanıtlıyor. 1960 Kahire baskısında 450 sayfayı aşan eser on makaleden ibarettir ve her bir makalede çok sayıda fasıl bulunur, ancak yukarıda andığımız gibi metinlerdeki farklılık nedeniyle bazı makalelerin, özellikle beşinci makalenin, fasıllarının sayısı kesin değildir (Mehdevî 1954, 168; Bertolacci 2012a). Elyazmalarını karşılaştırmak, ayrıca İbn Sînâ'nın kullandığı terminolojiye ve onun lüğatinin tarihsel art alanına dair daha kesin bir işaret sunacaktır (Bertolacci 2012b).

METAFİZİĞİN ÖNCELİĞİ VE BİRLİĞİ

İbn Sînâ'nın bilimleri tasnif ettiği metinlerinin yanı sıra diğer eserlerinde de yürüttüğü 'felsefeyi düzenleme' çabalarında olduğu gibi *Şifâ*'da da metafizik, kuramsal felsefenin en son dalı ve dolayısıyla eserin neticesi olarak yer alır. İbn Sînâ'nın ansiklopedik eserleri, kuramsal felsefe içinde metafiziğe biçtikleri yer bakımından birbirlerinden farklıdır. Onun bu tür eserlerinin çoğunda (*Şifâ*'nın yanı sıra, *Hikmetül-'arûziyye*'de, *'Uyûnül-hıkme*'de, *Hidâye*, *Necât* ve *Kitâbü'l-işârât ve't-tenbîhât*) hazırlık, giriş mahiyetindeki mantık bölümünün ardından kuramsal disiplinler dizisi doğa felsefesi, matematik ve metafizik şeklinde veya daha

basitçe, matematik sayılmaksızın, doğa felsefesi ve metafizik şeklinde ilerler. Buna karşın, Farsça kaleme aldığı *Danışnâme-yi 'Alâî* adını taşıyan ansiklopedik kitapta, ayrıca muhtemelen tamamlanmamış haliyle elimize ulaşmış *el-Hikmetül-meşrikiyye*'de sıralama tersine dönmüştür ve çok daha özgün bir yapıdadır. Mantık bölümünün ardından gelen metafizik, bu eserlerde kuramsal felsefenin sonunu değil başlangıcını oluşturur, öyle ki burada öğrenmenin “öznel” düzeni metafiziğin “nesnel” önemine vurgu yapan bir eğilim lehine terkedilmiştir. İbn Sînâ *Şifâ*'da ilk düzen tercihini izler ancak diğerini de bir şekilde benimser. Öte yandan o, birçok yerde, yani bu ansiklopedik eserin ana kavşaklarında, eserin yapısının ana hatlarını ya da bilimler tasnifini tekrar tekrar sunar ki burada metafizik her zaman en sonda gelir; yazarın kendi yazdığı girişte (*Madkhal/Medhal* I, 1, 11.1-13; Gutas 1988, 53-54), eserin ilk faslında (*Madkhal/Medhal* I, 2; Marmura 1980a), *İlâhiyyât*'ın başında (*İlâhiyyât/İlâhiyyât* 1960, I, 1, 3.8-4.17; Marmura çev. 2005, 1-2) ve yine, daha daraltılmış bir ölçekte, doğa felsefesinin başındaki tasniflerde durum budur (buna karşın matematik bölümü böyle bir ana giriş olmaksızın *medias res* başlar). Okura, eserin bir tür haritası ve işleyiş sürecinin takip listesi olarak hizmet eden, ayrıca eserin bu muhtelif bölümlerini tutarlı ve yekpare bir bütün olacak şekilde birbirleriyle bağlayan bu yapısal eskizlerde zaman zaman metafiziğe tüm kuramsal felsefenin şahikası olarak işaret edilir (*Şifâ*'nın psikoloji kısmına bk., *Nefs* 3.12). Eserin önceki bölümlerinde zaten kurulmuş ve ilgili yerlerinde tüm yönleriyle sunulmuş öğretiler, aynı anlayış dâhilinde, tabii kaynaklarının açıktan tasdikiyle birlikte *İlâhiyyât* bahsinde sık sık yeniden hatırlatılır; böylece metafiziğin son disiplin olduğu kabul edilmiş olur. Öte yandan mantığa, doğa felsefesine ve matematiğe ayrılmış bölümlerde gelecek *İlâhiyyât* bölümündeki bazı fasıllara yönelik, ileriye dönük göndermelere de sıkça rastlanır. Bu göndermelerde, ilk defa anıldıkları ilgili bölümlerde bir ön değini olarak özetlenmiş fakat asıl metafizik bölümünde kesin olarak değerlendirilmeyi bekleyen ve özünde mantıkla, matematikle, fizikle ilişkili olan bir dizi kilit öğreti yer alır; *İlâhiyyât* bölümünde söz konusu öğretilerin ilk kez yer aldığı bölümlere yapılan geriye dönük göndermelerle bu bölümlerdeki ileriye tehir etmeler çoğunlukla çakışır (bk. Bertolacci 2006, 272-294). Başka yerlerde olduğu gibi, *Şifâ*'nın çeşitli yerlerinde de (*Burhân* II, 7, 165.3-7.11- 16; III, 1, 194.6-11; *Kıyâs*, I, 2, 13.14-17; *İlâhiyyât* 1960, I, 1, 5.7-8) İbn Sînâ'nın

metafiziğe sık sık 'diğer bilimlerin yalnızca geçerli olduklarını varsaymakla yetindiğı bu epistemolojik ilkeleri, hem genel hem de özel olarak, tartışmaya ve açığa kavuşturmaya vekil tayin edilmiş disiplin' şeklinde işaretlemesi az önce sözü edilen ikinci eğilimle uyumludur. Bu ansiklopedik eserin önceki bölümleriyle metafizik bölümü arasında gidip gelen karşılıklı göndermeler, daha önce ele alınan tüm felsefe disiplinlerinin aslında odak noktası olarak metafizikte birleştiğini *de facto* kanıtlar (metafizikle mantık arasındaki özel bağlantı için bk. Bertolacci 2011b; psikolojiyle metafizik arasındaki ilişki için bk. Druart 2000, 270-273).

Metafizik, yalnızca kendinden önceki felsefi disiplinler (mantık, doğa felsefesi ve matematik) bakımından değil, ayrıca kendini izleyen disiplinler bakımından da *şifâ*'nın epistemolojik merkezidir. Zira metafizik bölümünde bir pratik felsefe özeti yer aldığı gibi, bunun öncesinde de, İbn Sînâ'ya göre pratik felsefenin dayandığı (Kaya 2012) öğretinin (peygamberlik kurumu) tam ayrıntılarıyla aydınlatılması söz konusudur. *İlâhiyyât*'ın son iki faslında (X, 4-5) pratik felsefenin geleneksel üç dalı -yani ahlak, ekonomi (evin yönetimi anlamında) ve siyaset- hakkında kısa ve öz olmasına rağmen oldukça kapsamlı bir izah yer alır. Bu iki fasıl sanki aynı makalenin peygamberlikten söz eden önceki üç faslına bir tür ek gibidir. 1-3. fasıllar daha özel olarak, peygamberliğin genel anlamını, yani göksel (*semavi*) varlıkların dünyevi şeylere etkisini (X,1), peygamberliğin imkânının ve fiili varlığının metafiziksel kanıtlarını, bu kurumun psikolojideki somut işlevini (X, 2) ve peygamberliğin, özellikle kullukla, ibadetle ilişkili olan dinsel içerimlerini (X, 3) ele alır. İbn Sînâ'ya göre peygamberin işlevi bir dinin kuruluşundan ibaret olmayıp kişisel davranıştan tutun da aile yönetimi ve devlet idaresine kadar tüm boyutlarıyla insan yaşamına kurallar koymayı da içerdiğinden pratik felsefe peygamberliğin metafiziksel açıdan ele alınmasıyla ilişkili ve bununla derinlemesine bağlantılıdır. Onuncu makale tümüyle, İslami öğretilerle Grek felsefesi sentezi olan bir pratik felsefe izahından oluşur. İbn Sînâ'nın, *Necât* gibi diğer ansiklopedik eserlerinde pratik felsefe kökünden metafiziğe bağlı kılınır, kendisine daha kısa bir analiz uygulanır ve *İlâhiyyât* X, 3'ün sonucuyla uyumlu olarak kapatılır. *Danışnâme-yi 'Alâî*'de peygamberin yasa koyuşu, ele alınması gereken bir konu olarak ilan edilir ancak burada özel olarak ele alınmaz. Zira bu konu, tam olarak adı konmamış bir başka yerde ele alınmak üzere doğa felsefesinin sonuç kısmının sonunda tehir edilir

(Achena- Massé 1955-1958, 2:90). Tıpkı bunun gibi, *Hikmetül-meşrikiyye*'de de metafizikle bağlantılı kılınmayıp doğa felsefesiyle ilişkilendirilen pratik felsefe, ahlak, ekonomi, siyaset ve peygamberin yasa koyması meselelerinin ayrıntılı bir izahı için ön hazırlık şeklinde tasavvur edilir. Oysa pratik felsefe gerçekte ya, *Necât*'ta olduğu gibi, peygamberin yasa koyuşuna indirgenir ya da, *Danişnâme-yi 'Alâî*'de olduğu gibi, eserde hiç yer almaz; zira içindekiler tablosunda peygamberin yasa koyuşuna (ya da ahlaka, ekonomiye ve siyasete) dair bir inceleme görülmez (Gutas 2000, 167- 69, 177-180). Şu hâlde metafizik yalnızca *İlâhiyyât*'ta, felsefi inşanın hakiki köşe taşı olarak fiilen yerini alır; hem mantıkla ve kuramsal felsefenin diğer iki bölümüyle ilişkili olarak *ex parte ante* hem de pratik felsefeyle ilişkili olarak *ex parte post* (tabii her iki şıkta da dinsel anlamın ilavesi ve felsefi temelle birlikte).

İlâhiyyât, daha önceki ve sonraki eserlerinde de ifade edilen eğilime benzer şekilde İbn Sînâ'nın, birçok farklı adla (I, 3'de açıkça "metafizik" olarak ve başka yerlerde "tanrısal bilim," "ilk felsefe," "bilgelik," "evrensel bilim" ve "en yüce bilim" şeklinde) andığı muteber bilim olan metafiziği, kendi içinde iki kurucu ana bölüme ayırma eğilimini yansıtır; ontoloji ("var olan olarak var olan"a yönelik soruşturma) ve felsefi teoloji (Tanrı'nın ve tanrısal hakikatlerin incelenmesi, zira bunlar "var olan olarak var olan"ın ilk nedeni ve ilkeleridir). İbn Sînâ'nın eserlerinde ontolojiye ve felsefi teolojiye ayrılan yer ve ayrıca bunlara dair incelemelerin kapsamı farklılık gösterir. Fakat tüm bu eserlerde metafizik iki alt dala ayrılan tek bir bilim olarak tasvir edilir (Bertolacci 2006, 149-211). Yalnızca *el-Hikmetül-meşrikiyye*'de görünüşe göre daha farklı bir bölümlenme uygulanmıştır; bu ansiklopedik eserin başındaki bilimler tasnifinde ontoloji ve felsefi teoloji metafiziğin bütünleyici iki parçası olmayıp, ilki "evrensel bilim" (*el-'ilmü'l-küllî*) ve ikincisi "tanrısal bilim" (*el-'ilmü'l-ilâhî*) olmak üzere farklı adlar taşıyan müstakil ve bağımsız iki kuramsal bilimdir (İbn Sînâ, *el-Hikmetül-meşrikiyye*, 7.5-7, 8.9-10; Gutas 2000, 168-69; "evrensel bilim"ın ontolojinin adı olarak kullanılması için ayrıca mantık bölümüne bk. 16.17.20, 17.21). Metafiziğin bu şekilde, ontoloji ve felsefi teoloji olmak üzere iki bölüme ayrılması öğreti odaklı bir zemine dayanır, çünkü metafiziğin ele aldığı tanrısal gerçeklikler de ikiye ayrılır; maddeden tümünden ari olanlar ve maddeyle kısmen karışmış olanlar (İbn Sînâ, *el-Hikmetül-meşrikiyye*, 6.23-7.1, 7.2-4). Ancak bu yaklaşım, İbn

Sînâ'nın başka yerlerde benimsediği yaklaşıma, yani metafiziğin ele aldığı mevcudiyetlerin, çeşit çeşit olsalar da tek bir sınıf oluşturduklarını kabul eden yaklaşıma zıttır (örneğin bk. *Aksâm*, 84.24-85.2; *Îlâhiyyât* 1960, 15.17-16.8). İki bölümlü metafizik tasnifinin oldukça kapsamlı epistemolojik sonuçları vardır; metafiziğin bu şekilde ikiye ayrımı geleneksel üç katmanlı kuramsal felsefe tasnifini değil de dört katmanlı bir tasnifi içerir. Kuramsal felsefenin dört dala ayrılması ise İbn Sînâ'yı, tutarlılık adına, aynı şekilde eşi görülmemiş 'dört katmanlı pratik felsefe' tasnifine iter ki bu tasnifte ahlak, ekonomi ve siyasetin yanına peygamberin yasa koyması da eklenmiştir (İbn Sînâ, *el-Hikmetül-meşrûkiyye*, 7.8-8.7); her ne kadar bu daha kapsamlı pratik felsefe tasnifi daha daraltılmış bir ölçekte tatbik edilmek durumunda olsa da (*Hikmetül-meşrûkiyye*, 8.10-11). *Şifâ*'da, biri "varlık olarak varlık"la uğraşan *metaphysica generalis* diğeri varlığın ilk nedeni olarak Tanrı'yı ele alan *metaphysica specialis* olmak üzere birbiriyle derinden ilişkili iki bölümü olan tek bir bilim şeklinde tarif edilen metafizik anlayışından evrensel ontolojinin felsefi teolojiden kesin çizgilerle ayrıldığı *Hikmetül-meşrûkiyye*'deki tasnif yaklaşımına geçiş İbn Sînâ'nın, *Şifâ*'ya ve diğer ansiklopedik eserlerine kıyasla bu eserde daha özgün ve bağımsız bir ifade tarzını izlediğinin apaçık işaretidir (özellikle bk. *Hikmetül-meşrûkiyye*, 7.5-7; Gutas 1988, 254). Öte yandan, *Hikmetül-meşrûkiyye*'nin metafizik bölümü bugün elimizdeki yazmalarda bulunmadığı için, bu daha inceltilmiş epistemolojik metafizik kavrayışının eserin metafizik bölümünde fiili açıdan ne türden bir etkisi olduğu tam anlamıyla değerlendirilemez. O halde, metafiziğin (ve bunun sonucu olarak kuramsal felsefenin) içsel yapısını anlamamanın alternatif ve daha katı yollarının da mevcut olduğuna işaret eden, *Hikmetül-meşrûkiyye*'deki şu genel emareler -ki söz konusu emarelerin, eserin gerçek içeriğiyle mutabık olup olmadığı hâlâ doğrulanmamıştır- bir yana bırakılırsa, *Îlâhiyyât*'ta sergilendiği şekliyle metafizik disiplininin içerden eklemli yekpareliği İbn Sînâ'nın genel olarak tercih ettiği yapısal kalıbı temsil eder.

KAYNAKLAR

Îlâhiyyât, İbn Sînâ'nın metafizik kaynaklarını yeni bir bağlama oturtmada izlediği özgün yolun en iyi örneğidir. *Şifâ*'nın kendine özgü bir niteliği olarak her yerinde görülen, devamlılık ve yenilemenin birlikte işle-

mesi durumu *İlâhiyyât* bölümünde zirveye çıkar. Burada İbn Sînâ'nın ana kaynağını (Aristoteles'in *Metafizik*'i) ve metafizik geleneğinde bu eseri takip eden diğer kaynakları kullanım tarzı, onun bir yanda, anılan Aristoteles eserine ve bu eserin daha sonraki yankılarına bağlı kalma ve diğer yanda, katkı yapmak istediği metafizik geleneğini yenileme tutumlarını birleştirmede nasıl da başarılı olduğunu gözleme imkânı sunan mümtaz bir gözetleme mevziidir (bk. Bertolacci 2006). *Şifâ*'nın diğer bölümlerinde de alanda sözü geçen metinlerin özgün bir şekilde uyarlanmasına rastlanabilir (örneğin, doğa felsefesi bağlamında bk. Hasnawi 2000, 510-511; Hasnawi 2002); ancak örnek aldığı yakın ve uzak kaynaklara kıyasla *İlâhiyyât*'ın özgünlüğü *Şifâ*'nın başka bir yerinde bulunamayacak benzersiz bir durumdur.

Metafiziğe dair önceki eserlerine nazaran *İlâhiyyât*'ta İbn Sînâ'nın Aristoteles'in yetkesine yaklaşım tutumunu değiştirmesi ve onu daha az esas alması dikkat çekicidir. Öncelikle, burada Grek üstattan daha az doğrudan alıntı yapılmıştır; mesela, daha eski tarihli *el-Mebde' ve'l-me'âd*'da *Metafizik*'in Λ kitabından sekiz açık alıntı yapılmışken *İlâhiyyât*'ın koşut bölümlerinde bunlardan yalnızca dördü alıntılanır (bk. *Mebde'*, 34.3; 61.10 = *İlâhiyyât* 1960, 392.4; 61.18 = *İlâhiyyât* 1960, 392.9; 62.3 = *İlâhiyyât* 1960, 392.15-16; 68.7 = *İlâhiyyât* 1960, 401.16; 68.14; 68.21; 85.8). İkinci olarak, *İlâhiyyât*'ta "Aristoteles" adı yerine "İlk Hoca" (*el-mu'allimül-evvel*) ve "Metafizik" kitabının adı yerine "İlk Ders" (*et-ta'limül-evvel*) şeklindeki malum tabirlere geçiş suretiyle Aristoteles'e daha dolaylı bir gönderme üslubu benimsenir. Bu geçiş bir yandan, Aristoteles'in felsefedeki mutlak yetkesini ve eserlerinin alandaki hükümlerliliğini vurgularken, öte yandan tarihsel bir sima olarak Aristoteles'le ve onun aktarılmış eserleriyle araya kademe kademe mesafe konduğuna işaret eder. Aynı şekilde burada, Grek üstadı sırf adının şöhretinden dolayı bilinçsizce takip etmek yerine onun öğretilerine değer biçme niyeti de söz konusudur (bk. Gutas 1988, 286-93; Bertolacci 2006, 318-319, 560-561, 573). Son olarak, Aristoteles'e bu şekilde daha az bağlılık, birtakım örtülü eleştirilerin isyanıyla da ilişkilidir ki bu eleştirel tutum *İlâhiyyât*'ın dikkat çeken bir diğer "biçimsel" özelliğidir. İbn Sînâ, burada Aristoteles ve *Metafizik*'ten yalnızca "İlk Hoca" ve "İlk Ders" adıyla alıntı yapmakla kalmaz, yanı sıra "eski-ler" (*el-evvelûn*), "bir topluluk" (*el-kavm*), "herhangi biri" (*men*), "derler ki" (*yekûlûne*) ve "sanılır ki" (*zunne*) gibi birtakım genel adlar, sıfatlar ve

filler kullanarak daha kapalı tabirlerle ya da Aristoteles'in zaman zaman tartıştığı *endoxa* veya ortak kanıların altını çizen belirsiz ifadelerle "ortakça inanılan" (*el-meşhûr* vesaire, bk. Bertolacci 2006, 319-320) de alıntı yapar; bu alıntılama tarzında genellikle bir eleştiri tınısı vardır. *İbn Sînâ*, kesin oldukları halde belirsizce ifade edilmiş bu alıntılar aracılığıyla, sanki *İlâhiyyât*'ta "İlk Hoca"ya katılmadığı noktaları kılıfına uydurarak serdetme amacındadır. Bunu da "İlk Hoca"ya ve onun metafizik dersine hürmetsizlik etmeden böylesi bir dolaylı ifade tarzını kullanarak yapar. *İlâhiyyât*'ta olduğu gibi *Şifâ*'nın diğer bölümlerinde de bir karaltı gibi görünen bu örtük Aristoteles eleştirisi -ayrıca *İnsâf*'ta Grek filozofla açık bir münakaşa söz konusudur (örneğin bk. *Şerhu Lâm*, 23.21; 30.23; 31.11-18; Gutas 1988, 288 ve n. 12; Pines 1987, 191-192)- *İbn Sînâ*'nın tüm külliyatında Aristoteles'e karşı hem "biçimsel" hem de daha özsel açılardan duyduğu saygı, hürmet ve itaat duygusunun karşılığı olarak görülebilir. Genel itibariyle o, Aristoteles'in "eleştirel" bir değerlendircisi olarak; yani bir yandan diğer antik üstatlara nazaran "İlk Hoca"nın üstünlüğünden ve onun muazzam başarılarından kuşku duymayan, ama öte yandan Aristoteles örneğinin kusurlarını saptayıp düzeltebilecek yetenekteki bağımsız bir düşünür olarak, bu vasıfları taşıyan bir Aristoteles taraftarı olarak görünür.

İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten düşünce bakımından bağımsızlığı *İlâhiyyât*'ta *Metafizik* metninin baştan ayağa yeniden işlenmesine neden olmuştur. Bu ayrıntılı yeniden değerlendirmede kökten iki dönüştürme söz konusudur. *İbn Sînâ* ilk olarak "biçim"i, yani Aristoteles'in eserindeki bilimsel kılığı değiştirmiştir. Bu doğrultuda "içerik" de, yani eserin müstakil fasıllarının öğretisel kasıtları ve yapıları da dönüşmüştür. Biçimsel değişikliklerin dört ana sahada etkisi olmuştur; metafiziğin konusu, yapısı, yöntemi ve diğer bilimlerle ilişkisi. Öte yandan burada *Metafizik*'in içeriği de fasılların farklı şekilde düzenlemesi, Aristoteles düşüncesinin kendinden sonra gelen hem Grekçe hem Arapça felsefi düşünümle bütünleştirilmesi ve bazı özgün, kilit öğretilerin ilk defa ortaya konması aracılığıyla yeniden işlenmiştir. Bu değişikliklerin bütünü düşünülürse *İbn Sînâ*'nın felsefe tarihindeki bu hükümran metafizik metninde, anılan iki yolda hakiki bir "reform" yapıldığı söylenebilir.

İlk bağlamda, *İbn Sînâ* metafizik biliminin konusunun Aristoteles'in *Metafizik*'te çizdiği resimden tamamen farklı ve bir şekilde bu resme kar-

şıt olduğunu gösterir. Zira İbn Sînâ'ya göre metafizik asli ve temel olarak, “var olan” a dair bir incelemedir (krş. Aristoteles, *Metafizik*, Γ.1, 1003a20-26), çünkü metafiziğin mevzuu “var olan olarak var olan”dır. İbn Sînâ Tanrı ve ilk nedenleri metafiziğin bu şekilde tanımlanan mevzuundan hariç tuttukten sonra, meseleyi art arda sıraladığı üç delil getirme aracılığıyla ayrıntılarıyla kanıtlar (I, 2. fasıl). Ancak “var olan olarak var olan”ın asli odak olması metafiziğin bir başka açıdan ilk nedenlere ve Tanrı'ya yönelik bir inceleme olmasını engellemez (krş. Aristoteles, *Metafizik*, A.1, 981b28-29; A.2, 982b9-10), çünkü Tanrı ve ilk nedenler metafiziğin varmak istediği “hedef”tir, yani “var olan” hakkında yürütülen soruşturmanın nihai sonucudur. Metafizik, bir başka bağlamda, maddi olmayan ve hareketsiz şeylerin incelenmesini de içerir (krş. Aristoteles, *Metafizik*, E.1, 1026a13-23), çünkü hem Tanrı ve ilk nedenler hem de “var olan olarak var olan” bu türden gerçekliklerdir. Şöyle ki Tanrı ve ilk nedenler (en azından biçimsel, etken ve ereksel etkinliklerinde) doğaları gereği gayri maddidir, öte yandan “var olan olarak var olan” da kendisinde hem maddi hem gayri maddi varlıkları barındırıp hiç değilse kısmen ve yüksek derecelerde maddi olmayan dünyaya ait olduğundan “ilkesel bakımından” gayri maddidir. İbn Sînâ felsefe tarihinde metafiziğin mevzuu meselesine ayrı ve ayrıntılı bir inceleme ayıran ilk düşünürdür. Bu tutumunun kendinden sonraki Arap ve Latin felsefesine muazzam etkisi olacaktır (Fakhry 1984; Davidson 1987, 284-288; Gutas 1988, 238-254; Hasnaoui [sic] 1991, 235-239; Ramón Guerrero 1996; Bertolacci 2006, 111-147).

Mevzuu olarak “var olan”ın belirlenmesiyle uyumlu şekilde metafizik, *İlâhiyyât* bölümünde gayet iyi tanımlanmış bir yapıya göre yorumlanır. Bu yapı, bölümlerin bir ölçüde konu dışı olarak düzenlendiği *Metafizik*'teki tertibin yerini alır (Bertolacci 2006, 149-211). Şematik açıdan ifade edersek, daha tutarlı olan bu yapı iki dikey aksın üç yatay katmanla kesişiminin sonucudur. Dikey akslar; “var olan olarak var olan”ın incelenmesi ve bununla yakından bağlantılı bir kavramın, “bir olarak bir”in aynı tarzda incelenmesidir (kısa ve özlük kaygısıyla bu iki aks artık Ontoloji ve Birbilim [*Henology*] şeklinde adlandırılacak). Yatay katmanlar ise “var olan” ile “bir”in türlerine, hususiyetlerine ve nedenlerine dair incelemelerdir. Ontoloji, metafiziğin ilk ve ana aksıdır, çünkü o, bu bilimin mevzuunu oluşturur. Ontolojide üç katmanlı bir analiz söz konusudur; 1) “var olan”ın türlerinin incelenmesi (OntolojiT; tözün (*cevher*) kategorileri, nicelik, nitelik

ve ilişki hakkındaki II-III, 1; III, 3-5; III, 7-10. fasıllar), 2) “var olan”ın *hususiyetlerinin* incelenmesi (OntolojiH; önce olan-sonra olan, kuvve-fi-il, mükemmel-noksan, bütün-parça, tümel-tikel ve neden-etki hakkındaki IV-VI. makaleler) ve 3) “var olan”ın ilk nedenlerinin ve ilkelerinin incelenmesi (OntolojiN; VIII-X, 3 arasındaki fasıllar). “Var olan”ın nihai nedeni Tanrı olduğuna göre OntolojiN felsefi teolojiye denk düşer (bu yüzden de burada OntolojiN/Teoloji şeklinde adlandırılacak) ve Tanrı’nın varlığının kanıtlanması, O’nun doğasının incelenmesi, kozmoloji, Tanrı savunusu (*Teodise*), eskatoloji ve peygamberlik gibi konuları derinlemesine izah eder. Bununla benzer çizgide ancak daha dar ölçekte “bir” kavramıyla uğraşan Birbilim ise Ontolojiye kıyasla daha kısa ve tamamlayıcı mahiyetteki akstır. Birbilim de iki kısma ayrılır; a) “bir”in ve “çok”un türlerinin incelenmesi (BirbilimT; III, 2-6, 9 arasındaki fasıllar ki OntolojiT’deki nicelik incelemesiyle çakışır), yani “ilineksel (*arazî*) bakımdan” ve “özel (*zati*) bakımdan” bir olanın (özü bakımından bir olan da cins, tür, ayırım, ilişki, taşıyıcı nesne ve sayı bakımından “bir” şeklinde bölümlere ayrılır), mutlak ve görelî çokluğun, ayrıca birlik-çokluk karşıtlığının incelenmesi, b) bu “bir”lerin hususiyetlerinin incelenmesi (BirbilimH; VII, 1. fasıl), burada ilineksel (*arazî*) olarak aynılık, özel(*zati*) olarak aynılık, başkalık, ötekilik, farklılık, yoksunluk ve karşıtlık gibi konular incelenir. Birbilimin en üstteki basamağı, Tanrı’nın birliğini genişçe ele alan (VIII, 4-5) ve dolayısıyla *İlâhiyyât*’ta metafiziğin zirvesini ve doruğunu -ya da İbn Sînâ’nın tabiriyle “mührü”nü- temsil eden OntolojiN/Teoloji ile çakışır. Eserin bu şekilde düzenlenen ana gövdesi birkaç yapısal ilaveyle zenginleştirilir; a) metafiziksel bilginin kaynağına dair giriş mahiyetinde bir bölüm (I, 1-4. fasıllar; İbn Sînâ burada antik *prolegomena* geleneği izleyerek, uğraşılacak disiplinin hedefi, yararı, mertebesi, adı ve bölümlerine dair temel bilgiler sunar, ayrıca kendisine özgü olarak mevzuya dair bir tartışma ekler. I, 5-8. fasıllar; burada İbn Sînâ’nın temel kavramlara, kendisi sayesinde var olan Zorunlu Varlık ile onun sayesinde var olan mümkün varlık arasındaki hayati ayırma, Zorunlu Varlık’ın birliğinin kanıtına ve mantık aksiyomlarına dair görüşü, daha özgün olarak sunulur), b) Aristoteles öncesi filozofların, özellikle Platon ve Pythagorasçıların çürütülmesine ayrılmış bir ara fasıl (VII, 2-3. fasıllar), c) pratik felsefe hakkında bir ek (X, 4-5. fasıllar).

Aristoteles’in *Metafizik*’indeki yönteme kıyasla *İlâhiyyât*’ın yöntemi hem daha çok kesinlik peşindedir -yani, tanıtımlar gibi sıkı delillere

daha çok bağlıdır- hem de daha az diyalektiktir -yani herkesçe kabul edilen doğruya daha az güvenen ve doğruyu keşfetme araçları olarak itirazlara, sorulara ve kuşkulara daha az bel bağlayan bir yapıdadır (Bertolacci 2006, 213-263). İbn Sînâ, bir yandan, tanıtlayıcı bir bilim olarak metafiziğin konumunu ve insan bilgisinin empirik kısıtlılığından doğan sınırlarını açıklığa kavuşturur (Gutas 2012a, 414-417); Aristoteles'in özgün kanıtlama çabalarını tasım (*kıyas*) biçiminde yeniden işler; kanıtların öncüllerinin doğruluk ve kesinliğine ciddi bir dikkat gösterir. O, aynı anlayışla, tanıtılamalara başvurma işlemini "analitik" diyebileceğimiz birtakım yordamlarla tamamlar; bunlar analiktir çünkü bölerek kanıtlamalar, terminolojik ayrımlar ve geniş kapsamlı tasniflerin yanı sıra kavramların, terimlerin ve gerçekliğin hallerinin adım adım izahını içerir. İbn Sînâ öte yandan, Aristoteles'in benimsediği diyalektik yordamların rollerini ve görüş mesafelerini azaltmaya çabalar. O, bu yüzden *Metafizik* A, M ve N'deki doksografileri, bu kitapta olduğu gibi eserin başına ve sonuna, yani bu yerleştirme tercihiyle önemli kılınacak mevzilerine yerleştirmeyip Birbilim'in bir eki olarak işler (VII, 2-3. fasıllar). İbn Sînâ aynı şekilde, *Metafizik* B kitabındaki *aporiaları* oldukça kısa bir fasılda ele alıp onları asıl olarak *İlâhiyyât*'ın farklı yerlerinde açar ve mutlaka çözümleriyle bağlantılandırır. Bunlara ilaveten, hesaba kattığı onlarca kuşkuyla, soru ve itirazlara daima belirgin karşılıklar verir.

Aristoteles'de olduğundan daha sistematik ve tutarlı biçimde İbn Sînâ'da metafizik, bilimler sisteminin şahikasıdır (Bertolacci 2006, 265-302). *Şifâ*'nın içindekiler tablosuyla eş olacak şekilde bilimlerin bu somut tasnifinde metafizik, diğer tüm bilimlerin ilkelerini belirleyen, bu bilimleri birbiriyle bağlantılı kılan ve hiyerarşik olarak düzenleyen *regina scientiarum* işlevini üstlenir. Beri yandan, metafiziğin değerlendirmeye aldığı bu ilkeler tüm bilimler için ortak olan mantık yasaları ve her bilimin müzakere etmeksizin kullandığı ("var olan," "şey," "zorunlu," "bir" gibi temel ve) evrensel kavramlardır. Metafizik ayrıca her bir münferit bilime ve onların mevzularına uygun olan ilkeleri, yani her bilimin epistemolojik hipotezlerini açıklığa kavuşturur. Metafizik böylece diğer bilimlerin mevzularının hem ne olduklarını hem de nasıl olduklarını belirler (mesela, mantık söz konusu olduğunda "tümeller" ve "kategoriler" in, doğa felsefesinde madde ve biçimin (*sûret*), matematikte sürekli ve süreksiz niceliklerin bu bilimlerin konusu olduklarını ve hallerinin nasıl olacağını vazeder,

kurar). Bu vazetme işlemi kuramsal felsefenin üç dalının, yani mantık, doğa felsefesi ve matematiğin alt dalları için de geçerlidir. Öte yandan pratik felsefenin vaz'ı, yukarıda gördüğümüz gibi, OntolojiN'nin/Teoloji'nin sonunda yer alan peygamberlik faslında gerçekleşir (X, 1-3. fasıllar).

Metafizik müfredatının *İlâhiyyât*'ta yeniden şekillendirilmesine gelince, İbn Sînâ bunun için *Metafizik*'in birden çok Arapça çevirisini ve çeşitli alıntılama yöntemlerini kullanarak bu Aristoteles eserinin mutad olduğu üzere ayrıldığı 14 kitabın (muhtemelen K kitabı hariç) hepsinden alıntı yapar. Ancak izlediği yöntem Aristoteles eserindeki düzenden çarpıcı şekilde farklıdır. Bu yüzden A kitabının konuları *İlâhiyyât*'ın başında değil Birbilim'in sonunda (VII, 2-3) yer alır. *Metafizik* α.1-2'deki öğretisi ise daha "ileriye," yani *Metafizik* Λ.6-10'a denk düşecek şekilde OntolojiN'ye/Teoloji'ye aktarılmıştır (VIII, 4-8'deki dağınık konular). Γ kitabının akıbeti ise tam tersi yöndedir; bu bölüm diğer bölümlerin "ötesine yerleştirilmemiş" aksine *İlâhiyyât*'ın ön tarafında yerini almıştır (metafiziğin mevzuu hakkındaki medhalde ve mantık aksiyomlarının savunusu hakkında girişte) ki burada epistemolojik açıdan çok önemli bir rol üstlenecektir (Houser 1981, 1999; Bertolacci 2006, 375-401). E kitabının ilk faslıyla birlikte Γ kitabı da medhaldeki bazı konuların ilham kaynağıdır. Ayrıca E kitabının 2-4. fasılları giriş ve OntolojiT'deki bazı ikincil konularının zeminidir. Z kitabının (ve daha az oranda H kitabının) öğretisi OntolojiT'deki töz (*cevher*) incelemesini (II. makale), ayrıca OntolojiH'deki tümeller soruşturmasıyla (V. makale) maddi ve biçimsel (*sûrî*) nedenler soruşturmasını (VI, 4. fasıl) şekillendirir. Θ kitabının kapsamlı bir özeti de OntolojiH'deki kuvve ve fiil çözümlemesinde yerini alır (IV, 2. fasıl). I kitabı BirbilimH'nin ana kaynağıdır (VII, 1. fasıl). Nihayet, M ve N kitapları A kitabıyla birlikte Birbilim'in sonunda alıntılanır. *Metafizik*'in geri kalan kitapları ise ayrı olarak düzenlenmek yerine *İlâhiyyât*'ın çeşitli yerlerine "dağıtılmıştır." İbn Sînâ bu yüzden, B kitabındaki bazı *aporialara* girişin, OntolojiH'nin ve OntolojiN'nin/Teoloji'nin farklı yerlerinde gönderme yapar (Bertolacci 2006, 403-440). Aynı şekilde Δ kitabından devşirilmiş birkaç terminolojik ayırım da *İlâhiyyât*'ın birçok bölümünde (özellikle medhal, giriş, OntolojiT-BirbilimT, OntolojiH ve BirbilimH'de) yer alan çeşitli incelemelerin dilsel hazırlığı olarak (zaman zaman eleştirel bir tınıyla) hizmet eder. İbn Sînâ, *Metafizik*'in müfredatını genel olarak üç ana "kutup" etrafında yeniden işler; a) Γ ve E, 1'den

gelen epistemolojik kutup (medhal ve giriş), b) asli olarak Z, H, Θ ve I kitapları tarafından kurulan ontolojik-birbilimsel kutup (OntolojiT-H ve BirbilimT-H); bu kutupta B kitabı “çözüm bulucu” rolünü üstlenirken Δ kitabı burada yürütülecek tartışmanın dilsel hazırlığını yapar ve A, M, N kitapları doksografi açısından birer tamamlayıcı olarak hizmet eder, c) Aristoteles’le ilişkili olan kısmını α.2 ve Λ.6-10 kitaplarının kurduğu teolojik kutup (OntolojiN/Teoloji).

İbn Sînâ *İlâhiyyât*’ta, yukarıda aktarıldığı şekliyle, *Metafizik*’in bilimsel kılığını ve içeriğini dönüştürmekle kalmamış, ayrıca bu Aristoteles eserinin ana gövdesini diğer Aristoteles eserlerinden ya da Grekçe ve Arapça Peripatetik geleneğe ait diğer kaynaklardan veya onun kendi kültürel bağlamından alınan konularla birleştirmiştir. İbn Sînâ’nın, Aristoteles’in ayak izlerinden giderek Platon’un fikirlerini ve öğretisini açık sözlülükle eleştirmesine bakılırsa (Marmura 2006; Bertolacci 2009; Porro 2011) ayrıca dönemin Arapça felsefesinde hâkim olup Aristoteles’e isnat edilen Yeni-Platoncu metafizik eserlerini (Plotinosçu *Sözde Teoloji/Theologia Aristotelis* ve Proklosçu *Nedenler Kitabı/Liber de Causis*) nadiren kullanması göz önüne alınırsa -ki İbn Sînâ görünüşe göre zaten bu eserlerin Aristoteles’e aidiyetinden kuşkuluyor ve bunlardaki öğretisel hataları düzeltmeye çalışıyordu (bk. Adamson 2004; Bertolacci 2006, 47 ve not. 29)- *İlâhiyyât*’ta Platoncu geleneğe yapılan başvuruların, onun Peripatetik tohumuna kıyasla oldukça zayıf ve dolambaçlı olduğu söylenebilir (bk. Aouad 1989; D’Ancona 2000; D’Ancona 2003; Bertolacci 2006, 455-460; D’Ancona 2007). Şu halde İbn Sînâ *Metafizik*’in epistemolojik kılığını yeniden şekillendirirken bu eser dışında üç ana kaynağa başvurmuştur; a) *Organon*, özellikle de *Birinci Analitikler* ki bizzat Aristoteles de bunları *Metafizik*’in Γ ve E.1 kitaplarında metafizik bilimine biraz çekingence uygulamıştır (Marmura 1990, 89-98; Hasnawi 2013), b) metafizik bilimine dair bazı mülâhazalar; İbn Sînâ bunları Afrodisiyalı Aleksandros’un ve Themistios’un Arapça çevirileri mevcut olan *Metafizik* şerhlerinde, ayrıca *İlâhiyyât*’ın ilk 4 faslına, ama doğrudan ama dolaylı olarak, ilham vermiş (Lizzini 2005; Bertolacci 2006, 169-170) ve Aristoteles eserlerine *prolegomena* olarak yazılmış Grekçe geç dönem giriş kitaplarında bulabilmiştir, c) Aristoteles’in Arap yorumcuları, hepsinden öte Fârâbî’nin *el-İbâne ‘an ġarazı Aristûtâlis fî kitâbi mâ ba’de’t-tabî’a* (Aristoteles’in *Metafizik Kitabındaki Maksadını Açıklama*) kitabında sunduğu sıkı metafizik “tasarısı” ki

buradaki tasarı da Ammonius Hermiae'nin, Aristoteles'in *Metafizik*'inin gayesi hakkında yazdığı, Grekçesi kayıp olup Arapça kaynaklarda anılan çalışmasından devşirilmiştir (bk. Bertolacci 2006, 37-64). İlahiyyât'ın OntolojiN/Teoloji bölümü ise Aristotelesçi olan ve olmayan verilerin apaçık görünecek şekilde birleştirildiği bölümdür. Bu bölümde *Metafizik* α.2 ile Λ.6-10'un bağlantılı kılınması Kindî'nin *Metafizik*'in içeriğini seçici şekilde tasarlamasını yansıtır, ayrıca bu tutum İbn Sînâ'nın *Metafizik* eserine gençliğinde, yani Fârâbî etkisinden önceki döneminde yaklaşma tarzının kalıntısıdır. Bölümün Aristotelesçi çekirdeği bazı ilavelerle, yani Afrodisiaslı Aleksandros'un ve Themistios'un *Metafizik* hakkındaki eserlerinden; *Metafizik* kitabının, dönemin Arap felsefesinde tedavülde olan sözde-Aristotelesçi, aslında Yeni-Platoncu uzantılarından; Fârâbî'nin metafizik ve siyasetle ilgili bazı çalışmalarındaki teoloji bölümlerinden alınma ilavelerle genişletilmiştir. Üstelik burada, evrenin Tanrı'dan taşması şemasında matematiksel kalıplar iş başındadır (R. Rashed 2002). Son olarak, eserin diğer bölümlerinde tartışılan teolojik görüşlerin yanı sıra OntolojiN'nin/Teoloji'nin örnekleri, terminolojisi ve konuları da İbn Sînâ'nın, İslam dininin akli payandalarının metafizik biliminde ifade edilen felsefi dünya görüşüyle uyumlu olduğunu ve bununla aydınlatıldığını gösterme niyetine işaret eder (Marmura 1991-92, 2012). Bu açıdan bakıldığında *Şifâ*'nın *İlahiyyât* bölümü "bağlamsal" bir *Metafizik* okumasının, yani metni yorumlarken asıl metinle birlikte diğer Aristoteles eserlerine, (hem Arapça hem Grekçe) Aristoteles geleneğine, metafizik düşünümün aynı kökten gelen akraba türlerine (Yeni-Platoncu sözde-Aristotelesçi metafizik eserleri) ve kendi çevresinin kültürel eğilimlerine (İslam teolojisi) de bakan bağlamsal bir okumanın en önde gelen örneğidir.

ANA ÖĞRETİLER

İbn Sînâ önceki geleneği ayrıntılarıyla ele alırken metafizik biliminin çerçevesine birçok özgün öğreti katmıştır. *İlahiyyât*'ın hiçbir bölümü Aristoteles'in *Metafizik*'inin ya da başka Grekçe ve Arapça eserlerin kelimesi kelimesine naklinden ibaret değildir ve hakikaten bu cildin her faslında daha öncesi olmayan birtakım kavrayışlar bulunabilir. İbn Sînâ'nın kendine özgü öğretilerinin ayrı ayrı açıklanmasına ayrılmış, çeşitli boyutlarda birçok çalışma yapılmıştır, ayrıca bazı genel sunumlar da mevcuttur

(diğerleri arasında şunlar en yakın tarihli olan çalışmalardır; Menn 2013 ve Adamson 2013). Ancak eserin öğreti bakımından taşıdığı mananın bütüncül bir resmi henüz çizilmemiştir. İbn Sînâ zihninin ürünleri olarak görülebilecek metafizik öğretilerinden bazıları dar kapsamlı olup eserin yalnızca belli yerlerinde bulunur. Diğer bazılarıysa, her şeyi ilgilendiren şu kapsamlı yapıları ve temel olma özelliklerinden dolayı eserde tekrar tekrar ele alınmıştır ve bunlar eserin çeşitli konularını birbirleriyle bağlamaya, onlardan yekpare bir bütün çıkarmaya güç yetirebilecek yapıdadır. Anılan iki öğreti sınıfından ilkinde ait olanlar şunlardır; kategorilere, özellikle töz (cevher) ve ilişki kategorisine dair öğreti (Marmura 1975; Stone 2001; Lizzini 2004; Zghal 2006; Pazouki 2007; Tegtmeier 2007); tümeller kuramı (Marmura 1992; Black 1997; De Libera 1999; Druart 2012); nedensellik açıklaması (Marmura 1981; Ivry 1984; Marmura 1984a; Wisnovsky 2002; Bertolacci 2002; Wisnovsky 2003a, 181-195; Wisnovsky 2003b; Richardson 2013); Tanrı'nın doğası, fiilleri ve bilme tarzının incelenmesi (Marmura 1962, 1985; Acar 2004; Zghal 2004; Acar 2005; Adamson 2005; McGinnis 2011b; Black 2012); evrenin Tanrı'dan taşma (feyezan) süreci ve kozmoloji (Frank 1992; Janssens 1997; M. Rashed 2006; D'Ancona 2007; Acar 2010; Janos 2011; Lizzini 2011; McGinnis 2011a); tanrısal takdirle yönetilen dünyada kötülüğün varlığına dair izah (Inati 2000; M. Rashed 2000, 223-224; Steel 2002); insan nefsinin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu (Michot 1986; Gutas 2012b).

Üç temel öğreti, yukarıda tasnif edilenlerden ikinci sınıfa dâhil öğretileri temsil eder; 1) oldukça geniş kapsamlı yapısal içerimleriyle, yukarıda zaten andığımız, metafiziğin mevzuu hakkındaki kuram, 2) aslında tüm eserin kuramsal laytmotifi olan öz-varoluş (*vücûd-mahiyet*) ayrımı, 3) Tanrı'nın varlığının metafizik açısından kanıtlanması; İbn Sînâ'nın metafiziğin mevzuu ve nedensellik hakkındaki görüşü zemininde yükselen bu yaklaşım Ontoloji'nin/Teoloji'nin başında yer alır. İbn Sînâ'nın vazettiği ve Tanrı'dan gayri tüm varlıklar için söz konusu olan öz-varoluş (*vücûd-mahiyet*) ayrımı belki de onun kendi öğretileri içinde en meşhur olanıdır. Her ne kadar antik Grek felsefesinde kökleri ve İbn Sînâ öncesi Arapça felsefe geleneğinde selefleri bulunsada (Burrell 1986; Adamson 2002; Strobino 2015) bu öğreti özünde İbn Sînâcı bir öğreti olarak kabul edilebilir, üstelik kendisinden sonraki Arap ve Latin felsefesindeki başarısı öğretinin yeniliğini ve çok yönlü kulla-

nışlılığını açıklar (Hasse- Bertolacci 2012). Üstüne üstlük bu öğreti “şey” (“özü olan”) ve “var olan” (“varoluşu olan”) gibi iki temel kavram arasındaki farkı belirlemek suretiyle İbn Sînâ’nın “şey” ve “var olan”ın yanı sıra “bir” ve “zorunlu” gibi temel kavramlarla işleyen öğretisinin zemini olmuş ve İbn Sînâ’nın metafiziğin yapısına dair -yukarıda gördüğümüz- kavrayışından Orta Çağ Latin felsefesindeki aşkınsallar kuramına giden güzergâhı yönlendirmiştir (Marmura 1984b; Druart 2001; Lizzini 2003; Wisnovsky 2003a, 197-263; Aertsen 2008; Bertolacci 2008b; Koutzarova 2009; Menn 2012). Bu öğretinin bilimsel terminolojiyle geleneksel sunumuna göre, ister dışsal gerçeklikte ister insan zihninde var olsunlar, bir üçgen veya at benzeri yaratılmış şeylerin belirlenmiş özleri vardır (üçgen için “üç köşeli geometrik şekil olmak” ve at için “sallanan yele ve kuyruğa sahip, dört ayaklı ve toynaklı hayvan olmak” gibi). Dünyevi tüm varlıklardaki varoluş dışsal bir neden tarafından belirli bir öze zorunlu olarak bağlı kılınmış ve bu yüzden olumsal bir yapıdayken Tanrı’nın varoluşu herhangi bir özün ardından gelmez, ya da basitçe söylenirse herhangi bir öze çakışmaz ve dolayısıyla Tanrı bir nedeni olmayan, kendinde zorunlu varlıktır; Tanrı, zorunlu olarak kendi zatiyla kaimce var olan tek varlıktır. Öz-varoluş (*vücûd-mahiyet*) ayrımı, sürekli tekrarlanan tasavvur-tasdik (*kavramsallaştırma-onama*) çifti gibi temel, epistemolojik bazı kavramlarla at başı gittiği için, ayrıca İbn Sînâ’nın metafizikle diğer bilimler arasındaki ilişkiye yaklaşımını (metafizik, diğer bilimlerin karşı karşıya kalmadığı varoluşsal sorularla uğraşır, zira diğer bilimler sadece kendi mevzularının özüyle uğraşır) belirlediği için İbn Sînâ ontolojisinin de hakiki köşe taşıdır. Daha özel olarak söylenirse bu ayrım *Îlâhiyyât*’ın en başından sonuna kadar, İbn Sînâ metafiziğinin sergilendiği tüm hayatı, kuramsal sahaların altında durur. Öz-varoluş (*vücûd-mahiyet*) ayrımı, örneğin, bölümün başında yer alan (I, 1. fasıl) metafizik tarifini; hem öz hem varoluş bakımından gayri maddi olan şeylerle uğraşan bilim şeklindeki metafizik tarifini belirler. Sözü edilen ayrım, aynı bağlamda, “var olanlar”ın metafiziğin mevzuu olduğu iddiasına getirilen üçüncü ve nihai kanıtın ilham kaynağıdır. Bu kanıta göre, ilksel kavram olarak “var olan”ın özü ve varlığı için bir kanıt -bu kavramın mevzuu olduğu bilimden, yani metafizikten daha yüksek bir bilim tarafından sunulması gereken bir kanıt- gerekmez, bu yüzden özellikle “var olan” kavramı pekâlâ en yüce bilimin mevzuu olabilir (I, 2. fasıl). Yine aynı ayrım II. makaledeki

töz incelemesinde, cisimsellik biçiminin bağımsız bir varoluşu olmasa da neden belirli ve tam bir özü (üç uzamsal boyutta yer kaplama) olduğunu açıklar (II, 2). Aynı şekilde VI. makaledeki nedensellik izahında, nedensellik türleri içinden ereksel nedenin fiili açıdan en son tahakkuk eden neden olmasına rağmen nasıl ilk neden -ve dolayısıyla diğer tüm nedenlerin nedeni- olarak görülebileceğini bu ayırım aydınlatır; ereksel neden özü bakımından ilk nedendir, çünkü failin ilk tasavvur ettiği neden odur ve bu bağlamda o, kendi varoluşu diğer neden türlerinin varoluşlarından önce gelmesi gerektiği için diğer nedenlerin de nedenidir (VI, 5. fasıl). Örnekler çoğaltılabilir. İbn Sînâ'nın bu öz-varoluş (*vücûd-mahiyet*) ayrımını kullandığı örneklerden en meşhurları V. makalede söz konusu ayrımın tümellik (*külliyet*) kuramı için ve VIII. makalede Tanrı'nın doğası açıklaması için kullanımıdır. İbn Sînâ'da tümellik belirli bir doğaya verili olan, ancak rastgele değil özüne göre verili olan bir ilinedir (*araz*). Beri yandan bu özler için, kendilerini örnekleyen bireylerden soyutlandıklarında belirli türden bir varoluş, yani insan zihnindeki varoluş söz konusudur. Karşı tarafta, bu öz-varoluş (*vücûd-mahiyet*) ayrımı Tanrı söz konusu olduğunda söner gider; ya Tanrı'nın asla bir özü olmayıp yalnızca varoluşu olduğu için ya da O'nun, tam da varoluşuyla özdeş olan bir özü olduğu için (İbn Sînâ bu iki seçenek arasında kararsızdır); ancak sözü edilen ayrımın her iki durumda da Tanrı'da bulunmayıp diğer tüm varlıklarda bulunuşu İbn Sînâ'nın Tanrı'yı evrendeki diğer tüm varlıklardan ayırmak suretiyle çizdiği farklı evren resminde belirleyicidir.

Goichon'un öncü çalışmasından (1937) daha yakın tarihli ve belgelere dayalı çalışmalara kadar (en başta şuraya bakılabilir; Wisnovsky 2003a, 145-80) bu öğretinin kaynakları dizisi oldukça zengindir. Ayrıca bu öz-varoluş (*vücûd-mahiyet*) ayrımı öğretisinin Latin felsefesindeki alımlanışına dair çalışmalarda da öğretinin kavrayışlı sunumları bulunabileceği için söz konusu öğretinin İbn Sînâ araştırmalarını kültürlerarası bir yöne çekmiştir. Öğretinin bugünkü "özcü" sunumu (mesela bk. el-Bizri 2001) İbn Sînâ'nın V. makaledeki tümellik (*külliyet*) öğretisini kalkış noktası olarak görür ve öz-varoluş (*vücûd-mahiyet*) ayrımını iki madde arasındaki bir tür ayrılık olarak düşünür; yani, öz ve varoluşun, (*vücûd-mahiyet*) İbn Sînâ'nın iddia ettiği gibi biri zihinde biri dışsal gerçeklikte olmak üzere iki mümkün var olma tarzı olarak alınması yerine, kısaca söylenirse, varoluştan "bağımsız" veya ona karşı "kayıtsız"

bir şey olarak görülen “öz” ile buna karşıt olarak öze bağımlı olduğu düşünülen “varoluş” arasındaki ayrılık. Ancak yakın dönemlerde bu yaklaşım, İbn Sînâ’nın *İlâhiyyât*’ın I, 5. faslındaki temel ‘öz-varoluş ayrımı’ (*vücûd-mahiyet*) açıklamasından çıkan farklı senaryolar temelinde sorgulanmaya başlamıştır (Bertolacci 2012). Zira bu metinde İbn Sînâ öz ve varoluşu birbirlerinden seçik kılıp bırakmamış, fakat aynı zamanda onları birbirleriyle derinden bağlı ve birbirlerinin karşılıklı eşlikçileri şeklinde resmetmiştir. Üstelik o, yine aynı fasılda, özü “[bir şeye] uygun, has varoluş” şeklinde, yani varoluş üzerinden tanımlamak suretiyle “varoluş”un “öz” karşısında kavramsal önceliği olduğunu ima etmiş ve eserin diğer yerlerinde de benzer imalarla bu üstünlüğü kabul etmiştir. (Mesela, Tanrı’yı “öz”ü olmayan bir “var olan” şeklinde düşünürken bütün özleri ya zihinde ya da dışsal gerçeklikte “var olanlar” şeklinde değerlendirmiştir.) Mantıksal öncelik ve daha geniş kapsamlılık bakımından varoluşun öz karşısındaki ve buna uygun olarak “var olan” kavramının öz ve “şey” kavramları karşısındaki önselliğine yapılan vurgu İbn Sînâ külliyatında yer alan çeşitli öz-varoluş incelemeleri içinde *eşsizdir* ve belki de *Şifâ*’nın, medhal kısmında (*Medhal*, 10.14; Gutas 1988, 52) sıralanan diğer belirgin özelliklerinden biri olan, Peripatetik yapısına bağlıdır. *İlâhiyyât*’ın, metafiziğin tam olarak neyle ilgilendiği sorusunun Aristotelesçi hatlarda çözüldüğü, yani *Metafizik* Γ kitabının izinden gidilerek “var olan”ın metafiziğin mevzuu olarak belirlendiği tek İbn Sînâ eseri olduğu gayet dikkat çekicidir. İbn Sînâ buna uygun olarak, diğer temel kavramları farklı yollarda ve bağlamlarda “var olan”a bağlı kılmıştır; örneğin “zorunlu” (*vacib*) kavramı “varoluşun önceden belirliliği” şeklinde tanımlanırken hem “zorunlu” hem de “bir” kavramları “var olanın” birer hususiyeti şeklinde tarif edilmiştir. “Var olan”ın ve varoluşun “şey” ve öze önselliğini vurgulama eğilimi, yukarıda anılan bu eğilim görünüşe göre bir başka eğilimin; “var olan”ın tüm asli kavramlar içinde ilk ve en tümel kavram olduğunu ve böylece ilk ve en evrensel bilimin mevzuu olmayı yalnızca bu kavramın hak ettiğini gösterme eğiliminin bir parçasıdır. Yine terminolojik yaklaşım tarzının da *İlâhiyyât*’taki öz-varoluş soruşturmasının böylesi tuhaf yapıda olmasında katkısı vardır, şöyle ki İbn Sînâ bu eserde (tıpkı *Necât*’ta olduğu gibi) özü bazen *şey’iyet* (şey olmaklık) üzerinden tanımlarken zaman zaman daha ortak bir kavram olan *mâhiyyeti* (nelik) işletir (bk. Wisnovsky 2003a, 173-80, 245-263).

İlâhiyyât'ta, hacim ve önem bakımından öz-varoluş ayrımıyla kıyaslanabilecek bir diğer öğreti de Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasıdır. Eserin çeşitli pasajlarında parça parça yerini alan bu öğreti aynı şekilde metafiziğin mevzuu, metafizik-doğa felsefesi ilişkisi gibi diğer temel konularla derinden bağlantılı olup İbn Sînâ'nın metafizik hakkındaki diğer yazılarına göre burada birçok hayati açıdan daha özgün gibi durur (Marmura 1980b; Davidson 1987, 237-240, 339-340; Rudolph 1997; Alper 2004; Bertolacci 2007, 78-82; Gutas 2012a, 415-416; Adamson 2013, 170-171). *İlâhiyyât*, bu öğretinin Aristoteles'ten nasıl bir kopuşu ifade ettiğini (çünkü İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın varlığını kanıtlayan Aristoteles'te olanın aksine fizik değil metafiziktir) ama aynı zamanda güçlü bir Aristotelesçi zemine yaslandığını (çünkü İbn Sînâ Tanrı'nın varlığı hakkındaki kendi metafiziksel kanıtını *Metafizik*'teki belirli bir öğretiye dayandırır) keskince gösterir. *İlâhiyyât*'ın iki ana mahalli genel olarak tam da buna uygun mahaller olarak kabul edilir. Bunlardan ilki I, 6. fasıldır, İbn Sînâ burada bir temel ayrımı; kendi zatiyla zorunlu biçimde var olan (Tanrı) ile kendi zatı yüzünden olumsal olan varlıklar ve başkasının aracılığıyla zorunlu olan varlıklar yani nedenleri -ki son tahlilde Tanrı'dır- aracılığıyla zorunlu olanlar (Tanrı dışındaki tüm varlıklar) arasındaki ayrımı ortaya koyar. İkinci yer ise *İlâhiyyât*'ın felsefi teolojisinin (OntolojiN/Teoloji) başlangıç noktası olan VIII, 1-3. fasıllardır. İbn Sînâ burada Aristoteles'i takip ederek, artık bir yasa gibi kabul edilmiş dört faaliyet türünün (biçimsel, maddi, hareket ettirici/etken ve ereksel nedenler) her birinde nedenlerle etkileri birbirine bağlayan zincirin iki yönde de sınırlı olduğunu gösterir; yani bunlar geriye doğru, nihayet ilk nedene dayanırlar, ayrıca ne ileriye ne de geriye doğru sonsuz bir etkiler dizisi oluşturmazlar. İbn Sînâ bu fasıllarda, etken neden alanındaki ilksel nedeni Tanrı'yla özdeşleştirir, gerçi eserin geri kalanında Tanrı'nın nedenselliği ereksel nedensellikle de ilişkilendirilir. Bu iki pasaj öğretisi açısından farklı yapıda olduklarından ve eserin iki ayrı, birbirinden çok uzak parçalarında yer aldıklarından araştırmacılar İbn Sînâ'nın bu pasajlardan ilkinde mi ikincisinde mi yoksa bir şekilde her ikisinde de mi Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya azmettiği konusunda ayrılırlar. Oysa *İlâhiyyât*'ın I, 3. faslında bulunan bir diğer temel pasaj bu meseleye açıklık getirir, çünkü söz konusu pasaj neredeyse kesin biçimde I, 6. fasla Tanrı'nın varlığının hakkıyla sunulmuş metafiziksel kanıtına yalnızca "işaret eden" bir fasıl olarak gönderme yaparken VIII,

1-3. fasıllara kanıtın gerçekleştirildiği asıl yer olarak gönderme yapar. Şu hâlde, her ne kadar I, 6'daki delil getirme *İlâhiyyât*'la yakından ilişkili olan bir diğer eserdeki, yani *Necât*'taki (II, 12. fasıl) Tanrı'nın varlığı kanıtıyla içerik ve kronoloji açısından yakın benzerlikler gösterse de, *İlâhiyyât*'tan çıkardığımız kadarıyla Tanrı'nın varlığına dair kanıtın sunulduğu yer daha ziyade VIII, 1-3. fasıllardır (Davidson 1987; Bertolacci 2007; De Haan 2016).

Düşünsel yaşamının akışı esnasında İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığına dair metafiziksel kanıtın yapısını temellendiren görüşünü değiştirmişti. O, metafizik içerikli erken dönem yazılarında hem fiziksel veya kozmolojik bir kanıtı, yani evrenin hareketine dayanıp Tanrı'yı ilk hareket ettirici olarak koyan kanıtı hem de metafiziksel bir kanıtı, yani empirik verilerden bağımsız olup gayri maddi mefhumlara dayanan ve Tanrı'nın zorunlu varlık olarak tarif edilmesine uygun olan kanıtı benimsemişti. Öte yandan İbn Sînâ zamanla fikrini değiştirir; fiziksel kanıt artık metafiziğe yabancı bir kanıt olarak görür ve onu doğa felsefesinin alanına hapsederek metafiziğin gündeminden çıkarır (Gutas 1988, 263-265; Bertolacci 2007, 77-78. Gutas'ın kaydettiği, *İnsâftan* ve *Reyli Bir Talebenin Anılarından* [*Memoirs of a Disciple from Rayy*] alınan metinleri İbn Sînâ'nın fiziksel kanıtı mutlak olarak yadsımadığına, ancak bu kanıtın metafiziksel bağlamda uygulanışını reddetmesine tanıklık eden metinler olarak okuma eğilimindeyim; Davidson 1987, 237 ve n. 6, yazar, *Necât*'ın doğa felsefesiyle ilgili bölümünde [II, 12-14] Tanrı'nın varlığına dair bir fiziksel kanıtın bulunduğunu belgeliyor). *İlâhiyyât*'ta Tanrı'nın varlığına dair fiziksel kanıtın metafizikten dışlanmasına, bu kanıtın kuramsal açıdan güçsüzlüğünü ima eden ipuçları eşlik eder. İlk olarak, I, 1'de (6.19-7.6) İbn Sînâ Tanrı'nın varlığına dair kanıtın hakkıyla sadece metafiziğe ait olduğunu ve bu konunun fizikte incelenmesinden yalnızca bir hazırlık işlevi umulabileceğini, yoksa böyle bir incelemenin yasa koyma bakımından bir değeri olmadığını iddia eder. İkinci olarak, I, 3'de (21.2-4) o, Tanrı'nın varlığının metafiziksel kanıtının (fiziksel kanıtın aksine) empirik verilere dayanmadığını, aksine saf zihinsel öncüllere dayandığını açıklar. Üçüncü olarak, IX, 1'de (373.13-18) İbn Sînâ meselenin daha iyi kavranmasını ve dolayısıyla doğa felsefesindeki kanıtın yerini almasını sağlamak amacıyla göksel hareketin ezeliğine dayanan uzun ve ayrıntılı bir kanıt sunar. Bu kanıt önceki bölümlerin hatırlatılması ve özetlenmesi şeklinde sunulmuş-

tur. Göksel hareketin ezeliyeti, IX, 1’de yer alan ‘Tanrı’nın varlığına dair fiziksel kanıtın’ asli ögesi olduğundan, görünüşe göre İbn Sînâ fiziksel kanıtın bu hayati unsurunun kuramsal açıdan temellendirilmesini metafiziğe saklama ve bu sayede fiziği, kendi başına ve kendi yolunda böylesi bir kanıtı sunabilme fırsatından, dolayısıyla Tanrı’nın doğasıyla ve bununla ilişkili konularla uğraşma imkânından mahrum etme niyetindedir. İbn Sînâ’nın bu meseledeki evrimi onun çıkış noktasının Aristoteles’inkinden uzak olduğuna, bir ilerleme anlamına gelen bu uzaklığa işaret eder (Aristoteles’e göre Tanrı’nın varlığına dair kanıtı fizik sunar ve metafizik bu kanıtı fizikten alır). İbn Sînâ’nın kanıtının Aristoteles karşıtı doğasına, İbn Rüşd gibi sert bir İbn Sîna eleştirmeni ve Aristoteles şârihi olan bir düşünür tarafından da gayet doğruca dikkat çekilmiştir.

Gelgelelim *İlâhiyyât*’taki “Tanrı’nın varlığı kanıtı” temelde yine de Aristotelesçidir, yani bu kanıt İbn Sînâ’nın delil getirmesinin köşe taşı olarak iş gören bir Aristoteles öğretisine bağlıdır. Zira bu kanıtın kendine özgü niteliği *Metafizik*’in belirli bir pasajına dayanır ve bu bağlılık İbn Sînâ’nın metafiziğe ilişkin diğer yazılarına nazaran *İlâhiyyât*’a özgünlük katan bir başka veçhedir. Bu kanıtın *İlâhiyyât*’ta aktarıldığı yerde (VIII, 1-3. fasıllar) İbn Sînâ, dört tür nedenselliğin her birinde neden-etki zincirinin sonlu olduğu fikrini alenen *Metafizik* α.2’den alır. Bu fikir, etken neden söz konusu olduğunda nedenlerin geriye doğru gidildikçe daha yüksek bir nedende sonlanması ve dolayısıyla etken nedenliğin, mutlak İlk İlke olarak görülen bir ilk ilkedan doğması gerektiğini varsayarak Tanrı’nın varlığına dair bir kanıt sunar. *İlâhiyyât* I, 6’da yer alan ve asıl kanıt yalnızca “işaret eden” önceki kanıtta, ayrıca *Necât* ve diğer eserlerdeki “Tanrı’nın varlığına dair metafiziksel kanıtlarda” ise İbn Sînâ bunun aksine Aristoteles’in belirli bir metnine değil, daha önceki Grek ve Arap felsefesinin genel kavramları olup İslam teolojisince de benimsenen (“var olan” a tatbik edilen “zorunlu” ve “olumsal” gibi) kavramlara dayanır. Her ne kadar, *Metafizik* α.2’deki öğretisi İbn Sînâ’nın metafiziğe ilişkin diğer yazılarındaki Tanrı’nın varlığı kanıtlarının tamamlayıcısı olsa bile söz konusu öğretisi bu metinlerde ikincil niteliktedir ve buralarda kendisine, *İlâhiyyât*’taki durumun aksine, ayrıntılı bir irdeleme ve kapsamlı bir yorum eşlik etmez. Başka deyişle, *İlâhiyyât*’taki kanıt fiziksel olmadığı gibi ‘belli belirsizce metafiziksel’ de değildir, yani konuyla ilgili saf metafiziksel kavramlara dayanır. Buradaki kanıt, *Metafizik*’te açıklandığı şekliyle Aristoteles’in temel nedensellik

öğretisine dayanması anlamında daha güçlü ve tarihsel açıdan kendisine daha çok işaret edilmiş olacak şekilde ‘metafizikseldir.’ *İlâhiyyât*’ta, diğer kavramlara nazaran “var olan” a biçilen temel rolün yanı sıra Tanrı’nın varlığı kanıtı için nedensellik hakkındaki Aristoteles metnini esas alma tutumu da İbn Sînâ’nın *Şifâ*’yı kuruluş bakımından Peripatetik geleneğin ifade tarzlarına bağlı bir kitap şeklindeki tasvirine tamı tamına uyar.

İbn Sînâ *Metafizik* α.2’ye yalnızca öğreti açısından -yani bu pasajı, Tanrı’nın varlığı kanıtının merkezi yapmak suretiyle- özel bir itina göstermekle kalmaz, bu metne ayrıca üslup bakımından da özenle yaklaşır. O, *Metafizik*’in bu bölümünden gayet özenle alıntı yapar; bu bölümü yorumlarken sık sık *Metafizik*’e (“İlk Ders” şeklinde) ve yazarına (“İlk Hoca” şeklinde) gönderme yapar, tıpkı Büyük A kitabını da açıkça andığı gibi. İbn Sînâ burada Aristoteles metnine açıklayıcı genişletmeler dâhil eder ve olası itirazlar dizisine getirdiği yanıtlar aracılığıyla söz konusu öğretiyi savunur. Ayrıca OntolojiN’de/Teoloji’de, daha küçük ölçekte olsa bile, *Metafizik* Λ.6-10’a yönelik benzer bir özel muamele görülebilir ki *Metafizik*’in bu iki bölümünün *İlâhiyyât*’taki yeri ayrıdır. Gayet ilginçtir, İbn Sînâ’nın *Metafizik* α.2’ye ve Λ.6-10’a gösterdiği bu özel teveccüh görünüşe göre onun gençliğindeki Aristoteles okuma, alımlama tarzının kalıntısıdır. Ayrıca yakın bir çekim bu teveccühe İbn Sînâ’nın otobiyografisinin de tanıklık ettiğini gösterecektir. Aslında İbn Sînâ felsefi eğitimi sırasında *Metafizik* metnine kademe kademe ulaşabilmişti. Görünüşe göre o, ilk başlarda bu Aristoteles metninin -diğer aracı kitaplar hariç tutulursa- sadece, otobiyografisinde “asli parçaları” dediği ve esasında *Metafizik* α.1-2 ve Λ.6-10’a dayanan bölümünden, α.1-2’nin doğrudan Λ.6-10’a dâhil edildiği bir teolojik çerçevede haberdardı. İbn Sînâ *Metafizik*’in yalnızca bu iki bölümüne odaklanma tutumunda, Kindî’nin ‘teolojik bir disiplin olarak metafizik’ anlayışından ve Aristoteles’in *Metafizik*’inin başını (ki Arapça felsefe geleneğinde α’ya tekabül eder) eserin teolojik neticesiyle (Λ kitabı) doğrudan bağlantılı kılma şeklindeki Kindî yaklaşımından esinlenmişti. Ancak sonraları o, bütün *Metafizik* metnini okuduğunda bu yaklaşımın yetersizliğini ve yorumlama açısından kusurlarını fark eder ve böylece Fârâbî’nin *Metafizik*’e yaklaşma tarzını benimser. Bu yaklaşıma göre *Metafizik*’in tüm kitapları her iki boyutuyla, yani ontolojik ve teolojik boyutlarıyla dikkate alınmalıdır. İbn Sînâ’nın bu Fârâbîci *Metafizik* yaklaşımına dönüşü, çarşıda Fârâbî’nin *el-İbâne ‘an ġarazı Aristûtâlis fi*

kitâbi mâ ba'de't-tabî'a'sıyla (Aristoteles'in Metafizik Kitabındaki Maksadını Açıklama) "talihli" karşılaşmasını aktaran, meşhur bir otobiyografik hatıradan hararetle tasvir edilmiştir. (Fârâbî'nin bu eseri İbn Sînâ için tüm *Metafizik* metnine yaklaşımda hermeneutik açıdan kılavuzluk edebilecek, küçük bir risaledir [bk. Bertolacci 2006, 37-64, 321-328]).

SONUÇ

Metafizik biliminin epistemolojik kılığını baştan ayağa değiştirmesi ve bu alandaki kanonik metnin içeriğini derinden tashih etmesiyle; özgün öğretilerinin keskince yeniliği ve derin etkisiyle; İbn Sînâ'nın metafiziğe dair diğer eserlerine kıyasla sergilediği kendine özgü nitelikleriyle *İlâhiyyât* Batı metafizik düşüncesi tarihinde eşi olmayan bir zirveyi temsil eder. Öte yandan *İlâhiyyât* geç antik dönemde ve Orta Çağlar'da Aristoteles'in *Metafizik*'ini yorumlayarak aktaran en geniş ve en son eserdir. Beri yandan o, metafizik bilimine bu bilimin hak ettiği asli yaklaşımı sayesinde, gözle görülür şekilde *Metafizik*'in yerini alan ilk eserdir. Ayrıca bu sayede metafizik bilimine özerk bir işleyiş imkânı sunan da odur. *İlâhiyyât*, Aristoteles'in *Metafizik*'iyle derinden bağlantılı olduğu kadar, metafizik hakkında yapılmış kendinden önceki tüm spekülasyonları da hesaba katıp bu alanın Aristotelesçi olmayan bileşenlerini Aristoteles'in asli çerçevesinin sınırları dâhilinde tutmasıyla Orta Çağ Peripatetik geleneğinin ifadesidir. Yine bu eser, *Metafizik*'in lafzi bir şerhi de yorumu da olmayıp bu kitabın özgün bir ayrıntılandırılması olmasıyla, ayrıca Aristoteles'e yabancı birtakım epistemolojik kaygılar gütmesiyle modern metafizik yaklaşımını öngörür. Arap dünyasında Fârâbî gayet yerinde bir adlandırmayla "ikinci hoca," yani ikinci Aristoteles diye adlandırılıyorsa İbn Sînâ da "ikinci Andronikos" mahlasını muhtemelen hak ederdi. Şöyle ki *İlâhiyyât*'ın epistemolojiyi ve *Metafizik*'in meramını yoğun biçimde yenden işleyişi göz önüne alınırsa İbn Sînâ'nın bu eserde sunduğu Aristoteles *Metafizik*'i versiyonunu Rodoslu Andronikos'un editöryal etkinliğiyle kıyaslamak ve *Şifâ*'nın bu bölümünü *Metafizik*'in ikinci "edisyon"u ya da Batı metafizik düşünümü tarihinin ikinci "başlangıç"ı olarak görmek zorlama bir yaklaşım olmayacaktır. İbn Sînâ metafiziğinin sonraki dönem Arap, Latin ve Yahudi felsefesi üzerindeki geniş, derin ve uzun soluklu etkisi de tartışma konusu olmayan bu olguyu onaylar zaten.

KAYNAKÇA

Acar, R. 2004. "Reconsidering Avicenna's Position on God's Knowledge of Particulars." *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. D. C. Reisman'in yardımcılığıyla J. McGinnis. Leiden: Brill, 142-156.

Acar, R. 2005. *Talking about God and Talking about Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions*. Leiden: Brill.

Acar, R. 2010. "Creation: Avicenna's Metaphysical Account." *Creation and the God of Abraham*, ed. D. B. Burrell, C. Cogliati, J. M. Soskice ve W. R. Stoeger. Cambridge: Cambridge University Press, 77-90.

Achena, M. ve H. Massé, çev. 1955-1958. Avicenne, *Le Livre de science*. 2 Cilt. Paris: Les Belles Lettres. 2. Baskı Paris: Les Belles Lettres / UNESCO, 1986.

Adamson, P. 2002. "Before Essence and Existence: Al-Kindi's Conception of Being." *Journal of the History of Philosophy* 40: 297-312.

Adamson, P. 2004. "Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the *Theology of Aristotle*." *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, C. 2, ed. P. Adamson, H. Baltussen, and M. W. F. Stone. Londra: Institute of Classical Studies, 59-75.

Adamson, P. 2005. "On Knowledge of Particulars." *Proceedings of the Aristotelian Society* 105: 273-294.

Adamson, P. 2013. "From the Necessary Existent to God." *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. P. Adamson. Cambridge, Cambridge University Press, 170-189.

Aertsen, J. 2008. "Avicenna's Doctrine of the Primary Notions and Its Impact on Medieval Philosophy." *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*, ed. A. Akasoy ve W. Raven. Leiden: Brill, 21-42.

Ahmed, A. Q. 2012. "The *Shifā'* in India I: Reflections on the Evidence of the Manuscripts." *Oriens* 40: 199-222.

Alper, Ö. M. 2004. "Avicenna's Argument for the Existence of God: Was He Really Influenced by the *Mutakallimūn*?" *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. J. McGinnis ve D. C. Reisman. Leiden: Brill, 129-141.

Al-Rahim, A. H. 2009. "Avicenna's Immediate Disciples: Their Lives and Works." *Avicenna and His Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, ed. Y. Tzvi Turnhout: Brepols, 1-25.

Anawati, G. C., çev. 1978, 1985. Avicenne, *La Métaphysique du Shifā'*. 2 Cilt. Paris: Vrin.

Anawati, G. C. 1978. "IV. La Métaphysique d'Avicenne dans le monde musulman." Avicenne, *La Métaphysique du Shifā'*: Livres I a V. Paris: Vrin, 36-55.

Aouad, M. 1989. "La Théologie d'Aristote et autres textes du *Plotinus Arabus*." *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, C. 1, ed. R. Goulet. Paris: CNRS Editions, 541-590.

Avicenna Latinus. 1977-1983. *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina, I- IV*. Ed. S. Van Riet. Louvain: Peeters; Leiden: Brill, 1977. *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina, V- X*. Ed. S. Van Riet. Louvain: Peeters; Leiden: Brill, 1980. *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina, I- X*. Sözlükler; S. Van Riet. Louvain: Peeters; Leiden: Brill, 1983. Ss. 6*- 14*: önceki iki cilde kıyasla *addenda et corrigenda*.

Bertolacci, A. 2002. "The Doctrine of Material and Formal Causality in the *Ilāhiyyāt* of Avicenna's *Kitāb al- Shifā'*." *Quaestio* 2: 125-154.

Bertolacci, A. 2006. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Shifā': A Milestone of Western Metaphysical Thought*. Leiden: Brill.

Bertolacci, A. 2007. "Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject- Matter of Metaphysics." *Medioevo* 32: 61-97.

Bertolacci, A., çev. 2007. *Libro della Guarigione, Le Cose Divine di Avicenna (Ibn Sīnā)*. Torino: UTET.

Bertolacci, A. 2008a. "On the Manuscripts of the *Ilāhiyyāt* of Avicenna's *Kitāb al-Shifā'*." *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*, ed. Anna Akasoy ve Wim Raven. Leiden: Brill, 59-75.

Bertolacci, A. 2008b. "'Necessary' as Primary Concept in Avicenna's Metaphysics." *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, ed. G. Fioravanti ve S. Perfetti. Pisa: ETS, 31-50.

Bertolacci, A. 2009. "Different Attitudes to Aristotle's Authority in the Arabic Medieval Commentaries on the *Metaphysics*." *Antiquorum Philosophia* 3: 145-163.

Bertolacci, A. 2011a. "A Community of Translators: The Latin Medieval Versions of Avicenna's *Book of the Cure*." *Communities of Learning: Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe, 1100-1500*, ed. C. J. Mews ve J. N. Crossley. Turnhout: Brepols, 37-54.

Bertolacci, A. 2011b. "The 'Ontologization' of Logic: Metaphysical Themes in Avicenna's Reworking of the *Organon*." *Methods and Methodologies: Aristotelian Logic East and West, 500- 1500*, ed. M. Cameron ve J. Marenbon. Leiden: Brill, 27-51.

Bertolacci, A. 2012a. "How Many Recensions of Avicenna's *Kitāb al- Shifā'*?" *Oriens* 40.2: 275-303.

Bertolacci, A. 2012b. "A Hidden *Hapax Legomenon* in Avicenna's Metaphysics: Considerations on the Use of *Anniyya* and *Ayyiyya* in the *Ilāhiyyāt* of the *Kitāb al- Shifā'*." *The Letter before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, ed. A. M. I. van Oppenraay ve R. Fontaine. Leiden: Brill, 289-309.

Bertolacci, A. 2013. "The Reception of Avicenna in Latin Medieval Culture." *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. P. Adamson. Cambridge: Cambridge University Press, 242-269.

Bertolacci, A. forthcoming. "The *Philosophia Prima* as a Witness of the original Arabic Text of the *Ilāhiyyāt* of Avicenna's *Kitāb al-Shifā'*." *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 38, 2017.

Black, D. L. 1997. "Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings." *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8: 425-453.

Black, D. L. 2012. "Avicenna on Individuation, Self-Awareness, and God's Knowledge of Particulars." *The Judeo-Christian-Islamic Heritage: Philosophical and Theological Perspectives*, ed. R. C. Taylor ve I. A. Omar. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 255-282.

Burrell, D. B. 1986. "Essence and Existence: Avicenna and Greek Philosophy." *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* 17: 53-66.

D'Ancona, C. 2000. "Avicenna and the *Liber de Causis*: A Contribution to the Dossier." *Revista Española de Filosofía Medieval* 7: 95-114.

D'Ancona, C. 2003. "The *Timaeus*' Model for Creation and Providence: An Example of Continuity and Adaptation in Early Arabic Philosophical Literature." *Plato's "Timaeus" as Cultural Icon*, ed. G. J. Reydam's-Schils. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 206-237.

D'Ancona, C. 2007. "*Ex uno non fit nisi unum*: Storia e preistoria della dottrina avicenniana della prima intelligenza." *Per una storia del concetto di mente*, ed. E. Cannone. Floransa: Olschki, 29-55.

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

Davidson, H. A. 1999. "Avicenne." In A. De Libera, *L'arts des généralités: Théories de l'abstraction*. Paris: Aubier, 499-607.

De Haan, D. 2016. "Where Does Avicenna Demonstrate the Existence of God?" *Arabic Sciences and Philosophy* 26.1:97-128.

Demirli, E. ve Ö. Türker, ed. ve çev. 2004. İbn Sînâ, *Metafizik*. 2 Cilt. İstanbul: Litera.

Druart, T.- A. 2000. "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, 259-273.

Druart, T.- A. 2001. "'Shay' or 'res' as Concomitant of 'Being' in Avicenna." *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 12: 125-142.

Druart, T.- A. 2012. "Avicennan Troubles: The Mysteries of the Heptagonal House and of the Phoenix." *Tópicos* 42: 51-73.

El-Bizri, N. 2001. "Avicenna and Essentialism." *Review of Metaphysics* 54.4: 753-778.

El-Bizri, N. 2011. "Ibn Sînâ's Ontology and the Question of Being." *Ishtaq* 2: 222-237.

Fakhry, M. 1984. "The Subject-Matter of Metaphysics: Aristotle and Ibn Sina (Avicenna)." *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of G. F. Hourani*, ed. M. E. Marmura. Albany: State University of New York Press, 137-147.

Frank, R. 1992. *Creation and the Cosmic System: Al- Ghazālī and Avicenna*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

Freudenthal, G. ve M. Zonta. 2012. "Avicenna among Medieval Jews: The Reception of Avicenna's Philosophical, Scientific and Medical Writings in Jewish Cultures, East and West." *Arabic Sciences and Philosophy* 22: 217-287.

Gohlman, W. E. 1974. *The Life of Ibn Sina. A Critical edition and Annotated Translation*. Albany, New York: State University of New York Press.

Goichon, A.- M. 1937. *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*. Paris: Desclée de Brouwer.

Gutas, D. 1988. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: Brill. [2. Baskı 2014]

Gutas, D. 2000. "Avicenna's Eastern ("Oriental") Philosophy: Nature, Contents, Transmission." *Arabic Sciences and Philosophy* 10: 159-180.

Gutas, D. 2012a. "The Empiricism of Avicenna." *Oriens* 40.2: 391-436.

Gutas, D. 2012b. "Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul." *The Ontology of the Soul in Medieval Arabic Thought*, ed. Ayman Shihadeh. Oxford: Wiley- Blackwell, 417-425.

Gutas, D. 2013. "Avicenna's Philosophical Project." *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. P. Adamson. Cambridge: Cambridge University Press, 28-47.

Gutas, D. 2014. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works. Second Revised and Enlarged Edition, Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works*. Leiden: Brill.

Harvey, S. 2015. "Some Notes on 'Avicenna among Medieval Jews'." *Arabic Sciences and Philosophy* 25: 249-277

Hasse, D. ve A. Bertolacci, eds. 2012. *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. D. N. Hasse ve A. Bertolacci. Berlin: de Gruyter, 2012.

Hasnawi, A. 1991. "Aspects de la synthèse avicennienne." *Penser avec Aristote*, ed. M. A. Sinaceur. Toulouse: Erès, 227-244.

Hasnawi, A. 2000. "Commentaire et démonstration: Brèves remarques sur la *Physique* du *Shifā'* d'Avicenne." *Le Commentaire entre tradition et innovation*, ed. M.- O. Goulet- Cazé vd. Paris: Vrin, 509-519.

Hasnawi, A. 2002. "La physique du *Shifā'*: Aperçus sur sa structure et son contenu." *Avicenna and His Heritage*, ed. J. Janssens ve D. De Smet, Leuven: Leuven University Press, 67-80.

Hasnawi, A. 2013. "L'âge de la démonstration. Logique, science et histoire: Al-Fârâbî, Avicenne, Avempace, Averroes." *Circolazione dei saperi nel Mediterraneo. Filosofia e scienze (secoli IX-XVII): Circulation des saviors autour de la Méditerranée*, ed. G. Federici Vescovini ve A. Hasnawi. Florence: Cadmo, 257-281.

Horten, M., çev. 1907. *Die Metaphysik Avicennas enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik*. Yeniden basım; Frankfurt am Main: Minerva, 1960.

Houser, R. E. 1981. "The Place of the First Principle of Demonstration in Avicennian Metaphysics." *Proceedings of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference* 6: 117-134.

Houser, R. E. 1999. "Let Them Suffer into the Truth: Avicenna's Remedy for Those Denying the Axioms of Thought." *American Catholic Philosophical Quarterly* 73: 107-133.

Ibn Sînâ (*Nafs*). [1959] 1970. *Avicenna's De Anima [Arabic Text], Being the Psychological Part of the Kitâb al-Shifâ*. Ed. F. Rahman. New York: Oxford University Press.

Inati, S. C. 2000. *The Problem of Evil: Ibn Sînâ's Theodicy*. Binghamton, NY: Global Publications, Institute of Global Cultural Studies, Binghamton University.

Ivry, A. L. 1984. "Destiny Revisited: Avicenna's Concept of Determinism." *Islamic Theology and Philosophy*, ed. M. E. Marmura. Albany: State University of New York Press, 160-71.

İbn Sînâ (*Aksâm*) 1986. "Risâletün fi aksâmi'l-'ulûmi'l-akliyye," *Tis'u resâil fi'l-hikmeti ve't-tabî'iyyât*, ed. H. 'Asî, Şam: Dâr Kâbis, 83-94.

İbn Sînâ (*Burhân*) 1956. *Eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân*, ed. A. 'Afîfî, Kahire: el-Matba'atü'l-emîriyye.

İbn Sînâ (*el-Hikmetül-meşrikiyye*) 1328/1910. *Mantıku'l-meşrikiyyin*, ed. M. el-hatib ve 'A. el-Katlâ. Kahire: el-Mektebetü's-selefiyye.

İbn Sînâ (*İlâhiyyât*) 1885. *El-ilâhiyyât mineş-şifâ li-şeyh'r-reis Ebi Ali Hüseyin İbn Abdillâh İbn Sînâ me'a ta'likât*. C. 1. Tahran, 266-567.

İbn Sînâ (*İlâhiyyât*) 1960. *Eş-şifâ, el-ilâhiyyât (1)*. Ed. E. Kanavâtî ve Said Zâyid. Kahire: el-Hey'etü'l-âmmе li-şü'ûni'l-metâbi'î'l-emîriyye. *Eş-şifâ, el-ilâhiyyât (2)*. Ed. Muhammed Y. Musa, Süleyman Dunyâ ve Said Zâyid. Kahire: el-Hey'etü'l-âmmе li-şü'ûni'l-metâbi'î'l-emîriyye.

İbn Sînâ (*İlâhiyyât*) 1997-98. *El-ilâhiyyât min kitâbiş-şifâ*. Hasan Hasanzâde el-Âmulî. Kum: Mektebü'l-a'lâmî'l-İslâmî, Merkezü'n-neşr. (H.) 1418.

İbn Sînâ (*İlâhiyyât*) 2004a. *Metafizik*, ed. ve çev. E. Demirli ve Ö. Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera.

İbn Sînâ (*İlâhiyyât* 2004b). *Al-Shifâ' (al-Ilâhiyyât), with Marginal Glosses by Mullâ Sadrâ and Others*. Ed. H. Nâjî Isfahânî. Tehran: Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries, Institute of Islamic Studies of Tehran, McGill University. Edition of *Ilâhiyyât* I- II.

İbn Sînâ (*Mebde'*) 1363/1984. *El-Mebde'ü ve'l-me'âd*, ed. A. Nûrânî. Tahran: Dânişgâh-ı Tehrân.

İbn Sînâ (*Medhal*) 1952. *Eş-Şifâ, el-Mantık, el-Medhal*, ed. Kanavâtî vd. Kahire: el-Matba'atü'l-emîriyye.

İbn Sînâ (*Necât*) 1985. *En-necât mine'l-ğarki fi bahri'd-dalâlât*, ed. M. T. Dânişpazûh. Tahran: Dânişgâh Tehran.

İbn Sînâ (*Medhal*) 1952. *Eş-Şifâ, el-Mantık, el-Kıyâs*, ed. S. Zâyid. el-Hey'etü'l-âmmе li-şü'ûni'l-metâbi'î'l-emîriyye.

İbn Sînâ (Şerhu Lâh) 1947. "Şerhu harfî lâh li-İbn Sînâ," *Âristû 'inde'l-Arab*, ed. A. Bedevî, Kahire: Mektebetü'n-nahdati'l-mısriyye, 22-33

Janos, D. 2011. "Moving the Orbs: Astronomy, Physics, and Metaphysics, and the Problem of Celestial Motion According to Ibn Sînâ." *Arabic Sciences and Philosophy* 21: 165-214.

Janssens, J. 1997. "Creation and Emanation in Ibn Sînâ." *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8: 455-477.

Janssens, J. 2007. "Bahmanyâr, and His Revision of Ibn Sînâ's Metaphysical Project." *Medioevo* 32: 99-117.

Janssens, J. 2011. "Ibn Sînâ (Avicenna), Latin Translations of." *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, C. 1, ed. Henrik Lagerlund. Berlin: Springer, 522-527.

Janssens, J. 2012. "Al- Lawkarî's Reception of Ibn Sînâ's *Ilâhiyyât*." *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*. ed. D. N. Hasse ve A. Bertolacci. Berlin: de Gruyter 7-26.

Kaya, M. C. 2012. "Prophetic Legislation: Avicenna's View of Practical Philosophy Revisited." *Philosophy and the Abrahamic Religions: Scriptural Hermeneutics and Epistemology*, ed. T. Kirby, R. Acar ve B. Baş. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 207-225.

Koutzarova, T. 2009. *Das Transzendente bei Ibn Sina [Avicenna]: Zur Metaphysik als Wissenschaft erster Begriffs- und Urteilsprinzipien*. Leiden: Brill.

Lizzini, O. 2003. "Wugūd- Mawgūd/ Existence- Existent in Avicenna: A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy." *Quaestio* 3: 111-138.

Lizzini, O. 2004. "The Relation between Form and Matter: Some Brief Observations on the 'Homology Argument' (*Ilâhiyyât*, II.4) and the Deduction of *Fluxus*." *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. D. C. Reisman'ın yardımcılığıyla J. McGinnis. Leiden: Brill, 175-185.

Lizzini, O. 2005. "Utility and Gratuitousness of Metaphysics: Avicenna, *Ilâhiyyât* I, 3." *Quaestio* 5: 307-344.

Lizzini, O., çev. 2006. Avicenna (Ibn Sînâ), *Metafisica: La "Scienza delle cose divine" (al- Ilâhiyyât) dal "Libro della Guarigione" (Kitâb al- Shifâ')*. 2nd ed. Ed. O. Lizzini ve P. Porro. Milan: Bompiani.

Lizzini, O. 2011. *Fluxus (fayd): Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna*. Bari: Edizioni di Pagina.

Mehdevî, Y. 1954. *Fibrih-i nûshahâ-yı musannafât-ı İbn-i Sînâ*. Tahran: İntişarât-ı Dânişgâh-i Tehrân.

Marmura, M. E. 1962. "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars." *Journal of the American Oriental Society* 82: 299-312.

Marmura, M. E. 1975. "Avicenna's Chapter 'On the Relative' in the *Metaphysics* of his *Shifâ'*." *Essays in Islamic Philosophy and Science*, ed. G. Hourani. Albany: State University of New York Press, 83-99.

Marmura, M. E. 1980a. "Avicenna on the Division of the Sciences in the *Isagoge* of His *Shifā'*." *Journal of the History of Arabic Sciences* 92: 239-251.

Marmura, M. E. 1980b. "Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the *Metaphysics* of his *al-Shifā'*." *Mediaeval Studies* 42: 337-352.

Marmura, M. E. 1981. "Avicenna on Causal Priority." *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. P. Morewedge. Delmar, NY: Caravan Books, 65-83.

Marmura, M. E. 1984a. "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna." *Islamic Theology and Philosophy*, ed. M. Marmura. Albany: State University of New York Press, 172-187.

Marmura, M. E. 1984b. "Avicenna on Primary Concepts in the *Metaphysics* of His *al-Shifā'*." *Logos Islamikos: Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wichens*, ed. R. M. Savory ve D. A. Agius. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 219-239.

Marmura, M. E. 1985. "Divine Omniscience and Future Contingents in Alfarabi and Avicenna." *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, ed. P. Rudavsky. Dordrecht: Reidel, 81-94.

Marmura, M. E. 1987. "Avicenna: Metaphysics." *Encyclopaedia Iranica*, C. 3, ed. E. Yarshater. Londra: Routledge ve Kegan Paul, 73-79.

Marmura, M. E. 1990. "The Fortuna of the *Posterior Analytics* in the Arabic Middle Ages." *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy: Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki 24- 29 August 1987*, C. 1, ed. M. Asztalos, J. E. Murdoch ve I. Niiniluoto. Helsinki: Yliopistopaino, 85-102.

Marmura, M. E. 1991- 92. "Avicenna and the Kalām." *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch- Islamischen Wissenschaften* 7: 172-206.

Marmura, M. E. 1992. "Quiddity and Universality in Avicenna." In *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. P. Morewedge. Albany: State University of New York Press, 77-87.

Marmura, M. E., çev. 2005. Avicenna, *The Metaphysics of "The Healing"*. İngilizce-Arapça çift dilli metin. Provo, UT: Brigham Young University Press.

Marmura, M. E. 2006. "Avicenna's Critique of Platonists in Book VII, Chapter 2 of the *Metaphysics* of His *Healing*." *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. J. E. Montgomery. Dudley, MA: Peeters, 355-370.

Marmura, M. E. 2012. "Avicenna and Traditional Islamic Belief." *The Judaeo- Christian- Islamic Heritage: Philosophical and Theological Perspectives*, ed. R. C. Taylor ve I. A. Omar. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 173-192.

McGinnis, J. 2011a. "Old Complexes and New Possibilities: Ibn Sinā's Modal Metaphysics in Context." *Journal of Islamic Philosophy* 7: 3-31.

McGinnis, J. 2011b. "The Ultimate Why Question: Avicenna on Why God Is Absolutely Necessary." *The Ultimate Why Question: Why Is There Anything at All Rather Than Nothing Whatsoever?* ed. J. Wippel. Washington, DC: Catholic University of America Press, 65-83.

Menn, S. 2012. "Fārābī in the Reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity." *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. D. N. Hasse ve A. Bertolacci. Berlin: de Gruyter, 51-96.

Menn, S. 2013. "Avicenna's Metaphysics." *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. P. Adamson. Cambridge: Cambridge University Press, 143-169.

Michot, J. R. 1986. *La destinée de l'homme selon Avicenne: Le retour à Dieu (ma'ād) et l'imagination*. Leuven: Peeters.

Pazouki, S. 2007. "From Aristotle's *Ousia* to Ibn Sina's *Jawhar*." *Substance and Attribute: Western and Islamic Tradition in Dialogue*, ed. C. Kanzian ve M. Legenhausen. Frankfurt am Main: Ontos Verlag, 163-171.

Pines, S. 1987. "Some Distinctive Metaphysical Conceptions in Themistius' Commentary on Book Lambda and Their Place in the History of Philosophy." *Aristoteles. Werk und Wirkung: Paul Moraux gewidmet, C. 2: Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, ed. J. Wiesner. New York: de Gruyter, 177-204.

Porro, P. 2011. "Antiplatonisme et néoplatonisme chez Avicenne (*Ilāhiyyāt*, livre VII)." *Adorare caelestia, gubernare terrena*, ed. P. Arfe, I. Caiazzo ve A. Sannino. Turnhout: Brepols, 113-145.

Ramón Guerrero, R. 1996. "Sobre el objeto de la metafísica según Avicena." *Cuadernos de Pensamiento* 10: 59-75.

Rashed, M. 2000. "Théodicée et approximation: Avicenne." *Arabic Sciences and Philosophy* 10: 223-257.

Rashed, M. 2004. "Ibn 'Adī et Avicenne: sur les types d'existants." *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici: Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*, ed. V. Celluprica, C. D'Ancona ve R. Chiaradonna. Naples: Bibliopolis, 107-171.

Rashed, M. 2006. "Imagination astrale et physique supralunaire selon Avicenne." *Corpo e anima, sensi interni e intelletto dai secoli XIII–XIV ai post-cartesiani e spinoziani*, ed. G. Federici Vescovini, V. Sorge ve C. Vinti. Louvain-la-Neuve: Brepols, 103-117.

Rashed, R. 2002. "Metaphysics and Mathematics in Classical Islamic Culture: Avicenna and His Successors." *God, Life and the Cosmos: Christian and Muslim Perspectives*, ed. T. Peters, M. Iqbal ve S. Nomanul Haq. Burlington, VT: Ashgate, 151-171.

Reisman, D. C. 2002. *The Making of the Avicennan Tradition: The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sīnā's al-Mubāhathāt ("The Discussions")*. Leiden: Brill.

Reisman, D. C. 2013. "The Life and Times of Avicenna: Patronage and Learning in Medieval Islam." *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. P. Adamson. Cambridge: Cambridge University Press, 7-27.

Richardson, K. 2013. "Avicenna's Conception of the Efficient Cause." *British Journal for the History of Philosophy* 21.2: 220-239.

Rudolph, U. 1997. "La preuve de l'existence de Dieu chez Avicenne et dans la théologie musulmane." *Langages et philosophie: Hommage à J. Jolivet*, ed. A. De Libera, A. Elamrani-Jamal ve A. Galonnier. Paris: Vrin, 339-346.

Steel, C. 2002. "Avicenna and Thomas Aquinas on Evil." *Avicenna and His Heritage: Proceedings of the International Colloquium "Avicenna and his Heritage."* Leuven- Louvain-la- Neuve, 8– 11 September 1999, ed. J. Janssens ve D. De Smet. Leuven: Leuven University Press, 171–196.

Stone, A. D. 2001. "Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance." *Aspects of Avicenna*, ed. Robert Wisnovsky. Princeton, NJ: Markus Wiener, 73–130.

Strobino, R. 2015. "What If That (Is) Why? Avicenna's Taxonomy of Scientific Inquiries." *Aristotle and the Arabic Tradition*, ed. A. Alwishah. New York: Cambridge University Press, 50–75.

Tegtmeier, E. 2007. "Ibn Sina on Substances and Accidents." *Substance and Attribute: Western and Islamic Tradition in Dialogue*, ed. C. Kanzian ve M. Legenhausen, Frankfurt am Main: Ontos Verlag, 229–236.

Wisnovsky, R. 2002. "Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology." *Quaestio 2*: 97–123.

Wisnovsky, R. 2003a. *Avicenna's Metaphysics in Context*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Wisnovsky, R. 2003b. "Towards a History of Avicenna's Distinction between Immanent and Transcendent Causes." *Before and After Avicenna*, ed. D. C. Reisman and A. Al- Rahim. Leiden: Brill, 49–68.

Wisnovsky, R. 2012. "Indirect Evidence for Establishing the Text of the *Shifā'*." *Oriens* 40: 257–273.

Wisnovsky, R. 2013. "Avicenna's Islamic Reception." *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. P. Adamson. Cambridge: Cambridge University Press, 190–213.

Wisnovsky, R. 2014. "Towards a Genealogy of Avicennism", *Oriens* 42.3– 4: 323–363.

Witkam, J. J. 2012. "Avicenna's Copyists at Work: Codicological Features of the Two Leiden Manuscripts of the *Kitāb al- Shifā'*." *Oriens* 40: 223–255.

Zghal, H. 2004. "La connaissance des singuliers chez Avicenne." *De Zénon d'Elée à Poincaré: Recueil d'études en hommage à R. Rashed*, ed. R. Morelon ve A. Hasnawi. Louvain: Peeters, 685–718.

Zghal, H. 2006. "La relation chez Avicenne." *Arabic Sciences and Philosophy* 16: 237–286.

BÖLÜM VIII

DİNLE FELSEFENİN UZLAŞTIRILMASI NÂSIR-I HÜSREV'İN *CÂMÎ'U'L-HIKMETEYN* (*İKİ BİLEGELİĞİN UZLAŞTIRILMASI*) ESERİ

KHALİL ANDANI

YAŞAMI VE ESERLERİ

Nâsır-ı Hüsrev'e dair bilgilerimizin çoğu bizzat onun kitaplarından gelir. 394/1004 yılında Horasan'da önde gelen bir ailede doğan Nâsır uzun yıllar Selçuklulara hazine nazırı olarak hizmet etti. 40'lı yaşlarının başında gördüğü oldukça tesirli bir rüya onu bilgelik ve hakiki mutluluk arayışına itti. Bu bilgi arayışı nedeniyle sonunda Kahire'ye seyahat etti. Kahire o sıralar İsmâîlîler tarafından kurulan Fâtımî hilafetinin merkeziydi. İsmâîlîler ise Muhammed peygamberin dini ve kişisel yetkesinin aynı soydan gelen manevi önderler, yani imamlar silsilesiyle devam ettiğine inanan bir Şîa topluluğudur. Bu silsile Ali b. Ebî Tâlib'le (öl. 40/661) başlar ve onun soyundan gelenlerin oluşturduğu, hiç kesintiye uğramamış bir zincir boyunca günümüze kadar ulaşır.

İnce ayrıntılar açık olmasa da Nâsır bir şekilde İsmâîlî öğretilerini benimsedi ve hocası el-Müeyyed eş-Şîrâzî'nin (öl. 470/1078) elinden manevi ve zihinsel eğitimini tamamladı. Nâsır'ın bu mezhebe intisabı Fâtımî halifesi el-Müstensır-Billah'a biat etmesiyle sonuçlandı. Bunun ardından Nâsır *hüccet* (İmam'ın "delil")i gibi yüksek bir rütbeyle, bir Fâtımî İsmâîlî

mezhep davetçisi (*dâî*) olarak tekrar Horasan'a döndü. Nâsır'ın, İsmâîlî öğretilerini yayma faaliyetleri oldukça başarılı oldu fakat çok da tehlikeli görüldü. Öğretileri tehlikeli görüldüğü için doğuya göçe zorlandı ve hayatının geri kalanını Pamir Sıradağları'nın ücra bir bölgesindeki Yumgan köyünde sürdürdü. Nâsır, yardımsever emir Ebû'l-Me'âlî b. el-Esed'in himayesinde bir sığınak buldu ve yaşamının sonuna kadar yazmaya, öğretilerini nakletmeye devam etti. Onun ruhani ve zihinsel mirası Orta Asya'daki İsmâîlî Müslümanlar arasında uzun ömürlü bir etki bıraktı. Bu insanlar onun şiirlerini ezberden okudular, düzyazılarını okuyup mütalaa ettiler ve onun şahsiyetine büyük saygı gösterdiler.

Farsça yazdığı birkaç önemli seyahat günlüğünün (Khusraw, *Book of Travels*) yazarı olarak bilinmesi yanında Nâsır, Farsçanın en muazzam şairlerinden biri olarak da kabul edilir. Bu durum, divanının birçok popüler türevinin ve hiç değilse iki ilmi edisyonunun günümüze neden ulaştığını gösteriyor (felsefi şiirleri için şuradaki incelemelere bk. Hunsberger 2013).

Nâsır'ın mensur eserlerinden *Güşâyîş u Rehâyîş* (*Bilgi ve Kurtuluş*) yaratıcı ve yaratım, ebedilik ve zaman, özgür irade ve kader, nefis-beden ilişkisi gibi konulara dair 30 felsefi ve teolojik meseleyi ele alır (bk. Khusraw, *Liberation*). *Hânü'l-ihvân* (*Dostlar Sofrası*) ise metafizik, insandaki akli nefsin doğası, yaratım kavramı ve eskatoloji gibi bir dizi konuya dair 100 bölümden oluşan bir metindir. Bu metin aynı zamanda, İsmâîlî filozof Ebû Yakub es-Sicistânî'nin (öl. 361/971'den sonra) *Kitâbü'l-yenâbi* (*Kaynaklar Kitabı*) adlı eserinin bölümlerini yeniden ele alan bir metindir; Sicistânî'nin Yeni-Platoncu metafiziği alımlama tarzının genel olarak Orta Çağ İsmâîlî düşüncesinde ve özel olarak Nâsır'ın düşüncesinde kalıcı bir etkisi olmuştur (bk. Sijistânî 1994). *Şeş Fasl* (*Altı Fasl*) isimli eseriye diğer meselelerin yanı sıra Tanrı, kozmoloji, psikoloji ve kurtuluş hakkındaki bazı ana İsmâîlî metafizik öğretilerini açıklar. *Zâdü'l-müsâfirîn* (*Yolcuların Azığı*) metni insanın bilgi seferi ve bu sefer sırasında yolcunun ihtiyaç duyacağı erzak hakkındadır (Hüsrev, *Zâd*). *Vech-i dîn* (*Dinin Vechesi*) namaz, oruç ve hac gibi konular dâhilinde İsmâîlî şeriatının ezoterik bir yorumunu sunar (Khusraw, *Expressions*).

Buradaki hedefimiz bakımından en önemli metin ise *Câmi'ül-hikmeteyn*'dir (*İki Bilgeliği Toplayan Kitap*). Bu Farsça eser Nâsır'ın yukarıda

anılan hamisinin; kendisinden, meşhur Ebu'l-Heysem el-Cürcânî'nin bir kasidesinde ortaya koyduğu birtakım zorlu metafiziksel ve dini soruların açıklamasını talep eden hamisinin isteğiyle yazılmıştır. Nâsır eserini Cürcânî'nin ortaya attığı soruların düzenini temel alarak oluştururken, Nâsır'ın öğretiyi ilgili ana konulara getirdiği açıklamalar ise genellikle, eserin birçok bölümüne dağıtılmış halde yerini alır. Dolayısıyla asli birtakım teolojik, felsefi ve mistik öğretilerin yeniden yapılandırılmış sunumlarına *Câmi'* eserinin her yerinde rastlanabilir.⁴⁵

GENEL BAKIŞ

Nâsır-ı Hüsrev *Câmi'*i telif etme nedenlerini Aristotelesçi dört nedene (etken, maddi, biçimsel ve ereksel nedenler) gönderme yaparak açıklar, ancak maddi nedeni de ikiye ayırdığı için bize beş neden sunar. Nâsır'ın kendisi etken nedendir, hat kalemi ve kalemtırışı araçsal ya da etkin maddi nedeni oluştururken metnin yazıldığı kâğıt edilgen maddi nedendir, Nâsır'ın öğretme tarzı biçimsel neden ve Nâsır'dan Cürcânî'nin sorularını yanıtlamasını isteyen emir ereksel nedendir. Nâsır bunlara iki neden daha, uzamsal ve zamansal nedenleri de ekler. Bu yedi neden yedi gökler, yedi peygamber, yedi imamlar gibi aşağıda tartışılacak birkaç İsmâîlî ana simgeyi çağrıştırır.

Nâsır'ın *Câmi'*i yazmadaki amacı “Ruhu'l-Kudüs'ün eserlerinden (*netice*) olan hak dinin bilimiyle felsefenin zorunlu bileşenlerinden (*âlâ'ik*) olan yaratım bilimini (*ilm-i âferîneş*) uzlaştırmak”tır (*Jâmi'*, ¶20, 32). Nâsır “felsefe” kelimesiyle açıkça Empedokles, Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi “tanrıbilir filozoflar (*müte'ellihân-ı felâsife*; *Jâmi'*, ¶65, 67)” diye işaret ettiği filozoflardan türediği şekliyle Grek entelektüel geleneğine gönderme yapar. Dolayısıyla bu eserin ana gayesi felsefi bilgeliliğin (*hikmet*) İsmâîlî bilgelikle (*hikmet*) uyumlu olduğunu kanıtlamaktır. Dönemin bazı Müslümanlarının fiziksel dünyayı incelemeyi inançsızlık görüp hiçe saymalarından duyduğu rahatsızlık da onu bu kitabı yazmaya iten saiklerdendir (*Jâmi'*, ¶15, 27). O, bu tür suçlamalara iyi bilinen bir

45 Bu makalede Eriz Ormsby'nin çevirisini kullanıyorum (*Jâmi' al- hikmatayn* 2012). *Câmi'* eserine yapılan göndermeler şöyledir; eserin adı, özgün Farsça eserdeki (Ormsby'nin çevirisinde de korunan) paragraf numaraları ve çevirinin sayfa numaraları/numaraları.

hadisten (“Yaratılış üzerine tefekkür edin, Yaratıcı üzerine değil!”) alıntı yaparak cevap verir ve kendisinden yaklaşık iki asır sonra İbn Rüşd’ün takip edeceği yola (Averroes, *Decisive Treatise*, 2 [*Faslü’l-makâl*]) benzer bir yolda, yaratılış üzerine tefekkür etmenin dini bir zorunluluk olduğu sonucuna varır (*Jâmi’*, ¶15, 27). Eseri yazarken Nâsır’ın aklında, hamisinin yanı sıra, iki muhtemel muhatap kitlesi vardı; İsmâîlî mezheptâşları ve filozoflar/mantıkçılar. Bu yüzden, eserinde hem kutsal metinlere hem de tanıtlayıcı delil getirmelere başvursa da öncelik elbette vahyindir:

Bu eserimde, Yüce Tanrı’nın kitabının ayetleri ve O’nun resulünün haberleri aracılığıyla dini bilgelere seslendiğim gibi tatmin edici vargılara götüren mantıksal öncüller ve akli kanıtlar aracılığıyla da felsefi bilgelere ve mantıkçılara hitap ettim. Zira bilgelik hazinesi peygamberlerin varislerinin mührü/sonuncusu olanın gönlünün en derinindedir. [Ama] eskilerin kitaplarında da bilgelikten bir esinti vardır (*Jâmi’*, ¶21, 33).

Câmi’ 34 fasıldan müteşekkildir. Her fasıl açıklayıcı ve karşılaştırmalı bir yapıdadır, şöyle ki Nâsır önce belirli bir konuda filozofların ne söylediklerini aktarır, ardından hak dinin bilgelerine (*hukemâ-yı dîn-i hak*), *tevil* ve *teyit* ehline gönderme yaparak İsmâîlî öğretilerini aktarır. Bu öğretileri aktarırken de filozofların görüşlerini eleştirir veya bunlara ek yapar. Nâsır’ın, Cürçânî’nin kasidesindeki sorularla bağ kurma ve felsefeyle İsmâîlî öğretilerin görünürde birbirine uzak olan yaklaşımlarını uzlaştırma şeklindeki yöntemi bir *tevil*, yani İsmâîlî yazarların eserlerinin her yerinde kullandıkları bir dini hermeneutik biçimidir. Aşağıdaki bölüm “tevil”in, *Câmi’* kitabının ayırt edici özelliği olduğunu, ayrıca eserin asli tartışmasına ulaştırabilecek bir anahtar olarak iş gördüğünü aydınlatacak.

HERMENEUTİK

İsmâîlî düşünürler dinin *zâhiri* (dışrak) ve *bâtını* (içrek) boyutlarını ayırırlar. Onlara göre *tevil* tanrısal vahyin, yani Kuran’ın *bâtını*ni açacak dini hermeneutik yöntemdir. Zira Nâsır-ı Hüsrev de bu terimi, bir şeyi metafiziksel köküne “döndürmek” şeklinde tanımlar. *Tevîl*in tam karşıtı olan *tenzil* ise ruhani gerçeklikleri bu köklerinden alıp duyuyla algılanabilir simgeler ve meseller biçimine “indirmek” veya onları bu biçimde açıklamak demektir. İniş ve çıkış hareketleri olarak *tenzil* ve *tevil* ontolojide de yerle-

rini alırlar. Bu ontolojiyle ilişkili olarak “*tevil*, âlemlerin üst üste bindirilmişliğini önden varsayar; bu düzen, anlamların da aynı bağlamda çoklu bir yapıda oldukları iddiası için müteakbil temeli sağlar” (Corbin 1977, 53-54).

Nâsır’ın dünya görüşünde birçok “âlem”den oluşan bir varlık zinciri yer alır; bir örneğe dayanmaksızın yaratımın ruhani âlemi (*âlem-i ibdâ*) veya üst evren, doğanın fiziksel âlemi (*âlem-i tabiat*) veya küçük evren, arada ise dinin aracı âlemi (*âlem-i din*) veya ruhani âlemle fiziksel âlemi birbirine bağlayan ara evren söz konusudur. Din âleminde insan yer alır hem fiziksel bedene hem de ruhani nefse sahip olan insan da küçük evrendir (*âlem-i sağır*). Bu âlemlerin her birinde bir dizi hiyerarşik derece veya sınırlar (*hudûd*) vardır.

Yoktan yaratım âleminde (*âlem-i ibdâ*) tümel akıl (*akl-ı küllî*), tümel nefis (*nefs-i küllî*) gibi varlıklar, ayrıca *cedd* (baht, talih), *feth* (açma), *hayal* adlarını taşıyan ve üç büyük meleğin, yani İsrâfil, Mikail ve Cebrail’in hipostazları olan ezeli, manevi, latif veya yalın varlıklar vardır (*Jâmi*’, ¶140, 129). Doğa âlemindeyse göksel cisimler, unsurlar, maddeler, bitkiler ve çeşitli hayvan türleri de dâhil olmak üzere zamana tabi fiziksel, kesif ve maddeyle biçimden bileşik varlıklar bulunur. Din âlemi genel olarak insan ve özel olarak İsmâîlî davetin (*da’vâ*) hiyerarşik mertebelerinden ibarettir. Söz konusu mertebeler şöyle sıralanır; Nâtık (bildiren) diye bilinen yasa koyucu resul, onun vasisi, imam, hüccet (*delil*), dâî (davetçi), me’zûn (izin verilmiş kişi) ve müstecîb (cevap veren). Mesela Muhammed peygamber resuldür, İmam Ali b. Ebî Tâlib onun vasisidir. Ali b. Ebî Tâlib’in oğlu İmam Hüseyin’den (öl. 61/680) başlayıp Fâtımî halifelerine kadar inen ruhani halefleri de imamlardır. Bir eserinde Nâsır’ın da açıkladığı gibi her çağın imamını, İsmâîlî daveti gerçekleştiren ve İsmâîlî akidelerinden daha alt düzey olanları öğretmeye mezun 28 hüccet ve 60 dâî temsil eder (Khusraw, *Expressions*).

Din âleminin üst mertebelerinde, *müeyyid*den yani ruhani ilhamın kaynağı olan tümel akıldan gelen *teyide* yani ruhani ilham yoluyla gelen bilgiye mazhar olanlar bulunur. Ontolojik bağlamda *tevil*, kendi ontolojik alanında duran belirli bir şeyi ontolojik açıdan daha üst bir mertebedeki gerçekliği yansıtan ve ona karşılık düşen bir simge ve mecaz olarak kavramaktır. Âlemler arasındaki bu karşılıklılık bir şeyi kendi ruhani köküne döndürmeye imkân tanır:

Tevîl bir sözü köküne (*asl*) döndürmektir. Tüm var olanların kökü de akılla bir olan *ibdâ'*dır, tüm resulleri *teyîd* eden (*müeyyid*) akıldır (*Jâmi'*, ¶112, 112).

Resul, onun vasisi, imamlar ve hüccetler ruhani olarak ilham aldıkları (*müeyyed* oldukları) için *tevil* yapabilirler ve bunu İsmâîlî davasının daha alt kademeli üyelerine adım adım izah edebilirler ya da öğretebilirler (*ta'lim*). İsmâîlî *dâî*lerinin, her birini daha yüksek âlemdeki ruhani gerçekliklerin ifadeleri olarak okudukları bu *tevil* edilen şeylere Kuran metni, şeriatın kural ve ibadetleri, doğa âlemi ve insanın psikolojik yapısı gibi öğeler dâhildir. Mesela doğa âlemi ve insan tümel aklın, vahyedilmiş kitap ve şeriatın bir *terkibi*yken din âlemi resulün *telîf*idir.

Kuran tevillerinin en çok bilinen örneği Nâsır'ın "Kadınlarınız sizin tarlalarınızdır. Tarlanıza nasıl derseniz öyle varın" (Bakara:223) ayetine yaptığı yorumdur. Ayetin zâhirî anlamı "eşlerinizle nasıl istiyorsanız öyle birlikte olun" şeklindeyken Nâsır burada "kadınlar" kelimesinin İsmâîlî davasının *müstecîb*lerine işaret ettiğini ve ayetin *dâî*lere bu *müstecîb*lerle "nasıl isterseniz öyle konuşun" emrini verdiğini söyleyerek bâtınî anlamı açığa çıkarır. Bu *tevil* sözü edilen ayeti din âleminde kendisine karşılık düşen gerçekliğine "döndürür;" zira ayetlerdeki "kadın" din âleminde *müstecîb*leri simgelerken "cinsel ilişki" de bilginin yayılmasını simgeler (*Jâmi'*, ¶344, 262).

Nâsır, *tevilî* doğa âlemine uygularken çeşitli maden ve hayvan türleri içinde özellikle bazı ikililerin nasıl daha asil olduğunu açıklar; mesela çözünmez madenler içinde yakut ve zümrüt, eriyebilen madenler arasında altın ve gümüş, hayvanlarda deve ve at, bitkilerden hurma ve üzüm, göksel cisimler arasında güneş ve ay böyledir (*Jâmi'*, ¶179, 164). O daha sonra, resul ve vasisini kastederek "işte bu ikililerin insan türü içinde de bir benzeri vardır ki bunlar insanların en şerefileridir" diye açıklar (*Jâmi'*, ¶180, 164). Bu *tevil* birçok doğal fenomene, bunların din âleminde kendilerine tekabül eden kökleri üzerinden uygulanır.

Metnin bir diğer bölümünde Nâsır resulün, vasisinin ve din âlemindeki diğer mertebelerin yoktan yaratım (*ibdâ'*) âlemindeki -tümel akıl ve tümel nefis gibi- bazı mertebelerin simgeleri veya tezahürleri olduğunu göstermekle ilgilenir. Bu örnekler *tevil*in her şeyden önce, muhtemelen *teyîd*in mümkün kıldığı ve söylemde adım adım izah edilen yorumdaki bir "hermeneutik denk düşme algısı" olduğunu kesinleştiriyor. Nâsır'ın *tevilî* böy-

lece (ruhani, doğal, dini, insani ve kutsal metinle, ayrıca ibadetle ilişkili olan âlemler) tüm bu âlemler çoklusunu ahenkli bir denk düşme ilişkisinde birler. Henry Corbin, bu durumu “hiç kuşkusuz *tevil*, *uyumlu bir kavrayış* meselesidir; aynı sesi (aynı ayeti, hadisi hatta tüm metni) aynı anda farklı düzeylerde işitme algısı” (1977, 53-54) diye tarif ediyor.

Aşağıda görüleceği üzere *tevil*’in tam da bu “uyumlu” yapısı Nâsır’a felsefeyle İsmâîlî öğretiyi uzlaştırma şeklindeki ürkütücü ve zorlu görevi üstlenme imkânı vermiştir. Onun bu göreve girişme tarzını açıklamadan önce, ardından yürütülen tartışmaya büyük ölçüde zemin hazırlayan birtakım felsefi ve teknik ana terimleri nasıl ele aldığıyla başlayalım.

FELSEFİ TERİNOLOJİ

Nâsır, Cürcânî’nin kasidesindeki felsefi sorularla uğraşmaya başlamadan önce bazı ana felsefi mefhumları nasıl anladığını beyan eder. Yürüttüğü tartışma Arsitotelesçi ana mantık terimlerinden bazılarına dair girişle açılır. O, şekillenimin (*hey’et*) biçimden (*suret*) farklı olduğunu, zira şekillenimin aynı biçimdeki farklı tikellerin sahip olduğu hususi şekil olduğunu açıklar (*Jâmi*’, ¶81, 82). Ardından gelen “tanım” (*had*) tarifine göre tanım; “bir şeyi, kendisine bir şey eklenmeyecek veya kendisinden bir şey çıkarılmayacak şekilde sınırlayan söze denir” (*Jâmi*’, ¶85, 85). Aslına bakılırsa Nâsır tanımlara büyük önem verir; “şeylerin hakikatini bilmek şeylerin tanımlarını bilmektir” (*Jâmi*’, ¶88, 86). Ona göre tanım iki tür varlığı açıklamada kullanılabilir; madde ve biçim gibi başka şeylerden mürekkep olan bileşik varlıklar ve yoktan yaratılmış yalın varlıklar. “Biçim” (*suret*) “bir şeyin varoluşunun, kendisi sayesinde bilindiği” öğeyken “madde” (*heyûlâ*) ise “biçimi kabul eden yalın tözdür” (*cevheri-yi basit est pezîre-yi sûret*). Töz, “kendi zatıyla kaim olup birbirine zıt sıfatları taşımaya kabil olandır,” sıfat ise “tözde bulunan, ancak tözün özünü kurmayan ilinedir.” Var olana (*mevcûd*) gelince; “beş duyuyla algıladığımız ya da kendisine dair bir tasavvurumuzun bulunduğu veya kendisine başka bir şeyin delalet ettiği” şeydir (*Jâmi*’, ¶89, 86).

Felsefe terimlerini hakkıyla anlamanın felsefi kavramlarla uğraşmak için bir ön gereklilik olması gibi, Orta Çağ İsmâîlîlerinin metafizik öğretilerini hakkıyla ele alma da *tevhid* öğretisini anlamaya bağlıdır, dolayısıyla burada *tevhid* meselesine dönüyoruz.

TEOLOJİ

Her ne kadar Cürcânî'nin kasidesinde *tevhid* hakkında fiili bir soru bulunmasa da bu öğretinin İslam'daki merkezi konumu görünüşe göre Nâsır'ı eserinin başında tevhidi incelemeye itmiştir. O tüm insanları, Tanrı'nın doğası hakkındaki görüşleri üzerinden beşe ayırarak işe başlar; materyalistler, puta taparlar, Hristiyanlar, iktanrıcılar ve tektanrıcılar (*müvabhidûn*). Bu son sınıf ise düşünme söz konusu olmadan inanan uydumculardan (*ehl-i taklid*) ve Kerrâmîler, Mutezile gibi teologlardan (*mütekellimûn*), ayrıca Şîadan müteşekkildir. Nâsır kendini, Tanrı'yla yarattıklarını birbirine benzeten (*teşbih*) anlayışla Tanrı'nın sıfatlarını tüm-den yadsıyan (*ta'til*) *tevhid* anlayışları arasında hakiki tevhidin yerini belirleyen ve Kuran'ı *tevil* eden bir Şîa tektanrıcısı olarak görür (*Jâmi'*, ¶26, 43). Nâsır, İslam'daki diğer teoloji okullarına dair bir dizi eleştiri serdetmek suretiyle kendi (Şîî ve İsmâîlî) *tevhid* kavramını aktarır.

Nâsır bu taklit ehlini eleştirerek işe başlar, zira onların hem Tanrı'nın başka hiçbir şeye benzemediğini hem de O'nun "işittiğini," "gördüğünü" söylemeleri bir çelişkidir. Nâsır onların 'Tanrı'nın bilmesi, işitmesi ve görmesi hakikiyken insanın bilmesi, işitmesi ve görmesi mecazi veya ödünç alınmıştır' şeklindeki görüşlerini anlamsız bulur, ayrıca Tanrı'nın yarattıklarına benzemesini zâhirî anlamda alanları suçlar. Bu kişilerin "Tanrı diğer şeyleri görürken onlar Tanrı'yı göremez" şeklindeki görüşleri Nâsır'ı daha az etkilemiştir, çünkü Nâsır Kuran'ın (Araf 27) sözü edilen bu özelliği Şeytan ve avanelerine de yüklediğini belirtir (*Jâmi'*, ¶30, 45). Devamında o, nassın zâhirini alanları doğru bir zâhirî yorum bile yapamamakla, aksine birçok örnekte, zâhirî yorumda kaçamak cevap vermekle ve aslında teville sapmakla ya da sadece kendi cehaletlerini sergilemekle suçlar (*Jâmi'*, ¶34, 47). Bu söylenenler, özellikle Tanrı'nın "yüzünden, ellerinden veya gözlerinden" söz eden ayetlerde daha da açıktır; onlar bu ayetlerde birbirlerinden tümüyle farklı yorum yaparlar. Nâsır, nassın zâhirini alanlara yönelik eleştirisini onların 'Tanrı'da hakiki anlamda 99 isim bulunur' görüşlerine işaret ederek tamamlar, zira bu yaklaşım düpedüz çoktanrıcılıktır:

Diyorlar ki Allah'ın 99 ismi vardır ve bu isimlerin her biri diğerinden farklı *manalardır*. Ancak akleden her mantıklı insan bilir ki kendisinde 99 *mana* bulunan bir şey tek bir şey ola-

maz, çünkü bu 99 *manadan* her birinin kendi özü olacaktır.

O halde bu kişilerin inançlarının altında yatan çoklamadır (*teksir*/çoktanrıcılık) birleme (*tevhid*) değil (*Jâmi'*, ¶40, 51).

Nâsır'ın yürüttüğü tartışmanın sonraki bölümü Kerrâmîler'in, yani İbn Kerrâm (öl. 255/869) takipçilerinin teolojisini hedefe koyar. Nâsır'ın aktardığı şekliyle Kerrâmî okulu Tanrı'nın bir cisim olduğunu ama diğer cisimler gibi olmadığını; O'nun bildiğini, canlı ve gücü yeter olduğunu ancak bilgisinin, canlılığının ve gücü yeterliğinin diğerlerin bilgisi, canlılığı ve gücü yeterliği gibi olmadığını iddia eder. Nâsır'a göre böyle bir öğreti saçma ve anlamsızdır. Örneğin, "O bir cisimdir ancak diğer cisimler gibi değildir" demek "O hem bir cisimdir hem de cisim değildir" demektir ki bu da çelişkidir (*Jâmi'*, ¶42, 52). Nâsır, Kuran'ın insanları ve diğer yaratılmışları da bilgi, güç yeterlik ve canlılıkla vafettiğini hatırlatarak Tanrı'nın bilgisi, canlılığı ve gücü yeterliği hakkındaki Kerrâmî görüşünü ("Tanrı'daki bu sıfatlar yaratılmışlardaki gibi değildir") boşa çıkarır (*Jâmi'*, ¶44, 53).

Nâsır ayrıca, kendi delil getirme tarzına yönelecek Kerrâmî eleştiriyi öngörür; Tanrı'nın bildiğini, canlı ve gücü yeter olduğunu inkâr Tanrı'nın cahil, ölü ve gücü yetmez olduğu çıkarımına mecburen varır. Bu muhtemel itiraza verdiği cevapta Nâsır söz konusu sıfat çiftlerinin -bilgi ve cehalet, canlılık ve ölüm, güç yeterlik ve güçsüzlük- Tanrı'ya uygun olmadığını ve mutlaka O'ndan yadsınmaları gerektiğini iddia eder. Çünkü bu sıfat çiftlerinin her iki ögesi de yaratılmışlara özgü niteliklerdir ve bu yüzden Tanrı'yı vafetmede geçersizlerdir (*Jâmi'*, ¶45, 55-56). Bu bağlamda Nâsır, çifte olumsuzlama gerektiren bir İsmâîlî *via negativayı* adım adım izah eder. Sözü edilen olumsuzlama yöntemi Sicistânî ve Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 322/934) gibi İsmâîlî düşünürlerce savunulmuştur. Sicistânî ve Râzî varlık-yokluk, tanımlı-tanımsız ve mükemmel-noksan gibi nitelikleri Tanrı'dan olumsuzlarken Nâsır bunlara ilaveten Tanrı'nın bilen (âlim), canlı (*hayy*) ve gücü yeten (*kâdir*) gibi Kuran'da anılan isimlerini, ayrıca bunların karşıtlarını da Tanrı'dan olumsuzlar. Nâsır, Tanrı'nın sıfatları hakkındaki Kerrâmî eleştirisini bu kişileri, kendi yetersiz mükemmellik ve tanrısallık idealarını Tanrı'ya aksettirmekle ve dolayısıyla çoktanrıcılığa (*şirk*) düşmekle suçlayarak sonuçlandırır:

"Cehalet" ve "güç yetmezlik" gibi sıfatların Tanrı'ya atfedilmesinin hata oluşu bu sıfatların O'na uygunsuz olmaları nede-

niyle değildir yalnızca; buna ilave edilebilir diğer neden söz konusu sıfatların yaratılmışların sıfatı olmasıdır. Öte yandan bunların zıddı olan “bilgi” ve “güç yeterli” sıfatlarının da O’na -sübhânehû ve teâlâ- isnat edilmesi hatadır, zira bu sıfatlar da yaratılmışların sıfatlarıdır. Bu ümmetten olup kalamcı lakabını taşıyanlar, Tanrı’yı kendilerindeki fani niteliklerle tanımlamakla ve kötü sıfatların O’nda bulunmadığını ilan etmekle feci bir hataya dalıyorlar. İşte onların çoktanrıçılığa düşmelerinin nedeni tam da budur (*Jâmi’*, ¶46, 55).

Nâsır’ın eleştirilerinin son kısmı ise Mutezile’nin *tevhid* görüşüne hücum eder. O öncelikle Mutezile’nin bu konudaki görüşlerini özetleyerek işe başlar; onlara göre “yaratıcı birdir, ezeli ebedidir, gücü yeter ve canlıdır, işitir ve görür; O’nun sıfatları özüne içkindir; O hiçbir şeyle kıyaslanamaz” (*Jâmi’*, ¶54, 61). Öte yandan Nâsır Mutezile’yi bazı açılardan över; “çeşitli İslam mezhepleri içinde, *tevhid* meselesi bağlamında onlarınkinden daha güçlü bir yol (*tarikati*) yoktur (*Jâmi’*, ¶55, 61). Ancak o, beri yandan kendi mezhebinin -ehl-i *teyid*- dışında kimsenin Mutezile’yi eleştirmeyi başaramadığını gururla ilan etmeyi de ihmal etmez. Nâsır Mutezile eleştirisine öncelikle onların *taklide* (düşünmeye, eleştiriye tabi tutmadan kabul) dayalı *tevhid* akidelerine saldırarak başlar. O, bu hücumunda Mutezile’yi hakiki *taklit*le alışkanlığı ya da âdeti karıştırmakla suçlar ve onlara şöyle karşı çıkar; mesela dünyanın ezeli ebedi olduğu ve bir yaratıcısının olmadığı inancında (dolayısıyla peygamber haberrinde yeri olmayan bu inançta) adet/alışkanlık apaçık yerini almışken hakiki *taklit* tüm peygamberlerin insanlığı kendisine davet ettiği bir tutumdur. O hakiki *taklid*in elbette bir değeri olduğunu düşünür, çünkü *taklit* daha derin bir hakikate varmanın zorunlu ilk adımıdır; “*taklid*i reddeden *tahkike* (daha derin hakikate ulaşma hali) varamaz, çünkü *tevhid* ve *tahkik* ancak *taklit* ile dir (*Jâmi’*, ¶58, 63). Ancak Nâsır, peygamberin kitabını ve şeriatını *taklit* aracılığıyla kabul eden birinin, bunların *tevil*leriyle de eşit derecede mükellef olduğunu ekler. O, Kuran’ın *tevil*ine yönelik bu mecburiyeti Tanrı’yı konuşma, tasarruf, alay, intikam, bilgi, güç yeterlik, canlılık ve işitme gibi aslında O’nun yarattıklarına ait niteliklerle vassafeden Kuran ayetlerini alıntılararak savunur. Bunun gibi ayetler, *tevil* aracılığıyla yorumlanmadığı sürece tutarsız bir insanbiçimciliğe varacaktır yalnızca (*Jâmi’*, ¶¶ 59-60, 86).

Ardından Nâsır, Tanrı’nın hiç değilse bazı sıfatlarının O’nun özüyle özdeş olduğunu dillendiren Mutezile öğretisini, Mutezilenin özsel/zatî sıfatlar

öğretisi diye anılan bu öğretiyi çürütmeye girişir (*Jāmi'*, ¶¶61-62, 65-66). O, bir sıfatın kendi başına kaim olmadığını, ancak nitelediği şey (*mevsûf*) aracılığıyla kaim olduğunu ve bu yapıdaki sıfatların Tanrı'nın özünde olsa olsa bir ilinek olacağını kaydeder. Dolayısıyla Tanrı'yı bu türden sıfatlarla nitelenmek O'nun özünün ilineklerin mahalli (*mahall-i a'râz*) olması sonucunu doğuracaktır. Bu durum Nâsır'ı, altı farklı sıfata (bilgi, gücü yeterlik, canlılık, işitme, görme, ebedilik) sahip bir özün aslında bileşik bir töz olması gerektiği çıkarımına götürür. "Onların bu öğretisi", der Nâsır, yani "sıfatların özsel olarak sıfatlar olduğunu iddia eden öğretileri gönüllerine düşmüş bir ateşten (*sevdâyî bûd ki ender dil-i in gürûh oftâd*) dolaydır, bu ateşi de doğruca ifade edemezler" (*Jāmi'*, ¶62, 66). Nâsır, Mutezile eleştirisini, onları tam da kaçmak istedikleri insanbiçimciliğe düşmekle suçlayarak sonuca bağlar:

Altı sıfata sahip bir özün varlığını iddia etmek hakiki *tevhid* değildir, bu tutum tam aksine bir 'çoklama'dır (*teksîr*). Yine, Tanrı'yı yaratılmışların sıfatlarıyla vasfetmek de *tevhid* değildir, bu da tam aksine insanbiçimciliktir (*teşbih*). Bu gürûh hiçbir şeyi kendilerinden daha iyi bulmuyorlar ve aslına bakılırsa kendilerini Tanrı olarak tasavvur ediyorlar (*Jāmi'*, ¶64, 67).

Nâsır'ın nassın zâhirini alanlara, Kerrâmîler'e ve Mutezile'ye yönelen eleştirileri boyunca bilgi, canlılık, gücü yeterlik, işitme ve görme gibi tüm sıfatları ya da nitelikleri Tanrı'dan olumsuzlayan bir *tevhid* kavramına tutunduğu açıktır. O, aynı zamanda bu sıfatların karşıtlarını da -cehalet, ölüm, güç yetmeme, sağırlık ve körlük- Tanrı'dan olumsuzlar. *Câmi'*in ilerleyen bölümlerinde görebileceğimiz üzere Nâsır Tanrı'yı akledilebilme ve birlikten de daha yüce kılar. Bir başka eserinde ise Tanrı'yı neden-etki, birlik-çokluk, varlık-yokluk ve zorunlu varlık-olumsal varlık gibi felsefi ve ontolojik kategorilerden de aşkın kılar (Khusraw, *Liberation*, 42). Bu toptancı bakış açısı Nâsır'ın Yeni-Platoncu metafiziği için bir temel teşkil eder, işte bir sonraki bölüm bununla ilgilidir.

METAFİZİK VE KOZMOLOJİ

Nâsır'ın metafiziği, şu kademelerden oluşan hiyerarşik bir kozmoloji üzerinden gelişir; Tanrı'nın emri, tümel akıl, tümel nefis, madde ve biçim, tümel doğa, tümel cisim, felekler, öğeler ve maden, bitki, hayvan âlemleri (*Jāmi'*, ¶151, 138). Nihayetinde yaratımın gayesi insandır.

Nâsır, icat etmek (*ibdâ'*) ile "yaratmak"ı (*halk*) birbirinden ayırır. *İbdâ'* bir şeyi yoktan varlığa getirmek anlamındayken *halk etmek* bir şeyi başka bir şeyden seçik kılma, belirleme (*takdîr*) anlamındadır. Nâsır, maddesi ve/veya biçimi bakımından dünyanın yoktan yaratılması ya da yukarıdaki anlamda belirlenmesi seçeneklerine dair birkaç görüşü inceledikten sonra dünyanın şekillendirilmiş, parçalı, hareketli, zorunda bırakılmış ve icbar edilmiş bir şey olduğunu ifade eder. Tüm bunlar da dünyayı bu şekilde olmak zorunda bırakan veya onu buna icbar eden birinin ya da bir şeyin varlığının kanıtıdır (*Jâmi'*, ¶258, 200). Nâsır, 'dünyanın hem biçimi hem maddesi bakımından şekillendirilmesi Tanrı'nın işidir ve Tanrı'nın, özü veya doğasının aksine, eylemesi ancak O'nun emri aracılığıyla' sonucuna varır. Nâsır, dünyayı şekillendiren ve icbar eden bu Tanrı emrine yoktan yaratma (*ibdâ'*) veya *emr* şeklinde gönderme yapar. Nâsır, *ibdâ'*dan doğa âleminin teşekkülüne kadarki yaratım işleminin zamansal olmayan ve tek anlık bir işlem olduğunu düşünür: "Feleklerin varoluşunda, birbirlerine kıyasla söylenebilecek bir zamansal 'önce' veya 'sonra' asla yoktur" (*Jâmi'*, ¶307, 227).

Nâsır adından, bitkilerdeki ve insanlardaki tikel nefslerin dünyanın menşei, kökü olarak bir tümel nefsin varlığını ima ettiklerini öne sürer. Ayrıca tüm canlılar içinde yalnız insanda aklın bulunması aklın -kendisinde nefsin yüceliğini de taşıyan- daha yüce bir yeti oluşuna işaret eder, şeklinde bir çıkarım yapar. Bu durum ise Nâsır'a, tümel nefsin üstünde ve ondan yüce olan bir tümel aklın var olduğu sonucunu çıkarma imkânı tanır (*Jâmi'*, ¶258, 200).

Tümel Akıl ve Tümel Nefs

Sicistânî ve Râzî gibi diğer Orta Çağ İsmâîlî düşünürleriyle birlikte Nâsır-ı Hüsrev de tümel aklın (*akl-i küllî*) Tanrı'nın emriyle yoktan varlığa getirilen ilk şey olduğunu, tümel nefsin (*nefs-i küllî*) ise tümel aklın taşması olduğunu düşünür. Tümel akıl hem kuvve hem de fiil hallerinde mükemmeldir. O, her 'şey'in biçimini kendinde barındıran yalın, nûrânî bir tözdür (*Jâmi'*, ¶89, 88). Başka bir eserinde Nâsır bu akli şu yedi özsel sıfatı kuşanmış bir şey olarak tarif eder; zamansızlık (*dehr*), hakikat (*hakk*), mutluluk (*şâdî*), tanıtlama (*burhan*), canlılık (*zindegânî*), mükemmellik ve kendi kendine yeterlik (*bî niyâzî*) (Hüsrev, *Hân*, 150-51). Nâsır, bu sıfatları Tanrı'dan olumsuzlarken onları evrensel akla ve daha eksik olacak şekilde tümel nefse yükler. Bu tümel akıl akleden, akıl ve akledilen olarak

kendi özünü düşünür; zaten özünün kapsamadığı hiçbir şey yoktur (*Jāmi'*, ¶105, 104). *Cāmi'* metninde Nâsır bu tümel akla “faal akıl” (*akl-ı fa‘āl*) şeklinde gönderme yapar. Aristoteles’in mirası (*De Anima*, 3.5) olan bu terimi Nâsır’ın devrinden öncesine tarihlenen daha erken dönem İslam felsefesi, özellikle Fârâbî (öl. 3339/950) ve İbn Sînâ’nın (öl. 428/1037) Yeni-Platoncu kozmolojileri benimsemiştir.

Birlik ve Çokluk

Eksiksiz ve edimsel bir şey olarak akıl özünde, tıpkı “beyaz” ile “beyazlık”ın varoluşta bir olmaları gibi, Tanrı’nın emriyle birlik halindedir. Hatta Nâsır, hiçbir çokluğu kabul etmeyen “mutlak bir” (*ehad; yekî-yi mahz*) ile çokluğun kökü olan “çoklaşan bir” (*vâhid; yekî-yi mütekessir*) arasında ayrım yapar. Şu halde Tanrı “mutlak bir” iken tümel akıl, Tanrı’nın emriyle özdeşleştirilen “birlik” ile “töz”den (*cevher*) mürekkep olduğu için “çoklaşan bir”dir, zira aklın bu bileşik yapısı bilkuve çokluğu ima eder. “Bir” (*vâhid; yekî*) terimi birçok anlamda tümel akla uygunca yüklenilirken Tanrı’ya bu şekilde yüklenemez. Zira bizzat Tanrı hem “bir”in (*vâhid*) hem “birlik”in (*vahdet*) yoktan var edicisidir (*el-mübdi‘*) ve birlik O’nun emri ya da eseridir (*Jāmi'*, ¶150, 137). İslami düşüncenin daha geç döneminde yaşayan İbn Arabî’nin (öl. 638/1240) yazılarında ve İbn Arabî ekolünde benzer bir yaklaşım görülebilir, çünkü onlar da Tanrı’nın kimseye açık olmayan biricikliği (*ehadiyyet*) ile O’nun başkalarına açık olan birliği (*vâhidiyyet*) arasında ayrım yapıyorlardı (Rustom 2014). Bu ayrım, Nâsır-ı Hüsrev’in *Cāmi'* adlı eserinde, “mutlak bir” (bu sıfattaki Tanrı) ile “çoklaşan bir” (tümel akıl) arasındaki ayrıma tekabül eder.

Ezeli Ebedilik, Zaman ve Mükemmellik

Nâsır ezeli ebediliği “ezeli ebedi bir tözün varlıkta sürmesi” (*Jāmi'*, ¶114, 113) ve “varlıkta mutlak sürme” (*bekâ-yi mutlak*) (*Jāmi'*, ¶115, 113) şeklinde tanımlar. Dahası Nâsır *ezel* (ezeliliğin faili), *ezeliyye* (ezelilik) ve *ezeli* (ezeli kılınmışlık) arasında ayrım yaparak filozofların tekli öncesizlik-sonrasızlık kavramını yapı söküme uğratar. Bu üç katmanlı öncesizlik-sonrasızlık ayrımı sırasıyla Tanrı’ya (ezel), O’nun emrine (ezelilik) ve Tanrı’nın emri, yani öncesiz-sonrasızlığın bu tezahürü aracılığıyla ezeli kılınmış tümel akla uygulanır (*Jāmi'*, ¶193, 172).

Nâsır *Şi‘ Fasl’ında* (*Altı Fasıl; Khusraw, Six Chapters*, 44) tümel aklın Tanrı’ya hamdi ve O’na ibadeti aracılığıyla her daim kendi kendini tefekkür-

rün mutluluğu içinde olduğunu açıklar. Aklın bu hamdi tümel nefsin taşmasına neden olur ki bilkuvve mükemmel olan tümel nefis varlığa akıl aracılığıyla geldiği için bilfiil mükemmel değildir. Nâsır Câmî'de bu ikisi arasındaki ilişkiyi, yine İbn Arâbî ve Ekberî okulda rastlanabilecek tarzda (Murata 1992, 162-64), açıklarken *Kalem* ve *Levh* gibi Kuran'da yer alan terimlere başvurur. Bu tümel akıl kendindeki akledilebilir biçimleri (*sûrât*), tıpkı kağıdın üzerine yazı yazan bir kalem gibi, tümel nefse taşırarak suretiyle kendi tezahür yerlerini (*mezâhirât*) meydana getirir (*Jâmi'*, ¶¶262-263, 202-203). Böylesi bir açıklama Kuranı *tevil* yordamını Yeni-Platoncu İslami taşma öğretisiyle birleştirmeye hizmet eder. Tümel nefis kuvve halindeki mükemmelliğini fiile çıkarmayı arzular ve bu yüzden sürekli hareket veya etkinlik halindedir. Tümel nefsin bu hareketliliği, içerisinde maddeyi, biçimi, tümel doğayı, insan nefislerini ve fiziksel dünyayı barındıran âlemi yaratır ve üretir. O halde, kendisi de tümel aklın sınırlı bir tefekkürü olarak üretilmiş tümel nefis âlemin yaratıcısı (*hâlık*) veya sanatkâridir (*sâni'*) (Khusraw, *Six Chapters*, 71). Tümel aklın ve tümel nefsin ikisinin de zamansızlık (*dehr*) ufkunda yer almalarına karşın zaman ve hareketin nedeni tümel nefstir:

Tıpkı zamansızlığın aklın ufkunda yer alması gibi zaman da tümel nefsin ufkunda yer alır, yani zamansızlığın nedeni akılken zamanın nedeni de nefstir. Zamanın nedeni [tümel] nefstir dedim, çünkü her iki tür bilgelik ehline göre de zaman feleğin hareketlerinin adedidir (*Jâmi'*, ¶114, 113).

Tümel nefsin âlemi yaratmasındaki gaye mükemmel insan nefsleri doğurmaktır, tümel nefis böylece bu nefsler sayesinde kendi mükemmelliğini fiili hale getirebilecek ve tümel akla geri dönebilecektir (Khusraw, *Six Chapters*, 49). Bireysel düzeyde "[İnsani] nefslerin mükemmelliği bu muazzam sanatın/üretim yolunun bilgisi aracılığıyla" (*Jâmi'*, ¶117, 115). Tarihsel ve müsterek düzeydeyse, tümel nefis, altı peygamberin -Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed- merkezinde durduğu tarihsel devirlerde mükemmel nefslere doğurur. Tümel nefsin mükemmelliğini fiili hale getirmede en son araç olarak hizmet eden büyük nefis ise bu peygamberlerin yedincisidir. Kendisine *kâim-i kıyâmet* adı verilen bu nefis tüm vahiylerin ruhani anlamını veya batinını tecelli ettirir. Mesihvari bir sima olan bu şahıs tümel aklın tezahürlerinden en mükemmelidir ve nefsin akla şu eskatolojik geri dönüşünün muştucusudur:

Tümel nefsin kendi ihtiyacından inayeti, tümel akılla bütün-
sel olarak ilişkili olan ve bütün yaratılmışların önderi, tüm
önderlerin en son önderi olan, ayrıca devri sona erdiren o şa-
hıs aracılığıyla. Her bir bölük ona bir ad verir; biri -tekrar
gelecek anlamında- “Mesih” der ona, biri “Mehdi” derken bir
diğeri de “Kâim” der (*Jâmi*’, ¶117, 116).

Âlem, mükemmelleşmenin aracı işlevi gördüğü için şimdi Nâsır’ın
kozmolojisine yöneliyoruz.

KOZMOLOJİ

Tümel nefsten iki hipostaz, yani ilk madde ve tümel doğa ortaya çı-
kar. İlk madde tümel nefsin gölgesi gibidir. Tümel nefis tümel akıldan
sürekli ilham alır ve yaratıcı ediminde ilk maddeyi tefekkür eder. Onun
ilk maddeyi tefekkürü de yücedir (*şerîf*) ve bu tefekkür etkin bir töz olan
tümel doğayı doğurur (*Jâmi*’, ¶135, 124). Demek ki Nâsır tümel doğayı,
tümel nefsin *şakirdi* olarak iş gören latif bir mevcudiyet şeklinde düşünür.
Bu tümel doğa tüm şeylerde hazır ve nazırdır: “Dünya tümel doğayla
doludur, ancak bu tümel doğanın dünyada herhangi bir yeri yoktur, zira
o özel yeri olmayan bir tözdür (*cevher-i nâ cây-gîr*)” (*Jâmi*’, ¶134, 124).
Üstlendiği işlevine bakıldığında tümel doğa “kendi biçimi üzere olan her
bir doğayı gözetir, korur ki onlardan hiçbirini parçalanmaya, son bulmaya
veya bozuluşa maruz kalmasın” (*Jâmi*’, ¶132, 123).

Cins ve Türün Kökeni

Nâsır, *Câmi*’in birçok bölümünde fiziksel dünyadaki cins, tür ve bi-
reyler arasındaki hiyerarşiye dair ayrıntılı bir açıklama sunar. O, bunlar
arasındaki önceliğin kimde olduğu sorusuna iki açıdan yanıt verir; akle-
dilebilirlik (mantıksal açı) ve fiziksel açı. Akledilebilirlik açısından, der
Nâsır, “türün birey üzerindeki ve cinsin tür üzerindeki önceliği zamansal
değildir... daha ziyade özseldir” (*Jâmi*’, ¶278, 212). Ancak fiziksel ve do-
layısıyla zamansal açıdan bakıldığında Nâsır şunları söyler:

Her ne kadar bireyler türlerin ve türler de cinslerin içinde
bulunsa da türler bireylerle ve cinsler türlerle kaimdir. Aynı
veçhile, her ne kadar parçalar bütünü kapsamında olsalar da
bütün parçalarına bağımlıdır (*Jâmi*’, ¶269, 206).

Nâsır türlerin kökeni hakkındaki kuramını, türlerin bireylere zamansal ve fiziksel bağımlılığı bağlamında kurar, bu kurama göre her bir tür (bitki, hayvan, insan) nihayetinde “ilksel örnek çift”inden fiziksel bir iniş aracılığıyla türemiştir (*Jâmi*’, ¶318, 236). Türü ortaya çıkaran bu yaratıcı çift ise doğurulmamıştır, aksine fiziksel bir doğum olmadan yaratılmıştır. Her ‘tür’ nihayetinde iki bireyden (birlikte bir cinsi meydana getiren, ilk örnek mahiyetindeki çift) oluşan bir gruptan geldiği için Nâsır’ın cins, tür ve bireyler arasında önceliğin kimde olduğu sorusuna yanıtı bunların hepsinin tek bir anda meydana geldiği şeklindedir (*Jâmi*’, ¶318, 236).

Yedi Işık

Nâsır’ın filozof öğretileriyle İsmâîlî düşünceyi harmanlaması yönünde sunduğu en belagatli örnek *Cami*’de bulunur (*Jâmi*’, ¶¶104-107, 103-107). Eserin bu bölümlerinde Nâsır yukarıda anılan üç âlem -yoktan yaratımın ruhani âlemi, fiziksel doğa âlemi ve (insanı, yani küçük âlemi de barındıran) aracı din âlemi- arasındaki denk düşüşü aydınlatmak için *tevil* yordamını işletir. Burada Nâsır’ın, genel olarak İsmâîlî düşüncesinin de ayırt edici yaklaşımı olan, ana tezi şudur; her bir âlem kendisinden daha üstte duran âlemde var olan şeylerin eserlerini ya da tezahürlerini kendinde barındırır. Nâsır bu düşüncesinde filozofların ‘fiziksel göklerde ya da feleklerde, her birinin ışığı dünyaya yansıyan hiyerarşik bir düzende yapılanmış yedi gezegen (*ecrâm*) vardır’ şeklindeki görüşünü aktararak işe başlar. Tıpkı bunun gibi, fiziksel yeryüzünde de belirli bir derece hiyerarşisine göre yapılanmış yedi eriyebilir maden vardır; altın, gümüş, demir, bakır, kalay, kurşun ve cıva. Bu madenlerden her biri kendi doğalarına uygun olan yedi gezegenden birinden pay alır; sözü edilen pay, gezegenlerden alınan ışıktır. Yoktan yaratım (*ibdâ*’ âleminde yedi ilksel ışık ya da cisimsel ışıkların veya fiziksel gezegenlerin nedeni olan “aklın gezegenleri” bulunur. Anılan yedi ışık şunlardır; Tanrı’nın emri; tümel aklın tözü; akıl, akleden ve akledilen olarak kendi özünü temaşa eden tümel akıl; tümel nefis; *cedd*, *feth* ve *hayal* adlı büyük melekler.

Yoktan yaratım âleminin yedi akli ışığı yedi gezegen olan yedi fiziksel felekte tezahür eder; Güneş, Ay, Satürn, Jüpiter, Mars, Venüs ve Merkür (ki bu yedi gezegen o yedi akli ışığın etkileri veya eserleridir; bk. tablo 8.1). Aynı şekilde bu yedi fiziksel ışık da fiziksel yeryüzünde yedi maden aracılığıyla parıldar ya da tezahür eder; altın, gümüş, demir, bakır, kalay, kurşun

ve cıva. Yine, yedi akli ışık insan nefsinde, şu küçük âlemde yedi sıfatı haiz olma yeteneğine göre tezahür eder; canlılık, bilgi, güç yeterlik, idrak, fiil, irade ve varlıkta sürme. Doğa âleminin göklerinin ve yeryüzünün din âleminde bir yansıması vardır. Din âleminin feleklerinde meşhur yedi ışık bulunur; yedi peygamber, yani Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed ve *Kâim-i Kıyâmet*. Bu yedi peygamber fiziksel feleklerin yedi gezegenine denk düşer ve her biri sözü edilen yedi ışıktan en muazzam payı almıştır. Din âleminin yeryüzü, yukarıda andığımız şekliyle, İsmâîlî davasının yedi mertebesini (*budûd*) içerir; peygamber, onun vasisi, imam, hüccet (delil), dâî (davetçi), me'zûn (izin verilmiş kişi) ve müstecîb (cevap veren). Tıpkı, fiziksel yeryüzünün yedi madeninin yedi gezegenden gelen ışığın tezahürü olması gibi İsmâîlî davasının hiyerarşisindeki mertebeler de tümel aklın ışığının bu kademeli kabulünü yansıtır ki bu kabul bağlamında Peygamber'in nefsi en üst mertebededir. Nâsır-ı Hüsrev'in aydınlattığı bu denk düşüş *tevil* yordamının en belagatli biçimidir.

Tablo 8.1 Yedi Işığın Mütakabiliyeti

Yoktan Yaratım Âlemi (<i>Âlem-i ibdâ'</i>)	Doğa Âlemi (<i>Âlem-i tabiat</i>)		Küçük Âlem; İnsan (<i>Âlem-i sağır</i>)	Din Âlemi (<i>Âlem-i Din</i>)	
	<i>Gök</i>	<i>Yeryüzü</i>		<i>Gök</i>	<i>Yeryüzü</i>
Yoktan yaratım	Güneş	Altın	Canlılık	Âdem	Resul
Aklın tözü	Ay	Gümüş	Bilgi	Nuh	Vasi
Akıl-akleden- akledilen	Satürn	Demir	Güç yeterlik	İbrahim	İmam
Tümel nefis	Jüpiter	Bakır	İdrak	Musa	Hüccet
Cedd (Baht, Talih)	Mars	Kalay	Fiil	İsa	Dâî (Davet eden)
Feth (Açma)	Venüs	Kurşun	İrade	Muhammed	Me'zûn (izin verilmiş kişi)
Hayal	Merkür	Cıva	Varlıkta sürme	Kâim-i kıyâmet	Müstecîb (cevap veren)

Nâsır bu incelikli açıklamada fiziksel dünyadaki varlıkların nasıl da ruhani dünyadaki gerçekliklerine “geri döndüğünü” tanıtlar. Nâsır insanların âlemin bir yansıması olduğu meselesinde ısrar ettiğine göre bir sonraki bölüm Nâsır’ın psikolojisini ve bu psikoloji yaklaşımına eşlik eden kozmoloji bağlantısını inceleyecek.

PSİKOLOJİ

Nâsır-ı Hüsrev’in psikoloji yaklaşımının kökleri onun nefis, akıl ve akli konuşma (*nutk*) kavramlarına yönelik yaklaşımında bulunur. O, insan nefsinin tözünün tümel nefsininkiyle aynı olması anlamında, insan nefsinin tümel nefsin bir parçası olduğunu düşünür. Bu bağlamda, münferit insan nefsleri tümel nefsin timsalleridir. Tıpkı tümel nefis gibi insan nefsi de bakidir ve bilgiye yeteneklidir (Hunsberger 2000, 213). İnsan nefsinde her biri tümel nefsin eserleri olan üç yeti bulunur; bitkileri temsil eden, büyü-yebilen nefis (*nefs-i nâmiyye*), konuşamayan canlıları temsil eden, duyuyla algılayabilen nefis (*nefs-i hissiyye*) ve insanları temsil eden, konuşabilen veya akli nefis (*nefs-i sühangûyi*; *nefs-i nâtika*) (Khusraw, *Six Chapters*, 54). İnsan nefesine ayrıca münferit bir akıl da bahşedilmiştir. Nâsır bu akli, insanın, şeyleri hakikaten oldukları halle idrak edebilmesini sağlayan yalın bir töz olarak tanımlar (*Jâmi*’, ¶285, 218). O, bu psikolojik yetilerden söz ederken şu duruma dikkat çeker; “canlılık bedenın, akli nefis canlılığın ve akıl da akli nefsin muhafızdır” (*Jâmi*’, ¶285, 218). Beden, nefis ve akıl bağlamında Nâsır bedenlerin gıdayla tatmin olduğunu, bilgiyle beslenen nefsin asla tatmin olmadığını, aklın ise beden ve nefsi yönettiğini ayrıca görünenden görünmeyene dair işaretler çıkarsadığını söyler (*Jâmi*’, ¶102, 101).

Büyük Âlem ve Küçük Âlem

Nâsır, *Câmi*’ eserinde daha sonra doğa âlemi, insan yani küçük âlem ve din âlemi arasındaki ilişkileri içeren bir dizi astrolojik, psikolojik ve dini mütekabiliyetleri örneklerle açıklar (bk. Tablo 8.2).⁴⁶ O, burçlar kuşağının on iki eviyle yedi gezegeni eşleştirerek işe başlar. Her bir gezegenin iki evi vardır (mesela Merkür’ün evleri Başak ve İkizlerdir), ancak güneş ve ayın yalnızca birer evi vardır (sırasıyla Aslan ve Yengeç), çünkü bu ikisi diğer beş gezegenden çok daha etkilidir. Güneş ve ay bu beş gezegenin

46 Benzer bir tablo için bk. Hunsberger 2002.

sultanıyken onlar da bu ikisinin hizmetkârlarıdır, ancak her sultanın beş astroloji evi üzerinde saltanatı vardır (bu evlerden her biri de beş gezegenden birine aittir) (*Jāmi'*, ¶329, 247).

Nâsır'a göre bu yedi gezegen tümel nefsin -tabii tümel aklın kılavuzluğuyla- maden, bitki ve hayvan dünyalarını meydana getirmedeki "araçlar"ıdır. Bu üretimin nihai amacı bilgi ve bilgeliğe ulaşma yeteneğindeki insan biçimini (*sûret-i şahsi merdûm*) yaratmaktır (*Jāmi'*, ¶328, 246). Büyük âlemin (*âlem-i kebîr*) bu astrolojik yapılanması insan biçiminin, yani küçük âlemin (*âlem-i sağîr*) fiziksel yapılanmasına aynıyla yansımıştır. Büyük âlemdeki güneşe denk düşen insan kalbi güneşin etkisini alan yerdir ve ruhun ya da aklın ikametgâhıdır. Büyük âlemdeki ayın insandaki yansıması olan beyin ise ayın etkisini alan yer ve akli nefsin (*nefs-i nâtika*) ikametgâhıdır, burada ayrıca imgelem, bellek, hatırlama ve muhakeme gibi doğal yetiler bulunur. Tıpkı ayın, güneşin ışığını alması gibi düşünceler de önce kalpte doğup beyne nakledilir. Büyük âlemin diğer beş gezegeninin (Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn) insandaki karşılığı ise beş duydur (görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma). Her gezegenin iki evi olmasına benzer şekilde her fiziksel duyunun araçları da iki parçalıdır (iki göz, iki kulak, iki burun deliği, ağzın iki yanı ve iki el).

Nâsır, büyük âlemle küçük âlem arasındaki denkliliği gösterdikten sonra her iki âlemin din âleminde, yani aracı âlemde de bir yansıması olduğunu kanıtlamaya geçer. Din âleminde resul, büyük âlemin güneşine ve küçük âlemin kalbine tekabül eder, çünkü din âlemi resulün vahyedilmiş kitabı ve şeriatı *telif* etmesiyle var olmuştur. Resulün vasisi ay ve beyne denk düşer, çünkü Kitap ve şeriatı *tevil* etmek suretiyle din âlemini düzenleyen odur. Vasinin altındaki yüksek rütbeli beş kişi, yani imam, bâb, hüccet, dâî ve me'zûn ise büyük âlemin beş gezegenine ve insan âleminin beş duyusuna tekabül eder. Yine aynı şekilde, beş gezegenin her birinin iki astrolojik evi olmasına benzer şekilde bu beş ekâbir de Kitap ve şeriatın hem zâhirî hem bâtınî veçhelerine nezaret eder. Keza, fiziksel âlemdeki altı güne koşut bir şekilde din âleminde de altı peygamberin -Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed- altı devri söz konusudur. Nasıl ki altı günün ardından yedinci gün, yani Sebt geliyorsa bu altı peygamber devrinin ardından yedinci devir, yani *Kâim-i Kıyame't*'in devri gelir. Büyük âlem, küçük âlem ve din âlemi arasındaki bu denklik Nâsır-ı Hüsrev'e şunları ilan etme imkânı verir:

Yüce Tanrı'nın insan bedenini dünyanın yapısı ve telifiyle benzer şekilde telif etmesi gibi, Peygamber de hak dini insanın yaratılışıyla benzer şekilde vaz etti; öyle ki din bilgeleri bu muazzam kalıbı görecek ve onun yaratımla uyumunu fark edecektir (*Jāmi'*, ¶338, 253).

Tablo 8.2 Büyük, küçük ve aracı âlemler arasındaki müttekabiliyet

Büyük Âlem (<i>Âlem-i Kebir</i>)	Küçük Âlem (<i>Âlem-i Sağır</i>)	Orta/Aracı Âlem (<i>Âlem-i Din</i>)
Güneş (Aslan)	Kalp: Bedene canlılık verir (ruh/akıl)	Resul: Kitap ve şeriatı <i>telif</i> eder
Ay (Yengeç)	Beyin: Bedeni yönetir (akli nefis)	Vasi: Kitap ve şeriatı <i>tevil</i> eder
Merkür (Başak ve İkizler)	Gözler: Görme (sağ ve sol göz)	İmam (zâhir ve bâtın)
Venüs (Terazi ve Boğa)	Kulaklar: İşitme (sağ ve sol kulak)	Bâb (zâhir ve bâtın)
Mars (Akrep ve Koç)	Burun: Koklama (sağ ve sol burun delikleri)	Hüccet (zâhir ve bâtın)
Jüpiter (Yay ve Balık)	Ağız: Tatma (sağ ve sol yan)	Dâî (zâhir ve bâtın)
Satürn (Oğlak ve Kova)	Eller: Dokunma (sağ ve sol el)	Me'zûn: (zâhir ve bâtın)

Nefs-Beden İlişkisi

Nâsır nefs-beden ilişkisini ele alırken filozofların “insan, ‘ben-lik’i veya kendiliği bakımından nefisle beden terkididir” görüşünü tartışır. O bu mefhumla katılmakla beraber nefs-beden ilişkisi meselesinin “bir süvari, atın üstündeki adamdan ibarettir” ifadesindeki gibi lafzi olarak, kelimesi kelimesine alınmaması gerektiğine dair bir uyarı ekler (*Jāmi'*, ¶95, 97). Nâsır, Aristoteles’in ‘nefs, bedeninin yetkinliğidir/kemalidir’ şeklindeki tanımını da kabul eder, ardından bu tanımın şu anlama geldiği yorumunu ekler; beden bilkuvve canlıyken nefis tam da kendi özüyle canlıdır.⁴⁷ Şu hâlde canlılık söz konusu olduğunda canlı beden insan nefsinin bir gölgesidir (*Jāmi'*, ¶109, 110).

47 Nâsır bir başka eserinde (Khusraw 1998) yine Aristotelesçi hilomorfik anlayışa bağlı kalarak insan nefsinin bedeninin biçimi (*suret*) olarak tanımlar.

Nâsır ayrıca ‘Ben’in akli nefse; akli bir töz (*cevheri-yi akli*) olup kuvvenin sınırlarını bilen ve doğası gereği etkin olan bu nefse ait olduğunu söyler (*Jâmi*’, ¶96, 97). Bedeni ve onun organlarını, yetilerini yönlendiren akli nefis eylemin merkezidir. Nâsır, bedenin bir “hizmetkâr” olarak nefsin altında bulunduğunu açıklamak için bedeni nefsin biniti olarak tasvir eden Platoncu imgeden (Plato 1997, *Phaedrus* 246a) destek alır, burada nefis binici ve beden de onun atı mesabesindedir (*Jâmi*’, ¶101, 100). Nâsır ayrıca Aristoteles’e mutabık olarak söylevi veya akli konuşmayı (*nutk*) insan nefsinin tanımlayıcı yetisi olarak görür:

Akli konuşma ne Arapça ne Farsça ne Hintçe ne de başka bir dildir. O, insan nefsinin yetilerinden biridir ki insan onun sayesinde, kendi zihninde saklı olan anlamları ses, harf ve söz aracılığıyla diğerlerine aktarabilir (*Jâmi*’, ¶186, 167).

Melekbilim

Nâsır, daha sonra, psikoloji anlayışını melekler antropolojisi denilebilecek yaklaşımıyla ilişkilendirir. O, öncelikle üç tür melek ayrımı yapar; ruhani olarak var kılınmış melekler, görülebilir ve yaratılmış melekler, insan melekler (peygamberler ve imamlar). Saf ruhani olan melekler tümel aklın, tümel nefsin ve *cedd*, *feth*, *hayal* adlı üç büyük meleğin tefekkürü aracılığıyla âlemde varlığa gelmiştir (*ibdâ’i*). Saf ruhani melekleri temsil eden fiziksel âlemin felekleri ve yıldızlar ise görülebilir ve yaratılmış meleklerdir. Nâsır ayrıca bu iddiasının, yani feleklerin ve yıldızların melek olduğu fikrinin kendisinden önce yaşamış astronom ve matematikçi Sâbit b. Kurre’nin (öl. 288/901) görüşüyle uyuştuğunu belirtir (*Jâmi*’, ¶138, 128).

Görülebilir meleklerin, yani felekler ve yıldızların gayesi saf ruhani olan melekleri, kendileri de bilkuvve melek olan insanlar aracılığıyla tezhür ettirmektir. Bunun ardından resulün, vasisinin ve imamların gayesi ise bu bilkuvve melekleri Kitap ve şariat aracılığıyla fiili hale getirmektir. Bu bilkuvve melekleri (yani bu vasıftaki insanları) fiili hale getirecek kişinin kendisi de fiili hale gelmiş bir melektir (*Jâmi*’, ¶141, 129).

Nâsır burada cin veya peri meselesini de ortaya atar (*Jâmi*’, ¶142, 130-31). O, Kuran’da defalarca geçen (2:34, 7:11, 15:31) bir örneği, meleklerin Âdem’e secde edip İblis’in secde emrine itaatsizliği örneğini kullanarak cinleri (*perî*) ikiye ayırır; itaatkâr (Âdem’e secde edenler

gibi) ve asi (secdeyi reddeden İblis gibi) oluşlarına bağlı olarak melekî ve şeytani cinler. İnsan nefesine gelince akli nefis bilkuvv ve melek ya da melekî cindir. İştihâ duyan nefis (büyüeyebilen nefis) ve öfke duyan nefis (duyu algısına sahip nefis) ise bilkuvv ve şeytan veya şeytani cindir. Nâsır bu yaklaşımını bir hadisle ilişkilendirir: “Her insanın kendisini yoldan çıkaran iki şeytanı vardır.” İştihâ ve öfke duyan nefisler akli nefse galebe çaldığında insan artık bilfiil şeytan olur. Öte yandan bu “iki şeytan” akli nefse boyun eğdiğinde ve akli nefis de peygambere veya imama itaat ettiğinde insan bilfiil melek olur. Nâsır melekler, cin ve şeytan hakkındaki soruşturmasını belagatli bir dille şöyle sonuca vardırı: “İnsanda hem melek hem şeytan vardır, ama insanın kendisi cindir (*perî*). İnsanlar bilkuvv melek ve şeytandır... Bu âlem fiili olarak melekler ve şeytanlarla doludur (*Jâmi*’, ¶145, 133).

EPİSTEMOLOJİ

Câmi’in birkaç bölümü bilginin doğası, bilme yolları ve bilgi aracılığıyla akli nefsi mükemmelleştirme meselelerine ait soruları ele alır. Nâsır-ı Hüsrev’in ve diğer İsmâîlî düşünürlerin dünya görüşünde bilginin kurtarıcı ve eskatolojik bir boyutu vardır, zira tümel nefsin mükemmelliği ancak insani nefislerin bilgi sayesinde fiili hale gelmeleriyle gerçekleşir.

Bilgi ve Akıl

Nâsır bilgiyi (*ilm*; *dâniş*) “bir şeyin hakikatine dair bizde oluşan tasavvur” şeklinde tanımlar (*Jâmi*’, ¶89, 87). Bu şekilde, tasavvur olarak tanımlanan bilgi görüşü bir şeyin hakikatini bilme aracı olarak o şeyin tanımına (*had*) gönderme yapan (*Jâmi*’, ¶88, 86) bir gidimli bilmeye işareti eder gibidir. Bu bağlamda bilgi adım adım işleyen bir söyleve (*sûhan*) dayanır. Nâsır şöyle diyor: “Akli nefsin kemali bilgi aracılığıyla ve bilgi de insana ancak söylevle gelir” (*Jâmi*’, ¶116, 114).⁴⁸ Nâsır ayrıca bilgiyle (*ilm*) *marifeti* ya da tanımayı (*şinah*) karşı karşıya yerleştirir. Bu bağlamda bilgi insan nefsi tarafından çeşitli araçlarla (düşünceler, zanaatlar, ilham, talim gibi) elde edilir ve dil, felsefe gibi bazı şeyleri içerir. Öte yandan tanıma (*marifet*) ise doğustandır ve kazanılmış değildir; açlık, susuzluk ve

48 Bu pasajda *sûhan* kelimesini Ormby’nin tercih ettiği gibi “dil” (*language*) ile değil de “söylev” (*discourse*) ile karşılıyorum.

acı gibi bazı şeylerin doğaları aracılığıyla bu şeylerin doğrudan tanınması veya kavranmasıdır, üstelik bu şeylerin adlarının bilinmesi de mutlaka gerekmez (*Jāmi'*, 283-284, 217).⁴⁹

Nâsır aklı, insanların şeyleri idrak etmesini (*ender yâbend*) sağlayan yalın bir töz şeklinde tarif etmek suretiyle *ilm* ile aklı ayırır (*Jāmi'*, ¶285, 218). Buna uygun olarak o, ilmi aklın bir eseri ya da fiili olarak görür ve buna göre aklın, kendi eseri olan ilimden üstün olduğunu kaydeder (*Jāmi'*, ¶280, 216). Aynı doğrultuda Nâsır, bilen (*âlim*, *dânişmend*) de bir şeyi gerçekten olduğu haliyle tasavvur eden kişi olarak tanımlar. O halde bilen (*âlim*) şeyleri hakikatleriyle kavrayan (*ender yâft*) akledenin (*âkil*) karşısında durur. Akıl ayrıca duyuyla algılanabilir nesneleri (*mah-sûsât*) ve akledilebilirleri (*ma'kûlât*) de bilir (*Jāmi'*, ¶285, 218). Görünüşe göre, bilmeye akletme arasındaki ayrım, yukarıda anılan bilme-tanımaya ayrımla uyuyor; özellikle Nâsır'ın ima yoluyla, tanımanın aklın temeli olduğuna işaret ettiği düşünülürse (*Jāmi'*, ¶284, 218). Bölümün sonunda Nâsır, bilen (*âlim*) ve akleden (*âkil*) adlarının Tanrı'ya doğrudan isnat edilemeyeceğini, bunun yerine, yoktan var edilmiş tümel akla isnat edilebileceğini kaydeder (*Jāmi'*, ¶285, 218).

Algı

Nâsır'ın algı (*idrâk*, *ender yâften*) yaklaşımına göre tümel algılayıcı (*hiss-i küllî*) insan nefsının bir tözüdür ve bu töz hem beş dış duyu yetisi (görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma) hem de beş iç duyu yetisi (muhakeme, teemmül, imgeleme, bellek ve hatırlama) aracılığıyla kavrar. Asli olarak dışsal duyu algısını akılda tutarak Nâsır şunu iddia eder; “algılayan fail, yani algılayan *müdrîk* kendi algılama ediminden etkilenir; zira algnın nesnesi olduğu hal üzere kalırken onun durumu değişir” (*Jāmi'*, ¶292, 221). Nâsır zamana tabi olan, farklı var olan türleriyle ilişkili olarak algnın da çeşitli seviyelerinden söz eder; göz şimdide var olanı algılar, kulak geçmişe ait olanı algılar ve refleksiyon (*fıkret*) gelecekte olacak olanı algılar; akıl ise yalın ve yoktan var kılınmış olanları (*mübde'ât*) algılar (*Jāmi'*, ¶294, 222). Yoktan var edici (*mübdi'*) olarak Tanrı'ya algı olarak algıyla ve hatta tümel akılla ulaşamaz. Aklın Tanrı'yı etkin bir

49 Nâsır başka bir yerde (*Hân*, 194) *marifeti* veya tanımayı insanın kendi nefsinin tanımasıyla denkleştirir. Efdalüddin-i Kâşânî'nin eserlerinde ‘felsefi bir yaşamın amacı olarak kendini tanıma’ anlayışının ayrıntılı açıklaması bulunabilir (Kâşânî külliyyatının neredeyse yarısının İngilizce çevirileri şurada mevcuttur; Chittick 2001).

tarzda temaşa ettiğini düşünen Yeni-Platoncu ve Peripatetik İslami geleneğin aksine Nâsır'a göre tümel akıl kendi özünü temaşa etmesi aracılığıyla Tanrı'yı yalnızca "algılar" veya "olumlar" ki bu algı veya olumlama da edilgen veya dolaylı bir tarzdadır. Aklın almaya yetenekli olduğu yüksek derece ve nurun sonucu olarak bu saf olumlama duyuyula algılanabilir ve akledilebilir tüm sıfatlardan azadedir (*Jâmi'*, ¶293, 221).

Öğretim (*Talim*)

Nâsır'ın epistemolojisinde insan aklının iki seviyesi vardır; doğuştan gelen akıl (*akl-i ğarizî*) ve kazanılmış akıl (*akl-ı mükteseb*). Aklın ilk seviyesi bilgiyi alma babında edilgen ve kuvve halindedir. İkinci seviyeyse tümel akıldan *teyid* alabilecek etkin bir akıldır. Resuller, vasi, imamlar ve hüccetler *teyid* alabilirler. İnsan aklının kuvve halinden fiili hale geçirilmesi ancak öğretimle (*talim*) gerçekleşebilir (*Jâmi'*, ¶151, 138). Tıpkı görme yetisinin ışık yardımıyla insana görülebilir nesneleri algılama imkânı sağlaması gibi, iç görü de kişiye bilgi yardımıyla akledilebilir nesneleri algılama imkânı sağlar. Fiziksel görü güneş ve ayın ışığına ihtiyaç duyar-ken iç görü de din âleminin güneşi ve ayı olan resulün ve vasinin bilgisine muhtaçtır (*Jâmi'*, ¶¶214-15, 180).

Nâsır insan nefsinin ihtiyaç duyduğu bilgiyi iki türe ayırır; zâhirî ve bâtinî. Zâhirî bilgi kıssa ve simgelerle dolu olan lafzi vahye, Kitap ve şeriâtın lafzına (*tenzil*) gönderme yapar. Nâsır'ın bilgiyi yiyeceğe teşbihinde bu bilgi türü "göv ve tatsız meyve" gibidir (*Jâmi'*, ¶217, 181). Kitap ve şeriâtın *tevil*ine gönderme yapan bâtinî bilgi ise "kızarmış, hoş kokulu ve tatlı" meyve gibidir (*Jâmi'*, ¶217, 181). Benzer doğrultuda, *tenzih* aktaran resul insanlığın ruhani babasıyken *tenzih* *tevil* eden vasi ruhani anadır. Bebeklerin ana sütünden başka bir şey tüketmemesi ve katı yiyecekleri sindirememesi gibi bebek mesabesindeki mürit de peygamberin *tenzih*ini, vasinin *tevil*inden geçmeksizin doğrudan özümseyemez; vasi bu işlemiyle yeni başlayan müritlere uygun ve hoş gidecek kaideleri çıkarır (*Jâmi'*, ¶231, 187).

UZLAŞTIRMA VE YENİLEME

Câmi'ül-hikmeteyn'deki başlıca delil getirmelerin ve konuların yukarıdaki sunumu Nâsır-ı Hüsrev'in İsmâilî bilgeliğiyle tanrıtanır filozofların bilgeliği arasındaki ilişkiyi ele aldığı çeşitli yolları ciddi

biçimde aydınlatıyor. Nâsır çok az sayıdaki meselede filozoflarla uyuşmadığını açıkça dile getirir. Bu meselelerden en dikkate değer olanı Tanrı'nın yaratıcı edimi meselesidir. Burada Nâsır Aristoteles, Sokrates ve diğerlerine atfedilen görüşleri reddederken Yeni-Platoncu tümel akıl ve tümel nefis kavramlarıyla birleşmiş bir yoktan yaratım (*ibdâ'*) öğretisi; İsmâîlîler'e özgü bu öğretiyi ileri sürer.

Başka birkaç meselede, mesela insan nefsi kavramında Nâsır nefsi "Ben" ve bedeni onun gölgesi olarak alan kendi İsmâîlî görüşleriyle Aristoteles'in teleolojik nefis-beden ilişkisi kavrayışını ("nefs bedenın yetkinliğidir") ayrıca Platon'un meşhur 'nefsin binitî' örneğini ("nefs bedenın binicisidir") birleştirir. Nâsır'ın çoğu meselede felsefeyle tamamıyla uyum içinde olduğunu söylemeye gerek bile yok. Bu uyuşum durumlarında Nâsır belirli bir konu hakkında yürüttüğü soruşturmasını, belirli felsefi fikirler dizisinin din âlemine ve yoktan yaratım âlemine ait olup birbirlerine denk düşen mevcudiyetlerin temsilleri veya "remizleri" olarak hizmet ettiğini göstermek için *tevilî* kullanarak tamamlar.

Bu durum daha geniş bir soruyu; Nâsır ve onun İsmâîlî kardeşlerinin felsefe geleneğini nasıl gördükleri sorusunu doğuruyor. Nâsır görünüşe göre, gerçekliğin zâhirî ve bâtinî boyutları arasındaki ayrıma vurgu yapan genel İsmâîlî yaklaşımla aynı doğrultuda, felsefeyi daha zâhirî bir çerçevenin, tam anlamıyla anlaşılabilmesi için *tevilî* muhtaç bir parçası olarak görüyordu. Bu bağlamda o, felsefeyi özünde İsmâîlî öğretiline karşıt bir şey olarak görmüyordu, aksine, tıpkı zâhirî veya fiziksel âlemin bâtinî veya ruhani âlemin eserlerini tezahür ettirmesi gibi felsefenin de İsmâîlî öğretisinin bir "esintisi" olduğunu düşünüyordu. Aslına bakılırsa, diyordu Nâsır, felsefe de dâhil olmak üzere tüm bilimler ve bilgiler peygamberlerden türemiştir (*Jâmi'*, ¶17, 29). O halde şöyle denebilir; *Câmi'ul-hıkmemeteyn*, bize Nâsır-ı Hüsrev'in felsefeyle dini (aslında İsmâîlî öğretisini) uzlaştırma çabasını sunduğu gibi, ayrıca felsefeyi asli durumuna, yani vahyedilmiş, peygamberane bilgelikle birlik durumuna getirerek onarma girişimini de sunar. Nâsır'da görülen bu onarma, yeniden yapılandırma çabası erken dönem İslam düşüncesindeki meşhur bir vecizeyle uyumludur; "Felsefe, peygamberlik kandilinden fışkırır" (*yenbe'ul-hıkmemet min mişkâtî'n-nübüvvet*) (Nasr 2006, 3).

TEŞEKKÜR

Bu bölüme muazzam faydaları dokunmuş basiretli yorumları ve dikkatli incelemesinden dolayı Profesör Mohammed Rustom'a hayli müteşekkirim.

KAYNAKÇA

Aristotle. 1984. *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, ed. J. Barnes. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Averroes. (*Decisive Treatise*) 2001. *The Decisive Treatise and Epistle Dedicatory*, çev. Ch. Butterworth. Provo, UT: Brigham Young University Press.

Chittick, W. 2001. *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Writings of Afdal al-Din Kāshānī*. New York. Oxford University Press.

Corbin, H. 1977. *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shī'ite Iran*, çev. N. Pearson. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hunsberger, A. 2000. *Nasir Khusraw, the Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher*. New York. I.B. Tauris, Institute of Ismaili Studies'in yardımıyla.

Hunsberger, A. 2002. "The Esoteric World Vision of Nasir- i Khusraw." *Sacred Web* 9: 89-100.

Hunsberger, A., ed. 2013. *Pearls of Persia: The Philosophical Poetry of Nāsir- i Khusraw*. New York. I.B. Tauris, Institute of Ismaili Studies'in yardımıyla.

Hüsrev, Nāsir- i. (*Hân*) 1940. *Hânü'l-ihvân*, ed. Yahyâ el-Keşşâb. Kahire: Matba'a-tü'l-Ma'hedi'l-İlmiyyi'l-fransî.

Hüsrev, Nāsir- i. (*Zâd*) 1923. *Zâdü'l-müsâfirin*, ed. Muhammad Bezlürrahman. Berlin: Çaphânih-i Şirket-i Kâviyânî.

Khusraw, Nāsir- i. (*Book of Travels*) 2001. *Nasir- i Khusraw's "Book of Travels,"* çev. Wh. M. Thackston. Costa Mesa, CA: Mazda.

Khusraw, Nāsir- i. (*Expressions*) 2014. *Expressions of Islam: Nāsir- i Khusraw's Interpretation of Fatimid Doctrines*, ed. ve çev. F. Hunzai. Londra: I.B. Tauris, Institute of Ismaili Studies'in yardımıyla.

Khusraw, Nāsir- i. (*Jâmi'*) 2012. *Between Reason and Revelation: Twin Wisdoms Reconciled*. çev. E. Ormsby. New York. I.B. Tauris, Institute of Ismaili Studies'in yardımıyla.

Khusraw, Nāsir- i. (*Liberation*) 1998. *Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology*, ed. ve çev. F. M. Hunzai. Londra. I.B. Tauris, Institute of Ismaili Studies'in yardımıyla.

Khusraw, Nāsir- i. (*Six Chapters*) 1949. *Six Chapters or Shish Fasl*, ed. ve çev. W. Ivanow. Leiden: Brill for the Ismaili Society.

Nasr, S. H. 2006. *Islamic Philosophy from its Origin to the Present*. Albany: State University of New York Press.

Murata, S. 1992. *The Tao of Islam: A Sourcebook of Gender Relationships in Islamic Thought*. Albany: State University of New York Press.

Plato. 1997. *Complete Works*, ed. J. Cooper ve D. S. Hutchinson. Indianapolis: Hackett.

Rustom, M. 2014. "Philosophical Sufism." *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, ed. R. Taylor ve L. X. López- Farjeat. New York: Routledge, ss. 399-411.

Sijistānī, Abū Ya'qūb al- . (Wellsprings) 1994. *The Wellsprings of Wisdom: A Study of Abū Ya'qūb al- Sijistānī's Kitāb al- Yanābi', Including a Complete English Translation with Commentary and Notes on the Arabic Text*, çev. P. E. Walker. Salt Lake City: University of Utah Press.

BÖLÜM IX

GAZZÂLÎ'NİN *TEHÂFÜTÜ'L-FELÂSİFE'Sİ* (*FİLOZOFLARIN TUTARSIZLIĞI*)

FRANK GRIFFEL

Genel olarak Aristotelesçi ve Yeni-Platoncu yaklaşımlar olmak üzere Arapça'daki Grek felsefesi hareketiyle İslam teolojisinin (*kelam*) farklı akımları arasındaki ilişki kolayca tanımlanamayacak kadar karmaşıktır. *Felsefenin* üçüncü/sekizinci yüzyıldaki başlangıcından itibaren felsefi düşünürler teologlarla çeşitli diyaloglara girmiştir, gerçi elimizde bu iki sınıf arasındaki alışverişe dair çok az doğrudan kanıt bulunuyor. Örneğin Kindî (öl. yak. 250/865) kelama o kadar fazla ilgi duyar ki kendi öğretileriyle Mutezile okulu arasında bazı bağlantılar vardır (Adamson 2007, 55, 104-105). Bağdatlı bazı Peripatetikler örneğinde de söz konusu sınıflar arasında doğrudan alışverişin mevcut olduğunu gösteren kanıtlarımız var; mesela, filozof Ebû Bîşr Mettâ b. Yûnus (öl. 328/940) ile Mutezile kelamı eğitimi almış dil âlimi Ebû Saîd Sîrâfî (öl. 368/979) arasında geçen ve mantık çalışmanın değerini ele alan meşhur tartışma (Endress 1986) veya İsa b. Zür'a'nın (öl. 398/1008) Mutezileye mensup bir çağdaşına yazdığı mektup (Starr 2000) gibi. Ebû Bekir Zekerîyyâ er-Râzî (öl. 313/925) de çağının Mutezile mensuplarıyla metafizik ve kozmoloji meseleleri bağlamında doğrudan alışverişe girmişti. Ayrıca Fârabî mesela “boşluk” hakkındaki kelam öğretilerini gayet iyi biliyor ve bu öğretilere cevap veriyordu (Daiber 1983). Onun, insanın özgür iradesi meselesi gibi, bazı felsefi kaygıları Mutezilenin kaygılarına ilginç biçimde benzer (Griffel 2009, 139). İbn Sînâ'da (öl. 428/1037) ise felsefeyle kelam arasındaki şu karmaşık karşılıklı etkileşimi belgeleyen dikkate değer bazı analitik incelemeler görüyoruz (örneğin, Wisnovsky 2004).

Benzer şekilde kelam yakasında da Mutezile'nin ve erken dönem Eş'arî okulun *felâsifenin* görüşlerini tartışma ve çürütme çabalarını görüyoruz. Görünüşe göre kelimciler zaman zaman felsefe hareketine farklı yaftalar biçmişler, filozofların görüşlerini bazen başka adlar taşıyan bir güruhun öğretileri şeklinde sunmuşlardır. Mesela Eş'arî bir *mütekellim* olan el-Bâkılânî (öl. 403/1013) "doğalara inanan insanlar" (*eshâbü't-tabâyi'*; el-Bâkılânî, *et-Temhid*, 53-66) şeklinde tasvir ettiği insanlarca savunulan Aristotelesçi öğretileri tartışır ve ardından bunları çürütmeye girişir. Bâkılânî ayrıca, İsmâilî Şîasının görüşlerini çürütmeye adanmış, ancak ne yazık ki günümüzde kayıp olan, bir başka eserinde *dehriyye*, *felâsife* ve ikiciler şeklinde adlandırdığı insanların görüşlerine bir bölüm ayırır (Griffel 2000, 169, 178 vd). Öte yandan, felsefeyle kelamın karşılıklı etkileşimlerinin görünür olduğu bu erken dönem sahnesi genel olarak iyice araştırılmamıştır. Mesela İbn Sînâ örneğinde onun, Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025) ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044) gibi, genellikle Mutezile mensubu olan Müslüman teologlardan ne ölçüde bir şeyler aldığı ve yine, Gazzâlî'den önceki Müslüman teologların İbn Sînâ'dan neler aldıkları hâlâ açık değildir. Sözü edilen bu kelimcilerin çoğu, Gazzâlî'nin hocası el-Cüveynî (öl. 478/1085) gibi Eş'arîlerdir, ancak aralarında, eserlerinde İbn Sînâ'nın delil getirmelerini tartışan Şerîf el-Murtazâ (öl. 436/1044; bk. *Resâil*, 147-152) gibi Mutezile eğilimli İsnâ aşeriyye (12 İmamcılık) mensupları da bulunur.

Buna göre, felsefe ile Mutezile ve Eş'arî kelimaları arasındaki kutuplaştırılmış karşıtlıklar Gazzâlî'den önceki dönem için dahi uygun bir konumlandırma olmayabilir. Ancak Gazzâlî'nin külliyatıyla birlikte bu karşıtlıklar artık kabul edilemez olmuştur. Kelamın felsefeyle alakası onunla birlikte eskisinden çok farklı bir evreye girmiştir. Felsefenin paralel kıyısında Gazzâlî'nin eserleri, yine kendinden önceki devirde olandan çok farklı bazı kelam öğretileriyle savaşılmaya tutumunu tetiklemiştir (Griffel 2011).

Beşinci/on birinci yüzyılda İbn Sînâ'nın felsefi sistemi, daha önceki yüzyıllarda geliştirilmiş çeşitli İslam teoloji okulları için en güçlü tehdit haline geldi. İbn Sînâ ve takipçilerinin görüşleriyle baş etmek asırlarca süren uzunca bir süreç demekti. Beşinci/on birinci yüzyıldan sonraki post-klasik döneminde İslami teoloji literatürünün önemli bir bölümü

İbn Sînâ sisteminin üstünlüklerini ve yanlıgılarını tartışmaya ayrılmıştır. Müslüman teologlar arasında İbn Sînâ'yı eleştirenler olduğu gibi savun-
nanlar da çıktı. "Filozoflar"ın (*el-felâsife*; terim o dönemde İbn Sînâ ve ta-
kipçileri demekti) sisteminin öğretilmesi on üçüncü/on sekizinci yüzyıla
kadar, neredeyse tüm yüksek medrese müfredatında yerini alıyordu. Da-
hası da var, Müslüman teologlar arasında İbn Sînâ'nın tartışılmaya baş-
ladığı henüz ilk dönemden beri, onun bazı görüşlerinin, kendisinin genel
düşünce yönelimini reddedip buna karşı delil getiren teologlar üzerinde
dahi muazzam bir etkisi olduğunu görüyoruz. İbn Sînâ'nın peygamber-
lik, keşif ve bazı insanların diğerlerine kıyasla daha hızlı kavrayışa sahip
olmalarına dair görüşleri mesela, kısa süre sonra Müslüman teologlarca
uyarlanıp benimsendi. Bu uyarlanmış ve hafiften değiştirilmiş halle-
riyle söz konusu görüşlerin peygamberliğe, sûfi büyükleri (*evliyâ*) veya
Şîa imamlarının diğer insanlardan yüksek olan basiretlerine dair İslami
düşünme tarzları üzerinde müthiş etkisi oldu (Griffel 2010).

Bu makale, Müslüman teologların İbn Sînâ sistemiyle giriştikleri
-Gazzâlî (öl. 505/1111) ile başlayan- erken dönem savaşının hayati bir
sahnesine odaklanacak. Gazzâlî, İbn Sînâ'nın felsefi sistemini etrafıca
tartışmak ve bu sistemin bazı öğelerini çürütmeyi denemek suretiyle söz
konusu sistemle kavgaya giriştiğini bildiğimiz ilk Müslüman teologdur.
Gazzâlî yaklaşık 447/1056'da Taberân'da, günümüz Meşhed'ine yakın
olup İran'ın kuzey batısındaki Tus'un bu küçük kasabasında doğdu. Bazı
âlim ve belki de sûfi simalara sahip olsa da yoksul olan bir ailede yetişti.
Erken yaşlarında bir entelektüel merkez olan Nişâbur'a giderek burada,
dönemin en önde gelen Eş'arî kelamcısı Cüveynî'nin talebesi oldu. Eş'arî
mezhebi, bu ekole adını veren ve aslında başlarda bir Mutezile *mütekellimi*
olup sonraları, Ahmed b. Hanbel'i (öl. 241/855) izleyen bir Bağdat çevre-
sinin kutsal metinlere daha çok önem veren öğretilerine çekilen Eş'arî'nin
(öl. 324/935) öğretileri üzerinden ağır ağır gelişti. Eş'arî bu fikir değı-
şikliğinin ardından, benimsediğı 'metne ağırlık veren' bazı görüşleri bu
görüşleri kötüleyen Mutezile mensuplarına karşı savunmak için bir takım
kelam delilleri geliştirdi. Beşinci/on birinci yüzyılda, İran'ın bir ticaret
şehri olan Nişâbur'da yayılıncaya kadar görece önemsiz bir ekol olarak ka-
lan Eş'ariyye'nin bu erken dönemdeki ayırt edici özelliğini "Mutezile'nin
delil getirme yöntemlerini ve bir Mutezile ontolojisini kullanmak, ama
bir yandan da kendilerine bilinçli olarak "Sünnî" yani, hadis külliyyatında

kaydedildiği şekliyle Muhammed peygamberin (sav.) eylemlerini, görüş ve öğretilerini kast ederek, onun “sünnet”inin takipçileri diyen bir topluluğun öğretilerini savunmak” şeklinde ifade edebiliriz.

Gazzâlî, kuşağının en yetenekli Sünnî teoloğuydu. Bu durum, Büyük Selçuklu İmparatorluğu veziri Nizâmülmülk (öl. 485/1092) tarafından 484/1091’de onaylanmıştı, zira vezir kendisini Bağdat Nizâmiye medresesinin baş müderrisi olması için davet etmişti. Gazzâlî otobiyografisi *el-Münkız mine’d-dalâ’l*’de (*Yolu Şaşırmaktan Kurtaran/The Deliverer from Error*, bk. *Deliverer*, 77 vd.) sûfî yazınının da sıkı bir okuyucusu olduğunu söyler. Onun bu yazında bulduğu yüksek ahlaki ölçütler Büyük Selçuklu İmparatorluğunun devlet yetkisiyle kurduğu yakın ilişkiler üzerine tefekkür etmesine yol açacaktır. Bu süreç onun Bağdat’tan kaçıp devlet destekli Nizâmiye medresesindeki mevkiini terk etmesiyle sonuçlanır. 488/1095’te iki yıl sürecek bir seyahat dönemi başlar. Seyahatler memleketi Tâberân’da sona erecektir, Gazzâlî buraya yerleşir ve bir sûfî konukevi (*hangâh*) işlevi de gören, kişisel olarak finanse edilmiş, küçük bir medresede ders verir. Gazzâlî’nin, sûfî mefhumlarının yanı sıra Aristotelesçi değer etiğinin de etkisini taşıyan ahlakçı bir yaşam tarzına adanmış yaşamındaki bu yeni dönem, Bağdat’tan ayrılışından kısa bir süre sonra kaleme aldığı oldukça hacimli bir eser olan *İhyâ’ü ‘ulûmi’d-dîn*’de (*Din Bilimlerinin Diriltilmesi/Revival of the Religious Sciences*) ifadesini bulur. Gazzâlî, yaşamının geç dönemlerinde, 499/1106 tarihinde tekrar devlet destekli bir öğretim kurumuna döner ve Nişâbur’daki Nizâmiye medresesinde baş müderrislik makamına oturur. Öte yandan o, bu noktada Selçuklu devleti ve onun kurumlarıyla ilişkisini kesecektir, bize orada zaten zorla görev aldığını ve şiddetli bir baskı altında olduğunu söyler (*Deliverer*, 90-92). Gazzâlî 505/1111’de Tâberân-Tüs’taki medrese-hangâhında hayatını kaybeder (Griffel 2009, 19-59).

Gazzâlî’nin felsefeyle erken dönemki ilişkisini yeniden yapılandırmak zordur. Onun, yaşamının sonraki döneminde felsefi fikirleri ele alışı daha çok eleştirmek içindir ve bu durum onun erken döneminde, İbn Sînâ ve diğer *felâsife* öğretilerinin kendisine cazip geldiğini inkâr etmesine yol açar. Öte yandan Gazzâlî’nin eserlerinde, yaşamının erken evrelerinde muhtemelen Cüveynî’nin yönlendirmesiyle İbn Sînâ kitaplarına çalıştığını kabul etme anlamına gelebilecek bazı beyanlar da vardır ve İbn Sînâ

eserleri ilk andan itibaren onu büyülemiştir (Griffel 2009, 30 vd). Çağdaş araştırmacılar, Gazzâlî'nin ilmi yolculuğunun başında İbn Sînâ'nın takipçisi olduğu bir dönem bulunduğunu öne sürüyorlar. Eğer hal böyleyse, onun *Mekâsıdü'l-felâsife*'sinde (*Filozofların Maksatları/The Doctrines of the Philosophers*) İbn Sînâ öğretilerine yönelik görünüşteki nötr ifadeleri bu dönemden geliyor olabilir. Bu ifadeler daha sonra onun talebelerince, kendilerini Gazzâlî'nin İbn Sînâ'yı nasıl çürüttüğünü tam olarak anlamaya hazırlayacak bir giriş olarak benimsenmiştir (Janssens 2003). *Mekâsıdü'l-felâsife*, İbn Sînâ'nın mantık, doğa bilimleri ve metafizik hakkındaki Farsça eserlerinden birinin, *Danîšnâme-yi 'Alâî* (*Alaüddeule İçin Bilim Kitabı*) kitabının, yer yer tamamıyla yeniden işlenen, Arapça bir uyarlamasıdır. Ancak, Gazzâlî'nin ilim yolculuğunun erken dönemlerinde böyle İbn Sînâcı bir dönemden geçtiğine dair açık bir kanıt yoktur. Ne biyografisini yazanlar ne de hasımları böyle bir duruma işaret etmiştir; gerçi muhalifleri onun din bilimlerinde tam anlamıyla ustalaşmadan evvel felsefe çalıştığından dem vururlar. Gazzâlî'nin *Mekâsıdü'l-felâsife*'yi yaşamın geç döneminde, felsefeyi reddedişinden sonra telif etmesi de ihtimal dâhilindedir, çünkü bizzat kendisi, öğrencilerinin, daha önce yazdıklarından daha teşekküllü bir hazırlık metnine ihtiyaç duyduklarını belirtir. Beri yandan *Mekâsıdü'l-felâsife*, özellikle İbranice ve Latince çevirileri üzerinden, kendine göre oldukça başarılı bir ders kitabı olacaktır (al- Ghazâlî, *Metaphysics ve Logica et philosophia*; Lohr 1965; Steinschneider 1893, 1:298-326).

Gazzâlî'nin *Mekâsıdü'l-felâsife*'yi *Tehâfütü'l-felâsife*'yi yazmadan önceki ara dönemde yazdığını dillendiren ve otobiyografisindeki yorumlarına dayanan eski görüş bugün geniş ölçüde terk edilmiştir. Gazzâlî'nin otobiyografisi oldukça savunmacı bir yapıdadır. Zira eser 500/1106 tarihinde ya da bundan kısa bir süre sonra, Nîşâbur'daki Nizâmiye medresesinde müderrislik görevini kabul ettiği için hem dostlarından hem de hasımlarından gelen saldırıları yanıtlama amacıyla yazılmıştır. Burada Gazzâlî, kendisinin felsefe literatüründen derinden etkilendiği şeklindeki izlenime karşı çıkmaya çalışır. Onun, 484/1091-488/1095 yıllarında Bağdat'ta Nizâmiye medresesinde ders verirken yalnızca iki yıl felsefe çalıştığına ve reddiyesini yazmak için de üçüncü yıla ihtiyaç duyduğuna (al- Ghazâlî, *Deliverer*, 61) dair beyanı inandırıcı değildir. Gazzâlî'nin yaşamının çok daha erken bir çağında İbn Sînâ felsefesiyle iştigale başlamış olması ve felsefe reddiyesi için yıllarca belki de on yıllarca çalışmış olma-

sı daha muhtemeldir. Bağdat Nizâmiye medresesinde oldukça seçkin bir makama atanması, bu felsefe çalışmalarının bir mahsulü olabilir; yoksa felsefe çalışmaya başlaması burada olmuş değildir (Griffel 2009, 30-36).

Tehâfütü'l-felâsife'nin elyazmalarından birinde kitabın 488 Muharrem/1095 Ocak'ta bittiği yazılıdır. Bu tarihlerde Gazzâlî, Eş'arî görüşlü Nizâmiye medresesinde oldukça saygın bir hocaydı. Hem Bağdat'taki hilafet sarayına hem de İsfahan'daki Selçuklu sultanına yakındı. Hukuk kuramına dair birkaç kısa kitap ve Eş'arî kelamı hakkındaki bir metin (el-Gazzâlî, *el-İktisâd*) bir yana, *Tehâfütü'l-felâsife* kitap piyasasına çıkan ilk büyük Gazzâlî eseridir. Bu kitapla birlikte veya kısa bir süre sonra Gazzâlî mantık ve epistemolojiye dair bir dizi kitap yayımlar, bu kitapların amacı *Tehâfüt* çalışmaları için hazırlık işlevi görmeleridir. Ancak Gazzâlî bir yandan da bu kitaplar sayesinde, Müslüman medreselerinde felsefi mantık derslerinin okutulması gibi bir tutumu yerleştirmeyi istemişti ki bu tasarısının başarılı olduğu ortaya çıkacaktır.

Modern okurlar arasında, Gazzâlî'nin Bağdat'tan kaçışının ardından, yani *Tehâfütü*'ü yayımladıktan sonra bazı görüşlerini değiştirdiği şeklinde bir izlenim vardır. Gelgelelim 1990'ların başında Richard M. Frank, Gazzâlî'nin erken ve geç dönem eserleri arasında felsefi ve teolojik düşünce açısından dikkate değer, kuramsal bir gelişim veya evrim olmadığını iddia etmiştir (Frank 1994, 87, 91). Gerçekten de *Tehâfüt*'te Gazzâlî, birçoğunu daha sonraları, teolojik eserlerinde açıklayacağı aynı felsefi temellere yaslanır. Gazzâlî, *Tehâfüt*'ten kısa süre sonra ikinci büyük reddiyesini yayımlar. İsmâîlî Şîa'sına karşı yazılmış bu reddiyenin uzunca bir adı vardır; *Fezâihu'l-bâtıniyye ve fezâîli'l-Müstazhiriyye (Bâtınîlerin Rezillikleri ve [halife] Müstazhir Taraftarlarının Faziletleri)*. Bu iki kitabın hedefi de aynıdır; *felâsifenin* ve İsmâîlîlerin İslam'dan dönmüş gizli mürtedler (*zenâdika*) olduklarını, dolayısıyla halka açık olarak öğretilerini aktarmaya veya görüşlerini yaymaya kalkarlarsa öldürülebileceklerini kanıtlayacak hukuki bir delil getirmek. *Fezâihu'l-bâtıniyye* ayrıca, Gazzâlî burada *felâsifenin* vahyin yetkesi ve peygamberliğin siyasal işlevine dair görüşlerini aktardığı için de önemlidir ki kendisi *Tehâfüt*'te bu meseleye hiç temas etmemiştir (el-Gazzâlî, *Fedâih*, 153-54, bir kısmının İngilizce çevirisi için bk. al-Ghazâlî, *Deliverer*, 228; Griffel 2000, 292-97). Öte yandan bu iki eserin karşılaştırılması, çok daha geniş kapsamlı amaçlarıyla *Tehâfüt*'ün *Fezâi-*

hu'l-bâtıniyye'den açık ara daha etraflı bir eser olduğunu gösterir. *Felâsife*-nin yasal açıdan suçlanmasına bu eserde yalnızca bir sayfa ayrılmıştır ve eser neredeyse, İbn Sînâ öğretileriyle girişilen oldukça felsefi bir mücadeleden sonra akla gelen düşünceler gibi görünür.

TEHÂFÜTÜ'L-FELÂSİFE'NİN ETRAFLI STRATEJİSİ

Araştırmacılar “incoherence”in (tutarsızlık) Arapça *tebâfüt* kelimesinin doğru çevirisi olmadığını ve *felâsife*ye yöneltmiş kınamanın şiddetini yansıtamadığını öne sürüyor (Trigger 2011, 108-15). Zira bu Arapça terim filozofların, kendi delil getirmelerinin sonuçları olmayan mesnetsiz ve iyi temellenmemiş vargılara dalışlarını tarif eder. Kitap, ayakta kalamayacak bir felsefi binanın alelacele inşasından söz ettiğine göre “precipitance” (acelecilik) belki daha iyi bir çeviri olabilir. Açıktır ki Gazzâlî tutarsızlığı bir çürütme unsuru olarak düşünür. Kitabın genel hedefi filozofların, tanıttayıcı delil getirmeler aracılığıyla öğretilerini kanıtladıkları iddialarının temelsiz bir yanılsmadan başka bir şey olmadığını göstermektir.

Gazzâlî *Tehâfütü'l-felâsife*'sini bir önsöz ve dört farklı girişle (*mu-kaddime*) başlatır. Burada, kendisini bu eseri yazmaya neyin teşvik ettiğini ve bu eserle neyi başarmak istediğini açıklar. Önsözde, kendilerinin diğerlerinden daha zeki ve akıllı olduklarını düşünen ve dolayısıyla namaz gibi dini vazifelerin ifasıyla yükümlü olmadıklarına inanan bir grup Müslüman'a kızgınlığını betimler. Bu insanlar ona, Sokrates, Hipokrates, Platon, Aristoteles gibi antik çağ filozoflarının ve bunların benzerleri olup tüm bilimlerin üstatları olarak görülen kişilerin öğretilerini takip ettiklerini söylemişler. Bu Müslümanlar söz konusu antik çağ filozofları için şöyle diyormuş:

Akıllarının ağırbaşlılığı ve erdemlerinin çokluğuyla birlikte şeriatları ve inançları inkâr ediyorlar; dinlerin ve mezheplerin ayrıntılarını yadsıyorlar, tüm bunların sonradan toplanmış yasalar ve dışları rengârenk süslü hileler olduğuna inanıyorlar (al- Ghazâlî, *Tabâfut*, 2).

Öte yandan, Gazzâlî'nin açıkladığı üzere bu “topluluk” (*tâife*) bizzat filozof değildir ya da en azından filozofların önde gelenleri ya da başı

çekenleri değildir. Eserin sonraki bölümlerinde “filozoflardan büyük bir yığın”ı (*cemâhîrühüm*; al- Ghazâlî, *Tahâfut*, 12) anarken görünüşe göre aklında bu topluluk vardır. Oysa “seçkin ve başı çeken filozoflar” dini vazifeleri görmezden gelme, vahyedilmiş dini reddetme veya dinlerin, dışları rengârenk süslü hileler olduğunu vaaz etme suçlamalarından açıkça muaftırlar (al- Ghazâlî, *Tahâfut*, 2). *Tehâfüt*’ün en başında Gazzâlî’nin dert yandığı bu topluluk, antik filozofların tüm bilimlerin üstatları olduğu fikrine dayanan yanlış bir felsefi gelenek kurar. Oysa gerçekte bu kişiler, seçkin filozoflar arasında hiçbir zaman yaygın olmayan öğretileri izlerler. Bununla birlikte, filozoflar içinde önder olan simalar da öğretilerinin bazı takipçileri tarafından yanlış yorumlanması babında tümünden masum değildir. Bizzat bu önde gelen filozoflar bir mit yaratır, yani kendi öğretilerinin, bu öğretileri şüphe edilemez kılan tanıtlayıcı delil getirmeler sayesinde doğrulandığını öne sürerler. Böylece *felâsife*, diğer tüm topluluklardan ve hatta vahiyden de üstün olan bir hakikate ulaşma yoluna kendilerinin sahip olduğu izlenimini uyandırır.

Gazzâlî, vargılarının kuşkudan ari olduğunu kanıtlayan tanıtlayıcı delil getirmelerin imkânına itiraz etmez. Aksine o, kendi mantık yazılarında tanıtlamayı destekler ve din bilimlerindeki meslektaşlarını da bu yöntemi kabule teşvik eder. *Tehâfüt*’ün ikinci girişinde yer alan ve sonraları Müslüman âlimler tarafından sıkça alıntılanan bir pasajda Gazzâlî, güneş tutulmasını ‘güneş, ay ve yer kürenin bir hizada olması’ şeklinde açıklayan astronomların bu açıklamasını reddeden din âlimleriyle alay eder. Zira bu açıklama tanıtısal açıdan kanıtlanmıştır ve onu reddetmek dine düşmanlarının vereceğinden çok daha fazla zarar verir (al- Ghazâlî, *Tahâfut*, 6).

Gazzâlî tanıtlayıcı yöntemin, öğretilerini ve sıklıkla adlarını başta *İkinci Analitikler* olmak üzere Aristoteles’in mantık eserlerinden alan kitaplarda öğretildiğini çok iyi biliyordu. Bu tanıtlamalar, delil getirmenin doğru biçimleriyle bizzat kendinden açık olan ya da önceki tanıtlamalarda zaten kanıtlanmış olan, şüphe edilemez öncüllerin birleşimi olarak tanımlanır. Yine delil getirmenin on dört doğru biçimi, yani tasımlar da *felâsifenin* kitaplarında Aristoteles’in *Birinci Analitikler*’inde sunulan öğretiler olarak tasvir edilir. Nihayet Aristoteles’in *Kategoriler*’inde ve Porphyrios’un (öl. yak. 305) *Îsâgûci*’sinde, yani *Organon*’da serimlenen Aristoteles’in

teles mantığına yönelik çalışmaların kendisiyle başladığı bu kitapta doğru tanımın nasıl yapılacağı ve doğru öncüllerin nasıl konacağı açıklanmıştır. Gazzâlî akıl yürütmenin aleti veya aracı (Grekçe *organon*) diye adlandırılan bu yordamı kabul eder ve kendisi için bir tanıtlama yöntemi uyarlar. O ayrıca, bu yordamın matematik, geometri (güneş tutulması açıklaması gibi mesela) ve doğa bilimlerinde şüphe edilemez sonuçlara ulaştıracağını da kabul eder. Gelgelelim felsefi metafizik (*ilâhiyyât*) söz konusu olduğunda Gazzâlî, *felâsifenin* birçok öğretisinin tanıtlama açısından kanıtlanamayacağı sonucuna varır. Metafizik, teolojiyle en yakına yerleştirilmiş felsefe disiplini. O, dünyanın nasıl yapılandığını ve en temel bileşenlerinin neler olduğunu sorarak ontolojiyle; temel bileşenlerin birbirleriyle ilişkisini inceleyerek kozmolojiyle ve nihayet Tanrı'nın sıfatlarına, Tanrı-yaratılmışlar ilişkisine odaklanarak Tanrı'yla uğraşır.

Tehâfût'ün dördüncü girişinde Gazzâlî kitabın genel hedefini açıklar. O burada *felâsifenin*, öğretilerinin tümünün veya çoğunun tanıtlamalarca desteklendiğini savunan iddialarına işaret eder ve buna karşılık verir:

Biz, filozofların mantığın *İkinci Analitikler* (*Burhân*) bölümünde tasımın 'doğru konusu' hakkında (*fi sıhhati mâdde-ti'l-kıyâs*) ve *Birinci Analitikler*'de (*Kıyâs*) tasımın biçimi hakkında (*fi sûratihî*) ileri sürdükleri şartları, ayrıca *Kategoriler* ve *Îsâgûci*'de ortaya koydukları konuları açıklayacak -ki tüm bu bölümler mantığın kısımları ve mantığın giriş bölümleridir- ve filozofların kendi metafizik bilimlerinde bunlara hiç de sadık olmadıklarını göstereceğiz (al- Ghazâlî, *Tahâfut*, 9).

Felsefi metafizik, diye sürdürür iddiasını Gazzâlî, tanıtlayıcı delil getirmelere dayanmaz. Tam aksine, *felâsifenin* tanıtlayıcı olduğunu iddia ettiği delil getirmeler kusurludur ve kendi mantık kitaplarında ileri sürdükleri tanıtlama şartlarını karşılayamaz. Sorun, bu tanıtlamaların öncüllerindedir. Söz konusu öncüller, *felâsifenin* iddiasının aksine şüphe edilemez yapıda değildir. *Felâsife* kendi düşünme tarzının temellerini eleştirel bir incelemeden geçirmeyi ihmal etmiş ve hocalarının, önderlerinin yetkesine güvenerek bu temelleri öylece kabul etmiştir. Tüm bunlar Gazzâlî'ye yarı dindarca bir tutum gibi gelir. *Felâsifenin* öncülleri kendi öğrenci ve takipçilerinden, aslında kanıtlamaksızın postulat olarak öne sürdükleri öncüllerde mutabık kalmalarını ister. Oysa bir bilim; biçimsel

olarak doğru delil getirmeleri kullanan ve aslında kanıtlanmış olmayıp bu bilimden bir behresi olan herkesçe kabul edilen öncülleri işleten bir bilim ise Aristoteles'e göre tanıtlayıcı değil sadece diyalektiktir. Din bilimleri mesela, vahiyden alınma öncülleri kullandıklarına göre tümü diyalektiktir. Gazzâlî'nin yukarıdaki pasajda asıl özen gösterdiği nokta şudur; felsefi metafizik dini teolojiden üstün değildir, zira her ikisi de kendilerini icra eden kimseler tarafından ortakça kabul edilen öncüllere dayanmakla diyalektiktir. Gelgelelim *felâsifenin* kendi öncüllerindeki mutabakatı, filozoflar arasında kuşaktan kuşağa aktarılanların körü körüne benimseme meselesiyken (*taklîd*) teolojinin temeli ise tanrısal vahiydir.

Felâsifenin metafizikteki mutabakatının tanıtlayıcı olmadığını göstermek Gazzâlî'de bir dizi amaca hizmet eder. Bu durumun ortaya çıkarılması ilk olarak, felsefi hareketin şu "yığın" mahiyetindeki takipçilerinin '*felâsife* tüm bilimlerin ustasıydı ve diğer herkesten daha zekiydi' şeklindeki kanaatlerini yerle bir eder; zira *felâsifenin* delil getirmeleri mükemmellikten çok uzak ve genellikle hatalıdır. Bu durum ikinci olarak, "seçkin ve öncü filozoflar"ı takip eden kimselerin, bu filozofların metafiziklerinin teolojiden üstün olduğunu, dolayısıyla teolojinin yerini alabileceğini beyan eden kanaatlerini yerle bir eder; zira bu filozofların metafizikleri Aristoteles gibi geçmişte kalmış otoriteleri salt *taklide* dayanırken, teoloji tanrısal vahye dayanır. Üçüncü olarak -bu nokta tam anlamıyla, *Tehâfût*'ün girişlerinden birinde değil de daha sonraki bölümlerinden birinde açıklanacaktır- Gazzâlî, *felâsifenin* doğru olan birçok öğretisinin tanıtlayıcı soruşturmaya dayanmayıp aslında Musa ve İsa gibi peygamberlere inen kadim vahiylerden veya *evliyanın*, yani "Tanrı dostlarının," İslam'dan önceki dinlerde de zaten mevcut olan şu azizlerin ilhama dayalı sezgilerinden alınma olduğunu göstermek ister. Bu üçüncü hedef *Tehâfût*'ün "on beşinci mesele"sinde bulunan bir pasajda daha açık olarak beyan edilecektir. Söz konusu "mesele" *felâsifenin* göksel nefler ve bunların felekleri neden hareket ettiklerine dair görüşleri hakkındadır. Gazzâlî göksel hareketlerin, şeyleri oldukları hal üzere kılan yasayla sınırlı olarak yalnızca belirli bir yönde olduğunu beyan eden akli açıklamaya katılmaz. Öte yandan o, felekler düzeninin insanın akli kavrayış sınırları ötesinde olduğu itirazını sunar. İnsanlar göksel hareketler hakkındaki bilgilerini gözlem veya matematiksel hesaplama değil başka bir kaynaktan alırlar zira:

Felekler âleminin sırları böylesi tahayyüllerle bilinemez. Tanrı bu sırları peygamberlerine ve velilerine ilham yoluyla bildirir, çıkarımsal kanıtla değil (al- Ghazâlî, *Tahâfut*, 152).

Bu iddia Gazzâlî külliyyatının bir başka yerinde, yani otobiyografisinde, İsmâîlî olan Ebû Hâtîm er-Râzî (öl. 322/934) gibi başka Müslüman teologların *felâsifeye* karşı kullandıkları eski bir delil getirmeden yararlanılan pasajda desteklenir (al- Ghazâlî, *Deliverer*, 85). Bu gök olaylarının bin yılda bir meydana gelecek kadar nadir olaylar olduğu düşünülürse, astronomideki bilgilerin gözlemden ve matematiksel hesaplamadan elde edilmesi nasıl mümkün olabilir ki! Uzun aralıklarla gerçekleşen bu nadir olaylara dair matematiksel kalıp ancak tanrısal ilhamın yardımıyla çıkarılabilir. Aynı durum tıp için de geçerlidir; insanların tıbbi uzmanlığa ulaşmadan önce uygulandıklarında birçok hastanın ölümüyle sonuçlanacağı düşünülürse hangi ilaçların işe yaracağı bilgisi deneyimden nasıl devşirilebilir? Tıp bilgisi de insanlara deneyler veya mantıksal çıkarımlarla değil tanrısal ilham aracılığıyla gelir.

Bu üçüncü hedef, Gazzâlî'nin daha sonraları kendi eserlerinde kullanacağı bazı öğretileri *Tehâfût*'te neden "çürüttüğünü" açıklıyor. Gazzâlî *Tehâfût*'te, mesela *felâsifenin* yıldızların hareketinin felekler aracılığıyla nasıl başladığını açıklayan görüşüne (on beşinci "mesele") veya İbn Sînâ'nın, göksel nefislerin gelecek hakkında bilgileri olduğunu ve bazı insanların bunlarla temas edebileceğini dillendiren görüşüne (on altıncı "mesele") işaret eder. O, daha sonraya ait olan bazı eserlerinde bu iki görüşü de kendi görüşü olarak benimser. *Tehâfût*'teki tartışma bu öğretilerin doğruluğu hakkında değil daha ziyade *felâsifenin* bu görüşleri tanıtlamayla kanıtlayıp kanıtlamadığına dairdir. Kanıtlanmamış öğretiler de doğru olabilir. Gazzâlî *felâsifeyi*, bu öğretilerin felsefeyle çıkarsanmadığını, ama vahiyden veya azizlerin iç görülerinden alındığını kabul etmeye zorlama amacındadır. On altıncı "mesele"de şöyle der Gazzâlî: "Tek çıkar yol var ki tüm bunlar akıl sayesinde değil vahiy (*eş-şer'*) sayesinde bilinmiş olsa gerek" (al- Ghazâlî, *Tahâfut*, 157). Felsefede yer alan şu akli ispat, aslında bazı öğretilerin benimsenmesinden sonra kurulmuş bir yapıdır ve böylesi bir ispat Gazzâlî'nin *Tehâfût*'te üstlendiğine benzer bir eleştirel soruşturmaya direnemez.

Gazzâlî'nin önceden eleştirdiği öğretileri sonradan benimsemesi okurlarında ciddi kafa karışıklıklarına yol açmıştır. İbn Rüşd (öl.

595/1198) gibi filozoflar onu hiç de masum olmamakla suçlamışlardır (İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, 22). Bazı modern araştırmacılar, Gazzâlî'nin bir "sözde çürütme"yi sahaya sürdüğünü düşünüyor (Treiger 2011, 93). Hâl-buki detaylıca gerçekleştirilecek bir *Tehâfût* okuması Gazzâlî'nin kullandığı dilde oldukça dikkatli olduğunu ve eserin hiçbir yerinde, oy birliğiyle kendi görüşünü açıkladığına inanılan sonraki dönem eserleriyle tutarsız düşecek bir görüşü benimsemediğini gösterecektir. Gazzâlî'nin *Tehâfût*'te, genellikle didişmeci ve yer yer adaletsiz olduğu doğrudur. Her ne kadar *felâsifeyi* eleştirirken bas bas bağırır ve onların doğru olduğunu düşündüğü mevzilerde kısık sesle fısıldasa da, her şeye rağmen, Gazzâlî'nin, kendisine aidiyeti ortakça kabul edilmiş eserleri arasında bir tutarlılık söz konusudur.

Tehâfütü'l-felâsife, bir önsöz ve dört girişin ardından 20 "mesele"ye ayrılır ve bu bölümler de kendi içinde on altısı metafizik, dördü doğa bilimlerine ait olacak şekilde ikiye ayrılır. Öte yandan, doğa bilimleri alanına düşen "mesele"ler bile çoğunlukla metafizik ve epistemolojiyle ilgilidir. Bu yirmi meselenin ana fikirlerine baktığımızda, sekiz tanesinde Gazzâlî'nin, bu bölümlerde tartışılan öğretilerin geçerli tanıtımlarla desteklenmediğini gösterme niyetinde olduğunu ve bu öğretilerin doğru veya yanlış olmaları meselesini netleştirmedeğini görüyoruz (söz konusu bölümler; 4, 5, 9, 11, 12, 14, 18, 19). Gazzâlî, geri kalan on iki bölümdeyse burada ele aldığı felsefi öğretilerin kanıtlanmamış ve yanlış olduğunu gösterme derdindedir. Ancak ona göre bu yanlışlar kolayca onarılabilir; dünyanın ezeliği gibi yanlış öncüller terk edilirse tabii. Bazı konularda Gazzâlî filozoflara, İslami bir kılık giydirmek suretiyle kendi görüşlerini hileyle yanlış yorumladıkları (*telbîs*) ithamında bulunur. Üç meselede (1, 13 ve 20 numaralı meseleler) *felâsifenin* yanlıgıları küfür ithamına ruhsat verecek denli ağırdır (bk. aşağıda).

Gazzâlî, *felâsife* öğretilerinin doğruluğunu çürütmeyi hedeflediği meselelerde bile, doğru olduğunu düşündüğü kendi görüşünün savunusuna girmez. "Onlara" diye yazar kitabın üçüncü girişinde, "onaylanacak savlar ortaya atan biri gibi değil de yadsımaya götürecek sorgulamalarla gelen biri gibi itiraz edeceğim" (al- Ghazâlî, *Tahâfut*, 7). Bu stratejinin ardında, Gazzâlî'nin, vahyin doğruluğuna yönelik kanaati durur. Gazzâlî'nin daha sonraki döneme ait bazı eserlerinde açıklayacağı ve benim

de aşağıda etraflıca inceleyeceğim “yorumlama kuralı”nda bu durum tezahür eder. Sözü edilen kurala göre, vahyin zâhirî anlamındaki beyanlar ancak mecazı yorumlayan bir yorumlamanın (*tevil*) konusu olabilirler ve tanıtlayıcı delil getirmelerle çeliştiklerinde onların bu bâtinî anlamı sunulmalıdır. Böylesi kesin bir kanıt olmaksızın vahyin yetkesine meydan okunamaz ve ona karşı olan görüşlerin batıl olduğu düşünülür. Gazzâlî nerede *felâsifenin* hatalı olduğunu iddia ediyorsa orada vahyin *felâsife*-den farklı şeyler vazettiğini öne sürer. *Felâsife*, görüşlerini tanıtlayıcı biçimde kanıtlayabilseydi vahyin öğretileri hakkındaki görüşünü gözden geçirmeye razı olabileceğini söyler Gazzâlî. Gelgelelim vahyin dışsal anlamının hakikati *felâsifenin* iddialarının karşısında durup *felâsife* de iddialarını kanıtlayamadığı için, bu durumda vahiy galip gelecektir. *Tehâfüt*’ün büyük bölümü vahyin epistemolojik iddialarına bir yer açma görevine hasredilmiştir.

Gazzâlî için *felâsifeyi* çürütmek gayet kolaydır. Onların delil getirmelerinin tanıtlayıcı yapıda olmadığını göstermek had bilmez kibirlerini boşa çıkaracak, ayrıca bazı takipçilerinin dine karşı takındığı küçümseyici tutumu ve bu takipçilerin, felsefenin vahiyden bağımsız olduğunu dilendiren görüşlerini çürütecektir. Gazzâlî bu öğretilerin nerede *yanıldığını* ve neden *yanlış* olduğunu kanıtlama gereği duymaz. Aslında *felâsife* öğretilerinin mutlaka yanlış olmaları gerekmez, kanıtlanmamış olmaları yeterlidir. Gazzâlî, *felâsifenin* bazı öğretilerinin doğruluğunu çürütmeye giriştiğinde bile onların yanlış olduğunu göstermeye gerek duymamış, yalnızca söz konusu öğretilerin kanıtlanmamış ve vahyin zâhirî beyanına aykırı olduklarını gösterme gereği duymuştur. Gazzâlî’nin kitabını düzenleme tarzı dikkate alındığında, eleştirdiği delil getirmelerin tanıtlayıcı yapıda olmadığı kanıtlandığında amaçlarının çoğuna ulaştığı görülecektir. *Felâsifenin* delil getirmeleri belki ikna edici olabilir, ancak tanıtılmanın yüksek ölçütlerini karşılayamadığına göre felsefenin otoritesini tesis edemeyecektir. Bu yüzden kitaptaki yirmi “mesele”de genellikle, belirli delillerin ve açıklamaların mantıksal durumuna dair münakaşalar yürütülür. Bu meselelerin işlevi ancak kitabın bütüncül hedefi -evvela, bizzat bazı öğretilerin; ikinci olarak, bazı öğretilerin özgünlük ve kaynak olma iddialarının; üçüncü olarak, bazı insanların tutumlarının ve onların bu coşkun özgüveninin doğruluğunu çürütmek- akılda tutulursa ortaya çıkarılabilir.

DÜNYANIN EZELİLİĞİ HAKKINDA ÜÇ TARTIŞMA

Her ne kadar Gazzâlî, okurlarına, bu kitapta herhangi bir görüşün *lehinde* konuşma niyetinde olmadığı ve yalnızca, öğreti bakımından muhalifi olanların savunduğu kanaatleri çürütme derdinde olduğu izlenimi vermeye çalışsa da kitap bütünde belirli bir teolojik görüş lehine konuşur. Bu durumun en coşkulu şekilde tezahür ettiği yerler kitabın, dünyanın ezeliliği hakkındaki, ilk üç “mesele”sidir. Gazzâlî’den önce İbn Sînâ ve birçok filozof dünyanın zamanda bir başlangıcı olmadığını ve sonu da olamayacağını iddia etmişlerdi. Bu filozoflar yine de dünyanın, dünyadaki her olayın nihai nedeni olan bir yaratıcısı olduğunu düşündüler. İbn Sînâ gibi düşünürler Tanrı’yı dünyayı tek bir anda yokluktan yaratan bir varlık olarak değil de dünyanın “özel nedeni” olarak düşündüler. Özel neden ise bir şeyin veya olayın, bunların varoluşunun veya varlığa gelişinin nedeni olmaya gücü yeten etken nedenidir. İçinde şömineden başka ışık kaynağı olmayan, karanlık bir oda düşünün. Bu odada ancak ve ancak şöminede ateş varsa ışık da var olabilir. Şu hâlde ateş bu odadaki ışığın özel kaynağıdır; ne zaman ateş varsa ışık da vardır ve ateş yoksa ışık da yoktur. Ateş ışığın nedeni olduğu halde bu ikisi eşzamanlı olarak var olabilirler. Işık, ateşin zorunlu sonucudur. İşte Tanrı’yla dünya ilişkisi de böyledir. Dünya ancak Tanrı var olduğu sürece var olabilir ve Tanrı dünya var olmaksızın var olamaz, tıpkı örnekteki odada ışık olmaksızın ateşin de olamayacağı gibi. İbn Sînâ’ya göre Tanrı’nın bu dünya üzerinde zamansal değil ontolojik bir önceliği vardır sadece. Tanrı dünyadan “önce” var değildir, ancak kendisinden başka her şeyin nedeni olduğuna göre varlık zinciri bakımından “önsel” olarak var olur.

İşte Gazzâlî’nin muhalifliğini tetikleyen, dünyanın yalnızca nedeni (*illet*) olan bir Tanrı fikridir Şöminedeki ışık örneğiyle mesele aydınlatılabilir. Işık yaymak ateşin doğasında vardır ve ışık yaymayan bir ateşi tasavvur edemeyiz. Ateşin ışık yaymaktan başka seçeneği yoktur. Tıpkı bunun gibi, diye iddia eder Gazzâlî, dünyayı yaratmak İbn Sînâ’nın Tanrı’sının doğasında vardır. Böyle bir Tanrı’nın yaratmak veya yaratmamak gibi bir seçimi olamaz. İbn Sînâ’nın Tanrısı asla hakiki, özgür bir seçim (*ihdiyâr*) yapmamıştır, ya da Gazzâlî’nin ifadesiyle, Tanrı’nın özüyle eylemi arasında bir sürenin geçmesi (*intizâr*) söz konusu

değildir. Böylece Tanrı, yaratımın ayrıntılı tasarısı olarak görülebilecek kendi bilgisini yaşadığımız dünyaya dönüştürüveren bir yaratım-otomatı haline gelir.

Gelgelelim Gazzâlî *Tehâfût*'ünde bunların hiçbirini açıkça ifade etmez. O dönemin birçok eseri gibi *Tehâfût* de bu bağlantıları açıklayabilecek ehil bir hocayla birlikte okunmak üzere yazılmıştı. Beri yandan, Gazzâlî'nin diğer eserlerine ve onun geleneğini izleyen sonraki âlimlerin yaklaşımına bakılırsa dünyanın ezeliyeti hakkındaki "mesele"de işaret edilen konunun tam da bu konu olduğu açığa çıkar. Bu konu diğer "mesele"lerde tekrar boy gösterir ve açıktır ki Gazzâlî'nin *felâsife* öğretilerine yönelttiği itirazların en önemlisidir. Gazzâlî'ye göre filozoflar, Tanrı'yı gerçek bir iradesi veya bilgisi olmayan ve salt otomat gibi eyleyen bir nedene indirgeyen, tamamen kişilikten arındırılmış bir Tanrı anlayışı vaaz ederler. Böyle bir Tanrı'yı yalnızca çok az kişi, varlığın her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen efendisi olarak kabul edebilecektir.

Dünyanın ezeliyetini ele alan ilk üç "mesele" *Tehâfût*'ün neredeyse üçte biridir. Kitabın bir reddiye, bir çürütme niteliğindeki yapısı en çok bu bölümlerde barizdir. Gazzâlî dünyanın ezeli olduğunu veya olabileceğini ifade eden görüşe karşı mebzul miktarda itiraz ortaya koyar. Üç "mesele"nin en uzununu olan ilki dünyanın ezeli, yani ezelden beri var olduğu öğretisini çürütmeye ayrılmıştır. Gazzâlî, hiçbir zaman kaynaklarını açıkça belirtmese de Philoponos'un dünyanın ezeliyetini savunan Aristoteles ve Proklos eserlerini çürütme çabasından aşına olduğumuz bir dizi delil getirme kullanır (Davidson 1987, 86-127). Altıncı yüzyılda yaşamış Hristiyan bir filozof olan Philoponos (Arapça'da Yahyâ en-Nahvî) İskenderiye'de etkindi ve Grekçe yazmıştı.

Bu tartışmanın seyrinde varoluş kipleriyle ilgili bir ihtilaf en önemli mesele haline gelir. Sözü edilen kipler "zorunlu," "olanaklı" ve "olanaksız"dır. İbn Sînâ bu kiplerin, şeylerin veya olayların sıfatları olduğunu düşünür. İbn Sînâ'ya göre bir şey zorunludur veya olanaklıdır. Ona göre, bir bütün olarak dünya kendisi bakımından olanaklı Tanrı açısından zorunludur, yani Tanrı'nın varoluşundan zorunlu olarak çıkmıştır. İbn Sînâ kiplere dair ana öğretisinde Aristoteles'i izler ve işi, olanaklılıkla zorunluluk için bir taşıyıcı (*mahâl*) gerektiğini söyleyecek kadar ileri götürür. Tüm zorunluluk Tanrı'ya aittir, der İbn Sînâ, zira O "kendisi sayesinde

de zorunlu varlıktır.” Olanaklılığın taşıyıcısı ise yaratılmış tüm fiziksel şeylerin altında duran, henüz biçim almamış ilk maddedir (*hylē*.) İbn Sînâ’nın delillerinden birinde, dünya hep olanaklı olageldiğine göre, bu olanaklılığın taşıyıcısı yani ilk madde ezelden beri vardır, diye akıl yürütülür.

Gazzâlî’nin buna yanıtı Aristotelesçi kipler yaklaşımına tümünden itiraz edecek kadar köktendir. Gazzâlî “olanaklı”nın bir şeyin sıfatı olmayıp yalnızca aklın yargısı olduğunu öne sürer:

Aklın, varlığını olabilir gördüğü ya da olabilir görmekten kaçınmadığı şeye “olanaklı” diyoruz; aklın, varlığını olabilir görmekten kaçındığı şeye “olanaksız” diyoruz. Akıl bir şeyin yokluğunu olabilir görmüyorsa o şeye “zorunlu” diyoruz. Tüm bunlar, kendilerini sıfatı kılacak herhangi bir “var olan” a ihtiyaç duymayan akli yargılardır (al- Ghazâlî, *Tahâfut*, 42).

Gazzâlî, kelimeler literatüründe de geliştirilmiş olup o güne kadar Aristotelesçi filozofların kipler anlayışına tam anlamıyla hükmetmiş olan bu Aristotelesçi “istatistiksel” kip anlayışına karşı çıkar. Orada “olanaklı” eşsüremlili bir alması olarak anlaşılır, yani bir şey bilfiil var olan veya var olacak bir şeyin yerine geçebilecek şekilde zihinde tasavvur ediliyorsa o şey olanaklıdır. Öte yandan, zihinde, bir alması olarak tasavvur edemediğimiz şeye olanaksız denir. Gazzâlî *Tehâfût*’te, var olan dünyanın “alışığı olan dünyalar”ı var sayar (Kukkonen 2000). Bu varsayım, delil getirme bakımından oldukça güçlü bir araçtır ve kitap boyunca kullanılmıştır. Eğer dünyanın, zamanın tek bir anında -veya bu andan az ya da çok sonra- yaratıldığını tasavvur edebilirsek, bu durumda, her şeye gücü yeten bir Tanrı’nın bu olabirlikleri fiili hale getirme gücüne sahip olması gerekir. Bu yaklaşım bize oldukça makul görünür; oysa, burada değinemeyeceğimiz nedenlerden dolayı, Aristotelesçi kip anlayışıyla yetişmiş birine kabullenmesi hatta kavranması zor gelecektir. Gazzâlî’nin *Tehâfût*’ü felsefe tarihinde söz konusu kip anlayışından, eşsüremlili bir alması şeklindeki modern olanaklılık görüşüne geçişte önemli bir adımdır.

Felâsife, dünyanın ezeli olduğunu iddia etmekle kalmayıp ayrıca tüm şüpheleri izale etmek suretiyle bunu tanıtlamalı olarak kanıtladığını da öne sürer. Gazzâlî, okuru dünyanın zaman içinde yaratılmış *olabileceğine* ikna etmeyi başarabilirse hedeflediği noktaya, yani *felâsifenin* sözde

tanıtlamalarında yanlışların bulunduğunu gösterme amacına zaten ulaşmış olacaktı. Ancak bu özel örnekte o daha da ileri gider ve dünyanın aslında zaman içinde yaratıldığına deliller getirir. Her eylemin zamansal bir başlangıcı olmak zorundadır; Gazzâlî'nin ana delili, yine, Philoponos gibi felsefi öncülerden alınıp kelimeler literatüründe geliştirilmiş bu delildir. Dünyanın ezeliyeti hakkındaki bu uzun tartışmada Gazzâlî'nin amacı dünyanın zamanda yaratıldığını felsefi olarak -yani vahyin otoritesine başvurmaksızın- göstermektir.

BEDENLE BİRLİKTE YENİDEN DİRİLME VE TANRI'NIN TIKELLERE DAİR BİLGİSİ

Oysa Gazzâlî, *Tehâfüt*'ün başka bir yerinde vahyin otoritesine sarmaktan gayet hoşnuttur. Örneğin yirminci "mesele"de o, öte dünyada bedenlerin yeniden yaratımının mümkün olduğunu göstermek ister. Bu bağlamdaki felsefi delil getirmeleri yine zihin tarafından tasavvur edilebilirliğe dayanır. Nefslerin bedenlerden tam anlamıyla ayrı olarak var olacağı bir öte dünya tasavvur edebiliriz. Bu yaklaşım, Gazzâlî'nin *felâsifeye* isnat ettiği görüştür ve gerçekten de olanaklıdır. Ancak bir başka seçenek, yani ebedi öte dünya yaşamı sırasında tüm nefsler için bir beden -herhangi türden bir beden- yaratılması da olanaklıdır (al- Ghazâlî, *Tahâfut*, 219). Böyle bir işleyişi tasavvur edebilmemiz onun olanaklı olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla, öldükten sonra tadacağımız hazları veya acıları tasvir eden Kuran beyanları olanaksız değildir. Gazzâlî burada *felâsifeyi* vahyin otoritesini ve doğruluğunu tanımaya zorlar.

Gazzâlî, nominalist veya hiç değilse kavramsalci bir kipler anlayışına sahip Aristotelesçi geleneğe karşı çıkar ki bu karşı çıkış Batı felsefesi tarihinde oldukça önemlidir. Bunun kadar önemli olan bir başka nokta da onun on üçüncü "mesele"de ortaya attığı, yeni -en azından Aristotelesçi geleneğe göre yeni- bilgi anlayışıdır. İbn Sînâ, Tanrı'nın bütünsel birliğiyle diğer varlıklardan farklı olduğunu dolayısıyla bir durumdan başka bir duruma değişemeyeceğini öne sürmüştü. Bu beyan, yalnızca -"tümeller" (*küllîyyât*) olarak düşünülen- ezeli ebedi hakikatlerin Tanrı'nın bilgisine dâhil olduğunu ima eder. Bu hakikatler ise cinsler, türler ve "insanlık," "atlık" gibi ezeli ebedi kavramlardır. İbn Sînâ'nın Tanrı'sı "tikeller"i, yani tikel nesneleri ve bunların sıfatlarını ancak "tümel bir yolda" bilir. Bu ifa-

de anlaşılması güç bir ifadedir, ancak Gazzâlî'ye göre bu beyan Tanrı'nın tikellere dair bilgisinin -tamamıyla haksız olmayan- inkârını içerir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı tikeller olarak tikelleri bilemez, çünkü bunları bilseydi tikeller değiştikçe O'nun bilgisi de değişecekti, oysa Tanrı'da değişim olanaksızdır. Gazzâlî, Tanrı'nın kendisini ve günahlarını bilmediğini düşünen herkesin O'na itaat etmeyeceğini öne sürerek bu görüşü hararetle reddeder (al- Ghazâlî, *Tahâfut*, 136). Gazzâlî, İbn Sînâ'ya karşı ifade ettiği felsefi yanıtında onun Tanrı'da değişikliğin olmayacağını söyleyen öncülünü reddetmez. Gazzâlî'nin katı tektanrıcılığı, bilgisi değişen bir Tanrı varsayımına izin vermez çünkü. Aksine o, yine aynı şekilde daha önce kelimeler literatüründe geliştirilmiş bazı fikirleri ve çözümleri yardımcı çağırarak bilenle bilinen ilişkisini yeniden yorumlar. Gazzâlî "bilgi, bilginin nesnesinden gelir" şeklindeki Aristotelesçi anlayışı inkâr eder. O bu yaklaşımın yerine, bilen ve bilinen nesne ile bilgi kavramını özdeşleştirir; bilgi bu ikisi arasındaki ilişkidir. Bir nesnenin bilgisi, hareketsiz bir gözlemciyle hareket eden nesne arasındaki ilişki gibidir. Nesnenin, "bilen"le ilişkili olan konumu değişirken bilenin konumu değişmez (al- Ghazâlî, *Tahâfut*, 138). Bu yaklaşım ise güçlü bir itiraz haline geliverecek ve Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî (öl. yak. 560/1165) ile Sühreverdi'nin (öl. 587/1191) eserlerinde bilginin anlamına dair yeni bir düşünceye dönüşecektir.

FELÂSİFENİN ÜÇ ÖĞRETİSİNİ FIKHEN SUÇLU ÇIKARMA

Gazzâlî *felâsifenin* bazı öğretilerinin insanları dini hukuku (*şeriat*) önemsemez hale getireceğine inanır. *Felâsifenin* bazı takipçilerinin kendi fikirlerini ve etiklerini dinin üstünde gördükleri için dini ibadetleri yerine getirmeyi reddettiklerini gözlemlemesi Gazzâlî'yi bu kitabı yazmaya itmişti. Ancak öncü filozoflar bu konuda suçlu değildir. Gazzâlî bu kişilerin kendilerini Müslüman olarak gördüklerini ancak yine de inançsızlığa düştüklerini beyan eder. O, *Tehâfut*'ün son sayfasında fıkhi bir soruyu *fetva* yoluyla yanıtlar. Soru şudur; bu kitapta tartışılan yirmi öğretiden hangileri ölümle cezalandırılabilir inançsızlık (*küfr*) hali olarak değerlendirilebilir? Gazzâlî'nin bu suçlamasının ardında duran fıkhi mefhum şudur; bir Müslüman inançsızlığı barındırdığında, bunun farkında olsun

veya olmasın, İslam'ı inkâr etmiş ve gizli mürted olmuştur. Gazzâlî'ye göre bir Müslümanın inançsızlığı İslam'dan dönmeye eş değerdir, aslında bu mesele diğer fıkıhçıların çok farklı baktığı bir meseledir (Griffel 2001). Bir hadise göre de İslam'dan dönmek ölümle cezalandırılır. Gazzâlî böylece, dinden dönme hükmünü, hoş görülemeyeceğini düşündüğü görüşleri sıkıştırma aracı olarak işletir.

Tehâfûr'ün son sayfasında Gazzâlî üç görüşün inançsızlık olduğuna işaret eder; dünyanın ezeli olduğu, Tanrı'nın tikelleri bilmediği ve öte dünyada bedenlerin dirilmeyeceği iddiaları. Son iki mesele insanların dini hukuka itaatiyle doğrudan ilgilidir. İnsanlar, Tanrı'nın kendilerini bilmediğini düşünürlerse O'nun cezalandırmasından korkmayacaktır ve son meseleye göre, bu cezalar yalnızca mecazidir ve bedenlere değil nefslere uygulanacaktır. İnsanların dini hukuka riayetini sağlamak tüm Gazzâlî küliyatında önemli bir saiktir. Gelgelelim onun birinci noktayı, yani dünyanın ezeliliği meselesini bu işin içine neden kattığı tam anlamıyla açık değildir. Bu mesele, kişilikten tamamen yalıtılmış ve düşünerek, özgür iradeyle değil de bir otomat gibi yaratan Tanrı fikriyle yakından bağlantılıdır elbette. Beri yandan, İslami vahyin hiçbir yerinde hiçlikten yaratım vazedilmez ve kuvvetle muhtemeldir ki Gazzâlî bunun farkındaydı. Onun daha sonra ortaya çıkan, birilerini tekfir etme çabalarında bu husus genellikle atlanır (al-Ghazâlî, *Deliverer*, 138). Bu meseleyi andığı her yerde Gazzâlî tüm Müslümanların dünyanın zamanda yaratıldığı konusunda mutabık olduklarını vurgular. O, böylesi bir yaratımın inkârını muhtemelen İslam'a ve İslam âlimlerinin mutabakatına şiddetli bir saldırı olarak görüyordu.

Gazzâlî, İslam topluluğunun uzlaşısının (*icmâ'*) dünyanın yaratılmış olması gibi belirli öğretilerin doğruluğunu tesis edebileceğini reddeder. Bu yüzden, burada hâlâ tanıtlayıcı bir delil getirmeye ihtiyaç duyulur. Ancak diğer yandan o, âlimler topluluğunun mutabakatına dayanarak, dünyanın yaratılmışlığı meselesini inkâr eden birinin küfrüne ve mürtedliğine fıkhen hükmetmenin mümkün olduğunu düşünür (el-Gazzâlî, *al-İkrisâd*, 207 vd). Sonraları İbn Rüşd Gazzâlî'nin, dünyanın ezeliliği öğretisini, bu öğretiyi İslam âlimlerinin uzlaşısına aykırı olduğu için tekfir ettiğini düşünecektir (Griffel 2000, 429-432). Oysa İbn Rüşd'e göre bu durum kabul edilemezdir, çünkü söz konusu sözde uzlaşıya, Müslüman âlimler içinden *felâsifenin* görüşlerini hesaba katmadan varılmıştır (İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, 12 vd).

Gazzâlî *Tehâfût*'ün sonunda verdiği bu ağır kararın fikhî meşruiyetinin zayıf olduğunu muhtemelen anlamıştı, böylece sonraki eserlerinden birinde, bir Müslümanı mürted yapacak kıstaslara sistematik bir tarzda işaret edecektir. *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâmi ve'z-zendeka* (Müslümanla Dinden Dönmüşü Ayıran Hüküm) adını taşıyan bu sonraki dönem eserinde dünyanın ezeliği meselesinin anılmaması dikkat çekicidir. Gazzâlî burada, bir Müslüman "inanılması gereken" belirli "ana ilkeleri" (*usûlü'l-akâid*) yani Allah'a imanı ve peygamberi Muhammed'in hak peygamberliğini inkâr ettiğinde İslam'dan çıkmanın ve irtidadın gerçekleştiğini iddia eder (el-Gazzâlî, *Faysal*, 53 vd., İng. çev. *Deliverer*, 137). Tanrı'nın tikellere dair bilgisini, aynı şekilde öte dünyaya dair vahiy haberlerini inkâr etmek bu iki ana ilkeyi ihlal etmektir. Kitapta bu konuya dair birkaç örneğin daha aktarılmasına karşın dünyanın ezeliği meselesi asla gündeme gelmez. *Faysalü't-tefrika*'da Gazzâlî ayrıca, dinden çıkma hükmü verilemeyecek tüm görüşlerin hoş görülebilir olduğunu açıkça beyan eder. Kendisi *Tehâfût*'ün son sayfasında zaten, *felâsîfenin* açıkça suçlu bulunan bu üçü dışındaki diğer öğretilerinin de yanlış, hatalı veya bidat olduğunun söylenebileceğini, ancak bunların hukuki bir işlemi gerektirmediğini ifade eder. Gazzâlî *Faysalü't-tefrika*'da bu söylediğini yineler ve şöyle der: "Hiçbir topluluk muhaliflerini, sırf yanlış düşündüğü gerekçesiyle inançsızlık ithamıyla bunaltmamalıdır (el-Gazzâlî, *Faysal*, 48, İng. çev. *Deliverer*, 135). Bu durumlarda insan muhalifini "yolu şaşırmış" (*dâll*) veya "yenilikçi" (*mübtedi*) olarak adlandırılabilir, ancak bu terimlerin hukuki bir karşılığı yoktur ve bu durum diğer Müslümanlara söz konusu kişilere inançları üzerinden zulmetme yetkisi vermez. İnançsızlıktan (*küfr*) suçlu bulunmayan tüm âlimler Müslüman toplumunun hukuki korumasından yararlanmalı ve zarar görmemelidir (el-Gazzâlî, *Faysal*, 75-94 İng. çev. *Deliverer*, 143-149).

REDDİYENİN ALTINDA DURAN İLKE OLARAK "YORUMLAMA KURALI" (*KÂNÛNÜ'T-TE'VÎL*)

Gazzâlî, *Tehâfût*'ten 5-10 yıl sonra yazılan *Faysalü't-tefrika*'da bu sonraki dönem kitabında kullandığı çürütme stratejisinin önemli bir öğesini de açıklar. O burada, İslami vahyin belirli parçalarının mecazi olarak alınmasına imkân tanıyacak bir genel kural tanımlar. Gazzâlî bu kitapta

ve çok daha kısa olan bir diğer eserinde bu kuraldan “yorumlama kuralı” (*kânûnû't-te'vîl*) diye söz eder ve anılan kural Müslüman âlimler arasında bu adla bilinegelmiştir (Griffel, 2015). Bu kural, alenen belirtmese de Gazzâlî'nin *Tehâfût*'te yaptığı şeyin temel ilkesidir. Eserin son sayfası İslam'da hoş görülebilecek görüşlerin sınırını belirlerken, yorumlama kuralı da doğru akidelerin neler olduğunu belirler. Gazzâlî *Faysalû't-tefrika*'da doğru akide olarak gördükleriyle yanlış olduğunu düşündükleri arasındaki ayrımı Kuran'ın yorumlanması açısından yaklaşıp. Hangi ayetler, diye sorar burada, lafzi anlamlarından farklı bir yolda yorumlanabilir ve yorumlanmalıdır; hangileri mutlaka lafzi anlamlarıyla anlaşılmalıdır? Vahyin lafzi metninin otoritesiyle bununla rekabet eden diğer bilgi kaynakları -ki en önemlisi insanın akıl yürütme yetisidir- arasında doğru bir denge kurmak için Gazzâlî “yorumlama kuralı”nı sunar. *Faysalû't-tefrika*'da şöyle diyor Gazzâlî:

Şimdi yorumlama kuralını bilesin: Yorumlama (*te'vîl*) söz konusu olduğunda, zâhirî anlamın imkânsız olduğunu kanıtlayan tanıtılamaların ortaya konmasına bağlı olarak farklı İslam mezheplerinin yorumlamaya ruhsat verdiğini öğrenmiştin (el-Gazzâlî, *Faysal*, 47, İng. çev. *Deliverer*, 137).

Tüm Müslüman âlimlerin bu türden mutabakatını yardıma çağırarak salt bir retorik aracı değildir. Gazzâlî, vahyin anlamı tartışmalarının, neyin kesin bilgi olarak görülebiliş neyin görülemeyeceği hakkındaki ihtilaflara kadar uzandığını düşünür. Tüm İslam mezhepleri kesin bilginin vahiyden ayrı olarak var olduğunu ve belki onunla çelişebileceğini kabul eder. Müslümanlar arasında lafza en çok bağlı kalanlar bile yer yer vahiydeki bir pasajı lafzi anlamına karşıt olarak anlar (*Faysal*, 47, İng. çev. *Deliverer*, 137). Öte yandan birçok grup kesin bilginin nasıl tesis edileceğinin farkında değildir ve belirgin bir yöntemi izlemez. Tüm gruplar kesinliğin tanıtlayıcı kanıtla vazedilebileceğini kabul etselerdi, diye iddia eder Gazzâlî, İslam'daki tüm öğretti tartışmaları sona ererdi (*Faysal*, 49 vd., İng. çev. *Deliverer*, 136). Mecazi bir Kuran okumasına ruhsat veren ölçüt zâhirî anlamın olanaksızlığını (*istihâletü'z-zâhir*) kanıtlayan bir “tanıtlamanın ortaya konmasına” (*kiyâmü'l-burhân*) bağlıdır.

Şayet, söz konusu pasajdaki kelimelerin zâhirî anlamlarıyla geçerli olamayacağını söyleyen bir delil getirilirse ve bu delil getirme tanıtlama-

nın yüksek ölçütlerini karşılarsa bu sözler birer simge ya da mecaz olarak okunmalıdır. Vahyin zâhirî ve lafzi anlamı, ancak bir tanıtlama (*burhân*) bu şekilde okumayı olanaksız kılsa da “yorumlama”ya tabi tutulabilir. Şu husus aydınlatılmalıdır; Gazzâlî gibi Müslüman âlimler için “yorumlama” zâhirî veya lafzi anlamı terk etmektir. Yorumlama, vahiydeki bir pasajın veya kelimenin simge ve mecaz olarak okunması demektir. Böylece, mecazın gönderme yaptığı şey tanıtlayıcı delil getirmeyle belirlenir. Yine vurgulanmalıdır ki Gazzâlî’ye göre vahiy metninin birden çok anlamı olabilir. Yorumlama kuralı en otoriter metin okuma tarzını tesis eder ve pasajın aktardığı betimleyici malumatın türünü belirler. Böyle bir okuma vazedildiğinde, bu okuma, mecazi olabilecek farklı türden ilave anlamlara olanak tanır (Griffel 2009, 111-116).

Bu “yorumlama kuralı”nın Gazzâlî’nin *Tehâfût*’te izlediği çürütme stratejisinin altında duran ilke olduğunu zaten belirtmiştik. Gazzâlî’ye göre, vahyin lafzi anlamına karşı çıkan belirli görüşlerin tanıtlama aracılığıyla kanıtlanamayacağını göstermek bu görüşlerin yanlışını göstermekle özdeştir. Vahyin yetkesi ancak tanıtlayıcı kanıtla gölgede bırakılabilir; bunun dışında hiçbir şey vahyin doğru iddialarını geçersiz kılamaz. *Felâsîfenin* görüşlerinin, zâhirî vahiy metniyle çatıştığı her yerde bu görüşlerin doğruluğu, tanıtlayıcı kanıtla desteklenip desteklenmediklerine bağlıdır. Gelgelelim Gazzâlî, kendi hükmüne göre kanıtlanmamış olan felsefi görüşleri *Tehâfût*’e almış ve onların eksikliğine işaret etmiştir. Ancak Gazzâlî *felâsîfenin* kesin, tanıtlayıcı delillerle desteklenmesi mümkün olan görüşlerini *Tehâfût*’e almamış ve onları, kuvvetle muhtemeldir ki, teolojik eserlerinde uyarlamıştır.

SONUÇ

Yakın dönemde bir İran kütüphanesinde keşfedilen metinle birlikte artık elimizde, Gazzâlî’ninkiyle nerdeyse aynı dönemde yazılmış ve yine İbn Sînâ okulunu hedef alan ikinci bir reddiye daha bulunuyor. Günümüzde Özbekistan’da yer alan ve Ceyhun’un Aral Gölü’ne döküldüğü yerdeki bir delta bölgesi olan Harezm’de, etkili bir Mutezile teoloğu olan Rüknuddin Mahmûd b. el-Melâhimî de 532/1137 ile ölüm tarihi olan 536/1141 tarihleri arasında, yani Gazzâlî’ninkinden kabaca kırk yıl sonra kendi reddiyesini yazmıştı; *Tuhfetü’l-mütekellimîn* (*Kelamcılara Armağan*).

Bu iki eserin karşılaştırması alenen şunu gösterir; Gazzâlî kendi kitabında ne yapmışsa İbnü'l-Melâhimî de aynıyla onu yapmıştır. İki yazar da İbn Sînâ'nın felsefi sisteminin, içinde yetiştikleri teolojinin yetkesine bir tehdit olduğunu onaylar. Ancak bu tehdide verdikleri tepkiler oldukça farklıdır. İbnü'l-Melâhimî Mutezileyi savunmak ve bu mezhebin öğretilerinin doğruluğunu göstermek için İbn Sînâ'ya karşı Mutezile odaklı bir tepki vermiştir. Onun reddiyesi, *felâsifenin* neredeyse bütün öğretilerini reddeden ve bunların yerine kendi savunduğu öğretileri ikame etmek isteyen geleneksel bir reddiyedir. İbnü'l-Melâhimî'nin eserine bakıldığında aslında Gazzâlî'nin ne kadar da çok öğretiyi eleştirmemeyi tercih ettiği görülebilir. Gazzâlî *felâsifenin* ontolojisini; neden-sonuç zincirinden oluşmuş, tümüyle belirlenmiş bir evreni yaratan ve Yaratıcı-Tanrı'dan çıkan ikincil nedenler ontolojisini kabul eder (Griffel 2009, 147-173). Yine Gazzâlî'de, insan eylemlerini 'bu nedenler zincirinin tümüyle belirlenmiş etkileri' şeklinde açıklayan İbn Sînâ yaklaşımı da eleştirilmemiştir. İbn Sînâ'nın psikolojisi ise ancak, Gazzâlî'nin vahiyden alınma olduğunu düşündüğü öğeleri barındırdığı yerlerde tartışılmıştır. Son olarak, İbn Sînâ külliyatında meşru bir ahlak öğretisinin bulunup bulunmadığına Gazzâlî tarafından hiçbir yerde değinilmemiştir ve Aristotelesçi erdem etiği hiçbir zaman eleştirilmeyi bekleyen bir mesele olarak gündeme alınmamıştır. İbnü'l-Melâhimî ise tüm bu meseleleri kendi reddiyesinde ele almıştır. Yine iki eserin kıyaslanması, Mutezile düşüncesinin aksine Eş'arî kelamının İbn Sînâcı bir Aristotelesçilikle ne kadar uyumlu olduğunu gösterir. İbn Sînâ sisteminin birçok öğretisi Gazzâlî tarafından kolayca uyarlanabilecek ve Eş'arî teolojisinin ihtiyaçlarına göre içselleştirilebilecektir. Ancak Gazzâlî'nin bunlardan önce, İbn Sînâ sisteminde yer alıp Müslüman teolojisine yedirmeye uygun olmayan öğretileri teşhir etmesi gerekiyordu. İşte *Tehâfüt*'ün hedeflerinden biri de budur.

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'si İbnü'l-Melâhimî'nin kitabından, felsefi olarak, açık ara daha önemli bir eserdir. Zira bu eserin yalnızca İslam teolojisi tarihinde değil, ama ayrıca bütün olarak Grek ve Batı felsefe geleneğinde de önemli bir rolü vardır. Eser Aristotelesçiliği öz bilincine; felsefi bilimlerinin tanıtlayıcı kanıtlara dayandığını düşünen kendine dair anlayışına yönelik güçlü bir meydan okumayla karşı karşıya bırakmıştır. Bu eserde öne sürülen delil getirme yapısındaki itirazların çoğu kelimadan alınmadır ve İbn Rüşd, İbn Meymûn (öl. 601/1204) gibi söz konusu eseri

asla anmasalar da ondan haberdar olan Aristotelesçiler için *Tehâfût* kelim literatürüne ait bir kitaptır. Kitabın değerini tam anlamıyla takdir edebilmek için Aristotelesçiliğin dışına çıkılmasına ihtiyaç duyulabilir. Ama İbn Rüşd böyle yapmamıştır; onun Gazzâlî eserine yazdığı reddiye, yani *Tehâfût-ü't-tehâfût* ("*Tutarsızlığın*" *Tutarsızlığı*) diğer eserin delilleriyle genelde kısıtlı bir ilişki kurmuş ve küçük bir etkisi olmuştur.

Tehâfût-ül-felâsife İslam coğrafyasının doğusundaki Aristotelesçi felsefe söylemi için bir dönüm noktasıydı. Bu kitaptan önce kelimcılar felsefeyle mücadele etme gereği duymuyorlardı. Birtakım mücadeleler olmuştu elbette, ama bunlar *Tahâfût*'ten sonraki kadar derin değildi. O andan itibaren *mütekellimûn* ve *felâsife* yekdiğerinin söyleminde kullanılan delil getirmelerin artılarını ve eksilerini açıkça tartışacaktır. *Tehâfût-ül-felâsife* bu iki söylemi bir araya getirir. Bu kitap fakih Gazzâlî'nin suçlu bulduğu üç öğretiyi ve teolog Gazzâlî'nin itiraz ettiği onlarca öğretiyi gözler önüne serer. Eser bunu yaparken, suçlu bulunmamış felsefi öğretilerin kelama dâhil olacağı yolu da açar.

Gazzâlî'nin ardından neredeyse hiçbir İslam filozofu bu eseri anlamamıştır. Öte yandan altıncı/on ikinci yüzyılın ortasından itibaren tüm *felâsife* ve tüm *mütekellimûnda*, İbn Sîna ve takipçilerine karşı bu eserde yer alan *taklid* ve *telbis* kınamasına aşinalık olmuştur. Bunlar ayrıca, Gazzâlî'nin yirmi "mesele"de işlediği konuları bilmiş ve bunlara çeşitli tepkiler göstermiştir. Hiç abartısız denilebilir ki; on ikinci yüzyıldan on altıncı yüzyıla kadar İslam felsefesi ve teolojisi alanında yazılan eserlerin çoğu İbn Sînâ'nın felsefi sistemine ve Gazzâlî'nin *Tahâfût*'teki eleştirisine bir yanıt niteliğindedir.

KAYNAKÇA

Adamson, Peter. 2007. *Al-Kindî*. New York: Oxford University Press.

Bâkîllânî, Muhammed b. et-Tayyib el-. (*Temhîd*) 1407/1987. *Temhîd-ül-evâil ve telhîs-üd-delâil*, ed. I. A. Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye.

Daiber, Hans. 1983. "Al-Fârâbîs Abhandlung über das Vakuum: Quellen und Stellung in der islamischen Wissenschaftsgeschichte." *Der Islam* 60: 37-47.

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

Endress, Gerhard. 1986. "Grammatik und Logik, arabische Philologie und griechische Philosophie in Widerstreit." *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, ed. B. Mojsisch. Amsterdam: Verlag B. R. Grüner, 163-299.

Frank, Richard M. 1994. *Al- Ghazālī and the Ash'arite School*. Durham, NC: Duke University Press.

Gazzālī, Ebū Hâmid el-. (*Fedâih*) 1964. *Fezâihu'l-bâtıniyye ve fezâilü'l-Müstazhiriyye*, ed. A. Bedevi. Kahire: Ed-Dâru'l-Kavmiyye.

Gazzālī, Ebū Hâmid el-. (*Faysal*) 1413/1993. *Faysalût-tefrika beyne'l-İslâmi ve'z-zendeka*, ed. Mahmud Bîcû. Şam: Mahmud Bîcû.

Gazzālī, Ebū Hâmid el-. (*el-İktisâd*) 1429/2008. *El-İktisâd fi'l-i'tikâd*, ed. A. M. A. Eş-Şerfâvî. Cidde: Dâru'l-minhâc.

Gazzālī, Ebū Hâmid el-. (*İhyâ*) 1356-57/1937-38. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-din*. 16 cilt. Kahire: Lecnetü Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye.

Gazzālī, Ebū Hâmid el-. (*Mekâsıd*) 1936. *Mekâsıdül-felâsife*, ed. M. S. El-Kurdî. 3 cilt. Kahire: El-Matba'atü'l-Mahmüdiyyeti'l-Ticâriyye.

Gazzālī, Ebū Hâmid el-. (*Mihakk*) 1925. *Mihakku'n-nazar fi'l-mantık*, ed. M. B. En-Na'sânî ve M. El-Kabbânî. Kahire: El-Matba'atü'l-Edebiyye.

Gazzālī, Ebū Hâmid el-. (*Mi'yâr*) 1927. *Mi'yâru'l-'ulûm fi fenni'l-mantık*, ed. M. S. El-Kurdî. Kahire: El-Matba'atü'l-Arabiyye.

Ghazālī, Abū Hâmid al-. (*Deliverer*) 2000. *Deliverer from Error: Five Key Texts Including His Spiritual Autobiography "Al- Munqidh min al- Dalal,"* çev. R. McCarthy. Louisville, KY: Fons Vitae.

Ghazālī, Abū Hâmid al-. (*Logica et philosophia*) [1506] 1969. *Logica et philosophia Algazelis Arabis*. Frankfurt am Main: Minerva.

Ghazālī, Abū Hâmid al-. (*Metaphysics*) 1933. *Algazel's Metaphysics: A Medieval Translation*, ed. J. T. Muckle. Toronto: St. Michael's College.

Ghazālī, Abū Hâmid al-. (*Tahâfut*) 2000. *The Incoherence of the Philosophers / Tahâfut al falâsifa, a Parallel English- Arabic Text*, ed. ve çev. M. E. Marmura. 2. Baskı. Provo, UT: Brigham Young University Press.

Griffel, Frank. 2000. *Apostasie und Toleranz im Islam: Die Entwicklung zu al- Bâzâlis Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*. Leiden: Brill.

Griffel, Frank. 2001. "Toleration and Exclusion: Al- Şâfi'î and al- Ghazālī on the Treatment of Apostates." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64: 339-354.

Griffel, Frank. 2009. *Al- Ghazālī's Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press.

Griffel, Frank. 2010. "Muslim Philosophers' Rationalist Explanation of Muham-mad's Prophecy." *The Cambridge Companion to Muhammad*, ed. J. E. Brockopp. New York: Cambridge University Press, 158-79.

Griffel, Frank. 2011. "Between al- Ghazālī and Abū l- Barakāt al- Baghdādī: The Dialectical Turn in the Philosophy of Iraq and Iran during the 6th/ 12th Century." *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/ Twelfth Century*, ed. Peter Adamson. Londra: Warburg Institute, 45-75.

Griffel, Frank. 2015. "Al- Ghazālī at His Most Rationalist: *The Universal Rule for Allegorically Interpreting Revelation (al- Qānūn al- kullī fī l- ta'wīl)*." *Islam and Rationality. The Impact of al- Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary*, C. 1, ed. G. Tamer. Leiden: Brill, 89-120.

Ibn Rushd, Abū l- Walīd (*Faṣl al- maqāl*) 2001. *Book of the Decisive Treatise Determining the Connection between the Law and Wisdom and Epistle Dedicatory*, ed. ve çev. C. E. Butterworth. Provo, UT: Brigham Young University Press.

Ibn Rushd, Abū l- Walīd. (*Tahāfut al- tahāfut*) 1954. *Averroes' Tahafut al- Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, çev. S. van den Bergh. 2 Cilt. Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Trust.

İbn Sînâ, Ebû Alî (*Dānişnâme-yi 'Alâi*) 1331/1952. *Dānişnâme-yi 'Alâi, İlâhiyyât*, ed. M. Mu'în. Tahran: İntişârât-i Encümen-i Âsâr-i Millî.

İbnü'l-Melâhimî, Mahmud b. Muhammed (*Tuhfe*) 2008. *Tuhfetül-mütekellimîn fi'r-raddi 'alâ'l-felâsife*, ed. H. Ensarî ve W. Madelung. Tahran: Iranian Institute of Philosophy and Institute of Islamic Studies.

Janssens, Jules. 2003. "Al- Ghazzālī and His Use of Avicennian Texts." *Problems in Arabic Philosophy*, ed. M. Maróth. Piliscaba, Hungary: Avicenna Institute of Middle East Studies, 37-49.

Kukkonen, Taneli. 2000. "Possible Worlds in the *Tahāfut al- Falâsifa*: Al- Ghazālī on Creation and Contingency." *Journal of the History of Philosophy* 38: 479-502.

Lohr, Charles H. 1965. "Logica Algazelis: Introduction and Critical Text." *Traditio* 21: 223-290.

Mürtezâ, Ali b. Hüseyin el- (*Resâil*) 1386/1966-67. *Resâilü's-Şerifî'l-Mürtezâ*, ed. S. A. el-Hüseyinî. El-Kâzımiyye, Irak: Müessesetü'n-Nûr li'l-Matbûât.

Rashed, Marwan. 2000. "Abū Bakr al- Rāzī et le *kalām*." *Mélanges d'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire* 24: 39-54.

Starr, Peter J. 2000. "*The Epistle to Bişr b. Finhās (Maqālah 'amilahā ilā Bişr b. Finhās)* of Ibn Zur'ah (m. A.H. 398/ A.D. 1008): Edition, Translation, and Commentary." Doktora Tezi, Cambridge University.

Steinschneider, Moritz. 1893. *Die hebraeischen Übersetzer des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*. 2 Cilt. Berlin: Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus.

Treiger, Alexander. 2011. *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al- Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*. New York: Routledge.

Wisnovsky, Robert. 2004. "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunnī Theology." *Arabic Sciences and Philosophy* 14: 65-100.

BÖLÜM X

İBN SÎNÂ'YA YÖNELİK İSMÂİLÎ ELEŞTİRİ

Eş-Şehristânî'nin *Kitâbü Müsâra'ati'l-felâsife'si*
(*Filozoflarla Güreş*)

FRANK GRIFFEL

Gazzâlî'nin 488 Muharrem/1095 Ocak tarihinde tamamladığı *Tehâfütü'l-felâsife'si* (*Filozofların Tutarsızlığı*) genellikle, Müslüman teologların İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) felsefi sitemiyle giriştikleri ciddi çarpışmanın başlangıcı olarak görülür. Erken dönem İslam teologları İbn Sînâ öğretilerini zaten tartışmış ve eserlerinde bu öğretilere yanıt vermişlerdi. Ancak bu teologlardan hiçbiri, Gazzâlî'nin kitabı gibi tümüyle, bir dizi seçme İbn Sînâ öğretisini çürütmeye adanmış bir kitap yazmamıştı. Gazzâlî'nin kitabı ve buradaki delil getirmeler çok geçmeden geniş çapta yayılıp ciddi bir nüfuz kazanacak ve asırlar sonra değil, sadece birkaç on yıl içinde Müslüman dünyada felsefe yapan her âlim kendini karşı karşıya duran iki kutuptan birinde konumlandıracaktır; ya İbn Sînâ'nın özgün felsefi sistemi ya da Gazzâlî'nin bu sisteme itirazları kutuplarından birinde.

Zâhirüddîn el-Beyhakî'nin (öl. 565/1169-1170) *Tetimmatü Sıvânî'l-hıkme'siyle* (*Sıvânü'l-hıkme Eserine Zeyl*) elimize biyografileri derleyen bir kitap geçmiş oluyor. Bu kitapta, İbn Sînâ'nın talebelerinden felsefe dersi alan kimselerle aslında İslam teolojisinden gelip İbn Sînâ'nın felsefe sistemine ilgi gösteren ve genellikle bu sistemden büyülenen kişilerin bir araya gelişleri ve alışverişleri belgelenir. Zaten Beyhakî'nin kendisi de,

maalesef bugün kaybolmuş birtakım felsefi şerhler yazan bir filozoftur. O, felsefe çevrelerine yerleşmiş ve yaklaşık 555/1160'da kuzeydoğu İran'daki Horasan'da biyografik sözlüğünü kaleme almıştır. Kitabı bilhassa İbn Sînâ sonrası dönem hakkında gayet bilgilendiricidir. İbn Sînâ genellikle "sonraki dönem filozoflarının en iyisi" (*efdalül-müte'ehhırin*) olarak görülür. "Antik filozoflar"la (*el-mütekaddimûn*), yani Grek filozoflarıyla "sonraki dönem filozofları" (*el-mütekaddimûn*), yani Arapça yazarlar arasındaki karşıtlık beşinci/on birinci yüzyılın ikinci yarısı civarında ortaya çıkmıştır. Bu karşıtlığın ilk kez görünür olduğu örneklerden biri İbn Sînâcı bir filozof ve İranlı bir şair olan Ömer Hayyâm'ın (öl. 517/1123-24) yazdığı, 473/1080-81 tarihli risaledir (Hayyâm, *Cevâb*, 170). Her ne kadar Gazzâlî ana eserlerinde bu ayrımı kullanmasa da (ancak daha az bilinen bir eserinde kullanmıştır; bk. Griffel 2006, 17) söz konusu ayrım altıncı/on ikinci yüzyılın başında felsefi âlimler için belirleyici bakış açısı haline gelmiştir. Felsefe tarihi böylece iki ana döneme, yani Greklerin ve Arapların felsefesi dönemlerine ayrılır. Aristoteles ilk dönemin baskın simasıyken İbn Sînâ da ikinci dönemde başattır. Beyhakî'nin *Tetimme*'si altıncı/on ikinci yüzyılın erken dönemlerinde ortaya çıkmış, felsefi âlim çevreleri hakkında bilgi verir; filozofların birbirlerine mektuplar yazdığını ve münazara için bir araya geldiklerini görüyoruz. İslam felsefesi tarihinin erken dönemleriyle daha geç dönemi arasındaki en önemli fark toplanma yeri olarak medreselerin ortaya çıkışıdır. Beşinci/on birinci yüzyıldan itibaren Selçuklu İmparatorluğu'nun Bağdat, Nişâbur, Merv ve Herat gibi büyük şehirlerinde devlet destekli yükseköğrenim kurumları, yani Nizâmiye medreseleri denilen kurumlar görülmeye başladı. Gazzâlî'nin *felâsife* eserlerini incelemeye yönelmesinin ardından medreseler felsefe çalışmalarının yuvası haline geldi (Endress 2006). Beyhakî bize medreselerin, altıncı/on ikinci yüzyılın seçkin filozoflarının çalıştığı ve birbirleriyle görüştüğü yerler olduğunu söyler. Görünüşe göre bu buluşmalarda bir araya gelen filozofların, İbn Sînâ'nın talebesinden ya da talebesinin talebesinden felsefe öğrenmiş sıkı bir İbn Sînâ takipçisi olmaları veya felsefeye, Gazzâlî'nin -kendilerinin de katıldığı- eleştirisiyle yönelmiş birileri olmaları çok da önemli değildir. Bağdat Nizâmiye medreselerinde ders veren Esad el-Meyhenî (öl. 523/1130 veya 527/1132/33) gibi altıncı/on ikinci yüzyılın erken dönemlerinde yaşamış felsefi âlimlerin ikili bir menşei vardı; bir yanda, İbn Sînâ'yla yakın ilişkileri olmuş bir hocadan

alınan muntazam felsefi eğitim ve diğer yanda Gazzâlî'ye yönelik kişisel ya da entelektüel alaka (Griffel 2009, 71-74).

Bu dönemde filozoflar giderek artan bir eğilimle *hukemâ* kelimesiyle, asli olarak *felâsife*den ziyade “bilgeler” anlamına gelen bu kelimeyle özdeşleştirilir oldu. Gazzâlî'nin eleştirisinin ardından, daha önce İslam'daki felsefi geleneğe gönderme yapmak için kullanılan *felsefe* kelimesinin artık yalnızca İbn Sînâ felsefesine hasredildiği açığa çıktı. *Felâsife* artık, ‘seçenekler arasında seçim yapmayan ve yaratma etkinliği ezelde tek bir etkinlik olarak serimlenen Tanrı’, şeklindeki İbn Sînâcı teolojik görüşü takip eden insanlardı. Bu mesele, Gazzâlî ile İbn Sînâ ihtilafının ana meselesiydi. Beri yandan altıncı/on ikinci yüzyılın erken dönemlerinde yeni bir filozof türü ortaya çıkıyordu; tıpkı Gazzâlî gibi, felsefeyle iştigal eden ancak İbn Sînâ'nın Tanrı görüşünü, Kuran'ın Tanrı görüşünden fazlasıyla uzak bularak eleştiren bir filozof tipi. “*Felâsife*” artık onlar için doğru bir ad değildi, böylece Beyhakî'nin ve zamanın diğer yazarlarının eserlerinde *hukemâ* kelimesi daha genel anlamda filozofları tanımlamak için kullanılmıştır. Bir *feylesûf* (çoğ. *felâsife*) İbn Sînâcıdır, bir *hakim* -daha doğrusu “*hukemâdan* biri” (çünkü kelime, bu anlamda tekil olarak neredeyse hiç kullanılmaz)- ise İbn Sînâcı veya Gazzâlîci olabilir ve hatta altıncı/on ikinci yüzyıldaki iki ana felsefi cenah arasında salınan biri olabilir.

Bu ikinci sınıfta yer alan âlimlerden biri de Tâcüddîn Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî'dir. Kendisi ile Ömer b. Sehlân es-Sâvî (öl. yak. 540/1145) ve el-Îlâkî (öl. 436/1141) gibi çağdaş filozoflar arasında, mektuplarla kurulan temaslar elyazmalarında muhafaza edilmiş ancak henüz edisyonları yapılmamıştır. Şehristânî'nin oldukça mühim âlimane şöhreti kapsamlı doksografisinden gelir. Bu kitap, İslam'daki dini bölünmeleri belgeler ve diğer dinlerin, bilinen tüm gruplarıyla birlikte Müslüman mezheplerinin görüşlerini de içtenlikle kaydeder. *Kitâbü'l-millev ve'n-nihâl* adını taşıyan söz konusu kitap dinleri ve dini farklılıkları ele alışı, ayrıca diğer halkların fikirlerini hassasça belgeleyişi nedeniyle oldukça dikkat çekicidir (van Ess 2011, 2:860-900). Öte yandan Şehristânî en az üç büyük eser daha yazmıştır; *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keîlâm* (*Keîlâm İlminde Son Atılım*) adlı Eş'arî kelâmına dair bir inceleme, *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ebrâr* (*Sırların Anahtarları ve İyilerin Kandilleri*) adlı bir Kuran tefsiri ve bu makalenin konusu olan bir felsefi eser. Söz

konusu felsefi eser iki elyazmasıyla günümüze ulaşmış olup, *Kitâbü müsâ-ra'ati'l-felâsife* (Filozoflarla Güreş) veya kısaca *Kitâbü'l-müsâra'a* adını taşır.

ŞEHRİSTÂNÎ: SÜNNÎ KILIĞINDA BİR İSMÂİLÎ ŞÎASÎ?

Şehristânî 467/1074'te veya 469/1076'da, Karakum çölünün kenarındaki bereketli bir vadi olup bugün Türkmenistan-İran sınırının İran tarafında yer alan Şehristân'da doğru. Bölge altıncı/on ikinci yüzyılda, Müslüman dünyanın önemli entelektüel merkezlerinden olan Horasan'ın zengin ve bereketli bir parçasıydı. Şehristânî memleketinde ve yakınlardaki Harezm'de ilk eğitimini aldıktan sonra Horasan'ın entelektüel merkezleri olan Tûs ve Nişâbur'a gitti. O buradaki çeşitli medreselerde İslam fık-hı ve teolojisi okudu. Aldığı teoloji eğitimi bu bölgelerde baskın olan Eş'arî geleneği üzerindendi. Onun esas teoloji hocası, dönemin en tutucu Eş'arî mensuplarından biri olarak kabul edilen Selmân b. Nâsır el-Ensârî (öl. 512/1118) idi. Öte yandan, en yenilikçi Eş'arî olan Gazzâlî adı Şehristânî'nin hocaları listesinde yer almaz, oysa her ikisi de 500/1106'dan önceki yıllarda Tûs'ta bulunmuş olabilir.

Şehristânî öğreti odaklı ilk tartışmasına Harezm'de girmiş olup otu- rumlardan birine dair Farsça yazılmış kayıt elimizdedir (eş-Şehristânî, *Meclis*). 570/1117'de Şehristânî hacca gitmek üzere Harezm'i terk etti. Yukarıda anılan arkadaşı, Esad el-Meyhenî -ikisi de aynı bölgedeki küçük kasabalardan geliyordu- o dönemde Bağdat Nizâmiye medrese- lerindeki yardımcı hocalardan biriydi. Mekke'de bulunuşundan sonra Şehristânî'ye burada ders verme imkânını sağlayan muhtemelen Mey- henî'dir. Şehristânî burada halka açık vaazlar verdi, bu vaazlar bazı sı- radan insanları bile Bağdat'a çekmiştir. Ancak bu durum sadece üç yıl sürecektir, zira 513/1119-1120'de Şehristânî Meyhenî'yle birlikte Bağdat Nizâmiye medreselerindeki görevinden azledilecektir. Bu ise muhteme- len, başkentte ortaya çıkan ve onların hamilerini alıp götüreren bir siyasal kalkışma sonucuydu. Şehristânî Horasan'a geri döndü ve burada, günü- müzde Türkmenistan'da yer alan Merv'deki Selçuklu sultanı Sencer'in (hük. 511/1118-522/1157) sarayında bir danışmanlık mevkiei aldı. Meş- hur kitabı *Kitâbü'l-milel ve'n-nihâl*'i 521/1127-28'de yazdı ve kitabı sa- raydaki önemli bir resmi görevliye, Sencer'in veziri olacak kişiye ithaf etti.

Muhtemelen kitap veya başındaki ithaf kendisinin, Sencer'in Merv'deki yüksek mahkemesinin nâibliği görevine atanmasını sağladı. 526/1131'de vezir gözden düşünce Şehristânî görünüşe göre Merv'den Tirmiz'e, günümüzde Özbekistan-Afganistan sınırında yer alan bu bölgeye geçti. Burada, *Kitâbü'l-milel ve'n-nihâl*'ini bu kez, nakîbüleşrâf Mecdüddîn Ali b. Ca'fer el-Müsevî'ye (öl 550/1155) ithaf etti. 536/1141'de Selçuklu sultanı Sencer Müslüman olmayan bir istilacılar ordu tarafından, yani Çin kültürü etkisinde olup Kara Hitay veya Batı Liaolar diye bilinen bir grup Türk tarafından mağlup edilince tüm bölgede bir keşmekeş hâkim oldu. Şehristânî'nin yüksek resmi mevkilerden bir hamî aramayı bırakıp memleketine dönmesi tam da bu sıralarda olsa gerek. O 538/1143-44'te muhtemelen yarım kalan Kuran tefsirini yazmaya başladı. Şehristânî 548 Şaban'ının/1153 Kasım'ının sonlarında Şehristân'da öldü (yaşamı için bk. Mayer 2009, 3-17).

Şehristânî'nin *Kitâbü'l-müsâra'*asının mukaddimesinden, onun ana eserindeki ithafı neden değiştirdiğine dair bir şeyler biliyoruz. Bu kitap da Mecdüddîn el-Müsevî'ye adanmıştır ve kitabın Şehristânî'nin Tirmiz döneminde, 530/1135 civarında -yani şüphesiz dinler ve mezhepler hakkındaki kitabını, ayrıca kelam hakkındaki incelemesini yazdıktan sonra- yazılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bu iki eser, dinle alakalı kitaplar yazan bir yazar olarak Şehristânî adının yayılmasına neden oldu. Sözü edilen eserler öyle veya böyle, Sünnî teolojisinin ana akım görüşünü izler. Şehristânî'nin kelam hakkındaki kitabı hakikaten de Eş'arî teolojisinin oldukça sadık bir teşhididir. O burada Eş'arî'yi "üstadı" (*eş-şeyh*) olarak anar (eş-Şehristânî, *Nihâye*, 11). Beri yandan, onun elimize ulaşan diğer üç kitabı, kendisinin bu Sünnî ve Eş'arî sathının altında bir sır sakladığını gösterir. Zaten kendisinin, daha erken dönemde Harezmi'deki bir mecliste gerçekleşen öğretî tartışma toplantısında tartıştığı görüşler Eş'arîlikten oldukça uzaktır. Söz konusu görüşler, 7 imamcı Şîa veya İsmâîlîlikle bağlantılı birtakım fikirler terkiğine aittir. Aynı durum, Şehristânî'nin İsmâîlî davasına adanmış biri olduğunun en açık göstergesi olan Kuran tefsiri için de doğrudur. Sözü edilen ilk belge Şehristânî'nin bir yazar olarak macerasının başlarına işaret ederken tefsir ise sonlarına işaret eder, dolayısıyla bu durum onun teolojik görüşlerinin keskin değişimler geçirdiğini öne süren varsayımı beyhude kılar. Araştırmacılar daha ziyade onun yaşamı boyunca *takyye* yaptığını öne sürüyor, yani o, Sünnî medrese

eğitimi kültüründe yer almasına ve bir Sünnî sarayında danışman mevkiei kazanmasına imkân tanıyan bir tutumla hakiki dini aidiyetini gizlemişti. Bu olgu Şehristânî'nin yaşadığı dönemde hiç de alışılmadık bir olgu değildi. Sünnî medrese ve saraylarda çalışan birçok âlim gizli-İsmâilî olma zannı altındaydı ve bu zan bazıları için idamla sonuçlanıyordu (Makdisi 1963, 288).

Altıncı/on ikinci yüzyılın ilk yarısında İslam dünyası bir Sunnî ve bir Şîa halifesi arasında zaten bölünmüştü. Sünnî tarafın Bağdat'ta sanal bir başkenti vardı ve burada Abbasi halifesi oturuyordu, oysa halifenin siyasal gücü Anadolu'dan neredeyse kuzey Hindistan'a kadar uzanan bölgede hüküm süren Büyük Selçukluların elindeydi. Şîa hilafeti ise Kahire'deki Fâtımîlerin elindeydi. Dördüncü/onuncu yüzyılın ilk döneminde, Muhammed peygamberin, (sav.) kızı ve kızının eşi (Peygamberin amcaoğlu) Ali b. Ebî Tâlib (öl. 40/661) üzerinden torunu olduğunu iddia eden ve dini, gizli bir hareketin önderi olan kişi Şîa hilafetinin başına geçmişti. Fâtımî hareketi ilk başta Tunus'ta başarı olduktan sonra dördüncü/onuncu yüzyılın ortasında Mısır'ın denetimini ellerine alarak yayılmış ve doğu Akdeniz'deki en güçlü devlet haline gelmişti. Fâtımîler, avamdan tutun da saraydaki yüksek görevlilere kadar geniş bir kitleyi kendi inançlarına döndürmek için Sünnî hilafetin tam kalbine kendi propagandacılarını gizlice gönderdiler. Selçuklu İmparatorluğu'nda, Fâtımîler veya İsmâilî Şîası için çalışan propagandacılardan oluşan gizli bir ağ vardı. Muhalifleri bu propagandacıları genellikle, tartışmalı bir şekilde bâtıniyye olarak, yani vahyin kendince "içsel manası"nı (*bâtın*) takip edenler olarak adlandırıyordu. Kahire'deki halifenin varisliği ve İsmâilî Şîa'sında imamın konumu hakkındaki bir çekişme 487/1094 tarihinden kısa süre sonra İran'daki bu gizli ağın çöküşüne yol açacaktır. Bu çekişmede, Kahire'yi görmezden gelen ve 488/1095'te kardeşi Müsta'li-Billâh'a (hük. 487/1094-495/1101) açıktan isyan eden Nizâr b. El-Müstansır-Billâh'ın imam olarak desteklenmesi söz konusudur. Nizâr'ın isyanı başarısız oldu ve önce tutuklanması, ardından 490/1097'deki ölümüyle sonuçlandı. İran'daki İsmâilî örgütlenme etkileyici bir kişilik olan Hasan Sabbâh'ın (öl. 518/1124) önderliğinde Nizâr'a bağlı olarak kaldı ve Kahire'deki propaganda merkeziyle giderek daha az iletişim kurdu. Zaten 483/1190'da Hasan Sabbâh orta İran'da, günümüz Tahran'ının kuzeyinde yer alan Elburz dağındaki önemli bir dağ kalesi olan Alamut'un hâkimiyetini ele geçirmişti. Nizârî İsmâilîler

etraftaki birçok kişiyi kendi inançlarına döndürmüşler ve Alamut'ta, ayrıca kısmen Kūhistan'da -ki burada da gayet başarılı olacaklardır- bir Şîa devleti kurmuşlardı. Şehristânî'nin zamanında Nizârî İsmâîlîler İran'ın ortasında, güçlü Selçuklu ordusunun dahi mağlup etmeyi başaramadığı güvenli bir eyalet kurmayı başarmışlardı (Daftary 2007, 301-331, 335-344). İsmâîlîlerin başarıları kısmen dağ kalelerini ele geçirmeye ve Selçuklu idaresindeki muhaliflerine suikastlar düzenlemeye odaklanmalarından kaynaklanır. Tüm bunlar Sünnî Selçuklular ile Şîî Nizârîler arasında kutuplaşmaya yol açmıştır. Ayrıca Selçuklular için çalışırken Nizârîlere gönülden duygudaşlık duyan herkes hainlikle suçlanacak ve yaşamından endişe etmesi gerekecektir.

Şehristânî gerçekten İsmâîlîliğe bağlanmış olsa bile Selçuklu kurumlarında ve Merv'deki Selçuklu sarayında çalıştığı sürece bu durumu ailen kabul edemezdi. Bu durum, kaleme aldığı kalam incelemesinde ve çağının dini bölükleri hakkındaki kitabında böylesi bir bağlılığa neden hiçbir açık işaretle gönderme yapmadığını açıklar (*el-Milel ve'n-nihal*'deki gizli işaretler için aşağıya ve şuraya bakınız; van Ess 2011, 2:897-98). Her iki kitap da Merv'de, yani Sünnî Selçuklu ortamında yazılmıştı. Oysa Şehristânî 526'dan/1131'den sonra bu şehirden ayrılıp Tirmiz'e gittiğinde işler değişmişti. Oradaki yeni hamisi nakîbüleşrâftı ve dolayısıyla Şîa mensubuydu. Üstelik bu kişi, her ne kadar dışarıdan Selçuklu devletiyle çatışma halinde olmayıp daha ılımlı bir On İki İmam Şiîliğini ikrar etse de muhtemelen Şehristânî'nin İsmâîlî yanlısı duygudaşlıklarından hiç değilse bazılarını paylaşıyordu. Şehristânî ömrünün sonunda memleketine çekildiğinde bu takıyye de büyük ölçüde terk edilmişti. Ayrıca Kuran tefsirinin örtüsünü kaldırdığı "sırlar" ve "gizemler" Nizârî İsmâîlî öğretiy-le daha çok bağlantılıdır.

Öte yandan bu Kuran tefsiri çok dar bir çevreye yayılmıştı -zira İran kütüphanelerinin birindeki tek bir nüshayla, o da müellif nüshasıyla elimize ulaşmıştır- ve muhtemelen zamanın Sünnî âlimleri ona erişememişlerdi. Her şeye rağmen Şehristânî'nin önemli miktardaki çağdaşı onun İsmâîlî bağlantısından kuşkuluydu. Kendisini kişisel olarak tanıyan Beyhakî mesela, onun Şîa veya İsmâîlî mensubiyeti hakkında hiçbir şey söylemez, oysa Beyhakî onun erken dönem eseri olan *Meclis*'i okumuş ve eserden ciddi bir rahatsızlık duymuştur (Bayhaqî, *Tatimmat*, 137, 138).

Kendisinden ders okuyan tarihçi es-Sem'ânî (öl. 562/1166) onun "sapkınlık"la (*ilhâd*) suçlandığını ve "sapkınlara özgü aşırı Şîa" temayülleri olduğunu yazar (Sem'ânî, *et-Tabbîr*, 2:160-161). Şehristânî'yle bizzat tanışan tarihçi Harezmî (öl. 568/1173) bu konuda en açık konuşan kişidir. Harezmî onun muazzam bir dini önder olma potansiyeli taşıdığını yazar:

...tabi eğer o dini itikatlara dayanmasa ve bu sapkınlığa (*ilhâd*) temayülü olmasaydı. Bu kadar çok yeteneğe ve böyle-
si zihinsel yetkinliğe sahip birinin temeli olmayan bir şeye
meylettğini ve ne aklın ne de vahyin kanıtıyla desteklenmiş
bir davayı seçtiğini görünce şaşırıp kalıyoruz (Yâqût, *Buldân*,
3:343'ten alıntılanmıştır).

Yine de bu ifadeler Şehristânî'nin kendini kaptırdığı sapkınlığın ne olduğunu açıktan dile getirmiyorlar. Ancak 1960'lardadır ki İran'da araştırmacılar Şehristânî'nin İsmâilî bağlılığını ortaya serebilmiştir. Yenilenen bu görüşün hem Batıda hem Doğuda araştırmacılar tarafından kabul edilmesi birkaç on yılı bulmuştur. Gelgelelim onun İsmâilîliğe duyduğu bağlılığın derecesi ve bazı eserlerinde öne sürdüğü görüşleriyle eğitimini aldığı Eş'arîliği nasıl bağdaştırabildiği hâlâ geniş ölçüde incelenmemiş meselelerdir.

GAZZÂLÎ'NİN TEHÂFÜTÜYLE KARŞILAŞTIRMALI OLARAK KİTÂBÜ'L-MÜSÂRA'A

Şehristânî *Kitâbü'l-müsâra'a*'nın hiçbir yerinde İsmâilî eğilimlerini açıkça ifade etmez, ancak bu dönem Şîası üzerine en bilgili uzman olan Wilferd Madelung Şehristânî'nin yazdığı türdeki reddiyenin ve onun İbn Sînâ öğretilerine karşı öne sürdüğü öğretilerin aslında İsmâilî yapıda olduğunu ileri sürüyor (Madelung 1976, 258; 2001, 3). İşin en ilginç yanı ise, İbn Sînâ felsefesine yönelik en erken tarihli reddiye olan Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sinin bu kitabın hiçbir yerinde anılmamış olmasıdır. Madelung bu bağlamda şunu iddia eder; Şehristânî "Gazzâlî'nin eserini doğru bulmuyordu, çünkü bu kitabı tartışmacı bir kelam teoloğunun ürününden ibaret görüyordu" (Madelung 2001, 8). Öte yandan Şehristânî bu kitaptan birtakım itirazları toplamış ve bunları kendi amaçlarına uyacak

şekilde işlemiştir. Bu dönemde, bir kişinin kendinden önceki(ler)den değerlendirerek alıntı yapması pek de yaygın değildi, öte yandan Şehristânî işlediği kaynakları açıkça belirten bir yazar olarak bilinmez. Fahrüddîn er-Râzî (öl. 606/1210) Şehristânî'nin *Kitâbü'l-milel ve'n-nihal*'inin aslında bu kitapta ikrar edilmeyen başka kaynaklara bağlı olduğuna işaret eder (Râzî, *Munâzarât*, Arapça 39-40, İngilizce 62-63). Gelgelelim Fahrüddîn başka kaynaklardan, bunu açıktan ikrar etmeksizin yararlanmayı değil, -zira kendisinin de çokça yaptığı bir şeydi bu- daha çok Şehristânî'nin kaynak olarak yanlış kitapları seçmesini eleştiriyordu. Şehristânî'nin Gazzâlî hakkındaki suskunluğu, belki de sadece kendi kitabının selefininkinden oldukça farklı olmasından kaynaklanıyordu.

Gazzâlî, İbn Sînâ'nın onlarca öğretisi içinden, İbn Sînâ'nın ortaya attığı iddiaların -en önemlisi de onun öğretilerini tanıtlamayla kanıtladığı iddiasının- kabul edilemez olduğunu gösterebileceğini düşündüğü yirmi meseleyi seçmişti. *Tehâfütü'l-felâsife* her şeyden önce, ele alıp tartıştığı öğretilerden birçoğunun tanıtlayıcı yapıda olduğuna itiraz eder. Kitabın altıncı "mesele"sinde Gazzâlî kendi yordamını şöyle açıklar:

Burada kastedilen, sizin [yani, *felâsifenin*] kesin tanıtlamalar (*berâhînü kat'ıyyetün*) aracılığıyla şeylerin hakikatine dair bilgi elde etme iddianızdaki acizliğinizi göstermek ve iddialarınızın kuşkulu olduğunu ortaya dökmektir. Sizin [söz edilen meseledeki] acizliğiniz açığa çıktığı zaman, insanlar arasında, tanrısal meselelerin hakikatlerine akli düşünümle (*bi-nazari'l-'akl*) varılamayacağını, aksine insanda bu meselelere vakıf olma yetisi olmadığını düşünenler olacaktır (al-Ghazâlî, *Tahâfut*, 106).

Şayet Gazzâlî, İbn Sînâ'nın birçok merkezi öğretisinin tanıtlayıcı kanıtla (*burhân*, çoğ. *berâhîn*) kanıtlanamayacağını gerçekten gösterebilirse bu öğretiler artık kesin bilgi sayılamayıp yalnızca spekülasyon olarak görülebilecektir. Gazzâlî'ye göre, İbn Sînâ'nın, vahyin (yani, Kuran ve hadis)in zâhirî anlamına karşı çıkan öğretileri vahyin yetkesini gölgede bırakmaz ve bunlar, vahyedilmiş hakikatin ışıyla boşa çıkartılmalıdır. Vahiy-felsefe karşıtlığına yönelik bu özel yaklaşıma "Gazzâlîcilik" adı verilir ve bu yaklaşım Gazzâlî'nin "yorumlama kuralı" dediği yordamda yani vahyi lafzi veya zâhirî anlamından ayrı olacak şekilde anlamaya mecbur-

muş gibi hisseden herkesin burada “zâhirî anlamın imkânsızlığına dair tanıtlayıcı bir kanıt (*burhân*)” sunması gerektiğini dillendiren kuralında ifade edilir (al- Gazzâlî, *Faysal*, 47, İng. çev. *Deliverer*, 137). Tanıtlayıcı bir kanıt, kendinden açık olan veya kendileri de tanıtlayıcı bir kanıtla kanıtlanmış olan öncüllere dayanan kanıttır. Bu türden kanıt, o dönemin mantıkçıların da kabul ettiği on dört tasım (*kıyâs*) şeklinden biriyle kurulur. Tanıtlama, kesin olup kuşkuya mahal vermeyen bilgiyi üretir. Bu yaklaşıma göre, vahiyle çatışan herhangi bir öğretinin tanıtlamayla kanıtlanamayacağını gösterilmesi yeterlidir. İşte bu da, Gazzâlî’nin kitabının çoğunlukla, İbn Sînâ’nın kendi öğretilerini tanıtlamayla kanıtlayıp kanıtlamadığı meselesiyle uğraşmasının nedenidir. Gazzâlî, İbn Sînâ’nın bazı ana öğretilerinin doğruluğu hakkında okurlarını kuşkuya düşürebilmeyi (*teşkiik*) başarabilirse amacına ulaşmış olacaktır. Bu kuşkular, söz konusu öğretilerin tanıtlamayla kanıtlanmadığını ortaya çıkaracaktır. Gazzâlî’nin izlediği yordamda, kitapta tartışılan öğretiler hakkındaki gerçek görüşün de ortaya serilmesi mutlaka gerekmez ki bu tutum birçok okurun şikâyet ettiği bir ihmaldir.

Şehristânî’nin *Kitâbü’l-müsâra’a*’sı ise bambaşkadır. Giriş bölümünde Şehristânî, “felsefede çağın en bilgisi” olan İbn Sînâ ile, hepsi de metafizik ve felsefi teoloji (*ilâhiyyât*) alanından olmak üzere yedi mesele etrafında “güreşeceğini” söyler (*Müsâra’a*, Ar. 5, İng. 21). Bu “güreş” İbn Sînâ öğretilerinin doğru olup olmadığı hakkındadır, yoksa tanıtlayıcı bir yapıda olup olmadıkları hakkında değil. Ancak kitapta yalnızca beş tartışma ve son kısımda dağınık birkaç değini yer alır; ayrıca yazar *üzerine çullanan, zamanın fitnelerinden ve talihsizlik esintilerinden doğan* bir derdin kendisini başka yöne savurması nedeniyle altıncı ve yedinci tartışmaları bitiremediği için özür diler (Ar. 120, İng. 91). *Fitne* kişisel değil kamusal bir olaydır ve bu ifadeler, Müslüman olmayan Kara Hıtaylar’ın Selçuklu ordusunu 436/1141’de mağlup edişine, ayrıca bu mağlubiye-
tin Mâverâünnehir ve Horosan’da yarattığı kargaşaya pekâlâ gönderme yapıyor olabilir. Kitapta yer alan beş bölüm şu meselelerle uğraşır:

- 1) İbn Sînâ’nın “varoluş”u (*vücûd*) ayırma tarzı,
- 2) İbn Sînâ’nın Tanrı’nın varlığını “kendi zatıyla zorunlu olan varlık” şeklinde kanıtlaması,
- 3) İbn Sînâ’nın Tanrı’nın birliğini ve yalınlığını kanıtlaması,

4) İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisine dair söyledikleri (yer darlığından dolayı bu madde makalemizde tartışılmayacak) ve

5) İbn Sînâ'nın dünyanın ezeliğine dair öğretisi.

Tüm bu bölümler kitapta benzer bir yolda düzenlenmiştir: İlk olarak Şehristânî, İbn Sînâ'nın sözü edilen meseledeki duruşunu, genellikle -harfi harfine ya da yorumlayarak- alıntılar yapmak suretiyle kaydeder. Ardından, İbn Sînâ'nın görüşlerine "itirazlar"ı içeren uzun bir pasaj gelir ve genellikle bu pasaj da kendi içinde birtakım ana delil getirmelere bölünür. Son olarak Şehristânî, itirazlar karşısında İbn Sînâ'nın görüşlerinin gücüne dair açık bir müzakere biçiminde "doğru seçim"i (*el-muh-târû'l-hakk*) veya "doğruluğuna inanılan şey"i (*el-mu'tekadül-hakk*) sunar. Gelgelelim bu "seçim" hakikatte, onun en güçlü anlamda sunduğu itirazları yansıtır daha çok.

Bu beş meseleden bazılarına önceden Gazzâlî de işaret etmişti. Gazzâlî *Tehâfût*'ün başında, dünyanın öncesizliğini (*kıdem*) inceleyen üç uzun tartışma gerçekleştirmişti ki bu konu Şehristânî'nin kitabındaki son konudur. Yine Gazzâlî İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisi ve bu bilginin Tanrı'nın mükemmel birliğini (*tevhid*) nasıl sağladığına dair öğretisini tartışmıştı. Bu öğretilerin ikisinde, yani dünyanın ezeliği meselesi ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisine dair görüşünde Gazzâlî İbn Sînâ'yı ve bu konularda onu izleyenleri, ölümle cezalandırabilecek inançsızlık (*küfr*) ve dinden dönmeyle suçlamıştı (al- Ghazâlî, *Tahâfut*, 226). Şehristânî ise böyle fıkhi bir hükümle ilgili değildir. Aslında, İbn Sînâ öğretilerine yönelttiği birçok itiraza rağmen açıktır ki Şehristânî İbn Sînâ'ya değer veriyor ve onun öğretilerini, Tanrı'ya dair doğru bilgiyi bulmakla ilgilenen felsefi ve teolojik tasarıya önemli bir katkı olarak görüyordu. Kendisinin *Kitâbü'l-milel ve'n-nihal*'indeki üçüncü bölüm tam teşekküllü bir felsefe tarihine ayrılmıştır, burada felsefe tarihi antik Greklerin (*el-mütekaddimün*) felsefesi ve "çağdaş" Arapların (*el-müte'ehhırün*) felsefesi olmak üzere ikiye ayrılır. Şehristânî her bir Grek filozofunun öğretilerini naklederken oldukça titizdir, öte yandan Arap filozoflara karşı oldukça farklı bir yaklaşım benimser. O burada on sekiz âlimin adını öylece listeler ve şunları söyler; "içlerinden en akıllısı... İbn Sînâ'dır... Çünkü onun yöntemi bu bölükteki en kesin yöntemdir ve onun neyin doğru olduğuna dair düşünme tarzı en derin olandır. Ben onun yöntemini [yalnızca] kendi kitaplarından

aktarmayı tercih ediyorum” (al- Shahrastānī, *Milel*, 2:348). Ardından o tam yüz sayfa boyunca İbn Sînâ’nın mantık, metafizik ve doğa bilimleri hakkındaki öğretilerini kaydeder.

Şehristânî’nin felsefeyle bu yakın teması çağında dikkat çekmiş ve çağdaşlarınca eleştirilmiştir. Yukarıda alıntılanan tarihçi Harezmi şöyle yazar; Şehristânî “felsefenin karanlık meseleleriyle kendini çokça meşgul etti ... ve filozofların öğretilerini destekleyecek, onları savunacak kadar da aşırıya kaçtı” (alıntılanan; Yâqût, *Buldân*, 3:343). Kendisi de felsefi hareketin bir parçası olan ve felsefedeki farklı hizipler hakkında çok şey bilen Beyhakî ise Şehristânî’nin *filozofların (el-hukemâ) yolundan gitmediğini* kaydeder -*hukemâ* burada muhtemelen İbn Sînâ ve takipçileri anlamındadır. Hakikaten de Beyhakî kendisiyle yaptığı bir sohbet, Şehristânî’nin dini hukuk (*şeriat*) ile felsefeyi (*hikmet*) birleştirme çabasıyla bir kuşak önce Gazzâlî’nin gerçekleştirdiği çabayı kıyaslar. Beyhakî’nin, kimsenin bu uzlaştırmayı Gazzâlî’den daha iyi yapamadığı çıkarımı Şehristânî’yi sınırlandırmıştır (Bayhaqî, *Tatimmat*, 137-140).

Şehristânî’nin *Kitâbü’l-müsâra’a’sı* Gazzâlî’nin *Tehâfût’ünden* yaklaşık kırk yıl sonra yazılmıştır. Gazzâlî, öğrencilerinin ve takipçilerinin İbn Sînâ öğretileriyle tanışık olmalarını ve onun bilimsel katılığından yararlanmalarını sağlamak istese de onların doğrudan İbn Sînâ eserlerini çalışmalarını istemiyordu. Gazzâlî, İbn Sînâ kitaplarını asla alıntılar, hatta onların adlarını bile anmaz; bunun yerine İbn Sînâ metinlerini yorumlar ve onları kendi kelimeleriyle aktarır. Öte yandan o, İbn Sînâ metinlerini medreseden uzak tutmayı istese de bunda başarılı olamamıştır. Gazzâlî, medrese talebelerine İbn Sînâ öğretilerini tanıtır tanıştırmaz bu işin önü açılmıştı ve bir sonraki kuşak İbn Sînâ eserlerini özenle ve sebat ederek okudular, çalıştılar ve tartıştılar. Bu durumun sonucu olarak, Şehristânî’nin *Kitâbü’l-müsâra’a’sı* İbn Sînâ’nın yazılarıyla, Gazzâlî’nin *Tehâfût’ünde* söz konusu olandan çok daha ayrıntılı ve yakından meşgul olur. Şehristânî incelediği tüm İbn Sînâ eserlerini açıktan belirtir (*Müsâra’a*, Ar. 3, İng. 20) onlardan kelimesi kelimesine alıntı yapar ve genellikle, ilgili yerlerdeki amacı düşünülürse İbn Sînâ’nın, eserlerinde ele aldığı meseleleri aslında farklı tarzda açıklasaydı daha iyi olacağını söyler. Gazzâlî’nin yöneldiği okur kitlesinin aksine, Şehristânî’nin okurları İbn Sînâ’nın eserlerini yakından incelemiş kişilerdir. Gazzâlî ile

Şehristânî arasındaki başlıca farklardan biri şudur; Gazzâlî, İbn Sînâ ile yalnızca öğretileri düzeyinde tartışırken Şehristânî onunla hem metinleri hem de öğretilerini sunma şekli düzleminde tartışır; ilgili yerdeki hedefi düşünülürse İbn Sînâ şunu şunu “söylemiş olsa gerek.” Burada Şehristânî, İbn Sînâ’yı dilbilgisi düzleminde, kelimelerin gelmesi gerektiği anlam bağlamında eleştirir (Jolivet 2000, 280-281, 286, 289).

ŞEHRİSTÂNÎ’NİN İBN SÎNÂ’YA YÖNELİK İSMÂİLÎ ELEŞTİRİSİ: TANRI MUTLAK AŞKINDIR

Tüm bu teknik ayrıntıların çoğunun ardında ciddi ve güçlü bir felsefi ihtilaf yer alır. Bu ihtilaf aslında Şehristânî’nin, İbn Sînâ’nın eserlerinde yaptığı şeyin tamamına yönelik ana itirazıdır. “Şehristânî’nin bu eserde benimsediği ana tez” der Madelung yaptığı çözümlemeye, “Tanrı’nın tüm varlıklardan yukarda olan aşkınlığı ve İsmâilî gelenekte öğretildiği şekliyle Tanrı kavrayışıdır” (Madelung 2001, 3). İbn Sînâ “varlık”ı çeşitli türlerle ayırırken Şehristânî varlığı en genel anlamda kullanır; “belirlenmemiş varlık (*vücûdün mutlakun*) olarak varlık” (*Musâra* ‘a, Ar. 11, İng. 24). Bu şekilde tanımlanan varlık, yaratılış dünyasındaki her şeyi kapsadığı gibi bizzat Tanrı’yı da kapsar. Aslında, İbn Sînâ’nın ortaya koyduğu ilk varlık tasnifinden biri, kendisi sayesinde zorunlu varlık (*vâcibü’l-vücûd bi-zâtihî*) ile kendisi bakımından olumsal olan, yani mümkün olup zorunlu olmayan varlık (*mümkinü’l-vücûd*) arasındadır. İbn Sînâ’nın varlık tasnifindeki ilk tür varlık Tanrı’nın tarifiyken diğer tür O’nun yarattıklarının tarifidir. Şehristânî burada, “varlık” tarifinde Tanrı’nın da yer almasına itiraz eder. O, İbn Sînâ’nın, Tanrı’nın kendi yarattıklarıyla ortak olacağı bir şey bulmaya girişmemesi gerektiğini söyler. Zira İbn Sînâ’ya göre Tanrı ile yarattıklarının ortak olduğu nokta varlıktır. Beri yandan Şehristânî’ye göre Tanrı yarattıklarıyla hiçbir şekilde, varlıkta bile ortak olamaz. Bu durum, İbn Sînâ ne zaman Tanrı’nın da tasnif edilen nesneler arasında olduğu bir tasnifle gelse Şehristânî’nin hararetle çıkırmasının nedenidir. İbn Sînâ mesela, varlığı da tözler (tek. *cevher*) ve ilineklere (tek. *araz*) ayırır. Ancak burada, diye iddia eder Şehristânî, İbn Sînâ bu ayrımın Tanrı’nın kendisine değil, yalnızca O’nun yarattıklarına uygulanacağını açıklamalıydı. Bizzat İbn Sînâ Tanrı’nın tözsel ve ilineksel olana bölünemeyeceğini kabul

eder. Bu durum Şehristânî'ye şunu gösterir; Tanrı, bu ilk varlık tasnifinin hakiki bir parçası olamaz, aksine O, bu tasnifin dışındadır.

Madelung, bu itirazın Şehristânî'nin İsmâîlî teolojisine duyduğu bağlılık tarafından güdülendiğine işaret ederken haklıydı elbette. Üçüncü yüzyılın ortasındaki doğuşundan itibaren İsmâîlî Şiası, bir dizi Yeni-Platoncu fikirlerden fazlasıyla etkilenen ve Tanrı'nın tanrısal birliğini (*tevhid*) köktenci bir yolda yorumlayan bir kozmoloji geliştirmişti. İsmâîlî filozoflara ve teologlara göre *tevhid* Tanrı'nın mutlak aşkınlığı ve bu dünyanın hiçbir surette parçası olamayacağı anlamına gelir. O, varlığın ve bilinebilirliğin ötesindedir. Tanrı'nın mutlak aşkınlığı O'nun kendi yaratımında herhangi bir şeyin nedeni olmasını olanaksız kılar, zira böyle bir durum O'nda içkinliği gerektirirdi.

Dördüncü/onuncu yüzyılın ilk dönemlerinden itibaren İsmâîlî kozmolojisi ortak bir kalıbı izlemiştir; buna göre Tanrı tümel akıl "emri" aracılığıyla yaratmıştır. Bu akıl, kendisinden tümel nefsin taşıdığı "selef"tir (*es-sâbık*), böylece tümel nefis de "sonra gelen" (*et-tâli*) diye adlandırılır. Madde, biçim ve dünyanın kurucu unsurları hepsi bu tümel nefsten (*en-nefsül-küllîyye*) taşar. Dönemin en önemli İsmâîlî yazarı olan Ebû Yakûb es-Sicistânî (öl. yak. 365/975) yaratımı, tüm âlemin varlığa geldiği tek bir "yoktan var etme" (*ibdâ'*) eylemi olarak tasvir etmişti. Yaratımda meydana gelen her şey bu tek eylemi takip eder; burada hiçbir şey dışarıda kalmamıştır ve sonraki bir zamanda hiçbir şey eklenemez veya çıkarılamaz. Tanrı tek bir "emri" tevzi eder, bu da kendini akıl olarak tezahür ettirir. İşte bu "emir" yaratımının nedenidir (Walker 1993, 82-86).

Sicistânî'den bir kuşak sonra etkili olan ve muhtemelen onun talebelerinden olan Hamîdüddîn el-Kirmânî (öl. yak. 411/1021) de benzer bir kozmoloji vazeder, ancak o, ikincil nedenler olarak akılları öne süren Fârâbîci yaklaşımı benimser. Diğer yandan, Aristotelesçi Fârâbî'nin aksine Kirmânî bu akıllardan en üstte olanların Tanrı'dan taşıdığını reddeder, çünkü tanrısal aşkınlık böylesi süregiden bir ilişkiye manidir (Walker 1999, 85-89). Tek bir eylemden oluşan bu yoktan yaratımda ve varlığa getirmede Tanrı o andan itibaren kendi başına eyleyecek olan ilk akıl tesis etmiştir. Tanrı'nın bilinemez olduğu düşünülürse, bu ilk akıl insanların ilişki kurabileceği en yüksek varlıktır ve Kuran'ın "Tanrı" (*Allah*) diye gönderme yaptığı varlık da bu akıldır. Vahyin Tanrısı gerçek Tanrı

değildir, aksine o, hakiki Tanrı'nın ilk yaratımıdır. Ek olarak bu akıl, filozofların ve teologların "Tanrı" diye gönderme yaptıkları varlıktır.

Fârâbîci kozmoloji sistemindeki geri kalan dokuz göksel akıl ve ay altı oluş-bozuluş dünyası işte bu ilk ve tümel olan akıldan taşar. Kirmânî, dünyanın bu ilk ilkenin (*el-mebde'ül-evvel*) zorunlu bir üretimi olduğunu ve âlemin onun özüne uygun olarak taşması gerektiğini dillendiren felsefi anlayışı korur. Beri yandan o, bu ilk ilkenin aslında, kavranamaz Tanrı'nın ilk yaratımı (*el-mübde'ül-evvel*) olduğunu ekler. Tanrı bu ilk akılı insanlarrın bilemeyeceğı koşullarda (*keyfiyyet*) ve "tek seferde" (*defaten vâhıdeten*) yaratmıştır (de Smet 1995, 110-153, 159-176, 187-199). Sicistânî'nin ve Kirmânî'nin kozmolojileri, nedenler zorunlu olarak etkileriyle ilişkilidir, mefhumundan çıkan bir imaya; Tanrı dünyayla nedensel açıdan ilişkiliyse dünyanın zorunlu olarak O'nun sonucu olacağı imasına yanıtıdır (de Smet 1995, 138-40; Walker 1993, 84-85). Kirmânî mesela, Tanrı'nın, dünyanın faili veya etken nedeni olduğunu yadsır. O, Tanrı'nın, dünyanın ilk nedeni olduğunu vazettiklerinde *felâsıfeye* bilinçli olarak karşıttır (Baffioni 2007, 19). Kirmânî Tanrı'yla evren ilişkisindeki nedensel zorunluluğı reddeder. İsmâilî düşünürler nedensel ilişkiye ancak ilk akıldan başlayıp aşağı doğru inecek şekilde ruhsat verirler. En yüksek akılla Tanrı ilişkisi nedensel bir ilişki değildir.

Sicistânî ve Kirmânî, İsmâilî ve Fâtımî kozmolojisi ile metafiziğinin büyük üstatlarıydı ve her ikisi de Kahire'den İran ve Irak'a yönlendirilen "eski dava"yla (*ed-da'va'l-kadîme*) ilişkiliydi. Hasan Sabbâh Kahire'deki propaganda merkezinden ayrılınca o ve takipçileri, bazı dönüşümleri tedavüle soğan "yeni dava"yı (*ed-da'va'l-cedide*) geliştirmişlerdir. Bu yeni İsmâilî teolojisi hakkında en bilgilendirici kaynaklarımızdan birisi *Kitâbü'l-milel ve'n-nihâl*'iyle bizzat Şehristânî'dir. O kuvvetle muhtemeldir ki Hasan Sabbâh'la, bu şahsın 518/1124'teki ölümünden önce, tanışmıştı. Ortada, ikisi arasında bir tartışma gerçekleştiğine dair kanıt var, bu tartışmada Sicistânî Hasan'ı ve takipçilerini teoloji ve felsefe konusunda yeterince ciddi olmamakla, bir de sadece Tanrı'larının "Muhammed'in Tanrı'sı" olduğunu söylemek suretiyle tartışmadan kaçınmaya çalışmakla suçlar. Hasan Sabbâh'a gelince, görünüşe göre o da Şehristânî'nin teoloji meselelerinde kendi yetkesini tam anlamıyla kabul etmediğinden ve felsefi akılcılığının bu "yeni dava"yı takip etmesine engel olduğundan

yakınır. Şehristânî'nin *Kitâbü'l-milel ve'n-nihâl*'indeki beyanına göre Hasan Sabbâh ona şöyle demiş; "Sen diyorsun ki; 'bizim Tanrımız akılların Tanrısıdır'" ve bununla her zeki insanın akıl tarafından yönlendirileceğini kastetti" (al-Shahrastânî, *Milel*, 1:152; van Ess 2011, 2:869-870; Madelung 2001, 4).

Şehristânî *Kitâbü'l-milel ve'n-nihâl*'inde Hasan Sabbâh'ın bu "yeni dava"sının aslında "yeni" ile "eski" kozmoloji arasında bir farkın olmadığını gösterdiğini kaydeder (al-Shahrastânî, *Milel*, 1:150-152). Öte yandan Hasan Sabbâh'ın laf arasında Tanrı'ya, varlığı bu dünyanın olumsuzluğundan (*cevâz*) çıkarsanan zorunlu varlık olarak gönderme yapması (al-Shahrastânî, *Milel*, 1:151.13) dikkate değerdir. Bu ifade doğrudan İbn Sînâ'yı hatırlatır. Her şeye rağmen İbn Sînâcılık ve İsmâilî teolojisi uyuşmaz. Zira İsmâilîlerin Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Aristotelesçilere yönelttiği asli itiraz, Kirmânî'nin çağında, yani beşinci/on birinci yüzyılın dönümünde de bundan yüzyıl sonra da, yani Şehristânî'nin *Kitâbü'l-müsâra'a*'sını yazdığı çağda da aynıydı. Söz konusu itiraz şöyleydi; Tanrı'yı bu dünyanın bir parçası yapmayın! O, yarattıklarından kökten farklıdır ve bu fark O'nun *olma* tarzında dahi geçerlidir. O'na, yaratılmış varlıklara söylediğimiz tarzda "var olan" diyemeyiz.

Şehristânî'nin *Kitâbü'l-müsâra'a*'sının ilk bölümünde eleştiri, İbn Sînâ'nın varlık tasnifinde Tanrı'yı dışarıda bırakması gerektiği söylenecek dile getirilir. Şehristânî, İbn Sînâ'nın tasnifinin yerine geçebilecek ve onunkinden daha iyi olduğunu öne sürdüğü bir tasnif sunar. Burada "varlık" yalnızca yaratılmış şeylere isnat edilir. En genel varlık tasnifinde üç sınıf vardır:

- 1) başka bir şeye bağlı bulunan şey (*hâll*),
- 2) kendisine bağlı bulunan şeyin taşıyıcısı olan şey (*mahâl*),
- 3) başka bir şeye bağlı olmadığı gibi başka bir şeyin taşıyıcısı da olmayıp "kendi kendine kaim" olan.

Cisimsel şekiller ve ilinekler ilk sınıfa, ilk madde (*hylé*) ve taşıyıcı tözler (*mevzû'*) ikinci sınıfa girer. Bu taşıyıcılar ilk maddeyle birlikte cisimleri üreten biçimlerdir (tek. *sûrat*). Gelgelelim bu ilk tasnifte en ilgi çekici sınıf üçüncüsü, yani hiçbir şeye bağlı olmadığı gibi kendisine de hiçbir şey bağlı olmayıp kendi kendine kaim olanlar sınıfıdır. Burada Şeh-

ristânî “biçimlerin sağlayıcısı olan faal aklı” (*el-aklül-fa‘älül-vâhibü li’s-suver*) ve gök küreleri kadar çok sayıda olan diğer göksel nefsleri, ayrıca “dünyevi bedenleri” yöneten yani hayvan ve insanı yöneten nefsleri anar. Hayvan nefsleri hayvanın ölümüyle birlikte ölürken insan nefsleri ölmez (*Musâra‘a*, Ar. 18-21, İng. 30-32). Şehristânî bu tasnifin İbn Sînâ’nınkinden çok daha açık olduğunu iddia etse de burada birçok soru ortadadır. Onun tasnifi büyük ölçüde, İbn Sînâ’da bulduğumuz şekliyle Aristotelesçi tasniflerden etkilenmiştir, ancak varlığa yönelik bu birincil tasnifteki en büyük fark, kendi kendilerine kaim olan nefsler ve akılların oluşturduğu bu üçüncü sınıftır (Jolivet 1997, 448-450). Bu üçüncü sınıfın en önemli üyesi, “tümel akla” (*el-aklül-küllî*) sahip olan “tümel nefs”tir (*en-nefsül-küllî*). “Salt iyi (*el-hayru’l-mahz*) ... Yaratıcı’nın emriyle bağlantılı, düzenli bir dizi olarak nefs aracılığıyla bu akıldan her şeye taşar” (*Musâra‘a*, Ar. 22, İng. 32). Şehristânî burada Kirmânî’yle aynı şeyi yapar; o da “yoğun biçimde aşkınsalcı olan” İsmâîlî “teolojisi”ni (Mayer 2009, 15) açıklamak için Aristotelesçi kozmolojiyi uyarlayıp benimser.

TANRI YÜKLEMLERİNİN ÇOKANLAMLI/EŞSESİLİ YAPISI

Gelgelelim Şehristânî’nin, varlık tasnifinde Tanrı’nın da yer almasına yönelik eleştirisi İbn Sînâ ve ondan önceki filozoflar tarafından öngörülmüştü. İbn Sînâ gibi Aristotelesçi filozoflar “var olan” yüklemine yaratılmış dünyaya yüklendiği şekliyle Tanrı’ya yüklenip yüklenemeyeceği meselesini incelemiştir. Aristoteles’in *Metafizik*’inde yer alan bir pasajın (1003a33-b19) teşvikiyle Afrodisiaslı Aleksandros (faaliyeti MS 200) ve Porphyrios (öl. yak. MS 305) gibi Grek şârihler “varlık”ın her bir varlığa benzer şekilde mi yoksa farklı yolda mı yükleneceği meselesini incelemiştir. Eğer farklı şekilde yüklenirse, “varlık”ın birden çok anlamı mı vardır yoksa bunlar kelimenin, birbirine bağlantılı olan farklı kullanımları mıdır? (Treiger 2012, 332-340.) Arapça felsefe literatüründe bu tartışma, “varlık”ın tekanlamlı mı çokanlamlı mı yoksa ikisi arasında bir şey mi olduğuna dairdir. Eğer “varlık” tekanlamlı (Ar. *mütevâtî*, *bi-tevâtu*) bir terimse kelimenin, tüm var olanlara eşanlamlı olarak yüklenebileceği tek bir anlamı vardır. Eğer kelime eşsesli/çokanlamlı (Ar. *müşterek*, *bi-iştirâk*) ise tıpkı İngilizcede, hem oturulacak bir mahal hem de borç para veren

bir kurum anlamına gelen “bank” kelimesi gibi birden çok anlamı vardır. Bu durumda, kelimenin bu iki anlamdaki kullanımı yalnızca etimolojik açıdan ilişkili olacak ve ikisi farklı şeylere gönderme yapacaktır. Oldukça fazla sayıda filozof Tanrı’nın varlığının bizdekiyle aynı varlık türünden olduğunu, yani varlık teriminin tekanamlı olduğunu iddia etmiştir. Diğer yandan, Tanrı’nın varlığının -tıpkı bir park oturağının bir kredi kurumundan farklı oluşu gibi- bizdeki varlıktan tümüyle farklı olduğunu savunan görüş nadiren benimsenmiştir. Gelgelelim Şehristânî’nin tam da bu görüşün lehinde oluşu şaşırtıcı değildir.

İbn Sînâ bu iki ucun ortasında yer almayı dener. Yine burada da Grekçe Aristoteles şerhlerindeki gelişmelerin tetiklemesiyle İbn Sînâ “varlık”ın, bazı şeylere yüksek dereceden bazılarına ise daha aşağı dereceden yüklenen, dolayısıyla kip bakımından farklı (*müşekkik, bi-teş-kik*) bir terim olduğunu iddia eder (Treiger 2012, 342-363). Arapça *müşekkik* kelimesi sözlük bakımından “anlamı açık olmayan” demektir. Bu da, Toby Mayer’in Şehristânî’nin *Kitâbü’l-müsâra’a*’sının İngilizce çevirisinde bu kelimeyi ve bununla ilişkili olan kelimeleri nasıl çevirdiğini gösteriyor ki çeviri, bu tercihi dışında mükemmeldir. Zira, artık oturmuş derecelenme/kiplenme (*modulation*) terminolojisi bu terimin felsefi çağrışımlarını en iyi şekilde ifade ediyor. “Kipleme/kiplenme (*to modulate*)” bir şeyin başka bir şeyden, mesela güç bakımından, miktar veya derece bakımından farklı olması anlamına gelir. Eğer “varlık” bu şekilde farklı kipleri olan bir terimse, o halde bazı şeylerde diğerlerinden daha fazla veya daha güçlü derecede bulunacaktır. Bu durum, yaratılmışlar âlemi için zaten doğrudur. Hepsi de Tanrı’dan başlayan ikincil nedenler zincirinin, yani “varlık zinciri”nin daha yukarı uçlarında duran varlıklar daha aşağı uçlarda duran varlıklara varoluşlarını verir. Ayrıca bunların “daha fazla”varlığa sahip olmaları veya varlığa daha güçlü derecede sahip olmaları gerekir. Dünyadaki tüm varoluşun kaynağı olan Tanrı’da veya kendisiyle zorunlu olan Varlıkta, İbn Sînâ’ya göre, yarattıklarına taşıracığı (*efâza*) sonsuz miktarda varlık bulunur. Bu büyük dereceli nicel farklılığı düşünürsek, varlığa gelen varlıklar da niceliksel açıdan farklı olacaktır. İbn Sînâ şunu vazedir; Tanrı dışındaki tüm varlıklar, bir şeyin “ne” olduğunu tanımlayan öz veya nelik (*mâhiyyet*) ile bu nelikten farklı olan varoluştan mürekkep iken Tanrı’da böylesi bir ayrım yer almaz. O’nda öz ve varoluş bir ve aynıdır.

Beri yandan, bu miktar ve derece dili modern bir dildir ve Arap filozoflar bunu nadiren kullanırlar. Onlar meseleyi “varlık”ın tekanlamlı mı eşsesli mi yoksa kip bakımından farklılaşmış (*müşekkik*) mı olduğu üzerinden tartışırlar. Gazzâlî ne *Tehâfût*’ünde ne de -görünüşe göre- diğer eserlerinin herhangi birinde bu tartışmaya temas etmez. Ancak İbn Sînâ’nın bu konudaki yaklaşımının Eş’arî itikadını doğrudan ihlal etmediği düşünülürse Gazzâlî’nin varlığın kip bakımından farklılaşması (*teşkîk’ül-vücûd*) meselesinde İbn Sînâ’ya itiraz etmediğini varsayabiliriz. Varlığın kip olarak farklılaşması öğretisinin İbn Sînâ külliyyatının merkezinde durmadığı doğrudur, ancak bu öğretinin onun bazı takipçilerinin ilgisini çektiğini ve İbn Sînâ’nın varlık görüşleri aktarılırken bazıları tarafından anıldığını da biliyoruz; mesela, kısa bir risalesinde Ömer Hayyâm bu yaklaşımı anar (Hayyâm, *Zarûret*, 178-79). Şehristânî *Kitab’ül-müsâra’a*’sının İbn Sînâ’nın Tanrı’nın varlığına dair ‘kendisi sayesinde zorunlu varlık’ şeklindeki kanıtını inceleyen ikinci bölümünde tekanlamlı, eşsesli ve kip bakımından farklılaşmış ayrımını sunar. O burada, İbn Sînâ’nın söz konusu kanıtı sunuşundaki dört tutarsızlığa ve iki adet geçersiz kılma veya boşa çıkarmaya (*ibtâl*) işaret eder. Şehristânî, İbn Sînâ’nın kendisi sayesinde zorunlu ve kendisi sayesinde olumsal (*mümkün bi-zâtihî/contingent*) arasındaki temel ayrımını reddeder, ardından İbn Sînâ’nın bu ayrım üzerine inşa etmeyi denediği kanıtı da reddeder (*Musâra’a*, Ar. 30-31, İng. 36-37). “Doğru seçim” kısmında ise o, Tanrı’nın varlığı bağlamında felsefi kanıtlara ihtiyaç olmadığını açıklar, çünkü yaratıcının varlığı, herhangi bir şeyin kendisine işaret etmesi gerekmeyecek denli iyi bilinir ve O’nun tanınması dolayimsız bilgi aracılığıyla (*fıtraten*), öyle ki kimsenin bunu usulen savunmasına gerek yoktur (*Musâra’a*, Ar. 60, İng. 55). Öte yandan Şehristânî sözü edilen delilin bu şekilde reddedilmesine bir karşı itiraz sunar, İbn Sînâ’nın *Mübâhasât*’ından alınan bu karşı itirazda filozof, talebeleriyle aynı fikirdedir (İbn Sînâ, *Mübâhasât*, 218-19). İbn Sînâ orada, varlığın tekanlamlı olmayıp kip bakımından farklılaşmış bir terim olduğunu söyler. Bu öğretinin geç antik dönemdeki arka zemini- nin muhtemelen farkında olmayan Şehristânî bunu İbn Sînâ’nın kendi buluşu zannederek reddeder. “Filozofların (*hukemâ*) mantığında böyle bir şey yoktur,” “ve bu İbn Sînâ’yı koruyamayacaktır” diye yazar Şehristânî (*Musâra’a*, Ar. 33, İng. 38). Bu tasnif özgün bir tasnif olsa bile Şehristânî onun varlığa uygulanabileceğini yadsır. Bir beyanın daha çok veya daha

az doğru olduğu veya bir şeyin diğerinden daha çok ‘neden’ olduğu söylenbilir, ancak bir şeyin diğerinden daha çok var olduğu söylenemez. Böyle bir ifade ve dolayısıyla varlıkta kip bakımından farklılaşmanın imkânı kabul edilse bile, yine de bu farklılık Tanrı’ya uygulanamaz; “Varlık her ikisi [yani yaratıcı ve yaratılmış] için aynı genellik türüyle ortak değildir” (*Musâra ‘a*, Ar. 33, İng. 38). İbn Sînâ ve takipçileri, varlığı bu şekilde tüm cinslerin en geneli olarak görme yanlışına düşmüşlerdir. Oysa durum böyle değildir, “var olan” yüklemi Tanrı’ya, dünyadaki her şeye yüklendiği tarzda yüklenemez. Aslında insan dili Tanrı’ya gönderme yapmak için sık sık eşsesli terimleri kullanır. Vahiy Tanrı’yı “hâkim” diye adlandırır, oysa burada Tanrı’yı bir mahkemede iki kişi arasındaki davayı çözen bir varlık olarak görmez; yine vahiy O’ndan “doğru” (*el-hakk*) diye söz eder, oysa burada O’nun, bizim yaptığımız gibi, kendi doğruluğunu savunması değil doğruyu tezahür ettirmesi kastedilir.

O halde, varoluş-varolmayış, zorunluluk-olumsallık, birlik-çokluk, bilgi-cehalet, yaşam-ölüm, doğru-yanlış, iyi-kötü, güç-güçsüzlük, tüm bunlar zıtlıklardır ve Tanrı tüm zıtlıklara, zıtlaşmalara aşkındır (*Musâra ‘a*, Ar. 42, İng. 35).

İnsan dili Tanrı’yı öylece kavrayamaz (*Musâra ‘a*, Ar. 27, İng. 35). Bu, İbn Sînâ’nın Tanrı’nın birliğini ve yalınlığını kanıtlama girişimine karşı Şehristânî’nin yürüttüğü tartışmanın ana fikridir. Tanrısal birlik ve yalınlık (*tevhid*) İsmâîli teolojisinin köşe taşıdır ve İbn Sînâ’nın, tamamen yalın olan bir varlık değişime maruz kalamaz ve yalnızca tek bir türden eylem üretir, şeklindeki öne sürümleri Tanrı’ya isnat edildiğinde tevhidin ne anlama geldiğini kavrayamaz:

“Birlik” (*el-vahde*) Tanrı’ya... ve var olanlara salt eşsesli olarak yüklenir (*bi’l-iştirâki’l-mahz*). Yukarıda anıldığı gibi O, [yaratılmış] birlere (*âhâd*) benzemeyen birdir. O, bu iki karşıtın, yani birlik ve çokluğun kendisinden taşıdığı Bir’dir. O, bu birlere varlıklarını veren anlamında Bir’dir. O, birliğinde eşsizdir ve birliği sonradan, yarattıklarına taşırıştır (*Musâra ‘a*, Ar. 62, İng. 56-57).

İbn Sînâ’nın, salt yalın olan bir varlık ancak salt yalın olan bir diğer varlığın nedeni olabilir, şeklindeki Yeni-Platoncu ilkeye bağlılığı düşünülürse, o, Tanrı’nın bu dünyadaki çokluğun nasıl yaratıcısı

olabileceğini açıklayamaz (*Musāra'a*, Ar. 52-59, İng. 49-55). Oysa hakiki Tanrı hem salt yalındır hem de bu dünyadaki çokluğun kaynağıdır. Şehristânî çokluğun bu dünyaya, Tanrı'nın çoklukla doğrudan etkileşimi aracılığıyla mı yoksa, daha önceki İsmâilî teologlarının düşündüğü gibi, tek bir "yoktan var etme" eylemi aracılığıyla mı geldiği konusunda hükmü askıya alır (*Musāra'a*, Ar. 62-63, İng. 57).

Şehristânî'ye göre İbn Sînâ'nın Tanrı'dan söz etme ve O'nun varlığını çözümleme yolu insanbiçimcilikten hiç de aşağı değildir. İbn Sînâ Tanrı'ya kategorilerin; insanlara ve yaratılmış varlıklara uygulanıp Tanrı'ya uygulanmayan kategorilerin nesnesi kılar. Bu durum, dünyanın zaman içindeki yaratımını inceleyen beşinci bölümde açıkça ifade edilir. Şehristânî İbn Sînâ'da zamanın bir varoluş ölçüsü olduğunu düşünür. Varoluş olduğu sürece zaman da vardır. O halde Tanrı geçmişteki sonsuz bir zamandan beri mevcuttur. Şehristânî, Tanrı'nın bizim bildiğimiz anlamda "var olan" olmadığı için zamana tabi olmadığını iddia eder. Bu görüş İbn Sînâ'nın dünyanın ezeliiliği görüşünü tahrip eder, çünkü kendisine göre dünya Tanrı var olduğu sürece, yani geçmişteki sınırsız sayıda anlarda var olacaktır.

Şehristânî'ye göre Tanrı'nın zamana tabi olduğunu iddia etmek, Tanrı'nın bir bedeni olduğunu öne süren sapkın insanbiçimcilerin düştüğü hataya düşmek demektir. Şehristânî burada, sekizinci/on üçüncü yüzyıla kadar Horasan ve Afganistan'da önemli bir Müslüman mezhebi olan Kerrâmiyye'ye gönderme yapar. Bu kişiler, Tanrı'ya dair insanbiçimci görüşleri savunmalarıyla ve Tanrı'nın bir bedeni olduğu iddialarıyla maruflardı -veya bununla suçlanıyorlardı. Söz konusu mezhep mensuplarının bizzat kendilerine ait metinlerden hiçbiri maalesef elimize ulaşmamıştır, o yüzden onların hakiki öğretilerini belirlemek zordur (Zysow 2011). Şehristânî'ye göre Kerrâmiyye, uzam ve zaman gibi kategorilerin Tanrı'ya yüklenmeyeceğini hayal bile edemeyen kaba ve cahil bir teolojinin önemsiz taraftarıdır. Yine ona göre, Tanrı'nın zamanın nesnesi olduğunu iddia ederken İbn Sînâ da neredeyse Kerrâmiyye kadar saf ve cahildir. Şehristânî yaratılmış dünyanın zamanda "Tanrı'yla birlikte" olmadığını düşünür, "çünkü bu, Tanrı'nın varlığının zamansal olduğunu iddia etmektir" (*Musāra'a*, Ar. 102, İng. 81). Şehristânî bu yanlışı, bir terimin tekanlamlı olduğu iddiasının tetiklediğini düşünür. Zira, Şehristânî'nin Tanrı'nın tanımlarından biri olarak gördüğü Arapça "devâm" (süreklilik, daimilik)

kelimesi tekanlamlı değildir ve “iki var olanda tek bir anlama gelmez, aksine bu var olanların hakikatlerinde iki farklı anlamdadır.” Yanlış yaparak, eşesli bir terimin tekanlamlı olduğunu öne sürmek düşünürleri yanlışla sevk eden yaygın bir hatadır, der Şehristânî ve şuna vurgu yapar; “âlimler arasındaki fikir ayrılıklarının çoğu terimlerin eşesliliğinden doğar” (*Musâra’a*, Ar. 100, İng. 79).

YİNE ŞEHRİSTÂNÎ’NİN *KİTÂBÜ’L-MÜSÂRA’A*’SIYLA GAZZÂLÎ’Yİ KARŞILAŞTIRMA

Beşinci bölümde, Tanrı’nın zamansal olmadığı ve bu dünyanın zamanda “O’nunla birlikte” olmadığını dile getiren ana itirazından ayrı olarak Şehristânî ayrıca zamanın kendisinin de sonsuz olamayacağını iddia eder. Tam da bu noktada, onun tartışmada güttüğü amaç, *Tehâfüt*’ünde zamanın sonsuzluğuna karşı birkaç delil getiren Gazzâlî’ninkiyle kesişir. Bu delil getirmelerden bazılarının, John Philoponos’un (öl. yak. 570) Aristoteles ve Proklos’un dünyanın ezeliliği hakkındaki kitaplarına yazdığı reddiyelerden geldiği biliniyor (Davidson 1987, 86-127). İskenderiye’de faaliyet gösteren ve Grekçe yazan bir Hristiyan filozof olan John Philoponos (Arapça’da; Yahyâ en-Nahvî) herhangi bir göksel kürenin geçmişte tamamladığı devirlerin sonsuz olamayacağı şeklinde bir itiraz yöneltir. Eğer sonsuz olsaydı, devirlerin sayısı gelecekteki devirlerden nasıl ayırt edilebilirdi, üstelik bu devirlere yenisi eklenirken? Philoponos’un delil getirmelerinin çoğunda, ki bunlara Gazzâlî’nin *Tehâfüt*’ünde ve Şehristânî’nin *Kitabü’l-müsâra’a*’sında da rastlıyoruz, edimsel sonsuzluğun imkânsız oluşunu savunan genel varsayımdan yararlanılmıştır, bu ise belirli bir toplamın tek bir anda sonsuz sayıda üyeye sahip olamayacağı anlamına gelir. Philoponos’un, geçmişte sınırsız sayıda devrin olanaksızlığına yönelik delil getirmesi geçmiş olayların sayısını edimsel bir sonsuzmuş gibi gösterme amacındadır. Şehristânî, isim vererek Philoponos’u veya Gazzâlî’yi anmadan benzer bir yordamı izler. Eğer herhangi bir edimsel sonsuz mevcut olamazsa -dolayısıyla sonsuz bir uzam da mevcut olamazsa- o halde sonsuz zaman da var olamaz. Her iki durumda da, yani hem zaman hem de uzam bağlamında, bir sonsuz *hayal edilebilir*, ancak “sonsuz cismin imkânsızlığını gösteren kanıt tesis edildiği için” tüm

cisimlerin sahip olduğu hacmin ölçüsü olan uzam sonsuz olamaz. “Yine benzer şekilde akıl, zaman bakımından dünyaya önsel olan bir zamanı veya var olanı -sonsuz bir zaman imkânsız olduğu için sonsuz olamaması koşuluyla- varsayabilir” (*Musāra‘a*, Ar. 105, 107, İng. 82, 84-85).

İbn Sînâ’nın, dünyanın ezelden beri var olduğu görüşünü Şehristânî’nin reddedişiyle Gazzâlî’ninkini karşılaştırmak Gazzâlî’nin İbn Sînâ düşüncesini Şehristânî’den ne kadar daha ayrıntılı çözümleyip tartıştığını gösterir. Bir kelam eserinin kendine özgü tarzıyla Gazzâlî öncelikle İbn Sînâ’nın öğretisini, ardından kendi itirazlarını, bunun ardından İbn Sînâ’nın karşı itirazlarını -ve böylece devam eder- sunar. Bu sunum tarzı, Şehristânî’de her zaman rastlanmayan, oldukça derin bir temasa yol açar. Bir örnek olarak Şehristânî’nin, geçmişin sonsuz sayıdaki nefslерinden zaman içinde gerçekleşen yaratım, meselesindeki delil getirişini alalım. İbn Sînâ nefslерin doğumla birlikte varlığa geldiklerini ve insan bedeninin ölümünden sonra var olmaya devam edeceklerini vazetmişti. Eğer geçmiş zaman sonsuzsa ve nefslер sonsuzca var olmaya devam edeceklerse, o halde şimdi var olan insan nefslерinin -yani geçmişte yaşamış ve şimdi yaşayan insanların nefslерinin- sayısı da sonsuz olmak zorundadır. Böylece insan nefslерinin toplamı edimsel bir sonsuz olacaktır (*Musāra‘a*, Ar. 106-107, İng. 83-84). İbn Sînâ şayet bu itirazla karşılaşsaydı onu onaylardı, ancak özel bir edimsel sonsuz türünün mümkün olduğunu da eklerdi. Zira bu nefslер uzamsal veya maddi olarak var değillerdir. Onlar saf gayri maddi oldukları için sayıları da sonsuz olabilir. *Tehāfüt*’teki yirminci “mesele”de Gazzâlî’nin iddialarını öne sürme yoluna bakarak onun İbn Sînâ’nın bu görüşünün farkında olduğunu anlıyoruz (al-Ghazālī, *Tahāfut*, 219). Dolayısıyla, bu delil getirmeyi yalnızca, İbn Sînâ’nın dünyanın ezeliiliği öğretisine karşı kullanmakla yetinmiştir (al-Ghazālī, *Tahāfut*, 19, 80-83). Şehristânî de İbn Sînâ’nın yanıtını biliyordu (*Musāra‘a*, Ar. 95, İng. 76), yine de ezeli bir dünyaya itiraz bağlamında bu yanıt anmamıştır. Şehristânî daha ziyade sonsuz sayıda nefslерin imkânsızlığında ısrar edip kendi görüşünü heyecanla izah eder. Bu tutum, onun, gerçek İbn Sînâ ve takipçileriyle değil de zayıf bir korkulukla tartışarak çabuk ve son tahlilde yüzeysel zaferlerin peşinde olduğu izlenimi uyandırır.

Gazzâlî’ye göre dünyanın ezeli olamayacağına dair kanıt İbn Sînâ’nın Tanrı hakkındaki düşüncelerine yönelttiği kendi reddinin köşe taşıdır.

Gazzâlî'yle İbn Sînâ arasındaki ana tartışma Tanrı'nın özgür iradesiyle eyleyip eylemediği ve farklı seçenekler arasından seçim yapıp yapmadığı hakkındadır. Eğer Tanrı varlığının zorunluluğuyla eylese, diye iddia eder İbn Sînâ, dünya ezeli olmak zorundadır. Eğer O, seçenekler arasından seçim yapmışsa, diye iddia eder Gazzâlî, dünya da O'nun seçim anında yaratılmıştır. Buradaki mesele Tanrı'nın, İbn Sînâ'nın iddia ettiği gibi kurallar ve ilkeler yığınınından ibaret, kişisellikten arınmış bir Tanrı mı olduğu, yoksa Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi istemli kararlar veren ve yaratıklarıyla ilgilenen, Kuran'ın Tanrısı mı olduğu meselesidir. Şehristânî'nin *Kitabü'l-müsâra'a*'sı görünüşe göre bu tartışmanın dışında kalır. Tanrı'nın bu dünyayı tümüyle aşkın olduğunu ifade eden İsmâîlî düşüncesine göre "zorunluluktan eylemek" ve "özgür iradeyle seçmek" gibi kategoriler O'na hiçbir şekilde yüklenemez. Onların Tanrı'sı Gazzâlî'nin peşinde olduğu, Kuran'ın Tanrı'sı değildir kesinlikle, ama İbn Sînâ'nın 'kendisi sayesinde zorunlu varlık'ı da değildir. Şehristânî'nin açıklığa kavuşturduğu bir şey varsa o da "varlığa getiren" (*mûcid*) bu Tanrı'nın "varlığı var olmama üzerinde baskın kılan" oluşudur. Ancak o, İbn Sînâ'nın, dünyadaki her şeyi zorunlu kılan, gerektiren (*mûcib*) şeklindeki Tanrı tarifine bile itiraz eder (*Musârâ'a*, Ar. 110-111, İng. 86-87).

Ancak son tahlilde Şehristânî Gazzâlî'nin tarafındadır, aldığı Eş'arî teolojisi eğitimi kitabında belirgindir. Zira Eş'arîlere göre Tanrı'nın iradesi dünyadaki her şeyin nihai belirleyicisidir. Kitabının en son bölümünde Şehristânî, İbn Sînâ'nın bu dünyanın neden daha büyük veya küçük olmadığını nasıl açıklayabileceğini sorar. İbn Sînâ *İlâhiyyât*'ında ereksel nedenselliğin rolüne ve Tanrı'nın yarattıkları varlıkların mümkün olduğunca O'nun gibi olmaya çabaladıklarına sık sık vurgu yapıyordu. Her şeye rağmen, dünyadaki birçok şeyin kendi ölçüsünü belirleyecek bir etken nedene ihtiyacı vardır:

Küçüklük ve genişlik bakımından biçimlerin ve şekillerin boyutu, az ve çok, özellik ve etki; bunların hepsinin kendilerine uygun nedenlere ihtiyacı vardır (*Musârâ'a*, Ar. 124, İng. 94).

Bu ölçütlerin nedeni, diye devam eder Şehristânî'nin açık cevabı, Tanrı'nın iradesidir. Bu irade, tıpkı başka şeyleri belirlediği gibi dünyadaki tüm nicelikleri de belirler. Bir diğer örnek ise bir kürenin iki kutbunun

yeri meselesidir. İbn Sînâ, özellikle göksel küreler âleminde her şeyin ilk ilkelere zorunlu olarak çıktığını vaaz etmişti. Şehristânî bunun üzerine sorar: “Şu hâlde, küre hareket ettiğinde iki karşıt kutup gözler önündedir. Peki, bu iki kutbun şimdi bulundukları yere zorunlu olarak hasredilmesinden ne çıkar -kürenin parçaları birbirinden ayrılamaz, eşit ve biri diğerinden daha çok uygun değilken?” (*Musārâ’a*, Ar. 128, İng. 95). Burada Gazzâlî’nin iki su bardağı karşısında oturan adam örneğiyle İbn Sînâ’nın belirlenimciliğine yönelttiği itiraz hatırlanabilir. Eğer İbn Sînâ’nın Tanrısı, birbirlerine özdeş olan ve adama eşit mesafede bulunan bu iki su bardağı karşısındaki susuz adam olsaydı O, bu iki özdeş seçenekten hangisini seçeceğine karar veremez ve susuzluktan ölürdü. Gazzâlî’ye göre irade bir şeyi kendisiyle tamı tamına aynı olan bir diğer şeyden seçebilme kabiliyetidir (al-Ghazâlî, *Tahâfüt*, 22– 23, 22-23). Burada Şehristânî Gazzâlî’nin ve Eş’arîlerin yanındadır, ayrıca İbn Sînâ’nın bu dünyayı çoğunlukla ereksel nedensellik aracılığıyla açıklama girişiminin işlemediğini ilan eder (*Musārâ’a*, Ar. 126-127, İng. 95). Dünyanın, kendisi belirlenemez olan bir nihai belirleyici olarak tanrısal iradeye ihtiyacı vardır.

SONUÇ

Şehristânî’nin esaslı eleştirisinin ardından İbn Sînâ felsefesinden geriye ne kaldı? Hiç kuşkusuz Gazzâlî’nin *Tehâfüt*’teki eleştirisinin ardından kalandan daha azı. İbn Sînâ’nın zorunlu ve olumsal, ayrıca kendisi sayesinde ve başkası sayesinde şeklindeki tasnifi, yani bu ana yapı reddedildi. İbn Sînâ’nın Tanrı hakkındaki tüm öğretileri, Tanrı’nın kendisi sayesinde zorunlu varlık olduğunu iddia eden bu öğretiler O’na yüklenbilir değildir, çünkü Tanrı hakkında söylediğimiz her şeyin ancak bir mecaz veya teşbih olarak bir değeri olabilir. Aslına bakılırsa bazı durumlarda, yani Şehristânî’nin “kendisi sayesinde zorunlu varlık” terminolojisini onaylayarak kullandığı yerde dahi gerçekte bizzat Tanrı’yı değil ilk yaratılmış varlığı, tümel akli kastettiğinden ciddi ciddi kuşkulabiliriz. Şayet Tanrı “kendisi sayesinde zorunlu varlık” ise bu ancak “varlık” ve “zorunlu” terimlerinin yaratılmış dünyaya yüklendiği yolla hiçbir ortaklık söz konusu olmaksızın, bu terimlerin eşsesli kullanımlarıyla. Tanrı, var olan ve zorunlu kelimelerinin O’nun *ne olduğunu* kavramamıza yardım edemeyecekleri anlamında ne var olandır ne de zorunludur. İbn Sînâ’da,

zorunlunun veya birliğin Tanrı'ya nasıl yükleneceğine dair veya Tanrı'da yarattıklarının bilgisinin nasıl bulunduğu dair hiçbir kavrayış yoktur. Eleştirilen bu noktalar İbn Sînâ metafiziğinin bazı veçhelerine dokunur, ancak diğer öğretilerine dokunamadan geçer. Şehristânî genel olarak, İbn Sînâ metafiziğini tanrısal olana temas ettiği yerde veya göklerin üst katmanlarına yaklaştığı yerde reddeder. Kitabın sonundaki eleştirel değişimlere rağmen, gök kürelerinin ve nefslerin işleyişi, öz-varoluş ayrımı ve ikincil nedenler mekaniği geniş ölçüde kabul edilir; en azından bu mefhumların aşağı feleklere veya ay altı dünyasına yüklendiği yerde. Yine İbn Sînâ'nın doğa bilimlerindeki görüşleri, ayrıca felsefi psikolojideki dikkate değer miktarda öğreti terkipleri bu eleştiriden etkilenmemiştir. Şehristânî beden ölümünden sonra nefslerin var olmayı sürdüreceğini kabul eder, o yine İbn Sînâ'nın peygamberlik ve tanrısal ilham açıklamasını da -hiç değilse genel olarak- kabul eder. O, göksel akılların aralarındaki tertip gibi önemsiz konularda münakaşaya girer ve İsmâîlî düşünce çizgisinde, faal akıl diye de adlandırdığı ilk, tümel aklın dünyadaki tüm yaratım işini gerçekleştirdiğini öne sürer. Psikoloji hakkındaki bu pasajında insan aklının *kutsal bir yetiyle desteklendiğini* ve bu akıllardan birinin sezgi yetisiyle diğerlerinden ayrıldığını aktarır (*Musârâ 'a*, Ar. 132, İng. 98). Bu akılların kesintisiz zinciri, Muhammed peygamberin (sav.) peygamberliğine şahit olmak ve buna davet etmek için gönderilenlerle doruğuna ulaşır, ki bunlarla İsmâîlî imamlarının kastedildiği konusunda neredeyse kuşku yoktur. İlk bölümün sonunda bulunup "tümel aklı" ele alan pasajla birlikte bu pasaj Şehristânî'nin İsmâîlî eğilimlerinin en açık ifşasıdır.

Şehristânî'nin eleştirisinde birtakım Eş'arî öğeler de vardır. Bu öğelerin en açık olduğu yerler dünyanın zamandaki yaratımını ve bu konuyu takip eden daha küçük meseleleri ele alan beşinci bölümdür. Kitapta İbn Sînâ'nın ontolojik gerçekçiliğine yönelik, Gazzâlî'nin işaret ettiği noktaları hatırlatan bir eleştiri de vardır (Griffel 2009, 176-77). Tümel gerçeklikte mevcut olmayıp yalnızca insan aklının yargılarıdır:

Dolayısıyla varlıkta, bir cins olan "canlı" ve bir ayrım olan "akıllı" yoktur, zira bunlar dış dünyada yer almayıp zihindeki iki mülahazadır (*Musârâ 'a*, Ar. 36, İng. 39).

Eş'arî etkisi yine, Tanrı'nın tevhidi hakkındaki üçüncü bölümde belirgindir. Bölümün ortasında yer alan ve İbn Sînâ'ya yönelik itirazlarla iç

içe giren birçok delil getirmeden biri de Tanrı'yla yaratılmışlar arasında hiçbir aracının bulunamayacağını, çünkü bu araçların yeni varlıkları meydana getirme gücünden yoksun olacaklarını dile getiren görüştür. “Şu halde tüm olumsalların O’nunla bağlantısının aynı tarzda olması zorunludur, yani arada bir aklın, bir nefsin ve bir doğanın aracılığı söz konusu değildir” (*Musārā’a*, Ar. 54, İng. 51). “O” zamiri “Tanrı’ya, kendisi sayesinde zorunlu varlık”a gönderme yapar ve delil getirme İbn Sînâ’nın ikincil nedenler kozmolojine yönelik erken dönem, yani Gazzâlî öncesine ait bir Eş’arî itirazı olarak gayet iyi bilinen bir delil getirmedi. Bu yaklaşım, Tanrı’nın yaratma kudretinin olduğunu ve araçlar ya da ikincil nedenlerin dahli olmaksızın doğrudan yarattığını dillendiren vesileci (*occasionalist*) görüşten beslenmiştir.

Aslında Şehristânî’nin İbn Sînâ’ya yönelik ana eleştirisinin Eş’arî sâiklerden kaynaklandığını açıklamanın bir yolu var. Tıpkı Şehristânî gibi Eş’arîler de Tanrı’nın, kendisini, yarattıklarına benzer terimlerle açıklama girişimlerine aşkın olduğuna vurgu yapar. Eş’arîlik, Tanrı adaletinin insan adaleti gibi olduğunu öne süren Mutezileye yöneltilen itiraz üzerinden gelişmiştir. Şehristânî, Tanrı’nın bizim bildiğimiz birlik gibi birlik olmadığını, bizim sahip olduğumuz bilgi gibi bilgiye sahip olmadığını, bizim canlı olduğumuz gibi canlı olmadığını ve bizim iyi olmamız gibi iyi olmadığını (*Musārā’a*, Ar. 42, İng. 43) yazarken Eş’arîleri de yanında bulacaktır. Aslında Gazzâlî bile Tanrı’nın aşkınlığına yönelik bazı köktenci İsmâîlî öğretileri alıp bunları kendi amaçlarına uyarlamış olabilir (Griffel 2009, 260, 263). Öte yandan İsmâîlîlik ve bununla beraber Şehristânî’nin İbn Sînâ eleştirisi bir negatif teolojinin; mecaz ve temsillerle konuşmanın dışında Tanrı’nın *ne olduğuna* dair herhangi bir pozitif beyandan sakınan teolojinin ifadesidir. Karşı yanda Eş’arîlik, *bi-lâ keyf* yaklaşımına rağmen negatif teolojiyi reddeder (Griffel 2009, 263-264). Tanrı’nın “ne varoluş ne de varolmayış” olduğunu söylemek veya O’nun birincil varlık tasnifinin parçası olmadığını söylemek bir Eş’arî’ye kabul edilemez gelecektir. Ayrıca Eş’arîlere göre Tanrı’nın aşkınlığı O’nun bu dünyayla yakından ve derinlemesine bağlantılı olmasını engellemez. Bu yüzden O, hiç değilse bir var olan veya “şey” olsa gerektir.

Şehristânî’nin *Kitab’ül-müsâra’a*’sı Eş’arîler arasında hemen hemen hiçbir etkisi olmamış, tam anlamıyla bir İsmâîlî kitabıdır. Kitap açıktan

açığa bir İsmâîlî teolojisi ve felsefesi yürütür. Erken dönem İsmâîlîleri Tanrı'nın bir "var olan" olup olmamasındaki belirsizlikten kaçınmanın çok zor olduğunu düşünüyorlardı. Mesela Kirmânî, Tanrı'nın aşkınlığının O'nu bizimle ortak olan herhangi bir şeye sahip olmaktan koruduğunu düşünürken, beri yandan o kesinlikle bir ateizm vazetmediği gibi Tanrı'nın varoluşunun inkâr edilemez olduğuna inanıyordu (Walker 1999, 86). Şehristânî'nin -İbn Sînâ eserine yönelik tartışmasının teşvik ettiği- "varlığın eşsesliliği" (*iştirâkü'l-vücûd*) öğretisi mühim bir izah seviyesine ulaşacaktır. *Kitabü'l-müsâra'a*'nın Şehristânî'nin çağdaşı Ömer b. Sehlân es-Sâvî (öl. yak. 540/1145) ve yaklaşık yüz yıl sonra yaşayan Nasîrud-din Tûsî (öl. 672/1274) gibi hiç değilse iki dikkatli okuru olacaktır. Her ikisi de Şehristânî'nin reddiyesine birer reddiye yazmışlardır; ilki kitabına *Müsâra'atü'l-Müsâra'a* ("Güreşme"yle Güreşme) adını verirken ikincisi Arapça kelime oyunu yaparak *Mesâri'u'l-müsâri'* (*Güreşçinin Yıkılışı*) adını seçmiştir. Es-Sâvî'nin reddiyesi hâlâ elyazmalarında duruyor ve derin bir incelemeyi bekliyor. İsmâîliğin revaçta olduğu döneme yakın bir tarihte yaşayan Tûsî Şehristânî'nin, İsmâîlî düşüncesine aşina olup hem de İbn Sînâ'ya hayran olan ve onun özgün felsefesini cılız itirazlar olarak gördüğü itirazlara karşı savunan bir kişi olduğuna işaret eder (Madelung 1976, 258-259).

Şehristânî'nin eleştiri çizgisi çok hayati bir zamana denk gelmesine ve altıncı/on ikinci yüzyılın erken dönem felsefi seçkinleri arasında bir dizi mektup ve sayısız kişisel temas aracılığıyla dolaşmasına rağmen, bir uçtan diğer uca çok az etkili olmuştur. Gazzâlî, Eş'arîliği tekçi eğilimlere açtı (Griffel 2009, 254-255), Şehristânî'nin eşsesli varlık öğretisinin karşısında yer alan bu eğilimler Tanrı'nın da bizimle benzer tarzda var olduğuna vurgu yapar. Sonuç olarak, Şehristânî'den sonraki on yıllarda *felâsifenin* başta gelen Eş'arî eleştirmeni Fahrüddin er-Râzî, İbn Sînâ ontolojisine itirazında Şehristânî'nin tam karşısında duran bir yönü tercih eder. İbn Sînâ "varlık"ın kip bakımından farklı bir terim olup Tanrı ve yarattıklarına benzer yolda ama eşit olmayacak şekilde yüklendiğini düşünmüştü. Şehristânî buna, "varlık"ın aslında eşsesli bir terim olduğunu ve Tanrı'yla yarattıklarına oldukça farklı olarak yükleneceğini savunurken, Râzî geriye kalan üçüncü görüşü tercih eder ve "varlık"ın tekanlamlı bir terim olduğunu, Tanrı'yla yarattıklarına benzer tarzda yükleneceğini iddia eder (Mayer 2003). Onu bu seçime götüren saik, Tanrı'nın, varlı-

ğının zorunluluğuyla eylemediğini dile getiren Eş'arî görüşüdür. O halde varlık, tıpkı yaratılmışlarda olduğu gibi, O'nun özüne ilave bir şey olmalıdır. Bir yüklem olarak "varlık"ın nasıl kullanılacağını ele alan Arapça felsefi tartışma en azından on birinci/on yedinci yüzyıla kadar sürmüş ve Molla Sadrâ'da (öl. yak. 1045/1635) en yüksek noktasına ulaşmıştır. Şehristânî'nin "varlığın eşsesliliği" yaklaşımı ve delil getirmeleri belki de bu tartışmanın en erken tezahürlerinden biridir; ancak bunların söz konusu tartışmada yalnızca çok küçük rolleri olacaktır.

KAYNAKÇA

Baffioni, Carmela. 2007. "Contrariety and Similarity in God according to al- Fārābī and al-Kirmānī: A Comparison." *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception*, ed. Peter Adamson. Londra: Warburg Institute; Torino: Nino Aragno Editore, 1-20.

Bayhaqî, Zahir al- Dîn al-. (*Tatimmat*) 1935. *Tatimmat Siwân al- hikma of 'Alî b. Zayd al- Bayhaqî. Fasc. I- Arabic Text*. Ed. Muhammad Shafî'. Lahor: Punjab University Oriental Publication Series. İndeks ile birlikte seçme parçaları İngilizce çev. Max Meyerhof: "'Alî al- Bayhaqî's Tatimmat Siwân al- Hikmah: A Biographical Work on Learned Men of the Islam," *Osiris* (Brüj) 8 (1948): 122-217.

Daftary, Farhad. 2007. *The Ismā'ilis: Their History and Doctrines*. 2. Baskı. Cambridge: Cambridge University Press.

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

de Smet, Daniel. 1995. *La quiétude de l'intellect: Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'oeuvre de Hamid ad- Dîn al- Kirmānî (Xe/ XIe s.)*. Leuven: Peeters.

Endress, Gerhard. 2006. "Reading Avicenna in the *Madrasa*: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East." *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James Montgomery. Leuven: Peeters, 371-422.

Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. (*Faysal*) 1413/1993. *Faysalût-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zen-deka*, ed. Mahmud Bîcû. Şam: Mahmud Bîcû.

Ghazâlî, Abû Hâmid al-. (*Deliverance*) 2000. *Deliverance from Error: Five Key Texts Including His Spiritual Autobiography al- Munqidh min al- Dalal*, ed. R. McCarthy. Louisville, KY: Fons Vitae.

Ghazâlî, Abû Hâmid al-. (*Tahâfut*) 2000. *The Incoherence of the Philosophers / Tahâfut alfalâsifa, a Parallel English- Arabic Text*, ed. ve çev. M. E. Marmura. 2. Baskı. Provo, UT: Brigham Young University Press.

Griffel, Frank. 2006. "Ms. London, British Library Or. 3126: An Unknown Work by al- Ghazâlî on Metaphysics and Philosophical Theology." *Journal of Islamic Studies* 17 (2006): 1-42.

Griffel, Frank. 2009. *Al- Ghazālī's Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press.

Hayyâm, Ömer el-. (Cevâb) 1335/1917. "Cevâb ... Ömer ibn İbrahim el-Hayyâmî 'an kitâbi Muhammed b. Abdurrahim en-Nesevî." *Mecmû'* ... *yahtavî semâniye 'aşera risâle ... li- ... İbn Sinâ ve ... Ömer Hayyâm*, ed. Muhyiddin Sabri el-Kürdî. Kahire: Matba'atü's-Sa'ade, 165-174.

Hayyâm, Ömer el-. (Zarûret) 1335/1917. "Zarûretü't-tezâddi fi'l-'âlâmi ve'l-cebri ve'l-bekâ" *Câmi'u'l-bedâi'*. *Mecmû'* ... *yahtavî semâniye 'aşera risâle ... li- ... İbn Sinâ ve ... Ömer Hayyâm*, ed. Muhyiddin Sabri el-Kürdî. Kahire: Matba'atü's-Sa'ade, 175-184.

İbn Sinâ (Mübâhasât) 1371/1992. *El-mübâhasât*, ed. Mohsin Bidârfer. Kum: İn-tişârât-i Bidâr.

Jolivet, Jean. 1997. "La cosmologie anti- avicennienne de Şahrastânî d'après *La lutte contre les philosophes* (Musâra 'at al-fasâsifa)." *Medioevo* 23: 441-452.

Jolivet, Jean. 2000. "Al- Shahrastani critique d'Avicenne dans la lutte contre les philosophes." *Arabic Sciences and Philosophy* 10: 275-292.

Madelung, Wilferd. 1976. "Aş- Şahrastânîs Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegng durch Nasîr ad- Dîn at- Tûsî." *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft (Göttingen, 15-22 August 1974)*, ed. Albrecht Dietrich. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 250-259. Yeni basımı; Wilferd Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (Londra: Variorum Reprints, 1985).

Madelung, Wilferd. 2001. "Introduction: Al- Shahrastânî, Ismâ'ilism and Philosophy." In al- Shahrastânî, *Struggling with the "Philosopher": A Refutation of Avicenna's Metaphysics*, ed. ve çev. Wilferd Madelung ve Toby Mayer. Londra: I.B. Tauris.

Makdisi, George. 1963. *Ibn 'Aqîl et la resurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle (Ve siècle de l- Hegire)*. Damascus: Institut Français.

Mayer, Toby. 2003. "Fahr ad- Dîn ar- Râzî's Critique of Ibn Sinâ's Argument for the Unity of God in the *İlârat* and Nasîr ad- Dîn at- Tûsî's Defence." *Before and after Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, ed. David C. Reisman. Leiden: Brill, 199-218.

Mayer, Toby. 2009. "Translator's Introduction." al- Shahrastânî, *Keys to the Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an*, çev. Toby Mayer. Oxford: Oxford University Press, 3-59.

Râzî, Fakhr al- Dîn al-. (Munâzarât) 1966. *al- Munâzarât fi bilâd mâ warâ' al- nahr*. Fathalla Kholeif, *A Study on Fakhr al- Dîn al- Râzî and His Controversies in Transoxania*. Beirut: Dar El- Machreq.

Sem'ânî, el-. (et-Tabbîr) 1395/1975. *Et-tabbîr fi'l-mu'cemî'l-kebîr*, ed. Münîre Nâcî Sâlim. 2 Cilt. Bağdat: Rî'âsetü Dîvânî'l-evkâf.

Shahrastânî, Muhammad b. 'Abd al-Karîm al- (Majlis) 1998. *Majlis: Discours sur l'ordre et la création*. Farsça metin ed. Muhamadrizâ Jalâlî Nâ'inî. Fransızca çev. Diane Steigerwald. Sainte- Foy, Kanada: Les Presses de l'Université Laval.

Shahrastānī, Muhammad b. 'Abd al-Karīm al- (*Milāl*) 1842–46. *Book of Religious and Philosophical Sects*, ed. William Cureton. C. 2, Londra: Printed for the Society for the Publication of Oriental Texts. Translated as *Livre des Religions et des Sectes* by Daniel Gimaret, Guy Monnot, and Jean Jolivet, 2 vols. (Louvain: Peeters; Paris: UNESCO, 1986).

Shahrastānī, Muhammad b. 'Abd al-Karīm al- (*Tafsīr*) 2009. *Keys to the Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an*, ed. M. A. Adharshab, çev. Toby Mayer. Oxford: Oxford University Press.

Shahrastānī, Muhammad b. 'Abd al-Karīm al- (*Nihāyat*) 1931–1934. *Nihāyat al-igdām fī 'ilm al-kalām = The summa philosophiae of al-Shahrastānī*, ed. ve çev. Alfred Guillaume. Londra: Oxford University Press.

Shahrastānī, Muhammad b. 'Abd al-Karīm al- (*Musāra'a*) 2001. *Musāra'at al-falāsifa = Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics*, ed. ve çev. Wilferd Madelung ve Toby Mayer. Londra: I.B. Tauris.

Treiger, Alexander. 2012. "Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (*taṣkik al-wuḡūd, analogia entis*) and Its Greek and Arabic Sources." *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion*, ed. Felicitas Opwis ve David C. Reisman. Leiden: Brill, 327–363.

Tūsī, Nasīruddīn el-. (*Mesāriu'l-mūsāri'*) 1405/1984. *Mesāriu'l-mūsāri'*, ed. Hasan el-Mu'izzī. Kum: Mektebetü Ayetüllah Mer'aşı.

van Ess, Josef. 2011. *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*. 2 Cilt. Berlin: de Gruyter.

Walker, Paul E. 1993. *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*. Cambridge: Cambridge University Press.

Walker, Paul E. 1999. *Hamīd al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili Thought in the Age of al-Hākim*. Londra: I.B. Tauris.

Yāqūt. (*Buldān*) 1866–73. *Mu'jam al-buldān = Jacut's Geographisches Wörterbuch*, ed. Ferdinand Wüstenfeld. 6 Cilt. Leipzig: F.A. Brockhaus.

Zysow, Aron. 2011. "Karrāmiyya." *Encyclopaedia Iranica*, C. 15, ed. Ehsan Yarshater. New York: Bibliotheca Persica, 590–601.

BÖLÜM XI

İBN TUFEYL'İN *HAY B. YAKZÂN'I* (*UYANIĞIN OĞLU DİRİ*)

TANELI KUKKONEN

Hay b. Yakzân, Endülüs'teki Vâdiâş'ta (Gudaix) doğmuş bir saray adamı, filozof, hekim ve sufi olan Ebû Bekr İbn Tufeyl'den (öl. 281/1185) bugün elimize ulaşmış tek felsefi incelemedir. Anlatıda, bu tür incelemelerin kahramanlarına adını veren Hay adlı tek başına kalmış bir çocuğun, ekvator civarındaki bir adada kendisine yalnızca ada hayvanlarının yarenlik edeceği bir vaziyette nasıl büyüdüğünü ve fiziksel işleyişlere, ayrıca evrenin bütüncül yapısına hükmeden işleyen bir anlayış yetisi ilkelerini nasıl kademe kademe geliştirdiğini anlatan ayrıntılı ve ilgi uyandıran öyküsü serimlenir. Buradan itibaren Hay, doğa dünyasının aşkın bir ilkedden nasıl çıktığını ve sonsuza kadar bu ilkeye nasıl bağlı kaldığını düşünmeye geçer. Hay'ın manevi ilerleyişi, göksel gerçekliğin hududunu ve ruhani talibin buradaki yerini ana hatlarıyla gösteren bir vecd hali görüşünde zirveye ulaşır. Ardından hayal kırıklığı taşıyan bir akıbet çıkagelir, zira Hay bir insan topluluğuyla temasa geçmiş ve karşılıklı tanımaya dair samimi umutlarının aksine, kendisinden daha az aydınlanmış bu kişilerin cehalet ve inatçılığı karşısında hayal kırıklığına uğramıştır. Büyük filozof başladığı yere döner; Hay adada, arkadaştan çok bir sofı olan tek bir beşerî yaren (Asâl veya Absâl) dışında yalnızdır.

İbn Tufeyl'in çekici yazım tarzından ve *Hay*'ın ilkesel derslerinin kolayca özömsenebilecek yapıda olmasından dolayı kitap hem Müslüman dünyada hem de Müslüman olmayan dünyada kuşaklarca okurun hayal

gücünü zapt etmiştir. İngilizceye ilk defa 1671'de çevrilen (İbranice ve Latince çevirileri Orta Çağlar ve Rönesans kadar eskiye dayanır) bu küçük İbn Tufeyl kitabı, çevirisi yapılmış tüm Arapça felsefe eserlerinin en önemlilerinden biri olup, halk için daima bir öğretim aracı olagelmıştır. Delil getirmeden ve münazaradan görece kaçınan yapısıyla ilişkili olarak kitabın bu şekilde kolayca anlaşılır olması zaman zaman felsefi içeriğinin es geçilmesine yol açmıştır.⁵⁰ Görece çok az araştırmacı, kitabı geç dönem klasik *felsefenin* temel bakış açısı olarak görmek veya İbn Tufeyl'in yazar olarak bütüncül niyetleri üzerine tartışmak suretiyle *Hay*'ın ne söylemiş olabileceğine dair ayrıntılara kulak vermiştir. Her ne kadar, bu ilk mesele üzerinden ele alındığında kitabın daha faydalı olma ihtimali bulunsa da ikinci mesele münferit bir düşünürün; belirli bir tarihsel bağlamda ve özel bir kavramsal aletler dizisiyle çalışan bir düşünürün özel meşguliyetlerini gösteren derin bir *Hay b. Yakzân* okuması olduğu için önemlidir (Kukkonen 2014). Aşağıda sunulacak genel bakışımız İbn Tufeyl'in toplumsal ve entelektüel çevresini ele alarak başlayacak, ardından metnin kendine özgü bazı özelliklerini ve resmettiği felsefi dünya görüşünü tasvire geçecektir.

İBN TUFEYL VE MUVAHHİDLERİN İSLAMI

İbn Tufeyl, İslam coğrafyasının batısında hüküm süren Murâbitlar'ın can çekişme döneminde yetişmişti. Hakkında en başta, Muvahhidler hükümdarlığının ilk on yıllarında diğer eğitimli uzmanlar bölüğünde kamu hayatına girdiğini biliyoruz. Erken dönemlerinde Muvahhidlerin çeşitli disiplinleri ve entelektüel yaklaşımları teşvike hevesli oluşları, dolayısıyla Mağrip'te beğenilen geleneksel din bilimleriyle bağları gevşettikleri düşünülürse bu tarihsel durum oldukça önemlidir. Murâbitlar döneminden gelen İbn Tufeyl'e mesleki yaşamında, belki de kararlılıkla seküler olan kendi âlim profili yardım etmişti; hekim, filozof, tartışmacı ve müzikolog olarak, kültürel faaliyetlerinin ilk büyük patlamasını gerçekleştirmek isteyen Muvahhidler'in şu çok yönlü saraylı tipinin timsali olacaktır (Gauthier 1909; Conrad 1995).

50 Diğer bir eğilim ise kitaba anakronistik ilgilerin ve mefhumların yansıtılmasıdır; bu bağlamdaki en son örnek için bk. Attar 2007. Goodman'ın muazzam İngilizce çevirisine (1972) yazılan giriş ve notlar da bir dereceye kadar bu yaklaşımla maluldür.

Özellikle İbn Tufeyl'in en başta gelen danışanı, ayrıca hamisi ve yakın arkadaşı olan ikinci Muvahhid halifesi Ebû Yakûb Yûsuf'un (hük. 558/1163-580/1184) 'gerçek felsefe sever' şeklinde bir namı vardı. Halife sarayından çıkan bazı hikâyelerde İbn Tufeyl, halifeye kendisi gibi danışmanlık yapan bir filozof ve bizzat halifeyle birlikte yeni tesis edilen hükümdarlıkta eğitimin en iyi nasıl teşvik edilebileceğine dair uzun geceler süren konuşmalar gerçekleştiriyordu; bu sohbetlerde tasarılar geliştiriliyor, kimin himaye edileceği belirleniyor, bunların hangi yolla gerçekleştirileceği tartışılıyordu. İbn Rüşd'ün (Latince Averroes, 520/1126-595/1198), evvela gelecek vaat eden bir âlim olarak Müminlerin Emirinin dikkatini çekmesiyle, sonra Aristoteles öğretisini açıklamak üzere görevlendirilmesiyle İbn Tufeyl'in faaliyetlerinden yararlandığını biliyoruz. Hatta İbn Tufeyl 578/1182'de kamusal yaşamı bırakıp inzivaya çekildiğinde, halifeye kişisel hekimi olarak kendisinden sonra İbn Rüşd'ü tavsiye etmişti (al-Marrakûshî, *al-Mu'jib*, 172-175).

Bu durum bir bakıma, İbn Tufeyl'in Aristoteles şerhetme işini tercih etmediğinin beyanıdır. Kayıtlar sürekli, İbn Tufeyl'in ömrünün sonlarında başka bir yerde olmakla ilgilendiğinden söz eder; eğer kayıtlara inanmak durumundaysak o, ilkesel olarak, bilindik Aristotelesçilik sunumunun güç yetirdiğinden çok daha doğurgan olanın, manevi açıdan daha doğurgan olanın keşfiyle ilgiliydi. Yine de İbn Tufeyl'in ayrıntılı bir Aristoteles çalışmasına yardım etmedeki gönüllülüğü kendisinin, Müslüman batıda entelektüel yaşamın daha fazla geliştirilmesi ihtiyacına dair geniş kapsamlı kavrayışına işaret eder; yeteneği keşfetme gücüyle İbn Rüşd'den hizmetlerini talep ettiğinde olan budur. Diğer yandan, ortaya çıkan bir başka İbn Tufeyl resmi de bilimsel çalışmaları ve araştırmaları çeşitli yön- lere, ama bu yönleri kişisel olarak takip etme mecburiyeti hissetmeksizin sevk eden, perde arkasındaki gerçek gücü resmeder. İbn Tufeyl mesela 'Batlamyus astronomisine karşı Endülüs isyanı' denilen hareketin kışkırtılmasına vesile olmuştur. İbn Rüşd'ün çalışmalarında bu karşı çıkış gerici bir Aristotelesçilik şeklini alırken, son dönem araştırmaları, el-Bitrûcî'nin İbn Tufeyl'in itiraf edilmiş etkisiyle donatılmış *Kitâbü'l-hey'*inde (*On the Principles of Astronomy/Astronomi Kitabı*) Yeni-Platoncu kaidelerin daha çok iş başında olduğuna dikkat çekti (bk. al- Bitrûjî, *Principles*, giriş, §18 ve Samsó 1994). İbn Tufeyl'in yazarlığına dair bilinen diğer örnekler,

bugün elimizde olup tıp alanına dair bir şiir ve bugün elimizde olmayan, nefis ve doğa felsefesine dair incelemelerdir. Yine, halifenin Hristiyanlara karşı başlattığı sefer çağrısını desteklemek için yazılmış kışkırtıcı militarist bir şiiri de elimizdedir.

Bizzat *Hay b. Yakzân* bir vesileye bağlı yazım türünün parçası olarak görülebilir. Muvahhid hareketinin kurucusu olan vaiz İbn Tûmert (öl. 524/1130) şunu öğretmişti: Merkezi inanç öğretilerinden oluşan asgari bir küme açık ve akli terimlerle açıklanabilir olmalıdır, ayrıca bu tutum, yalnızca Kuran ve peygamber geleneklerinden müteşekkil ikiz kaynaklardan bilgi alan ve anlamsız kitabiliğe, birilerinin yetkesine haddinden fazla güvenmeyen bir uygulama nizamnamesiyle birleştirilmelidir (Fletcher 1991). Bazı okurlar buna dayanarak *Hay b. Yakzân*'ı Muvahhid tasarısının bir ifadesi olarak -ayrıca muhtemelen, aynı sonuca varmanın alması bir aracı olarak bağımsız felsefi keşfin sinsice meşrulaştırılması şeklinde yorumladılar. *Hay* her şeyden öte, dünyanın yaratıcısına yönelik gayet uygun şekilde saygıyla karışık bir yaklaşıma ve mükemmel bir ahlaki pratiğe vahye başvurmaksızın ulaşır. Şu hâlde, erken modern dönemin doğal teolojinin vaatleriyle büyülenmiş Avrupalı yorumcuların *Hay*'ı cazip bulmalarında şaşılacak bir şey yok (dolaylısıyla bağlamında *Hay*, Gazzâlîci, yani teosofik yönelimli bir sufizm övgüsü olarak da okunabilir).

Hay'ı Muvahhidlerin entelektüel iklimiyle aynı hizaya koyan bütüncül bir okumayı tavsiye eden oldukça fazla öneri söz konusudur; gerçi bu okumanın, metinde işaret edilen daha teknik meseleleri karartmasına izin verilmemelidir. Ayrıca, İbn Tufeyl nihayetinde din-felsefe ilişkisiyle ilgilense de onun hangi felsefe ve hangi din anlayışı üzerinden ilerlediği meselesi açıklanmaya muhtaçtır. Bu sorular aşağıdaki soruşturmanın iki ucunu oluşturacak olup aradaki bölüm İbn Tufeyl felsefesinin ana müfredatına dair bir değerlendirme şeklinde alınabilir.

KAYNAKLAR VE FELSEFE KAVRAYIŞI

İbn Tufeyl'in felsefi eserinde bir karartı halinde görünen sima İbn Sînâ'dır. *Hay b. Yakzân*'ın adı İbn Sînâ'nın aynı adlı alegorik hikâyesinden gelir ve İbn Tufeyl iki kahramanın adını da *Selâmân ve Ebsâl'in Hikâyesi*'nden alır. *Hay*, İbn Sînâ alegorisinin ilgilendiği iki meseleyi ancak en

genel anlamda paylaşır; İbn Sînâ akıl yetisi, nefsin yolculuğu ve toplumla düş kırıklığı yaratan karşılaşma konularıyla ilgilenir. Öte yandan *Hay*, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihat*'ının son bölümünden ve *Şifâ*'nın girişinden bazı pasajları düpedüz aşırır. Daha kötü şöhretli olan nokta ise İbn Tufeyl'in önsöz ve ekte *Hay* kitabının İbn Sînâ'nın Doğu felsefesi dediği felsefenin esrarını (*esrârul-hıkmeti'l-meşrikiyye*) açmayı amaçladığını ima etmesidir.

İbn Tufeyl, bu üst-metinsel hareketlerde kendini çağın hakkında en çok konuşulan bilgi külliyesi, yani beşinci/on birinci yüzyılda İslam dünyasının kalbinde bir fırtına olarak kabul edilen ancak yine de İslam coğrafyasının batısında oldukça fazla etki yapan bir hareketin; İbn Sînâ'nın tuhaf bir güce sahip felsefi sentezinin bekçisi olarak konumlandırır. İbn Sînâ'nın şu kayıp "Doğu felsefesi"nin, tedavüldeki Peripatetik incelemelerin bir amaca mebnî olarak dışarda bıraktıkları bazı bâtinî öğretileri içerebileceği iddiası sayesinde İbn Tufeyl cesur bir tavırla şunu ima etmişti; *Hay b. Yakzân*'ı doğru tarzda yani bâtinî açıdan okuyan biri tamamen terk edilmiş bir felsefi geleneğe dair yeni kavrayışlar kazanabilir. Bu teklif, Straussçulardan daimicilere (perennialistler) kadar geniş bir okur kitlesini cezbedti; İbn Tufeyl'in İbn Sînâ sunumu on üçüncü yüzyıl Kastilya'sının Yahudi maarifinde bile başarılı oldu (Szpiech 2010).

Beri yandan, İbn Tufeyl'in 'İbn Sînâ'nın doğu felsefesi' hakkındaki iddiaları bir göz yanılmasımsından başka bir anlama gelmez. Bu iddialar sıradan okuru etkilemek için özenle işlenmiştir, ancak yakın bir tetkikle buhar olup uçarlar (Gutas 1994; Kukkonen 2009). İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sının giriş kısmına İbn Tufeyl'in yaptığı yanlış yorumun (İbn Tufeyl, *Hay*, 14-15) aksine *Hıkmeti'l-meşrikiyye*'nin İbn Sînâ'nın elimize ulaşmış eserlerinden öğretî bakımından farklı olduğunu düşünmek için hiçbir neden yoktur, fark yalnızca sunum ve üslup bakımındandır (Gutas 2000). İbn Tufeyl'e gelince o, *Hıkmeti'l-meşrikiyye* bağlamında bizim elimizde olanın ötesinde nelere sahip olduğuna dair hiçbir belirti göstermez. Genel olarak, İbn Tufeyl'in İbn Sînâ felsefesiyle meşguliyeti hiç de derin görünmez ki bu durum nadiren tasdik edilir. *Hay b. Yakzân*'daki öğretilerin ana gövdesi, Arap Aristotelesçiliğinde ayrıca Galenosçu tıbbın Araplarca devamı gibi buna yakın entelektüel geleneklerde bulunabilecek malzemenin ortasından gitme şeklindeki ılımlı yolu temsil eder. *Hay*'da sergilenen İbn Sînâ resminde özel bir kavrayış varsa şayet, bu kavrayış Gazzâlî'den

gelir; ancak filozofları eleştirisiyle meşhur olan Gazzâlî'den değil de *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*'in, Allah'ın *Esmâü'l-husnâ*'sı hakkında bir incelemenin ve *Mişkâtü'l-envâr*'ın şu gizli İbn Sînâcî deruni yazarı olan Gazzâlî'den. Bu durumu, *Hay*'ın önsözünde (18) bizzat İbn Tufeyl'in kabul etmesi bir yana, Muvahhidlerin erken dönem entelektüel dünyasında Gazzâlî'nin ehemmiyeti hakkında bildiklerimiz de söylenene bir delil sunuyor.

İbn Tufeyl'in *Hay*'ın önsözünde önceki filozofları incelemesinden maksat, bu gibi örneklerde adet olduğu üzere, bunların yetkesini ve üstünlüğünü kendi malzemesine nakletmektir. *Hay*'ı, sıradan halk üzerinde ayartıcı etkileriyle dönemin filozof taklidi yapan (*mütefelsife*) simalarının karşısına yerleştirerek (15.8 ve krş. 18.8-9) İbn Tufeyl kendini daha doğru ve saf bir felsefi geleneğin tecessümü olarak konumlandırır. İbn Tufeyl, çok yakın bir zamana kadar Endülüs'te felsefe çalışmalarının yalnızca mantık ve matematik merkezli olduğunu söyler; o ayrıca yakın selefi İbn Bâcce'yi (öl. 533/1139) felsefenin kendisini tatbik edene vaat ettiği saadete dair aşırı entelektüelist yaklaşımından dolayı eleştirir (*Hay*, 10-12; bk. Altmann 1969). Diğer yandan bu eleştiri daha temel bir uzlaşıya işaret ediyor ki buna değinsek iyi olacak. Klasik dönemin tüm önde gelen Arap filozofları gibi İbn Tufeyl de felsefeyi ya da bilgelik sevgisini, nihai amacı ve en yüksek ifadesi en yüce hakikatleri safiyane temaşaya adanmış bir varoluş olan belirli bir yaşam tarzını kurma şeklinde görüyordu. Bizim ayırt edici yetimize, yani akla dayanan ve dolayısıyla hakiki mutluluğu (*saadet*) daha çok doğuracak böyle bir yaşam, insan doğasının ve insan haysiyetinin taleplerini tatmin eder (107.8-9).

Hay'ın esas anlatısı, her yerde bulunabilecek bu ilkelerin en hoş canlandırılmalarındandır. Hikâyenin inşa edilme tarzı mesela, üretici sanatlardaki (*technē/sınâ'at*) bir ustalığın çıkarsız ve bağımsız temaşanın geliştirilmesinde nasıl da ıslaha yol açacağına vurgu yapar; ama aynı zamanda bu ustalık temaşayla karıştırılmamalıdır. (*Hay*, 36-38 52-55'i Aristoteles, *Metafizik*, I.1-2'yle krş.) Ayrıca, *Hay*'ın mükemmel temaşa haline giderken izlediği güzergâh ve İbn Tufeyl'in bu hali, bu halin hedefini tarifi, *Hay b. Yakzân*'da iş başında olan felsefe ve bilgelik kavrayışının kendine özgü niteliğinin ne olduğunu aydınlatmaya hizmet eder.

Müslüman filozoflarının büyük çoğunluğu gibi İbn Tufeyl de insan bilgeliliğinin, hiyerarşik düzeniyle birlikte tüm gerçekliğe dair bir anlayış

üzerine inşa edilmesi gerekliliğini bu bilgeliğin zorunlu bir parçası olarak görür. Bu söylenenler kısmen, felsefi bilgeliğin kökünü ve gövdesini inceleme çabası göstermeksizin ivedilikle onun meyvelerinden tatmaya yeltenenlere karşı söylenmiştir. İbn Tufeyl, filozofların ortaya attığı birçok azametli iddianın konudan bihaber olanlara akıl almaz hatta küfür gibi geleceğini kabul eder; ancak filozofların ontolojik şemasının altında duran kaidelerin anlaşılıp kabul edildiği bu durumda, filozofların söyledikleri anlamlı olacaktır. Zira filozoflar, etrafımızdaki gerçekliğin ve kendimizin engince soruşturulması üzerine inşa edilmiş ve zor kazanılmış bir hazine inşa eder. İbn Tufeyl *Hay*'ın girişinde anlatısının bilinçli bir şekilde şöyle tasarlandığına işaret eder; okur, yazarın yetkesi veya yazara yönelik yanlış konumlandırılmış bir sadakat duygusu nedeniyle yazarın iddialarını öylece kabul etmek yerine, bu kitaptaki yolun her bir adımında ortaya çıkan sonuçları kişisel olarak doğrulayabilecektir (*Hay*, 18.14).

Kişisel olarak doğrulama mefhumu, elbette, kişinin hakikati gördüğü zaman ya doğrudan sezgisel olarak ya da akıl yürütmenin hakikat koruyucu düzeneği aracılığıyla tanıyabileceğini var sayar. Burada *Hay*'ın ikinci hayati özelliği ortaya çıkıyor; mantığın küçümsenerek göz ardı edilişi (Germann 2008). Bunun dışındaki tüm Peripatetik müfredat *Hay*'ın hikâyesinde, alışıldık sıraya kabaca uygun şekilde yerini alır; ilk başta genel olarak ve ardından özel dallar (kozmozoloji, psikoloji) şeklinde doğa felsefesi, ayrıca metafizik ve nihayet, muazzam varlık zincirine ve insanın bu zincirdeki yerine dair bir anlayıştan türetilmiş ahlak ve siyaset. Gelgelelim mantık bu resimde tümüyle namevcuttur. Birçok pasajda *Hay*'ın, kapsamlı çıkarımlara varacak şekilde akıl yürütme süreçleri tasvir edilir, ancak İbn Tufeyl'in *Hay*'ı kesintisiz bir tarzda, öncüller ve vargıları tasnif ederken gösterme gibi bir gayreti yoktur. Fârâbî ve İbn Bâcce gibi meşhur seleflerle (bk. *Hay*, 13.11, 13.1) İbn Tufeyl'in bu tutumu arasında keskin bir karşıtlık olduğu gibi, Aristoteles'in delil getirmelerini tasım şeklinde tekrarlayarak öğretme konusunda neredeyse takıntılı genç meslektaşısı İbn Rüşd ile arasında da karşıtlık söz konusudur.

Bunun nedeni görünüşe göre İbn Tufeyl'in mantığı, samimi bir şekilde, hiç değilse kendi özel tasarısı için yararlı veya ilgi çekici bulmaması olsa gerek. O, kendinden önceki Endülüs filozoflarının çabalarını tartışırken, mantık ve matematiğin anlamdan yoksun olduğu sonucunu kabul

ettirmek için bir kıtayı alıntılar; öyle ki bunlarda ustalaşmak hiçbir yarar sağlamaz (*bâtılün tahsîlühû lâ yûfîdû*, Hay, 12.9). Bunu perçinlemek için İbn Tufeyl, bilimlerin kendinden önceki Endülüs filozoflarından hiçbirini mükemmellik hakikatinin (*hakikatül-kemâl*) yanına bile yaklaştıramadığını belirtir (12.7). Burada ortaya çıkan resimde mantık en iyi ihtimalle felsefenin aletidir, onun münasip bir parçası değildir (13.11) ve haddi zatında içerikten tümüyle yoksundur. Mantık çalışmak, dünya hakkında vakıf olmak istediğimiz ve çevremizi gözlemlerken kullanabileceğimiz tek bir gerçek bile öğretmez.

Bu iddia elbette, bilindik bir klişedir; öncüllerimizi bir yerden almaya muhtaçız. Her ne kadar bazıları, erken modern anlamıyla empirik veya deneysel yöntem uğruna tasımla kurulan geleneksel felsefi soruşturma tarzını reddeden bir İbn Tufeyl resmi çizseler de bu iddia oldukça güçlü ama kanıtla desteklenmemiş bir iddia olarak kalır. (Evvela, Hay'ın uzun süreli, sürdürülebilir deney faaliyetinde bulunabileceğini iddia etmek abartı olacaktır; ikinci olarak, Hay'ın varlığı dünya görüşü hiç kuşkusuz günü geçmiş bir dünya görüşüydü ve Yeni-Platoncu üst yapıyla Galenosçu psikolojinin bazı öğelerini taşıyan, özde Aristotelesçi 'duyuyla algılanabilir evren' tasarımıydı). Akla yakın görünense şudur; İbn Tufeyl, Hay örneğiyle Muvahhidlerin entelektüel mirasının bir kısmına, yani her insanın doğuştan gelen bir özellik ve doğal olarak ilkel ve ilksel -ama yine de özünde akli olan- bir yolla gerçekliğe ulaşabileceğini savunan anlayışa vurgu yapmak istiyordu (Bk. Urvoy 1996).

Mantığın, İbn Tufeyl'in felsefe anlayışının merkezinde yer almayışının bir başka nedeni daha vardır. İster rastlantısal ister bilinçli olsun İbn Tufeyl, İbn Sînâcı en yüksek felsefi saadet resminin merkezinde duran noktayı, yani filozofların, gerçekliği bu gerçekliğin asla değişmeyen yapı kurucu özellikleri üzerinden kavrama yeteneğine -şeylerin, özleri ve nedenleri üzerinden tanıtlamalı bilgisine ulaşma yeteneğine- atfedilen iddiayı değersizleştirme sonucuna varır. Hay'ın, varlığın ilkeleri soruşturması onu daha ziyade tek amaç -yüce varlığı temaşa- güden biri haline getirir; dolayısıyla bu görevde mantığın hiçbir olumlu rolü yoktur, çünkü varlığı zorunlu olan var olan (*mevcûdün vâcibül-vücûd*) Aristotelesçi kategorileri ve hatta birliği çeşitlilikten ayıran bilindik ölçütleri aşkındır (Hay, 122-26). Her ne kadar, zorunlu var olanın bu şekilde tarifi İbn Sînâ yolundan giden biri için

miyar olsa da ayrıca İbn Tufeyl en yüce ilkeler bilgisinin gidimli ve çıkarımsal olmayan doğasıyla karşı karşıya kaldığında İbn Sînâ'nın desteğini istirham etse de (7.7-9) onun insani özün mükemmelliğine dair kavrayışı (Hay, 96.13) İbn Sînâ'ninkinden çok Gazzâlî'nin -bu konu özelinde Kindîci geleneğin- anlayışına benzer (bk. Kukkonen 2009). Bu yaklaşımın pratik sonuçlarından biri, İbn Sînâci filozof için dünyevi şeyler arasındaki ilişkileri tasnif etme aleti olan mantığın daha yüksek gerçekliği, nihayetinde önemli olan tek şeyi düşünmeye geçildiğinde kenara alınmasıdır.⁵¹

İbn Tufeyl'in, mantığı felsefe faaliyetinden dışlaması, hakiki tarihi filozofların izlediği yolu -kavramsal analiz, diyalektik tartışma, bilginin tanıtlayıcı tasımlar şeklinde tertibi, safsatalarının köklerinin bulunup sökülmesi- terk edip ikinci bir yol izleme sonucunu doğurur. Bu tutum, her şey bir yana, felsefe tasarısının İslam dünyasında bir 'süregiden sohbet' tarzı meydana getirdiği gerçeğini karartır. Metnin, tabii ki kasten, bıraktığı izlenimde Hay bir dizi önermeyi keşfeder ve bunları okurlar için kabataslak resmeder. Bu önermeler, temiz bir kafa ve asgari önyargıyla yaklaşması şartıyla her saygın filozofun ulaşacağı ve dünya, nefis, ayrıca Tanrı hakkındaki önermelerdir. Bazı durumlarda bu tutum, bilgili okurların kolay bir uzlaştırma olmadığını göreceği şekilde (Galenosçu ve Aristotelesçi psikoloji örnekleri için bk. Richter-Bernburg 1996), farklılıkları örtbas etme anlamına gelir. İbn Tufeyl'in ihtilafı olarak bıraktığı birçok felsefi mesele -kendiliğinden üreme, dünyanın ezeliyeti, bireysel ölümsüzlük- on ikinci yüzyıl entelektüel yaşamında iyi bilinen karşıtlıklardır. Ancak bu örneklerin her birinde, İbn Tufeyl'in felsefi bilgeliği tutarlı ve büyük ölçüde türdeş bir gelenek olarak sunmasına izin veren özel bir yordam işletilmiştir.

FİZİK VE METAFİZİK

Hay b. Yakzân demek ki, kapsayıcı anlatısından dolayı felsefenin gidimli ve delil getirici boyutunu gizlemeye eğilimlidir. Olumlu tarafındaysa, bu inceleme okuru kahramanın gelişimine dâhil ederek keşif ve

51 İbn Tufeyl'in bu noktada İbn Sînâ'dan uzaklığını ölçmek için şunu düşünebiliriz; Hay'a göre "duyuyla algılanabilir şeyler bütünsel olarak, kişinin" daha yüce şeyleri "müşahade etmesini engelleyen perdelerdir" (*hucûb*); Hay, 108.2-3 ve krş. 99.10-11. Deneyim bu yüce gerçeklikten söz ettiği zaman kişinin, daha çok dilbilgisi düzeyinde -zira gündelik terimler bu yüce gerçekliğe hiçbir şekilde uygulanamaz- çelişkiye ve tahrife düşmesi kaçınılmazdır (bk. aşağıda 11.4 numaralı bölüm).

bilgi ediniminde yaşanacak neşeden onun da etkin şekilde pay almasını sağlar. Dünyaya Hay'ın gözünden baktığımızda tikel dünyevi olguların canlı tasvirlerinden yapıma bir yığın elde ederiz, özellikle de hayvanların yaşamlarına dair; boynuzu olmayan geyik (35), eşlerini gömen kuzgunlar (46), hayvanların karınlarındaki mikro organizmalar (80), hayvanların uyarı, çiftleşme ve korunma amacıyla çıkardığı kasti sesler (34). Bu tasvirlerin çoğu zaten mevcut olan hem dini hem de din dışı, Arap edebiyatından ve halk kültüründen seçip alınmıştır. Ancak İbn Tufeyl'in, hikâyesine küçük süslemeler ilave etmekten hoşlandığı açıktır, mesela bebek Hay'ı büyüten dişi geyik Hay'a memesinden emme izni vermekle kalmamış, zamanı gelince çocuğu meyve ağaçlarına yönlendirip sert kabuklu meyvelerin kabuklarını kırarak onu süttten kesmiştir (33-34).

Bazen öz-çıkarma çıkarsız gözlem çatışır, mesela Hay kuşların yuva yapma adetlerinden ilham alıp kendi malları için bir ardiye yapmaya başladığında olan budur (53). Hay'ın diğer hayvanların sahip olduğu doğal silahlardan, savunma araçlarından ve edep yerlerini örten şeylerden mahrum olduğu için yaktığı ağıt (35-37) daha sonra ellerinin eşsiz biçimde çok yönlü, yani neredeyse her şey yapabilecek bir yapıda oluşunu, dolaşısıyla tasarlanmış zanaat bakımından eksiliği hissedilen her şeyi telafi edebileceğini fark etmesiyle dengelenir (54; krş. Galen, *De usu partium*, 1:2-6). Hay elleriyle önce kendini yapraklarla örter, ardından ip örmeyi ve kenevirden elbise yapmayı öğrenir. O, ellerini ayrıca yavaş yavaş çevresinin denetimini üstlenmek için de kullanır, mesela silahlar yapar (53-54), yabani atları ve eşekleri evcilleştirir, ayrıca onlara binmeyi kolaylaştırmak için yular ve eyer yapar (54-55; Hay yumurtlamaları için kümes hayvanları da bakar). Araçsal çıkarla yeni başlayan kuramsal ilgilerin çakıştığı bir başka örnekte, çalılıkta çıkan bir yangınla tesadüfen karşılaşma Hay'ın önce ateşi besleyip korumasına, ardından kızarmış balığın leziz oluşunu anlamasına yol açmıştır ki, bu son durum da Hay'ın usta bir avcı ve balıkçı olmasıyla sonuçlanacaktır. Bu süreçte Hay ayrıca, sevdiklerinin en iyisi olup güneşe benzettiği ateşle yıldızların yapıldığı madde arasında bir akrabalık varsayımına ulaşır (47-49).

Hay, ölümle karşılaştığı iki erken vaka aracılığıyla daha derin sorular üzerine derin düşünmeye sürüklenir; ilk olarak, onu evlat edinen anasının son nefesini verişinde (38-45) ve ardından Hay'ın gıda olarak kullandığı

hayvanların kesiminde (49-52). Ölümle ilk karşılaşma, önce oldukça sarsıcı ve duygusal kelimelerle ifade edilmişken kısa süre sonra geyiğin bedene can verenin ne olduğuna dair çıkarsız bir meraka dönüşür (Kukkonen 2008, 190-191, 193-194). Hay, geyiğin göğsünü teşrih edip ayrıntılı şekilde inceledikten sonra iki önemli vargıya ulaşır; a) kalp, canlılık faaliyetlerinin kaynağı olan merkezdir (42-44), b) geyiğin faaliyetlerinden sorumlu olan ilkeyle, kalpte meskûn olup hayvanın damarlarında dolaşan ancak ölümle birlikte bedeni terk eden ilke aynıdır (44-45, krş. 52.10-14). Hay, kendisine yarenlik eden ve günlerini birlikte geçirdiği her geyiğin ortak bir biçim ve şekle (*sûrat* ve *şekl*) sahip olduğunu gözlemler, ayrıca buradan dişi geyiğe can veren ilkeyle tüm geyiklere can veren ilkenin de aynı olduğunu çıkarır (46); daha sonra yakaladığı bir hayvan üzerinde yaptığı deneylerde, hayvanları canlı kılan bu yakın ilkeyi yaşamsal ısı (49-50) ve ruh ile özdeşleştirir (*rûh*; 51-52).

Bir dizi tıbbi deneyin tatbikini andıran bir süreçte, defalarca yaptığı teşrihler ve denek hayvanları üzerindeki deneyler sayesinde Hay bu meselelerde en büyük natüralistler (*tabi'yyûn*; İbn Tufeyl'in kastı tıp uzmanlarıdır) gibi yoğun bir şekilde kuramsal düşünen ve muhakeme yapan biri haline gelebilmiştir (50.13-51.2 ve bk. 32.10-11; krş. Al-Ghazâlî, *Munqidh*, 23). Hay, sinir sistemini ve bunun beyinle bağlantısını keşfetmiştir mesela (52.5-9); gerçi Hay'ın Galenosçuluk karşıtı kalbin merkeziliği anlayışıyla bunun nasıl uyduğu açıklanmamıştır (Bk. *Hay*, 29.12-32.8 ve Kukkonen 2011, 199-200). Bu yöntemle ulaşılmış bilgi giriş mahiyetinde ve pratikle ilgilidir, ayrıca yararı da tıp biliminin filozofların görüşüne karşı beslediği epistemik hırsla sınırlıdır.⁵² Bu bilgi olsa olsa, sinirlerin, beyin bölmelerinin ve organların yaşamsal ruha ve dolayısıyla bir bütün olarak organizmanın yaşamına nasıl hizmet ettiğine dair bir kavrayışa denk gelir.

Bu somut örneklerle, Aristotelesçi fiziksel evren tasarımı -dört unsur ve tözsel bir biçim olarak doğa mefhumundan (65.7) tutun da daha yalın olan varlığa daha karmaşık biçimler yönelten ve karıştıran gök mekaniğine kadar- iç içe geçmiş kurucu bileşenlerini teşhir etmek üzere

52 Bk. Richter-Bernburg 1996; Forcada (2011), burada İbn Bâcce'yle karşılaştırmalı olarak aydınlatıcı bir nokta sunuluyor. İbn Tufeyl'in hamisi halife Ebû Yakûb'un kuramsal çalışmalarına tıpla başladığı tahmin ediliyor, bu konu için bk. al-Marrākushî, *Mu'jib*, 170-171.

perde yavaş yavaş aralanır. İbn Tufeyl Hay'a, çokluktan çıkarılmış birlik delilini, tersine işletilmiş bu Yeni-Platoncu delil getirmeyi takip ettirir (55-61); ancak diğer yandan Hay, bu delil getirmeyi bazı aşkın ilkelerle sonuçlanacak şekilde kullanmak yerine bu aşamada sadece cisimler olarak cisimleri neyin bir kıldığını düşünür (60-61). Hay'ın maceraları, böylece onu ilk başta duyuyula algılanabilir tözün ilkelerine yönlendirir.

Hay'ın, cisimselliğin tanımlayıcı ilk özelliği olarak uzamda üç boyutlu yer kaplamaya işaret etmesi (70-72) İbn Tufeyl'in bu meselede, himayesine aldığı İbn Rüşd'e karşı İbn Sînâ'nın tarafında olduğunu düşündürür (bk. Hyman 1965). İbn Tufeyl, Hay'ın hayal yetisini soyut bir cisim mefhumundan geriye çektirirken, bir yandan da bu durumun bizzat kavramdan ziyade hayal yetisindeki temsille ilişkili bir sorun olduğunu sezdirir (72). *Hay*'daki akıl yürütmelerin en karmaşıklarından birinde, ki İbn Tufeyl kahramanını bu akıl yürütme için usulü dairesinde kutlar, fiziksel evrenin ve onun küresel şeklinin sonlu büyüklüğü saptanır (76-79). Astronomiyle ilgili spekülasyon alanında (79-80) daha çok başarı elde edildiğinden emin olabiliriz; tüm evrenin tek bir canlı olarak görülebilir olması (80-81), yani hiç değilse soyut biçimde, cisimler olarak cisimlerin sonlu toplamı şeklinde düşünülebilir olması şimdilik yeterlidir.⁵³ Evrenin sonluluğu önemlidir, çünkü bu yaklaşım evrenin, kendisi ezeli olsa bile aşkın bir nedene bağlı olması iddiasında kullanılabilir. Eğer sonlu bir cismin yalnızca sonlu bir gücü olabilirse ve cisimler toplamı ancak sonlu bir büyüklüğe denk geliyorsa o halde evreni sonsuz hareket içinde tutması için ihtiyaç duyulan sonsuz güç fiziksel cisimler sisteminin dışından devşirilmelidir (83-85). Ezeli-ebedi hareketin aşkın ve etkin ilkesi için getirilen bu kanıt, Aristoteles'in *Fizik*'indeki (VIII.6-10) delil getirmenin türevidir; bu delil getirmenin biçimlendirilme tarzı bize çok önemli bir şey söyler. *Hay*'da, fizikten metafiziğe kayış natüralizmden teolojiye geçiş gibi görünür, zira bu yeni yaklaşım varlığa dair bir mülahazaya pek benzemez. İbn Tufeyl daha sonra, her şeyin kesintisizce ve özsel olarak ilk nedene bağlı olduğunu överken oldukça memnun olsa da (88, 133), Tanrı'nın varlığını ilk başta saptayan fiziksel kanıttır.

Bu yaklaşım, inançlı bir İbn Sînâci'ya garip biçimde eski moda ve erken dönem Peripatetik gelenekle ilişkili bir yaklaşım olarak görünecektir.

53 Zira İbn Tufeyl'in, evrenin farklı parçalarının farklı cisim parçalarına tekabül edişini canlı şekilde tasviri her şeye rağmen kesinlikle bir mecaz olarak sunulur.

Hay'daki diğer bir kanıtla desteklenen ve John Philoponos'ta, Kindî'de ve içlerinde Gazzâlî de olmak üzere çok sayıda *kelam* teoloğunda benzer şekilde yer alan bu fikir, dünyanın zamansal başlangıcına karşı uzamsal boyutlarını dikkate alan (82-83) temel bir finitizmden kaynaklanır. Burada da aynı şekilde, önce cisimlerin fiziksel gerçekliğini yöneten kuralları anlayarak, ardından tüm bunları Tanrı'dan yadsıyarak bir tanrısallık anlayışına varılabilir. Bu yaklaşım bir anlamda, kelam teolojisinde yapılan bilindik hamleleri izler; *Hay* kelam fiziği ve metafiziğinin yerine, İbn Tufeyl'in çok üstün gördüğü Aristotelesçi bir çerçeve koyar yalnızca. İbn Tufeyl burada, *Hay*'ın yazıldığı sıralarda İslam dünyasının kalbinde olup biten şeye ayak uydurmayan biri gibi görünür; zira Doğuda, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığına dair kanıtları sadece İslam felsefesinde değil Müslüman teolojisinde de hâkimiyetini yitirmişti.

Doğal dünyaya döndüğümüzde *Hay*'ın gelişiminin merkezinde onun, her birine özgü faaliyetler üzerinden gerçekleştirdiği canlılar tasnifi yer alır. Canlılardaki birçok özel farklılığa rağmen duyu algısı ve hareket hepsinde ortaktır (58.1-2), beslenme büyüme de tüm bitkilerde ortaktır (59.5). Benzer şekilde, daha yalın cisimler birbirlerine dönüştükleri için ortak bir doğaya sahiptirler, mesela sıcak olan soğur ve soğuk ısınır, unsurlar yekdiğerine dönüşür (59.12-60.1). Varlıkları güçleri ve yetileri (çoğ. *el-kuvâ*) üzerinden tertip etmek Endülüs metafiziğinde ortak bir tutumdur, zira İbn Bâcce ve İbn Rüşd de aynı tutumu benimsemiştir (Kukkonen, yakında yayımlanacak). İbn Tufeyl buna ek olarak söz konusu belirlemelerin iç içe geçmiş yapısına dikkat çeker; nasıl ki bitkiler cisimlerin tüm genel hususiyetlerini paylaşıyorsa her hayvan da bitkilere özgü yetilere sahiptir.

Hay hemen ardından madde ve biçimin dünyanın yapı kurucu ilkeleri olduğunu keşfeder; bunlar, ruhani dünyanın ışıması şeklinde tarif edilmiştir (64.8). Büyük ölçüde Aristotelesçi hilomorfizmin bilindik bir açıklamasına varacağı düşünülürse bu yaklaşım ilk başta biraz garipsenebilir. Gelgelelim İbn Tufeyl'in kelime seçimi aklında ne olduğunu gösterir; herhangi bir tözsel biçimin meydana gelmesini açıklamak için mutlaka evren dışı bir güce ihtiyaç olduğunu kaçınılmaz şekilde kabule götürecektir bir fizik sunumu söz konusudur burada. Bahsedilen güç Tanrı'dır; tüm biçimlerin varlığa gelmesinin müsebbip ilkesi ve nihai etken nedeni

(*fâil*) olarak dünyanın yaratıcısı olan ve varlıkta sürmesini sağlayan Tanrı (86.4-88.2). Tipik bir geçişle, ilk başta hayvanlara ve bitkilere ait gibi görülen ve Hay'ın kendisine de yüklediği etkinlikler ve güçler başka bir yerden, yani aşkın bir ilkeden taşınmış olarak görülürler artık (61.1-6, 73.9-74.9); mükemmelliğin bu çeşitli biçimleri ilk tanrısal ihsandır (88-89).

'Evreni kuşatmış bir tanrısal güç' mefhumu görünüşe göre, Arap dünyasına Afrodiasiaslı Aleksandros'un *Fi'l-kavl fi mebâdii'l-küll* (*Her Şeyin İlkesi Üzerine*) eseri aracılığıyla girmiş sözde-Aristotelesçi, aslında Stoacı öğeler barındıran *De Mundo* geleneğine aittir. Gerçi bu mefhumun Hay'da yer alması daha ziyade İbn Sînâci taşma yaklaşımının Gazzâlîci bir radikalleştirilmesiyle ilgilidir. İbn Sînâ'da tözsel değişim ve tözsel biçimin meydana gelmesi aşkın bir ilkenin yardımına muhtaçtır. Gayet anlaşılır şekilde İbn Tufeyl (Hay aracılığıyla); tıpkı Endülüslü Aristotelesçilerin inandığı gibi eğer varlık, varlık olarak böyleyse varlığın tüm özsel ve etkin tezahürlerinin izlerinin aşkın bir faile kadar sürülebileceğini iddia eder. (Aşağıda göreceğimiz üzere edilgin potansiyeller bir başka meseledir.) Hay, temelde Yeni-Platoncu bir taşma şemasının zirvesine ulaştığında İbn Tufeyl'in hem Kuran'ın şahitliğine hem de kelimelerine başvurmayı seçmesi gayet önemlidir; Tanrı tüm eylemlerimizin nihai yaratıcısıdır (Kuran, 8:17 [*sic*]) zira sonradan varlığa gelmiş her şeyin bir varlığa getireni olması gerekir (*küllü hâdisin fe-lâ büdde lehû min muhdisin*, Hay, 73.9). Bu dilin seçilmesindeki maksat, felsefi akıl yürütmenin İslam'ın vardığı sonuçlarla özünde aynı sonuçlara varacağına işaret etmektir.

Hay, farklı hayvan türlerini incelerken, genel bir ontoloji üzerinden madde aracılığıyla bireyleşme mefhumunu keşfeder (57; krş. 130.4-5). Endülüs felsefesindeki ana eğilimle bağlantılı olarak Hay da tözsel biçimlerin çokluğunu dillendiren kuramı destekler (Hay, 100-101; bu kuramın İbn Cebiol, İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'de onaylanması konusunda bk. Giovanni 2011, 213-214, 220, 230-231). Daha bileşik varlıklar daha yalın olanlardan inşa edilir. Örneğin:

Tüm dünyevi cisimler -toprak, kaya, madenler, bitkiler, hayvanlar ve latif olmayan diğer tüm cisimler- tek bir biçimi paylaşan tek bir sınıf meydana getirirler ki inişe herhangi bir engel olmadığı sürece bu biçimden aşağı doğru alçalan bir hareket çıkar... bitkiler ve hayvanlar bu sınıfın alt kümesini

oluşturur, çünkü onların bir üst sınıfla ortaklıkları bir başka biçimle takviye edilir; bu biçimden de beslenme ve büyüme çıkar... bu iki faaliyet bitkiler ve hayvanlarda ortaktır. O halde bu iki faaliyet bitkiler ve hayvanlarda ortak olan ve “bitkisel nefis” denilen biçimden çıkmıştır. Bu alt kümenin bir kısmı, yani hayvanlar bitkilerle birinci ve ikinci biçimde ortak olmalarının yanında, ilave bir üçüncü biçime sahiptirler, bu biçimden de bir yerden bir yere hareketle birlikte duyu algısı çıkar (66.9-68.3).

En yüksek biçim yakın türler arasında bir ayrım meydana getirir, ancak bu ayrımın ortaya çıkışı önceki biçimlerin yok olması anlamına gelmez. Aksine bir biçim diğerinin üstüne konmuştur (68.3-7). Bu arada, fiziksel ile metafiziksel arasında köprü olacak anahtar mefhum İbn Tufeyl’in İbn Sînâ’dan alıp temellük ettiği elverişlilik veya uygunluk (*i’tidât, isti’dât*) mefhumudur. (Edilgen bir potansiyel olarak uygunluk kavramı için bk. Kukkonen, yakında yayımlanacak). İbn Tufeyl’in, Hay’ın kendi kendine doğumuyla⁵⁴ başlayan anlatısının çeşitli noktalarında yararlandığı açıklayıcı şemada, unsurların karışımı ve terkibinden oluşan çeşitli fiziksel süreçler farklı biçimleri kabule az ya da çok uygun karışımların yaratımıyla sonuçlanır ki bu karışımlar da daha bileşik karışımların taşıyıcı nesneleri haline gelebilirler (102-103). Buraya kadar, devingen bir ‘biçim’ resmi lehine benzer dönemeçlerden geçerek Hay sonunda şu sonuca varır; “her bir cismin varlığının hakiki doğası yalnızca onun biçiminden, yani onun *belirli hareketlere uygunluğundan* kaynaklanır” (85.6-7, vurgular bana [T.K.] ait).

Ortaya çıkan resimde, birbirlerinden tamamen farklı ontolojik unsurların birbirlerine bağlanması söz konusudur. Doğal bir tözün varlığı onun biçimi üzerinden tanımlanır (Aristoteles ve İbn Rüşd), öte yandan onun fiziksel oluşumu aşkın etkileri edilgen kabul potansiyeline veya uygunluğuna göre belirlenir (İbn Sînâ); şeylerin tanımlanmasına araç olansa onların güçleri veya faaliyetleridir (İbn Bâcce); aynı zamanda tüm bu güçler ve hareketler tanrısal bir kaynaktan çıkmadır, bu kaynak olmadan onlar bir hiçtir (kelam ve sûfî spekülasyonları ya da İbn Sînâ’nın, Gazzâlî’nin gözünden okunan kozmolojik delil getirmesi).

54 Açık ki Hay’ın kendiliğinden doğumu “sudaki Musa” hikâyesini yankılayan bir alternatif açıklamanın tercih edilmesidir (İbn Tufeyl, Hay, 24-6; bk. Kuran 20:37-40 ve Mısır’dan Çıkış 2:1-10).

NEFS VE TANRI

Hay'ın tekrar tekrar dönüp araştırdığı konu nefstir; yani yaşam faaliyetlerinin, özellikle insanlardakilerin açıklanması ve ayrıca insan doğasında, bedenle tecessüm etmiş yaşamın ötesine işaret eden bir şeylerin olup olmadığı sorusu (Kukkonen 2011). Bununla beraber, İbn Tufeyl *Hay*'da felsefi psikoloji konusunda oldukça seçici davranmıştır. Burada elimizde ne varsa onun üzerinden sahip olduğumuz tüm kavrayışları bir araya getirmemiz gerekir. Ancak diğer yandan *Hay*'ın nefis bağlamındaki ilgilerinin, yazarın tüm meşgalesini yansıtmadığını da hatırlarsak iyi olur (İbn Tufeyl'in nefis hakkındaki kayıp kitabı için bk. al-Marrākushī, *Mu'jib*, 172; ayrıca Conrad 1996a, 15 n. 61).

İlk başta bazı önemli ihmallerle başlayalım; daha önce Aristoteles'te ve İbn Tufeyl'den önceki büyük Arap filozofların neredeyse hepsinde söz konusu olanın aksine *Hay* hiçbir yerde kendi algı yetilerini sorguturmaz. Bu durumun önemli epistemolojik çağrışımları vardır; *Hay* hiçbir yerde, insanın kişisel gözlemlerden tümel yargılara nasıl geçtiği meselesine işaret etmez, oysa bu soru anlatının bütünsel kalıbından doğal olarak çıkar. Hayal yetisinin sınırlarıyla ilgili birkaç küçük mırıldanma (91.4-5) ve başlarda belleğe yapılan dolaylı bir gönderme, ayrıca duyuyla algılanan nesne mevcudiyetini yitirdikten çok sonra bile daha önce ulaşılmış sezgisel yakınlık ve düşmanlık yargılarının varlığını nasıl sürdürdüğünü (34-35) beyan ederken kullanılan İbn Sînâcı değerlendirme dışında, İbn Sînâ'nın beş iç duyusuna da dikkat çekilmemiştir. *Hay*'ın kendi duyu aygıtına yönelik gözlemleri ancak bu aygıtın yararlılığı sorgulanmaya ve onun neticeleri geride bırakılmaya başladığında odağa oturtulmuştur (93-94), Cisimsel olana bulanmış duyular ve hayal yetisi, ezeli-ebedi olup herhangi bir şeyin sonucu olmayan bir varlık olarak fiziksel olanı tümüyle aşkın şekilde var olan Tanrı hakkında doğru bilgiyi vadedemez (90-92, 105.5-6). Aynı şekilde, iştihâ duyan ve ruh taşıyan parçalar da dâhil olmak üzere nefsin amil yetileri zar zor anılır; *Hay*, bir canlı olduğuna göre "farklı parçalara, farklı güçlere ve çeşitli amaçlara" (107.3-4) sahip olduğunu belirtir, ancak hepsi bu kadardır.

Hay felsefi psikolojiden yalnızca iki konuya gerçekten odaklanır; organik bedenin idare edilmesinde ruhun rolü ve insanın hakiki özü olarak

akıl yetisi. Bunlar psişik etkinliğin iki ucunu, deyim yerindeyse en yüksek ve alçak uçları temsil ederler; ancak burada, müdâhil olan Aristotelesçi yetilerin hilomorfik doğası, ayrıca bunların organizmayı ve onun yaşamını kurmada etkili olan birliği büyük ölçüde ihmal edilip öylece bırakılmıştır. Ruha gelince, *Hay* bu konuda tıbbi ve Peripatetik ruhbilimleri (*pneumatology*) kendine özgü tarzda birbirleriyle uyumlu kılar (bk. Kukkonen 2011, 200-205). Yaşamsal ısı olan ‘ruh aracı,’ unsurların mükemmelen dengelenmiş bir terkibi olması nedeniyle (103.3-4) aşkın ruhu kabul edebilecek, alabilecek bir yapıdadır (65.9-10, 103.10). Yaşamın ilkesi olan asli, hilomorfik bileşimi bir bütün olarak canlı beden değil, aksine bu ikisi kurar. Bedenin aza ve organları tümüyle araçsal bir konuma indirgenmiştir ki burada Galenos’un *De usu partium*’u yankılanır (mesela bk. *Hay*, 51.5-13, 52.12, 60.13). Bedeni tam anlamıyla bir araç olarak görme şeklindeki Platoncu eğilim *Hay*’ın sergilediği ve giderek artan bir ihmâlin boyunduruğuna girer (44-46, 65.12, 92.8-9, 106.8-9). Buna karşın İbn Tufeyl yaşamın taşmasını taşıyan ruhu, Kuran’a gönderme yaparak, Tanrı’nın yüklediği emanetlerden biri şeklinde yüceltir (*er-rûhu hüve min umûrillâh*; 28.2, 28.11-12).

Her ne kadar değişken biçimlerde tezahür etse de ruh her şeye rağmen temel bir şeydir; *Hay*’ın gözlemlediği üzere:

Bir bütün olarak bitki cinsi hakkında düşündükten sonra, bitkilerin büyüme ve beslenme faaliyetlerinde gördüğü bir tür genellik aracılığıyla bunların bir birlik meydana getirdiği yargısına vardı. Ardından *Hay*, zihninde hayvan ve bitki cinslerini birleştirdi, çünkü her iki cinsin de büyüdüğünü ve beslendiğini gördü; bu birleştirme, hayvanların bitkilerde olana ilaveten duyu, algılama ve hareket şeklindeki üstünlüğe sahip olmalarına rağmen gerçekleşti. (Gerçi belki de hayvanların bu üstünlüğüne yakın olan bazı şeyler bitkilerde görülebilir; mesela çiçekler yüzlerini güneşe çevirirken kökleri de besine doğru hareket eder vs.) Bu kafa yorma sayesinde, bitkiler ve hayvanların ortak oldukları bir şey nedeniyle ‘tek bir şey’ meydana getirdikleri *Hay* için açık hale geldi. Ancak bu ortak olunan şey onlardan birinde daha tamamlanmış ve mükemmelken (*etemm* ve *ekmel*) diğerinde bir şekilde engel-

lenmiş bir yapıdadır; tıpkı tek bir şey olduğu halde bir kısmı aktığı ve diğer kısmı donduğu için ikiye bölünen su gibi (Hay, 59.2-11).

Bu yaklaşımın bir bölümü kesinlikle Aristotelesçidir; zira sahip olduğu güçleri ve faaliyetleri birleyen ve kapsayan şey tek bir canlı varlıktır. (Bu, yukarıda ima edilen, tözsel biçimlerin çokluğunu savunan kuramın gücünü bir şekilde azaltır.) O dönemde Aristotelesçi yetiler psikolojisi daha genel olarak, yani bitkisel faaliyetler psişik yetiler için esas alınan bir alt çizgi sağlar, ardından hayvani güçler bunun üstüne binerek adeta yeni, daha bileşik bir varlık türü meydana getirir, şeklinde öğretildiğinden (çağdaş bir açıklama için bk. İbn Rüşd, *Muhtasar*, 22 el-Ehvâni), İbn Tufeyl de bir varlıkta ne kadar çok faaliyet varsa onun canlılık iddiasının o kadar güçlü olacağını, ayrıca tüm canlıları kapsayan bir ve tek ruhun ondaki tezahürünün o kadar açık olacağını söyler (Hay, 100-102). (Ancak tamamıyla yalın olan felekler bu kuralın istisnasıdır; bk. Hay, 100.5-7), Bir başka deyişle bir hayvan, kendisine bazı yeteneklerin ilave edildiği bir bitki değildir; daha ziyade bitki, kendisinde bazı faaliyetlerin engellendiği ve dolayısıyla bunlara sahip olmayan bir hayvandır. Bu yaklaşım, insanı canlıların modeli haline getirir. Gerçekten de İbn Tufeyl'e göre, insanlığın tanrısal yaratımdaki asli niyet ve amacı temsil ettiğini düşünen anlayış Tanrı'nın Âdem'i kendi suretine göre yarattığını dillendiren nübüvvet geleneğinde ima edilmiştir (Hay, 29.6-7). Hayvanlardan bitkilere ve cansız nesnelere kadar, dünyada örnekleri bulunan daha aşağı dereceli yaratıklara evvela bazı unsurların terkibindeki kusur neden olmuştur. Bu yaklaşım, daha kapsamlı olarak Yeni-Platoncu olduğu gibi İbn Sînâcî bir yaklaşımdır; *el-Kânûn fi't-tıbb*'da (I.1.7.2) ortaya konduğu üzere, tanrısal vergiler alıcının kabiliyetlerine göre gelir, ancak bunların yaratıcısının cömertliği her yerde ve her zaman aynı kalır.⁵⁵ Demek ki Hay'ın kendi kendine doğumu yaşayan canlılarla kısıtlı olmayan çok daha genel bir metafiziksel mekanizmin kendine has örneklerinden biridir.

55 Bu ilke hakkında daha fazla değini için bk. Kukkonen (yakında yayımlanacak). *De Anima*'ya yazdığı büyük şerhinde İbn Rüşd, bir delil getirme sunmasa da, benzer şekilde şöyle düşünür; doğanın, yaşamın tüm örneklerinde tahakkuk ettirmeye çalıştığı şey akıl sahibi canlıdır (II, şerh 32). Benim İbn Tufeyl'in görüşü olarak tarif ettiğim noktayı Fazlur Rahman (1952, 110-111) İbn Sînâ'nın *en-Necât*'ındaki zor bir pasajdan ayıklayarak açıklar (*Necât*, 189-91; ayrıca bk. *De Anima*, 5.6, 258-261).

Akla gelince, *Hay* onun gayri cismaniliği ve ölümsüzlüğü lehindeki bazı geleneksel delil getirmeleri sayıp döker (92-93). İbn Tufeyl, aklın gücü herhangi bir bedensel organa ihtiyaç duymadığından (205.6, 121.3-10) aklın bir yeti olarak ancak mecazen adlandırılabilceğini öne sürer, ayrıca *Hay*'ı bilen, bilinen ve bilme eyleminin aynı olduğunu iddia eden kurama vardırır (105.7-8). Maddi olmayan bir varlığı kavrayan herhangi bir gücün kendisinin de gayri maddi olması gerektiği anlayışıyla birlikte bu düşünce *Hay*'ın en tartışmalı atılımına zemin hazırlar; tanrısallığı coşkuyla temaşa ettiğinde *Hay*'ın kişisel benlik bilincinin sönüp gittiği o vecd haline (*fenâ*, 108.12).

İnsan yaşamı için temaşanın asli oluşu önce Aristoteles'in *ergon* delilinin bir türevi aracılığıyla vazedilir, burada *Hay* insanlığın büyük varlık zincirindeki konumunu belirler. Ay altı dünyası içinden zorunlu varlığın bilincinde olma ve bu yüce varlığı temaşa etme kabiliyetindeki tek canlı olması, *Hay*'ın özel görevini ve buna uygun arayışı doğurur (104.6-11; burada, *Hay*'ın bu noktaya varıncaya kadar sürdürdüğü şu fiziksel gerçekliğe yönelik akıl yürütmeyele gerçekleştirilmiş bir araştırma türü değil temaşa söz konusudur). Aşkın nesnelere bilişsel açıdan ulaşmak ise 'benzeri benzer olan bilir' ilkesi gereğince onlarla özsel bir akrabalığı akla getirir. Eksik olsa bile şaşırtıcı bir İbn Sînâ yankısıyla, mükemmelen şeffaf olan bir öz farkındalığa dönüşen mükemmel farkındalık aracılığıyla *Hay*, eylemleri tümüyle kendi kendine gönderme yapan zorunlu varlığa benzer. Tanrı'nın bütün varlık tarzı "düşünenmeyi düşüneni düşünme"den ibarettir (Aristoteles, *Metafizik* XII.9); fazlasıyla simetrik olmayan bir geçişle, *Hay*'ın Tanrı gibi olma çabaları kendi bilincinin, kendilik duygusunu tümünden yitirecek kadar, tanrısal olanın ilksel bilgisinde eriyip kaybolmasıyla sonuçlanır.

Hay bu deneyimsel bilgidir (*marifet*) önce ilk nedenin doğasına dair bazı akli kavrayışlar elde etmişti zaten. *Hay*'ın teolojik soruşturmalarının ana sonucu Tanrı'nın olumlu mükemmelliklerin hepsine sahip olması ve O'nun her türlü ihtiyaçtan azade olmasıdır. Burada olumsuz veçhe olumlu veçheye baskın çıkar gibidir; Tanrı mükemmelliğin, iyiliğin ve güzelliğin bile ötesindedir (94.10-13). *Hay*, Gazzâlî'nin *Mışkâtü'l-envâr*'ı örneğini izleyerek Tanrı'ya, basitçe cisimselliğin ve tüm cisimsel çağrışımların reddi şeklinde, bir olumsuzlama yaklaşımını (*tenzih*) ortaya koyar (*Hay*,

118.2). Tanrı'da sıfatların olumlanmasına (*isbât*) baktığımızda İbn Tufeyl sadece bilgi, güç ve bilgeliğin adını verir; Hay, tüm bu sıfatların Tanrı'nın özünün hakiki doğasına ve mutlak birliğine irca edilebileceğini iddia ederek bunların araştırılmasına ilgi göstermez (118.6). Bu tutum bir yandan Muvahhidlerin erken dönem teolojisindeki Mutezile çeşnisini aydınlatırken, bir yandan da sıfatların uyandırdığı 'gelişigüzel doğa' izlenimini açıklar.

Hay'ın, cisimsel çokluktan cisimsel olmayan birliğe basitçe geçiş şeklindeki olumsuzlamacı tanımlaması birden çok amaca hizmet eder. Bu yaklaşım ilk olarak, kitabın tam da ihtilaflı bölgelere saptığı anda *Hay*'ın ortodoks Muvahhid itikadını gösterir ve ikinci olarak, İbn Tufeyl'in şu düşünceyi savunmasına imkân tanır; onun, yani *Hay*'ın veya daha kötü şöhretli sûfîlerin *unio mystica* halinde vardıkları çelişkili ve yer yer saldırgan olabilen tarifler kaçınılmazdır. Söz konusu tariflerin bu yapısı, nesnesini birleştirici bir edimde kavrayan göksel biliş ile her ikisi de duyuyula algılanabilir tikellerden tümel anlamların soyutlanmasıyla elde edilmiş dünyevi dil ve kavramlar arasındaki uyuşmazlıktan doğar.⁵⁶ Nihayet, sonraki aşamada İbn Tufeyl, *Hay*'ın (ve muhtemelen herhangi bir filozofun) fevkalade bulgularını sıradan insanlara aktarmayı denediğinde neden başarısız olduğunu açıklamak için insanların çoğunun cisimsel olanın ötesine geçemediği yetersizliğini yardıma çağırabilecektir.

İbn Tufeyl *Hay*'ın bu vecd halini göstermekle, tam da İbn Sînâ'nın doğu felsefesi dediği mefhumu düşünürken bizzat kendisinin de deneyimlediği neşveyi yankılama niyetindedir; o halde işte burası *Hay*'ın ve muhayyel okurun zirveye ulaştığı yerdir. *Hay*'ın yukarıdan aşağı inen ve kırılan tanrısal ışık görüsünde perdeleri kaldırılan şey İbn Sînâ'nın göksel akıllar, nefsler ve bedenlerden oluşan üçlü taşma şemasının temelleridir (*Hay*, 127-129; bk. Avicenna, *Healing: Metaphysics* IX.1-5). Göksel hiyerarşinin alt basamağında yetmiş bin yüzü olan bir varlık bulunur, bu yüzlerin her birinde yetmiş bin ağız, bu ağızların her birinde yetmiş bin dil vardır ve bu dillerin hepsi Tanrı'ya hamd eder (*Hay*, 129-130). Bu canavar

56 *Hay*, 126.8-12 ve bk. 130.10-11, zira kutsal metinlerin desteklediği "hiçbir gözün göremeyeceği, hiçbir kulağın işitemeyeceği" şeyin mefhumu tarif edilemez. Hallâc'a ve Bâyezid-i Bistâmî'ye nispet edilen kötü şöhretli bazı deyişler, görünüşe göre Gazzâlî örneği izlenerek *Hay*'da (4) da alıntılanır. Kimse tanrısal deneyimlerini kelimelere dökmeye kalkışmamalıdır, şeklindeki anlayışı desteklemek için İbn Tufeyl ek olarak Gazzâlî'nin *Münkız*'ından bir şiiri alıntılar; *Hay*, 4.15 ve krş. al-Ghazâlî, *Munqidh*, 40.

benzeri varlık, faal akı ve onun maddi, insani akıllarla birlikte faaliyette bulunuşunu temsil eder. Faal akla tek bir akli faaliyet yüklenir, gelgelelim bu metafiziksel bir faaliyet değildir. Böylece İbn Tufeyl belki de Gazzâlîci bir kalıp üzerinden, her yaratım ediminde söz konusu olan ve doğrudan faaliyette bulunan tanrısal faillîğe vurgu yapmak istiyordur (buna karşın İbn Sînâ, biçimlerin sağlayıcısı -bu terimin *Hay*'da yer almaması gayet çarpıcıdır- olarak faal akla yaratımda aracılık ruhsatı veriyordu).

Hay burada kendisinin de daha az göksel varoluşa ev sahipliği yapan kalabalığın bir üyesi olduğunu yeniden keşfeder (130.3-4); ancak, özünde madde aracılığıyla bireyleşip bir bedene iliştilmiş olsa da şimdi bir akli töz olarak ondan ayrılma kabiliyetine sahiptir (130.4-6 vd). Böylece, *Hay*'daki en çarpıcı İbn Sînâci silsilelerden biri sonucuna ulaşır. Fakat akledilebilir evrenin bu çarpıcı ve apaçık görüsünün, İbn Tufeyl'in kendisini fazlasıyla çarptığını iddia ettiği şu "doğu bilgeliğinin" ana parçası olup olmadığı belirlenemez ve bu konuda merak etmekten başka bir şey gelmez elden. Eğer parçasıysa onun asli bileşenlerinin İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sının psikoloji ve metafizikle ilişkili bölümlerinde, ayrıca *İşârât*'ın bu görünümün sûfi marifet mefhumuyla aynı düzeye getirilme araçlarını sağlayan son bölümünde (aynı şekilde Gazzâlî'nin *Esmâü'l-Husnâ*'sında ve *Mişkâtü'l-en-vâr*'ında) nasıl böyle kolayca ulaşılabilir oluşuna dikkat edilmelidir.

AHLAK VE DİN

Mükemmeliyetçi bir ontolojiyle (mükemmeliyetçiliğe uygun gerçekliği arayan bir ontolojiyle) ve eudaimonist bir ahlakla donatılmış Hay, kendini tümüyle gerçekleştirmiş insanın tüm gücünü ilk ilkelerin bağımsız ve biteviye temasına adanmış biri olduğu tespitine ulaşır. Öte yandan, Hay'ın kendi deneyimi ve kendi doğalarını bu şekilde tümünden gerçekleştirmekten aciz olan insanlarla ilişkisi düşünülürse bu öyle kolay bir mesele değildir. *Hay*'ın ahlakı konusunda kilit sayılabilecek bir pasajda kendi kendini eğitmiş filozof kendinde, gerçekliğin üç ana veçhesiyle -dünyevi, göksel ve aşkınsal- temel bir yakınlık keşfeder ve bu veçhelerden her birinin kendine uygun istihkakına sahip olduğunu belirler (106-7). Bu yaklaşımsa, Hay'ın tanrısal görüye erişmesi için hazırlık olarak tarif edilen ve açıkça, bu görü için bir eğitim usulü olarak sunulan meşhur "üç taklit"ini doğurur.

1. Hay, bedeninin korunması ilkesine dayanan, ince ince örülmüş bir perhiz düzeni kursa bile, bir yandan da asgari dikkatle üstesinden gelebilmek için bedeninin ihtiyaçlarını ve zahmetli bir mecburiyet olarak onun korunmasını tasvir eder (113.5-7). Birinin eylemleri uğruna mümkün olduğunca az organizmanın yaşamı sonlanmalıdır, fakat daha bileşik organizmaların yaşamı daha yalın olanlarınkinden değerlidir; nihayetinde Hay, mükemmel canlı olarak kendi varlığını koruması için yalnız zorunlu ölçüde et ve yumurta tüketme hakkına sahip olduğu sonucuna varır. Bu ölçünün dışında Hay, olgun meyvelerle ya da bunu bulamadığı takdirde besleyici tohumlar ve hareketsiz büyüyen bitkilerle yetinecektir (110-112).

2. Göksel cisimleri taklit çok daha karmaşık bir görevdir, çünkü biz-zat feleklerin de üç veçhesi vardır; onlar nurani ve saf cisimlerdir, onların dairesel hareketleri kendilerini duyuyula algılanabilir evrenin bakıcısı haline getirir, onların (daha önce 98-99'da incelenen) akli veçheleri ise zorunlu varlığın daima, kesintisizce farkında olmalarını sağlar. Buna göre Hay, katı bedensel temizliği koruma, bitkilere ve hayvanlara tüm potansiyellerini gerçekleştirmede yardım etme, gezinmelerle ve bir dairenin etrafında derviş gibi dönme işiyle meşgul olma, (bu dairesel dönüşlerinin yardımıyla) temaşa edimine dış dünyayı sokmama peşindedir (113-117).

3. Son anılan görev Hay'ın üçüncü taklidine, yani filozofun akledilebilir evrene benzerliğini fiili hale getiren bu taklide dönüşür. Bu da maddi olanın uzaklığı ve zorunlu varlığa dair bilginin mükemmelleşmesi haline gelir (117-118). Başka bir yerde şunu iddia etmiştim; Hay'ın ilgilerindeki yön değişikliği, yani ay altı dünyada var olanların -Tanrı'nın inayetiyle gelen- bakımını üstlenme kaygısından daha yüksek ilkelere doğru çıkarsız bir dönüş şeklindeki bu son yön değişikliği etken nedensellik tarzından yüce varlığın ereksel neden ve taklidin nesnesi olarak iş gördüğü bir hale geçişi temsil eder (Kukkonen 2008, 197-200). Başka bir tarzda tarif edilmesine rağmen burada aslında, İbn Sînâ düşüncesinde yer alan şu meşhur 'aklın yüzleri'nden biri, yani aklın aşağıya dönük olup dünyevi işleri yöneten yüzü, aklın bir başka yüzüyle, yani akledilebilirleri yukarıdan alan yüzüyle değiştirilmiştir (*De Anima*, I.5, 47.8-18; *Necât*, 163-165). Bu ikisi, Aristoteles ahlakındaki etkin yaşam ve temaşa yaşamına, ayrıca bunlarla uyuşan iki akıl türüne, yani kuramsal ve pratik akıllara tekabül eder. Burada, ikinci tür yaşamın doğası gereği üstün olması dışında bir sorun yoktur; sonuç olarak, Hay'ın tanrısal cömertliğin tüm yaratılmışlara yayılmasına

yönelik eski uğraşları hayranlık uyandıran ifadelerle tasvir edilse bile şimdi tüm bu çabalâr bir kenara konmuştur.

Sûfî bakış açısıyla bakıldığında, Hay'ın gelişen pratiğinde birkaç hayati özellik vardır. Onlardan biri elbette, Hay'ın gelişiminin bir üstat olmadan meydana gelmesiyken bir diğeri görece acısız gerçekleşmesidir. Hay, gıda tüketimini en aza indirmeye ve dünyevi ilgileri, kaygıları ardında bırakmaya karar verir. Bu tutum, sûfilerin maişet konusunda Tanrı'ya güvenme tarzlarına benzer. (İbn Tufeyl'in *tevekkül* konusundaki en yakın kaynakları için bk. Gazzâlî, *İhyâ*, XXXV, bölüm 2; ayrıca bk. *Hay*, 146-147, burada medeni yaşamın maddi güvenlik takıntısıyla bir karşıtlık çizilir.) Ancak Hay'da daha önceleri bulunan mal saklama alışkanlığı hiçbir yerde yerilmez veya bencil bir maddi bağılıktan kaynaklanıyormuş gibi gösterilmez. İbn Tufeyl, Hay'a bedensel dürtülerini bastırmaya çabalatır, ayrıca bir yerde sûfilerin manevi mücadele (*cihat*) anlayışını yansıtan bir terminoloji seçer; yine de bu tutum, duyu algısıyla gelen malumatı dışarda bırakma ve hayal gücünü çalkalama girişimiyle (116.11-117.7) ya da bazı acil bedensel ihtiyaçları karşılaşmayla (97.5-12) aynı anlama gelir. Hay'ın, kendi bedenindeki yeme, içme ve cinsel ilişki ihtiyacına kızdığı söylenir, ancak ilk iki ihtiyaç her şeye rağmen saf ilkel ihtiyaçlar olarak kabul edilirken üçüncü dürtünün garip bir şekilde iraptan mahalli yoktur. Görünüşe göre Hay'ın herhangi bir cinsel iştihâ kabartmaya asla fırsatı olmamıştır (bk. Richter-Bernburg 1996, 107-109). Öyle veya böyle Hay, tutkuların (*hevâ*) ne olduklarını, yani maddi kazanımın izleri olduklarını anlar anlamaz onlardan zahmetsizce yüz çevirir (95.12-96.4); İbn Tufeyl'in burada çizdiği Hay resminde aşağı dereceli nefsin ahlaki açıdan kınanması ve bu nefse gönderme yapılması söz konusu değildir, zira bunlar ancak daha sonraları, Hay insan toplumunu eleştirirken ortaya çıkacaktır. Felsefi olarak söylemek gerekirse, Yahyâ b. Adî ve Miskeveyh gibi, ayrıca İbn Sînâ gibi daha önceki düşünürlerin haşır neşir olduğu "ahlakın ıslah"ı literatürünün *Hay*'da hiçbir izi yoktur; burada daha dikkat çekici olansa İbn Tufeyl'in Gazzâlî'de yer alan kendini cezalandırma ve kendini kınama temasını (ki Gazzâlî'nin eserlerinde bunların her şeyden fazla önemli olduğu iddia edilir) bastırmasıdır.⁵⁷

57 Titizlikle sürdürdükleri dış gözleme ek olarak Asâl ve Selâmân'ın nefis muhasebesi yaptıklarının ve tutkularına karşı mücadele ettiklerinin söylenmesi dikkate değerdir (137.34). Sûfilerin bu iki merkezi kavramı, kişilik şekillendiren geniş bir eylemler dizisini yasaklar.

Bu durum hiç kuşkusuz Hay'ın ulaştığı iddia edilen mükemmellik derecesini, yani bedensel yapısı ve mizacı tarafından (tıpkı Tanrı'dan ilham edilmiş, sezgisel aydınlanmanın alevlenmiş ışığına daha açık kılındığı gibi) hatalı temayüllere karşı daha dayanıklı kılınan birisini yansıtır. Aynı zamanda Hay'ın ahlaki masumiyeti de kötü alışkanlıkların ve yanlış değerlendirmelerin toplum tarafından öğretildiğini, güçlendirilip takviye edildiğini dillendiren Gazzâlî yaklaşımına İbn Tufeyl yorumunu yansıtıyor olabilir (bk. Kukkonen 2016). Aslına bakılırsa, çok isteyen biri *Hay*'ı sıkça kabul edildiğinden çok daha farklı olan geniş bir düşünce deneyi olarak okuyabilir. İnsan teklerinin, vahye veya bir felsefe ekolüne başvurmaksızın kendine ve evrensel düzene dair tam bir kavrayışa ulaşma yeteneğinde olup olmadığını sormak yerine -açıktır ki bu sorunun cevabı olumlu olacaktır- eser ayrıca böylesi bir başarının ön koşullarına dair soruşturma olarak da görülebilir. Böyle bir kemalin kendi kendine ve rehber olmaksızın meydana gelebilmesi için tahta ne kadar temiz olmalıdır? Görünüşe göre "oldukça" temiz olmalıdır; zira Hay'ın doğal olarak mükemmel olan psikolojik ve ahlaki yapısı yerleşik yanlış kavrayışlardan ve hatalı akıl yürütmelerden azade, besleyici bir ortamla karşılaşmaya muhtaçtır. İbn Sînâ'nın şu "kutsal" biliş tarzı ancak bu koşullar altında azami etkiyle işleyecek ve gerçeklik, ancak bu koşullar altında bireye ne ve nasıl olduğunu sorunsuzca açacaktır.

Bu durum, sonunda insan topluluğuyla ve topluluğun, kanun koyucu tarafından vazedilmiş dini geleneğe dair kavrayışıyla temas ettiğinde Hay'ın yaşadığı hayal kırıklığını açıklamaya yardım eder. Hay, kendisi gibi insan olan bir başka varlıkla ilk kez elli yaşındayken karşılaşır; karşılaştığı bu kişi, kendi başına manevi arayışlarını sürdüren Asâl'dır. Asâl, Hay'ın istisnai özelliklerini anında fark eder ve bir kutsiyet modeli olarak ona özenmeyi arzular, bu durum Hay için yukarıda anılan tarzda ereksel neden olarak iş görme fırsatı yaratır (*Hay*, 144.13-145.4,154.12; görünüşe göre bu yaklaşım İbn Tufeyl'in üstatla mürit arasındaki sûfi ilişkiye dair Yeni-Platoncu açıklamasıdır; bk. Kukkonen 2008, 200-202). Burada, Asâl'ın birilerinden aldığı görüşlerin Hay'ın zor kazanılan bilgeliğiyle nasıl uyumlu kılınacağına dair bir sorun yoktur; zira Asâl, Hay'ın üstün yetkesini derhal kabul eder ve miras aldığı kendi dini inançları alegorik olarak yorumlamaya (*tevil*) hazırdır. Bu esnada Hay ise olduğu haliyle kalır, Asâl'ın ortaya koyduğu hiçbir şeyin, kendi bağımsız akıl yürütmeleleriyle öğrendiği hiçbir şeye karşıt olmadığını basitçe onaylar.

Ancak Hay, Asâl'in cemaatindeki diğer kişilerle karşılaştığında hikâye değişir (bu cemaat tam olarak belirtilmese de geçmişteki kurucuları olarak Tanrı'dan vahiy almış bir kanun koyucuyla birlikte tektanrıci bir topluluğu ziyadesiyle andırır). Bu insanlardan hiçbirisi müesses mefhumları bırakamamış ve peygamberlerinin haberlerine yönelik anlayışlarını pekiştirecek yorumlar kuramamıştır. Bu güçlük karşısında Hay'ın tekrar köşesine çekilmekten başka şansı yoktur; buradaki kötümserlik İbn Bâcce'nin, hasmane bir toplumdaki ayrıkşı otlar (*nevâbit*) ve yabancılar, şeklindeki filozof tasvirini (*Resâil*, 42-43) ve bu şartlar altında, zulme uğramaktansa tecridin daha tercih edilebilir olduğu yönündeki tavsiyesini (90-91) hatırlatıyor. Hay'ın, insani noksanlıklara ve tutucu mezhep bağnazlığına dair hayal kırıklığı dolu izahı açıktır ki Gazzâlî'yi, özellikle de *Mişkâtü'l-envâr*'ın meşhur bir pasajını (152-53) izler. Burada, Asâl ve Selâmân'ın adasındaki insanların, tutkularını tanrıları haline getirdikleri ve salt iştihalarına hizmet ettikleri söylenir (*Hay*, 151.2-4). Onlara ne vaaz ne de belagat ulaşır, diyalektik tartışma ise durumu daha da vahimleştirir.

Şu hâlde İbn Tufeyl, Gazzâlî'nin *İhyâ*'da izlediği yolun aksine mevcut dini uygulamaların içerden ıslahı için herhangi bir umut taşımadığına göre Gazzâlî'den daha kötümserdir. Hay, müesses dinin çoğunluk için barındırdığı tek faydanın bu dünya yaşamıyla ilgili olduğu sonucuna varır; dini yasa (*şeriat*) sıradan insanların doğru biçimde yaşamalarına ve diğerlerinin zararından emin olmalarına imkân tanır (152.5-6). Bu durum, ahiret söz konusu olduğunda çarpıcı biçimde cesur ilanlara yol açar. Aşağı yukarı hayvanlar gibi olduklarından, ölüm bağlamında çoğunluk için umut edilebilecek en iyi şey yokluğa benzer bir şekilde kaybolmalarıdır;⁵⁸ dinin biçimsel emirlerini bile terk edenlere gelince, onları cehennem ateşinin şiddetli hükmü ve azap bekler (131.1-6, 152.8-9). Dolayısıyla İbn Tufeyl Fârâbî'yi ahireti inkârı nedeniyle, bunun umutsuzluğa ve bunalıma

58 Bence Asâl'in arkadaşlarının öngörülen yazgısı şudur; tanrısal meselelerin gerçekliğinden ziyade onları taklide yapışmak. Bu dar görüşlü dindar inananlar böylece kendilerindeki akli potansiyeli çarçur etmişlerdir, ancak ona karşı da savaşımamışlardır ki bu tutumları onları tam olarak sönmemiş olsa bile yine de loş olan bir ışığa ve çözülmeye açık özlere yaklaştırmıştır (131.6-8.) Eğer bu, sıradan insanların erişebileceği "tek kurtuluş yolu" ve onlara dair tek makul umut ise İbn Tufeyl'in bu mesele üzerinde neden durmak istemediği anlaşılabilir. Burada asıl şaşırtıcı olansa devlet sansürünün kendisine bazı şeyleri açıkça yazma izni vermiş olmasıdır.

yol açtığını söyleyerek eleştirdiğinde (14.1-5) asıl kastı bu kuşkların asla kamunun aklına sokulmaması gerektiğini beyandır; Hay, yeterli donanımı olmayanlarda bidat veya spekülasyona karşı sertçe uyarır (153-54). “İnce bir perde”nin arkasında kalan çok az şeyden biri olarak burada kapalı kalanlardan biri de şudur; dinin, sıradan kitleyi (*el-cumhûr’l-avâmm*) yönetmek dışında görünüşe göre kimseye derin bir yararı yoktur. Ne de olsa Hay yüce hakikatlere dair yüce kavrayışına yasadan tümüyle bağımsız olarak ulaşmıştı. O halde İbn Tufeyl, Fârâbî öğretisinin zahiren kınadığı bir başka boyutunu, yani felsefenin -Fârâbî’ye göre hayal yetisinin (*kuvvettün hayâliyyetün*) işleyişinin sonucu olan (14.7-8)- peygamberlikten daha üstün olduğu düşüncesini zımnen benimser. Bu noktada bizler, İbn Tufeyl’e göre de vahyedilmiş dini söz konusu ögenin oluşturup oluşturmadığı konusunda meraka terk edilmiş oluruz.

SONUÇ

Hay b. Yakzân’ın bugün elimizde en az on bir elyazması bulunuyor (Conrad 1996b, 268-271). Kitabın tedavüle girdiği yıl, hekim-yazar İbnü’n-Nefis’in, iki geleneği yani doğal akılla Eş’arî peygamberlik anlayışını uzlaştırmaya çalıştığı (bk. Schacht ve Meyerhof 1968) ve açıktan *Hay*’a öykünen bir eser yazması *Hay*’ın daha en başından İslam dünyasındaki şöhretini gösteriyor. Ancak İbnü’n-Nefis’in eseri, yer yer İbn Tufeyl’e ve *Hay*’a gönderme yapmasına rağmen süratle *Hay*’dan epeyce farklı bir eser haline geliverir. Bu durum muhtemelen *Hay*’ın öğretisi bağlamı kendine özgüllüğüyle yazarının bütünsel anlamda sınırlı verimliliğinin birleşmesi nedeniyledir. Râzî sonrası dönemde, büyük kelim elkitaplarına ve ansiklopedilerine yönelen heyecan düşünülürse İbn Tufeyl oldukça marjinal bir fail gibi görünecektir. Beri yandan geçtiğimiz yüzyılda *Hay* gerçek bir şöhret dalgasının keyfini sürüyordu.

Hay’ın Avrupa düşüncesine etkisi, onu temel bir eser olarak görenlerden tutun da önemsiz bir fantezi olarak gören incelemelere kadar oldukça geniş menzilli birçok çalışmanın konusu olmuştur (geniş kapsamlı bir çalışma için bk. Ben-Zaken 2010). Kıta boyunca tartışmalar yaratan spritüalizmin ihtilafı kıyıları düşünülürse, *Hay* etkisinin on sekizinci yüzyılın ilk döneminde zirveye çıkması pek de şaşırtıcı olmasa gerek. *Hay*’ın değerlendirilmesi bağlamında sonraki dalgalar, Sami Hawi monografisi-

nin (1974) iki parçalı adının da ortaya koyduğu üzere, İslami natüralizm ve mistisizme doğru yön değiştirmiştir. Ancak bu doğruysa söz konusu ilginç durum bir açıklama bekliyor. Teşekküllü dinle ilişkili soruları bir kenara bırakırsak, *Hay* gerçekten de birbirine yabancı iki bildiriye sahip iki yakası -natüralist ve mistik- olan bir kitap mıdır?

Hay ahiretle ilişkili kaderini fark eder etmez hikâyede keskin bir dönüşün gerçekleştiği inkâr edilemez. Ayrıca Hay'ın Tanrı'ya gittiği yol kitabın niyetleriyle uyumlu olarak, kitabın mevzuu tarafından belirlendiği kadar anlatının gereklerince de belirlenmiştir. Bütüncül bir *Hay* okumasından çıkacak gerçeklik resmi, Fârâbî'de, İbn Sînâ'da veya Gazzâlî'de bulunabilecek gerçeklik resminden aşırı derecede farklı olmayacaktır. Gelgelelim İbn Tufeyl'in meseleye aşağıdan yukarı ilerleyen bir tarzda yaklaşması onun eserini, mesela Fârâbî'nin *el-Medinetü'l-fâzıla* veya *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de (bu kitapların ikisi de *Hay*'da anılır; 13.12-14) tercih ettiği yukarıdan aşağıya ilerleyen sunumdan farklılaştırır. Bu düzenleme ilkesinin bir tesadüf olması pek mümkün değildir. Zira İbn Tufeyl'e göre bu düzen, neredeysek oradan başlamanız gerektiğini gösterir ve gerçeklik kavrayışımızı oradan inşa eder (krş. Aristoteles, *Fizik* I.1).

Dahası, tanrısal bölgeye girildiğinde tüm dünyevi çağrışımların geride bırakılması gerekiyorsa bile, bu türden bir negatif teoloji faaliyeti kısmen, çeşitli şeylerin Tanrı'dan yadsınmasıyla elde edilen kesinlikten türer. Tıpkı Hay'ın yaptığı gibi sonuç çıkarmak gerekirse, Tanrı'nın bir cisim olmayışı, hem kelimeler literatüründe sapkın görüşleri ele alan geleneksel kitaplara hem de Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'ına (İbn Tufeyl'in açıkça itimat ettiği bir eser) göre, Müslüman ortodoksisinin inşasında bir anlamda yalnızca ilk ve en temel olan adımdır. Buna ilaveten cisim olmanın tam olarak ne anlama geldiğine de açıklık kazandırılmalıdır. Ayrıca bu görev için özellikle kelimeler atomculuğunu kenara koyup didaktik bir yaklaşım benimsemek doğanın hilomorfik yapısını; (Endülüslüler'in 'güçler'e yaptığı vurguyla ilave bir ivme kazanan süreçle birlikte) Peripatetiklerce perdelerinin kaldırıldığı varsayılan bu yapıyı okurun derinden keşfetmesini sağlayarak yardımcı olabilir. Ay altı varlıklarının yapısını neyin oluşturduğu konusunda kapsamlı bir araştırma, Tanrı'nın zenginliğinden çıkan şu zengin taşmayı gerektiği şekilde değerlendirmede de fayda sağlayabilir. Taşmanın gerçekleşmesi *Hay*'da, Tanrı'nın varlığına dair delil getirmenin

öncülü olarak yer almaz (88-89); bunun yerine o, bu merhametli tanrısal tesiri bizlerin nasıl geliştireceğine -mesela, tüm doğal türleri koruyarak ve onların büyümesine yardım ederek (110-111, 114-115)- dair kavrayışın temeli olarak *post facto* verilmiştir. Her ne kadar teolojiye dayandırılrsa da (Kukkonen 2008, 191-92), her doğal türün kendi haysiyeti ve yaşamsal amacı olduğunu dillendiren bu cana yakın ekolojik çağrı Hay'ın önünde sonunda, yolun başındaki okura, şimdi burada uygulanabilecek hazır dersler verirken bile vardığı şu dur durak bilmeyen öte dünyalılığı biraz olsun hafifletir. Yazar olarak İbn Tufeyl'in hanesine (bir toplum olarak bizim hanemize değil) yazılacak olan, *Hay*'ın bugün derinden çınlayan bu boyutudur.

KAYNAKÇA

Altmann, Alexander. 1969. "Ibn Bajja on Man's Ultimate Felicity." Alexander Altmann, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*. Londra: Routledge and Kegan Paul, 73-107.

Aristotle. (*Met.*) 1924. *Metaphysics*, ed. William David Ross. Oxford: Clarendon Press.

Aristotle. (*Phys.*) 1936. *Physics*, ed. William David Ross. Oxford: Clarendon Press.

Attar, Samar. 2007. *The Vital Roots of European Enlightenment: Ibn Tufayl's Influence on Modern European Thought*. Lanham, MD: Lexington Books.

Ben- Zaken, Avner. 2010. *Reading "Hayy Ibn Yaqzân": A Cross- Cultural Reading of Autodidacticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Bitrūjī, Nūr al- Dīn Abū Ishāq Ibrāhīm al-. (*Principles*) 1971. *On the Principles of Astronomy*, ed. ve çev. Bernard R. Goldstein. 2 Cilt. New Haven: Yale University Press.

Conrad, Lawrence I. 1995. "An Andalusian Physician at the Court of the Muwahhids: Some Notes on the Public Career of Ibn Tufayl." *Al- Qantara* 16.1: 3-13.

Conrad, Lawrence I. 1996a. "Introduction: The World of Ibn Tufayl." *The World of Ibn Tufayl*, ed. Lawrence I. Conrad, 1-37. Leiden: Brill.

Conrad, Lawrence I., ed. 1996b. *The World of Ibn Tufayl*. Leiden: Brill.

Di Giovanni, Matteo. 2011. "Motifs of Andalusian Philosophy in the Pre- Almohad Age." *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 22: 207-234.

Fletcher, Madeleine. 1991. "The Almohad *Tawhīd*: Theology Which Relies on Logic." *Numen* 38.1: 110-127.

Forcada, Miquel. 2011. "Ibn Bājja on Medicine and Medical Experience." *Arabic Sciences and Philosophy* 21.1: 111-148.

Gauthier, Léon. 1909. *Ibn Thofail: Sa vie, ses oeuvres*. Paris: Ernest Leroux.

Germann, Nadja. 2008. "Philosophizing without Philosophy? On the Concept of Philosophy in Ibn Tufayl's 'Hayy Ibn Yaqzān.'" *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 75.2: 271-301.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. (*İhyâ*) 2011. *İhyâü 'ulûmî'd-dîn*. 10 Cilt. Cide: Dâru'l-Minhâc.

Ghazâlî, Abû Hâmid Muhammad al-. (*Munqidh*) 1969. *Al- Munqidh min al- dalâl*, ed. J. Saliba ve K. 'Ayyād. 2. Baskı. Beyrut: Commission libanaise pour la traduction des chefs- d'oeuvre.

Goodman, Lenn Evan. 2009. *Ibn Tufayl's "Hayy Ibn Yaqzān": A Philosophical Tale*. Chicago: University of Chicago Press.

Gutas, Dimitri. 1994. "Ibn Tufayl on Ibn Sînâ's Eastern Philosophy." *Oriens* 34: 222-241.

Gutas, Dimitri. 2000. "Avicenna's Eastern ("Oriental") Philosophy: Nature, Contents, Transmission." *Arabic Sciences and Philosophy* 10.2: 159-180.

Hawi, Sami S. 1974. *Islamic Naturalism and Mysticism: A Philosophic Study of Ibn Tufayl's "Hayy Ibn Yaqzān"*. Leiden: Brill.

Hyman, Arthur. 1965. "Aristotle's 'First Matter' and Avicenna's and Averroes' 'Corporeal Form.'" *Harry Wolfson Jubilee Volume*, C. 1. Kudüs: American Academy for Jewish Research, 385-406.

Ibn Rushd, Abû l- Walîd M. b. Ahmad (*De Anima*). 1953. *Commentarium magnum in Aristotelis "De anima" libros*, ed. F. S. Crawford. Cambridge, MA: Mediaeval Academy of America.

Ibn Sînâ, Abû 'Alî. (*Canon of Medicine*) 1970. *A Treatise on the "Canon of Medicine" of Avicenna, Incorporating a Translation of the First Book*, çev. Oskar Cameron Gruner. New York: Kelley.

Ibn Sînâ, Abû 'Alî. (*De Anima*) 1959. *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al- Shifâ*, ed. F. Rahman. Oxford: Oxford University Press.

Ibn Sînâ, Abû 'Alî. (*Healing*) 2005. *The Metaphysics of the Healing*, ed. I. Madkûr, çev. M. E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press.

İbn Bâcce, Ebû Bekir Muhammed b. Es-Sâîğ. (*Resâil*) 1968. *Resâilü İbn Bâcce el-ilâhiyye*, ed. M. Fahrî. Beyrut: Dâru'n-Nehâr.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. (*Muhtasar*) 1950. *Telhis [sic: Muhtasar olmalı] fî'n-nefîs*, ed. F. El-Ehvânî. Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-mısrıyye.

İbn Sînâ, Ebû Ali. (*Necât*) 1938. *En-Necât*. Kahire: Muhyiddin Sabrî el-Kürdî.

İbn Tufeyl, Ebû Bekr (*Hay*) 1936. *Hay b. Yaqzân fî esrârî'l-hıkmeti'l-meşrikiyye*, ed. L. Gauthier. 2. Baskı. Beyrut: Imprimerie Catholique.

Kukkonen, Taneli. 2008. "No Man Is an Island: Nature and Neo- Platonic Ethics in *Hayy Ibn Yaqzān*." *Journal of the History of Philosophy* 46.2: 187-204.

Kukkonen, Taneli. 2009. "İbn Tufayl and the Wisdom of the East: On Apprehending the Divine." *Late Antique Epistemology: Other Ways to Truth*, ed. P. Vassilopoulou ve S. R. L. Clark. New York: Palgrave Macmillan, 87-102.

Kukkonen, Taneli. 2011. "Heart, Spirit, Form, Substance: Ibn Tufayl's Psychology." *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/ Twelfth Century*, ed. P. Adamson. Londra: Warburg Institute, 195-214.

Kukkonen, Taneli. 2014. *Ibn Tufayl: Living the Life of Reason*. Oxford: Oneworld.

Kukkonen, Taneli. 2016. "Al- Ghazālī on Error." *Islam and Rationalism: The Impact of Al- Ghazālī*, C. 2, ed. Frank Griffel. Leiden: E. J. Brill, 3-31.

Kukkonen, Taneli, yakında yayımlanacak, "Potentiality in Classical Arabic Thought." *Handbook of Potentiality*, ed. K. Engelhard ve M. Quante. Dordrecht: Springer.

Marrākushī, 'Abd al- Wāhid al- . (al- Mu'jib) 1847. *The History of the Almohades, or Al- Mu'jib fī talkhīs akhbār al- Maghrib*, ed. R. P. A. Dozy. Leiden: E. J. Brill.

Rahman, Fazlur. 1952. *Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitāb al- Najāt, Book II, Chapter VI*. Londra: Oxford University Press.

Richter- Bernburg, Lutz. 1996. "Medicina ancilla philosophiae: Ibn Tufayl's *Hayy ibn Yaqzan*." *The World of Ibn Tufayl*, ed. Lawrence I. Conrad. Leiden: Brill, 90-113.

Sabra, Abdelhamid Ibrahim. 1984. "The Andalusian Revolt against Ptolemaic Astronomy: Averroes and al- Bitrūjī." *Transformation and Tradition in the Sciences*, ed. E. Mendelsohn. Cambridge: Cambridge University Press, 133-153.

Samsó, Julio. 1994. "On al- Bitrūjī and the Hay'a Tradition in al- Andalus." Julio Samsó, *Islamic Astronomy and Medieval Spain*. Aldershot: Ashgate / Variorum Reprints.

Schacht, Joseph ve Max Meyerhof, ed. ve çev., 1968. *The Theologus Autodidactus of Ibn al- Nafīs*. Oxford: Clarendon Press.

Szpiech, Ryan. 2010. "In Search of Ibn Sīnā's 'Oriental Philosophy' in Medieval Castile." *Arabic Sciences and Philosophy* 20.2: 185-206.

Urvoy, Dominique. 1996. "The Rationality of Everyday Life: An Andalusian Tradition?" *The World of Ibn Tufayl*, ed. Lawrence I. Conrad. Leiden: Brill, 38-51.

BÖLÜM XII

SÜHREVERDÎ'NİN *ET-TELVÎHÂTÜ'L- LEVHIYYE VE'L-'ARŞIYYE'Sİ*

İşrâkîlik ile Peripatetik Felsefe İlişkisi

JOHN WALBRIDGE

GİRİŞ

Et-Telvihâtül-levhiyye ve'l-'arşıyye (*Levh ve Arş'tan Gelen Parıldatan İşaretler*) Platoncu bir filozofun yazdığı Peripatetik bir eserdir; Platoncu zirvelere varabileceklere yardım etmek ve maddi dünyadan yüz çevirmekten, bu dünyanın bağlarından azade olmaktan aciz olanlara yetmesi için yazılmış bir eserdir (Suhrawardî, *Illumination*, ¶3). Bu makalenin amacı da bunun ne anlama geldiğini belirlemektir.

Filozof Şehâbeddin Yahyâ b. Emîrek es-Sühreverdî'nin ya da daha sonraki İslam geleneğinde bilindiği şekliyle *Şeyhu'l-İşrâk*'ın yaşamı hakkında söylenecek pek fazla şey yok. Konuyla ilgili kaynaklar bölük pörçük vaziyette, bunlara yönelik günümüz bilimsel çözümlemeleriye her zaman istendiği kadar kusursuz olmuyor. Sühreverdî İran'ın kuzey batısında, adını taşıdığı Sühreverd'de yaklaşık 550/1155 yılında doğdu. Doğum yerine yakın bir şehir olan Merâğa'da Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 609/1210) de hocası olup orta halli şöhrete sahip bir hocadan ders aldı. Ardından, erken dönem eserlerinden birini, *Büstânü'l-kulûb*'ü (*Kalplerin Süslü Bahçesi*) yazacağı İsfahan'da eğitim gördü. Görünüşe göre, hayatının geri kalanını Suriye

ve küçük Anadolu emirliklerinin çeşitli bölgelerinde oradan oraya dolaşarak geçirdi, zira en geniş Peripatetik kitabı olan *el-Meşârî*'in sonunda neredeyse otuzuna geldiğini -muhtemelen 580'lerin başı/1180'lerin ortası- ama oradan oraya gezindiği halde kendine entelektüel bir yaren bulamadığını aktarır (*el-Meşârî*, *el-İlâhiyyât*, 505). Biyografi kaynakları kendisini göçebe bir yaşam süren, hırpani dervişler gibi giyinen ve zaman zaman yeteneklerini büyüleyici şekilde sergileyen biri olarak tasvir eder (Şehrazûrî, *Nüzhet*, 119-129). Hakkındaki çok az sayıdaki kesin tarihlerden biri, *Hikmetül-işrâk*'ın (*İşrâk Felsefesi*) tamamlanma tarihi olan 582 Cemâziyelâhîr'inin son günü/15 Eylül 1186'dır. Sühreverdî bu tarihi Batlamyusçu şu yedi gezegenin sıra dışı birleşimiyle çakıştığı için anar (*Illumination*, ¶279). O, belli bir noktada Suriye'ye gidiş yolu bulmuştur, zira Şam'ı ziyaret ettiğini ve tarih kesin olmamakla beraber yaklaşık 587/1191'de Selahaddin el-Eyyûbî'nin emriyle Halep'te öldürüldüğünü biliyoruz. Sühreverdî'nin, İsmâîlîlik kuşkuları doğuran bir görüşü, yani Tanrı'nın bir başka peygamber daha yaratabileceği görüşünü ortaya atarak daha gelenekçi din adamlarıyla tartıştığı söylenir. Yine muhtemeldir ki uzaktan baş gösteren 3. Haçlı Seferi karşısında Halep'in stratejik önemi de onun suçlu bulunmasında rol oynamıştır (Walbridge 2000, 201-210; Ebû Reyân 1952).

Yaşamı hakkında elimize ulaşan anekdotların çoğu ilginçtir. Bunlardan biyografik açıdan en önemlisini kendi kitapları hakkında bizzat kendisinin yaptığı yorumdan biliyoruz; geleneksel bir İbn Sînâcî eğitimi almasına rağmen, erken dönem kitaplarını yazdıktan sonra Platonculuğa "ihtida etmiş." Sühreverdî bu dönüşünü gördüğü bir rüyanın sonucu olarak tasvir eder. Rüyasında kendisine Aristoteles görünmüş, ona epistemolojinin temel sorunlarından birinin çözümünü söylemiş ve antiklerin -bununla Pythagoras ve Empedokles'ten Platon'a kadar uzanan çizgiyi kasteder- hakiki varislerinin dönemin İbn Sînâcî filozofları değil, sûfiler olduğunu beyan etmiş. Platoncu ideaların varlığını kabulünde mistik deneyim de rol oynamıştır (*Illumination*, ¶166; *et-Telvîhât*, *el-İlâhiyyât*, 1.70-74; İbn Kemmûne, *Şerh*, 3.371-384).

SÜHREVERDÎ'NİN PERİPATETİK ESERLERİ VE İŞRÂKÎ ESERLERİ SORUNU

Sühreverdî bugün en çok, özellikle Farsça'daki, parlak zekâlı alegorileriyle ve bir ışık metafiziği serimleyen, büyük Yeni-Platoncu eseriyle meşhurdur. Söz konusu eser *Hikmetül-işrâk*'tır ve Sühreverdî okuluna

adını -İşrâkî- vermiştir. Sühreverdî *Hikmetü'l-işrâk*'ın girişinde, mistik sezgiye dayalı yeni bir yöntem kullandığı için bu eserin Peripatetik olarak tarif ettiği diğer eserlerinden kopuşu temsil ettiğini söyler. Eser aslında tipik biçimde Yeni-Platoncudur ve Sühreverdî kendini Platoncu gelenekte konumlandırmak için epey zahmet çeker:

Bu kitabı yazmadan önce ve bazı kesintilerin beni kitap üzerine çalışmaktan alıkoyduğu vakitlerde Peripatetikler'in tarzıyla onların ilkelerini özetlediğim kitaplar yazdım. Küçük hacmine rağmen içinde birçok ilkenin özetlendiği *et-Tel-vihâtü'l-levhıyye ve'l-'arşıyye* adlı muhtasar kitap bunlardan biridir. Bundan başka *Lemehât* adlı kitabımı ve bu ikisi dışında, çocukluk dönemimde tertip ettiğim kitapları yazdım. Bu kitap ise başka bir mecra, Peripatetik yoldan [bilgiye] daha yakın, daha düzenli, kavraması daha kolay bir yoldur. Bu yol la bilginin elde edilmesi daha az zahmetlidir. Bu yol bende ilk başta gidimli düşünceyle değil başka bir şekilde doğdu. Sonra bu yöntem için, kendisini düşünmeyi bıraktığımda bile beni hiçbir şeyin kuşkuya düşürmeyeceği bir kanıt aradım (Suhrawardî, *Illumination*, ¶3).

Ardından, olgunluk dönemine ait dört Peripatetik eserin giriş mahiyetinde olduğunu ve mistik sezgiden oluşan İşrâkî felsefenin peşinden gitmek için gerekli manevi kabiliyetlerden yoksun olanlara bu eserlerin yeterli olduğunu açıklar. Bu durum, onun eserlerinde Peripatetik yaklaşımla Platonculuk arasında, yani erken dönem Peripatetik eserleriyle geç dönem Platoncu eserleri arasında ve geç dönem giriş mahiyetindeki Peripatetik eserleriyle yine geç dönem Platoncu eserleri arasında çift katmanlı bir çizgiyi ima eder.

Modern araştırmacılar arasında, edebi değerleri ve kendilerine atfedilen mistik derinlikleri nedeniyle Sühreverdî'nin alegorilerine ve muhtemelen Sühreverdî'nin "gerçek" görüşlerini içermesi nedeniyle *Hikmetü'l-işrâk*'a odaklanma eğilimi yaygındır. Bununla beraber onun Peripatetik eserleri de göz ardı edilmemelidir; bu eserler onun muazzam hacimdeki felsefi yazılarını barındırır ve bazıları *Hikmetü'l-işrâk*'la aynı anda veya ondan bile sonra yazılmıştır, ayrıca kendisinden sonraki Müslüman filozoflarca yaygın bir şekilde okunmuş ve şerh edilmiştir. Üste-

lik *Hikmetül-ısrâk*'ın okunmasında en yaygın yol, bu metnin Peripatetik tarzda yazılmış ve Peripatetik eserleri kullanan şerhleri aracılığıyla okunmasıdır. Sühreverdî'nin en yaygın şekilde okunan Peripatetik eseri *et-Telvihâtül-levhiyye ve'l-'arşıyye*'ye odaklanarak, ayrıca bunun üzerine yazılan kendi notlarının derlemesi olan *Mukâvemât*'a ve kitabın en çok bilinen şerhine bakarak *Hikmetül-ısrâk* ile peripatetik eserler arasındaki felsefi ilişkileri tartışacağım. *Lemehât* ise daha ziyade felsefeye ilk giriş kitabıdır ve burada çok fazla önem arz etmez. *Hikmetül-ısrâk* ile *Telvihât* arasındaki felsefi ilişkileri ele almadan önce Sühreverdî eserlerinin genel yorumuyla ilgili iki meseleyi anmak durumundayım; eserlerin tarihi ve düzeni, ayrıca onların yorumlanmasındaki genel çerçeve.

Eserlerinde tarih belirtme alışkanlığı olmayan Sühreverdî'de *Hikmetül-ısrâk* bu bağlamda bildiğim tek istisnadır ve görünüme göre bizzat kendisinin yazdığı veya yaşarken istinsah edilen hiçbir nüsha günümüze ulaşmamıştır. Şu hâlde, onun eserlerinin yazılma düzenine dair ana kanıtlar; yukarıda alıntılanan pasaj, eserleri arasındaki karşılıklı göndermeler ve ondaki öğretisel değişimin kanıtlarıdır, özellikle eserlerde Platonculuğa dönüşüne dair emarenin bulunup bulunmadığı önemlidir. Sühreverdî'nin, İsrâkilikle uğraşamayacak olanlar için Peripatetik tarzda yazmaya devam ettiğini söylemesi bu söz ögenin değerini fazlasıyla düşürür. O, *Hikmetül-ısrâk*'ta kendi eserlerini bizzat tasnif eder; gençlik dönemi eserleri, olgunluk dönemine ait Peripatetik çalışmalar, *Hikmetül-ısrâk* ve diğer olgunluk eserleri.

1. Gençlik dönemi eserleri yaklaşık olarak 575/1180'den önceye denk gelir: *Heyâkilü'n-nûr*, alegoriler.
2. Olgunluk dönemi Peripatetik eserleri 575/1180'de başlayıp 582/1186 civarı tamamlanır: *Lemahât*, *Telvihât*.
3. *Hikmetül-ısrâk* yaklaşık 579/1183-582/1186.
4. 582/1186'ye varmadan tamamlanan Peripatetik eserleri: *Meşâri'*, *Mukâvemât*.
5. 575-1180-587/1191 arasına tarihlenen diğer kısa eserler: *el-Elvâhü'l-'imâdiyye*.

Lemahât, *Telvihât*, *Meşâri'*, *Mukâvemât* ve *Hikmetül-ısrâk* eserlerinin hepsi birbirlerine karşılıklı göndermeler içerdiği için Sühreverdî'nin bu beş temel eserini şu şekilde düzenleyebiliriz:

Telwihât: Hikmetü'l-îşrâk'tan önce tamamlanmıştır.

Hikmetü'l-îşrâk

Meşâri', Lemahât: Hikmetü'l-îşrâk ile aynı zamanda yazılmış ancak daha sonra tamamlanmıştır.

Mukâvemât: Hikmetü'l-îşrâk ve *el-Meşâri'*in telifinden sonra yazılmıştır.

Şu halde açıktır ki Sühreverdî'nin olgunluk dönemi düşüncesini anlamak için bu eserler birlikte okunmalıdır.

Burada anılacak ikinci mesele benim Sühreverdî eserlerini yorumlama yaklaşımım. Okur, benim Sühreverdî yorumumun Henry Corbin ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi âlimlerce benimsenen yaklaşımdan iki ana açıdan farklı olduğuna dikkat etmelidir. İlk olarak bu yorumcular Sühreverdî'nin kendini antik İran bilgeliğini diriltten biri olarak gördüğünü düşünür. Oysa ben, onun kendini asli olarak Platoncu gördüğüne inanıyorum; her ne kadar burada belli belirsiz tanımlanmış doğu bilgeliğini yardıma çağırma şeklindeki tipik Platoncu tutku söz konusu olsa bile (Walbridge 2000, 2001a; Ziai 1996a). İkinci olarak, onların Sühreverdî öğretilerine dair yorumları mistik ve bâtinî -özellikle daimici bir yapıda(*perennialist*)- iken, (ki Corbin'in *hikmetü'l-îşrâk*'ı *théosophie orientale* [doğu teosofisi] veya *sagesse orientale* [doğu bilgeliği] şeklinde çevirmesi bu tutumun örneğidir) benim görüşüme göre, Sühreverdî, her ne kadar mistisizmin felsefi soruşturmada bir alet olarak nasıl kullanacağı meselesiyle oldukça ilgili olsa da her şeyden önce bir filozoftur. Karşı çıktığım bu noktalar, özellikle Sühreverdî'nin hangi kitaplarına ve düşüncesinin hangi veçhesine vurgu yapılması gerektiği meselesinde büyük yorum farklılığına yol açar. Corbin, Nasr ve bunların takipçileri alegorilerin önemine ve *Hikmetü'l-îşrâk*'ta kullanılan nur terminolojisinin bâtinî yorumuna vurgu yapma eğilimindedir. Ben, alegorilerin ya gençlik dönemine ait ya da mistik, felsefi ve bilimsel ana fikirler için giriş mahiyetinde olduklarını düşünüyorum, zira onlarda Platoncu idealar gibi açık İşrâkî öğretilere gönderme bulunmuyor. *Hikmetü'l-îşrâk* yorumum önümüzdeki sayfalarda daha açık hale gelecek.

HİKMETÜ'L-İŞRÂK'IN İŞRÂKİLİĞİ

Sühreverdî düşüncesini anlayanın merkezi sorunu, açıkça İşrâkîliğin mahiyetini saptamak olduğu açıktır. İşrâkîlik, en azından, *Hikmetü'l-îş-*

*râk'*ta ve daha özel olarak, bu kitapta “İşrâkî” olarak tanımlanan yaklaşık iki düzine önermede ortaya konan öğretilerdir. Üstelik *Hikmetü'l-işrâk'*ta mantığın üçüncü bölümü, yani *sophismata* “İşrâkî ve Peripatetik öğretiler arasındaki” yaklaşık elli adet “muhakemeler” dizisini barındırır. Bunlar çoğunlukla, varlığın doğası, Platoncu idealar, madde kuramı ve mantığın çeşitli teknik hususları gibi meseleler bağlamında İbn Sînâ'ya yöneltilmiş özel eleştirilerdir (Burada kelamın atomculuğu da eleştirilir). Söz konusu İşrâkî öğretiler, ya Sühreverdî'nin zımnen aşılın Peripatetik eserlerinde tartışılmış ya da kendilerine karşı çıkılmıştır. Ayrıca onun Peripatetik eserleri arasında da bir gerilim söz konusudur, mesela *Mukâvemât*, *Tel-vihât'*ı düzeltir. Bu kitaplar da bizzat *Hikmetü'l-işrâk'*ı nasıl anlamamız gerektiğine dair ipuçları verir. *Hikmetü'l-işrâk'*ta yalnızca, bu eserin Peripatetik eserlerin yerini alması kastedilmemiştir; o halde bu durum kitabın vecd dolu dilinin yorumlanmasına ışık tutabilir, ayrıca Sühreverdî öğretilerinin sonraki dönem İslam felsefesi üzerindeki gerçek etkisi hakkında bazı işaretler sunabilir.

Bu makale ekseriyetle, İşrâkî öğretilerden dördünü ve bunların *Tel-vihât'*ta ve ilgili diğer kitaplarda nasıl ele alındığını tartışmaya ayrılmıştır. Beri yandan, önce *Telvihât'*ı ve onun haşiyesi gibi olan *Mukâvemât'*ı tasvir etmek gerekir.

ET-TEL VÎHÂTÜ'L-LEVHIYYE VE'L-'ARŞİYYE VE MUKÂVEMÂT

Et-Telvihâtü'l-levhiyye ve'l-'arşıyye mantık, fizik ve metafizik bölümlerine⁵⁹ ayrılmış orta derecede zor ve makul hacimli -yaklaşık elli beş bin kelime- bir kitaptır. Kitabın dili İbn Sînâ'nın dilidir, zaten görünüşe göre İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât'*ı *Telvihât'a* örnek olmuştur. Kitapta belirli noktalar “Arşla ilişkili” veya “Levhle ilişkili” olarak etiketlenmiştir, fakat İbn Kemmûne (öl. 683/1284) dahi bu terimleri neyin ayırdığını anlamadığını itiraf eder (*Şerh*, 1.330). Eser yedinci/on üçüncü yüzyılda İbn Kemmûne ve Şehrazûrî şerhleriyle popüler olmuştur, elimizdeki birçok

59 *Telvihât'*ın metafizik bölümü eleştirel baskı olarak Henry Corbin tarafından 1945'te, mantık bölümü ise Ali Ekber Feyyâz tarafından 1955'te yayımlanmıştır. Ancak her iki baskı da, İbn Kemmûne'nin *Şerhu't-telvihât'i'l-levhiyye ve'l-'arşıyye*'sinin Necefskuli Habîbî tarafından gerçekleştirilen eleştirel baskısıyla gölgede kalmıştır.

elyazma bu tarihten kalmadır. Ben eserin tamamının veya bazı kısımlarının en az kırk elyazmasından, İbn Kemmûne şerhinin -Kahire'deki Karay Rav Simha Sinagogun'un eski kütüphanesinde muhafaza edilmiş ve İbrani harfleriyle Arapça yazılmış fragmanlar da dâhil olmak üzere (Pourjavady ve Schmidtke 2006, 70, 75-76, 225-227) altmış bir elyazmasından ve Şehrazûrî şerhinin altı adet elyazmasından haberdarım ki bu rakamlar nerdeyse *Hikmetül-işrâk* ve şerhlerinin elimize ulaşmış elyazmaları kadardır. Yine, Molla Sadrâ gibi sonraki dönem yazarları *Telvihât*'ı gayet iyi biliyordu.

Mukâvemât aynı zamanda *Telvihât*'ın *Addendası* veya ona yapılmış ekler (*levâhık*) olarak da bilinir. Sühreverdî bu kitabın, antiklerden kalma meseleler temelinde *Telvihât*'a yönelik bazı düzeltmelerden (*islâh*) ibaret olduğunu açıklar (*Oeuvres*, 1:124). O halde bu kitaptaki niyet *Telvihât* üzerine bir tür İsrâkî şerhtir. Sühreverdî bu malzemenin, düzen ve üslubundan dolayı *Telvihât*'ta yer alamayacağını açıklar. *Mukâvemât*, şerhettiği kitabın yaklaşık dörtte biri veya beşte biri kadardır ve çeşitli hususların, genellikle bir sayfa uzunluğundaki bir pasajın araya soru ve cevaplar serpilmiş açıklamalarından oluşur. Konular genellikle tekniktir ve Sühreverdî'nin ima ettiği gibi *Telvihât*'ın ekseriya orta olan düzeyiyle aynı seviyede değildir. Kitabın nerede, ne zaman, hangi koşullarda yazıldığına dair bir emare yoktur. Bununla beraber *Mukâvemât*, *Telvihât*'ın bir şerhi olduğuna ve bu kitabı *Hikmetül-işrâk*'ın bakış açısıyla şerhettiğine göre, bu iki kitaptan sonra, yani *Hikmetül-işrâk*'ın tamamlandığı 582 Cemâziyelahir'den/1186 Eylül'den sonra yazılmış olmalıdır. *Mukâvemât* ayrıca sık sık alıntılacağı *Meşârî*'den de kesinlikle sonra yazılmıştır. Kitabın bariz şekilde gelişigüzel olan yapısı düşünülürse, metnin ya Sühreverdî'nin bazı sorulara verdiği cevaplardan ya da onun bir *Telvihât* nüshası üzerine yazdığı, görece değeri düşük notlardan derlendiğini sanıyorum. Mantık, fizik ve metafizik şeklindeki bölüm ayrımlarının dışında kitapta bölüm ayrımları yoktur. Metnin yalnızca dört elyazması nüshasını biliyorum ve yalnızca metafizik hakkındaki bölüm yayımlandı. Görece az bulunmasına rağmen İbn Kemmûne ve Şehrazûrî kitaptan haberdardı.

Şârihler, *Hikmetül-işrâk*'ı yorumlamak için Sühreverdî'nin Peripatetik denilen eserlerinden çekinmeden yardım alıyorlar ve bu eserleri yorumlamak için de *Hikmetül-işrâk*'tan yararlanmakta bir sakınca görmü-

yorlardı. Şehrazûrî mesela hem *Hikmetül-işrâk*'a hem de *Telvihât*'a şerh yazmıştır. Molla Sadrâ gibi sonraki dönem yazarlar *Hikmetül-işrâk*'la birlikte Peripatetik kitaplardan da alıntı yapar. Kutbüddin Şirâzî'ye inanırsak, gençlik eserlerinden olan *Heyâkilü'n-nûr* Sühreverdî'nin eserlerinden en çok şerh edileni ve ders kitapları derlemelerinde genellikle yer alanıdır. Kanıtlar henüz iptidai olsa da modern dönem öncesi İslam âlimleri ve şârihler, görünüşe göre, Sühreverdî eserlerini bir bütün olarak görüyor ve *Hikmetül-işrâk*'ın gençlik eserlerini ya da Peripatetik eserleri boşa çıkardığını düşünmüyorlardı.

Nihayet, elyazmalarından gelen deliller de modern dönem öncesi İslam filozoflarının *Hikmetül-işrâk*'ı ve Sühreverdî'nin Peripatetik eserlerini tek bir felsefi tasarının parçası olarak gördüğünü ima eder. Felsefi eserleri arasında elyazmaları en çok bulunan eser, ders kitabı olarak kullanılmış ve giriş mahiyetinde bir Peripatetik eser olduğu anlaşılan *Heyâkilü'n-nûr*'dur; *Hikmetül-işrâk*, daha çok Kutbüddin Şirâzî'nin şerhi içinde ve *Telvihât*, İbn Kemmûne'nin şerhi içinde bulunur. Bugünlerde oldukça popüler olan Farsça alegoriler ise yalnızca -aşağı yukarı- bir düzine elyazmasında yer alır ve görünüşe göre ayrı ayrı istinsah edilmiştir.

Bu noktada İbn Kemmûne ve onun *Telvihât* şerhi hakkında bir şeyler söylenmeli. İbn Kemmûne Bağdatlı bir Yahudi'ydi, ayrıca biraz gizemli bir şahsiyet olan Şemseddin Şehrazûrî ve meşhur bilgin Kutbüddin Şirâzî'yle birlikte yedinci/on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında Sühreverdî eserlerini destekleyip geliştiren üç kişiden biriydi. Sühreverdî eserlerinin alınılmasına yönelik oldukça makul bir açıklama şunu dillendirir; idamından ve müritlerinin dağılıp sağa sola saçılmasından sonra yarım yüzyılı aşkın bir sürede eserleri görmezden gelinmişti ta ki bir Halep seyahatinde İbn Kemmûne tarafından yeniden keşfedilinceye kadar (Langermann 2007; ayrıca bk. Pourjavady ve Schmidtke 2006, 137-138). İbn Kemmûne, keşfinin ardından *et-Tenkîhât fî şerhi't-telvihât* adıyla bilinen *Telvihât* şerhini yazmıştır. Bu şerh muhtemelen Şehrazûrî'nin aynı adı taşıyan şerhinin kaynağıdır. Şehrazûrî ise bir *Hikmetül-işrâk* şerhi yazmıştır ki sonraları Kutbüddin Şirâzî aynı esere yazdığı kendi şerhi için bu eseri kullanacaktır -ya da ondan "intihal yapacaktır" daha doğru kelime sanırım.

İbn Kemmûne *Telvihât* şerhinde Sühreverdî'nin diğer eserlerinden, en çok da *Meşâri'* ve *Hikmetül-işrâk*'tan, sıkça alıntılar yapar. O, *Mukâ-*

*vemâ't*tan da en az bir kere adını anarak alıntı yapar (İbn Kemmûne, *Şerh*, 3.313) ayrıca kitabın bilgili editörü "Sühreverdî'nin diğer eserlerine" olduğu gibi bu eserine de dolaylı gönderme yapan birçok pasaj tespit etmiştir. Görünüşe göre İbn Kemmûne *el-Elvâhül-'imâdiyye*'den de haberdardı. Kendisinin diğer kaynakları İbn Sînâ eserleridir, özellikle *el-İşârât ve't-tenbihât* ve daha az ölçüde *Şifâ*. Dikkatli ve zeki bir şârih olan İbn Kemmûne, Sühreverdî görüşlerinin yeni veya alışılmadık olup geleneksel olmadığı yerleri tespit ederek önce İbn Sînâ'ya karşı, ardından *Hikmetül-ışrâk*'a karşı bir *Telvîhât* okuması yapar. Bu ikinci yaklaşımda İbn Kemmûne, iki eser arasındaki görünür uyumsuzlukları arar veya eserlerden birini diğerini açıklamak için kullanır. Sühreverdî'nin felsefi eserlerinden en hacimlisi olan *Meşârî'* daha sonraları İbn Kemmûne'nin Sühreverdî felsefesindeki muamma ve karmaşıklıkları çözümlediği anahatar olacaktır. İbn Kemmûne, metni genel olarak duygudaşlık kurarak yorumlamaya çalışır.

Burada önemli bir nokta vardır; İbn Kemmûne Sühreverdî eserlerini, olgunluk dönemi Peripatetik eserlerinin ve *Hikmetül-ışrâk*'ın birbirleri aracılığıyla anlaşılabilceği şekilde tutarlı bir bütün olarak düşünüyordu. Aşağıda gelecek incelemeler bu görüşün haklı çıkarılıp çıkarılamayacağını sınayacak.

PERİPATETİK ESERLERLE *HİKMETÜ'L-İŞRÂK* ARASINDAKİ İLİŞKİ

Sühreverdî'nin kendine özgü felsefi görüşüne *hikmetül-ışrâk* veya kısaca *ışrâk* şeklinde gönderme yapmak adet olmuştur. *İşrâkîlik* ne anlama gelir, sorusu bir açıdan yeterince basittir; *İşrâk* mistik deneyimdir veya en azından felsefi kavrayışa götüren mistik deneyimdir ya da felsefi içgörüyeye dayanan mistik deneyim. *Hikmetül-ışrâk*'ın girişinde Sühreverdî *ışrâk*ı *inzivaya çekildiği ve görümler deneyimlediği sırada sezgisi* (zevk) *sayesinde elde ettiği* bir şey olarak, ayrıca "gidimli felsefe"yle (*bahs*) karşılaştırıldığında "sezgisel bir felsefe" olarak tasvir eder (¶¶2, 4). *Meşârî'*nin metafizik bölümünün girişinde "İşrâk senin yolundur ey Allah'ım." ifadesi kullanılır (Suhrawardî, *Oeuvres*, 1:196), ki Kutbüddin Şîrâzî de aynı ifadeyi *Hikmetül-ışrâk* şerhinde kullanır. Sühreverdî'nin *Heyâkilü'n-nûr*'u da benzer bir ifadeyle biter. *İşrâkîlik* ne anlama gelir, sorusuna

verilecek ikinci cevap şöyle olabilir; İshrâkîlik *Hikmetü'l-işrâk*'ta yer alan felsefi sistemdir, zira bu konuda en azından Sühreverdî yeterince açıktır. Eğer *Hikmetü'l-işrâk* Sühreverdî'nin yazdığı tek kitap olsaydı veya diğer kitapları bu kitaba benzeseydi her şey makul derecede açık olurdu ve yalnızca, bu kitabı kendisi üzerinden yorumlama meselesi söz konusu olurdu. Maalesef onun diğer kitapları *Hikmetü'l-işrâk*'a benzemez. Sühreverdî'nin, bir yanda felsefe elkitabı olmak bakımından *Hikmetü'l-işrâk*'a benzeyen Peripatetik kitapları vardır, diğer yanda açıkça mistisizmle ilişkili oldukları halde felsefe eseri olmamak bakımından *Hikmetü'l-işrâk*'tan ayrılan alegorileri vardır.

Aşağıda, Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk*'ta özel olarak “işrâkî” şeklinde etiketlediği öğretileri inceleyeceğim. Tabii nasıl hesaba katılacağına bağlı olarak, kitapta bu şekilde damgalanmış yaklaşık iki düzine öğreti vardır. Bunların çoğu, bağlamın seçik kıldığı başka öğretiler olmakla birlikte, “işrâkî ilke” (*kâ'idetün işrâkiyyetün*) şeklinde veya buna benzer şekilde ifade edilmiştir. Daha sonra bu öğretileri “Peripatetik” eserlerde kendilerine karşılık gelen kısımlarla karşılaştıracam.

Mantık, fizik ve metafizik olmak üzere üç bilime denk düşen üç bölüme ayrılan Peripatetik eserlerin aksine *Hikmetü'l-işrâk* iki bölüme ayrılmıştır; “düşüncenin ilkeleri” ve “İlahi nurlar, nurların nuru, temeller ve Varlık düzeni üzerine.” İlk bölümde mantığa temel bir giriş ve çoğunlukla “Peripatetik öğretilerle İshrâkî öğretiler arasındaki hükümler”den ibaret olan birtakım *sophismata* bulunur. İkinci bölüm ise ontoloji, felsefi teoloji, fizik ve dinle uğraşan beş bölüme ayrılır.

Bir şekilde “işrâkî” olarak damgalanan öğretilere bakıp onları ilgili konularla birleştirecek aşağıdaki şema ortaya çıkar:

Mantık

Terimler başlığı altında, Peripatetik tanım kuramının reddi

Önermeler başlığı altında, yüklemde olumsuzlamanın içerilmesi

Vargı başlığı altında, tüm tasımların ilk şekle indirgenmesi

Safsatalar

Yeni bir töz ve ilinek açıklaması

Akli itibarlar (*i'tibârâtün 'akliyyetün*)

Peripatetik tanımın reddi

Hilomorfizmin yadsınması

Atomculuk ve boşluğun yadsınması

Nefsin ölümsüzlüğüne dair Peripatetik kanıtların yetersizliği

Platoncu ideaların kabulü

Mürekkep nedenlerden yalın etkilerin/sonuçların çıkma imkânı

Nur yayılımının cisimselliğinin yadsınması

Bizzat hazır bulunma aracılığıyla görü ve işitme

Aynadaki idealar kuramı

Nurlar Kuramı

Birliğin doğası

Öz-bilgi

Tanrı'nın bizzat hazır bulunma aracılığıyla bilgisi

Ontolojik nedensellik

Hayal yetisinin gerçekliği

Reenkarnasyon

Bunlardan bazıları birbirleriyle ilişkilidir, mesela Sühreverdî'nin Platoncu idealar kuramı için mürekkep olanın nedenselliği kuramına ihtiyacı vardır, ayrıca onun boşluğu yadsınması hilomorfizmin yerine, cismin kendi kendine kaim bir büyüklük olduğunu öne süren kuramı ikame etmesiyle ilişkilidir.

İşrâk felsefesiyle -muhtemelen, *Hikmetü'l-ışrâk*'ta bulunacak öğretilerle- Peripatetik eserler arasındaki ilişkiyi anlamanın apaçık yolu özellikle İşrâkî olan öğretilere Peripatetik eserlerde nasıl yaklaşıldığını görmektir. Şayet, *Telvihât*'ta olduğu haliyle, bir eserin içeriği İbn Sînâ'nın eserleriyle dil ve üslup bakımından uyduğu gibi öğreti bakımından da uyuyorsa, Peripatetik eserleri İşrâkî felsefenin anlaşılması için kısıtlı bir alaka barındıran İbn Sînâcî özetler şeklinde görerek bir kenara koyabiliriz. Diğer yandan, şayet bu kitaplarda *Hikmetü'l-ışrâk*'taki öğretilerle özdeş ya da iletişim halinde olan öğretiler bulunuyorsa, mesele daha da karmaşık

hâle gelecek ve Sühreverdî felsefesine yaklaşıma yolunun yeniden ele alınması gerekecektir. Bu aynı zamanda bize hangi eserlerin gençlik eserleri -bizzat Sühreverdî'nin, kendi olgunluk dönemi görüşlerini yansıtmadığını ima ettiği eserler- olarak göz ardı edilebileceğini seçip ayıklamak için bazı temeller verecektir.

Bu bölümde söz konusu meselelerden beş tanesini ele alacağım; Peripatetiklerin öz tanımı kuramının yadsınması, hilomorfizmin yadsınması, varlığın ve benzer kavramların itibarılığı, Platoncu ideaların kabulü ve reenkarnasyon. Bu meseleler, dört felsefe dalı -mantık, fizik, metafizik ve felsefi teoloji- üzerinden Sühreverdî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği temel ihtilafları temsil eder. Bunların dışında iki temel öğreti terkiibini ele almayı da seçebilirdim; hazır bulunuşla bilgi edinme ve bununla bağlantılı olan duyu algısı kuramı, ayrıca hayal yetisi sorunu. Gelgelelim bu epistemolojik öğretiler, bizzat kendileri de tanımlama, itibarılık ve Platoncu idealar meseleleriyle bağlantılı görülen temel felsefi yaklaşımlara dayanır. Bu yüzden seçilen öğretilerin incelenmesi burada yeterli olacaktır.

ÖZ TANIMI

Öz tanımı -Grekçe *ὁπος* ve Arapça *hadd*- kuramının izleri biyografik bir olguya; Aristoteles'in eğitim ve eğilim bakımından biyolog olması olgusuna kadar geri götürülebilir. Onun, şeylerin hakkıyla tasnif edilebileceğini dillendiren yaklaşımı canlı şeylerin doğal türlerine dayanıyordu. Dolayısıyla yaptığı tasnif de rastlantısal, keyfi değildi. Tüm atlar ve tüm hayvanlar hakiki sınıflar oluşturur, ama tüm kahverengi şeyler ve tüm tüysüz şeyler oluşturmaz. Diyalektikçi, Platon'un Sokrates'e söylättirdiği gibi, gerçekliği mafsallarına ayıran becerikli bir kasaptır (*Phaidros* 265E, *Politikós* 287C). Şeyleri, bazı keyfi sıfat dizileri üzerinden sınıflara ayırarak türleri oluşturmamayız. Üstelik gerçek bir sınıfa ait olan şeylerin tüm sıfatları onları tanımlamak için uygun değildir, bu iş için yalnızca şeyin neliği bakımından "özel olan" sıfatlar uygundur. O halde beyazlık insan teki için özel bir sıfat değildir, çünkü tüm insanlar beyaz değildir. Yine aynı şekilde, ortalama tüm insanların iki ayağı olduğu halde iki ayaklılık da insan için özel değildir, zira iki nedenden dolayı, yani iki ayağı olan başka varlıklar da bulunduğundan ve iki ayağa sahip olmanın insanın neliği için özel olmamasından dolayı bu özellik insanı insan yapan özgü-

lüklerden biri değildir. Demek ki bir şeyi bilmek için o şeyin özsel olarak ait olduğu daha geniş sınıfı -insan ve at için canlı gibi- ve o şeyi kendi cinsindeki diğer şeylerden ayıran özsel özgümlükleri -ayrım; insan için akıl sahibi olmak gibi- bilmek zorunludur. Böylece bir şey, ait olduğu cinsten ve onu diğerlerinden ayıran ayrımdan meydana gelen tanım aracılığıyla tam olarak bilinebilir. Şu hâlde “akıl sahibi canlı” tanımı insanın özsel olarak ne olduğunu bildirirken “tüysüz iki ayaklı” tanımı her ne kadar insanı diğer şeylerden ayırsa da onun özsel olarak ne olduğunu bildirmez. Burada alta duran bir varsayım vardır; bizler doğal bir türün örneklerini inceleyebilir ve bir şeyin neliği için özsel olan sıfatları tanıyabiliriz. Aristotelesçilerin yaklaşık iki bin yıldır işletmeye çalıştıkları bu kuramın gücü gerçek türlerin gerçek bilgisini vaat etmesinden gelir. Beri yandan bu kuramın fiili bir program olarak uygulanmasının oldukça zor olduğu ortaya çıkmıştır ki bu da onun zayıflığıdır. Mesela, Aristoteles’in bu kuramı ortaya koymasının ardından bin yıl sonra bile, Aristotelesçilerin aynı örnekleri -insan, at vb.- kullanıyor olmaları ve ikna edici tanımlar külliyatı meydana getirmede başarısız kalmaları olgusu, söz konusu zorluğa işaret eder.

Sühreverdî *Hikmetül-ışrâk*’ta “Peripatetikler herhangi bir şeyin herhangi bir şekilde tanımlanmasını imkânsız kıldılar.”⁶⁰ (¶70) diyerek bu kurama acımasızca saldırır. Öz tanımı meselesinin *Telvihât*’ta nasıl çerçevelendiğini inceleyerek *Hikmetül-ışrâk*’la Peripatetik eserler arasındaki ilişkiyi görmeye başlayabiliriz. “Tam olan özsel tanım şeyin neliğine işaret eden, onun tüm kurucu bileşenlerini cemedan bir ifadedir ve şeyin cinsiyle ayırımından oluşturulur... Öz tanımının konusu, gerçekte olduğu şekliyle şeyin özüne dair kavrayıştır. Bundan sonra şeyin diğerlerinden ayrımı gelir” (Suhrawardî, *Intimations*, 1.63, ¶1.40-41; İbn Kemmûne, *Şerh*, 1.63, ¶40-41).⁶¹ Bu yaklaşım, şeyin tüm ayrımlarının sıralanması talebiyle İbn

60 Ziai ve ben bu pasajı “...bilinmesini imkânsız kıldılar” şeklinde çevirmiştik, ancak bu çeviri şimdi bana doğru görünmüyor. Hossein Ziai tanım konusunu etraflıca incelemiştir (1990b 77-128). Ziai “Peripatetik eserler”in, özellikle de *Telvihât*, Meşârî ve *Mukâvemât*’ın *Hikmetül-ışrâk*’la aynı İshrâkî tasarımın parçaları olduğuna vurgu yapıyor (1996a, 1996b).

61 *Telvihât*’ın mantık ve fizik bölümlerinden yapılan alıntılar Habîbî’nin İbn Kemmûne şerhi edisyonundaki sayfa numaralarına göredir. Paragraf numaraları bu bölümlerin her birindeki lemmaya ve şayet mevcutsa bu edisyonundaki lemmalarda yer alan paragraf bölümlenmesine tekabül eder. Bu paragraf numaralarını yakında yayımlanacak *Telvihât* çevirimde kullanmayı düşünüyorum. Kitabın metafizik bölümü içinse Corbin edisyonunun sayfa numaralarını da belirtiyorum.

Sînâ'nın 'tanım' tanımından ayrılır. Karmaşıklıklardan vaz geçerek Sühreverdî bu bölümde *Hikmetü'l-ışrâk*'la uyumlu olarak şunu iddia eder; ayrımları bilmek, en azından birinin onları bildiğini bilmek imkânsızdır. Eğer bir ayrım başka bir şey aracılığıyla biliniyorsa o zaman bu tanımlanan şeye özel değildir, öte yandan eğer o şeye özelse bu durumda da tanımlanan şey zaten biliniyordur ve tanım yeni bir bilgiye yol vermeyecektir. Üstelik bazı ayrımları bilseniz bile yine de tüm ayrımları bilip bilmediğinizi bilemezsiniz. Peripatetikler buna yalnızca şu zayıf yanıtı verebilecektir; eğer başka ayrımlar olsaydı onları bilirdik, ama işte bu ayrım neliğin asli bilgisini imler (Suhrawardî, *Illumination*, ¶15). Sühreverdî *sophismatada*, Peripatetik tanımların bilinmeyen veya kapalı ayrımlara dayandığı bazı örnekleri ele alarak tekrar tanım meselesine döner. Peripatetiklerin, 'görmeyi türeten bir renk' olarak tanımladıkları siyahlık gerçekte doğrudan bilinir değildir. Renk, fakat siyah veya beyaz gibi belirli renkler değil de genel olarak renk Sühreverdîye göre itibaridir⁶² ve "görmeyi türeten" ifadesi kapalıdır (Suhrawardî, *Illumination*, ¶15; Walbridge 2000, 143-148).

Peki, bu eleştiri Peripatetik eserlerdeki özsel tanım izahıyla nasıl ilişkilidir? *Telvîhât*'taki özsel tanım izahı iki açıdan baltalanmış gibi görünüyor. İlk olarak, *Telvîhât*, mesele bir şeyi diğer şeylerden ayırmaktan ibaret olmayıp onun özünü kavramak olduğu için tüm özsel özgüllüklerin tanıtımda içilmesi gerektiğine vurgu yaparken *Hikmetü'l-ışrâk* özsel sıfatların böylesi ayrıntılı bir sayılıp dökülmesinin imkânsız olduğunu açıklar. İkinci olarak, *Hikmetü'l-ışrâk* en temel kavrayışların doğrudan ve kolaylıkla kavrandığını, oysa Peripatetik tanımların itibari olan, yani zihnin dışında bir gerçekliği olmayan cinse ve baştan ayağa belirsiz olan ayrımlara dayandığını gösterir. Nihayet, *Hikmetü'l-ışrâk*'taki özlü ve iğneleyici eleştiriler *Meşâri*' metninde ayrıntılarıyla ve Peripatetik bir dille işlenmişlerdir. Burada Sühreverdî diğer noktaların yanı sıra özsel tanımın bileşenlerinin tanımlanan şeyin gerçek parçalarına tekabül etmediğine işaret eder (Sühreverdî, *Meşâri*, *el-Mantık*, 83-89; Ziai 1990b, 104-114). Son Peripatetik eser, yani *Mukâvemât* birkaç noktayı -öz tanımının betimleyici tanıma üstünlüğü ve duyuyla algılanabilirlerin tanımlanmasının imkânsızlığı- kısaca tartışır ve ardından okurları *Meşâri*' metnine yönlendirir (¶M1.36; S55b-56a).⁶³

62 *İ'tibârî*; herhangi bir şeyin hakiki metafiziksel bileşeni olmaktan ziyade aklın bir ürünü demektir.

63 *Mukâvemât*'ın mantık ve fizik bölümünden yapılan alıntılar yakında yayımlanacak olan

Öyleyse, Peripatetik tanım anlayışı eleştirisinde Peripatetik eserlerle *Hikmetül-işrâk* arasında açık bir ilişki vardır. *Telvihât* bu sorunun Peripatetik bir sorun olarak görüldüğünü -veya görünmesi gerektiğini- belirtir. Ardından *Hikmetül-işrâk* bu tür tanımların imkânsız olduğunu gösterirken, *Meşâri'* ise buradaki sorunları ayrıntılarıyla ele alır. Netice şudur; Peripatetiklerin dayandığı bu özsel tanımlar imkânsızdır ve dolayısıyla temel kavrayışların bilgisine İsrâkî bir tarzda, yani bizzat hazır bulunuşla elde edilen bilgi aracılığıyla ulaşılmalıdır.

HİLOMORFİZMİN YADSINMASI

Aristotelesçiler bir şeyi, bir tür taşıyıcı nesne ve ona yüklenmiş bir kalıbın bileşimi üzerinden açıklayabildiklerinde onlardan mutlusu yoktur. Mesela İbn Sînâ'da cins ve ayırım, madde ve biçim, varoluş ve nelik, beden ve nefis gibi bileşimleri buluyoruz. Bu makalede ele alınan beş İsrâkî öğretilerden üçü bu bileşimlerin eleştirisini içeriyor. Bu ikiliklerden mantıkla bağlantılı olan ilkinin inceledikten sonra ikinci ikiliğe; madde ve biçim çiftine geçiyorum.

Aristoteles ve takipçileri -burada asli olarak İbn Sînâ'yı dikkate alıyoruz- fiziksel cisimlerin ilk madde (*ἔλν, heyûlâ*) ve biçimden (*εἶδος, suret*) meydana geldiğini düşünürler. İlk madde, daha sonra alacağı biçimlerden bağımsızlığıyla hiçbir özgülüğü olmayan saf kuvvedir. Biçim maddeye, maddenin olduğu şeyi verir. Aslında durum bir dereceye kadar biraz daha karmaşıktır, çünkü biçimlerin hiyerarşisi söz konusu olabilir; temel nitelikler, öğeler, türlerin biçimleri ve çeşitli türden ilinekler gibi. Bu sistemin en güçlü rakibi atomculuktur; hem Grekler içinden Demokritosçu ve Epikürosçu atomculuk hem de Müslümanlar içinden kalam atomculuğu. Platon bu meseleyle özel olarak ilgilenmemişti, ancak *Timaeus*'tan -az sonra kendisine döneceğimiz- kendine özgü bir Platoncu kuram devşirilebilir.

Sühreverdi *sophismatasının* birçok sayfasını cisimlerin madde ve biçimden bileşmiş olduğunu öne süren Peripatetik hilomorfizm öğretisine hasretmiştir, fakat bu bölümde İbn Sînâ öğretisinin eleştirisine daha çok

kendi çevirimdeki paragraf numaralarına göredir, bu çeviride Topkapı Sarayı III. Ahmet koleksiyonu 3266/2 numaralı yazmanın varak numaralarını takip ettim. Fizik bölümüne yapılan göndermelerde Ragıp Paşa 1480 numaralı yazmayı da dâhil ediyorum. Metafiziğe yapılan göndermeler *Oeuvres* I'deki paragraf numaralarına göredir.

yer ayırmıştır (Suhrawardî, *Illumination*, ¶72-88). Peripatetikler, Sühreverdî bu ifadeyle asıl olarak İbn Sînâ'yı kasteder, cisim hem bağılılığı hem bölünmeyi kabul edip bağılılık bölünmeyi kabul etmediği için, cisimlere bunların her ikisini de kabul edecek bir taşıyının lazım geldiğini öne sürerler; bu taşıyıcının niceliksel büyüklüğü biçimin bir ilineği olacaktır. Sühreverdî duyu algısı veya sezgisel algıyla ulaşılamayacak metafiziksel mevcudiyetlere karşı mizacı itibariyle gönülsüz olduğu için, belirli biçimler olmaksızın kendi başına var olamayacak ilk madde mefhumunu tümünden reddeder. Bu reddinde o, içinde maddi şeylerin varlığa geldiği 'hazne' şeklindeki Platoncu mefhumun pek de olgunlaşmamış bir yorumunu izler. Cisimlerin ilineklerle birlikte kendi kendilerine yeten büyüklükler olduğu yorumu daha çok geç antik dönem şârihlerinden devşirilmiş ve daha sonra Descartes tarafından da savunulmuş bir yorumdur (Plato, *Timaeus* 48E-50E; Walbridge 2005a). Sühreverdî kalam atomculuğu eleştirisiyle, yani atomların varlığı için getirilen ana delili -cisimlerin nihayetinde bölünmez parçaları vardır- reddettiği bir pasajla beraber, ayrıca ilk maddenin reddi temelinde -ilk madde bir büyüklük olduğuna göre cisim olmalıdır-boşluğun imkânını reddedişiyle birlikte bu görüşü izler (Walbridge 2012).

Sühreverdî'nin bu konuyu Peripatetik eserlerinde ele alışı özellikle kafa karıştırıcıdır. *Heyâkilü'n-nûr* ve *Pertev-nâme* gibi daha kısa eserleri ilk madde ve biçim öğretisine dair geleneksel Peripatetik bir açıklama sunar. *Telvîhât*'ın fizik kısmındaki madde-biçim izahı da cismin madde ve biçimden bileşmiş olduğunu, bunlardan birinin diğeri olmadan var olamayacağını ve ikisi arasındaki ilişkinin ne olduğunu ele alan müteakip kısa bölümler sunarak genel Peripatetik görüşü izler. Buradaki izah uzun ve ayrıntılı olmamasına rağmen ilk maddenin metafiziksel doğası ve bununla ilişkili olan uzamda yer kaplama meselesiyle ilgili güçlüklerle dair ipucu sunar. Sühreverdî *Mukâvemât*'ta, *Hikmetü'l-işrâk*'takine çok benzer bir görüşü benimseyerek, ilk maddenin yalnızca bir cisim olduğunu iddia ettiğinde madde meselesi daha da karmaşıklaşır.

Şârihler görünürdeki bu tutarsızlıkların tamamen farkındaydılar. İbn Kemmûne mesela şu gözlemde bulunur; "Bu kitaptaki [*Telvîhât*] tartışmayla *Hikmetü'l-işrâk*'ta yürütülen tartışma arasında bir çelişki olduğu iddia edilebilir, ancak hal böyle değildir. Çünkü onun 'büyüklük' ve 'uzamda yer kaplama'yla burada kastettiği şey diğer kitaptaki kastıyla aynı değildir" (*Şerh*, 3.66). Bu durum matematiksel cisme yönelik tartış-

manın yürütüldüğü sırada, matematiksel niceliğin bir tözün nasıl temeli olabildiği sorusunun doğuşuyla ortaya çıkar. Bizzat Sühreverdî *Meşâri'* kitabında burada sunduğu özetten çok daha karmaşık bir delil getirme aracılığıyla geniş kapsamlı olarak konuya tekrar döner. Meseleyi basitçe ortaya koyarsak, Sühreverdî tözsel olmayan iki mevcudiyetin bir töz meydana getirmek için birleşebileceğini kabule yanaşmaz. Görünüşe göre bu meselede, İbn Sehlân es-Sâvî'nin (faaliyeti altıncı/on ikinci yüzyılın ilk yarısı) de aralarında bulunduğu başka kişiler tarafından çözülmesi için ortaya konan açmazlar vardır.

Ele alınan bu örnek bağlamında, temel sorun *Telvihât*'ta Peripatetik terimlerle açıklanmışken, ardından *Hikmetül-işrâk*'ın safsata bölümündeki eleştiride bu konuyla ilişkili güçlükler öne çıkarılmıştır. Gelgelelim, İbn Kemmûne'nin de tespit ettiği üzere, bu meselenin ayrıntılı felsefi çözümlemesi asıl *Meşâri'* metninde bulunacaktır.

VAROLUŞ KAVRAMININ İTİBARİLİĞİ

Sühreverdî sisteminin merkezi ontolojik öğretisi varoluş, zorunluluk ve birlik gibi mefhumların *i'tibârâtün 'akliyyetün* olmalarıdır. Bu terim öyle kolayca çevrilebilecek bir terim değildir, bizzat ben de üç farklı çeviri deniyorum; “akli kurgular,” “aklın varlıkları” ve “akli yönelimler.” *İ'tibâr* aslında basitçe “dikkate almak,” “hesaba katmak” anlamına gelir. Kelimeyle kastedilen fikrin anlaşılması çok zor değildir. Varoluş mesela, Sühreverdî'ye göre var olan şeylerin kurucu bileşeni olmayıp var olan şeyler hakkında düşünürken zihnimizin ürettiği bir kavramdır yalnızca. Diğer yandan varoluş, bir şeyin doğru veya yanlış yüklemi olabildiğine göre, keyfi bir kavram olmadığı gibi şeylerin bir parçası da değildir. Varoluş kavramı aslında Kant'ın kategorilerine daha çok benzer (Walbridge 2014).

Sühreverdî bu kurama, İbn Sînâ'nın ontolojik yöntemini ve özellikle onun öz (ya da daha doğrusu nelik) ile varoluş arasındaki meşhur ayrımını dikkate alarak ulaşmıştı (Suhrawardî, *Illumination*, ¶¶56-68). İbn Sînâ bir şeyin ne olduğunu soran soruya (*mâ hüve's-şey'ü*) verilecek cevapla bir şeyin var olup olmadığını soran soruya (*heli's-şey'ü*) verilecek cevabın aynı olmayacağını, çünkü bir şeyin hem neliğe hem de varoluşa sahip olduğunu iddia eder (İbn Sînâ, *el-İşârât*, 3.13-15). Gelgelelim du-

rum biraz dolambaçlıdır. Thomas Aquinas'ın düşündüğü gibi, İbn Sînâ varoluşun bir ilinek olduğunu mu söylüyor? Varoluş, kekin hamuruna katılan su gibi mi yani? Daha da önemlisi, bir şeyin neliği ve varoluşu aynı şeyin iki farklı kurucu bileşeni mi? Sühreverdî *Hikmetül-işrâk*'ta İbn Sînâ'nın böyle dediği yorumuna varır ve bunun geriye doğru sonsuz bir dizi meydana getireceğini öne sürer; varoluşun varoluşu, neliğin varoluşu, varoluşun varoluşunun neliği ve böylece gider. O, bunun yerine şeylerin, tıpkı somut şeyler gibi basit olduklarını iddia eder. Şeylerin varoluşları, nelikleri, zorunlulukları, olumsuzlukları ve birlikleri onları düşünürken kullandığımız kavramlardır yalnızca. Bu mesele *Hikmetül-işrâk*'ın kozmoloji bölümünde yer alan bir nedensellik tartışmasında kısa bir süreliğine yeniden görünür, burada Sühreverdî şöyle der; “varoluş bir entelektüel yönelim olduğuna göre bir şeyin kendisini taşıran nedeninden aldığı şey onun neliğidir (*hüviyyet*)” (Suhrawardî, *Illumination*, ¶193). Buradaki bağlam, var olanların süregiden varoluşları için bu süregitmeyi sağlayacak bir nedene ihtiyaç duyduklarına dair kanıtın sunulması bağlamıdır (bu nedene varlıkta sürdürücü neden diyebiliriz). İki şârih, Kutbuddin Şirâzî ve Şehrazûrî “nelik”in bir gerçeklik (*hakikat*) ve öz (*zât*) olduğunu iddia ederek bu görüşü İşrâkî bilgelere atfederler ve onu Peripatetiklerin görüşünün -bir şey, başka bir şeyin sonucu olarak var olduğunda verili olan varoluştur- karşısına yerleştirirler (Şirâzî, *Şerh*, 416; Şehrazûrî, *Şerh*, 446).

Bu teknik ontolojik tartışmalar teosofist Sühreverdî resmine uymadığı için batılı araştırmacılar Sühreverdî metafiziğinin bu veçhesini pek de hesaba katmıyorlar. Oysa sonraki dönem İslam filozofları, onun İbn Sînâ ontolojisi eleştirisini güçlü bir eleştiri olarak görmek ve buna nasıl karşılık verilebileceğini tartışmak suretiyle Sühreverdî metafiziğinin bu veçhesini dikkate almışlardı. Bu eleştiriye verilen karşılıklar geleneksel olarak “neliğin asıl oluşu”nu veya “varoluşun asıl oluşu”nu yani sırasıyla *asâletül-mâhiyye* ve *asâletül-vücûdu* seçme gayretindedir. Asırlarca süren bu tartışmalardaki ihtilaflar maalesef bu makalenin kapsamının ötesindedir (bk. Izutsu, *Concept*).⁶⁴

64 Bu ifadeler, özellikle *asâletül-mâhiyye* bana bir şekilde varoluşun asıl oluşu görüşünün lehine yüklenmiş gibi görünüyor. Sühreverdî'nin bu yaklaşımı kabul edeceğine inanmıyorum, çünkü o neliği de itibari bir şey olarak ele alırdı. Benim görebildiğim kadarıyla meselenin bu şekilde konulması ilk defa Kutbuddin Şirâzî'yledir, kendisi bu ifadenin yer aldığı bölüme şu başlığı koymuştur; “Verili olanın (*el-mec'ûl*; bu da çevrilmesi sorun olan başka bir terim) nelik olup varoluş olmadığının açıklanması ka-

Telvîhât'a ve onun refakatçisi olan *Mukâvemât*'a dönersek burada da az çok *Hikmetül-îsrâk*'ın safsata bölümündeki delil getirmelere benzer delil getirmeler buluruz. Bunlar varoluş, olumsuzluk ve birlik gibi bazı şeylerin geriye doğru sonsuz bir dizi oluşturmaya dayanır (Suhrawardî, *Intimations*, ¶¶3:40-48; *Oeuvres*, 1:22-26; *Points*, ¶¶3.36-45; *Oeuvres*, 1:22-26, 162-176). Bu, Peripatetik entelektüel dünyada özel olarak *İşrâkî* yöntemlere başvurulmaksızın tartışılabilmiş bir mesele gibi görünüyor. *Meşârî*'de *Telvîhât*'a özel gönderme yaparak meseleyi genişlemesine tartışır (Suhrawardî, *Oeuvres*, 1:340-371).

Söz konusu mesele bir bakıma, bir şey varlığı geldikten sonraki onun varlıkta sürmesini sağlayan neden meselesidir. *Hikmetül-îsrâk*'tan yukarıda alıntılanan pasajdaki soru buydu ve bu soru *Telvîhât*'ta yeniden ortaya çıkar. Bu fikir, *Hikmetül-îsrâk*'ta adlandırıldığı şekliyle Nurların Nurundan ya da Peripatetik eserlerde işletilen İbn Sînâcî terimi kullanırsak zorunlu varlıktan gelen ve hiç durmayan bir taşmaya dayalı Yeni-Platoncu Sühreverdî kozmolojisi için kilit bir fikirdir. Öte yandan daha temel olan bir durum söz konusudur; Sühreverdî şeylerin doğrudan bilinebileceği fikrine, 'bizzat hazır bulunuş aracılığıyla bilgi' şeklindeki bu meşhur öğretiyeye bağlıdır. Biz şeyleri onların huzurunda bulunarak ve onları doğrudan sezerek biliriz. Sıradan yaşamda bu bilme duyular aracılığıyla ya da kendiliklerimize dair bilgi söz konusu olduğunda doğrudan farkındalık aracılığıyla gerçekleşir. Oysa ruhani mevcudiyetler ruhani sezgiyi gerektirir, bu sezgi mutlaka ruhani eğitim aracılığıyla geliştirilmelidir. Fakat mistik, fiziksel nesneleri bildiği yolda, yani nasıl ki onları huzurlarında bulunarak ve doğrudan farkında olarak biliyorsa Tanrı'yı da böyle bilir. Sühreverdî evrendeki şeylerin hakiki gerçeklikleri gibi görülen fakat ne fiziksel ne de ruhani duyu yetileriyle doğrudan erişebilir olan metafiziksel mevcudiyetlere mizacı itibarıyla karşıdır.

Sühreverdî'nin Peripatetik ve *İşrâkî* veçheleri burada daha bir ilginç hale gelir. İbn Sînâ ontolojisine yönelik bu eleştirinin Sühreverdî'nin yeni *İşrâkî* felsefesinin temel bir öğretisi olduğundan kuşku duyula-

idesi." Bu başlık daha sonra *Hikmetül-îsrâk*'taki bölümün başlığı olarak Henry Corbin tarafından ve Şehrazûrî şerhi edisyonunda kendisini takip eden Ziai tarafından, ayrıca *Hikmetül-îsrâk* edisyonumuzda ben ve Ziai tarafından da benimsenmiştir. Görünüşe göre Kutbuddin'in, şerhini büyük ölçüde aşırıldığı Şehrazûrî bu bölüme bir başlık koymaz. Corbin, Ziai ve benim de onu izlememiz gerektiğini düşünüyorum, çünkü bu başlık Sühreverdî'nin görüşünün inceliklerine dair bir yanlış anlamaya dayanıyor.

maz. Bu öğreti *Hikmetül-işrâk*'ın *sophismata* kısmında, Sühreverdî'nin Peripatetiklerle farkını en açık biçimde tanımladığı bu bölümde yer alır. Söz konusu öğretinin İşrâkî metafizikte apaçık bir işlevi vardır, çünkü o, Nurların Nurundan -bu Nurların Nuru da Yeni-Platoncu Bir'in Sühreverdî'deki muadilidir- gerçekleşen taşmanın nasıl evrendeki varlıkların varlıkta sürme nedeni olduğunu açıklamada kullanılır. Bununla beraber, sözü edilen öğreti Peripatetik terimlerle tartışılabilir bir meseledir. Bu delil getirmelerde herhangi bir özel, ruhani kazanımı gerektiren hiçbir şey yoktur. Buradaki mesele basitçe şudur; İbn Sînâ'nın bir örneğini sunduğu Peripatetik ontoloji analizi sakatlanmıştır ve bu sakatlıklar da ancak Peripatetik terimlerle gösterilebilir.

PLATONCU İDEALAR

Platon öğretilerinin en ayırt edici olanı idealar öğretisidir; dünyadaki şeyler ezeli-ebedi, değişmez arketiplerin soluk birer yansımasıdır. Sühreverdî'den önce birkaç İslam filozofu bu öğretiyi ciddiye almıştı. Fârâbî bu meseleyi *el-Cem' beyne ra'yeyi'l-hakimeyni* eserinde anmış ve ideaları Tanrı'nın zihnindeki idealarla özdeşleştirmişti (Fârâbî, *Cem'*, 105-109; Fârâbî, *Harmonization*, 160-165). İbn Sînâ da bu öğretiye Aristoteles'in yönelttiğine benzer bir itiraz yöneltmişti (İbn Sînâ, *Metaphysics*, 243-256).

Sühreverdî *Hikmetül-işrâk*'ta idealar sorununa ilk olarak safsatalar bölümünde, idealara yönelik Peripatetik karşı delillerin bizzat şeylerin yerine onların imgelerini alma yanılgısının bir örneği olduğunu açıklarken değinir (Suhrawardî, *Illumination*, ¶¶94-95; Walbridge 1992, 61-66; Walbridge 2001b). Peripatetik karşı delil şöyledir; eğer insan veya at ideası kendi kendine kaim olsaydı, bunlar aynı zamanda şu tikel insanların veya atların maddesinde örneklenmiş olarak bulunamazlardı. Bu karşı delil, der Sühreverdî, Peripatetiklerin bunun gibi birçok duruma izin vermeleri olgusuyla baltalanır; mesela tözlerin ideaları zihinde ilinekler olarak bulunur. Dahası, Peripatetiklere göre zorunlu varlık -Tanrı- salt varoluştur, oysa varoluş var olan diğer tüm şeylere de eklenmiş bir şeydir.

Sühreverdî, “nurlar ilmi”ni ele alırken Platon'un idealarını “nurların ufki düzeni” şeklinde tanımlayarak meseleye geri döner. Sühreverdî kozmolojisi buraya kadar, akılların yerine nurları koyması dışında İbn Sînâ

kozmozolojisiyle yapısal açıdan koşuttur. İbn Sînâ ilk aklın zorunlu varlıktan taşıdığını; ilk akıldan da ikinci bir akıl ve bir cismin, dış feleğin taşıdığını; ikinci akıldan üçüncü bir aklın ve ikinci feleğin taşıdığını ve böylece taşmanın on akıl ve dokuz feleği tamamlayınca kadar sürdüğünü düşünür. Sühreverdî ise aynı şeyi uygulamaz, akıllar ve cisimler yerine o, nurları ve engelleri ikame eder. Bu, nurların dikey düzenidir. Ayrıca Sühreverdî, eşit güçteki nurların aynı güçte olan diğer nurlardan aydınlık ve karanlık ilinekler aracılığıyla seçik olabilmesine ruhsat vererek İbn Sînâ'dan ayrılır. Bu nurlar ya da onlardan bazıları Platoncu ideallerdir; onlar doğal türlerin biçimsel değil ama etken nedenidir. Bu yaklaşım, benim kendisine “İranlı Platoncu” adını verdiğim meçhul bir yazarın Sühreverdî'den bir buçuk asır sonra yazdığı gibi, idealar öğretisinin yeni, beşinci tür yorumudur (Bedevî, *el-Müsül*, 12-13; Walbridge 2001b, 149-159; Arnzen 2011, 230-231). Bu izaha göre atın ideası ideal at değildir, aksine at türünün nedeni olan göksel bir akıldır.

Telvîhât idealar meselesiyle kısa ve dolaylı biçimde ilgilenir:

Eskilerden birçok kimse cisimsel türlerin her birinin bir arketipi ve biçimi olduğunu düşünür. Bu arketip ve biçim maddede varlığını sürdürmez, aksine gerçekliğin akledilebilir anlamına uygun olan akli bir tözdür. Eskiler bunu kanıtlamak için genellikle en yüce olan imkân ilkesini (*kâ'idetül-imkânî'l-eşraf*) kullandılar. Eskiler şöyle derler; “bu türler onların temsilleridir, onların bir gölgesi ve işaretidir; arketiplerse asli gerçekliktir”. İşte bu sözü edilen arketipler Platon'un idealarıdır (¶¶3.124.3-5; *Oeuvres*, 1:6-68).

Bizzat bu ifade ideaların gerçekliğine dair bir sav olmasa da gerçekte Sühreverdî *Telvîhât*'ta en yüce olan imkân ilkesini zaten kurmuştur. Bu ilkeye göre, daha aşağı ontolojik seviyede olan etkinin daha yüksek bir ontolojik seviyede olan nedeni olması gerekir. Burada dikkatli okurlar, tıpkı İbn Kemmûne'nin şerhinde yaptığı gibi (Şerh, 3.351-58), Sühreverdî'nin de *Hikmetül-işrâk* (¶¶ 94-95, 164-171) ve *Meşâri'* metinlerinin (Suhrawardî, *Oeuvres* 1:453-64; krş. İbn Kemmûne, *el-Kâşif*, 396-401) konuyla ilgili pasajlarında başka ifadelerle yaptığı imayı saptayabilecektir.

Burada bir kez daha elimize şöyle bir kalıp geçiyor; meseleyi tanımlayan *Telvîhât*, İşrâkî öğretiyi kuran *Hikmetül-işrâk* ve meseleyi ayrıntı-

larıyla tartışan *Meşâri'*; bu durum üç eserin tutarlılığını tekrar kanıtlamış oluyor. Gerçi bu bağlamda İşrâkî delil getirmenin daha açık olmasına ihtiyaç vardır, çünkü idealar lehine getirilen en belirleyici delil mistik sezgidir.

İdealar öğretisi Sühreverdî külliyyatında alegorilerin konumunu anlamak için önemli bir imayı barındırır. Tartıştığım diğer üç öğreti, yani Aristotelesçi tanım anlayışının yadsınması, hilomorfizmin yadsınması ve varoluş gibi kavramların itibarılığı meseleleri alegorileştirmek için pek de vaatkar adaylar değildir. Oysa Platoncu idealar bambaşka bir meseledir, özellikle de Sühreverdî onları melekî akıllar olarak tasavvur ettiği için. Alegorilerin iki ana konusu vardır. Bunlardan biri, nefsin dünyaya inişi ve onun nasıl tekrar uyanıp mistik yola gireceğine dairdir, ancak bu konu bizi burada ilgilendirmiyor. Diğer konu, her daim İbn Sînâ'nın on akıl sitemine dayalı temel kozmolojidir. *Rûzî bâ cemâ'at-i sûfîyân*'da (*Sûfî Cemaatiyle Bir Gün*) Sühreverdî kuş yuvasına benzer on yuvarlak topa kazınmış bir değerli taşı ve on oluklu bir çömlekçi çarkını tasvir etmişti. O, *Âvâz-ı perr-i Cembrâil*'de (*Cebrail Kanadının Sesi*) ise on yaşlıdan oluşan bir toplulukla karşılaşır, bunlardan dokuzunun, bir tür kendi kendine doğumla doğmuş birer oğlu vardır. Diğer alegoriler de kozmolojinin farklı boyutlarını ele alır, ancak bunlardan hiçbirisi İbn Sînâ'nın Peripatetik kozmolojisinden önemli ölçüde farklılık arz etmez -gerçi bu son alegori, mesela dokuz yaşlı adama birçok çocuk vererek ideaları pek de kolayca alegorik olarak sunabilirdi. Bizzat Sühreverdî idealar öğretisine dönüşünü İşrâkî felsefeyi keşfetmesi için kilit bir öge olarak tasvir ettiğine göre buradan çıkarılacak apaçık sonuç şudur; bu büyüleyici kitaplar ya İşrâkî öğretilerden önce yazılmıştır ya da bu öğretilerden kasten kaçınmıştır. Beri yandan Sühreverdî'nin Peripatetik eserleri kendine özgü İşrâkî öğretilerle bir şekilde uğraştığı için bu eserlerin tamamının veya çoğunun erken dönem eserleri olması ve dolayısıyla en iyi ihtimalle İşrâkî tasarıyla birlikte gelmeleri muhtemeldir (Walbridge 2000, 105-112).

REENKARNASYON

Ele alınacak son mesele olan reenkarnasyon hem antiklerin öğretileriyle hem de din-felsefe ilişkisiyle uğraştığı için ilginçtir. Orta Çağ'ın Müslüman filozofları, bir dizi önemli Grek filozofunun -özellikle Pythagoras, Sokrates ve Platon'un- tıpkı bazı veya çoğu antik doğu anlayışla-

rında olduğu gibi, reenkarnasyona ve nefsin bedenden önce var olduğuna inandığını gayet iyi biliyorlardı. Sühreverdî'nin antiklerin bilgeliğine bağlılığı düşünülürse bu öğretiler görmezden gelinemez. Diğer yandan İbn Sînâ ve Peripatetikler bu öğretiyi kesinkes reddediyorlardı, yine bu öğreti aşırı Şîa toplulukları denen kişilerle sınırlı olacak şekilde ana akım İslam teolojisinde de lanetlenmiştir. Nihayetinde bu mesele Sühreverdî'nin dönemine kadar hassas bir mesele olarak kalmıştır, zira bu öğretiyi ciddiye alıp felsefi olarak açıklayan önemli topluluk İsmâîlilerdi. İsmâîliler, Sühreverdî'nin olgunluk çağında yakın doğuda başat bir hükümdar olan Selâhaddin el-Eyyûbî'nin özellikle nefret ettiği bir mezhepti. Bu yüzden reenkarnasyon, nefsin bedenden önce var olması ve evrensel döngüler gibi öğretileri ulu orta herkese söylemek hiç de akıllıca değildi. Dolayısıyla “tedbirsizlik” konusundaki şöhretine rağmen Sühreverdî bu konuyu ele alırken onda alışık olmadığımız şekilde dolambaçlıdır (Schmidtke 1999; Walbridge 1992, 130-49).

Sühreverdî öncesi İslam filozofları reenkarnasyona karşı birçok karşı sav ortaya atmıştır, ancak bunlardan ikisi burada önemli olacaktır. İlki şudur; eğer reenkarnasyon olsaydı nefsler hayvanlara ve muhtemelen bitkilere ve madenlere de girip çıkacaklardı ki bu durumda, insanların az sayıda oluşuyla bitki ve hayvanların muazzam sayıda oluşları arasındaki eşitsizlik düşünülürse nefslerin sayısında bir yanlış eşleşme söz konusu olacaktır. İkinci karşı savsa şudur; İbn Sînâ'nın inandığı üzere, şayet elverişli bir insan cenininin yaratımı yeni bir nefsin taşmasına neden olsaydı yeni taşmış nefslere reenkarne olmuş nefsler arasında bedenler için rekabet söz konusu olurdu. Sühreverdî Peripatetik eserlerinde bunları ve benzer delil getirmeleri tekrar eder (*el-Lemahât*, 144; *Intimations*, ¶3.140-141; İbn Kemmûne, *Şerh*, 3.420-425; *Points*, ¶3.55; *Oeuvres*, 1:81, 186). Bu konuda *Meşârî'* bile hiç de kendisine özgü olmayan şekilde kısa ve özlüdür (*Oeuvres*, 1:499-500). Demek ki görünüşe göre Sühreverdî, İbn Sînâci geleneksel görüşü, yani bir nefsin, ana rahmine düşmenin gerçekleşmesiyle taşıdığını ve ölümden sonra, dünyadaki eylemleri için ödüllendirileceği veya cezalandırılacağı maddi olmayan dünyaya kaçacağını dillendiren görüşü kabul eder. Nefsin düşüşüne dair alegorilerdeki açıklamalarına rağmen Sühreverdî'nin nefsin bedenden önce var oluşu öğretisini kabul etmediği makul ölçüde açıkken (*Illumination*, ¶¶211-214), reenkarnasyona geldiğimizde mesele o kadar basit değildir.

Telviḥâf'ta bu meselenin ayrıntılı ancak tuhaf bir tartışması yer alır. İnceleme "iki nefs" sorunuyla başlar -şöyle ki reenkarnasyon, bir beden, biri reenkarne olmuş diğeri taşımış olmak üzere iki nefsi alabileceği anlamına gelebilir. Ancak bu sorun, reenkarnasyon yanlılarının bir nefsin bir insan ceninine taşıdığını düşünmedikleri, aksine yola bitkilerle başlayıp insana giden menzili kat ettiğini düşündükleri itirazıyla karşılaşılır. Yine bu itiraz da insan bedeninin daha şerefli ve dolayısıyla bir nefsi doğrudan almaya daha değer olduğunu dillendiren zemin üzerinden boşa çıkartılır. Söz konusu itirazın ardından ikinci bir itiraz gelir, burada ruh göçü lehine uzun uzadıya birçok delil getirme yer alır ki bunlardan çoğu nefsin yola insanla çıktığını ardından aşağıya doğru yol aldığını varsayar. Bu delil getirmelerde yine antiklerin ve peygamberlerin yetkesi yardımı çağrılır. Sühreverdî bunlara nihayetinde kısa ve onların boşa çıkarıldığına pek de ikna etmeyecek karşılıklar verir. O, kutsal metinden yapılan alıntıların başka bir yolda anlaşılabilceğini ancak *Telviḥâf*'ın kapsamlı bir tartışmanın yeri olmadığını söyleyerek bitirir. *Hikmetü'l-işrâk*'ta yer alan ve "kendinden önceki doğu bilgeleriyle Buda"ya atfedilen ayrıntılı bir açıklama sunan tartışma (¶¶229-236) daha da gariptir; buna göre insanlar "kapılar kapısı"dır ve nefsler bu kapılardan dünyaya girer, ardından müteakip ölümler üzerinden çeşitli hayvan ve bitki türlerini kat ederek aşağıya doğru yola koyulurlar ta ki günahlarından arınıncaya ve maddi olmayan dünyaya kaçabilinceye kadar. Eğer dünyanın zamanda bir başlangıcı olmadığını varsayarsak bu kuram, Sühreverdî'nin itirazı da dâhil olmak üzere reenkarnasyona yönelik bilindik itirazlara cevap verir; zira nefsler yalnızca tek bir yöne hareket eder ve kurtuluşlarından önce çok sayıda hayvandan geçebilirler. En sonunda Sühreverdî reenkarnasyonun lehinde ve aleyhinde getirilen delillerin ikisinin de zayıf olduğunu önerir (¶245).

Bu durumu açıkça ifade etmek gerekirse, Sühreverdî Yeni-Platoncu atalarını izleyerek reenkarnasyona inanıyordu, ancak belki idam edilme korkusundan ya da belki de reenkarnasyonun kitlelere açıktan öğretililecek bir öğreti olmadığını düşündüğünden bunu açıktan söylemenin de akıllıca olmadığını düşünüyordu. O, öğretilerinde, sayfaya döktüklerinden hatta *Hikmetü'l-işrâk*'ta yer alanlardan çok daha fazlası olduğu konusunda açıktır. Onun erken yorumcularından bazıları da bu durumun kesin olduğu görüşündeydi (Schmidtke 1999, 243-251). İbn Kemmûne

Telvihât şerhinde her ne kadar kendi görüşünü belirtmese de Sühreverdî'nin reenkarnasyona karşı olduğuna dair getirilen delilleri eleştirir (3.420-439). Kutbüddin Şirâzî de *Hikmetü'l-îsrâk* şerhinde, daha sonra Molla Sadrâ'nın anladığı gibi, en azından reenkarnasyon öğretisinin desteklenmesi bağlamında sözde kararsız bir konum alır (*Esfâr*, 8.372-377). Reenkarnasyonun en güçlü destekçisi, özellikle, meseleye dair oldukça ayrıntılı bir soruşturma sunduğu *Resâilü's-şecerati'l-ilâhiyye*'siyle (*Şecera*, 3:548-609) Şemseddin Şehrazûrî'dir.

SONUÇ: PERİPATETİK FELSEFEDEN İŞRÂKÎ FELSEFEYE

Sühreverdî'nin büyük Peripatetik kitaplarıyla -*Telvihât*, *Mukâvemât* ve *Meşâri'*- *Hikmetü'l-îsrâk*'ın bir bütün olarak ele alınması gerektiği görüşü Hossein Ziai tarafından Sühreverdî mantığı, özellikle tanım sorunu üzerinden açıkça ortaya kondu. Bu makale de bazı özel İsrâkî öğretilerin genişçe (ama maalesef hâlâ yüzeysel olan) değerlendirilmesine dayanarak söz konusu çıkarımı destekliyor. Ele alınan her örnekte kullanılan kalıp, meselenin *Telvihât*'ta bir şekilde Peripatetik terimlerle ortaya konduğunu kanıtladı. Sühreverdî, daha sonra *Hikmetü'l-îsrâk*'ta İsrâkî görüşünü ortaya koyar, burada safasatlar hakkındaki ikinci bölümde Peripatetik delil getirmeleri eleştirip, ardından bunları kitabın ikinci yarısında İsrâkî ontoloji ve kozmolojisine yedirir. Ayrıntılar ise daha sonra tafsilatlı olarak *Meşâri'* kitabında incelenecektir.

Eserler arasında karşılıklı ilişkiler olduğunu öne süren bu yorum Sühreverdî sisteminin bir bütün olarak yorumlanması gerektiğini ima eder. Daha önemlisi, Peripatetik eserler öylece göz ardı edilmemelidir, çünkü bu eserler *Hikmetü'l-îsrâk*'ın cevap verdiği ve ayrıntılı şekilde incelediği sorunu vazederler. Üstelik İsrâkî felsefeyle Sühreverdî'nin karşılık verdiği Peripatetik İbn Sînâcılık arasında büyük bir çakışma söz konusudur. Sühreverdî'deki tüm Peripatetik öğretiler hazırlık mahiyetinde birtakım girişler olarak boşa çıkarılmamalıdır ve *Hikmetü'l-îsrâk*'taki nur dilinin diğer eserler için de ölçüt olan Peripatetik bir dil olarak yorumlanması gerekir. Bu bağlamda *Hikmetü'l-îsrâk*'ın ilk şârihlerinin bu öğretileri çok daha geleneksel, felsefi bir dille yeniden ifade etmeleri oldukça doğrudur.

Bu durum aynı zamanda Sühreverdî felsefesinin yorumlanması için yeni bir gündem de yaratıyor. Sühreverdî'nin mistisizminden ve melek-biliminden söz edip duramayız. *Hikmetü'l-işrâk* gibi eserlerin Sühreverdî'nin Peripatetik eserlerinin ışığında; İbn Kemmûne ve Şehrazûrî gibi diğer İşrâkîlerin -tabii eğer İbn Kemmûne'yi İşrâkî olarak adlandırmak meşruysa- eserleri ışığında; Sühreverdî sistemini şekillendiren felsefi eserler, özellikle İbn Sînâ'nın, onun şârihlerinin ve Sühreverdî'yle kabaca aynı dönemde yaşayan diğer filozofların eserleri ışığında yeniden ele alınması zaruridir. Bu bağlamda bizler talihliyiz, zira *Meşâri'* kitabının mantık bölümü, İbn Kemmûne'nin *Telvîhât* şerhi, onun müstakil eseri *el-Kâşif* ve Şehrazûrî'nin *Şecera'sı* gibi anahtar eserlerin yeni ve iyi edisyonları elimizde bulunuyor. Şimdi bu eserleri okuma ve çözümleme zamanı...

KAYNAKÇA

Aminrazavi, Mehdi. 1993. "The Significance of Suhrawardî's Persian Sufi Writings in the Philosophy of Illumination." *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi*, ed. Leonard Lewisohn. Londra: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 259-283.

Aminrazavi, Mehdi. 1996. *Suhrawardî and the School of Illumination*. Richmond, Surrey: Curzon.

Arnzen, Rüdiger. 2011. *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie: Texte und Materialien zur Begriffsgeschichte von suwar aflâtûniya und muthul aflâtûniya*. Berlin: de Gruyter.

Bedevî, A. R., ed. 1947. *El-Müsülül-'akliyyeti'l-Eflâtûniyye*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye.

Corbin, Henry. 1939. *Suhrawardî d'Alep: Fondateur de la doctrine illuminative*. Paris: G. P. Maisonneuve.

Corbin, Henry. 1946. *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardî*. Tehran: du Courier.

Corbin, Henry. 1971-72. *En Islam iranien. C. 2: Suhrawardî et les Platoniciens de Perse*. Paris: Gallimard.

Corbin, Henry. 1993. *History of Islamic Philosophy*, çev. Liadain Sherrard. Londra: Kegan Paul International.

Ebû Reyyân, Muhammed Ali. 1952. "Keyfe übiha demû's-Sühreverdî el-İşrâkî." *Es-Sekâfe* 702 (16 Ramazan 1371/9 Haziran 1952.)

Ebû Reyyân, Muhammed Ali. 1969. *Usûlül-felsefeti'l-işrâkiyye*. Beyrut: Dâru't-Talebeti'l-Arab, 1969.

Fakhry, Majid. 1982. "Al-Suhrawardī's Critique of the Muslim Peripatetics (*al-Mashhā'ūn*)." *Philosophies of Existence, Ancient and Modern*, ed. Parviz Morewedge. New York: Fordham University Press, 279-84. Yeniden basım: Majid Fakhry, *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam* (Brookfield, VT: Variorum 1994).

Fārābī, Abū Nasr al-. (*Harmonization*) 2001. "The Harmonization of the Two Opinions of the Two Sages: Plato the Divine and Aristotle." *Alfarabi: The Political Writings*, çev. Charles Butterworth. Ithaca, NY: Cornell University Press, 115-167.

Fārābī, Ebū Nasr el-. (*Cem'*) 1968. *Kitābū'l-cem'ı beyne ra'yeyi'l-hakimeyn*, ed. Nasri Nâdir. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Meşrik.

Ibn Sinâ. (*Metaphysics*) 2005. *The Metaphysics of "The Healing,"* çev. Michael E. Marmura. Provo, UT: Brigham University Press.

Izutsu, Toshihiko. 1971. *The Concept and Reality of Existence*. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.

İbn Kemmüne, İzzüddevle Sa'd b. Mansûr (*Kâşif*) 2008. *El-Kâşif (el-cedid fî'l-hikme)*, ed. Hâmid Nâcî Isfahânî. Tahran: Iranian Institute of Philosophy and Institute of Islamic Studies; Berlin: Free University of Berlin.

İbn Kemmüne, İzzüddevle Sa'd b. Mansûr (*Şerh*) 1387/2009. *Şerhu't-telvihâti'l-levhıyye ve'l-arşıyye*, ed. Necefkulî Habîbî. 3 Cilt. Tahran: Mirâs-i Mektûb.

İbn Sinâ. (*İşârât*) tarihsiz. *Kitābū'l-işârât ve't-tenbihât me'a Şerhi Nâsiriddin et-Tûsi*, ed. Süleyman Duniyâ. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif.

Kingsley, Peter. 1995. *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Clarendon Press.

Langermann, Y. Tzvi. 2007. "Ibn Kammūna at Aleppo." *Journal of the Royal Asiatic Society* 3.17.1: 1-49.

Macuch, Rudolf. 1983. "Greek and Oriental Sources of Avicenna's and Suhrawardī's Theosophies." *Graeco-Arabica* 2: 9-22.

Nasr, Seyyed Hossein. 1963. "Suhrawardī." In *A History of Muslim Philosophy*, C. 1, ed. M. M. Sharif. Wiesbaden: Harrassowitz, 372-398.

Nasr, Seyyed Hossein. 1964. *Three Muslim Sages*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Nasr, Seyyed Hossein, and Oliver Leaman, eds. 1996. *History of Islamic Philosophy*. Londra: Routledge.

Netton, Ian Richard. 1989. *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology*. New York: Routledge.

Pourjavady, Reza, ve Sabine Schmidtke. 2006. *A Jewish Philosopher of Baghdad: 'Izz al-Dawla Ibn Kammūna (d. 683/1284) and His Writings*. Leiden: Brill, 2006.

Sadrâ, Molla (Sadrüddin eş-Şirâzî.) (*Hıkm*) tarihsiz. *El-hıkm*etül-müte'âliyye li'l-es-fârî'l-erbe'a. 9 Cilt. Kum: El-'İlmiyye.

Schmidtke, Sabine. 1999. "The Doctrine of the Transmigration of Soul according to Shihâb al- Dîn al- Suhrawardî (Killed 587/ 1191) and His Followers." *Studia Iranica* 28: 237-254.

Sharif, M. M. 1963-66. *A History of Muslim Philosophy*. 2 C. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Suhrawardî, Shihâb al- Dîn al-. (*L'Archange*) 1976. *L'Archange empourpré: Quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de l'arabe*. çev. Henry Corbin. Paris: Fayard.

Suhrawardî, Shihâb al- Dîn al-. (*Illumination*) 1999. *The Philosophy of Illumination*, ed. ve çev. John Walbridge ve Hossein Ziai. Provo, UT: Brigham Young University Press.

Suhrawardî, Shihâb al- Dîn al-. (*Radiance*) 1998. *The Book of Radiance: Partaw- Nāmah*, ed. ve çev. Hossein Ziai. Costa Mesa, CA: Mazda.

Suhrawardî, Shihâb al- Dîn al-. (*Oeuvres*) 1976-77. *Oeuvres philosophiques et mystiques*. 3 C., ed. Henry Corbin. Tahran: Academie Imperiale Iranienne de Philosophie. İlk yayım: C. 1: İstanbul: Maarif Matbaası, 1945; C. 2-3: Tahran: Institut Franco- Iranien, 1954-1970.

Suhrawardî, Shihâb al- Dîn al-. (*Three Treatises*) 1977. *Three Treatises*. Ed. Najaf-Gholi Habibi.

Suhrawardî, Shihâb al- Dîn al-. (*Treatises*) 1982. *The Mystical and Visionary Treatises of Shihabuddin Yahya Suhrawardi*, çev. Wheeler M. Thackston Jr. Londra: Octagon Press.

Sühreverdî, Şihâbüddin Yahyâ el-. (*Elvâh*) 1977. *El-Elvâhu'l-imâdiyye*. Çevirisi şurada Suhrawardî, *Three Treatises*, ed. Najaf- Gholi Habibi. Lahor: Iran Pakistan Institute of Persian Studies, 1-78.

Sühreverdî, Şihâbüddin Yahyâ el-. (*Heyâkil*) 1966. *Heyâkilü'n-nûr*. Çevirisi şurada; Bilal Kuşpinar, *İsmâ'il Ankaravî on the Illuminative Philosophy*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.

Sühreverdî, Şihâbüddin Yahyâ el-. (*Hikmetül-işrâk*) 1986. *Le livre de la sagesse orientale: Kitâb hikmat al- ishrâq*, çev. Henry Corbin, ed. Christian Jambet. Paris: Verdier.

Sühreverdî, Şihâbüddin Yahyâ el-. (*Lemahât*) 1991. *Kitâbü'l-lemahât*, ed. Emile Malouf. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'n-Nehâr.

Sühreverdî, Şihâbüddin Yahyâ el-. (*Mantık*) 1334/1955. *Mantıku't-telvihât*, ed. Ali Ekber Feyyâz. İntişârât-i Dânişgâh-i Tahran 270. Tahran.

Sühreverdî, Şihâbüddin Yahyâ el-. (*Meşâri', İlâhiyyât*). *El-Meşâri' ve'l-mutârahât: İlâhiyyât, Oeuvres philosophiques et mystiques*, C. 1, ed. Henry Corbin. Tahran: Academie Imperiale Iranienne de Philosophie, C. 1. 194-506.

Sühreverdî, Şihâbüddin Yahyâ el-. (*Meşâri' Mantık*). *El-Meşâri' ve'l-mutârahât: İlâhiyyât*, ed. Maksûd Muhammedî. Tahran: Hakk Yâverân.

Sühreverdî, Şihâbüddin Yahyâ el-. (*Mukâvemât, İlâhiyyât*) 1945. *El-Mukâvemât: İlâhiyyât, Oeuvres philosophiques et mystiques*, C. 1, ed. Henry Corbin. Tahran: Academie Imperiale Iranienne de Philosophie, 123-192.

Sühreverdi, Şihâbüddin Yahyâ el-. (*et-Telvihât, İlâhiyyât*) 1945. *Kitâbü't-telvihât-il-levhiyye ve'l-'arşiyye: İlâhiyyât. Oeuvres philosophiques et mystiques*, C. 1, ed. Henry Corbin. Tahran: Academie Imperiale Iranienne de Philosophie, 1-121. Lahor: Iran Pakistan Institute of Persian Studies.

Şehrazûrî, Şemsüddin Muhammed el-. (*Nüzhet*) 1976. *Nüzhetü'l-ervâh ve ravdatü'l-efrah fi târihi'l-hukemâ ve'l-felâsife*, ed. S. Hurşid Ahmed. 2 Cilt. Haydarabad.

Şehrazûrî, Şemsüddin Muhammed el-. (*Şecere*) 1383-85/2004-6. *Resâilü's-şecera-ti'l-ilâhiyye*, ed. Necefkulî Habîbî. 3 Cilt. Tahran: Iranian Institute of Philosophy.

Şehrazûrî, Şemsüddin Muhammed el-. (*Şerh*) 1993. *Şerhu'l-hikmeti'l-işrâk*, ed. Hüseyin Ziyâyî. Tahran: Institute for Cultural Studies and Research.

Şirâzî, Kutbüddin el-. (*Şerh*) 1895-1897. *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, ed. Esedullah Harâtî. [Tahran]

Walbridge, John. 1992. *The Science of Mystic Lights: Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*. Cambridge, MA: Centre for Middle Eastern Studies, Harvard University.

Walbridge, John. 2000. *The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks*. Albany: State University of New York Press, 2000.

Walbridge, John. 2001a. *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism*. Albany: State University of New York Press.

Walbridge, John. 2001b. "The Background to Mullâ Sadra's Doctrine of the Platonic Forms." *Islam- West Philosophical Dialogue: The Papers Presented at the World Congress on Mulla Sadra (May, 1999, Tehran)*, C. 2: *Mulla Sadra and Transcendent Philosophy*. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, 147-165. Ayrıca şurada da basılmıştır; *Pakistan Philosophical Journal* 34-36 (1997-1999): 13-36.

Walbridge, John. 2005a. "Al-Suhrawardi on Body as Extension: An Alternative to Hylomorphism from Plato to Leibniz." *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought. Essays in Honour of Hermann Landolt*, ed. Todd Lawson. Londra: I.B. Tauris, 235-247.

Walbridge, John. 2005b. "Suhrawardi and Illuminationism." *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor. Cambridge: Cambridge University Press, 201-223.

Walbridge, John. 2012. "Illuminationists, Place, and the Void." *La nature et le vide dans la physique médiévale*, ed. Joël Biard ve Sabine Rommevaux. Turnhout: Brepols, 119-136.

Walbridge, John. 2014. "A Response to Seyed N. Mousavian, 'Did Suhrawardi Believe in Innate Ideas as A Priori Concepts? A Note.'" *Philosophy East and West* 64/ 2: 481-486.

Ziai, Hossein. 1990a. "Beyond Illumination: Suhrawardi's Illuminationist Path to Wisdom." *Myth and Philosophy*, ed. Frank E. Reynolds ve David Tracy. Albany: State University of New York Press.

Ziai, Hossein. 1990b. *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's "Hikmat al- Isbrāq."* Atlanta: Scholars Press.

Ziai, Hossein. 1992. "The Source and Nature of Authority: A Study of al- Suhrawardī's Illuminationist Political Doctrine." *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. Charles Butterworth. Cambridge, MA: Harvard Center for Middle Eastern Studies, 304-344.

Ziai, Hossein. 1993. "Explaining the Philosophical Meaning of Sadr al- Dīn Shīrāzī's 'Metaphysical Philosophy,' *Hikmat- e Mota'āliyah.*" *Iranshenasi* 5.2: 354-364.

Ziai, Hossein. 1996a. "The Illuminationist Tradition." *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman. (Londra: Routledge) 465-496.

Ziai, Hossein. 1996b. "Shihāb al- Dīn Suhrawardī." *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman. (Londra: Routledge) 434-464.

BÖLÜM XIII

İBN RÜŞD, *FASLÜ'L-MAKÂL*

CATARINA BELO

İBN RÜŞD'ÜN HAYATI VE ESERLERİ

İbn Rüşd (520/1126-595/1198) Kordoba'da doğdu, Endülüs'ün meşhur bir hukukçu ve hâkim ailesinden gelir. O da ailesinin hukuk bilimiyle uğraşma geleneğini sürdürerek önce Sevilla hâkimi (*kâdi*) olmuş ardından, daha önce dedesinin de üstlendiği bir görevi üstlenerek Kordoba kadısı olmuştur. İbn Rüşd ayrıca bir filozof olmasının yanında Muvahhid hükümdarı Ebû Yakûb Yûsuf'un (hük. 558/1163-580/1184) kişisel hekimliğini yapmış bir hekimdir.

İbn Rüşd ilk başlarda Murâbitlar'ın hükümdarlığı altında yaşarken daha sonra bir başka Kuzey Afrikalı hanedan olan Muvahhidler bu hanedanlığın yerini almıştır. O, fıkıh ve Arapça dilbilgisi gibi İslami bilimler, ayrıca mantık, fizik veya doğa bilimi ve metafizik gibi çeşitli dallarıyla birlikte felsefe ve tıp eğitimi almıştır.

Ömrü boyunca Muvahhid hükümdarlarına yakın olmuştur; önce, kendisini Endülüs ve Kuzey Afrika'daki eğitim kurumlarının inşası için danışman olarak atayan Abdülmü'min'e (hük. 541/1147-558/1163), ardından bir hekim olarak Abdülmü'min'in oğlu Ebû Yakûb Yûsuf'a ve nihayet onun oğlu Ebû Yûsuf Yakûb'a (580/ 1184-595/1199). İbn Rüşd özellikle, felsefeyle ilgilenen ve kendisine bazı Aristoteles şerhleri sipariş eden Ebû Yakûb Yûsuf'la yakındı. Ömrünün son döneminde Ebû Yûsuf

Yakûb tarafından Marekeş'teki Muvahhid sarayından sürgün edildi, ancak onun ölümünden kısa bir süre sonra yeniden görevlendirildi.

İbn Rüşd meslek yaşamında evvela bir hâkim ve hekim olarak etkindi, ancak boş zamanının çoğunu felsefeye, özellikle Aristoteles eserlerini incelemeye ve bunlara şerhler yazmaya ayırıyordu. Yazıya geçmiş semeresi oldukça geniş ve çok çeşitlidir. İbn Rüşd tıp ve fıkıh alanında yazmıştır (*Bi-dâyetü'l-müctehid*'i bu İslam disiplininde hâlâ bir başvuru kitabı olarak görülür), ancak eserlerinin büyük çoğunluğu felsefeye ayrılmıştır ve bu eserlerde o, kendinden önceki tüm felsefi geleneği hesaba katmıştır. Bu gelenekte Aristoteles ve Platon, ayrıca Afrodisiyalı Aleksandros ve Themistius gibi Aristoteles'in Helen şârihleri, özellikle Fârâbî (öl. 339/950) ve İbn Sînâ (öl. 428/1037) başta olmak üzere kendinden önceki İslam filozofları yer alır.

İbn Rüşd'ün felsefi eserleri genel olarak üç farklı döneme ayrılır. İlk başta, 560/1160'ların sonlarına kadar mantık ve diğer felsefe disiplinleri hakkında incelemeler yazmıştır. Söz konusu incelemelerde çeşitli felsefe disiplinleri için elkitaplarına benzeyen şerhler, yani Aristoteles eserlerine yazılan kısa şerhler yer alır. Bunu takip eden dönemde İbn Rüşd felsefe-İslam, felsefe-teoloji ('ilmü'l-*kelâm*) arasındaki ilişkiler gibi özel konularda özgün eserler yazdığı gibi Aristoteles eserlerine daha geniş, orta şerhler yazmıştır. *Faslü'l-makâl* (kitabın tam adı; *Kitâbü fasli'l-makâl ve takrirî mâ beyne's-şer'i'ati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl*) kitabı Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) felsefeye karşı saldırısına savunma olarak yazdığı *Tehâfü-tüt-tehâfüt* ile birlikte bu ara döneme aittir. Bu dönemin bir başka önemli eseri de *el-Keşfü 'an menâhici'l-edilleti fi 'akâidi'l-milleti* adını taşıyan ve İbn Rüşd'ün İslam teolojisinde tartışıla gelmiş ana meseleleri çözmeye ve yerlerini belirlemeye yönelik girişimini yansıtan eserdir. İbn Rüşd bu ara dönemde Orta Çağ İslam dünyasındaki geleneksel İslam disiplinlerinde felsefenin ve İslam devletinde filozofun rolü hakkındaki merkezi tartışmalarla yakından ilgilidir.

Geç dönemdeyse İbn Rüşd, Aristoteles'in bazı büyük eserlerine, yani *Birinci Analitikler*, *Metafizik*, *De Caelo* ve *De Anima* üzerine uzun, ayrıntılı şerhler yazar. Bu şerhlerden çoğu, İslam felsefesi geleneğinde mevcut olan felsefi etkilerden, mesela dünyanın kökenine ve var olan şeylerin hallerine dair -Aristoteles'in bu meseleler hakkındaki kuramlarından farklı- bir görüş teklif eden Yeni-Platonculuk gibi yaklaşımlardan ayrılarak

Aristoteles felsefesini çok daha yakından takip etmeye yönelik bilinçli bir girişimi temsil eder.⁶⁵ Düşüncesindeki evrime gelince, İbn Rüşd önce bir bütün olarak Grek ve Helenistik felsefeye çalışmış ama aynı zamanda Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam filozoflarının mirasını da kabul etmiştir. Bu miras Aristotelesçi felsefeye ek olarak bazı Yeni-Platoncu öğeleri de içerir. Söz konusu öğeler Orta Çağ İslam felsefesine, oldukça etkili ama sahte *Theologia Aristotelis* (*Aristoteles'in Teolojisi*) aracılığıyla girmiştir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın gerçekten Aristoteles'e ait zannettikleri söz konusu metin aslında Plotinos'un *Enneadlar*'ının son üç kitabından yapılan seçkinin serbest Arapça çevirisidir. Fârâbî bu metne dayanarak bir taşma kuramı geliştirmiştir ve bu kuram daha sonra hem İbn Sînâ tarafından hem de meslek hayatının erken döneminde İbn Rüşd tarafından benimsenmiştir.

İbn Rüşd, İslam teolojisi hakkındaki eserlerini yazıp Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştiriyi çürütmesinin ardından bir müddet sonra, kendinden önceki İslam filozoflarının, gerçeğin en iyi tarifi olduğunu düşündüğü Aristoteles felsefesine bazı yabancı fikirleri soktuğuna ikna olmuştu. Aristoteles'e karşı hissedilen bu yakınlık *Faslü'l-makâl*'de zaten görülebilir, ayrıca bu yakınlık Aristoteles düşüncesinin gerçek anlamda tümüyle doğru ve hatasız olarak övüldüğü büyük şerhlerinde daha belirgindir.

Büyük şerhler kısa bir süre sonra Latince'ye çevrilmeye başladı. Üstelik bu şerhler Aristoteles düşüncesinin Avrupa üniversitelerinde yerleşmesi babında olduğu gibi İbn Rüşd'e önde gelen Aristoteles şârihi unvanı verilmesinde de oldukça etkili oldu ki İbn Rüşd bu makama, felsefi ve bilimsel meselelerde Aristoteles etkisinin sert bir gerileme yaşadığı on yedinci yüzyılın başlarına kadar sahip olacaktır.

***FASLÜ'L-MAKÂL*, ALIMLANMA VE KONULAR**

Faslü'l-makâl İbn Rüşd'ün Orta Çağ'da Latinceye çevrilen eserleri arasında yer almaz, bu da İbn Rüşd felsefesine dair çarpık bir kavrayışa katkı yapan olgulardan biridir. Orta Çağ Latin İbn Rüşdçülüğü felsefi ve dînî hakikat arasındaki ayrımı temel alır, hâlbuki gerçekte İbn Rüşd'ün

65 İbn Rüşd yaşamı boyunca, yazdığı eserleri gözden geçirmiştir. Ayrıca kimi araştırmacılar orta şerhlerinden bazılarını büyük şerhlerinden önce yazdığını öne sürüyorlar. Bk. Ivry 1995, 83.

Faslü'l-makâl'deki ana iddiası ve sonuca varan beyanı dinle felsefe arasındaki uyumu, ayrıca bu ikisinin benzer içeriğe sahip olduğunu onaylar.

Öte yandan modern araştırmacılar İbn Rüşd'ün çalışmaları içinde en yüksek mevki bu esere verirler. Eser hiç kuşkusuz modern araştırmacılar arasında İbn Rüşd'ün diğer eserlerinden çok daha ilgi çekiyor. Bu durum belki de felsefeyle din arasında bağdaşma hatta uyum olduğunu açıkça savunan eserin bu açık savunusundaki özgünlüğü nedeniyle, zira konu İbn Rüşd'ün seleflerinin eserlerinde üstü kapalı olarak bulunuyor ve Orta Çağ'da yalnızca İslam felsefesinin değil, Yahudi ve Hıristiyan felsefelerinin de merkezinde duruyordu. Üstelik modern dillere ilk defa on sekizinci yüzyılda çevrildiği de düşünülürse, *Faslü'l-makâl* İbn Rüşd eserleri içinde en yaygın şekilde çevrilen eserdir.

İbn Rüşd'ün hukukçu/*fakih* olarak yeteneğini açıkça gösteren eser felsefi değil daha çok dînî bir dile yaslanır ve küçük bir filozoflar sınıfına değil bir dînî sınıfa hitap eder. Bu yüzden İbn Rüşd mesela "philosophy" anlamında *felsefeyi* değil *hikmeti* (bilgelik) kullanır ve yine dindar dinleyicilere hitap etmek, ayrıca bu dînî metnin felsefi manası olduğunu dolaylı olarak göstermek için teknik felsefi terimlerden ziyade Kuran'dan alınma terimler kullanır.

Faslü'l-makâl iki ana parçaya ve konuya ayrılabilir, bunlardan ilki felsefe çalışmanın bazı Müslümanlar için zaruri olduğunu şart koşarken diğeri felsefenin dine, daha özel olarak İslam'a karşı olmadığını ve İslam devletinde resmi konumunu alması gerektiğini muazzam ayrıntılarıyla gösterir. Bu diyalogun ana izleklerini ayrıntılarıyla çözümlemeden önce ona genel bir bakış atmak önemlidir.

FELSEFE ÇALIŞMANININ ZARURİLİĞİ

İbn Rüşd'ün bu incelemede ortaya koyduğu ilk soru felsefe çalışmanın yasal durumuyla, ya da başka ifadeyle İslam hukukunun felsefe çalışmaya nasıl baktığıyla ilgilidir. O, felsefenin konumu belirlemek için hukuki kategorileri kullanır, yani bu disiplini çalışmak caiz midir, yasaklanmış mıdır yoksa emredilmiş midir? İbn Rüşd felsefe çalışmanın bu kategorilerden hangisine ait olduğunu ortaya koymadan önce bu disiplini tanımlar; felsefe, bir yapıcının veya yaratıcının varlığını kanıt-

lamaları bakımından var olan şeylerin açıklanmasından ibarettir. Bu tanım, bir yandan felsefenin Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya hevesli oluşu anlamına gelir -İbn Rüşd, tıpkı Aristoteles'in düşündüğü gibi ilk hareket ettiricinin, yani Tanrı'nın varlığının fizik bilimince kanıtlanabileceğine inanır- öte yandan felsefenin incelediği şekliyle etrafımızdaki gerçekliği bilmenin Tanrı'ya dair daha iyi bir bilgiye ulaştıracağını ima eder. İslam hukukunun var olanları, yaratılmış şeyleri ve Tanrı'yı araştırmaya teşvik ettiği göz önüne alınırsa, felsefe çalışmanın açıkça olumlu bir şey olduğu ve hukuk tarafından tavsiye edildiği hatta buyrulduğu düşünülebilir. Felsefe var olanların akli olarak araştırılmasını önerir ve İbn Rüşd Kuran'da bu yaklaşımın onayını bulur. İbn Rüşd burada felsefi metinlerden ziyade dîni metinlere dayanan (zira burada Aristoteles veya diğer Grek filozofların metinlerinden değil Kuran ve hadisten alıntı yapar) bir yöntem kullanılarak inananları evrenin Tanrı tarafından yaratıldığını dikkate almaya yönlendiren Kuran ayetlerini alıntılar (Kuran 59:2 ve 7:185). İbn Rüşd'e göre, yaratılışın bu şekilde akli olarak incelenmesi böylesi bir görevi tamamlamak için mantığın kullanılması gerektiğini ima eder.

GREK MANTIĞININ KULLANIMI

Grek felsefesini İslami bilimlerin saflarına çekme tasarısının bir parçası olarak İbn Rüşd, önce mantığı, Kuran'ın emrettiği üzere, var olanların araştırılmasında bir gereklilik olarak tanımlar. Akli düşünme bilinen den bilinmeyeni çıkarsama anlamına geldiğine göre, buradaki usul tasıma dayalı mantıkta kullanılan usuldür ve bu yöntem (yani Aristoteles tarafından kurulan biçimsel mantık) var olanları inceleyen herkesçe kullanılmalıdır. İbn Rüşd daha sonra, çalışılması gereken bilimleri mantıktan fizik ve metafiziğe kadar genişletir ki burada mantık, İbn Rüşd'ün gerçeklik soruşturması peşindeki herkes tarafından mutlaka kullanılması gerektiğinde ısrar ettiği felsefi düşünmeye giriş olarak hizmet edecektir (Averroes, *Decisive Treatise*, 2).

Ayrıca burada bir başka izlek daha devreye sokulmuştur; dil, söylem veya akıl yürütmenin farklı türleri arasındaki ayrım. İbn Rüşd, geçerli akıl yürütme türleri arasından tanıtlayıcı (*burhânî*; filozoflar tarafından kullanılacak akli ve tasıma dayalı akıl yürütme), diyalektik (kuşku duyulamaz ilkelere dayanmayan akıl yürütme) ve (kanıya dayanması mümkün olan)

retorikle ilişkili akıl yürütme türlerini anar. Sofistçe akıl yürütme geçerli değildir çünkü yanlış öncülleri ya da yanlış malumata dayanan öncülleri kullanır ve böylece hatalı bir vargıya ulaşır. Tasıma dayalı akıl yürütme, geçerli bir vargıya götürecek iki öncülü kullanmaktan ibarettir. Şayet tasımın şekli geçerliyse ve içerdiği malumat doğruysa elde ettiği vargı da doğru olacaktır. Mesela, “tüm insanlar ölümlüdür” ve “filozoflar insandır” öncüllerinden “filozoflar ölümlüdür” sonucunu çıkarsayabiliriz.

İbn Rüşd tasım mantığının önemini ve din tarafından kabul edilebilirliğini perçinlemek için hukuki akıl yürütmeyle yaptığı bir karşılaştırmaya başvurur. Mantıksal “tasım” ve (hukuki) “benzerlik” için kullanılan Arapça kelimelerin aynı olması (*kıyâs*) bu karşılaştırmayı destekler (Averroes, *Decisive Treatise*, 3). Hukuki benzerlik yeni, pratik bir vakada daha önceki benzer bir vakaya dayanarak hükme varmaktan ibarettir; böylece o, bilinen bir şeyden (daha önceye ait olup hakkında zaten yargıya varılmış bir hukuki davadan) bilinmeyen bir şeyi (yeni hukuki davayı) çıkarsamayı da ima eder. O halde, hukuki akıl yürütmenin İslam hukukun önemli bir ögesi olması gibi felsefi/tasıma dayalı akıl yürütme de var olanları bilmek şeklindeki daha genel görev için zorunludur. Ayrıca bu akıl yürütme daha genel ve kapsayıcı bir araştırma türü olduğu için İbn Rüşd onun hukuki akıl yürütmeden bile önemli olduğunu öne sürer.

İSLAMİ OLAN VE OLMAYAN BİLİMLER

Tasıma dayalı akıl yürütmeye yöneltilen ve hukuki akıl yürütmenin aksine bu akıl yürütmenin İslam’ın doğuşundan önce kurulduğu için İslami bir disiplin olmadığını, dolayısıyla bidat olduğunu dillendiren itiraza gelince İbn Rüşd hukuki akıl yürütmenin de İslam’ın ilk döneminde kullanılmadığını aksine İslam’ın doğuşundan sonra İslami bir disiplin olarak geliştirilip İslam’a dâhil edildiğini iddia eder. Yani İslam’ın ilk evrelerinde Müslümanlar ne hukuki ne de felsefi akıl yürütmeyi kullanıyorlardı. Dahası İbn Rüşd birçok Müslüman âlimin tasıma dayalı akıl yürütmenin İslam’la uyumlu olduğu görüşünü onayladıklarını ve bu akıl yürütmenin kullanımını kabul ettiklerini öne sürer. Bu iddia, tasımlar mantığının gerçekten de daha önceden Müslüman âlimlerce kullanılması olgusuna göndermedir.

Mantıktan sonra, İbn Rüşd, antik Greklerin keşfettiği diğer bilimlere geçer. O, mantığa ek olarak geometri, astronomi ve matematik gibi diğer bilimlerin kabulünü, Greklerin bilgisini defetmekle uğraşan birinin en başından beri bu bilimlerin var olduğunu göreceğini iddia ederek savunur. Bu bilimlere değer biçerken, onların Müslüman olmayan kişilerce kurulmasını dikkate almamalıyız. Yine İbn Rüşd kendi duruşunu açıklamak ve felsefe disiplinlerini meşrulaştırmak için Müslüman olmayan birine ait olan bir aletle kurban kesme örneğini verir; ne de olsa burada kurban aletten bağımsız olarak meşrudur.

İbn Rüşd'e göre antik Grekler tarafından kurulan diğer bilimler aynı şekilde gereklidir çünkü onlar da var olan şeylerin incelenmesiyle ilişkilidir ve dolayısıyla bizleri bu 'şeyler'i yapan yaratıcıya götürür. Üstelik bu bilimleri yeniden kurmanın bir anlamı yoktur; hatta belki de bu imkânsızdır, dolayısıyla en iyisi antiklerin geleneği üzerine inşa etmektir. İbn Rüşd felsefenin, genel olarak gerçekliği ve bizzat yaratılışı inceleyen, yaratıcıya işaret ederek yaratılışın merkeziliğine gönderme yapan bilim olması gerektiğini düşünür.

Bu bilimlerin, özellikle de felsefenin öneminden dolayı ve bunlar antiklerin kitaplarında yer aldığı için antiklerin kitaplarını incelemek zorunludur. Var olan şeylerin incelenmesi zaruridir, dolayısıyla bilimleri barındıran antik kitapların incelenmesi de İslam hukukuna göre zaruridir. Ancak İbn Rüşd burada bir şerh düşer; sözü edilen inceleme herkes için zaruri değildir, yani yalnızca doğal olarak zeki olup dînî adalet ve erdeme sahip olanlar için zaruridir (Averroes, *Decisive Treatise*, 6). Bu nitelikteki insanları antiklerin kitaplarını okumaktan menetmek, onları Tanrı'yı bilmekten ve O'na inanmaktan mahrum etmek anlamına gelir. İbn Rüşd'e göre Tanrı'ya imana ermenin birçok yolu vardır, yani bu imana din aracılığıyla da felsefe aracılığıyla da varılabilir. Felsefede, Tanrı'ya imana yaratılışın tefekkürüyle ve yine antiklerin kitaplarını okuyup bunlar üzerine düşünmekle ulaşılabilir, zira bunlar Tanrı'ya farklı yollarda gönderme yapar. Felsefi yöntem, özel niteliklerle yani erdem ve doğru akli yetenekle donanmış azınlığa mahsustur, çünkü felsefeyi anlamak için epeyce hazırlık gereklidir. Dini yolda ise farklı türden bir yöntem, farklı bir dil ve akıl yürütme yer alır, daha özel olarak söylenirse, ileride göreceğimiz gibi dini yol, teolojik veya diyalektik ve retorik yoldur.

Felsefe okumaktan doğabilecek hatalar ve tehlikeler konusunda İbn Rüşd bu sorunun ya kişinin doğal mizacındaki eksiklik veya karşı konuşamaz tutkuları nedeniyle ya da zayıf yöntem ve münasip bir hocanın eksikliği nedeniyle her disiplinde olabileceğini açıklar. Her şey bir yana bu sorunlar ekseriyetle meydana gelmez; daha ziyade bunlar, felsefe çalışma söz konusu olduğunda tesadüfidir. İbn Rüşd burada, hukukçuyu kazara (ve nadiren) bozulmaya götürebilen hukuk okumayla felsefe okuma arasında bir karşılaştırma yapar. Zira tıpkı felsefede olduğu gibi hukukta da pratik erdem gereklidir (Averroes, *Decisive Treatise*, 7). Eğer felsefe ve hukuk kendilerini tatbik edenlerin bozulmasına (ahlak yoksunluğuna) yol açıyorsa, bu disiplinler kınanmamalı, aksine bu durum uygulayıcılar veya öğrencilerde gerekli hazırlığın veya doğru mizacın yokluğuna yorulmalıdır.

DİNLE FELSEFE UYUMU

İbn Rüşd, bir disiplin olarak felsefe okumanın İslam hukukunca yasaklanmadığını gösterdikten sonra ana meselesine, yani felsefenin içeriğinin İslam diniyle çelişmek bir yana, dinle aynı amacı -Tanrı'ya ve dünyanın O'nun yaratımı olduğuna iman- paylaştığını göstermeye geçer. İbn Rüşd insanlar için Tanrı'ya inanmanın farklı yolları olduğunu kabul eder. Başka deyişle, insanları Tanrı'ya imana götürmede kullanılacak farklı türden akıl yürütmeler ve diller söz konusudur. O, üç insan sınıfına uygun olan üç farklı akıl yürütme türünü ayırır. Bunlardan ilki, yukarıda gördüğümüz gibi, filozofların kullandığı tanıtılama yöntemidir. İkincisi, teologların (*mütekellimûn*) kullandığı diyalektik yöntem ve sonuncusu, insanların çoğunluğuna, muhtemelen herhangi bir resmi eğitim almamış sıradan Müslümanlara hitap eden retorik yöntemdir. İbn Rüşd bu üç yöntemin Kuran'da Nahl Suresi 125. ayette anıldığını iddia eder. Demek ki felsefe, Tanrı ve yaratılış üzerine tefekkürü emreden İslam yasası buyruğunu yerine getirir. İbn Rüşd ilk olarak, filozofların yöntemi olması ve görünüşe göre teologların, dini otoritelerin saldırısı altında olması nedeniyle "tanıtılama"ya odaklanır.

Tanıtlayıcı düşüncedeki akıl yürütme yöntemi, yani tasım meselesini ortaya koyduktan sonra İbn Rüşd, antiklerin felsefe kitaplarının içeriğini ve onların Kuran'ın haberiyle nasıl karşılaştırılacağını tartışmaya geçer.

Eğer bir mesele kutsal metinlerde geçiyorsa onun felsefenin içeriğiyle nasıl örtüştüğü soruşturulmalıdır. İbn Rüşd bunlar arasında içerik bakımından farklılıklar olabileceğini teslim eder ve böyle bir durumda ne yapılabileceğini düşünür. Öte yandan, eğer bir mesele felsefe kitaplarında geçip dini metinlerde yer almıyorsa bu iki metin türü arasında bir çelişki yoktur. Eğer iki metin türü arasında bir uyum söz konusuysa ortada zaten sorun yoktur, ancak bir uzlaşi söz konusu değilse dini metinler yorumlanmalıdır. Bu ise, elbette Arapça gramer kurallarını izleyerek, bir terimin veya pasajın lafzı anlamından ayrılma anlamına gelir. Yani bu durumda, mesela lafzi anlamla mecazi anlam arasında söz konusu olduğu gibi bir benzetme durumu veya neden-sonuç ilişkisi olsa gerektir. Daha önce bu uygulamanın kullanıldığı birtakım emsaller vardır. Örneğin hukukçular yeni vakaları eski vakalara uygun olarak yorumlar. Dahası İbn Rüşd'den önce bir Kuran yorumlama geleneği zaten vardır ve dolayısıyla o da öteden beri var olan bu geleneğe başvurur. Beri yandan buradaki ima açıktır; dini metinlerin lafzi olmayan bir tarzda yorumlanmaları gerekirken felsefi metinler olduğu gibi alınıp kabul edilmelidir. Mecaza dayalı yorum, dini metinleri okurken hukukçuların tatbik ettiği ve filozofların kullanması gerektiği bir çıkarım işlemine benzer. İbn Rüşd dini metinlerin mecaza dayalı okunmasının, aynı metinlerdeki başka pasajlarca lafzen kabul edileceğini ekler. Dahası o, yorumlanması gereken ve lafzi olarak alınması gereken pasajların hangileri olduğu konusunda bir uyumsuzluk söz konusu olsa bile, 'İslam âleminin dini âlimleri arasındaki uzlaşi' (*icmâ'*) fikrini dini metinlerdeki tüm pasajların lafzi olarak okunmasının zorunlu olmadığı iddiasına kanıt gösterir. İbn Rüşd, Kuran yorumuyla ilgili bu uyumsuzlukların örneklerini sunar. Şu hâldé görünürdeki anlamla bâtinî anlam birbirinden ayırt edilmeli ve bu şekilde iki anlamın mevcut olduğu kabul edilmelidir. Fakat yine de Kuran'daki tüm pasajların nasıl yorumlanacağı meselesinde bir uzlaşi söz konusu değildir. İbn Rüşd, dini metinlerde bazen iki zâhirî pasaj arasında çelişkinin söz konusu olduğuna, bu nedenle tanıtlamalı akıl yürütme sınıfından olan insanların görünürde çelişkili olan iki pasajdan birinin bâtinî anlamı olduğu konusunda uyarılmaları gerektiğine işaret eder.

İbn Rüşd bunun ardından, genel olarak dini meselelerle ve daha özel olarak Kuran'ın yorumlanması konusuyla ilişkili olarak uzlaşi (*icmâ'*) sorununa odaklanır. O, böylesi bir uzlaşinin her ne kadar pratik mesele-

lerde mümkün olsa da kuramsal meselelerde mümkün olmadığını iddia eder (Averroes, *Decisive Treatise*, 11). Kuramsal meselelerde bu uzlaşının mümkün olmayışı doğru uzlaşıya varmanın sıkı koşullarından kaynaklanır; uzlaşının tesis edildiği herhangi bir dönemde kaç âlimin uzlaşıda yer aldığını ayrıca söz konusu meseledeki kesin görüşlerini bilmemiz gerekir, öte yandan bu âlimlerin görüşleri bizlere kesintisiz bir aktarım zinciriyle ulaşmalıdır. İbn Rüşd ayrıca, zâhirî ve bâtinî anlamlar arasındaki ayrımın İslam'ın doğuşundan beri var olduğuna ve bâtinî anlamın, muntazam dini eğitimden yoksun olup bu anlamı özümsemeye yetersiz olan kişilere dayatılmaması gerektiğine işaret eder. Erken dönem İslam âlimleri bile, İslam toplumunda yaşayan herkese açıklanabilecek yaşam tarzı ve ibadet sorunları gibi pratik meselelerdeki durumun aksine bâtinî anlamın herkese ifşa edilmemesi gerektiği konusunda hemfikirdir. Üstelik pratik meselelerdeki uzlaşi için gerekli olan koşullar kuramsal uzlaşıda söz konusu olan koşullardan çok daha basittir. Eğer mesele herkesçe biliniyorsa ve herhangi bir görüş farklılığı kaydedilmemişse bu pratik meselede uzlaşi zaten mevcuttur.

Uzlaşının yokluğu düşünülürse Kuran'ın yorumlanması meselesindeki farklılıkların küfürle suçlanma gibi bir sonuca götürmesi gerekmez. Burada İbn Rüşd'ün aklında, Gazzâlî tarafından inançsızlıkla suçlanan Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar vardır, üstelik bizzat Gazzâlî uzlaşiyi takip etmeyen kişinin inançsızlıkla suçlanması gerekmediğini iddia etmiştir. Gazzâlî daha özel olarak şu üç fikri savunan filozofları küfürle suçlamıştı; 1) dünyanın ezeliyeti, 2) Tanrı'da tikellere dair bilginin olmayışı ve 3) bedenlerin yeniden diriltilmeyeceği bir ahiret anlayışı (Averroes, *Decisive Treatise*, 12). Her şeye rağmen, bir Kuran ayetini izleyen İbn Rüşd'e göre bilime aşina olanlar Tanrı inancına sahip kimseler olarak tarifi edilebilirler. Ona göre bu kimseler, dini metinlerin özellikle Kuran'ın yorum bilimini de içeren tanıtlamalı akıl yürütme sınıfının üyeleridir.

İbn Rüşd burada, *Faslû'l-makâl*'in ana konusu olacak meseleyi, yani kendi bilgi arayışlarında en kesin yöntemi, tanıtlama yöntemini kullandıkları için filozofların dini metinlerin yorumlayıcıları olarak hakkıyla nitelenebilecekleri meselesini ileri sürer. Tüm bunlara rağmen İbn Rüşd, filozoflar arasında bile uzlaşının olmadığı düşünülürse, Kuran yorumlamanın tek ölçütü gibi bir şey dayatmak istemez

Faslü'l-makâl'in merkezi bölümü, Gazzâlî'nin sapkın olarak gördüğü filozofların savunduğu üç görüşün nasıl ele alınacağına ayrılmıştır. Bu üç görüş tam ve ayrıntılı olarak *Tehâfüt't-tehâfüt*'te ele alınmıştır, ancak İbn Rüşd'ün anılan meselelere bu daha kısa eserdeki yaklaşımına da değinmek önemlidir.

İbn Rüşd Tanrı'nın tikellere dair bilgisi meselesini tartışarak işe başlar, burada genel olarak Tanrı'nın bilgisinin ve O'nun tikellere dair bilgisinin insani bilgidен farklı olduğunu, dolayısıyla bunları karşılaştırmada ciddi bir zorluk bulunduğunu vurgular. Tanrı'nın bir şeye dair bilgisi o şeyin varlığının nedeniyken, bizler şeylerin bilgisine onların varlığından dolayı sahip oluruz, çünkü bizler şeyleri ancak bu var olan şeyleri kavradığımız zaman biliriz. O halde bizim bilgimiz sonradan yaratılmışken Tanrı'nın bilgisi ezelidir ve dolayısıyla "bilgi" bu iki durumda tam olarak aynı anlama gelmez. Orta Çağ'ın Aristotelesçi filozoflarına göre Tanrı'nın tikelleri bildiğini gösteren kanıtlarından biri Tanrı'nın insanlara uykularında gönderdiği ve meydana gelecek şeyleri önceden gösteren hakiki düş-görülerdir. Geleceğe ait tikel şeylerin, Tanrı tarafından gönderilen, bu görüşleri Tanrı'nın tikelleri bildiğini kanıtlar. Keza, "tümel" ve "tikel" terimleri Tanrı'ya ve bize yüklendiğinde aynı anlama gelmez, çünkü Tanrı her şeyi tek bir anda bildiği için bizim bilme süreçlerimizle kısıtlanmış değildir.

İbn Rüşd daha sonra, antik filozofların savunduğu farklı görüşleri kaydederek dünyanın ezeliliği sorununa geçer. O, bu bağlamda üç farklı varlık türünü ayırır; 1) tikel tözler veya zamanda başlangıcı olan, maddi, bir nedenin sonucu ve yaratılmış olan mevcutlar, 2) ezeli olup bir nedenin sonucu ve yaratılmış olmayan varlık, yani dünyanın yaratıcısı ve faili olan Tanrı, 3) İbn Rüşd'e göre hem ezeli olan (zaman tarafından öncelenmeyen) hem de bir nedenin sonucu olan dünya. Dünyanın içinde var olduğu zaman hakkındaki ihtilaf, Platon ve Müslüman teologlarca sınırlı bir şey olarak tasavvur edilirken, Aristoteles'e göre sınırsız bir şey olarak görülen 'geçmiş'le ilgilidir.

İbn Rüşd'e göre bu iki görüş arasında köprü kurulamaz, çünkü mesele vurgu meselesidir; dünyanın yaratılmış şeylere benzediğine mi yoksa ezeli bir varlık olduğuna mı vurgu yapılacaktır? Bir taife dünyanın yaratılmış olduğuna vurgu yaparken diğeri dünyanın ezeli olduğuna vurgu yapar. İbn Rüşd'e göre Tanrı ezeli olarak dünyanın nedenidir ancak bu yaratım

sürecinde Tanrı'nın varlığıyla dünyanın varlığa gelişi arasında bir sürenin geçmesi söz konusu değildir, dolayısıyla Tanrı neden olup dünya O'nun sonucu olsa bile Tanrı'yla dünya aynı zamanda vardırılar (Averroes, *Decisive Treatise*, 15). İbn Rüşd, Kuran'ın ezeli bir dünya mefhumunu desteklediğini göstermek için, Tanrı'nın Arş'ının yaratımdan evvel suda olduğunu bildiren ayetten (Kuran 11:7) alıntı yapar ki bu ayet yaratımdan önce Tanrı'dan başka varlıkların (su ve Arş) var olduğuna işaret eder. Dolayısıyla, bu pasajı lafzi olarak okumayan teologların meseleye hiç değinmediğine işaret eden İbn Rüşd'e göre dini metinler yaratılıştan önce Tanrı'dan başka hiçbir varlığın var olmadığını söylemez.

YORUMLAMA VE ZÂHİRÎ ANLAMLA BÂTİNÎ ANLAM

Yorumlama söz konusu olduğunda sırf bu göreve girişmek bile, hele ki hukukçu/fakih meselenin hakikatini aradığında, ödüllendirilmesi gereken bir girişimdir; yeter ki kişi bu disiplinde bilgili olsun. Ayrıca İbn Rüşd'e göre, yukarıda gördüğümüz gibi, felsefi hüküm hukuki hükümden çok daha önemlidir.

Bilgili olmayan kişiden sadır olan hata mazur görülemez. Buna ek olarak, herkesin kabul etme kabiliyetinde olduğu ve kabule mecbur olduğu üç ana öğretilde, yani Tanrı'nın varlığı, nebevi görev, ahiretteki saadet ve sefalet (ödül ve ceza) meselelerinde karşılaştırma yapılmamalıdır. Bilginin tüm kipleri veya tüm tasdik yöntemleri (retorik, diyalektik ve tanıtılmalı) bu üç ilkeye götürür, öyle ki bu ilkeler sorgulanamazlar, onları sorgulama sapkınlıkla sonuçlanır.

İbn Rüşd'e göre dini metinler zâhirî ve bâtinî anlamlara ayrılır. Zâhirî anlam genel olarak, diyalektik veya retorik söylemi kullananlar tarafından olduğu gibi alınan anlamdır. Tanıtlayıcı anlam ise tanıtılama yöntemini kullananların aydınlattığı gizli anlamdır. Eğer bir mesele bu üç yöntemle de eşit şekilde bilinen bir şeyse mecazi yoruma gerek yoktur. Bunun örneklerinden biri ahirette ödül ve cezaya inanmaktır, zira hiç kimsenin, söz konusu durumu bu yaşamdaki ve İslam toplumundaki toplumsal ve siyasal düzeni korumayı amaçlayan bir mecaz olarak yorumlama ruhsatı yoktur. Demek ki dini metinlerin tüm bölümleri yorumlanmamalıdır.

Beri yandan, tanıtlamaya aşina olanların bazı durumlarda metnin zâhirî anlamını mecaz olarak yorumlaması zaruridir, gerçi felsefeye aşina olmayanlara asla böylesi bir yorumlama izni verilmez.

Filozoflar tarafından mecazi olarak okunması gereken ayetlerden biri Tanrı'nın uzamda olduğunu veya seyahat ettiğini tasvir eden ayettir mesela. Tanrı'nın bir bedeni olmadığına göre O'nun uzamla ilişkili olduğunu düşünmek uygun değildir; ancak Tanrı'yı resmetmek için hayal yetilerini kullandıkları için retorik sınıfına ait olan kişilere böyle bir izin verilebilir. Bir kişinin hayal yetisini kullanması, Tanrı'yı kaçınılmaz olarak cisimsel, maddi şekilde temsil eden zihinsel imgelere başvurmasını ima eder, üstelik insanların büyük çoğunluğu Tanrı'yı cisimsel terimler üzerinden ya da bir yerle bağlantılı olarak düşünür (Averroes, *Decisive Treatise*, 20). Eğer retorik sınıfına ait olanlar, Tanrı'yı bu şekilde tasvir eden ayetleri soruşturursa, Kuran'ın dediği üzere (3:7) bu kişilere söz konusu ayetlerin yorumunu (*tevil*) ancak Tanrı'nın bildiği söylenmelidir. İbn Rüşd'e göre, her ne kadar burada bir yorumlamanın yerinde olduğu konusunda hemfikir olsalar da tanıtlama sınıfına ait olanlar bile bu ayetlerin kesin yorumu konusunda ihtilaftadır. Zâhirî anlamıyla mecazi yorumu gerektiren ayetlere ek olarak, zorluğu nedeniyle yorumu gerektirip gerektirmediği meselesinde kuşku duyulan ayetler de vardır ki eğer eğitimli bir Müslüman bu ayetlerin yorumunda hataya düşerse mazurdur. İbn Rüşd bu bağlamda, ahiret yaşamını tasvir eden ayetleri örnek verir, karşı yandaysa mesela Eş'arîler bu ayetleri lafzi olarak alma konusunda ısrarcıdır. Her halükârda, Kuran'ın tüm okurları ahiretin varlığını kabul etmelidir, zira onu inkâr etmek küfre götürür. Eğer filozof olmayanlar bu ayetleri yorumlarsa küfre düşer, çünkü bu kişiler söz konusu ayetleri zâhirî anlamıyla almak zorundadır; yine bu ayetlerin gizli anlamını diğerlerine ifşa eden tanıtlama sınıfı mensupları da küfre düşer, çünkü bu iki eylem de küfre götürür. İslam akaidinin asli öğretileri söz konusu olduğunda (bu örnekte ahiret) öğreti mutlaka kabul edilmelidir, sözü edilen akidenin yalnızca nasıl var olacağı meselesi yoruma imkân verebilir.

Peki, filozoflar böylesi yorumlarını halkın çoğunluğundan nasıl gizleyebilir? Dini yorumlarını ancak tanıtlama yöntemiyle yazdıkları kitaplarda, yani popüler tarzda yazılmadıkları için mantık eğitiminden geçmemiş ve bu tür yorumların serimlendiği teknik dili anlamayacak olan çoğunluğun ulaşamayacağı kitaplarda açıklayarak yapabilirler. Eğer bu

yorumlar popüler kitaplarda ulaşılabilir hale getirilirse halkın çoğunluğu bu yorumlara ulaşabilecek ve küfre düşecektir ki İbn Rüşd, Gazzâlî'yi bile isteyerek olmasa bile tam da böyle yapmakla suçlar. İbn Rüşd kendisi de daha kısa olup tanıtılma tarzıyla yazılmamış bir eserinde bu mesele hakkında yazdığı için af diler ve böyle bir tutumun ancak din-felsefe bağlantısını bir ihtilafın kuşatması, ayrıca dini metinlerin yorumunun kamusal bir tartışmaya mahal vermeyecek denli iyi bilinmesi durumunda mazur görülebileceğini iddia eder.

Tanıtılma tarzıyla yazılmış kitapları toptan yasaklamak hatadır, çünkü bu tutum eğitilmiş Müslüman azınlığı bilgiye ve hatta dine ulaşmaktan mahrum eder.

Ardından İbn Rüşd bilgi ve uygulama arasında ayrım yaparak dinin amacı meselesine yoğunlaşır. Dini bilgi Tanrı'nın ve yaratılışın bilgisinden meydana gelirken dini uygulama Tanrı tarafından emredilen eylemlerin ahiretteki saadete ulaşmak için yerine getirilmesinden ibarettir. Dinin uygulamayla ilişkili bu boyutu da hukuk ilmi tarafından koşulları belirlenen maddi eylemler ve ruhun, mesela erdemler gibi, edimleri olmak üzere ikiye ayrılır. İbn Rüşd *Faslü'l-makâl*'de bu ilk boyuta odaklanır.

TASDİKİN ÜÇ YOLU VE ÜÇ İNSANİ SINIF

İslam'ın, Tanrı'ya inanmak ve O'nun emirlerine uymaktan ibaret olan hedefi bakımından herkes dini metne kendi akli yetenekleri ve eğitimine göre mümkün olan en uygun yolda yaklaşmalıdır. Bu hedefe ulaşmanın üç yolu vardır; tanıtılma, diyalektik ve retorik. Yukarıda gördüğümüz gibi tanıtılma yöntemi filozoflara özgüdür ve yalnızca Aristoteles mantığının kullanımı değil aynı zamanda antik bilimlerin incelenmesini ve Kuran okumalarında bu bilimsel verilerin kullanımını da içerir. Diyalektik ve retorik yöntemler en yaygın yöntemlerdir. Gerçi diyalektik yöntem, muntazam eğitimden geçmemiş kişilere bile uygun düşen retorik yöntem kadar yaygın değildir. İbn Rüşd'e göre diyalektik yöntemi, çoğunluğa uygun gelebilecek sınırlı bir yorum (*tevil*) türünü savunan Eş'arî ve Mutezile mensupları gibi kelamcılar kullanır.

Peki, bu üç sınıf birbirinden nasıl ayrılır? Retorik yöntemin sınıfı herhangi bir yorum üretmez ve metnin zâhirî anlamını takip etmelidir.

Diyalektik yöntemin sınıfı ise, mantığı kısmen kullanan ve kesin olmayan yorumlar üreten teologlarla özdeşleştirilir öncelikle. Nihayet, tanıtılma yöntemi sınıfı, yani filozoflar Kuran'a dair kesin yorumları üretir ve Grek bilimiyle felsefesini tam anlamıyla kullanır. İnsanları bu üç kategoriye göre sınıflarken İbn Rüşd kişinin doğuştan gelen mizacını ve eğitimiyle birlikte zekâ seviyesini de hesaba katar.

İbn Rüşd, söz konusu sınıflar arasındaki ayrımı temel dini hakikatleri tasdikte kullanılan yöntem aracılığıyla açıklar. Tasdikin türünü bizzat entelektüel mizaç ve alınan eğitim belirler. Tanıtılma yönteminin sınıfı diyalektik ve retorik yöntemlerin sınıfından ayrıdır ve ürettikleri yorumları bu diğer sınıf mensuplarına ifşa etmemelidir. İbn Rüşd tanıtılma ile ulaşılan yorumlar bağlamındaki bu gizliliği bizzat yorumun, tasdik ve imanın doğasıyla meşrulaştırır.

Kutsal metnin mecazi yorumu (*tevil*) zâhirî anlamın ortadan kaldırılmasını ve gizli, mecazi bir anlamla yer değiştirmesini imler. Mecazi anlamın daha az maddi olup daha çok manevi olduğu düşünülürse, hayal yetisine veya imgelerin kullanımına sevk eden her şeyin ortadan kaldırılması, daha manevi olan anlamı anlamayan kimsenin elinde hiçbir şeyin kalmaması anlamına gelir, çünkü mecazi okuma lafzi anlamı boşa çıkacaktır. Bu yüzden, yukarıda zaten gördüğümüz üzere, tanıtılma yöntemi mensup olmayan biri, zâhirî anlamı doğrudan anlaşılmayan herhangi bir ayetin anlamını sorduğunda kendisine bu ayetin anlamını ancak Tanrı'nın bildiği söylenmelidir. Felsefe eğitimi almamış kimseler için anlaşılması zor olan herhangi bir boyut söz konusu olduğunda bu kimselere de aynı şey söylenmelidir.

Diğerlerini küfre sürüklemek de küfürdür, mecazi anlamın ifşa edilmemesi buyruğunun nedeni budur. İbn Rüşd'ün verdiği bir örnekte, bu yorumların eğitim almamış birine ifşa edilmesi bir hekimin daha önce hekimlerin sunduğu bilindik, basit açıklamaları bir kenara bırakıp hastasına ilaç almasının koşulu olarak tıp öğretmeye çalışmasına benzetilir. İbn Rüşd'e göre bu durum, tıp sanatından anlamayan hastanın gerekli ilacı almamasıyla sonuçlanacaktır. Hekim ruhu gözetirken, İbn Rüşd'ün işaret ettiği gibi, yasa koyucu insanların ruhlarını gözetir (Averroes, *Decisive Treatise*, 28).

İbn Rüşd daha sonra İslam'da hiziplerin ortaya çıkışını açıklayarak devam eder; bu durumu Kuran'a yönelik bozuk yorumların yaygınlığına atfeder ve bu sorun için özellikle Eş'arîleri ve Mutezileyi suçlar. Zira onlar bozuk yorumlar üretmekle kalmamış üstelik bu yorumları herkese ifşa etmiştir. İbn Rüşd özellikle Eş'arîlerin yorumlarını zararlı bulur, çünkü bu yorumlar kapalıdır, ayrıca nedensellik ve aklilik kurallarının inkârı anlamına gelir, bu yüzden de tanıtılma yönteminin beklentilerini karşılayamaz. Yine bu Eş'arîler, kendi yorumlarını kabul etmedikleri için diğerlerini aforoz etmeye koyulurlar.

İbn Rüşd'e göre bu sorunun çözümü Kuran'ı sıkı sıkıya takip etmektir, söz konusu takip de bu üç yöntemin varlığını savunacaktır. O ayrıca, İslam'ın ilk günlerinde çok az yorumun var olduğunu ve çok az sayıdaki bu yorumların bile herkese ifşa edilmediğini iddia eder. Mecazi Kuran yorumundan, yorumlar filozoflar tarafından uygun olarak görülmediği sürece, mümkün merteye kaçınılmalıdır. İbn Rüşd bunun ardından, Kuran'ın şu meşhur 'taklit edilemez eşsizliği' kaidesini üç ilke temelinde hatırlatır; 1) Kuran diğer metinlerden daha ikna edicidir, 2) O, insanların çoğu için yoruma mahal olmayacak kadar açıktır, yalnızca bazı durumlarda filozoflar için yorum gerekir, 3) Kuran zaten yorumlanması gereken ayetlerine ve bunların nasıl yorumlanacağına işaret eder. Son olarak İbn Rüşd Tanrı bilgisine götüren birçok yoldan orta yolu, büyük ihtimalle filozofların sunduğu açıklamaları kullanacak yolu savunur.

TARİHSEL BAĞLAM VE FELSEFEYLE DİNİN ORTAK HEDEFİ

Faslü'l-makâl, birçok karargâhtan gelen eleştirilere karşı felsefeyi savunan kısa bir metindir. En açık ve en iyi belgelenmiş saldırı Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği saldırıydı. Gazzâlî yıllarca felsefe çalıştıktan ve filozofların kuramlarını (özellikle, birçok felsefi eser yazan ve felsefi açıdan zirve olup yüzyıllar boyunca İslam dünyasında etkili olacak bir yapıt telif eden İbn Sînâ'nın sunduğu kuramı) çözümledikten sonra, filozofların Tanrı ve sıfatlarına dair (Yeni-Platoncu temellere dayanan) kuramlarının çoğunu ortodoks olmayan görüşler olarak görmüştü. Bu görüşlerden üç tanesi Gazzâlî'ye göre küfürdür; filozofların dünyanın ezeliliği inancı mesela. Gazzâlî'nin görüşüne göre bu kuram her şeye gücü yeten

ve yaratıcı olan Tanrı mefhumuyla uyuşmaz. Gazzâlî İslam dünyasının doğusunda ve batısında etkili olmuştu, ayrıca onun görüşleri Muvahhidler hanedanının ve bu hanedanın ideolojik bir önder olan kurucusu İbn Tûmert'in (öl. yak. 524/1130) genel dini görüşünü şekillendirmişti. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin suçlamasında ortaya konan tehdidin ciddiyetini anlamış ve bu yüzden filozofları savunmanın peşine düşmüştü.

Bu eserde İbn Rüşd, bazıları için felsefe (asli olarak, Aristoteles'in de aralarında bulunduğu antik filozofları) okuma özgürlüğünü, aslında zorunluluğunu savunur. O dönemde felsefe pratiğine yönelik tehdit yalnızca kuramsal değildi. İbn Rüşd de, muhtemelen eserlerinden birinde Venüs'ten tanrıça olarak bahsettiği için bir soruşturma geçirmişti ve ölümünden kısa süre önce yeniden yer alacağı saray maiyetinden birkaç yıllığına uzaklaştırılmıştı. *Faslü'l-makâl*, filozofların dini metin yorumlarının halkın çoğunluğundan gizlenmesi gerektiği meselesinde açıktır, çünkü çoğunluk bu yorumları muhtemelen anlamayacak ve kutsal metnin anlamı hakkında kafaları karışacak, bu durum onların belki de yoldan çıkmasına yol açacaktır. Bu iddiasıyla eşzamanlı olarak İbn Rüşd İslam toplumunda felsefenin dini ve siyasal bir rolü olduğunu teminat altına almak için filozofların kutsal kitabın anlamı ve bu anlamın çoğunluğa nasıl sunulacağı konusunda karar verecek kişiler olduğunu öne sürer.

Endülüs coğrafyasında, İslami bilimlerin konumunun aksine felsefenin konumunun kesin olarak belirlenmediğini akılda tutmak önemlidir; aslına bakılırsa felsefe tehdit altındaydı. Felsefe asli ilhamını Grek, dolaşısıyla pagan yazarlardan alır ki bu durum felsefenin aleyhine yazılacak bir etkendir.

Endülüs'ün yetiştirdiği birçok ünlü filozofun tescil ettiği şu uzun soluklu ve zengin Endülüs felsefe geleneğine rağmen, felsefenin buradaki tecrit edilmiş, تنها konumunu örneklediren yaklaşımlardan biri İbn Bâcce'nin (öl. 533/1139) *Kitâbü tedbiri'l-mütevahhîd*'de (*Bir Başına Olanın Yönetim Şekli*) açıkladığı anlayıştır; filozoflar siyasal topluluğun yabancılarıdır ve inziva hayatına öncülük etmelidir. Endülüs'te felsefe devlet desteğine bağlıydı; kaderi, hükümdarlığı altında yaşadığı emirlerin kişisel felsefe ilgilerine bağlı olan İbn Rüşd bunun örneğidir. Felsefenin konumu burada istikrarsızdır ve bu yüzden *Faslü'l-makâl* felsefeyi İslami bağlamda savunma iddiasındadır.

İbn Rüşd Müslüman muhataba hitap eder. İncelemenin tamamı dini, İslami bir dile yaslanır ki bu tutum kitabın genel bir dinleyici kitlesini, başka deyişle retorik sınıfına ait olanları hedeflemediğini ima eder. Bununla beraber kitap, görünüşe göre filozoflara da hitap etmez, daha ziyade İslami disiplinlerde bilgi sahibi olan İslami önderlere ve din âlimlerine yöneliktir, öte yandan bu kişilerin mutlaka teolog olmaları gerekmez. Teoloji, İslami disiplinlerin merkezinde duran disiplin değildir ve İbn Rüşd bu eserinde diyalektik yöntemi, teologların dini metin yorumlarını paylar. Açıktır ki İbn Rüşd bu çalışması aracılığıyla İslam topluluğunda ve bilhassa on ikinci yüzyıl Endülüs'ünde felsefeye seçkin bir yer ayarlama peşindedir. Ömrünün son yıllarında İbn Rüşd'ün gözden düştüğü düşünülürse bu eser arzu edilen hedefine varamamış gibidir. Siyasal ve askeri etkenler, ayrıca İber yarımadasındaki İslam topluluklarının yeniden fetih (*Reconquista*) dönemi boyunca, ilerleyen Hristiyan ordularının tehdidi altında oluşları felsefenin çöküşüne katkıda bulunmuş olabilir, çünkü bu disiplin yabancılarla ve İslami olmayan kültürlerle diyalogu da barındırıyordu.

DİNLE FELSEFEYİ BAĞDAŞTIRMA

Faslü'l-makâl'in hem dili hem de içeriği felsefenin İslam kültürünün zorunlu bir ögesi olduğunu, yine onun İslami bir disiplin olup İslam'daki meşru yerini hak ettiğini gösterme niyetindedir. İbn Rüşd felsefeye yöneltilen eleştirilerin, Gazzâlî örneğinde olduğu gibi yalnızca teologlardan gelmediğinin, ayrıca İslam toplumundaki diğer hiziplerden de geldiğinin pekâlâ farkındaydı. Bu yüzden o, İslam'la uyumlu olmayan her kuramın reddedilmesi gerektiğini iddia eder. Beri yandan, mecazi yorum (*tevil*) kurallarının pratik uygulamaları söz konusu olduğunda felsefi metinler okunmalı ve olduğu gibi kabul edilmelidir; dini metinler ise, eğer zâhirî, lafzi anlamları felsefenin bildirisiyle uyuşmuyorsa yorumlanmalıdır. İbn Rüşd daha sonraları büyük şerhlerinde Aristoteles'i üç ana felsefe disiplininin, yani mantık, fizik ve metafiziğin kurucusu olarak över ve onun eserlerinin hemen hemen hatadan azade olduğunu belirtir.

İbn Rüşd'e göre İslam'ın, taviz verilmemesi gereken ana öğretileri üçtür; Tanrı'nın varlığı, peygamberliğin hak oluşu ve ahiret. İlk ve en temel olan ilke söz konusu olduğunda İbn Rüşd Tanrı'ya dair herhangi

bir anlayış dayatmaz, ancak filozofların Tanrı'yı saf manevi olan bir yolda tasavvur ettiklerini açıklar yalnızca; oysa halkın büyük çoğunluğu Tanrı'yı saf soyut olan bir yolda düşünmekten acizdir.

Peygamberlik meselesinde İbn Rüşd, İslam akaidindeki peygamberlerin, hele ki peygamberlerin hâtemi olan Muhammed'in (sav.) kabul edilmesi gerektiğine inanır. Bir başka eserinde, *el-Keşfü 'an menâhici'l-e-dille'*inde ortaya koyduğu gibi peygamberliğin kanıtı mucizeler göstermede değildir, zira büyücüler de olağanüstü haller sergileyebilir. Asıl, Kuran'ın mucizevi yapısı peygamberliğe delildir. İbn Rüşd Kuran'ın bu özelliği hakkında onun insani bir kökeni olamayacağını ve ahlakı yükseltmesinin de tanrısal niteliğini aydınlattığını öne sürer. O, *Faslül-makâl*'de aynı şekilde Kuran'ın taklit edilemez eşsizliğine vurgu yapar, yani Kuran her türden insana hitap ettiği için onda herkesi kendi akli yeteneğine göre Tanrı'ya yaklaştıracak evrensel bir mesaj vardır. İbn Rüşd, farklı eserlerinde Kuran'ın mucizeviliği ve taklit edilemezliği hakkında yazar, ayrıca *Faslül-makâl*'de Kuran'ın özellikle kendi doğru yorumuna bizzat kendisinin işaret etmesi ve üç tasdik sınıfına gönderme yapması bağlamında taklit edilemezliğini ele alır.

Ahiret konusuna gelince, İbn Rüşd insanlar için ölümden sonra sürülecek başka bir hayatın varlığını kabul konusunda ısrar eder, ama aynı zamanda o, kesin ahiret tasvirinin bilinemeyeceğini ekler; dolayısıyla ahiretin varlığını kabul zorunludur yoksa onun varlığının kesin olarak şu veya bu tarzda olacağını söylemek zaruri değildir. *Tehâfüt-tehâfüt*'te İbn Rüşd, ahiret bağlamında özel bir Kuran yorumunu tercih etmez, burada daha ruhani olan Hristiyan cennet anlayışına kıyasla daha maddi ve ayrıntılı tasvirleri olan İslam geleneğini tercih eder. Çünkü söz konusu tasvirlerin bu yaşamda ahlakı daha kuvvetli ve inandırıcı olarak teşvik ettiğini düşünür.

Bununla beraber İbn Rüşd bu üç akidenin kendi başına doğru olduğunu ve huzurlu bir siyasal devleti teşvik etmesi için benimsenmesi gereken birer mecaz olarak anlaşılmaması gerektiğini vurgular. Başka deyişle, din ve özellikle bu akideler kendinde ve Tanrı'nın vahyettiği şekliyle doğrudur, yoksa bunlar siyasal ve dini önderlerin halkın çoğunluğunu denetim altında tutmak için uydurduğu, insani yönetim hileleri değildir.

Bu eserde yer alan bir başka ana konu ve dinle felsefenin bağdaştırılmasına imkân veren merkezi bir boyut da dini metinlerin, asli olarak Kuran'ın yorumudur. Bu, yeni bir mevzu değildir, zira İslam'ın erken dönemlerinden beri Kuran'ın yorumlanması meselesi tartışılmalıdır. İbn Rüşd bu meselenin, Kuran'ın mecazi yorumlarının çoğunluğa aktarılmasını gerektirecek denli hassas bir mesele olduğunu vurgular; her ne kadar bizzat kendisi *Keşf*'de bu kurala bazı istisnalar getirirse de. Yorum belirli kuralları, mesela Arapça gramer kurallarını izlemelidir. Arap dili kurallarının şart koştuğu üzere, mecazi anlamın lafzi anlamla mutlaka bazı bağlantıları vardır. Burada ayrıca, felsefi metinlerin -ki İbn Rüşd bunları giderek artan bir eğilimle Aristoteles eserleriyle özdeşleştirir- yorumlanmaması gerektiğini, aksine lafzi olarak alınması gerektiğini belirtmek önemli olacaktır. Göreceğimiz gibi, bu durumun nedeni felsefi metinlerin ve söylemin tanıtılma yöntemini izlemeleridir ki Aristoteles bu durumu *İkinci* (veya *Sonraki*) *Analitikler*'de açıklamıştır. Aristoteles'e göre ve bu esere yazdığı şerhlerde İbn Rüşd'e göre tanıtılma yönteminin dili evrenseldir, ebediyen doğrudur ve tikellerle, yani tikel tözlerle ve tikel olaylarla ilgilenmez. Dolayısıyla bu dil belirsizliğe mahal vermeyen, apaçık bir dil olacaktır; onda, çifte anlama sahip herhangi bir mecaza yer yoktur. Tanıtılma yöntemi maddi şeylere tikeller olarak gönderme yapmaz; aksine o, doğanın yasaları ve matematikle mantığın kuralları gibi genel kural ve yasalarla uğraşır. Onun çıkarımları ezeli-ebedi olarak doğru ve değişmezdir. Tanıtlamada herhangi bir belirsizlik veya kanı yer almaz. İbn Rüşd felsefi (ki aynı zamanda bilimsel anlamına gelir) dili ve tanıtılma yöntemini tanımlamak suretiyle felsefi söylemin yorumlanamayacağını veya kendisine karşı çıkılamayacağını teminat altına alır. O, her ne kadar *Faslül-makâl*'de filozofların, görüşleri ve hükümleri bakımından farklı olabileceğini, üstelik bunun mazur görülebilir olduğunu iddia etse de felsefi macerasının son döneminde bir büyük filozof diğerlerinden ayrılır; Aristoteles.

Filozoflar tanıtılma yöntemini bilmekle ayrıca diyalektik ve retorik yöntemleri de bilmiş olurlar, böylece filozoflar diğer sınıflarla iletişim kurabilmekle kalmayıp kuramsal meseleler bağlamında Tanrı'ya inancı korumak için dini metinleri uygun bir yolda sunabilirler. O halde kuramsal meselelerde, anlama yönelik spekülasyonları ve Kuran yorumları genellikle yanlış yönlendirilmiş olan teologların yerini filozoflar alır.

Yorum, Arapça gramer ve üslup kurallarını izlemenin yanı sıra özel açıdan, lafzi anlamın kaldırılması ve zâhirî anlamla açık bir ilişkisi olan mecazi anlamın sunulması anlamına gelir. *Faslü'l-makâl*'de açıkça görüldüğü üzere bu süreç ayrıca, dini metinden tüm insanbiçimci öğelerin tasfiye edilmesini de kapsar, çünkü bu öğelerin maddi veçheleri vardır ve onlar tam da bu yüzden tanıtlama yönteminin çerçevesine dâhil değildir. Halkın çoğunluğu Tanrı hakkında saf soyut terimlerle düşünemeyeceği için bu felsefi yorumlar onlara uygun değildir. Onlar dini metinlerin lafzi anlamını izlemelidir.

İbn Rüşd Kuran'ın, herkese uyan bir mesaja sahip olduğunu vurgular. Her ne kadar bu mesaj asli olarak çoğunluğa hitap eden bir dille aktarılmış olsa da, o aynı zamanda, kendisini felsefeyle nasıl bağdaştıracığını bilen filozoflara da uygundur. İbn Rüşd bu yorumların mümkün ve makul olduğunu gösteren özel yorum örnekleri verir.

ÜÇ TASDİK SINIFI

Kitapta yer alan bir diğer ana konu İbn Rüşd'ün üç farklı tasdik sınıfı arasında yaptığı ayırmadır. İnsanlar Kuran'a ve İbn Rüşd'e göre tartışılmaz olan akidelere, özellikle (ahiret ve peygamberlik kurumuna ek olarak) Tanrı'ya ve O'nun varlığına inanma yolları üzerinden üç sınıfa ayrılırlar. İnsanlar Tanrı'yı farklı yollarda tasavvur etseler de herkesin kendi zihinsel yeteneğine göre bir Tanrı inancına sahip olması önemlidir. İbn Rüşd farklı zihinsel yetenekleri açıklar, bu farklılık insanların evrensel ve soyut tarzda düşünme yeteneklerindeki derece farkı anlamına gelir. Halkın çoğunluğunda Tanrı'yla bu şekilde bağlantı kurma yeteneği yoktur, onlar maddi bir tarzda, yani imgeler aracılığıyla düşünmeye eğilimlidir. Bu kişiler, retoriğe dayalı tasdik yolunu kullandıkları için retorik sınıfını temsil eder. Aristoteles'in retorik hakkındaki kitabında ve İbn Rüşd'ün bu esere yazdığı şerhte açıkladığı gibi tanıtlama yöntemi veya bilimsel yöntemin aksine retorik yöntem imgelerin ve mecazların işletilmesini içerir. Burada mantığın kuralları gevşemiştir (öncüllerden biri ihmal edilebilir) ve tikel durumları, tikel vakaları kuşatan bu dil muhatabın duygu ve hislerine hitap eder. Kuran'ın dili çoğunlukla retorik dile yaslanır, çünkü halkın çoğunluğu bu tasdik türünü kullanır. Retorik yöntem insanların Tanrı'yı tasdik etmelerini sağlamak için dilin zenginliğinden yararlanır ve böylesi

bir yöntem tanıtılma yönteminin kullandığı dilden; saf akli ve evrensel, ayrıca yansız olan bu dilden farklıdır. Retoriğin ana hedefi ikna etmektir ve retorik yöntemde, ikna etme etkisini gerçekleştirmek için konuşmanın çeşitli figürlerine başvurulur.

Felsefe çalışmayı gerektiren tanıtılma yöntemi çok daha az kullanılsa da onu savunmak önemlidir, çünkü felsefi eğilimleri olan bazı insanlar retorik yöntemle ikna edilemezler; tıpkı retorik sınıfına ait insanların tanıtılma yöntemi aracılığıyla dini akideleri tasdik edemeyecekleri gibi. İbn Rüşd'ün iddiası şudur; en iyi insanlar (yani filozoflar) yaratılışı ve yaratıcıyı tarif eden felsefe çalışmalarından mahrum edilirlse dışlanmış olarak kalırlar.

Tanıtılma yöntemiyle retorik yöntem arasında Aritoteles'in *Topikler*'de ve İbn Rüşd'ün bu esere yazdığı şerhte uzun uzadıya anlattıkları diyalektik yöntemi görüyoruz. Diyalektik yöntem de mantığı kullanır, ancak bu yöntem tanıtılma yönteminde bulunabilecek kuşku duyulamaz öncüllere ve bilgiye değil de kesin olmayabilecek ve hatta kanıları içerebilecek öncüllere dayanır. Hakikate ulaşma amacıyla deney kabilinden, geçici soruları ve cevapları kullanan Platoncu diyalog yöntemine dayanan diyalektik yöntem Aristoteles'te felsefe çalışmak için ve özel olarak tanıtılma yöntemi çalışmak için bir hazırlık mahiyetindeyken İbn Rüşd bu yöntemi teologlarla (*mütekellimûn*) özdeşleştirir. Teologların Kuran'ın hatalı yorumlarını önerdiklerini ve bu yorumları ifşa ettiklerini (özellikle Gazzâlî) göz önünde bulundurarak İbn Rüşd, filozofların yorumlarını kendilerine saklamalarını ve halkın çoğunluğuna metnin zâhirî anlamını bırakmalarını tavsiye eder. O halde yalnızca iki sınıfın, tanıtılma ve retorik sınıflarının olması, ayrıca felsefenin yalnızca bazı Müslümanların ihtiyaç duyduğu bir mesele olarak görülmemesi, ilaveten filozofların da dini metinlerin öncü yorumcuları olarak görülmesi en iyisi değil midir?

SONUÇ

Bu eser, Sünnî bağlamda bir İslam felsefesi savunusunun manifesto-sudur ve belki de Orta Çağ'da bu amacı güden en açık eserdir. İbn Rüşd felsefenin meşru bir İslami bilim olduğunu temin etmek için kendi hukuk ve felsefe eğitiminden yararlanır. Öte yandan felsefenin yalnızca, İslam

topluluğunda küçük bir azınlık için erişebilir olarak kalması ve felsefi kuramların çoğunluktan gizlenmesi gerekliliği daha önceleri teologlardan ve diğer din âlimlerinden gelen saldırılarla bağlantılıdır. Bu durum İbn Rüşd'ün işini ziyadesiyle zorlaştırmıştı. Eser her şeye rağmen, giderek daha da düşmanlaşan koşullar karşısında felsefe okumanın ve felsefeyi tatbik etmenin önemine dair oldukça güçlü ve saygı uyandıran bir belge olarak durur.

KAYNAKÇA

Aristotle. 1984. *Posterior Analytics*, çev. Jonathan Barnes. *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes. Princeton, NJ: Princeton University Press, 114-166.

Averroes. 1954. *Averroes' Tahāfut al- tahāfut (The Incoherence of the Incoherence)*, çev. Simon van den Bergh. 2 Cilt. Londra: Luzac.

Averroes / İbn Rüşd. *El-Kesfū 'an menāhici'l-edilleti fī akāidī'l-milleti*, ed. Muhammed A. el-Cābirī. Beyrut: et-Tab'atü'l-ülâ.

Averroes / İbn Rüşd. 2000. *The Distinguished Jurist's Primer: A Translation of Bidāyat al- Muġtabid*, çev. Imran Ahsan Khan Nyazee. Yeni ed. 2 Cilt. Reading: Garnet.

Averroes / İbn Rüşd. 2001a. *Decisive Treatise and Epistle Dedicatory*, çev. Charles E. Butterworth. Provo, UT: Brigham University Press.

Averroes / Ibn Rushd. 2001b. *Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments*, çev. Ibrahim I. Najjar. Oxford: Oneworld.

Ivry, Alfred L. 1995. "Averroes' Middle and Long Commentaries on the *De anima*." *Arabic Sciences and Philosophy* 5: 75-92.

BÖLÜM XIV

ER-RÂZÎ'NİN İBN SÎNÂ'NIN İŞÂRÂT'INA YAZDIĞI ŞERH

Yorumun ve Açmazların Kesişimi

AYMAN SHIHADDEH

Râzî'nin *Şerhu'l-işârât*'taki ([İbn Sînâ'nın] *İşârât'ına Şerh*) yorumunun etkili olup olmamasını sağlayan koşulları Orta Çağ İslam düşüncesinin geniş tarihine dayanan büyük anlatı belirlemiştir, zira *Şerh*-çoğunlukla diğer “klasikler”in gölgesinde olacak şekilde- bu gelenek içerisinde okunmuştur. Kitap genel bir eğilim olarak, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünde İbn Sînâcı felsefeye yönelttiği eleştiriyi aynı safa konulup Tûsî'nin *Hallü müşkilâti'l-İşârât*'ında (*İşârât'taki Zorlukların Çözümü*), Râzî'ye cevap mahiyetindeki bu 'şerh üzerine şerhte' gerçekleştirilen İbn Sînâ felsefesi savunusuyla karşı karşıya konumlandırılır.⁶⁶ Râzî'nin eserinin *Tehâfüt*'ün etkili bir devamı olduğu; bu itibarla Eş'arî ortodoksisini savunmak adına İbn Sînâ öğretilerine yöneltilmiş, devam eden saldırının ikinci taksiti olduğu; ayrıca büyük ölçüde Tûsî'nin gayretleri

66 Mesela: “Eş'arî bir teolog olarak yazan Râzî, şerhinin büyük kısmını, daha önce *Tehâfüt'ül-felâsife*'sinde Gazzâlî'nin yaptığı... şekliyle İbn Sînâ'nın felsefi öğretilerine yönelik eleştiriye ayırmıştır. Râzî'den bir müddet sonra bir filozof olarak yazan Tûsî ise kendi şerhinin büyük bölümünü Râzî eleştirilerini yanıtlama ve İbn Sînâ öğretilerini savunma meselesine ayırmaya mecbur hissetmiştir kendini” (Heer 1992, 111). Daha yakın dönem çalışmalarında benzer görüşler yankılanır. Diğer yandan Wisnovsky'nin, bu makaleyi yazdıktan sonra farkına vardığım çalışmasına bakılabilir (2013). Wisnovsky'nin makalesi ve bu makale bazı noktalarda kesişiyor, ancak iki çalışma bu meseleye dikkate değer biçimde farklı olan bakış açılarıyla yaklaşıyor.

sayesinde bu saldırının felsefeyi mutlak bir hezimete uğratamadığı; nihayetinde felsefenin şu veya bu biçimde varlığını sürdürebildiği var sayılmıştır. Bu varsayım ancak kendi kendini tatmin eder, bu yüzden (son dönemdeki dikkate değer istisnalarla birlikte) elimizdeki çalışmaların genellikle başvurduğu pazar daraltma siyasetleri ‘İbn Sînâ’nın Eş’arî bir eleştirmeni olarak Râzî’ tasvirini güçlendirmiştir. Bu yaklaşımın kusur ve tehlikeleri yavaş yavaş görünür hale geliyor. Zira bu izah yeni başlayanlar için, çarpıtılmış ya da en iyi ihtimalle kısmi bir bakış açısı sunan, kesinlikle indirgemeci bir deli gömleği olacaktır.⁶⁷

Demem o ki bu konuda apaçık bir şikâyetim var. Aşağıda bir nebeze put kırıcı bir okuma; büyük anlatıya ve *Şerh*’in geleneksel yorumuna bulaşmayan, geleneksel ‘klasikler kanonu’ ışığında (ya da gölgesinde) ilerlemeyen, aksine metnin ortaya çıkışının kronolojik açıdan daha dar olan entelektüel bağlamına dayanan ve bizzat metni kıstas alan bir okuma teklif ediyorum. Bu amaca ulaşmak için dikkatimi Râzî’nin çevresini oluşturan ve daha az bilinen “yerel” kaynaklara yöneltmem gerekiyor. Son dönemde gün yüzüne çıkmaya başlayan bu kaynaklar Râzî metninin sağlamca anlaşılmasında hayati konumdadır. Burada ulaşmayı arzuladığım bir başka amaç *Şerh*’in genel şeceresini çıkarmak ve yazarının daha kapsamlı entelektüel tasarısında bu eserin yerini belirlemek.

Elinizdeki çalışma basit bir usulü; kapsamı kademe kademe daraltma usulünü izleyecek. O halde, *Şerh*’i kısaca taslağı çizilen arka zemindeki bağlamına oturtarak başlayacak, ardından kitabın genel düzenine odaklanacak ve iki özel tartışmaya geçmeden önce bölümlerle alakalı münferit şerhlere bakacağız. Sözü edilen tartışmalar kendi başlarına salt felsefi tartışmalar değildir, ancak yine de eseri tasvir ettiğimiz geniş kapsamlı tarifimizin örnekleri olarak hizmet edebilirler. İlk tartışmanın merkezinde İbn Sînâ’nın ilk maddeye dair kanıtı ve cisimsel biçim kuramı yer alırken ikinci tartışma etken neden kuramının boyutlarına odaklanacak.

67 Râzî’yi basitçe bir reddiyeci olarak resmetme yaklaşımının kökleri Orta Çağ’da bulunsada bu büyük anlatı kısmen modern yaklaşımın ürünüdür. Mesela Hüseyin Nasr’ın meşhur ettiği “şüpheye düşmüşlerin en önde geleni” (*imâmü’l-müşekkikîn*) tabiri aslında Safevî dönemi kalem kavgalarından doğmuştur.

BAĞLAM I: RÂZÎ'NİN İLMİ UĞRAŞI VE ÇEVRESİ

Fahredden Muhammed er-Râzî, Rey'de seçkin bir Eş'arî ve Şâfi olup, daha sonra Fahreddin'in ilk teoloji ve fıkıh hocası olacak Ziyâiddin Ömer el-Mekkî'ye (öl. 559/1163-1164) göre 544/1149'da doğdu (Shihadeh 2013b). Kendisi de Cüveynî'den (öl. 478/1085) ders okuyan Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'nin (öl. 504/1110) talebesi olan Mekkî, *Nihâyetü'l-merâm* adlı büyük telhisinin son dönemde keşfedilen bölümünün de gösterdiği üzere klasik dönem Eş'arî teolojisinin Cüveynîci son evresini temsil eder. Bu gelenek genç Fahreddin'in de mensup olduğu bir teoloji geleneğiydi. Bence onun yazdığı en erken tarihli, geniş kapsamlı teolojik eser olup (Shihadeh 2016b) muhtemelen *Usûlûd-dîn* başlığını taşıyan hacimli kitapta görülebilecek teoloji tarzı, ayrıca gençliğinde Cüveynî'nin *Şâmil* adlı eserini dikkatle okuduğunu belirten kayıt (Safedî, *Vâfi*, 4, 249) onun bu geleneğe mensubiyetini onaylar. Babasının ölümünden sonra Râzî diğer hocalardan ders okumaya devam eder, bunlar arasında en dikkate değer olanı hakkında çok az şey bildiğimiz küçük çaplı bir filozof olan Mecdeddin el-Cilî'dir. Eğitiminin ikinci evresinde Râzî önce hocalardan sonra kendi başına felsefe okur, özellikle de İbn Sînâ'nın ve Ebu'l-Berakât el-Bağdâdî'nin (öl. yak. 560/1165) eserlerini. Eğitimi tamamladıktan sonra, öncelikle himaye aramak ve muhtemelen, görece canlı felsefe sahnesinden haberdar olmak için batıya, Horasan ve Mâverâünnehir bölgesine seyahat eder. Nihayet 585/1189-595/1199 civarı Hârizmşahlar ve Gurlular'dan büyük himayeler sağlamayı başarır. Râzî 606/1210'da Herat'ta ölür (biyografisi için bk. Griffel 2007; Altaş 2013a).

Râzî'nin, babası aracılığıyla aldığı klasik Eş'arî eğilimlerinden ayrı olarak, iki başka entelektüel akım onun çevresini şekillendirmiş ve ilmi uğraşının erken dönemlerinde onu etkilemeye başlamıştır. (Onun bu diyalektik çevresi için bk. Shihadeh 2005; 2016a, 7-11; "yerel" yani coğrafi ve kronolojik açıdan yakın kökleri olan kaynaklarla ilişkisi için bk. Shihadeh 2014a, 6-7). Sözü edilen entelektüel akımlardan ilki, altıncı/on ikinci yüzyılın ortalarında başlıca taraftarı Sehlân es-Sâvî olan ana akım İbn Sînâcılıktır. İkincisi akımsa dini ilim muhitlerinde giderek yayılan İbn Sînâ felsefesine karşılık olarak ortaya çıkmış, İbn Sînâcılık karşıtı akımdır. Bu akımın başlıca temsilcileri Semerkant'tan İbn Gaylân

el-Belhî ve Buhara'dan Şerefeddin el-Mes'ûdî'dir, her iki şahıs da altıncı/on ikinci yüzyılın sonlarına doğru hayatlarını kaybetmiştir (Shihadeh 2005, 2013a, 2016a). Özellikle Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *Tehâfût*'ündeki ve Ebu'l-Berakât'ın *Mu'teber*'indeki İbn Sîna felsefesi eleştirisinden feyzalan bu iki meslektaş, Râzî'nin Yeni-Eş'arî felsefi teolojisinde zirveye çıkan diyalektiğin hayati bir ögesini temsil ederler ve bu bağlamda onları ön-Yeni-Eş'arîler olarak düşünmek yararlı olacaktır. Müfrit bir Gazzâlîci olan İbn Gaylân oldukça keskin bir uçta durur ve ilmi uğraşının *raison d'être*inin daha çok, ortodoks teoloji savunusu lehine İbn Sînâ felsefesinin çürütülmesi olduğunu ilan eder. Zira *Hudûdü'l-âlem (Âlemin Sınırları)* adını taşıyan ve yoktan yaratım öğretisinin savunusu mahiyetindeki eseri onun durduğu noktayı temsil eder. Mes'ûdî ise İbn Sînâ'ya felsefeyle daha çok meşgul olmuş bir tutumla yaklaşır; *İşârât*'ın özel olarak tartışılmasını hedefleyen ama aynı zamanda açmaza odaklanan bir şerh mahiyetindeki şerhi de onun bu yaklaşımını örnekler. Bu iki şahsa az sonra döneceğiz. Geleneksel İbn Sînâcılar ise İbn Sînâ karşıtlarına, özellikle Ebu'l-Berakât'a yanıt vermeye adanmış eserler yazmıştır (Shihadeh 2016a, 10-11).

Râzî henüz erken dönem kelam çalışmaları sırasında felsefeye ilgi duymaya başlamıştı (*İ'tikâdât*, 146). Onun felsefeyle daha yakından (yani klasik Eş'arîlikte gördüğümüzden daha yakın biçimde) meşgul olduğuna işaret eden belirtiler iki erken dönem kelam eserinde bile barizdir. Sözü edilen iki eserden ilki 576/1181'den önce tamamlanan (bu tarih İstanbul, Köprülü [Fazıl Ahmed Paşa], 519 numaralı elyazmasından) ve kısa bir özet mahiyetindeki *el-İşârât* adlı eser, diğeri ise muhtemelen 570/1175 tarihinden kısa bir süre sonra, neredeyse kesin olarak 575/1180'de yazılan ve geniş bir özet mahiyetindeki *Nihâyetü'l-'ukûl (Akılların Son Noktası)* adlı eserdir.

Râzî'nin felsefeyle iştigali olgunlaşıp derinleşince o, müstakil "felsefe eserleri" (*kütübü felsefiyye* veya *hikemiyye*) yazmaya başlar. Bu dönemde yazılmış kitaplardan en önemlileri dört kitaptır. İçlerinden en erken tarihli olanı Mes'ûdî'nin *İşârât* şerhine yanıt olan *Cevâbât*'tır. Bu kitabı, 575/1180 civarına tarihlenen oldukça kapsamlı, ayrıca İbn Sînâ'yla Ebu'l-Berakât'ın eserleriyle yakından tanışıklığı teşhir eden *el-Mebâhi-sü'l-Meşrûkiyye* izler. Bu eserin ardından, geniş ölçüde *Mebâhi'se* dayanan ve 579/1183-1184'de tamamlanan *Mûlahhas* gelir. Bu aşamadan itibaren

Râzî kendinde, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ına ilk tam teşekküllü şerhini yazacak güveni hisseder. *Mûlahhas*'ın hemen ardından, 580/1185'ten kısa bir süre sonra tamamlanan bu *Şerh*'te Râzî'nin en çok alıntılacağı eser yine *Mûlahhas*'tır. Râzî bize, 582/1186'dan çok da ileri olmayan bir tarihte vardığı Semerkant'ta *Şerh*'in okutulduğunu söyler (*Münâzarât*, 7, 32, 60).

İlmi faaliyetlerinin sonlarında Râzî kelim ve felsefenin sentezine girişir, tam da bu sırada hem düzen hem de içerik bakımından en iyi ifadeyle felsefi teoloji olarak tarif edilebilecek kitaplar yazar. Bu eserlerden en etkili olanı gayet uygun bir adlandırmayla *Muhassalü efkârî'l-müte-kaddimîn ve'l-müte'ehbîrîn mine'l-hukemâ'i ve'l-mütekellimîn* (*Eski ve Yeni Kelamcılarla Filozofların Düşüncelerinin Derlenmesi*) adını taşır. Bu eserlerden en kapsamlı olanıysa tamamlanmamış ve çok ciltli bir eser olup 603/1206-605/1209 arasında yazılan *el-Metâlibül-'âliye*'dir (*Yüce Maksatlar*). Sözüünü ettiğimiz aynı geç dönemde Râzî, İbn Sînâ'nın *'Uyûnü'l-hikme*'sine (*Hikmet Pınarı*) bir şerh yazacak ve bu şerh *İşârât* şerhine nazaran daha mütevazı bir yaygınlığa kavuşacaktır.

BAĞLAM II: RÂZÎ'NİN DİYALEKTİK YÖNTEMİ

Râzî felsefi eserlerinde kendine özgü diyalektik bir soruşturma yöntemi geliştirir. Bu yöntemin iki belirgin alametifarikası vardır ve bunlar *Şerh*'ten aşağı yukarı on yıl önce yazılmış üç eserin, yani *Nihâye*, *Mebâhis* ve *Mûlahhas*'ın ön sözlerinde vurgulanmıştır, yine bu özellikler burada yerimiz olmadığı için tartışamayacağımız mebzul miktardaki başka kanıtlarla da desteklenir.

Söz konusu özelliklerden ilki Râzî'nin felsefi ve teolojik dogmatizme, tarafgirliğe yönelik yöntemsel karşıtlığıdır (ancak bu karşıtlık onun tarafsız bir düşünür olduğuna yorulmamalıdır safça). Bu duruş *Mebâhis*'in önsözünde savunulur (I, 3-4), burada Râzî iki karşıt fırkayı (*ferikâni*) kınayacaktır. O, geleneksel İbn Sînâcılarını entelektüel yetkeyi, kabul edilmiş felsefi gelenekten herhangi bir sapışı -burada sapışın küçüklüğü önemli değildir- yasaklayacak kadar körce taklit ettikleri için ihtar eder. Râzî ilmi faaliyetinde daha sonra, kendilerini İbn Sînâ'nın hatalarını ortaya çıkarmaya yetkili görüp aslında "yalnızca kendi bereketli aptallıklarını ortaya

çıkarmayı başarabilen” filozofların eleştirisine döner. Onun bu son harekete karşı duyduğu hoşnutsuzluğun en canlı ifadesi, bilgi arayışındaki akli soruşturma yöntemine (*bahs*) karşıt olarak salt didişmeye (*cedel*) bulaşmış kişiler şeklinde resmettiği el-Mes‘ûdi ve İbn Gaylân’la uğraştığı tartışmalarında bulunur (Shihadeh 2005; 2016a, 31-33).

Sözü edilen özelliklerden ikincisi Râzî’nin sistematik derleme (*tab-sil*) ve eleştirel soruşturma (*tahkik*) dediği şeydir. Râzî üçüncü bir konumu savunur, bu konum önceki sistemlerin, en başta da İbn Sînâ sisteminin hem anlaşılmasını hem de eleştirilmesini yüklenir ve böylece hem geleneksel İbn Sînâcılarının eleştiri süzgecinden geçirmeden taklit etme anlayışına hem de İbn Sînâ karşıtlarının çürütme takıntısına bulaşmamış olur. Onun felsefi eserlerinde kendinden önceki felsefe kaynaklarına yönelttiği eleştiri tam anlamıyla reddiye veya savunma niteliğinde değil yöntemle ilişkilidir.⁶⁸ Râzî bu yöntemi aşağıdaki pasajda özetler (*Mebâhis*, 1, 3), orada kendi çabalarının şuna yöneldiğini yazar:

Seleflerimizin kitaplarında bulduğumuz şeyleri, sözü aşırı uzatmaktan veya aşırı kısaltmaktan kaçınarak her konunun özünü (*lübâb*) seçecek ve bunun yerine berrak tartışmalar tercih edecek surette toplamak (*tahsil*). Bizim usulümüz her bir sorunu diğerlerinden ayırmak, ardından her birini kabul veya reddetmek, ardından meseleyle ilişkili itirazları ve zorlu karşı delil getirmeleri tartışmak, sonra -şayet yapabilirsek- tatmin edici çözümler ve inandırıcı yanıtlar sunmaktır.

Bir teoloji kitabı olan *Nihâyetül-‘ukûl*’ün önsözünde başka ayrıntılar da aktarılır, Râzî burada kendi soruşturma yöntemini diğer yöntemlerden ayıran kendine özgü üç niteliği belirler.⁶⁹ Bunlardan ilki:

Soru ve cevapların özenle soruşturulması (*istiksâ*) ve meseleler denizinin derinine dalıp (*te‘ammuk*) incelenmesidir.

68 Râzî’nin daha sonraki beyanı (*İ’tikâdât*, 91-92), yani onun bu eserde ve diğer eserlerinde *filozoflara karşılık vermeyle* (*redd*) uğraştığını dillendiren beyanı kelimesine alınmamalıdır, çünkü bu beyan kendisine yöneltilen Sünnî itikadını terk etme suçlamalarına (*İ’tikâdât*, 92-93) karşı savunma güdüsüyle söylenmiştir. Bu konudaki bir tartışma için bk. Shihadeh 2005, 163 vd.

69 *Nihâye*’nin önsözünde Râzî ayrıca Sünnî ortodoksisini savunma amacıyla olduğunu ilan eder. Gelgelelim bu amaç onun daha sonraki dönemde yazılmış eserlerinin, yani felsefi eserlerinin -en azından açıktan açığa- saiki olmayacaktır.

Öyle ki her düşünce sisteminin (*mezheb*) taraftarı benim bu kitabımı, kendi düşünce sisteminin taraftarlarınca yazılmış kitaplardan daha faydalı bulacaktır. Çünkü ben her bir tartışmanın en iyi parçasını (*zübde*) sunuyorum... Bu düşünce sistemlerinin taraftarlarınca yazılan kaynaklarda kendi görüşlerini destekleyecek, anmaya değer tartışmalar bulamadığımda bu görüşleri onaylamak için mümkün olan en iyi savunmayı bizzat kendim sunacağım.

Râzî'nin soruşturma yönteminin ikinci kendine özgü niteliği onun, hasmı "çürütmek ve mağlup etmekten başka bir niyeti olmayan" *ad hominem* (*ex concessis*) delil getirmelere (*ilzâm*) değil "hakiki bilgiyi ve eksiksiz kesinliği" sağlayan delil getirmelere dayanmasıdır. Üçüncü özellik ise:

Bizim yeni tertibimiz ve gayet iyi düzenlenmiş derleme işlemimizdir (*telfik*), ki bunlar anlamsız uzatma ve yersiz kısaltmalardan sakınmakla, tüm mümkün itirazları ve karşı delil getirmeleri dikkate almaya kararlı herkesin ihtiyaç duyduğu özelliklerdir.

Mûlahhas'ın önsözünde (3-4) Râzî yöntemini şöyle tarif eder:

Bu kitabımız bizden öncekilerin yürüttüğü soruşturmaların özetinden (*mûlahhas*) ve onların görüşlerinin toplanmasından (*muhassal*) müteşekkildir. Ancak bu kitapta, yer yer öncekilerin görüşlerinden değerli olup bazen de onların görüşleriyle eşit önem ve ağırlıkta olan değerli katkılarımız da bulunuyor. Biz tüm bu görüşleri sağlam araştırmanın (*bahs*) ve doğru düşünümün (*nazar*) ölçütlerine göre soruşturuyoruz. Eğer herhangi bir tartışmada daha zorlayıcı (*rûchân*) bir görüş bulursak ve tanıtlama (*burhân*) ufkundan hakikatin ihtişamı parıldarsa o görüşü tercih edip benimseyeceğiz. Gelgelelim terazinin iki kefeşi eşitse (*tekâfe't el-keffetân*), biri diğerine baskın gelemiyorsa ve zihnin düşünümü de elleri boş geri çekiliyorsa meseleyi ikilemlerin [çözülmemiş] belirsizliğine devredeceğiz (*teraknâhü fi hayyizi't-te'âruzi esîran*).

Bu pasajlar Râzî'nin sağlam araştırmayı (*bahs*) kurduğunu düşündüğümüz özel usullerin taslağını çizer. Burada iki ana usul hemen saptanabilir.

Bunlardan ilki, önceki kaynakların ve fikirlerin “öz”ünü veya “en iyi kısmı”nı toplamak (*tabhîl*), yani her bir öğreti sisteminden “kabuğu” (*kısr*) kenara bırakıp öyle veya böyle zorlayıcı olan ve soruşturmaya geçecek öğreti ve delil getirmeleri damıtmaktır. Şu hâlde Râzî’nin bir kitabına *Derleme* (*Muhassal*; yukarıya, 14.1 numaralı bölüme bk.) ve İbn Sînâ felsefesinin hülasasını sunan diğer bir kitabına *İşârât’ın Özü* (*Lübâbü’l-İşârât*) adını vermesi hiç de şaşırtıcı değildir. Sözü edilen derleme veya gözden geçirme süreci, ele alınan görüşleri ve delil getirmeleri asli kaynaklarındakinden daha özlü biçimde yeniden şekillendirmeyi de içerir; dolayısıyla Râzî bu süreçte sözü aşırı uzatmaktan kaçınmaya sık sık vurgu yapar. Farklı düşünce sistemlerinden, aynı kökten gelen öğretiler kümesi seçildiğinde bunlar artık Râzî’nin felsefi veya teolojik bir mesele biçiminde kurduğu ve genellikle mantıksal bir bölme işlemi (*kısmet*) aracılığıyla tanımlanan diyalektik çerçevede diğerleriyle birlikte ele alınır. Ardından her bir görüş kendine uygun bölümlere ayrılır, böylece aynı kökten gelen tüm görüşler birbiriyle çekişen savlar olarak sunulur: “X, Y₁’dir,” “X, Y₂’dir” ... “X, Y_n’dir.”

İkinci usul, bana göre, Râzî’nin “eleştirel soruşturma” (*tahkik*) ve “özenli soruşturma” (*istiksâ*) ayrıca “derinden inceleme” (*te’ammuk*, *teğal-ğul*) ifadeleriyle kastettiği şeydir. Bu süreçte, bir görüş hakkında kendi taraftarları tarafından getirilen deliller, hasımları tarafından getirilen karşı deliller ve bir de (mesela aşağıda 14.6 ve 14.7 numaralı bölümlerde göreceğimiz gibi) bizzat Râzî tarafından getirilip zaman zaman bunlardan üstün olan delil ve karşı deliller de dâhil olmak üzere savların lehinde ve aleyhindeki *mümkün* tüm delilleri sistematik olarak değerlendiren kapsamlı bir eleştiri yer alır. Bu eleştirel soruşturmanın, en azından ilkesel olarak, amacı çürütme olmayıp sistematik eleme ve onaylamadan oluşan çetin bir süreç aracılığıyla bilgiye ulaşmaktır. Râzî’ye göre “X, Y₁’dir” önermesini saptamak bu önermeye olumlu kanıtlar getirmede tek başına yeterli değildir; zira burada mümkün tüm karşı delil getirmelere de gönderme yapılmalı ve bu önermenin seçeneği olabilecek tüm diğer önermeler de (“X, Y₂’dir,” “X, Y₃’tür” ... “X, Y_n’dir”) dikkate alınıp elenmelidir. “Eksiksiz kesinliğe”, diye yazar Râzî, “ancak tüm itirazlar (*şükûk*) ve karşı deliller dikkate alınıp çözüldükten (*hal*) sonra ulaşılabilir” (*Nihâye*, 1, 203).

Bu süreç başarıyla tamamlanmalıdır ki “X, Y₁’dir” önermesi kabul edilsin. Öte yandan, yukarıda *Mülabbhas*’tan alınma pasajda ima ettiği gibi

Râzî zaman zaman, soruşturmanın kesin olmayan sonuçlarla neticelendiğini ve hükmün askıya alınması (*tevakkuf*) gerektiğini kabul eder, çünkü burada, ele alınan önermenin seçeneği olan iki veya daha fazla önerme de zorlayıcı kanıtlarla desteklenmiş gibi görünüyordur. Râzî, çok sonraları yazdığı bir eser olan *Metâlib*'de, tüm karşıt önermelerin elenip tek bir önermenin doğruluğunun kanıtlanmasına metafizikte nadiren ulaşıldığını kabul eder. Yine de bir önerme hakkında onun karşıtı olan önermelerde olandan daha zorlayıcı bir kanıt bulabiliyorsak, yani bu önermeyi su götürmez bir kesinlikle değil de muhtemel bir inanç olarak onaylayabiliyorsak hükmü askıya almaktan vaz geçebiliriz. Râzî burada, kesinliğin çoğunlukla erişimin ötesinde olduğunu kavramaktan doğan ıstırabını açıkladığına göre bu duruş bir tür ılıman kuşkuculuktur (Shihadeh 2006, 181 vd.).

GENEL ŞECERE ARAŞTIRMASI: YORUMLAMA MAHİYETİNDEKİ ŞERH VE AÇMAZ ODAKLI ŞERH

Son dönemdeki çalışmalarımın birinde, iki farklı tür olarak, yorumlama mahiyetindeki şerh ile açmaza odaklanan şerh diye adlandırdığım olguyu kabul etmemiz gerektiğini öne sürmüştüm. İslami düşüncenin klasik ve orta dönemlerinde bu olguyu pekâlâ ispat edebiliriz (Shihadeh 2016a, 44-49). Burada her iki türün genel hatlarına sırasıyla ve kısaca baktığımızda, ardından şunu iddia edeceğiz; Râzî'nin *İşârât*'a dair kapsamlı bir şerh yazma tasarısı, bu iki şerh türünün bilinçli bir kesişimi olarak okunabilir ve bu yaklaşımı Râzî'nin yukarıda özetlenen yöntemi tahrik etmiştir.

1. *Açmaz Odaklı Şerh*. Benim bildiğim kadarıyla bu tür, felsefe ve bilimlere mahsustur. En iyi bilinen örnekleri Ebû Bekir Râzî'nin (öl. 313/925) *eş-Şükûkû 'alâ kelâmi fâzılı'l-etibbâ'i Câlînûs fi'l-kütübilleti nüsibet ileyhi* (Önde Gelen Hekim Galenos'un Kendisine İsnat Edilen Kitaplarındaki Sözlerine Dair Kuşkular) adlı kitabı ve İbnü'l-Heysem'in (öl. yak. 430/1039) Batlamyus'un açmazlarına değinen *eş-Şükûkû 'alâ Batlamyûs (Batlamyus'a Dair Kuşkular)* adlı kitabıdır. Bu iki kitaba Şerefeddin Mes'ûdî'nin yakınlarında basılan, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ına yazdığı şerhi de eklemeliyiz. Bu türdeki metinler tipik olarak, kendisine bir disiplinde büyük, bakış açısı

kuran bir sistem geliştirme itibarı bahşedilen ve dolayısıyla seçkin bir yetki ve etki mevkiini elinde bulunduran eski dönem insanların eserlerinden birini veya birden fazlasını hedefe koyar. Açmaz odaklanan şerhler genelde, eserin yer aldığı disipline mensup olan veya en azından kendini böyle sunan kişilerce kaleme alınır; Ebû Bekir Râzî hekim, İbnü'l-Heysen astronom ve Mes'udî filozoftur mesela. Disiplinin içinden biri olarak şârih, hedefe yerleştirdiği otoritenin sisteminin büyük veya küçük öğelerini ele almakla yetinmeyecek, buna ilaveten hedefe koyduğu metnin ya da metinlerin belirli pasajlarına "açmazlar" (*şükûk*) veya "itirazlar" (*i'tirâzât*) yönelterek bu öğeleri eleştirecektir. Ebû Bekir Râzî, bir açmaz işaret etmenin iki yolunu tasvir eder; ya bir meselenin çözümü (*hall*) teklif edilir ki bu yol, hedefe konan sistemin bazı boyutlarının geliştirilmesini gerektirebilir ya da açmazın ilgili olduğu görüş terk edilebilir ki bu yol da söz konusu görüşün seçeneği olan diğer görüşlere açık kapı bırakabilir.

İbn Sînâ eserlerine altıncı/on ikinci yüzyılda yazılan, açmaz odaklı şerhlerden en önemlisi Mes'udî'nin anılan yüzyılın üçüncü çeyreğine tarihlenen eseri *el-Mebâhıs veş-şükûk 'ala'l-İşârât*'tır (*İşârât'a Dair Soruşturmalar ve Kuşkular*, eserin incelenmesi ve edisyonu için bk. Shihadeh 2016a). Doğa felsefesi ve metafizik hakkındaki İbn Sînâ metinlerinden seçme pasajlara itirazlar yönelten ve çeşitli boyutlardaki on beş bölümden oluşan bu şerhin ilham kaynağı, Ebu'l-Berakât'ın *Mu'teber*'i ile Gaz-zâlî'nin *Tehâfût*'üdür. Mes'udî eserin önsözünde, dillendirdiği açmazların "çözüm"e muhtaç olduğunu söyler, gelgelelim bu çözümler genellikle, dünyanın yoktan yaratılması ve Tanrı'nın tikellere dair bilgisi gibi merkezi teolojik öğretiyle uyumlu olacak şekilde İbn Sînâ felsefesinden önemli ve yer yer köklü sapmaları gerektirir. Mes'udî'nin açmaz odaklı şerhi, daha önce tasvir edilen altıncı/on ikinci yüzyıl İbn Sînâ karşıtı akıma aittir. Ancak Mes'udî, İbn Sînâ'nın bazı öğretilerini felsefe disiplinin içinde yer alan birinin bakış açısıyla eleştirmeyi tercih ederken, yukarıda anılan İbn Gaylân gibi diğerleri kendilerini açıkça bu disiplinin dışında konumlandırır (İbn Gaylân için bk. Shihadeh 2013a). Onun tiz sesle bağırarak eleştiri kitabı *Hudûdül-'âlem* İbn Sînâ'nın *el-Hukûme fî hucce'i'l-müsbitîn li'l-mâzî mebd'e'n zamâniyyen*'de (*Dünyanın Zamanda Bir Başlangıcı Olduğunu Savunanların Delillerinin Değerlendirilmesi*) yer alan, dünyanın ezeli olduğu savunusuna karşılık olarak yazılmış olup, açmaz odaklı bir şerh olmaktan çok bir reddiyedir.

2. *Yorumlama Mahiyetindeki Şerh*. Genellikle *şerh* veya *tefsir* adıyla gönderme yapılan bu yaygın türden metinler her şeyden önce, yorumladıkları metinlerin kısmen veya tümüyle açıklanmasıdır, gerçi bu metinler açıklamaya ilave bazı görevleri de üstlenebilirler. Yorumlama mahiyetindeki şerhin izah etme işlevinde, ana metnin içeriğinin geliştirilmesi ve yeniden biçimlendirilmesi de yer alabilir. Bu işlem bazen, ana metnin eleştirilere maruz kalmış veya hassas olan içeriklerine yönelebilir. ‘Yorumlama mahiyetindeki şerhler’ şeklindeki ana türün altına küçük bir ‘açmaz karşıtı metinler’ alt türünü yerleştirmek istiyorum. Şerh üzerine şerhler olup zaman zaman “çözüm” (*hal*) veya “yanıt” (*cevâb*) adını taşıyan bu metinler, işleyiş süreçleri dâhilinde açmaz odaklı şerhlere karşılık verirler ve bunlar, her şeyden önemlisi, açmazlarını çözmek suretiyle ana metnin müfredatını izah ederler.

Râzî’nin *İşârât* şerhinden önce, altıncı/on ikinci yüzyılda, hakkında yorum mahiyetinde şerh yazmak için seçilen İbn Sînâ metni orta hacimli *Necât* kitabıydı (Shihadeh 2016a, 47-49). Bu metne en azından geniş kapsamlı iki şerh yazılmıştı; 1) Zâhiruddin el-Beyhakî’nin (öl. 565/1170) bugün kayıp olan üç ciltlik şerhi, 2) Fahreddin Muhammed b. Ali el-İsferâyînî [en-Nişâbûrî] adlı birinin yazdığı ve bugün elimize ulaşmış şerh. Bu dönemde dikkate değer ölçüde ilgi çeken diğer İbn Sînâ metni *el-Hutbetül-ğarrâ* adını taşıyan çalışmadır. Yaklaşık beş yüz kelimelik genel bir felsefi teoloji çalışması olan metne Mes’ûdî açıklayıcı bir şerh yazmıştır (Shihadeh 2016a, 20-22). Önsözde Mes’ûdî bu şerhte önyargı ve tarafgirlikten (*el-meyl ve’l-‘asabiyye*) kaçınacağını, bunun yerine İbn Sînâ’nın metnini bizzat kendi felsefesinin “yöntemlerine, ilkelerine, merkezi temellerine ve delil getirmelerine bağlı kalarak” açıklayacağını haber verir (*Şerhu’l-Hutbe*, var. 2a-b). Bu şerh Râzî’nin eline geçmişti. *İşârât*’a dönersek, söylendiğine göre Beyhakî bu metne, büyük ihtimalle açıklayıcı yapıda bir şerh yazmıştı; ancak şerhin tüm metni mi ele aldığı yoksa kısmi bir şerh mi olduğu konusunda bilgimiz yok ve görünüşe göre bu şerh daha sonraki şerh geleneğinde neredeyse hiç etkili olmamıştır.

İşârât şerhleri içinden bugün elimizde bulunan şerhlerin en eskisi ve tarihsel açıdan en önemlisi Râzî’nin *Cevâbâtül-mesâ’il-l-Buhâriyye* adını taşıyan ve Mes’ûdî’nin *Şükûk*’una yanıt veren, açmaz karşıtı eseridir (inceleme ve edisyon için bk. Shihadeh 2014a). 570/1175-575/1180 arasına

tarihlenen *Çevâbât* Râzî'nin bilinen en erken felsefi eseridir. O burada Mes'ûdî'nin şerhini iki ana çizgide eleştirir; ilk çizgide o, Mes'ûdî'nin yönteminin bazı boyutlarını, şerhin yazılmasını tahrik eden temel bir önyargıyı ele veren boyutları vurgular. Mesela bir tartışmada Râzî Mes'ûdî'yi *İşârât*'ın bazı konularını aydınlatmak için diğer İbn Sînâ metinlerine başvurmadığı için eleştirir. Bir başka örnekte o, Mes'ûdî'nin, İbn Sînâ'nın görüşünü eleştirmeden önce kendi görüşünü sunmasını uygun bulmaz (*Çevâbât*, 33):

Bu saygın [muhalif] *İşârât*'tan alıntılacağı delil getirmelere itiraz ederek başlamalı ve ardından kendi görüşünü açıklamaya geçmeliydi. Çünkü belirli bir konuda çoğunluğun (*cumhur*) görüşüne karşı çıkan kişiye, öylece kendi görüşünü sunmak yeterli gelmeyecektir. Bunun yerine o önce seleflerinin delil getirmelerini çürütmeli ve bu delil getirmelerin öncüllerindeki zayıflığı ya da hatayı saptamalıdır.

Diğer eleştiriler daha aslidir. Birçok tartışmada Râzî, Mes'ûdî'nin itirazlarına, bu itirazların ya kusurlu akıl yürütmeler ya da şerh edilen metnin yanlış yorumlanmasına dayanan karşı çıkışlar olduğunu teşhir etmek suretiyle çözümler teklif eder. Ayrıca bu süreçte Râzî, zaman zaman diğer İbn Sînâ kaynaklarından yardım alarak İbn Sînâ'nın görüş ve delil getirmelerini geliştirir veya ana metni izah eder (bu bağlamdaki bir örneğin incelenmesi için bk. Shihadeh 2014b). Beri yandan bu tutum onu, bir tartışmada, Mes'ûdî ve Ebu'l-Berakât'ın İbn Sînâ öğretilerine yönelttiği eleştirilere katılmaktan alıkoymaz (*Çevâbât*, 39, 51). *Çevâbât* eseri Râzî'nin, 'uygun olmayan şerh yöntemi' olarak gördüğü şeye dair değerli kavrayışlar sunabilecektir ve bu uygun olmayan yöntem uyarısı, Râzî'nin daha sonraki döneme ait eksiksiz *İşârât* şerhinde geliştireceği şerh usullerine daha dikkatle odaklanmamız için bir yatırımdır. Dahası bu eser, Râzî'nin, kendi düşüncesini şekillendiren, Horasan ve Mâverâünnehir bölgesindeki İbn Sînâcî ve İbn Sînâ karşıtı akımlarla ne denli meşgul olduğunu ortaya koyar.

Yorumlama mahiyetindeki şerhlerle açmaz odaklı şerhler arasında yaptığım ayrımı açıkladıktan sonra Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ının bu iki tür şerhin bilinçli ve sistematik bir kesişimi olduğunu ve kesişimin de Râzî'nin diyalektik soruşturma yöntemince güdülendiğini öne sürü-

yorum. *Şerh*'in yorumlayıcı yönü genel olarak, Râzî'nin ortaya koyduğu gibi "özlerin derlenmesi" ne karşılık düşer ve böylece kısmen, İbn Sînâ'nın felsefi sisteminin daha özlü şekilde gözden geçirilmesine, ayrıca tam da bu sayede söz konusu sistemin kurucu meselelerinin, kuram ve delil getirmelerinin saptanıp yapılandırılmasına hizmet eder. *Şerh*'in açmaz odaklı yönü ise Râzî'nin, kendi derlediği görüşlere, hem diğer -özellikle İbn Sînâ karşıtı- kaynaklarda işletilen delil getirmelerin değerlendirilmesi hem de Râzî'nin bizzat kendi delil getirmelerini geliştirmesi suretiyle yönelttiği eleştirilere tekabül eder. Bu şerh usullerine birazdan tekrar döneceğiz. Demek ki Râzî'nin *Şerh*'i, her ne kadar şerh ettiği metnin kapsamlı bir izahını sunduğu için son tahlilde yorumlama mahiyetindeki şerhler sınıfına konması gerekse de, melez bir şerhtir ve bildiğim kadarıyla bu özelliği taşıyan ilk şerhtir.

Râzî'nin bu icadının sonraki kaynaklarda nasıl alımlandığı meselesi henüz incelenmemiştir. Öte yandan Tûsî (öl. 672/1274) bu yaklaşıma karşı olduğunu belirtir ve yorum mahiyetindeki şerhin nasıl olması gerektiği hakkında daha geleneksel bir görüşü savunarak itiraz eder. Kısaca belirtmek gerekirse Tûsî'ye göre bu yapıdaki bir şerh, çürütme (*nakz, redd*) olarak görülebilecek açmazları dışarda bırakarak yalnızca izahlardan (*şerh, tefsir*) meydana gelmelidir (*Hall*, 1, 162-63; 2, 147). Buna göre, onun *Hallü müşkilâtî'l-İşârât* (*İşârât'taki Zorlu Meselelerin Çözümü*) adını taşıyan kendi şerhi, güçlü bir açmaz karşıtı tınıyı barındıran, geleneksel bir yorum mahiyetindeki şerhtir.

ÖNSÖZ

Yukarıda zemini hazırladıktan sonra şimdi Râzî'nin şerh yönteminin geniş çevresini ve *Şerhu'l-İşârât*'ın gündemini ayrıntılarıyla açıklamak için metnimize yoğunlaşalım. Metnin genel yapısına, ardından daha özel yapısına ve münferit bölüm şerhlerine yönelmeden önce önsöze bakarak işe başlıyoruz.

Şerh'in önsözünde, metnin saiki olan ve onu çevreleyen bazı koşullara dair hayati ayrıntılar bulabiliriz. Aşağıdaki çeviri önemli bir değişiklikle birlikte, yayımlanmış edisyona dayanıyor (İlk cümle oldukça uzun görünebilir, ama ben onu aslına sadık olarak böyle düzenledim ve açıkça anla-

şılabilirsin diye bu uzun cümlelerin ana bölümlerini numaralarla gösterdim). Râzî felsefeyi tüm bilimlerin en üstünü diye övdükten sonra şöyle yazar (*Şerh*, I, 2-3):

[1] Büyük üstadın [İbn Sînâ] kitapları içinden *el-İşârât ve't-tenbîhât*, hacim olarak küçük olsa bile bilgi bakımından bereketli, oldukça namlı, düzeni bakımından nüfuz edilemez ve genel olarak anlaşılması zor olduğu için, yine zeki insanların görüşleriyle uyumlu harikalar barındırdığı ve en geniş kapsamlı özetlerde, üstelik daha hacimli diğer kitaplarda bulunmayan önemli noktaları ve dikkat çeken kavrayışları (*fevâ'id*) içerdiği için, [2] ayrıca, birçok insanın, kitaptaki gizli derinlikleri (*esrar*) ve ilkeleri (*mebânî*) araştırmak, ondaki muamma (*ğavâ'miz*) ve zorluklara (*müşkilât*) dalmak, kitapta yer alan kavrayışları ve önemli noktaları araştırmak suretiyle bu kitabın içeriğini kavramakla⁷⁰ cebelleşip durduğunu gördüğüm için, yine çoklarının bu kitaptan eli boş dönüp umutsuzca diğer meselelere döndüklerini gözlemlediğim için, [3] ömrümüm önemli bir kısmını bu eserin değerli müfredatını araştırmaya, pasajlarını anlamaya, sırlarını keşfetmeye ve derinliklerini arayıp taramaya vakfettiğim için [4] sonunda bu kavrayışları, anılan muazzam hedefin ve soylu amacın peşinde olanlara rehber olsun diye kaydetmeye karar verdim. Böylece bu şerhi özlü şekilde yazmaya, düzenlemeye, bölümlerine ayırmaya ve ıslah etmeye (*telhîsu zâli-keş-şerhi ve tertîbihi ve tebvîbihi ve tehzîbihi*) yoğunlaştım. Burada, kusurlara yol açacak⁷¹ kısalıktan kaçındığım gibi bıktıracak uzun anlatımdan da kaçındım.

Bu kitabı seçkin üstadımız, büyük *sadr*⁷² ve baş önderimiz, dinin muhafızı, İslam'ın ve Müslümanların savunucusu, doğu ve batı âlimleri arasında sultanlar sultanı ve *sadr* Ebû Saîd el-Vezzân'ın oğlu Ebû Abdillâh Muhammed'e ithaf

70 Kelimesi kelimesine "anlamlarını elde etmek" (*tabkiku me'ânihî*) yani metni bütünsel olarak anlamak ve dolayısıyla açıklayabilmek.

71 *El-mütéakkib* yerine *el-mu'akkib* şeklinde okununca anlam böyledir.

72 *Sadr* ünvanı burada, hem dini hem de toplumsal bir otorite olan yüksek mevkili bir dini görevliyi imler (bk. "Sadr," *Encyclopaedia of Islam*, 2. Baskı).

ettim.⁷³ Onun bilgisi filozofların araştırmalarının zirvesine ulaşmıştır ve o çeşitli mertebelerden âlimleri tanır... Sürekli, bu şerhi hazırlarken katlandığım zorlukları ve ömrümüm ne kadarını not kâğıtlarının,⁷⁴ yaprakların kaydettiği müfredatı incelerken geçirdiğimi anlayabilecek birini aradım. Sonra onun huzuruna varıp... bu kitaba eksiksiz bir şerh yazılması gerektiğini dillendiren arzusunu⁷⁵ ve bu görevi, eksiklik veya laf kalabalığı olmaksızın, yani özden kabuğu ve sudan serabı ayırarak mükemmelen yerine getirmede azami özen gösterilmesi gerektiği şeklindeki isteğini öğrendikten sonra kitabın incilerini ve sırlarını çıkarmak için hiç tereddüt etmeden onun okyanusuna daldım.

Bu pasajdan alacağımız ilk malumat biyografik niteliktedir. Kitap, Rey'deki Şaî'lerin başı olan, sivrilmiş bir âlim ailesinin mensubu Sadreddin Muhammed b. Abdilkerim el-Vezzân (öl. 598/1202)⁷⁶ tarafından ısmarlanmıştı. Vezzân'ın Harizmşah hükümdarı Tekiş'le (hük. 567/1172-596/1200) oldukça yakın ilişkileri vardı (Altaş 2013a, 52-53). Onun oğlu Muhammed, Tekiş'in İsmâîlî kalesi Alamut'u 595/1199'daki kuşatması sırasında hayatını kaybetmişti (er-Râfi'i, *Tedvin*, 2, 7-8). Râzî kitabı ithaf ettiği kişiyi bir felsefi maarif adamı olarak tasvir eder. Kendi âlimliğinin hakkını verecek birini arayıp durduğuna ve Vezzân'ın *çeşitli mertebelerden âlimleri tanıdığına* işaret etmesi, Râzî'nin 580/1185'ten önce önemli ve is-

73 *Şerh*'in yayımlanmış yarı eleştirel edisyonunda ve birçok elyazmasında, görünüşe göre eski dönem müstensihlerinden birinin müdahalesi olarak bu adın yerine "falanca" (*fûlânün*) ifadesi bulunuyor. Bu adın yer aldığı bilinen tek elyazması Konya, Yazma Eserler Kütüphanesi'nde yer alan 2559 numaralı nüshadır (var. 1b; Altaş 2013b, 115). Bu elyazmasının bir kopyasını benimle paylaştığı için Eşref Altaş'a müteşekkirim.

74 Daha lafzi alınırsa "kâğıt desteleri" (*defâtir*). Bu ifade genel olarak kitaplara gönderme olabilir. Öte yandan önsözleri okurken mutlaka bunların lafzi nitelikleri ve bırakmak istedikleri etki hesaba katılmalıdır; mesela *kütüb* veya *esfâr* gibi ifadeler kullanılsaydı bu ifadelerin bırakacağı etki çok daha büyük olur ve Râzî'nin çok fazla miktarda kitabı okuyuşuna gönderme yaptığını çıkartabilirdik. İşte bu yüzden *defâtir* burada Râzî'nin *İşârât*'a dair tuttuğu kendi notlarına işaret ediyor olabilir.

75 Bu ifade, Vezzân'ın *İşârât*'ın eksiksiz bir şerhini görmek istediği veya daha düşük ihtimalle, zaten kısmi bir *İşârât* şerhi (*Cevâbât*) yazmış olan Râzî'den eksiksiz bir şerh yazmasını istediği anlamına gelebilir.

76 Bazı biyografi kaynakları bu şahsa İbnü'l-Vezzân şeklinde gönderme yapar. Ancak ben, anılan aileyle doğrudan temas kuran Abdülkerim er-Râfi'i (öl. 623/1226) ve Râzî'yi izleyerek "İbn" kelimesini çıkarıyorum.

tikrarlı bir hamî bulamadığını gösterir, ayrıca bu durumun çok da başarılı olmadığı hâlde iyi ilişkiler kurabilmiş âlimlerle rekabet yüzünden söz konusu olduğunu ima eder. Burada herhangi bir katkıda bulunamayız, fakat Mes'ûdî ve İbn Gaylân'ın Mâverâünnehir bölgesinde Râzî'nin güvenilebilir bir hamî bulmasına engel oldukları spekülasyonunu yapabiliriz. Ayrıca bu durum, bu iki ismin daha sonraları Râzî'nin *Münâzarât*'ındaki pek de övücü olmayan tasvirlerine katkıda bulunmuş olabilir. Râzî'nin, kendi memleketinden hemşehrisi olan Vezzân'la bağlantı kurması sayesinde Tekiş'e daha kolay ulaşabilecek bir konuma gelmesi ve nihayetinde önce Tekiş'in, ardından da oğlu Alaeddin Muhammed'in (hük. 596/1200-617/1220) himayesini kazanması mümkündür.

Bunlara ek olarak önsöz Râzî'nin açıklayıcı bir şerh yazmak üzere İbn Sînâ metinlerinden *İşârât*'ı seçişine, bu mühim tercihe ışık tutar. Açık ara daha rahat okunabilir ve bulunabilir bir kitap olan *Necât* ilk bakışta daha ilgi çekici bir seçenek olarak görünebilir, ayrıca yukarıda değindiğimiz gibi bu kitap on ikinci yüzyıldaki şerh etkinliklerinin merkezinde duruyordu. O halde Râzî neden *İşârât*'ta karar kılmıştı? İlk cevap şudur; başka, dağınık kanıtların da onayladıkları gibi metin Râzî'nin çağdaşları arasında zaten oldukça dikkat çekici bir nitelik kazanmıştı. Râzî'nin öne sürdüğü gibi, birçok insan özellikle metnin açmaz yapıları görünümünün cezbetmesiyle kendilerini metni çalışmaya adanmıştı. *İşârât* gayet şaşırtıcı biçimde kısa ve özlüdür, anlaşılması zordur, ayrıca metinde bölüm başlıkları da yoktur. Eğer metin başlıkları olsaydı bu durum okurların metnin yapısını fark etmelerine ve metinde yolculuk etmelerine imkân tanıyabilirdi. (Metnin bu belirleyici yöntemi için bk. Gutas 2013, 346-350). Şu hâlde *İşârât* metninin çift katmanlı albenisi şuradadır; metin, yorumlanacak bir sürü muamma ve felsefi bilmece sunar ve Râzî'nin gözlemlediği gibi, kilitlerinin açılması için bekleyen felsefi derin sırlar bakımından oldukça bereketlidir. Dolayısıyla bu özellikleriyle *İşârât* on ikinci yüzyıldaki okurlara barındırdığı bilmecelerin çözülmesi ve anlaşılması adına meydan okur. Daha sonraları İbn Teymiyye (öl. 728/1328) *İşârât*'ın filozofların "kutsal kitabı" (*Zebur*) olduğuna işaret ederken yalnızca kitabın itibarına ve şöhretine vurgu yapmıyor, ayrıca birçok filozofu kitaba açıklayıcı şerhler yazmaya iten karmaşıklıkları ve gizli sırları karşısında yaşanan büyülenmenin de altını çiziyordu (Shihadeh 2016b, 84). Buna karşıt olarak *Necât* ise şârihler için görece çekici olmayan bir seçeneği temsil eder; ki-

tap oldukça uzun ve sistematiktir, ayrıca *İşârât*'tan daha rahat okunabilir ve daha kapsamlı olan *Şifâ*'ya hem içerik hem yapı bakımından kolayca benzetilebilir niteliktedir. Tüm bu özellikler kitabı, açıklamaya nerdeyse hiç ihtiyacı olmayan bir metin kılar. Her şeye rağmen *Necât*'a, mükemmel bir şerh malzemesi olan ve daha çok dikkat çeken *İşârât*'tan önce bazı eksiksiz şerhlerin yazılması büyük ihtimalle *İşârât*'ın tamamına ilk defa şerh yazmanın ifade ettiği zorluğun büyüklüğü nedeniyle. *İşârât*'a eksiksiz bir şerh yazabilmek ve yalnızca belirli konulara itirazlar yöneltmekle yetinmemek için daha fazla zemin gereklidir ve aşağıda göreceğimiz üzere bu ihtiyacın giderilmesi Râzî'nin öncü *Şerh*'inin esaslı katkılarından biridir.

Râzî'nin de *İşârât* kitabıyla ilgilenmesi kısmen, çağdaşlarının bu eserden büyülenmelerine yol açan aynı nedenlere dayanır. Tüm iyi şârihlerde olduğu gibi Râzî de meydan okumaları seviyordu ve metnin ifade ettiği meydan okuma yalnızca heybetli bir meydan okuma olmakla kalmayıp üstüne üstlük Râzî'nin hak ettiğini düşündüğü tanınma ve himayeyi kazanmak için eşsiz bir fırsatı temsil ediyordu. Bize aktardığı gibi onun bu işteki başlıca hedefi tüm metni yorumlamak ve bu süreçte, metindeki gizli derinlikleri ve kavrayışları ayıklayıp çıkarmak, mesele ve muammaları halletmek, metne bir düzen vermek ve onu bölümlere ayırmaktır (*tertîb* ve *tebvîb*). Yine Râzî'nin '*Uyûnûl-hıkmé*'ye yazdığı şerhin önsözünde de düzene, yapıya yönelik benzer bir dikkatin altı çizilir; burada da ele alınacak meselelere işaret etmek için bölüm ayrımlarının konulmasına ve konuları saptamak için bölüm başlıklarına dikkat çeker, zira bunlar şerhin oldukça önemli boyutlarıdır. Tüm bu özellikler Râzî'nin *İşârât* şerhinin yorumlama mahiyetindeki veçhesiyle ilişkilidir. Önsözde, şerhin açmaz odaklı veçhesinin özden kabuğun -Râzî'nin iki kez dikkat çektiği gibi- sözü uzatmadan veya gereksizce kısaltmadan ayrılması amacıyla bulunduğunu imleyen aşikâr bir ima vardır. Sözün uzunluğuna yapılan bu gönderme Râzî'nin daha önceden tarif ettiği eleştirel soruşturma yöntemine apaçık göndermedir. Metinden doğan veya metinde yer alan bazı "zorluklar"ın (*müşkilât*) anılması da bir başka ipucudur; bu zorluklar "muammalar"a (*ğavâmis*) karşıt olarak birer felsefi bilmece şeklindedir, ayrıca onların önsözde anılması görünüşe göre izahla ilişkili zorluklara göndermedir.

Râzî "öz"den (*lübâb*) kabuğu ayırarak deyiş yerindeyse "İbn Sînâ'nın özü"ne ulaşmak istiyordu. *İşârât*'ın zaten oldukça özlü bir eser oluşu,

kanaatimce, Râzî'nin şerh etmek üzere bu eseri seçmesinde bir başka ana nedendir; Râzî daha sonra, bir başka özlü İbn Sînâ eseri olan '*Uyûnû'l-hikme*'ye de aynı nedenle şerh yazacaktır. Her şeye rağmen Râzî, İbn Sînâ felsefesinin merkezi kuramlarını (özünü) saptamak ve bunları değeri düşük, ayrıca gereksiz görülenlerden (kabuktan) ayırmak suretiyle *İşârât*'ı daha da damıtmak istemiştir. Aynı güdü onu *İşârât*'la uğraşma etkinliğinin son tak-sitini, yani gayet uygun bir adlandırmayla *Lübâbü'l-İşârât* (*İşârât'ın Özü*) adı verilen ve 597/1201'de tamamlanan (Çelebî, *Keşf*, 1, 94) kısa özeti yazmaya itmişti. Râzî *Şerh*'de özü tespit ettikten sonra sözü uzatmaktan ve karışıklığa yol açacak şekilde kısaltmaktan kaçınarak bu özü açıklar. Böylece kendi soruşturma yönteminin diğer bileşenine, açıklama evresinin hazırladığı bu diğer evreye, yani İbn Sînâ fikirlerinin eleştirisine kapı aralamış olur.

DÜZEN VE ESERİN İŞLEYİŞ TARZI

Genel Yapı

Daha önce değinildiği üzere *Şerh*'in başta gelen katkısı *İşârât*'a kazandırdığı düzen ve bölümlere ayırmadır. Bizzat Râzî de bu noktanın altını çizmiştir. Gelgelelim *İşârât*'ı bir düzene kavuşturmak öyle kolay bir iş değildir. İbn Sînâ'nın metni on tanesi mantıkta "açık yol" (*nehc*) ve on tanesi fizikle metafizikte "üslup ve tarz" (*namat*) başlığı taşıyan yirmi bölüme ayrılmıştır. Mantığa ait olan bölümlerin dışındakiler de haber verici, genelle-yici künyeler şeklinde sunulan kısa, açmaz mahiyetindeki alt bölümlere ayrılmıştır; mantıkta ise daha asli ve sağlam başlıklar tercih edilmiştir. Bu künyelerden en önemlileri "gösteren" (*işâra*, yani delil), "hatırlatan" (*tenbîh*, yani okurun zaten bilmesi gereken bir hususa dikkat çeken) ve "yanlış mefhum" (*vehm*, yani çoklarının inandığı oysa değer biçme şeklindeki psikolojik yemiden doğan bir mefhum) başlıklı etiketlerdir. Metnin içeriğindeki muğlaklıkla birlikte bu sade düzenleme tarzı metni, içinde yol alınması iki kat zor bir metin haline getirir. Bu durum, daha önce gözlemlendiği gibi, zorlu bir engel; *İşârât*'a ilk eksiksiz şerh yazmayı isteyen herkesin karşısına çıkan, hiç kuşkusuz ilkesel bir engel meydana getirir.

Râzî'nin şerhinde bu künyeler muhafaza edilir, ancak *Şerh* her bölümü, her biri içeriğini ima eden sağlam bir başlıkla birlikte verilen birçok meseleye bölerek, çok daha fark edilebilir bir düzen sunar. Ana metnin

bazı bölümleri, kendileri de meselelere bölünen iki ya da üç farklı kısma bölünür. Yine meseleler de fasıllara ayrılır, her fasılda şerhin takip ettiği İbn Sînâ metninin bir pasajı yer alır. Burada istisnai genişlikteki bir “mesele” dört alt fasla ayrılmıştır, bunların her biri de aynı görüş için getirilen farklı bir delile odaklanır (II.VI.2, 443-96). Râzî’nin sunduğu başlıkların birçoğu ana metinden çıkartılmış başlıklar olmayıp, yer yer İbn Sînâ’da bulunmayacak bir terminolojinin kullanımıyla birlikte bizzat Râzî’nin katkısı olan özgün, temel yorumlardır. Söz konusu başlıklar bu zor İbn Sînâ metninin düzenine dair değerli kavrayışlar sunar, öte yandan bu başlıklar hiçbir surette salt betimleyici ifadeler değildir. Bunlar bir dereceye kadar, şârihin tam olarak hangi sorunları ele alacağını gösteren kendi tasarısını ana metne dayatan ve dolayısıyla şerhin izleyecek gibi görüldüğü yolu ima eden başlıklardır. Bu durum, *Şerb’*teki başlıklarla Râzî’nin *Mebâhis* ve *Mûlahhas* gibi bağımsız, şerh olmayan eserlerindeki başlıklar arasında sıkça görülen uyumu açıklıyor. *Şerb*’in ilk bölümünde (II.V.1; aşağıda 14.7 numaralı başlıkta bu kısmı inceleyeceğiz) bu söylenenin bir örneği görülebilir mesela; “Bir Nedene Bağımlılığı Belirleyen Şey (*illet*) Varlığa Gelmek Değil İmkândır.” İbn Sînâ bir kelam ifadesi olan “belirleyici”yi asla kullanmamış ve üzerine yorum yapılan tartışmada bir belirleyiciyi tespit etmeye hiç girişmemiştir.⁷⁷ Râzî İbn Sînâ’yı tam da böyle yaptığı için eleştirir ve sonra bizzat kendisi sorunu ele almaya geçer.

Buna ek olarak Râzî metni şerh ederken, mesela bölümlerin içeriklerinin taslağını sunarak veya bölümün önceki ve sonraki bölümlerle ilişkisini açıklayarak asıl metnin düzenini de sık sık aydınlatmaya girişir. Bu yüzden o, fizik ve metafiziğin birinci bölümünün girişinde bu bölümü kısımlara ayırmada kullanılacak on iki meseleyi sıralar ve ekler:

Bu meseleler, [şârihin eklediği tartışmaların aksine] bu bölümün asli meseleleridir (*el-mesâ’ilü’l-asliyye*). Meselelerden her biri, az sonra yorumlayacağımız yedi bölümü içerir ve bunların aralarında ne tarz bir bağlantı olduğunu (*keyfiyyetü irtibâti ba’zihâ bi-ba’zın*) açıklayacağız.

77 Yakında yayımlanacak bir çalışmamda göstereceğim gibi, bu ifadenin yer aldığı *Ne-cât*’taki bir bölüm başlığı İbn Sînâ’ya ait olmayıp Râzî’nin sorunu şekillendirmesinin etkisiyle metne sonradan eklenmiş bir ifadedir. Söz konusu ifade, metnin elimizdeki en eski nüshası (Oxford, Hunt 534) da içlerinde olmak üzere elyazmalarının kahir ekseriyetinde yer almaz.

İbn Sînâ metninin düzeninin daha ayrıntılı olarak açıklanması Râzî'nin müstakil pasajlara yaptığı şerhte bulunur. Bu arada, ana metnin yapısına yönelik bu ilgi, Râzî'nin her surenin dâhili yapısını açıklamakla kalmayıp surelerin düzenini de ele aldığı *et-Tefsîrül-kebir* (*Büyük Tefsir*) adlı Kuran tefsirinin de özelliklerinden biridir.

Şerh'in Daha Özel Yapısı ve Şerh Etmeyle İlişkili Görevler

Münferit bölümlerin düzenine dönersek, burada şârihin iş yapma tarzının kendine özgü niteliklerini belirlemeye girişebiliriz. *İşârât*'ın daha önemli, esrarlı veya sorunlu olup karmaşık ve genişçe şerh edilmesi gereken pasajlarını ele alan bölüm şerhleri elbette oldukça farklıdır. Bazı bölüm şerhleri onlarca sayfa tutarken bazı bölümler yalnızca tek bir cümleyle şerh edilir. Öte yandan tipik bir bölüm şerhi, ayırt edilebilir birden çok göreve hizmet eden aşağıdaki öğelerin tamamını veya bir kısmını ihtiva edecektir. Söz konusu öğeler incelendiğinde bu metnin, yukarıda tarif edilen, melez şerh etme yapısı belli olur. Genel olarak, *Şerh*'in yorumlayıcı boyutu aşağıdaki öğelerden birinci ve ikincisinde tecessüm ederken açmaz odaklı boyutu asli olarak dördüncü öğede tezahür eder. Üçüncü öğe ise yorumlama ve açmaza odaklanma işlevlerinin terkididir. Râzî'nin bu iki şerh türünü sentezlemesi oldukça sistematik ve dolayısıyla bilinçlidir. (Örnek kabilinden bir bölüm taslağı için aşağıdaki 14.6 numaralı başlığa bk.)

Yorumlayıcı Şerh I: Bütüncül Teşhir (et-tefsîr)

Şerh, giriş mahiyetindeki bir künyeye birlikte etraflıca şerh edeceği pasajı alıntıladıktan sonra pasajın tüm içeriğinin berrak, sadık ve açıklayıcı yorumuyla beraber bu yolu izler. Bölüm şerhlerinin bu kısmına genellikle "yorumlama" (*tefsir*) terimiyle işaret edilir ve bu kısımlar genelde *İşârât* metnine değil fikirlere odaklanır. Yorumlama bir dizi açıklayıcı görevi yerine getirir, bunlardan en dikkate değer olanları şunlardır;

1. Bir delil getirmenin açıkça belirtilmemiş neticesini (*garaz*, *maksûd*, *matlûb*) saptama
2. Bir delil getirmenin açıkça belirtilmemiş öncülünü saptama
3. Delil getirmeyi, yalın bir dil kullanarak sıkı bir tasım şeklinde sunma

4. Pasajda geliştirilen görüşleri ya da daha geniş felsefi kuramı yorumlama
5. Felsefi terimleri tanımlama
6. Görüşlerin nasıl geliştirildiğini ve delil getirmedeki öncül-lerin önceki ve sonraki bölümlerle ilişkisini göstermek suretiyle metnin daha geniş düzenini açıklama; bazı durumlarda, bölümü meydana getiren tartışmalar özetlenir
7. İbn Sînâ'nın diğer eserlerinden, özellikle de *Şifâ*'dan gerekli ek malzemeyi sunma
8. Bu görüşleri daha geniş tartışma konularındaki yerlerine yerleştirmek, karşıt görüşleri saptamak ve İbn Sînâ'nın metninde bunlara dair ipucu verilip verilmediğini belirlemek suretiyle görüşleri bağlamına oturtmak.

İbn Sînâ'nın yoğun, sırlı ve eksiltili üslupla yazılmış metni bu işlemlerle çözülür, genişletilir ve aydınlatılır. Bazı durumlarda Râzî metninde yer alan veya metninden doğan ve yoğunlaşmış bir dikkate değecek özel "tartışmalar"ı (*bahs*) belirler ve bunları ayırır (mesela, *Şerh*, II.I.1, 5 vd.; II.IIb.3, 175 vd). Yorumlamanın sadık olmasına niyet etse bile o, yorumlanan pasajın asli düzenine ve sunumuna her zaman bağlı kalmaz, zira amaç metni birebir izlemek değil, metninde adım adım tartışılan fikirleri mümkün olan en açık yolda serimlemektir.

Yorumlayıcı Şerh II: Metnin Yorumlanması (tefsîrû'l-metn)

Birçok bölümde bütüncül yorumlama, kısmen veya eksiksiz yapılan analitik şerh parçalarıyla takviye edilir. Bunun istisnası, *yorumlanan metnin bu bölümündeki ibaresinin herhangi bir açıklamaya ihtiyacı olmadığı*nın söylendiği bölümlerdir (*emmâ 'ibâratu'l-kitâbi fi hâza'l-fasli fe-ğaniyyetün 'ani'-şerhi* [*Şerh*, II.I.7, 80]). Burada şerh sık sık "ana metnin yorumlanması" (*tefsîrû'l-metn*) ifadesiyle sunulur ve buna göre basitçe fikirlere değil de metne daha yakından dikkat edilir. Metnin her parçası "onun [İbn Sînâ'nın] sözüne gelince" (*ve emmâ kavluhû*) ifadesiyle sunulurken yorum genellikle "bunun anlamı (*ma'nâ, murâd*) şudur..." ifadesiyle gösterilir. Bölüm şerhlerinin bu kısmının bir dizi işlevi vardır, her şeyden önce İbn Sînâ metninin burada söylediği şeyin daha önceki bütüncül teşhirde

söylediği varsayılan anlama nasıl geldiği açıklanır. Şerhin bu kısımları ayrıca *İşârât* metnindeki diğer ifadeleri de açıklar ve bazı durumlarda, Râzî'nin elinde olan diğer *İşârât* nüshalarına gönderme yaparak farklı okumalar teklif eder (mesela, *Şerh*, II.I.1, 18; şârihlerin sıklıkla karşılaştığı metin aktarımındaki sorunlara dair daha genel bir tartışma için krş. *Şerhu 'Uyûni'l-hıkme*, 1, 41). Bütüncül ve dolayısıyla metinsel olan yorum, açmaz içeriklerini de sıkça barındırsa bile genel olarak izah edicidir.

Çözümleriyle Birlikte Açmazlar

İzah edici şerhe bazen, Râzî'nin diğer kaynaklardan aldığı veya İbn Sînâ'nın söz konusu görüş ya da delil getirmesine bizzat kendisinin yönelttiği itirazlar eklenir, ancak Râzî kendini bu itirazlara adamaz. O hemen ardından bu itirazları açmaya geçer. İtirazlar yer yer “şayet ... denirse” (*fe-in kîle*) ifadesiyle, bazen “itiraz” (*şekk*) veya “soru” (*sü'âl*) kelimeleriyle sunulur ve “biz de deriz ki...” (*nekûlü*) veya “cevap şudur” (*fe'l-cevâbü*) ifadeleriyle yanıtlanır.

Eğer itiraz kusurluysa, mesela yanlış bir öncüle veya İbn Sînâ görüşlerinin yanlış yorumuna dayanıyorsa, şerh bu kusuru gösterecektir. Beri yandan, itiraz İbn Sînâ'nın bir görüşünde veya delil getirmesindeki zayıflığı tespit etmişse Râzî genellikle söz konusu görüşü veya delil getirmeyi geliştirmeye ve belki de kurtarmaya girişir. Görüşün veya delil getirmenin bu geliştirilmiş türevi saf İbn Sînâcı zeminler üzerinde tasarlanacaktır; vev ki bu zeminler Râzî'nin kendi bağlı olduğu yaklaşımlara karşıt olsun. Bu durumun, bir sonraki bölümde incelenecek, örneklerinden birinde Râzî bir İbn Sînâ delilini kendisine dayanarak geliştirdiği İbn Sînâ kuramını aslında onaylamadığını itiraf eder. Ancak şunu da ekler; “[İbn Sînâ'nın] metnini onun kendi ilkelerine uygun olarak yorumlamalıyız, başkalarının ilkelerine göre değil.”; burada başkalarının ilkelerine bizzat şârihin ilkelerinin de dâhil olduğu açıktır.

Daha önce değinildiği gibi bölüm şerhlerinin bu kısmı hem yorumlayıcı hem de açmaz odaklı şerh özellikleri taşır. Açmazlar sistematik olarak tespit edildiği ve bunların çoğu da önceki kaynaklardan alınma olmayıp bizzat şârihin yönelttiği itirazlar olduğu için bu tartışmalar iyiden iyiye soru soran bir ana metin okumasını, açmaz odaklı şerhi tetikleyen aynı manzarayı teşhir ederler. Ancak her şeye rağmen Râzî bu açmazlara, İbn Sînâ fikirlerinin bir başka izahını sunan ve bazen bu fikirleri önem-

li şekilde geliştiren çözümler sunduğu için bu tartışmalar aynı zamanda açmaz karşıtı ve dolayısıyla yorumlayıcı şerhin kendine özgü niteliklerini de sergilerler.

Açmazlar

Bu açmazlar şerhte, metnin yorumlanmasından önce veya sonra, onunla birlikte veya onsuz yer alabilirler. Râzî eleştiri noktasına geçtiği zaman, yani tatmin edici bir çözüm olmaksızın bir açmaz bulduğunda bunu çoğunlukla tanıtma niteliğindeki ifadeyle ortaya koyar; “burada birisi diyebilir ki...” (*ve li-kâ'ilin en yekûle*). Ortaya konan açmaz bazen, metnin yorumuna dönüşü imleyen “ana metnin yorumuna dönelim” (*ner-ci'u ilâ şerhi'l-metn*) ibaresiyle sonuçlanır.

Râzî'nin İbn Sînâ görüşlerini eleştirileri elbette yapısı bakımından çok çeşitlidir ve hâlâ bir başka çalışmayı beklemektedir. Bu eleştirilerde sık sık İbn Sînâ'nın delil getirmelerindeki bir veya daha çok öncülün eleştirisi yer alır. Bazı vakalarda, yani İbn Sînâ'nın metafizik tartışmalarda dine özgü terminolojiyi kullandığı yerlerde Râzî onu, kabulü zorunlu tanıtılmalı söyleme (*burhânî*) karşıt olan retorik (*hitâbî*) ve dolayısıyla salt iknaa dayalı (*iknâ'î*) söylemi işlettiği için eleştirir (mesela, *Şerh*, II. IIb.8, 198; II.V.7, 417; II.VI.1, 435; II.VI.1, 438; II.VI.1, 442; II.VI.2, 489; II.VII.2, 521; II.VIII.1, 566). Râzî eleştirilerinin ana özelliklerinden biri de bu eleştirilerin genellikle, en azından kuramda, sadık bir İbn Sînâcının İbn Sînâ'yla açıktan veya alenen bağlantılı oldukları için ödün vermeyeceği varsayımlardan başlamamasıdır. Dolayısıyla bu eleştiriler genel olarak birbirleri üzerine bina edilmiş değildir. Râzî, İbn Sînâ'nın belirli bir görüşünü (diyelim ki geniş bir kuramın bir bileşenini) eleştirdikten sonra, bu görüşten farklı olduğu halde onunla ilişkili olan bir diğer görüşü (diyelim ki aynı kuramın bir diğer bileşeni) eleştirmek istediğinde, işe eleştirdiği önceki noktayı askıya veya paranteze alarak ve daha önce eleştirdiği görüşü, delil getirme uğruna göz ardı ederek başlar. Râzî bunu çeşitli ifadelerle yapar, örneğin *in veka'atî'l-müsâ'ade, ba'de'l-müsâ'ade, in sâ'adnâ 'alâ, in sellemnâ zâlike veya bi-takdîrî'l-sıhha*. Dolayısıyla tartışma geniş ölçüde -yine en azından kuramda- İbn Sînâcı zeminlere dayanır.

Yukarıda belirtildiği gibi, *Şerh*'in açmaz odaklı içeriği (yani yukarıdaki 3. ve 4. öğeler) Râzî'nin, daha önce tarif edilen, eleştirel ve soru sorar nitelikteki soruşturma yönteminin saikıdır. Bu yöntem Gazzâlî'nin

Tehâfût'teki saldırgan (çürütme odaklı) ve savunmacı (mazeret bulan) güdüsüyle eş değer görülmemeli, ayrıca Tûsî'nin şaka yollu ifadesindeki gibi (*Hall*, 1, 162-63) İbn Sînâ felsefesine karşı "küçük düşüren bir eleştiri" (*cerh*) olarak da yorumlanmamalıdır. Bu makalenin başında arz ettiğim gibi, Râzî'nin *Şerh*'ine yönelik daha önceki bilimsel araştırmaların çoğunun dayandığı referans noktası -yani *Şerh*'in temelde İbn Sînâ'ya karşı Eş'arî bir eleştiri olduğu anlayışı- oldukça indirgemeci bir yaklaşım olup teolojiyle felsefe arasında hiç bitmeyen çarpışma mefhumunu takıntı yapmış büyük anlatıya aittir. Bu anlatı ancak kendi kendini tatmin eder ve onu destekleyen seçme örnek analizleri bu anlatının nedenidir. Bu denge-sizliği düzeltmek için aşağıda iki tartışmayı inceleyeceğim. Bu tartışmalar *Şerh*'in açmaz odaklı içeriğinin sık sık İbn Sînâ felsefesine yapıcı eleştiriler sunduğunu ve bir reddiyeye indirgenemeyeceğini aydınlatacaktır; reddiyenin nasıl tanımlandığı burada önemli değil.

İLK MADDE VE CİSMEN VAR OLMA

İlk tartışmamız, İbn Sînâ'nın madde ve cismen var olma kuramının başlıca boyutlarına, özellikle de ilk maddenin mutlak olarak edilgen olup etkinlikten yoksun oluşunu ve buna göre cismen var olmanın maddenin bir hususiyeti olmayıp maddeye cisimsel bir biçim (*sûratün cismiyyetün*) olarak bilinen tözsel bir biçim tarafından varlık verildiğini dillendiren anlayışa odaklanacak. Söz konusu boyutlar ve bunların on ikinci yüzyıldaki alımlanışı diğer yayımlarda ayrıntılarıyla genişçe tartışılmıştı (Râzî'nin *Cevâbât*'ı ve İbn Sînâ için bk. için Shihadeh 2014b; Ebu'l-Berakât ve Mes'ûdi için 2016a, 160-168; bu bölümde her iki çalışmadan da yardım alacağım). Bu bölümdeki tartışmamız ise *Şerh*'e odaklanacak.

İbn Sînâ'nın görüşüne göre cisim, yani üç boyutu kabul eden töz olarak tanımlanan "doğal cisim" anlamında cisim varlıkta kalmasını iki ilkeye; ilk madde ve cisimsel biçime borçludur. Madde, kuvveyle ilişkili edilgin bir ilkedir. O kendinden var olmaz, ancak cisimsel biçimle eşleştğinde ve onun aracılığıyla edimselleştiğinde var olur. Madde aynı zamanda, üç boyuttaki süreklilik, bölünebilirlik veya şekil gibi olumlu özgülüklerden ve belirlenimden ya da içsel, biçimsel hazır oluştan yoksundur; madde ancak süreklilik ve süreksizlik gibi, farklı şekiller gibi karşıtları kabul edecek edilgin bir taşıyıcı olma kuvvesine sahiptir. Dolayısıyla cismen var olma (*cismiyye*) yani

üç boyutlu süreklilik (*ittisâl*) maddenin bir istidadı değildir ve cismen var olma cisme madde tarafından verilmiş bir şey değildir. Cismen var olma cisme, daha ziyade cisimsel bir biçim, yani doğal bir cismi meydana getirmek üzere ilk maddeyle birleşmiş bir tözsel biçim tarafından verilmiştir. Bu biçim cismin etkin ilkesidir ve edimsellikle ilişkilidir ve böyle olmakla da doğal cismin tahakkuk etmesinin nedenidir.

Doğal cisme, belirlenmiş cisimlerdeki edimsel varoluşunda eşlik edecek birçok özellik vardır ve bunlar cismen var olma söz konusu olduğunda ilineksel özellikler olup cismin tahakkukunda ve varlıkta sürmesinde bir etkileri yoktur. Sonluluk mesela, cisme eşlik eden bir özelliktir, çünkü tikel cisimler maddenin sınırlı hisselerinden meydana gelir. Cisme eşlik eden başka ilineksel özellikler de sonlulukla bağlantılıdır, özellikle boyutlar, yüzey ve şekil. Niceliksel büyüklüğün bu ilinekleri hep birlikte “matematiksel cismi,” cisimsel tözde içkin olan ve ilineksel olup dolayısıyla tözsel olmayan biçimi meydana getirir.

Bu madde kuramına karşı Ebu'l-Berakât ilk maddenin cisimsel olduğunu ve böyle olmakla doğal açıdan kendisine özgü özelliğin uzamda sürekli yer kaplama olduğunu öne süren savı savunmuştu. O, cisimsel taşıyıcının varlığının tüm cisimler için ortak olduğunu, cisimler niceliksel dönüşümlere uğradığında onun değişmeden kaldığını kanıtlayan açık bir delilin bulunduğunu öne sürer (*Mu'teber*, 3, 195-196):

Kuramsal düşünüm, başka şeylerin “madde”si dediğimiz şeyleri gösteriyor, mesela tahta yatağın maddesidir. Tahtanın da kendi maddi şeyleri vardır ve bu şeyler onunla aynı taşıyıcıyı paylaşır, ancak ondan biçim bakımından ayrılır. Şöyle ki mesela tahta yandığında küller kalır ve suyla hava ayrılır. Dolayısıyla toprak (yani küller), su ve hava tahtanın maddesidir ve tahta bunlardan mürekkeptir, bunlara çözünür. O halde su, toprak ve havanın her biri bunlardan mürekkep olan şeylerin maddesidir; bunlardan mürekkep olan şeyler de, bunlardan birinden daha fazla ve diğerinden daha az pay almalarına göre farklılaşır. Nihayet, bu unsurlar şeylerin cisimsel var oluşunu şekillendirir. Demek ki cisim her şeyin ilk maddesidir, ancak yine de cisim kendi başına altta duran madde değildir, çünkü onun bir başka şeyden mürekkep olmadığını ve bir başka şeye çözünmediğini görüyoruz.

Bunun aksine, diye iddia eder Ebu'l-Berakât, İbn Sînâ'nın cismen var olmanın ilk maddenin kendine özgü niteliği olmayıp cisme farklı, cisimsel bir biçim tarafından verildiğini öne süren savını destekleyen bir kanıt yoktur. O aynı zamanda, İbn Sînâ'nın bu tezi desteklemek için öne sürdüğü, bizim de az aşağıda kendisine döneceğimiz delil getirmeyi çürütmeye girişir.

İbn Sînâ cismin ilk madde ve cisimsel biçimden mürekkep olduğunu kanıtlamak için cismin süreklilik ve süreksizlik bağlamında maruz kaldığı değişiklik üzerinden delil getirir (bu kanıt, Aristoteles'in ilk madde için niceliksel oluş ve bozuluştan devşirdiği kanıtın bir uyarlamasıdır). Bu kanıt *İşârât*'ta fizik ve metafiziğin ilk bölümünde, "Cisimlerin Gerçekliği Hakkında" (*tecevhürü'l-ecsâm*) adıyla yer alır. (Râzî, bu bölümün girişinde [*Şerh*, II.I, 3-4] *tecevhür*ün burada "bir töz haline gelme"nin aksine "gerçeklik"i [*hakika*] imlediğine çünkü cismin tanımı gereği ve dolayısıyla daima zaten bir töz olduğuna değinir).

Bölümün, Râzî'nin *Şerh*'inde iki meseleye ayrılan ilk beş faslında İbn Sînâ atomculuğu reddeder ve cismin bir süreklilik olduğunu, dolayısıyla sonsuzca bölünebileceğini onaylar (*İşârât*, 2, 152-167; *Şerh*, II.I-II, 4-24). Peşinde olduğumuz delil getirme ise altıncı fasılda ortaya çıkar ve Râzî'nin "İlk Maddenin Kanıtlanması Üzerine" başlıklı üçüncü meselesinde yer alır (*Şerh*, II.I.3, 24-32). Bu fasıl aşağıdaki gibidir (*İşârât*, 2, 172-73):

İşaret: Cismin bir sürekliliğe, üç boyutlu niceliksel büyüklüğe sahip olduğunu ve onun süreksizliğe, parçalanmaya elverişli olduğunu bilmiştin. Ayrıca, 'kendinde sürekli olan'ın sürekliliği ve süreksizliği -bu iki vasıfla bizzat vasıflanacak şekilde kabul etmeyen olduğunu da biliyorsun. Şu hâlde bu kabul edicilik kuvvesi kabul edilenin edimsel varoluşundan, onun şekil ve biçiminden farklıdır. Bu kuvve, kendinde sürekli olanın zatından başka bir şey içindir ki bu şey ayrışma anında yok olur ve bu durumda ondan başkası var olur; ancak, sürekliliğin geri dönmesi (yeniden bileşme) durumunda o şeyin bir benzeri yenilenmiş olarak geri döner (tekrar var olur).

Demek ki, cismin sürekli olduğu ve sonsuzca bölünebildiği görüşünden, bölümün daha önceki kısımlarında kanıtlanan bu görüşten cismin bazı şeylere edimsel olarak bazı şeylere de kuvve halinde sahip olduğu

ortaya çıkar. Cismin edimsel olarak sahip olduğu şey süreklilik iken kuvve halinde sahip olduğu şeyse cisim bölündüğünde ortaya çıkan süreksizliktir (ayrışma). Yine aynı şekilde cisim ikiye bölündükten sonra bu iki ayrık parça bilkuvve sürekliliğe sahip olacaktır. Şu hâlde cisimde hem sürekliliği hem de süreksizliği kabul etme kuvvesinde olan bir şey vardır. Gelgelelim sürekliliği ve süreksizliği bu şekilde kabul, 'kendinde süreklilik'le aynı şey değildir. Çünkü kabul değişimden önce ve sonra olmak zorundadır; oysa süreksizlik söz konusu olduğunda süreklilik yok olur. O halde cisimde, süreklilik ve süreksizlikten başka olup bunların her ikisini de kabul eden ama değişimin değiştirmedığı bir şey olmalıdır. İşte bu şey maddedir. Dolayısıyla cisim, salt kuvve halinde olup cisimsel var oluştan yoksun olan ilk maddeyle cisme üç boyutluluğu ve sürekliliği (bileşikliği) veren cisimsel biçimin terkibinden meydana gelir. Yukarıda alıntılan pasaj *İşârât*'ın az sonra gelecek bölümüyle karşılıklı göndermeler içerir, bu pasajda açıkça belirtilmemiş vargı orada kabul edilecektir (2, 182-83).

Râzî'nin bu bölüme yazdığı şerh şu kısımlardan meydana gelir:

1. İbn Sînâ'nın delil getirmesine, *et-tefsîr* adı altında yapılmış sadık ve özlü bir açıklayıcı yorum (*Şerh*, II.I.3, 25).
2. Râzî'nin sunduğu çözümle (*hall*) birlikte bu delil getirmeye yöneltilmiş bir itiraz (*şekk*, *Şerh*, II.I.3, 25-26). Buradaki itiraz "burada bir itiraz vardır" (*ve hâhünâ şekkün*) ifadesiyle sunulur. Aşağıda göreceğimiz gibi Râzî, İbn Sînâ'nın delil getirmesinin düzeltilmiş bir türevini teklif eder.
3. İbn Sînâ'nın delil getirmesine Râzî'nin "burada birisi diyebilir ki..." (*ve li-kâ'ilin en yekûle*) ifadesiyle aktarılan kendi itirazı.
4. İbn Sînâ metninin, "şimdi metnin yorumlanmasına (*şerhu'l-metn*) devam edelim" şeklinde arz edilen metinsel yorumu (*Şerh*, II.I.3, 28-31). İlk baştaki izah edici yorumdan farklı olarak bu metin yorumu İbn Sînâ'nın kendi delil getirmesinden ziyade Râzî'nin ıslah edilmiş delil getirmesine dayanır.
5. Hilomorfizme karşı "ilk maddenin varlığını yadsıyanların şunu dediklerini bil..." (*li-nüfâti'l-heyûlâ en yekûlû...*) ifa-

desiyle sunulan delil getirme (*Şerh*, II.I.3, 31-32). Buradaki sözcük seçimi ve delil getirmenin, kendisine cevap verilmenden aktarılması Râzî'nin bu delil getirmeye bağlılığını ima eder.

6. İbn Sînâ'nın delil getirmesinin, niceliksel büyüklüğün cismen var olmaktan farklı olduğunu kanıtlayacak şekilde dönüştürülebileceğini dillendiren kısa, sonuç mahiyetindeki değini (*Şerh*, II.I.3, 32). Bu nokta *Şifâ* ve *Necât*'ı takip eder (Shihadeh 2014b, 370-374).

Biz burada 2. ve 3. noktalara odaklanacak ve 2. parçayı tartışırken 4. parçadan yardım alacağız. İlk itiraz şöyle sunulur:

Bölünmeden önce cisim birdir ve bölündükten sonra iki cisim olur. O halde burada kaybolan şey (*zâ'il*) birliktir ve ortaya çıkan şey (*tâ'ri*) ikiliktir. Ancak bunların her ikisi de ilineklerdir ve bunların taşıyıcısı cisimdir. Demek ki bu kanıt, birliğin ve ikiliğin cisimden farklı olduklarını ve bunların cisimde sırayla bulunduklarını kanıtlar. O halde taşıyıcının cisim olması ve cisimde doğal olarak bulunanın da birlik ve çokluk olması gerekir. Cismin bölündükten sonra cisim olmaya devam edeceği düşünülürse bu kabul edilir. Böylece, bölünme gerçekleştiğinde kaybolanın 'cismen var oluş'tan başka bir şey olduğu sonucuna varırız.

Bu itirazın kaynağı Mes'ûdî'nin *Şükûk*'undan başkası değildir, ancak Râzî'nin şerhinde bu durum alenen belirtilmemiştir (Shihadeh 2016a, 164-168). Mes'ûdî ilk bölümde İbn Sînâ'nın delil getirmesini hedef alır, zira kendisine göre bu delil getirme yalnızca sürekliliğin sürekliliği kabalıdan farklı olduğunu kanıtlamıştır. Dolayısıyla o, cismin ilk madde ve cisimsel biçimden mürekkep olduğunu tanıtlamada başarısızdır.

Mes'ûdî süreklilikle kabul arasındaki ayrımın, söz konusu kanıtın dayandığı bu ayrımın tözsel biçim ve ilk madde arasında olmadığını aksine yalnızca ilineksel nicel büyüklükle cisimsel töz, yani cisim arasında olduğunu iddia eder. Cisim bölünmeye maruz kaldığında onun cismen varoluşu, yani onun ilineksel olmayan sürekliliği bu bölünmeden etkilenecektir. Çünkü bölünme süreci yalnızca iki cismin ortaya çıkışıyla

sonuçlanacak ve bu cisimler de en az bölünmeden önceki ilk cisim kadar cisimsel olacaktır. Bu iki parça arasında yeniden süreklilik sağlanırsa cismen varoluşa yine bir değişiklik olmayacaktır. Bölünme daha ziyade birliğin ve nicel büyüklüğün kaybıyla sonuçlanır ki bu ikisi de sürekli nicelik kategorisindeki ilineklerdir. Buradan şöyle bir sonuç çıkar; değişen süreklilik ilineklerini kabul ettiği halde kendisi bu değişimden etkilenmeyen şey ilk madde değil cisimdir. O halde İbn Sînâ'nın kanıtı, cisimdeki hakiki tözsel değişimi saptamada başarısız olduğu için cismin madde ve biçimden mürekkep olduğunu kanıtlamada da başarısız olmuştur. Mes'ûdî buna seçenek olacak bir başka ilk madde kanıtı önerir kısaca; bu kanıt, ilk maddenin doğal olarak cisimsel olduğunu, dolayısıyla herhangi bir cisimsel biçimi postulat olarak koymaya gerek olmadığını ve cismin maddeyle türsel biçimden (*sûratün nev'îyyetün*) mürekkep olduğunu öne sürer. Râzî'nin *Cevâbât*'ta ortaya koyduğu üzere, hem bu itirazın hem de İbn Sînâ'ninkine seçenek olarak sunulan ilk madde kuramının temeli Ebu'l-Berakât'ın İbn Sînâ'nın ilk madde kuramına yönelttiği eleştiride bulunur (Shihadeh 2014b, 380-381).

Râzî, hem İbn Sînâ'nın ilk madde kanıtının hem de Ebu'l-Berakât'la Mes'ûdî'nin bu kanıtı yönelttiği itirazın kendi çağdaşları arasında oldukça etkili olduğunu söyler (Shihadeh 2014b, 381-382). İbn Gaylân el-Belhî kendi atomculuk savunusunda bu itirazı benimseyip uyarlamıştı (*Hudûd*, 123). Her şeye rağmen Râzî, İbn Sînâ'nın hilomorfizmine katılmasa da, yalnızca itirazı reddetmek suretiyle değil ama ayrıca itiraza verdiği yanıtta İbn Sînâ'nın kanıtını daha da geliştirmek suretiyle kendi çağında hâkim olan akıma karşı kürek çeker. Râzî bunu *İşârât* şerhinde Mes'ûdî'ye verdiği yanıtta ve itiraz edenleri açıkça belirtmediği diğer felsefi eserlerinde gerçekleştirir.

Şimdi *Şerh*'te kaldığımız yere dönelim. Râzî sözü edilen itirazı özetledikten sonra şöyle yazar (*Şerh*, II.I.3, 25):

Bu itirazın yalnızca, tanıtlamanın daha iyi şekillendirilmiş bir türüyle (*el-vechül-mûlahhas*)⁷⁸ açıklandığında çözülebileceğini bilesin. Yani şöyle ifade edilmeli: Cisim bölünmeye maruz kaldığında onda var olan belirli 'cismen var olma' [özelliliği] kaybolur, burada iki belirli 'cismen var

78 *Mûlahhas* kelimesinin bu anlamı için bk. Shihadeh 2014b, 383 n. 83.

olmalar' ortaya çıkar; hal böyle olunca belirli bir 'cismen var olma' bir taşıyıcıda var olmak zorundadır.

Bu delil getirmedeki en çarpıcı yan *cismiyye* teriminin burada tümel bir anlamdan ziyade tikel bir anlamda kullanılmasıdır. İbn Sînâ bu ifadeyi çoğul kalıbıyla asla kullanmaz (tıpkı "üç boyutluluk" terimini de çoğul yapmadığı gibi), çünkü ona göre bu terim tüm cisimlerde ortak olan, belirlenmemiş bir biçimsel 'cismen var olma'yı imler. Öte yandan Râzî bu bölümün şerhinin birçok yerinde ve daha ayrıntılı olarak *Cevâbât*'ta açıkladığı gibi, burada "belirli bir cismen var olma" şeklinde aldığı *cismiyyeyi* "cisim olarak tikel mevcudiyet" şeklinde tanımlar. Râzî böylece "belirli bir tikel cismen var olma"dan (*cismiyyetün mu'ayyenetün*; *Şerh*, II.I.3, 29) ve iki veya daha fazla cismen var olmalardan (*cismiyyetâni*) söz edebilecektir.

Delil getirmenin Râzî tarafından "daha da geliştirilmiş bu türevi" İbn Sînâ eserlerinin hiçbir yerinde bulunmaz ve o, İbn Sînâ'nın kendi delil getirmesinden, tümüyle yeni bir delil getirme olarak görülecek kadar farklıdır. Delil getirmenin Râzîci türevi, kendisinin başka bir yerde söylediği gibi, "bu itiraza yanıt vermek" için "Şeyh'in kanıtının yerine ikame edilmek üzere" bizzat "tasarladığı" bir yaklaşımdır (*Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, 3, 21). Râzî bu itirazın Ebu'l-Berakât'tan geldiğini ve Mes'ûdî'nin İbn Sînâ'nın delil getirmesinde gerçek bir kusuru teşhir ettiğini açıkça kabul eder. Râzî bu kusura, delil getirmenin kökten bir yeniden yorumuna varacak şey aracılığıyla hitap edebileceğini düşünür.

Râzî kendi delil getirmesindeki küçük öncülü doğrulayarak işe başlar; yani bir cisim bölünmeye maruz kaldığında ilk baştaki belirli cismen var olma kaybolacak ve iki adet yeni, belirli cismen var olmalar ortaya çıkacaktır (*Şerh*, II.I.3, 25-26). Değişimden sonra var olan bu iki belirli cismen var olmalar, diye iddia eder Râzî, ilk baştaki cisimde değişimden önce bulunmaz; zira aksi söz konusu olsaydı bu cisim iki seçik parçadan mürekkep olur ve aynı akıl yürütmeye, her bir parça da başka iki parçadan mürekkep olurdu ki bu durum maddenin ya sonlu ve bölünemez ya da sonsuzca bölünebilir parçalardan mürekkep olmasını gerektirirdi. Oysa bu iki durum, *İşârât*'ın aynı bölümünde daha önceden reddedilmiş iki atomcu yaklaşımdır. O halde burada ortaya çıkan iki 'cismen var olma' bölünmenin gerçekleşmesiyle var olur ve bölünmeden önceki asli 'cismen var olma'nın yerini alır.

Tikel bir cisim bölünmeye maruz kaldığında belirli bir ‘cismen var olma’nın yok olacağı anlayışı bu bölümde çok geçmeden kanıtlanır (*Şerh*, II.I.3, 29-30). Belirli bir ‘cismen var olma,’ diye iddia eder Râzî, özünün yanı sıra birliğe ve kendine özgülüğe (*busûsiyye*) sahiptir; tam da bu birlik ve özgülük sayesinde belirli bir ‘cismen var olma’ *bu* bireysel şey (*şahs*) olarak bireyleşir. Demek ki belirli bir ‘cismen var olma’ birliğini kaybettiğinde bireyleşmiş bir şey olarak varoluşunu da kaybeder; her ne kadar bölünmeden önceki asli cisimle bölünmenin sonucu olarak ortaya çıkan cisimler öz bakımından özdeş olsalar da.

Râzî’nin geliştirilmiş delil getirmesinin büyük öncülü şudur; varlığa gelen veya kaybolan bir şeyin varoluşunun veya varolmayışının imkânı bu varlığa gelme veya kaybolmadan önce olmak ve dolayısıyla, İbn Sînâ göre, bir taşıyıcıda zaten mevcut olmak zorundadır. İbn Sînâ’nın, bir şeyin doğasıyla ilişkili imkân gerçek olup bir taşıyıcıda mevcut olmak zorundadır (bu konuda bk. Shihadeh 2016a, 111-120), şeklindeki izahı Râzî’nin, *Şerh*’inin bir başka yerinde (II.V.4, 405-8) bizzat karşı çıktığı bir açıklamadır. Öte yandan Râzî anılan bölümde çok geçmeden, bu görüşten neden medet umduğunu açıklar (II.I.3, 31):

Eğer, “siz, imkânın varolmayış olduğunu düşünmüyor musunuz?” denirse biz de deriz ki: Elbette. Ancak Şeyh’e [İbn Sînâ] göre imkân var olan bir şeydir ve biz onun metnini diğerlerinin ilkeleri üzerinden değil bizzat onun ilkeleri üzerinden yorumlamak zorundayız (*yecibü ‘aleynâ tefsîru kelâmihi âlâ mâ yûtâbiku usûlehü*).

Şârihin İbn Sînâcı olmayan aidiyetleri kendisini İbn Sînâ’nın görüşleri hakkında sadık bir İbn Sînâcı açıklama yapmaktan alıkoymamalıdır.

Dolayısıyla Râzî’nin geliştirilmiş İbn Sînâcı delil getirmesi şöyle işler: Cisim bölündüğü zaman ilk başta kendisinde olan belirli cismen var olma kaybolacağı ve yerini, varlığa gelen yeni, iki belirli cismen var olmalara bırakacağı için, ayrıca yok olma ve varlığa gelme bir taşıyıcıda bulunmak zorunda olduğu için bu durumdan zorunlu olarak şu çıkar; cisimde, bölünmeden önceki ve bölünmeden sonraki cismen var olmalardan farklı olan bir taşıyıcı olmak zorundadır. İşte bu taşıyıcı, maddedir. İbn Sînâcı delil getirmenin bu yeniden yorumlanışında maddi taşıyıcı tarafından

kabul edilen şey artık süreklilik veya süreksizlik değil bireysel, belirli bir cismen var olmadır. Bu cismen var olma birliğini sürekliliğe borçludur ve süreksizliğin meydana gelmesiyle birliği kaybolduğunda kendisi de yok olur. Şu halde, ele alınan delil getirmenin Râzîce şekillendirilen bu yeni türevinin Ebu'l-Berakât ve Mes'ûdî'nin itirazlarından etkilenmeme gibi bir üstünlüğü vardır, çünkü o, salt ilineksel olan değişimden değil tözsel olan değişimden işe başlar.

Yukarıda anıldığı gibi Râzî, diğer eserlerinde bu yenilikçi delil getirmeye itibar atfetse de, *Şerh*'te öyle yapmamış ve onu basitçe İbn Sînâ'nın delil getirmesinin "daha geliştirilmiş bir türevi" şeklinde sunmuş, ardından *İşârât*'taki delil getirmenin bu yeni bağlamda yeniden nasıl yorumlanabileceğini aydınlatmak için metin yorumuna devam etmiştir. Râzî *Cevâbât*'ta, geliştirdiği delil getirmenin hakiki bir İbn Sînâcı kimliği olduğunu vurgular ve İbn Sînâ'nın *Mübâhasât*'ından, ayrıca onun talebesi Behmenyâr'ın (öl. 459/1066) *Tahsîl*'inden onların da *bölünmeden önce mevcut olan belirli cismen var olmanın bölünmeyle yok olacağı* ilkesini onayladıklarına dair kanıt sunar (Shihadeh 2014b, 387-388). Râzî ekler; *kimse bizim ortaya koyduğumuz şeyin [yeni delil getirmenin öncülü] İbn Sînâ'nın bir görüşü olmadığını iddia etmesin diye bu tartışmaları alıntılادık*.

Râzî bu delil getirmeyi geliştirir çünkü bu delil getirmenin, kendisine yöneltilen salt ilineksel olan değişimden yola çıkma şeklindeki suçlamaya karşı -İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu şekliyle olmasa da- savunulabilir olduğuna sahiden ikna olmuştur. Tüm bunlarla beraber Râzî, delil getirmenin kendi geliştirdiği türevine karşı yine kendi karşı delil getirmesine -bir *reductio ad absurdum*- geçer (*Şerh*, II.I.3, 26-27).⁷⁹ İlk öncül, diye yazar, kabul edilemez. Çünkü tikel bir şeyin bölündüğünde yok olacağı doğruysa, o halde bir cismin bölünmesi yalnızca onda mevcut olan cismen var olmanın değil, tümünden cismin yok olmasını gerektirir. Şimdi, iddia edildiği üzere varlığı delil getirme tarafından kanıtlanan, cisimdeki şu maddi taşıyıcının bölünmeden nasıl etkileneceğini düşünelim. Cisim bölünmeden önce bu madde parçası; (a) nicelik açısından birdir ya da (b) nicelik açısından bir değildir. Eğer (a) o birse, o halde bölünme gerçekleşince; (a.1) aynı kalacaktır ya da (a.2) iki katına çıkacaktır. Eğer aynı

79 Yer darlığından dolayı, bu delil getirmede sunulan iki alt delil getirmeden yalnızca ilkinin sunuyorum.

kalırsa (*a.1.*) o halde bölünmüş cismin bölünme sonrasında ortaya çıkan iki parçasının maddesi bir olacak ve belirli cismen var olma; (*a.1.1.*) aynı kalacak ya da (*a.1.2.*) iki katına çıkacaktır. Belirli cismen var olma cismin bölünmesinden sonra aynı kalmaz (*a.1.1.*) çünkü kalsaydı, bölünmüş cismin bölünmeden sonra ortaya çıkan iki parçasının her birinin madde ve biçimi bir ve aynı olurdu ki bu akıl dışıdır. O, bu durumda iki katına da çıkmaz (*a.1.2.*) çünkü çıksaydı aynı tipten iki biçimin aynı maddi taşıyıcıda doğal olarak bulunması gerekirdi ki bu imkânsızdır. Öte yandan, eğer madde bölünmeden önce nicelik bakımından bir olup bölündükten sonra iki katına çıksaydı (*a.2.*) biçim ve maddeyi içeren cisim bütün olarak yok olurdu ki bu akıl dışıdır. Şimdi ikilemin diğer yanına gelirsek, eğer (*b*) bölünmeden önce madde bir değilse o halde bir cismi oluşturan maddi parçaların sayısı cisimdeki mümkün bölünmelere karşılık düşmek zorundadır; beri yandan, her bir parça tikel, belirli cismen var olmalarla birleşmiş olacak ve madde atomlardan bileşik olacaktır ki her ikisi de hatalı vargılardır. Şu hâlde ilk öncül yanlış olmak durumundadır. Râzî, İbn Sînâ'nın 'imkân maddede var olmak zorundadır' şeklindeki görüşünü eleştirdiği beşinci bölümde göstereceği üzere, ikinci öncülün de yanlış olduğunu kısaca ekler (krş. *Şerh*, II.V.4, 403-8).

Şimdi, tekrar özetlemek gerekirse Râzî, Ebu'l-Berakât ve Mes'ûdî'nin İbn Sînâcı ilk madde ve cisimsel biçim kanıtında bir zayıflık tespit ettiğini zımnen kabul eder, ancak bu zayıflık kanıt geliştirildiğinde üstesinden gelinebilecek bir zayıflıktır. Ardından Râzî, etkin biçimde tümüyle yeni bir kanıt oluşturarak elinden geldiğince İbn Sînâ kanıtını geliştirmeye geçer. Gelgelelim bu daha geliştirilmiş kanıt bizzat Râzî'nin uyguladığı ikinci sınamada başarısız olur. Yine de onun bölümün sonunda hilor-morfizm karşısında sunduğu delil getirme ve vargı kelam atomculuğu savunusu olarak anlaşılmamalıdır. Her şey bir yana onun, İbn Sînâ'nın atomculuk reddiyesi hakkında yaptığı şerhi (*Şerh*, II.I.1-2, 4-24) *İşârât*'ta işletilen delil getirmeyle kendisinin de genel olarak hemfikir olduğunu ima eder. Diğer kaynaklarda Râzî'nin, hiç değilse ilmi faaliyet macerasının son evrelerinde maddenin doğası hakkında hükmü askıya aldığını gösteren kanıtlar vardır (özellikle bk. Râzî, *Zemm*, 225); ancak *Şerh*'i yazarken Râzî'nin böyle bir görüşte olup olmadığı meselesi başka incelemeleri bekliyor.

EŞZAMANLILIK

Şimdi, *İşârât*'ın fizik ve metafizik kısmının beşinci bölümünün ilk üç faslına Râzî'nin "[Hazır Maddeden] Şekillendirme ve Yoktan Yaratım Üzerine" (*fi's-sun'i ve'l-ibdâ'*) başlıklı şerhine geçiyoruz. (Bu mesele şurada daha ayrıntılı olarak tartışılmıştı; Shihadeh 2016a, 3. böl, ki makalenin bu bölümünde söz konusu çalışmadan yardım alıyoruz.) Buradaki tartışma İbn Sînâ'nın etken neden ve kip ontolojisi kuramlarının ana boyutlarından biriyle ilişkilidir ve bu boyut İbn Sînâ felsefesiyle rakip kelim sistem arasındaki ayrımın ana noktalarından birini temsil eder. Bu bağlamda merkezi soru şudur; metafiziksel etken nedenlerin (yani, salt harekete neden olan doğal etken nedenlere karşıt olarak varoluşun nedeni olan nedenlerin) sonucu olan etkiler bu metafiziksel nedenlerine, (zamansal olarak) varlığa gelmeleri bakımından mı, yoksa imkânları bakımından mı bağlıdır? Bu soru İbn Sînâ için birçok nedenden dolayı; her şeyden önce onun ezeli bir varlığın da bir nedenin sonucu/etkisi olabileceğini ve sonuç/etki var olduğu sürece daima bir neden tarafından varlıkta muhafaza edilmesi gerektiğini dillendiren kuramının altında duran temel olduğu için önemlidir. Bu kuram temelinde İbn Sînâ bir eşzamanlılık yaklaşımı kurabilmiştir. Anılan yaklaşıma göre daha yüksek metafiziksel etken nedenler biçimleri, çoğunlukla hazırlayıcı yapıdaki doğal nedenlere uygun olarak meydana getirirler.

İbn Sînâ'nın meseleye yaklaşımı onun geleneksel kelim öğretilerine verdiği cevapta iyice açık hale gelir. Erken çalışmalar, İbn Sînâ eleştirisinin hedefi olarak bazı Eş'arî öğretilerini, özellikle vesilecilik yaklaşımını ve doğal nedenselliğin reddi tutumunu saptamışlardı (örneğin Marmura 1984). Gelgelelim benim fikrimce eleştirinin hakiki hedefi farklı bir öğretiler terkididir, bu öğretiler Basra Mutezilesinin Behşemiyye koluna özgü öğretilerdir. Burada yalnızca iki Behşemî öğretiyi anacak ve Eş'arîler tartışmasına yer vermeyeceğim (her iki taraf hakkında daha fazla ayrıntı için bk. Shihadeh 2016a, 86-88).

İlk öğretisi, Behşemîlerin Tanrı'nın varlığına dair 'yoktan yaratım'dan başlayan kanıtın geliştirilmesi esnasında kurulur. Söz konusu kanıt, insan eylemlerinin zamansal açıdan yaratılmış mevcudiyetler ve daha özel olarak, ilinekler olduğunu ifade eden geleneksel kelim anlayışından yola

çıkan bir benzetme olarak kurulmuştur. Bu mevcudiyetlerin kendilerini gerçekleştirecek faile ihtiyaçları olduğu iddia edilir, en açık olarak şundan dolayı ki; ben eylediğimde veya eylemekten sakındığımda bunu kendi güdü ve karşı güdülerime göre yaparım (İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1, 69-72). Kelam terminolojisiyle söylenirse, eylemin failine bu bağlılığı eyleme yüklenmiş bir hükümdür. Behşemî teologlarına göre bir sonraki adım bu hükmün eyleme neden yüklendiğini açıklamaktır; başka deyişle hükmün belirleyicisini bulmaktır. Bu belirleyici, eylemin sıfatlarından biri olmalıdır ve istisnasız tüm eylemler faillerine bağlı olduğuna göre bu sıfat mutlak olarak tüm eylemlerde ortak olmalıdır. Belirleyici olarak iş gören söz konusu sıfatın ne olduğunu saptamak için farklı delil getirmeler geliştirilmiştir. Örneğin, bir ayrışma ve eleme süreci aracılığıyla, bu sıfatın ya eylemin sürekli varoluşu (*istimrâru'l-vücûd*) ya onun önceki varolmayış hali ya da onun zamansal yaratımı olduğu iddia edilmiştir. Eylem çoğunlukla failinden daha uzun ömürlü olduğuna göre, bu sıfat eylemin sürekli varoluşu olamaz. Yapı ustası bir yapıyı inşa ettiğinde ilineklelerin maddedeki terkiibini üretir ve bu üretim onun ölümünden sonra da var olmaya devam eder. Yine açıktır ki bu belirleyici, eylemin önceki varolmayış hali de olamaz. Şu halde eylemin bir faile bağlı oluşunun belirleyicisi eylemin varlığa gelişi olmalıdır (Mânkdîm, *Şerh*, 119; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1, 73).

Bu bakış açısından şu çıkar; eğer mevcut olan bir varlık yok olmuyor ve var olmaya devam ediyorsa onun süregiden varoluşu veya varlıkta kalışı (*bekâ'*) bir nedenin sonucu olmayıp kendi kendinedir. Behşemîlere göre atomlar ve birkaç ilinek sınıfı (mesela renk, yaşam ve bileşim ilinekleleri) varlıkta sürerken diğer ilinek sınıfları (örneğin acı ve ses ilinekleleri) kalıcılıktan yoksundur, dolayısıyla bir andan daha fazla var olmaz; her ne kadar aynı ilineğin örnekleri dizisi art arda gelen anlarda var olup kalıcılık izlenimi verseler de (örneğin bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 1, 149-152; 1, 174). Var olmayı sürdüren yaratılmış varlıklar, kendilerini yaratan nedenlere yalnızca varlığa gelme bakımından bağlıdırlar, yoksa onlardan bağımsız oldukları süregiden varoluşları bakımından bu nedenlere bağlı değildirler. Bir yapı maddesinde üretilmiş bileşim mesela, yapı ustasına yalnızca varlığa gelmede bağlıdır, öte yandan bu yapı, yapı ustasının ölümünden ya da artık yapı inşa edemez hale gelişinden sonra da var olmayı sürdürür (İbn Metteveyh, *Tezkire*, 1, 68).

Bu Behşemî öğretileri zemini üzerinden İbn Sînâ'nın *İşârât*'ına dönebiliriz (krş. Shihadeh 2016a, 89-95). Makalemizin bu bölümünün başında andığımız gibi, fizik ve metafiziğin beşinci bölümünün ilk üç faslı Râzî tarafından tek bir meseleye çevrilip gayet uygun şekilde şu başlıkla sunulmuştur; "Bir Nedene Bağlılığı Belirleyen Şey Varlığa Gelmek Değil İmkândır ve Bir Şeyin Varlığı Esnasında Bir Nedene Bağlı Olmaması Söz Konusu Olamaz" (*fî enne 'illete'l-hâceti ilâ'l-müessiri hiye'l-imkânü la'l-hudûdü ve enneş-şey'e hâle bekâ'ihî lâ yestağni 'ani's-sebebi*) (Şerh, II.V.1, 385).

İbn Sînâ'nın "yanlış mefhum" (*vehm*) diye adlandırdığı ilk bölüm (*İşârât*, 3, 57-59) faille etki (*mef'ûl*) arasındaki ilişkiye dair oldukça yaygın bir inancı tarif eder; bir failin bir etkiyi varlığa getirdiği yerde bu ikisi arasındaki ilişkinin her zaman iradi bir fail ve iradi bir eylem arasındaki ilişki olduğuna inanılır. Bu anlayışa göre etki varlığa gelir gelmez artık failine bağımlı olmaktan çıkar. Bir yapı kendisini inşa eden ustanın ölümünden sonra da varlığını sürdürür. Aynı şekilde, şayet Tanrı yok olsaydı, bu görüşe göre dünya da varlığını sürdürürdü.

İkinci bölümde (*İşârât*, 3, 59-65) İbn Sînâ "fail" ifadesinin, açıkça söylemek gerekirse, önceden var olmayan bir şeyin varlığına neden olan şey olarak tanımlanması gerektiğini iddia eder. Fail kavramında genel olarak içerilen iradi ve doğal gibi diğer tüm mefhumlar bu kavrama özsel olmaktan ziyade dışsaldır. Zira ne "iradi fail" ne de "doğal fail" kavramları bir tekrar ya da çelişki içermez.

Ardından İbn Sînâ, "fail" in tanımından yola çıkan şu soruyu sorar; şayet, zaman içinde varlığa gelen bir şey olarak tanımlandığı anlamıyla "etki" kavramı a) varoluşu, b) varolmayışı, c) varoluşun zaman bakımından varolmayıştan sonralığını içeriyorsa o halde zamanda meydana gelmiş bir etki kendi nedenine bu öğelerin hangisi üzerinden bağlı olacaktır? Bir eleme süreci aracılığıyla o, bu sorunun yanıtının varoluş olduğunu iddia eder. Zira açıktır ki varolmayış zaten bir nedenin sonucu değildir; zamanda yaratılmış bir şeyin varoluşunun bu şeyin varolmayışından zamansal sonralığı ise bu şeyin zorunlu bir sıfatıdır ve dolayısıyla bir nedenin sonucu değildir. Bu bölüm bir başka soruyla kapanır; zamanda meydana getirilmiş bir şeyin varoluşu, bu şey zorunlu bir varlık olmadığı için mi, yoksa zamanda yaratıldığı için mi bir nedenin sonucudur?

İbn Sînâ bu soruya “Sonuçlandıran Tartışma ve Bir İşaret” (*tekmile ve işâret*) adını taşıyan üçüncü bölümde cevap verir (*İşârât*, 3, 65-71). O burada “kendinde değil de başkası aracılığıyla zorunlu olan varoluş” kavramsallaştırmasının hem başkası aracılığıyla daima zorunlu kılınan varlık için hem de başkası aracılığıyla sınırlı bir zaman süresinde zorunlu kılınan varlık için söylendiğini öne sürer. Buna kıyasla “varolmayış tarafından öncelenme” kavramsallaştırması çok daha özel bir kavramsallaştırmadır, çünkü o yukarıdaki zorunlu varlık türlerinden yalnızca ikinciler için söylenir. Her iki kavramsallaştırma da “varoluşu başkasına bağlı olan” a yüklenebilir. Öte yandan, eğer bir genel kavramsallaştırma ve özel kavramsallaştırma aynı kavramsallaştırmanın yüklemiyse o halde, diye akıl yürütür İbn Sînâ, daha genel olan kavramsallaştırma bu kavramsallaştırmaya ilk başta ve özsel olarak yüklenecekken, daha özel olan kavramsallaştırma kendisine özsel olmayan ve ikincil surette yüklenecektir. Şu hâlde bir şey kendi nedenine, başkası tarafından zorunlu kılındığı için bağlıdır yoksa bu şeyin varoluşu varolmayış tarafından öncelendiği için değil. Ayrıca başkası tarafından zorunlu kılınmak, etkilerin kendine özgü daimî bir sıfatı olup, yalnızca varlığa geldikleri ana mahsus sıfatı olmadığı için etkilerin nedenlerine bağlılığı da eşit şekilde daimidir.

Râzî’nin bu üç bölüme yaptığı şerh İbn Sînâ’nın görüşlerini bağlamına oturtmasıyla başlar (*Şerh*, II.V.1, 386-388). Burada eleştirilen öğretiler teologların öğretileriyle özdeşleştirilir, ancak daha geliştirilmiş ve ince ayrıntılı bir tarzda sunulur. Râzî ilk bölüme yaptığı şerhte ayrıca, etkilerin nedenlerine bağlı olma tarzı ve bu bağlılığın belirleyicisi arasındaki kelim ayrımını da ortaya koyar ki bu ayrım İbn Sînâ’da yer almaz (*Şerh*, II.V.1, 386-387).

İkinci bölüme yaptığı şerhte Râzî, İbn Sînâ’nın işaret ettiği anlambilimsel noktayı reddederek işe başlar. Teologlar, der Râzî, Arap lüğatinde “eylem” (*el-fi’lü*) ifadesinin zamanda yaratılmış belirli bir oluş tipine, yani irade ve istidada sahip bir fail tarafından gerçekleştirilmiş bir şeye işaret ettiğini öne sürerken haklıydılar. Dolayısıyla, onların görüşüne göre, “iradi eylem” ve “doğal eylem” sırasıyla tekrarı ve çelişkiyi içerir (*Şerh*, II.V.1, 389-390). Öte yandan Râzî bu sorunu felsefi açıdan önemsiz bir sorun olarak görür, çünkü İbn Sînâ’nın, “eylem” kavramını bu ifadenin herhangi bir sözlük anlamına dayanmaksızın yeniden tanımlama hakkı vardır.

İkinci bölümde ortaya çıkan felsefi sorun daha önemlidir (*Şerh*, II.V.1, 391-392). Râzî kendi yorumunu iki soru ortaya atarak kurmayı teklif eder: S1. Zamanda yaratılmış bir varlığın nedeni tam olarak nedir? S.2. Zamanda yaratılmış bir şeyin bir nedene bağlılığını belirleyen nedir? Râzî, İbn Sînâ'nın ikinci bölümde yürüttüğü tartışmanın tam olarak neyi amaçladığı meselesinin müphem olduğunu, ancak bu bölümün büyük ihtimalle yukarıdaki ilk soruya yanıt vermeyi hedeflediğini gözlemler. O ayrıca "biz her iki soruyu da tartışacağız" diye ekler ve İbn Sînâ'nın yukarıda tarif edilen delil getirmesine, yani zamanda yaratılmış bir varlığın nedeninin kesinlikle bu varlığın varoluşu olduğunu öne süren delil getirmeye dair anlaşılır bir okumaya geçeceğini bildirir. Râzî'nin ilk bölümde işaret ettiği gibi mesele, sağlıklı düşünen herkesin bir etkinin varlığının bir nedeni gerektirdiği konusunda hemfikir olması meselesidir. Ancak öte yandan, İbn Sînâ'nın görmezden geldiği asıl çekişme yukarıdaki ikinci sorudan doğar (*Şerh*, II.V.1, 387).

Râzî bu ikinci soruya kendi yanıtını önererek devam eder. O burada, zamanda yaratılmış bir varlığın bir nedene bağlılığını belirleyen o varlığın zamandaki yaratımı olduğunu dillendiren teolojik sava karşı bir *saçmaya indirgeme* delili geliştirir. Zamanda yaratım, der bu delil getirme, zamanda yaratılmış etkinin varoluşunun bir kipidir (*keyfiyyet*) ve dolayısıyla etkinin varoluşunu zaten önden varsayar. Bu etkinin varoluşu da varlığa getirilmiş şeyi önden varsayar ve ona bağlıdır; varlığa getirilmiş şey ise etkinin zaten kendi nedenine bağlı olmasını ön varsayar; etkinin kendi nedenine bu bağlılığının mutlaka bir belirleyicisi olmalıdır. Öte yandan bu belirleyicinin, etkinin zamandaki yaratımı olduğu zaten varsayılmıştı. O halde zamansal yaratımın belirleyici olması için onun kendi kendinden önce olması ve kendisi tarafından belirlenmesi gerekir ki bu akıl dışıdır. Demek ki zamanda yaratım, etkinin nedenine bağlılığının belirleyicisi olamaz. Yani belirleyicinin bir başka seçenek -etkinin varoluşunun imkânı- olması gerekir (*Şerh*, II.V.1, 391).

Üçüncü bölüm İbn Sînâ'nın ikinci soruya yanıt verdiği varsayılan bölümdür ve Râzî'nin artık aşına olduğumuz "biri diyebilir ki..." kalıbıyla sunduğu en kırıncı eleştirisinin yer aldığı bölüm de burasıdır (*Şerh*, II.V.1, 393-94). Burada bize İbn Sînâ'nın üçüncü bölümün tamamını fuzuli bir tartışmayla, özellikle bir etkinin varlığı için bir nedene muhtaç olması mef-

humuyla ziyan ettiği söylenir, zira sağlam zihinli hiç kimse buna zaten itiraz etmeyecektir, dolayısıyla bu tartışma sözü anlamsızca uzatmaktan başka bir şey değildir (*haşv*). Oysa iş, hayati önem taşıyan ikinci soruya işaret etmeye gelince İbn Sînâ sağlam bir delil getirme sunmayı başaramaz, aksine tanıtlama sürecinde, geçerli olması gerektiğini iddia ettiği aynı görüşü tekrar ortaya sürer (*sâdera*) yalnızca. Çünkü o, “kendisi aracılığıyla değil de başkası aracılığıyla zorunlu kılınmış” şeklindeki kavramsallaştırmanın hem “başkası aracılığıyla daima zorunlu kılınmış” varlıklar hem de başkası aracılığıyla sınırlı bir zaman süresi için zorunlu kılınmış varlıklar için söylendiğini öne sürerek işe başlar. Lakin bu yaklaşım, zamanda yaratılmış olmayıp zaman öncesi olan varlığın da bir nedenin sonucu olacağını ve dolayısıyla böyle bir varlığın, varlığı için her daim nedenine bağlı olacağını zaten cepte görür. Râzî işte bu yaklaşıma itiraz eder (*Şerh*, II.V.1, 394):

Oysa bu nokta, çekişmenin söz konusu olduğu asıl mesele değildir. Eğer bu [yani, zaman öncesi varlığın varoluşunda bir nedene bağlı olması anlayışı] kendinden açıksa, birincil bir önermeye o halde sen⁸⁰ neden bu konu hakkında böylesine uzunca delil getirmekle uğraştın? O, daha en başında şöyle iddia etmeliydi; “Başlangıçsız olsun veya olmasın mümkün olanın bir nedene bağlı olduğuna dair bilğimiz kendinden açıktır ve birincildir.” Gelgelelim onun, henüz bu bölümün en başından ta [üçüncü] bölümün sonuna kadar süren tüm tartışması demek ki anlamsız bir söz uzatmadır. Beri yandan, eğer bu önerme bir tanıtlamaya dayanıyorsa bu tanıtlama nerede? Onun burada yaptığı şey aynı iddiasını tekrarlamaktan başka bir şey değil.

Bir kelam teoloğu, İbn Sînâ’nın delil getirmesinin ispatlanmamış kalkış noktasını yekten reddedecek ve buna, yalnızca zamanda yaratılmış bir varlığın bir nedene bağlı olabileceği iddiasıyla karşılık verecektir. Dolayısıyla, Râzî’ye göre İbn Sînâ iki hata işlemiştir; ilkin, gücünü apaçık bir şeyi kanıtlamak için uğraşmakla heba etmiştir ve nihayet gerçek soruna döndüğünde onun akıl yürütmesi döngüsel bir yapıya girmiştir. Ancak en önemlisi Râzî her şeye rağmen İbn Sînâ’nın öğretisine bağlanmış ve onu tümünden yeni olan kendi kanıtıyla desteklemiştir.

80 “Sen” yani İbn Sînâ. Burayı “esbete” (o ispat etti) yerine “eteyte” (sen getirdin) şeklinde okuyorum.

SONUÇ MAHİYETİNDE DEĞİNİLER

Şimdi biraz geri çekilelim ve bir sayım döküm yapalım. Bu makalenin başında yaptığım genel değinilere döndüğümüzde, bu yirmi küsur sayfada sunduğum resim şayet ‘İbn Sînâ’nın yapıcı olmayacak surette çürütülmesi’ şeklindeki genel ve basit Râzî *Şerh*’i tasvirinden hiç değilse daha karmaşıklaştığı görev büyük ölçüde yerine getirilmiş demektir. Bu makalenin 14.6 ve 14.7 numaralı bölümlerinde şârihin yeni kanıtlar sunarak açmazları nasıl çözdüğünü; ilk vakada onun, nihai olarak reddettiği İbn Sînâ kuramını ve ikinci vakada, daha önceden benimsediği, savunduğu teolojik yaklaşımı nasıl desteklediğini gördük. Bir başka beklentim de bu makalenin, Râzî’nin ve buna bağlı olarak Orta Çağ Arap ve İslam düşünürlerinin şu başat büyük anlatının pençesinden kurtarılmasına, böylece kronolojik açıdan daha dar bir bağlama odaklanan metin okumalarına katkı sunmasıdır. Tüm bu cephelerde çok daha fazla esere hâlâ ihtiyacın olduğunu söylemeye gerek bile yok.

TEŞEKKÜR

2013’te yazılıp 2015’te gözden geçirilen bu makale, Arts and Humanities Research Council’in desteğiyle gerçekleştirilen ve İbn Sînâ felsefesinin on ikinci yüzyılda, özellikle *İşârât* şerhleri bağlanımdaki alımlanışını konu alan geniş bir tasarının semeresidir. Sözü edilen tasarının bu makale dışındaki diğer neticelerine makale boyunca gönderme yapılmıştır. Bu makalenin bölümleri Oxford Üniversitesi, Oriental Institute’te 2014 Ocak’ındaki derste sunulmuştur ve oradaki dinleyicilere yararlı geri bildirimleri için müteşekkirim.

KAYNAKÇA

Altaş, E. 2013a. “Fahreddin er-Râzî’nin Hayatı, Hamileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri.” *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ö. Türker ve O. Demir. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 41-90.

Altaş, E. 2013b. “Fahreddin er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi.” *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ö. Türker ve O. Demir. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 91-164.

Avicenna/İbn Sînâ (*İşârât*) 1960. *El-İşârât ve’t-tenbihât*, ed. S. Dunyâ. 4 Cilt. Kahire: Dâru’l-Me’ârif.

Avicenna. *Al- Najât*. MS Oxford, Hunt 534.

Çelebi, Kâtib. (Keşf) 1941-43. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmiye'l-kütübi ve'l-fünûn*. 2 Cilt. İstanbul: Maarif Matbaası.

Ebu'l-Berakât el-Bağdâdî, Hibetüllah. (Mu'teber) 1357/1938. *El-Mu'teber fi'l-hikme*, ed. A. el-'Alevî el-Hadramî vd. 3 Cilt. Haydarabat: Dâ'iratü'l-Me'ârifî'l-Usmâniyye.

Griffel, F. 2007. "On Fakhr al- Dîn al- Râzî's Life and the Patronage He Received." *Journal of Islamic Studies* 18: 313-344.

Gutas, D. 2013. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: Brill.

Heer, N. 1992. "Al- Râzî and al- Tûsî on Ibn Sînâ's Theory of Emanation." *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. P. Morewedge. Albany: State University of New York Press, 111-125.

İbn Gaylân el-Belhî, Efdalüddin. (Hudûd) 1998. *Hudûdü'l-'âlem*, ed. Mehdi Muhakkak. Tahran: Müesses-e-i Mütâla'ât-i İslâmî.

İbn Metteveyh, el-Hasan b. Ahmed. (Mecmû') 1965. *El-Mecmû'u fi'l-muhiti bi't-teklîf*. C. 1., ed. J.J. Houben. Beyrut: Imprimerie Catholique.

İbn Metteveyh, el-Hasan b. Ahmed. (Tezkire) 2009. *Et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhiri ve'l-a'râz*, ed. D. Gimaret. 2 Cilt. Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale

Mekkî, Ziyâüddin Ömer el-. 2012. *Nihâyetü'l-merâm fi dirâyeti'l-kelâm*. Şu şekilde basılmıştır; *Fakhr al- Dîn al- Râzî's Father, Øiyâ' al- Dîn al- Makki, Nihâyat al- marâm fi dirâyat al-kalâm: Facsimile of the Autograph Manuscript of Vol. II*. Berlin: Free University of Berlin; Tahran: Mîrâs-i Mektûb.

Mânkdim Şeşdiv. (Şerh) 1965. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, ed. A. Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe.

Marmura, M. 1984. "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sina)." *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. M. Marmura. Albany: State University of New York Press, 171-187.

Mas'ûdî, Sharaf al- Dîn Muhammad ibn Mas'ûd al-. *Al- Mabâhih wa- l- shukûk 'alâ l- Ishârât*. A. Shihadeh, *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al- Dîn al- Mas'ûdî's Commentary on the Ishârât*. Leiden: Brill, 193-289.

Mes'ûdî, Şerefeddin Muhammed b. Mes'ûd el-. *Şerhu'l-hutbeti'l-ğarrâ'*. Elyazması, İstanbul, Bağdatlı Vehbi 834.

Râfi'i, Abdülkerim ibn Muhammed el-. (Tedvin) 1987. *Et-tedvin fi abbâri Kazvin*, ed. A. el-'Utâridî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye.

Râzî, Fakhr al- Dîn Muhammad ibn 'Umar al-. (Dhamm) 2006. *Risâlat Dhamm ladhdhât aldunyâ*. A. Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al- Dîn al- Râzî*. Leiden: Brill, 211-265.

Râzî, Fakhr al- Dîn Muhammad ibn 'Umar al-. (Jawâbât) 2014. *Jawâbât al- masâ'il al- Bukhâriyya*. A. Shihadeh 2014a.

Râzî, Fahreddin Muhammed ibn Ömer el-. (Mebâhis) 1343/1925. *El-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, ed. Z. el-Müsevî vd. 2 Cilt. Haydarabad: Dâ'iratü'l-Me'ârifî'l-Usmâniyye.

Râzî, Fahreddin Muhammed ibn Ömer el-. (İtikâdât) 1938. *İtikâdâtü fraki'l-müslimin ve'l-müşrikin*, ed. A. el-Neşşâr. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye.

Râzî, Fahreddin Muhammed ibn Ömer el-. (*Münâzarât*) 1984. *Münâzarât fi bilâdi mâ verâ'ûn-nehr. A Study of Fakhr al- Dîn al- Râzî and His Controversies in Transoxiana*, ed. F. Kholeif. Beyrut: Dâru'l-Meşrik.

Râzî, Fahreddin Muhammed ibn Ömer el-. (*Lübâb*) 1986. *Lübâbü İşârât ve't-ten-bihât*, ed. E. el-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye.

Râzî, Fahreddin Muhammed ibn Ömer el-. (*Şerhu 'Uyûni'l-hikme*) 1986. *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, ed. E. el-Sekkâ. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-enclû el-Mısıriyye.

Râzî, Fahreddin Muhammed ibn Ömer el-. (*Mûlahhas*) 2002. *Mantıku'l-Mûlahhas [el-Mûlahhas fi'l-hikme ve'l-mantık, Mantık,]* ed. E. Karamâlikî ve E. Asğarinizâd. Tahrân: Dânişgâh İmam Sadık.

Râzî, Fahreddin Muhammed ibn Ömer el-. (*Şerh*) 2005. *Şerhu'l-İşârât*, ed. A. Necfzâde. 2 Cilt. Tahrân: Encümen-i Âsâr ve Mefâhır-i Ferhengî.

Râzî, Fahreddin Muhammed ibn Ömer el-. (*Nihâye*) 2015. *Nihâyetü'l-'ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, ed. S. A. Fûde. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'z-Zahâ'ır.

Râzî, Fahreddin Muhammed ibn Ömer el-. *Şerhu'l-İşârât*. Elyazması Konya, Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 2559.

Safadî, Khalîl ibn Aybak al-. (*Wâfi*) 1931–2004. *Al- Wâfi bi- l- wafayât*, ed. S. Dering vd. 29 Cilt. Wiesbaden: Steiner.

Shihadeh, A. 2005. "From al- Ghazâlî to al- Râzî: 6th/ 12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology." *Arabic Sciences and Philosophy* 15: 141-179.

Shihadeh, A. 2006. *The Teleological Ethics of Fakhr al- Dîn al- Râzî*. Leiden: Brill.

Shihadeh, A. 2013a. "A Post- Ghazâlian Critic of Avicenna: Ibn Ghaylân al- Balkhî on the Materia Medica of the *Canon of Medicine*." *Journal of Islamic Studies* 24: 135-174.

Shihadeh, A. 2013b. *Fakhr al- Dîn al- Râzî's Father, ʿAbî yâ' al- Dîn al- Makki. Nihâyat al- Marâm fî Dirâyat al- Kalâm. Facsimile of the Autograph Manuscript of Vol. II*. Berlin: Freie Universität Berlin; Tahrân: Mirâs-i Mektûb.

Shihadeh, A. 2014a. "Fakhr al- Dîn al- Râzî's Response to Sharaf al- Dîn al- Mas'ûdî's Critical Commentary on Avicenna's *Ishârât*." *Muslim World* 104: 1-61.

Shihadeh, A. 2014b. "Avicenna's Corporeal Form and Proof of Prime Matter in Twelfth- Century Critical Philosophy: Abû l- Barakât, al- Mas'ûdî and al- Râzî." *Oriens* 42: 364-396.

Shihadeh, A. 2016a. *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al- Dîn al- Mas'ûdî's Commentary on the Ishârât*. Leiden: Brill.

Shihadeh, A. 2016b. "Al- Râzî's Earliest Kalâm Work." *Theological Rationalism in Medieval Islam: New Texts and Perspectives*, ed. L. Muehlethaler, S. Schmidtke ve G. Schwarb. Leuven: Peeters.

Tüsî, Nasîreddin el-. (*Hall*) 1960. *Hallü müşkilâti'l-İşârât [İşârât'ın derkenarı olarak basılmış,]* ed. S. Dunyâ. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif.

Wisnovsky, R. 2013. "Avicennism and Exegetical Practice in the Early Commentaries on the *Ishârât*." *Oriens* 41: 349-378.

BÖLÜM XV

NASÎRUDDİN ET-TÛSÎ

Şerhu'l-İşârât (İbn Sînâ'nın El-İşârât'ının Şerhi)

JON MCGINNIS

YAŞAMI VE ESERLERİ

Aristoteles ve Fârâbî'nin ardından "Üçüncü Hoca" olan Nasîruddin Ebû Cafer Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî Orta Çağların tartışmasız en önemli ve en etkili Şîî âlimidir. Tûsî 11 Cemâziyelevvel 597'de/17 Şubat 1201'de, bugün İran'ın kuzeydoğusundaki Raza- vi Horasan Eyaletinden bulunan Tûs'ta doğdu. Hem geleneksel hem de akli bilimleri kapsayan eğitimi babasının dizinde başlar. Ardından ilmi araştırmaları onu Nişâbûr, Irak-ı Arap ve Musul'a çeker, buralarda büyük Eş'arî teoloğu Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1209) önde gelen iki talebesi de dâhil olmak üzere çeşitli âlimlerden ders alır. Tûsî 630/1233'de İsmâîlî vali Nâsiruddin Abdirrahim b. Ebî Mansur Muhteşem'in himayesine girer ve on üç yıl sonra henüz tam anlamıyla açık olmayan nedenlerle kendini Alamut'ta, Haşhaşîler'in adı kötüye çıkmış bu kalesinde bulur. Alamut'ta yaklaşık yirmi yıl kalır, bu esnada muazzam üretkendir Tûsî. 653/1255'te, İran'ı işgale hazırlanan Moğol hanı Hülâgû ile müzakere etmeye gönderilir. Rüzgârın nereden estiğini gören Tûsî kendini Hülâgû'ya sevdirebilir ve Moğol hanının batıyı fethinde kendisine eşlik eder -bu batı seferinde Alamut düşmüş, Bağdat zapt edilmiş ve son Abbasi halifesi ölmüştür. Tûsî'nin tüm bu olaylardaki rolü birtakım tartışmalara

konu olmuştur, gerçi onun hoşla giden bazı işleri sayesinde Moğolların bir dizi Şiî kutsal kentine dokunmadıklarını biliyoruz. Ardından Tûsî altmışlıklarındayken, o zamanlarda, bilinen en etkileyici gözlemcisi günümüz Azerbaycan'ındaki Merâğa'da kurmakla görevlendirilir. Tûsî bu dönemde ayrıca, Hristiyan piskopos ve filozof Gregory Bar Hebraeus (Ebu'l-Ferec İbnü'l-İbrî), Endülüslü astronom ve matematikçi İbn Ebi's-Şükr, İranlı mantıkçı ve filozof Necmeddin el-Kazvinî el-Kâtibî ve başka şöhretleri ağırlar. Bilinmeyen nedenlerden dolayı bazı öğrencileriyle birlikte Bağdat'a geçmek üzere Merâğa'yı terk eder ve Bağdat'a varışından kısa bir süre sonra, 18 Zilhicce 672'de/25 Haziran 1274'te vefat eder.

TÛSÎ'NİN *HALLÜ MÜŞKİLÂTİ'L-İŞÂRÂT*'İNİN (İŞÂRÂT'TAKİ ZORLUKLARIN ÇÖZÜMÜ) GENEL YAPISI

Tûsî'nin *Hallü müşkilâtî'l-İşârât*'ı adından da anlaşılacağı üzere İbn Sînâ'nın (370/980-427/1037) *el-İşârât ve't-tenbihât*'ının şerhidir. Tûsî burada, Ebu'l-Berakât el-Bağdâdî (465/1074-yak. 568/1165) ve Şerefüddin Muhammed el-Mes'ûdî (faaliyeti 582/1182) gibi bir dizi teolog ve filozofun ortaya attığı meseleleri ansa da şerhin zemininde bir karaltı olarak görülen asıl sima Tûsî'nin sadece "Büyük Şârih" şeklinde gönderme yaptığı Fahreddin er-Râzî'dir. Dolayısıyla Tûsî'nin şerhini anlamak için İbn Sînâ'nın *İşârât*'ı ve Râzî'nin bu metnin yapısına yaklaşım tarzı hakkında birkaç söz söylemek yerinde olacaktır. Matematik istisna olmak üzere, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ı geleneksel bilim dalları hattına ayrılır; mantık, doğa felsefesi, metafizik ve pratik felsefe yani ahlak ve siyaset. Erken dönem Grek-Arap felsefe ve bilim geleneğiyle bu geniş benzerliğin ötesinde *İşârât* kitabı bilimlerin alışıldık sunumundan önemli bir sapmayı temsil eder. Bu sapma özellikle *hikmet* bölümlerinde, yani doğa felsefesi ve ilk felsefede barizdir. Mesela İbn Sînâ metafiziğe ait malzemeyi doğa felsefesine ait olanları, geleneksel bilim dalı çizgileri tümünden bulanıklaşacak şekilde birbirine mezc eder. O, fizik biliminin asli konusu olan hareket meselesini neredeyse hiç tartışmaz ve bunun yerine eğilim (*meyl*) tartışmasını koyar. *İşârât*'ın kendine has dili ve delil getirme tarzı, geleneksel Aristotelesçiliğe yalnızca gevşek bağlarla bağlı olmakla beraber, gayet özgün biçimde İbn Sînâ'dır. *İşârât*'ta yapıldığı haliyle fel-

sefeyi bu şekilde yeniden sistemleştirme tarzı, açıkça ve yekten söylemek gerekirse, şerhe enikonu muhtaçtır.

Bu durum Tûsî'yi; daha önceki bilimsel ve felsefi eserlere kıyasla *İşârât*'ın görünürde gayet karmaşık olan yapısını, özellikle fizikle metafiziğin aleni bir karışımı olan ilk *namat*'ın yapısını açıklamaya kendini mecbur hisseden Tûsî'yi etkilemişti elbette. Tûsî'ye göre *İşârât* İbn Sînâ'nın felsefi sisteminin, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'de ve İbn Sînâ'nın kendi eseri *Kitâbü'l-burhân*'da benimsenen Aristotelesçi bilimsel fikirlerle uyum içinde tümüyle yeniden kavramsallaştırılmasıdır. Dolayısıyla Tûsî şöyle yazar:

Bu *namat*'ın, bazıları doğa [bilimlerine] ve bazıları [ilk] felsefeye ait olan tartışmalar içerdiğini bilesin. Bunun nedeni şudur; İlk Hoca [Aristoteles] bilimleri düzenlerken, bize nazaran en başta gelen doğal şeylerle başlamış ve adım adım ilerleyerek duyuyula algılanabilir şeylerin ilkelerine dair bilimlerden duyuyula algılanabilir şeylere ve buradan da akledilebilirlerge geçmiş, nihayet kendilerine nazaran varoluş bakımından önsel olan metafiziksel şeylerle bitirmiştir (I, önsöz 139 [23]).⁸¹

Bizzat Aristoteles'in gerçekten, konudan konuya bu şekilde düzenle geçen bir yaklaşımı izleyip izlemediği meselesinde bazı tartışmalar bulunsa da Tûsî'nin Aristoteles'in hakikaten böyle ilerlediğini düşündüğü konusunda neredeyse kuşku yoktur. Dolayısıyla Tûsî devam eder:

Aynı şekilde Şeyh de [İbn Sînâ] fizikle başlamayı murat etti, ancak bir şartla ki bu bilimden bazı değinileri; öğrencilerde kafa karışıklığına yol açacak, bir bilimden diğerine [yani fizikten metafiziğe] geçiş ve gönderme mahiyetindeki değinileri kaldırdı. Böyle olunca onun öncelikle madde, biçim ve bunların hallerinin ispatına dair birtakım soruşturmalara yönelmesi gerekti. Ancak bu soruşturmalara yönelince bunların temeli olan fizik meselelerini açıklaması gerekti önce. Dolayısıyla onun söze "artık parçalanamaz parça"yla (atom) başlaması zorunlu oldu, çünkü bu mesele başka bir

81 Sayfa numaraları Süleyman Dunyâ edisyonuna, hemen yanında köşeli parantezle verilen numaralar da Hasan Zâde Amolî'nin edisyonuna işaret ediyor.

geçiş ve gönderme mahiyetindeki mesele üzerine inşa edilmemiş, kendisine kastedilen amaçların sonuncusudur. Bu yüzden bu *namat* söz konusu iki bilimin karışımı olan bazı soruşturmaları içerir (I, önsöz, 140 [24]).

O halde Tûsî'ye göre *İşârât*'ın tertibi bizde daha iyi bilinir olanlardan, yani duyuyla algılanabilir etkilerden başlayıp kendinde daha iyi bilinir ve doğası gereği önsel olanlara, yani bu etkilerin nedenlerine doğru ilerler. Öte yandan buna ek olarak Tûsî'nin iddiasına göre daha önceki felsefi sunumlarda sık sık, teknik meselelere dair müteakip çıkarımların külliyyatın bir başka yerinde sürdürüldüğü varsayıldı. Tanımların, tanıtlamaların ve tartışmaların daha sonra açıklanacağını varsayma şeklindeki bu yaklaşım görünüşe göre pedagojik açıdan bir kâbustur. İbn Sînâ, en azından Tûsî'ye göre bu kafa karıştırıcı özelliği kendi sunumundan dışlamış ve bunun yerine her bir soruşturmayı mantıksal açıdan kendisini önceleyen şeye göre öncelemiştir. Diyebiliriz ki Tûsî'nin fikrinde *İşârât*'taki tartışma ve konular belirlenmiş bir öncelik ilişkisine göre, öncelik ilkesi üzerinden düzenlenmiştir.

Tûsî bu öncelik ilkesini, özellikle Râzî'nin olumsuz şerhi olarak gördüğü şeye karşılık verirken oldukça verimli kullanmıştır (Râzî şerhini çok daha olumlu gören bir yaklaşım için Shihadeh'nin bu derlemede yer alan yazısına bk). Tûsî'nin şerhi büyük ölçüde İbn Sînâ'nın belirli delil getirmelerine Râzî'nin yönelttiği eleştirileri boşa çıkarmakla uğraşır; diğer yandan Tûsî, Râzî'nin *İşârât* metninin nasıl düzenlendiğini aslında anlamadığını ve bunun sonucu olarak *İşârât*'ın amacını tasvir eden büyük resmi görmede başarısız olduğunu göstermek ister. Tûsî'nin Râzî'ye yönelik itirazları zaman zaman, neredeyse kesin olarak okura öncelik ilkesinin bütüncül rolünü hatırlatma niyetiyle, küçük düzeltmeler şeklini alır. Dolayısıyla, İbn Sînâ'nın psikolojiyle ilgili bir *namatta* hareket meselesi karşısında algı meselesine öncelik vermesi hakkında Râzî şöyle düşünür:

[İbn Sînâ] burada algıya, iradi hareket sadece istenen veya kaçınılan şeyin bilincinin söz konusu olduğu yerde var olduğu için, yalnızca bu nedenle öncelik vermiştir ve hareket bilinçten sonradır. Buna dayanarak bazıları, gerçi hatalıdır, istiridye ve deniz süngerleri gibi canlıların böylesi hareketten mahrum olabileceğine inanmıştır (III.7, 359 [402]).

Burada Râzî görünüşe göre İbn Sînâ'nın, hareketin bir araç olup algılanan şeyin hareketin ereği olması zemini üzerinden algıyı harekete öncellediğini düşünür. İbn Sînâ'nın konuları bu şekilde düzenlediğine inanan yaklaşıma Tûsî sert çıkar: "Ben de diyorum ki; 'bir canlının, uygun olan veya olmayan şeye doğru hareket etmesi için, sırf hareket uğruna algıya ihtiyacı vardır ve bu yüzden bitkiler algılamaz' da denilebilir" (III.7, 359 [402]). Başka bir ifadeyle, algının aynı zamanda, erek olarak hareketi alan bir araç şeklinde görülebileceği bir anlamı da vardır. "Oysa gerçekte", diye yakınır Tûsî:

Bunlardan hiçbiri [ne algı ne hareket] birbirlerine bu bağlamda önseldir. Bundan dolayı her ikisi de canlılara ait iki farklı ayırıcı özelliği temsil ederler ki bunlar kıdem bakımından eşittir. Bunun yerine algının harekete *önsel* olması onun hareketten daha yüce olması yoluyla, çünkü insanlarda olduğu gibi algı bazen salt kendisi için istenen bir şeyken hareket her daim başka bir şey için istenir (III.7, 359 [402-403]; vurgu bana [J.M] ait).

Demek ki Tûsî'nin görüşüne göre hem algı hem de hareket bazen birbirlerinin aracı, bazen ereğidir. Sonuç olarak, İbn Sînâ'nın bu sunum tarzında algıyı neden harekete öncellediğine dair açıklamanın bakış açısıyla bakıldığında bu konulardan hiçbiri önsel değildir. Tûsî'ye göre İbn Sînâ aslında algıyı, bazen yalnızca vereceği haz için, yani onu kendisi için istediğimizden ve dolayısıyla algının daha yüce olmasından dolayı harekete önceledi.

Bu örnekte ciddiye alınacak bir yan yok gibi görünebilir, oysa algının harekete (veya eyleme) öncelenmesi Tûsî'nin *İşârât*'ın son *namat*larına yaptığı şerhlerde, tam da Râzî'yi metnin amacını genel olarak anlamadığı için amansızca eleştirdiği bu noktalarda oldukça önemli bir rol oynayacaktır. Üstüne üstlük bu örnek Tûsî şerhinin, devamında da geçerli olan bir özelliğine tanıklık eder. Okura, öncelik ilkesinin *İşârât*'ın tertibine hükmettiğini ve Râzî'nin bu ilkenin tatbik ve imalarını tam olarak anlamada genellikle başarısız olduğunu sürekli hatırlatıp duracaktır. Tûsî'nin öncelik ilkesine bu makalenin sonunda, onun İbn Sînâ metafiziğiyle meta-etliğini nasıl birleştirdiğini kısaca göstereceğim bölümde döneceğim.

TÛSÎ ŞERHİNDE METAFİZİK VE TEOLOJİ

İbn Sînâ ve *İşârât* yorumundan ayrı, bağımsız bir “Tûsî metafiziği”n-den söz etmek zordur. Beri yandan, Tûsî ve Râzî’nin oldukça farklı *İşârât* okumalarının da tanıklık ettiği üzere İbn Sînâ düşüncesi çok farklı yollarda anlaşılabilir. Aşağıda, tarihsel İbn Sînâ’yı Tûsî’nin İbn Sînâ’sından ayırma-ya girişmeyeceğim. Bunun yerine, Tûsî’nin *İşârât*’ın metafizik bölümüne yaptığı yorumun tam da Tûsî’nin kendi metafiziği olduğunu öne sürüyorum. Bir diğer mesele de şu; metafiziğin konuları *İşârât*’ın hakiki anlamda her bir bölümüne sızdığı için Tûsî metafiziğinin bütün olarak açıklanması onun *İşârât* şerhinin tümüyle açıklanması olacaktır ki burada böyle bir işe girişmek imkânsızdır. Fakat “Varoluş ve Nedenleri Üzerine” başlıklı IV. *namat* ve “Yaratım ve Üretim” başlıklı V. *namat* *İşârât*’ın hiç kuşkusuz “en metafiziksel” bölümleridir ve bu yüzden ben de bunlara odaklanacağım.

Ontoloji

Tûsî IV. *namatta* varlığın ‘mutlak varlık’ olarak (*el-vücûdü’l-mutlak*), yani hem bir nedenin sonucu olanların hem de olmayanların yüklemi şeklinde ele alındığını tespit eder (IV, önsöz). Yeterince yaygın varsayıma göre yalnızca, ilkesel olarak duyuyla algılanabilir olan, yani fiziksel olan var olur. Gerçekten de bu noktaya kadar *İşârât* yalnızca duyuyla algılanabilir var olanları ve onların eylemlerini ele almıştır. Ancak burada, söz konusu yaygın varsayımın yanlış olduğunu göstermek için duyuyla algılanmayan varlıklardan iki örnek verilir; hakiki doğa (*hakika*) (IV.2) ve belirli psikolojik güçler (IV.3). İlk örneği ele alalım; mesela insanlığın, tüm insanlarda ortak olan bir hakiki doğası vardır. Zira bizim insanda duyuyla kavradığımız diğer her şey, yani duyuşsal özellikler ‘insan olarak’ bizim için yalnızca ilinekseldir. O halde insanın hakiki doğası, tüm insanlara ait olan duyuyla algılanabilir veya tahayyül edilebilir niteliklerin ötesindedir. Dahası bu hakiki doğa hem somut insan tikellerinde hem de tümel insan kavramında ortaktır. Duyuyla algılanmayan mevcudiyetlerin ikinci örneği duyu algısı veya tahayyüldür, çünkü kimse ‘duyuyla algılama’yı duyuyla algılamaz veya tahayyülü tahayyül etmez. Başka deyişle kimse nefsin bu yeti veya güçlerinin bir tür imgesini oluşturamaz, ama yine de bunlar vardılar.

Bu örneklerin verilmesindeki amaç duyuyla algılanamaz olan bazı şeylerin duyuyla algılanabilirlerin ilkesi veya nedeni olabileceğine işaretettir

(IV.4). O halde, tıpkı insanın duyuyla algılanamayan hakiki doğasının duyuyla algılanabilen insan teklerinin nedeni olması gibi, hatta bundan daha kesin olarak, tüm varlığın ilk ilkesi de duyuyla algılanamayan bir şey olabilir. Râzî maalesef İbn Sînâ'nın buradaki niyetini karıştırmıştır, der Tûsî, üstelik Râzî burada İbn Sînâ'nın bu delil getirmede *ilk ilkeyi benzerlik yoluyla tüm diğer hakiki doğılardan biri yaptığını sanmış ve getirilen kanıtla buna ikna olmuştu* (IV.4, 12 [548]). Aslına bakılırsa Râzî, hatalı olarak İbn Sînâ'nın "varlık"ı ilk nedenin ve diğer tüm varlıkların tek anlamı, ortak mefhumu kıldığını düşünmüştü, diye devam eder Tûsî. Bu ilk "yanlış" adımın, daha sonra gelecek zorunlu varlığın anlaşılması çabasında ciddi imaları olacaktır.

Diğer yandan, 'zorunlu var olan' konusuna dönmeden önce nedenler hakkında bir tartışma yürütülür (IV.5-7). Tûsî, maddi, biçimsel, etken ve ereksel nedenlerin birbirleriyle nasıl bağlantılı olduklarını, ayrıca bunların özler ve varoluşla ilişkilerini ele alırken döngüsel nedensellik sorununu doğurduğu için ereksel nedene özellikle ilgi gösterir (IV.7). Burada sorun ereksel nedenin eylemin ulaşmak istediği erek olması ve böylece ancak eylemden sonra var olmasıdır. Her şeye rağmen, ereksel neden varsayıldığı üzere failin eylemine neden olduğu için, yani faili harekete geçirdiği için görünüşe göre 'erek' kendi varoluşunun nedenidir. İbn Sînâ'nın buna yanıtı ereksel nedenin faille ilişkili olduğu iki yolu ayırmaktır; ereksel nedenin faille ya zamansal (*muhdes*) ya da yaratıcı (*mübde*) bir ilişkisi vardır. Dolayısıyla, diyelim ki ben bu günlerde yirmi kilo verme ereğine sahibim, şimdilerde sahip olduğum bu *mübde* erek beni belirli tarzda hareket etmeye iter ve dolayısıyla o benim eylememin nedenidir. Kilo verme ereğine sahip olmak yine de fiilen kilo vermekten farklıdır. Kilo verseydim ben bu ereğe *muhdes* olarak sahip olurudum. Kısacası, "ereksel neden" veya "erek" eşsesli bir terim olduğu için, sırf bu yüzden ereksel nedensellik döngüsel nedenselliği içerir. Bu terim *muhdes* olarak erek veya *mübde* olarak erek anlamına gelebilir.

Diğer yandan Râzî buna itiraz eder. *Muhdes* ve *mübde* arasındaki ayrım belki kavrayış sahibi failler için geçerli olabilir ancak bu ayrım doğal fail ve eylemler için işlemez; tıpkı taşın yerin merkezine doğru düşme ve ateşin yerden yukarıya yükselme eğiliminde olması gibi. Tûsî buna, belki çok da başarılı sayılamayacak şekilde, şöyle yanıt verir; doğa özsel

olarak bir şeyleri, mesela belirli bir yerde bulunmayı gerektirdiğinde doğal faile bir kuvve olarak böyle eylemesi dayatılmıştır. Bu kuvve doğaya ve dolayısıyla bir *mübde*‘erek olarak işleve ait olan belirli bir ön bilinçlilik şeklinde düşünülebilir.

Genel olarak nedenlerden söz edildikten sonra artık ilk neden meselesi ortaya atılır (IV.8-29). İbn Sînâ’nın meşhur kip ontolojisi burada kendinde zorunlu ile kendinde mümkün arasındaki ayrım üzerinden sunulur (IV.9-10). Kendisi sayesinde mümkün olan için var olmak ve var olmamak farksızdır. Sonuçta, kendinde mümkün fiilen var olduğunda onun tezahür etmemektense neden tezahür ettiğini açıklayacak bir belirleyicisi, tercih edicisi (*müraccih*) olması zorunludur.

Bunun ardından İbn Sînâ’nın ünlü *burhânü’s-sıddikîni*, Tanrı’nın varlığına dair metafiziksel kanıtı gelir (IV.11-29). Çünkü kendinde mümkün olan varlığını açıklamak için bir başkasına, yani kendisi de ya mümkün ya da zorunlu olan başka bir şeye muhtaçtır. Eğer bu öteki şey de kendinde mümkün bir şeyse tartışma başa döner. O halde şu seçeneklerden biri doğru olmalıdır; 1) nedensel diziler kendinde zorunlu olan var olanda sona erer; 2) bu diziler sonsuz bir süreci içerir veya 3) bu diziler döngüsel nedenselliği içerir. Bu açıklamanın ardından delil getirme 2. ve 3. seçeneklerin 1. seçeneği gerektirdiğini, yani kendinde zorunlu var olanın var olduğunu göstermeye geçer.

Genel strateji iki katmanlıdır. İlk olarak, tartışmanın odağı tikel mümkünlerden bu mümkünlerin tamamına kaydırılır. İkinci olarak, bu tikeller bütününe ve yalnızca mümkün var olanların, bu bütününe dışında var olan bir nedene, yani kendisi sayesinde zorunlu bir varlık olarak var olan bir şeye muhtaç oldukları gösterilir. Râzî de özsel (ya da zamansal olmayan) bir tarzda düzenlenmiş nedenler dizisiyle zamansal olarak düzenlenmiş nedenler dizisi arasında bir ayrımın olduğuna değinmişti (IV.11, 231-22 [559-560]). Özsel olarak düzenlenen nedenler dizisinde nedenler etkiyle eşzamanlı var olur. Bu yüzden, mesela benim biçimim ve maddem varoluşumun içsel nedenleridir ve bunlar ben var olduğum sürece var olacaktır. Bunun aksine zamansal olarak düzenlenmiş nedenler dizisi, nedenlerin mutlaka etkileriyle birlikte var olmalarını gerektirmez. Dolayısıyla mesela babam benim nedenimdir, fakat o göçüp gitse bile ben var olmaya devam edebilirim.

Râzî, İbn Sînâ'nın delil getirmesine göre söz konu nedenlerin özsel olarak düzenlenmiş nedenler olması gerektiğini düşünür ve şöyle yazar:

Bu bölüm, nedenin zamansal olarak etkisinden önce olamayabileceğini [yani ortada özsel olarak düzenlenmiş neden dizilerinin olabileceğini] göstermeye adanmıştır. Zira şayet [zamansal olarak düzenlenmiş bir nedenler dizisi] olursa her mümkün şeyi ilk olana değil de kendisinden önce olan bir başka şeye dayandırmak mümkün olacaktır ki onların görüşlerine göre bu mümkündür [yani İbn Sînâ'ya göre zamansal olarak düzenlenmiş diziler sonsuz olabilir]. İbn Sînâ'nın, nedenin varlığı kaçınılmaz biçimde etkiyle eşzamanlıdır [yani o özsel olarak düzenlenmiştir] ilkesine gelince, bu durumda, meydana gelen dizilerde nedenler ve etkiler eşzamanlı olacak ve kanıt doğrulanmış olacaktır (IV.11, 22 [560]).

Râzî'nin eleştirisi hakkında düşünme yollarından biri tıpkı " $m - 1, \dots - 3, - 2, - 1, 0, 1, 2, 3 \dots n + 1$ " dizisinde olduğu gibi sonsuzca genişleyen bir sayı dizisini hayal etmektir; ek olarak, " $n + 1$ " gibi bir ardışıklık ilişkisi varsaymaktır. Dizideki her sayının varlığının nedeni kendisinden sonra gelen sayı ve sonra gelme ilişkisidir, dolayısıyla -1 'in nedeni -2 ve $n + 1$ 'dir, 0 'ın nedeni -1 ve $n + 1$ 'dir, 1 'in nedeni 0 ve $n + 1$ 'dir ve böylece sonsuza kadar gider. Bu örnekte, dizinin her bir üyesinin bir nedeni, yani kendisinden sonra gelen bir sayı ve sonra gelme ilişkisi söz konusu olduğu için tüm dizinin bir nedeni vardır. Râzî'ye göre bu durum mümkün var olanların sonsuz zamansal dizisine de tamı tamına uygulanabilir. Dizideki her üyenin bir nedeni, yani zamansal açıdan önce olan faili vardır ve diziyi açıklamak için hiçbir noktada dizi dışındaki bir şeye, yani bu bağlamda kendinde zorunlu olan varlığa başvurmaya gerek yoktur. Râzî İbn Sînâ'ya müthiş bir karşı çıkış sergilemiştir; zira İbn Sînâ yalnızca, bir Tanrı'nın var olduğunu göstermek istememiş ama aynı zamanda bu Tanrı'nın sonsuz bir geçmişten beri var olagelen bir evrenin nedeni olduğunu da göstermek istemiştir. Eğer Râzî haklıysa her iki İbn Sînâ savı da mecburen doğru olamaz.

Dünyanın zamanı hakkındaki İbn Sînâ yaklaşımını savunan Tûsî, Râzî'nin itirazının gerçek olmaktan ziyade sözel olduğundan yakını.

Râzî'nin kavrayamadığı şey, buradaki delil getirmenin bir bütün olarak dikkate alınan dizinin *tümü* hakkında olup dizinin *her bir* üyesi hakkında olmayışıdır. Tekrar sayı dizisi örneğine dönelim ve Tûsî'nin Râzî'ye "Peki, tüm dizinin nedeni nedir?" şeklinde bir soru yönelttiğini hayal edelim. Muhtemelen Râzî şöyle bir şeyler söylerdi; "Dizideki her bir sayı, yeni bir sayı meydana getirmek için ardışıklık ilişkisini işletir ve böylece yeni sayı da yine ardışıklık ilişkisini işletir ve böylece gider. O halde her bir üye ve dolayısıyla bütün, varlığı bakımından bir nedenin sonucudur." Ardından Tûsî, tüm dizinin gerçek nedeni ardışıklık ilişkisidir yoksa dizideki her bir üye değildir, şeklindeki gözleminde haklı olurdu. Yine de ardışıklık ilişkisi diziyi meydana getiren üyelerden farklıdır çünkü kendisi bir sayı değildir, dahası sayı dizilerinden de farklı bir şeydir.

Benzer şekilde, bir mümkün var olan₁ bir diğer mümkün var olanla₂ nedensel açıdan ilişkili olabilir, fakat burada mesele salt mümkün var olanların kendileriyle ilgili olmayıp onlar arasındaki nedensellik ilişkisiyle ilgilidir. Peki, mümkün var olan₁'in mümkün var olan₂'nin *nedeni oluşunu* nasıl açıklayacağız? Nedensellik ilişkisi 'neden olma'yla eşzamanlı olmak zorundadır. Dolayısıyla ister sonlu ister sonsuz olsun, bir *bütün* olarak dikkate alınan mümkün var olanlar dizisinin varlığı tam anlamıyla ancak, 'neden olma' gerçekleştiği zaman bizzat nedensellik ilişkisinin varlığından neyin sorumlu olduğunun anlaşılmasıyla açıklanabilir. Demek ki mümkün var olanların nedensel ilişkilerinin, yani onların nedenselliğinin nedeni bu nedenselliğe göre özsel olarak düzenlenmiştir ve Râzî'nin de kabullendiği gibi, İbn Sînâ'nın delil getirmesi zamansal olarak düzenlenmiş nedenlere değil, özsel olarak düzenlenmiş nedenlere uygulandığında iş görür.

Kısacası 2. seçenek, yani sonsuz bir nedenler dizisinin var olması kendinde zorunlu olan bir şey ihtiyacına yol açar. Dahası, *bütün olarak* dizinin nedeni anlaşıldığında 3. seçeneğin yani döngüsel nedenselliğin niçin daha iyi olmadığı görülebilir. Çünkü mümkün var olanlardan, yani etkilerden oluşan bir döngüsel neden dizisi sınırlı sayıda üyeden oluşacaktır ve bu üyelerin bütünü, nedensellikleri bakımından hâlâ bir nedene ihtiyacı olacaktır (IV.15). Tüm seçenekler kendinde zorunlu olan bir var olana varır ki kanıtlanmak istenen de buydu.

Bu *namatın tembih* kısmı (IV.16-27) zorunlu varlığın birliğini (*tev-hid*) ve biricikliğini (*tevahhud*) işler. Amaç zorunlu var olanın öz-varoluş,

madde-biçim, cins-ayrım, zıtlıklar ve benzeri bakımlardan, yani mümkün olan her anlamda yalın olduğunu göstermektir. Bu bölümler oldukça zengindir, bense en azından onlardan şöyle bir çeşni sunmayı umabilirim.

Burada görüşülen ilk meselelerden biri hakiki öz-varoluş ayrımıdır. Tûsî bu konu hakkında şöyle yazar:

Varoluşla geri kalan diğer tüm sıfatlar arasında bu bağlamda bir ayrım vardır. Diğer tüm sıfatlar yalnızca öz nedeniyle var olurken, öz ise yalnızca varoluş nedeniyle var olur. Bundan dolayı, diğer tüm sıfatların özden başlayıp bir dizi oluşturmalarının mümkün olması gibi bazılarının diğer bazılardan başlayıp bir dizi oluşturmaları da mümkünken varoluşun bu sıfatlardan birinden başlayıp bir dizi oluşturmaları imkânsızdır (IV.17, 30 [570-571]).

Bunun ardından Râzî'nin yönelttiği sekiz itiraz ve Tûsî'nin bunlara yanıtı gelir. İşte bir örnek; Tûsî'ye göre Râzî, İbn Sînâ'nın varoluşun öze ilineksel olduğunu söylediğini düşünür,

[Râzî] mümkün şeylerin varoluşlarının, özlerine ilineksel olduğunu düşünüp zorunlu olanın varoluşunun mümkün şeylerin varoluşlarıyla tekanlamlı (*müsâvin*, kelimesi kelimesine alınırsa; *eşit*) olduğu hükmüne vardığı için zorunlu olanın varoluşunun da özüne ilineksel olduğu ve dolayısıyla özünün varoluşundan başka bir şey olduğu hükmüne vardı (IV.17, 30 [571]).

Râzî'nin itirazının ana fikri şudur; varoluş Tanrı ve yaratılmışlar için ya eşesli/çokanlamlı olarak ya da tekanlamlı olarak söylenebilir. Eğer tekanlamlı söylenirse o halde Tanrı'nın varoluşu O'nun özüne ilinekseldir, çünkü varoluş mümkün varlıklarda ilinekseldir. Eğer varoluş eşesli olarak söylenirse bu durumda Tanrı'dan hariç olan bir varoluş türü olacaktır, çünkü bu durumda iki türe, yani mümkün ve zorunlu varoluşa bölünecek cins niteliğinde, genel bir varoluş olacaktır. Her iki durumda da Tanrı'da bir bileşiklik söz konusu olur.

Tûsî bu itiraza eşesli, tekanlamlı ve benzeşim veya kiplenme/derecelenme (*teşkîk/modulation*) yoluyla yüklenenler arasında ayrım yaparak cevap verir. Zira Tûsî'ye göre varoluş salt tekanlamlı bir terim olmadığı gibi

salt eşesli bir terim de değildir. Bunların yerine varoluş benzeşim yoluyla söylenir, yani o; 1) neden ve etkiler arasındaki gibi bir öncelik-sonralık ilişkisine, 2) bölünemez birliğin çokluğa göre birincil olması gibi birincil olana, 3) aynı rengin tonları arasında söz konusu olduğu gibi yoğunluk ve azlığa gönderme yapabilir. Bunların hepsi hem mümkün hem de zorunlu varoluşa yüklenebilir.

Râzî'nin şekvasını, bu benzeşim yollu veya kipsel tarzda yüklemeyi akılda tutarak ele alabiliriz; zira İbn Sînâ'nın kipsel ontolojisinde, fiili veya mevcut olan her şeyin zorunlu varoluşa bir şekilde sahip olacağı gibi bir yaklaşım vardır. Ancak birçok var olanda bu zorunlu varoluş, onların var oluşlarındaki imkândan (zamansal veya ontolojik bakımdan) sonradır ve dolayısıyla şimdi-fiilen var olan, başkası aracılığıyla zorunlu kılınmış olmalıdır. Kendisi aracılığıyla zorunlu olan 'var olan'da ise imkânın yeri yoktur ve bu yüzden onun varoluşu diğer tüm var olanlara önseldir, ayrıca o diğer her şeyin varlığının nedenidir. Demek ki varoluş, diye sonuca varır Tûsî, tüm var olan şeylere benzeşim yoluyla yüklenir; her ne kadar bu var olanlardan bazıları diğerlerinden daha önsel, bazıları daha ilksel ve bazıları daha yoğun olarak var olsalar da.

Bireyleşme (*ta'ayyün*) meselesi de tanrısal yalınlıkla ilgili tartışma bağlamında ele alınır (IV.18-20). Herhangi bir şey eğer bir nedense -ki zorunlu var olanın bir neden olduğu gösterilmişti- o şeyin mutlaka bireyleşmesi gerekir. Şimdi, zorunlu var olanın bireyleşmesi ya 1) sırf onun zorunlu var olan olmasına bağlı olup başka hiçbir şeye bağlı olmayacak ya da 2) başka bir şeye bağlı olacaktır. 2. şıkkın mümkün tüm ihtimalleri akıl dışıdır. Buradaki delil getirme şöyledir; eğer zorunlu var olanın parçaları olsaydı bu parçalar bütün olarak zorunlu var olanın karşısına nedenler olarak dikileceklerdi, oysa zorunlu var olan bütünsel olarak bir nedenin sonucu değildir. Şu halde zorunlu var olan tam da olduğu şeye, yani 'kendisi sayesinde zorunlu var olan' olmasına bağlı olarak bireyleşecektir.

Râzî bu kanıtı karşı bir başka itirazlar dizisi yöneltir. Mesela Râzî, İbn Sînâ'nın bu delil getirmedi, zorunlu var olan için varoluşun zorunluluğunun (*vücûbü'l-vücûd*) onaylanmasına dayandığını düşünür (IV.18, 40 [584-585]). Gelgelelim varoluşun zorunluluğu ya zorunlu bir öğedir ya da bir ilinektir; aksi takdirde bir olumsuzlama olurdu. Zorunlu var olan

kendi varoluşunun zorunluluğuna ister zorunlu ister ilineksel bir özgürlük olarak sahip olsun, her hâlükârda *özgürlüğe sahip olmuş* olacaktır. Böylece İbn Sînâ'nın kanıtının temeli çökmüş olur, çünkü ortada zorunlu var olan ve onun 'varoluşunun zorunluluğu' şeklindeki özgürlüğü vardır.

Tûsî bu itiraza zorunluluk (*vücûb*), imkân ve imkânsızlığın akli ve itibari sıfatlar (*evsâfün i'tibâriyyetün 'akliyyetün*) olduğunu söyleyerek yanıt verir. Olumlama ve olumsuzlama ancak bu itibari sıfatlar için düşünülür. Oysa İbn Sînâ *vücûbü'l-vücûdla*, yani zorunlu olma sıfatıyla değil, *vâcibü'l-vücûdla*, yani kendisi sayesinde zorunlu olan varlıkla ilgilidir. Genel olarak Tûsî şundan şikâyetçidir; aslında Râzî'nin tüm itirazları, zorunlu var olanın varoluşunun salt mümkün olanın varoluşuyla eşdeğer olması meselesinde ısrar etmesinden ve dolayısıyla varoluşu özün bir ilineği yapmasından kaynaklanır.

Zorunlu var olanın bileşik olduğu iddiasına karşı getirilen genel delil yukarıda sunulmuştu. Şöyle ki eğer zorunlu var olanın herhangi bir şekilde parçaları olsaydı bu parçalar, tıpkı nedenlerin sonuçlara karşı durması gibi bütüne karşı dururdu. Zorunlu var olan bir nedenin sonucu olmayıp aksine tüm nedenlerin nedeni olduğu için onun parçaları olamaz. Şu hâlde zorunlu var olan öz ve varoluştan mürekkep değildir (IV.22); onun cismi yoktur (IV.23); onun diğer şeylerle, kendisini diğer şeylerden ayırt edecek bir etkeni gerektiren herhangi bir ortaklığı yoktur; o, cins ve ayırmadan mürekkep değildir (IV.25); onda hiçbir karşıtlık yoktur. Üstelik, zorunlu var olan gayri maddi olduğundan onun, düşünme nesnesi olarak kendini alan bir akıl olması zorunludur; demek ki zorunlu var olan kendini düşünen düşüncedir (IV.28).

Kozmoloji

Mutlak olarak yalın olan bir tanrısallığın var olduğu gösterildikten sonra bir sonraki bölüm (V. *namat*) tanrısallığın yaratılmış düzenle ilişkisi ve dünyanın -şu çok tartışılmış- zamanı konusunu işler. V.1-3 numaralı bölümler yaratımla ilişkili çeşitli terimleri ve tabirleri ele alır. En başta, "eylem" (*fi'il*), "üretim" (*san'*) veya "yoktan yaratım" (*ibdâ'*) ve "etki"den (*mef'ûl*) söz edildiğinde birçoklarının bunların mutlaka bir şekilde bir faili gerektirdiğini tasavvur ettiği söylenir. Buradaki varsayım, bir failin etkisinin önceden var olmayıp sonradan varlığa gelmesidir. Bir başka deyişle ortak kanıya göre fail etkisini ancak zamansal olarak yaratır (*ihdâs*). Buna

ilaveten, bir fail eylediğinde etkinin artık faile ihtiyaç duymayacağına ve o olmadan da var olabileceğine yaygın olarak inanılır.

Tûsî bu konuyla ilişkili olarak, “etki” ve “(zamansal olarak) varlığa gelme” gibi bir dizi ana ögenin çoğunlukla müphem bırakıldığından dert yanar (V.2). Ortada, bu terimlerin eşsesli mi ya da birinin diğerinden daha genel mi özel mi olduğuna dair bir değerlendirme yoktur. Başka deyişle bu kavramlar, temel bir kavrama başka bir şeyin ilave edilip edilmediğine değinilmeden dikkate alınmıştır. Mesela *mütekellimûn* “eylem” terimini irade aracılığıyla ya da bir failin tercihi sonucu varlığa gelen şey hakkında kullanmıştır yalnızca. İbn Sînâ buna şöyle itiraz eder; eğer *mütekellimûn* haklıysa “eylem” kavramının bilindik kullanımı ya bir çelişki içerecek ya da bilinen şeyin tekrarını ifade edecektir. Örneğin, şayet etki doğa aracılığıyla değil de bir seçim aracılığıyla var oluyorsa görünürde ikna edici bir ifade olan “doğa aracılığıyla eylem” ifadesi, yani kendisinde seçim söz konusu olmayan eylem tabiri bir çelişki içerecek; ayrıca “seçimle yapılan eylem” ifadesi de “canlı türünden bir insan” ifadesi gibi olacaktır, sanki canlı türünden olmayan insanlar da varmış gibi. Râzî burada, tüm delil getirmenin dilin tuhafıklarına dayandığı yolunda bir itiraz yönelir; Tûsî ise İbn Sînâ’nın kaygısının sözel bir kelime oyunundan ibaret olmadığına ısrar eder, çünkü “üretim,” “eylem” ve “varlığa gelmeye neden olma” arasında bazı farklılıklar olsa da bunların hepsi bir eylem olmada benzerdir. Üretim, (zamansal) yaratım, (zamansal olmayan) yaratım ve benzeri diğer mefhumlar bazı ilave mülâhazaları içerirler.

“Eylem” genellikle “bir varoluşun, yokluğun ardından bazı nedenlerin sonucu olarak ortaya çıkması”yla özdeşleştirilir (V.2, 63 [639-640]). Tûsî bu izahtaki üç ana öge, yani varoluş, yokluk ve *yokluktan sonra* var olma ögeleri hakkında şunu belirtir; ne “yokluk” ne de “*yokluktan sonra* var olma” faille ilişkilidir. Dolayısıyla yalnızca, meydana gelen ya da ortaya çıkan “varoluş” eylemle ilişkilidir. Şu hâlde mesele, ortaya çıkan varoluşun, kendisi mümkün olduğu halde başkası aracılığıyla zorunlu kılınan bir şeyle mi, *yoksa* yokluktan sonra (zamansal olarak) varlığa gelen bir şeyle mi ilişkili olduğu meselesidir.

Tûsî genel kanının yanlış olduğunu göstermek için, kendinde mümkün olup başkası aracılığıyla zorunlu olanın yokluktan sonra (zamansal açıdan) varlığa gelenden daha genel olduğunu iddia eder. Bunun nede-

ni kendinde mümkün olup başkası aracılığıyla zorunlu olanın kavramsal olarak ikiye ayrılabilmesidir; 1) öncesinde bir yokluk olmayan, dolayısıyla başkası aracılığıyla her daim zorunlu olan ve 2) öncesinde bir yokluk söz konusu olan ve dolayısıyla başkası aracılığıyla belirli bir zaman diliminde zorunlu olan. O halde, 'kendinde mümkün olduğu halde başkası aracılığıyla zorunlu olan' bir tür cins mefhumu olmak durumundadır, çünkü 'öncesinde yokluk olan' gibi bir alt türü kapsar.

Bu çıkarım ayrıca şu önermeyle de ilişkilidir; herhangi bir A özgülüğü (mesela 'başkasıyla ilişkili olma' niteliği) iki şeyin de yüklemi olduğunda bu A özgülüğü yüklemi olduğu iki şeyden daha genel olana birincil ve özsel olarak aittir. Mesela, 'fani olma' niteliği hem canlılara hem de insanlara aittir; ancak bu nitelik insana, daha genel olan canlıya ait olduğu için aittir. Benzer şekilde, başka bir şeyle ilişkili olma niteliği, kendinde mümkün olup başkası aracılığıyla zorunlu olana birincil ve özsel şekilde aittir. Öncesinde bir yokluk olana ancak ikincil olarak ve birincisi sayesinde aittir.

Aynı delil getirmeden yola çıkarak Tûsî ayrıca, başkası aracılığıyla zorunlu olanın genel kanının aksine sadece başlangıçta değil her zaman bir başkasıyla ilişkili olduğunu dile getirir. Çünkü başkası aracılığıyla zorunlu olan, varlığa geldikten sonra başkası aracılığıyla zorunlu olmaktan kurtulmaz, yani kendi başına zorunlu olma gibi bir duruma geçmez. O, var olduğu sürece her zaman ve yalnızca *başkası aracılığıyla* zorunlu olarak kalır. Dolayısıyla ortalama insanın kanısı hatalı olmak zorundadır; bir etkinin var olma anından önce kendisini (ontolojik açıdan) önceleyen bir başka şey var olmalıdır ve böylece bu etki başkası aracılığıyla zorunlu olduğu sürece varlığa geldikten sonra da failinden vaz geçemez.

Râzî, filozofların neden-etki arasındaki bağlantı analizlerinin Tanrı'ya zorla zorunluluk yüklediğinden yakını (V.3, 69-71 [646-648]). Karşı cephede teologlar tanrısal yaratım ediminin mutlaka seçimle olması gerektiğini söyler ki bu söylem dünyanın var olmayıp Tanrı'nın onu sonradan belirli bir zamanda varlığa getirmeyi murat etmesini gerektirir, oysa filozoflara göre ezeli bir fail zorunlu bir şekilde ezeli olarak yaratır.

Bu itiraz her iki tarafa da dokunur, diye kaydeder Tûsî. Eğer teologlar haklıysa Tanrı'nın zamansal olarak yaratması zorunlu olacaktır ve böy-

lece Tanrı'da buna dair bir seçim bulunmayacaktır. Bunun yanında, açık konuşmak gerekirse filozoflar, ezeli bir eylemin bir failin seçimine engel olduğuna inanmazlar. Tanrı, hiçbir şekilde yaratmamayı da seçebilirdi. Aksine, der Tûsî, filozoflar ezeli bir eylemin yine ezeli olan ve eylemede mükemmel olan bir failden değil de başka bir şeyden çıkmasının; ayrıca eylemede mükemmel olan bir failin eyleminin kendisinin de ezeli olmasının imkânsız olduğunu düşünürler. Filozoflar ilk nedenin seçimle eylemediğini düşünmezler, ama O'nun seçimi ve kudretinin zaten farklı şeyler olmadığına inanırlar. Sonuç olarak O'nun eylemesi, yüksek türdeki belirli canlıların seçimine benzemediği gibi başkası tarafından zorunlu kılınmış doğal cisimlerin eylemesine de benzemez.

Sonraki bölümler (yani V.4-6) zamansal olarak varlığa gelenin mutlaka yaratım düzenindeki bir başka şey tarafından, yani zaman ve madde tarafından öncelenmesi gerektiğini gösterme hedefindeki iki benzer delil getirmeyi ele alır. Bu delil getirmelerden biri başarılı olursa dünyanın ezeliliği kanıtlanmış olacaktır. Şundan dolayı; herhangi bir an, *ilk an* olarak koyulduğunda zamanın ve/veya maddenin zaten yaratılmış olması gerekecek ve dolayısıyla bu varsayımsal ilk anı önceleyen bir başka an söz konusu olacaktır. Velhasıl böylesi bir durumda, ilk yaratımdan önce bir yaratım söz konusu olacaktır ki bu apaçık saçmalıktır.

Zamanın, daha önce var olmayıp kendisinden sonra var olan her şeyi öncelemesi gerektiği iddiasına şöyle karşı çıkılır (V.4): Önceden var olmayıp *sonradan* varlığa gelen her şey, açıktır ki, bir *sonrayı* içerecektir. Oysa *sonra* görelî bir mefhumdur. "A, sonradır" demek eksik bir ifadedir, çünkü burada A'nın kendisine nazaran *sonra* olduğu bir B gereklidir, yani 'A, B'den *sonradır*' denmelidir. Buna göre B de A'dan önce olacaktır. Dahası bu *öncelik* durumu geçip gitmiş olmalıdır ki *sonralık* durumuyla birlikte var olmasın. Bu *öncelik* durumu salt yoksunluk olamaz, çünkü yoksunluk *sonralık* durumuyla da ilişkilidir ve öncelik durumu sonralık durumuyla özdeş de değildir. Mesela, bir domates olgunlaşma aşamasındayken bu domatestes yeşillik kırmızılıktan *önce* var olmuştur ve dolayısıyla burada *öncelik* bir yoksunlukla, kırmızılığın bulunmayışıyla ilişkilidir; ancak domates artık olgunlaştığında kırmızılık yeşillikten *sonradır* ve dolayısıyla sonralık bir yoksunlukla, yani yeşilliğin bulunmayışıyla ilişkilidir. İşte aynı şekilde öncelik faille özdeşleştirilemez, çünkü fail varlığa gelenle

aynı zamanda var olabileceği gibi ondan *önce veya sonra* da var olabilir. Dolayısıyla burada yenilenen ve akıp giden bir başka şey vardır ve bu şey özsel olarak durağan olmayan bir şeydir ki Tûsî onu zamanla özdeşleştirir. Toparlamak gerekirse, önceden var olmayıp *sonra* varlığa gelen her şey, kendisinin varlığa geldiği ilk anı önceleyen ve bir *öncelik* durumuna te-kabül eden bir ana ihtiyaç duyar. Kısacası, zamanda varlığa geleni zaman önceler.

Yukarıdaki tartışmanın çoğu bizzat İbn Sînâ'nın tartışmasını yansıtır. Tûsî şunu ilave eder:

Zamana bağlı olan öncelik ve sonralık yalnızca akılda var olan iki ilişkidir, çünkü öncelik ve sonralığın kendisine ait olduğu iki zaman parçası aynı anda var olmaz. O halde bunlara bağlılık ilişkisi de var değildir. Onların akılda vazedilmesi ise şu anki mevcudiyetlerine işaret eden bir şeye borçludur; onların şu anki mevcudiyetleri o şeyle eşzamanlı olan zamandır (V.4, 72-73 [651-652]).

Tûsî'ye göre zamanın yönelimsel/itibari bir nesne oluşu onun Râzî'den gelen itirazları (V.4, 73-75 [752-755]) başka yöne çevirmesine imkân tanımıştır. Aslında Râzî'nin tüm itirazları *öncelik* ve *sonralık* durumları arasındaki ilişkinin dış dünyada var olduğu varsayımına dayanıyordu. Ayrıca bu itirazların neredeyse tamamı şunu göstermek istiyordu; İbn Sînâ'nın bu mevzudaki açıklaması, ezeli olarak var olan zamanların sonsuzca geriye giden bir dizisini gerektirir. Öte yandan Tûsî'ye göre, her dışsal ve tikel *sonra*-durumunun dışsal ve tikel bir *önce*-durumunu zorunlu kıldığı doğrudur, ancak bu iki durum arasındaki ilişki -ki bu ilişki zamandan başka bir şey değildir- yalnızca zihinde mevcuttur. Eğer zaman yönelimsel bir nesneyse Tûsî Râzî'nin gerileme kanıtını bertaraf etmiş veya hiç değilse onu artık kötü niyetli bir yaklaşım kılmıştır; zira burada varsayılan zaman dizileri nedensel açıdan bağımsız olan zamanların dışsal olarak var olan fiili sonsuzluğu değildir.

İşârât zamanı bu şekilde ele aldıktan sonra madde ve taşıyıcı (*mevzû*) meselesine geçer (V.6). Buradaki delil getirme, zamanda varlığa gelen her şeyin daha sonra varlığa gelmesinin de mümkün olduğunu aktararak söze başlar. Bir başka deyişle, mümkün varoluş zamanda varlığa geleni önceler. Ardından, bu mümkün, önceleyen varoluşun analizi gelir. İlk olarak

bu mümkün varoluş, bazı kelamcılarının inandığının aksine, bir failin etki meydana getirme kudreti olamaz. Çünkü bir failin herhangi bir şey meydana getirebilmesi için bu şeyin zaten 'kendinde mümkün' olması gerekir, zira bu şey imkânsızsa onu üretebilecek hiçbir kudret yoktur. Dolayısıyla:

1) Bir failin, ancak *a* mümkünse *a'yı* varlığa getirme kudreti vardır.

Bu iddia gayet anlamlı ve sağlam görünür, yanlışlanamaz gibidir. Diğer yandan *mütekellimûn*ün yaptığı gibi, "*a* mümkündür" ifadesinin "bir failin *a'yı* varlığa getirme kudreti vardır" anlamına geldiği iddia edilebilir, ama bu iddia aslında anlamsızdır, çünkü tam da şuna indirgenebilir:

1') Bir failin *a'yı* varlığa getirme kudreti varsa, ancak bu durumda o failin *a'yı* varlığa getirme kudreti vardır.

Demek ki mümkünle dair daha sağlam bir çözümleme gereklidir.

Mümkün Tûsî'ye göre salt kendinde düşünülen akledilebilir bir şey değildir; aksine o ancak bazı varlık ilişkileriyle, yani doğru koşul altında var olacak şeyle anlaşılabilir. Başka deyişle, salt *mümkün olan* bir şey yoktur, nokta! Bunun yerine *bir şeyin varlığının* imkânı veya *bir şeyin varlığa gelme* imkânı vardır. Dolayısıyla mesela, beyazın varlığıyla veya bir cismin beyaz olmasıyla ilişkili olan mümkün vardır. Öyleyse mümkün olan mutlaka ilişkiseldir (*emrun izâfiyyûn*). Beri yandan, ilişkiler ilineklerdir ve ilinekler ancak altlarında duran şeyde var olurlar. Başka ifadeyle, mümkün, görelî olduğuna göre bağılı bulunacağı bir maddeye veya taşıyıcıya ihtiyacı vardır.

Buna ek olarak Tûsî şu gözlemde bulunur; soyut imkân mefhumu mümkün varlıkların özüne dayanır, şöyle ki tikel var olandan ve onun varoluşuna görelî olan yoksunluktan öz soyutlandığında ortaya çıkar (V.6, 81 [663]). Aynı durum soyut zorunluluk (*vücûb*) ve imkânsızlık (*imtinâ*) mefhumları için de geçerlidir. Başka deyişle, imkân ve zorunluluk gibi kipsel mefhumlar yönelimsel nesnelerdir; her ne kadar dışsal şeylere, yani kendinde mümkün olan var olanlara veya -ister kendisi sayesinde ister başkası sayesinde zorunlu olsun- zorunlu var olanlara görelî olsalar da.

Bu son nokta, Tûsî'ye Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği bir dizi eleştiriyi bertaraf etme aracı sunduğu için önemlidir. Örneğin Râzî şöyle bir itiraz yöneltir; şayet imkân bir var olansa onun ya zorunlu ya da mümkün bir var olan olması gerekir (V.6, 81-82 [663-64]). İlk seçenek akıl dışıdır,

çünkü zorunlu, mümkünden başka bir şeyi tanımlar. İkinci seçenek de aynı şekilde akıl dışıdır, diye devam eder Râzî, çünkü o imkân için bir imkânı ve onun için de başka bir imkânı gerektirir ki böylece sonsuza kadar gider. Tûsî'nin yanıtı, kendinde imkânın dışsal bir başka şeyle ilişkili olan, yönelimsel bir nesne oluşu anlayışını tekrar vurgular. Dolayısıyla, imkânın dışsal bir şeyle ilişkisi veya bağlılığının bizzat kendisi dışsal bir var olan değildir ve yalnızca aklın bir yargısı olduğu sürece imkân var olacaktır. Her şeye rağmen dışsal varlığın imkânı ve bu imkânın dışsal bir şeye bağlı oluşu bu dışsal şeyin varlığını imler ve bu dışsal şeyin, imkânın kendisi için var olduğu şu madde veya taşıyıcıdan başka bir şey olmadığını gösterir. O halde Râzî'nin zaman eleştirisi söz konusu olduğunda, şayet imkân yönelimsel bir nesneyse, diye iddia eder Tûsî, Râzî'nin gerileme kanıtı bertaraf edilmiş veya hiç değilse tehdit edemez hale getirilmiştir. Zira imkânlardan oluşan sözde neden dizileri dışsal olarak var olan, edimsel bir sonsuz değildir ki üyeleri birbirlerine eşzamanlı olarak nedensel açıdan bağlı olsun.

Yine, 'zaman ve maddeyle birlikte olan mümkün'e dair çözümlemenin altında da evrenin ezeliğinin etkinin doğasına, yani daha önceden var olmayıp sonra varlığa gelen şeye dayanan kanıtları durur. Bu delil getirme kabaca şöyledir; önceden var olmayıp sonra varlığa gelen şeyi, imkânın taşıyıcısı olarak madde ve zaman incelemelidir. Eğer yaratımın varsayımsal bir ilk anı, yani Tanrı'dan gayri hiçbir şeyin var olmadığı bir an varsa yukarıdaki iddiaya göre bu anda Tanrı'dan başka bir şeyin, yani madde ve zamanın da var olması gerekecektir. Oysa, yalnız Tanrı'nın var olduğunu ama Tanrı'dan başka bir şeyin de var olduğunu söylemek apaçık bir çelişkidir. Dolayısıyla ilk baştaki varsayım, yani sonlu geçmişte, kendisinden önce yalnızca Tanrı'nın var olduğu bir ilk anı savunan ve çelişkiye neden olan bu varsayım reddedilmelidir.

Dünyanın ezeliğine dair, etkinin doğasına dayanan delil getirme kanıtlandıktan sonra odak noktası artık evrenin nedeni hakkındaki sav için getirilen delile döner (V.7-10). Buradaki delil getirme kabataslak şöyle ilerler; evvela, öncelik-sonralık ilişkisinin farklı türleri tespit edilir ve kendinde mümkün olup başkası aracılığıyla zorunlu olanın bu başkasına göre özsel olarak sonra gelen bir şey olduğu gösterilir. Yani kendinde mümkün olup başkası aracılığıyla zorunlu olan şey, kendi nedenine özsel olarak bağlıdır ve nedeni artık var olmadığına o da var olmayacaktır

(V.7). İkinci olarak, tam neden (*'illetün tâmmetün*) meselesi gelir (V.8), burada, tüm nedensel etkenler mevcut olduğunda etkinin zorunlu olarak var olacağı ve tam karşısı, yani etki zorunlu olarak var olmadığına tüm nedensel etkenlerin mevcut olamayacağı gösterilir. Kısacası, tam bir nedende, etkisini zorunlu kılacak bir kuvvet üstünlüğü vardır (V.10). Şimdi her bir adımı daha ayrıntılı ele alalım.

Râzî'ye göre V.7'nin amacı etkiyi tanımlamak ve onun ne olduğunu göstermektir. Hem Râzî'nin yorumuna hem de bir şeyin neden olabilmesi için zamansal açıdan önce olmasını şart koşan genel varsayıma karşı Tûsî şunda ısrar eder; İbn Sînâ'nın asıl niyeti, bir etkinin zamansal açıdan nedeninden ayrı olmadığını ve özsel öncelik-sonralık durumunda bir etkinin nedeniyle eşzamanlı olduğunu açıklamaktır. Öncelik ve sonralık beş yolda söylenebilir; 1) zamanda, 2) düzende/konumda, 3) yücelikte, 4) doğada, 5) neden ve etkide öncelik-sonralık. Bu son iki madde özsel önceliği ve sonralığı içerir; a, b olmadan var olabiliyorsa ama aksi geçerli değilse a özsel olarak b'ye önceldir. Doğa gereği önceliğin örneği birlik-çokluk ilişkisidir, çünkü birlik, çokluk olmadan var olabiliyorken çokluk, yani birlikler derlemesi birlik olmadan var olamaz. Benzer şekilde, anahtarı döndürmek de elin hareketinin özsel bir etkisidir; zira el bir anahtar olmaksızın da döndürme hareketi yapabilecekken anahtar el kendisini döndürmediği sürece dönemez.

Kendinde mümkün olan başka bir şey tarafından zorunlu kılındığında, yani fiilen mevcut olduğunda onun varlığa gelişi mutlaka özsel bir varlığa gelişi (*hudûsün zâtıyyün*) içermelidir (V.7, 88-90 [671-73]). Delil getirme şöyle işler; bir şeye özsel olarak ait olan, bu şeyin ortadan kalkmasıyla ortadan kalkmaz. Yani, kendinde mümkün olup başkası aracılığıyla zorunlu olan bu başkasından tam da zorunluluğunu, mevcut veya fiili oluşunu alır. (Ancak mümkün, somut tikeller üzerinden değil de akılda tasavvur edildiğinde onun varlığı ve yokluğu nedeninin varlığı ve yokluğu olacaktır ki neden de kendinde mümkün olandan farklı olacaktır.) Sonuç olarak, mümkün, başka her şeyden soyutlanmış olarak kendinde tasavvur edilirse yokluktan (*'adem*), yani görelî mevcut olmayıştan ve kendinde varolmayıştan (*lâ vücûd*) başka bir şey ona ait olmayacaktır. Dolayısıyla, kendinde mümkün olan bir şeyin mevcut ve fiili varoluşu o şeye başka bir şeyin özsel etkisi olarak ait olacaktır ve dolayısıyla mümkün olan bir şeyin fiile veya mevcudiyete gelmesi özsel bir varlığa geliş türüdür. Râzî,

mümkün olan bir şey kendi varlığa gelişine bir şekilde öncel olarak var olmuyorsa o şeyin mümkün değil imkânsız olacağını, çünkü bu durumda o şeyin varlığa gelmesinin imkânı olmayacağını iddia ederek bu çıkarımda direnmek ister. Tûsî burada artık alışıldık bir hareket olarak Râzî'nin, tüm mülahazalardan soyutlanmış olan özün zihin dışında var olmayıp yönlemsel bir nesne olduğunu anlayamadığını iddia ederek eleştiriye bertaraf etmek ister.

Bir sonraki mesele etkilerin kendi tam nedenlerinin arkasında kalamayacakları meselesidir (V.8). Çeşitli etkenler arasından tam nedensellik bağına girenler; doğalar, iradeler ve nefslerdir ki bunlar içsel nedenlerdir. Ayrıca ek etkenler de şunlardır; araçlar, yardımcı nedenler, Tûsî'nin istemden farklı bir şey olduğunu söylediği güdü (*dâ'iyetün*), madde, zaman ve hatta bir engelin ortadan kalkması gibi bazı olumsuz etkenler. Bir fail mevcutsa ve onun etkisini üretmesine bir engel yoksa fakat bu etkenlerden biri ya da daha fazlası eksikse failin etkisi var olamaz. Tersine, failin nedensel etkililiği için uygun olan hiçbir etken eksik değilse etki zorunlu olarak var olur. Bunun nedeni yalnızca, var olmayan etkenin etkinin varlığını engellemesidir. O halde doğal sonuç olarak, her ne zaman 1) varoluşunun ilk veya son anına sahip olmayan bir tam neden mevcut olursa; diyelim ki "a" ve 2) a, her açıdan değişmez nitelikteyse, yani yenilenen veya yok olan hiçbir hale sahip olmazsa, 3) a'nın bazı etkileri varsa, bu durumda a daima etkisinin varlığını zorunlu kılacaktır.

Bu delil getirmeyi hızlıca özetlersek, kendinde mümkün olup başkası aracılığıyla zorunlu olan özsel bir sonralıkla nedeninden hiçbir zaman ayrılmaz. Başka deyişle, onun varlığı, yalnızca ilk başta değil var olduğu her an nedenine bağlıdır. Üstelik tam bir nedenin var olduğu her durumda etki de zorunlu kılınır ve meydana gelmekten başka bir ihtimali yoktur. Sonuç olarak, eğer tam bir neden tüm zamanlarda var oluyorsa, yani onun varlığında bir ilk veya son an yoksa ve o tümüyle değişmez yapıdaysa, yani nedenselliğine uygun olan bazı etkenleri kazanmıyor ve kaybetmiyorsa şu durumda onun etkisi zorunlu kılınmıştır ve tüm zamanlarda var olur. Tanrı elbette böylesi tam bir nedendir ve dolayısıyla tanrısal nedensellik daima var olur.

Bu tanrısal etkiyi bizzat evrenle özdeşleştirme çekici gelse ve bunun doğru olacağı bir başka anlam söz konusu olsa da böyle bir çıkarım

tam olarak doğruyu söylemek değildir. Evren bir dizi farklı, mümkün var olanlardan yapılmış bir 'çokluk' olduğu sürece bu çıkarım doğru değildir, oysa Tanrı, görülebileceği gibi, yalnızca tekil bir etkinin yakın nedenidir. Ancak bu ilk etkiden dalga dalga dökülen bir etkiler dizisi çıkar ki bu da bir bütün olarak evreni meydana getirir. O halde Tanrı tüm bu etkilerin ve nihayetinde bizzat evrenin uzak nedenidir kuşkusuz.

Tanrı'nın tek bir etkinin nedeni olduğu iddiası gerçek veya hakiki Bir (*vâhdûn hakikiyyûn*) ideasıyla yakından bağlantılıdır (V.11). Tûsî de gerçek veya hakiki Bir'in, tam da bir olduğu için yalnızca sayıca bir olanı zorunlu kılacağı meselesinin kendinde apaçık olduğunu düşünür. Beri yandan o, birçoklarının böyle bir iddiaya karşı direndiğinin farkındadır, bu kişilerin direnmesinin nedeni ise "hakiki Bir" in anlamını hakkıyla anlamamalarıdır. Bu iddiayı teşvik etmek için Tûsî okura herhangi bir şeyin, diyelim ki a'nın hakikaten bir olduğunu tasavvur ettirir. Ardından şu iki kavram arasında bir fark olduğunu kaydeder:

1) a, C'yi zorunlu kılar

2) a, D'yi zorunlu kılar

ki burada C ve D özdeş değildir. Bu ikisi arasındaki fark a'nın C'yle ilişkili nedenselliğinin D'yle ilişkili nedenselliğinden başka bir şey olmasındadır; çünkü bir neden kısmen etkisi üzerinden anlaşılır ve C ile D'nin farklı etkiler olmaları a'da farklı nedensel özellikler olduğunu imler. Dolayısıyla bu farklılık da a'nın gerçek doğasındaki (*hakikat*) bir farklılığı ima eder. Sonuç olarak a tek bir şey değil iki şeydir veya hiç değilse iki farklı sıfatla tarif edilen tek bir şeydir; oysa ilk baştaki varsayım a'nın bir olduğuna yönelikti, demek ki burada bir çelişki vardır.

Bu delil getirme, diye devam eder Tûsî, "hakiki Bir" in anlamını açıkladığı gibi iki farklı nedensellik kipinin gerçek ya da hakiki Bir'e ait olamayacağını da gösterir, çünkü bu nedensellik kipleri ya hakiki Bir'de kalacak ve dolayısıyla O'nun kurucu öğeleri olacaktır ya da O'ndan çıkacak ve dolayısıyla O'nun zorunlu eşlikçileri olacaktır. Şimdi, eğer iki ayrı nedensellik kipi hakiki Bir'in zorunlu eşlikçileriye bunlar hakiki Bir'le yukarıdaki örnekte C ile D'nin a'yla ilişkili olduğu gibi ilişkili olacaktır. C ile D ise a'yla ya kurucu öğeler ya da zorunlu eşlikçiler olarak ilişkilidir, o halde tartışma tekrar başa döner ve bir sonsuzca geriye gitme sürecine

girer. Diğer yandan, eğer bu iki nedensellik kipi hakiki Bir'in kurucu öğeleriye bu durumda hakiki Bir mutlak olarak yalın olamaz, yani gerçekten ve hakikaten bir olamaz; oysa O, hakikaten ve gerçekten birdir, dolayısıyla burada bir çelişki vardır. Nihayet delil getirme şu sonuca varır; hakiki Bir'den ancak bir çıkar.

Râzî'nin itirazına göre bu çözümleme temel alındığında şu sonuç çıkar; tekil bir taşıyıcı, diyelim ki "b" söz konusu olduğunda bu durumda tek bir şey b'den olumsuzlanır ya da tek bir şey b'yi tanımlar ya da b tek bir şeyi kabul etmiştir. Ancak böyle bir iddia tüm açılardan yanlıştır. Neden yanlış olduğunu görmek için b'nin *tek bir adam* olduğunu varsayalım. Açıktır ki b'den tek bir şey değil birden çok şey olumsuzlanır; yani b bir kaya veya ağaç değildir. İkinci seçeneğe gelince b tek bir şeyle değil birçok yolda tanımlanabilir; b ayakta duruyor veya oturuyor gibi. Aynı şekilde b tek bir şeyi değil çok şeyi kabul eder; b beyazdır ve hareket edendir mesela. Tûsî buna yanıtında Râzî'nin tüm çözümlemesinde, çoklu şeylerin zaten var olduğunu ön varsaydığını söyler; tek bir taşıyıcı ve buna ilaveten tüm özgüllükler b'den olumsuzlanmıştır, b'yi tarif ederler veya b bunları kabul eder. Oysa hakiki Bir diğer her şeyin varlık nedeni ve dolayısıyla diğer her şeyin varlığına önsel olarak düşünüldüğünde bu ilave şeyler, çözümleme uğruna, var olmayan şeyler olarak düşünülebilir; zira hakiki Bir 'bir ve mutlak tekil' bir mevcudiyet olduğuna göre O bundan başka hiçbir şeye neden olmaz. Râzî eleştirisindeki sorun, diye kaydeder Tûsî, bu eleştirinin anahtar mefhum olan tanrısal diziyi (*sudûr*) çift anlam taşıyacak şekilde kullanmasıdır, çünkü dizi iki yolda söylenir. Anamlardan biri, tıpkı neden etkiye göre ele alındığında söz konusu olduğu gibi, görelî bir mefhumdur ve aynı zamanda bu dizi *şeylerin* (etki) *taşması* (eylem) olarak görülür. Dizin ikinci anlamı ise salt eylemdir, yani *taşmadır*. Râzî'nin eleştirisi başarısızdır, der Tûsî, çünkü İbn Sînâ'nın tartışması bizzat tanrısal taşmayla ilişkilidir, oysa Râzî buradan, taşmanın sonucu olan şeyleri anlamıştır.

V. *namat*, mümkün var olanların zorunlu kılınması ve dünyanın süresi hakkındaki çeşitli görüşlerle kapanır (V.12). Çeşitli ekoller bu bağlamda ikiye ayrılabilir; kendi sayesinde zorunlu olan birden çok var olanın var olduğunu söyleyenler ve bu sıfatı taşıyan tek bir var olanın var olduğunu söyleyenler. Çeşitli materyalistler, ayrıca Harrânîler ve Zerdüştcüler gibi, kendi sayesinde zorunlu olan birden çok var olanın var olduğunu söyleyenler IV. *namatta*, kendisi sayesinde zorunlu olan var olanın bir ve

tek olması gerektiğini ispat eden tanıtılmanın hedefi olmuştur. Yalnızca tek bir zorunlu var olanın mevcut olduğunu söyleyen düşünce okullarına gelince bunlar da iki sınıfa ayrılabilir; teologlar ve filozoflar (tabi filozofların çoğu). Tûsî'nin Mutezile kelimcilerini, Ebu'l-Kâsım el-Belhî (öl. 319/931) ve takipçilerini örnek gösterdiği teologlara göre varolmayış zorunlu var olanın yaratımını zamansal olarak önceler. Buna karşın filozoflar ise zorunlu var olanın yalnızca, varolmayış tarafından zamansal olarak öncelenen şeylerin nihai nedeni olmadığını, O'nun aynı zamanda varolmayışın (zamansal değil) özsel olarak öncelediği şeyi de yaratılabileceğini düşünürler. Başka ifadeyle, filozoflara göre zorunlu var olan bir şeyleri yoktan, yani var olmamadan ezeli olarak yaratabilir.

Filozoflar teologların yaklaşımına, bu yaklaşımın şu ikilemle karşı karşıya kalacağı gerekçesiyle itiraz ederler. Eğer teologlar haklı olsaydı, varsayıldığı üzere Tanrı'nın ilk anda yaratma iradesi ya 1) var olmamanın ardından zamansal olarak varlığa gelen bir şey ya da 2) ezeli bir şey olacaktı. İlk seçeneğe karşı Tûsî diğer mülahazalarla birlikte şunu kaydeder; şayet tanrısal irade var olmamanın ardından varlığa gelen bir şey olsaydı zorunlu var olanın bir veçhesi, yani O'nun iradesi zorunlu değil mümkün bir şey olurdu; oysa zorunlu var olan her açıdan zorunludur. İkinci seçeneğe, yani tanrısal iradenin ezeli olmasına gelince zorunlu var olan tekil, sürekli ve iradesi bağlamında değişmezdir. O halde ya ondan hiçbir eylem çıkmayacaktır -ki bu açıkça yanlıştır- ya da ondan çıkan her eylem tanrısal varlığın her bir anında çıkacaktır. Öyleyse, her ne kadar bu yaratım, nedeni olan zorunlu var olana ezeli olarak bağlı olsa da, zorunlu var olan ezeli olduğuna göre ondan çıkan yaratım da ezelidir.

Namat V.12'nin geri kalan alt bölümleri teologların zamanda yaratım için getirdikleri kanıtların zayıflığını gösterme amacındadır. Tûsî tek tek bu kanıtlara geçmeden önce teologların yordamının genel bir eleştirisini sunar (V.12, 112-13 [700-701]), zira onların delil getirmeleri iki türe ayrılabilir: *faille*, failin bir eylemi zorunlu kılmasıyla ilgili olanlar ve *eylemle*, zamansız eylemlerin imkânsızlığıyla ilgili olanlar. Tûsî bu birinci türden delil getirmeyi sapkınlığa doğru gittiği için şiddetle yerer; çünkü bu delil getirme ya tanrısal iyilik ve cömertlikten (zira Tanrı'nın, içindeyken yaratmayı istemediği bir zaman dilimi varsayar) ya da Tanrı'nın her şeye gücü yeterliğinden (zira Tanrı'nın, içindeyken yaratmaya gücü yetmediği

bir zaman dilimi varsayar) şüphe eder. İkinci tür delil getirmeye, yani bir eylemin zamanda varlığa gelmiş bir şeyden başka bir şey olmasının imkânsızlığına gelince Tûsî okuru etkinin her daim var olabileceğini işleyen önceki tartışmaya yönlendirir (V.3 ve 8).

Teologların filozoflara karşı getirdikleri özel kanıtlara gelince bunlardan üçü aktarılır. Her üç delil getirmede de sonsuzlukla ilgili çelişkiler yer alır. Teologların, evrenin zamanda yaratıldığını desteklemek adına getirdikleri delillerden biri onların delil getirme tarzlarına ve filozofların yanıtlarına dair bir çeşni sunabilir (V.12 115-15 [702-3]). Bu delil getirmede, filozoflarla birlikte, olayların geçmiş sonsuzluğu varsayılır. Eğer durum buysa o halde zamandaki olayların geçmiş sonsuzluğunun bir sonu, yani şimdide bir sonu olacaktır. Oysa sonsuzun sona ermesi, yani tümünden kat edilmesi imkânsızdır ama filozofların yaklaşımı tam da bu görüşü gerektirir. Dolayısıyla bu vargıya, yani zamansal olayların geçmiş bir sonsuzluğuna götüren söz konusu varsayım yanlış olmalıdır.

İtirazın çözümü “sonsuzun sona ermesi imkânsızdır” öncülünün analizini içerir, çünkü böyle bir iddia en az iki yolda anlaşılabilir. İlk olarak bu iddia, şimdiki zamanın, sonsuz bir geçmişteki tüm anlar (*küllü vaktin*) için bir sonlanma olmasının imkânsızlığı anlamına gelir. Öncül bu yolla anlaşıldığında alenen yanlıştır; çünkü şimdiki anla geçmişin varsayılan her bir anı arasında yalnızca sınırlı bir uzunluk ve süre söz konusudur. Sonuç olarak, bu okumaya göre sonsuz sona ermiş değildir, burada sona eren sonlu bir büyüklüktür. Öncül ikinci olarak, (geçmiş) sonsuz bütünü-
nün şimdiki anda sona ermesinin imkânsızlığı anlamına gelir. Teologların öncülü bu anlamıyla alındığında doğru kabul edilip sorun halledilmiş sayılır. Zira filozofların yaklaşımına göre geçmişin sonsuz sayıdaki olayları bütünü şimdiki ana ulaşmıştır ve “bu, imkânsız olduğu için imkânsızdır” demenin delil getirmeye alakası yoktur.

Tûsî, *İşârât*’ın üretim ve yaratım hakkındaki bölümünü şu sözlerle bitirir:

[İbn Sînâ] dünyanın ezeliliğiyle zamanda yaratılmışlığı hakkındaki çekişmenin zorunlu var olanın birliğiyle çokluğu hakkındaki çekişmeye nazaran daha kolay olduğunu kasteder, çünkü bu ikinci mesele öyle kolayca uzlaşılacak bir mesele

değildir. Ama o, zamanda yaratım ve ezililik meselelerini bu birlik meselesine bağlı kılmayı kastetmez (V.12, 117 [703]).

META-ETİK VE ÖTESİ

Yukarıda yazılanlar “metafizik açısından uygun olan” tartışmasını sonuca vardırırken şimdi Tûsî’nin *İşârât*’ın tembih kısmına dair anlayışı hakkında da birkaç söz söylenebilir, zira bu, onun ve Râzî’nin metne geniş ölçüde farklı olan yaklaşımlarını aydınlatacak, ayrıca Tûsî’nin öncelik ilkesini Râzî’yi eleştirirken kullanımında bu durumun nasıl bir çözüme dönüştüğü ortaya çıkacak. “Erekler ve Onların İlkeleri ve Düzen Üzerine” adlı VI. *namatta* gerilim zirveye çıkar. Hem Râzî hem Tûsî bu *namata*, onu *İşârât*’ın genel çerçevesindeki yerine oturtarak giriş yaparlar (VI, ön-söz, 117-18 [707-8]).

Râzî’ye göre VI. *namat*ın üç amacı vardır: 1) kasıt veya istemle eyleyen her failin, eylemi sayesinde nasıl yetkinleştiğini açıklamak, 2) insan nefesine ek olarak yine maddi olmayan, ayrı bir töz olarak akli tanıtmak, 3) varlığın düzenini açıklamak. Râzî ayrıca İbn Sînâ’nın yaratımın ezililiği öğretisinin bu *namat*ın saikı olduğunu iddia eder. Yine Râzî’nin inandığına üzere, İbn Sînâ’ya göre ay altı âlem sakinleri, yani yeryüzündeki yaratılmışlar takdiri ilahi tarafından yönetilmez ki, her iki yaklaşım da geleneksel İslam’a aykırı görünür.

Bunun aksine Tûsî *namat*ları farklı konumlandırır. Ona göre, İbn Sînâ IV. *namatta* zorunlu var olanın varlığını kanıtladığı için artık onun nedenselliğinin nasıl işlediğini göstermeye ihtiyacı vardı ki bunu da V. *namatta* yapacaktır. O, tanrısal nedenselliği tartışırken eylem mefhumunu da sahaya sürer. Sonuç olarak, Tûsî’ye göre İbn Sînâ’nın artık eylemlerin çeşitli ereklere açıklaması gerekiyordu (burada, failini geliştiren, ereklere iyi olan eylemler kastedilir). Tûsî’ye göre burada eylemlerle ilgili evrensel iddiaya gönderme yapılmış olsa gerektir; eylemlerinde (kendi kendilerini iyileştirecek) ereklere *sahip olmayan* iradi failer vardır (yani yüksek ilkelere) ve eylemlerinde (kendi kendilerini iyileştirecek) ereklere *sahip olan* iradi failer (yani ay altı dünyanın faileri ya da insan faileri) vardır.

Bu iki tür fail, yani tekrar etmek gerekirse (kendi kendini iyileştirecek) ereklere göre eylemeyen ve eyleyen failer söz konusu olduğunda

ortada bir var olanlar düzeni olacaktır. Dolayısıyla, diye devam eder Tûsî, var olanlara yönelik eksiksiz bir soruşturma ilk ilkedен başlayıp en alt seviyeye inen varlık düzenine dair soruşturmayı gerektirir. VI. *namat* sadece Tanrı'nın ve meleklerin faaliyetine, yani dışsal (kendi kendini iyileştirecek) bir ereğe veya amaca göre gerçekleştirilmemiş faaliyetlere odaklanırken "Soyutlama Üzerine" başlıklı VII. *namat* insani etkinlik meselesine döner. VII. *namata* Tûsî, İbn Sînâ'nın var olanları neden bu seçtiği düzene göre ele aldığını açıklayarak başlar. İbn Sînâ'nın kendi ifadelerinden yardım alarak Tûsî varlık düzeni incelemesinin "yüceliğin öncelliği" ilkesine göre, Râzî'nin kavrayamadığı bu noktaya göre düzenlendiğini kaydeder.

İçeriği bakımından VII. *namat* insan nefsinin bedenden ayrı olarak ele alır, burada ayrıca nefisle varlığını sürdüren özsel mükemmelliklerle bedenin ölümünden sonra varlığını sürdürmeyecek bedensel yetkinlikler arasındaki farka özellikle vurgu yapılır. Başka deyişle bu *namat*ın odağı akli "mükemmelliktir." Akli mükemmellik ise hem bir erek için, yani ahlaki ve doğru eylemler için araç olabilir, hem de salt kendisi için arzulanan bir erek olabilir ki bu ikincisinin en eksiksiz biçimi insanı takdis eden temâşada bulunur. Son üç *namat*, uygun ereğe ve mükemmelleşmeye ulaşmak için bir araç olarak kullanılabilecek doğru eylemler ve ahlaki, dini hareket veya eylemler hakkındadır. Salt kendisi için arzu edilen bir erek olabilecek akli mükemmelliğin aksine bu ahlaki "hareketler" insan olarak sahip olduğumuz uygun ereğimiz, yani mutluluk için bir araçtır yalnızca. Şu hâlde son dört *namat*, III.7 numaralı *namatta* yer alan daha önceki psikoloji tartışmasının düzenlenme yapısıyla tam bir koşutluk sergiler. Tek fark, tartışmanın burada artık metafiziksel ve meta-etik düzeyinde ilerlemesidir; akli algılama izahının ardından ahlaki hareket veya eylem izahı gelir, çünkü birincisi ikincisinden daha yücedir ve dolayısıyla ona önseldir.

Şayet Tûsî haklıysa *İşârât*, birçoklarının düşündüğü gibi dinsiz bir kitap olmak bir yana gayet dini bir eserdir. Zira eylem kuramına ve meta-etığe geçiş *İşârât*'ın son bölümlerinde yer alan uygulamalı etik için felsefi zemini sunar. Dahası burada açıklanan etik töreler tam da İslâm'ın beş direğidir; *Şehadet*, beş vakit namaz, zekât, oruç ve hac. Ayrıca Tûsî'ye bakılırsa, bu son *namat*larda İbn Sînâ mistiğin ya da irfanla bilen makamları (*makâmâtü'l-ârif*) gibi diğer geleneksel İslami uygulamaların anlaşılması için metafiziksel veya doğallaştırılmış bir çerçeve sunar. İslâm'ın, doğru

inanç karşısında doğru eylemi önceleme bağlamında Hıristiyanlıktan çok Yahudiliğe benzediği düşünülürse, *İşârât*'ın -en azından Tûsî'nin *İşârât* okumasına göre- İslam'ın hukuki/fıkhi uygulamalarını teyit etmesi onu İslam'daki felsefi teoloji geleneğinde önemli bir eser yapmış olabilir.

KAYNAKÇA

Bertolacci, Amos. 2002. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Şifā': A Milestone of Western Metaphysical Thought*. Leiden & Boston: Brill.

Dabashi, Hamid. 1996. "Khawājah Nasīr al- Dīn al- Tūsī: The Philosopher/ Vizier and the Intellectual Climate of His Times." *History of Islamic Philosophy*, ed. S. H. Nasr ve O. Leaman. Londra: Routledge, 527-584.

Daiber, Hans ve F. Jamil Ragep. 2000. "Al- Tūsī, Nasīr al- Dīn." *The Encyclopaedia of Islam*, C. 10. Yeni edisyon, Leiden & Boston: Brill, 746-752.

Endress, Gerhard. 2006. "Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East." *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. J. E. Montgomery. Leuven: Peeters, 371-422.

Langermann, Tzvi. 2012. "Nasīr al- Dīn al- Tūsī's Exposition of *mayl*." *Medieval Arabic Thought: Essays in Honour of Fritz Zimmermann*, ed. R. Hansberger, M. Afifi al-Akiti ve C. Burnett. Londra: Warburg Institute; Torino: Nino Aragno Editore, 87-97.

Mas'ūdī, Sharaf al- Dīn al. 2016. *Al- Mabāhith wa- l- Shukūk 'alā l- Ishārāt*. Shiha-deh, *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al- Dīn al- Mas'ūdī's Commentary on the Ishārāt*.

Mayer, Toby. 2001. "Ibn Sīnā's 'Burhān al- Siddīqīn'." *Journal of Islamic Studies* 12: 18-39.

Mayer, Toby. 2003. "Fahr ad- Dīn ar- Rāzī's Critique of Ibn Sīnā's Argument for the Unity of God in the *Isārāt*, and Nasīr ad- Dīn al- Tūsī's Defence." *Before and after Avicenna*, ed. D. C. Reisman. Leiden & Boston: Brill, 199-218.

Mayer, Toby. 2007. "Avicenna against Time Beginning: The Debate between the Commentators on the *Ishārāt*." *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception*, ed. P. Adamson. Londra: Warburg Institute; Torino: Nino Aragno Editore, 125-149.

Mayer, Toby. 2012. "The Absurdities of Infinite Time: Shahrastānī's Critique of Ibn Sīnā and Tūsī's Defence." *Medieval Arabic Thought: Essays in Honour of Fritz Zimmermann*, ed. R. Hansberger, M. Afifi al-Akiti ve C. Burnett. Londra: Warburg Institute; Torino: Nino Aragno Editore, 105-134.

McGinnis, Jon. 2010. *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press.

McGinnis, Jon. 2013. "Pointers, Guides, Founts and Gifts: The Reception of Avicennan Physics in the East." *Oriens* 41: 433-456.

Puig Montada, Josep. 2011. "El pensamiento en Irán después de Avicena: El ejemplo de Nasir al- Dīn al- Tūsī." *Revista Española de Filosofía Medieval* 18: 23-36.

Sayılı, Aydın. 1988. *The Observatory in Islam*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Spallino, Patrizia. 2008. "Dall'uno non procede che uno': Lininterpretazione islamica della produzione dell'essere nelle 'Rasā'il' di Qūnawī e Tūsī." *Cosmogonie e cosmologie nel medioevo: Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.E.P.M.) Catania, 22- 24 settembre 2006*, ed. C. Martello, C. Militello ve A. Vellas. Louvain-la- Neuve: Brepols, 425-443.

Thom, Paul. 2012. "Necessity- and Possibility- Syllogisms in Avicenna and Tūsī." *Insolubles and Consequences: Essays in Honour of Stephen Read*, ed. C. Dutilh Novaes ve O. Hjortland. Milton Keynes: College Publications, 239-248.

Treiger, Alexander. 2012. "Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (*taṣkik al- wuḡūd, analogia entis*) and Its Greek and Arabic Sources." *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor Dimitri Gutas*, ed. F. Opwis ve D. C. Reisman. Leiden & Boston: Brill, 327-363.

Tūsī, Nasīruddīn el-. 1957-60. "Hallū müşkilâtī'l-İşârât." *El-İşârât ve't-tenbihât me'a şerhi Nasīruddīn Tūsī*, ed. S. Dünyâ. Kahire: Dâru'l-Me'ârif.

Tūsī, Nasīruddīn el-. 1958-59. "Hallū müşkilâtī'l-İşârât." *El-İşârât ve't-tenbihât me'a-ş-şerhi li'l-muhakkık Nasīruddīn Muhammed ibn Muhammed ibni'l-Hasan et-Tūsī ve-ş-şerh li'l-'allāme Kutbiddīn Muhammed ibn Muhammed ibn Ebi Ca'fer er-Râzi*. Tahran: Matba'atü'l-Haydarî.

Tūsī, Nasīruddīn el-. 1982. *Ahlâk-ı Muhteşemi*. Tahran: Müessese-yi İntişârât ve Çâp-i Dânişgâh-i [sic. (Tahran).]

Tūsī, Nasīruddīn el-. 1984. "Telhîsü'l-muhassal." *Muhassalü efkârī'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ehhîrîn*, ed. T. 'A. Sa'd. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

Tūsī, Nasīruddīn el-. 1984-85a. "Hallū müşkilâtī'l-İşârât." *Şerhayi'l-İşârât li'l-hâce Nasīruddīn et-Tūsī ve li'l-imâm Fabriiddīn er-Râzi*. Kum: Mektebe Ayetü'llah el-'Azmi el-Mer'aşı en-Necefi.

Tūsī, Nasīruddīn el-. 1984-85b. *Müsâri'u'l-müsâri'*, ed. H. el-Mü'izzî. Kum: Mektebe Ayetü'llah el-'Azmi el-Mer'aşı.

Tūsī, Nasīruddīn el-. 1985. *Müntahab-i Ahlâk-i Nâsiri*, ed. D. Hüma'î. Tahran: Müessese-yi Neşr-i Hüma.

Tūsī, Nasīruddīn el-. 1986-87. *Tecridü'l-i'tikâd*, ed. M. H. el-Celâli. Kum: Merkez-i Neşr.

Tūsī, Nasīruddīn el-. 2014. "Hallū müşkilâtī'l-İşârât." *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, ed. Hasanzâde Âmolî. Kum. Bostân-i Kitâb.

Tūsī, Nasir al- Dīn al- . 1964. *The Nasirean Ethics*, çev. G. M. Wickens. Londra: George Allen & Unwin.

Tūsī, Nasīr al- Dīn al-. 1992. *Majmū'ah- i az risā'il- i Khwājah Nasīr al- Dīn Muhammad Tūsī*, ed. M. T. Mudarris- Radawī, çev. P. Morewedge. New York: SSIPS. *Risālah- i andar qismat- i mavjūdāt* (Treatise on Division of Existents,) *Risālah- i dar jabr va qadar* (Treatise on Determinism and Destiny) ve *Risālah- i ithbāt- i vājib* (Treatise on the Proof of a Necessary Being.)

Tūsī, Nasīr al- Dīn al- . 1999. *Sayr wa- l- sulūk. Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar*, ed. ve çev. J. H. Badakhchan. New York: I.B. Tauris.

Tūsī, Nasīr al- Dīn al- . 2005. *Rawdat al- taslīm yā tasawwūrāt. The Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought*, ed. J. H. Badakhchani. New York: I.B. Tauris.

Wisnovsky, Robert. 2003. *Avicenna's Metaphysics in Context*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

BÖLÜM XVI

KÂTİBÎ, TAHTÂNÎ VE ŞEMSİYYE

TONY STREET

Er-Risâletü's-şemsiyye fi'l-kavâ'idî'l-mantıkıyye (Şemseddin İçin Yazılmış ve Mantık Kuralları Hakkındaki Risale) -kısaca Şemsiyye- oldukça dikkat çekici bir kitaptır.⁸² Kitap, tüm devirlerin en çok okunan mantık kitaplarından biridir. 1262'den biraz sonraları Necmeddin el-Kâtibî (öl. 675/1277) tarafından yazılmış ve hemen meşhur olmuştur, hatta şöhreti günümüze kadar devam etmiştir. Medreselerde yaygın olarak, daha özel söylenirse Mısır'dan Hindistan'a doğru bir yay çizersek bu yayın içindeki tüm Müslüman ülkelerde okutulmuştur. O kadar meşhur olmuştur ki İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât* eserinin (genellikle Tûsî'nin *Hallü müşkilâti'l-İşârât* ile okunan bu eserin) mantık bölümünün yerini almıştır;⁸³ öyle ki 1400'den sonra istinsah edilen *İşârât* ve *Hall* nüshalarının çoğunda artık mantık bölümü istinsah edilmemiştir. Nihayetinde, aşağıda göreceğimiz üzere, mantık uzmanları bile Şemsiyye mantığına İbn Sînâ'nın mantığı olarak bakmaya başlamıştır.

Şemsiyye yoğun bir metindir, İngilizce çevirisi yalnızca on iki bin kelime tutar. Metin dil felsefesinin çeşitli veçheleriyle ve kipsel tasımla uğraşır. Şemsiyye, kısalığına rağmen birçok değişik konuyu ele alır. Geçmişte çok az insan onu bir hoca olmadan kendi başına okurdu ve kimse bu metni bir şerhi olmadan okumayı akıllıca bulmazdı. Şemsiyye'nin genellikle beraber okunduğu şerhi Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî'nin (öl. 766/1365) 1329'da kaleme aldığı *Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantıkıyye fi şerhi'r-risâleti's-şemsiyye* (Şemsiyye Risalesindeki Mantık Kurallarının Tabirî)

82 Benim kullandığım Şemsiyye metni Tahtânî'nin *Tabirî*'inde (1948) bulunuyor.

83 Tûsî, *Hall*; bu edisyonu British Library Or. 10901 numaralı nüshayla karşılaştırdım.

adlı şerhtir. *Tabrîr* de başlı başına bir klasiktir; kendisi de bir *Şemsiyye* şerhi olan bu metin üzerine yazılan şerhler bizzat *Şemsiyye*'ye yazılanlardan fazladır (Wisnovsky 2004, 163-165). *Şemsiyye* ve Tahtânî'nin şerhi mantık eğitiminin düzeyini gösterir; yüzyıllar boyunca birçok Müslüman âlim eğitimleri sırasında mantık öğrenmeyi candan arzulamışlardır.

Şemsiyye bir ders kitabıyken *Tabrîr* bir şerhtir ve her iki metin de Moğolların 1258'deki Bağdat yağmasından sonra yazılmıştır. Bence, Bağdat'ın düşüşünden sonra yazılan kitaplara yönelik önyargı sonunda terk edilmiştir; bu yüzden, söz konusu önyargının bir türevi olan şerhlere karşı önyargı da terk edilmiştir. Öte yandan, ders kitaplarının gerçek mevkii söz konusu olduğunda yargılarımız hâlâ ıslah olmadı. Ortada, bu metinlere mutlaka ikincil veya hiç de ilginç olmayan metinler olarak bakmamızı gerektirecek bir şey yok -zira bu bakış, Kâtibî'nin Merâğa'sında başarılan işlerden birçoğunu değerlendirmede tehlikeli bir varsayım olurdu. Ayrıca ders kitabı yazımının yaygınlaşmasını geleneğin çöküşte olduğuna yormamız da gerekmez. *Şemsiyye*'nin klasik olmasının nedeni bu metnin, birçok karışıklık ve yenilenmeden geçerek bir disiplin halinde ancak on üçüncü yüzyılın üçüncü çeyreğinde billurlaşan mantıktaki girift buluşları öğrencilere tanıtmak için son derece uygun olmasıdır.

Aşağıda Kâtibî ve onun çalışma koşulları hakkında birkaç kelam edeceğim; Tahtânî hakkındaysa daha az konuşacağım. Ardından *Şemsiyye*, onun yapısı, içeriği ve kısmen şekillendirdiği geniş tasarı hakkında kafa yoracağım. Üçüncü bölümde Kâtibî'nin mantık kanıtlarından ikisini ele alacağım. Sonra, daha eski tartışmaların Kâtibî'yi *Şemsiyye*'de gördüklerimizi yazmaya nasıl doğrudan yönlendirdiğini göstermek için metnin kısa ama gayet önemli bir bölümüne (metindeki 120 *lemma*dan üçüne) odaklanacağım. Eserin yapısını aydınlatmak için bu makalenin başından sonuna kadar Tahtânî şerhindeki malzemedan yararlanacağım. Sonuç olarak da Kâtibî'nin ölümünden sonraki yüzyıllarda *Şemsiyye*'nin ve onun mantık öğretisinin serüvenine bakacağım.

Bu makalenin iki eki olacak. İlki *Şemsiyye*'nin müfredatı tablosudur. İkincisi ise *Şemsiyye*'nin Arapça metniyle İngilizce çevirisi arasında gezinmeye yardım edecek bir dizin tablosu ve benim lemmalara verdiğim numaralardır.⁸⁴

84 Bu tablo İngilizce edisyonlarla ve onlardaki paragraflandırma ile ilgili olduğu için bölümün sonuna eklemelik. (çev.)

KÂTİBÎ VE MERÂGA TASARISI

Şemsiyye'nin yazarı Necmeddin el-Kâtibî (Farsça'da "Debîrân") el-Kazvinî, on üçüncü yüzyılın ilk döneminde Kazvin'de doğdu. Burada, bir teolog ve filozof olan Esîruddin el-Ebherî'den (öl. 663/1265) ders aldı (Ebherî'nin mantığı hâlâ hakkıyla incelenmemiştir).⁸⁵ Bir elyazma-sında bulunan kanıta göre Kâtibî 1228 ve 1229'da Ebherî'nin metnini bizzat kendisinden okuyordu (Eichner 2012, 130). Ebherî, aralarında Nasîruddin et-Tûsî'nin⁸⁶ (öl. 672/1274) de bulunduğu başka âlimlere de ders vermiştir. Ebherî, Kâtibî ve Tûsî on üçüncü yüzyılın kesinlikle önde gelen mantıkçıları arasındaydılar. Onların mantığa bağlılıklarının güzergahı özellikle ilginçtir. Ebherî yazdıklarının büyük kısmında sadık bir İbn Sînâcı izlenimi yaratır; gerçi belirli bir noktada, özellikle *Tenzîlül'efkâr*'da⁸⁷ (*Fikirlerin İndirilmesi*) mantık için yeni yollar keşfetmeye başlar. Bunun aksine Tûsî, İbn Sînâ mantığına bağlılığında değişmeden kalır ve Ebherî'nin ölümünden sonra saygılı ama uzlaşmaz bir *Tenzil* eleştirisi yazar. Kâtibî'nin, *İşârât*'ı kesin olarak Ebherî'den okumasına ve İbn Sînâ'nın görüşleri lehinde ve aleyhindeki delil getirmeleri anlamasına rağmen İbn Sînâ mantığını savunmakla ilgilendiğini gösteren bir işaret yoktur. Aşağıdaki "Önermenin Öznesi" adlı bölümde onun *Tenzil*'in lehinde ve aleyhindeki delil getirmelerden, en azından bir kısmından haberdar edildiği açıklığa kavuşacak.

Kâtibî'nin diğer mantık kitapları arasında 1265'ten sonra yazılmış *Câmi'u'd-dekâik*⁸⁸ (*İncelikleri Toplayan Kitap*), Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) *Mûlahhas*'ı üzerine yazılmış bir şerh, Eyyûbî kadısı Efdalüddin Hûnecî'nin (öl. 646/1248) bir mantık metni olan *Keşfü'l-esrâr*'ına⁸⁹ (*Sırların Açılması*) yazılmış şerh bulunmaktadır. *Keşf* muhtemelen 1220'ler gibi erken bir tarihte yazılmıştır. Kâtibî bu metni öğrencilerine okutmuştur ve metin onun birçok konuda İbn Sînâcı olmayan görüşleri benimsemesine yol açmıştır (aşağıda "Şemsiyye Metni" ve "Önermenin Öznesi" adlı

85 Thom (2010) Ebherî'nin nasıl seçkin bir mantıkçı olduğunu gösteriyor.

86 Şöyle ki Tûsî *el-İşârât ve't-tenbihât*'ı Ebherî'den okumuştur; Endress 2006, 411.

87 Metin Tûsî'nin *Ta'dilül-mi'yâr fi nakdi tenzîlî'l-efkâr* adlı eleştirisiyle birlikte yayımlanmıştır; Tûsî, *Ta'dil*.

88 *Câmi'u'd-dekâik*; British Library Or. 11201 numaralı yazmaya başvurdum.

89 Khûnâjî, *Kashf*. Editörün giriş yazısı burada tartışılan her konu için gayet yararlıdır.

bölgümlere bk). O, aynı zamanda mantık hakkında birçok küçük eser de kaleme almıştır, bunlar arasında özel konular hakkındaki önemli risaleler bulunur (Pourjavady ve Schmidtke 2006, 211-220).

Kâtibî İslam tarihindeki en büyük siyasal olaylardan birinin, yani Moğol istilasının gerçekleştiği dönemde yaşadı. Bağdat'ın 1258'deki düşüşünün hemen ardından İlhanlılar Nasıruddin et-Tûsî'ye yeni başkentleri olan Merâğa'da astronomik gözlemlerin yapılacağı bir gözlemevi kurma görevini verdiler. Belki de o dönemlerde Tûsî, Kâtibî'yle bir dersliği paylaşıyordu. Her halükârda Tûsî Kâtibî'den bir şekilde haberdar olmuştur; zira Tûsî 1259'de dört âlimi gözlemevinde kendisine yardım etmeleri için davet etmişti ki bunlardan biri Kâtibî'dir (Sayılı 1960, 205; Schmidtke 1991, 15-16). Gözlemevinin kuruluşunun ardından Ebherî de burada çalışmış ama görünüşe göre ölümünden önce buradan ayrılmıştır.

Şemsiyye İlhanlı veziri Şemseddin el-Cüveynî'ye ithaf edildiğine göre bu metin Şemseddin'in iktidara geldiği 1262'den sonra yazılmış veya gözden geçirilmiştir. Yine bu duruma göre metin Merâğa'da yazılmış olmalıdır. Merâğa gözlemevinin serpiildiği dönem birçok açıdan kendine özgü bir dönemdir. Sünnî fıkıh âlimleri Müslüman olmayan yöneticilerin iktidarı altında ayrıcalıklı konumlarını kaybetmişler ve fen bilimlerinde uzman olanların -vaktiyle ancak özel hamilerce madden desteklenen ilgileri teşvik edilmiştir. Vakıf gelirleri gözlemevindeki araştırma faaliyetlerini ve eğitimi desteklemeye yönlendirilmiştir (Madelung 2000, 1; Sayılı 1960, 207). Toplumsal beklentilerin ve fon düzenlemelerinin değiştiği bu ortamda İslami olmayan bilimlerin uzmanları kendi bilim dallarında giriş mahiyetindeki ders kitapları yazma ihtiyacıyla karşı karşıya kaldılar. Bu ders kitapları İslami bilimlerdeki ve *edeb* için yazılan giriş mahiyetindeki ders kitaplarıyla bir şekilde koşutluk gösterir. *Şemsiyye* işte böyle bir metindir; mantığın hızla değişen mevzuu hakkında daha sonra gelen tartışmalar için zamana uygun bir giriş.

Merâğa Kâtibî'nin eserinin entelektüel bağlamını oluşturur. Modern araştırmacılar Merâğa'da çalışmanın ne demek olduğunu değerlendirirken eskiden Merâğa'nın Copernicus astronomisi üzerindeki etkisine odaklanıyorlardı, ardından 1960'larda bir "Merâğa Okulu"ndan bahis açıldı ve biraz daha sonraları Merâğalı olmayan halef ve selefleri de kapsayacak denli geniş bir "Merâğa Devrimi" konuşulur oldu (Saliba 1991). Daha

yakın dönemlerde Eichner, Merâğa devrimi fikrini post-İbn Sînâcî felsefi ve teolojik geleneklerin gelişimini etkileyecek bir hareket olarak iyice genişletti (Eichner 2009, x). Ben de sözü edilen fikri daha da genişletmek; mantıkta bir Merâğa okulundan ve bu konuda bir Merâğa devriminden söz edecek denli genişletmek istiyorum. Ancak bu ifade, Merâğa mantıkçılarının kendi mevzularındaki sorunların çözümünde hemfikir oldukları anlamına gelmez; mesela Tûsî ve Kâtibî önemli konularda derinden farklı düşünürler. Ancak bu âlimler bir araya gelmek suretiyle, mantıkçıların bu mantık girişiminden pay almadan önce mutlaka okumaları gereken bir kitaplar kanonu belirleyebilmiştir. Merâğa mantık kanonu nihayetinde İbn Sînâ eserlerine dayanır. Ancak Kant bizim için ne kadar eskiyse İbn Sînâ da bu âlimler için o kadar eskidir. Ayrıca tartışılacak en acil konuları belirleyenler de Râzî ve Hûnecî'dir. Merâğa mantıkçılarının bir dizi ortak teknik terimleri, belirli sorunlara yönelik ortak duyarlılıkları ve bu sorunların olası çözümlerini değerlendirmede ortak yolları vardır. Nihayet onlarda, Merâğa çevresindeki âlimlerin çalıştığı farklı alanlarda kazanılan başarıdan doğan bir özgüven vardır -ki belki de en önemli nokta burasıdır- ayrıca öğreti ve biçime yönelik geleneksel beklentilerden azade olmuş kitapların üretilmesine katkıda bulunacak bir kendine inanma vardır.

Merâğa gözlemevinin kuruluşundan biraz sonraları Kâtibî her ikisi de meşhur birer âlim olacak Allame el-Hillî (öl. 726/1325) ve Kutbüddin eş-Şirâzî'ye (öl. 710/1311) ders okuttu. Bu ikisi Tûsî'den de ders almıştı ve dolayısıyla iki ayrı insandan mevzuun nasıl geliştirilebileceğine dair iki farklı yolda mantık düzeni öğrenmişlerdi. Kâtibî ölümünden kısa süre öncesine kadar, yani Kutbüddin'le birlikte Nişâbur yakınındaki Cüveyn'de bir okul kurmak üzere Merâğa'ı terk etmiş olabileceği tarihe kadar burayla bağlantı halinde kaldı ve muhtemelen Cüveyn'de vefat etti.⁹⁰

Şirâzî ve Hillî'nin ikisinin de Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî'nin (öl. 766/1365) eğitiminde emeği geçmiştir (Schmidtke 1991, 39; Walbridge 1992, 172). Tahtânî daha sonraları batıya seyahat edip Şam'da ölen İranlı bir âlimdir. Onun *Şemsîyye* şerhi 1329'da yani Merâğa gözlemevinin artık üzerinde yeller esen bir harabeden ibaret olduğu dönemde tamamlanmıştır (Âğâ Bozorg 1983-1986, 3/388 no. 1395). Şerh, bir ihtilafın tarihi zemininin sunulması, mantıksal tanımlamaların açılması ve Kâtibî'nin

90 Al- Rahim'in yakında yayımlanacak *The Creation of Philosophical Tradition* adlı kitabından (aşağıdaki Teşekkür bölümüne bk;) Schmidtke 1991, 17; Walbridge 1992, 12.

bazı çıkarımlarının reddedilmesi veya dönüştürülmesinden meydana gelir (tüm bu noktalar aşağıda, özellikle 16.4. bölümde örneklendirilecek). Tahtânî şerhini incelemek *Şemsiyye*'nin neden bilgili bir hocayla okunması gerektiğine dair ipucu verir.

ŞEMSIYYE METNİ

Bu bölümde, *Şemsiyye* metnine giriş mahiyetinde iki alt bölüm sunuyorum. İlkinde *Şemsiyye*'nin yapısını, üslubunu ve içeriğini İbn Sînâ'nın *İşârât*'ıyla geniş bir açıdan karşılaştıracam, çünkü *İşârât* son tahlilde *Şemsiyye*'nin atasıdır. İkincisinde *Şemsiyye*'nin, mantığı Aristotelesçi bir bilim olarak sunma şeklindeki on üçüncü yüzyıl tasarısıyla nasıl bağlantılı olduğuna bakacağım.

Şemsiyye ve İşârât

İslam kültürünün büyük ders metinlerinin kendine özgü niteliğinden biri olarak *Şemsiyye* bazı noktalarda neredeyse ezberlenecek yapıdadır. Metin muhtemelen bizzat Kâtibî tarafından kabaca 120 lemmaya ayrılmıştır ve bunlar da öncesinde bir giriş bulunan dört incelemeye ayrılır: 1) “Müfret Terimler Üzerine”, 2) “Önergeler ve Geçerlilikleri Üzerine”, 3) “Tasım Üzerine”, 4) tanıtılamayla ve sofistlik safsatalarla uğraşan sonuç bölümü. *Şemsiyye*'nin kısalığı ve şerh aracılığıyla açılmaya muhtaç olması okuru bu metni (İbn Teymiyye'nin adlandırdığı üzere) “filozofların Kuranı”yla, yani *İşârât*'la kıyaslamaya zorlamıştır.

Bununla beraber iki eserin içeriğine şöyle bir bakınca yapı bakımından epey farklı göründükleri ortaya çıkar. Aslında *İşârât*'ın yapısı Fahreddin er-Râzî'den beri şiddetle tartışılıyordu, zira Râzî *Lübâbü'l-İşârât*'ında (*İşârât*'ın Özü) *İşârât* metnini nispeten yeniden yapılandırmıştı; *Lübâb*, *Şemsiyye* gibi düzenlenmiş bir metinde görünür olan ve burada devam eden tartışmayı haber verir. Râzî *İşârât*'ın 1. ve 2. *nehic*lerini (sırasıyla, giriş mahiyetindeki bazı değiniler ve beş müfret lafız üzerine) tek bir bölüm olarak birleştirmiş, 3. *nehici* (önergelerle ilişkili giriş mahiyetinde değiniler) bağımsız bir bölüm olarak ele almış, 4. ve 5. *nehici* (sırasıyla, önermelerin maddesi ve kipleri hakkında; önermelerin çelişikler ve döndürülmesi hakkında) tek bir bölüm haline getirmiş, 6. *nehici* (tasım meselesi, yani önermelerin epistemik durumu hakkında) müstakil bir bölüm olarak

incelemiş, 7. ve 8. *nehic*leri (sırasıyla, tasım ve koşullu tasımlar hakkında) birleştirmiş, 9. ve 10. *nehic*leri (sırasıyla, tanıtlama ve safsata hakkında) bir bölüm haline getirmiştir. Başka deyişle Râzî, *İşârât*'ın bütünsel yapısını bozmadan kitabın 10 *nehic*ini 6'ya sıkıştırmıştır.

Lübâb'ın ışığıyla bakıldığında *Şemsiyye*, *İşârât*'a kıyasla ileri bir aşama gibi görünür. Öncelikle Kâtibî 3. *nehic*i önermenin biçimsel veçheleri hakkında bir inceleme olacak şekilde 4. ve 5. *nehic*lerle zaten birleştirir. İkinci olarak o, Tûsî'nin saptadığı ayrımı (Tûsî, *Hall*, 130), biçim ve madde arasındaki ayrımı *İşârât*'ın düzenlenmesinde bir rol oynayacak şekilde kullanır; Kâtibî maddeyle ilişkili tüm mülâhazaları birleştirir ve bu durum 6. *nehic*le 9. ve 10. *nehic*i birleştirmesine bir gerekçe sunar. Tahtânî yapının ardındaki mantığı şöyle özetler:

Metin 1: Kâtibî mantıkta bilinmesi gereken meseleleri bu düzenle sundu, yani disipline ona bağlı olanlar ve olmayanlarla başladı. Ona bağlı olanlar önsözü meydana getirir. Ona bağlı olmayanlar ise ya müfret terimlerle ilgili (ilk inceleme) ya da bileşiklerle ilgili soruşturmadır. Bileşiklerle ilgili soruşturma ise ya kendi başına araştırılmayanlarla (ikinci inceleme) ya da araştırılanlarla ilgilidir. Bunlar hakkındaki düşünüm ise ya salt biçime görelidir (üçüncü inceleme) ya da maddeye görelidir (sonuç) (Tahtânî, *Tahrîr* [1948], 4.4-8).

Şemsiyye'yi meydana getiren dört inceleme ve önsöz, kısaca, *İşârât*'ı meydana getiren on *nehic*in soyundan gelir. Dahası, bu düzyazının kolay hafızaya alınacak yapısı *İşârât*'ın sunum tarzını hatırlatmaktadır. Böylesi bir tarzın saiki, doğru öğretim araştırılan kanıtların ana hatlarını öğrencilere göstermekten ibaret olmalı, şeklindeki kanaattir.⁹¹

İçerik bakımından Kâtibî özünde İbn Sînâcı bir mantıkçıdır. O, İbn Sînâ'nın yüklemlilik/kategorik ve koşullu/hipotetik tasımlara karşıt olarak *iktirânî* ve *istisnâî* şeklindeki tasım ayrımını kabul eder (§89), bir önermeyi, onun kipini geçici olarak belirleyecek bir kip amili olmaksızın dik-kate alır (§69) ve İbn Sînâ'nın kipsellik soruşturması için öne sürdüğü tüm önerme koşullarını kabul eder (§§52-58) (bk. sırasıyla; Tûsî, *Hall*,

91 Gutas 1998, 307-311. Örnekler için aşağıdaki 16.3 numaralı bölüme bk. Bu karşılaştırmayı daha fazla ileri götürmek istemiyorum; ancak İbn Sînâ'nın aksine Kâtibî'nin bilgi aktarmama niyetinde olduğunu düşünmüyorum.

374, 307 vd., 264 vd). Öte yandan Kâtibî'nin İbn Sînâ'dan ayrıldığı nokta özellikle dikkate değerdir, çünkü o bu noktada her açıdan Hûnecî'yi takip eder. Her şeyden evvel Kâtibî, İbn Sînâ'nın kipsel tasımını yorumlama babında ana meseleyle uğraşırken, yani kabul ettiği tüm çıkarımların birbirleriyle nasıl uyumlu kılınacağı söz konusuyken önermeler için doğru koşulu belirlemede farklı bir koşul belirleme yöntemi benimser (bk. aşağıda 16.4 numaralı bölüm):

Metin 2: İki imkân önermesinin döndürme veya sonuç vermemeye ilişkili konumu bilinemezdir, çünkü onların döndürülmesini kanıtlamak için anılan tanıtılama bizzat olumsuz zorunlu önermenin döndürülmesine, ayrıca birinci şekilde mümkün küçük öncülle birlikte zorunlu büyük öncülün sonuç vermesine bağlıdır, oysa bunlardan hiçbiri doğrulanabilir yapıda değildir. Bu durumun nedeni ise imkân önermesinin döndürülmesinin olumlanmasına veya yadsınmasına zorlayacak herhangi bir delili bulmadaki başarısızlıktır (§80).⁹²

Mantığın mevzuunu belirleme (§§5, 6) (El- Rouayheb 2012) ve olumsuzlarda döndürmenin nasıl tanımlanacağı (§82) (bk. İbn Sînâ, *Kıyâs*, 93-94; krş. Hûnecî, *Keşf*, 147-148) gibi meseleleri içeren bu hususlar, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ında bulunamayacak ve onunla küçük farklılıklara işaret eden noktalar; ancak ortada bir de büyük bir fark vardır. Kâtibî *Şemsiyye*'nin 120 lemmasından 21'ini koşullu önermeler ve ayrık önermeler mantığının ana hatlarını çizmeye hasreder, bunu da söz konusu önermelerin vargılara nasıl etki ettiğini kabaca açıklamak suretiyle yapar. Düzen ve İbn Sînâ'dan ayrılma bakımından Kâtibî, Hûnecî'nin bu konudaki eserinin çizgisindedir tam olarak.⁹³

Bilim Olarak Mantık

Şemsiyye Aristotelesçi bilimin gereksinimlerinden doğan ve Merâga hareketindeki tüm bilim dallarını birleştirme dürtüsünün tipik bir

92 Street 2002, 2. Bölüm İbn Sînâ'nın kipsel tasımını yorumlama sorununu masaya yatırıyor; Hûnecî'nin yanıtı için bk. Hûnecî, *Keşf*, 136, 144 ve 9. Bölüm.

93 Burada aktarılanların özeti şöyledir; tanımlar §38, 39; türler, doğruluk koşulları, niceliği belirleme § 60-66; çelişikler § 72; döndürmeler § 81; olumsuzlamayla döndürme §86; bileşik önermelerin birbirlerini gerektirmesi § 87; tasımlar § 89, §§ 105-9, §§ 110, 111. Krş. Hûnecî, *Keşf*, 10. Bölüm. Bu yaklaşım tarzı kötü bir taklitçiliktir; bu öğretilerde başkaları muhtemelen Hûnecî'yi öncelemiştir..

örneğidir. Bu hamlenin en başarılı sonuçlarından biri, astronominin de üstünde bir bilim olarak gözlemesindeki tüm işleri aşan geometridir. *Şemsiyye*'nin özellikle girişinde (§§1-6) bu zemin *Şemsiyye*'deki mantık sunumu için esas alınmıştır. Burada mantığın yalnızca bir bilim olmakla kalmayıp (§§5, 6) ama ayrıca diğer bilimler için bir araç da olduğu söylenir (§3); bu yaklaşım İbn Sînâ yaklaşımının tekrarıdır (bu konu için bir klasik olan şu esere bk. Sabra 1980).

Mantığın bir bilim ve araç olarak görülmesinde arkalardan bir sorun baş gösterir. Şayet mantık hem bir bilim hem de araçsa, üstelik bütün bilimlerin ihtiyaç duyduğu bir araçsa bir bilim olarak mantık kendi kendine ihtiyaç duymaz mı? Bu durum, bir kısır döngüye yol açar. Aşağıda Tûsî'nin bu muhtemel sorunla nasıl yüzleştiğini görüyoruz.

Metin 3: Mantığın en önemli bölümü kişiye mutlaka tembih edilmesi gereken teknik terimlerden; hatırlatılması gereken ve diğer önermelere hazırlayacak birincil önermelerden; kuramsal soruşturmanın, hataya düşülmemesi gereken, ana hatlarından (geometrinin kendi tanıtlamalarında kullandıkları gibi) meydana gelir. Oysa bunlardan hiçbirinin mantığa ihtiyacı yoktur. Eğer bunlardan biri mantık kanonuna ihtiyaç duyarsa (ki bu nadiren olur) bu ihtiyaç ancak ilk türden [yani teknik terimler bakımından] olacaktır; o halde herhangi bir döngü söz konusu değildir (Tûsî, *Hall*, 118.8-22).

Kâtibî'nin, Tûsî'nin kısır döngü sorunundan kaçınma taktiğini sessizce benimsediği altı lemma giriş meselelerine ayrılmıştır; burada ayrıca giriş mahiyetindeki başka değiniler de yer alır. Tâhtânî bu meseleleri açar. Onun yorumları mantıkla uğraşmanın -bir bilim olarak- nasıl tasarlandığını açıklar:

Metin 4: Bu önsöz niteliğindeki malzemeyle mantığa başlamanın neye bağlı olduğunu gösterme kastedilmiştir. Mantığa başlamak ya bu bilimi tasavvur etmeyle başlar, çünkü bilime başlayan kişi ilk başta bilimi tasavvur etmezse ardından mutlak olarak bilinmeyi aramış olacaktır ki bu, zihinleri mutlak olarak bilinmeyene yönlendirmenin imkansızlığından dolayı kavranamazdır.

Mantiğa başlamak ya da mantığa yönelik ihtiyacın açıklanmasına bağlıdır, çünkü bu bilimin ereksel nedeni veya amacı bilinmezse onunla uğraşmak yararsız olacaktır.

Mantiğa başlamak ya da onun mevzuunun belirlenmesine bağlıdır, çünkü bilimler yekdiğerlerinden mevzularına göre ayrılır. Fıkıh mesela, fıkıh usulünden mevzuu aracılığıyla ayrılır (zira fikhın mevzuu, insanların yükümlü oldukları eylemleri meşru-gayri meşru, uygun-uygun olmayan şeklinde denetlemekken fıkıh usulü fikhi nitelikler sergileyen geleneksel kanıtları soruşturur). İlkinin bir mevzuu ve ikincinin bir başka mevzuu olduğundan bu ikisi iki ayrı bilim meydana getirirler ve birbirlerinden ayrışırlar. Bir bilime başlayan kişi bu bilimin mevzuunun ne olduğunu anlamamışsa bu kişi öğrenmeyi arzuladığı bilimi ayırt edemeyecek ve çalışmasında kavrayışlı olamayacaktır (Tahtânî, *Tabrîr* [1948], 4-6).

Mantık kendi tarifi altında tasavvur edilmelidir; zira o “riayet edildiğinde zihinlerimizi düşünmedeki hatalardan koruyan, kanon mahiyetindeki bir alettir (§3); onun bu araçsal yapısı kendisine bu yapıdan türemiş bir ereksel neden -yani diğer bilimlerde de doğru düşünmede yardımcı olma- verir. Bir bilim olarak mantığın yine de kendi mevzuu vardır:

Metin 5: Mantığın mevzuu bilinen tasavvurlar ve onamalardır (*tasdik*), çünkü mantıkçı bunları bilinmeyen bir tasavvura veya onamaya götördükleri için inceler. Mantıkçı bu tasavvurları ayrıca, bunlar kendilerine bağlı olan tasavvurlara götürdüğü için de inceler, tıpkı onların tümel, tikel, özsel, ilineksel, cins ve ayırım olmaları üzerinden incelenmesi gibi. Yine o bu onamaları, bunlar kendilerine bağlı onamalara götördükleri için de inceler; bunlar ister birinci dereceden olsun (onların önerme, bir önermenin döndürülmesi ve bir önermenin çelişği olmaları durumunda olduğu gibi) ister ikinci dereceden olsun (onların özne ve yüklem olmaları durumunda olduğu gibi).

Tasavvura götürenin açıklayıcı söz şeklinde ve onamaya götürenin kanıtlama şeklinde adlandırılması adet olmuştur (§§5, 6).

Mantıkta tasavvurların ve onamaların özsel özgüllükleri (yani zorunlu olup kurucu olmayan hususiyetleri) incelenir, çünkü bunlar da başka tasavvurlara ve onamalara ulaştıracaktır. Aşağıdaki bölümde, *Şemsiyye*'de yürütülen iki soruşturma örneğini inceleyeceğim.

MÜKEMMELLİK SÖZ KONUSU OLMAKSIZIN KANITLAR

Şemsiyye, mantığı, tüm çıkarımları ilk ilkelerden türeten bir bilim olarak sunar. Kâtibî'nin *Şemsiyye*'deki asıl ilgisi olan kipsel tasımdan alınma iki kanıt kısaca inceleyeceğim. Kipsel tasımda geçerli olacak sonuçlara ulaşmadaki zorluklar tasımların -büyük ölçüde- kendileri sayesinde kanıtlandığı döndürmeler için getirilen kanıtlarda bulunur. Mesela, Kâtibî'nin ifadesine göre "Hiçbir A asla B değildir" önermesinin döndürülmesinin "Hiçbir B asla A değildir" önermesi olduğunun kanıtlanması sayesinde (§75), bu elde edilen kanıt "Her C daima B'dir" ve "Hiçbir A asla B değildir" öncüllerinden "Hiçbir C asla A değildir" sonucunun çıkacağını göstermek için kullanılır (§93). Bu kanıt, yukarıda sunulan Metin 5 üzerinden görüleceği üzere, *onamalar kendilerine bağlı onamalara götürdüğüne göre, [bu örnekte] birinci dereceden (yani bir önermenin döndürülmesi durumunda söz konusu olduğu gibi birinci dereceden) onamalara götürdüğüne göre tasavvurların ve onamaların bir incelemesidir.*

Bu kanıtları inceleyerek eserin durumunu; öğrenci *Şemsiyye*'yle ilgilenmeye başladığında üstesinden gelmek zorunda olduğu bu durumu göstermek istiyorum. Ayrıca Kâtibî'nin sahip olduğu ve bu kanıtlarda işlettiği bir anlayışa, yani onun bu kanıtlardan bazılarını kendinden açık (*beyyinün bi-zâtihî*) şeklinde gönderme yapışına dikkat çekmek istiyorum. Zira sözü edilen kanıtlara İbn Sînâ ve Aristoteles'in kullandığı mükemmellik ifadesi yerine Kâtibî bu adı verir (Wisnovsky 2010, 259, 264). Burada yine Kâtibî'nin, mantığı bir bilim olarak sunmak için peşinde olduğu tasarıyı nasıl uyguladığına dikkat çekmeden geçemeyeceğim.

Bir önermenin döndürülmesi şöyle tanımlanır:

Metin 6: Sabit terimlerle döndürme (*el-'aksü'l-müstevî*), önermenin ilk parçasının ikinci parçası ve ikinci parçası-

nın birinci parçası kılınmasından ibarettir; bu döndürmede döndürülmüş önermenin doğruluğu ve niteliği aynıyla kalır (§73).

Döndürmeler için sunulan kanıtlar üç türdür (bk. §79), ancak en yaygın yöntem “İbn Sînâ’yı tatmin eden kanıt”ı kullanma yoludur, bu kanıt yöntemini önce Aleksandros kullanmış daha sonra Fârâbî benimsemiştir. Kanıtların ilki şöyledir:

Metin 7: Olumsuz mutlak zorunluluk önermelerinin ve mutlak daimî E tipi önermelerin⁹⁴ her ikisi de tümel daimî E tipi önermeye döndürülür. Çünkü “Hiçbir C, B değildir” zorunlu veya daimî olarak doğruysa o halde “Hiçbir B daimî olarak C değildir” önermesi de doğrudur; aksi taktirde, “Bazı B’ler C’dir” önermesi asli önermeyle birlikte, zorunlu önermelerde “Bazı B’ler zorunlu olarak B değildir” ve daimî önermelerde “Bazı B’ler daimi olarak B değildir” sonucunu verecektir ki bu da saçmadır (§75).

Bu döndürmelerden biri için (yani daimî E tipi önermeler için) getirilen kanıtı biraz daha açıkça göstereceğim. Çelişiklerin daha önce (§69) tanımlandığını akılda tutarak:

1. Hiçbir C hiçbir zaman B değildir (döndürülecek)
2. Değil; (Hiçbir B hiçbir zaman C değildir) (varsayım)
3. Bazı B’ler en azından bazen C’dir (=2)
4. Bazı B’ler asla B değildir (3, 1; Ferio AXA, saçma)

Dolayısıyla saçma sonucunu veren asli varsayım, yani 2. adımdaki varsayım reddedilmelidir; böylece “Hiçbir C hiçbir zaman B değildir” önermesinin “Hiçbir B hiçbir zaman C değildir” önermesine döndürüldüğünü biliyoruz. Şimdi 4. adıma giden sürece bakalım, tasım şöyledir; “Bazı B’ler en azından bazen C’dir,” “Hiçbir C hiçbir zaman B değildir” o halde “bazı B’ler asla B değildir.” Bu tasım kendinden açık olarak alınır. Bunu üç terimle düşünmek kolaydır:

94 Kâtibî’nin önerme türleri listesini bir kenara bırakıyorum; okur bunun için Resher’a (1974) ve (Arapça terimler için) şuraya başvurabilir; Street 2000. Kâtibî’nin örnekleri (§ 52): “Hiçbir insanın taş olması mümkün değildir” (mutlak zorunlu E tipi önerme) ve “Hiçbir insan hiçbir zaman bir taş değildir” (mutlak daimî E tipi önerme).

Ferio AXA

1. Bazı C'ler en azından bazen B'dir (öncül)
2. Hiçbir B asla A değildir (öncül)
3. Bazı C'ler asla A değildir (vargı)

Meseleyi dışsalıcı (zihin dışında karşılığı olan) önermelere yönelik bazı okumalar üzerinden (bk. aşağıda 16.4 numaralı bölümde aktaracağım Metin 12) biraz daha açarsak, şöyle bir durum elde ederiz; “En azından bazen C olan en azından bazen B'dir” ve “En azından bazen B olan asla A değildir” o halde “En azından bazen C olan asla A değildir.” Kâtibi Ferio AXA'yı kendinden açık olarak görür.

İşte *Şemsiyye*'nin bu bölümünde yer alan ikinci kanıt:

Metin 8: Olumsuz genel koşullu ve genel uzlaşımsal⁹⁵ (örfi) önerme tümel genel uzlaşımsal önermeye döndürülür. Çünkü “Hiçbir C, C olduğu sürece B değildir” zorunlu ve daimî olarak doğruysa o halde “Hiçbir B, B olduğu sürece asla C değildir” [de doğrudur]; aksi takdirde “Bazı B'ler B iken C'dir” ve bu önerme de asli önermeyle birlikte “Bazı B'ler B iken B değildir” gibi bir sonuç doğurur ki saçmadır. (§76)

Delil getirme şu şekilde işler (bu kez, genel uzlaşımsal önermeye döndürülen genel koşullu önermeyi seçtim; “B iken”in kapsamı için bk. n. 96 ve 97):

1. Hiçbir C'nin, C olduğu sürece B olması mümkün değildir (döndürülecek önerme)
2. Değil; (Hiçbir B, B olduğu sürece asla C değildir) (varsayım)
3. Bazı B'ler en azından bazen B iken C'dir (=2)
4. Bazı B'ler B iken her zaman B değildir (3, 1; Ferio LwXwXw; saçma)

⁹⁵ Kâtibi'nin örnekleri (§ 52): “Hiçbir yazıcının, yazdığı sürece parmaklarını hareketsiz tutması mümkün değildir” (genel koşullu E tipi önerme); “Hiçbir yazıcı, yazdığı sürece parmaklarını asla hareketsiz tutamaz” (genel uzlaşımsal E tipi önerme) “-dığı sürece” öbeğinin kapsamı bu örneklerden açıktır.

Açıktır ki bu ayrıca bir *indirgeme* (*reductio*) kanıtıdır ve buradaki tanım Ferio LwXwXw⁹⁶ şeklinde adlandırılır:

1. Bazı C'ler, C iken en azından bazen B'dir (öncül)
2. Hiçbir B'nin, B olduğu sürece A olması mümkün değildir (öncül)
3. Bazı C'ler, C iken hiçbir zaman A değildir (vargı).

Meseleyi, önermenin doğruluk koşulları üzerinden bir kez daha açtığımızda elimize şöyle bir durum geçmiş olur; “En azından bazen C olan, C iken en azından bazen B'dir” ve “En azından bazen B olanın, B olduğu sürece A olması mümkün değildir” o halde “En azından bazen C olan, C iken her zaman A değildir.” Bu noktada belki bir örnek yardımcı olur: “Zatürre hastalarından bazıları hastayken bazen öksürür”, “Öksüren hiç kimsenin öksürdüğü sürece sessiz olması mümkün değildir” o halde “Zatürre hastalarının bazıları hastayken her zaman sessiz değildir.” (Küçük öncül Kâtibî'nin örneklerinden biridir [§69]; umarım benim teklif ettiğim büyük öncülü Kâtibî de kabul ederdi).

Burada, ilk ilkelere dönüş olduğu ortaya çıkan bir noktaya mı ulaştık; yani yukarıda Metin 3'te “teknik terimler... birincil önermeler... kuramsal soruşturmanın, kişinin hataya düşmemesi gereken, ana hatları” şeklinde gönderme yapılan meseleye mi dönüyoruz? İlk şeklin sonuç vermesinin kipsellik açısından söz konusu olan koşullarında (§§98 ve 99) küçük öncül olan önerme (yukarıdaki 1. öncül, *hîniyyetün mutlakatün*) dile getirilmez; bu önerme *Şemsiyye*'de soruşturulan önermeler arasında yer almaz (§§51-59, her ne kadar bu önerme §69'da genel uzlaşımsal olanın çelişiği olarak ortaya çıksa da). Şu hâlde, Ferio LwXwXw hatadan koruyan şu soruşturma hatlarından mıdır? Bu mod kendinden açık olarak sonuç veren midir? Kâtibî'nin “kendinden-açık” tanımı bu sorunun cevabında dikkate alınmalıdır.

Kâtibî'nin kendinden açık mefhumu *Şemsiyye*'de asla tasımlar bağlamında tanımlanmayıp gerekliler (*lâzım*) için söylenen bir şey olarak yer

96 Büyük harfin ardından “w” harfini öncülün öznedeki bir koşulla birlikte alındığını göstermek için kullanıyorum; “özne, nitelendirildiği şeyle nitelendiği sürece.” Rescher'in (1974) “mutlak devam eden” şeklinde çevirdiği küçük öncül (önerme 1) de öznedeki geçici bir koşulladır.

alır. Bir bilimde, bilimin konuları (*mevzû*) o bilimin ilkeleri ışığında incelenmelidir ve özsel ilineklerin (zorunlu olup kurucu olmayan özgüllükler) bu taşıyıcı nesnelere (*mevzû*) ait olduğu ortaya çıkarılmalıdır. Kurucu olmayan bu ilineklerden bazılarının kendi taşıyıcı nesnelere (*mevzû*) ait olduğu dolaysızca açıktır (mesela, üçgenin üç açısı olması gibi); bu gerçekleri dillendiren dolaysızca açık önermeler, taşıyıcı nesnelere ait olan ve açık olmayan diğer özsel ilinekleri diğer ilkelerle birlikte kanıtlamak için işe koşulabilir (mesela, üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açiya eşit olması gibi). Özgüllükler taşıyıcı nesnelerin gereklisidir (*lâzım/implicate*) ve taşıyıcı nesneler özgüllüklerin 'kendisi için gerektirilen'i (*melzûm/implicant*) mesabesindedir. Açık olmayan gerekliler, kendilerinin neye ait olduğunu açık hale getirecek bir dolayımlayıcı -aracı/orta- mülâhazaya ihtiyaç duyarlar.

Metin 9: Neliğin gereklisi... ya açıktır, yani onun, gerektirilenin kavranmasıyla birlikte kavranması iki şey arasındaki gerektirme ilişkisinin belirlenmesinde zihne kafidir (dördün iki eşit parçaya bölünebilirliği gibi); bu gerekli ya da açık değildir, yani iki şey arasındaki gerektirme ilişkisini tespit etmesi için zihnin bir aracıya ihtiyacı vardır (mesela, üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açiya eşit olması gibi). "Açık," kendi kavranışı gerektirilenin kavranışından çıkan bir gerekli için de söylenebilir; ancak ilk tanım daha zayıftır (§22).

Açık gereklinin daha güçlü olan anlamı için bir koşul söz konusudur:

Salt Y'nin tasavvuruyla zihin, bir aracı olmadan, N'nin Y'nin bir gereklisi olduğunu görebilmelidir.

Diğer yandan Kâtibî'nin zayıf anlamıyla alınan açık gereklisinde şu durum ortaya çıkar:

Y'nin tasavvuru ve N'nin tasavvuru sayesinde zihin bir aracı olmadan N'nin Y'nin bir gereklisi olduğunu görebilmelidir.

Kâtibî ve Hûnecî bu meselede (Hûnecî, *Keşf*, 33.14-33.16), belki de kendinden açık mefhumunun daha zayıf olan anlamını varsaymışlardır. Birinci şekil tasımlarının kendinden açık olarak sonuç verdiklerini söylerken Kâtibî görünüşe göre bu tasımların, sonucu (tasımın gereklisi) içeren iki öncülden (sonuç tarafından gerektirilen) meydana geldiğini düşünür

(§88).⁹⁷ O halde Ferio LwXwXw durumunda vargının kendinden açık olması zayıf anlamda bir açıklıktır. Kâtibî, iki öncül verildiğinde, bundan vargının çıkması durumunun açık olduğunu iddia etmez. O yalnızca, -çerçitli vargılar deneme yanılma yöntemiyle sınılandıktan sonra- her iki öncül, varsayımsal bir vargı ve önermelerin doğruluk koşulları düşünüldüğünde bir vargının çıkması durumunun açık olduğunu iddia eder.

ÖNERMENİN ÖZNESİ

Aşağıda, Kâtibî'nin Hünecî, Tüsî ve Ebherî'yi, yani kısacası kendi mantığını geliştirirken iletişim halinde olduğu mantıkçıları da kapsayan çağdaş ihtilaftan ne kadar yararlandığını gösterecek bir tartışmanın ayrıntılarına odaklanacağım. Özne hakkındaki savın serimlenme yolunun kesin aşamalarını yeniden yapılandırmak mümkündür. Bu yeniden yapılandırma *Şemsiyye*'nin çağdaş mantık ihtilaflarına ne kadar duyarlı olduğunu aydınlatılabilir (ayrıca onun, görünüşe göre, 1265'ten sonra yazıldığını gösterir).

Kâtibî'nin mantığında ele alınan tüm yüklemli/kategorik önermelerin şu iki yoldan biriyle anlaşılan bir öznesi vardır.

Metin 10: “Her C, B’dir” ifademiz bazen öz bakımından (*bi-hasebi’l-hakika*) kullanılır ve anlamı şöyle olur; var olduğu takdirde C olacak mümkün fertlerin hepsi var olduğu farz edildiği sürece B’dir; yani C tarafından gerektirilen her şey B tarafından da gerektirilmiştir. Yukarıdaki ifademiz bazen de dışsal varoluş (*bi-hasebi’l-hâric*) bakımından kullanılır ve anlamı şöyle olur; dışsal olarak var olan her C, ister bu yargı anında ister ondan önce veya sonra olsun, dışsal olarak var olan B’dir.

Bu iki mülahaza arasındaki ayrım açıktır. Dışsal gerçeklikte hiçbir kare olmasaydı, ikinci mülahazaya göre değil ama birincisine göre “her kare bir şekildir” demek doğru olurdu; ayrıca dışsal gerçeklikte kareden başka şekil olmasaydı, birinci mülahazaya göre değil ama ikincisine göre “her şekil bir karedir” demek doğru olurdu (§§45-47).

97 Tüsî tasım kanıtlarından, bu spekülasyon çizgisini destekleyen makul olgular şeklinde söz eder. Tüsî, *Hall*, 391, 17’deki ibare Elyazması Or. 10901, v. 75’e göre düzeltilmelidir; *beyânâtün selâsetün* değil *beyânâtün limmiyyetün*.

Özneyi söylemenin bu ilk yolu bir önermenin fiilen var olan hiçbir şeye gönderme yapmaksızın doğru olabilmesine olanak tanır. Bu yol İbn Sînâ'nın önermeler için getirdiği doğruluk koşullarına ikincisinden daha uygun gibidir. Ayrıca İbn Sînâ okurları onun tasım yaklaşımını anlamlı kılma yolu olarak çeşitli özselci okuma türevleri keşfetmişlerdi.⁹⁸ Ancak buradaki amacımız bakımından önemli olan nokta İbn Sînâ'nın nasıl yorumlandığıyla değil var olmayan öznelere gönderme yapmadaki zorluklarla ilişkili olan canlı bir ihtilafıdır.

Bu ihtilafı ele almadan önce iki meseleye dikkat çekmek gerekiyor. Bunlardan ilki, özne okumalarına gönderme yapmada kullanılan tuhaf terimlerdir. Tâhtânî bu durumu şöyle açıklar:

Metin 11: “Her C, B’dir” bazen öz odaklı dikkate alınır (ve bu durumda o, [özne sanki] bilimlerde kullanılan bir önermedeki özmüş gibi, özselci şeklinde adlandırılır) ve bazen de dışsal gerçeklik üzerinden dikkate alınır (ve burumda “dışsalıcı” diye adlandırılır, burada “dışsal”la kasıt duyular için dışsal olandır) (Tahtânî, *Tahrîr* [1948], 94.6-8).

İkinci mesele dışsalcı okumanın nasıl anlaşıldığıyla ilgilidir. Tahtânî şu açıklamayı yapar:

Metin 12: İkinciyle [dışsalcı okuma] kastedilen şudur; dışsal olarak var olan her C dışsal olarak var olan B’dir ve buradaki yargı dışsal olarak var olan hakkındadır; onun C olarak tarif edilmesi ister yargı anında ister ondan önce veya sonra olsun. Çünkü dışsal olarak var olmayan [C] asla dışsal olarak B olamaz.

“C, B’dir”in anlamı C’yi, C-lik ile tarif edilen aynı anda B-lik ile tarif etmektir, şeklinde bir varsayımı olan kişinin bu zannını gidermek için “ister yargı anında ister ondan önce veya sonra olsun” dendi. Zira aslında onun hakkında verilen yargı, yargının tahakkukuyla aynı anda dışsal olarak tahakkuk etmek zorunda olan bir C tarifiyle bağlantılı değildir; aksi-ne yargı C’nin tözü hakkındadır ve yargı onun [şu veya bu

⁹⁸ Hûnecî’den sonra (bk. aşağıda metin 14 ve 15) bu bağlamdaki ayrımın yorumlamacı kullanımı ıslah edilmiştir; Ahmed (2010 ve 2011) ayrımın nasıl ele alınacağına dair, aşağıda şöyle bir bakacağım önemli bir malzeme sunar.

zamandaki] varlığını iddia eder yalnızca. Özneyi C-lik ile tarif etmenin yargının tahakkuk ettiği zamanda tahakkuk etmesi gerekmez. “Her yazıcı gülendir” dediğimizde yazıcının tözünün koşulları arasında gülücülükle tarif edildiği anda yazması da gereken bir özne olmak yoktur; aksine, öznenin herhangi bir anda yazıcı olarak tarif edilmesi bu önerme için yeterlidir. “Her uyuyan uyanır” ifademiz de aynı şekilde, uyuyanın tözü -farklı zamanlarda olsa bile- iki tarifile tarif edildiğinde doğrudur (Tahtânî, *Tahrîr* [1948], 95-96.7).

Özselci Okuma

“Her üçgen bir şekildir” gibi olumlayıcı önermelerde yalnızca dışsal gerçeklikte var olan üçgenlere gönderme yapmayı kastedebilir miyiz? Eğer edebilirsek, fiili hiçbir üçgenin olmaması durumunda aynı özne anlayışına göre “Hiçbir üçgen bir şekil değildir” demek ve “Hiçbir üçgenin, iki dik açıya eşit olan iç açıları yoktur” demek de doğru olacaktır. Bunun yerine, önermenin öznesi mükemmel geometri şekilleri gibi zihinde var olan şeylere gönderme yapacak şekilde alınabilirse bu iki önerme de yanlış olacaktır. Nihayet, bu gülünç iddiaların yanlış olduğu ortaya çıkınca, aynı şekilde, imkânsız olan bir şeye gönderme yapan şeyler de özne olarak alınabilir. Merâğa döneminden önce bir öznenin dışsal gerçekliğe, akledilebilir gerçekliğe ve imkânsıza gönderme yapabilir olması ortak iddiaydı. Tûsî hâlâ Alamut’ta bulunduğu sıralarda şöyle yazar:

Metin 13: Olumlayıcı bir önermenin öznesinin varlığıyla kastımız onun yalnızca dışsal gerçeklikteki varlığı değildir, çünkü bilimlerde, dışsal gerçeklikte var olup olmadıklarını bilmeden akledilebilir özneler hakkında olumlayıcı yargılarda bulunabiliriz (mesela, “yirmi kenarlı şekil şöyle şöyledir” dediğimizde durum budur). Öznenin varlığı sadece zihinde olmak zorunda da değildir, çünkü dışsal var olanlar hakkında hem daimî varoluş hem de daimî olmayan varoluş bakımından yargıda bulunuruz. Öznenin varoluşuyla kastettiğimiz daha ziyade dışsal ve zihinsel olandan daha genel bir varlıktır.

Dahası, olumlayıcı yargılar boşluk ve atom gibi ‘var olan’ olmayan özneler hakkında da olabilir. Böyle bir yargı ya olum-

suz anlamda olacaktır, “Boşluk, varlığı imkânsız olandır” gibi ya da [öznenin], kendisinin var olduğunu düşünenlerce iddia edildiği şekliyle yargı anında var olduğu varsayılacaktır, “Boşluk, maddi olmayan bir boyuttur” ve “Atom bir konuma sahip olandır” ve benzeri önermelerde olduğu gibi (Tûsî, *Esâs*, 110.6-13).

Tûsî öznenin nasıl alınacağına dair bu gevşek hükümleri sayıp döerken Hûnecî tamamıyla farklı bir yaklaşımı işler. Zaten var olan terim ve tarifleri, bunları icat edenlerin öngöremeyeceği bir tarzda geliştirerek benimseyen Hûnecî imkânsız öznelere olan önermelerden çıkarımlar yapar. O böylece özselci okumayı açık ve kesin olarak ifade eder:

Metin 14: İkinciyle, varlığa gelen her şeyi kastetmiyor aksine var olduğu sürece C olabilecek (ve var olduğu varsayıldığı sürece B olabilecek) her şeyi kastediyoruz (Hûnecî, *Keşf*, 84.14-84.15).

Şayet yanılmıyorsam Hûnecî’nin özsel okumaya dair soruşturmasının bu ana kadar bir örneği yoktur. Hûnecî öznenin bu şekilde özselci okunmasıyla önermelerin vargılarına nasıl bir katkı yaptığını soruşturmaya başladığında bu durum daha açık hale gelir. Herkes -yani Hûnecî, Ebherî, Tûsî, Kâtibî- dışsalci okumada edimselci bir E tipi önermenin Aristoteles tasımındaki yalın E tipi önerme gibi döndürülemeyeceği konusunda İbn Sînâ’yla hemfikiridir. Bir karşı örnek olarak “Hiçbir insan daima gülen değildir” önermesi döndürmenin imkânını çürütür, çünkü “Hiçbir gülen her zaman insan değildir” önermesi yanlıştır; zira “gülen” teriminin bir kere olsun doğru olarak yüklendiği tözler zorunlu olarak insanlardır. Oysa Hûnecî’ye göre, özne ancak dışsalci bir okumayla alınırsa bu karşı örneğin bir gücü olacaktır.

Öte yandan Hûnecî’nin özselci okumasıyla alındığında “Hiçbir C her zaman B değildir.” önermesi bir daimî O tipi önermeye döndürülür; “Bazı B’ler asla C değildir.” Durumun böyle olduğunu göstermek için Hûnecî’nin döndürme için bir kanıt getirmesi ve dolayısıyla karşı örneklerle karşı bu kanıtta direnmesi gerekiyordu. Burada onun kanıtının şematik bir sunumunu öneriyorum (Hûnecî, *Keşf*, 129.4-13).

Hiçbir C her zaman B değildir önermesi; Bazı B’ler asla C değildir, önermesine döndürülür:

1. Hiçbir C her zaman B değildir
2. Her 'daima B' olan en azından bazen B'dir (kendinden açık)
3. Hiçbir 'daima B' olan asla C değildir (aşağıya bk).
4. Bazı B'ler asla C değildir (Felapton, 2 ve 3)
- 3'ün kanıtı şöyledir:
5. Değil; (Hiçbir 'daima B' olan asla C değildir) (varsayım)
6. Bazı 'daima B' olanlar en azından bazen C'dir (=5)
7. Bazı 'daima B' olanlar daima B değildir (Ferio, 6 ve 1; saçma)

Hûnecî ardından karşı örneklerle uğraşır:

Metin 15: Onlar bu önermelerde döndürmenin başarısız olduğunu çünkü doğru olduğunu iddia ediyorlar, “Hiçbir ay tutulmaz”... ve “Hiçbir canlı nefes almaz”... yine de [130] onların döndürmeleri doğru değildir, yani “Bazı tutulanlar ay değildir.” ve “bazı nefes alanlar canlı değildir.”

Buna yanıt şöyledir; biz, özne özselci okumaya göre alınırsa “Bazı tutulanlar ay değildir.” ve benzeri ifadelerin yanlış olduğunu reddediyoruz. Çünkü bu durumda onun anlamı, var olduğu varsayılan bazı tutulanların, var olmak durumunda olduğu sürece ay olamayabileceğidir. [Bunun yanlış olduğu iddiası] reddedilmelidir; bu yolda aslında olsa olsa, varlığa gelen her tutulanın bir ay olduğu söylenebilir; ancak bundan, var olduğu varsayılan her tutulanın var olduğu sürece ay olduğu doğrudur, gibi bir sonuç çıkmaz. Çünkü [özelci bir öznesi olan önerme, öznenin altında toplanan] fiili, mümkün ve mümkün olmayan maddelerle uğraşır. [Diğer koşullarla birlikte bu maddelerin] imkânını şart koşsaydık onların durumu dışsal olarak var olanların durumu gibi olurdu. Dolayısıyla ‘bir ay olmayan tutulan,’ her ne kadar imkânsız olsa bile, var olduğu varsayılan tutulabilecek fertler arasındadır; her ne kadar bunlar varlığa geldiğinde herhangi birinin ay olması zorunlu olmasa da.

Genel olarak, eğer bu önermeler özselci okumalarına göre alınırlarsa onların aksi için getirdiğimiz kanıt işler, buna

karşı getirilen savlar icbar edici olmaz ve makul olan görüş döndürmenin doğruluğu görüşüdür (Hûnecî, *Keşf*, 129.14-130.12).

Daha önce dikkate alınan “Hiçbir insan daima gülen değildir.” şeklindeki karşı örnekle kasıt önermenin bu nedenle “Bazı gülenler asla insan değildir.” şeklinde döndürüleceğidir. Çünkü Hûnecî’nin özselci okumasına göre “insan olmayan gülen”i, bu imkânsız özneyi varsayabiliriz.

Özselci okumanın, *Şemsiyye*’de yer alışından önce gerçekleşen şu iyiden iyiye inceltilmesinin bir sonraki aşamasında Ebherî ve ardından Tûsî yer alır (onların kendi delil getirmelerinin incelenmesini aşağıya, Metin 16’ya erteliyorum). Ebherî *Tenzilü’l-efkâr*’da Hûnecî’nin özselci okuma anlayışını ele alır (gerçi bu anlayışın Hûnecî’nin anlayışı olduğunu anmaz) ve onun çıkarımlarını daha ileriye taşıyarak soruşturur (Tûsî, *Ta’dil*, 161-62); bu daha ileri soruşturmanın sonuçları E tipi önermenin özselci okumaya göre asla doğru olamayacağını gösterir. Ebherî’nin ölümünden bir müddet sonra Tûsî bir *Tenzil* nüshasına rastlar ve bu esere eleştiri yazar. Bu noktada, diğer eleştirilerin yanı sıra (Tûsî özselci-dışsalcı ayırımından tümünden kaçınmayı tercih edecektir) Tûsî, Ebherî’nin yaptığı eleştiride çok ileri gitmediğini iddia eder ve yalnızca E tipi önermenin değil ayrıca A tipi önermenin de asla doğru olmayacağını gösterir (Tûsî, *Ta’dil*, 163).

Kâtibî ise Ebherî ve Tûsî’nin Hûnecî’nin okumasından yaptıkları daha ileri çıkarımların geçerliliğini kabul eder. Bu durum Kâtibî’nin özsel bir özne altındaki maddeleri özellikle neden “mümkün maddeler”e (ya da daha iyi ifadeyle “kendi kendisiyle tutarlı maddeler”e) hasrettiğini gösterir. Tahtânî bu noktada delil getirmeleri inceler (ve hâlâ Hûnecî adını anmaz);

Metin 16: Kâtibî maddeleri yalnızca mümkün olanla kısıtladı çünkü maddeler kısıtlanmasa hiçbir tümel önerme doğru olamazdı. Olumlayıcı önermeyi alalım; diyelim ki, bu okumaya göre, “Her C, B’dir.” oysa hal böyle değil diyelim. Çünkü ‘B olmayan C’ var olduğu takdirde C olacak ve B olmayacaktır, ancak onlardan bazıları var olduğu varsayıldığı sürece C olacak ve var olduğu varsayıldığı sürece B olmayacaktır. Oysa bu sonuç bu okumaya göre “Her C, B’dir”le çelişir...

[95.3] Şimdi de olumsuz bir önermeyi alalım; diyelim ki “Hiçbir C, B değildir” bunun yanlış olduğunu söyleyelim. Çünkü ‘B olan C’ var olduğu takdirde B ve C olsun, bu durumda onlardan bazıları varlığı varsayıldığı sürece B olacaktır. Ancak bu sonuç var olduğu takdirde, C olabilecek olan hiçbir şeyin varlığı varsayıldığı sürece B olmayacağı iddiasıyla çelişir.

Kâtibî özneyi mümkünle sınırlayınca bu itiraz hattından uzaklaşmış oldu (Tahtânî, *Tabrîr* [1948], 94.12-95.6).

Yukarıda Metin 15’te, karşı-örneğe karşı getirdiği delil getirmesini hatırlarsak Hûnecî şöyle iddia ediyordu:

Çünkü [özelci bir öznesi olan önerme, öznenin altında toplanan] fiili, mümkün ve mümkün olmayan maddelerle uğraşır. [Diğer koşullarla birlikte bu maddelerin] imkânını şart koşsaydık onların durumu dışsal olarak var olanların durumu gibi olurdu.

Ben Kâtibî’nin bunu doğru kabul ettiğini düşünüyorum; şayet özel okumada özne kendi kendiyile tutarlı maddelerle sınırlanırsa özelci öznesi olan önermelerin durumu dışsalci öznesi olan önermelerinki gibi olurdu. Üstelik bana göre, aynı duruma sahip olmak bir veya daha fazla dışsalci önermeden çıkarabilecek tüm sonuçların bunlara karşılık düşen özelci önermelerden de aynı geçerlilik derecesiyle çıkarılabilir olması demektir.⁹⁹

“Mümkün maddeler içinden” ifadesi o halde, özelci okuma tarifine Hûnecî’nin akıl yürütmesini durdurmak için eklenmiş bir ilavedir. Peki, “Var olduğu varsayılanlar” ifadesine şerh düşülen “C tarafından gerektirilen her şey B tarafından da gerektirilendir.” ifadesinde durum nedir? Bu ifadenin açıklanması Tahtânî’nin sadık bir şârihten ibaret olmadığını, aksine kendi mantık tasarısına sahip olduğunu gösterme imkânı verecek.

99 Kâtibî *Câmi’ud-dekâ’ik*’da (Elyazması British Library Or. 11201, 61.1) özelci öznenin kendi kendiyile tutarlı maddelerle sınırlanmasının Hûnecî’nin kanıtını durdurduğunu öne sürüyor ki bu da benim “o da kabul ederdi” şeklindeki güçlü iddiam için zorunlu bir ön hazırlıktır. Kâtibî’nin *Keşf* şerhini incelemedim, sorunu bu metin tayin etmiş olabilir. Öte yandan Ahmed (2011) tam olarak benzer sonuca varan bir on sekizinci yüzyıl mantıkçısının delil getirmelerini aktarıyor; IV. bölüme ve orada çevirisi sunulan metne bk.

Özselci okuma altta duran tözü dikkate alır ve şöyle iddia eder; “eğer o var olsaydı C olurdu.” Peki buradaki (söz konusu geleneğe göre bir gereklilik ifadesi olan) “eğer” şartı güçlü müdür zayıf mıdır? Başka deyişle burada altta duran töz C’den ayrılabilir midir yoksa onunla bağdaşan bir yapıda mıdır?

Metin 17: Hûnecî ve takipçileri onu bir gereklilik ifadesi olarak yorumladılar ve dolayısıyla “Var olsaydı C olabilecek her şey var olmuş olabileceği sürece B’dir.” önermesinin C tarafından gerektirilen her şeyin B tarafından da gerektirilmiş olduğu anlamına geldiğini söylediler.¹⁰⁰

Tahtânî buna şiddetle -ve haklı olarak- itiraz eder; bu okuma mantıksal analizden birçok önermeyi dışlayacak, geriye yalnızca özne ve özenin altında duran tözün gerekli olan yüklem tarifleriyle var olan önermeleri bırakacaktır.

Kısacası, *Şemsiyye* bize bu dünyadaki şeylere gönderme yapan önermeleri inşa etme yolu sunduğu gibi önermeleri, içlerinden hepsinin mutlaka bir örneği bulunmayan şeyler alanına gönderme yaparak inşa edebileceğimiz bir başka yol da sunar. *Şemsiyye*, iki okumadan hangisini soruşturduğunu özellikle belirtmez çünkü -bana göre- her ikisi de soruşturulabilir. Artık “Boşluk maddi olmayan boyuttur.” gibi önermeleri inşa etmenin hiçbir yolu yoktur ve Tahtânî de felsefi açıdan buna boyun eğdi:

Metin 18: Bu zanaatın genel kuralları olduğu için, bu iki mülahazadan birinin altına alınamayan önermelerin (yani, “Yaratıcının ortağı imkânsızdır.” ve “Her imkânsız olan mevcut değildir.” gibi, özneleri imkânsız olan önermelerin) var olduğu itirazı getirilemez. Çünkü biz diyoruz ki; kimse tüm önermeleri özselci ve dışsalci olarak sınırlandırmayı iddia etmiyor. Aksine onlar, bilimlerde kullanılan önermelerin büyük ölçüde bu iki mülahazadan birinin altına alındığını iddia ediyorlar, böylece onlar bilimlerde yararlı olmaları için bu okumaları kaydediyor ve onların vasıflarını bir kenara

100 Tahtânî, *Tahrir* (1948), 95.12-95.13. Bence Tahtânî, en azından Ahmed’in (2010, 1. Bölüm) yaptığı çözümlemeyi doğru anlamışsam, bu halis eleştiriye Urmevî’ye verdiği cevap aracılığıyla ulaşmıştır. Hûnecî’de “her gerektirilen...” tabirini bulamadım, oysa Ebherî ve Kâtibî -ve “takipçileri”- bu ifadeyi sıkça kullanır.

koyuyorlar. Bu iki mülahazadan birinin altına alınamayan önermelerin vasıfları henüz bilinmez bir durumdadır; kural-
ların genelleştirilmesi ise ancak insan kabiliyetinin ölçüsüne
göredir (Tahtânî, *Tahrîr* [1948], 95-96.11).

KÂTİBÎ'NİN ARDINDAN

Şemsiyye okurlar arasında hararetle kabul edildi ve canlı bir itibar kazandı. Metin Kâtibî hayattayken ders kitabı olarak kullanıldı. Onun ilk okurlarından Allame Hillî (öl. 726/1325) esere ilk şerhi yazdı; *el-Kavâ'idü'l-celiyye fi şerhi'r-risâleti's-şemsiyye* (*Şemsiyye Risalesinin Şerhi Bağlamında Apaçık Kurallar*) (Hillî, *Kavâ'id*). Bu şerhin 1280 adet elyazması günümüze ulaşmıştır ki bu durum Hillî'nin metni Kâtibî hayattayken veya öldükten kısa bir süre sonra yazdığını gösterir. Hillî'nin metni Kâtibî'nin tasarısına genellikle eleştirel yaklaşan bir şerhtir. Oysa daha sonra Tûsî'nin *Tecrid*'ine yazdığı şerhte Hillî, *Şemsiyye*'deki mantık öğretisinin daha önce reddettiği birçok veçhesini sessizce kabul eder.

Bir sonraki *Şemsiyye* şerhi Hillî'nin öğrencisi Tahtânî tarafından yazılan ve 1329'da tamamlanan, burada ele aldığımız şerhtir. Tahtânî *Şemsiyye*'nin oldukça kapalı beyanlarını açar ve zaman zaman hatalarını düzeltir. O kölece sadık bir şârih olmaktan gayet uzak olup mantık çalışmalarının odağını Kâtibî'nin ilgilerinden hafifçe kaydırmıştır. Tahtânî şerhinin *Şemsiyye*'yi nasıl ele aldığına bakarsak *Şemsiyye*'nin 120 lemmasından ilk 37 lemma şerhin kabaca yarısı tutar ve son 33 lemma metnin dörtte birinden daha azdır. Tahtânî'nin kendi döneminde dahi *Şemsiyye*'nin ilk bölümlerine odaklanma eğilimi vardı ve bu eğilim zamanla daha da güçlendi.

Tahtânî'nin şerhi başlı başına meşhur oldu; aşağıda değineceğimiz gibi kendisine *Şemsiyye*'ye yazılardan daha çok şerh yazıldı. Tahtânî şerhi, içlerinden en dikkat çeken Sa'düddin et-Teftâzânî (öl. 793/1390) olmak üzere *Şemsiyye*'ye şerh yazan diğer şârihlerce de işlendi; Teftâzânî, Kâtibî'nin büyük mantık incelemesi *Câmi'u'd-dekâik*'ten de yararlanmıştır. Tahtânî'nin şerhi her ne kadar mantıkçıların *Şemsiyye*'yi nasıl anladıklarını görmek adına tarihsel açıdan daha önemli olsa da bu metne şerh yazan üst düzey şârihlerin pek çoğu -Teftâzânî şerhi üzerine yazanlardan daha fazlası- Tahtânî şerhini Teftâzânî şerhine göre gerçekte olduğundan daha etkili görme eğiliminde olmuştur.

Wisnovsky ve Schmidtke'nin sayısız *Şemsiyye* şerhinin izini sürdükleri eserlerini tekrar edebilirdim (Wisnovsky 2004; Schmidtke 2012). Bunun yerine *Şemsiyye*'nin batıdaki alımlanmasının izlerini ana hatlarıyla sürmek isterim. Bu alımlama Arapça mantığın en önemli yerel geleneklerinden biri olan Hindistan mantık geleneği aracılığıyla meydana geldi (Ahmed 2012). Tahtânî hakkında, buradan bir efsane kokusu yayılmakla beraber, şunlar söylenebilir; bizzat kendisinden ders almış bir dizi talebesi Hindistan'a yerleşmiş ve on beşinci yüzyılın sonlarına kadar Tahtânî'nin *Şemsiyye* şerhi bu bölgede okunan tek mantık eseri olmuştur. Bu eser muhtemelen resmi müfredatta yer alan tek mantık eseri idi, ancak bu durum daha az resmi olan ortamlarda diğer mantık metinlerinin okunmadığı anlamına gelmez. On altıncı yüzyılın başlarında, yani farklı mantık okutma geleneklerinin billurlaştığı bu dönemde bile *Şemsiyye* hâlâ seçkin ve dikkat çekiciydi. Britanyalılar bölgeye vardıklarında *Şemsiyye*'yi eğitim müfredatı içinde sıkıca yerleşmiş buldular ve onu kültürel açıdan önemli bir metin olarak görmek durumunda kaldılar, dolayısıyla metin Tûsî'nin şerhiyle birlikte Fort William'da 1815 tarihinde yayımlandı (Tahtânî, *Qo-otbee*). Bundan elli yıl sonra Hindistan'da çalışan Aloys Sprenger metnin edisyonunu yaptı ve bir kısmını İngilizce'ye çevirdi (bu edisyonda şerh yer almaz); bu edisyon batıdaki Arapça mantık tarihi çalışmaları için temel metin haline geldi (Sprenger 1862).

Sprenger çevirisinin asıl önemi, yüz yıl sonra mantıkçı Nicholas Rescher'in metne ilgisini çekmesindedir. Sprenger, kipler mantığının artık Hindistan'da okutulmadığını söyleyerek *Şemsiyye*'nin daha karmaşık olan kipler bölümünü çevirmediği için mazur görülmesini istemişti. Her şeye rağmen çevirdiği kısım bu metinde soruşturulmaya değecek kadar ilgi çekici noktalar bulunduğunu göstermeye yetti. Rescher, Sprenger'in çevirmediği kısımları da çevirdi ve *Şemsiyye* sisteminin kısmi bir analizini sundu. O aslında, ilki 1967 ve sonuncusu 1975 tarihli olmak üzere birçok (en azından bildiğim kadarıyla dört adet) *Şemsiyye* analizine girdi. Bu ilk çabalar oldukça zorlu bir lemmanın (§91) yanlış çevirisi sorunuyla karşı karşıya kaldı (Rescher 1967). Ardından kuzeni, meşhur Oryantalist Oskar Rescher fevkalade küçük bir metni, Muhammed b. Feyzullah eş-Şirvânî'nin (öl. 1119/1707)¹⁰¹ istinsah ettiği metni onun dikkatine sundu (1950'lerin sonuna doğru British Museum bu elyazmasını Oskar

101 Khaled el- Rouayheb'in kimliğini tespit ettiği bir âlim.

Rescher'den satın almış olup halen Or. 12405 kaydıyla British Library'de bulunuyor). Or. 12405 elyazması, *Şemsiyye*'de gördüğümüz sisteme benzer bir sistemi, ancak daha eksiksiz açıklamalarla sunar. Bu metin Nicholas Rescher'e, çevirideki diğer hatalarla birlikte §91'in çevirisini de düzeltme ve kipli yüklem hesabı sistemi için bir semantik teklif etme imkânı sundu (Rescher 1974).

Bu makaleyi Kâtibî mantığının alımlanmasına dair ve onun İbn Sînâ mantığının alımlanmasıyla etkileşimi hakkında bir ironiye dikkat çekerek bitirmek istiyorum. 1761'de faaliyet gösteren, on sekizinci yüzyıl Osmanlı mantıkçısı Muhammed b. Abdillâh el-Âmidî tasım/kıyas hakkındaki eserleriyle o kadar meşhurdur ki "kıyas" lakabını almıştı. Âmidî açıktır ki her şeyden evvel mantıkçıydı; aynı zamanda İbn Sînâ metinleri okuması için kaleme sarılması aslında eskilere yönelik bir ilginin sonucu olsa gerekti. Zira o dönemde *Şemsiyye* ve ondan etkilenmiş metin okumaları her halükârda İbn Sînâ mantığını tümünden gölgede bırakmıştı; Âmidî İbn Sînâ mantığı hakkında yazdığını iddia ederken gerçekte Kâtibî hakkında yazıyordu.¹⁰²

Şemsiyye gerçek bir klasiktir ve bu, yalnızca kültürlenmiş zihniyetin şekillenmesindeki tartışmasız rolünü oynamak üzere Müslümanlar tarafından yüzyıllarca dikkate alınmasından kaynaklanmaz. *Şemsiyye* bir dizi yetenekli mantıkçının bu alana ve alanın sorunlarına dair ortak görüşlerini bildirdiği bir dönemi yansıtır. Bu mantıkçıların mantık düzeninde tümünden gelişmiş teknik bir dilleri vardı. Onlar, yalnızca bir bilim olarak değil, ayrıca bilimler için bir alet olarak mantığın daha açık bir izahını sunma konusunda aciliyet hissediyorlardı. Bu etkenlerin çoğu -olgunluk, dil, aciliyet- geniş ölçüde, kelimenin Eliotçı anlamıyla bir klasiğin üretilmesinin koşullarıydı tam olarak. Bu vakada söz konusu koşullar Merâğa toplumunun yapısı, bunu besleyen söylem ve bunu geliştiren âlimlerce karşılanmıştı. *Şemsiyye* Kâtibî'nin yazdığı sıralarda bile süren tartışmaları aktarmasından doğan enerji sayesinde insanları büyüledi; yani giderek gelişen bir disiplinle meşguliyetin paradigması olarak billurlaşan, 1260'ların Merâğa'sındaki mantık tartışmalarından söz ediyorum.

102 Ahmed 2011, 352. Yukarıdaki 99 numaralı dipnota bk. Âmidî'nin özselci okuma yaklaşımına katılıyorum.

ŞEMSIYYE'NİN MÜFREDATI

0. Giriş

0.1. Mantığın Mahiyeti ve Ona İhtiyaç Olduğuna Dair Kanıt 1-4

0.2. Mantığın Mevzuu 5,6

1. Müfret Terimler

1.1. Lafızlar Hakkında 7-14

1.2. Müfret Anlamlar Hakkında 15-23

1.3. Tümel ve Tikellere Dair Beş İnceleme

1.3.1. [Tümeller ve Varlık] 24

1.3.2. [Doğal, Mantıksal ve Zihinsel/Akli Tümeller] 25

1.3.3. [Tümeller ve Karşıtları Arasındaki Karşılıklı Mantıksal İlişki] 26,27

1.3.4. [Tikellerin Gerçek ve Görelî Anlamı] 28

1.3.5. [Cins ve Türün Görelî Anlamı] 29-34

1.4. Tanımlar Hakkında 35-37

2. Önergeler ve Değerlendirilmeleri Hakkında

2.1. Önermenin Tanımlanması ve Onun İlk Bölümlenmesi Hakkında 38,39

2.2. Yüklemlî/Kategorik Önerme Hakkında

2.2.1. Onun Kısımları ve Bölümleri 40-44

2.2.2. Niceliği Belirtilmiş Dört Önermenin Değerlendirilmesi 45-47

2.2.3. Olumlu ve Olumsuz Önergeler 48-50

2.2.4. Kipsel Önergeler 51-59

2.3. Koşullu/Hipotetik Önermenin Bölümleri 60-66

2.4. Önergelerin Değerlendirilmesi

2.4.1. Çelişki Üzerine 67-72

2.4.2. Sabit Terimlerle Döndürme 73-81

2.4.3. Olumsuzlamayla Döndürme 82,86

2.4.4. Koşullu Önergelerin Birbirlerini Gerektirmesi 87

3. Tasım

3.1. Tasımın Tanımı ve Bölümlenmesi 88-90

3.2. Kipli Tasımlar 91-97

3.3. Koşullu Öncüllerden Oluşan Bağlı Tasımlar 98-104

3.4. Tekrar Eden Tasım 105-9

3.5. Tasımın Eklentileri 110,111

4. Sonuç

4.1. Tasımın Maddesi 116-19

4.2. Bilimleri Oluşturan Kısımlar 120

TEŞEKKÜRLER

Riccardo Strobino, Khaled El-Rouayheb, Sabine Schmidtke ve özellikle Paul Thom'a yardımsever önerileri için teşekkür ederim. Ahmed al-Rahim'e teşekkür borçluyum, o da ileride yayımlanacak (2016) *The Creation of Philosophical Tradition: Biography and the Reception of Avicenna's Philosophy from the Eleventh to the Fourteenth Centuries C.E.*, Diskurse der Arabistik (Wiesbaden: Otto Harrassowitz) eserinin bölümlerini görmeme izin verdi. Bu çalışma sayesinde Kâtibî'nin ölüm tarihi, seyahatleri, Hillî'yi nerede okuttuğu ve çeşitli meseleler hakkındaki iddiaları düzeltme imkânı buldum. Son ama bir o kadar da önemli olarak Joep Lameer'e teşekkür ediyorum, kendisi Hillî şerhinin 1280 nüshasının kopyalarını ve Fâris Hassûn Tebriziyân'ın değerli edisyonunu bana tedarik etti; ancak Hillî şerhi sayesinde *Şemsîyye*'nin kanon içinde nereye düştüğünü tam olarak değerlendirebiliriz.

Not: Makalenin İngilizce aslında, bu noktada, incelenen metnin Arapça baskısı ile İngilizce çevirilerinin sayfa numaralarını karşılaştıran bir tablo

yer almakta olup sadece İngilizce okurları ilgilendirdiği için Türkçe yayıma ekleme gereği duyulmamıştır.

KAYNAKÇA

Ahmed, Asad Q. 2010. Interpreting Avicenna: Urmawī/ Tahtānī and the Later Logical Tradition on Propositions. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* xxi, 313-342.

Ahmed, Asad Q. 2011. Systematic Growth in Sustained Error: a case study in the dynamism of post- classical Islamic scholasticism. *The Islamic Scholarly Tradition. Studies in History, Law and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook*, ed. Behnam Sadeghi Asad Q. Ahmed ve Michael Bonner, 343-378. Leiden: Brill.

Ahmed, Asad Q. 2012. Logic in the Khayrābādī School in India: A Preliminary Exploration. *Law and Tradition in Classical Islamic Thought. Studies in Honor of Hossein Mudarressi*, ed. Michael Cook, Najam Haidar, Intisar Rabb ve Asma Sayeed, 227-44. New York: Palgrave Macmillan.

Agā Bozorg et-Tahrānī. 1403-6/1983-86. *Ez-zeri'a ilā tesānifi-ş-ş'a*. 25 Cilt. Beyrut.

Eichner, Heidrun. 2009. *The Post- Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy. Philosophical and Theological Summae in Context*. Halle Habilitationsschrift.

Eichner, Heidrun. 2012. Essence and Existence. Thirteenth- Century Perspectives in Arabic- Islamic Philosophy and Theology. *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. Dag Hasse ve Amos Bertolacci, 123-151. Berlin: Walter de Gruyter.

El- Rouayheb, Khaled. 2012. "Post- Avicennan Logicians on the Subject Matter of Logic: Some Thirteenth- and Fourteenth- Century Discussions." *Arabic Sciences and Philosophy* 22, 69-90.

Endress, Gerhard. 2006. "Reading Avicenna in the madrasa: intellectual genealogies and chains of transmission of philosophy and the sciences in the Islamic East." *Arabic theology, Arabic philosophy: from the many to the one: essays in celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery, 371-422. Leuven: Peeters.

Gutas, Dimitri. 1988. *Avicenna and the Aristotelian tradition*. Leiden: Brill.

Hilli, el-Allāme. (Kavā'id) 1432/2012. *El-Kavā'id-ül-celiyye fi şerhi'r-risāleti-ş-şem-siyye*, ed. Fāris Hassūn Tebriziyān. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-islāmî.

Hûnecî, Efdalüddin. 2010. *Keşfü'l-esrâr 'an ğavâmizi'l-efkâr*, ed. Khaled El- Rouayheb. Tahrān: Iranian Institute of Philosophy.

İbn Sinâ (Kıyâs) 1964. *Eş-şifâ'; El-Kıyâs*, ed. S. Zeyd. Kahire: El-Hey'etü'l-'âmme li-şü'ûni'l-metâbi'i'l-âmme.

Madelung, Wilferd. 2000. To See All Things in the Sight of God: Nasîr al- Dîn al-Tûsî's Attitude to Sufism. *Nasîr al- Dîn Tûsî: Philosophe et savant du XIIIe siècle*, ed. N. A. Pourjavadi ve Ž. Vesel. Tahrān: Presses universitaires d'Iran, 1-11.

Pourjavady, Reza, ve Sabine Schmidtke. 2006. *A Jewish Philosopher of Baghdad: 'Izz Al-Dawla Ibn Kammūna (d. 683/1284) and His Writings*. Leiden: Brill.

Râzî, Fahreddin. (Lübâb) 1335/1936. *Lübâbü'l-işârât*. Ed. A. 'Atiyye. Kahire: Mek-tebetü'l-Hâncî.

Rescher, Nicholas. 1967. *Temporal Modalities in Arabic Logic*. Dordrecht: Reidel.

Rescher, Nicholas ve Arnold vander Nat. 1974. The Theory of Modal Syllogistic in Medieval Arabic Philosophy. *Studies in Modality*, ed. Nicholas Rescher, Ruth Manor vd. Oxford: Blackwell, 17-56.

Sabra, Abdelhamid I. 1980. Avicenna on the Subject Matter of Logic. *Journal of Philosophy* 77: 746-64.

Saliba, George. 1991. "The Astronomical Tradition of Maragha: A Historical Survey and Prospects for Future Research." *Arabic Sciences and Philosophy* 1: 67-99.

Sayılı, Aydın. 1960. *The Observatory in Islam and Its Place in the General History of the Observatory*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Schmidtke, Sabine. 1991. *The Theology of al- 'Allāma al- Hilli (d. 726/1325)*. Berlin: Klaus Schwarz.

Schmidtke, Sabine. 2012. Two commentaries on Najm al- Dīn al- Kātibī's al- Sham-siyya, Copied in the Hand of David b. Joshua Maimonides (fl. ca. 1335–1410 CE). *Law and Tradition in Classical Islamic Thought*, ed. Najam Haider Michael Cook, Intisar Rabb ve Asma Sayeed. New York: Palgrave, 173-191.

Sprenger, Aloys. 1862. *A Dictionary of the Technical Terms Used in the Sciences of the Musalmans*. Kalkūta: W.N. Lees' Press.

Street, Tony. 2000. Toward a History of Syllogistic after Avicenna: Notes on Rescher's Studies on Arabic Modal Logic. *Journal of Islamic Studies* 11: 209-28.

Street, Tony. 2002. An Outline of Avicenna's Syllogistic. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 84: 129-60.

Tahtānī, Muhammad b. Muhammad Qutb al- Dīn. (Qootbee) 1815. *The Qootbee: A Celebrated Treatise on Logic/ Written by Qootb Ood Deen in the Arabic Language; Revised and Prepared for the Press, at the Desire of M. Lumsden by Jan Ulee and Uboor Ruheem*. Kalkūta: Honorable Company Press.

Tahtānī, Muhammed b. Muhammed Kutbüddin. 1948. *Tabriru'l-kavâ'id'l-mantı-kıyye fî şerhi'r-risâleti's-şemsıyye*. Kahire: Halebî ve Oğulları.

Thom, Paul. 2010. Abharī on the Logic of Conjunctive Terms. *Arabic Sciences and Philosophy* 20: 105-117.

Tüsî, Nasîruddin. (Esâs) 2004. *Esâsü'l-ıktibâs fî'l-mantık*, ed. H. Şâfi'i ve S. Cemaled-din, çev. Molla Hüsrev. Kahire: El-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfe.

Tüsî, Nasîruddin. (Hall) 1971. *Hallü müşkilâti'l-İşârât*, ed. S. Dünya. Kahire: Dâ-ru'l-Me'ârif.

Tūsī, Nasīr al- Dīn. (Ta'dil) 1971. *Ta'dil al- Mi'yār fī Naqd Tanzil al- Afkār. Collected Texts and Papers on Logic and Language*, ed. M. Mohaghegh ve T. Izutsu. Tahrān: Institute of Islamic Studies: 139 vd.

Walbridge, John. 1992. *The Science of Mystic Lights: Quṭb al- Dīn Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wisnovsky, Robert. 2004. The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Postclassical (ca. 1100– 1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations. *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, C. 2, ed. H. Baltussen, M. W. F. Stone ve P. Adamson. Londra: Institute of Classical Studies, 149-191.

Wisnovsky, Robert. 2010. Arabic Logicians on Perfect and Imperfect Syllogisms: A Supplement to Patzig's 'Historical Excursus.' In *Avicenna and His Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, ed. Y. Tzvi Langermann. Turnhout: Brepols, 257-273.

BÖLÜM XVII

ADÜDİDDİN EL-ÎCÎ'NİN *EL-MEVÂKİF* *FÎ 'İLMİ'L-KELÂMÎ* (KELAMA DAİR DURAKLAR) VE ŞERHLERİ

ALNOOR DHANANI

Adüddiddin el-Îcî'nin (680/1281-756/1356) *el-Mevâkıf fî 'il-mi'l-kelâm* kitabı klasik dönem sonrası Sünnî kelimanın hiç kuşkusuz en etkili kitabıdır. Medrese müfredatında yer alacak bir metin olarak yazılan kitaba yüzyıllar boyunca sayısız şerh yazılmıştır. Kitap Osmanlı medreselerinde, kitabın en çok bilinen şerhi olan Seyyid Şerif Cürcânî'nin (740/1340-816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*ıyla birlikte okutulmuştur. Aynı şekilde *Şerhu'l-Mevâkıf*a, Mîr Muhammed Zâhid el-Herevî'ninki (öl. 1101/1689) de dâhil olmak üzere birçok *hâşiye* yazılmıştır. Asya'nın güneyindeki *Ders-i Nizâmî* müfredatında *Mevâkıf* Mîr Zâhid'in Cürcânî şerhine yazdığı *hâşiyesi*yle birlikte okutulmuştur (Robinson 1977).

Mevâkıf geç dönem kelim metni örneğidir. Gayet iyi bilindiği üzere İbn Haldun *Mukaddime*'sinde şuna değinmiştir; Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî'nin kelim yorumu, Bâkillânî ve Cüveynî gibi Eş'arî yazarların ortaya koyduğu erken dönem yorumundan bir sapmayı temsil eder. İbn Haldun'a göre bu "sonrakiler" (*müteahhirûn*) ve onların izinden gidenler kelim meseleleriyle felsefe meselelerini karıştırmış ve harmanlamıştır. Bunun sonucu olarak, der İbn Haldun, bu iki disiplin "ayrıt edilemez hale gelmiştir" (İbn Haldun, *Mukaddime*, 2:214). O bu bağlamda, "sonraki" dönem bir *mütekellim* olarak *Tevâli'ul-envâr min metâli'il-enzâr* yazarı Abdullah el-Beyzâvî'yi (öl. sekizinci/on dördüncü yüzyılın ilk dönemi) anar. İbn

Haldun ayrıca, daha sonra gelen İranlı âlimlerin (*el-‘ulemâ’ü’l-‘acem*) kelamla felsefeyi harmanlama tutumunu sürdürdüklerine değinir. Bu değini tıpkı Beyzâvî gibi İranlı olan İcî’ye yönelik olabilir. Beyzâvî’nin *Tevâli*‘ eseriyle karşılaştırarak baktığımızda İcî’nin *Mevâkıf*ta bu eserin düzenini ve birçok sorusunu yakından takip ettiğini görürüz. Bu durum şaşırtıcı değildir, zira İcî’nin iki hocası, yani Zeynüddin el-Henekî ve Ahmed b. Hasan el-Çârperdi Beyzâvî’nin talebesiydi (Manouchehri 2013). Dolayısıyla İcî’nin *Mevâkıf*ı tartışmayı ve delil getirmeleri daha ayrıntılı olarak geliştirse de aslında Beyzâvî’nin *Tevâli*‘ eserindeki yaklaşımı sürdürür.

Mevâkıf’taki bu ayrıntılı, aynı zamanda kısa ve özlü sunumun altında duran, İcî’nin açıkça söylenmemiş amacı iki rakip sistemin, yani felsefe ve kelamın özel görüşlerini ve geniş kapsamlı kuramlarını sunmaktır. O, bunların kendine özgü görüşlerine yönelmek için özel delil getirmeleri anar ve öncüllerle vargılara yönelik itirazlar aracılığıyla bu delil getirmelerin zayıflığını özlü ve genellikle anlaşılması zor bir tarzda gösterir. İzlenen bu yol, metni çözülmesi ve kavranması için mutlaka şerhlerle birlikte okunması gereken bir metin yapar.¹⁰³ Dahası İcî eleştirisini, tartıştığı konu bağlamında çeşitli kelamcılarının görüşlerinin yanı sıra farklı kelam ekollerinin görüşlerini de ele alacak kadar genişletir; burada onların delil getirmelerini ve görüşlerini ele aldığı gibi onlara yönelik kendi eleştirilerini de aktarır. Tüm bu süreçte İcî’nin Eş’arî kelamının ana savlarına bağlılığı zaman zaman oldukça güçlü şekilde barizdir. Buna rağmen, yukarıda aktarıldığı üzere İbn Haldun’un “sonraki” kelamcılarının izlediği yolun alame-tifarıkası olarak resmettiği, teknik dil ve kavramsal çerçevedeki değişim Eş’arî kelamının ana savlarını yeni bir çerçeveye oturtma, onların sunum tarzını yeniden düzenleme ve bu savları desteklemek için ileri sürülen delil getirmeleri yeniden inceleme sonucunu doğurur. Bu durumun bir neticesi olarak, *Mevâkıf*’ın medreseli okurları kelamı artık “sonrakiler”in tarzında öğrenecektir. İcî’nin sunumu onlara mantık, doğa felsefesi ve metafizikle ilişkili felsefe müfredatıyla meşgul olma fırsatı doğurmuştur. Her ne kadar eleştirel ve sık sık olumsuz olarak resmetse de *Mevâkıf*’ın bu konularla azımsanmayacak derecede uğraşması ve Cürcânî’nin *Şerh*’inde

103 *Mevâkıf*’ın ilk şerhi Şemseddin el-Kirmânî (öl. 786/1384) tarafından yazılan şerhtir. *Mevâkıf*’ın Beyrut edisyonunda diğer şerhler de Seyyid Şerif Cürcânî, Seyfeddin el-Ebherî, Alâüddin et-Tûsî ve Haydar el-Herevî’nin şerhleri olarak sıralanır. Bu edisyonda ayrıca Cürcânî’nin şerhine yazılmış otuz iki haşiyede de sıralanır, bu haşiyelerden çoğu *Mevâkıf*’ın yalnızca bazı parçalarını işlemiştir (el-İcî, *Mevâkıf*, 22-24).

bu konuların ayrıntılarıyla izahı medrese talebelerine bu fırsatı sunmuştur -ayrıca Cürcânî'nin *Şerh*'indeki yorumlar doğa bilimleri ve İbn Sînâ metafiziği hakkında bir dizi şerh yazan ve dolayısıyla bu bapta usta olan bir yorumcunun yorumlarıdır (van Ess 2009). Dolayısıyla Îcî'nin *Mevâkıf* inin okunması aracılığıyla felsefe müfredatından çokça bölüm medreselerde kendine yer bulmuştur.

El-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelâm kitabı altı *mevâkıfa* (duraklar) bölünür; ilk durak epistemoloji ve mantığa ayrılmıştır (van Ess 1966). İkincisi tüm var olanların; yani zorunlu var olan (*vâcib*) olan Tanrı, ayrıca atomlar (*cevâbir*) ve ilinekler (*a'râz*) de dâhil olmak üzere, kelam ontolojisi tarafından tanınan tüm var olanların paylaştığı varlık-yokluk, öz, zorunluluk-imkân-imkânsızlık, birlik-çokluk ve nedensellik gibi ortak mefhumlarla ilgilidir. Doğa felsefesine ayrılan iki duraktan ilki olan üçüncü durakta dünyadaki nesnelerin ikincil nitelikleri, yani şeylerin içkin ilinekleri incelenir. Doğa felsefesine ayrılan iki duraktan ikincisi olan dördüncü duraktaysa önceki durakta tartışılan ilineklerin içkin oldukları, uzamda yer kaplayan atomlar veya tözler incelenir. Bu bölümde atomlar ve ilineklerden meydana gelen bileşik, mürekkep ve unsur mahiyetindeki cisimlerin duyuya algılanabilir olan ve olmayan psikolojik özgülükleri, ayrıca nefis ve akıldan ibaret olan tikel tözler ve bunların maddi olmayışı hakkındaki iddialar ele alınır. Beşinci durak doğal teolojiye, yani Tanrı'nın kendinde sıfatlarıyla O'nun dünyadaki etkinliği aracılığıyla tezahür eden sıfatlarına ayrılmıştır. Altıncı durak vahiy teolojisinin sorunlarıyla ilgilidir; peygamberlik, ölümden sonra dirilme, ayrıca iman ve küfür gibi dini haller, peygamberden sonraki önderlik hakkında farklı görüşler ve İslam mezheplerine dair bir izah. *Mevâkıf* böylece geniş ansiklopedik bir konular menziline kuşatır; kelam ve felsefe taraftarlarının bu konular hakkında benimsedikleri, birbiriyle çekişen görüşleri, bu görüşleri desteklemek için ileri sürdükleri delil getirmeleri, onlara yönelik itirazları ve karşı delil getirmeleri yeniden ele alır, ayrıca kendi gözlem ve değerlerini aktarır. Şimdi açıktır ki bu konular çeşitliliğinden yalnızca küçük bir miktar burada tartışılmak üzere seçilebilir, ancak kitaptaki sunum tarzı, delil getirme ve ayrıntıların yoğunluğu bu seçilen konularda alenen sergilenebilir yapıdadır. Bu bağlamda seçilen konular *Mevâkıf* yazarının, şârihlerinin ve kitabı okuyan öğrencilerin İslam entelektüel tarihinin önemli sorunlarıyla nasıl uğraştığını aydınlatmak adına seçilmiştir.

KELAMIN KONUSU

Mevâkıf, kelamın ne olduğunu, konusunu, yararını, disiplinler hiyerarşisindeki mevkiini ve amacını sormak suretiyle bir bilgi disiplini olarak kelama dair yeni bir açıklamayla başlar. Böylesi bir açıklama tarzı İbn Sînâ'nın *Şifâ* kitabının Metafizik bölümünde yürüttüğü ve bu açıklamaya karşılık düşen, bir bilgi disiplini olarak *felsefe*-metafizik tartışmasını örnek alır; İbn Sînâ'nın *Şifâ* kitabının *İkinci Analitikler* bölümünde ayrıntılarıyla anlattığı çerçeveye dayanan (ve nihayetinde Aristoteles'ten devşirilmiş) bir açıklamadır bu (İbn Sînâ, *Metaphysics*, 1-22; İbn Sînâ, *Burhân*, 150-161). İcî'nin bu çerçeveyi benimsemesi şunu ima eder; amacı, her ne kadar dini bilimlerden olsa da kelamı İbn Sînâ'nın meşru bir bilgi disiplini kuran ölçütlerini karşılayan bir disiplin olarak sunmak, yani kelamın ne olduğunu, konusunu vs. belirlemektir. Böylece *Mevâkıf*'ta kelam şöyle tarif edilir; “dini inanç ilkelerine (*akâ'idün dîniyyetün*) yönelik kanıtların (*hucec*) üretilmesi ve bu ilkelere yöneltlen itirazlara karşılık verilmesi suretiyle söz konusu ilkelerin kendisi aracılığıyla kurulabileceği disiplin”dir (el-İcî, *Mevâkıf*, 7). İcî, kelamın konusunun (*mevzû*) bu dini inanç ilkelerinin “ama doğrudan (*gariben*) ama dolaylı olarak (*ba'iden*)” vaz edilmesiyle ilişkili tüm sorulardan meydana geldiğini bir nevi itiraz şeklinde ileri sürer (el-İcî, *Mevâkıf*, 7). O, bazılarına göre kelamın konusunun Tanrı ve O'nun sıfatları, ayrıca dünyanın yaratımı veya ölümden sonra dirilme gibi fiilleri, peygamberler gönderme gibi hükümleriyle sınırlı olması gerektiğini kaydeder. Bu kısıtlayıcı kelam görüşünü, diye ekler Cürcânî, Sirâcüd-din el-Urmevî (öl. 681/1283) savunur (el-Cürcânî, *Şerh*, 1:48).¹⁰⁴ Böylesi bir görüşün, kelamın teolojiye uygun konularla sınırlı olması gerektiğini iddia ettiği açıktır. İcî, atomlar/tözler (*cevâbir*, bu terimin çift anlamlılığı aşağıda incelenecek) ve ilinekler (*a'râz*) gibi diğer mevcudiyetlere dair soruşturmanın da kelamda yer alacağını ve kelama ait olduğunu kaydederek bu kısıtlayıcı görüşü reddeder. Üstelik o, bu türden mevcudiyetlere dair

104 Urmevî'nin *el-Metâli'ül-envâr*'ının bir şerhine haşiyeye yazan biri olarak Cürcânî onun görüşlerinden elbette haberdardı. Âmidî'nin kelam tanımı da benzerdir (el-Âmidî, *Ebkâr*, 1:68). İcî'nin tartışması, metafiziğin konusu (*el-mevzû'u li'l-'ilmi'l-ilâhî*) tartışmasında şu soruyu ortaya atan İbn Sînâ'ninkine koşutluk sergiler; onun konusu “Tanrı'nın sıfatları ve fiillerinin bilgisini amaçlayacak şekilde, ilk nedenin özü (*zâtü'l-'illeti'-ülâ*) müdür, yoksa başka bir şey mi?” (İbn Sînâ, *Metaphysics*, 3). İbn Sînâ'nın metafiziğin konusu hakkındaki görüşlere yönelik eleştirisini Dimitri Gutas çözümlemiştir (Gutas 1988, 238-254).

kelam soruşturmasının Tanrı hakkındaki kelam incelemesi için ikincil bir yardımcıdan ibaret olmadığını ileri sürer. Bu mevcudiyetler kendinden açık değildir, onlar öylece cepteymiş gibi düşünülemez. Onlar illaki bir bilgi disiplininin konusunu meydana getirirler. Şimdi bu disiplin kelam değilse şayet, kelimadan üstün olup bu mevcudiyetleri inceleyen bir dini (*şer'î*) disipline ihtiyaç olacaktır. Oysa dini bilimlerde böylesi üstün bir disiplinin bulunmadığı herkes için alenen açıktır (el-Îcî, *Mevâkıf*, 7). Cürcânî burada, böylesi mevcudiyetlerin neden yalnızca dini bilimler disiplinlerince araştırılması gerektiğini, neden bunların dışındaki disiplinlerce incelenmemesi gerektiğini dillendiren muhtemel bir itiraza yanıt verir; “çünkü onun ilkelerinin dini olmayan ve daha üstün bir bilimce soruşturulması mümkün değildir, aksi takdirde dini bilimlerin en yücesinin dini bilimlerin dışında duran daha üstün bir bilime bağlı olması gerekirdi.” (el-Cürcânî, *Şerh*, 1:49). O halde bu yaklaşımdan, kelamın bu türden mevcudiyetlere dair incelemeyi de içermesi gerektiği sonucu çıkar. Îcî'ye göre bu delil getirme söz konusu mevcudiyetleri ve onların doğa felsefesindeki müteakıl emsallerini kelamın içeriğine dâhil etmede makul gerekçeyi sağlar.

Îcî kelamın konusu hakkındaki bir başka görüşü daha kaydeder; “denir ki kelamın konusu var olan olarak var olandır (*el-mevcûdü bimâ hüve'l-mevcûd*)” (el-Îcî, *Mevâkıf*, 7). Bu görüş Gazzâlî'nin savunduğu görüştür (el-Cürcânî, *Şerh*, 1: 53; el-Gazzâlî, *Müstasfâ*, 1: 12-13). Görüşün taraftarları, var olan olarak var olana yönelik kelam soruşturmasını, İbn Sînâ'nın tarifine göre (İbn Sînâ, *Metaphysics*, 9) yine “var olan *olarak* var olanı” soruşturan felsefe-metafizik (kelimesi kelimesine “Tanrıya Dair Bilim,” *el-ilâhî*) soruşturmasından ayırmak için söz konusu kelam soruşturmasının “İslami ilkelere uygun olarak” (*‘alâ kânûnî'l-islâm*) gerçekleştirileceğini eklerler.¹⁰⁵ Kelamın içeriğini geniş tutan bu görüş atomlar ve ilinekler gibi mevcudiyetlere yönelik soruşturmaya imkân tanısa da Îcî her şeye rağmen bu görüşü eksik bulur. O, kelamın konusunun “var olan olarak var olan”dan daha geniş olduğu itirazını dile getirir (el-Îcî, *Mevâkıf*, 8). Zira kelam bunun yanı sıra “var olmayan şeyleri” de, yani yok olan

105 Cürcânî'nin bu noktadaki yorumu ironiktir; eğer kelam İslami ilkelere uygun olarak soruşturma yapıyorsa ilk felsefe soruşturması da ilk felsefeyle ilgilenen akli ilkelere uygun olmalıdır, bu ilkeler İslami ilkelere ister uygun ister karşıt olsun (el-Cürcânî, *Şerh*, 1:53).

(*ma'dûm*) ve ara durum (*hâl*) gibi mevcudiyetleri, ayrıca akıl yürütme (*na-zar*) ve kanıt gibi zihinsel mevcudiyetleri de soruşturur. *Felsefe* zihinsel varoluşu kabul ettiğine göre felsefe-metafizik bu mevcudiyetleri *zihinsel mevcudiyetler* olarak inceleyebilir ve dolayısıyla bunları zihinsel olarak var olsalar da “var olan olarak var olan” soruşturmasına dâhil edebilir. Oysa kelam zihinsel varoluşu kabul etmez ve dolayısıyla bu mevcudiyetleri var olan şeyler olarak soruşturamaz. Bu durumdan çıkan sonuca göre kelamın konusunun “var olan olarak var olan”dan daha geniş olması gerekir. İcî ayrıca kelama yüklenen “var olan olarak var olan” şeyleri “İslami ilkelere uygun olarak soruşturma” özelliğini de reddeder. O bu nitelemenin kelamın konusunu “bu sorular bağlamında doğru olan (*hakk*)”la sınırladığını iddia eder; bunun nedeni muhtemelen İslami ilkelere uygunca gerçekleştirilen soruşturmanın mutlaka “doğru”ya götüreceği düşüncesidir. Oysa bu niteleme yanlış olan hakkındaki soruşturmanın, mesela Tanrı’nın bir cisim olduğunu öne süren materyalistlere ya da insanbiçimli tanrısal sıfatların “nasıl olduğu sorulmaksızın” kabul edilmesi gerektiğini iddia edenlere veya rakip Mutezile ekolünün bidatlarına yönelik kelam tartışmasının kelamın konusu dışında kalması anlamına gelir. İcî bu hatalı duruşlara yönelik soruşturmanın da kelamın konusuna dâhil olduğunu savunur (el-İcî, *Mevâkıf*, 8; el-Cürcânî, *Şerh*, 1:54).

Gelgelim İcî kelamın konusu hakkında açık bir beyanda bulunmaz. Her şeye rağmen o kısıtlayıcı ve teoloji yönelimli girişimi alenen reddeder. Doğrudan belirtilmeyen ancak açık olan sonuca göre kelamın konusu felsefe-metafiziğin de konusu olan “var olan olarak var olan”dır. Ayrıca felsefe-doğa felsefesinin konusu olan atomlar/tözler, ilinekler ve bunlarla ilişkili meseleler de kelamın konusuna dâhildir. *Mevâkıf*’ın diğer duraklarındaki incelemeyi meydana getiren şey konunun bu bütünselliğidir.

ONTOLOJİ

Mevâkıf’ın ortak mefhumlar hakkında olan ikinci durağı varlık-yokluk bölümüyle açılır. İcî burada, *mütekellimûnu* kızdıran (Gimaret 1970; Frank 1986) *hâl* kavramını devreye sokar (kavram kelimesi kelimesine “durum” anlamına gelir, ancak yakında açığa çıkacak nedenden dolayı bu kavramı “ara durum” şeklinde çeviriyorum). Bir ders kitabının mantıksal ve sistematik sunumuna yaraşır şekilde İcî *mütekellimûna* göre bilginin

nesnelerinin (*ma'lûmât*) yok olanı (*ma'dûm*), var olanı (*mevcûd*) ve kimilerine göre varlıkla yokluk arasındaki bir ara durumda (*hâl*) olanları kapsadığını beyan eder. Bu durum dört farklı görüşe yol verir. *Ehlûl-hakk*, yani doğru veya sahih görüşü savunanlar diye adlandırılan Eş'arîlerin benimsediği ilk görüşte yok olanın da ara durumun da gerçekliğe sahip (*lehû tahkîk, tahakkuk*) olmadıkları iddia edilir, yani yalnızca var olanlar gerçektir. Dolayısıyla bu görüşe göre gerçek olmak dış dünyadaki somut bir tikel olarak tecessüm etmek demektir. Bâkillânî ve Cüveynî'ye isnat edilen ikinci görüş yok olanın bir gerçekliği olmadığı konusunda hemfikirler, ancak hem var olanların hem de ara durumun gerçek olduğunu savunur (el-Îcî, *Mevâkıf*, 41, 57; el-Cürcânî, *Şerh*, 2:64). Var olan kendi kendine kaimken ara durum başka bir şeye, yani var olana bağlıdır. Üstelik ara durum "var olanın bir sıfatıdır, ama kendisi ne var olan ne de yok olan"dır" (el-Îcî, *Mevâkıf*, 41). Cürcânî şerhinde sıfatlar olarak ara durumların örneklerini sunar; tozluk (*cevheriyyet*), siyahlık (*sevâdiyyet*) ve beyazlık (*beyâziyyet*) gibi (el-Cürcânî, *Şerh*, 2:65). Bu sıfatlar, diye açıklar Cürcânî, sıfatları oldukları var olanların (atom, siyah ve beyaz gibi) kendilerine özgü özgülüklere sahip olmalarını ("atomluk/atom olmak" vs.) sağlayan belirleyicilerdir. Kimlik belirleyici bu sıfatlar bir şeyin doğasına ait olan, içkin ilineklere -kırmızı atoma içkin olan kırmızı ilineği gibi- doğan diğer sıfatlara benzemez. Kimlik sıfatları, yani bu ara durumlar gerçektir, ancak onların varlıkları koşulludur; sıfatı oldukları var olanlara bağlıdır. İçkin ilinek ise her ne kadar içkin olsa bile gerçek bir var olandır, bir ara durum değildir. Mutezilenin çoğunca savunulan üçüncü görüşe göre yok olanın gerçekliği vardır (bu yüzden Mutezile yok olanın [*ma'dûm*] bir "şey" olduğunu savunur), oysa ara durum gerçekliğe sahip değildir. Mutezile düşüncesinde yalnızca 'mümkün olmayan' (*menfî, mümteni*) gerçek olamaz. 'Yok olan' ise dünyadaki somut tikeller arasında bulunamasa bile yine de bir mümkün varlıktır (el-Îcî, *Mevâkıf*, 41; el-Cürcânî, *Şerh*, 2:65). Son olarak, bir kısım Mutezileye isnat edilen (tam olarak; Ebû Hâşim el-Cübbâî ve takipçileri) dördüncü görüşte her üçünün de, yani var olanın, yok olanın ve ara durumun gerçek olduğu iddia edilir (el-Îcî, *Mevâkıf*, 42, 57).

Ara durum hakkındaki dört kelam görüşünün bu sistematik sunumunda Eş'arîlerle diğerleri arasındaki tarihsel ihtilafa girilmemiştir, oysa Bâkillâ'nin, Cüveynî'nin ve Şehristânî'nin metinlerinde bu ihtilaf açık-

ça işlenir (Gimaret 1970, 75-80). Üstelik İcî yalnızca Ebû Hâşim'in görüşünü, kapalılığından dolayı adı kötüye çıkmış bu görüşü anar. Bu görüşün kökeni, yani aslında Tanrı adları ve sıfatları sorununa bir çözüm oluşu tıpkı Bâkillânî ve Cüveynî'de yer almadığı gibi *Mevâkıf*'ta da asla anılmaz (Gimaret 1970, 49-54; el-Bâkillânî, *Temhîd*, 230-233; el-Cüveynî, *Şâmil*, 629-640). Ara durum incelemesi İcî'nin, ayrıca kendisinden önce gelen Beyzâvî ve diğerlerinin, felsefenin sistematik konu sunumuna öykümleri ve felsefenin analitik çerçevesiyle teknik kelime dağarcığını benimsemeleri sayesinde geleneksel kelimelerin nasıl yeni bir çerçeveye oturttuklarını gösteren bir örnektir.

İcî filozoflara (*hukemâ'*) geçerek onların, gerçeklikten yoksun olan zihinsel nesnenin, yani dış dünyadaki somut bir tikel olarak tecessüm etmeyen bir şeyin var olmadığını, oysa var olanın gerçek olduğunu düşündüklerini öne sürer.¹⁰⁶ Eğer 'var olan' bireyleşmiş bir bireyse (*bi-hüviyyetin şahsiyyetin*) dünyada dışsal olarak (somut bir tikel olarak tecessüm ederek) var olur; aksi takdirde o zihinsel bir 'var olan' (*mevcûdün zihniyyün*) olacaktır. Yokluğu imkânsız olan somut tikel zorunlu var olandır (*el-vâcibü li-zâtihî*); yokluğu imkânsız değilse mümkün var olandır (*el-mümkinü li-zâtihî*). Mümkün var olan ya bir nesnede, yani bir taşıyıcıya içkin olarak var olur -ki bu ilinedir ('*araz*)- ya da o kendi kendine kaimdir -ki bu da tözdür (*cevher*). Öte yandan İcî okurları uyarır; filozoflara göre biçim (*sûrat*) her ne kadar bir taşıyıcıyla, yani maddeyle kaim olsa da, dolayısıyla kendi kendine kaim olmasa da bir tözdür (el-İcî, *Mevâkıf*, 42).

Mütেকellimûn zihinsel varoluşu reddettiği için tüm var olanların dışsal tecessümüne sahip olmaları gerektiğini düşünmüştü. Zamanda bir başlangıcı olan 'var olan' (yani varlığa belirli bir zamanda gelip o zamandan önce var olmayan 'var olan') sonradan var edilmiş (*hâdis*) bir varlıktır, öte yandan zamanda bir başlangıcı olmayan var olan, yani Tanrı öncesizdir (*el-kadîm*). Sonradan var edilen var olan ya uzamda yer kaplar (*mütehayyiz*) ya da uzamda yer kaplayanda içkindir veya o ne uzamda yer kaplar ne de uzamda yer kaplayanda içkindir. Uzamda yer kaplayan var olan

106 İcî, filozoflar arasında ara durumun bulunmamasına dair yorum yapmaz. Gimaret, kimlik belirleyen sıfat olarak (atomluk/atom olmak vs.) ve dolayısıyla var olanın bir kurucu bileşeni olarak alınan ara durumun neliğe (*mâhiyyet*) eşdeğer olduğuna işaret eder; gerçi bu felsefe terimi klasik kelimelerin metinlerinde bulunmaz (Gimaret 1970, 61, 82 dn. 31).

atomdur (*cevher*) ve onda içkin olan var olan ise ilinektir (*'araz*). İcî şunu ifade eder; “biz, uzamda yer kaplamayan veya uzamda yer kaplayanda içkin olmayan mevcudiyetin var olmadığı görüşündeyiz. Öte yandan, onlardan kimileri böyle bir mevcudiyetin varlığına kani iken kimileri bunun imkânsızlığından kuşku duymaz.” Görünüşe göre “onlar” ifadesini kulanırken İcî’nin aklında bazı *mütekellimûn* vardı. Cürcânî bu türden bir var olanın maddi olmadığına veya maddeden soyutlanmış (*el-mücerred*) olduğuna işaret eder; yani bu var olan felsefe-metafizikteki soyutlanmış, maddi olmayan akıllar ve nefslerdir. Ancak, diye devam eder Cürcânî, “biz [böylesi bir var olanın varlığına veya yokluğuna dair] herhangi bir kanıt bulamıyoruz; o var olabilir (*yekûnü mevcûden*) ama eğer var değilse onun varlığı ya mümkün ya da imkânsız olacaktır” (el-İcî, *Mevâkıf*, 42; el-Cürcânî, *Şerh*, 2: 75). Demek ki İcî’nin “onun var olmadığını... düşünüyoruz” şeklindeki kesin varsayımının aksine Cürcânî, bu mevcudiyetleri onayan felsefeyle onları yadsıyan kelimeler arasındaki orta hatta salınarak bu tür maddi olmayan mevcudiyetlerin imkânına açık kapı bırakır.

ÖZ VE VAROLUŞ

Filozofların ontolojisi hakkındaki açıklamasında İcî onların zorunlu ve mümkün şeklindeki var olan tasnifini anar. “Zorunlu var olan” (*vâcibül-vücûd*) terimi her ne kadar İbn Sînâ öncesi kelimelerinde bulunsa da¹⁰⁷ İcî’ye göre bu tarifin İbn Sînâ’dan devşirildiği meselesinde kuşkuya neredeyse hiç mahal yoktur. Tariflerin birinde İbn Sînâ mümkün var olanın, özü (veya nelik/mâhiyyet) varoluşu için yetersiz olduğundan yani o kendinde var olamadığından varoluşunun başka bir şeyden türemesi gerektiğini söyler (İbn Sînâ, *Metaphysics*, 31). Bununla beraber zorunlu var olan söz konusu olduğunda onun özü varoluşu için yeterlidir, dolayısıyla o kendinde var olur. Üstelik zaman zaman İbn Sînâ varoluş karşısında öze öncelik verir gibidir. Robert Wisnovsky’nin gösterdiği gibi bu öz-varoluş ayrımı ve bununla ilişkili olan mümkün var olan-zorunlu

107 Robert Wisnovsky *vücûbü’l-vücûd*’un Mutezile mensubu Abdülcebbar (öl. 415/1024) ve Eş’arî er-Râğib el-İsfahânî (öl. 502/1108) tarafından kullanıldığını anar (Wisnovsky 2004, 87-88). Yine *vâcibül-vücûd* ifadesi de Zeydi İmam en-Nâtk bi’l-hakk Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn b. el-Hârûn el-Hüseyn ez-Zeydî’nin (öl. 424/1033) İbn Hallâd’ın (faaliyeti yak. 330/941) *Şerhu usûli’l-hams’e*sine yazdığı bir şerh olan *Ziyâ-dâtüş-şerh*’inde geçer (Adang, Madelung ve Schmidtke 2011, 44, 249).

var olan mefhumları İbn Sînâ sonrası dönemin hem *mütekellimûnu* hem de Sühreverdî ve Molla Sadrâ gibi filozofları için ana konulardan biridir (Wisnovsky 2013).

Mevâkıf'ta öz-varoluş ayrımı ikinci *mevkıfta* "Varoluş, Özle (*mâhiyyet*) Özdeş Midir, Yoksa Özün Bir Parçası Mıdır Veya Öze Sonradan Eklenmiş Bir Şey Midir?" başlığıyla sunulur (el-Îcî, *Mevâkıf*, 48-52). Îcî soruya verilen üç yanıtı anar. Hem mümkün hem de zorunlu var olan için varoluşun özle özdeş olduğunu öne süren ilk yanıt Eş'arî'ye ve on birinci yüzyılda yaşamış Mutezile mensubu Ebû Hüseyin el-Basrî'ye atfedilir.¹⁰⁸ Bunların delilleri, varoluşun öze sonradan eklenen bir şey olduğu öne sürülünce ortaya çıkan akıl dışılığı -yani özün önceden var olması saçmalığına- dayanır.

Filozoflara atfedilen ikinci yanıt, varoluşun, zorunlu var olanda özle özdeş olduğunu ancak mümkün var olanda öze sonradan eklenen bir şey olduğunu iddia eder. Îcî'nin tasvirine göre onların delilleri şöyledir; şayet varoluş özle özdeş olmayıp özde kaim olan bir şey olsaydı özün varoluşa önsel olması gerekirdi ve bu önsellik ancak özün önsel bir varoluşu aracılığıyla gerçekleşirdi ki bu saçmadır. Filozoflar böylece zorunlu var olanda varoluşun özle özdeş olduğu sonucuna varır. Beri yandan Îcî şöyle bir itiraz yöneltir; filozoflar mümkün var olanda özün varoluşa önsel olduğunu, ancak bu önselliğin önsel bir varoluş aracılığıyla gerçekleşmesi gerekmediğini iddia eder. Peki onlar böyle bir önselliğin saçmalığını zorunlu var olan için nasıl öne sürüyorlar? Üstelik bileşik özlerde, mesela özü "düşünen canlı" olan insan gibi bileşik özlerde özü kuran parçalar -bir ayrım olan "düşünen" ve cins olan "canlı"- bütünün özüne önseldir. Diğer yandan, bu parçaların bütünün özüne önselliği parçaların önsel bir varoluşları olduğu için değildir (el-Îcî, *Mevâkıf*, 48-49; el-Cürçânî, *Şerh*, 2:137-141). Her iki karşı örnekte de varoluşun öze önselliğinin saçmalığı gibi bir sonuç çıkmaz. O halde, zorunlu var olanın özü söz konusu olduğunda neden böyle bir saçmalık öne sürülüyor?

108 Eş'arî elbette sorunu bu şekilde ortaya koymaz, zira onun kavramsal çerçevesinde mesele bu şekliyle yer almaz, ayrıca *mâhiyyet* (öz) terimi de onun teknik kelime dağarcığında bulunmaz. Beri yandan Îcî (ve ondan önce Beyzâvî, *Tevâlî*, 88) Eş'arî'nin varlığın sıfatı (*sıfatü'l-vücûd*) ve özsel sıfat ya da kimlik belirleyen sıfat (*sıfatü'z-zât*, *sıfatü'n-nefs*) hakkındaki görüşlerini kendi kavramsal çerçevelerinde ve felsefeden etkilediği açık olan teknik dillerinde yeni bir çevreye oturturlar.

Üçüncü yanıtta hem zorunlu hem de mümkün var olan için varoluşun öze sonradan eklenen bir şey olduğu düşünülür. Ne Cürcânî ne de Îcî bu görüşü herhangi bir kişiye ya da ekole isnat eder; bu görüş daha önce Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'sinde açıkça tartışılmıştır (er-Râzî, *Mebâhis*, 1:23-24, 1:30-41). Îcî önce, yukarıda gördüğümüz gibi filozofların görüşü olan, mümkün var olanlarda varoluşun öze sonradan eklenen bir şey olduğu iddiasını ele alır. O, eleştirisinde (*tabkik*) bu iddiayı reddeder. Îcî birbirinden seçik iki farklı bilgi nesnesinin (*mefhûmânî*), yani öz ve varoluşun aynı belirli tikelin yüklemi olduğunu teslim eder. Diğer yandan o, bu iki seçik bilgi nesnesinin, biri diğeriyle kaim olan iki seçik bireysel hüviyete (*hüviyyetânî mütameyyizetân*) sahip olmadığını öne sürer. Zira bireysel hüviyet özün yüklemi olup varoluştan olumsuzlansaydı var olması için özün, kendisiyle kaim olacağı önsel bir varoluşa ihtiyacı olurdu. Bu durum ise, der Îcî, ilk yanıtta Eş'arî'nin delil getirmesinde ortaya çıkardığı saçmalaktır. Îcî, zihinsel varoluşu kabul eden filozofların bile belirli bireyler için özün varoluştan ayrı olmadığı meselesinde hemfikir olduklarını belirterek devam eder. Cürcânî açıklamayı ileriye taşıyarak bu ayrımın somut bireyleri inceleme şeklindeki zihinsel eylemden ve özü dışsal varoluştan zihinsel olarak ayırma tutumundan kaynaklandığını söyler. Bu açıklama Îcî'nin şu değinisini yankılar; İbn Sînâ *Şifâ* eserinde, varoluşun ikincil bir akledilebilir olduğunu, yani zihinsel düşünumün sonucu olduğunu ortaya koymuştur. O halde, diye sonuç çıkarır Îcî, mümkün var olanda varoluşun öze sonradan eklenen bir şey olup olmadığı tartışması zihinsel varoluş tartışmasından ibarettir (el-Îcî, *Mevâkıf*, 49-50; el-Cürcânî, *Şerh*, 2:141-155). Meseleyi biraz daha açan Cürcânî de şöyle der; yani "Eş'arîler gibi zihinsel varoluşu kabul etmeyenler hiçbir istisna söz konusu olmaksızın dışsal varoluşun özle özdeş olduğuna inanırlar. Zihinsel varoluşu kabul edenler ise zihinde, dışsal varoluşun öze sonradan eklenmiş bir şey olduğuna inanırlar. Beri yandan sonrakilerden (*müteahhirûn*) bazıları varoluşun öze sonradan eklenen bir şey olduğuna inanırken yine de zihinsel varoluşu reddeder" (el-Cürcânî, *Şerh*, 2:155).

Îcî daha sonra, zorunlu varlıkta varoluşun öze sonradan eklenen bir şey olduğu iddiasına geçer. O, bu iddiayı destekler mahiyetteki iki delil getirmeyi ayrıntılarıyla inceler. İlk delil getirme şöyle işler; eğer zorunlu var olanın varoluşu öze eşlik eden bir şey değilse, aksine zorunlu var olan kendi sayesinde salt varoluşa o halde zorunlu var olanın varoluşu bu

kendi sayesinde salt varoluşla özdeş olacaktır aslında. Kendi sayesinde salt varoluş olmak ya 1) varoluş sayesinde; bu durumda tüm varoluş kendisi sayesinde salt varoluş olacak, yani böylece mümkün var olan bile kendisi sayesinde salt varoluş olacaktır ki bu saçmadır, ya da 2) başka bir şey nedeniyle olacaktır ki bu da saçmadır, çünkü zorunlu var olan diğer her şeyden bağımsızdır ve bu yüzden varoluşu başka bir şey sayesinde olamaz. Ortaya çıkan sonuca göre zorunlu var olanda varoluş kendisi sayesinde salt varoluş değil öze eşlik eden, yani öze sonradan eklenen bir şeydir (el-Îcî, *Mevâkıf*, 51; el-Cürcânî, *Şerh*, 2:156; er-Râzî, *Mebâhis*, 1:31). İkinci delil getirme ise şu şekildedir; zorunlu var olan tüm mümkün var olanların varoluşunu yaratandır (*mübdi*). Eğer zorunlu var olan kendisi sayesinde salt varoluş olsaydı bu durumda mümkün varlıkların yaratıcısı, kendisi sayesinde salt varoluş olarak; ya başka hiçbir nitelik taşımayan varoluş olacak ya da başka nitelikler taşıyan varoluş olacaktır. İlk şık, varoluş olarak her var olanın aslında zorunlu varlığın yaratmış olduğu her şeyin, hatta kendisinin yaratıcısı olması anlamına gelir ki bu saçmadır. İkinci seçenek, yaratıcının 'kendisi sayesinde salt varoluş' olması, dolayısıyla salt varoluşun varoluşu yaratanın bir parçası olması, yani onun nedeni (*fâ'ilühû*) olması anlamına gelir ki bu da alenen saçmadır (el-Îcî, *Mevâkıf*, 51; el-Cürcânî, *Şerh*, 2:156-158; er-Râzî, *Mebâhis*, 1:35). O halde bu durumdan, zorunlu var olanın kendisi sayesinde salt varoluş olmadığı aksine özüne sonradan eklenen bir varoluş olduğu sonucu çıkar.

Îcî bazı âlimlerin bu üçüncü yanıtı farklı şekilde savunduğunu ekler. Onlara göre buradaki tartışma tüm var olanlarda ortak olan anlamıyla genel varoluş hakkında olmayıp zorunlu var olanın varoluşuna özeldir, yani tartışma aslında zorunlu var olanın varoluşunun özülle özdeş mi, yoksa ona sonradan eklenen bir şey mi olduğu hakkındadır. Bu âlimlerin iddiasına göre zorunlu var olanın varoluşunun özüne sonradan eklenen bir şey olmadığı genel olarak kabul edilmiştir. Zira zorunlu var olanın salt varoluş olup mümkün var olanların yaratıcısı olduğu düşünülür. Öte yandan, bilinen dünyada somut bir var olan olarak varlıktan pay alanın gözünden bakıldığında zorunlu var olanın varoluşu özüne sonradan eklenmiş bir şey olmalıdır. Bu durumun açıkça beyan edilmeyen nedeni somut bireyleri zihinsel var olanlardan ayıran noktadır; yani somut bireyler hem varoluşa hem öze sahip oldukları halde zihinsel varlıklar yalnızca evrensel özlerdir. Peki, zorunlu var olan şayet özül olmayan salt varoluşa zihinsel

açından nasıl bilinebilecektir? İcî bunu heyecanla reddeder; “bu, hiçbir şeye çare olmaz. O, somut varoluştan pay alma aracılığıyla, varoluşun Tanrı’nın özüne tıpkı mümkün var olanların özüne arız olduğu gibi arız olduğunu teslim ediyor. Dolayısıyla [ikisi] arasında bir fark yoktur.” (el-İcî, *Mevâkıf*, 51; el-Cürcânî, *Şerh*, 2:158-159). İcî devam eder; “O, bu sonuç için hiçbir delil getirmemiştir ve kimse de bu görüşü savunmamıştır”.

İcî bu sorudaki asıl meselenin şu olduğunu itiraz yollu öne sürer; varoluş tikel bireylere yüklendiğinde eşseslidir, oysa öz veya özün parçaları tikel bireylere yüklendiğinde tüm yüklenenlerde aynıdır. Zorunlu var olan söz konusu olduğunda varoluş “daha uygun, zamansal açıdan benzersiz ve daha yoğundur.” Zorunlu var olanın varoluşu onun kendinde salt varoluş olmasını ve mümkün var olanların yaratıcısı olmasını gerektirir. Oysa mümkün var olanların varoluşu bu özgül nitelikleri paylaşmaz.

Öz-varoluş ayırımına ve bunlardan hangisinin yekdiğerine önsel olduğuna dair inceleme klasik kelimada bulunmayan bir konudur. Bu konu, İbn Sînâ’nın kavramsal çerçevesinden ve teknik dilinden etkilenmiş klasik dönem sonrası kelimasına aittir. Ancak bu durum İbn Sînâcı izahın hiç sorgulanmadan alındığı anlamına gelmez. Aksine bu izah dönüştürülerek içselleştirilmiş ve bu yüzden birtakım eleştirilere, sorgulama ve arındırmaya maruz kalmıştır. İcî’nin incelemesi gerçi Fahreddin er-Râzî gibi kendinden önceki yazarların incelemelerinden yararlanmış, ancak her şeye rağmen o tipik bir şekilde İcî’nin kendi incelemesidir. Her ne kadar İcî tartıştığı bu üç yanıtın herhangi birini tercih ettiğini belirtmese de yaptığı çözümlemeden açıktır ki bir *mütekellim* olarak o zihinsel varoluşu inkâr ediyorsa Eş’arî’ye atfedilen ilk yanıtı tercih edecektir.

ATOMCULUK

Klasik kelim atomcu bir kozmoloji benimsemiş ve Abdel Hamid Sabra’nın “Helenistik felsefeye karşı bir diğer seçenek” (Sabra 2006, 199) olarak tarif ettiği felsefeyi kurmak suretiyle sekizinci yüzyılla on birinci yüzyıl arasında bu kozmolojiyi iyice inceltmiştir. *Şifâ*’nın Fizik bölümünde İbn Sînâ *mütekelliminin*, atomculuğu desteklemek adına getirdiği delilleri eleştirmiştir. Bu durum İbn Sînâ sonrası kelimcılarını ya onun eleştirisine karşılık verme ya da atomculuğu terk etme seçeneklerinden

birini seçmeye zorlamıştır (Marmura 1991-92; Lettinck 1999; Ibn Sînâ, *Physics*, 2:273-319). İbn Sînâ sonrası Sünnî kelimada atomculuğun devam edebilmesi bağlamında Fahreddin er-Râzî'nin rolü oldukça önemlidir. Râzî *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* gibi felsefe eğilimli erken dönem yazılarında atomculuk karşıtı delil getirmeleri benimserken, *Kitâbü'l-erba'in fi usûli'd-dîn*, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ehhîrîn* ve *Metâlibü'l-âliyye* gibi sonraki dönem kelimada görüşünü değiştirmiş, atomculuk karşıtı delil getirmeleri reddetmiş ve atomculuk lehine başka delil getirmeleri ileri sürmüştür. O halde İcî'nin atomculuk tartışmasının perde arkasında İbn Sînâ'nın atomculuk karşıtı delil getirmeleri ve Fahreddin er-Râzî'nin görüşünü değiştirip atomculuğu savunması yer alır (Dhanani 2015).

Mevâkıf'in dördüncü *mevkî*finda cisimlerin oluşumu meselesi “*Cevâhir Hakkında*” başlığıyla yer alır; burada cisimlerin bölünemez atomlardan meydana geldiği düşüncesi yer alır. *Cevher* terimi (çoğ. *cevâhir*) hem felsefenin tözlerine hem de kelamın uzamda yer kaplayan cisimlerine ya da atomlarına gönderme yapar. İcî bu iki disiplinin birbirlerine karşıt görüşlerini sunarak işe başlıyor:

Filozoflar şöyle düşünür; şayet *cevher* [bir taşıyıcıda] içkinse biçimdir (*sûrat*), biçimin içkin olduğu taşıyıcıysa maddedir (*heyûlâ*), ikisinin terkibiyse cisimdir. Şayet *cevher* bedene yönetim (*tedebbur*) ve bağımsız eylemi tatbik edecek tarzda ilişmişse nefstir, aksi takdirde akıldır. Bu görüş atomculuğun inkârına dayanır... *mütekellimûn*, yukarıda anıldığı üzere uzamda yer kaplayandan (*mütehayyiz*) başka *cevher* olmadığını düşünür. Şayet uzamda yer kaplayan nesne bölünebilecek yapıdaysa cisimdir, ancak daha fazla bölünemez yapıdaysa atomdur (*el-cevheru'l-ferd*) (el-İcî, *Mevâkıf*, 182; el-Cürcânî, *Şerh*, 6:285-288).

Cevher kelimesinin felsefe ve kelamca farklı kullanımlarına dair bu değinilerden sonra İcî cismin ve parçalarının incelenmesine geçer. O, bölünebilir cisimlerin fiili veya kuvve halinde ve sonlu veya sonsuz parçalardan oluştuğunu öne sürer. Bu bağlamda ortaya dört görüş çıkar. Kelamda cismin parçaları fiili ama sonludur; erken dönem *mütekellimi* en-Nazzâm'a atfedilen görüşte cismin parçaları fiili ama sonsuzdur; *mü-*

tekellim eş-Şehristânî'ye (öl. 548/1153) isnat edilen görüşte cismin parçaları bil kuvve ve sonludur; filozoflara göre cismin parçaları bil kuvve ama sonsuzdur (el-Îcî, *Mevâkıf*, 186; el-Cürcânî, *Şerh*, 7:6-8). Ana sahneyi bu şekilde kurduktan sonra Îcî *mütekellimûn*un atomculuğu desteklemek adına getirdiği delillere geçer. Bu delil getirmeler dizisinin ilkinde, der Îcî, "önce, bölünebilir cismin (*münkasim*) fiili parçaları olduğunu, ardından bu parçaların sonlu olduğunu göstereceğiz", ikinci dizide "cisimlerin atomlardan meydana geldiğini doğrudan göstereceğiz" (el-Îcî, *Mevâkıf*, 186-187).

İlk delil getirme dizisi şöyle işler; "eğer bölünebilecek yapıdaki (*el-kâbilü'l-kısmeti*) cisim bir birlikse (*vâhid*) bu durum bir olanın bölünmesini gerektirir, ancak bu sonuç yanlıştır" (el-Îcî, *Mevâkıf*, 187) ve dolayısıyla öncülün, yani cismin bir birlik olarak bölünebilecek yapıda olması iddiası yanlış olmalıdır. Bu tuhaf açıklama Îcî'nin atomculuk tartışmasında dayandığı kaynaklardan birini; Fahreddin er-Râzî'nin *Muhassal*'ını ifşa eder. Bu eserde Râzî'nin atomculuk savunusu adına getirilen delillere dair incelemesi şu iddiayla başlıyordu; (bölünemezliği herkesçe *-bi'l-ittifâk* kabul edilmiş) nokta, bir andaki (*fi'l-hâzır*) hareket veya bizzat an gibi nicel büyüklükler sırasıyla çizgiyi, uzamsal mesafedeki hareketi ve zaman aralığını meydana getirmek için toplanır. Râzî ardından cismin baştan aşağı bölünmesinin bölünemez parçalarla sonuçlanacağını göstermek için bilindik bir delil getirmeye, yani uzamsal mesafede hareketi tamamlamak için gerekli olan yarı mesafeler deliline geçer. Şöyle ki; bir kişi mesafeyi kat etmek için önce mesafenin yarısını, daha önce bunun da yarısını kat etmek zorundadır ve bu böyle gider. Sonlu bir zamanda mesafe kat etmenin gerçekleşmesi için bu diziler sonlanmalıdır ve bu durumdan da uzamsal mesafenin bölünemez parçalardan, yani atomlardan meydana geldiği sonucu çıkar (er-Râzî, *Muhassal*, 116-117; Dhanani 1994, 160-162). Öte yandan Râzî bu delil getirmeye yöneltilmiş bir itirazı anar; sonlu zamanda hareketin tamamlanmasındaki zorunluluk onun sonsuzca bölünebilirliğinin inkârını gerektirir. Bu itirazı savunanlar fiili bölünmeyle bil kuvve ve bölünme arasındaki ayrıma dikkat çekmek istemişlerdi. İtiraza cevap vermek için Râzî birlik veya bütünlük (*vahdet*) mefhumunu çözümler ve birliğe sahip olanın bölünebilir yapıda olduğu varsayımının geçerliliğini sorgular. Râzî'nin yürüttüğü bu tartışmadan Îcî'nin haberdar olduğu ve onun, atomculuk incelemesinde okurlara daha ikna edici bir düzen sunmayı hedeflediği açıktır.

İlk üç delil getirmede İcî'nin hedefi cismin sonsuzca bölünebilen yapıdaki bir birlik olduğu iddiasını çürütmek ve böylece cismin fiilen, ayrık parçalarına bölünebilen bileşik bir yapı olduğunu göstermektir. Mesela üçüncü delil getirme şöyle işler:

[Uzamsal mesafenin] parçalarının kat edilmesi onları fiilen ayrık kılar. Dolayısıyla mesafenin yarısının kat edilmesi mesafenin üçte birinin kat edilmesinden farklıysa mesafenin dörtte birinde, beşte birinde de -ve böylece gider- durum böyle olacaktır. Bu da parçaların fiilen ayrık olmasını gerektirir (el-İcî, *Mevâkıf*, 187; el-Cürcânî, *Şerh*, 7:10).

Bu delil getirmeler sayesinde cismin ayrık, fiili parçalara bölünebilir olduğunu belirledikten sonra İcî sözü edilen parçaların sonlu olduğunu saptayacağı delil getirmelere geçer. Bu delil getirmelerden ilkinde, sonsuz parçalardan meydana gelmiş bir uzamsal mesafeyi sonlu bir zamanda kat etmenin imkânsızlığı öne sürülür. Bu delil getirme Râzî'nin *Muhassal*'ında (117) da yer alır. Öte yandan İcî'nin diğer iki delil getirmesi *Muhassal*'da bulunmaz. Bunlardan ilki kısa ve özlü olan şu varsayımdır; cisim "iki uç arasına hasredilmiş bir şeydir, oysa sonsuzluğu iki uç arasında hasretmek imkânsızdır" (el-İcî, *Mevâkıf*, 187; el-Cürcânî, *Şerh*, 7:12). Bu delil getirmenin kaynağı Râzî'nin *Metâlibül-âliyye*'sidir:

Hacim ve miktar bakımından sonlu olan bir cismin iki ucu (*tarafâni*) vardır ve o, iki yanla (*câmbâni*) sınırlanmıştır. Şimdi eğer bu iki uç ya da yan arasında bulunan şey sonsuz olsaydı iki sınırlayıcı ucun (*hâsrâni*) sonsuzu kapsaması gerekirdi ki bu kendinden açık olarak imkânsızdır (*muhâlün bi'l-bedîha*) (er-Râzî, *Metâlib*, 6:73).

İcî'nin kısa ve özlü beyanıyla Râzî'nin delil getirmesi arasındaki benzerlik açıktır.

Cismin sonlu parçalarına dair ikinci delil getirmede İcî şu gözleme dayanır; cisimlerin bileşmesi (*te'lîf*) bileşmeden sonra ortaya çıkan cismin hacminde daima bir artış meydana getirir. O halde burada, hacimdeki artış sonlu parçaların mı yoksa sonsuz parçaların mı eklenmesiyle gerçekleşir, şeklinde bir soru ortaya çıkar. Eğer cismin hacmi sonlu ancak parçaları sonsuzsa, parçaların parçalarla oranını (*nisbet*), yani henüz kendisi-

ne bir şey eklenmemiş ve hacmi sonlu olan asli cismin parçalarının yine hacmi sonlu olan, eklemekten sonraki bileşik cismin parçalarına oranını nasıl belirleyeceğiz? Açıktır ki asıl cismin hacminin bileşik cismin hacmine -her ikisi de sonludur ve dolayısıyla oranları da sonludur- oranı asıl cismin parça sayısının bileşik cismin parça sayısına olan oranına tekabül etmelidir. Peki, bu iki cismin parçaları sonsuz olduğunda parçalarının birbirlerine oranını nasıl hesaplayabiliriz? (el-Îcî, *Mevâkıf*, 187; el-Cürcânî, *Şerh*, 7:12-21). Yine bu delil getirme de Râzî'nin *Metâlib*'inden alınmadır (6:72).

Îcî'nin, cisimlerin atomlardan meydana geldiğini göstermek için ortaya koyduğu ikinci delil getirme dizisinde birçok delil getirme yer alır (el-Îcî, *Mevâkıf*, 188-189; el-Cürcânî, *Şerh*, 7:14-14). Bunlardan ilki, mutlaka "orana sahip olan" (*zû vaz'*) bir var olanın mevcut olması gerektiğini öne sürer ve orana sahip olanın mutlaka bölünebilir olduğunu iddia eder, yani cisimleri meydana getiren yüzeyler, yüzeyleri meydana getiren çizgiler ve çizgileri meydana getiren noktadır. İkinci delil getirmede hareketin, geçmiş zaman hareketi veya şimdiki andaki (*hâzıra*) hareket ya da gelecek hareketi olması gerektiği iddia edilir. Yalnızca geçmiş andaki hareket hakkıyla mevcuttur (geçmiş var olmuştur ancak şimdi var değildir ve gelecek henüz var olmayıp var olacaktır) ve bu hareket bölünemezdir (*lâ tenkasim*). Bu hareket, hareketin bölünemez parçalarından meydana gelmiştir ve dolayısıyla uzamsal mesafenin bölünemez parçaları hareketin bölünemez parçaları esnasında kat edilen uzama denk düşer. Her iki delil getirme de Râzî'den alınmadır (er-Râzî, *Muhassal*, 116-117). Üçüncü delil getirme ise geometriden türetilmiştir ve en küçük açının varlığına dair Eukleidesci tanıtılmanın (*burhân*) atomun da var olmasını gerektirdiğini iddia eder. Bu iddia en-Neyrîzî'nin (öl. yak. 310/922) Eukleides'in *Elementler*'ine yazdığı şerhten devşirilmiştir; Neyrîzî burada korniküler açının, yani bir daireyle ona teğet bir düz çizgi arasındaki açının *bölünmez olduğu için* (*li-ennehû ğayru münkasimin*) *dar açıdan daha küçük olduğunu* iddia eder (Dhanani 1994, 148-150). Yine dördüncü delil getirme de geometriden alınmadır ve bir kürenin yüzeye temas ettiği noktanın bölünemez bir nokta olduğunu var sayar. Beşinci delil getirme iki dik doğrunun kesişimini inceler ve bu kesişimin bölünemez bir noktada gerçekleştiğini ve böylesi noktaların çizgileri, çizgilerin yüzeyleri, yüzeylerin cisimleri meydana getirdiğini ileri sürerek cisimlerin bölünemez parça-

lardan meydana geldiğini gösterir.¹⁰⁹ Altıncı ve yedinci delil getirmeler bilindik kelimeler varsayımlarıdır; eğer bölünme artık bölünemez atomlarda sonlanmasa göğün parçalarıyla bir hardal tanesinin parçalarının bilkuve eşit olması gerekirdi ki bu saçmalıktır; veya bu durumda bir hardal tanesinin yeryüzünün yüzeyini kapsaması gerekirdi ki bu yanlışır (el-İcî, *Mevâkıf*, 188-189; er-Râzî, *Metâlib*, 6:75).

İcî atomculuğu desteklemek adına getirilen bu deliller meselesini “her ne kadar bunlar, bazı¹¹⁰ kanıtlara yönelik diyalektik yanıtlar (*cevâbün cedelen*) olsa da yazarı tatmin etmiştir” değiniisiyle sonlandırır (el-İcî, *Mevâkıf*, 189). Cürcânî’nin buradaki yanıtıysa şöyledir; “ve [o, bu delil getirmelere] ikna oldu. Ancak sen [okur] yukarıda anılan yanıtların geçerliliğini kendi adına yargılamalısın” (el-Cürcânî, *Şerh*, 7:21). Bu ifade, Cürcânî’nin sözü edilen delil getirmelerin her birine yaptığı yorumda İcî’nin delil getirmelerine karşı atomculuk muhaliflerinden gelen yanıtları ve çürütmeleri de andığının göstergesidir. Ancak İcî atomculuk muhaliflerinin bu itirazlarını veya çürütmelerini tartışmasa da “cismin sonsuzca bölünebilecek bir sürekli bütün olduğunu, yani atomlardan meydana gelmediğini iddia eden felsefe delillerini” tartışır. Bu delil getirmeler konumlanmaya (*mühâzât*), temasa (*mümâsset*), hıza ve geometrik şekillere dayanan delil getirmeler olarak sınıflandırılabilir (el-İcî, *Mevâkıf*, 189-193; el-Cürcânî, *Şerh*, 7:21-32; Dhanani 1994, 167-181). İcî bu delil getirmelerden hiçbirini çürütmeye veya onlara itirazlar yöneltmeye girişmez.

GÖK KÜRELERİ

Mevâkıf’ın dördüncü *mevkîf*’inin başındaki atomculuk tartışması cisimlerin incelenmesine bir giriş sunar. Cisimlerin oluşumuyla başlayan inceleme yalın ve bileşik cisimler, canlı ve cansız cisimler soruşturmasıyla devam eder; dördüncü *mevkîf*’inin geri kalanında da bu tartışma sürdürülür. Bu çerçevede gök küreleri tartışması yalın cisimlerin iki sınıfından birine aittir -diğer yalın cisimler sınıfında yeryüzüyle ilişkili ateş, hava, su ve toprak elementleri bulunur. Gök küreleriyle ilişkili nitelikler ve olgular

109 Bu delil getirmede İcî’nin dayandığı kaynağı bulamadım, dolayısıyla bu delil getirme genel anlamda, çizgilerin atomlardan, yüzeylerin çizgilerden ve cisimlerin yüzeylerden meydana geldiğini dillendiren kelimeler kuramına ait olsa da (bu konuda bk. Dhanani 1994, 95-97) İcî’ye özgü bir delil getirme olabilir.

110 Cürcânî’deki gibi (*Şerh*, 7:21) *nakz* yerine *ba’z* olarak okuyorum.

astronominin konusudur ancak taşma öğretisi ve yeryüzü olaylarına göklerin etkisi öğretileri de buraya dâhildir ki bu öğretiler felsefe-meta-fiziğin merkezi öğretileridir. İcî *Mevâkıf*'ta her iki boyutu da ele almıştır, fakat biz burada söz konusu meselelerin astronomik boyutuna odaklanacağız.

Mevâkıf'taki teknik astronomik tarifler oldukça kapsamlıdır. Bu tarifler salt astronomiktir, yani onlarda bir başka seçenek olan kelamın astronomi görüşünü yansıtan hiçbir şey bulunmaz. Ancak yine de İcî bu astronomik tariflere tam anlamıyla bağlı değildir ve yürüttüğü tartışmanın birçok noktasında astronominin kuramsal kurgusunu eleştirir. Burada astronomi özellikle, gök âleminin Tanrı tasarımıyla işaretlerini içerdiğini ve bu âlemde söz konusu olan hareketteki düzenliliğin iradi tanrısal etkililikten kaynaklandığını, yani Tanrı'nın adeti olan eylemesinden çıktığını tanıyıp onaylamak yerine "doğal" nedenselliğe ve matematiksel soyutlamaya bel bağladığı için eleştirilir.

Gök kürelerinin, gözlem aracılığıyla ve aralarındaki düzen aracılığıyla -yani daha aşağı bir gök küresinde olanın daha yüksek bir gök küresinde olanı gizlemesi olgusundan türetilerek- keşfedilen farklı hareketleri sayesinde bilinen sayıları ve türlerine yönelik ayrıntılı bir açıklamadan sonra İcî matematik bilimlerinin ortaya koyduğu bu en başarılı öngörülere karşı kuşkucu bir tavır takınır. O, astronomlar arasındaki ihtilafları ve farklı görüşleri, ayrıca birbiriyle çekişen hipotezleri anar:

Kimi geometriciler [yani, astronomlar] (*mühendisûn*) Zühre/ Venüs küresinin güneş küresinin üstünde olduğunu düşündüler. Fakat İbn Sînâ Zühre'nin güneşin yüzeyinde siyah bir nokta gibi olduğunu düşünerek onların görüşünü yalanladı (el-İcî, *Mevâkıf*, 200; el-Cürcânî, *Şerh*, 7:80-81).

Onun [küreler ve düzenleri hakkındaki] dayanağı kürelerin [içine bir şey nüfuz edecek şekilde] yarılmamaları ilkesidir, aksi takdirde bizzat yıldızlara ait olan hareket suda yüzen kişi gibi olurdu. Bu onaylanırsa yıldızların ya kendi başlarına ya da üzerlerinde olan yıldızların etkisiyle hareket eden kemerler üzerinde olması neden mümkün olmasın? (Cürcânî'nin şerhi şunu ekler; öyle ki *bu kemerler kürenin farklı yerlerine gömülüdür*). Bu görüş dış merkezli [küreden; *el-hâ-*

ric] ve onun iki bütünleyicisinden daha az doğal değildir. Sonra, en dış [gök küre] için diğerlerinden farklı bir hareket olması ve bu hareketin günlük hareket olması, ayrıca bunun dokuzuncu [gök küresinin] ispatına ihtiyaç duymaması neden mümkün olmasın?

Yine sabit yıldızların her birinin [kendi] gök küresinde bulunması neden mümkün olmasın? (*Sabit yıldızların birbirleriyle yakınlık, mesafe veya yönelim bakımından*) diğer ilişkileri [sabit yıldızların her birinin bir kürede mi yoksa kendi kürelerinde mi olduğunu] belirlemede -harekette ortak olmaları mümkün olduğundan- yararlı değildir. Yine bazı sabit yıldızların gezegen kürelerinin altında olması neden mümkün olmasın? (el-Îcî, *Mevâkıf*, 201; el-Cürcânî, *Şerh*, 7:81-82).

Bu değiniler, filozofların veya astronomların kendi kuramlarına dair kesinlik ilanlarının yersiz olduğunu gösterme niyetinde gibidir. Onların iddialarına kuşkuyla yaklaşılmalıdır.

Bir diğer örnek de filozofların, gök kürelerin dairesel hareket eğilimi ilkesine sahip olduğunu ve tüm parçalarının bu ilkeye aynı şekilde sahip olduğunu öne süren iddiasıdır. Ancak onların hareketi şu şekildedir; kürelerin iki sabit kutbu ve bazısı yavaş bazısı hızlı olmak üzere dairesel hareketleri vardır. Dolayısıyla parçalarının türdeşliğine rağmen gök kürelerinde böyle ayrışmalar bulunur. Ancak iddiaya göre bu ayrışmalar kürenin bir noktasının diğerine ya da bir dairenin diğerine üstünlük sağlayacağı herhangi bir neden olmaksızın gerçekleşir; bu, daha önceleri Gazzâlî'nin felsefecilere yönelik eleştirisinde ortaya koyduğu bir itirazdır (al- Ghazâlî, *Tahâfut*, 25-26). Îcî bu ayrışmaların bir şekilde özsel olarak zorunlu kılındığı iddiasını kimsenin kabul edemeyeceği yönünde itiraz eder. O, burada [*birini diğerinden*] *üstün kılan bir fail*, yani iradi bir seçim eylemi olmaksızın *herhangi bir özelleştirmenin* (tahsîs) *mümkün olamayacağı* öne sürer. Îcî'nin nedensellik ve tasarım eleştirisi şu değiniyle sonuçlanır; "Sonunda iradi bir failin fiiline dönmek zorunluysa, filozoflar ister bunu kabul etsin ister etmesin, onlar yüklerinin çoğundan kurtulur" (el-Îcî, *Mevâkıf*, 204; el-Cürcânî, *Şerh*, 7:97). Dolayısıyla Îcî göksel cisimlerin gözlemlenmiş hareketlerini tartışmaya ihtiyaç duymaz. Onun yürüttüğü tartışma nedensellik ve faillik iddialarıyla, ayrıca matematiksel

kalıpların gök aleminin hakiki fiziksel yapısını temsil ettiği varsayımıyla ilgilidir. O, nedensellik ve failliğin tanrısal olduğunu, göksel hareketlerdeki düzenliliğin Tanrı'nın adeti olan eylemesinden çıktığını dillendiren görüşe bağlıdır. Bu durum onun, astronomların Ptolemaios'un eşitleyici çember (*equant*) kullanımına yönelik eleştirilerinden devşirilmiş gezegensel model eleştirisinde açıktır:

Bilesin ki filozoflar kürelerin hareketinin mutlaka dairesel olması gerektiğine inanınca bu farklılıkların (Cürcânî ekler; *gözlemin veya ölçümlerin sonucu olarak bilenen farklılıkların*) ilkesi hakkında kafaları karıştı. Bu ilkeyle ilgili (*ayrıntılı ve*) açık (*incelemeyle*) meşgul olmadılar. Onların, yukarıda aktardığımız, Utarit/Merkür kürelerinin (*gezegensel modeli*) temel ilkelerini yıkıma uğrattı. Onların ilkeleri dış çemberin merkezindeki hareketin yörüngenin merkezinin etrafındaki harekete benzemesini gerektirir, oysa gözlemle kavranan bununla uyuşmaz. Bu benzerlik daha ziyade, dünyanın merkeziyle dış çemberin merkezi arasında bulunan ve eşitleyici çember denilen bir noktada bulunur... (*daha yüksek gök küreleri ve Zühre/Venüs hakkında aktarılan zorluk benzerdir*). Üstelik (*onların görüşünde*) gök kürelerinin hareketlerinin iradi olduğunu dillendiren evrensel [*ilke mevcutken, onları*] bu hareketlerin art arda gelen, tikel iradi hareketler nedeniyle farklı olduğunu [*varsaymaktan*] alı koyan nedir? Ancak sen tümel akletmenin (*et-te'akkulü'l-küllî*) tikel harekete yetmeyeceğini öğrenmiş-tin.¹¹¹ Oysa doğru olan bunların tamamını, seçimle eyleyip [*bunlara*] gücü yetene (*el-kâdirü'l-muhtâr*) havale etmektir (el-Îcî, *Mevâkıf*, 212-213; el-Cürcânî, *Şerh*, 7:133).

NEFSLER VE AKILLAR

Nefse dair izah *Mevâkıf*'ın dördüncü *mevkıf*ında iki yerde bulunur; tezahür eden fenomenler olarak bileşik cisimlerin incelenmesi sırasında ve cisimsel olmayan bir mevcudiyet olarak nefsi ele alan bölümde (*mer-*

111 Îcî burada filozofların, tümel aklın yalnızca tümelleri kavrayabileceğini (ve dolayısıyla yalnızca tümel akletme gerçekleştirebileceğini) oysa tikelleri kavrayamayacağını ve böylece Îcî'nin öne sürdüğü türden iradi, tikel hareketlerle ilişkisi olamayacağını dillendiren görüşü eleştiriyor.

sad). İcî'nin izahı filozofların nefis görüşünü ele alır, çünkü kelamın ontolojisinde nefsin yeri yoktur. Tahmin edilebileceği üzere İcî filozofların iddialarına karşı eleştireldir.

O, filozofların nefis hakkındaki görüşünü ele alırken üç tür nefis -bitkisel, hayvani ve insani- ayrımı yapar ve nefsi doğal cismin tezahür etmiş bir fenomeni şeklinde tanımlar. Nefs:

Büyüme ve beslenmeye; duyuyla algılama ve iradi harekete; tümelleri akletme ve pratik akıl yürütme (*ra'y*) sayesinde keşfetmeye yetenekli olmasının sonucu olarak, aletlere (yani organlara) sahip olan bir doğal cismin ilk yetkinliğidir (el-İcî, *Mevâkıf*, 229).

Öte yandan İcî burada oldukça önemli ve kasıtlı bir ihmali, yani göksel kürelerin -filozofların Yeni-Platoncu şemasında canlı, kavrayış sahibi ve yeryüzü olaylarında etkili olan- nefislerinin ihmalinin itiraf eder (Dhanani 2003):

Bu tanım gök kürelerine ait nefsleri içermez çünkü bildiğin gibi biz onları [yani bitkisel, hayvani ve insani nefsleri] çeşitli fiillerine göre “nefs” diye adlandırdık, oysa kürelerde durum böyle değildir. Onların hepsini kapsayacak (Cürcânî'ye göre; *bitkisel nefis, hayvani nefis ve gök kürelerinin nefsleri üçlüsünü kapsayacak*) bir tarif bilmiyoruz. Şayet “o, fiillerin ilkesidir” deseydik doğal yetiler gibi tüm yetiler nefis olurdu, beri yandan [fiillerinde] kasıt/niyet şart koşsaydık bitkisel nefsler [tanım] dışında kalırdı (el-İcî, *Mevâkıf*, 7:174).

Burada filozofların bitkisel nefis hakkındaki görüşünün incelenmesi bitkisel nefsin yeterliliklerinin, yani beslenme, büyüme ve yeniden üreme aracılığıyla türü devam ettirme şeklindeki yeteneklerinin izahıdır. Burada ayrıca sindirim süreci ve sindirimin bedenin büyümesindeki, varlıkta sürmesindeki rolü hakkında ayrıntılı bir izah da yer alır. Her şeye rağmen İcî bu fenomenlerin “doğal” olduğu, yani doğal özgülüklerin sonucu veya nefsin üretimi olduğu iddiasını reddeder. Ona göre bunlar daha ziyade tanrısal bir failin maksatlı etkinliğinden çıkar:

Bu türden yararlılık (Cürcânî ekler; *ve bilgece bir tasarımın işaretleri*) bağlamında gözlemlenen şeyler vehimleri şaşkınlı-

ğa düşürdü ve fikirleri kavrayıştan aciz bıraktı. Medeniyetler [bizlere] bunlar hakkında (*yani, bu bilgece tasarım ve yararlılık hakkında*) bazı bilgiler ulaştırdı; tıpkı beş bin [kitapta] (*yani canlıların organlarının, şekillerinin, boyutlarının ve yerleşimlerinin yararlarını kaydeden kitaplarda*)¹¹² yer alan bilgi gibi. Ancak (*onlar hakkında*) bilinmeyenler bilinenlerden daha çoktur. (*Bu doğal işaretlerin incelenmesi aracılığıyla*) bilinen şey kendisine kuşku bulaşmayan, çürütülemez mahiyetteki zorunlu bilgidir. Bunlar (*yani yukarıda anılan meseleler*) ancak bilen (*bilgisi bunların hepsini kapsayan*), derinlemesine vakıf (*yani şeylerin hem görünen veçhelerinden hem de gizlenmiş olanlardan haberdar olan*), bilge (*yani eylemleri hiç kuşkusuz, bu şeyleri oldukları şey yapan bileşimleri için yararlılığa denk düşen*) ve gücü yeten (*istediği her şeye kadir olan*) bir [failin fiilinden] sadır olmuştur; Kuran'da birçok yerde apaçık kanıt biçiminde söylendiği gibi (el-Îcî, *Mevâkıf*, 234; el-Cürcânî, *Şerh*, 7:196).

Filozofların hayvani nefse dair görüşünün benzer şekilde ayrıntılarıyla incelenmesinden sonra, yani beş dış duyunun (görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma) ve beş iç duyunun (ortak duyu, muhafaza eden imgelem [*haya*l], sezgi [*vehm*], bellek ve birleştirici imgelem [*mütehayyile*]) incelenmesinden, ayrıca arzulama, sinirlenme gibi duygulara ve iradi harekete kabiliyet meselesinin ele alınmasından sonra Îcî şu sonuca varır; “bu yetiler hakkında söylenenlerin çoğu filozofların iradi faili reddine ve nefsin tikelleri algılamadığı görüşüne dayanır” (el-Îcî, *Mevâkıf*, 235-241; el-Cürcânî, *Şerh*, 7:199-218).

Filozofların nefis hakkındaki tartışmalarını doğal cisimlerin tezahür etmiş bir özgülüğü şeklinde izah insan nefsinin tahmin edilemeyecek kısalıkta ve bir özet şeklinde tartışılmasıyla kapanır:

Üçüncü kısım insan nefsi hakkındadır. Onun yetileri akli yetiler (*el-kuvvetü'l-akliyye*) olarak adlandırılır. Onun tümel-leri algılaması ve onlar hakkında olumlayıcı veya olumsuzlayıcı yargılara varması açısından bakılırsa bu yetilere kuramsal

112 Burada Galenos'un *De usu partium*'unun (*Bedenin Parçalarının Yararlılığı Hakkında*) Huneyn b. İshâk tarafından yapılan Arapça çevirisine gönderme vardır.

düşünüm yetileri (*el-kuvvetü'n-nazariyye*) denir. Yine onun, spekülâtif sanatlar (*es-sinâ'atü'l-fikriyye*) için çıkarım yapması, ayrıca pratik akıl yürütme ve danışma (*meşveret*) için çalışması açısından bakılırsa bu yetilere pratik yetiler (*el-kuvvetü'l-'ameliyye*) denir. Ayrıca bu yeti nedeniyle nefste gülme, utanıp sıkılma, çekinme ve benzeri etkilenim durumları ortaya çıkar (el-Îcî, *Mevâkıf*, 241-242; el-Cürcânî, *Şerh*, 7:219).

Ancak Îcî nefse ayrılmış bir bölümde (*mersad*), yani filozofların nefsin maddi olmadığı iddialarını soruşturduğu bölümde ikinci bir nefsin incelemesine geçerek konuya geri döner. Bu bölümde hem gök kürelerinin nefslerinin hem de insan nefslerinin maddi olmadığı iddialarını ele alınır.

Filozoflar göksel kürelerin cisimlerden ayrı olan, yani maddi olmayan (*mücerred*) nefsleri olduğunu iddia ederler. Bu gayri maddilik iddiası gök kürelerinin hareketlerinin iradi olduğu (Îcî'nin bu yaklaşımı reddi yukarıda incelenmişti) ve dolayısıyla onların nefslerinin maddi olmadığı iddiası zeminine dayanır (el-Îcî, *Mevâkıf*, 257; el-Cürcânî, *Şerh*, 7:252). Onların hareketlerinin iradi olduğu iddiasını desteklemek adına getirilen delil dışarda bırakma yoluyla sunulur; yani onların hareketleri ne doğal ne de zorlamayla olduğundan iradi olmalıdır. Bu iradi hareketlerin maddi olmayan nefsleri gerektirdiği iddiası için getirilen delilse daha karmaşıktır. Hayvani nefslerin iradi hareket yeteneğine sahip oldukları meselesi onların yetileri hakkındaki incelemede zaten teminat altına alınmıştı. Buradaysa hayvani nefslerin iradi hareketleriyle gök kürelerinininkiler arasında bir ayrım yapılır. Hayvani nefslerde iradi hareketin saf imgelemden doğduğu söylenebilir. Oysa gök kürelerinin iradi hareketlerinde hal böyle değildir, çünkü onların hareketleri hiç değişmeksizin her zaman aynı tarzdadır. Demek ki bu hareketler, filozofların iddiasına göre, gayri maddi olan tümel aklın tümel akletmesinin sonucu olmalıdır.

Îcî bu iddialara birkaç kısa ve özlü itirazla karşılık verir. O, gök kürelerinin hareketlerinin doğal da zorlanmış da olamayacağı iddiasını, ayrıca imgelemin değişiklik söz konusu olmayıp aynı tarzda gerçekleşen iradi hareketleri etkileyemeyeceği iddiasını reddeder. Neden, diye sorar Îcî, gök kürelerinin imgelemi de bizim imgelemimiz gibi olmasın, yani iradi hareketleri aynı tarzda etkilemesin ki? O ayrıca tümel aklın gayri maddi olduğu iddiasını da reddeder (el-Îcî, *Mevâkıf*, 257; el-Cürcânî, *Şerh*, 7:253).

Gayri maddilik sorunu akli ele alan bölümde incelenir. Cürcânî bu tartışmayı akli tarif eden bir şerhle açar: “Akılla kastedilen şey, daha önce anıldığı gibi, şudur; o cisim olmayan, cisimde içkin olmayan ve cismin bir parçası da olmayan mümkün bir var olandır. O, eylemleri [bedene ait olan] cisimsel aletlere muhtaç olmayan ve kendi kendine kaim olan, gayri maddi bir tözdür” (el- Cürcânî, *Şerh*, 7:261). Kendi izahında İcî filozofların aklın varlığına delil olarak bir hadise gönderme yaptığını öne sürer; “Tanrı’nın yarattığı ilk şey akıldır.”¹¹³ Filozofların aklın gayri maddi oluşu lehine getirdiği deliller ‘bir’ olan Tanrı’nın doğrudan ancak ‘bir’ mevcudiyeti yaratabileceği öncülüne dayanır. Bu yaratılmış mevcudiyet cisim olamaz çünkü cisim madde ve biçimden mürekkeptir; o, cismin parçalarından biri de olamaz çünkü onlar birbirlerine bağlıdır; o, bir ilinek de olmaz çünkü ilinek töze bağlı olmadan var olamaz; o, nefis de olmaz çünkü nefis etkisini meydana getirmek için bedene ihtiyaç duyar. O halde bu mevcudiyet akıl olmalıdır.

İcî bir dizi itiraz sıralar. O, birden ancak birin yaratılabileceği öncülünü reddeder. Neden, diye sorar İcî, ilk yaratılmış varlığın cisim olması mümkün olmasın ki? Tanrı cismin parçalarını, yani madde ve biçimi doğrudan neden yaratmasın? İlk yaratılan şey cisim olmasa dahi onun nefis olması neden imkânsız olsun? Nefsin bedeni yönetmesinin onun bedene ilişkisi koşuluna bağlı olması neden mümkün olmasın? İlk yaratılan şey diyelim ki cisim olmasın, peki ama onun Tanrı’nın kendi kendine kaim bir sıfatı olması neden imkânsız olsun? (el-İcî, *Mevâkıf*, 262; el-Cürcânî, *Şerh*, 7:261-262).

Filozofların, dünyadaki var olanların yaratımına dair izahı ilk yaratılmış varlık olarak akıl yaklaşımından kaynaklanır. İcî’ye göre onlar, aklın üç düşünümü (*i’tibârât*) olduğunu öne sürer; akıl kendi kendini, başkasına bağlı oluşunu ve mümkün bir var olan oluşunu düşünür. Bu düşünümlerden her biri diğer var olanları ortaya çıkarır; aklın kendini düşünümü akli,

113 Cürcânî de şerhinde bazı filozofların anılan hadisi diğer iki hadisle birleştirdiğini ekler; “Tanrı’nın yarattığı ilk şey Kalem’dir” ve “Tanrı’nın yarattığı ilk şey benim ışığımdır (*nûrî*)” yani Peygamberin ışığıdır. Onlar, Tanrı’nın yaratımındaki ilk etkinin/sonucun (*ma’lûl*) gayri maddi olması ve kendi kendini kavraması bakımından akıl diye adlandırıldığını; yaratımın başlangıcıyla diğer yaratılmış şeyler arasındaki aracı konumu bakımından Kalem diye adlandırıldığını; Peygamberin ışığının taşmasındaki aracı rolü nedeniyle peygamberlerin efendisi olan Muhammed peygamberin ışığı diye adlandırıldığını söylerler (el-Cürcânî, *Şerh*, 7:261).

onun diğer bir şeye bağıllığını düşünümü nefsi ve mümkün varlık oluşunu düşünümü cismi, yani ilk gök küresini yaratır. Bu üç durum içinden en soylu düşünüm en soylu yaratımla, yani ikinci aklın yaratımıyla bağlantılıken en alt seviyeli düşünüm en alt seviyeli yaratımla, yani cismin yaratımıyla bağlantılıdır. Aynı şekilde yine düşünüm sayesinde ikinci akıl üçüncü bir akıl, bir nefsi ve bir gök küresini yaratır; ta ki faal akıl olarak bilinen ve dokuzuncu küreyle, yani ay küresiyle bağlantılı olan onuncu akla kadar. Faal akıl, gök kürelerinin hareketlerinden doğan çeşitli etkiler ve gezegenlerin kesişim mevzileri aracılığıyla biçimlendirilmiş yeryüzü elementleri ve bileşik cisimler üzerine biçimleri ve ilineklere taşırır.

İcî birkaç itiraz sıralayarak bu izahı reddeder. Eğer aklın bu düşünümleri fiili var olanlarsa o halde onların hiç kuşkusuz birçok kaynaktan çıkmış olmaları gerekir, aksi takdirde 'birden yalnızca bir çıkar' öncülü doğru olamaz. Ancak bu düşünüm salt birer düşünümse bu durumda onların var olan şeylerin yaratımında herhangi bir dahli olamaz. En yüce yaratımın en yüce düşünüm tarzına bağlı olduğu varsayımı salt retoriktir. Bilgi arayışına dair ciddi tefekkürlerde onun hiçbir rolü yoktur. Sayısız yıldızıyla birlikte sekizinci gök küresinin yaratımının diğer gök küreleri için de söz konusu olan aynı sürece bağlı oluşunu kabul etmek zordur. Aynı şekilde dünyamızdaki sayısız biçim ve ilineğin faal akla bağlı oluşunu kabul etmek de zordur. Açıktır ki filozofların bu izahlarında güvendikleri temel oldukça zayıftır (el-İcî, *Mevâkıf*, 263). Diğer yandan Cürcânî'nin, yorumunda "yazarın görüşüne göre" ifadesini eklemesi filozofların delil getirmelerine karşı İcî'nin yönelttiği keskin itirazlarla araya mesafe koyma girişimini akla getirir (el- Cürcânî, *Şerh*, 7:263).

Filozoflar ayrıca insan nefsinin maddi olmadığını, (bitkisel ve hayvani nefslere için söz konusu olanın aksine) doğal cisimlerin tezahür etmiş bir özgülüğü olmadığını, fakat bedenlere onların yöneticisi ve düzenleyicisi olarak ilişmiş olduğunu da iddia ederler (İbn Sînâ, *Necât*, 46-50; İbn Sînâ, *Nefs*, 187-196). İcî ayrıca Gazzâlî, Râğıb el-İsfahânî ve kimi sufilerin de bu görüşe katıldığına değinir (el-İcî, *Mevâkıf*, 258; el-Cürcânî, *Şerh*, 7:253). Söz konusu iddia, tamamı, nefsin bilginin nesneleri için taşıyıcı olduğunu öne süren öncüle dayanan bir dizi delil getirmeyle desteklenir. Bu delil getirmeler altta duran bir taşıyıcının, yani nefsin mutlaka gayri maddi olması gerektiğini öne sürer. Demek ki nefis bileşik olmayan

yalınları kavrayabildiğine göre (yani cisim gibi bileşik olmayan nesneleri veya bir başka parçası olmayıp yalın bir kavram olan varoluşu kavrayabildiğine göre) bu yalınların taşıyıcısı olarak nefsin bölünemez olması ve dolayısıyla maddi olmaması gerekir, çünkü taşıyıcının bölünebilirliği onda içkin olan yalın kavramların da bölünebilirliğini gerektirir.

Îcî bu iddianın, bilginin nesneleri için nefsin bir taşıyıcı olduğunu öne süren öncüle dayandığını, oysa böyle bir durumun imkânsız olduğunu belirterek itiraz eder, çünkü kelimada bilgi bilenle bilginin nesnesi arasındaki soyut bir ilişki (*te'allukun mücerradün*) olarak görülür (el-Îcî, *Mevâkıf*, 140). Bilgi bilende içkin bir şey olmayıp (zira bu, zihinsel varoluşu ima eder) bilenin bir durumunu tarif eden dilsel bir ifadedir. Ancak bilginin, bilginin nesnesinin biçiminin elde edilmesinden doğduğunu kabul etsek bile, diyelim ki bir yalın nesnenin biçiminin taşıyıcısının yalınlık da dâhil olmak üzere her açıdan bu biçimle uyuşması gerekmez. Bunu da kabul etsek, yani yalının biçiminin de yalın olduğunu onaylasak bile yine de tüm cisimsel nesneler bölünebilir değildir. Filozofların öncülü, bölünemez atomun varlığını redde dayanır. Diyelim ki bunu da kabul ettik, yani cisimsel nesnelerin bölünebilir olduğunu onayladık, peki neden onlarda içkin olanların da bölünmesi gereksin ki? Mesela, filozoflara göre cisimde içkin olan yüzey bölünemez olduğu halde derindir; yüzeyde içkin olan çizgi bölünemez olduğu halde enine uzar; çizgide içkin olan nokta hiçbir şekilde bölünemezdir. İçkin olan, yüzey gibi yayılmış olarak içkin olursa, yalnızca bu durumda taşıyıcının bölünmesiyle birlikte onun da bölündüğü iddia edilebilir, oysa biz buradaki içkinliğin bu tarzda olduğunu kabul etmiyoruz. Bunu da kabul etsek, yani taşıyıcının bölünebilirliği durumunda içkin olanın da bölünebilir olduğunu onaylasak bile taşıyıcı tıpkı bir bütün olarak kalan cisim gibi, filen değil bilkuvve bölünebilirdir (el-Îcî, *Mevâkıf*, 257; el-Cürcânî, *Şerh*, 7:254-255).

Yine benzer şekilde filozoflar şöyle iddia eder; tümelleri kavradığına göre nefsin gayri maddi olması gerekir, zira tümeller de gayri maddi olduğuna göre onların içkin olduğu taşıyıcının da gayri maddi olması gerekir; ayrıca nefs karşıtları kavradığına göre ve karşıtlar aynı maddi taşıyıcıda içkin olamayacağına göre taşıyıcı olarak nefsin gayri maddi olması gerekir. Îcî önceki temele dayanarak, yani nesnenin biçiminin nesnenin nesne olarak sahip olduğu boyut, beyazlık, siyahlık ve benzeri özelliklerini paylaşmadığını dillendiren zemine dayanarak bu delil getirmeleri boşa çıkarır.

Îcî, aslında İbn Sînâ'ya ait olan, filozofların, insani nefsin zamanda yaratımı ve insan bedenine ilişmesi hakkındaki görüşlerini tartışır. Ancak o bu açıklamayı artık aşına olduğumuz bir değiniyle kapatır; "bize göre tüm bunlar, seçimle eyleyen Failin doğrudan eylemesi nedeniyledir" (el-Îcî, *Mevâkıf*, 261; el-Cürcânî, *Şerh*, 7:260).

KAYNAKÇA

Adang, C., W. Madelung ve S. Schmidtke. 2011. *Basran Mu'tazilite Theology: Abū 'Alī Muḥammad b. Khallād's Kitāb al- usūl and Its Reception. A Critical Edition of the Ziyādāt Sharḥ al- usūl by the Zaydī Imām al- Nātiq bi- l- haqq Abū Tālib Yahyā b. al- Husayn b. Hārūn al- Buthānī*. Leiden: Brill.

Âmidî, Seyfeddin el-. (*Ebkâr*) 2004. *Ebkârul-efkâr fi usûli'd-din*, ed. A. el-Mehdî. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb.

Bakillânî, Muhammed el-. (*Temhid*) 1987. *Kitâbü't-temhidî'l-evâ'il ve telhîsi'd-delâ'il*, ed. 'A Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye.

Beyzâvî, Nâsiruddin el-. (*Tevâli'*) 1991. *Tevâli'ul-envâr min metâli'i'l-enzâr*, ed. 'A. Süleyman. Beyrut: Dâru'l-Cil.

Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif el-. (*Şerh*) 1998. *Şerhu'l-mevâkıf*, ed. M. ed-Demiyâtî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Cüveynî, Abdülmelik el-. (*Şâmil*) 1969. *Eş-Şâmil fi usûli'd-din*, ed. 'A. en-Neşşâr, F. 'Avn ve S. Muhtâr. İskenderiye: Münşâetü'l-Me'ârif.

Dhanani, Alnoor. 1994. *The Physical Theory of Kalam*. Leiden: Brill.

Dhanani, Alnoor. 2003. "Rocks in the Heavens?! The Encounter between 'Abd al-Ğabbâr and Ibn Sînâ." *Before and after Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, ed. D. Reisman. Leiden: Brill, 127-144.

Dhanani, Alnoor. 2015. "The Impact of Ibn Sînâ's Critique of Atomism on Subsequent *Kalâm* Discussions of Atomism." *Arabic Sciences and Philosophy* 25: 79-104.

Frank, Richard. M. 1986. "Hâl." *Encyclopaedia of Islam*, ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs. 2. Baskı. Brill Online, 2016. Reference. Brandeis University. 10 Nisan 2016 http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-islam-2/hal-SIM_8589

Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. (*Müstasfâ*) 1993. *El-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, ed. H. Hâfız. 4 Cilt. Medine.

Ghazâlî, Abû Hâmid al-. (*Tahâfut*) 1997. *The Incoherence of the Philosophers*, çev. M. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press.

Gimaret, Daniel. 1970. "La théorie des ahwâl d'Abû Hâşim al- Ğubba'i." *Journal Asiatique* 258: 47-86.

Gutas, Dimitri. 1988. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill.

Ibn Sînâ. (*Metaphysics*) 2005. *Metaphysics of the Healing*, çev. M. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press.

Ibn Sînâ. (*Physics*) 2009. *The Physics of the Healing*, çev. J. McGinnis. 2 Cilt. Provo, UT: Brigham Young University Press.

Ibn Sînâ. (*Psychology*) 1962. *Avicenna's Psychology*, çev. F. Rahman. Cambridge: Cambridge University Press.

İbn Haldûn. (*Mukadime*) 2004. *Mukaddimetü İbn Haldûn*, ed. 'A. ed-Dervîş. 2 Cilt. Şam: Dâru Yâ'rib.

İbn Sînâ. (*Burhân*) 1956. *Eş-Şifâ' el-Mantık: El-Burhân*, ed. A. 'Affî. Kahire: El-İdâretü'l-'amme li's-sekâfe.

İbn Sînâ. (*Nefs*) 1956. *Eş-Şifâ' et-Tabi'yyât: En-Nefs*, ed. G. Anawati ve S. Zayed. Kahire: El-İdâretü'l-'amme li's-sekâfe.

Îcî, Adüddin el-. (*Mevâkıf*) tarihsiz. *El-Mevâkıfû fî 'ilmi'l-keâm*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb.

Letting, Paul. 1999. "Ibn Sînâ on Atomism: Translation of Ibn Sînâ's *Kitâb al Şifâ', al-Tabi'yyât: al-Samâ' al-Tabi'i*, Third Treatise, Chapters 3–5." *al-Shajarah* 4: 1-50.

Manouchehri, Faramarz Haj; Waley, M.I.; Mosallayi-pour, Abbas. "al-Baydâwî." *Encyclopaedia Islamica*, ed. W. Madelung ve F. Daftary. Brill Online, 2016. Reference. Brandeis University. 10 Nisan 2016 http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-islamica/al-baydawi-COM_000000108

Marmura, Michael. 1991–92. "Avicenna and the kalâm." *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 7: 172–206.

Râzî, Fahreddin el-. (*Mebâhis*) 1923–1934. *El-Mebâhisü'l-meşrikiyye*. 2 Cilt. Haydarâbât: Dâ'iretü'l-Me'ârif.

Râzî, Fahreddin el-. (*Metâlib*) 1987. *El-Metâlibü'l-âliyye*. 9 Cilt, ed. A. es-Sekkâ. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

Râzî, Fahreddin el-. (*Muhassal*) 1978. *Muhassalü efkârü'l-mütekaddimîn ve'l-müte'eb-hirîn*, ed. T. Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye.

Robinson, Francis. 1997. "Ottomans- Safavids- Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems." *Journal of Islamic Studies* 8: 151–184.

Sabra, Abdel Hamid. 2006. "Kalâm Atomism as an Alternative Philosophy to Hellenizing *Falsafâ*." *Arabic Theology, Arabic Philosophy: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. J. Montgomery. Leuven: Peeters, 199–272.

van Ess, Josef. 1966. *Die Erkenntnislehre des 'Adud al-din al-Îcî. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawâqif*. Wiesbaden: Steiner.

van Ess, Josef. 2009. "Jorjâni, Zayn-al-din Abu'l-Hasan 'Ali." *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater. New York: Bibliotheca Persica. XV: 21–29.

Wisnovsky, Robert. 2004. "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology." *Arabic Sciences and Philosophy* 14: 65-100.

Wisnovsky, Robert. 2013. "Avicenna's Islamic Reception." *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. Peter Adamson. Cambridge: Cambridge University Press, 190-213.

BÖLÜM XVIII

İBN EBÎ CUMHÛR EL-AHSÂ'Î VE MÜCLÎ MİR'ÂTÎ'L-MÜNCİSİ

SABINE SCHMIDTKE

İbn Sînâ sonrası dönemde doğu İslam topraklarındaki ruhani ve entelektüel yaşam İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) peripatetik felsefesinin, Muhyiddin İbn Arabî'nin (öl. 638/1240) felsefi mistisizminin ve *Şeyhül-İsrâk* Şehâbeddin es-Sühreverdî *el-maktûl*'ün (öl. 597/1191) öğretilerinin etkisi altındaydı. Zamanla bu farklı entelektüel bakış açıları, giderek artacak şekilde, geleneksel Mutezile ve Eş'arî kelamıyla karşılıklı etkileşime girdi. Bu eğilim On İki İmam Şî'ası içinde, on birinci/on yedinci yüzyıl-da İsfahan Okulu denilen ekolün temsilcilerinin felsefesinde ve Kaçarlar dönemindeki Tahran Okulunun çeşitli akımlarında zirveye ulaşmıştır (Pourjavady, yakında yayımlanacak). İbn Sînâ felsefesi ağırlıklı olarak Nasîruddin et-Tûsî'nin (öl. 672/1274) *el-İşârât ve't-tenbihât*'a yazdığı etkili şerh aracılığıyla alımlandı (Gacek, Pourjavady ve Wisnovsky, yakında yayımlanacak). İbn Arabî fikirlerinin doğu İslam dünyasında yayılmasında onun önde gelen talebesi Sadreddin el-Konevî'nin (öl. 673/1273-1274) yazdıkları birincil önemdedir (Todd 2014); ayrıca sonraki dönem öğrencilerinin, yani Afîfüddin et-Tilimsânî (öl. 690/1291), Saîdüddin el-Fergânî (öl. 695/1296), Müeyyidüddin el-Cendî (öl. Yak. 700/1300) ve Fahreddin Irâkî'nin (öl. 688/1289) yazdıkları da bu bağlamda önemlidir. İmâmî çevrelerde İbn Arabî mefhumlarının Cemaleddin (Kemaleddin) Ali b. Süleyman el-Bahrânî es-Sitrevî (faaliyeti yedinci/on üçüncü yüzyılın ilk yarısı) (Madelung 1989; Taghavi 2013) ve Bahâüddin Haydar b. Ali el-Âmülî'nin (öl. 787/1385'ten sonra) yazıları aracılığıyla yapılan

yorumlarının ve uyarlamalarının etkili olduğu gösterilmiştir (Agha-Tehrani 1996). Bu iki akımın yanı sıra Sühreverdî'nin İshrâk felsefesi de kısa sürede İslam felsefesinin başat okullarından birine dönüşmüş, ayrıca yedinci/on üçüncü yüzyıldan bu yana İmâmî teoloji ve felsefede uzun süreli bir etkisi olmuştur. Bu tarihten sonra gelen On İki İmam Şî'ası mensubu düşünürlerin çoğu İshrâkî öğretileri şu kişilerin gözünden görmüştür; 1) Sühreverdî'nin *Kitâbü't-telvîhât*'ına yazdığı, kendi türünde ilk olup 667/1268'de tamamlanan şerhi nedeniyle daha çok *şârihu't-Telvîhât* olarak bilinen Yahudi filozof İzzüddeve İbn Kemmûne (öl. 683/1284 veya daha sonra) (Pourjavady ve Schmidtke 2006b), 2) görünüşe göre İbn Kemmûne'nin, ondan daha genç bir çağdaşı olup 687/1288 yılında hâlâ hayatta olan ve daha çok *eş-Şeceratü'l-ilâhiyye fi 'ulûmî'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye* adlı (680/1281'de tamamlanmış) ansiklopedik eseriyle tanınan Şemseddin Muhammed b. Mahmud eş-Şehrezûrî (Pourjavady ve Schmidtke 2006a)¹¹⁴, 3) Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-ışrâk*'ına yazdığı şerh genel olarak kabul görmüş Kutbüddin Şirâzî (öl. 710/1311). Kutbüddin *Şerh*'ini telif ederken hem İbn Kemmûne'nin *Şerhu't-Telvîhât*'ından hem de Şehrezûrî'nin daha erken döneme ait *Hikmetü'l-ışrâk* şerhinden -ki bu şerh Kutbüddin'in şerhinden çok daha az etkili olmuştu- geniş ölçüde yararlanmıştı (Pourjavady ve Schmidtke 2004, 2006a, 2007, 2009). İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâ'i (doğ. yak. 838/1334-1335, öl. 906/1501'den sonra) başyapıtında Mutezile ve Eş'arî kelamını, Peripatetik ve İshrâkî felsefeyi, ayrıca felsefi mistisizmi kaynaştıran ilk İmâmî âlimdir ki kitabının adı da buna işaret eder; *Müclî mir'âti'l-müncî fi'l-keîlâm ve'l-hikmeteyni ve't-tasavvuf* (Madelung 1978; Schmidtke 2000).

Muhammed b. Ali b. İbrahim b. Hasan İbn Ebî Cumhûr'un yaşamı hakkında çok az şey biliniyor, ayrıca onun ilmi etkinliğine dair biyografisi de kendi yazılarında, ketebe kayıtlarında ve *icâzet*lerinde yer alan kişisel tanıklıkları üzerinden ancak iptidai şekilde yeniden kurulabilir (Bû Hamsîn 1993; Schmidtke 2000, 2009; Ğufrânî 2013). Formasyonunun ana hatları 10 Cemâziyelevvel 896/1491'de hamisi ve ev sahibi Seyyid Muhammed b. Salih el-Kummî'ye (öl. 931/1524-1525) verdiği icazetten derlenebilir. 896/1491'e kadar yazdıklarının sayım dökümünü sunan,

114 Şehrezûrî'nin *Şecera'sı* yakın dönemde iki kez yayımlandı: 1) ed. Muhammed Necib Kûrkûn (Çemberlitaş, İstanbul: Elif Yayınları, 2004); ikinci baskı Beyrut: Dâru Sâdir; İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, 2007. 2) ed. Necefkulî Habîbî (Tahrân: Müessesesi-yi pizhûhişî-yi hikmet ve felsefe, 1383/2004-5). Bu makalede yalnızca Habîbî edisyonuna gönderme yapılacak.

kapsamlı bir eserler listesine ek olarak bu icazette her biri İbn Ebî Cumhûr'un hocalarından biriyle başlayan yedi silsile yer alır (Schmidtke 2000, Ek 3; ilk kez yayımı Schmidtke 2009). Yaklaşık 838/1434-35'te Arap Yarımadasının batı sahillerindeki el-Ahsâ'ya bağlı et-Teymiyye köyünde doğan İbn Ebî Cumhûr, ilk dört icazet silsilesinde doğrudan ders aldığı hocalar olarak adları kaydedilen hocaların bu bölgeye nispet edilen adlar taşımalarından anlaşılacağı üzere eğitimine memleketinde başlamıştır (ayrıca genel olarak bk. Pakatchi 2013) Bu hocalar şunlardır; 1) İbn Ebî Cumhûr'un "ilk hocam" (*şeyhî ve üstâdiye'l-evvel*) dediği babası Zeyneddin Ali b. Hüsâmeddin İbrahim b. Hasan b. Ebî Cumhûr el-Ahsâ'î (öl. 895/1489-90'dan önce) ki kendisi de Benû Cervân dönemi Bahreyn'inde *kâdi'l-kudât* olan Nâsiruddin İbrahim İbn Nizâr el-Ahsâ'î'den okumuştur, 2) Fahreddin Ahmed b. Mahdem el-Evâlî (el-Evâ'ilî/el-Evâbilî) el-Bahrânî'den okuyan Hirzuddin el-Bahrânî el-Evâlî (el-Evâ'ilî/el-Evâbilî), 3) Şemseddin Muhammed b. Kemaleddin Musa el-Mûsevî el-Hüseynî el-Ahsâ'î ve 4) Katifli çeşitli âlimlerin talebesi olan Şemseddin Muhammed b. Şihâbüddin Ahmed el-Mûsevî el-Hüseynî. İbn Ebî Cumhûr 877/1472-1473'te otuz sekiz yaşlarındayken Mekke'ye hacca gitti ve buradan Irak'taki bazı imam türbelerine geçti. Necef'te uzunca bir süre kalması muhtemelen bu seyahati sırasındaadır ki burada, kendisi de Celâleddin ed-Devvânî'nin (öl. 908/1502) talebesi olan 5) Şerefüddin Hasan el-Fattâl en-Necefi'den (faaliyeti 870/1465-1466) ders almıştır (Pourjavady 2011, 8). İbn Ebî Cumhûr, Hasan el-Fattâl'den muhtemelen *Şeyhül-işrâk*'ın İşrâkî felsefesini okumuştur. Ayrıca ilmi macerasının erken döneminde Cebelü Âmil'e (yaklaşık bir aylık) kısa bir seyahat yaptığı biliniyor, buradaysa 6) Şeyh Ali b. Hilâl el-Cezâirî'den ders alması muhtemeldir. İbn Ebî Cumhûr aynı dönemde Kâşân'ı ziyaret etmiş ve burada 7) Vecîhüddin b. Alâeddin Fethallah b. Abdilmelik b. Şemseddin İshak b. Fethân el-Vâ'iz el-Kummî el-Kâşânî'den (faaliyeti 877/1473) ders almıştır. Bu yılları takip eden on yıllarda İbn Ebî Cumhûr defalarca Meşhed'e gidip burada geçici olarak ikamet etmiştir. Bu kent görünüşe göre o yıllarda kendisinin ikinci evi olmuştur. O, burada hamisi ve ev sahibi Seyyid Muhsin b. Muhammed er-Razâvî'yle yakın ilişkiler kurmuştu. Bu kişinin teklifiyle, erken dönem kelimeleri olan kendi kitabı *Zâdül-müsâfirin*'e *Keşfü'l-berâhîn li-şerhi Zâdi'l-müsâfirin* adlı bir şerh yazar. Kendi kitabına yazdığı bu şerh 17 Zilhicce 878'de/5 Mayıs 1474'te hamisinin evinde ta-

mamlanır (Ğufrânî 2013, 138 vd., n. 52). Yine aynı yılın başlarında İbn Ebî Cumhûr Heratlı bir Sünnî âlimle bir dizi tartışmaya girmiştir; bu tartışmaların birinci ve üçüncü oturumları yine hamisinin evinde gerçekleşmiştir (Ğufrânî 2013, 236-254, n. 67). İbn Ebî Cumhûr'un ilk Meşhed ziyaretinde ne kadar kaldığı ve sonraki on yılda nerede olduğu bilinmiyor,¹¹⁵ ancak 886/1481-1482'de Bahreyn'de olduğuna dair bir kanıt var; 886 Safer'inde/1481 onu el-Ahsâ'da görüyoruz ve Zilkade 886'da/1482 Katîf'de olduğu kanıtlanmıştır. O, 888/1483-889/1484 yılları arasında Meşhed'i ikinci kez ziyaret etmiştir. Burada, yine kendi kitabı olup İşrâkî felsefenin bazı sorunlarını incelediği *Dürretül-cumhûriyye*'ye kendi şerhi olan *el-Bevâriku'l-muhsiniyye li-tecellîd-dürretî'l-cumhûriyye*'yi dört oturumda yazdırmıştır (eser 888 Muharrem'inde/1483 tamamlanmıştır).¹¹⁶ İbn Ebî Cumhûr hukuk kuramına dair bir eser olan *Kâşifetül-hâl 'an ahvâli'l-istidlâl* kitabını da burada 888 Zilkade'de/1483'te tamamlamıştır (Ğufrânî 2013, 126 vd., n. 51). *Bevârik*'in elimize ulaşan tek nüshası (Hicri 890 tarihli) bir istinsah kaydıyla biter. Bu kayda göre adı bilinmeyen kâtip metni yazarıyla karşılıklı okumuştur -yine görünüşe göre bu olayın gerçekleştiği yer Meşhed'dir (Schmidtke 2009, 56). *Bevârik* kitabı ayrıca İbn Ebî Cumhûr'un İşrâkî felsefeyle meşgul oluşuna tanıklık eden, elimize ulaşmış en erken kanıttır. O, 889 Muharrem'inde/1484 itikada dair bir başka kısa incelemeyi yine Meşhed'de tamamlamıştır; *Risâletün teştemi'lü 'alâ ekallî mâ yecibü 'ala'l-mükellîfin mine'l-'ilmi bi-usûli'd-dîn* veya *er-Risâletül-meşhediyye fi'l-usûlid-dîniyye ve'l-i'tikâdîl-hakkiyye bi'd-delâ'ili'l-yakîniyye* adlı bu eser (Ğufrânî 2013, 49 vd., n. 22) onun ikinci Meşhed ziyaretine tanıklık eden en geç tarihli kanıttır. Ardından gelen beş veya altı yılı İbn Ebî Cumhûr görünüşe göre büyük ölçüde seyahatle geçirmiştir. 893/1488'de onu tekrar memleketinde, et-Teymiyye'de buluyoruz. Yazar burada itikada dair kendi kısa incelemesi olan *Meslekül-efhâm fi 'ilmi'l-keâm'a en-Nûru'l-müncî mine'z-zalâm* adlı bir şerh yazacaktır. 894/1488-1489 yılında veya bu tarihten kısa bir süre sonra bir kez daha Mekke'ye hacca gitmiş ve buradan Irak'a geçmiştir. İbn

115 İbn Ebî Cumhûr, Seyyid Cemaleddin Hasan b. Hüsâmeddin İbrahim b. Yusuf b. Ebî Şebâna'ya 3 Rebîülâhîr 880'de/6 Ağustos 1475'te bir icazet vermişti, ancak bunu nerede verdiği bilinmiyor; bk. Ğufrânî 2013, 15 vd. n. 2.

116 Aslında ketebe kaydında eserin nerede tamamlandığına dair bir işaret yok. Eserin Meşhed'de yazıldığı iddiası lehine bir delil için bk. Schmidtke 2009, 55; ayrıca *Bevârik*'in Bahreyn'de, Evâl'de tamamlandığı iddiasıyla krş. Ğufrânî 2013, 57

Ebî Cumhûr, eserin girişinde açıkladığı gibi, şerh üstüne bir şerh olan kitabı *Müclî mir'atî'l-müncî*'yi telif etmeye bu seyahati sırasında başlamıştır (*Müclî*, 3 vd. [1, 133 vd]).¹¹⁷ O, 895 Rebîulevvel'inde/1490 Necef'te, Şehîd-i Evvel'in (öl. 786/1384) namaz hakkındaki eseri *Risâletü'l-Elfîyye*'nin bir şerhi olan *el-Mesâlikü'l-câmi'yye şerhu'r-Risâleti'l-Elfîyye*'sini tamamladı. Görünüşe göre buradan hemen sonra Meşhed'e hareket etti; bu, kenti üçüncü ziyaretidir. Elimizde İbn Ebî Cumhûr'un müteakip iki yılda (895/1490-897/1492) Meşhed'de olduğunu gösteren çok sayıda kanıt bulunuyor. Cemâziyelâhir 895'te/1490 *Müclî mir'atî'l-müncî*'sinin müsveddesini tamamlamıştır. Ardından 16 Safer 896'da/1490 metnin temize çekilmiş nüshası gelir. Bunu takip eden bahar döneminde, 24 Rebîülâhir 896'da/1491 İbn Ebî Cumhûr bu eser için Muhammed b. Salih el-Ğaravî'ye icazet verir (Ğufrânî 2013, 21, n. 6), ardından 10 Cemâziyelevvel 896/1491 tarihli ve kendi yazdığı eserler listesini içeren, yine hamisi ve ev sahibine verilmiş kapsamlı bir başka icazet gelir (Ğufrânî 2013, 19 vd., n. 5; Schmidtke 2009, 62 vd). Muhammed b. Salih yazarın diğer iki eserini de, yani *el-Mesâlikü'l-câmi'yye*'yi (4 Cemâziyelevvel 896/1491 tarihli icazet; krş. Ğufrânî 2013, 17 vd., n. 4) ve *Kâşifetü'l-hâlî* (bu eser için, ilki 15 Cemâziyelevvel 896/1491 ve ikincisi 20 Cemâziyelevvel 896 tarihli olmak üzere iki icazet almıştı; krş. Ğufrânî 2013, 22 vd., n. 7 ve 8) yazarla birlikte okumuştur. İbn Ebî Cumhûr görünüşe göre 897/1492 sonbaharının başlarına kadar Meşhed'de kalmıştır. O, 897 Safer'inde veya Ramazan'ında/1491 Aralık'ında veya 1492 Temmuz'unda hadis derlemesi olan eseri *Ğavâliye'l-le'âliye'l-'azîziyye*'sini tamamladı ve 897'nin Zilkade'sinde/1492 ev sahibine bu eser için icazet verdi (Ğufrânî, 2013, 23 vd., n. 9). Görüldüğü kadarıyla İbn Ebî Cumhûr 897'nin/1492 sonlarına doğru ya da 898'in/1493 başlarında Esterâbâd'a gitmek için Meşhed'den ayrılır. 15 Cemâziyelevvel 898'de/1493 Esterâbâd'da, birlikte seyahat ettiği hamisine verdiği bir başka icazet bu duruma tanıklık eder (Ğufrânî, 2013, 28 vd., n. 12). Bu tarihten kısa süre sonra, 898 Zilhicce'de/1493 Celaledin Behrâm b. Behrâm b. Ali el-Esterâbâdî adlı birine *Ğavâliye'l-le'âli* için icazet verir (Ğufrânî, 2013, 29 vd., n. 13) ve 889 Ramazan'ında/1494 Ataullah b. Muînüddin b. Nasrallah es-Serevî el-Esterâbâdî'ye

117 Bu makalede metne yapılan göndermeler 1329/1911 tarihli edisyona (ed. Ahmed eş-Şirâzî, yeniden basım Tahran 2008) göredir, ayrıca köşeli parantezle verilen numaralar yakın tarihli Rıza Yahya Pür Fârmî'din eleştirel edisyonuna (5 Cilt, Beyrut 2012) işaret eder.

el-Mesâlikü'l-câmi'yye'si için icazet verir; her iki icazet de Esterâbâd bölgesinde verilmiştir (Ğufrânî, 2013, 30 vd., n. 14). Yaklaşık iki yıl sonra 901 Şaban'ında/1496 İbn Ebî Cumhûr Esterâbâd'da, buralı yerel bir vezir olan İmâdüddin adlı birine ithaf ettiği *Düreru'l-le'âliye'l-'imâdiyye*'nin temize çektiği nüshasını tamamlar. Onun, bir başka talebesi Şerefeddin Mahmud b. Seyyid Alâeddin b. Seyyid Celaleddin el-Hâşimî et-Tâlekânî el-Kâşî'ye *Ğavâli* kitabı için icazet vermesi de muhtemelen bu geçici Esterâbâd ikameti sırasında gerçekleşmiştir; ancak icazette ne zaman ve nerede verildiğini gösteren bir işaret yoktur.¹¹⁸ İbn Ebî Cumhûr'un yaşamına dair kanıt mahiyetindeki en geç tarihli iki veri, bundan sonra kendisinin Arap Yarımadasına ve Irak'a seyahat ettiğine işaret ediyor. O, 25 Zilkade 904'de/ 1499 Allâme el-Hillî'nin *el-Bâbü'l-hâdi 'aşer'*ine yazdığı şerhi Medine'de tamamlar (Schmidtke 2006, 2013; İbn Ebî Cumhûr [Şerh]; bu eser için aşağıya bk.) ve yaklaşık altmış sekiz yaşındayken, 9 Recep 906'da/1501 Hille'de Ali b. El-Kâsım el-'Azâka'ya Allâme'nin *Kavâ'idül-abkâm*'ı için icazet verir (Ğufrânî, 2013, 32 vd., n. 15). Bu tarihten sonra İbn Ebî Cumhûr'un yaşamına dair başka bir şey bilinmiyor.

Şu halde İbn Ebî Cumhûr'un *Müclî mir'ati'l-müncî*'si yazarın ömrünün geç bir döneminde yazılmıştır. Meşhed'de 895 Cemâzîyelâhîr'inde/1490 yani yazar yaklaşık elli yedi yaşındayken (müsveddesi) tamamlanan *Müclî* eseri yine yazarın kendi kitabı olan (ve *Müclî*'den iki yıl önce, el-Ahsâ'daki et-Teymiyye'de tamamlanan) *en-Nûru'l-müncî mine'z-zalâm*'ın şerhidir ki bu kitap da yine bizzat yazarın oldukça kısa ve özlü bir eseri olup telif tarihi ve yeri bilinmeyen, *Meslekü'l-efhâm* (veya *Mesâlikü'l-efhâm*) *fi 'ilmi'l-keîlâm* eserinin şerhidir. Elimize ulaşmış (kayıtlı) elyazmalarının sayısına -Ğufrânî'ye (2013, 181-206) göre yetmiş adet- bakarak değerlendirme yaparsak *Müclî* İbn Ebî Cumhûr'un açık ara en meşhur eseridir.¹¹⁹ Kendisinden sonra yaşayan düşünürler arasın-

118 Krş. Ğufrânî 2013, 24 vd., n. 10; yazar icazetin muhtemel tarihi olarak 912'yi/1506-1507 teklif ediyor.

119 Oysa *Meslekü'l-efhâm* kendi başına yalnızca bir elyazmasında, Mervî koleksiyonunda bulunan yazmada muhafaza edilmiştir (Schmidtke 2009, 54); *en-Nûru'l-müncî* genellikle *Müclî*'nin parçası olarak aktarılmıştır. Rıza Yahya Pür Fârmed eseri ayrı olarak *en-Nûru'l-müncî mine'z-zalâm hâşiyetü Mesleki'l-efhâm* adıyla yayımlamıştır (2 Cilt, Beyrut: Dâru'l-meheccetî'l-beyzâ' li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî', 2013) ki bu edisyonunda aynı kişinin *Müclî* edisyonunda (bu makalenin 117 numaralı dipnotuna bk.) yer alan malzemenin ötesine geçen hiçbir şey bulunmaz. Elinizdeki makalede bu edisyona gönderme yapılmayacak.

da özellikle Şeyh Ahmed el-Ahsâ'i (öl. 1241/1826) kendi yazılarında *Müclî*'den kapsamlı şekilde alıntı yapar.

İlk eserin adı eserin bir teoloji eseri olduğunu gösterir. Ayrıca temel eserin, yani *Meslekü'l-efhâm*'ın zaten sunduğu bütünsel yapı da bu durumu yansıtır; hazırlık mahiyetindeki incelemeleri içeren bir girişin (*mu-kaddime*) ardından eser iki bölüme ayrılır. Bunlardan ilki *tevhid* mefhumu, Tanrı'nın varlığı için deliller ve Tanrı'nın sıfatları hakkındaki incelemelerle birlikte tanrısal teklik hakkındadır (*el-kısmü'l-evvelü fi't-tevhid*). İkinci bölümse Mutezile mensuplarının eserlerindeki tanrısal adalet bölümlerine denk düşer ve eylemler hakkındadır (*el-kısmü's-sâni fi'l-ef'âli ve hiye'l-'avârizu'l-lâzımetü 'inde i'tibâri feyzı'l-mevcûdâtı 'ani'z-zâtı'l-mu-kaddeseti*). Yazar burada ahlaki yükümlülük (*tekliif*), insanın gücünün sınırı, irade ve eylemler, tanrısal lütuf eylemleri (*eltâf*, tek. *lutf*), peygamberlik, imamet, yok oluş (*fenâ*) ve yeniden diriliş (*i'âde*), tövbe ve iman meselelerini ele alır. Eser genişçe bir sonuç bölümüyle (*hâtime*) kapanır, bu bölümde İbn Ebî Cumhûr çeşitli mistik mefhumları ayrıntılarıyla inceler ve eserin sonuna doğru okur için dört öğüt (*vesâyâ*, tek. *vasıyyet*) ekler.

Yazar *en-Nûru'l-müncî*'sinde *Meslekü'l-efhâm* eserini, ele alınan meselelerin mistik ve felsefi (çoğunlukla İshrâkî felsefesine ait) boyutlarını genellikle açarak oldukça kapsamlı bir tarzda şerh eder -sözü edilen boyutlar *Meslekü'l-efhâm*'da yer almaz. İbn Ebî Cumhûr tam aksine *Müclî*'de genellikle kendini önceki iki eserde zaten aktarılmış bazı mefhumları ve delil getirmeleri izah etmekle sınırlandırır ve bu izah etme genel kural olarak muazzam ayrıntılıdır. Yazar çoğunlukla, İshrâkî ya da mistik gelenekten birine ait olan meseleleri izaha değer meseleler olarak görür.¹²⁰ İlk eserin ve şerhin salt teolojik meselelerle; felsefe veya mistisizmde kendisine karşılık düşen bir kavram bulunmayan bu meselelerle uğraştıkları nadir vakalarda *Müclî* genellikle sessiz kalır. İmâmî Mutezili gelenekten çıkan İbn Ebî Cumhûr her üç metinde de kendisini açıkça Mutezileye bağlamaksızın Mutezile öğretilerinin takipçilerine *'adliyye* şeklinde gön-

120 Eserin, konu dışına çıkan devasa büyüklükteki pasajları da dâhil olmak üzere, yapısı için bk. Ğufrânî 2013, 147-181, n. 53; İbn Ebî Cumhûr, *Müclî* (ed. R. Y. Fermâd), 5:1817-1877. Her iki genel değerlendirme de büyük ölçüde 1911 tarihli taşbaskının editörü Ahmed eş-Şirâzî'nin metnin kenarına eklediği bölüme dayanır; ayrıca bk. 1911 edisyonunun 2008 Tahran yeniden basımı, *elif-hâhâ*.

derme yapar -Mutezileye karşı bu ihtiyat kaydı çoğu İmâmî teologda tipiktir (Madelung 1979). Ayrıca yazarın *en-Nûrû'l-müncî*'de ve *Müclî*'de okuru defaatle "teoloji hakkındaki kitaplarımız" (*kütübuna'l-keîmiyye*) dediği eserlere yönlendirmesi dikkate değerdir, bu durum her iki eserin de yazarın salt teoloji kitapları olan eserlerinden sayılmadığını ima eder.

Müclî eseri boyunca İbn Ebî Cumhûr geleneksel Mutezile teolojisini Peripatetik ve İşrâkî felsefenin, ayrıca felsefi mistisizmin mefhumlarıyla rahatça terkibe sokar ve böylece söz konusu akımların görünüşe göre hiç benzeri olmayan bir sentezini meydana getirir. Üstelik, bu zeminde Mutezile ve Eş'arî öğretileri arasında arabuluculuk yapmaya girişir. Erken dönem teolojik eserlerinde ne mistik ne de İşrâkî düşüncenin izlerine rastlanmasına karşın yazarın, birbirine muhalif Mutezile ve Eş'arî görüşlerini uzlaştırma çabası bu eserlerinde bile açıkça mevcuttur. Yazarın erken dönem kelam eserlerine, özellikle de kendi eseri olan *Zâdû'l-müsâfirin*'in yine kendisince yazılmış bir şerhi olup 878'de/1474 tamamlanan *Keşfü'l-berâhîn*'e ve yine yazarın *Keşfü'l-berâhîn*'de sık sık gönderme yaptığı, görünüşe bakılırsa 878'den/1474 önce tamamlanan *Me'inü'l-me'in fi usûl'id-dîn*¹²¹ eserine bakıp bir değerlendirme yaparsak o dönemlerde yazarın İşrâkî felsefeyle veya felsefi mistisizmle henüz meşgul olmadığı sonucuna varabiliriz. Özü itibarıyla On İki İmam Şî'ası öğretileriyle çelişmeyen meselelerin çoğunda İbn Ebî Cumhûr genellikle Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044) ve ekolünün duruşunu benimseyerek geleneksel Mutezile görüşlerini muhafaza eder; ayrıca o, altıncı/on ikinci yüzyıldan sora İmâmî teologların alametifarikası olduğu şekliyle (Ansari ve Schmidtke 2014) bu öğretileri, herhangi bir teolojik öğretiyle çelişmeyen Peripatetik terminoloji ve kavramlarla karıştırmada oldukça rahattır. Bu zemin üzerinden İbn Ebî Cumhûr, Eş'arî ve Mutezile görüşlerini birbirine uydurmaya girişmiştir; bu, onun *Müclî*'de daha da geliştireceği bir eğilimdir. O halde İbn Ebî Cumhûr'un Sühreverdî düşüncesiyle tanışması 878/1474'ten sonra ve muhtemelen, Necef'te ders aldığı hocası Hasan el-Fettâl aracılığıyla. Üstelik, *Müclî*'de bulduğumuz kanıtlara bakarsak açıktır ki İbn Ebî Cumhûr'un İşrâkî felsefede ana kaynağı Şehrezûrî'nin *Şecera'sıdır*. Ancak bunun aksine felsefi mistisizmle nerede ve kim aracı-

121 *Me'inü'l-me'in fi usûl'id-dîn* (*Şerhu Me'ini'l-fikâr fi şerhi'l-bâbi'l-hâdi 'aşer* adıyla da bilinir) metni Allâme el-Hillî'nin *el-Bâbü'l-hâdi 'aşer*'ine İbn Ebî Cumhûr tarafından yazılmış bir şerh olan *Me'inü'l-fikâr fi şerhi'l-bâbi'l-hâdi 'aşer*'in yine yazar tarafından yazılmış şerhidir. Bk. Ğufrânî 2013, 233 vd., n. 64.

lığıyla tanıştığı kesin değildir. Gelgelelim bu düşünce yaklaşımı yazarın memleketi olan Bahreyn’de hiç kuşkusuz canlı bir gelenektir, zaten bu durum Cemaleddin Ali b. Süleyman el-Bahrânî’nin yazdıklarında ve talebesi olan Kemaleddin Meysem b. Ali b. Ali b. Meysem el-Bahrânî’nin (öl. 681/1282 sonrası) *Şerhu Nehci’l-belâğâ’sında* görülebilir -İbn Ebî Cumhûr *Müclî’de* bu *Şerh’ten* çok sayıda geniş alıntı yapmıştır. Bunlara ek olarak İbn Ebî Cumhûr’un Haydar Âmulî’nin eserlerinden en azından bazısına aşina olduğu da açıktır.

Müclî’nin ve altta duran, şerh ettiği metnin her yanında Şehrezûrî’nin *Şecera’sının* etkisi belirgindir. İbn Ebî Cumhûr *en-Nürul’-müncî’sinde* birçok durumda Şehrezûrî’nin *Şecera’da* bulunacak delil getirme çizgisini izler. En çarpıcı olansa *Şecera’nın* İbn Ebî Cumhûr’un kendi şerhine yazdığı şerh olan *Müclî’deki* etkisidir. İbn Ebî Cumhûr *Müclî’nin* başından sonuna kadar *Şecera’dan* çok sayıda uzun pasaj ve bazen bütün bir bölüm alıntılar. *Müclî* ile *Şecera* arasındaki, tüm örneklerde söz konusu olan metinsel uyum dikkate alındığında İbn Ebî Cumhûr’un *Şecera’daki* bazı malzemeleri aracı bir kaynaktan derlemesinden ziyade, bizzat bu metnin bir nüshasını elinde bulundurduğundan söz edilebilir (Schmidtke 2000, ek 2).

İbn Ebî Cumhûr eser boyunca, *Şecera’dan* yaptığı uzun alıntılarının kaynağını belirtmekten kaçınır. *Müclî’de* *Şecera’nın* ne adına ne de yazarının adına açıktan gönderme yapılır. O birçok durumda, *Şecera’dan* derlediği pasajları sunarken okuru uyarmaz bile, böylece müteakip izahların kendi açıklamaları olduğu izlenimi yaratır. Bir dizi örnekte, aşağıda gelecek veya yukarıda söylenmiş olanların başkalarının görüşleri olduğunu belirtir, böylece bu söylenenin bir alıntı olduğunu ima eder. Yazar ara sıra *Şecera’dan* şu ifadelerle alıntı yapar; bu görüş “kimi geç dönem İsrâkilerin’ (*ba’zu ehli’l-işrâk mine’l-müte’ehhürin*), “geç dönem [âlimlerden] kimisinin’ (*ba’zul’-müte’ehhürin*), “geç dönem İslam filozoflarından kimisinin” (*ba’zul’-müte’ehhürine mine’l-hukemâ’i’l-islâmiyyin*) veya “kimi felsefe mensuplarının” (*ba’zu ehli’l-hikme*) görüşüdür (Schmidtke 2000, ek 2). İbn Ebî Cumhûr’un yazdığı dönemde Şehrezûrî’nin *Şecera’sının* şöhreti düşünülürse bu değiniler kime gönderme yaptıkları belli olan açık işaretler olarak görülebilir.

Kelam alanındaki tüm külliyatı dikkate alınırsa denilebilir ki İbn Ebî Cumhûr yaşamı süresince geleneksel bir teologlardan; yaşadığı döneme

kadar İmâmî teologlar için tipik olduğu şekliyle itikadi görüşleri baskın biçimde Mutezile mefhumlarınca şekillendirilmiş, bilindik bir teologdan bir düşünüre; ağırlıklı olarak felsefi ve mistik mefhumları savunan bir düşünüre dönüşmüştür. Bu durum düşünöldüğünde ister kelim alanında ister bu alanın ötesinde olsun, birbirine muhalif farklı düşünce akımları arasında aracılık yapma ilgisi onun bu alandaki tüm külliyatının alameti-farikası olan bir özelliktir. Aşağıda, çeşitli entelektüel akımların, başyapıtı olan *Müclî*'de sunuldukları şekliyle, onun düşüncesi için taşıdıkları önem ve anlam ana hatlarıyla sunulacak.¹²²

Felsefi mefhumlar, bir dizi merkezi meselede İbn Ebî Cumhûr'un *Müclî*'deki görüşlerini simgeler. Mesela tanrısal sıfat olan kudret hakkındaki incelemede ortaya çıkan sorular böyledir (*Müclî*, 131 vd. [2, 537 vd.]); 1) Tanrı zorunlu neden (*mücîb*) midir, yoksa özgürce seçen bir fail (*muhtâr*) mı? 2) Tanrı dünyayı yoktan mı yaratmıştır, yoksa yaratım ilk nedeniyle, Tanrı'yla birlikte ezeli midir? 3) Tanrı herhangi bir aracı olmaksızın sonsuzca bir çokluk mu yaratmıştır yoksa her açıdan bir olan Tanrı'dan yalnızca bir doğrudan etki/sonuç mu çıkabilir, dolayısıyla bütün olarak yaratım hiyerarşik bir taşma şeklinde mi gerçekleşmiştir? İbn Ebî Cumhûr bu üç meselede de teologların görüşlerini değil felsefi görüşleri tercih eder. Üstelik o, filozofların görüşleriyle teologlarınkinin özünde özdeş olduğunu iddia eder. Beri yandan bu iddia İbn Ebî Cumhûr'un teolojik görüşleri bir bir yorumlayarak dönöştürmesine dayanır.

İbn Ebî Cumhûr *Müclî*'de, Tanrı'nın kendine ve mümkün olan en iyi varlık düzenine dair bilgisine göre eylediğini savunur. Bu noktada o, filozoflarla tamamen hemfikirdir. Gelgelelim Mutezile teologlarına göre bu görüş kabul edilemezdir, onlar filozofları şöyle suçlarlar; filozoflar Tanrı'nın eylemlerini, özgürce seçen bir fail (*muhtâr*) tarafından, yani eylemleri bilgi ve sezgisinden sonra gelen, dolayısıyla zamanda kendisini takip eden bir fail (*muhtâr*) tarafından yaratılmış şeyler olarak görmeyip eylemesi özünün zorunlu sonucu olan, yani zorunlu bir neden olan (*mücîb*) Tanrı kavramsallaştırmasını seçerler. İbn Ebî Cumhûr *Müclî* ve *Nûr* eserlerinde filozofların Tanrı'nın her şeye gücü yeterliği tanımını (Mutezile) teologlarının muhalif görüşlerine karşı savunur. O burada, Tanrı'nın eylemesine atfedilen *metafiziksel* zorunlu kılma ile doğal ne-

122 İbn Ebî Cumhûr'un *Müclî*'deki ve erken dönem eserlerindeki düşüncesine dair daha ayrıntılı bir inceleme için bk. Schmidtke 2000.

denlere atfedilen *doğal* zorunlu kılma arasındaki felsefi ayrıma gönderme yapar. Tanrı'da olanın aksine doğal nedenler hiçbir şeyi bilgilerine dayanarak zorunlu kılmaz ve onlar kendilerinden çıkan etkilerin/sonuçların bilincinde değildir. Tanrı'nın tüm varlıkların ilk nedeni, kendisinden yaratımın zorunlu olarak taşıdığı ilk neden olduğunu dillendiren felsefi anlayışı kabul ettikten sonra İbn Ebî Cumhûr yaratımın, en azından yaratımın bir kısmının, kendisini taşıran ilk nedenle birlikte ezeli olduğunu savunan felsefi görüşü tercih eder. Sonuç olarak o, *creatio ex nihilo* (*hudûsü'l-âlem*; yoktan yaratım/alemin sonradan varlığa getirilişi) şeklindeki teolojik öğretiyi reddeder. Yine o, filozofların Kuran haberiyle çeliştiğini düşünen *mütekellimûna* karşı felsefi görüşü savunur; İbn Ebî Cumhûr'a göre yaratımın "zamansal öncesizliği"ni (*kıdemün zamâniyyün*) öne süren felsefi yaklaşım dünyanın yaratılmışlığını haber veren Kurânî anlayışla tamamen uyumsuz halindedir. O ayrıca, yaratımın parçalarının Tanrı'yla eşzamanlı olarak pekâlâ var olabileceğini felsefi açıdan iddia eder. Öte yandan, yalnızca Tanrı, yani özü nedeniyle zorunlu olarak var olan (*vâcibü'l-vucûd bi-zâtihî*) "özel olarak öncesiz" (*kadimün bi-zâtihî*) olduğuna göre yaratım, bütünselliği içinde özel olarak (*bi'z-zât*) sonradan varlığa getirilmiştir (*muhdes*). O halde özel yaratılmışlık (*hudûsün zâtîyyün*) şeklindeki felsefi mefhum onun düşüncesinde yaratılmış varlıkları zamanda yaratılmışlıktan (*hudûsün zamâniyyün*) ziyade tanrısallıktan ayrı kılar. İbn Ebî Cumhûr Tanrı'nın gücünün kapsamı meselesini ele alırken yine aynı şekilde filozofların görüşünü tercih eder; nedendeki mutlak birlik etkinin/sonucun birliğini zorunlu kılar. O her ne kadar *Müclî'de*, her açıdan bir olan Tanrı'dan dolaysız olarak ancak bir etki çıkabilir (*el-vâhîdü lâ yasduru 'anhü illâ'l-vâhîd*), şeklindeki felsefi anlayışı desteklediği suçlamalarına karşı kendini savunsa da aslında filozofların görüşüne katıldığını ve teologların ("bu yaklaşım, kudret sıfatına tabi olan tüm mümkün varlıklara tanımı gereği ulaşan tanrısallık her şeye gücü yeterlik öğretisini ihlal ediyor") görüşünü geçersiz saydığını gösteren sayısız ima vardır. Bu durum aynı zamanda İbn Ebî Cumhûr'un yaratımı Yeni-Platoncu anlamda hiyerarşik bir taşma olarak gördüğünü sezdiriyor.

İbn Ebî Cumhûr'un *Nûr* ve *Müclî'de* felsefi tanrısallık anlayışını benimsediğini gösteren bir diğer göstergeyse onun tanrısallık sıfat olan iradeyi tanrısallık inayet şeklindeki felsefi mefhumla denkleştirirken Mutezilenin teolojik tanımını -Tanrı'nın irade etmesi O'nun bir eylemin yararlarını

bilmesi anlamına gelir- reddetmesidir (*Müclî*, 219:20-24. [3, 825:15-826:5]). İbn Ebî Cumhûr Tanrı'nın iradesini O'nun 'en mükemmel şeyler düzeni'ne dair değişmez bilgisi şeklinde tanımlamak ve bu düzenin Tanrı'dan zorunlu olarak taşan bir sonuç olduğunu kabul etmek suretiyle Mutezile'nin tanrısal irade anlayışından vaz geçer; Tanrı'nın iradesi zamansal olmadığı gibi O'nun en mükemmel düzene dair bilgisi değişimin nesnesi değildir veya dışsal olaylara bağlı değildir. Aksine Tanrı ezeli-ebedi olarak ve değişmez biçimde bilir.

Tanrısal inayet şeklindeki felsefi mefhum ayrıca İbn Ebî Cumhûr'un Tanrı'nın eyleyişinin "ne için" olduğuna dair yaklaşımını da belirler (Schmidtke 2000, 127 vd). O *Müclî*'de Tanrı'nın belirli, somut amaçlara (*ğâyetün mu'ayyenetün*) göre ve kendi özünün dışında olan bir şeyden ötürü eylediğini söyleyen Mutezile öğretisini olumsuzlar (*Müclî* 222:7-12 [3, 832:17-833:4]). İbn Ebî Cumhûr'a göre Tanrı'nın eylemesinin zemininde duran özsel birincil yönelim (*el-kasdü'l-evvelî/el-kasdü'z-zâtî/el-maksûdü'z-zâtî*) aslında Tanrı'nın kendine dair ve mükemmel düzene ya da en mükemmel biçimindeki varlığa (*el-vücûdü 'alê'l-vechî'l-ekmelî*) dair bilgisidir. Yaratılmış varlıkların Tanrı'nın eylemesinin sonucu olarak deneyimledikleri somut, belirli yararlar ve menfaatler özsel olarak kastedilmiş olanın zorunlu sonuçlarından (*et-tâbi'u ve'l-lâzimü li-mâ hüve'l-maksûdü bi'z-zât*) başka bir şey değildir. Demek ki onların temeli özsel birincil amaç değildir belki ilineksel bir amaç olabilir (*el-kasdü'l-'arazî*) (*Müclî* 222:15-24 [3, 833:9-834:2]).

İbn Ebî Cumhûr'un, felsefenin bakış açısını benimsediği tüm bu meselelerde, *Müclî*'deki izahları Şehrezûrî'nin *Şecera*'sına dayanır. Üstelik İbn Ebî Cumhûr İsrâkîlerin Peripatetik görüşlere muhalif olduğu sorunlar bakımından dahi Şehrezûrî'yi izler. Mesela o, hazır bulunuş aracılığıyla elde edilen aydınlatıcı bilgi (*'ilmün huzûriyyün işrâkiyyün*) şeklindeki İsrâkî mefhumu benimser ve *Şecera*'dan enine boyuna, konuya uygun alıntılar yaparak Şehrezûrî'nin İbn Sînâcî bilgi anlayışı eleştirisini paylaşır (*Müclî* 136:14-140:26 [2, 552:6-565:4]; krş. *Şecera* 3/472 vd). İbn Ebî Cumhûr hazır bulunuş aracılığıyla elde edilen bilgi anlayışından faydalandığı için Tanrı'nın tikellere dair bilgisinin O'nda herhangi bir değişikliği imlediği iddiasını kabul etmek zorunda kalmaz; zira filozoflar teologların, zamanda gerçekleşen tüm değişim ve ayrıntıları kapsayan tanrısal 'her şeyi bilirlik' mefhumunu eleştirirken bu iddiayı ortaya atmışlardır.

İbn Ebî Cumhûr, Şehrezûrî'nin eksik nefslerin (*en-nâkısûn*) ölümden sonra arınmaları için hayvan bedenlerine göçeceklerini (*tenâsub*) dilendiren öğretisini benimseyerek yine onu takip ediyordu. Öte yandan Şehrezûrî'nin aksine İbn Ebî Cumhûr bedenlerin yeniden dirileceğini (*el-me'âdü'l-cismânî*) söyleyen teolojik öğretiyi savunur aynı zamanda. Şehrezûrî ölümden sonraki yaşamda nefslerin durumu hakkında üç görüş belirler; 1) ölüm anında tüm nefslerin maddi olandan ayrılacağını savunan Peripatetiklerin görüşü, 2) tüm nefsler maddi olduğuna ve dolayısıyla insan nefslerinden insanın altındaki varlıkların nefslere kadar sonsuz bir reenkarnasyon sürecine tabi olduğuna göre nefs göçü döngüsünün ebedi olduğunu vaaz eden "reenkarnasyoncular"ın (*tenâsubiyye*) görüşü, 3) mükemmel nefslerin ve mükemmellik bakımından ara kademede olan nefslerin ölüm anında bedenden soyulacağına, ancak eksik nefslerin arınmaları için nefs göçü sürecine tabi olacağına inananların görüşü. Şehrezûrî tüm nefslerin ölüm anında bedenlerden soyutlanacağını söyleyen Peripatetik görüşü kabul etmezken reenkarnasyoncuların görüşünü de kayıtsız şartsız reddeder. O, bu görüş taraftarlarının adlarının izini sürmediğini söyler ve kendi döneminde onların çoktan ölmüş olduklarını iddia eder.

Üçüncü görüşün, yani mükemmel nefslerin ve mükemmellik bakımından ara kademede olan nefslerin ölümle bedenden soyulacağını, oysa mükemmel olmayanların bir bedenden diğerine göç edeceğini savunan görüşün taraftarları Şehrezûrî'ye göre "filozoflar ve din mensupları arasından en seçkin olanları"dır (*efâdilül-hukemâ'i ve'l-milliyîn*). Şehrezûrî bu nefs göçü taraftarlarının, mükemmel olmayan insan nefslerinin göç tarzı ve yönü bakımından farklı inançlarda olduklarına işaret eder ve ardından nefs göçünün iki temel kavramı olarak gördüğü kavramları gözden geçirir. Bu kavramlardan birini İhvân-ı Safâ'nın yanı sıra adı bilinmeyen başka topluluklar savunur. Bu kişilere göre nefsler ilk başta en alt seviyeli cisim türlerine, yani atomlara, madenlere veya bitkilere ilişiktir. Nefsler buradan, daha yüksek cisimlere kademe kademe yükselir ta ki insan bedenlerine varıncaya kadar. İnsan bedenlerinde mükemmelliğe ulaşmış nefsler ölümle birlikte maddi dünyadan kurtulur ve Göğün/Cennetin daha yüksek katmanlarına yükselir. Buna karşın mükemmel olmayan nefsler arınmaları için bir kez daha, kendi kötü vasıflarına uygun olan daha aşağı, insandan aşağı cisimlere göç ederler. Bu nefsler buradan

tekrar daha yüksek cisimlere kademe kademe yükselir ta ki yeniden insan bedenlerine ulaşınca kadar. Arındıkları vakit bu nefslar de maddi dünyadan kurtulur.

Şehrezûrî bundan farklı, ikinci bir nefs göçü inancını bazı antik bilgelerin; Yunanistan (Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Platon, Aristoteles), İran, Çin, Hindistan (Bûdhâsaf/Buda) ve Mısır (Agathodamon, Hermes) bilgelerinin, ayrıca “diğer milletlerin en seçkin filozoflarından olan başka kimselerin” (*ve ğayruhüm min efâdili'l-hukemâ'i'l-ümem*) savunduğunu söyler. İhvân-ı Safâ'nın aksine bu görüşün tarafları yalnızca insan bedeninin, faal akıldan doğrudan taşma aracılığıyla nefsleri almaya hazır olduğunu savunur. Karşı yanda, insandan aşağı seviyeli cisimler ancak insan nefslerinin göçmeleri aracılığıyla nefsleri alabilirler. Hayvan bedenlerinde arınmaya ulaşmış nefslar bu hayvan bedenlerinin ölümüyle hemen maddi dünyadan kurtulabilir. Şehrezûrî'ye göre nefs göçü hakkındaki bu ikinci anlayışın, aralarında “Buda”nın (Bûdhâsaf) da bulunduğu, bazı taraftarları insandaki akli/düşünen nefsin yalnızca hayvan bedenlerine göç edebileceğini, öte yandan diğer nefslerin insanın altındaki türlere -hayvan, bitki ve maden- de göç edebileceğini düşünür.

Şehrezûrî bu iki yaklaşımı değerlendirirken kendi görüşünü de ifşa eder. İlk grup söz konusu olduğunda o, insanın akli nefsinin, hayvanların dışında, insanın altındaki diğer türlere de göçebilme imkânını reddeder; ayrıca bu kişilerin savunduğu, tüm cisimlerin yani atomların, madenlerin, bitkilerin, hayvan ve insan bedenlerinin doğrudan taşma aracılığıyla nefsleri kabul edeceği inancını da kabul etmez. Öte yandan Şehrezûrî ikinci görüşe daha duygudaşça yaklaşır ve özellikle Buda'ya isnat edilen görüşü; yalnızca insan bedenleri faal akıldan doğrudan taşma aracılığıyla nefsleri alabilirken hayvan bedenleri yalnızca göç etmiş insan nefslerini -doğrudan veya dolaylı olarak- alabilir, görüşünü destekler. O, nefslerin bitki veya madenlerin cisimlerine göç etme imkânını açıkça inkâr eder. Ölümden sonra, saadet bakımından mükemmel olanlar Işık Dünyasına çıkar ve saadet bakımından ara konumda olanlar Muallaktaki İmgeler Dünyasına yükselirken sefalet bakımından mükemmel olanlar kötü vasıflarından arınmaları için hayvan bedenlerine göçerler. Bu nefs göçü sürecinin süresi her nefsin sahip olduğu kötü vasıflar ölçüsüne göre farklılık gösterir. Nefs arındığında Muallaktaki İmgeler Dünyasının daha alt katmanlarına geçer. Arınmayı başaramayan nefslar sonsuza kadar hayvan

bedenlerine ilişik kalmazlar; aksine, nihayetinde onlar da bu bedenlerden ayrılıp İmgeler Dünyasına yükselirler; onlar burada, sahip oldukları kötü vasıflara göre muallaktaki formların gölgelerine ilişirler.

Şehrezûrî'nin çeşitli grupların kendi anlayışları için delil getirmelerini incelediği son değerlendirmesi onun bu öğretiyi desteklediği konusunda hiçbir kuşku bırakmaz. O, genel olarak nefis göçü öğretisinin gerçeklik iddiasının doğru (*sahih*) olduğu sonucuna varır. Öte yandan, her bir kanıt ayrıntılarıyla incelerken bunların kesin olup olmadığından kuşku duyar. Şehrezûrî'ye göre nefis göçünün geçersizliğine (*ibtâl*) dair kanıtlar kesin değilken nefis göçü ve reenkarnasyonun geçerliliği için getirilen kanıtlar da kesin (*burhâniyye*) olmayıp salt retorik olarak ikna edicidir (*iknâ'iyye*). Gelgelelim sezgi (*hads*), ilham ve manevi alıştırma (*riyâzet*) da bu öğretinin geçerliliğini gösterdiği için kanıtlar kesin hale gelir. O bu öğretiyi desteklemek için bir de şunu iddia eder; "bu nefis göçü öğretilerinden etkilenmemiş hiçbir millet veya halk yoktur, her ne kadar onlar göçün tarzları, ayrıntıları ve yönleri bakımından farklı farklı düşünseler de bu farklılık nefis göçünün onaylanmasıyla ilgili değildir". Şehrezûrî ayrıca nefis göçünün doğruluğunu ve zorunluluğunu gösteren Kuran ayetleri ve hadis alıntıları yapar. Tüm bunlar, diye sonuca varır Şehrezûrî, onun doğruluğunu gösteren işaretler ve ipuçlarıdır.

İbn Ebî Cumhûr nefsin ölümden sonraki yazgısına dair değerlendirmelerinde Şehrezûrî'nin *Şecera'sından* bolca alıntı yapar, ancak yine kaynağını belirtmez. Onun *Şecera'dan* alacağı pasajları seçme ve bunları düzenleme tarzı Şehrezûrî'nin nefis göçü öğretisini destekler mahiyetteki yaklaşımını ne ölçüde takip ettiğini ve nerelerde onun görüşlerinden ayrıldığını gösterir. İbn Ebî Cumhûr mükemmel olmayan insan nefislerinin ölüm anında, ahlaki vasıflarına uygun olacak şekilde hayvan bedenlerine geçeceğini beyan eden Şehrezûrî görüşünü izler. Bu nefisler arınma süreçlerine uygun olarak daha yüksek dereceli hayvan bedenlerine yükselirler ta ki göğün en alt katmanlarına çıkabilecek arılığa erişinceye kadar. Arınmayı başaramayan nefisler sonunda İmgeler Dünyasındaki hayvan bedenlerine nakledilir. İbn Ebî Cumhûr, yalnızca Tanrı'nın fiziksel yapıyı ve dünya düzenini yok ettikten sonra yargılamak için ölüleri kanlı canlı tekrar dirilteceğini beyan eden İslam inancına da bağlı kaldığı noktada, Şehrezûrî'den ayrılır. O, bu inançla nefis göçü anlayışını uyumlu kılmak için, Şehrezûrî'nin *Şecera'da* nefis göçüne dair ilk anlayışı açıkladığı

yerde gönderme yaptığı ve ortaya atanı bilinmeyen görüşlerden birinden bazı öğeleri benimser. Bu görüşün taraftarları kendi nefis göçü anlayışlarıyla maddi dünyanın yeniden diriltileceği inançlarını birleştirmişlerdi. Bu öğretinin savunucuları için söylendiği gibi, İbn Ebî Cumhûr da her bir nefsin bedenden arınmasını içeren küçük kıyametle maddi dünyanın ilk yok edilişinin ardından gelen şu sonraki yeniden yapılandırılması anlamındaki büyük kıyamet arasında ayırım yapar.

İbn Ebî Cumhûr *Müclî*'de, felsefi mistisizmden topladığı ana mefhumları da benimser. İbn Arabî ekolünde geliştirildiği şekliyle varlığın birliği (*vahdetül-vücûd*) öğretisinin İbn Ebî Cumhûr'un tanrısal teklik (*tevhîd*) anlayışında asli olduğu ortaya çıkmıştır (Schmidtke 2000, 49-55). O, *Nûr* kitabında üç *tevhîd* seviyesi belirler; en üst seviyede varoluşsal birlik (*tevhîdün vücûdiyyün*) yer alır, bir alt (*ednâ*) seviyede tanrısal sıfatların birliği (*tevhîdün sıfâtiyyün*) gelir. En alt mertebeli *tevhîd* ise, Kuran 49:17'de ifade edildiği şekliyle ("Bil ki Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur!") çoktanrıcılığın (*şirkün zâhirun*) reddi anlamına gelen, İslam'ın geleneksel *tevhîd* (*tevhîdün islâmiyyün*) tanımına karşılık düşer. İbn Ebî Cumhûr *Müclî*'de (*Müclî* 109 vd. [2, 478 vd.]) en yüksek seviyeli *tevhîd* olan varoluşsal birliği hiçbir çokluk barındırmayan tanrısal özün mutlak, sınırsız ve kendine özel gerçekliği (*el-ahadiyyetül-ilâhiyye*) şeklindeki İbn Arabî mefhumuyla (İbn Arabî, *Fûsûs*, 1:90) özdeşleştirir. Haydar Âmülî'nin terminolojisinde bu *tevhîd* seviyesi *tevhîdün vücûdiyyün*, *tevhîdün vücûdiyyün bâtinîyyün*, *tevhîdün hakîkiyyün* ayrıca *tevhîdül-evliyâ* adıyla anılır (*Esrâr*, 70, 77-81; *Nass*, 351, 352, 355, 381 ve birçok yerde). Bir alt seviye ise İbn Arabî sisteminde her biri tanrısallığın bir başka veçhesine işaret eden tanrısal ad ve sıfatları içeren daha kapsamlı birliğe (*vahdâniyyetül-vâhidiyye*) tekabül eder. Tanrı'nın ad ve sıfatlarının çokluğu yaratılmış varlıkların çokluğunun (*kesret*) nedenidir. Bunlar Tanrı'nın tezahür ettiği yerlerdir (*mezâhir*). Haydar Âmülî bu birlik seviyesine *tevhîdün sıfâtiyyün* veya *tevhîdün fi'liyyün* adını verir (*Esrâr*, 79 vd). Haydar Âmülî'ye göre birliğin en alt seviyesi ise İbn Arabî terminolojisindeki *tevhîdüd-delîle* ya da *tevhîdün ulûhiyyün/tevhîdün ulûhiyyün zâhiriyyün/tevhîdül-enbiyâ* denen şeye karşılık düşer (*Esrâr*, 70, 73-75; *Nass*, 355, 357, 404).

İbn Ebî Cumhûr 'anolojik bir terim (*bi't-teşkik*) olarak varlık' şeklindeki Peripatetik anlayışı varlığın birliği (*vahdetül-vücûd*) mefhumuna

dayanarak reddeder. Ayrıca o, olumsal şeyler (*mümkinât*) var olduklarında kendilerinin neliklerine (*mâhiyyât*) varoluşun ilineksel olarak (*ârizan*) iliştiğini de kabul etmez. O bunun yerine arketipler olarak nelikler (*a'yânün sâbitetün*) anlayışını öne sürer; bunları, İbn Arabî ve takipçileriyle uyum içinde, ister dışsal dünyada var olsunlar ister olmasınlar Tanrı'nın bilgisinde gerçek olarak duran (*sâbitetün fi 'ilmihî te'âlâ*) şeyler şeklinde tanımlar. Tanrı'ya özgü birliğin bakış açısından bu arketipler Tanrı'yla özdeşdir. Onlar dış dünyada varlığa gelir gelmez artık mutlak varlığın (*vücûdün mutlakun*) tezahür yerleri (*mezâhir*) olurlar (*Müclî*, 122-30 [2, 517-537]). İbn Ebî Cumhûr *Müclî*'de arketipler mefhumunu daha fazla izlemekten kaçınır ve özellikle İbn Arabî'nin bu bağlamda geliştirdiği, özsel tecelli (*et-tecelliyü'z-zâtî*) ve duyusal tecelli (*et-tecelliyü's-şühûdî*) şeklindeki çift katmanlı taşma olarak yaratım (Chittick 1994, 17) öğretisini kullanmaz.

Bu mistik mefhum, yani varlığın birliği mefhumu ayrıca İbn Ebî Cumhûr'un tanrısal sıfatlar kavramsallaştırmasına da işaret eder. O, erken dönem yazılarında, tanrısal sıfatları haller (*ahvâl*) olarak gören Behşemiyeye görüşünü reddederken; ayrıca tanrısal özü, her biri kendine özgü niteliklerine göre (*ahkâm*) ancak zihnen birbirlerinden ayrılabilen tanrısal, özsel sıfatların ontolojik zemini olarak alırken Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'yi izlemişti. Oysa *Meslek* ve *Nûr* kitaplarında bu görüşlerle arasına mesafe koymuştur. İbn Ebî Cumhûr her iki eserde de tanrısal sıfatların Tanrı'nın özüne ilave olmadığını, ayrıca dışsal ve zihinsel gerçeklikte de olmadığını savunur. O *Müclî*'sinde, İbn Arabî ve ekolünce tanımlandığı şekliyle birliğin farklı düzeylerini tartışarak bu yaklaşımı ayrıntılarıyla açar. Tanrısal sıfatlar birliğin en üst seviyesinde, *tevhîd-i vücûdî*de gözden kaybolurken birliğin daha alt düzeyinde, *tevhîd-i sıfâtî*de tanrısal özün tezahür yerleri olarak gözlemlenebilirler. Böylece onlar ne zihnen ne haricen, Tanrı'nın özüne ilave bir şey olarak alınabilirler.

Mistik mefhumlar İbn Ebî Cumhûr'un görüşlerini, insanın özgür eyleme meselesi bağlamında da etkilemiştir. O, erken dönem yazılarında insanın eylemlerinde otonom fail olduğunu savunan Mutezile yaklaşımını yadsır. İbn Ebî Cumhûr felsefi nedensellik mefhumuna dayanarak insanın eylemlerinde yalnızca aracı neden (*mübâşirun ğaribün li-ef'âlihî*) olduğunu iddia eder. Kendileri de olumsal ve dolayısıyla bir nedenin so-

nucu/etkisi olan aracı nedenlerin varlığı her birinin nedeninin varlığına bağlıdır ki bu nedenler de nihayetinde zorunlu var olana bağlıdır. Öte yandan İbn Ebî Cumhûr insandan çıkan eylemlerin mutlaka ona bağlı olması gerektiğini (*istinâdü'l-ef'âl's-sâdirati mine'l-'abîdi ileyhim*) öne süren Mutezile ile hemfikirdir. Seçim kavramı (*ihitiyâr*) ve dolayısıyla tanrısız adalet (*'adl*) böylece onun görüşünde muhafaza edilmiştir; eylemlerinin doğrudan nedeni olan insan bu eylemlerin “gerçek nedeni” (*'illetün bi'l-hakîka*) iken insan eylemlerinin nihai nedeni olan Tanrı bu eylemlerin daha çok mecazi anlamda (*'illetün 'alâ sebîli'l-mecâz*) nedenidir. Demek ki İbn Ebî Cumhûr için doğru görüş belirlenimcilik (*cebr*) ve özgür eylem (*tefvîz*) şeklindeki iki ucun arasındaki orta yoldur.

İbn Ebî Cumhûr *Müclî*'sinde, varlığın birliğini öne süren mistik mefhumu dayanarak belirlenimcilikle özgür irade arasında bir orta nokta öne sürer. Vahyedilmiş yasa düzeyinden (*mertebe'tüş-şerî'a*) bakıldığında insanın eylemleri kendisine yüklenebilir niteliktedir. Ancak daha yüksek bir düzeyden, yani varlığın hakiki birliğini daha derinden kavramaya (*müte'ammikun fi't-tevhîdi'l-vücûdiyyi'l-hakîki*) imkân tanıyan varlık düzeyinden bakıldığında tüm çokluk (*kesret*) gözden kaybolur ve gözlemleyen kişi tanrısız inayetin her şeyi kapsadığını kavrar. Belirlenimcilikle özgür irade arasındaki ara konumun bu doğru yaklaşımı, her iki tefekkür düzeyinin de aynı anda bulunması anlamına gelir.

İbn Ebî Cumhûr'un mistik gelenekten derince etkilendiği bir başka mesele de peygamberlik ve imamet alanıdır. O, peygamberlik vazifesinin ve imamet kurumunun zorunluluğunu göstermek için, diğer delil getirmelerin yanında, kâmil insanın zorunlu olarak var olduğunu ifade eden mistik anlayışı öne sürer. Tanrısız eksiksizliğin tezahürü olarak hem peygamber hem de imam mutlak, eşkın Tanrı'yla muhtaç ve maddi olana bağlı insan arasında aracılık eder. Buna ilaveten İbn Ebî Cumhûr İbn Arabî'nin *risâlet*, *nübüvvet* ve *velâyet* mefhumlarını da benimser. Öte yandan o, On İki İmam Şî'ası mefhumlarıyla uyumlu olarak velâyeti imametle özdeşleştirir. Ancak İbn Ebî Cumhûr İbn Arabî'nin İsa'yı mutlak velâyetin mührü (*hâtemül-velâyeti'l-mukayyedet* [sic]) olarak belirlemesini reddederek bu makama İmam Ali b. Ebî Tâlib'i ve gâib imamı yerleştirir.

İbn Ebî Cumhûr'un vaat ve tehdit (*el-va'd ve'l-va'id*) meselesindeki anlayışı da On İki İmam Şî'ası öğretilerine tamamıyla uyumludur. O, ya-

pılan işlerin de imanın bütünleyici bir parçası olduğunu savunan Mutezile anlayışını yalnızca kalp ile tasdik ve dil ile ikrardan ibaret olan iman tanımına dayanarak reddeder. Buna uygun olarak o, iman ana ölçütünü yani kalpten onamayı (*tasdikun bi'l-kalb*) karşılayan her dini yükümlünün (*mükellef*), bu dünyadaki itaatsizlik eylemlerinin miktar ve ağırlığı ne olursa olsun, Cennette ebediyen kalmaya hakkı olan bir mümin olacağını düşünür. Yine İbn Ebî Cumhûr'un, tövbe etmemiş bir günahkarın (*fâsık*) ahirette Tanrı'nın doğrudan bağışlaması (*ʿafv*) veya peygamberin ya da imamların şefaati aracılığıyla cezadan kurtulabileceği görüşü de tipik On İki İmam Şî'ası anlayışdır.

İbn Ebî Cumhûr'da her zaman altta duran bir saik olan muhtelif öğeleri birleştirme güdüsü birbirleriyle ihtilaf halinde olan ve öğreti açısından uyuşmaz görünen entelektüel akımlar arasında aracılık etmekten ibarettir. Onun odak noktası bir yanda felsefeyle teoloji arasındaki, diğer yanda Eş'arîlerle Mutezile arasındaki ihtilaflardır. İbn Ebî Cumhûr, filozofların öğretilerini benimsediği tüm meselelerde bu görüşlerin aslında teolojininkilerle uyuşmaz olmadığını kanıtlamaya girişir. Tanrısal adaletle ilgili meselelerde o, Eş'arî ve Mutezile anlayışlarını birbirleriyle bağdaştırmaya çalışır. Bu da özellikle, daha önce incelendiği gibi, Tanrı'nın "ne için" eylediğine ve insan eylemlerine dair sorularla ilgilidir. İbn Ebî Cumhûr felsefe ve mistisizm temelinde bir aracı konum meydana getirir; bu noktadan, iki okulun öğretileri arasındaki ihtilafları etkisiz hale getirmeye çabalar. O, Tanrı'nın ne için eylediğiyle ilgili felsefi anlayışını öne sürüp bu anlayışını birincil, asli amaçla ilineksel amaç arasındaki ayrımıyla birleştirdikten sonra Tanrı'nın ne için eylediği meselesinde Eş'arî ve Mutezile anlayışlarının aslında birbirinden farklı olmadığı sonucuna varır. Tanrı'nın bir amaca göre eylediğini varsayan Mutezile iddiası, bu amaç, Tanrı'nın özsel bir amaca dayalı olan mükemmel eylemlerinden zorunlu olarak çıkan belirli yararlar ve menfaatlere yüklendiği sürece doğrudur. Tanrı'nın bir amaca göre eylemediğini öne süren Eş'arî iddiası da, bu iddia, belirli yararlar ve menfaatlerin birincil amaç zemininde kastedilmiş şeyler olmadığı anlamına geldiği sürece doğrudur. İbn Ebî Cumhûr belirlenimcilikle özgür irade arasındaki aracı konumu benimseyerek Mutezile-Eş'arîler çatışmasının aslında çözüldüğü sonucuna varır. Bu iki grup arasındaki görüş farklılıkları, diye iddia eder, geniş ölçüde her bir grubun aşırı uç bir konumu savunmaları olgusuna bağlıdır. Mutezile

insanın eylemlerinde bağımsız olmasına aşırı vurgu yapıp insanı eylemlerinin eksiksiz nedeni olarak görürken Eş'arîler Tanrı'nın, insan eylemleri de dâhil olmak üzere tüm yaratılmış şeylerin doğrudan ve tek nedeni olduğunu düşünürler hatalı olarak.

İbn Ebî Cumhûr *Müclî*'nin 896'da/1490 tamamlanmasını takip eden yaklaşık sekiz yıllık süre zarfında muhtemelen bu alandaki son incelemesi olan bir başka kelim kitabı telif etti (Schmidtke 2006, 2013; eleştirel bir edisyon için bk. İbn Ebî Cumhûr, *Şerh*). Eserin adı biçimsel çatısını ima eder -eser, Allâme Hillî'nin (öl. 726/1325) *el-Bâbü'l-hâdi 'aşer*'inin şerhidir. Eserin sonunda yazar bu incelemeyi bazı dostların isteği üzerine kaleme aldığını ve onu 25 Zilkade 904/4 Temmuz 1499'da, o sıralar geçici olarak ikamet ettiği Medine'de tamamladığını kaydeder. Yazar bu eserin her yanında daha önceki eserlerine, yani *Müclî* ve *Me'inü'l-me'in*e defalarca gönderme yapar.

İbn Ebî Cumhûr bu *Şerh*'inde önceki tüm eserlerinde, özellikle de *Müclî*'de olduğundan daha geleneksel bir teolojik duruş sergiler. O bu eserde, Eş'arîlerle Mutezile arasında aracı olmaya veya teolojiyle felsefe arasındaki anlaşmazlıkları uzlaştırmaya nadiren girer. Tanrı'nın eylemleri gibi merkezi meselelerde filozofları asıl rakipler olarak görür. *Şerh*'te mistisizm etkisi dikkate değerdir. Öte yandan *Müclî*'de olanın aksine bu durum onu *Şerh*'te asli teolojik mefhumlarla çelişecek bir konum almaya zorlamaz. İbn Ebî Cumhûr *Şerh*'te İşrâkî düşünceye de oldukça dikkatli yaklaşır. Tanrısal bilgi meselesinde İşrâkî 'hazır bulunuş aracılığıyla bilgi' öğretisini anmaktan dahi kaçınır. İnsan nefslerinin akıbeti meselesinde o, İşrâkîlerin savunduğu şekliyle nefis göçü öğretisine hâlâ duygudaşça yaklaşırken bir yandan da, *Müclî*'de olduğu gibi, bedenlerin yeniden dirilmesi öğretisine de inanmayı sürdürür.

İbn Ebî Cumhûr'un *Şerh*'inde neden bu kadar ihtiyatlı olduğuna dair ancak spekülasyon yapılabilir. Onun yalnızca, özel olarak önemli gördüğü konularda Mutezileyle Eş'arîler arasında, ayrıca teolojiyle felsefe arasında arabuluculuk yapmaya girerken daha az önemli gördüğü meseleleri bir kenara bırakması olgusu bu bağlamda dışarda bırakılamaz. Öte yandan, metindeki çeşitli çelişkiler görünüşe göre bu strateji görüşünün aleyhindedir.

Eserde bulunan hareketlilik, daha makul bir açıklama olabilir. Yazar şerhini geleneksel bir öğreti incelemesi tarzında başlatır ve ancak daha

sonraları geleneksel teolojik çerçevenin ötesinde kalan öğeleri sunmaya başlar. Girişin tamamında, ayrıca Tanrı ve sıfatlarını ele alan bölümün neredeyse tamamında tipik Mutezile mefhumları görülür. Fakat bölümün sonuna doğru İbn Ebî Cumhûr Tanrı'nın birliği açıklamasında mistik *tevhid* kavramını ortaya koyarak bu güzergahtan sapar. Bu durum, onun tanrısal sıfatlar kavramlaştırmasıyla alakalı bir sonraki bölümde yürüttüğü tartışmaları belirler. *Şerh*'in bir sonraki bölümü ise yine geleneksel tarzda başlayacak şekilde tanrısal adaleti ele alır. Bu tarz ancak dördüncü bölümde, Tanrı'nın eylemlerini inceleyen bu bölümde değişir. Ardından gelen bölümlerde, mesela Tanrı'nın herhangi bir yükümlülüğün altında olup olmadığı meselesinde farklı düşünce akımları arasındaki aracılığın başka özellikleri görülür. Daha sonraki bölümler, yani peygamberliği, imameti ve yeniden diriltilmeyi ele alan bölümler *Müclî*'de bulunabilecek mefhumların birçok tipik özelliğini barındırır.

İbn Ebî Cumhûr eserin sonunda, 904'te/1499-1500 Medine'de bulunduğu sırada *şerh*ini bir grup öğrenciye sunduğunu söyler. Yazarın *Müclî*'deki değinileri üzerinden, bir öğrencinin onu diğerlerinin önünde suçladığını biliyoruz. Saldırgan onu, Tanrı'dan ancak tek bir etkinin/sonucun çıkabileceğini ve dolayısıyla yaratımın hiyerarşik bir taşma süreci olarak anlaşılması gerektiğini savunan yorumu Tanrı'nın doğrudan çokluğu yaratabileceği görüşüne yeğleyerek felsefecilerin duruşunu benimsemekle suçlamıştır.¹²³ Bu ve benzeri eleştiriler yazarı, daha başka saldırılardan kaçınmak için kendisini geleneksel teolojiyle sınırlamaya itmiş olabilir. Belki de zamanla İbn Ebî Cumhûr'la talebeleri arasında bir güven meydana gelmiştir ve böylece o da gerçek görüşlerini bu çevrede giderek daha rahatça ifade edecek cesareti bulmuştur.

KAYNAKÇA

Abdülhâdî Bû Hamsîn, M. 1993. *Eş-Şeyh Muhammed b. Ali b. Ebî Cumhûr el-Ah-sâ'i: Kud'vetül-'ilmi ve'l-'amel*. Beyrut: Dâru'l-Beyânî'l-Arabî. Yeniden basım Beyrut: Dâru'l-Mehecceci'l-Beyzâ'i li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî', 1434/2013.

Agha- Tehrani, M. 1996. "Sayyid Haydar Amuli (719–787/ 1319–1385): An Overview of His Doctrines." Yüksek Lisans Tezi, University of Toronto.

Ansari, H. ve S. Schmidtke. 2014. "Al- Shaykh al- Tûsi: His Writings on Theology and Their Reception." *The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law*, ed. F. Daftary ve G. Miskinzoda. Londra: I.B. Tauris, 475-497.

Chittick, W. C. 1994. *Imaginal Worlds: Ibn al- 'Arabî and the Problem of Religious Diversity*. Albany: State University of New York Press.

Gacek, A., R. Pourjavady ve R. Wisnovsky. Yakında yayımlanacak. *The Commentaries on Avicenna's Ishârât: An Analytical Inventory*.

Ğufrânî, Abdullah el-. 2013. *Fibrîst musannefâtîş-Şeyh Muhammed b. Ali b. Ebi Cumhûr el-Ahsâ'i: Keşşâfû bibliyügrâfî li-musannefâtî İbn Ebi Cumhûr el-mahtûtati ve'l-mat-bû'ati ve icâzâtihî fi'r-rivâyeti ve turukihî fi'l-hadis*. Beyrut: Dâru'l-Mehecce'ti'l-Beyzâ'i li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî'.

Haydar Âmulî (*Esrâr*) 1362/1983. *Esrârûş-şer'îati ve etvârû't-tarikati ve envârul-hakîkati*, ed. Muhammed Hâcevî. Tahran: Müessesese-yi mütâlî'ât ve tahkîkât-i ferhengî.

Haydar Âmulî (*Tefsîr*) 1414-1416/1995-1997. *Tefsîru'l-muhiti'l-a'zam ve'l-bah-ri'l-hızam fî t'evîli Kitâbillahî'l-'azîzî'l-muhkem*. 7 Cilt, ed. Muhsin el-Müsevî et-Tebrîzî. Tahran: Müessesetü't-tibâ'a ve'n-neşr.

Haydar Âmulî. (*Jâmi'*) 1968. *Jâmi' al- asrâr wa- manba' al- anwâr: La philosophie shi'ite*. Giriş ve dizin H. Corbin ve O. Yahya. Tahran: Iranian Institute of Philosophy.

Haydar Âmulî. (*Nass*) 1988. *K. Nass an- nusûs: Le Texte de Textes. Commentaire des "Fosûs al-hikam" d'Ibn 'Arabî. Les Prolegomènes*. Giriş ve dizin Henry Corbin ve Osman Yahya. Paris/Tahran: İnstitü İrân va Farânsa- yi pizhûhishhâ- yi 'ilmî.

Haydar Âmulî. (*Secrets*) 1989. *Inner Secrets of the Path*, çev. Assadullah al- Dhaakir Yate. Shaftesbury: Element Books.

Hillî, Hasan b. Yusuf b. El-Mutahhar el-. (*Bâb*) 1365/1986. *El-Bâbü'l-hâdî 'aşer*, ed. M. Muhakkık. Tahran: Müessesese-yi Mütâlâ'at-i İslâmî-yi Dânişgâh-i McGill bâ hem-kârî-yi Dânişgâh-i Tahrân. Edisyonunda ayrıca şu metin de yer alıyor; el-Mikdâd es-Suyûrî, *en-Nâfi' yeume'l-haşr fî şerhi'l-bâbî'l-hâdî 'aşer*.

Ibn Abî Jumhûr. (*Dü majmû'a*) 1387/ 2008. *Dü majmû'a- yi khattî az âthâr- i kalâmî falsafî fîqhiyî Ibn Abî Jumhûr Ahsâ'î (d. pas az 906 h./ 1501 m.): Nuskhâ- yi bargardân- i du dastnûvis- i Kitâbkhâna- yi Madrasa- yi Marvî (Tih-rân)*. Farsça Giriş ve Fihrist A. R. Rahîmî Rîseh, İngilizce çev. S. Schmidtke. Tahran: Iranian Institute of Philosophy.

İbn Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali (*Fusûs*) 1946. *Füsûsul-hıkem*, ed. Ebu'l-'Alâ el-'Affî. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî.

İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâ'î. (*Keşf*) 1422/2001-2002. *Keşfü'l-berâhîn fî şerhi Zâ-dîl-müsâfirîn*, ed. Eş-Şeyh Vecîh b. Muhammed el-Müsebbih. Beyrut: Müessesetü 'Üm-mî'l-Kurâ li't-tahkîk ve'n-neşr.

İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâ'î. (*Me'in*) *Me'inü'l-me'in fî usûlîd-dîn*. Elyazması Kum, Mer'âşî 5284/1.

İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâ'î. (*Meslek*) 1329/1911. *Meslekü'l-efbâm fî 'ilmî'l-ke-lâm. Müclî mir'âti'l-müncî fi'l-ke-lâm ve'l-hıketeyn ve't-tasavvuf* içinde, ed. Ahmed eş-Şirâzî.

Tahran. Schmidtke'nin girişi, İçindekiler tablosu ve diziniyle birlikte yeniden basım, Tahran: Institute of Islamic Philosophy, 2008.

İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâ'i. (*Meslek*) 2012. *Müclî mir'âti'l-müncî fi'l-ke'lâm ve'l-hıkmetyen ve't-tasavvuf* içinde, ed. R. Yahya Pür Fârmî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mehecce-ti'l-Beyzâ'i li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî'.

İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâ'i. (*Müclî*) 1329/1911. *Müclî mir'âti'l-müncî fi'l-ke'lâm ve'l-hıkmetyen ve't-tasavvuf* içinde, ed. Ahmed eş-Şirâzî. Tahran. Schmidtke'nin girişi, İçindekiler tablosu ve diziniyle birlikte yeniden basım, Tahran: Institute of Islamic Philosophy, 2008.

İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâ'i. (*Müclî*) 2012, ed. R. Yahya Pür Fârmî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mehecce-ti'l-Beyzâ'i li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî'.

İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâ'i. (*Nûr*) 1329/1911. *En-nûru'l-müncî mine'z-zalâm. Müclî mir'âti'l-müncî fi'l-ke'lâm ve'l-hıkmetyen ve't-tasavvuf* içinde, ed. Ahmed eş-Şirâzî. Tahran. Schmidtke'nin girişi, İçindekiler tablosu ve diziniyle birlikte yeniden basım, Tahran: Institute of Islamic Philosophy, 2008.

İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâ'i. (*Nûr*) 2012. *Müclî mir'âti'l-müncî fi'l-ke'lâm ve'l-hıkmetyen ve't-tasavvuf* içinde, ed. R. Yahya Pür Fârmî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mehecce-ti'l-Beyzâ'i li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî'.

İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâ'i. (*Risâle*) 1414/1993. *Risâletün teştemilü 'alâ ekallî mâ yecibü 'alâ'l-mükellifin mine'l-'ilmi bi-usûl'd-dîn*, ed. E. el-Kinânî [*Zâdû'l-müsâfirin fi usûl'd-dîn*.] Beyrut: Müessesetü 'Ümmi'l-Kurâ li-ihyâ'i't-türâs.

İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâ'i. (*Şerh*) 1435/2014. *Şerh 'alâ'l-bâbi'l-hâdî 'aşer*. 3 Cilt, ed. R. Yahyapur Fermed. Danışmanlık ve Giriş S. Schmidtke. Beyrut: Dâru'l-Mehecce-ti'l-Beyzâ'i li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî'.

İbn Kemmûne, Sa'd b. Mansûr (*Şerh*) 2009. *Şerhu't-telvihâti'l-levhiyye ve'l-'arşîyye*. 3 Cilt, ed. N. Habîbî. Tahran: Merkezü'l-bühûs ve'd-dirâsât li't-türâsi'l-mahtût.

Madelung, W. 1978. "Ibn Abî Ğumhur al- Ahsâ'i's Synthesis of kalâm, Philosophy and Sufism." *La signification du Bas Moyen Age dans l'histoire et la culture du monde musulman: Actes du 8ème Congrès de l'Union européenne des arabisants et islamisants (Aix- en- Provence, 1976)*. Aix- en- Provence: Édisud, 147-56.

Madelung, W. 1989. "Bahrâni, Jamâl- al- Dîn." *Encyclopaedia Iranica*, 3. Cilt, ed. E. Yarshater. New York: Routledge and Kegan Paul, 529.

Pakatchi, Ahmad. 2013. "Shi'i Learning and Culture in Bahrain." *Encyclopaedia Islamica*, 4. Cilt, ed. W. Madelung ve F. Daftary. Leiden: Brill, 196-200.

Pourjavady, R. 2011. *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al- Dîn Mahmûd al- Nayrizî and His Writings*. Leiden: Brill.

Pourjavady, R. Yakında yayımlanacak. *Islamic Philosophy during the Qājār Period*. Leiden: Brill.

Pourjavady, R. ve S. Schmidtke. 2004. "Qutb al- Dîn al- Shîrâzî's (d. 710/ 1311) *Durrat al- Tâj* and Its Sources. (Studies on Qutb al- Dîn al- Shîrâzî I)." *Journal Asiatique* 292: 309-328.

Pourjavady, R. ve S. Schmidtke. 2006a. "Some Notes on a New Edition of a Medieval Philosophical Text in Turkey: Shams al- Dīn al- Shahrāzūrī's *Rasā'il al- Shajara al- ilāhiyya*." *Die Welt des Islams* 46: 76-85.

Pourjavady, R. ve S. Schmidtke. 2006b. *A Jewish Philosopher of Baghdad: 'Izz al-Dawla Ibn Kammuna (d. 683/ 1284) and His Writings*. Leiden: Brill.

Pourjavady, R. ve S. Schmidtke. 2007. "The Qutb al- Dīn al- Shīrāzī (d. 710/ 1311) as Elyazması (Mer'asī, No: 12868) (Studies on Qutb al- Dīn al- Shīrāzī II)." *Studia Iranica* 36: 279-301.

Pourjavady, R. ve S. Schmidtke. 2009. "Qutb al- Dīn al- Shīrāzī (d. 710/ 1311) as a Teacher: An Analysis of His *ijāzāt*. (Studies on Qutb al- Dīn al- Shīrāzī III)." *Journal Asiatique* 297: 15-55.

Schmidtke, S. 2000. *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölfterschiitischen Islam des 9./ 15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelten des Ibn Abī Ğumhūr al- Ahsā'i (um 838/ 1434— nach 906/ 1501)*. Leiden: Brill.

Schmidtke, S. 2006. "Ibn Abī Ğumhūr al- Ahsā'i und sein Spätwerk *Sharh al- Bāb al- hādī 'ašar*." *Reflections on Reflections: Near Eastern Writers Reading Literature*, ed. A. Neuwirth ve A. C. Islebe. Wiesbaden: Ergon, 119-145.

Schmidtke, S. 2009. "New Sources for the Life and Work of Ibn Abī Jumhūr al-Ahsā'i." *Studia Iranica* 38: 49-68.

Schmidtke, S. 2013. "Ibn Abī Jumhūr al- Ahsā'i and His *Sharh al- Bāb al- hādī 'ašar*." *Islam: Identité et altérité. Hommage à Guy Monnot, O.P.*, ed. M. A. Amir- Moezzi. Turnhout: Brepols, 369-384.

Şehrezûrî, Şemseddin el-. (Şecera) 1383/2004-2005. *Resâilü's-şecera'ti'l-ilâhiyye fi 'ulûmi'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*. 3 Cilt, ed. N. Habîbî. Tahran: Müessesese-yi pizhûhişî-yi hikmet ve felsefe.

Taghavi, Alireza Sayyed. 2013. "Al- Bahrānī, Abū al- Hasan Jamāl al- Dīn." *Encyclopaedia Islamica*, 4. Cilt, ed. W. Madelung ve F. Daftary. Leiden: Brill, 187-188.

Todd, R. 2014. *The Sufi Doctrine of Man: Sadr al- Dīn al- Qūnawī's Metaphysical Anthropology*. Leiden: Brill.

BÖLÜM XIX

CELALEDDİN ED-DEVVÂNÎ, NASÎRUDDİN ET-TÛSÎ'NİN *TECRÎDÜ'L- İ'TİKÂD*'INA ALÎ KUŞÇU'NUN YAZDIĞI ŞERHE HAŞİYELER¹²⁴

REZA POURJAVADY

Celaleddin Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî 830/1426 civarında, İran yaylasının güneybatısında yer alan Kâzerûn yakınlarındaki Devvân köyünde doğdu. İlk eğitimini Kâzerûn'da aldı, burada babası Sadeddin Es'ad'dan ve Muzhiruddin Muhammed el-Mürşidî el-Kazerûnî'den ders okudu. Her ikisi de Seyyid Şerif olarak bilinen Zeyneddin Ali el-Cür-cânî'nin (öl. 816/1413) talebesi olan bu hocalar onu hadis, edebiyat, fıkıh, tefsir ve "akli bilimler"le (*'akliyyât*) tanıştırdı. Devvânî, bu hocalarla ilişkisi üzerinden kendini Cür-cânî'nin talebesi saymıştır. Henüz genç yaşlarındayken Abdullah b. Meymûn el-Cîlî el-Kirmânî'den, Rukneddin Rûzbihân el-Vâ'iz el-'Amrî'den, Safiyyüddin el-Îcî'den (öl. 864/1450) ve Muhyiddin el-Gûşekenârî el-Ensârî'den ders alacağı Şiraz'a hareket etti (Devvânî, *Ünmûzec*, 275-278). Devvânî daha otuzlarındayken bir âlim olarak kendini kanıtlamıştı ve bu dönemde, Şiraz hükümdarı Karakoyunlu Yusuf (öl. 872/1468) kendisini *Sadr* (dini yönetimin başı) makamına atamıştı. Ancak o, malum olmayan bazı nedenlerden dolayı kısa süre içinde bu görevden istifa etmiştir. Akkoyunlu Uzun Hasan 872'de/1468

124 Yazar, kibarlık gösterip bu makalenin taslağını okuyan ve hakkında yorum yapan Ali-son Laywine, Stephen Menn, Tony Street, Peter Adamson, Khaled El-Rouayheb ve Sabine Schmidtke'ye teşekkür ediyor.

tahta çıkınca Devvânî kendisiyle ilişki kurar. Bu ilişki özellikle, Uzun Hasan'ın oğlu olup o dönem Şiraz bölgesinin başında bulunan ve daha sonra bir yıl gibi kısa bir süreliğine babasının ardından tahta çıkacak Halil (öl. 883/1478) aracılığıyla kurulmuştu. Meslek yaşamının sonraki döneminde Devvânî, Osmanlı Sultanı II. Beyazıt'ın (hük. 886/1481-918/1512) ayrıca Gucerât Sultanı I. Mahmut'un (hük. 863/1458-917/1511) himayesine girmiştir. 903'te/1498-1499 Akkoyunluların Şiraz valisi Purnâk Kasım Beg onun mallarının çoğunu müsadere eder. Bundan kısa süre sonra da Devvânî Şiraz'ı terk eder ve sonraki yıllarını Şiraz'ın güneyinde yer alan çeşitli küçük kentlerde geçirir. Devvânî 9 Rebîülâhir 908'de/11 Ekim 1502'de ölür ve doğduğu köye, Devvân'a defnedilir (Pourjavady 2011, 4-14).

Devvânî ilk olarak bir metafizikçidir. O, hocalarını İbn Sînâ'ya (öl. 428/1037) dayandırarak kendini bir filozof olarak görür. İbn Sînâ felsefesinin yanında Şihâbüddin es-Sühreverdî'nin (öl. 587/1191) felsefesine de ilgi duymuştur Devvânî. Gelgelelim o, teolojik meselelerde Eş'arî eğitimlerini muhafaza eder. Bu durum, mesela, onun insan iradesi ve eylemi meselesini ele alırken, Tanrı'nın sıfatlarına dair görüşlerinde ve İbn Sînâ'yı dünyayı ezeli saymakla suçlayan Gazzâlî'nin bu suçlamasını bir dereceye kadar desteklemesinde açıktır. Devvânî, Müslüman dünyadaki entelektüel yaşama geniş çapta etki eden son âlim kuşağının temsilcisi olduğu için İslam felsefesi tarihinde önemlidir. On altıncı yüzyıldan itibaren İran, Osmanlı ve Hindistan-Müslüman düşünceleri kademe kademe birbirlerinden uzaklaşmıştır. Devvânî'nin ünü ve etkisi Şiraz'ın önde gelen bir başka âlimi, Sadreddin ed-Deşteki'yle (öl. 903/1498; aynı zamanda "el-Hüseynî eş-Şirâzî" olarak da bilinir) yaptığı birçok sözlü ve yazılı tartışmadan geliyordu. Yirmi yılı aşkın bir süreye yayılan bu harâretli tartışmalar yalnızca Devvânî'nin ve onun entelektüel rakiplerinin düşüncelerini önemli ölçüde etkilemekle kalmamış aynı zamanda tüm İslam dünyasında -İran'da, Osmanlı topraklarında, Orta Asya'da ve Hindistan alt kıtasında- yüzyıllar boyunca ihtilafa konu olmuştur.

Devvânî mantık, felsefe, teoloji, ahlak, tefsir, fıkıh usulü, fıkıh, hadis ve astronomi gibi çeşitli alanlarda çokça eser yazmıştır. Onun adına doksanı aşkın eser kaydedilmiştir. Aşağıdaki eserler Devvânî'nin mantık, teoloji, felsefe ve ahlak alanındaki en önemli eserleridir:

1. Nâsirüddin el-Beyzâvî'nin (öl. yak. 685/1286) *Tevâli'ül-envâr*'ının giriş kısmına yazılan bir şerh olup 30 Rebiülâhir 853'te/25 Mayıs 1449'da tamamlanan eser.

2. *Lâ ilâhe illallah* lafzı hakkında olup *et-Tehliliyye* adını taşıyan ve 862/1457-1458'de telif edilen bir Farsça şerh.

3. *Ex-Zevrâ*; Ali b. Ebi Tâlib'in Nəcəf'teki türbesinin hadimi Şerefüddin el-Fettâl'in isteği üzerine 870/1466'da yazılan, mistik yönelimli felsefi inceleme.

4. *El-Havrâ*; az önce anılan *ex-Zevrâ*'ya kendisi tarafından yazılan şerh.

5. *Levâmi'ül-işrâk fi mekârimi'l-ahlâk* adını taşıyan (daha çok *Ahlâk-ı Celâli* adıyla bilinen), ahlak felsefesine dair Farsça kısa ve özlü bir inceleme. 879/1474 civarında tamamlanan eser Uzun Hasan'a ve oğlu Halil'e ithaf edilmiştir.

6. Farsça yazılmış bir teoloji eseri olan *Nûru'l-hidâye*.

7. Gucerât Sultanı I. Mahmut'a ithaf edilmiş, birden çok konuyu işleyen *Ünmûzecül-'ulûm* adlı eser.

8. Adudüddin el-Îcî'nin (öl. 759/1356) *Risâle fi'l-'akâ'id*'ine yazılmış bir şerh olup 905'te/1499-1500 tamamlanmış eser.

9. Kendi (Farsça) *Rubâ'îyyât* derlemesine yine kendisinin yazdığı ve Osmanlı Sultanı II. Beyazıt'a ithaf edilmiş şerh.

10. İnsan iradesi hakkında, *Halkül-a'mâl* adını taşıyan bir inceleme.

11. Nasîruddin et-Tûsî'nin (öl. 672/1274) *İsbâtül-vâcibi'l-müfârah* eserine yazılan bir şerh.

12. İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ına yazılan iki şerh arasında, yani Nasîruddin et-Tûsî'nin ve Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) şerhleri arasında hakemlik yapan Kutbüddin er-Râzî (öl. 766/1364) eserine (*Muhâkemetü beyne şerhayi'l-İşârât*) Seyyid Şerif Cürcânî'nin yazdığı haşiye üzerine yazılmış bir eser.

13. Sadeddin et-Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) *Tehzîbü'l-mantık*'ına yazılan şerh.

14. Necmeddin el-Kâtibî'nin (öl. 675/1277) *Hikmetü'l-‘ayn*'ına Şemseddin el-Buhârî'nin (faaliyeti 733/1332) yazdığı şerhe Sadreddin ed-Deşteki'nin yazdığı haşiye üzerine bir eser.

15. *Fî ta'rîfî 'ilmi'l-keîâm* adını taşıyan ve 893'te/1488 tamamlanıp Mîr Muhibbullah'a ithaf edilen, akli teolojinin tanımına dair bir inceleme.

16. Şihâbüddin es-Sühreverdî'nin *Heyâkilü'n-nûr*'una *Şevâkilü'l-hûr* adıyla yazılan şerh.

17. Necmeddin el-Kâtibî'nin *eş-Şemsiyye fî'l-mantık* eserine Kutbüddin er-Râzî'nin yazdığı şerhe Seyyid Şerif Cürcânî'nin yazdığı haşiye üzerine yazılmış bir eser.

18-19. Adalet hakkında iki Farsça risale; *Risâle der beyân-ı mâhiyet-i 'adâlet u ahkâm-ı ân*.

20-21. Zorunlu var olanın varlığına dair deliller ve sıfatları hakkındaki iki risale (*Risâle fî isbâtî'l-vâcib ve sıfâtihî*), ki bunlardan biri "eski" (*kadime*) ve diğeri "yeni" (*el-cedide*) adıyla bilinir.

22-23. Sirâcüddin el-Urmevî'nin *Metâli'ul-envâr*'ına Kutbüddin er-Râzî'nin yazdığı şerhe Seyyid Şerif Cürcânî'nin yazdığı haşiye hakkında bir dizi not.

24-26. Nasîruddin et-Tûsî'nin *Tecridü'l-i'tikâd*'ına Ali Kuşçu'nun (öl. 879/1474) yazdığı şerhe yazılmış üç haşiye. Bunlar "eski haşiye" (*kadime*), "yeni haşiye" (*el-cedide*) ve "en yeni haşiye" (*ecedd*) adıyla bilinir (Pürcevâdî Ş. 1377/1998, 87-126). Devvânî bu son iki haşiyede özellikle, Deşteki'nin eleştirilerini yanıtlar.

Devvânî yirmi beş yılı aşkın bir dönem boyunca Şiraz'da ders verdi. Kendisinden önceki yazarlara ait olup onun okuttuğu bazı metinler şunlardır; 1) Nasîruddin et-Tûsî'nin İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât*'ına yazdığı şerh; iki *İşârât* şerhi, yani Tûsî'nin ve Râzî'nin şerhleri arasında Kutbüddin Er-Râzî'nin hakemlik yaptığı eseriyle (*Muhâkemetü beyne şerhay'il-İşârât*) birlikte, 2) Şihâbüddin es-Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-iş-râk*'ı; Kutbüddin eş-Şirâzî'nin şerhiyle birlikte, 3) Devvânî'nin *Heyâkilü'n-nûr*'a yazdığı kendi şerhi *Şevâkilü'l-hûr fî şerhi Heyâkili'n-nûr*, 4) Adudüddin el-İcî'nin *Mevâkıf*'inin Seyyid Şerif Cürcânî şerhi, 5) Nasî-

ruddin et-Tûsî'nin *Tecridü'l-i'tikâd*'ına Ali Kuşçu'nun yazdığı şerh; bu şerhe kendi yazdığı haşiyelerle birlikte (*hâşiyetün kadîmetün* ve muhtemelen *hâşiyetün cedîdetün*), 6) Nasîruddin et-Tûsî'nin *Tahrîru kitâbi Uklîdis'i*, 7) Kadızâde Rûmî'nin (öl. yak. 844/1440) Mahmud b. Muhammed el-Çağmînî'nin (öl. 745/1344) *el-Mûlahhas fi'l-hey'e*'sine yazdığı şerh, 8) el-Kâtibî'nin *eş-Şemsiyye fi'l-mantık*'ına Kutbüddin er-Râzî'nin yazdığı şerh; Cürcânî'nin haşiyesiyle birlikte.

Devvânî ile Deşteki arasındaki ihtilaf, onların birbirlerine karşı yazdıkları bir dizi yazıyı, özellikle Tûsî'nin *Tecridü'l-i'tikâd*'ına Ali Kuşçu'nun yazdığı şerh üzerine yazdıkları haşiyeleri tetiklemiştir. Makalemizin geri kalanında bu haşiyelere odaklanacağız.

TÛSÎ'NİN *TECRÎDÜ'L-İ'TİKÂD*'INA YAZILMIŞ DAHA ÖNCEKİ ŞERH VE HAŞİYELER

Tecridü'l-i'tikâd (*İnancın Özünü Çıkarmak*) Nasîruddin et-Tûsî tarafından ilmi faaliyetlerinin sonlarında, 667'de/1268 (veya bundan kısa bir süre önce) yazılan bir On İki İmam Şî'ası akaididir (Habîbî, 696). Metin altı ana bölüme (*maksad*) ayrılır. Metafizik hakkındaki 1. bölümde üç fasıl bulunur; 1) varlık ve yokluk üzerine, 2) nelik ve bununla ilgili olan, birlik ve çokluk gibi meseleler üzerine, 3) neden ve nedenin sonucu üzerine. Töz ve ilinekler hakkındaki 2. bölüm beş faslı içerir; 1) töz üzerine, 2) cisimler üzerine, 3) cisimler hakkındaki diğer bazı hükümler, 4) ayrık tözler, yani akıllar ve nefsler üzerine, 5) ilinekler üzerine. Teoloji hakkındaki 3. bölümde üç fasıl vardır; 1) Tanrı'nın varlığı hakkında, 2) O'nun sıfatları hakkında, 3) O'nun fiilleri hakkında. 4. bölüm peygamberlik hakkında, 5. bölüm imamet ve 6. bölüm yeniden dirilme hakkındadır.

Tûsî'nin On İki İmam Şî'ası mensubu talebesi Hasan b. Yusuf el-Hillî (öl. 726/1326; Allame Hillî olarak bilinir) bu esere 696'da/1296 tamamlanan bir şerh yazmıştı. Hillî'nin lemmalara ayrılan şerhi bu itikat metninin yerleşmesinde önemli bir rol oynamış olmalı. *Keşfü'l-murâd* (*Niyet Edilenin Açığa Çıkarılması*) adını taşıyan bu şerhi Hillî görünüşe göre kelimelerinde okutmuştur. Hillî'den 20-30 yıl sonra Eş'arî bir teolog olan Şemseddin el-İsfahânî (öl. 749/1348) eserin bir diğer şer-

hini yazmıştır; *Tasdidül-kavâ'id (Kuralların Tasarlanması)* adlı bu şerh “Eski Şerh” (*eş-Şerhu'l-kadîm*) olarak bilinir. İsfahânî bu şerhi Tebriz'deki ikameti sırasında İlhanlı veziri Tâcüddin Ali Şâh'ın (öl. 724/1324) isteğiyle telif etmişti. Şerhte, çeşitli konular hakkında yürütülen kapsamlı tartışmalar felsefi söylemler için yeni bir mecra açacaktır. Sekizinci/on dördüncü yüzyılın sonlarında bu şerhe başka bir Eş'arî teolog olan Seyyid Şerif Cürcânî haşiyeye yazar. Cürcânî, haşiyesini muhtemelen Semerkand'da hocalık yaptığı sırada yazmıştır. Cürcânî haşiyesinde metnin ilk iki bölümü, yani genel metafiziği (*umurun âmmetün*) ve tözle ilinekleri ele alan bölümler yer alır. Cürcânî'nin diğer metinleri gibi bu haşiyesi de bir teoloji/felsefe ders kitabı olmuş ve müteakip yüzyıllarda hakkında birçok eser yazılmıştır (Sadrâyî Hüyî Ş. 1382 /2003, 47-58).

Cürcânî'nin haşiyesini telifinden yaklaşık yarım asır sonra, yine kendisi de Eş'arî bir âlim olan Ali Kuşçu *Tecrid*'i bir kez daha şerh etmiştir ve bu şerh sonraları “Yeni Şerh” (*eş-Şerhu'l-cedîd*) adıyla bilinir olmuştur. Semerkant kökenli olan Ali Kuşçu en başta bir astronomdur. Beri yandan, bu şerhin giriş bölümünde kendisinin de belirttiği gibi, yaşamının bir kısmını (*şatran min 'umri*) teoloji ve felsefe çalışarak geçirmiştir. Ali Kuşçu şerhini 853'ten/1449 bir müddet sonra Herat'ta yaşarken kaleme alır. Şerhini Timurlulardan Ebû Sa'îd'e (hük. 854/1451-872/1469) ithaf eder. Yazdığı *Tecrid* şerhi Ali Kuşçu henüz hayattayken geniş çapta değer görecektir. İki seçkin filozof, Devvânî ve Deşteki onun şerhine haşiyeler yazar. Onlar Tebriz'de bulundukları dönemde muhtemelen Ali Kuşçu'yla yüz yüze tanışmışlardı. Görünüşe göre Ali kuşçu da Devvânî'nin bazı felsefi görüşlerine aşinadır. Devvânî'nin yalancı paradoksuna getirdiği çözüme (Devvânî 2007, 150-151) Ali Kuşçu'nun olumlu bir yorum yaptığı kaydedilmiştir.

ALİ KUŞÇU ŞERHİNE DEŞTEKÎ'NİN “ESKİ HAŞİYE”Sİ

Görünüşe bakılırsa, Ali Kuşçu şerhine haşiyeye yazan ilk kişi Deşteki'dir. Onun haşiyesini tamamlama tarihi bilinmiyor. Ancak, bu haşiyeyi Devvânî'nin haşiyesinden önce yazdığına göre metin 883'ten/1478 önce yazılmış olmalı. Adı bilinmeyen talebelere yazdırılan ve daha sonraları Deşteki'nin “Eski Haşiyeye”si olarak bilinen bu Deşteki haşiyesinde ana

metnin 2. bölümünün 4. faslının (“Ayrık Tözler” Hakkında) sonuna kadarki kısmı yer alır (Deşteki [1-1], vr. 142a). Deşteki giriş kısmında, bu haşiyeyi ana metindeki anlaşılmaz yerleri açma ve çözme niyetiyle telif ettiğini açıklar. Oysa onun, diğer yaptıklarıyla birlikte burada asıl yaptığı şey Tûsî’nin *Tecrid*’deki ana metafizik ilkesine Tanrı’nın varlığını açıklamayı denediği zemin üzerinden meydan okumaktır.

Tûsî’nin *Tecrid*’de varoluşla nelik arasındaki karşılıklı ilişki bağlamında yaptığı açıklama özlü ve biraz dağınıktır. Ancak onun sağda solda bıraktığı işaretleri toplayarak görebiliyoruz ki kendisine göre varoluş şeylerin neliğine sonradan eklenen bir şeydir. Bu yaklaşım onun İbn Sînâ’nın *el-İşârât ve’t-tenbîhât* şerhindeki görüşüyle aynı gibi duruyor. Bu şerhte Tûsî şunu öne sürmüştü:

Varoluşu, neliğinin bir kısmının veya bir bütün olarak neliğinin kavramında yer almayan her bir şeyin varoluşu o şeyin neliğinde kaim olmaz, aksine o şeyin varoluşu neliği için ilinekseldir (*âriz*) (Tûsî, 3/57).

Zorunlu var olan, yani Tanrı bir istisnadır. O’nun varoluşu neliğine sonradan, ilineksel olarak eklenmemiştir (Hillî, *Keşf*, 90). Tûsî, Tanrı’nın varoluşuna özel bir varoluş (*vücûdün hâssun*) olarak gönderme yapar. O bu bağlamda, Tanrı’nın varoluşuyla, olumsal şeylere de yüklenebilen mutlak varoluş (*vücûdün mutlakun*) arasında ayırım yapar. *İşârât* şerhinde bu düşüncüyü şöyle açıklar:

Zorunlu var olanın neliğindeki varoluşla kastedilen şey yalnızca akılda mevcut olan ortak varoluş değildir; aksine bu varoluş tüm var olanların ilk kökeni olan özel varoluştur. Ayrıca bu varlık hiçbir parçaya sahip olmadığı için bizzat neliğidir. İşte bu, bazılarının “O’nun neliği O’nun varoluşudur” derken kastettikleri şeydir (Tûsî, 3/58).

Yukarıdaki fikir aslında İbn Sînâ felsefesine ya da daha ziyade Tûsî’nin İbn Sînâ felsefesi yorumuna dayalıdır. Fakat Tûsî kesinlikle tam anlamıyla sadık bir İbn Sînâcı değildir. O, *Tecrid*’inde varoluşun “ikinci akledilebilir” olduğunu iddia eder ve bununla, varoluşun saf biçimde kavramsal olan bir şey olduğunu kasteder (Hillî, *Keşf*, 97). Fârâbî’nin tedavüle soktuğu “ikinci akledilebilir” terimi bir başka

kavrama yüklenebilen bir kavrama, yani doğrudan dışsal şeylerin değil, tıpkı cins ve tür kavramları gibi zihindeki “akledilebilirler”in yüklemi olan bir şeye gönderme yapar. Fârâbî *Kitâbü'l-hurûf*unda varoluşun ikinci akledilebilir olduğunu öne sürer. Bu da varoluşun zihin dışı bir gerçekliği olmadığı anlamına gelir (Menn 2008, 79). İbn Sînâ Fârâbî'nin bu fikrine katılmaz. İbn Sînâ'ya göre F'nin varlığı F'nin neliğinin ilineğidir (*âriz*) ve F'nin neliğine dışarıdan gelen bir şeydir (Menn 2011, 69-71). Gayet şaşırtıcı şekilde Tûsî bu konuda İbn Sînâcı olmaktan ziyade Fârâbîcidir. *İşârât* şerhinde Tûsî “ikinci akledilebilir” terimini kullanmaz. Yine de o, varoluşun yalnızca zihinde bir gerçekliği olduğunu düşünür. Tûsî *Tecrîd*'inde “ikinci akledilebilir” terimini kullanır ve görünüşe göre F'nin varoluşunun F'nin neliği için dış dünyada değil yalnızca zihinde dışarıdan gelen bir şey olduğuna inanır. Bu durumun bir istisnası vardır; varoluşu neliğine özdeş olan Tanrı. Şayet Tanrı'nın varoluşu kavramsal olsaydı bu durumda onun diğer kavramsal şeyler gibi bir nedenin sonucu olması gerekirdi. Bundan ve diğer muhtemel sorunlardan kaçınmak için Tanrı'nın varoluşu, bu özel varoluş, bir istisna olarak alınmalıdır. Dolayısıyla Tûsî ikinci akledilebilir olan varoluşun, *in re* olan özel varoluşun aksine mutlak varoluş olduğunu iddia eder. Bu konuya dair şerhlerinde İsfahânî, Cürcânî ve Ali Kuşçu hep beraber Tûsî'nin bu varsayımını kabul eder ve bu fikri sadece biraz daha aydınlatıp sistematik hale getirirler.

Tûsî'nin, Tanrı'nın varoluşuyla olumsal şeylerin varoluşu arasındaki ayrımı görünüşe göre Deşteki'nin “anlaşılmaz yerler” dediği yerlerden biridir. Deşteki Tûsî'nin bu meselede *vücûd* (varoluş/varlık) kavramını rahat bir tarzda (*müsâmahaten*) kullandığını öne sürer; zira onun buradaki asıl kastı *mevcûddur* (var olan). Çünkü Tanrı farklı bir tür var olandır ama varoluş değildir (Deşteki, *Hâşiye* 1, vr. 4a-b). Tanrı var olması bakımından bir istisna değildir. O bireysel bir var olandır. Deşteki'ye göre filozoflar, Tanrı'nın varoluşu O'nun özüyle özdeşdir, derken O'nun herhangi bir neliğe sahip olmadığını kastederler, yoksa O'nun, varoluşuyla aynı olan bir neliğe sahip olduğunu kastetmezler. Deşteki insanlara, bu meseleyi oldukça kısaltılmış tarzda ele alan *el-İşârât ve't-tenbihât*'taki açıklamaya bel bağlamak yerine konu hakkında daha fazla ayrıntı için İbn Sînâ'nın *Şifâ'sını* okumalarını tavsiye eder (Deşteki, *Hâşiye* 1, vr. 10a). Tanrı'nın herhangi bir neliğe sahip olmamasının

nedeni şudur; eğer Tanrı'nın bir neliği olsaydı, bu durumda O'nun ne olduğunu sormaya izin verilmiş olurdu. Oysa bu soru Tanrı'ya uygulanamaz, çünkü O'nun akılla kavranması olanaksızdır (Deşteki, *Hâşiye* 1, vr. 10a). Deşteki kendi görüşünü İbn Sînâ'ya atfeder. Öte yandan o, varoluşun neliğin ilineği olduğunu tümünden inkâr ederek İbn Sînâ metafiziğinin diğer kısımlarında ondan bilinçli olarak ayrılır (Deşteki, *Hâşiye* 1, vr. 11a). Deşteki'ye göre varoluş aklın dış dünyadaki var olanlardan soyutladığı bir şeydir. O, varoluşu "ikinci akledilebilir" olarak tarif etmez ve görünen o ki bu terimin varoluş için kullanılmasından bazı nedenlerden dolayı rahatsızdır. Kendisine göre varoluş yine de kavramsal ve zihinsel bir şeydir. Ancak o, olumsal varlıklar söz konusu olduğunda varoluşun zihinde dahi neliğe ilineksel olmadığını ve neliğe varoluş arasındaki ilişkiyi bu tarzda açıklamanın yanıltıcı olduğunu öne sürer. "İlineksel" terimi, der Deşteki, sonra olma anlamını içerir, oysa varoluş neliğe önseldir (*mukaddem*). Mesela insan tekini ele alırsak, önce onun varoluşunu belirlemeliyiz, çünkü var olmayan bir insan, insan değildir ve var olmayan bir insanı mutlak yokluktan herhangi bir şekilde ayırmanın hiçbir yolu yoktur (Deşteki, *Hâşiye* 1, vr. 10a-11a). Bu, Deşteki'nin, haşiyesinde kendi metafiziği hakkında açığa vurduğu yaklaşımın aşağı yukarı özetidir. Öte yandan o, kendinden önceki bir esere haşiye yazdığından ve sistematik olmaya çalışmadığından dolayı ardında birçok boşluk bırakmıştır.

ALİ KUŞÇU ŞERHİNE DEVVÂNÎ'NİN "ESKİ HAŞİYE" Sİ

Ali Kuşçu şerhine yazdığı ilk haşiyenin girişinde Devvânî bu şârihi şerh boyunca Tûsî'nin bazı fikirlerini haklı olarak dönüştürdüğü (*et-tasarrufâtûs-sahîha*) için över. Beri yandan Devvânî peygamberler dışında hiç kimsenin hatadan arınmış olmadığını ekler. Ardından, bir süre önce bu şerhin ilk kısımlarına haşiye yazdığını beyan eder. Devvânî'nin kabaca işaret ettiğine göre bu ilk taslak Uzun Hasan'ın düşmanlarına galip gelmesinden önce, yani 872'den/1469 önce yazılmıştır. Devvânî'nin neden bu tarihi andığı açık değildir. Belki de bu şerhle Deşteki'den önce meşgul olduğunu söylemek istemiştir. Haşiyesini yazarken Devvânî'nin asıl niyeti Cürçânî'nin görüşlerine yöneltilen eleştirileri yanıtlamaktır. Ancak o bun-

dan daha fazlasını yapmış ve açıkça ilan ettiği üzere, “herkesin elindeki kitaplarda” (*el-kütübü’l-mütedâvele*) bulunamayacak değiniler sunmuştur. Haşiyesindeki giriş Uzun Hasan’ın oğlu Halil’i sultan olarak övmesiyle kapanır. Bu durum, haşiyenin 882’de/1477 veya 883’ün/1478 başlarında, yani Halil’in sultan olduğu kısa dönemde yazılması gerektiğini ima eder (bk. Devvânî, *Hâşiye* 1, vr. 1b-5a). Haşiyenin birçok nüshasında açık olduğu üzere Devvânî daha sonra bu “Eski Haşiye”ye başka haşiyeler eklemiş ve bu haşiyede Halil’e yapılan ithafı Yakub (hük. 883/1478-896/1490) ithafıyla değiştirmiştir (Pourjavady 2011, 11).

Devvânî’nin haşiyesi, şerhin ilk bölümüyle ikinci bölümünün başını, yani genel metafizik ve tözle ilinekle meselesini ele alan kısmını kapsar. O, Deşteki’nin haşiyesine gönderme yapmaz. Ancak, onun birçok yorumu aslında Deşteki’nin delil getirmelerine yanıt olduğuna göre şerhi yazarken elinde Deşteki’nin metninin de bulunduğu açıktır.

Tıpkı Tûsî gibi Devvânî de Tanrı’ya yüklenen varoluşla olumsuzlara yüklenen varoluşun bir ve aynı şey olmadığını öne sürer. Ancak o, Tanrı’nın varlığının lehine olumsuzların varlığının önemini biraz daha azaltır. Muhtemelen, Deşteki’nin *vücûd* ile *mevcûd* arasındaki ayrımından etkilenecek, Arapça felsefe terminolojisinde *mevcûd*un varoluş yüklemi olarak kullanılmasındaki sakıncaya işaret eder. *Vücûd*la “aynı kökten gelen” (*müştâk*) bu kelimenin anlamı kendinden açık değildir, oysa bu kelimenin türediği *vücûd* kendinden açık bir kavramdır (Devvânî, *Hâşiye* 1, vr. 8a). Filozoflar, diye iddia eder Devvânî, *mevcûd* terimini iki farklı anlamda kullanır; ilk olarak, kendisine varoluşun yüklendiği bir şey anlamında ve ikinci olarak, dış dünyadaki varlığıyla (*‘aynübhû*) özdeş, kendi kendine kaim bir şey anlamında (Devvânî, *Hâşiye* 1, vr. 41a). Gelgelelim bu ilk anlam terimin doğru anlamıyken ikinci anlam, terimin mecazen veya rahat bir tarzda (*müsâmahaten*) kullanılmasının sonucudur (Devvânî, *Hâşiye* 1, vr. 41a, 43a). İlk anlamıyla *mevcûd* ikinci akledilebilirdir, yani dış dünyada *mevcûda* karşılık düşen hiçbir şey yoktur (Devvânî, *Hâşiye* 1, vr. 33a-34a). Devvânî savını desteklemek için Behmenyâr’ın *Tahsîl*’inden alıntı yapar; “bir şeyin *mevcûd* olduğunu söylediğimizde *vücûd*un o şey için dışsal (*hâric*) olduğunu kastederiz” (Devvânî, *Hâşiye* 1, vr. 42a). İbn Sînâ’nın terminolojisini kullanırsak dışsal olmak neliğe “ilineksel” olmak demektir. Neliğe yapılmış bu ili-

neksel ek kavramsaldır veya Devvânî'nin tarif ettiği şekliyle “gerçek olmayan” (*ğayru hakikiyyin*) bir şeydir. “Bu şey vardır” demekle onun varlığına dışsal olarak hiçbir şey eklenmiş olmaz. Bu, o şeyin yaratılmış olduğunu imler yalnızca. Devvânî'ye göre zorunlu var olan dışındaki her şey bir *mevcûddur*. Zorunlu var olan ise tek hakiki varlıktır ve kendisine *vücûd* şeklinde gönderme yapılmayı hak eder. O'nun varoluşu zihnin dışındaki gerçeklik babında tek varoluştur, çünkü İbn Sînâ'nın ortaya koyduğuna göre neliği varoluşuyla (*inniyye*) özdeş olan zorunlu var olan dışındaki her şeyin varoluşundan ayrı olan bir neliği vardır (Devvânî, *Hâşiye* 1, vr. 43b-44a). “O'nun neliği O'nun varoluşudur” ifadesi zorunlu var olanın varoluşunun O'nun neliğinin özüne ait bir şey olduğu anlamına gelir, oysa varoluşları neliklerine dışarıdan verilmiş olan olumsal var olanlar böyle değildir (Devvânî, *Hâşiye* 1, vr. 42a). Zorunlu var olan saftır ve kendi kendine kaimdir, herhangi bir sınırlandırmadan ve kavramsal nitelendirmelerden (*i'tibârât*) azadedir. Devvânî hakiki anlamıyla varoluşun zorunlu var olanla özdeş tek bir birey (*ferd*) olduğunu düşünür. Olumsal var olanlar (bizzat Tanrı olan) gerçek varoluştan değil ikinci akledilebilir bir şey olan “mutlak varoluştan” (*el-vücûdül-mutlak*) bir “pay” (*hisse*) alırlar yalnızca. Onlar yaratılmış olmaları ve bir failin etkisi/sonucu olmaları anlamıyla vardır. Akıl bir olumsal var olanın varoluşuyla neliğini birbirinden ayırabilir. Oysa aklın bu ayrımı zorunlu var olan için yapması imkânsızdır.

Devvânî haşiyesinin bir yerinde yukarıda anılan düşünceyi “metafizikçilerin içgörüsü”ne (*zevku'l-müte'ellihin*) atfeder:

Metafizikçilerin (*müte'ellihûn*) içgörüsüne göre *vücûd* olumsal varlıklara hakiki olarak yüklenmez, aksine zorunlu var olanın *vücûdunun* onlarla öyle bir ilişkisi vardır ki onlar için [*vücûddan*] türemiş (*müştâk*) bir kelimenin kullanımı doğru kılabilir (Devvânî, *Hâşiye* 1, vr. 43a).

Devvânî bu “metafizikçiler”le kimi kastettiğini belirtmez. Gelgelelim, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya sunulsaydı onların bu fikri kabul edeceklerini, çünkü bu fikrin ilkesel olarak onların görüşleriyle uyduğuna beyan eder. İki filozofun eserlerinde yer alan varsayım; ‘*mevcûd* teriminin zorunlu var olana alışkanlık gereği yüklenmesi ancak mecazi anlamdadır’ varsayımı bunun delilidir (Devvânî, *Hâşiye* 1, vr. 43b).

Devvânî ayrıca iki yükleme (*haml*) türü arasında da ayırım yapar; birincil yükleme (*el-hamlü'l-evvelî*) ve bilindik yaygın yükleme (*el-hamlü's-şâyi'ü'l-müteâraf*). Yükleme kavramsal olarak özneye özdeş olduğunda ("Zeyd, Zeyd'dir" ya da "Zeyd, Zeyd değildir" ve benzeri basit totolojiler gibi) veya yükleme özneye özdeş olup yalnızca itibar bakımından farklı olduğunda (mesela "Varlık neliktir," "Varlık nelik değildir" veya "Varlık birliktir," "Varlık birlik değildir" dediğimizde) ilk tür yükleme söz konusudur. Özne bir sınıfın bireyi ya da parçası olduğunda bilindik yaygın yükleme söz konusudur; "İnsanlar canlıdır" sözümüzde olduğu gibi (Devvânî, *Hâşiye* 1, vr. 20a, 33b). Devvânî bu ayrımı Tanrı'nın varoluşuyla olumsalların varoluşu arasındaki ayrımı açıklamak için kullanır. Onun iddiasına göre "Zorunlu var olan vardır" dediğimizde birinci türden bir yükleme yapmışızdır, çünkü zorunlu var olan varoluşla özdeşdir. Oysa olumsallar söz konusu olduğunda aynı yükleme bilindik yaygın yükleme türündendir; örneğin "İnsanlar vardır" ifademiz zihin dışı dünyada (*fi'l-hâric*) insanların bulunduğu anlamına gelir (Devvânî, *Hâşiye* 1, vr. 20a; Ebû Tûrâbî, Ş. 1388/2009, 10).

Deşteki'nin aksine Devvânî var olmayan bir insanla mutlak yokluk arasında bir ayırım olduğuna inanır. Mutlak yokluk, hakkında hiçbir şey bilmediğimiz (*lâ yuhberu 'anhü*) bir şeyken var olmayan bir insanın var olmadığını biliyoruz (Devvânî, *Hâşiye* 1, vr. 47b.) Devvânî olumsal bir var olanın yaratılmadan/bir nedenin sonucu olmadan önce varlıkla yokluk arasındaki bir imkân olduğunu açıklar. Böyle bir varlığa var olma zorunluluğunu veren zorunlu var olandır. Olumsalın varlığı aslında, kendisine O'nun verdiği bu zorunluluktur (Devvânî, *Hâşiye* 1, vr. 61b-62a). Dolayısıyla Devvânî'ye göre olumsalların yaratımı hakiki anlamda yoktan yaratım değildir, çünkü ona göre bu türden nelikler yaratımın nesnesi değildir. Zorunlu var olan bu neliğe varlık sağlar (*yettesîfu*) (Devvânî, *Hâşiye* 1, vr. 63b-64a).

DEVVÂNÎ'NİN ESKİ HAŞİYESİNE LÂRÎ'NİN EKİ

Devvânî'nin haşiyesi tamamlandıktan kısa süre sonra talebelerinden biri, elyazması geleneğinde "el-Lârî" olarak bilinen ve muhtemelen Kemaleddin Hüseyin el-Lârî (öl. 918'den/1512'den sonra) olan kişi

bu haşiyeye bir ek yazdı. Gelgelelim Lârî'nin görevinin yalnızca ekler (*mülhakât*) yazmakla sınırlı olup olmadığı konusunda emin olamıyoruz. Devvânî'nin haşiyesinin daima bu ekle birlikte görünmesi Lârî'nin aynı zamanda hocasının haşiyesinin edisyonunu ve onu tamamlama görevini de üstlenmiş olabileceğini ima eder. Lârî çağının kalburüstü simalarından olsa da hakkında çok az şey biliniyor. Sadreddin ed-Deşteki *Tecrid* haşiyesinin girişinde “en büyük, en seçkin öğrencilerden biri”ni (*ba'zu min 'uzamâ'i fudalâ'it-tullâb*) anarken ona gönderme yapar. Eğer o hakikaten Kemaleddin el-Lârî'yle aynı kişiye Kemaleddin el-Lârî'nin yaşamının geç döneminde Şiraz'da ders verdiğini ve Devvânî'nin başka eserlerine yorumlar yazdığını biliyoruz; Devvânî'nin *ex-Zevrâ'sı* için yazılmış, *Tahkiku'z-zevrâ* adını taşıyan ve 918'de/1512-1513 tamamlanmış bir şerh ve Ali Kuşçu'nun *Tecrid* şerhine Devvânî'nin yukarda anılan haşiyesi üzerine ayrı bir ek (Sadrâyî Hüyî, 1324/2003, 83-84). Dahası Lârî, Şemseddin el-İsfahânî'nin *Tahkiku't-tecrîd* adlı *Tecrid* şerhine bir haşiyeye ve *Tahkiku't-tevhîd* başlıklı, zorunlu var olanın biricikliğini ele alan bir inceleme yazmıştır (Pourjavady 2011, 76).

DEŞTEKÎ'NİN “YENİ HAŞİYE”Sİ

Devvânî'nin, haşiyesini 887'de/1482 veya kısa bir süre önce tamamlamasından sonra Deşteki Ali Kuşçu'nun şerhine “Yeni Haşiyeye”sini telif eder. Eserin telif tarihi biliniyor çünkü eser Osmanlı sultanı II. Beyazıt'a adanmıştır ve eseri sultana hediye olarak götüren aracı da Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'dir (öl. 922/1516) (Lârî, *Mir'ât*, 104). Müeyyedzâde'nin İstanbul'a gitmek üzere Şiraz'ı 887'de/1482 terk ettiği bilindiğine göre (Pourjavady 2014, 11, 19) eser bu yılda veya ondan kısa bir süre önce telif edilmiş olmalıdır. Haşiyeye asıl olarak Devvânî'nin görüşlerini hedef alır ve bu nedenle Devvânî'nin Eski Haşiyesi üzerine yazılmış bir haşiyeye olarak görülebilir. Bu haşiyeye Deşteki'nin önceki haşiyesinden daha düzenlidir. Eski haşiyeye yazar tarafından bir öğrencisine yazdırılmıştı, oysa Deşteki yeni haşiyeyi yazarken oğlundan, Gıyâseddin Mansûr'dan yardım almıştır. Deşteki eserin girişinde oğlu Mansûr'un “bazı kazanımları”nın eserin bünyesine dâhil edildiğini açıkça anar (Deşteki, *Hâşiyeye* 2, vr. 1b). Yine de haşiyeye tümüyle yeni değildir. Yazar Eski Haşiyeye'nin en azından bazı kısımlarını bu esere dâhil etmiştir. Üstelik eserin ilk taslağı-

nın 887'de/1482 tamamlanmasından yıllar sonra bile Deşteki bu haşiyeyi genişletmeyi sürdürmüştür. Devvânî'nin "En Yeni Haşiye"sinden Deşteki'nin yaptığı bazı alıntılar bu durumun kanıtıdır (mesela bk. Deşteki, *Hâşiye* 2, vr. 66a). Giriş kısmında Deşteki kendisini bu eseri yazmaya iten saikları şöyle açıklar:

Eş-Şerhu'l-cedid li't-tecrîd [yani Ali Kuşçu'nun *Tecrid* şerhi] üzerine önce, eseri incelerken ve diğerleriyle tartışıp müzakere ederken zihnime gelen şeyleri yazmıştım. Daha sonra, insanların en değerlilerinden birinin (*ba'zu ecilleti'n-nâs*) [yani Devvânî] ana metin ve şerh hakkında yanılıp kafa karışıklığına düştüğünü ve kelimelerin bağlamını, bu kelimelerle kastedilenin kaybolacağı raddede değiştirdiğini fark ettim. Böylece o, örümcek ağları gibi dayanıksız sonuçlar çıkarmıştı. Bu durum, asli olarak söylenenden çok söylene dikkat kesilen zayıf öğrenciyi aldatabilir ve o kişinin yüce konumundan dolayı [öğrenci] dikkate değer olmayan bu güvenilir sözleri kabul edebilir. Ayrıca bana en büyük, en seçkin öğrencilerden birinin [yani Lârî] bu kitap hakkında yazdığı uyarısı geldi [ve bu da onun] kabuğu özden, serabı sudan ayırt edemediğini [gösteriyor]. Bu durum beni, şerhin ve haşiyelerinin hakkını vermek için yeni bir haşiye yazmaya itti. [Bu son haşiyede] yalnızca şerhte ve haşiyelerde tartışılan meseleleri ele alıyorum, ayrıca âlimlerin kafasını karıştıran zorlukları ve anlaşılmaz yerleri açıklamayı deniyorum (Deşteki, *Hâşiye* 2, vr. 1b).

Yukarıdaki alıntının da ima ettiği gibi, Deşteki'nin bu haşiyedeki çabaları Devvânî'nin tartışmaların bağlamını nasıl değiştirdiğini göstermek ve Devvânî'nin felsefi görüşlerini eleştirmektir. Deşteki burada alaycı bir şekilde Devvânî'nin ontolojik öğretisine "metafizikçilerin iç-görüsü" şeklinde gönderme yapar. Kendisine göre Devvânî'nin bu mesele hakkındaki tartışması sûfilerin bazı çelişkili ifadeleriyle felsefi meselelerin karmakarışık terkididir (*ve kâne hâza'l-kâ'ilü hâleta şatran min şat-hiyyâtis-sûfiyyeti bi'l-metâlibi'l-hikemiyye*). Deşteki'ye göre Devvânî bazı yenilikler ileri sürmüştür, ancak bunlar "örümcek ağları"dır. Deşteki yine zorunlu var olanın, tıpkı olumsal varlıklar gibi *mevcûd* olduğunu iddia

eder. Zorunlu var olan olumsalların var olduğu tarzda vardır. Zorunlu var olanla olumsallar arasındaki fark şudur; zorunlu var olanın neliği yoktur, oysa diğer tüm var olanların neliği vardır. Deşteki burada, Tûsî'nin görünüşe göre İbn Sînâ'nın *Şifâ*'daki varsayımlarına aşına olmadığını, zira yazdığı *İşârât* şerhinden de anlaşılacağı üzere Tanrı'nın varoluşla özdeş olan bir neliği olduğunu düşündüğünü söyleyerek Tûsî'ye karşı çıkar. Deşteki'ye göre Devvânî'nin, zorunlu var olanın neliğinin onun varoluşu olduğu iddiasını desteklemek için getirdiği delil Tûsî'nin İbn Sînâ felsefesine yönelik yanlış yorumuna dayanır (Deşteki, *Hâşiye* 2, vr. 61b). Deşteki, Devvânî'nin Tanrı'nın varoluşunun O'nun neliğiyle özdeş olduğunu dillendiren açıklamasını da hedef alır. Devvânî'ye göre bu ifade, aklın Tanrı'nın varoluşuyla neliğini birbirinden ayıramayacağı anlamına gelir. Deşteki'ye göreyse bu hiç de ikna edici değildir, çünkü aklın, varoluşuyla neliğini birbirinden ayıramayacağı başka şeyler de olabilir (Deşteki, *Hâşiye* 2, vr. 64a-65b). O ayrıca Devvânî'nin, hakiki anlamıyla varoluş Tanrı'dır, şeklindeki görüşüne de karşı çıkar. Zira ona göre, eğer Devvânî, tıpkı bazı sûfilerin Tanrı'yı tarif ettikleri şekliyle (ki burada Deşteki muhtemelen İbn Arabî ve takipçilerine gönderme yapıyor) Tanrı'nın belirlenmemiş bir gerçekliğe (*hakikatün gayru müte'ayyenetin*) sahip olduğuna inanıyorsa söz konusu yaklaşımın bir anlamı olacaktır. Oysa Devvânî bu fikre, en azından tümünden, katılmaz çünkü Tanrı'nın gerçekliğinin özsel olarak özel ve belirlenmiş olduğuna inanır. Deşteki'ye göre bu durum Devvânî'nin, yürüttüğü tartışmada sûfilerin bazı ifadeleriyle felsefi meseleleri, bunlar hakkında enine boyuna düşünmeden ve bunların uzlaştırılmaz olduğunu fark etmeden harmanladığını akla getirir (Deşteki, *Hâşiye* 2, vr. 65b).

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, *mevcûd* teriminin zorunlu var olan için mecazen kullanıldığını söylemelerinin nedenini açıklamak için Deşteki *mevcûd*un ilk elde *mâ lehül-vücûd* ("varoluşa sahip olan şey") anlamına geldiğini iddia eder. Ona göre buradaki *mâ* kelimesi "şey" anlamına gelir ve Fârâbî'yle İbn Sînâ "şey"i neliğe gönderme yapmak için kullanır. Bu iki filozofa göre, diye iddia eder Deşteki, zorunlu var olan bir 'şey' değildir, çünkü onun bir neliği yoktur. Her şeye rağmen dilin sınırlarından dolayı *mevcûd* terimi zorunlu var olan için de kullanılır. Ancak bu meyanda, söz konusu terimin kullanımı mecazidir (Deşteki, *Hâşiye* 2, vr. 20a). Olumsal varlıklara gelince, Deşteki'ye göre "var olan" ve "şey" bunlara birlikte yük-

lenilebilir (*müsâvik*). Devvânî olumsuzların hakiki varoluşunu yadsırken Deşteki de onların ‘şey’ olduğunu yadsır (Deşteki, *Hâşiye* 2, vr. 61b). O, varoluşun nelikle kaim olduğunu öne süren genel varsayımın yanlış olduğu meselesinde Devvânî’ye katılır. Gelgelelim, bu yaklaşımı hakiki varoluşla hakiki olmayan varoluşu ayırmak için kullanan Devvânî’nin aksine Deşteki zihindeki varoluşla zihnin dışındaki varoluş arasında ayrım yapar. Zihindeki varoluş neliğe ilinekseldir ve onunla kaimdir. Ancak zihin dışı gerçeklikte varoluş nelikle kaim değildir; bu ikisi birbiriyle birleşmiştir ve hatta varoluşun nelik karşısında önselliği olduğunu söylemek de doğrudur (Deşteki, *Hâşiye* 2, vr. 101b-102a): Kısacası, zihin dışındaki varoluş ya olumsuzlarda olduğu gibi nelikle birleşiktir ya da özel varlık, yani zorunlu var olan durumunda olduğu gibi herhangi bir neliğe sahip olmaksızın oradadır.

Yalancı Paradoksu

Deşteki ile Devvânî arasındaki uyumsuzluğun tek mevzuu metafiziksel meseleler değildir. Deşteki’nin Yeni Hâşiye’sinde birkaç mantıksal ve epistemolojik mesele de aralarında tartışma konusu olmuştur. Bunun örnekleri akli tasım ve zihinsel varoluş konularıdır (bu tartışmalar hakkında daha fazla ayrıntı için bk. El- Rouayheb 2010, 92-104 ve Pourjavady 2011, 99-101). Oldukça ihtilafı olan bir diğer konu ise, ilk kez Deşteki’nin Yeni Hâşiye’sinde ortaya çıkan yalancı paradoksudur. Erken dönem bazı Müslüman teologlar paradoksu biliyordu, fakat yedinci/on üçüncü yüzyıldan itibaren mantıkçılar bu konuya daha çok odaklanmışlardır (bk. Alwishah ve Sanson 2009). Bu paradoks Devvânî’nin ilk hâşiyesinde tartışılmaz, Deşteki de paradoksun *Tecrîd* bağlamında tartışılmasını zar zor meşru görür. Paradoks ilk defa Devvânî’yle yaptığı bir sözlü tartışmada Deşteki tarafından gündeme getirilmişti (Devvânî, *Müntehab*, 79). Her ne olursa olsun, Devvânî’nin yalancı paradoksuna yaklaşımı, ayrıca Deşteki’nin bu konuya dair daha önceki açıklaması Deşteki’nin Yeni Hâşiye’sinde yer alır. Deşteki önce yedinci/on üçüncü yüzyıldan kendi çağına kadar gelip geçmiş mantıkçıların çözümlerini sunar ve onlara karşı çıkıp, ardından, iki tür yargıyı birbirinden ayırarak kendi çözümünü aktarır; 1) apaçık yargılar, “yağmur yağıyor” gibi, 2) bileşik yargılar, “yağmur yağıyor, doğrudur” veya “yağmur yağıyor, yanlıştır” gibi. Bu ikinci tür yargılar haddizatında bir dizi halinde aydın-

latılması gereken iki yargıdan meydana gelir. Deşteki, bileşik yargının doğruluğunun veya yanlışlığının ilk yargının doğruluğuna veya yanlışlığına bağlı olduğunu ifade eder. Deşteki'ye göre "Şu anda söylediğim şey bir yalandır" yargısı, doğruluğu veya yanlışlığı iki kesitte ya da iki tertipte ele alınması gereken bir yargıdır ki bunlardan biri "şu anda bir şey söylüyorum"dur. Ancak bu ilk yargı, yani "şu anda bir şey söylüyorum" ifadesi iddia önermesidir ve bu yüzden doğru veya yanlış olarak değerlendirilecek bir nitelikte değildir. Sonuç olarak bileşik yargıları bir bütün olarak ele almanın herhangi bir zemini yoktur (Deşteki, *Müntehab*, 14-15; Deşteki, *Hâşiye* 2, vr. 113b-14a).

ALİ KUŞÇU'NUN *TECRİDÜ'L-İ'TIKÂD* ŞERHİNE DEVVÂNÎ'NİN "YENİ HAŞİYE"Sİ

Nurullah Şüşterî'ye (öl. 1019/1610-11) göre Devvânî "Yeni Haşiye" (*el-hâşiyetü'l-cedide*) olarak bilinen ikinci haşiyesini 897'de/1491-92 tamamladı (Şüşterî, *Mecâlis*, 2/225). Devvânî'nin, daha sonraki haşiyesi olan "En Yeni Haşiye"de işaret ettiği gibi bu ikinci haşiye *Tecrîdâtü'l-ğavâşi ve teşyîdâtü'l-havâşi* adını taşır. Bugüne kadar eserin nüshaları hakkıyla tespit edilmemiştir. Hatta, görünüşe göre, Şüşterî'nin zamanında bile eserin öyle pek çok nüshası ulaşılabilir değildi. Şüşterî'nin bize verdiği bilgiye göre bu haşiye şerhin ilk kısımlarını, yani zihinsel varoluş tartışmasına kadar olan bölümü kapsıyordu ki şerhin bu kısmı da şerh edilen kitabın ilk bölümünün ilk faslıdır (Şüşterî, *Mecâlis*, 2/225). Haşiyenin tamamlanmasını takiben Deşteki Devvânî'nin bu güncel görüşlerine karşılık vermek için kendi Yeni Haşiye'sini gözden geçirmiş ve genişletmiştir. Deşteki'nin bu tutumu Devvânî'yi de aynı şeyi yapmaya teşvik etmiştir.

ALİ KUŞÇU'NUN *TECRİDÜ'L-İ'TIKÂD* ŞERHİNE DEVVÂNÎ'NİN EN YENİ HAŞİYE'Sİ

Devvânî daha sonra Ali Kuşçu'nun *Tecrid* şerhine üçüncü haşiyesini yazmış ve bu haşiye sonraları "En Yeni Haşiye" (*el-hâşiyetü'l-ecedd*) olarak bilinir olmuştur. Bu eser ana metnin, birinci bölümdeki (*maksad*) tartışma-

lardan başlayıp bu bölümün nelik hakkındaki ikinci faslına kadar olan kısmını kapsar (Şüşterî, *Mecâlis*, 2/225) Eserin girişinde Devvânî şöyle yazar:

Uzun zaman önce *eş-Şerhu'l-cedid li't-Tecrîd'e*, geniş çapta yayılan ve şöhret bulan haşiyeler yazdım. Bunun sonucunda, öfke ve kıskançlık kanı din ehlinde birinin damarlarında zonkladı da bu kişi bir yandan sözlerimin bağlamını değiştirmek ve sahtelerini uydurmak, diğer yandan [benim görüşlerime karşı] delil getirme ve münakaşalar içeren birtakım eleştiriler ve safsatalar sunarak tertibat aldı. Bu yüzden ben de bu safsataları reddetmeye ve görüşlerimi aydınlatmaya giriştim ve haşiyelere bazı incelemeler ekledim, bunlara *Tecridâtül-ğavâşi ve teşyidâtül-havâşi* adını verdim. Bu incelemeler öğrenciler arasında meşhur oldu ve arkadaşlar arasında yayıldı. Bunun üzerine iki taraf birçok kez karşılıklı görüş alışverişinde bulundu, bu sayede kendisiyle yüz yüze temas edebilmişim.

Kısa bir süre sonra ben hastalandım; hastalık, bırakın tartışma ve müzakereyi en basit şeyleri bile yapmamı engelledi. O kişi daha sonra önceki konuma dönerek, aynı delil getirmeleri tekrarlayarak, [beni] sertçe eleştirerek ve görüşünde ısrar ederek söz konusu safsata ve savlara kaldığı yerden devam etti. O, hiç kimsenin kendi söylediklerine karşı çıkmayacağını düşündü ve kaderin ince yollarını unuttu. Bu [görüş tekrarları] onun yanlış öncülleriyle etrafına topladığı az sayıdaki çolpa tarafgir arasında yayıldı. Onlar da yazı kağıtlarını bu sözlerle doldurdular ve varaklarını kirlettiler. [Oysa] o, yeni bir şey önermemiştir. Tekrarlama fenalığından soyulduklarında bu sert savlar şu eski hakaretlerden başka bir şey söylemeyecektir. O, elbisenin tersinden elbise yapıp satışı sunan biri gibi bu tutarsız ve yanlış safsataları birleştirdi. Gelgelelim *devenin iğne deliğinden geçmesi* [Kuran 7:40] pek de muhtemel değildir. Bu safsataların bir zemini yoktur ve zerre ilerleyemezler.

Dostlarım benden gerçeği ortaya koymamı, bakanların görüşündeki perdeyi kaldırmamı ve öğrencilerin, özellikle de

masum oldukları halde yanılığa düşenlerin, yollarından kuşkulu hususları tasfiye etmemi rica etti. İlk başta, değerli vaktimi bu zavallı savları okuyarak harcama konusunda tereddütlüydüm -bu soruşturma türü zayıf zihinliler içindir. Üstelik ben, kendi görüşlerini bir meseleyi kapatan [son] görüşler şeklinde görerek, yalnızca, kendi sözleri [bir mesele hakkında] son söz olduğunda tatmin olanlar gibi de değilim. Yine de dostlarım [isteklerini] ısrarla sürdürünce bu haşiyeyi [yazmaya] başladım, kısıtlı zamanımın bir kısmını buna ayırdım ve bu işi bir tür eğlence, beni can sıkıntısından kurtaran bir şey olarak gördüm (Devvânî, *Hâşîye* 2, vr. 1b; Pourjavady 2011, 79-80).

Şüşterî'ye göre Devvânî bu haşiyeyi yazmaya 896/1490 yılında başladı. Eserin tamamlanması birkaç yıl sürmüştür ve dolayısıyla eser *Tecrîdât*'ın 897'de/1491 telifinden sonra tamamlanmıştır (Şüşterî, *Mecâlis*, 2/225). Eğer gerçekten bu eserin yazımı Devvânî'nin ikinci haşiyesinin tamamlanmasından önce başlamışsa şöyle bir sonuca varabiliriz; Deşteki Yeni Haşîye'sini gözden geçirip genişlettiği için Devvânî kendi ikinci haşiyesinin Deşteki'nin eleştirilerine tatmin edici bir yanıt olmayabileceğini biliyordu ve dolayısıyla henüz önceki haşîye tamamlanmadan bir dizi yeni haşiyeyi telife başladı.

Devvânî bu haşiyesinde her bir meselede, "itirazcı" (*el-mu'teriz*) şeklinde gönderme yaptığı Deşteki'nin tüm karşı delil getirmelerini alıntılar ve ardından kendi yanıtlarını aktarır. Devvânî'nin ontolojik öğretisi burada daha ayrıntılı bir tarzda sunulur. O bir kez daha var olan (*mevcûd*) ve varlık/varoluş (*vücûd*) kavramlarını birbirinden ayırır ve olumsal varlıkların varlıktan çıktığını, bunların 'var olan' olmalarının O'nunla ilişkilerine bağlı olduğunu iddia eder. Yargılarında sıkı olanlar (*er-râsihûne fi'l-hukm*), yalnızca bu kişiler bu ikisi arasındaki ilişkiyi kavrayabilir. Gelgelelim söz konusu ayrımı açıklamanın ikna edici yolları vardır. Devvânî'nin bu iddiası için getirdiği ilk ve ana delil genel varlık anlayışının yanlış olduğu yönündedir. İnsanlar genel olarak, var olanın neliklerle kaim olduğunu zanneder. Oysa "metafizikçiler" (*müte'ellihûn*) varoluşun hiçbir surette neliklerle kaim olmadığını ortaya koymuştur; o, kendi kendine kaimdir. Kendi kendine kaim olan bu varoluş "özel varoluş" (*el-vücûdü'l-hâss*) şek-

linde gönderme yapılan varoluştur. Öte yandan varoluşun doğru anlamı söz konusu olduğunda Tanrı tek varoluştur. Diğer durumlarda “varoluş” a; olumsalların mevcudiyetine yüklenebilir olan varoluşa ilineksel bir şey olarak, yani failden kazanılmış bir gerçeklik (*hakikatün müktesebetün mine’l-fâ’il*) olarak gönderme yaparız. Bu varoluş bir “ikinci akledilebilir”dir ve dolayısıyla akıl onu nelikten ayırt edebilir.

Devvânî’nin Tanrı’nın varoluşuyla olumsalların varoluşu arasındaki farkı açıkladığı ikinci yol yüklemli önermelere (*hamliyyât*) dair uzun tartışma aracılığıyla ilerler. İbn Sînâ’yı takip ederek o da bir şeyin olup olmadığını beyan eden önermelerin (*hâliyyât*) iki türü arasında ayırım yapar:

1. Varoluşla ilişkili önermeler. Bu önermelerde varlık yüklemidir, yani “şey, var olan mıdır/var mıdır?” (*heliş-şey’ü mevcûdün*) sözümüzde varlık mefhumunun yüklem olarak kullanılması gibi.

2. *Mevcûdun* yalnızca koşaç olarak kullanıldığı önermeler; yani “Şu, şöyle şöyle mi vardır?” (*hel hâzâ yücedü kezâ*) sözümüzde kullandığımız mefhum gibi.

İkinci tür önermelerde özne, yüklem ve koşaç yer alırken görünüşe göre ilk türde yalnızca iki parça, yani özneyle yüklem yer alır. İkinci türde varlık bir şeyi bir diğeriyle ilişkilendirme işlevi görür yalnızca. Devvânî bu türden varoluşa ilişkişel (*nisbî*) diyen Sühreverdî’yi alıntılar. Devvânî’ye göre varoluşla ilişkili önermelerde kullanılan varoluş bu türden varoluştur. O, her iki önerme türünde de öznenin varlığının ön varsayıldığını/örtük olarak bulunduğunu iddia eder. “Ali uzundur” dediğimizde Ali’nin var olduğu zaten varsayılmıştır. Aynı durum “Ali vardır” gibi varoluşla ilişkili önermeler için de doğrudur; bu önermede Ali’nin varlığı ön varsayılmıştır. Şu hâlde “Ali vardır” demek “Ali zihin dışı dünyadadır” demenin bir başka yoludur. Fakat bu sonucu “Ali uzundur” önermesinden veya hatta “Ali, Ali’dir” gibi totolojik önermelerden çıkarabiliriz. Kendisinin açık beyanına göre Devvânî bu fikri İbn Sînâ mantığından alıp benimsemiştir. İbn Sînâcı mantıkçılara göre “Her A, B’dir” önermesi en azından bir A’nın var olduğunu ön varsayar. Gelgelelim Devvânî, varoluşla ilişkili önermelerde bile varoluşun salt koşaç olduğunu öne sürerek meseleyi bir adım öteye taşır. Bunun yalnızca bir istisnası vardır; varoluşla ilişkili önermelerin öznesinin zorunlu var olan olması durumu. Bu durumda yüklem, yani varlık

özneyle özdeş olduğundan varlık burada koşaç değil yüklemidir (Devvânî, *Hâşiye* 3, vr. 114b-19b).

Devvânî Deşteki'nin ontolojisine birçok eleştiri yöneltir. O, olumsuzlarda varoluşun neliğe ilineksel oluşunu Deşteki'nin kabul etmemesini eleştirir. Ona göre bu kendinden açık bir zihinsel süreçtir; kişi önce neliği düşünür ve ardından onun var olup olmaması hakkında yargıya varır. Başka deyişle, neliğin varlığı veya yokluğu neliğin kavranması için ölçüt değildir (Devvânî, *Hâşiye* 3, vr. 123b). Eleştirilen ikinci nokta Deşteki'nin zorunlu var olanı neliksiz varoluş şeklinde tarif etmesidir. Devvânî, İbn Sînâ'nın zorunlu varlık için "öz" (*zât*) ve "gerçeklik" (*hakikat*) terimlerini kullandığını ve bunların neliğin bir başka ifadesi olduğunu öne sürer. Nelik, öz ve gerçeklikten başka "doğa" (*tabi'at*) ve "bireylik" (*şahs*) gibi muadil başka terimler de vardır. Tanrı için, ama öyle ama böyle, bu ifadelerden hiç değilse birinin kullanılması gerekir çünkü özü olmayan şey mutlak yokluktur (Devvânî, *Hâşiye* 3, vr. 123b). Devvânî ayrıca, Deşteki'nin neliğe sahip olma ve olmama temeline dayanan, Tanrı-olumsallar ayrımını da reddeder. Ayrıca asıl ayrımın, bunların nelik ve varoluşlarını aklın ayırıp ayıramamasından kaynaklandığını vurgular. Olumsuzlarda böyle bir ayrım mümkünken Tanrı söz konusu olduğunda imkânsızdır (Devvânî, *Hâşiye* 3, vr. 124a).

Yalancı Paradoksu

Deşteki'nin yalancı paradoksu tartışması Devvânî'nin "En Yeni Haşiye"sine bazı meseleleri dâhil etmesini teşvik eder. Deşteki'nin Yeni Haşiye'sini takiben, Deşteki'yle Devvânî arasında bu mesele üzerinden bazı alışverişler olmuştur ki Devvânî onları bu haşiyesinde kullanmıştır. Ancak Devvânî evvela, önceki dönem âlimlerinin bu paradoksa getirdiği çözümlere dair bir soruşturma sunar. Her bir durumda o önce, sırasıyla çözümleri, yorumları, Deşteki'nin bu çözümlere dair değinilerini eleştirel olarak çözümler ve nihayet bunların geçerliliğini reddeder. Ardından Devvânî Deşteki'nin kendi çözümünü aktarır ve birçok delil getirme ileri sürerek bunu geniş ölçüde reddeder. En sonunda o, paradoksa yönelik kendi çözümünü ana hatlarıyla sunar.

Devvânî'ye göre her beyan özneyle nesne arasında gerçeklikte var olan (*emrun vâki'un*) bir ilişkiyi (*nisbe*) imler. Tam da bu ilişki zemini- ne dayanarak beyanın doğru veya yanlış olduğunu açıklığa kavuştururuz.

Paradoksal cümlelerdeki sorun ise şöyledir; bu cümleler bir yandan, tüm sahih beyanlarda olduğu gibi bir ilişkiyi imleme anlamına gelirken öte yandan onlarda özneye nesne arasındaki ilişki sahih değildir. “Bu beyan doğrudur” veya “Bu beyan yanlıştır” dediğinizde ve az önce ortaya koyduğunuz beyana gönderme yaptığınızda bu, yargıdan ayrı olarak varlığını sürdüren gerçek bir ilişkiye gönderme yapmaz. Dolayısıyla bu bir beyan (*haber*) değildir ve doğrunun veya yanlışın konusu olamaz (Devvânî, *Hâşiye* 3, vr. 193b-198a; Devvânî, *Nihâye*, 85-86).

Deşteki’nin, paradoksal beyanın iki ayrı kesit olan yargılardan ibaret olduğunu öne süren çözümlemesini de reddeder Devvânî. Öte yandan Devvânî’ye göre bu çözümleme teslim edilirse, Deşteki’nin teklif ettiği gibi, paradoksal cümlelerin askıda kalmış bir değeri olmayacak, aksine ‘yanlış olma’ şeklinde belirli bir değeri olacaktır. Bu önerme, öznesinin yokluğundan dolayı (*bi-intifâ’i’l-mevzû*) yanlıştır. Aynı şekilde eğer Ali hiçbir şey söylememişse “Ali’nin beyanı doğrudur” veya “Ali’nin beyanı yanlıştır” demek yanlış olacaktır (Devvânî, *Hâşiye* 3, vr. 193b-98a; Devvânî, *Nihâye*, 91-92).

Yukarıda değinildiği gibi, Devvânî’nin En Yeni Hâşiye’si telif edildikten sonra görünüşe göre Deşteki Yeni Hâşiye’sini bir kez daha gözden geçirmiş ve genişletmiştir. Gelgelelim şu aşamada söz konusu eklemelerin ve gözden geçirmelerin yerini saptamak zordur.

DEVVÂNÎ’YLE DEŞTEKÎ TARTIŞMASININ DAHA DA GELİŞMESİ

Ali Kuşçu’nun *Tecrid* şerhine yazdıkları haşiyelerin dışında Devvânî ve Deşteki birbirlerinin görüşlerini şu yazılı tartışmalarda da çürütmeye girişmişlerdir (bk. tablo 19.1); 1) Urmevî’nin *Metâli’ul-envâr*’ına Kutbüddin er-Râzî’nin yazdığı ve *Levâmi’ul-esrâr fî şerhi Metâli’i’l-envâr* adını taşıyan esere Cürcânî’nin yazdığı haşiye üzerine yazdıkları eserler, 2) İcî’nin, İbnü’l-Hâcib’in *Muhtasarul-müntehâ* şerhine Cürcânî’nin yazdığı haşiye üzerine yazdıkları eserler, 3) Kutbüddin er-Râzî’nin, Kâtibî’nin *Şemsiyye*’sine yazdığı şerh üzerine Cürcânî’nin yazdığı haşiye hakkında yazdıkları eserler, 4) zorunlu var olanın varlığı ve O’nun sıfatlarına dair deliller hakkındaki incelemeleri (Pourjavady 2011, 75).

Tablo 19.1. Celaledin ed-Devvânî ile Sadreddin ed-Deşteki arasındaki felsefi tartışmaların kronolojik ana hatları

Celaledin ed-Devvânî		Sadreddin ed-Deşteki
		<i>Tecridül-i'tikâd</i> 'a Eski Haşiye
882-883/1477-1478	<i>Tecridül-i'tikâd</i> 'a Eski Haşiye	
887/1482		<i>Tecridül-i'tikâd</i> 'a Yeni Haşiye
		<i>Metâli'ul'envâr</i> Haşiyesine Eski Ek
	<i>Metâli'ul'envâr</i> Haşiyesine Ek	
		<i>Metâli'ul'envâr</i> Haşiyesine Yeni Ek
Yalancı paradoksunda karşılıklık		
897/1491-1492	<i>Tecridül-i'tikâd</i> 'a Yeni Haşiye ve <i>Zorunlu Var Olanın Varlığına Delil Hakkında İnceleme</i>	<i>Tecridül-i'tikâd</i> 'a Yeni Haşiye'nin ilk gözden geçirilmesi/genişletilmesi
	<i>Tecridül-i'tikâd</i> 'a En Yeni Haşiye	
		<i>Tecridül-i'tikâd</i> 'a Yeni Haşiye'nin ikinci kez gözden geçirilmesi/genişletilmesi
		Yalancı paradoksuna dair inceleme
903'ünbaşıları /1497		<i>Zorunlu Var Olanın Varlığına Delil Hakkında İnceleme</i>
903/1498		Deşteki'nin ölümü
	<i>Nihâyetül-kelâm fî halli şübheti "külli kelâmî kâzibün"</i>	
	<i>Risâletü isbâtî'l-vâcibi'l-cedîde</i>	
	Îcî'nin <i>Âkâ'id</i> 'ine Şerh	

Deşteki ayrıca Devvânî'nin yürüttüğü yalancı paradoksu tartışmasına konuya dair bir monografiyle cevap vermiştir. Bu monografi Devvânî'nin de bir monografi yazmasını tetiklemiştir. Devvânî'nin bu eseri *Nihâyetül-kelâm fî halli şübheti "külli kelâmî kâzibün"* ("Söylediğim her şey yalandır" *Safsatasına Dair Son Söz*) adını taşır ve Deşteki'nin ölümünden sonra tamamlanmıştır. Devvânî, tıpkı Deşteki'nin ölümünden sonra yazdığı *Risâletü isbâtî'l-vâcibi'l-cedîde* (*Zorunlu Var Olanın Kanıtlanmasına Dair Yeni İnceleme*) ve Îcî'nin *Âkâ'id*'inin şerhinde yaptığı gibi bu eserde de Deşteki'nin delil getirmelerine cevap vermeyi sürdürmüştür. Öte

yandan bu eserlerde o, Deşteki hayattayken yaptığıının aksine artık ona karşı polemiğe girmemiştir; daha ziyade Deşteki'nin görüşlerini dolaylı olarak, zaman zaman bu görüşleri herhangi bir kişiye isnat bile etmeden eleştirmiştir.

DEVVÂNÎ'NİN *TECRÎDÜ'L-İ'TIKÂD* HAŞİYELERİNİN ALIMLANIŞI

Devvânî henüz üçüncü *Tecrid* haşiyesini yazmadan evvel, Eski ve Yeni Haşiyeler yalnızca Deşteki tarafından değil, Devvânî'nin "çolpa tarafgirler" (*hemecüş-şü'ûbiyye*) dediği, Deşteki'nin bazı öğrencileri tarafından da eleştirilmişti (bk. 19.7 numaralı bölüm). Devvânî'nin gönderme yaptığı bu öğrenciler arasında olduğu salimen varsayılabilir tek kişi Sadreddin'in oğlu Gıyâseddin Mansûr ed-Deşteki'dir. *Tecrid* şerhi üzerine yazılan haşiyelerde babasıyla Devvânî arasında söz konusu olan ihtilaflarda Gıyâseddin, Devvânî görüşlerine yönelik bazı eleştirilerini babasıyla paylaşmıştı. Deşteki de bu eleştirileri kabul edip yeni *Tecrid* haşiyelerine dâhil etmişti. Babasının ölümünün ardından ve Devvânî henüz hayattayken Gıyâseddin, Ali Kuşçu'nun *Şerb*'ine yazdığı kendi haşiyesini tamamlar. Bu haşiyede Devvânî'nin görüşlerine karşı babasının görüşlerini meşrulaştırmaya girişir. Gıyâseddin bu haşiyeye yalancı paradoksuna dair bir incelemeyi de katmıştır. Açıktır ki onun niyeti yeni bir şeyler öne sürmek değil -zira yalancı paradoksundaki duruşu babasının duruşundan farklı değildir- retorik araçlarla bile olsa Devvânî'nin yaklaşımının altını oymaktır. Müstakil bir incelemede (*Ta'likât 'alâş-şerhi'l-cedîd li-Tecridi'l-i'tikâd*) Gıyâseddin babasının Devvânî'nin Eski Haşiyesine yazdığı eke dayanarak beden-nefs ve biçim-madde ilişkilerinde Devvânî'nin eleştirilerine karşı babasının duruşunu destekler. Görünüşe bakılırsa Devvânî henüz hayattayken yazılmış bu incelemede Gıyâseddin babasının nefse dair görüşlerindeki bazı kusurları kabul eder (Gıyâseddin ed-Deşteki, *Keşf*, 984).

Gıyâseddin'den başka bazı genç âlimler de bu tartışmalardaki konulara ilgi göstermiştir. Onlardan biri, görünüşe göre her iki filozoftan da ders alan Şemseddin el-Hafri'dir (öl. 942/1535-1536). Ancak onun metafiziği her iki düşünürünkünden de ayrıdır. Tıpkı Devvânî gibi o da varoluşun somut bir gerçeklik ve zorunlu var olanla özdeş olduğunu id-

dia etmişti. Ancak Hafrî, İbn Arabî'nin varlık mefhumunu benimseyerek varlığın, olumsallara taşıp bu yolla onları yaratması anlamında, genişleyen bir doğası olduğunu öne sürer (Hafrî, *İsbât*, 152-153). Yalancı paradoksu meselesinde de Hafrî *‘İbratü’l-fudalâ’i fî halli şübheti “küllü kelâmî kâzî-bün”* kitabında her ne kadar Devvânî’yi saygıyla ansa da onun bu paradoksa getirdiği çözümü eleştirir. Yıllar sonra bu mesele hakkında kaleme aldığı, *Hayratü’l-fudalâ’i fî halli şübheti cezri’l-esamm* adlı bir başka eserinde Hafrî paradoks için beş çözüm teklif eder (Pourjavady 2011, 84-85). O, Ali Kuşçu’nun *Tecrid* şerhinin ilk iki bölümüne bir haşiye yazar ve burada Deşteki ile Devvânî’nin görüşleri arasında hakemlik yapar (Hâjî Khalîfa, *Kashf*, 1:351). Hafrî bunların yanı sıra Ali Kuşçu şerhinin teolojyle ilgili olan üçüncü bölümüne bir haşiye yazmıştır ve bu haşiye meşhur olmuş, ayrıca üzerine birçok eser yazılmıştır.

Sadreddin ed-Deşteki’nin en meşhur talebelerinden biri olarak Necmeddin en-Neyrîzî (öl. 993/1526 sonrası) de Devvânî’yle girilen tartışmalara fiilen katılmıştır. Henüz hocası hayattayken Neyrîzî *Hâşiye ‘alâ Tecridi’l-i’tikâd’*ını yazmış ve bu eserde Devvânî’nin eleştirilerine karşılık verirken Deşteki’nin görüşlerini ayrıntılarıyla açıklamıştır. Neyrîzî neredeyse aynı dönemde Esîruddin Ebherî’nin *Hidâyetü’l-hikme’sine* (904’t/1498 tamamlanan) bir şerh yazmış ve bu eserinde Devvânî’nin zorunlu var olanın varlığı hakkındaki görüşlerini eleştirmiştir. Ancak Gıyâseddin’in aksine Neyrîzî Devvânî’ye “hakikati arayan” (*muhakkik*) şeklinde saygılı bir ifadeyle gönderme yapar. Neyrîzî, Deşteki ile Devvânî arasında ihtilafa konu olmuş meseleleri tartışmayı Devvânî’nin ölümünden sonra dahi sürdürür. O, *Tecrid* hakkında kaleme aldığı yorumun ilk iki bölümünde başından sonuna kadar, bu ikisinin Ali Kuşçu’nun *Tecrid* şerhine yazdıkları haşiyelerde aralarında söz konusu olan uyuşmazlıklarıyla uğraşır. Neyrîzî’nin görüşleri çoğunlukla Deşteki’ninkilere yakındır. O, Devvânî’yi *vücûd* mefhumunu Tanrı’ya münhasıran kullandığı için eleştirir. Zira kendisine göre *vücûdun* iki farklı anlamı vardır; ilk anlam, yani onun sonsuz olması bakımından taşıdığı anlam, ‘ikinci akledilebilir’dir. Oysa onun ikinci anlamı *mevcûddur*; aynı şekilde hem zorunlu var olana hem de olumsallara yüklenebilen *mevcûd* (Pourjavady 2011, 85, 99-100, 110). Kemaleddin el-İlâhî el-Erdebîlî de Ali Kuşçu’nun *Tecrid* şerhine yazdığı haşiyesinde Devvânî’nin görüşlerini eleştirir (Hâ’irî 1966, 5/140-142). Erdebîlî bir müddet Devvânî’nin talebesi olmuş ve hatta ondan ica-

zet almıştır, ancak daha sonra Gıyâseddin ed-Deşteki'den ders almıştır ve görünen o ki onun felsefi düşüncelerinin şekillenmesinde Gıyâseddin'in daha önemli bir rolü olmuştur (Pourjavady 2011, 37-44).

Aynı dönemde Devvânî'nin bazı talebeleri de hocalarının görüşünü desteklemiştir. Yukarıda anıldığı gibi Kemaleddin Hüseyin el-Lârî hocasının eseri hakkında destekleyici bir ek yazmıştır. Devvânî'nin diğer iki talebesi Celaleddin el-Esterâbâdî ve Cemaleddin Mahmud eş-Şirâzî de aynı şeyi yapmıştır (Sadrâyî Hüyî Ş. 1382/2003, 68, 75-76). Cemaleddin hocasının haşiyesine yazdığı ekte Devvânî'nin, Tanrı'nın varlığıyla olumsalların varlığı arasında yaptığı ayrımı kabul eder gibidir. O burada Devvânî'den "üstat" diye bahseder. Beri yandan Cemaleddin Deşteki'ye de saygı gösterir ve iki farklı felsefi bakış açısından söz ederek bu ikisi arasındaki uyumsuzlukları açıklamayı dener (Şirâzî, *Hâşiye*, vr. 6b). İki talebesiyle birlikte, yani Mirza Han olarak bilinen Habîbullah el-Bâğnevî (öl. 995/1587) ve Şihâbüddin Abdillâh eş-Şâhâbâdî el-Yezdî (ö. 981/1573) ile birlikte Cemaleddin Mahmud onuncu/on altıncı yüzyıl boyunca Devvânî'nin *Tecrid* haşiyesinin başlıca destekçisi olmuştur (Esterâbâdî, *Dânişnâme*, vr. 24a). Devvânî ve Deşteki'nin haşiyeleri on yedinci yüzyılda bile incelemelere konu olur. Muhammed Emin el-Esterâbâdî (öl. 1036/1641) yazılarında Deşteki'nin ve Devvânî'nin haşiyeleriyle uzun uzadıya meşgul olmuştur (Gleave 2007, 118-139). Abdürrezzâk el-Lâhicî (öl. 1072/1661-1662) *Şevâriku'l-ilhâm* adını taşıyan kendi *Tecrid* haşiyesinde Devvânî ve Deşteki haşiyelerinden yardım almış ve yer yer belirli bir meseledeki tüm ihtilafı alıntılamıştır (İzutsu 1974, 1-25).

Mîr Dâmâd (öl. 1041/1631) *vücûd*un saf kavramsal olduğunu, somut gerçekliğin varlıktan (*vücûd*) değil de var olanlardan (*mevcûdât*) meydana geldiğini iddia ederken Deşteki'nin tarafındadır. Yine de o, Devvânî gibi, varlığı olumsallara yüklediğimizde (mesela insanlar vardır dediğimizde) neliğin gerçekliğini zaten onaylamış olduğumuza inanır. Aynı şekilde Molla Sadrâ (öl. 1045/1635) da Devvânî ile Deşteki arasındaki tartışmaları yakinen incelemiş gibi görünüyor. Onun, kendi buluşları olduğu varsayılanlar da dâhil olmak üzere, bazı görüşleri aslında Sadreddin ed-Deşteki'nin görüşlerinin biraz daha geliştirilmiş türevlerinden başka bir şey değildir. Örneğin Molla Sadrâ Deşteki'nin izinden giderek "varlığın önselliği"ni (*asâletü'l-vücûd*) öne sürdüğünde durum budur -ki bu da

yaratımda varlığın neliğe önsel olduğu anlamına gelir. Deşteki gibi Molla Sadrâ da zorunlu var olanın neliği olduğunu reddeder. Ancak Molla Sadrâ somut gerçekliğe *mevcûd* olarak değil de *vücûd* şeklinde gönderme yaparak zaman zaman Devvânî'yle hemfikir olur. Öte yandan onun metafiziğinde olumsalların varlığıyla zorunlu var olanın varlığı arasında açık bir ayrım yoktur.

Devvânî'nin haşiyeleri ve Deşteki'yle ihtilafa düştüğü konular Şiraz'da eğitim almış göçmen âlimler aracılığıyla Hindistan âlimlerinin de dikkatini çekmiştir. Eş-Şeyhuş-Şirâzî olarak bilinen Muhammed b. Ahmed el-Hâceğî (faaliyeti 953/1456) Devvânî düşüncesini Hindistan'a sokan ilk kişilerdendir. Onu, on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru İranlı diğer göçmen âlimler takip eder. Biyografik-bibliyografik kaynaklar Hindistan alt kıtasına skolastik teolojinin taşınmasını iki İranlı âlimin hanesine yazar; Mirza Han Habibullah el-Bâğnevî ve Fethallah eş-Şirâzî (öl. 1019/1610.) Her ikisi de Şiraz'dan gelen bu âlimler Devvânî-Deşteki tartışmalarına yönelik ilginin esin kaynağı olmuştur. Bâğnevî Devvânî'nin görüşlerine yakinken Fethallah eş-Şirâzî Deşteki'nin fikirlerini savunur. Her iki âlim de Devvânî'nin Eski Haşiye'si üzerine eserler yazmıştır. Ancak Hindistan alt kıtasının ve Orta Asya'nın Sünnî âlimleri büyük ölçüde *Tecridü'l-i'tikâd*'ı kuşkulu bir Şîî metni olarak görmüştür (Ahmed ve Pourjavady, s. 612). Dolayısıyla Sünnî çevrelerde metafizik eğitimi Devvânî'yle Deşteki'nin *Tecrid* haşiyelerinden Devvânî'nin, İcî'nin *Âkâ'id*'ine yazdığı şerhe doğru kaymıştır. Bâğnevî ömrünün sonlarında Bağdat'a geçmiş ve orada teoloji okutmuştur. Onun Buhara'daki öğrencilerinden biri olan Yusuf Muhammed Can el-Kevsec el-Karabâğî (öl. 1035/1625-1626) İcî'nin *Âkâ'id*'inin Devvânî şerhine bir haşiye yazmıştır. Bâğnevî ve Karabâğî'nin öğretileri kısa bir süre sonra Hindistan'a aktarıldığı için bu entelektüel miras önemlidir (Ahmed ve Pourjavady, ss. 612-613).

Devvânî'nin öğretileri Osmanlı topraklarında da biliniyordu. Görünüşe göre Osmanlı âlimleri oldukça erken bir dönemden beri onun felsefi katkılarından haberdardır. Kemalpaşazâde Ahmed Şemseddin Efendi (öl. 940/1553) varlık hakkındaki incelemesi (*Risâle fi'l-vücûd*) ve zihinsel varoluş hakkındaki incelemesi (*Risâle fi beyânî'l-vücûdî'z-zihnî*) gibi, ayrıca yaratım eyleminin (*el-ca'l*) anlamını ve neliğin yaratılmışlığının kanıtlanmasını ele aldığı çalışması (*Risâle fi beyânî ma'na'l-ca'li ve tahkîkî enne*

nefse'l-mâhiyyeti mec'ûletün) gibi bu mevzudaki eserlerinde Devvânî'yle Deşteki'nin görüşlerini yorumlamıştır. Kemalpaşazâde'nin genç çağdaşı Taşköprizâde Ahmed Efendi (öl. 968/1561) de felsefi eserlerinde bu iki Şirazlı âlimin metafiziksel görüşlerini ele almıştır. Mesela, Taşköprizâde'nin nedenlerin kısımları hakkındaki incelemesinde (*en-Nehal ve'l-'alel fi tahkiki aksâmi'l-'ilel*), zihinsel varoluş hakkındaki çalışmasında (*eş-Şühûdül-'aynî fi'l-vücûdi'z-zihni*) ve İsfahânî'nin *Tecridül-i'tikâd* şerhine Cürcânî'nin yazdığı haşiye üzerine yazdığı eserde bu durumun izleri görülebilir (Pourjavady 2014; Lârî, *Mir'ât*, Sadrâyî Hüyî, Ş. 1382/2003, 51-52). Devvânî'nin, Taftazânî'nin *Tehzîbü'l-mantık*'ına ve İcî'nin *'Akâ'id*'ine yazdığı şerhlere sonraki dönem Osmanlı âlimleri ciddi miktarda haşiyeler yazmıştır (bk. Wisnovsky 2004, 166-167, 183-184).

KAYNAKÇA

Ahmed, Asad ve Reza Pourjavady. 2016. "Islamic Theology in the Indian Subcontinent", *Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke, Oxford: Oxford University Press, ss. 606-624.

Alwishah, Ahmed ve David Sanson. 2009. "The Early Arabic Liar: The Liar Paradox in the Islamic World from the Mid- Ninth to the Mid- Thirteenth Centuries CE." *Vivarium* 47: 97-127.

Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-. (*Hâşiye*) Ş. 1379/2000. *Hâşiye ber şerh Tecridül-i'tikâd*, ed. Hüriyye Şücâ'i Beğîni. Kum Üniversitesi, Felsefe ve Teoloji Bölümü'ne sunulan Yüksek Lisans Tezi, Kum.

Deşteki, Giyâseddin el-. (*Keşf*) Ş. 1386/2007. "Keşfü'l-hakâ'iki'l-Muhammedîye." *Musannafât-ı Giyâseddin Mansûr-i Hüseyinî-yi Deşteki-yi Şirâzî 1-2*, Cilt 2, ed. Abdullah Nûrânî. Tahran: Encümen-i Âsâr u Mefâhir-i Ferhengî, 489-518.

Deşteki, Giyâseddin el-. (*Ta'lika 1*) Ş. 1386/2007. "Ta'lika 'alaş-şerhi'l-cedid li't-tecrîd." *Musannafât-ı Giyâseddin Mansûr-i Hüseyinî-yi Deşteki-yi Şirâzî 1-2*, Cilt 2, ed. Abdullah Nûrânî. Tahran: Encümen-i Âsâr u Mefâhir-i Ferhengî, 625-731.

Deşteki, Sadreddin el-. (el-Hüseyinî eş-Şirâzî) (*Hâşiye 1*). *El-Hâşiyetül-kadîme 'alâ şerhi Tecridi'l-i'tikâd*. Elyazması Meclis 1755.

Deşteki, Sadreddin el-. (*Hâşiye 2*). *El-Hâşiyetül-cedide 'alâ şerhi Tecridi'l-i'tikâd*. Elyazması Fatih 3025.

Deşteki, Sadreddin el-. (*Müntahab*) Ş. 1386/2007. "El-Müntahab min hâşiyetihi 'alaş-şerhi'l-cedid li't-tecrîd." *Devâzdeh risâle der pâraduks-i durûğgû*, ed. Ehad Ferâmerz Karamelikî; Tayyibe Arif-Niyâ'yla birlikte. Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 3-15.

Devvânî, Celaleddin el-. (*Hâşiye 1*). *El-Hâşiyetül-kadîme 'alâ şerhi Tecridi'l-i'tikâd*. Elyazması Berlin, Staatsbibliothek Or 5116.

Devvânî, Celeleddin el-. (*Hâşiye* 2). *El-Hâşiyetü'l-cedid 'alâ şerhi Tecridi'l-i'tikâd*. El-yazması İstanbul, Veliyüddin Efendi 2026.

Devvânî, Celeleddin el-. (*Hâşiye* 3). *El-Hâşiyetü'l-ecedd 'alâ şerhi Tecridi'l-i'tikâd*. El-yazması Rizavî 19827a.

Devvânî, Celeleddin el-. (*Müntahab*) Ş. 1386/2007. "El-Müntahab min hâşiyetihi 'alâ ş-şerhi'l-cedid li't-tecrîd." *Devâzdeh risâle der pâraduks-i durûğû*, ed. Ehad Ferâmerz Karamelikî; Tayyibe Arif-Niyâ'yla birlikte. Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 65-91.

Devvânî, Celeleddin el-. (*Nihâye*) Ş. 1386/2007. "Nihâyetü'l-kelâm fî halli şübheti cezri'l-esamm." *Devâzdeh risâle der pâraduks-i durûğû*, ed. Ehad Ferâmerz Karamelikî; Tayyibe Arif-Niyâ'yla birlikte. Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 101-155.

Devvânî, Celeleddin el-. (*Ünmüzec*) 1411/1991. "Ünmüzecü'l-'ulûm." *Selâsü resâil*, ed. Seyyid Ahmed Tüysirkânî. Meşhed: Âstân-i Kuds-i Rizavî, 269-333.

Devvânî, Celeleddin el- ve Hâcûyî İsfahânî, İsmail. Ş. 1381/2002. *Seb'u resâil*, ed. Seyyid Ahmed Tüysirkânî. Tahran: Mirâs-ı mektûb.

Ebû Tûrâbî, Ahmed. Ş. 1388/2009. "Çistî-yi hamî-i zâtî-yi evvelî ve hamî-i şâyî' sinâ'î: Berrisî ta'rîf ve levâzım-ı ân u kârâyî-hâyi in taksîm der 'ulûm-i 'aklî." *Ma'ârif-i 'aklî* 13:7-40.

El- Rouayheb, Khaled. 2010. *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic, 900– 1900*. Leiden: Brill.

Esterâbâdî, Muhammed Emin (*Dânişnâme*). *Dânişnâme-yi şâhi*. Elyazması Mer'âşî 10144, vr. 1b-73b.

Gleave, Robert (2007). *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbârî Shi'i School*. Leiden: Brill.

Habîbî, Necefkulî. 1393/2014. *Sâye-yi Serv: Mecmû'a makâlâtî der nikûdâşt-i Ahmed-i Mehdevî-yi Dâmğânî*, ed. Meysem Keremî, Tahran: Hikmet.

Hafri, Şemseddin el-. (*İsbât*) Ş. 1390/2011. *Risâle fî isbâti vâcibi'l-vücûdi bi'z-zât ve sıfâtihî*. Şemseddin Hafri, *Sittü resâil fî isbâti vâcibi'l-vücûdi bi'z-zât ve fî'l-ilâhiyyât* içinde, ed. Firuze Saatçıyan, Tahran: Müessese-yi Mütâla'ât-i İslâmî-yi Dânişgâh-i Makgîl.

Hâ'irî, Abdülhüseyn. Ş. 1345/1966. *Fihrist-i Kitâbhâne-yi Meclis-i Şevrâ-yi Millî*. Tahran: İntişârât-ı Kitâbhâne-yi Meclis-i Şevrâ-yi Millî.

Hâjji Khalîfa. (*Kashf*) 1835–1858. *Kashf al-zumîn 'an asâmi al-kutub wa-al-funûn: Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Mustafa Ben Abdallah Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalfa celebrato*. 7 Cilt, ed. Gustav Flügel. Londra: R. Bentley for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland.

Hillî, Hasan b. Yusuf el-. (*Keşf*) 1407/1986-1987. *Keşfü'l-murâd fî şerhi tecridi'l-i'tikâd me'a't-ta'likât*, ed. Hasan Hasanzâde Âmulî. Kum: Defter-i İntişârât-i İslâmî.

Ibn Sînâ. 2005. *The Metaphysics of the Healing: A Parallel English and Arabic Text*, çev. Michael E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press.

Izutsu, Toshihiko (1974). "Basic Problems of Abstract Quiddity." *Mantiq u Mabā-hith- i alfāz (Collected Texts and Papers on Logic and Language)*, ed. M. Mohaghegh ve T. Izutsu. Tahran: Mu'assasa- yi Mutālaqāt- i Islāmī- i Dānishgāh- i Makgīl, 1- 25.

İsfahānī, Şemseddin. (Tasdid) 1433/2012. *Tasdidü'l-kavā'id fi şerhi Tecridi'l-'akā'id*. Kuveyt: Dāru'z-ziyā'.

Küşci, Alaüddin Ali el-. (Şerh) 1307/ 1889–1890. "Şerhu Tecridi'l-keḷām." Tıpkı-basım, Tahran.

Lārī, Muslihuddin Muhammed. (Mir'at) 1357/1997. "Mir'atü'l-edvār ve mirkātü'l-ahbār: Faslı der şerh-i hāl-i bozorgān-i Horāsān u Māverāü'n-nehr u Fārs," ed. Arif Nevşāhī. *Ma'ārif* 13.3 (İsfend/Mart): 91-113.

Menn, Stephen. 2008. "Al- Fārābī's *Kitāb al- Hurūf* and His Analysis of the Senses of Being." *Arabic Sciences and Philosophy* 18: 59-97.

Menn, Stephen. 2011. "Fārābī in the Reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity." *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. Dag Hasse ve Amos Bertolacci. Berlin: de Gruyter, 51-96.

Pourjavady, Reza. 2011. *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al- Dīn Mahmūd al- Nayrizī and His Writings*. Leiden: Brill.

Pourjavady, Reza. 2014. "Muslih al- Dīn al- Lārī and His Samples of the Sciences." *Oriens* 42: 292– 322.

Pürcevädī, Rıza. Ş. 1377/1998. "Kitāb-şināsī-yi āsār-i Celaledin-i Devvānī." *Ma'ārif* 15.1-2: 81-138.

Sadrāyī Hüyī, Ali. Ş. 1382/2003. *Kitāb-şināsī-yi Tecridü'l-i'tikād*. Kum: Kitabhāne-yi Bozorg-i Hazret-i Ayatullah el-Uzmā Mer'aşī-yi Necefi.

Şirāzī, Cemaleddin Mahmud. (Hāşiye). *Hāşiye 'alā hāşiyeti'd-Devvānī 'alā şerhi Tecridi'l-i'tikād li-Alāiddin el-Küşci*. Elyazması Mer'aşī 5596.

Şüsteri, Nurullah (*Mecālis*) Ş. 1334/1955. *Mecālisü'l-mü'minin*. 2 Cilt. Tahran.

Tüsī, Nasiruddin el- ve Kutbüddin er-Rāzī. Ş. 1375/1996. *El-İşārāt ve't-tenbihāt me'al-şerh li'l-muhakkık Nasiriddin Muhammed ibn Muhammed ibni'l-Hasan et-Tüsī ve şerh li'l-Allāme Kutbiddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ebi Cafer er-Rāzī*. 3 Cilt. Kum.

Wisnovsky, Robert. 2004. "The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post- classical (ca. 1100—1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations." *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, C. 2, ed. P. Adamson, H. Baltussen ve M. W. Stone. Londra: Institute of Classical Studies. 149-191.

BÖLÜM XX

MÎR DÂMÂD'IN *EL-KABESÂT'I* (KORLAR)

Evrenin Ezeliliği Sorunu

SAJJAD RIZVI

Post-klasik dönemde tek bir soruna kafayı takmış birisi varsa o da Mîr Dâmâd'dır. Söz konusu sorun evrenin bir başlangıcı olması (*hudûsü'l-âlem*) sorunudur ve Mîr Dâmâd'ın bu soruna teklif ettiği çözüm sürekli yaratım (*hudûsün debriyyün*) olarak bilinir.

Çok sayıda insan Mîr Dâmâd ve onun sürekli yaratım kavramı hakkında yazmıştır. *El-Kabesât'*ın edisyonunda katkısı olan Bihbehânî onun ciddi bir entelektüel biyografisini yazan ilk kişilerden biridir. Burada onun eserlerine ve elyazmalarına dair kapsamlı bir inceleme yer alırken fikirlerinin çözümlenmesi daha az yer tutar. Ancak Bihbehânî sürekli yaratımla Platoncu zaman ve yaratım kavramları arasındaki bağlantının önemini tespit etmiş, aynı şekilde Mîr Dâmâd'ın kuramının Tanrı'nın bilgisiyle, belirlenimcilikle ve özgür insan iradesinin imkânıyla bağlantısını saptamıştır ki onun en çok takip edildiği mefhumlar bunlardır (Bihbehânî 1998). Hâminihî asli olarak Mîr Dâmâd'ın meşhur talebesi Molla Sadrâ çalışmalarına bir zemin sunmakla ilgilidir (Hâminihî 2005) Toshihiko da *El-Kabesât'*ın İngilizce edisyonunun önsözünde onun “zaman ötesi olumsuzluk” ve “neliğin önselliği” (*asâletü'l-mâhiyyeti*) dediği şeylere odaklanarak Mîr Dâmâd düşüncesinin dış hatlarını inceler (Mîr Dâmâd, *Qabasât*, 1-15). Celaledin Âştiyânî *Müntehabâtı ez âsâr-ı hukemâ-yi ilâhî-yi İran* eserinin Mîr Dâmâd bölümüne yazdığı girişte ken-

disinin reddettiği sürekli yaratım kavramına dair bir tartışmayı da içeren gayet uzun ve dağınık bir inceleme kaleme almıştır (Âştiyânî ve Corbin 1971, C. 1). Fakat Rahman, bu yazıdan tatmin olmamış olacak ki, onun hakkında bir makale yazmış ve ulaşabildiği izahlardan çoğunun yetersizliği nedeniyle zorlandığını söylemiştir; onun kendi izahı ise İbn Sînâ'yla söz konusu olan devamlılığı ve sürekli yaratım kavramının, her ne kadar Proklos ve Sühreverdi'ye göz kırpsa da aslında İbn Sînâ'nın evrenin başlangıcına dair görüşlerinin inceltilmiş bir tadili olduğunu gösterir (Rahman 1980). Netton da Mîr Dâmâd'ın Sühreverdi'den etkilendiğini öne sürer ancak bu iddiası için pek fazla metinsel kanıt sunmaz; ontolojik durumları yorumlar fakat sürekli yaratım kuramını çözümümez (Netton 1999).

Mîr Dâmâd'ın birçok metninin editörlüğünü yapan Ali Evcebî onun yaşamı ve eserlerine odaklanan kısa bir entelektüel biyografi yazmıştır. Burada da "Yemenî felsefe" (*el-hıkmətül-Yemâniyye*) olarak bilinen felsefe okulunun şekillenmesine daha çok yer ayrılmışken onun fikirlerine çok az yer ayrılmıştır (Evcebî 2003 ve 2010). Kaleme aldığım iki makalede ben de zamanın ve yaratımın Tanrı'nın yaratıcı etkinliğini anlamada neden önemli olduğuna dikkat çektim ve Mîr Dâmâd'ın fikirler mirasını anlamlandırmaya çalıştım (Rizvi 2006 ve 2011). Cihanbahş'ın yakın dönemde yayımlanan monografisi daha önceki biyografilerden öğrendiklerimize çok az şey katıyor, yine de bu eser bütüne bakıldığında açık ara en çok atıf yapılan ve kaynak bakımından en iyi olan çalışmadır (Cihanbahş 2010). Geç dönem İslam felsefesine yönelik ilgi artık yalnızca Farsça eserlerde yer almıyor; Mîr Dâmâd'ın fikirlerini ele alan yakın dönemli bir Arapça çalışma onun sürekli yaratım kavramına dair tüm dillerdeki en ayrıntılı çözümlemeyi barındıran ve kolay anlaşılan bir eserdir (Sübhânî 2011). İran'daki karşılaştırmalı felsefe ilgisi düşünüldüğünde gayet doğal olarak bir başka eser de Mîr Dâmâd'ın zaman ve yaratım yaklaşımıyla Molla Sadrâ'ninkini ayrıntılarıyla karşılaştırır ve Molla Sadrâ'nın neden daha başarılı olduğunu ele alır; bu çözümleme Farsça'daki en iyi ve en kapsamlı çözümlemedir (Tevekkülî 2010). Diğer yandan İngilizce'deki en kıfayetli çalışma Keven Brown'ın doktora tezidir, tezin ardından yine Brown'ın *el-Kabesât*'ı felsefi bağlamdaki yerine oturtan ve bu oldukça zorlu metni gayet anlaşılabilir kılan çevirisi gelir; bu eserlerin, halihazırda olanlardan çok daha fazla dağıtıma sahip edisyonlarla erişilebilir kılınması oldukça

önemlidir (Brown 2006; Mîr Dâmâd 2009). Mîr Dâmâd'ın üslubu düşüncesinin oldukça zor olarak değerlendirilmesine yol açar (yakınlarda kendisine kapalı düşünce ve kapalı ifade payesi biçilmiştir; Tünikâbü'nî, *Kısas*, 300-301, 429). Böylece ona ilgi duyanların ellerinde kendisini Safevîler dönemi entelektüel tarihindeki yerine oturturken kullanabilecekleri epeyce araçları var -eserlerinin güvenilir edisyonlarla yayımlanmasıyla birlikte bu durum, şimdi Mîr Dâmâd'ı ve felsefi katkısını çalışmanın tam zamanı olduğu anlamına geliyor.

TETKİK VE TAKDİS EDİLMİŞ BİR YAŞAM

Seyyid Burhaneddin Muhammed Bâkır Esterâbâdî ya da babası Seyyid Şemseddin Muhammed, Safevî sarayının muktedir kadısı Şeyh Ali el-Kerekî'nin (öl. 940/1533) damadı olduğu için daha çok bilinen adıyla Mîr Dâmâd 969'da/1561 Şîî âlimleri olarak imparatorluğun en başından beri Safevî sarayıyla yakından ilişkili olan, Esterâbâd'ın İranlı seyyidlerinin yetkesiyle Cebel-i Âmil ulemasının âlimlikten gelme itibarını cemen eden bir ailede doğdu (İskender Beg, *Târih*, I, 146-147; Belyânî, *Tezkire*, I, 591-96; Hür el-Âmilî, *Emel*, II, 249-50; Şîrâzî 1894, 485-487; Efendî, *Riyâz*, V, 40-44; Hânsârî, *Ravzât*, II, 234; Corbin 1981, 17-49; Caferîyân 2009, I, 165-212; Abisaab 2004, 71-79).¹²⁵ Tıpkı babasının erken dönem Safevî sarayında etkili bir rol oynaması gibi Mîr Dâmâd da Şah Tahmasb'ın ardıllarının himayesinde yer aldı ve dayısı Şeyh Abdî'l-âlî b. Ali el-Kerekî (öl. 993/1585,) arkadaşı Bahâeddin Muhammed'in babası olan Şeyh Hüseyin b. Abdissamed el-Âmilî (öl. 984/1576) de dâhil olmak üzere Meşhed, Kazvin, Isfahan saraylarındaki önemli simalardan ders okudu (Meclisî, *Bihâr*, CVI, 84-87). Şeyh Abdî'l-âlî'nin 983 Receb/1575 tarihinde Mîr Dâmâd'a, babasının ölmüş olduğunu ve kendisinin genç yaşına rağmen erken gelişmiş biri olduğunu kaydeden bir icazet vermesine bakılırsa Şemseddin Muhammed'in Mîr Dâmâd henüz oldukça küçükken öldüğü sonucunu çıkarabiliriz (verilen doğum tarihinin güvenilir olduğunu kabul ettiğimizde en üst sınır on dördttür). Şeyh Abdî'l-âlî'nin icazeti onun gençliği hakkında da yorum yapar ve ona öğretme, dedesinden aktararak öğrendiği şeyleri aktarma izni verir.

125 Öte yandan Mîr Dâmâd'ın doğum tarihi hakkında ihtilaf vardır; kaynaklar 958'den/1551 963'e/ 1556 kadar farklı tarihleri anar.

Mîr Dâmâd'ın, Şah Tahmasb'ın önde gelen nedimi ve Mîr Gıyâsed-din Mansûr Deşteki'nin talebesi olan Esterâbâdlı hemşerisi Mîr Fahreddin Muhammed Esterâbâdî'nin (öl. 984/1576) öğrencisi olması felsefe bakımından oldukça hayatidir. Zira Fahreddin Esterâbâdî onu bu sayede, Safevîlerin erken döneminde Şîî İbn Sînâcılığına ön ayak olan Şîrâzlı filozoflara bağlamıştır (İskender Beg, *Târih*, I, 146; Hür el-Âmilî, *Emel*, I, 110, 192; Efendî, *Riyâz*, III, 330; Caferîyân 2009, I, 193-194; Bih-behânî 1998, 49; Cihanbahş 2010, 39-42). Mîr Dâmâd Esterâbâdî'den İbn Sînâ'nın *Şifâ'sı*, *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ı ve Ebherî'nin (öl. 663/1265) *Hidâyetül-hikme'si* (ki bu esere el-Meybûdî'nin [Meybedî] yazdığı şerhe bizzat Esterâbâdî bir haşiye yazmıştır) gibi İbn Sînâ geleneğine ait metinleri okudu. 993'te/1585 yazan çağdaşı Mîr Takıyyüddin ondan zamanın büyük âlimlerinden biri şeklinde, her zaman övgüyle söz eder (Kâşânî, *Hulâsa*, 247). Mîr Dâmâd çok yönlü bir allâme olarak meşhur olmuştur; hukukçu, teolog, filozof, okültist ve hatta İşrâk mahlasıyla şiirler yazan bir şair. Bu üstatlığından dolayı görünüşe göre henüz Safevî döneminde, ilk hoca olan Aristoteles ve ikinci hoca olan Fârâbî'nin ardından Üçüncü Hoca (*sâlisül-mu'allimin*) olarak adlandırıldı (Belyânî, I, 591; Cihanbahş 2010, 22-24). Talebesi Molla Sadrâ onu "tüm insanlığın ustası, on birinci akıl" (*üstâzül-beşer ve'l-'aklül-hâdî aşer*) ifadesiyle över (Rizvi 2007, 12-13). Hatta kendisine sihirli güçler bile atfedilmiştir; Osmanlı ordusu 1630'da Hemedan'ı kuşattığında Şah yardım etmesi için ona gelir ve o da Şaha kuşatmacıları mağlup edecek bir tılsım verir (Cihanbahş 2010, 126-129). Burada temel olarak, Aristotelesçi çerçeveye entelektüelce meşgul olmaktan çok daha fazlasını ifade eden bir felsefe resmi çıkar ortaya; daha açık söylenirse, o dönemde felsefe ve teoloji pratiği okült bilim ve spiri-tüalizmden öyle çok da uzak değildir. Aslına bakılırsa onun *Cezevât* ve *Nibrâsü'z-zıyâ'* gibi bazı eserleri harf okültizmine yönelik ilgisini, ayrıca *Risâletün Neyrûziyettün* ve İbn Türke aracılığıyla gelen "Hurufî" bir İbn Sînâ etkisini kanıtlar (krş. Lory 1996; Cihanbahş 2010, 147-51; Caferîyân 2009, I, 206-291).

Mîr Dâmâd hayattayken Şah I. Abbas'ın yakın dostu olarak şö-ret bulmuştu. Çeşitli biyografi kaynakları onların yakın ilişkisine dair bir dizi anekdot aktarır (mesela, Cihanbahş 2010, 83-98). 1025'te/1616 yazan saray tarihçisi İskender Beg şöyle diyor; "Bugün o, başkent Isfahan'da yaşıyor ve umarım ki onun zarif varlığı bilgi peşindekilere, güneş gibi

zihninin ışıık huzmeleriyle aydınlanma izni vererek önümüzdeki yıllarda da zaman bağıını süslemeye devam eder" (İskender Beg, *Târih*, I, 147). O, İsfahan'daki Medrese-yi Şeyh Lütfullah'ta felsefe öğretmiştir (Evcebi 2006a, 102). Arkadaşı Şeyh Bahâüddin el-Âmilî'nin 1030'daki/1621 ölümünün ardından başkent İsfahan'ın Şeyhülislamı olmuş ve ölümüne kadar bu görevi deruhte etmiştir (Cihanbahş 2010, 81-82; Sıfatgöl 2002, 150, 186). 1629'da Şah Abbas'ın halefine, torunu Safi'ye, taç giydirmiştir. Şi'aca kutsal kabul edilen türbelerin bulunduğı Irak şehirlerine doğru çıkılan hacda Şah'a eşlik ederken 1040 Şaban'ında/1631 Mart'ında Şahın iradesini okuduktan sonra hayatını kaybetmiş ve iddialara göre Necef'teki türbenin haziresine defnedilmiştir.

Mîr Dâmâd'ın hem hadis hem de felsefi eğitim bağlamında birçok önemli öğrencisi olmuştur. Meclisî'nin *Bihârul-envâr*'ındaki icazet kayıtlarının da genellikle onayladığı üzere ilk bağlama giren öğrenciler arasında Seyyid Hüseyin b. Haydar el-Kerekî (faaliyeti 1029/1620) (Meclisî, *Bihâr*, CVII, 3-5), klasik Şi'a hadis derlemesi olan *el-Kâfi*'ye Farsça ve Arapça şerh yazan Molla Halil Kazvinî (öl. 1089/1678) ve *Kifâyetül-mühtedî* gibi eserlerinde görülebileceğı üzere, sûfilige karşıtlığıyla tanınan Mîr Levhî Sebzevârî (öl. 1087/1676) gibi isimler yer alır (Caferyân 2009, I, 788-797, 801-2; Abisaab 2004, 113-114). Sözü edilen ikinci bağlamdaysa Molla Sadrâ Şirâzî (öl. 1045/1636) bulunur. Safevî döneminin önde gelen filozofu Molla Sadrâ hocasının hem metafiziğini hem de sürekli yaratım kuramını reddetse de Mîr Dâmâd'ın oğluna Sadrâ [Sadreddin] adını vermesi gibi olguların kanıtladığı üzere bu iki isim arasındaki karşılıklı etkileşim açıktır (Rizvi 2007). Onun bu ikinci kategoriye giren diğer öğrencilerinden bazıları şunlardır; Halife Sultan veya Sultânü'l-ulemâ' adıyla bilinen, Şah I. Abbas'ın damadı ve ondan sonra gelen iki şahın muktedir veziri olan Seyyid Alaeddin Hüseyin b. Refiuddin Muhammed el-Hüseynî (öl. 1064/1654) (Efendî, *Riyâz*, II, 51-55; Sıfatgöl 2002, 194-202; Abisaab 2004, 99-103); Fârâbî'ye isnat edilen *Fusûsu'l-hikme*'nin şârihi Muhammed Takî Esterâbâdî (öl. 1058/1648) (Esterâbâdî, *Şerh*; Hür el-Âmilî, *Emel*, II, 252); üretken bir felsefe şârihi ve Farsça *Şecere-yi İlâhiyye*'nin yazarı olan Mirza Muhammed Refî'â Nâ'inî Tabâtâbâ'î (öl. 1082/1671) (Tabâtâbâ'î, *Hikmet*; Sıfatgöl 2001, 275); Molla Sadrâ'nın damadı ve dönemin bir İbn Sinâcısı olan Abdürrezzak Lâhicî (öl. 1072/1662) (Sıfatgöl 2001, 277; Corbin 1981,

96-115); Mir Mansûr Gîlânî (Evcebî 2003, 180); *el-Îkâzât*'a şerh yazan Abdülgaâfar Gîlânî (Evcebî 2003, 170; Bihbehânî 1998, 54) ve metafiziğe yaklaşımında daha çok olumsuzlamacı bir düşünür olan Receb Ali Tebrizî (öl. 1080/1670; Corbin 1981, 83-95). Molla Sadrâ istisna olmak üzere bu öğrencilerin çoğu, daha sonraları *asâletü'l-mâhiyye* şeklinde adlandırılacak İbn Sînâcî özcü metafiziğin Mîr Dâmâd'daki türevini kabul edecektir.¹²⁶ Öte yandan öğrencilerinin bu metafizik anlayışı biçimlerinde de Safevîlerin geç dönemindeki tüm felsefi eğilimlerin -daha mistik olandan daha İbn Sînâcî olana, İşrâkî olandan Molla Sadrâcî olana kadar tüm eğilimlerin- Mîr Dâmâd okulunu kurtarma girişiminde bulunduğunu görüyoruz.

Özellikle Mîr Dâmâd fikirlerinin aktarımı ve eserlerine yazılan haşiyeler bakımından en önemli simalar kuzeni (*hala-zâde*) ve damadı olan (Corbin 1981, 168-79) Seyyid Nizamüddin Ahmed 'Alevî Âmilî (öl. 1090/1679 öncesi); Şerîf-i Lâhicî (öl. 1090/1679) olarak bilinen ve *Mahbûbül-kulûb* adlı etkili bir felsefe tarihinin yazarı olan Kutbüddin Muhammed Eşkiverî [İşkeverî]; bilimin Dekken'de yayılması bakımından önemli bir sima olup Mîr Dâmâd'ın yaratım hakkındaki görüşünü *Hudûsü'l-âlem* kitabında devam ettiren Nizameddin Ahmed Gîlânî (öl. 1070/1660 sonrası; Gîlânî, *Resâil*, 13-50) ve Molla Şemsâ (öl. 1064/1654 öncesi) adıyla bilinen Şemseddin Muhammed Gîlânî'dir (Evcebî 2006a; Corbin 1981, 120-153). Mîr Dâmâd'ın "Yemenî felsefe"sini (*el-bikmetü'l-yemâniyye*) kalıcılaştıran bu öğrencileridir. Corbin ve diğerlerinin ısrarı bir yana, Sühreverdî'nin bu eser üzerindeki etkisi Mîr Dâmâd'ın fikirlerini anlamlandırmamıza izin veren İbn Sînâcî payandayla kıyaslandığında kenarda kalacaktır (Âshtiyânî ve Corbin 1971, 1:15-30; Corbin 1956). Onun Yemenî felsefesi ne Sühreverdî'yi izleyen İşrâkî bir felsefedir ne de değiştirilmemiş Peripatetik bir İbn Sînâcılıktır. Kendisinin İbn

126 Özün veya varoluşun ontolojik önceliği meselesinde Mîr Dâmâd'ın kendisinin nerede durduğu o kadar basit bir konu değildir. Yaygın olarak onun, evrenin metafizik özcülüğünü kabul ettiği varsayılır; zira o, varoluşu sırf şeylerin gerçekliklerini temsil etmek için zihinde koyutlanan bir kavram olarak, özü ise 'şeylerin olduğu şey' olarak görmüş, ayrıca yaratımın (*el-ca'îl*) ürününün evrende varlığa gelen özler olarak alınması gerektiğini düşünmüştür -ki Molla Sadrâ onu bu düşünceden ötürü kınar (Molla Sadrâ, *Şevâhid*; Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 72; Mîr Dâmâd, *Nibrâs*, 79). Beri yandan o, Tanrı için varoluşun ilksel olduğunu kabul etmekten çekinmemiş ve bir nesnenin *per se* varoluşunun tam da onun edimselliğiyle özdeş olduğunu (yani, ikinci akledilebilir olarak zihinde bulunan bir kavramdan başka bir şey olduğunu) inkâr etmemiştir (Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 49-51).

Sînâ metinlerini (ayrıca bu metinlerin kelam geleneğindeki alımlanmalarını) okuduğunu ve muhtemelen okuttuğunu, ayrıca eserinde bolca alıntı yaptığı *Theologia Aristotelis*'e ve Safevîler döneminde oldukça meşhur olup üzerine bir şerh yazdığı -Fârâbî'ye isnat edilen- *Fusûs ul-hikme* gibi ders kitaplarına çağındaki birçok kişi gibi hayranlıkla tutkun olduğunu biliyoruz.

Mîr Dâmâd için felsefe esasen bir nebevi mirastır. Onun ilgisi, kişiyi Tanrı'ya daha yakın kılacak ve geç antik dönemde aranan *theosis* modelinde tanrısal hale gelecek bir felsefe anlamında *hikmetün ilâhiyyetündür* (Mîr Dâmâd, *Musannefât*, I, 2). Bu hayati uğraş metafizik çalışmasına (*hikmetü mâ fevka't-tabî'a*) dâhildir (Mîr Dâmâd, *Musannefât*, I, 3; Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 483). Onun yöntemi, kendisinden önce başlıca İbn Sînâ okulunca temsil edilen ve kendisinin "Grek felsefesi" (*hikmetün yunâniyyetün*) dediği felsefe sunumunu kapsar. Ayrıca o, bu duruşu kendi gelişmiş delil getirmeleriyle değiştirerek eleştirel bir yoruma tabi tutar ve bu yeni yaklaşımı, hemen hemen tüm kanonik hadis külliyatlarında kaydedildiği üzere Peygambere [sav.] isnat edilen meşhur "İman Yemenîdir ve bilgelik Yemenîdir" (*el-imânü yemâniyyün ve'l-hikmetü yemâniyyetün*; el-Küleynî, VIII, 70; İbn Hanbel, II, 277, 457) sözüne dayanarak "Yemenî" şeklinde tarif eder. Felsefe olarak nebevi miras Molla Ali Nûrî'nin (öl. 1246/1831) *Nibrâsü'z-zîyâ'* üzerine yazdığı eserinde de yerini alır. Yazar burada Yemenî felsefeyi "Muhammedî bilgelik"le özdeşleştirir çünkü bu felsefe "Rahman'ın nefes"inden veya "Muhammedî hakikat"ten alınan şeydir; gerçi bu yaklaşım Nûrî'nin kendi üstadından daha çok İbn Arabî okuluna bağlılığına işaret edebilir (bk. Mîr Dâmâd, *Nibrâs*, 72). O, daha önceki tüm düşünce okullarını (Peripatetik ve İshrâkî felsefeyi, Eş'arî teolojisini ve hatta On İki İmamcı Şîî teolojisini) gerçeklik anlayışları bakımından tamamlanmamış ve güvenilemez bulur. Onun Yemenî yaklaşımıysa salt akıl yürütmeye dayalı bir yaklaşım olmayıp bilgi ve anlayışı söylemin (*bahs*) ve aklın sınırlarının ötesine, yani önermeler mantığıyla işlemeyen, sezgisel (*zevk*), dolaysız ve mistik keşfe dayalı bir noktaya taşır. Onun başlıca ilgisi tektanrıci yaratım felsefesi olduğundan Yemenî felsefesi de zaman ve yaratım sorunlarını çözmek için geliştirilmiştir.

Musa'nın Sina dağında Tanrı'nın *ağaç civarındaki ateşte tecellisiyle* karşılaşmasını ele alan Farsça yazılmış eserde, *Cezvât ve mevâkit* (ki ya-

zarın Farsça yazdığı tek büyük eseridir) adını taşıyan bu tefekkür dolu temaşada, Mîr Dâmâd yaratım aşamasını ve farklı yaklaşımları şöyle tarif eder:

Taşma, “yapma” ve varlığa getirme anlamıyla nedensellik “bilgide derinleşenler”in (*râsihîn-i ‘ulemâ*), ayrıca Grek felsefesi ve Yemenî felsefe metafizikçilerinin öğretisine göre dört türlüdür; *ibdâ’* [yoktan yaratım, *creatio ex nihilo*], *ihtirâ’* [üretme], *sun’* [daha yüksek akledilebilir dünyada yaratma veya biçim verme] ve *tekvîn* [ay altı alemde yaratma veya dünyaya getirme] (Mîr Dâmâd, *Cezevât*, 99).

O, aynı metinde daha sonra Yemenî felsefenin, Bir’den ilk taşmaların düzeni olarak sayılar düzenine ve Platoncu sayıların varlığına dair anlayışını çözümler ki bu anlayış Bir’den yaratılışın seviyeleriyle ilgili delil getirmelerin önemli bir ögesidir (Mîr Dâmâd, *Cezevât*, 170). Felsefi teolojye dair en önemli eserlerinden biri olup diğer birçok eseri gibi yarım kalan ve esasen yaratım sorununu ele alan *es-Sırâtü’l-müstakîm*’de Mîr Dâmâd bu eseri yazarak neye ulaşmak istediğini şöyle beyan eder:

Hiçbir şeye muhtaç olmayan Rabbin en meraklı kullarından biri olan ve Bâkır Dâmâd adıyla bilinen Muhammed b. Muhammed -Allah onun sonunu güzel eylesin- size -ey tecrit kardeşleri- geliyor ve size -ey inziva dostları- bir şeyler anlatıyor. Zira, öncesiz olanla sonradan varlığa gelen arasındaki bağlantı meselesindeki zorlukları çözmeye çalışan hocaların çokluğundan dolayı bu konuda kafanız karışmıştır. İşte o da Grek felsefesi ve Yemenî felsefe yöntemine uygun olarak, apaçık düşünceyle bu konudaki zorlukları çözmeyi, bu yorumcuların söylemini soruşturmayı ve en açık beyanla, en sıkı yazıyla onları çürütmeyi hedefliyor (Mîr Dâmâd, *Sırât*, 3).

O, İbn Sînâ da dâhil olmak üzere kendinden önce yaratım ve zaman konusunda yazarların okurları ikna etmede başarısız olduklarını düşünür ve sürekli yaratım şeklindeki merkezi öğretiyeye dair Yemenî felsefesinin daha sağlam bir delil getirme ve rabita üretebileceğine inanır. Metnin devamında, söz konusu öğretiyeye yönelik tartışmaya girişmeden önce Mîr Dâmâd Yemenî felsefe temelli önsel üç yokluk türünü ayırt eder:

Olgun olan ve akıl yetisiyle olgunlaşmış Yemenî felsefeden elde ettiğimiz, tanıtlamalı tasımlarla ve tanrısal ilhamlarla kazandığımız şey üzerinden [düşünürsek] görünüşe göre sonradan varlığa gelmenin (*hudûs*) mümkün üç anlamı vardır: Bu anlamlardan ilki, bir şeyin varlığının o şeyin özsel yokluğu tarafından öncelenmesidir ki filozoflar buna “özsel yaratım” (*el-hudûsü’z-zâtî*) der... İkincisi, bir şeyin varlığının o şeyin yokluğu tarafından daimi olarak ve zamansal olmayan ezellilik bakımından öncelenmesidir, öyle ki bu şey ne süreklilik ne de onun karşıtıyla nitelenmiş salt yokluğun önselliği aracılığıyla hakikaten yoktur. Sonra bu şey salt yokluktan varlığa çıkar ve görünüşe göre “sonradan varlığa gelen” terimiyle adlandırılmaya en layık olan tür budur; buna sürekli yaratım (*el-hudûsü’d-debrî*) denir. Üçüncüsü, bir şeyin varlığının o şeyin yokluğu tarafından zamansal açıdan öncelenmesidir, şöyle ki zamanın bir ögesi onun varlığından önce gelir; bu da çoğunluğa göre “zamansal yaratım” (*el-hudûsü’z-zamânî*) diye adlandırılır (Mîr Dâmâd, *Sırât*, 195).

Bizzat sürekli yaratım mefhumu Yemenî felsefe okuluyla doğrudan ilişkilidir. Mîr Dâmâd Hindistan’da oldukça meşhur olan *el-Ufuku’l-mûbin* kitabına, tektanrıci yaratım metafiziğinin yapısı hakkındaki bu eserin kendisine “şu olgun Yemenî felsefeden ve saf, vecde dayalı iman felsefesinden” gelenlerin sonucu olduğunu söyleyerek başlar (Mîr Dâmâd, *Ufuk*, 5.) O, bu metinde şunu açıklığa kavuşturur; hakiki felsefe tanrısal inayet fiilinden -bir ihsan olarak- doğar; Tanrı, hakikati anlaması için kendisinin gönlünü genişletmiş, ayrıca İslam cemaati arasından bu ihsana layık olarak kendisini seçmiştir ki böylece o da hakikati, tanıtlama aracılığıyla (*el-hakku bi’l-burhân*) açıklama yeteneğine ve Tanrı’nın merhameti aracılığıyla kapalılığı ve karışıklığı giderme yeteneğine ersin (Mîr Dâmâd, *Ufuk*, 4). Aynı metnin bir başka yerinde, Yemenî felsefenin çifte sütununun metafiziksel özselcilikle zamansallığın üç aşaması olduğunu iddia eder Mîr Dâmâd. Metafiziksel özselciliğe göre Tanrı’nın evrendeki yaratıcı eyleminin neticesi özlerdir (*mec’ûlâtü’l-mâbiyye*) (Mîr Dâmâd, *Ufuk*, 536-537).

Mîr Dâmâd *Takdîsât*’ın başında hikmeti *el-hikmetü’l-imâniyye-tü’l-yemâniyyetü’l-behîce* şeklinde ve yine buna benzer olarak *el-felsefe-*

tü'd-diniyyetül-yakiniyyetü'n-naziha şeklinde tarif eder. Mîr Dâmâd ayrıca bunun, kişiyi ikinci bir doğaya (*el-fıtratül-ubrâ*; bu ifade *Theologia Aristotelis*'ten gelir) hazırlamak suretiyle akli yetinin yolunu mükemmelleştirmeyi de içerdiğini öne sürer; böylece kutsal felsefenin (*hikmetün kudsiyyetün*) kuralları açık ve kök salmış hale gelir, aklın aksiyomları içselleştirilir ve tanrısal olandan gelen aydınlatma eylemleri aracılığıyla daha yüksek olan gizli aleminden alınan ilhamlar sayesinde uygun anlayış (*fahsiyyetün fi ilhâmâtin gaybiyyetin melekûtiyyetin 'alâ esâlîbe nûriyyetin lâhûtiyyetin*) elde edilir (Mîr Dâmâd, *Musannafât* I, 114-115). Ardından yazar İmam Ali'nin sözünü alıntılar; kişi "insani doğası aracılığıyla değil, tanrısal bir yeti aracılığıyla" (*bi-kuvvetin rabbâniyyetin lâ bi-fıtratin insâniyyetin*) anlar ve konuşur (Meclisî, *Bihâr*, LVIII, 47). İnsanın insani doğasının sınırlarını aşması gerekir, çünkü "şeylerin hakikatini gerçekte oldukları şekliyle" (*hakâ'iku'l-eşyâ' kemâ hiye*) anlamak yaratılmışların yeterliğinin ötesindedir (Mîr Dâmâd, *Musannafât* I, 148). Dolayısıyla Mîr Dâmâd'ın felsefe anlayışı yalnızca *Theologia*'dan ciddi biçimde etkilenmemiş, aynı zamanda akıl yürütmenin doğasına yönelik nebevi yaklaşımdan da etkilenmiştir. *Sırâtül-müstakim* eserinin başında o, felsefenin hem bir nebevi miras hem de ruhani bir alıştırma olduğunu açıklar. Bu ruhani alıştırma ise bedeni başından savma yeteneğiyle ve aklın, Bir'in huzurunda bulunmasıyla tattığı tanrısal görü deneyimiyle zirveye çıkar. Yazar bu deneyim bağlamında (aslında Plotinos'un *Ennead*larına [IV.8.1] dayanan) bir *Theologia Aristotelis* pasajından yararlanır (Mîr Dâmâd, *Sırât*, 8-10). Mîr Dâmâd *er-Ravâşihu's-semâviyye* adlı hadis kitabında bile felsefenin, maddi olanı aşma yeteneğine ihtiyacı olduğunu beyan eder (Mîr Dâmâd, *Ravâşih*, 34). Demek ki ruhani bir alıştırma olarak felsefe mistik görüyle uyumludur. Bu metne yazılan giriş kısmı İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât*'ında yer alan, mistiklerin hallerine dair meşhur pasajlarla kapanır ki bu durum Mîr Dâmâd'ın, hocası Fahreddin Esterâbâdî'den miras aldığı, "mistik İbn Sînâcılık" şeklindeki Deşteki geleneğine neler borçlu olduğuna işaret eder (Mîr Dâmâd, *Sırât*, 11-12).

Peki, Mîr Dâmâd evrenin başlangıcıyla neden bu kadar ilgiliydi? Buradaki neden sadece, karşılık verdiği Gazzâlî veya savunduğu ya da açtığı İbn Sînâ değildir. Asıl neden, *Ünmûzecü'l-'ulûm* adlı eserinde dünyanın başlangıcına dair tartışmaları gözden geçiren ve böylece Safevî yanıtlarına neden olan Celaledin ed-Devvânî'dir (öl. 908/1502; Devvânî, *Ünmûzec*,

284-319). İman ilkelerini ele alan ve metnin en uzun bölümü olan bölüm evrenin sonradan varlığa getirilme meselesiyle uğraşır; evrenin ezeliliğini ve Bir'den yalnızca mantıken sonra olduğunu olumlayan -Platon haricindeki- filozofların aksine Devvânî evrenin daha önce var değilken sonradan varlığa geldiği ve kendisini “hakiki bir yokluğun” (*‘ademiyyetün hakikiyyetün*) öncelemek zorunda olduğu konusunda ısrar eder. Benzer şekilde Mîr Dâmâd da bu konuda ısrar eder, ancak evrenin salt mantıksal sonralığını yadsır. Devvânî'nin delil getirmesi ezeliliği çürütmeye ve harekete bağlı zamansallık anlayışını savunmaya dayalıdır ki Mîr Dâmâd bu yaklaşımı reddeder. Şirazlı düşünürün kendi ekolü bu duruşu savunmayı sürdürürken, Safevî düşünürleri (Mahmud Neyrîzî mesela) görünüşe göre Nasîruddin Tûsî'nin akılların ezeliliğinin yanı sıra cisimlerin sonradan varlığa getirilmiş olduğunu dillendiren tarifine geniş ölçüde sadıktır (Pourjavady 2011, 62- 63, 128).¹²⁷ O Devvânî'nin *Ünmûzec*'ine (her ne kadar İbn Sînâ'yı savunma mantığıyla olsa da) bir şerh yazmış ve tıpkı talebesi Sultânü'l-'ulemâ gibi kendi *Ünmûzecü'l-'ulûm*'unu kaleme almıştır (Mîr Dâmâd, *Musannafât*, I, 520-523; Bihbehânî 1998, 121; Evcebi 2003, 169-170, 197), bu tutum onun Deşteki (*el-üstâzû gavsü'l-hukemâ*) geleneğine bağlılığını yerli yerine oturtuyor.

Evrenin başlangıcına dair eser yazmanın bu saikının yanı sıra, yaratıcının varlığını ispat eden inceleme türü tanrısal yaratım etkinliği sorununu (*el-kudret* sıfatı üzerinden) giderek artan surette dikkate alıyor ve evrenin nereden geldiği sorusunu yöneltiyordu; bu bağlamda özellikle, ondan önce ölen bir düşünür, Ebu'l-Hasan el-Kâşânî (öl. 966/1559)

127 *Ünmûzecü'l-'ulûm*'ün sadece İran'da bile elliye aşkın nüshası bulunuyor. Devvânî'nin, bu konu hakkında *Ünmûzecü'l-'ulûm* adıyla bir metin kaleme alan talebeleri sınıfına Muslihuddin Lârî (öl. 979/1572, mesela, elyazması Damad İbrahim Paşa/Süleymaniye 791/96 vd.), Mirzacân Bağnevî Şirâzi (öl. 994/1586, mesela, elyazması Medrese-yi Han Mervî Tahran 800, 7 vd.) ve Muhammed b. El-Hasan Şirvânî (öl. 1098/1687, mesela, elyazması Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi 7162, vr. 68-89) dâhildir. Deşteki'nin (belki de Mîr Dâmâd'ın) duruşunu takip ederek Devvânî'yi eleştiren ve aynı adla eser veren diğer yazarlardan bazıları; Efdalüddin Türke İsfahânî (öl. 991/1583, mesela, elyazması Kitabhâne-yi Melik, Tahran 4681, vr. 42-43), Sultânü'l-'ulemâ (öl. 1064/1654, mesela, elyazması Kitabhâne-yi Mer'âşi 2783, vr. 3-33), Muizzüddin Muhammed b. Fahreddin Meşhedî (faaliyeti 1096/1685, mesela, elyazması Kitabhâne-yi Han Mervî 800, 2 vd.) ve İsmail b. Muhammed Bâkr Hâtûnâbâdî (öl. 1116/1704, mesela, elyazması Kitabhâne-yi Meclis-i Şûrâ 3453). Kitabhâne-yi Han Mervî'deki 800 numaralı elyazması *mecmû'ası* görünüşe göre özellikle *Ünmûzecü'l-'ulûm* adını taşıyan incelemelerin değerli bir derlemesidir. Bk. Dirâyeti 2011, II, 211-213.

tarafından yazılan ve *Kitâbü’ş-şevârik* (Kâşânî, *Şevârik*; Saatchian 2011) adını taşıyan metin anılabilir. Kâşânî belki de Deşteki’nin öğrencisiydi ve incelemesinde geniş bir bölümü tanrısal yaratım etkinliğinin tartışılmasına ayırmıştı. Bu tartışma evrenin Tanrı tarafından nasıl yaratıldığına ve Tanrı’nın yaratım iradesine yönelik anlayış üzerinden yürütülür (Kâşânî, *Şevârik*, 51-132, 197-228). Onun başlıca ilgisi Tanrı’nın, evreni yokluktan varlığa getirme şeklindeki iradi etkinliği mefhumunu kanıtlamaktır; her ne kadar bu kanıtlama İbn Sînâ’nın, varoluşun zorunluluğu olarak Tanrı lehinde getirdiği delile ve var olanın önce zorunlu olması gerekliliği (*mâ lem yecib lem yüced*) ilkesine dayalı olsa da. Evren yalnızca, iradi bir Tanrı’nın yaratımı olmakla kalmaz -Kâşânî ayrıca, bu teolojik önermeyi inkâr etmenin kişiyi İslam sınırlarının dışına çıkardığında ısrar edermeyi aynı zamanda “salt yokluk” (*‘ademün sırfün*) tarafından öncelenmelidir (Kâşânî, *Şevârik*, 51, 60). Kâşânî filozofların hareket üzerine kurulu zamansallık mefhumlarının eleştirisi üzerinden yine onların ezeli evren görüşlerinin eleştirisine de yer ayıracaktır ki söz konusu zamansallık eleştirisi kendisinin zamanın gerçekliğini yadsımasıyla sonuçlanacaktır. Demek ki Mîr Dâmâd’dan önce gelen bu metinlerde zaten evrenin yaratımı sorununa yönelik teolojik bir ilgi görüyoruz, ayrıca bu ilgiye evrenin mutlak yokluk tarafından öncelenmesi zorunluluğunda ısrar ve evrenin ezeliliği görüşünü; genellikle filozoflarla ilişkilendirilen veya Safevî döneminde, *hukemâ* övülürken kendileri yerilen *felâsifeye* isnat edilen bu görüşü boşa çıkarma ihtiyacı eşlik ediyor.

Mîr Dâmâd’ın İbn Sînâ geleneğine ve bu geleneğin teolojik açıklamalarına borçluluğu onun bu geleneğin büyük eserleri üzerine incelemeler yazmasından anlaşılabilir; Fârâbî’ye isnat edilen *el-Cem’u beyne ra’ye-yi’l-hakîmeyn* eserine yazdığı (sürekli yaratımı onaylayan ve bu görüşü İbn Sînâcı çerçevede yerine oturtan) kısa bir şerh, İbn Sînâ’nın *et-Ta’likât*’ı ve *eş-Şifâ*’nın *Metafizik*’i (*İlâhiyyât*) hakkında incelemeler, Tûsî’nin *Tecridül-i’tikâd*’ının teolojisi üzerine yazılan Ali Kuşçu şerhine Şemseddin Hafîrî’nin (öl. 1535) kaleme aldığı haşiyeler üzerine yazdığı incelemeler (Bihbehânî 1998, 131; Evcebî 2004, 197, 198) sözü edilen eserlerdendir. Sühreverdî’nin *Hikmetül-işrâk*’ına yazdığı şerhler bir işrâkî filozof izlenimi vermez; o, eserlerinin çoğu yazıldıktan sonra ancak *el-Kabesât*’tan önce, 1029/1620 tarihinde tamamladığı haşiyesinde Sühreverdî’nin ahi-ret görüşüne ve nefis göçü anlayışına karşı eleştireldir (Mîr Dâmâd, *Mu-*

sannafât, I, 523-527). Hafrî'nin haşiyesi üzerine yazdığı incelemeyse esasen yaratım sorunuyla ilgilidir ve *el-Kabesât*'taki delil getirmesinin kısa bir özeti gibidir; o, bu metinde *el-İmâdât*'tan alıntı yaptığına göre metin muhtemelen 1025/1616 civarında yazılmıştır (Mîr Dâmâd, *Musannafât*, I, 554-560).

Mîr Dâmâd'ın yaratım sorununa yönelik ilgisi *hudûsü'l-âlem* (âlemin sonradan varlığa getirilmesi) hakkındaki incelemeler türüne yerleştirilebilir. İrandaki elyazmalarını derleyen kataloğa bakarak evrenin yaratımı sorunuyla uğraşan eserlerin kabaca kronolojisi çizilebilir ve evrenin ezeli-liğinin teolojik reddinden bu noktanın daha incelikli bir kabulüne doğru gerçekleşen yön değişimi gösterilebilir (Dirâyetî 2011, Cilt 4, 550-554);

1. Seyyid Mürtezâ'nın (öl. 436/1044) *Hudûsü'l-ecsâm mine'l-cevâhir* kitabı cisimlerin zaman içerisinde nasıl yaratıldığını inceleyen bir kelam çalışmasıdır ki buradaki görüş daha sonra Nasîruddin Tûsî tarafından tamamlanacaktır.

2. Efdaleddin İbn Ğaylân'ın *Hudûsü'l-âlem*'i evrenin Tanrı'dan mantıksal olarak sonra olduğunu dillendiren İbn Sînâ görüşüne karşı oldukça eleştireldir ve zamanda yaratım şeklindeki teolojik yaklaşımı savunur (İbn Ğaylân, *Hudûs*).

3. Mîr Dâmâd ve ekolünün *Hudûsü'l-âlem* eserleri. Bu ekolün söz konusu bağlamdaki eserlerine şunlar dâhildir; Molla Şemsâ Gîlânî'nin eseri (1045 Zilkade 'sinde/1636 Nisan'ında tamamlanan esere Ali Rıza Asgarî'nin edisyonundan ulaşılabilir), Nizameddin Gîlânî'nin eseri (Muhammed Kerimi Zencânî'nin edisyonu yakında yayımlanacak,) Şeyh Ali Nâkî Kâmerihî Şirâzî'nin (öl. 1060/1649) *Hudûsü'l-âlem er-raddü 'alâ Nûh Efendî Hanefî* (öl. 1070/1660) adını taşıyan metni (Tahrânî 1983, Cilt 6, 1573),¹²⁸ Hüseyin b. İbrahim Tunikâbunî'nin 1049'da/1639'da tamamlanmış eseri (Tahrânî 1983, VI, 293) ve Sultânü'l-ulemâ'nın eseri.

4. Molla Sadrâ'nın *Hudûsü'l-âlem*'i (Şirâzî, *Hudûs*).

128 Kâmerihî hem icazet aldığı Mîr Dâmâd'la hem de Molla Sadrâ'yla ilişkisi olan etkili bir fıkıhçıydı. O, Şah Safî döneminde Şiraz'ın ve daha sonra, ömrünün son beş yılında, Şah II. Abbas döneminde İsfahan'ın Şeyhülislamıydı (Caferiyyân 2009, I, 501-524). *El-mekâsüdül-âliye fi'l-hıkmehî'l-yemâniyye* adlı kitap kendisine isnat edildiğine göre, muhtemelen Mîr Dâmâd'dan etkilenmiştir ve onun *hudûsü'l-âlem*'i muhtemelen bu eserin özetidir. Kâmerihî'nin eserinin bir elyazması Kitabhâne-yi Ayetullah Mer'âşî'de (numara 4256) mevcuttur (krş. Efendî, *Riyâz*, II, 272).

5. Diğer İbn Sînâcî âlimlerin eserleri; Mîr Masum Deştakî'nin (öl. 1032/1622), Muhammed Bâkır Sebzevârî'nin (öl. 1090/1679,) Hüseyin b. Muhammed Halhâlî'nin (öl. 1014/1605,) Mirza Hasan Lâhicî'nin (öl. 1121/1709) ve Molla Na'îmâ Tâlikânî'nin (öl. 1152/1739)¹²⁹ eserleri.

Bu türe ait metinlere hızlıca göz atmak Mîr Dâmâd'ın teolojik delil getirmelerle uğraşan felsefeyle giderek daha çok ilgilendiğini, ama ayrıca kendisinin bu alana dalmasının daha fazla ilgi ve karşılığı ateşlediğini gösteriyor. Bütün bu ilgiyi başlatan metin elbette onun en son büyük eseri olan *el-Kabesât*'tır.

Onun külliyatında yaratma sorunu daima tartışılmıştır; muhtemelen ilk olarak 1021'de/1611'de *Hulsetül-melekût* ve ardından 1022'de/1613'de *el-İdâlatül-evîsa* eserlerinde. 1025/1616 yılı onun bu konu hakkındaki, *es-Sırâtül-müstakîm fî rabtî'l-hadîsi ve'l-kadîm, el-ufuku'l-mübîn, el-imâ-dât ve el-ikâzât fî halkî'l-a'mâl* da dâhil olmak üzere, bir dizi tamamlanmamış eseri bakımından meşhur bir yıldır; daha sonra 1026'da/1617'de yaratımı tartışan ve tamamlanmış bir teoloji özeti olan *Takvîmül-imân* gelir; önce *Hudûsül-'âlem* ve sonra *el-Kabesât*'la 1034/1625 yılı da oldukça önemli bir yıldır; nihayet bir yıl sonra *Nibrasü'z-zîyâ* gelir. Bir yazarın, farklı delil getirmelerin birçok türevlerini yazarak aynı meseleye sabitleyip kalması oldukça nadirdir, ancak Mîr Dâmâd söz konusu olduğunda bu durum kesindir ve onun yazdıklarının çoğu öğrencilerine yanıttır, ayrıca tamamlanmadan kalmıştır.

EL-KABESÂT

El-Kabesât veya *Kabesâtül-hakkî'l-yakîn fî hudûsî'l-'âlem* 1034 Şabanında/1625 Mayısında tamamlandı. Eser Mîr Dâmâd'ın ömrünün son

129 Şirazlı Deştakî ailesine mensup Mîr Masum önemli bir filozof olan Nizameddin Ahmed'in (öl. 1015/1606) oğludur ve teolojik açıdan, evrenin zaman içerisinde yaratılmış olduğunu savunur; Mekke'de ders vermiştir. Sebzevârî de yaratım ve zamanla ilişkili İbn Sînâcî külliyat üzerine bir dizi haşîye kaleme almıştır (Âştîyânî ve Corbin 1971, 2:543-556). Seyyid Hüseyin Muhammed Halhâlî Şî'a mensubu Safevîlerden kaçıp Osmanlı sarayına sığınan mültecilerden biriydi ve Devvânî'nin talebeleri çizgisinde yer alıyordu; bu metnin bir örneği için bk. elyazması Mer'âşî 6169, vr. 168-178. Mirza Hasan Lâhicî'nin eserinin müstakil bir eser mi olduğu yoksa yine kendisine ait *Zavâbirü'l-hikme* (Âştîyânî ve Corbin 1971, Cilt 3) ya da *Ayîne-yi Hikmet* (Lâhicî 1996, 103-107) kitabının bir bölümü mü olduğu açık değildir. O, evrenin zamanda *ex nihilo* yaratıldığını savunur ve bu yaklaşımın ilahi filozofların (*hukemâ-yi ilâhî*) hakiki öğretisiyle aynı olduğunu iddia eder.

demlerinde, Şah Abbas saltanatının sonlarında geliştirdiği olgun ve muhtemelen nihai öğretisini yansıtır. Metin, evrenin ezeli olduğunu ve evrenin zaman içinde yaratılmış olduğunu öne süren postulatlar arasında, İbn Sînâcılık yöntemine dayalı bir orta yol arayışındadır. Bu yol, evreni hakiki yokluğun öncelediğini dillendiren sürekli yaratım mefhumuna yaslanır. Metin on *kabese* (korlanmış ateş) ayrılır ve her bir *kabes* de bir *vemde* (ani ışık, çoğ. *vemdât*) ve bir *vemide* (yalaz, çoğ. *vemidât*) bölünür. Bizzat *kabes* terimi Mîr Dâmâd'ın Sina Dağı'ndaki tanrısal tezahürden büyüldüğünü gösterir ve Kuran 27:7'ye gönderme yapar; "Hani Mûsâ, ailesine, 'Ben bir ateş gördüm, ondan size bir haber yahut ısınasınız diye bir kor ateş (*bi-şihâbin kabesin*) getireceğim' demişti." Felsefi teoloji hakkında olup fiilen tamamladığı birkaç eserden biri olan bu metnin girişinde Mîr Dâmâd bazı dostlarının kendisinden, Tanrı'nın ezeliğinde biricik ve tek olup yine de bir tür başlangıcı (*hudûs*) olan tüm evreni nasıl ürettiğine, ona nasıl etki ettiğine dair akli bir kanıt bulmasını istediklerine değinir (Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 1). Nihayetinde o, evrenin -yani Tanrı dışındaki her şeyin- bir başlangıcı olup olmadığıyla (*hâdisün em ezeliyyün*) ilgilidir ve başlangıcın Tanrı'yla birlikte olduğunu, dolayısıyla tanrısal yaratıcı etkinliği kesinleştirdiğini kanıtlama niyetindedir (Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 2).

İlk altı *kabes* sürekli yaratım (*hudûsün debriyyün*) kuramını vazeder. İlk *kabes* yaratım (*hudûs*) tanımıyla ve varoluşun üç "kabr"yla başlar, ardından IV. *kabeste*ki, kutsal kitaptan getirilen delili açan sav da dâhil olmak üzere sekiz sav ortaya atılır. VII. *kabeste*, evrenin mutlak olarak zamanda bir başlangıcı (*hudûsün zâtiyyün*) olmadığını düşünenlerin görüşü incelenir ve çürütülür. VIII. *kabes* yine bunlarla ilişkili bir mesele olan, Tanrı'nın yaratıcı kudreti ve iradesi meselesine geçer. IX. *kabes* varlık zincirini çözümler ve Tanrı'nın yaratıcı kudretinin ezeli *intelligibilia* üzerinden nasıl işlediğini, ardından varlığın tekrar Tanrı'ya nasıl döndüğünü ele alır. Son *kabes* tanrısal kaza ve kader sorunuyla ilişkili olan çalışmanın en önemli imasını tartışır ve kötülük (*eş-şerr*) sorununun nasıl anlamlandırılacağını inceler. Sürekli yaratıma dair delil getirme, Mîr Dâmâd'ın talebesi Seyyid Ahmed el-'Alevî'nin şerhinde şu şekilde özetlediği sekiz felsefi ilkeye dayanır:

Bu kitapta, evrenin yaratılmış olmasına dair tanıtılamaların ilkeleri olan sekiz felsefi ilkeyi soruşturduk. Bunlardan ilki varlığın kaplarının (*ev'ıyyetül-vücûd*) yani zaman, süreklilik

ve ezeliğin bilgisiydi. İkincisi varlığın, özü bakımından zorunlu olanın bizzat hakikati olmasına ve olumsuzların neliğine sonradan eklenen bir şey olmasına dair bilgiydi. Üçüncüsü öz bakımından önce gelmenin üç türü ve hususiyetleri hakkındaki bilgiydi. Dördüncüsü ayrık önselliğin (*el-kabliyyetü'l-infikâkiyye*) iki türü, ezeli olan, zamansal olan ve bunların hükmüne dair bilgiydi. Beşincisi üç tür yaratımın (*hudûs*) ve bunların gereklerinin bilgisiydi. Altıncısı takdir edilmiş ilişki (*en-nisbetü'l-mütekaddera*) ve ebedi ilişkinin bilgisi, ayrıca bunlar arasındaki farkın belirlenmesiydi. Yedincisi vasıflanmamış doğaların varlık kipine dair bilgi ve onların soruşturulmasıydı. Sekizincisi hareketle zamanın bağıllığı ve bununla alakalı şeylerin bilgisiydi ('Alevî, *Şerh*, 395).

Bu listeden anlaşıldığına göre bu yaklaşım gayet İbn Sînâcî bir tanımlamadır ve aşağıda göreceğimiz gibi, bizzat İbn Sînâ'nın zamansal olmayan yaratımın iki türü arasındaki ayrımından yardım alır; madde tarafından öncelenen ve dolayısıyla yoklukla vasıflanmış ve madde tarafından öncelenmeyen, dolayısıyla mutlak yokluk tarafından da öncelenmeyen. Mîr Dâmâd nebevî gelenekten bazı alıntılar yapmadan önce zamansallık düzeninin aşağıdaki -gayet süreçsel- tanımını ortaya koyar:

Kendinde varlıkta (*el-husûl fî nefsi'l-emr*) üç tür [ontolojik] kap (*ve'iyye*) vardır. Akış halindeki, takdir edilmiş varlığın (*el-vücûdü'l-mütekadderu's-seyyâl*) kabı veya değişken olmaları bakımından değişken var olanlara ait, takdir edilmiş, süregiden yokluğun kabı zamandır. Saf yokluk tarafından öncelenen, takdir edilme ve takdir edilmeme ufkunu aşan ve sabit olmaları bakımından sabit olanlara ait saf varlığın (*sarihü'l-vücûd*) kabı sürekliliktir (*dehr*). Mutlak olarak değişimden uzak, hakiki ve sabit olan, yine mutlak olarak yokluk tarafından öncelenmeye aşkın olan, ayrıca her açıdan sırf ve yalnızca fiili (*energeia*) olan saf varlığın kabı ezeli-liktir (*sermed*). Tıpkı sürekliliğin zamandan daha geniş ve üstün olması gibi ezelik de süreklilikten daha büyük, daha mukaddes, daha görkemli ve daha yücedir (Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 7; krş. Brown 2006, 70).

Bu pasajda beş kilit nokta vardır. İlk olarak, var olanların bu seviyelerin her birindeki süreçsel doğalarına ve zamansallık düzeninin buna karşılık düşen süreçsel doğasına değinilir. Bu noktada İbn Sînâ'nın töz metafiziğiyle karşılaşmayız. Tanrı bile salt etkinlik olması bakımından bir süreçtir. İkinci olarak hem var olanların hem var olmayanların zaman kategorisinde dikkate alındığına değinilir ki bu durum bu dünyadaki zaman kipleri ve gelecek imkânına dair ilginç meseleleri ortaya çıkarır. Üçüncü olarak, süreklilik düzeyinin Tanrı'yla, yani değişmez olanla dünya, yani değişken olan arasındaki (geleneksel Aristotelesçi terminolojiye göre üretken olanla bozulabilir olan arasındaki) ilişkinin zemini olduğuna değinilir. Dördüncü olarak, zamanın varoluşsal bilincin bir veçhesi olduğuna değinilir. Bu ise geç Yeni-Platoncu gelenekle sürekliliği gösterecek şekilde zamanın psişik kökeni olabilme imkânını doğurur. Beşinci olarak, görünüşe göre sürekliliğin (*dehr*) zamansallığı anlayışı Proklos'un (ayrıca diğer Yeni-Platoncuların) *Stoikeiosis Théologike*'sindeki 55. önermede ortaya konan "zamansal süreklilik" mefhumunu izler (Proclus, *Elements*, 28-30).

Mîr Dâmâd daha sonra, İbn Sînâ'dan alınma pasajlarla başlamak suretiyle zamansallığın üçlü bölünmesine dair bir dizi metinsel kanıttan yararlanır (krş. Brown 2006, 81-89). O ilk olarak *Ta'likât*'tan aşağıdaki pasajı alıntılar. Söz konusu pasaj öğrencilerinin dikkatine sunduğu, İbn Sînâ'daki sorunlara gönderme yapan bir dizi değiniyi içerir. Dolayısıyla *Ta'likât*'tan alınma bu ayırık pasajlar *eş-Şifâ* ve *el-İşârât ve't-tenbihât*'taki benzer pasajlardan daha açık ve belirgindir. Bu pasaj aklın, var olanların üç türüyle ilişkili üç zamansallık düzenini kavrama yeteneğini tarif eder. Bu gayet önemlidir; şeyler ontolojisinden mahrum olan zamansallık İbn Sînâ'ya göre ve dolayısıyla Mîr Dâmâd'a göre saçma olurdu.

Akıl üç tür [var] olanı kavrar. İlki zamanda [var] olandır. Bu da kendileri için bir başlangıç ve son olan, ancak başlangıcı sonu olmayıp aksine onu zorunlu kılan değişken şeylerin "ne zaman"lığıdır. Bu [var] olan daima akış içerisinde ve halleri, hallerin yenilenmesini gerektirir. Aklın kavradığı ikinci [var] olan zamanla birlikte olan [var] olandır ki buna süreklilik (*dehr*) denir. Bu [var] olan zamanı kuşatmıştır; o, göğün zamanla birlikte [var] olmasıdır ve bu [var] olandaki zaman-

dır çünkü söz konusu zaman göğün hareketinden doğar. O, sabit olanın değişkenle ilişkisidir, ancak vehim onun kavranmasını mümkün görmez çünkü vehim her şeyi zamanda görür; vehim kendisine etki eden her şeyi “oldu” ve “oluyor/olacak” şeklinde, “geçmiş,” “şimdiki zaman” ve gelecek olarak görür; ayrıca her şey için geçmişte, şimdiki zamanda veya gelecekte bir “ne zamanlık” takdir eder. Aklın kavradığı üçüncü [var] olan sabitle birlikte [var] olan sabittir, buna da ezelilik denir. O, sürekliliği kuşatmıştır... Zaman varlık bakımından zayıftır, çünkü akış halinde ve değişkendir (Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 7-8; İbn Sînâ, *Ta'likât*, 421-423; Michot 1986, 59-60).

İnsanın akletmesindeki yetersizlik bizleri zamansallık mefhumlarını kullanmaya ve hatta süreklilik ve ezelilik mefhumlarını açıklamak için zaman çekimini kullanmaya iter; her ne kadar bu mefhumlar ve gerçeklikler böylesi zamanı aşkın olsalar da. Gündelik zaman ve zamansallık dilimiz çekimlidir ve bu da kaçınılmaz bir olgudur (krş. Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 48). Bizler genelde, Aristoteles’in izinden giderek, zamansallığı hareketle ilişkili görürüz; ancak o, zamansallığı ontolojik bir durumla ilişkili olarak da görüyordu, dolayısıyla bu bağlamda yaratımın süreklilik içinde “ne zaman” meydana geldiğinden söz edilebilir. Yukarıdaki pasajın Yeni-Platoncu tınısı gayet açıktır; değişmez olan, yalın olan ve hareketsiz olan değişken olandan, bileşik olandan ve hareket halindekinden ontolojik açıdan daha yüksek ve önseldir. Zamanın “varlık bakımından zayıf” şeklinde tarif edilmesi ayrıca zamansallık ve ontoloji dilindeki süreçsel bir yön değişikliğini akla getirir, zira bu tarif varlıkta daha çok veya daha az yoğunluğu, ayrıca varlıkta daha güçlü ve zayıf olmayı içerir ki bu da var olan şeylere yönelik keskince tözselci olan anlayışta oldukça garip görünürdü.

Mîr Dâmâd ardından *eş-şifâ*’nın metafizik bölümünden alınma bir pasajla devam eder:

Süreklilikte (*dehr*) ve ezelilikte uzamda yer kaplama vehmedilmez, aksi olsaydı bu yer kaplama hareketin ölçülmüş niceliği olurdu. Sonra, zaman sürekliliğin etkisi/sonucu ve süreklilik de ezeliliğin etkisi/sonucu gibidir. Cisimlerin nedenlerinin ilkeleriyle ilişkisi sürekli olmasaydı cisimler, bırakın hareket etmeyi, hiç var olmazlardı. Yine, zamanın kendi

ilkesiyle ilişkisi sürekli olmasaydı zaman gerçekleşemezdi (Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 8-9; İbn Sînâ, *Şifâ*, 19, 117).

Ontolojiyle zamansallık arasındaki sıkı bağı kanıtlamak için ileri sürülmüş bir başka delil elimize geçiyor böylece. Beri yandan bu pasajda İbn Sînâ'nın zaman tanımındaki döngüsellüğün bir veçhesini de görüyoruz; ezeliyeti ve sürekliliği yalnızca zamansallık aracılığıyla ve zamansallıkla değişimi de yalnızca kalıcılık ve değişmezlik üzerinden anlayabiliriz. Zamansallıkla zamansal olmama arasındaki ilişkiyi tasvir etmede temsili bir dile başvurulması tam da zamanın ötesinde olan Tanrı'nın kavranmasının oldukça zor olmasından dolayıdır. El-'Alevî de bu durumu tekrar tekrar ifade eder. Şu hâlde buradan, İbn Sînâ'nın zamansal olmayan yaratım kavramsallaştırmasının değiştirildiği ortaya çıkar; İbn Sînâ akledilebilirlerin, deyiş yerindeyse "Tanrı'nın zihni"ndeki şeylerin ezeliyetle var olduğunu düşünebilecekken Mîr Dâmâd bu şeylerin süreklilikte zamansal olmayan bir başlangıçları (ve yaratımları) olduğunu, ayrıca sonları olmadığını düşünür ki bu aşama, düşünürlerin *nefsü'l-emr* olarak bilinen varlık kipiyle kastettikleri şeyle ilişkilendirilir. Saf yokluk tarafından öncelenmek ilk madde tarafından hatta tanrısal öz tarafından öncelenmek anlamına gelmez, aksine 'var olan' olmanın ve hatta mümkün olmanın yokluğu veya bulunmayışı anlamına gelir. Mîr Dâmâd burada İbn Sînâ kozmolojisinin etrafında dolaşmaktadır (Rahman 1980, 147).

El-Kabesât'ta nihayet, İbn Sînâ'nın özet mahiyetindeki daha sonraki dönem metninden, *el-İşârât ve't-tenbîhât*'tan iki pasaj buluyoruz. İlk pasaj akıl hakkındaki VII. *namattan*; İbn Sînâ'nın Tanrı'nın tikelleri bilmediğini, çünkü bu durumun Tanrı'yı zamana maruz bırakacağını dillendiren meşhur "yadsıması"yla ilişkili özel bölümden alınmadır:

Zorunlu var olanın tikellere dair bilgisinin zamansal bir bilgi olmaması zorunludur, çünkü bu durumda O'na şimdi, geçmiş ve gelecek etki eder ve böylece O'nun özünün sıfatına değişim uğradı. Bilakis, O'nun tikellere dair bilgisinin zamanı ve sürekliliği aşkın, bunlardan mukaddes olması zorunludur (Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 9; İbn Sînâ, *İşârât*, III, 315).

Aşkın, değişmez ve zamansız bir varlık olarak Tanrı zamansallıkla kısıtlanamaz. Bizim şeylere dair bilgimiz kendi ontolojik ve zamansallık bağlamlarımızın bir faaliyeti ve bilgimizin nesnelerinin bir işlevidir (krş.

Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 135). Tanrı böyle bir bağlamla kısıtlanamaz; O tek başına ezeliyettir ve dolayısıyla O'nun nesnelere dair bilgisi bizimki gibi olamaz, yani zamanla, uzamla ve duyu algısıyla koşullanmış olamaz. İbn Sînâ çekimli zaman mefhumunu açıkça bertaraf eder. İkinci pasaj, ezeliğin ve nedenselliğin doğasıyla uğraşan V. *namattan* alınmadır:

Eğer bir şeyin her bakımdan benzer bir halde kalması ve kendisinin bir etkisi olması mümkünse o şeyin zorunlu olarak ezeli olması akla uzak değildir (Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 9).

Eğer bir neden bilkuvve tüm şeyleri kuşatırsa ve kendisiyle, ontolojik hiyerarşide altında bulunanlar arasında tesir söz konusuysa o şey, kendi etkilerinin aksine zamansallıkla kısıtlanamayacağı için zamanın ötesindeki ezeli bir nedendir. Bu şeyin tüm durumlarda aynı hal üzere kalması İbn Sînâ'nın değişmez varlıkları tartıştığını gösterir. Değişmez nedenler zamanın ötesindedir. Mîr Dâmâd, coşkulu ama yaratıcı bir İbn Sînâ savunucusu olan Nasîruddin et-Tûsî'nin (öl. 672/1274) pasaja yazdığı şerhte açıkladığı şekliyle, iki diğer zamansallık kipiyle ilişkili olan ezeliyet açıklamasını alıntılar:

O [İbn Sînâ] bunun için ezeli terimini kullandı, zira terminolojide; değişkenlerin varlıkta yer kaplamaları bakımından birbirleriyle ilişkileri için “zaman,” değişkenlerin değişken olmayanlarla ilişkileri için “süreklilik” ve değişken olmayanların birbirleriyle ilişkileri için “ezeliyet” terimi kullanılır (İbn Sînâ, *İşârât*, III, 119).

Mîr Dâmâd İbn Sînâcı metinlerinden yaptığı alıntıları İbn Sînâ'nın talebesi Behmenyâr'ın (öl. 1066) *Kitâbü't-tahsîl*'inden aldığı bir pasajla tamamlar. Pasaj İbn Sînâ okulunun görüşünü özetliyor:

Bilinir ki zaman, varlığı bir zamanda olup yokluğu bir başka zamanda söz konusu olan bir şey değildir. Zaman, varlık bakımından zayıf olan şeylerdendir, tıpkı hareket ve ilk madde gibi. Zamanla ilgili işler ise kendisinde öncelik ve sonralık, geçmiş ve gelecek, başlangıç ve son söz konusu olan şeylerdir. Gelgelelim bunun dışında olan şey zamanla birlikte var olur... Bu eşzamanlılık eğer sabit olanın sabit olmayana kıyasıyla olursa o vakit bu, zamanı kuşatan “süreklilik”tir. Eğer

sabit olanın sabit olanla ilişkisiyle olursa o vakit “ezelilik” adını almaya en layık olandır... Ne sürekliliğin ne de ezeliğin -hem vehimde hem gerçekte- uzamda yer kaplaması söz konusu değildir (Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 10; Behmenyâr, *Tahsîl*, 462-463).

Bu pasaj *Ta'likât*'tan yapılan ilk İbn Sînâ alıntısını güçlü şekilde yansıtır ve Mîr Dâmâd'ın, yetkesinden yararlanmak istediği İbn Sînâcı “görüş”ün tamamlandığını gösterir.

Theologia Aristotelis'ten yapılan alıntılar, sürekliliğin akledilebilir zaman düzeyi olduğunu ve ezelilik düzeyinin ise eşzamanlı bir bütün olduğunu kanıtlamaya uygundur (krş. Brown 2006, 89-95). *Theologia* böylece üç katmanlı bir zamansallık ayrımı sunar, ama aynı zamanda daha önemli olacak şekilde insan nefsinin bu düzeyleri kat edebilme imkânını da ortaya koyar. Metnin girişinde sunulan konu başlıklarında (*ru'ûsül-mesâil*) yazar her akledilebilir [var] olanın zamânsız olduğunu çünkü akledilebilirlerin zamanda değil kendilerine uygun olduğu üzere süreklilikte var olduğunu iddia eder (Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 11; Eflûtîn, *Usûlûciyâ*, 8-10). Demek ki insan, zamansal olan bir cisimle sürekliliğe ait bir nefiten meydana gelen paradoksal bir bileşiktir (Eflûtîn, *Usûlûciyâ*, 11). Zamanla süreklilik arasındaki bu ayrımı kanıtlamak için Mîr Dâmâd *Theologia*'nın II. mîmerini alıntılar; burada yazar, *Enneadlar* IV.8.1'deki meşhur metaforun gösterdiği şekliyle, nefsin -âdeta âdeti olduğu üzere- daha yüksek akledilebilir dünyadaki aslına döndüğünü ve bu durumun, nefsin zamana değil süreklilik âlemine ait olduğunu gösterdiğini iddia eder (Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 11-12; Eflûtîn, *Usûlûciyâ*, 22, 29-31). Nefs bu akledilebilir âlemdeki değişmez ve zamansız özlerin hatırlanması aracılığıyla bilir ve böylece biliş süreci aracılığıyla zaman için bir neden olabilir. Mîr Dâmâd daha sonra tanrısal ezelilik düzeyini kanıtlamak için *Theologia*'nın V. mîmerinden alıntı yapar (Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 12-13; Eflûtîn, *Usûlûciyâ*, 68). Yazar burada üç etkinlik düzeyini tartışır; İlk Failin, Tanrı'nın mükemmel *energeiası*, akılların daha az mükemmel olan etkinliği ve zamansal faillelerin geçici etkinliği. Bu üç etkinlik düzeyinin her birine bir zamansallık düzeyi karşılık düşer. Nihayet Mîr Dâmâd, Tanrı'yla zamanın içindeki [var] olanlar arasındaki ilişkiyi kanıtlamak için *Theologia*'nın VII. mîmerini alıntılar (Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 13-14; Eflûtîn, *Usûlûciyâ*, 94-114).

Kendilerine ait ontolojik düzeydeki değişkenlerin düzeyine bağlı olarak zamansallık düzeylerini kat eden bir nedensellik zinciri vardır. Burada eleştirel açıdan önem taşıyan nokta Tanrı'nın zamanda yaratmaması, aksine zamanın evrenle birlikte varlığa gelmiş olmasıdır; zamanın nedeni bizzat zamanı aşkındır.

Bu metinlerden yapılan alıntıların sonucu üç ontolojik gerçeklik düzeyine karşılık düşen üç zamansallık düzeyi olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla üç tür mümkün başlangıç vardır; ilki evrenin zamanda bir başlangıcı olduğu (*hudûsün zamâniyyün*) anlamına gelir ve bu görüş genellikle teolojiyle ilişkilendirilir; ikincisi evrenin mutlak yokluk tarafından öncelenmesidir, İbn Sînâ'yla ilişkilendirilen bu görüş evrenin öz bakımından Tanrı'dan sonra geldiği anlamını ifade eder (*hudûsün zâtîyyün*); üçüncüsü evrenin görelî yokluk tarafından öncelenmesidir ki bu da evrenin önce kuvve halinde olup sonradan fillî hale geldiğini ifade eder ve bu son görüş sürekli yaratım (*hudûsün dehiyyün*) olarak bilinir. Mîr Dâmâd yaratımın zamansallık üzerinden tanımlanan bu üç gerçeklik düzeyiyle ilişkili olduğunu vazedince artık hem Aristotelesçi hem de İbn Sînâcî geleneklere karşı çıkararak zamanla hareket tanımlarını ayrıştırmaya ihtiyaç duyar; tam da VI. *kabeste* yaptığı gibi (Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 183-237; Brown 2006, 354-425). Onun beş delil getirme şeklindeki ana girişimi, sürekli yaratımı kanıtlamak ve zamanın ezeli olarak sürdüğü iddiasını çürütüp onun ayrık ve kesintisiz bir gerçeklik olduğunu göstermektedir; bunlar, edimsel sonsuzluğun imkânsızlığı için getirilen asli delillerdir (Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 227-231). Zaman ve hareket fiziksel evren düzeyinde görünür ve zamansal olarak yaratılmış her şey dolayısıyla sürekli olarak da yaratılmıştır (Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 198-199).

Peki, bu durum Tanrı-dünya ilişkisi bağlamında nelere yol açıyor? İbn Sînâ dünyanın başlangıcı mefhumunu zorunlu varlıktaki salt olumsallığa (*imkân*) indirger (İbn Sînâ, *İşârât*, II, 97-115). Evren, kendi nedeni olarak tümüyle Tanrı'ya, kendisine varlığını verene ve ontolojik olarak varlıkta sürdürene bağlıdır. Dünya, zamansal olarak değil mantıksal olarak Tanrı'dan sonra olmakla özsel olarak yaratılmıştır (*hudûsün zâtîyyün*). Mîr Dâmâd'a göre yaratımın imkâna indirgenmesi dünyanın hakiki bir başlangıcını gerektirmez. Dahası o, akılların süreklilik düzeyiyle tanrısal ezeliyet düzeyinin İbn Sînâcî bağdaştırılmasını sorunlu bulur (Mîr Dâmâd, *Takvîm*, 326-329).

Dünyanın başlangıcı süreklilik ve ezililik mefhumları arasındaki köklü bir kopma aracılığıyla kayda geçirilebilir. Tanrı'nın mantıksal eşlenikleri olan özler başlangıç aşamasında olan şeyler değildir ve dolayısıyla başlangıç mefhumunun şu meseleye yönelmesi gerekir; imkân, olayların doğasında mı yoksa onların zamansallığında mı bulunur? (Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 226) Fiili özler Tanrı'nın zihninde yenilenir ve bu dünyadaki şeylerin *nefsü'l-emr* durumunu kurar (Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 22). Söz konusu durum öz düzeyine aittir, yoksa Molla Sadrâ ve diğerlerinde olduğu gibi varoluş aşamasına değil (Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 48). Sürekli yaratım mümkün varlıklarda söz konusu olan öz ve varoluş arasındaki zihinsel ayrımın iki temel metafizik ilkesine ihtiyaç duyar; ayrıca bu mümkünler için 'öz' süreklilik düzeyinde ontolojik bakımdan önsel ve yenilenmiş bir şeydir (Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 51; Brown 2006, 172-181).

İbn Sînâ'yla birlikte zamanda yaratımın akıl dışılığını kabul ettikten sonra ortaya şu soru çıkar; yaratım nerede ve ne zaman meydana gelmiştir? Dünyanın gerçek bir başlangıcı olmadığı için İbn Sînâ'ya göre bu sorunun cevabı muhtemelen anlamsız olacakken Mîr Dâmâd'a göre cevap ontolojik açıdan daha mutlak ve belirgindir; dünyanın yaratımı ve başlangıcı süreklilik düzeyinde gerçekleşir çünkü kendi ezililiğinde değişken olmayan Tanrı değişken bir 'zaman'la bu düzeyde etkileşime girer. Bu kuram sürekli yaratım olarak bilinir. Mîr Dâmâd'a göre tanrısal özle evren arasında bir kopuş (*infikâk*) olmak zorundadır, zira evren tanrısal özden mutlak olarak sonradır. Evren hem kavramsal hem de neden-sel olarak Tanrı'dan sonradır çünkü var olan her şey *debrin* sürekliliğinde dönerken Tanrı *sermed* düzeyinde tek başına vardır (Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 75-76; Tevekkülî 2010, 119-123). Mîr Dâmâd *Takvîmü'l-îmân*'da Tanrı'nın ezililikte mutlak olarak önsel ve biricik olduğunu, süreklilikteyse yaratıcı ve [var] olanlarla birlikte olduğunu iddia eder; Tanrı bu düzeyde onları kuvve halinden fiili hale getirmiştir. Öte yandan Tanrı zamanı aşkındır, varlıkların fiziksel kısıtlamaları O'nu kuşatamaz (Mîr Dâmâd, *Takvîm*, 329-30). Mîr Dâmâd'ın başlangıç mefhumunu anlamak için akılda tutulması gereken nokta onun özselciliğidir (Mîr Dâmâd, *Takvîm*, 324-326). O üç ontolojik düzey varsayar; varlığın ötesinde olan Tanrı, süreklilikte hem kuvve hem fiil halinde bulunan özler ve özlerin bu fenomenal dünyadaki tezahürleri olan tikel var olanlar. Süreklilik düzeyinde, kuvve halindeki özler bir birlikteliği/eşzamanlılığı (*ma'yyet*) paylaşarak

Tanrı'yla birliktedirler, ancak fiili hale gelen özler Tanrı'dan sonradır çünkü onlar Tanrı'nın kendilerini kuvveden fiile geçireceği bir sürece maruz kalırlar. O halde İbn Sînâcî yaklaşımdaki sorun bu yaklaşımın söz konusu düzeydeki tanrısal nedenselliği açıklayamaması, ayrıca özlerin fiili hale gelmelerini tanımlamamasıdır. Mîr Dâmâd böylece, zamanda eyleyen ve yaratan zamansız tanrısallık sorununa ilgi çekici bir çözüm önerir.

Metne yazılmış iki meşhur şerh vardır. Bunlardan ilkinin Mîr Dâmâd'ın damadı Seyyid Ahmed 'Alevî kaleme almıştır. Etkili bir şerh yazan 'Alevî her ne kadar eserini Mîr Dâmâd'ın ölümünden sonra yazsa da bu şerhin hocasının talebi üzere yazıldığını iddia eder ve eserinde ana metindeki zorlukları izaha girişir (el-'Alevî, *Şerh*, 88-89). Brown kendi tezinde şerhi geniş ölçüde kullanmıştır. İyi bilinen diğer şerhi ise Mîr Dâmâd'ın talebesi olan Molla Sadrâ'nın bir talebesi, Muhammed b. Ali Rıza Âğâcânî 1071'de/1661'de kaleme almıştır (Âştiyânî ve Corbin 1971, 2:50-76; French, 279-389). Âğâcânî görünüşe göre Mîr Dâmâd'ın hemşerisidir ve bu uğraşında kendisine Mîr Dâmâd'ın ruhunun rehberlik ettiğini öne sürer (Âştiyânî ve Corbin 1971, 2:282). Onun şerhi, her biri yaklaşık altı yüz varak tutan iki elyazması halinde günümüze ulaşmıştır; bunlardan biri müellif hattıdır.¹³⁰ O sürekli yaratımı ciddiye alır ve daha ziyade sürekliliğin ontolojik âlemindeki öğelere, yani Platoncu idealara odaklanır (Âştiyânî ve Corbin 1971, 2:318-395). Âğâcânî sürekli yaratımın "tanrıtanır âlimler ve mistik filozoflar"a (el-'ulemâ'ül-müte'ellihîn ve'l-hukemâ'ül-ârifîn) yaraşır görüş olduğunu öne sürer (Âştiyânî ve Corbin 1971, 2:290). O burada geniş ölçüde, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Muhassal*'ından alınan, ezeliliğe dair iki delil getirmeyle uğraşır ve onları çürütür; ayrıca sürekliliği değişkenlerle değişmezler arasındaki ilişkinin ana ontolojik kabı olarak görür (Âştiyânî ve Corbin 1971, 2:374-376; krş. Tûsî, *Telhis*, 122-141). Metnin vasiyet babındaki son bölümüne yaptığı yorumda, Mîr Dâmâd'ın felsefeye layık olmayan sıradan insana yönelttiği küçümsemeyi onaylar ve

130 *Ez-zarî'a*'ya göre (Tahrânî 1983, XIII, 390) bu şerhin üç nüshası bulunuyor; bunlardan ilki Tahran'da, Meclis-i Şûrâ'dadır, 1471 numaralı (793 vd., *neshî*, Meclisî'nin mülkiyetinde olduğunu gösteren mühürle birlikte on yedinci yüzyılın sonlarında istinsah edilmiş) bu nüsha tam değildir, Esterâbâd'da istinsah edilip daha sonra Tahran'da kişisel bir koleksiyonda yer alan müellif hattı ihlas suresi tefsirine eklenmiştir; üçüncü nüsha ise Tahran'da, merhum Seyyid Celaledin muhaddis el-Urmevî'nin kişisel koleksiyonunda yer alır. Tahrânî bunun yanı sıra, Necef'teki Bürücirdî medresesi kütüphanesinde yine yazara ait olup *el-Envârûş-şâbiyye* adını taşıyan kelam eserinin bir nüshasını gördüğünü iddia eder.

incelemenin ruhani alıştırma ile takviye edilmesi gerekliliğini tasdik eder (Âştîyânî ve Corbin 1971, 2:396-98). Bu iki büyük şerhin mevcudiyeti, her ne kadar bu fikirleri benimseyip yayan çok az kişi olsa da hemen sonra gelen kuşakların metnin önemini anladığına işaret ediyor.¹³¹

Sürekli yaratım yaklaşımının iki büyük ve birbiriyle bağlantılı iması vardır. Bunlardan ilki Mîr Dâmâd'ın, Tanrı'nın emrini değiştirmesi (*bedâ'*) hakkındaki Şî'a öğretisine yönelik kavramsallaştırmasıdır (Sübânî 2011, 180-203). Mîr Dâmâd *Nibrâsü'z-zîyâ'sında* Tanrı'nın bilgisi, iradesi ve bunu ilan etmesiyle bunun zamansallık düzeyinde nasıl uygulanacağı arasında bir ayrım olduğunu öne sürer; tüm bunlar, dünyanın tanrısal emirle harfler ve sayılardan yaratıldığını düşünen ve derinden hurufî olan bir metinde yer alır (Mîr Dâmâd, *Nibrâs*, 55-57). Ezelilik düzeyinde saf tanrısal öz vardır. Süreklilik düzeyinde tanrısal emir (*el-kazâ*) uygulanır ve bu, *Levh-i Mahfûz* şeklindeki kutsal kitap mefhumuyla bir tutulmuştur. Oysa öncelik ve sonralık, zaruret ve yenilenme, hiyerarşi ve ilişkisellikte birlikte değişken bir 'uzamda yer kaplama'nın söz konusu olduğu zaman düzeyinde tanrısal *kader* değişebilir (*bedâ'*ya uğrayabilir) (Mîr Dâmâd, *Nibrâs*, 56). Şayet Tanrı'nın bilgisi ezelilikte mutlaksa bu dünyadaki olayların değişmesine imkân yoktur. Bu öğretinin yapmaya giriştiği şey tanrısal iradeyi Tanrı'nın her şeyi önceden bilmesinden koparmak ve bu önbilginin süreç dâhilindeki açılımı için dereceler vazetmektir. Dahası bu öğretiyi tanımlayıcı olmayan, söylemsel olmayan bir tanrısal bilgi görüşü ortaya koyar; Tanrı'nın olaylara dair bilgisi tanımlayıcı değildir, üstelik O'nun bilgisi O'nun zihninde -bu bilgideki değişimlerle ve olayların meydana gelişleriyle değişebilecek, dönüşebilecek- özel bir yapı meydana getirmez. Tanrısal "bilinç" süre ve adım adım düşünme süreçlerini içermez.

Mîr Dâmâd *bedâ'*nın yaratımdaki yerinin neshin vahiydeki yerine benzer olduğunu söylerken bu öğretiye yönelik geleneksel Şîi savunusunu kabul eder (Mîr Dâmâd, *Nibrâs*, 55). Ancak o, bunun ötesine geçer. Tanrı hem zamanın hem sürekliliğin tümüyle ötesindedir; O ne zamandadır ne de zamanla beraberdir. Diğer yandan, bu dünyadaki var olanlar uzamda yer kaplamayla, süreyle kısıtlanmıştır ve zamansal [var] olanlardır, ancak

131 Talebeleri olan Molla Sadrâ ve Molla Şemsâ metne haşiyeye yazmıştır; bk. Tahrâni 1983, XVII, 32; Dânişpazhûh 1981, 63.

aynı şekilde süreklilikteki bazı biçimlerde de ortaya çıkarlar. Yaratılmış her şeyin üç yaratım türünden; ötsel, sürekli ve zamansal yaratımdan payı vardır (Mîr Dâmâd, *Nibrâs*, 59). Bu dünyada meydana gelen zamansal olaylar uzamda yer kaplama tarafından kısıtlanmıştır, ancak süreklilikte (ve elbette, uzamda yer kaplamanın bulunmadığı ezellilikte) buna karşılık düşen bir ‘uzamda yer kaplama’ söz konusu değildir. Tanrı ve sıfatları (yaratma ve bilgi de dâhil olmak üzere) O’nun varoluşunu varlık ve zamanın bu üç düzeyinde tezahür ettirirler, ancak onların doğası tezahürün ontolojik düzeyine göre farklılık arz eder (Mîr Dâmâd, *Nibrâs*, 62-63). Zamanda ya da süreklilikte bir tanrısal adın faaliyetinin sonucu olarak ortaya çıkan hiçbir olay bir diğeriyle aynı değildir. Dolayısıyla bizim zamansal ‘uzamda yer kaplama’mızda olayların ilerleyiş görünümü süreklilikteki görünümüne benzemez, ezellilikteki nedenine hiç benzemez.

Tanrı ve evren arasındaki, bireysel sorumluluk ve hakikatle tanrısal belirlenimciliği fark etme yeteneği arasındaki ilişkiyi anlama peşindeki bir tanrıtanır metafiziğin ilgileri Safevî dönemindeki zaman kuramlarını etkilemiştir. Mîr Dâmâd’ın kuramı gerçekliğin süreçsel bir doğası olduğunu iddia eder; burada her şey akış halindedir ve tüm [var] olanlar durağan değil devingendir. Bu kuram onun entelektüel şekillenişinin bir ürünüdür, ancak o Greklerin ve klasik İslam düşünürlerinin omuzlarına yaslansa da en ufak ölçüde geleneksel bir düşünür değildir. Onun görüşlerine, Yeni-Platonculukla uyumlu damgasını vurmak çekici gelebilir. Fakat o, bu paradigmanın ötesine geçmiş ve Safevî döneminde, olgun İslami Platoncu/Yeni-Platoncu geleneklere tepki veren bir Şî’a bağlamından gelen teolojik düşünür olarak kilit ilgileri ifade etmiştir. Belki daha önemli olan nokta Safevî döneminde hiçbir düşünürün İbn Sînâ’nın yaptığı gibi dünyanın ezeli olduğunu savunmamasıdır. Bu durumun nedeni muhtemelen felsefe mefhumunun teolojiyi, mistisizmi ve bir “dini yaşam”a bağlılığı kuşatacak şekilde gevşemesi; ayrıca burada, dünyanın ezeli olduğunu iddia etmenin Kuran’la ve Şî’a imamlarının meşhur sözleriyle çeliştiğinin postulat olarak koyulmasıdır.

Sözü edilen imalardan ikinci ve doğal olanı, *el-Îkâzât*’ta tartışıldığı şekliyle, daha doğrudan insanın faillğine ve “eylemlerin yaratılması” sorununa yönelik imadır (Mîr Dâmâd, *Îkâzât*; krş. Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 416-423). O burada, varlığın tam nedeniyle (*el-câ’ilü’t-tâmm*,) yani Tan-

rı'yla bir eylemin doğrudan faili (*el-fâ'ilü'l-mübâsir*), yani insan arasındaki ayrımla işe başlar (Mîr Dâmâd, *Îkâzât*, 4; krş. Mîr Dâmâd, *Halk*). İnsanın yeterliliği Aristotelesçi dört neden ve bunların etkisi alanındadır, dolayısıyla insanlar eyleme ve iradeye sahip olma yeteneğindedir, ancak aynı zamanda kaynağı Bir'de olan bir nedenler hiyerarşisinde iş gören ve onlar üzerinde etki eden diğer nedenler tarafından zorlanmıştır (Mîr Dâmâd, *Îkâzât*, 6). İrade bilgiye aittir, eyleme niyetine değil. Beş bölümün dışında Mîr Dâmâd ilk iki bölümde kötülük sorununu ve yaratımın doğasını inceler, ardından gelen üç bölümdeyse yaklaşımını onaylayan kutsal metin alıntıları ve bu metinlere yapılan, kendi bakış açısıyla uyumlu tefsirler gelir. Sonlu bir şeyin, yani zamansal nesnenin özelliği olan boşluğa ve kusura işaret ettiğine göre kötülük yaratımın bir ilineğidir; o, Tanrı'nın ihsanını kısıtlamasından dolayı ortaya çıkmayıp cisimlerin eğilimleri ve gerçek değerindeki (*el-isti'dâdât ve'l-istihkâkât*) içkin zayıflıktan doğar. Işık ve karanlık, kemal ve eksiklik imgeleri varlığın kötü olduğu kadar iyi de olduğunu öne süren, güçlü şekilde Yeni-Platoncu mevcut varsayımdan alınmadır. Ayrıca burada görünürdeki İshrâkî dile rağmen, alıntılardan görüneceği üzere asıl etkiler İbn Sînâcıdır (Mîr Dâmâd, *Îkâzât*, 19-27). Her ne kadar yaratım süreci süreklilik düzeyinde yenilense de maddenin, hareketin ve maddede ortaya çıkan nedenlerin zamanda bir başlangıcı vardır (Mîr Dâmâd, *Îkâzât*, 29-30). Dolayısıyla aracı olan süreklilik düzeyinde evrenin düzeni yaratılır ve kurulur, ancak evrendeki tüm varlıkları etkileyen zamansallık, var etme ve bozuluş süreci şu anlama gelir; nedensellik zamanın ontolojik düzeyinde işler ve dolayısıyla bu varlık kabındaki failer yaptıkları iyi ve kötünden sorumludurlar, öte yandan Tanrı'nın bilgisiyle bu eylemlerin kararı ve eylemlerin bu dünyadaki kaderde nasıl ortaya çıkacakları arasındaki fark bakidir. Bizzat sürekli yaratım mefhumu yaratım (*ibdâ'*) süreciyle var etme (*tekvîn*) süreci arasında açık bir ayrımın olmasını gerekli kılar.

Üstelik Tanrı'nın bilgisi zamansız olduğu için kadercilikten kaçınılabilir, zira zamandaki olaylar zamansız bilginin doğrudan sonucu/etkisi değildir (Mîr Dâmâd, *Nibrâs*, 64-65). *Teodise* için kilit ontolojik düzey o halde ezeliğin mutlak ve hayati alanı ya da tek göndergeleri tanrısal öz olan saf adlar alanı değildir, ayrıca bu dünyadaki olaylar alanı da değildir; aksine olayların yörüngelerinin ve silsilelerinin akış halinde olduğu aracı süreklilik alanıdır. Bu aracı alanda hiçbir şey belirlenmemiştir

ve hiçbir şey değişmez değildir, ancak aynı zamanda varlık belirlenmiş ve değişkendir. Demek ki *bedâ'* öğretisi bu düzeyde anlaşılmalı ve sorumlulukla bağlantılandırılmalıdır ki bu yaklaşım Tanrı'yı zamansal varlıkların değişkenliğinin nesnesi yapan köktenci özgürlükçülükle bu dünyanın zamansal olaylarını ezeli olanın saf değişmezliğinin ötesine taşıyan köktenci zorunlulukçuluk arasında bir uzlaşmadır.

SÜREKLİ YARATIM VE MİRASI

Evrenin ezeliliği sorunu Mîr Dâmâd'ın tüm külliyatı boyunca merkezi bir sorun olarak kalır. Küleynî'nin *el-Kâfî* adını taşıyan ve önde gelen, klasik İmâmî hadis derlemesi olup Safevî döneminde meşhur olan eserin giriş kısmına yazdığı şerhte dahi Mîr Dâmâd bu konuya dair kuramını tekrarlayıp durur (Mîr Dâmâd, *Revâşih*, 35-39). Bu durum onun, var etme (*et-tekvîn*), yaratım (*el-ibdâ'*), üretim (*es-sun'*) gibi kavramlara odaklanan ve bunları zaman, süreklilik (*ed-dehr*), ezellilik (*es-sermed*) gibi farklı düzeylerdeki etkinliklerle ilişkilendiren zamansallık ve yaratım tanımlarında altta duran İbn Sînâci payandanın önemine bir kez daha işaret eder (o *eş-Şifâ'*nın *Metafizik*'inden açıkça alıntı yapar). Bir başka eserinde, teolojiye dair özet mahiyetindeki *Takvîmül-îmân*'da Mîr Dâmâd kendi metafiziğinin bütünselliğini gösterir; zira burada, eğer özleri evrenin yapı taşları olarak anlıyorsak sürekli yaratım kavramının ancak özselciliğin zorunlu eşlikçisi olarak bir anlam ifade edeceğini iddia eder (Mîr Dâmâd, *Takvîm*, 323). *Hulsetül-melekût*'teyse sürekli yaratım içgörüsünün 13 Şaban 1014/5 Aralık 1604 gecesi alınmış tanrısal bir ilham olduğunu iddia eder (Mîr Dâmâd, *Musannefât*, I, 283).

Öte yandan onun bu kuramının aktarılmasında *el-Kabesât*'ın yanında bir başka eseri, bizzat kendisinin okuttuğu ve Hindistan'da felsefe öğretiminde ana metin haline gelen *el-Ufukul-mübîn* de anahtar metindir (Evcebi, 2006b). Gayet ilginçtir ki bu metinde Mîr Dâmâd görünüşe göre talebesi Molla Sadrâ'nın tözdeki hareket, kipleşme ve varlığın yoğunlaşan doğası hakkındakiler de dâhil olmak üzere bazı görüşlerine karşılık verir (Mîr Dâmâd, *Ufuk*, 114-116, 714). Ontolojiye dair girişin ardından büyük bir bölüm (altıncı bölüm) zamansallığın hareketin değil de varoluşun bir özelliği olarak yeniden tanımlanmasına odaklanarak onun sürekli yaratım görüşünü ele alır (Mîr Dâmâd, *Ufuk*, 447 vd). Onun İbn Sînâci

eğilimleri burada da açıktır. Tıpkı *el-Kabesât*'ta yaptığı gibi burada da üç ontolojik durumla, yani zaman, süreklilik ve ezelilik durumlarıyla işe başlar; teologlara karşı zamanın gerçek olduğunu ve filozoflara karşı zamanın sonlu olduğunu savunur (Mîr Dâmâd, *Ufuk*, 504-505). Ardından o, İbn Sînâ'dan ve *Theologia*'dan alınma, kanıt mahiyetindeki bazı metinlere yer verir -burada evrenin ezeli olduğunu düşünen Ebu'l-Berakât'a yönelik bir reddiye de yer alır (Mîr Dâmâd, *Ufuk*, 509-517). Eserlerinin çoğu gibi bu eseri de tamamlanmamıştır ve zamansallık durumunun ayrıntılı olarak tartışılmasından sonrasına geçilmemiştir.

Daha sonraki dönem İran felsefesinde Molla Sadrâ'nın baskınlığı düşünülürse Mîr Dâmâd düşüncesine ne olduğu sorusu sorulmaya değerdir. Molla Sadrâ sürekli yaratım kuramına yer ayırmamıştır. O, evrenin başlangıcına dair kendi incelemesinde harekete dayanan Aristotelesçi zaman kavramsallaştırmalarını savunmuştur; gerçi zamansallığın üç ontolojik durumla bağlantısı babında Mîr Dâmâd'dan alıntı yaparken onda Aristoteles karşıtı bir ilke, yani tözsel hareket ilkesi Tanrı'yla evreni ilişkili kılar (Şîrâzî, *Hudûs*, 130). Talebenin ontolojik olanın önselliğinde ısrarı düşünülürse durum bir anlamda şaşırtıcıdır, onun zamanı ve yaratımı varlık üzerinden dikkate alması tuhaftır. Mîr Dâmâd'ın yaklaşımıysa tam olarak, zamansallığı yeniden tanımlayıp onu Aristotelesçi hareket ve değişim kavramsallaştırmalarından ayırmaktır. Son dönemlerdeki bir çalışma Molla Sadrâ'nın daha başarılı olduğunu çünkü evrenin başlangıcı kuramını varlığın tekil gerçekliğine dair mistik görüşe yerleştirdiğini iddia ediyor (Tevekkülî 2009, 497-523). O halde bu değerlendirmeye göre Mîr Dâmâd'ın izahı gayet katı şekilde İbn Sînâcıdır. Beri yandan Molla Sadrâ'nın başarısızlığıysa, derinden tektanrıci eğilimlerinin etkisiyle, varlık zincirinde hem Tanrı'nın hem de insanların failliğini koruma girişimidir, ancak o ikisini de koruyamamıştır; zira evren görünüşe bakılırsa Bir'den çıkan doğal bir ilerleyişten ibaret olmuş ve insanlar ancak sistemdeki yerlerine ve eğilimlerine göre eyleyen varlıklar haline gelmiştir.

Öte yandan Mîr Dâmâd'ın iki talebesi Molla Şemsâ Gilânî ve Nizameddin Gilânî hocalarının yaklaşımını savunmuştur. Ayrıca Nizameddin'in, hocasının düşüncelerinin Hindistan'a aktarılmasında önemli bir rolü olmuştur. Molla Şemsâ da kendi metninde, Hafrî'nin *Şerhu't-tecrîd*'ine yazdığı haşiyesinden yararlanarak arkadaşı Molla

Sadrâ'nın *Hudûsü'l-âlem*'deki görüşlerine açıkça karşılık vermiş ve Mîr Dâmâd'ın sürekli yaratım kavramını, ayrıca öz metafiziğini savunmuştur; o burada Molla Sadrâ'yı (*ba'zu'l-fudalâ'i-l-mu'âsrîn*) ayırık varlıkların zamanda bir başlangıcı olduğunu ama öte yandan yüksek akılların zamansal bir başlangıcı olmadığını düşündüğü için eleştirmiştir (Corbin 1981, 140-150; Âştîyânî ve Corbin 1971, 1:465-493; Gîlânî, *Hudûs*, 105).¹³² Eserinin bir nüshasını, değerlendirmesini umarak Molla Şemsâ'ya gönderdiğini Molla Sadrâ'nın kendi tanıklığından biliyoruz (Evcebî 2006a, yazar burada Tahran, Üniversite Merkez Kütüphanesi 2602 numaralı yazmadaki bir notu alıntılar). Molla Şemsâ özselciliğe dair bir dizi metafiziksel giriş yazısıyla ve zihinsel varlık kipininin (*el-vücûdü'z-zihnî*) varsayılması gerekliliğiyle işe başlar (Gîlânî, *Hudûs*, 2-4). Ardından, Mîr Dâmâd'ın da yararlandığı İbn Sînâcî metinlerden alıntı yaparak nedensellik, önselliğin ve sonralığın doğası hakkındaki tartışmaya geçer; tartışmanın sonucuna göre nedenler etkilerini *nefsü'l-emr* düzeyinde özsel olarak önceler ki Molla Şemsâ daha sonra bu *nefsü'l-emr* düzeyini süreklilikle bağlantılandıracaktır (Gîlânî, *Hudûs*, 7, 18). Mîr Dâmâd'la uyumlu olarak bir sonraki başlangıç ilkesi, yüklemenin birliği ve doğası, ayrıca yüksek varlıkların nasıl temaşa ettiğiyle ilgilidir. Görünen o ki Molla Şemsâ sürekliliğin doğası ve boyutluluğun olmaması hakkında, daha sonra yöneltilebilecek itirazları sezmiş ve bu yolu önceden tıkamak istemiştir (Gîlânî, *Hudûs*, 19-24). Kısmen, gayet basit bir nedenden dolayı yokluk süreklilik düzeyinde mutlak değildir; çünkü o ne bir var olandır ne de varlığın kabıdır. O daha sonra, Mîr Dâmâd'ın zamansallıkla hareketi ayırma yaklaşımına ve gerçek olmayan zaman mefhumunu reddine geçer (Gîlânî, *Hudûs*, 32-35). Bir sonraki adım evrenin ezeli olduğunu dillendiren kaba anlayışın geniş şekilde çürütülmesidir (Gîlânî, *Hudûs*, 50-64). Son bölüm Molla Sadrâ'nın incelemesini ve onun görüşlerini ele alır (Gîlânî, *Hudûs*, 105-111). Bu gayet sofistike metin okunduğunda, Mîr Dâmâd'ın kuramının açık ara daha erişilebilir, terminolojik açıdan temiz ve dil bakımından anlaşılabilir bir şerhini sunan bilgece bir soruşturma tadı alınır.

132 Ali Rıza Asgarî'ye metnin eleştirel edisyonunu benimle paylaştığı için müteşekkirim. Edisyon şu dört elyazmasını temel alıyor; Tahran, Üniversite Merkez Kütüphanesi 9108 numaralı, on ikinci/on sekizinci yüzyıla ait elyazması; Tahran, Meclis-i Şûrâ-yi İslamî 11520 numaralı, 1052/1642 tarihli elyazması; Tahran, Kitabhâne-yi Melik 1671 numaralı, 1061/1650 tarihli elyazması ve Kum, Kitabhâne-yi Ayetullah Mer'âşî 8746 numaralı, on ikinci/on sekizinci yüzyıla ait elyazması.

Nizameddin Gîlânî hocasının -Yemenî felsefe şeklinde tarif ettiği- görüşünü özetlediği ve *Hudûsü'l-âlem* adını taşıyan kısa bir inceleme yazmıştır (Gîlânî, *Resâil*, 51-72). O burada, kendi anlayışının, bu metinleri hocasıyla birlikte okumasına ve tıpkı hocası gibi kendi görüşünü İbn Sînâcî/Grek bağlamına oturtmaya dayandığını söyler. Buradaki ana mesele şudur; Tanrı'yla fiziksel âlem arasında bir ayrım yapmaya ihtiyaç vardır ve bu ayrım ancak sürekliliğin ontolojik durumu aracılığıyla sağlanabilir (Gîlânî, *Resâil*, 53-54). Zorunluluk evrenini mutlaka gerçek yokluk öncelemiş olmalıdır. O daha sonra, Mîr Dâmâd'ın da alıntıladığı İbn Sînâ pasajlarını aktarmaya geçer. Gîlânî "Levh-i Mahfûz"un süreklilik düzeyinde var olduğunu söyleyerek yukarıda tartışılan *teodise* imalarına gönderme yapar (Gîlânî, *Resâil*, 65). Molla Şemsâ'nın daha özenli ve ayrıntılı izahına hiç benzemeyen bu Gîlânî metni bütün olarak görece kısa ve açık sözlü bir metindir. Beri yandan metnin oldukça ilginç olan bir özelliği zamansallığın üç ontolojik durumunun Tanrı, evren ve insan arasında bazı türdeşlikleri ortak kıldığı iddiasında ısrarındır; o, evrene sürekli *el-insânü'l-kebir* (*macro-anthropos*) şeklinde gönderme yapar ki evren Bir'le bu "birliktelik" durumunda sürekli yaratılır (Gîlânî, *Resâil*, 66, 72).

Daha sonraları yine, Hafrî hakkında yazdığı ders kitabı mahiyetindeki eserinde Cemaleddin Hânsârî (öl. 1125/1713) ve *Mir'âtü'z-zamân*'ında Muhammed Kâşânî (öl. 1172/1759 sonrası) sürekli yaratım kavramını eleştirmiştir (Devvânî, *Seb' Resâil*, 229-37; Kâşânî, *Mir'ât*). Hânsârî, Mîr Dâmâd'ın duruşuyla özselci yaratıma dair felsefi duruş arasında aslında çok küçük bir ayrım olduğunu öne sürer; ayrıca sürekliliği ontolojik bir kap kılmanın sorunlu olduğunu, çünkü onun boyuttan yoksun olduğunu ve dolayısıyla bu yaklaşımın "gerçek olmayan zaman" (*ez-zamânü'l-mevhûm*) olarak hatalı bir zamansallık analogisine dayandığını iddia eder. O ayrıca Mîr Dâmâd'ın talebesi Abdülgaaffâr Gîlânî'nin haşiyesini de ontolojik durumlardan ve zamansallıktan söz etmenin salt bir *façon de parler* olduğunu söyleyerek reddeder; çünkü kendisi zamanın, hareketin ölçütü olarak değil de ontolojik bir durum olarak yeniden tanımlanmasını kabul etmez ve Mîr Dâmâd'ın metafiziksel özselciliğini reddettiğinden yokluğu süreklilik durumunda fiili olan bir şey olarak düşünmez (Devvânî, *Seb' Resâil*, 233-234).

Kâşânî'nin metni hem akılcı hem de kutsal metinlere dayalı türleri bakımından Şiî teolojisinde, zaman ve yaratım konusundaki bir arasözdür;

özellikle Orta Çağ'ın mükemmel teoloğu İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye odaklanan Kâşânî, Hânsârî'ye katılır ve bu okula mensup teologların her zaman evrenin zamansal anların sonsuz ve gerçek olmayan bir dizisi tarafından öncelendiğini düşündüklerini öne sürer. Bu kavram zamansal anların edimsel bir zincirini gerektirdiği için önce varsayılmalı ve zihinsel olarak koyutlanmalıdır ki daha sonra edimsel sonsuzluğun imkânsızlığı kuralı onu olumsuzlasın (Kâşânî, *Mir'ât*, 3). Kâşânî'yi Hânsârî harekete geçirmiştir, ancak Mîr Dâmâd'ın şu iddiası da onu tahrik etmiştir; özsel yaratım veya zamansal yaratım üzerinde bir tartışma yoktur, asıl mesele evrenin, -saf yokluk olan- açık bir ayrımla Tanrı'dan sonra olmasını sağlayan (*mesbûkıyyetü'l-vücûdi bi'l-'ademi'l-mahzı mesbûkıyyen infikâkıyyen*) sürekli yaratımdır (Kâşânî, *Mir'ât*, 4). Tıpkı Hânsârî gibi Kâşânî de sürekliliğin yaratımın mahalli olamayacağını çünkü boyutsuz olduğunu (Kâşânî, *Mir'ât*, 85), ayrıca Mîr Dâmâd'ın zamanı hareketten ayırma girişiminin iş görmeyeceğini, çünkü onun "son hareket" (*hareketün kat'îyyetün*) mefhumunu teknik olmayan bir anlamda kullandığını iddia eder (ve burada Devvânî'yi alıntılar) (Kâşânî, *Mir'ât*, 14, 36).

Kâşânî'nin çağdaşı İsmail Hâcû'î (öl. 1172/1759) *İbtâlû'z-zamânî'l-mevhûm* eserinde Molla Şemsâ Gîlânî'yi takip ederek ve kısmen şunu öne sürerek Kâşânî'ye karşılık verir; sürekliliğin ontolojik düzeyi kendinde şey durumu (*nefsü'l-emr*) gibidir ve zamanla zaman kipi *in re* gerçek boyutlardır (Devvânî, *Resâil*, 241-283, özellikle 245-247; Cihanbahş 2010, 141). Daha ilginç olarak Kâşânî sürekli yaratımın doğru felsefi açıklama ve kutsal metinlere dayalı izah olduğunu, ayrıca bu yaklaşımın Mîr Dâmâd tarafından değil, Farsça yazdığı *Nûrû'l-hidâye fi'l-imâmê*'de Devvânî tarafından keşfedildiğini öne sürer (Devvânî, *Seb' resâil*, 268-270). Devvânî bu denemede, filozoflara göre ezelilik, süreklilik ve zamansallık şeklindeki üç ontolojik durumla ilişkili olan üç tür başlangıç olduğunu söylüyordu; kendisine göre felsefi açıdan tutarlı görüş sürekli yaratımdır, çünkü evren saf, dışsal yokluk (*'adem-i sarih-i hâricî*) tarafından öncelenmelidir. Ancak Devvânî bu iddiası için, Mîr Dâmâd'ın yaptığı şekliyle bir delil getirme sunmaz (Devvânî, *Resâil*, 114-116). Bu durum aslında, Devvânî'nin felsefi görüşlerinin Safevî dönemindeki etkisini yeniden ele almamız gerektiğini ima ediyor.

Mîr Dâmâd düşüncesinin Hindistan'da alımlanması da benzer şekilde olumsuzdur. İlk olarak, Mahmud Cevnpûrî (öl. 1062/1652) onun

görüşlerini *eş-Şemsü'l-bâziğâ'sında* reddetmiştir. Daha sonra Hayrâbâd ekolü onun *el-Ufuku'l-mübîn*'ini bir ekol metni olarak benimsemiş, ancak metnin metafizik öncüllerini, en azından yaratım meselesindeki savlarını reddetmiştir, zira onlar bu meselede İbn Sînâ görüşünün teolojik bir türevini savunmuştur (Rizvi 2011). Hindistan'da onun eserlerine yönelik ilgi müfredatta doğal felsefe çalışmalarına, dolayısıyla evrenin başlangıcı sorununa yönelik ilginin artmasının sonucudur. Beri yandan, sürekli yaratım kuramının âlimler arasında ilgi ve dikkat çekmemesinin nedenlerinden biri belki de bu kuramın zor bir yapıda olmasıdır; bizzat Mîr Dâmâd'ın *es-Sırâtü'l-müstakîm*'de söylediği gibi İbn Sînâ geleneğinde eğitim almış bir âlim bu kuramın inceliklerini ve zorluklarını kavrayamaz, çünkü onu kavramak için bir ihsan ve ruhani alıştırmalar gereklidir; yalnızca bedeni başından savma ve tanrısal temaşaya aşma yeteneğindeki birinin *hudûsün dehrîyyün*ü kavrama ihtimali vardır (Mîr Dâmâd, *Sırât*, 213-214). O, bunu hiç de kolay görmez ve kendisinin felsefeye layık olmayanları küçümsemesi dikkate alınırsa bu durum pek şaşırtıcı değildir.

KAYNAKÇA

Abisaab, Rula. 2004. *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*. Londra: I.B. Tauris.

Adamson, Peter 2007. *Al-Kindî*. Oxford: Oxford University Press.

'Alevî, Seyyid Ahmed el-'Âmilî el-. (Şerh) Ş. 1376/1997. *Şerhu Kitâbi'l-kabesât*, ed. Hâmid Nâcî İsfahânî. Tahran: McGill Institute of Islamic Studies.

Âştîyânî, Seyyid Celaleddin ve Henry Corbin. 1971. *Müntehabâtî ez âsâr-ı hukemâ-yi ilâhî-yi İran*, 4 Cilt, Tahran: L'Institut Franco- Iranien.

Behmenyâr. (*Tahsil*) 1996. *Kitâbü't-tahsil*, ed. M. Mutahharî. Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları.

Belyânî, Takiyyüddin Evhedî (*Tezkire*) Ş. 1388/2009. *Tezkire-yi 'Arafâtü'l-âşîkîn ve 'arasâtü'l-ârifîn*, ed. Seyyid Muhsin Nâcî Nesrâbâdî. Tahran: İntişârât-i Esâtîr.

Bihbehânî, Seyyid Ali Mûsevî. Ş. 1377/1998. *Hakim-i Esterâbâd Mîr Dâmâd*. Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları.

Brown, Keven. 2006. "Time, Perpetuity, and Eternity: Mîr Dâmâd's Theory of Perpetual Creation and the Trifold Division of Existence. An Analysis of *Kitâb al-Qabasât: The Book of Blazing Brands*." Doktora Tezi. University of California at Los Angeles.

Caferîyân, Resûl. Ş. 1388/2009. *Siyâset ve ferheng-i rûzgâr-ı safevî*. Tahran: Neşr-i ilm.

Cihanbahş, Cûyâ. Ş. 1389/2010. *Muallim-i sâlis: zindeginâme-yi Mir Dâmâd bih hemrâh-i Risâle-yi tasnifât-i vey*. Tahran: İntişârât-i Esâtîr.

Corbin, Henry. 1956. "Confessions extatiques de Mir Dâmâd." *Mélanges Louis Massignon*. Şam: L'Institut Français de Damas.

Corbin, Henry. 1971. *En islam iranien*. 4 Cilt. Paris: Gallimard.

Corbin, Henry. 1981. *La philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: Buchet/ Chastel.

Dabashi, Hamid. 1996. "Mir Dâmâd." *History of Islamic Philosophy*, ed. S. H. Nasr ve O. Leaman, C. 2. Londra: Routledge, 597-634.

Dânişpazhûh, Muhammed Takî. Pâviz 1360/1981. "Şerhu'l-kabesât." *Mecelle-yi Dânişkede-yi Edebiyât-ı Dânişgâh-i Tabran* 5: 63-68.

Devvânî, Celaledin el-. (Ünmûzec) 1411/1991. "Ünmûzecü'l-'ulûm." *Selâsü resâil*, ed. Seyyid Ahmed Tûysirkânî. Meşhed: Mecme'u'l-bühûsî'l-islâmiyye, 271-333.

Devvânî, Celaledin el-. (Resâil) 1405/1985. *Er-resâilü'l-muhtâra*, ed. Seyyid Ahmed Tûysirkânî. İsfahan: Kitabhâne-yi Emîru'l-mu'minîn.

Devvânî, Celaledin el-. Ş. 1381/2002. *Seb'u resâil*, ed. Seyyid Ahmed Tûysirkânî. Tahran: Mirâs-ı mektûb.

Dirâyâtî, Mustafa 2011. *Fibrîstuvâre-yi deşt-nüviştâ-yi İran (Dinâ)*. Meşhed: Müesses-e-yi ferhengî vu pazhûhişî-yi el-Cevâd.

Efendî, Mirza Abdullah (Riyâz) 1981. *Riyâzu'l-'ulemâ ve hiyazu'l-fudalâ*, ed. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. Kum: Mektebetü Ayetullah Mer'aşî.

Eflûtin. (Usûlûciyâ) 1947. *Usûlûciyâ: Theologia Aristotelis*, ed. Abdurrahman Bedevî. Kahire: L'Institut Français.

Esterâbâdî, Muhammed Takî. (Şerh) 1980. *Şerh-i Fusûsu'l-hikme*, ed. M.T. Dânişpazhûh. Tahran: McGill Institute of Islamic Studies.

Evcebî, Ali. Ş. 1382/2003. *Mir Dâmâd: Bûnyân-guzer-i hikmet-i Yemeni*. Tahran: İntişârât-i Şâhet.

Evcebî, Ali. Ş. 1384/2006a. "Molla Şemsâ Gilânî ve mekteb-i felsefî-yi İsfahân." *Âyine-yi mirâs* 3.3-4: 101-129.

Evcebî, Ali. Ş. 1384/2006a. "Hikmet-i Yemenî der Hind." *Âyine-yi mirâs* 4.1: 78-92.

Fârâbî, Ebû Nasr. (Fusûs) Ş. 1381/2002. *Fusûsu'l-hikme ve şerhubû*, ed. Ali Evcebî. Tahran: Encümen-i âsâr ve mefâhir-i ferhengî.

Ghazâlî al-. (Tahâfut) 2000. *Tahâfut al-falâsifa [The Incoherence of the Philosophers]*, ed. ve çev. Michael Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press.

Gilânî, Molla Şemsâ. (Hudûs) 2015. *Hudûsü'l-âlem*, ed. Ali Rıza Asgarî. Costa Mesa: Mazda Publishers.

Gilânî, Nizameddin Ahmed. (Resâil) Ş. 1391/2012. *Resâil-i felsefî*, ed. Âzâdih Kerbâsiyân ve Muhammed Kerimî Zencânî Asl. Kum: Mecme'-ı zehâir-i islâmî.

Hâminihi, Seyyid Muhammed. Ş. 1384/2005. *Mîr Dâmâd*. Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ.

Hânsârî, Seyyid Muhammed Bâkır. (Ravzât) 1976. *Ravzâtü'l-cennât*. Tahran: İntişârât-ı İsmâiliye.

Hür el-Âmilî, (Emel) 1965. *Emelü'l-âmil*, ed. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. 2 Cilt. Necf: el-Matba'atü'l-Haydariyye.

İbn Ğaylân, Efdaleddin. (Hudûs) Ş. 1377/1998. *Hudûsü'l-âlem*, ed. Mehdi Muhakkık. Tahran: McGill Institute of Islamic Studies.

İbn Hanbel, Ahmed. 1990. *Müsned*. 6 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-islâmî.

İbn Sinâ (İşârât) Ş. 1375/1996. *El-İşârât ve't-tenbihât me'a şerhayn*, ed. M. Şihâbî. Kum: Neşru'l-belâğa.

İbn Sinâ (Şifâ) 1960. *Eş-Şifâ: El-İlâhiyyât*, ed. G. Eneveti vd., Kahire: el-Hey'e-tü'l-misriyyetü'l-âmmetü li'l-kitâb.

İbn Sinâ (Ta'likât) Ş. 1391/2013. *Et-Ta'likât*. Seyyid Hüseyin Müseviyân. Tahran: Müessese-yi pazûhişî-yi hikmet ve felsefe-yi İran.

İskender Beg, (Târih) Ş. 1350/1971. *Târih-i âlem-ârâ-yi Abbâsî*, ed. İ. Afşar. Tahran: İntişârât-ı ittilâ'ât.

Kâşânî, Ebu'l-Hasan b. Ahmed. (Şevârik) Ş. 1391/2007. *Kitâbü'ş-şevârik*, ed. Zühre Kurbânî, Tahran: Müessese-yi pazûhişî-yi hikmet ve felsefe-yi İran.

Kâşânî, Mîr Takiyyüddin. (Hulâsa) Ş. 1386/2007. *Hulâsatü'l-eş'âr ve zübdetü'l-eskâr: Bahş-i İsfahan*, ed. Abdulali Berûmend ve Muhammed Hüseyin Nasîrî. Tahran: Mîrâs-ı mektûb.

Kâşânî Muhammed b. Muhammed Zamân (Mir'ât) Ş. 1384/2005. *Mir'âtü'z-zamân*. Ed. Mehdi Dihbâşî. Tahran: Encümen-i âsâr ve mefâhir-i ferhengî.

Küleynî, Ebû Cafer. 1978. *El-Kâfi*. Ed. Ali Ekber Gaffârî. 9 Cilt. Tahran: İntişârât-ı ismâiliye.

Lory, Pierre. 1996. "Avicenne et le soufisme: A propos de la *Risâla Nayrûziyya*." *Bulletin d'études orientales* 48: 137-144.

Meclisî, Muhammed Bâkır el-. (Bihâr) 1981. *Bihâru'l-envâr*. Beyrut: Dâru'l-edvâ'.

McGinnis, Jon. 2010. *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press.

Mîr Dâmâd. (İkâzât) Ş. 1391/2012. *Risâletü'l-ikâzât fi halkı'l-a'mâl*, ed. Hâmid Nâcî İsfahânî. Tahran: Müessese-yi pazûhişî-yi hikmet ve felsefe-yi İran.

Mîr Dâmâd. (Halk) Ş. 1379/2000. "Halku'l-a'mâl." *Gencine-yi Bahâristân: Hikmet*, ed. Ali Evcebî. Tahran: Kitabhâne-yi ve müze-yi Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 321-324.

Mîr Dâmâd. (Cezevât) Ş. 1380/2001. *Cezevât ve mevâkîf*, ed. Ali Evcebî. Tahran: Mîrâs-ı mektûb.

Mîr Dâmâd. 1315/1898. *El-Kabesât*. Taşbaskı. Tahran.

Mîr Dâmâd. (Kabasât) 1977. *El-Kabasât*, ed. M. Muhakkık vd. Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları.

Mîr Dâmâd. 2009. *Kitâb al- Qabasât: The Book of Blazing Brands*, çev. Keven Brown. New York: Global Publications.

Mîr Dâmâd. (Musannefât I) Ş. 1381/2002. *Musannefât-ı Mîr Dâmâd: Müstemil ber... el-Îmâdât, et-Takdisât, el-Îkâdât, el-Îdâlât, Hulsetül-melekût, es-Sırâtul'l-müstakim*. Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları/Encümen-i mefâhir ve âsâr-ı ferhengî.

Mîr Dâmâd. (Musannefât) Ş. 1385/2006. *Musannefât-ı Mîr Dâmâd II: el-Ufuku'l-mübîn*, ed. Abdullah Nûrânî. Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları/Encümen-i mefâhir ve âsâr-ı ferhengî.

Mîr Dâmâd (Nibrâs) Ş. 1374/1995. *Nibrâsü'z-zîyâ ve tesvâ's-savâ fi şerhi bâbî'ibedâ' ve isbâti cedveli'd-duâ*, ed. Hâmid Nâcî İsfahânî. Tahran: Mîrâs-ı mektûb.

Mîr Dâmâd (Revâşih) Ş. 1380/2001. *Er-revâşihu's-semâviyye*, ed. Gulam Hüseyin Kayseriyehâ ve Nimetullah el-Celîlî. Kum: Dâru'l-hadis.

Mîr Dâmâd (Sırât) Ş. 1381/2002. *Es-sırâtul'l-müstakim fi rabtî'l-hadisi ve'l-kadim*, ed. Ali Evcebî. Tahran: Mîrâs-ı mektûb.

Mîr Dâmâd (Takvim) Ş. 1376/1997. *Takvimül'imân*, ed. Ali Evcebî. Tahran: Mîrâs-ı mektûb.

Mîr Dâmâd (Ufuk) Ş. 1391/2013. *El-ufuku'l-mübîn*, ed. Hâmid Nâcî İsfahânî. Tahran: Mîrâs-ı mektûb.

Netton, Ian. 1999. "Suhrawardî's Heir? The Ishrâqî Philosophy of Mîr Dâmâd." *The Heritage of Sufism*, C. 3: *Late Classical Persianate Sufism the Safavid and Mughal Period*, ed. L. Lewisohn. Oxford: Oneworld, 225-246.

Pourjavady, Reza. 2011. *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al- Dîn Mahmûd al-Nayrizî and His Writings*. Leiden: Brill.

Proclus. (Elements) 1977. *Elements of Theology = Kelâm fi hayri'l-mahz*, ed. Abdurrahman Bedevi. Kuveyt: Vikâlâtü'l-matbû'ât.

Rahman, Fazlur. 1980. "Mîr Dâmâd's Concept of *Hudûth Dahrî*: A Contribution to the Study of God- World Relationship Theories in Safavid Iran." *Journal of Near Eastern Studies* 39.2: 139-151.

Rizvi, Sajjad. 2006. "Between Time and Eternity: Mîr Dâmâd on God's Creative Agency." *Journal of Islamic Studies* 17.2: 158-176.

Rizvi, Sajjad. 2007. *Mullâ Sadrâ Shîrâzî: His Life, Works, and the Sources for Safavid Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Rizvi, Sajjad. 2011. "Mîr Dâmâd in India: Islamic Philosophical Traditions and the Problem of Creation." *Journal of the American Oriental Society* 131.1: 9-24.

Saatchian, Firouzeh. 2011. *Gottes Wesen— Gottes Wirken: Ontologie und Kosmologie im Denken von Šams al- Dîn Muhammad al- Āfārî*. Berlin: Klaus Schwarz.

Şirâzî, Molla Sadrâ. (*Hudûs*) Ş. 1378/1999. *Risâle fi budûsi'l-'âlem*, ed. Seyyid Hüseyin Müseviyân. Tahran: Bünyâd-ı hikmet-i islâmî-yi Sadrâ.

Şirâzî, Molla Sadrâ. (*Şevâhid*) Ş. 1382/2003. *Eş-şevâhidür-rubûbiyye fi'l-menâhici's-sülûkiyye*. Ed. Seyyid Mustafa Muhakkık Dâmâd. Tahran: Bünyâd-ı hikmet-i islâmî-yi Sadrâ.

Şirâzî, Seyyid Ali han. 1894. *Sülâfetü'l-'asr fi mehâsini's-şu'arâ' bi-küllî misr*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî.

Sıfatgöl, Mansûr. Ş. 1381/2002. *Şâhtâr-ı nihâg ve endişhâ-yi dinî der İran-ı 'asr-i Safevî*. Tahran: Müessese-yi ferhengî-yi Resâ.

Sübhânî, Rauf. 2011. *El-fikru'l-felsefî 'inde'l-Mir Dâmâd el-Esterâbâdî*. Beyrut: Dâru'l-mu'arrihi'l-arabî.

Tabâtabâ'î, Mirza Refiuddin Muhammed. (*Hikmet*) Ş. 1385/2006. *Hikmet-i ilâhî der mütün-i farsî*, ed. Abdullah Nûrânî. Tahran: İntişârât-ı Yağmâ.

Tahrânî, Aga Bozorg el-. 1983. *Ez-zarî'a ilâ tesânifi's-şî'a*. Beyrut: Dâru'l-edvâ'.

Tevekkülî, Said Nazarî. Ş. 1389/2010. *Nazariyye-yi paydâyiş-i cihân der hikmet-i yemenî ve hikmet-i müte'âliye*. Meşhed: Bünyâd-ı pazhûhişhâ-yi islâmî.

Treiger, Alexander. 2012. *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazâlî's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*. Londra: Routledge.

Tünikâbunî, Muhammed b. Süleyman. (*Kısas*) Ş. 1389/2010. *Kısasul-'ulemâ*, ed. Muhammed Rıza Barzger Hâlikî ve İffet Kerbâsî. Tahran: İntişârât-ı 'ilmî ve ferhengî.

Tûsî, Nasîruddin. (*Telhis*) Ş. 1359/1980. *Telhisul-muhassal*, ed. Abdullah Nûrânî. Tahran: McGill Institute of Islamic Studies.

Tûsî, Nasîruddin. (*Tecrid*) 1996. *Tecrisû'l-'akâ'id*, ed. Abbas Muhammed Hasan Süleyman. Kahire: Dâru'l-ma'rife.

BÖLÜM XXI

SADREDDİN EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN EŞ-ŞEVÂHİDÜ'R-RUBÛBİYYESİ (RABBÂNÎ TANIKLIKLAR)

CÈCILE BONMARIAGE

Daha çok Molla Sadrâ adıyla tanınan Sadreddin eş-Şirâzî on birinci/ on yedinci yüzyıl İran'ında geniş bir muhatap kitlesine ulaşan birkaç isimden biridir. O, metafizik görüşleri sayesinde, özellikle bir ontolojik dönüş olarak görülebilecek yaklaşımı savunduğu için, ayrıca epistemoloji, bilgiye erişim ve eskatolojiyle ilgili fikirleri üzerinden tanınır. Öte yandan Molla Sadrâ külliyyatına nasıl yaklaşılabileceği sorusu hassas bir soru olarak duruyor. Burada onun, düşüncesine giriş noktası olarak kapsayıcı ama küçük kitaplarından birini, *Şevâhidür-rubûbiyye*'yi seçtim. Açık ki bu metin, Molla Sadrâ'nın daha büyük kitaplarında genişlemesine incelenen soruların bir özeti olarak tasarlanmıştır. *Şevâhid*'in özlü ama kapsamlı oluşu metni Molla Sadrâ'nın yöntem ve fikirlerine erişmede bir anahtar haline getirir. Zaten hemen aşağıda, filozofun ve düşüncesinin yerini belirlemede yardım edecek bir açıklama olarak Molla Sadrâ'nın yaşamının ve entelektüel ortamının boyutlarına dair kısa açıklamayı sunduktan sonra bu durumu göreceğiz.

TARİHSEL ART ALAN

Sadreddin Muhammed b. İbrahim eş-Şirâzî Safevî İran'ında, Şah I. Abbas'ın (hük. 995/1587-1038/1629) ve Şah Safî'nin (hük. 1038/1629-1052/1642) hükümdarlığında yaşayan bir düşünürdür. Bu tarihsel du-

rum Molla Sadrâ'nın felsefi çabası açısından önemsiz değildir; Safevîlerin, felsefi spekülasyon da dâhil olmak üzere On İki İmam Şî'ası faaliyetlerinin yenilenmesine verdikleri destek, bunun yanı sıra İran'daki On İki İmam Şî'ası merkezlerini himaye etmeleri gayet iyi bilinir. Yine o dönemde din adamları sınıfıyla devlet ilişkisi, din adamlarının yetkesinin yapısı ve Şîî fıkıh usulünde yeni baş gösteren *usûlî-abbârî* çekişmesi gibi meseleler tartışılıyordu (Newman 2008; Abisaab 2004). Sadrâ'nın ailesi gibi hocaları da sarayla bağlantılıydı. Fakat Molla Sadrâ'nın ancak ömrünün sonlarına doğru bir hami bulabilmesinden de görüleceği üzere onun Safevî sarayı ve genel olarak Safevî eliti karşısındaki durumu daha sorunludur.

Son dönem araştırmaları (Hamenehi 2000; Hâcevi 1366/1988; Rizvi 2002 ve 2007, ayrıca buralardaki göndermeler) Molla Sadrâ'nın ilmi macerası hakkında bolca ayrıntı sunuyor; 979'da/1571'de doğduğu Şîrâz'dan önce Kazvin'e ve sonra Isfahan'a, çağının seçkin âlimlerinden felsefi bilimler ve din bilimleri okuyacağı bu sonraki Safevî başkentine geçmiştir. Üstatları arasında en etkili olan iki isim Şeyh Bahâî (öl. 1030/1620-1621) olarak bilinen Şeyh Bahâeddin el-Âmilî ve Mîr Dâmâd'dır (öl. 1040/1631.) Sadrâ ilk hocasından fıkıh, tefsir ve hadis gibi din bilimleri okudu. Ancak görünüşe göre onun özellikle sıkı bir bağ kurduğu hocası kendisine spekülatif bilimleri okutan Mîr Dâmâd'dır. İkili arasındaki yazışmalar ve Molla Sadrâ'nın eserlerinde hocasından yaptığı alıntılar, ona yaptığı göndermeler de bu bağlantıya tanıklık eder.

Şîrâz'a başarısız bir geri dönüş deneyiminden (1014/1605 civarı; bk. Rizvi 2002, 184) sonra Molla Sadrâ Kum yakınlarındaki Kehek'te inzivaya çekildi (doğrulanmış en erken tarih 1024/1645). Daha sonraları yaklaşık 1040'a/1630'a kadar Kum, Isfahan ve Şîrâz arasında göçmen bir yaşam sürdü. En sonunda, görünüşe bakılırsa, Fars valisi olup Şah Safî'nin emriyle 1042'de/1633'te öldürülen İmam Kulî Han'ın kendisini Medrese-yi Han'da hocalık yapmaya davet etmesi üzerine Şîrâz'a yerleşti (vali hakkında bk. Savory 1998 ve Newman 2008; onun Şîrâz'a dönüşüyle Şah I. Abbas hükümdarlığının 1038 Ocağındaki/1629'daki sonu arasındaki yakınlığa dikkat). Sadrâ'nın yaşamındaki bu olayların hangi tarihe denk geldiği kesin değildir ve bu olayların tarihlendirilmesi ağırlıklı olarak onun eserlerindeki kanıtlara dayanır. Onun ölüm tarihini de

belirsizlik kuşatmıştır; Mekke'ye doğru çıktığı yedinci (gerçek mi yoksa sembolik bir sayı mı?) hac yolculuğunda öldüğü söylenir, fakat bu olayın tarihi açık değildir. Biyografik eserlerdeki geleneksel açıklamalara göre ölümü 1050/1640-41 tarihindedir, ancak elimizde torununun verdiği bir başka tarih var; dedesinin 1045'te/1635-36'da Basra'da ölüp Necef'e defnedildiğini söyleyen torununun açıklaması daha güvenilirirdir (Hamenehi 200, 414; Rizvi 2007, 28-30).

ENTELEKTÜEL ART ALAN

Sadrâ'nın yazılarında muazzam çeşitlilikteki etkiler görünür, bu da onun eserinin entelektüel bağlamına ilk yaklaşımı sunar. İbn Sînâ (öl. 428/1037) ve İbn Sînâcı gelenek, özellikle Nasîruddin et-Tûsî (öl. 672/1274) ve onun bu geleneğe dair anlayışı, ayrıca İbn Sînâ'nın talebesi Behmenyâr'ın (öl. 458/1067) yazıları Molla Sadrâ'nın kullandığı en etkili kaynaklar arasındadır. Ancak onun tek kaynağı bunlar değildir; Ekberî okulun yazdıkları ve İshrâkî metinler, ayrıca on beşinci yüzyılda ve on altıncı yüzyılın ilk döneminde Devvânî (öl. 908/1502) gibi yazarların ve Deşteki takipçilerinin örneklediği felsefi gelenek de Sadrâ'nın entelektüel evrenindeki önemli öğelerdir (Deşteki takipçileri hakkında bk. Pourjavady 2011 ve Pourjavady'nin bu kitaptaki yazısı). Sadrâ'nın yazıları çağının ayırt edici özelliği olan, antiklere dönüşü yansıtır. On yedinci yüzyılda İran, antiklere ait metinleri istinsah etme ve okutma şeklindeki önemli etkinliğe ve felsefenin en başlarında üretilen metinlere, özellikle *Theologia Aristotelis*'e (*Aristoteles'in Teolojisi/Sözde Teoloji*) dönüşü tanıklık eder (bu dönemde istinsah edilen *Theologia Aristotelis* nüshalarının sayısı, Sadrâ'dan hemen sonraki kuşakça metinden yapılan alıntılar ve Said el-Kummî'nin şerhi bunu gösterir). Sadrâ'nın kişisel koleksiyonuna ait kitapları sıralayan ve yakınlarda keşfedilen liste onun yazılarının, kullandığı kaynaklar hakkında söylediklerini onaylar (Berakât 1377/1998; şerhli çevirisi Rizvi 2007, 117-135).

Gelgelelim, yöntemini incelerken göreceğimiz üzere Molla Sadrâ kişisel bulgularının kişisel deneyiminden kaynaklandığını söylediğine göre tüm bu kaynaklar ve etkiler onun düşüncesini kendi başlarına oluşturmıştır.

EŞ-ŞEVÂHİDÜ'R-RUBÛBİYYE

Sadrâ'nın Eserleri İçindeki Yeri

Molla Sadrâ gayet üretken bir yazardır ve düşüncesini, çoğu Arapça olan çok sayıdaki yazısında açıklamıştır. Belki de eserlerinin en önemlisi, daha çok kısaltılarak *Esfâr* şeklinde gönderme yapılan *el-Hikmetül-müte'âliyye fi'l-esfârî'l-'akliyye* (*Akli Seferlere Dair Aşkın Bilgelik*; *Esfâr*, 1:13) eseridir. Bu ansiklopedik eserin etkileyici hacmi şundan dolayıdır; Molla Sadrâ bu kitapta kendinden önceki tartışmaların dolambaçlı yollarına dalar ve öncekilerin metinlerinden, kâh açıktan kâh zımnen, genişçe alıntı yapar. Beri yandan *Esfâr* Molla Sadrâ külliyatındaki tek büyük eser değildir; onun Kuran'ın bazı bölümlerine yazdığı tefsirler ve *Usûlül-kâfi* üzerine yazdığı, tamamlanmamış şerhi de düşüncesine yaklaşımda önemli kaynaklardır. Bazıları oldukça kısa olan diğer eserleriyse belirli konular hakkındaki incelemelerdir.

Tüm bu eserler bir ve aynı türden değildir. Yâsîn suresi tefsirinde (*Tefsîr*, 5:202) Molla Sadrâ, entelektüel yöntemle göre yazılan ve merkezinde tanıtılmalar bulunan eserleriyle (bu yazı türünün örneği olarak *Esfâr*'ı anar) işaretlerin ve tembihlerin (*el-işârât ve't-tenbihât*, kitaplarından birinin adı olarak bizzat İbn Sînâ'nın kullandığı kelimeler) bulunduğu tefsirleri arasında ayırım yapar. Tefsir yöntemine ayrılmış bir metin olan *Mefâtihu'l-ğayb*'da Sadrâ anılan ayırımı yineler ve bizzat bu kitabın, yani *Mefâtih*'in aksine “entelektüel kitapları” olarak gördüğü eserlerin listesini sunar; *El-esfârü'l-erba'a*, *Kitâbü'l-mebde' ve'l-me'âd* ve *Kitâbüş-şevâhidi'r-rubûbiyye* (*Mefâtih*, 106). Diğer yandan bu durum Sadrâ külliyatının birliğini zedelemeyiz; çeşitli tarzlarda tezahür eden tek bir düşünce söz konusudur burada. Yine bu durum, akli içteki peygamber ve peygamberi dıştaki akıl olarak tanımlayan *Şerhu usûli'l-kâfi*'de açıklandığı üzere Molla Sadrâ'nın “bilginin esasi birliği” anlayışıyla da uyumludur (*Şerhu usûl*, 1:363).

Demek ki *eş-Şevâhidür-rubûbiyye* entelektüel veya felsefi yazı türünün bir örneğidir. Bu eser, *Esfâr* gibi eserlere nazaran kısa olmasıyla (Molla Sadrâ bu eseri “karşıt görüşlerin uzun uzun çürütülmesine” girmeyen bir özet olarak takdim eder; bk. *Şevâhid*, 5 ve 61/81)¹³³ ve *Risâle fi*

133 Esere yapılan göndermelerdeki ilk sayılar Aştîyânî edisyonundaki sayfa numaralarına, ikinci sayılar ise Muhakkık Dâmâd edisyonundaki numaralandırmaya işaret eder. İki edisyonun sayfa numaraları çakıştığında tek bir sayı verilecek.

hudûsî'l-âlem ya da *Meşâ'ir* gibi tek bir konuya odaklanan eserlere kıyasla Molla Sadrâ'nın gerçeklik anlayışının tam bir çevrimini sunmasıyla diğerlerinden ayrılır.

Esfâr'la karşılaştırıldığında *Şevâhid*'in konumu açıktır; *Şevâhid*'in *Esfâr*'a gönderme yapan bir özet olması hedeflenmiştir. Burada zaman zaman, “büyük kitabımızda” (*fi kitâbina'l-kebîr*, *Şevâhid*, 22/30) gibi ifadelerle, tartışılan sorunların daha ayrıntılı ele alınması babında *Esfâr* oldukça kapalı şekilde ima edilir. *Şevâhid* ayrıca *Tefsîru sûrati'l-hadîd* ve *el-Mebde' ve'l-me'âd* gibi, Molla Sadrâ'nın diğer eserlerine de gönderme yapar. Bu metnin bölümleri *Mebde*'de ve *el-Mesâilül-kudsiyye*'de bulunabilecek benzer pasajlarla koşutluk sergiler. Beri yandan, *Risâle fi hudûsî'l-âlem* de dâhil olmak üzere birçok eserde *Şevâhid*'e gönderme yapılır; söz konusu risalenin bilinen en eski nüshası Kazvin'de 1034'de/1625'de istinsah edilmiştir (Elyazması Princeton Üniversitesi, İslami Elyazmaları, Yeni Dizi 2003).

Şevâhid'de Görüldüğü Şekliyle Sadrâ'nın Yöntemi: Bir Önsöz Okuması

Şevâhid metninin daha en başından, önsözünden itibaren okur Molla Sadrâ'nın felsefe yaparken kullandığı yönteminin kendine özgü niteliğinden haberdar edilir. Bilgiye eriştirecek süreci tarif ederken kullanılan dil çoğunlukla ılık ve aydınlanma dilidir. Sadrâ, daha yüksek bir âlemle kurulan iletişim aracılığıyla elde edilen ve layık olmayana faş edilmemesi gereken sırlardan söz eder; burada her şey, mistik veya ruhani anlam taşıyan bazı girişim türlerine işaret eder. Doğru bilginin, işrâkî (aydınlatıcı) doğası değilse bile deneyimsel ve sezgisel yapısı aşağıdaki metinde hayal gücüne dayanarak açıklanır: “Kalbinin köşelerinde [akli nefse gönderme yapmak için kullanılan bir terim], temelsiz öncüller ve zayıf ilkeler üzerinden inşa edilmiş tanıtılamalar aracılığıyla bu yüce amaca varmak isteyen kişi odanın köşelerine ördüğü ağıyla Anka'yı yakalamaya çalışan bir örümcek gibidir” (*Tefsîru sûrati'l-fâtîha*, *Tefsîr* 1:48-49).

Sadrâ'nın bu ifadeyle vurgulamak istediği nokta gerçek olana dair herhangi bir sağlam anlayış için daha derin bir deneyimsel zeminin gerekliliğidir. İnsan mükemmelliğinin nihai hedefi olan “şeyleri oldukları hal üzere bilmek” için (*Esfâr*, 1:20) doğrudan deneyim gereklidir, ancak bu deneyim maddi dünyayla ve duyularımızla ilişkili olan türden bir doğ-

rudan deneyim değildir; gerekli olan daha ziyade içsel görü veya manevi zevktir. Burada, Sühreverdî ve İbn Arabî gibi başlıca simalarla birlikte on ikinci yüzyıldan itibaren gelişen İslami gelenekte serpilen düşünce çizgisini takip eden Molla Sadrâ'ya göre şeyleri oldukları gibi bilmenin, görünürdeki çokluğa rağmen, tüm şeylerin bir gerçeklikten pay aldığı-nı anlamak ve her şeyde Bir'in tezahürünü görmek anlamına geldiğini yakında göreceğiz. Var olana dair bu birleşmiş görüye ulaşmak ve fenomenal dünyanın çokluğunu birleyen, altta duran asıl yapıyı kavramak için salt bu dünyadaki deneyimlerimize dayanan akli delil getirmeler ve tanıtlamalar yeterli olmayacaktır. Muhtemelen entelektüel açıdan gayet çekici görünen, oysa gerçekliğin olduğu şeyle çok az ilişkisi olan zihinsel inşaların ötesine geçmek için bir başka zemin gereklidir.

Öte yandan bu yaklaşım, akli delil getirmelerin ve tanıtlamaların bilgiye erişimde uygun araçlar olmadığı düşüncesiyle reddedilmeleri gerektiği anlamına gelmez. *Şevâhid*'in önsözünde doğru bilginin veya temel metafizik ilkelere dayalı bilginin deneyimsel niteliğine yapılan vurgu okuru Molla Sadrâ'nın düşünme tarzı hakkında yanlış anlamaya itmemeli, onun düşünme tarzı tümüyle sezgisel ya da mistik bir tarz olarak görülmemelidir. Zira böyle bir yanlış yorumlamaya düşen okur Sadrâ'nın yazılarındaki tanıtlayıcı tını karşısında şaşıracaktır. Sadrâ'nın hedefi saf ilhamlar değildir; onlar, tanıtlamalı delil getirmelere dayanan kapsamlı bir sistemin inşası için kalkış noktası sunarlar yalnızca. Molla Sadrâ yönteminin eşit derecede önemli bir veçhesini teşkil edip *Şevâhid* eserinin her yerinde görülebilir olan bu durum, önsözde de somut şekilde algılanabilir; önsözün sonlarına doğru Sadrâ kitabın içeriğini tarif ederken oldukça farklı bir dil ortaya koyar ve tanıtlamalardan, reflektif yetiden veya fikreden yetiden söz eder. Söz konusu yeti adeta bir dalgıç gibi, göklerden bahsedilmiş değerli taşlardan yapılma incileri, ruhun kabuğundaki bu incileri, "bilgelik denizinin dibinden tanıtlayıcı açıklama kıyısına" çıkarır. Akıl yetisinin doğrulama faaliyetince delinen bu inciler *Şevâhid*'in malzemesidir (*Şevâhid*, 5/5-6).

Demek ki Sadrâ aklın bilgiye ulaşmada uygun bir yol olmadığını iddia etmemiştir. Onun asıl iddiası şudur; gerçekliğe dair gerçek felsefi anlayışın ilk ilkesine ancak akıl yürütmenin ötesindeki bir tür deneyimle varılır, dahası akıl belirli bilgi düzeylerine varmak için aydınlanmış olma-

lıdır ya da başka ifadeyle, aydınlanmamış insan aklı bazı şeylere erişemez. Sezgisel bilgi olmadan, kökleri gerçeklikte olmadığı için anlamdan yoksun olan bir sistem inşa edilebilir yalnızca. Gelgelelim, tanıtılma girişimi olmaksızın yalnızca deneyim diliyle ifade edilmiş sezgisel bilgi tek başına olursa kendini değerli bir koruyucudan mahrum bırakmış olur; dahası, böylesi bir dille ifade edilen şey doğru bile olsa ortada hâlâ yanlış anlaşılma ve boşa çıkarılma tehlikesi vardır.

Sözü edilen durum Ekberî okulun ortaya koyduğu bir dizi anahtar yargının başına gelmiş ve bunlar “[okulun] hedeflerini ve onayladıkları şeylerin anlamını sırf onların yazıları aracılığıyla anlamak isteyen kişiler”-ce yanlış anlaşılmıştır (*Esfâr*, 2:319). Var olanın daha derin olan metafizik yapısının deneyimlenmesi, dışardan savunulamaz görünmeseler bile çoğunlukla sorunlu olan Ekberî fikirlerin arkasında duran benzer gerçeklik anlayışını kavramaya ve bu anlayışa, tanıtılmalı akıl yürütmenin uygun kurallarına göre münasip anlamını vermeye (Sadrâ tashih ve düzeltmeden söz eder) ve bu fikirleri çürütmeye kapalı kılmaya imkân tanır; zira Ekberî metinler sık sık ilk anlamlarına göre alınırlar (bu ise Ekberîlerin tümüyle ruhani alıştırmalara gömülmelerinin ve kendilerine daha önemli görünen şeyle meşgul olmalarının sonucudur, der Molla Sadrâ; konu hakkında bk. *Esfâr*, 6:183 ve 284).

Metafiziğin deneyimsel zemini ona daha büyük bir kesinlik sağlar, üstatların kanaatlerini körce taklidin ve kuşkuların üstesinden gelmeye imkân tanır (*Şevâhid*, 4). Bu ise, çevremizdeki dünyanın ve ötesinin anlaşılmasında ya da bu anlayışın açıklanmasında ilerleme imkânına kapı aralar; bilgi bir taklit, bir tekrarlama olmayıp kişisel deneyim olduğuna göre şeyler ancak keşfedilebilir. Bizzat Sadrâ böylesi keşiflere sahip olduğunu ya da kendi ifadeleriyle, daha önce hiçbir antiğin veya hiçbir çağdaşın bulamadığı, bazı şeylere dair bilginin bahşedilmesi için seçildiğini iddia eder (*Şevâhid*, 4; 39-40/53-54). Molla Sadrâ’nın kişisel kazanım olarak sunduğu şey aslında kendinden önce yalnızca üstü kapalı şekilde bahsedilen tanıtılmalı kanıtlardır (işte, bilgiye götüren iki yolu kaynaştırma isteğinin bir başka alameti).

Sadrâ böylece tanıtılmalı akli yöntemle ruhani alıştırma arasında kurulacak dengeyi savunur. O, iki yöntemi birbirine mezcetmeme konusunda gayet ihtiyatlıdır ve kendi açıklama tarzında iki yöntemin açık bir

ayrımını tanımlar. Bunlar *Esfâr*'da açıkça belirtilmiştir; "Sufilerin [burada Ekberî düşünürler kastediliyor], yargıya varırken kendilerini yalnızca zevk ve ilhamla kısıtlama gibi bir alışkanlıkları vardır. Bize gelince, biz tanıtlamaya sahip olmayan bir şeye tümüyle güvenmeyiz ve felsefi yazılarımızda bunu anmayız" (*Esfâr*, 9:234). Sadrâ *Şevâhid*'de ilham edilmiş söylemin ikna etme gücünü teslim eder; bu, der, hakiki arayıcıyı kesin bilgiye, tanıtlamaları kullananların delil getirmelerinin götürdüğünden daha az götürecektir (Şevâhid, 221/263). Ancak bu tarz onun kullandığı izah tarzı değildir, zira onun söylemi tanıtlamanın dilini kullanır. Eğer şeylerin yalnızca içsel görü aracılığıyla kavranabileceği düşünülürse onları kâğıda dökmek anlamı ya da yararı olmayacaktır. Böylesi bir durumda yapılacak en iyi şey onları ima etmek ve onları fark etmeleri için okura bazı ipuçları vermektir, fakat onlar bu durumda bu kitabın kapsamının dışında kalır (bk. *Şevâhid*, 40/54, Tanrı'nın bilgisi hakkındaki bölüm).

Sadrâ'nın felsefe yapma yöntemi hakkında söylediklerinde açık bir İshrâkî tını vardır ve bunlar Sühreverdi'nin *Hikmetül-işrâk*'ının girişinde ve son tembihinde söylediklerini hatırlatır. Bu eserden alınacak birkaç kesit bile ikisi arasındaki apaçık bağlantıyı göstermede yeterli olacaktır. Akli etkinlikle manevi yolu birleştirme zorunluluğu şu metinde bulunabilir; "Bizim bu kitabımız mistik spekülasyonu ve gidimli felsefeyi arayan içindir" (§6; çev. Walbridge ve Ziai, küçük değişiklikler yapıldı). Yine *Hikmet*'in sonundaki şu ifadeler aynı noktaya işaret eder; "[Bu kitabı] Peripatetiklerin yönteminde [yani İbn Sînâcî tarzındaki felsefede] ustalaşmış ve aynı zamanda Allah'ın ışığını sevene verin" (§279). Sadrâ'nın bilgi hakkında söylediklerinin ve yeni bulguların kendisine bahşedildiği iddiasının izleri de aynı kaynakta bulunabilir; "[Bu kitabı] inceleyen kimse, antiklerin ve çağdaşların kaçırdığı şeyi Allah'ın benim dilime emanet ettiğini öğrenecektir," der Sühreverdi son tembihinde (§280). Bunlara ilaveten giriş kısmında da şu ifadeler okunabilir; "Bilgi, sanki kendilerinden sonra *Melekût* kapısının kapanacağı ve âlemlerin daha fazlasından menedileceği bir topluluğa hasredilemez. Aksine, bilgiyi veren ... *gayb hakkında cimrilik etmeyendir* (Kuran 81:24)" (§2). Yine Molla Sadrâ'nın yazılarındaki bir başka boyut, yani onun kendi görüşlerini daha yakın dönem düşünürlerdeki yanlışların aksine antiklerin söylediklerine bir dönüş olarak sunması da Sadrâ metinlerine açıkça İshrâkî olan bir çeşni katar.

Kendi girişimi İsrâkî ayak izlerini takip eden Molla Sadrâ birçok ilkeyi ve temel görüşü paylaştığı Ekberî gelenek çizgisindedir, ama o buna ilaveten İbn Sînâ tarafından temsil edilen felsefe geleneğinin kazanımlarını da izler. İbn Sînâcî felsefe, her ne kadar metafiziksel ön kabuller bakımından Molla Sadrâ düşüncesinden derinlemesine farklı olsa da Sadrâ düşüncesinin çatısı olarak kalır. Tam da Molla Sadrâ'nın felsefe yapma yönteminin veya tarzının kendine özgü niteliğini göstermek için kullandığı "daha yüksek felsefe" (ya da daha çok kutsal kitap tınısı taşıyan bir çeviriyle "aşkın bilgelik") adı (özellikle onun bir eserinin adına bakınız; *el-Hikmetü'l-müte'âliyye fi'l-esfârî'l-'akliyye*) *İşârât*'ında bizzat İbn Sînâ'nın kullandığı bir ifadedir (*İşârât*, 10. *Namat*, 9. Fasl, 210). Tûsî şerhinde, ki Molla Sadrâ *İşârât*'ı bu şerh aracılığıyla okumuştur, bu ifade şöyle açıklanır; "Bu sorular daha yüksek felsefenin kapsamındadır, çünkü Peripatetik felsefe salt gidimli felsefedir oysa bu sorular ... ancak vahiy ve manevi deneyimle *birlikte* olursa gidimli soruşturma ve akıl yürütme aracılığıyla tamamlanır. O halde [bu felsefe türü] Peripatetik felsefeye kıyasla daha yüksek felsefedir" (Tûsî, *Hallü müşkilâtî'l-işârât*, 3:401). Bu daha yüksek felsefe tam da Molla Sadrâ'nın yapmayı hedeflediği felsefedir. Şu "işaretler" ve "tembihler" kelimeleri (*el-işârât* ve *et-tenbihât*) *Şevâhid*'in önsözünün sonunda yerlerini alır (*Şevâhid*, 5); her ne kadar sıkça kullanılsalar da bu kelimeler burada tesadüfen değil okurun aklına İbn Sînâ adını getirmek için seçilmiştir.

ŞEVÂHİD'DE ORTAYA ÇIKTIĞI ŞEKLİYLE MOLLA SADRÂ DÜŞÜNCESİ

Sadrâ'nın yazılarındaki hedefi, kendi düşüncesinin yer aldığı gelenekte kendisini bir İlk İlkeyle bunun dışındaki her şey arasındaki ilişkinin (ya da daha genel ve az çok teknik olmayan bir dille söylenirse, Tanrı ile dünya arasındaki ilişkinin) izahı üzerinden açan gerçekliğin doğası ve kökenlerine dair, ayrıca insanın evrendeki yeri ve konumuna dair kapsayıcı bir açıklama sunmaktır. *Şevâhid*'de de durum böyledir. Metin, "sahneler" ya da "tanık olma mahalleri" (*meşhed*) denen beş bölüme ayrılır, bunlar da kendi içinde "kanıtlar"a veya "tanıklar"a (*şâhid*) ayrılır. Metnin mantığı şöyle tarif edilebilir; genel kavramlar ve ilkeler hakkındaki ilk *meşhed* kitabın açık ara en uzun bölümüdür. Burada Sadrâ metafiziğinin

temel ilkeleri sunulur ve zihinsel varlıkla ya da zihinde var olmakla somut varlık arasındaki ayrım gibi bazı önemli ayrımlar gösterilir. İkinci ve üçüncü *meşhed* Bir'den çıkıp yine Bir'e dönüşüyle varlık döngüsünü tasvir eder. Bu bölümler İlk İlkenin doğasını hem kendinde hem de yaratımla ilişkili olarak tartışır. Yine burada İlk İlkenin kendisinin dışındaki her şeyin, fiziksel dünyanın yaratımıyla nihayete eren ve insan nefesine varmakla zirveye çıkan taşması meselesi incelenir. Dördüncü *meşhed*, Molla Sadrâ için ifade ettiği önemden dolayı ayrı bir konu olarak ele alınan cisimsel yeniden diriliş konusuyla uğraşır. Metin, peygamberlik ve velayet hakkındaki son *meşhed*le kapanır.

VARLIK

Şevâhid, yazarın gerçeklik anlayışının altında duran başlıca metafizik görüşleri tanımlayan bir dizi ilkenin beyanıyla başlar. Sadrâ'nın, her şeyin 'bir gerçeklik'ten, tam da var olma ediminden pay aldığını dillendiren metafizik anlayışının temellerinden biri metnin başında alenen ortaya konmuştur; "Varlık," der Molla Sadrâ, "gerçekliğe sahip olmayı en çok hak eden şeydir, çünkü onun dışındaki her şey ancak onun sayesinde gerçekliğe sahip olur ...; varlık, gerçek olan her şeyi kendi gerçekliğine ulaştıran şeydir" (*Şevâhid*, 6/9). Molla Sadrâ bu önermede varlığın, var olanın gerçekliğinden başka bir şey olmayıp buna bir şey eklemeyen bir kavramdan ibaret olduğunu düşünenlere karşı bir edim olarak varlığın var olan her şeyin gerçekliğinin ta kendisi olduğunu iddia eder. Peki, varlık nedir ve bir gerçeklik olmak ne anlama gelir? Bu sorulara açık bir yanıt almak için *Esfâr*'a geri dönmeliyiz; "gerçeklikle kastımız," der Molla Sadrâ, "dışsal bir etkinin/sonucun kaynağı olan şeyden başka bir şey değildir" (*Esfâr*, 2:319).

Şimdi, şayet var olan her şey özünde bir var olma edimiyse, asli soru şudur; var olma edimlerini birbirlerinden ne ayıracak veya çokluk kabul edilecek mi, edilirse nasıl edilecek? Molla Sadrâ'nın yanıtı oldukça basittir; söz konusu ayrım var olma derecelerine göre, yani her bir gerçeklik parçasında temsil edilen varlıktaki daha büyük veya daha az mükemmellik seviyesine göre belirlenir. Zira her bir var olma edimi varlığın tikel bir mükemmellik seviyesi demektir ve böylece var olanı oluşturur. Varlıklar arasındaki derece ayrımı her bir varlığı yekdiğerinden ayrı tikel bir şey yapar. Şu hâlde, zihnimizin dışındaki ("somut gerçeklik," *hakikatün 'ay-*

niyyetün adı verilen) gerçeklik Sadrâ'ya göre tekil var olma edimlerini (*vü-cûdât*) kurar ki bu edimlerin birden çok kendilikler olarak (Sadrâ burada münferit kendiliklerden veya münferit 'o-luk'lardan [*hüviyâtün şahsiyye-tün*] söz eder) farklı özgülükleri vardır; her ne kadar aynı zamanda, var olan her şeyin derinden ve temelden birliği söz konusu olsa da.

Tam da ortak oldukları gerçeklikten pay alma (veya bu gerçeklikte sahip oldukları mükemmellik) dereceleriyle birbirinden seçik olan var olma edimlerinin çokluğunu bu şekilde kabul *teşkiik*, yani varlığın kip-lenmesi/derecelenmesi adıyla bilinen metafizik ilkenin sonucu veya bir ifadesidir. Bu ilke şöyle tarif edilir; gerçekliğin çeşitli derecelerindeki öncelik ve sonralık ya da mükemmellik ve eksiklik söz konusu derecelerinin gerçekliklerindeyse ve birtakım dışsal öğeler nedeniyle değilse gerçekliğin kiplere ayrıldığı söylenir (bk. *Esfâr*, 1:36-37). *Şevâhid*'de *teşkiik*ten çok az bahsedilmesi oldukça şaşırtıcıdır; elbette bu düşünce metinde vardır (krş. varlıklar arasındaki farklılık bölümü, *Şevâhid*, 10/15) ancak *teşkiik* kelimesi yalnızca iki kez kullanılır (*Şevâhid*, 75/97 ve 135/165). Üstelik *teşkiik* mefhumunun yüklemeye ilişkili veçhelerinden hiçbirisi de anılmaz. Yine onun her şeyden evvel yükleme türlerinden biri olarak, aynı anlama gelen fakat bu sıfatı *hak etme* yollarında farklılaşan farklı şeyler (ya da aynı adı taşıyan şeyler) için kullanılan terimlerin bir özelliği olduğundan da söz edilmez (Treiger 2011; Bonmariage 2007, 54-66; bk. İbn Sînâ, *Şifâ*, *Makûlât*, 10-11 ve Şirâzî, *Esfâr*, 1:35-37). Burada okur söz konusu sorunun daha etraflıca incelenmesi babında *Esfâr*'a yönlendirilir yalnızca (*Şevâhid*, 135/165).

İbn Sînâ aynı anlama gelen bir terimin farklı şeylere yüklenebilme yollarındaki farklılıklardan yalnızca ilk iki tür farklılık için örnek olarak varlığı kullanır; bu farklılık öncelik ve sonralık, üstünlük veya yücelik ve bunların karşıtları üzerinden farklılaşmadır. Yoğunlukla ve yoğunluğun zıddıyla ilişkili olan üçüncü tür farklılaşma için İbn Sînâ "beyaz olma"yı örnek gösterir; kar fildişine nazaran daha yoğun olarak beyazdır. Kendisine göre "bu farklılaşma çoğu ve azı kabul edebilecek mefhumlara uyar sadece" (İbn Sînâ, *Şifâ*, *Makûlât*, 10). Molla Sadrâ'ya göreyse tam aksine bir şey çok veya az olabilir; var olmanın farklı yolları (*nabv*) vardır ve bunlardan bazıları bazılarının daha yoğunudur: "Var olma edimleri (*el-vücûdât*) 'var olan' olmalarındaki mükemmellik ve eksikliğe göre çeşitlenir" (*Esfâr*, 6:92).

Gerçeklikler arasındaki asli ayrışmayı neyin sağladığı konusundaki yaklaşımında da Molla Sadrâ yine İsrâkî düşüncenin bazı öğelerini yeğler; burada söylenenler Sühreverdi'nin, kendi metafizik sisteminin saf ışıklarını diğerlerinden farklı kılan şeyler olarak mükemmellik ve eksiklik hakkındaki düşüncelerini akla getirir (bk. *Hikmetül-işrâk*, §§125 ve 136).

Demek ki Molla Sadrâ'ya göre "Var olma edimleri [rütbe bakımından] çeşitlenir; en üstün olanı İlk Gerçek (*el-hakku'l-evvel*) ve en düşük olanları ilk madde, hareket, zaman ve benzerleridir" (*Şevâhid*, 251/298). Saf varlık olup kendi yalınlığında tüm mükemmellikleri kuşattığı için hiçbir şeyle sınırlandırılmamış olan en mükemmel varlık düzeyi dışındaki tüm var olanlar 'olmadığı şey'ce sınırlandırılmıştır. Bu sınırlama şeyleri tanımlayan noktadır ve böylece şeylerin neliklerinin kökenidir. Şu hâlde nelikler zihnimiz için, mutlak olarak mükemmel olmayan varlıkların sınır ve yoksunluklarını ifade etme yoludur. Yaratımın (*el-ca'l*) nesnesinin ne olduğuna dair tartışmada Molla Sadrâ'nın yanıtı yine açıktır; "Şeylerin var olması (*vücûdün li'l-eyyâ*) onların bizzat oluşlarıdır, yoksa onlar için olan ya da onlarda olan başka şeylerin oluşu değildir" (*Şevâhid*, 10/15). Molla Sadrâ bunu söyleyerek şeylerin, kendilerine varlığın verildiği nelikler olmadıklarını, ayrıca salt koyuldukları için var olan özler de olmadıklarını düşünür. Bilakis şeylerin olduğu şey (ya da İlk İlke tarafından gerçeklikte koyulan şey) aslında tikel bir var olma edimidir ve başka bir şey değildir; nelikler şeylerdeki mükemmellik eksikliğinden ortaya çıkar ve şeyleri "şu" veya "bu" şey yapar.

Varoluş, yani bizzat var olma edimi dış dünyada var olan şeydir ve neliklerin, fiilen var olan tikel var olma edimlerinin gölgeleri olarak ancak ilineksel oldukları söylenebilir (*Şevâhid*, 9-11/13-15). Her ne kadar zihnimizin yaptığı, şeyler çözümlemesinde neliklerin önsel olduğu söylenebilse ve onlar varlık *kavramı*yla nitelendirilebilse bile zihnimizin dışında gerçekten var olan şeyler tikel var olma edimleridir.

BİR VE ÇOK (VEYA TANRI-DÜNYA)

Molla Sadrâ İlk ilkenin, yani en yüksek derecede varlık mükemmelliğinin dışındaki var olanların varlığa gelmesini sağlayan süreci birçok farklı yolla açıklar. Bu durum düşünürün zihninin berrak olmamasından dolayı değil, aksine her bir yaklaşımın var olanın bir veçhesini teşhir et-

mesinden dolayıdır. Söz konusu süreç bazı yerlerde, Tanrı'nın tecellisi ve taşma terminolojisini harmanlayan bir yolla, Bir'in birçok mükemmelliğinin dereceli tezahürü üzerinden açıklanır. Bunlara ilaveten Molla Sadrâ yaratım, faillik ve nedensellik dilini de kullanır. Metinde bu dilin kullanıldığı yerlerde İlk Olan'ın dışındaki var olanların varlığa gelişi Tanrı'nın iradi bir fiilinin etkisi olarak düşünülür.

Sadrâ yaratıcı fiil üzerinden söz söylediği yerlerde bu fiilin iradi niteliğine ve Tanrı'nın bilgisiyle iradesinin söz konusu süreçteki rolüne vurgu yapar. *Esfâr*'da şöyle der; “Dünyanın Yaratıcı'dan gelen varlığı, havada güneşten gelen açıklığın varlığı gibi, O'nun olumlu bir seçimi (*ihitiyâr*) olmaksızın sadece doğası aracılığıyla gelmiş değildir. Aksine O'nun seçimi ortalama insanın tahayyül ettiğinden çok daha azametli ve yücedir” (*Esfâr*, 2:216). *Şevâhid*'de de Yaratıcı'nın seçimle eyleyen bir fail olduğu söylenir; o halde onun fiili tek bir yöne hasredilmiş değildir, aksine iradeyle ve kasten eylemiştir (*Şevâhid*, 83/106).

Sadrâ'nın, İlk İlke dışındaki var olanları varlığa getiren süreci tezahür üzerinden açıklayan izahı hem kullanılan terminoloji hem de bizzat sürecin yapısı bakımından İbn Arabî'ye ve Ekberî geleneğe çok şey borçludur; süreç böylece önce kendinde sonra dışı doğru gerçekleşen bir tanrısal tecelli, tanrısal özün tezahürü üzerinden açıklanır. Süreç, tam mükemmellik olan Bir'den açılarak, varlığın birçok veçhesinin dereceli tezahür edişidir. Bu ise, Bir'de tek bir var olma edimi aracılığıyla var olan varlığın mükemmelliklerinin bizzat kendilerinde derece derece varlığa gelmesidir. Her bir var olma edimi, tezahür hareketi genişledikçe, mükemmelliğin daha az veçhesini teşhir eder; daha yüksek bir seviyede tek bir var olma edimiyle var olan mükemmellikler daha aşağı seviyede birçok farklı var olma edimiyle varlığa gelir. Daha aşağı olan ne kadar çok mükemmellik seviyesine varıyorsa orada o kadar çokluk vardır. Aşağı olan maddi âlemde en yüksek çokluk derecesine ulaşılmıştır, zira parçalanma Molla Sadrâ'nın maddilik kavramı için anahtardır.

Sadrâ üç gerçeklik âlemi veya üç gerçeklik katmanı şeklindeki geleneksel ayrımı benimser; akıl dünyası (öte dünya), imgelemin dünyası (ara dünya, *berzah*) ve duyular dünyası (bu maddi dünya). “Tanrı varlığı üç âlemde veya üç dünyada yarattı” der Molla Sadrâ *Şevâhid*'de; “bu en aşağı âlem (*dünya*), ara dünya ve öte dünya. Cisimler ve cisimsel ilinekler bu en

aşağı dünyaya aittir, onların algılanması dış duyular aracılığıyla; nefis ve onun ilinekleri ara dünyaya aittir, onların algılanmasıysa iç duyular aracılığıyla; akıl ve akılla akledilenler âlem-i emir olan öte dünyaya aittir, onların algılanması da kutsal akıl aracılığıyla” (*Şevâhid*, 225-26/269). Bu varlık seviyeleri birbirlerine tekabül eder ve birbirlerini yansıtır; daha yüksek seviyeler daha aşağı olanın mükemmelliğidir ve daha aşağı olan seviyeler daha yüksek olanın ifadeleridir.

Ekberî metinlerdeki duruma gelince, Gerçeğin/Hakkın kendini tezahür ettirmesi bunlarda da taşma ve taşırma (*feyz*) imgesi aracılığıyla açıklanır. Bu kalıba göre, “her yeri kuşatan varoluş” (“Rahman’ın nefesi” de denir) İlk Neden’den taştan ilk şeydir. O, kendisinden sonra var olan her şeye varlık taşır ve buna göre dünyanın kuruluşunun köküdür (*aslü’l-âlem*; *Şevâhid*, 70/91-92). Burada söylenenler aslında, Tanrı-dünya ilişkisini yaraticı bir fiil üzerinden açıklayan bir dizi metne yaklaşıp. Bu metinlerde söz konusu durum, Molla Sadrâ’nın “varlıkla ilişkili iyinin taşırılması” (*ifâzâtü’l-hayri’l-vücûdî*) (*Şevâhid*, 69/91) şeklindeki gerçeklik anlayışıyla aynı çizgide açıklanır.

Molla Sadrâ *Şevâhid*’de (ve *Meşâ’ir*’de) fiil türleri açıklamasında farklı kalıpları birleştirir; doğal olarak, zorunlu olarak, başkasının zorlamasıyla, cebren, bir hedefe bağlı olarak, gönüllü olarak veya inayetle gerçekleştirilen fiil türlerinin yanında Sadrâ *Esfâr*’da yer almayan bir eyleme türünü buraya ilave eder. Tecelli aracılığıyla eylemek şeklindeki bu tür Sadrâ’ya göre Tanrı’nın yaratımdaki eyleme yoludur (*Şevâhid*, 55/73; *Meşâ’ir*, §123; *Esfâr*, 2:224).

Ancak, Tanrı’nın eylemi *kısaca* O’nun mükemmelliklerinin bir tezahürüyse, Tanrı haricindeki var olanların ontolojik ağırlıkları ne olacak? Ayrıca eğer her şey varlıksa ve Tanrı varlığın mükemmelliğiye varlık nasıl Tanrı’dan *başka* bir şey olacak? Molla Sadrâ’nın gibi tüm var olanların tek bir temel gerçeklikten pay almasına dayanan bir metafiziksel bakış açısındaki sorun, panteizm sorunun yanı sıra, dünyanın kendisine ait her türlü somut gerçeklikten yoksun bırakılmasıdır. Molla Sadrâ panteizmden kaçınmak için şu noktayı tekrar tekrar onaylar; şayet İlk Olan, varlığın saf mükemmelliğiye ve böylece her şeye, İlk Olan kendi tikelliklerinde şeylerden hiçbirisi değildir: “Allah şöyle diyor; ‘Nerede olsanız O sizinle beraberdir’ [Kuran 57:4], ancak bu bir karışma, nüfuz, içkinlik

ya da birleşme değildir. O, kendi rütbesinde hiçbir şeyle birlikte değildir; varlık derecesinde, zamanda ve konumda da değildir.” (*Şevâhid*, 48/65). Sadrâ bazı metinlerinde İbn Arabî’nin üç ana dereceli varlık ayrımını kullanır. Burada “kendini açan varoluş”un veya “Rahman’ın nefesi”nin ara seviyesi, Hak ile O’na bağlı var olma edimleri arasındaki mesafeyi biraz daha vurgulamak için kullanılır (*Şevâhid*, 70/91-92; bk. İbn Arabî, *İnşâ*, 16-18).

Zorunlu varlık dışındaki var olanların somut gerçeklikleri meselesine gelince görünüşe göre bu mesele Molla Sadrâ’nın asli ilgilerinden biridir. Fakat onun görüşü zorluktan azade değildir. Bir dizi metin *teşkiik* ilkesinden uzak durma hakkındaki kaygıları ortaya koyar. Görünüşe bakılırsa bu ilkenin asli sonuçlarından biri, yani ortada tikel var olma edimlerinin olması sonucu her zaman korunmaz ve Sadrâ bazı noktalarda başka bir kalıba yönelir. Molla Sadrâ burada var olma edimleri arasındaki gerçek farklılaşmadan söz ederken (şu pasajda olduğu gibi; “Başka hiçbir şey ilave edilmeksizin varlık olarak varlık neden ve etkidir, neden olan var olma edimi etki olan var olma ediminden herhangi bir ekleme aracılığıyla değil *kendinde başkadır*” [*Şevâhid*, 73/95]) diğer metinler başka bir gerçeklik anlayışını yansıtır gibidir.

Molla Sadrâ böylece, aslına bakılırsa şuna dikkat çeker; “Fail İlke” ancak var olan neliklere (yani, var olma ediminin ve neliklerin kendi başlarına alınmalarına karşıt şekilde bir bütün olarak görülen var olana) nispetle faildir. Kendinde varlık söz konusu olduğunda İlke daha ziyade onu varlıkta sürdüren şeydir (*mukavvim*) yoksa fail değildir, çünkü, diye ekler Molla Sadrâ; “bu varlık kendisinden [yani Fail İlke’den] ayrı değildir” (*Şevâhid*, 79/102).

Başka bir pasaj tikel var olanların ontolojik durumları babında daha da rahatsız edicidir; “Uzlaşım sal kurallar ve ortak terminoloji sayesinde, ayrıca yüksek kuramsal düşünme sayesinde ilk olarak bildik ki varlıkta neden ve sonuç vardır. Bu da bizleri nihayetinde ... ‘neden’ denen şeyin asıl olup ‘etki/sonuç’ denen şeyin O’nun kiplerinden bir kip olduğunu anlamaya; nedenselliğin ve etki etmenin, nedenden kendinde ayrık olan bir şeyin ayrışmasına değil de nedenin kendinde kipleşmesine ve onun [farklı] türevlerindeki çeşitlenmesine döndüğünü görmeye götürür” (*Şevâhid*, 50-51/68). Aynı şey bir önceki paragrafın sonunda da ortaya konulur; “

Burada çokluk ortadan kaybolur... O gerçekliktir ve geri kalan her şey O'nun kipidir; O özdür ve O'ndan gayrı her şey O'nun adları ve sıfatlarıdır; O asıldır ve O'nun dışındakiler O'nun ferileri ve kiplenmeleridir" (*Şevâhid*, 50/67; ayrıca bk. *Esfâr*, 2:300-301).

Peki bu durum Molla Sadrâ'nın varlıktaki nedensellik hakkındaki düşünceleriyle, yani var olma edimlerinin mükemmellik derecelerine göre ayrışmalarını vazeden ilkenin sonucu olan yaklaşımla nasıl uzlaştırılabilir? Bu durum Molla Sadrâ metafiziğindeki bir gerilimin (Rahman 1975, 40-41) hatta çelişkinin işaretlerinden biri olarak görülebilir. Ancak bu durumun, Sadrâ'nın gerçeklik anlayışındaki paradoksal yapının bir ifadesi olduğu da çıkarılabilir; gerçi bizzat Molla Sadrâ tarafından alenen beyan edilmese de, bu anlayışa göre, İlk İlke dışındaki var olanların somut gerçekliğiyle hakiki bir meşguliyet ontolojik tevhide -yalnızca Tanrı'nın var olduğunu kabule- yönelik eşit derecede güçlü ilgiyle mutabık kalmak zorundadır.

Sadrâ'nın bu farklı metinlerde söylediklerini anlamlı kılmak için onun hem İlk İlkenin en mükemmel fail ve var olan her şeyin nedeni olduğunu düşündüğünü hem de var olan her şey, tam da kendi gerçekliğinde, İlk olana gönderme yapmaksızın bir hiç olan bağımlı bir var olma edimi (*vücûdün te'allukıyyün*; bk. *Şevâhid*, 108/135, 145/178) olduğundan bu nedensellik paradigmasını aşmaya teşvik ettiğini düşünebiliriz. Gelgelelim bu durum söz konusu gerçeklikleri, *kendi gerçeklik seviyelerinde dikkate alındıklarında*, ontolojik bir ağırlığa sahip olmaktan alıkoymaz. Sadrâ dünyanın gerçekliğini ve onun nedensel düzeninin gerçekliğini muhafaza etmeninin önemine birçok kez vurgu yapar; "sahip oldukları çeşitli bireyleriyle birlikte, duyuyla algılanabilir dünyadaki düzenle onun ötesindeki dünyaların düzeni birbirinden türler, bireyleşme, kendilik ve sayı bakımından ayrılır ... her bireyin kendi etkileri ve kendine özgü durumları vardır" (*Esfâr*, 2:319) ve bir başka yerde; "akılların, nefslerin, biçimlerin ve cisimlerin çokluğu kurulmuştur" (*Esfâr*, 2:322). Molla Sadrâ başka hiçbir yerde insani eylem ve varlık hakkında şu *Esfâr* pasajından daha açık değildir; "Zeyd'in eylemi, mecazen değil *gerçekten* onundur, ancak o eylem aynı zamanda *gerçekten* Tanrı'nın da eylemidir... tıpkı Zeyd'in varlığının mecazen değil *gerçekten* ona ait olup ama aynı zamanda İlk Gerçeğin kiplerinden bir kip olması gibi" (*Esfâr*, 6:374). Böylece iki bakış açısı bir arada

tutulur. Bu gerçeklikler tümüyle Gerçek'e/Hakk'a bağlı olup ancak O'nun sayesinde var olsalar da onlar hâlâ gerçekliklerdir. Demek ki ortada bir 'çokluk' vardır; daha önce alıntıladığımız gibi, "*gerçeklikle* kastımız dışsal bir etkinin/sonucun kaynağı olan şeyden başka bir şey değildir" ve "çoklukla kastımız," diye ekler Molla Sadrâ, "zorunlu olarak birçok durumu ve etkiyi ima eden şeyden başka bir şey değildir" (*Esfâr*, 2:319). Gerçeğin bakış açısından bakıldığında yalnızca O'nun var olduğu söylenebilir; tikel gerçekliklerin bakış açısından bakıldığında bu gerçekliklerin var olduğu ve onların, tanrısallığın mükemmelliğinin bir veçhesini tezahür ettiren gerçekliklerden başka bir şey olmadığı söylenebilir.

O halde gerçek çokluk eşit derecede gerçek olan birlikçe kapsamıştır. Bizzat zorunlu varlık dışındaki her şey ancak kendi varlığını destekleyen bir başka şey aracılığıyla gerçektir; kendinde düşünüldüğünde veya zorunlu varlığa kıyasla bakıldığında onun kayb olduğu haklı olarak söylenebilir. Şu hâlde zorunlu olan Bir'in tek varlık olduğu söylenebilir, zira O bir başkası olmaksızın var olabilirken geri kalan her şeyin varlığı O'nun eylemesi ve desteğiyledir, dolayısıyla O'nun aracılığıyla. Sonuç/etki olan var olma edimlerinin kendi varlıklarından başka bir veçheleri olmadığından, ayrıca var olan da bu bağımlı, tikel var olma ediminden başka bir şey olmadığından (*Şevâhid*, 145/178; *Esfâr*, 1:80) geride hiçbir şey kalmaz, geride gerçekliğin biricikliğini zedeleyebilecek hiçbir kalıntı yoktur; kendinde alındıklarında bu var olma edimleri, tıpkı güneşin ışıyla karşılaşan ay ışığına olduğu gibi, Zorunlu'nun görkemi karşısında kaybolup gider (*Tefsîru sûrati Yâ Sîn*, *Tefsîr* 5:114; ayrıca bk. *Şevâhid*, 50/68, 306/362).

İbn Arabî'nin ve onun geleneğinde yer alan başka yazarların metinlerine aşina olan okurlar burada "evet" ve "hayır"ın, olumlama ve yadırganın o paradoksal dilini; *Şevâhid*'de ifade edildiği üzere Molla Sadrâ'nın gerçeklik anlayışını kuşatan bu dili fark edecektir. "İki gözle görmek" Şeyh-i Ekber'in iyi bilinen tembihidir (bk Chittick 1989, 361-81). Sadrâ sayılar ve bire ait olanlar gibi İbn Arabî imgelerini ve metaforlarını bu bağlamda kendine mal eder; sayılar tekrarlanan birden başka bir şey değildir, ancak yine de her sayının diğerlerinde olmayan kendine özgü nitelikleri ve sonuçları vardır. Görünüşe bakılırsa, bu farklılıkları açıklamada birlerin toplanmasından başka şeyler de olacaktır, ancak yine de ortada

çoklaşmış birden başka bir şey yoktur; “böylece sen yadsıdığını onamaya ve onadığını yadsımaya devam et” (*Şevâhid*, 79/101; bk. İbn Arabî, *Fusûs*, 77 ve Kayserî, *Şerhu'l-fusûs*, 556-557).

Beri yandan, Ekberî geleneğe kıyasla Sadrâcî söylemin bir özgüllüğü vardır. Bu özgüllük de Molla Sadrâ'nın var olma edimlerine (*vücûdât*) dair özel mülâhazasından kaynaklanır. Buna göre var olma edimleri O'nun berraklığının gölgeleri olmaktan ziyade ışığının huzmesidir. Sadrâ “gölge” varlık terimini nelikler için sık sık kullanır; “Birbirlerini takip eden veya bir döngü oluşturan var olma edimleri tek bir var olma edimi gibidir, şöyle ki onları varlıkta tutan başka bir şey, yani Zorunlu [varlıktır]. Dolayısıyla O tüm var olma edimlerinin köküyken O'nun dışındaki var olanlar O'nun ferileridir; O kendi kendine kaim ışıkken O'nun dışındakiler O'nun ışınlarıdır ve nelikler O'nun gölgeleridir” (*Şevâhid*, 36/49-50). Ekberîler Gerçek'in dışındaki var olanların gözden kaybolması konusunda ısrar ederken Sadrâ tikel var olma edimlerinin kendi başına gerçeklikler olduğu ve ancak böyle olmakla Bir'in tezahürleri olduğu konusunda ısrar eder. Varlıklar, gerçeklikler kendilerinde ışıklardır; her ne kadar Gerçek'in ışığı doğduğunda bu ışıklar gözden kaybolsa da.

BU DÜNYADA VARLIK

Bu daha aşağı olan maddi dünyanın alametifarikası değişim ve hareketliliktir. Molla Sadrâ bizzat doğayı bu daimî değişim ve hareketliliğin ara nedeni olarak görür; kendinde doğa akan bir şeydir (*emrun seyyâlün*), daimî bir akış ve dönüşüm içindedir. Bu süregiden değişim bir bütün olarak görülen dünyanın ve her bir dünyevi varlığın vasfıdır. Daha yüksek varlık âlemlerindeki varlıkların aksine, maddi dünyada var olan her şey dereceli olarak mükemmelliğine varır. Var olanların söz konusu kademeli ikmalinde her bir dünyevi varlık kendi varlığı ve kendiliği bakımından aynı birey olarak kalır, ancak bu süreçte bireyin gerçekliği sürekli bir gerçeklikken maddenin hiçbir parçası aynı kalmaz (*Şevâhid*, 100/126).

Bir bütün olarak dünya ayrıca bir gerçekleşme, tahakkuk sürecidir; onun “kademeli bir var olma kipi”ne (*vücûdün tedrîciyyün*) sahip olduğu söylenir ki bu da onun, varlığının en yüksek mükemmellik derecesine kademe kademe varacağı anlamına gelir. Bu dünyanın mükemmelleşme

yönündeki daimî hareketinin nihai amacı varlığı en düşük mükemmellik seviyesinden alıp maddi olmayan var olma kipine ya da hiç değilse daha yüksek ve maddi olmayan varlık âlemine doğru ilk adım olacak bir seviyeye taşımaktır. Demek ki İlk olanın dışındaki diğer var olanlar “önce akıl, sonra nefis, sonra doğa, sonra maddedir, sonra [süreç] kendi etrafında döner gibi tersine döner; evvela biçime bürünmüş cisim gelir, sonra bitki, sonra nefsi olan canlı, sonra akıllı olan insan. Böylece varlık akıldan başlar ve akıl sahibi olanda sona erer” (*Şevâhid*, 180/220).

Sadrâ tanrısal inayetin bir sona nasıl ulaşmadığını açıklar; yalın varlıklar zinciri kendinde sonlu olup ereğine ilk maddeyle ulaştığından inayet diğer var olma türleriyle sürer (*Şevâhid*, 180/220). Böylece “türsel devamlılık yeteneğindeki tikel bileşiklerin varlığa getirilmesi gerekmiş ve ikinci var olma tarzında [öte dünyada] bireysel olarak devam etme yeteneğindeki nefisler yaratılmıştır” (*Şevâhid*, 180/220; metinde bileşik varlıklar için *enşe’e* fiilin ve gayri maddi olarak belirlenmiş nefisler için *ebde’a* fiilin, dolayısıyla iki farklı fiilin kullanılmasına dikkat!) Peki bu ne demektir? Gerçek olanın dışındaki diğer var olanların üç ana âleme ayrıldığını ve bu âlemlerin ya da dünyaların birbirlerine tekabül ettiğini daha önce söylemiştik. Her bir gerçeklik her bir âlemde var olur, ama buralarda var olurken mutlaka aynı özgülükleri taşımak durumunda değildir. Şu hâlde bir gerçeklik gerçekliğin farklı düzlemlerinde var olur. Daha yüksek gerçeklik seviyelerinde var olan gerçeklikler daha aşağı olan maddi dünyada temsil edilir, ancak bu dünyanın kusurluluğundan dolayı burada birçok birey daha yüksek varlık seviyesinde var olan tek bir türe denk gelir. Sadrâ böylece, burada söylenenler iyi anlaşıldığı takdirde görüleceği üzere, Tanrı’nın bilgisinde var olan gerçekliklere tekabül edecek bazı Platoncu idea (*müsülün eflâtûniyyetün*) türlerinin varlığını destekler. *Usûlûciyâ’dan* (*Aristoteles’in Sözde-Teolojisi*) genişçe alıntı yaptığı bir pasajda Molla Sadrâ kendi görüşünün bu metindeki görüşe nasıl yakın olduğunu, ayrıca Sühreverdî’nin görüşünden nasıl farklı olduğunu açıklar (*Şevâhid*, 154-178/189-243; Arapça gelenekte Platoncu idealar hakkında bk. Arnzen 2010).

En aşağı dünyadan başlayan mükemmelleşme hareketi o halde şöyledir; tek gerçekliğin kademeli ikmalî söz konusudur ve bu gerçekliğin en aşağı dünyadaki birçok örneği öte dünyada türler olarak kalır; yani onlar daha yüksek gerçeklik düzeylerinde tekabül ettikleri tek gerçekliğe geri

dönerler, ya da başka deyişle, bu dünyanın gerçeklikleri maddenin dışındaki daha yüksek gerçeklik seviyesine erişebilirler ancak bunu bireyler olarak değil türler olarak yapabilirler. Bu, Molla Sadrâ'ya göre tanrısal inayetin bir işaretidir; onların eksiklikleri kendilerini, bireyler olarak sürmeye elverişsiz kılar, dolayısıyla tanrısal inayet onlara türler olarak sürme nimetini bahşeder (*Şevâhid*, 183/224). Ancak maddi dünyadaki tüm varlıkların durumu böyle değildir; söz konusu durum insan dışındaki (ve belki de bazı üstün hayvanlar dışındaki... ama bu mesele Sadrâ'da cevaplanmamış bir soru olarak kalır) her şey için geçerlidir. Pasajın sonunda ima edilen budur; "öte dünyada bireyler olarak kalıcı olma yeterliliğindeki" bazı nefslere vardır (*Şevâhid*, 180/220).

İNSAN

Molla Sadrâ'ya göre insanlık dünyanın varoluşundaki nihai gayedir ve bu dünyadaki her şey anılan gayenin gerçekleştirilmesine yönlendirilmiştir. Bir bütün olarak görünen bu dünyanın kademeli mükemmelleşmesi akli, yani maddi olmayan bir varoluş seviyesine dönüşü hedefler ve akletmenin ilk seviyesi varlığa geldiğinde bu başarılmıştır. Daha kesin olarak söylenirse bu, maddi olan mefhumların sonu ve maddi olmayanların başı olarak tarif edilen edilgen akıl seviyesidir (*Şevâhid*, 223/266). Dünyevi mahluklar içinden yalnızca insanın varabileceği bu mükemmellik seviyesi daha yüksek olan âleme, maddi dünyanın dışına atılan ilk adımdır.

Ancak bizzat dünya gibi insanlar da mükemmelliğe doğru daimî bir hareket içindedir. İnsanlar insanlıklarının tamlığına adım adım ulaşırlar ve oldukları şeyin bu kademeli ikmalinde çeşitli varoluş düzlemlerini kat ederler. Molla Sadrâ'ya göre, insanın varoluşunun en başından beri, yani insan nefsinin bu nefsi kabul etmeye yatkın bir madde parçasında varlığa geldiği andan beri söz konusu nefsin zaten akli olan ve maddi olmayan bir nefis olduğunu, ancak onun akli etkinliğinin henüz âtil olduğunu söylemek kabul edilemezdir. Sadrâ'ya göre insan nefsi gayri maddi hale gelmeye yatkın bir nefstir, ancak nefis daha en baştan itibaren böyle değildir (*Şevâhid*, 186-87/227). Gayri maddilik, yani bir şeyin varlığında ve eyleminde maddeyle ilişkili olmama yeteneği insan gerçekliğinin varlık seviyesindeki kademeli mükemmellik aracılığıyla var olur; evvela maddi varlık maddilikten gayri maddiliğe doğru kesintisiz bir süreçte ilerler, ancak bu süreçte bi-

reysellik öylece durur. O halde insan nefsleri cisimsel bir gerçeklik olarak varlığa gelir -onlar köken bakımından cisimseldir- ancak bir ruh olarak, yani gayri maddi olarak varlıklarını sürdürürler (*Şevâhid*, 221/264). Bunun gerçekleştiği süreç maddenin kısıtlarından ve sınırlarından kesintisizce süren bir özgürleşme sürecidir. İnsan ancak duyuyla algılamanın ve vehmin ötesindeki bir algı düzeyine varırsa gerçekten insandır ya da başka deyişle insanlığını ancak bu durumda tümüyle yaşar; bundan önce o “toprakta eşelenen bir solucandır” ya da daha az dramatik bir ifadeyle, diğer hayvanlar gibi bir hayvandır (bk. *Şevâhid*, 337-338 ve 361-362/395-396 ve 422).

Molla Sadrâ insanın gelişim aşamasında kat ettiği aşağı seviyeleri tarif ettikten sonra “insan insanlık âlemine yükseldiği zaman,” der, “artık duyunun, imgelemin ve vehmin nesnesi olmayan şeyleri algılar. O artık, yalnızca şimdiyle ilgili olarak değil ayrıca gelecekle ilgili olarak da ihtiyatlıdır. Duyuda, imgeleminde ve vehimde bulunmayan şeyleri algılar ve ahireti, ebedi bekayı talep eder. Bu noktada artık insanlık adını gerçekten hak eder” (*Şevâhid*, 338/396).

İnsanlar henüz bu dünyadayken bile, fiziksel dünyadan tutun da maddi olmayan daha yüksek varlık âlemlerine kadar çeşitli gerçeklik seviyelerinde yaşar. Bu dünyada bulunurken insanların, maddiliğin sınırları ötesinde eyleme ve algılama imkânları vardır. Ölümle birlikte maddi dünyadan ayrılıp daha yüksek varlık seviyelerine ulaştıklarında bu imkân daha da artar.

Molla Sadrâ’ya göre, her biri kendine özgü niteliğe sahip olan birden çok varoluş âlemi olduğunu gördük. İnsanların şöyle acayip bir özelliği vardır; bu dünyadaki diğer varlıkların aksine onlar bir yandan bireyliklerini muhafaza ederken farklı gerçeklik düzeylerinde var olabilme yeteneğine sahiptir. Onlar böylece, bu dünyanın diğer gerçeklikleri gibi tür olarak değil de birey olarak geri dönerler (yani, öte dünyada bu şekilde varlıklarını sürdürürler).

İnsanların bir diğer garip özelliği onların ne dönecek ne kalacak belirli bir yerleri olmasıdır (insan nefsleri söz konusu olduğunda *leyse lehû* veya *lehâ makâmün ma’lûmün*). Kuran’dan “Bizden her birimiz için belirli bir makam vardır” (Kuran 37:164) ayetini yankılayan bu meşhur Molla Sadrâ sözü bu şekliyle *Şevâid*’de yer almaz (oysa mesela *Esfâr*’da yer alır; bk. *Esfâr* 8: 843). Fakat insan doğasının çok yönlülüğü fikri *Şevâhid*’de alenen mevcuttur.

Bu durumun birçok önemli iması olup söz konusu imalardan iki tanesi burada anılacaktır. İlkin, ortada insani mükemmelliğin ötesine geçme veya gerisinde kalma imkânı vardır. İyi tanımlanmış bir sınır çizgisiyle sınırlanmamış bir gerçekliğin mükemmelliğinin kademe kademe vücuda gelmesi düşüncesi, kişinin insanlığın ötesine geçebileceğini ve meleklerden biri olacağını ya da insanlığın gerisinde kalacağını ve her ne kadar üstün bir hayvan bile olsa yine de hayvanlar seviyesinde kalacağını düşünmeye imkân tanır. İnsanlığın nihai amacı hayvanlık aşamasından, varılabilecek en yüksek mükemmellik olan meleklik aşamasına geçmek ve bu aşamaya geçildiğinde de Tanrı'ya en yakın olan meleklerin oluşturduğu en üst melekler rütbesine ulaşmaktır (*Şevâhid*, 340/398). Gelgelelim bu aşama çok az sayıda insanın erişebileceği nihai mükemmelliktir, zira çok az insanın buraya ulaşmaya uygun mizacı ve koşulları vardır; insanlığın çok büyük çoğunluğu bu aşamanın gerisinde kalır. Onların bilgileri ve varlıkları, üstün hayvanlar gibi, imgelem ve vehim seviyesinde kalır (*Şevâhid*, 203/243-44). Kişinin bu dünyadaki ikmalinin neticesi öte dünyada görülecek ve öte dünyada nasıl yaşam süreceğini etkileyecektir. *Esfâr*'da yer alan bir pasajda Molla Sadrâ en yüksek insani mükemmellik seviyelerine yazgılı olanlarla diğerleri arasındaki farkı etkileyici bir tarzda vurgular; “bilinmelidir ki insan olarak insan bireylerinin ilk ve ikinci mükemmelliklerinde Tanrı'yı, O'nun *melekûtünü*, işaretlerini ve ahiret gününü bilen bilgiler olmaları gerekmez. Çünkü bu, insanların çoğunun mizacında olmayıp özel bir taifenin doğasında bulunur. Bu taife de gerçekte diğerlerinden farklı olan başka bir türdür. Zira işaret ettiğimiz üzere insan ilk varlık durumu bakımından tek bir türken ikinci doğa ve varlık durumu bakımından... birçok tür söz konusudur, bu türlerden her birinin kendine özgü mükemmelliği ve saadeti vardır” (*Esfâr*, 7:81).

Bu durum bizleri insani mükemmelliğin çok yönlülüğünün ikinci neticesine götürür. Sadrâ'ya göre öte dünyada insanlar artık daha aşağı dünyada olduğu gibi tek türlü değildir, aksine insanların mükemmelleşmelerindeki dikkate değer çeşitlilik öte dünyada farklı türler çoklusuyla sonuçlanır (*Şevâhid*, 223/266, 287/341). Bu fikir *Şevâhid*'de çok fazla açıklanmadan bir gerçek olarak sunulur. Sadrâ *Esfâr*'da bunun nasıl mümkün olabildiğini açıklar; “Doğal insan [yani doğal bir varlık olarak, doğa dünyasının bir varlığı olarak insan,]” der Sadrâ, “tek bir türdür ve benzer

şekilde, [bedenlere] iliştirilmiş varoluşları açısından bakıldığında insan nefsleri de tek bir türdür...Fakat, insan türünün biçimi ve mükemmelliği olsa da insan nefsi ayrıca doğal olandan başka, farklı bir varlık türü üzerinden çeşitli türlerin biçimlerini alma yeteneğindeki bir tözdür" (*Esfâr*, 9:19; ayrıca bk. *Şerhu usûl*, 3:380). *El-Hikmetül-'arşîyye*'de nefslerin "duyuyla algılanabilir madde için bir mükemmellik biçimi" ve diğer biçimleri "alma ve onlarla birleşme yeteneğindeki ruhani madde" olduğu söylenir (*Arşîyye*, 241; çev. Morris 1981, 145-146). Öte dünyada görünecek olan işte bu biçimlerdir.

ÖTE DÜNYA

Öte dünya sorunu *Şevâhid*'de özellikle insan kaderiyle ilişkili olarak incelenir. Sadrâ'nın özel ilgisi, ayrı bir bölüm ayırdığı (4. *Meşhed*) bedensel yeniden diriliş meselesine yöneliktir. Sadrâ cisimsel ahiret anlayışının zemini olan bir dizi ilkeyi sıralayarak başlar (benzer olup aynı olmayan bir liste şuralarda bulunabilir; *Esfâr*, 9:185; *Mebde*', 382; *Tefsîru sûrati Yâ Sîn*, 371). Buralarda savunulan ana görüşler madde ve cisimsellik mefhumlarıyla, ayrıca imgelem yetisinin maddi olmayan bir şey olarak anlaşılmasıyla ilişkilidir. Sadrâ'ya göre madde bireyselleşmenin birincil etkeni değildir; birey haline gelme, maddeyi şekillendiren ve onu kendisinin kılan nefisle temin edilir. Sadrâ, bu aşağı dünyanın varlıklarının varoluşlarının altında duran öğelerden oluşan gerçeklik, şeklinde anlaşılan maddeyle ilişkisi olmayan bir cisimsellik tanımı (bir cisme sahip olma veya cisim olma durumu ya da niteliği) teklif eder. Sadrâ böylece cisimsel olanı maddi olandan ayırır ve nefsin gerçek cisminin "doğal bir bileşim," "sakil cisim" olarak görünen beden olmadığını (*Şevâhid*, 88/112), aksine nefsin eylemesi için bir araç olan beden olduğunu iddia eder; ahirette nefisle birlikte kalacak olan da yalnızca bu bedendir (*Şevâhid*, 91/115-16).

Bireyin, bu dünyadaki büyüme ve bozuluşunda bedeninin parçalarının sürekli yenilenme süreci boyunca aynı birey olarak kaldığını öne süren ilke ahirete geçişte de geçerlidir; beden, doğası değişse bile, nefsin kesintisiz özdeşliği sayesinde olduğu şey olarak kalır. Bu 'nefsin bedeni' yaklaşımı aşağıdaki pasajdan çıkar; "Kişinin uzuvları ve bedeni onun doğal sıcaklığı nedeniyle sürekli dönüşüm, çözünme ve akış halindedir... ve [buna rağmen] kişi, yaşamının başından sonuna kadar beden ve nefis aç-

sından, hep olduğu şey olarak kalır. Bu da kişinin bedeninin özdeşliğinin nefis tarafından korunması sayesinde... Bedenin, bileşimi değişse bile ‘şu’ nefsin bedeni olması bakımından ‘bu’ beden olmaklığı nefis sayesinde. Aynı durum ‘şu’ el ve ‘şu’ parmak gibi uzuvların ‘bu’ uzuv olmaları için de geçerlidir, zira onlar nefsin özdeşliğine tabi olarak kendi özdeşliğini korur” (*Şevâhid*, 262/312). Unsurlardan yapılma beden, yani ten ölür (*Şevâhid*, 288/342) ama bu ölüm nefsi ahirette bedeni kullanmaktan mahrum etmez.

Sadrâ ahirete ait bedenin maddi bedenden birçok açıdan farklı olduğunu muhtelif yerlerde vurgular. Mesela, ahiret bedeni nefsten doğar ve onun doğasını yansıtır; dolayısıyla ahirette nefisler “zorunlu kıldıkları ve kendilerini takip eden şeyler olarak bedenlerini yaratır” (*Şevâhid*, 268/318). Bu cisimsel öte dünya bir başka varoluş boyutunda, ‘fiziksel dünyayla akıllar dünyası arasında’ şeklinde tanımlanan bir ara gerçeklik düzleminde meydana gelir. Daha yüksek mükemmellik seviyelerine ulaşmamış ve dolayısıyla ölünce, mükemmelen soyutlanmış varlıkların dünyasına yükselememiş insanlar ne fiziksel dünyada ne de mükemmel soyutlanma dünyasında yaşarlar; “onlar maddi cisimsellikten akli soyutlanma arasındaki ara dünyada var olur” (*Şevâhid*, 267/317). İşte bu gerçeklik âleminde nefis kendine bir bahçe (veya cehennem) inşa edecektir. Sadrâ İslam akaidinde yer alan, sırattan geçme ve surun üflenmesi gibi ahiret öğelerini, şayet kendi gerçeklik seviyelerinde alınırlarsa gerçek olaylar olduklarını göstermek için ayrıntılarıyla ele alır.

Sadrâ’nın ahiret anlayışı, İbn Sînâ’nın birçok eserinde kabataslak tasvir ettiği imgesel ahiret fikrinden başlayan ve ağır ağır gerçekleştirilen ayrıntılı izahın sonucudur. İbn Sînâ, mükemmelleşmemiş ancak hâlâ varlığını sürdüren insan nefslerinin yaşayacağı ve maddi olmasa da duyuya algılanabilir olan bir ahiret yaşamının imkânını ima etmişti, zira insan nefsi İbn Sînâ’ya göre öz bakımından gayri maddidir. Kendi görüşünde, özellikle diğer içsel duyular gibi imgelem yetisinin de maddi bir yeti olmasıyla ortaya çıkan zorluklara rağmen İbn Sînâ vahiyde tarif edilen acının ve saadetin içsel duyular, bilhassa imgelem aracılığıyla tadılacağı, imgeleme dayalı bir ahiret biçimi vazetme hedefindeydi. Beri yandan o her türden bedensel yeniden dirilişi veya ahirete ait bedeni dışlamıştır; böyle bir durum onun sisteminde imkânsız olacaktır ve daha da önem-

lisi bu durum -velev ki akli saadete erişmeye yetenekli olmayan insan nefslerinin duyuyula algılanabilir bir ahireti anlamalarını sağlamak için veya vahiydeki tasvirleri anlamlandırmak için bile olsa- bir fazlalık ve lüzumsuzluk olacaktır, zira algı gerçekten de içsel duyuların işlevidir (bu konu hakkında bk. Michot 1986; burada ana hatlarıyla tarif edilen, imgeleme dayalı İbn Sînâcı ahiret anlayışını Molla Sadrâ takip etmiştir. İbn Sînâ'nın bu sorun hakkında söylediklerini anlamada en uygun yolun hangisi olduğu meselesi İbn Sînâ çalışanlar arasında ihtilafa konu olmuştur).

Sadrâ'nın, imgelemde yaşanan veya nefsin gücüyle yaratılan bir ahiret fikri İbn Sînâ'ninkinden daha az sorunlu değildir, çünkü Sadrâ da imgelemi insan nefsinin maddi olmayan bir işlevi olarak görür, ayrıca kendisine göre maddi olmayan akli olanla sınırlı değildir. Molla Sadrâ içsel duyuların maddede yerleşik olmadığını düşünür; madde içsel algının ilk seviyesinin ortaya çıkması için bir koşuldur yalnızca ve dolayısıyla nefsin, fiziksel dünyanın ötesinde olan biçimleri algılaması için zorunlu değildir (*Şevâhid*, 197/237). İnsan nefsi gerçekleştirdiği çeşitli etkinlikleriyle gerçeklik düzeylerinde sürekli iniş ve yükseliş halindedir; nefis etkinliklerini fiziksel, ara ve en mükemmel olan akli dünyalarda gerçekleştirir (*Şevâhid*, 88/112, 195-196/236, 227-228/271). Maddi olmayanın akli olanla sınırlı olmadığı meselesine gelince Molla Sadrâ maddi olmayanın ikiye ayrıldığını düşünür; madde ve boyutlardan tümüyle azade olan akli âlem ve maddeden azade olup boyutlardan azade olmayan, dolayısıyla hakiki imgelem dünyası olan bir gerçeklik ve algı dünyası ya da düzlemi. Ölüm sayesinde fiziksel dünyadan ve dışsal duyulardan azade olmuş, ancak imgeleminden azade olamamış nefsler kendi ahiretlerini bu gerçeklik boyutunda yaşarlar. İmgeleminden de azade olmuş nefslere gelince onlar "(Tanrı'ya) en yakın olanlardandır" (*Şevâhid*, 266/316).

Bu noktalar Molla Sadrâ'nın imgeleme dayalı ahiret fikrini daha az sorunlu kılsa bile onun imgelem hakkındaki görüşleri farklı bir soruna, yani kesin olarak imgelem ve vehim seviyesinde yaşayacakları söylenen şu daha yüksek seviyeli hayvanların akıbeti sorununa yol açar. Bu zorluk *Şevâhid*'de yer alır, fakat çözülmeden bırakılır (*Şevâhid*, 90/114: "Hayvanların nefsleriyle ilgili olarak bir başka (daha derin) gizem vardır" ve *Şevâhid*, 237/281: "Onlardan bazıları için insanlığın ilk seviyesine yakın bir seviyenin var olabileceğini yadsımlıyoruz").

Fahreddin er-Râzî *Muhassal*'ında, ahiret tartışmalarının ve bahusus bedensel yeniden dirilmenin imkânı ve tarzı hakkındaki tartışmaların insanın ne olduğuna dair kavrayışlarla (ya da daha açık olarak söylenirse, "Ben" dediğimde neye gönderme yaptığım) ayrıca insan doğası tanımında bedeninin yeri ve bedeninin kendi doğası anlayışlarıyla bağlantılı olduğuna işaret eder (*Muhassal*, 537). Burada söz konusu olan tam da budur. Molla Sadrâ'nın, ahirete ait bir bedeni düşünmeye ve ahiretin ne olduğuna dair anlayışına uyan, tutarlı bir cisimsellik ve algı izahı sunma hevesi onun insan doğası kavramsallaştırmasını yansıtır. Sadrâ'ya göre beden veya bazı cisimsellik biçimleri insan kimliğinin bir parçasıdır; insan beden ve nefstir, "bileşik bir gerçekliktir" (*hakikatün cem'iyetün*, *Şevâhid*, 366/427). Daha kesin olarak söylenirse Molla Sadrâ şöyle düşünür; insan nefsinin nefis olmaklığı (*nefsiyye*) onun oluşu için temeldir. Nefs olmak bir bedenle ilişkili olmak veya bir beden aracılığıyla eylemek demektir. "Nefsin nefis olmaklığı onun varlığı için ilineksel bir ilişki değildir." der Molla Sadrâ *el-Hikmetü'l-'arşıyye*'de. "Aksine, nefsin nefis olmaklığı onun varlığının kipinden başka bir şey değildir... Nefs olması bakımından nefis, varlığı dönüşmedikçe ve kendi başına bağımsız olup fiziksel bedenle bağlantısı olmadan da yapabilecek derecede tözselleşme bakımından yoğunlaşmadıkça, bedenle ilişkili olan ve onun gücünü kullanan bir varlık dışında başka bir varlığa sahip olarak anlaşılamaz" (*Arşıyye*, 238; çev. Morris 1981, 139, küçük değişiklikler yapılmıştır). Mükemmelliğe evrilme süreci hem bedeni hem nefsi etkileyen bir süreçtir. *Esfâr* bu bağlamda da, *Şevâhid*'de söyleneni berraklaştırır; "Nefs kendi varlığında ne kadar mükemmel olursa beden de o denli saflaşır ve incelik, nefisle birleşmesi o denli yoğunlaşır ve ikisinin birliği o kadar güçlü ve kavi olur; öyle ki akli var olma gerçekleştiğinde ikisi, aralarında bir başkalaşma olmayan, tek bir şey olurlar. İş çoğunluğun düşündüğü gibi değildir; onlar nefsin, dünyevi varlığını ahirete ait varlığıyla değiştirdiğinde, elbisesini çıkarmış biri gibi bedenini soyunacağını zannederler. Onlar, nefsin özsel bir yönetimle yönettiği ve kendisinde asli bir tasarrufla tasarrufla bulunduğu bedenin ölümden sonra terkedilecek bu cansız ceset olduğuna inandıkları için böyle düşünürler. Oysa hal böyle değildir; ... hakiki beden kendisine duyunun ve canlılığın nurunun ilineksel olarak değil de özsel olarak geçtiği bedendir; bu bedeninin nefisle ilişkisi güneşin parlaklıkla ilişkisi gibidir... her algıda bir soyutlama türü vardır, sözünün anlamı algılanan şeyin bazı özelliklerini

atıp bazılarını bırakmak değildir; onun anlamı daha aşağı, daha eksik olan var olma tarzından daha yüce ve yüksek olana değişmektir” (*Esfâr*, 9, 98-99).

PEYGAMBERLİK VE VEKİLLİK

Peygamberlik ve velayet hakkındaki beşinci ve son *meşhedde* sunulan fikirler daha az özgündür. Sadrâ'nın bu konuda söyledikleri İbn Sînâ'yı, Fârâbî'yi, Gazzâlî ve diğerlerini hatırlatır. Sadrâ zaman zaman bu yazarları kelimesi kelimesine tekrarlar, mesela büyük ve küçük günahlar bahsini tartışan bölüm (*Şevâhid*, 371-375/433-436) büyük ölçüde Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'inden alınmadır (*K. et-tevbe*, rûkn 2, 4:17, 19-20). Sadrâ bölümün sonunda buranın birkaç eklemeye birlikte “âlimlerden biri”nin sözlerinin özeti olduğunu kabul eder. O bazen de kaynağını zaman zaman dikkate değer olan değişikliklerle birlikte kullanır; önderin kendine özgü vasıfları konusunda Fârâbî'nin *Mebâdî'ü arâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla'sını* kullanması böyledir (*Şevâhid*, 357-359/416-418; Fârâbî, *Mebâdî*, 15.12-13; 246-249 veya *Risâletü İhvânî's-safâ*, R. 47, 4:129-130, burada benzer bir metin bulunabilir ki risaleler bir başka aracı kaynak olabilir). Yine bazı yerlerdeyse açıklanan fikirler, her ne kadar doğrudan bir alıntı veya kaynak bulunmasa da okura başka yazarları hatırlatır veya tanıdık gelir. Dini buyrukların pratik yararı, onların eylemleri sınırlaması ve bu yüzden kaçınılması gereken eylemler hakkındaki tartışma İbn Sînâ'nın *Şifâ'sının* Metafizik bölümünün sonundaki tartışmayı çağrıştırır (*İlâhiyyât*, 10.3, 444-445).

Burada iki noktaya değinilmelidir. İlk olarak anılan yazarların etkisi Sadrâ külliyyatının başka yerlerinde de görülebilir (örneğin Molla Sadrâ *Mefâtihu'l-ğayb*'ında [62-63] Gazzâlî'nin *İhyâ*'da Kuran'ın tilavet adabı hakkında yazdıklarını, daha açık olarak söylenirse bizleri Kuran'ın hakiki anlamını görmekten alıkoyan perdeler meselesini tekrar eder; bk. *İhyâ*, *K. âdâbı tilâveti'l-Kurân*, bâb 3, 1:284). İkinci ve daha önemli olarak, zaman zaman diğer yazarları hatırlatır biçimde ve kaynak olarak diğerlerinde izleri bulunabilecek şekilde açıklanan fikirler bunları kendine mal eden Molla Sadrâ tarafından onaylanır. Kaynakları ne olursa olsun onlar artık Molla Sadrâ düşüncesinin parçasıdır. Demek ki Molla Sadrâ, peygamberlik ve velayet meselesinde olduğu gibi, kendi görüşlerine uydurmak için

fikirlerde değişiklik yapar. Onun bu konudaki fikirleri tanındıktır ve bizlere İbn Sînâ'yı, ayrıca Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî'yi (bk. Akiti 2004) hatırlatır, ancak bu fikirler Sadrâ düşüncesiyle uyumlu olarak algı ve bilgedeki mükemmellik üzerinden anlatılır ki bu mükemmellik de birden çok gerçeklik düzleminde ya da birden çok dünyada var olmayı ima eder (*Şevâhid*, 340-341, 399). Yine, dini hukukun amacının yaratılmışları Tanrı'nın yakınlarına ulaştırmak olduğunu dillendiren görüş de her ne kadar Gazzâlî'nin -kendi üslubuyla- tekrarı olsa da, Sadrâ'nın görüşleriyle kesinlikle uyumludur (bk. *Şevâhid*, 372/433; *İhyâ'*, 4:19).

Bu bölümde tartışılan konular peygamberlerin kendilerine özgü sıfatlarını içerir. Burada onların diğer insanlara kıyasla rütbeleri incelenir; onlar bilginin, imgelem yetisinin ve harekete geçirme gücünün üç mükemmelliğini geçirmişlerdir. Yine burada, yaratılmışların kurtuluşu için onların nasıl zorunlu olduğu ve onların toplum örgütlenmesindeki rolü meselesi insanın iş birliği ihtiyacı açısından ve bencil eğilimlerine terk edildiklerinde bireylerin birlikte uyumla yaşamadaki acizliği üzerinden incelenir.

Peygamberler, insanların toplumsal yaşamı için kurallar koyarak ve insanları nihai mükemmelliklerine daha uygun hale getirecek ritüelleri, dini amelleri belirleyerek onları hayvanlar düzeyinden melekler düzeyine çıkaran kişiler şeklinde tanımlanır. Namaz, zekât ve cihat gibi dinen emredilen her bir uygulamanın yararları ve amaçları ayrıntılarıyla tarif edilir. Ayrıca peygamberlerle tanrısal ilhama mazhar olmuş diğer insanlar arasındaki fark incelenir. Molla Sadrâ peygamberliğin sonunu tartışırken onun bir başka tarzda, yani yanılmaz imamların ve müçtehitlerin varlığı üzerinden varlığını sürdürdüğüne vurgu yapar (*Şevâhid*, 377/438).

Bölümün başlığında anılan velayet meselesiyse daha kısadır; *velî*nin veya "meşru vekil"in peygamberlerin varisi olduğu söylenir ve Sadrâ "vekil" kelimesinin bizzat Tanrı'nın kendisi için kullandığı bir sıfat olduğuna işaret eder. Bu bölümün ayrıldığı iki *şâhid*in hiçbirinde *velayet* kelimesi başlıkta anılmaz ve özellikle bazı elyazmaları "10. İsrâk" başlığıyla bittiği için *Şevâhid*'in, yazarı tarafından tamamlanmadan bırakılıp bırakılmadığı merak edilebilir. Bir kapanış bölümü olmaması da aynı çıkarıma işaret eder.

SONUÇ

Şevâhidü'r-rubûbiyye'de ifade edilen düşünceler, var olana dair açık bir anlayışla canlandırılmış güçlü bir zihnin düşünceleridir. Molla Sadrâ'nın, incelediği meseleleri tartışırken oldukça az ana fikri ve ilkeyi oyuna sokması dikkate değerdir. Bu durum, Sadrâ'nın ince bir sorunun açıklanmasında bir zemin olacak temel metafizik ilkelerini sayarak işe başladığı pasajlarda özellikle barizdir (*Şevâhid* 118/146; 261/311; bu ilkelerden bazılarına basitçe göndermeler burada bulunabilir; bk. *Şevâhid* 168/204; 296/351).

Onun akıl yürütmeleri, felsefenin ne olduğuna dair dar (ve bir şekilde tarihsel olmayan) bir anlayışa sahip okurlara zaman zaman takip edilmesi zor gelebilir, ancak felsefenin geçmişini ve spekülatif mistisizmi özgün bir düşünce inşa etmek için yeniden yorumlayan Molla Sadrâ İslâm'ın geç dönem entelektüel tarihinin ana direği olarak durur; yazarın kendi bakış açısıyla ifade edilen bu özgün düşünce İslami anlam ufkunda demirli bir düşünme tarzı sunar.

KAYNAKÇA

Abisaab, R. J. 2004. *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*. New York: I.B. Tauris.

Akiti, A. 2004. "The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al- Ghazali." *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. J. McGinnis. Leiden: Brill, 189-212.

Arnzen, Rüdiger. 2010. *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie*. Berlin: de Gruyter.

Avicenna. (*Ishârât*) 1892. *Al- Ishârât wa- l- tanbîhât*, ed. E. Forget. Leiden: Brill.

Berekât, M. 1377/1998. *Yâddâsthâ-yi Molla Sadrât*. Kum: İntişârât-ı Bidâr.

Bonmariage, C. 2007. *Le réel et les réalités*. Paris: Vrin.

Chittick, W. 1989. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al- 'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press.

Fârâbî, Abû Nasr al- (*Mabâdî*). 1985. (*Mabâdî' arâ' ahl al- madîna al- fâdila*): *Al Farabi on the Perfect State*, çev. Richard Walzer. Oxford: Clarendon.

Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. Tarihsiz. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 5 Cilt. Kasablanka: Dâr-ru'r-Reşâd el-hadîse.

Ibn 'Arabî, Muhyi-l- Dîn. (*Inshâ'*) 1996. *La production des cercles: Kitâb inshâ' ad-dawâ'ir alihâtiyya*, çev. Paul Fenton ve Maurice Gloton. Arapça metin ed. H. S. Nyberg. Paris: Editions de l'Eclat.

İbn Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali (*Fusus*) 1946. *Fûsûsül-hikem*, ed. Ebu'l-'Alâ el-'Afîfi. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî. Yeni baskı Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-arabî, tarihsiz.

İbn Sinâ. (*Şifâ'*. *Makûlât*) 1958. *Eş-Şifâ'*. *El-Mantık*, C. 2: *el-Makûlât*, ed. Mahmud el-Hudeyrî, Said Zâyid, Ahmed Fuad el-Ehvânî ve Cûrc Kanavâtî. Kahire: GEBO.

İbn Sinâ. *Şifâ'*. *İlâhiyyât*, ed. Muhammed Yusuf Musa, Süleyman Dünya ve Said Zâyid. Kahire: GEBO.

Hâcevi, M. 1366/1988. "Giriş." Şirâzî, Sadreddin. *Tefsîrül-Kur'âni'l-kerim*, ed. M. Hâcevi. Kum: İntişârât-ı Bidâr.

Hamenehi, M. 2000. "Nigâhî bâ zindegî şahsiyyât ve mekteb-i Sadru'l-müte'ellihin." *Molla Sadrâ: zindegî, şahsiyyât ve mekteb-i Sadru'l-müte'ellihin*. Tahran: SIPRIn.

Kayserî, Davud. (*Şerhu'l-Fusus*) 1375/1996. *Şerh-i Fusûsu'l-hikem*, ed. C. Âştîyânî. Tahran: Şeriket-i intişârât-i ilmî ve ferhengî.

Michot, J. 1986. *La destinée de l'homme selon Avicenne*. Leuven: Peeters.

Newman, A.J. 2008. *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*. New York: I. B. Tauris.

Pourjavady, R. 2011. *Philosophy in Early Safavid Iran*. Boston: Brill.

Rahman, F. 1975. *The Philosophy of Mullâ Sadrâ (Sadr al- Dîn Shirâzî)*. Albany: State University of New York Press.

R. *İhvânî's-safâ'*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1957.

Râzî, Fahreddin (*Muhassal*). 1991. *Kitâbü'l-muhassal ve hüve Muhassalü efkârî'l-mütekaddimin ve'l-müte'ebhîrin mine'l-hukemâ'i ve'l-mütekellimin*, ed. H. Atay. Kahire: Mek-tebetü Dârî't-türâs.

Rizvi, S. 2002. "Reconsidering the Life of Mulla Sadra Shirazi: Notes towards an Intellectual Biography." *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies* 40: 181-202.

Rizvi, S. 2007. *Mulla Sadra Shirazi: His Life, Works and Sources for Safavid Philosophy*. Journal of Semitic Studies Supplement 18. Oxford: Oxford University Press.

Savory, R. 1998. "Emâmqolî Khan." *Encyclopaedia Iranica*, 8.4: 394. Online ulaşılabilir; <http://www.iranicaonline.org/articles/emamqoli-khan>.

Şirâzî, Sadr al- Dîn. (*Mashâ'ir*). 1982. *Le livre des pénétrations métaphysique (Kitâb al- Mashâ'ir)*, ed. ve çev. Henry Corbin. Tehran: Institut français d'Iranologie de Téhéran.

Şirâzî, Sadr al- Dîn. (*Mashâ'ir*) 1992. *The Metaphysics of Mulla Sadra*, ed. ve çev. Parviz Morewedge. New York: SSIPS.

Şirâzî, Sadreddin. 1361/1982. *Arşîyye*, ed. Gulam-Hüseyin Âhenî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ.

Şirâzî, Sadreddin. (Esfâr) 1981. *El-Hikmetü'l-müte'âliyye fi'l-esfâri'l-'akliyyeti'l-erbe'a*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ihyâ'i't-türâsi'l-arabî.

Şirâzî, Sadreddin. 1976. *El-Mebde' ve'l-me'âd*, ed. C. Âştîyânî. Tahran: Encümen-i şâhenşâhî-yi felsefe-yi İran.

Şirâzî, Sadreddin. 1363/1984. *Mefâtihu'l-ğayb*, ed. M. Hâcevi. Tahran: Müessese-yi mütâla'ât ve tahkîkât-i ferhengî.

Şirâzî, Sadreddin. 1383/2004. *Şerhu Usûli'l-kâfi*, ed. M. Hâcevi. Tahran: Pejûheşgâ-yi 'ulûm-i insânî ve mütâla'ât-i ferhengî.

Şirâzî, Sadreddin. 1360/1981. *Eş-Şevâhidür-rubûbiyye fi'l-menâhici's-sülûkiyye*. 2. Baskı, ed. C. Âştîyânî. Meşhed: Merkez-i neşr-i dânişgâh.

Şirâzî, Sadreddin. 1382/2003. *Eş-Şevâhidür-rubûbiyye fi'l-menâhici's-sülûkiyye*, ed. M. Muhakkık Dâmâd. Tahran: Bünyâd-ı hikmet-i islâmî-yi Sadrâ.

Şirâzî, Sadreddin. 1361-64/1982-85. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-kerim*, ed. M. Hâcevi. Kum: İntişârât-ı Bidâr.

Suhrawardî. 1993. *Hikmat al- ishrâq. Oeuvres philosophiques et mystiques*, C. 2, ed. H. Corbin. 2. Baskı. Tehran: Institut d'études et des recherches culturelles. 1. Baskı 1976.

Suhrawardî. 1999. *Hikmat al- ishrâq: The Philosophy of Illumination. A New Critical Edition*, çev. J. Walbridge ve H. Ziai. Provo, UT: Brigham Young University Press.

Treiger, A. 2011. "Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (*taşkîk alwugûd, analogia entis*) and Its Greek and Arabic Sources." *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, ed. D. Reisman ve F. Opwis. Leiden: Brill, 327-363.

Tûsî Nasîruddin. 1403/1983. *Hallü müşkilâtî'l-işârât*, ed. S. Dünya. Ebû Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*. 3 Cilt. Defteru neşri'l-kitâb.

BÖLÜM XXII

MUHİBBULLAH EL-BİHÂRÎ'NİN SÜLLEMÜ'L-'ULÛM ESERİ

ASAD Q. AHMED

GİRİŞ

Bu makale Muhibbullah el-Bihârî'nin *Süllemü'l-'ulûm* adlı eserinin, hem geniş pedagojik hedefleri bakımından hem de "kavramsallaştırmaları/tasavvurları" gayet önemli olacak şekilde mantık işlemleri için temel olarak koyduğundan Arap-İslam mantığında bir köşe taşı olduğunu iddia ediyor. Tasavvurlara yönelik bu yönelim görünüşe bakılırsa mantık alanındaki birçok cephede mümkün yeni istikametlere kapı açmıştır.

Makale üç bölümden oluşuyor. İlk bölümde yazar ve onun genel tasarısı sunulacak. Eserin yapısı ve en önemli iki şerhiyle bağlantısı ikinci bölümde tartışılacak. Nihayet, eserin Arap-İslam mantığı alanına katkıları birkaç temel örnek üzerinden son bölümde değerlendirilecek.

MUHİBBULLAH EL-BİHÂRÎ VE SÜLLEMÜ'L-'ULÛM

Süllemü'l-'ulûm yazarı Muhibbullah Abdüşşekûr el-Bihârî on birinci/on yedinci yüzyıl Kuzey Hindistan'ından Hanefi bir âlimdir. Bihâr'da Muhib Ali Pûr'a bağlı köylerden biri olan Kerâ'da doğup büyüyen Bihârî, Evrengzîb'in (hük. 1068/1658-1118/1707) hükümdarlığının ikinci yarısında fıkıh âlimi olarak ününü duyurmaya başladı. Kuvvetle muhtemeldir ki, 1090'lardan/1680'lerden itibaren, imparator tarafından sırasıyla Lek-

nev kadılığına, Haydarâbâd kadılığına ve ardından imparatorun torunu Refi'u'l-kadr'in (öl. 1124/1712) özel hocalığına atandı. Bihârî'nin 1119'daki/1707'deki ölümünden bir yıl önce Şah Âlem (hük. 1119/1707-1124/1712) kendisini *sadâretü'l-uzmâ* makamına tayin etti ve kısa bir süre sonra kendisine Fâzıl Han unvanını verdi (Hasenî, *Nüzhet*, 6:257 vd).

Yazarın hayatına dair bundan daha fazla bir şey bilmiyoruz. Bihârî, her ikisi de Hindistan'daki akılcı Ferengî Mahallî âlimler geleneğinin başı olan meşhur hocalar Kutbüddin es-Sihâlevî (öl. 1102/1691 veya 1103/1692) ve Kutbüddin Şemsâbâdî'den ders okudu (Ahmed 2013a; Hasenî, *Nüzhet*, 6:237 vd). Bihârî'nin ilmi üretiminin odağı görünüşe bakılırsa usul-i fıkıh ve mantık/felsefeyle sınırlıdır. O, bu iki bilim dalında da, Güney Asya medrese eğitiminde ileri düzey ders kitabı olarak uzunca bir maceraya sahip olacak kısa incelemeler ve iki ders kitabı yazdı. 1109'da/1698'de yazılan *Müsellemü's-sübût'u Şâfi'î* geleneğine karşı çıkarak Hanefi usulünün ayrıntılı, teknik bir anlatımını sunar ve eser usul hermeneutiğinin bir çerçevesi olarak mebzul miktarda kelam ve mantık içerir. Bu makalenin konusu olan *Süllemü'l-'ulûm* ise mantığa dair, tarihi bilinmeyen, veciz bir eserdir.

Süllem Güney Asyalı, kimliği belli bir âlim tarafından tamamen Arapça yazılmış ilk mantık ders kitabıdır. On birinci/on yedinci yüzyılda ortaya çıkışından sonra on üçüncü/on dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar Arapça, Farsça ve Urduca şerhler, haşiyeler ve talikler olmak üzere bu eser hakkında doksandan fazla metin kaleme alınmıştır (bk. Ahmed, yakında yayımlanacak). Henüz en başından beri metin, geleceğin şârihlerini ve haşiye yazarlarını uymaya çağıran bir dizi felsefi komuttan oluşan bir metin olarak anlaşıldı (Ahmed 2013b). Aslında metnin bu şekilde artzamanlı ve eşzamanlı bir mahâl olarak hizmet etmesi kastı, metnin “diğer *mütûn* [metinler] arasında, yıldızlar arasındaki güneş” gibi olmasını isteyen yazar tarafından ilk satırlarda açık edilir. Herkesin kabul edeceği gibi retoriksel olan bu beyanı çeşitli *Süllem* şârihleri şu şekilde anlamışlardı; Bihârî kendi metninin gerçek anlamda gelenekteki mantık ders kitaplarının yerini almasını ve şerh etkinliklerinin, tek değilse bile, ana odağı olmasını istemişti. Bu yüzden, meşhur bir şerhte söz konusu beyan şöyle açıklanır:

Zira bir *metin* zor ve zorlu olan, şerhe muhtaç olan şeydir. Bu beyan da bir dua cümlesidir ve anlamı şöyledir; “Allah’ım, telif edilmiş diğer metinler arasında bu metni şöhret bakımından ‘diğer yıldızlar arasındaki güneş’ gibi kıl!” Zira güneş doğduğunda yıldızlar kararır ve var olsalar dahi görülmez olur. Allah bu yazarın duasını kabul etsin ve âlimler ... bu metne şerhler yazsın da o, medreselerde talebeler arasında yaygınlaşsın... onun dışındaki metinler kararıversin (Mübîn, *Mir’ât*, 1:14-15).

Yukarıda ima edildiği üzere, Bihârî’nin, kendi metninin gelecek kuşaklarda başarılı olmasını teminat altına alabileceği en etkili yollardan biri belki de mantığın ve felsefenin en ihtilafı konularından bazılarını tutarlı bir eserde sıraya dizecek inceltilmiş ve saflaştırılmış bir yöntemi işletmektir. Başka deyişle *Süllem* hem içsel olarak tutarlı bir mantık sistemi/ ders kitabı -yani yazarın, iddialarını sistematik ve sıralı şekilde düzenli ve organik bir sunumda bahis konusu yaptığı bir metin- olarak hem de üzerinde düşünmeye ve tartışmaya çağıran müstakil komutların bir listesi olarak okunabilir. İşte bu izlenimi doğrulayan bir örnek:

[1] Bilgi tasavvurdur. [2] Ve o, kavrayanda (*müdrîk*) zaten mevcut (*hâzır*) olandır. [3] Hakikat tıpkı ışık ve mutluluk gibi kendinden açık şeylerdendir (*ecla’l-bedîhiyyât*). [4] Evet, onun gerçekliğini incelemek cidden zordur. [5] Eğer o, haber veren bir beyandaki [özneyle yüklem arasındaki] ilişkiye dair inançsa (*i’tikâd*) onaylama (*tasdik*) ve yargıdır. [6] Değilse, saf tasavvurdur. [7] Bunlar zorunlu olarak, iki farklı kavrama türüdür (*nev’âni mütebâyinâni mine’l-idrâk*) (Bihârî, *Süllem*, 6-7).

Numaralı cümlelerden her biri önce gelen bir iddiaya dayanır ve organik olarak bir bütün olan pasajın kurucu ögesidir. Ayrıntılı kanıttan mahrum olan her cümle buna rağmen özel ve çekişmeye konu olmuş bir felsefi duruşu dogmatik olarak savunur gibidir. Dolayısıyla, örneğin, 1. cümlede yapıldığı gibi bilginin tasavvura indirgenmesi şunu ima eder; önermeler, yüklemelerindeki doğruluk iddialarını onaylatmaları bakımından değil ancak tasavvur edilmiş olmaları açısından bilgiyi oluşturur. 7. cümlede teklif edildiği gibi, gerçekten de onaylama hiçbir surette kavrayışı ve

bilgiyi oluşturmaz. Bu basit beyanlar, bilginin doğası hakkındaki uzun süreli ve eski tartışma geleneğinde (yararlı bir özet için bk. Ecmîrî, *İlm*) soruşturulmaya ve açıklanmaya ihtiyaç duyan bir felsefi duruşu dogmatik ve kanıttan azade olarak savunur. Aslında iddianın öne sürülme *tarzı* aynı zamanda tartışmanın devamlılığına da doğrudan katkı yapar; zira, muhtemelen 1. cümledeki iddiayla bağlantılı olan 7. cümledeki açıklama sonraki kuşakları yazarın kastı hakkında kuşkuya düşürecek denli geniş olduğundan şârihler kendilerini şu silahsız Bihârî'yi savunurken veya eleştirirken bulacaktır. Bihârî tasavvurun ve onaylamanın iki farklı kavrama (ve dolayısıyla iki farklı bilgi) türü olduğunu mu yoksa (genel olarak kabul edildiği gibi) biri kavrama olup diğeri bir kavrama olmadığından bunların ayrı türler olduğunu mu söylemek istemiştir? (Örneğin bk. Mübîn, *Mir'ât*, 1:22; yazar yukarıdaki çeviride önerilen okumanın doğru olduğunu ve *muhakkıkûn*un duruşuna tekabül ettiğini düşünüyor).

Aşağıda göreceğimiz gibi, bilginin tanımlanması meselesinin başka imaları da vardır. Mesela, bir önermenin doğruluğunu onaylamak onun tasavvurunu kabul etmektir (örneğin, "A, B'dir" önermesinin doğruluğunu onaylamak "B olan A" şeklindeki bir zihinsel nesneyi kabul etmekten başka bir şey değildir), dolayısıyla yükleme önermeleri bilinen bir şeye dair, zaten var olan bir tasavvurun çözümlenmesinden (*tafsil*) ibarettir ve kendi başlarına bilgi sayılmazlar. Bir şârihin açıkladığı gibi "onaylama kavrama [dolayısıyla bilgi] değildir, kavrayıştan sonra arız olan bir niteliktir (*keyfiyyetün 'arızatün ba'de'l-idrâk*)" (Mübîn, *Mir'ât*, 1:22). Şu hâlde, mantığın görevi akıl yürütmedeki yanlışlardan korumaksa bunun için yapılacak en önde gelen iş uygun tasavvur için rehber olarak hizmet etmektir. Dolayısıyla, tahmin edilebileceği üzere *Süllem* (genişçe *tasavvurât* ve *mefhûmât* olarak anlaşılan) bilgi nesnelerine, onları gösteren özne ve kesin tasavvurların içerimlerine dair derin bir söyleme girişmiştir.

Son olarak, yukarıda aktarılan diğer cümlelerin öğretilerle ilişkili bazı iddiaların altını çizdiğine değinmek ilginç olacaktır. Örneğin, bilginin zihinde hazır olduğunu iddia etmek bilginin zihinde daha önce hazır olmayan yeni bir şeylerin elde edilmesi olmayıp, bilgi nesnesiyle ilişkideki bir engelin ortadan kaldırılması olduğunu savunan bir noetik kuramına karşı mevzi almaktır. Bu iddia aynı zamanda, bilginin doğası hakkında olup birbirleriyle çekişen birçok kuramdan (bilgi bir ilişkidir, ilişkideki bir niteliktir veya bir

basiret halidir vs.) birini savunmaktır. Yine, herkes için kolayca görülebilir bir şey olmasına rağmen bilgi incelemesinin oldukça zor olduğunu iddia etmek bilginin uygun tanımını sunma imkânı bağlamında Gazzâlî'nin savunduğu aşikâr ve ihtilafî görüşü savunmaktır. *Süllem*'in felsefi doğrular olarak kabul ettiği her bir cümle hiç değilse Bihârî'nin ölümünden sonraki iki yüz yıl boyunca şârihler ve haşiye yazarları için ayrı birer tartışma alanı haline gelecektir. Bir *mesâ'il* [meseleler] dizisi olarak görülebilecek bu cümleler ve onların meydana getirdiği diyalektik Güney Asya'daki canlı felsefe ve mantık geleneğinin önemli bir boyutunu temsil eder. Gelecek kuşakları kendisin yürüttüğü aynı işleme çeken *Süllem* metni bazı açılardan, kolektif ve kısaltılmış bir felsefi görüşler sistemi olarak görülebilir ki bu görüşlerden bazılarına *şukûk* [kuşkular] ve *cevâbât* [cevaplar] zerk edilmiştir (Yukarıda değinilen her bir örnek ve delil getirmenin ayrıntıları şuralarda bulunabilir; es-Sihâlevî, *Molla Hasan*, 34 vd.; Mübîn, *Mir'ât*, 1:16 vd.; Abdülali, *Şerh*, 16 vd. Ayrıca kendisine yönelinmiş bir savaş alanı olarak *Süllem*'in ayrıntıyla değerlendirilmesi için bk. Ahmed 2013b).

SÜLLEMİN YAPISI

Süllem bir açıdan meseleler dizisi olarak görülebilirse de bir başka açıdan, yalnızca birkaç sapmayla geleneksel ve oturmuş konular düzeyini yansıtan, bütüncül bir mantık ders kitabı olarak görülebilir (mesela Kâtibî'nin [öl. 675/1277] *Şemsîyye*'sinin düzeniyle karşılaştıran). Bununla beraber, sistemin yapı taşları olduğundan meselelerin bu ders kitabı üzerinde iki ilgi çekici etkileri vardır; 1) Yukarıda anıldığı şekliyle tasavvurun ve onaylamanın doğasıyla ilişkili olanlar gibi az sayıda mesele, bütüncül sunuma bağlı dip akıntıları olarak iş görür ve yazarı sık sık kendileriyle yakından ilişkili konuları mantığın farklı bir bölümünün bakış açısıyla tekrar tartışmaya iter; 2) Genel olarak düzeni bakımından geleneksel olmasına rağmen sunum sonuç olarak pedagojik açıdan kolaylaştırıcı bir yapıda değildir. Başka deyişle İbn Sînâ'da ve Kâtibî'de mantığın çeşitli kısımlarına dair görece eksiksiz ve saptanabilir bölümler bulunabilecekken (buralarda mantığın kısımları arasındaki karşılıklı göndermeler elbette doğaldır) *Süllem*'deyse bir meselenin ele alınışı, geleneksel bir ders kitabında tümüyle farklı bir bölümde yer alacak bir dizi başka meseleye karışır. Belki de bu yüzden *Süllem*'in çok az bölümüne ayrı bölümler olarak

işaret edilmiştir. Görünüşe göre eser bazı ana felsefi ilgiler ve görüşlerle alttan desteklenen uzun bir felsefi tartışma gibi akar. Mesela önermelerin niceliğini belirleme hakkındaki şu incelemeye bakalım:

Eğer özne bir tikelse (*cüz'î*) önerme bireye özgü ve belirli önermedir (*mahsusa, müşahhasa*). Eğer özne tümelse ve yargı herhangi bir koşul eklenmeksizin ona dayandırılıyorsa, eskilere göre önerme niceliği sınırlanmamış önermedir (*mühmele*). Eğer yargı zihinsel birlik koşuluyla özneye dayandırılıyorsa önerme doğal önermedir (*tabi'îyye*). Eğer önermedeki yargı bazı bireylere aitse ve bu bireylerin niceliği önermede açıklanıyorsa önerme bireye özgü ve niceliği sınırlanmış önermedir (*müşahhasa ve musavvere*). ... [A] Bilesin ki tahkik ehlinin tuttuğu yola göre, niceliği sınırlanmış önermelerdeki yargı bizzat gerçekliğe aittir, çünkü zihinde gerçeklik kazanmıştır. [B] Tikeller ilineksel olarak bilinirler ve bu yolun dışında yargı nesnesi olamazlar. [C] Bu durum şu izlenimi uyandırabilir; eğer şeyler böyleyse o halde gerçeklikteki [bir özneye gönderme yapılan] gerçekliğin varlığının onaylanması gerekir. Zira kendisi hakkında bir şeyin olumlandığı şey/var olan şey kendisine bir yargının dayandırıldığı şeydir, yoksa gerçeklik varoluşsal olmayabilir hatta olumsuz olabilir (Bihârî, *Süllem*, 82-83).

Bihârî bu tartışmaya genel anlamda tanıdık bir yolla, nicelik belirleyicinin varlığı üzerinden farklılaşan farklı önerme türlerini sıralayarak başlar. Bu durum onun, önermesel bilginin gerçek nesnesi sorununa odaklanarak [A ve B cümleleri], önermelerin öznelere doğasını tartışmasına yol açar (üç sayfa sonra tüm açılarıyla ele alacağı bir konu). Ayrıca kitabın ilk satırlarından itibaren kendisini ve şârihlerini harekete geçiren tam da bu sorundur, yani bilginin gerçek nesnesi ve onun dışsal varoluşla, tikellerle ilişkisi sorunudur. Şârihlerin ve haşiye yazarlarının müteaddit yerlerde kitlenip kaldıkları bu sorun metindeki *mesâ'il*in ana motiflerinden biri olarak hizmet eder. Söz konusu soruna göre, kendinde bilinenin zihinde kazandığı bir gerçekliği varsa, ("insan olmayan" ve "yaşamayan" gibi) soyutlanmış ve olumsuzlanmış özneler sorunu ele alınmalıdır. Bu tür öznelerin tasavvuru olabilir mi; eğer olabilirse, onların yüklemeleri-

ni onaylamak ne anlama gelecektir? Tam da bilgi tasavvura indirgendiği için, aşağıdaki örneklerde de göreceğimiz gibi, benzer sorunları ortaya koyan özneler metnin çeşitli yerlerinde tartışılmıştır.

Metnin akışı ve düzenlenişi hakkındaki bu genel gözlemler bir yana, metnin yapısı ve şerhleriyle ilişkilerine dair daha özel yorumlar yapmak belki daha yerinde olacaktır. İslam bilim tarihinde, temel metinlere yazılan şerhler ve haşiyeler yalnızca onlara açılan yorum pencereleri olarak kalmamış, ayrıca metinler için birer geçit olarak iş gördükleri için kendilerinden sonraki söylemin mevzuunu belirlemişler ve sık sık sertçe kısıtlamışlardır (bk. Ahmed, yakında yayımlanacak; El-Shamsy 2013; Street, bu kitaptaki yazısı). Şu hâlde *Süllem*, şerhlerinin çoğunun sözü edilen ilk türden olması bakımından görece eşsizdir; öyle ki tüm metin bir keşif sahası olarak kalır. Beri yandan, hiç kuşkusuz bazı şerhler şöhet buldukça ve en temel şerhlerin yatay metinlerarasılığı iyice olgunlaştıkça gerçekten de belirli daraltıcı etkiler hissedilmiştir. Aşağıda bulunan 22.1 numaralı tabloda *Süllem*'in incelediği konularla birlikte iki önde gelen, temel şerhteki yorum bağlantılarıyla karşılaştırmayı içeren düzenli bir liste yer alıyor (Mübârek ve Hasan için bk. Ahmed 2013b). Es-Sihâlevî'nin *Molla Hasan*'ının, bu tabloyu hazırlarken kullandığım taşbaskısı beş tümelle başlayan bölümle bitiyor. Bu şerhin geri kalanı Hindistan, Aligarh Üniversitesi'ndeki elyazmasında bulunabilir; elyazması bu makalenin kaynakçasında "es-Sihâlevî, *Şerb*" şeklinde kaydedildi.

Tablo 22.1 Karşılaştırmalı Tablo:
Süllem ve Kâdı Mübârek ile Molla Hasan'ın Şerhleri

<i>Süllem</i>	<i>Kâdı Mübârek</i>	<i>Molla Hasan</i>
<i>Tahmid</i> 2,5	<i>Tahmid</i> 2-15	<i>Tahmid</i> 10-33
Giriş: bilgi, tasavvur-onaylama, mantığın yararı, mutlak bilinmeyen, mantığın mevzuu, dört hipotez 6-13	15-49	33-63
Tasavvur 13 vd.	50 vd.	63 vd.
Mutlak bilinmeyen 13	50-51	63-66
Gösterme/delalet 13-23	50-75	66-99
Varlığın kiplenmesi, eşadlılık, mecazi söylem 18-22	65-75	82-99
Bileşik ifadeler, önermeler 22-3	74-75	96-99

Yalancı paradoksu ve öz-gönderimsel cümleler 22-3	76-78	99-103
Tümeller-tikeller 23-27	78-88	104-114
Çelişki 27-32	88-95	114-131
Beş tümel; cins, tür, ayırım, özgünlük ve ortak ilinek 32-51	96-128	(es-Sihâlevî, Elyazması, v. 30-49b
Doğal kategoriler 51-58	129-143	(es-Sihâlevî, Elyazması, v. 49-55b
Tanım ve resm 58-68	144-156	(es-Sihâlevî, Elyazması, v. 55b-64
Onaylama 68 vd.	Onaylama 156 vd.	
Yargı 69-70	156-167	
Önermeler, tanımlar 70-76	159-167	
Koşullu önermeler 76-79	167-171	
Koşullu önermelerin karşıtlarıyla ilgili sorunlar 79-81	171-175	
Önermelerde nicelik 81-86	175-187	
Özne/mevzu 86-88	187-189 (yanlış numaralandırma-194)	
Yükleme 88-93	189 (194 olmalı)-198	
Sorunlu özneler 91-96	198-203	
Yüklem terimleri 97-98	204-207	
Olumsuz yüklemli önermeler 98-99	207-211	
Ayrık önermeler 99-100	211-212	
Modal önermeler ve koşullular 100-118	212-236	
Gerektirme/lüzum 118-129	236-255	
Modal önermelerin karşıtları 129-136	255-263	
Döndürmeler 136-146	263-273	
Çelişkili döndürme 146-148	273-277	
Tasım 148-168	273-277	
Analoji 168-170	300	
Tanıtlama 170-175	301-312	
Diyalektik 175-176	313	
Retorik 176-177	313-314	
Poetika 177-178	314	
Safsata 178-179	314-316	

Burada anında göze çarpan nokta her iki şerhin de ana metinle en ayrıntılı olarak uğraştıkları yerin *tahmîd* ve *mukaddime* bölümleri olmasıdır. Bu iki bölüm de hem açıktan hem dolaylı olarak İbn Sînâ sonrası felsefesi ve mantığının en hararetli sorunlarından biriyle, yani epistemoloji ve onun altında duran noetik meselesiyle diyalektik bir uğraşı temsil eder. Başka ifadeyle, yukarıda değinildiği üzere *Süllem*'de klasik dönem sonrası mantığının çeşitli geleneksel konuları incelense de (karşımızda kesinlikle beş tümelle, gösterme kuramıyla, tasımla, tanıtlamayla vs. uğraşan bölümler var) eserin tutarlılığı altta duran az sayıdaki meseleyle tutarlı bir şekilde uğraşılmasıyla ölçülebilir. Bilgi mesela, bu başat konulardan biridir. *Süllem* ve onun ağır ağır kurduğu gelenek bilginin ne olduğu ve mantığın onu nasıl sunacağı ya da sunamayacağı meselesiyle meşgul olur.

Tahmîd'den ve *mukaddime*den sonra gelen bölümler açılış bölümlerinde ortaya atılan epistemoloji meselelerine geri döner. Böylece, mesele mutlak bilinmeyen (*mechûlün mutlakun*), yalancı paradoksu, imkansız özne (*mevzû'un mümteni'un*) ve çelişik/saçma mefhumlar hakkındaki kısımların hepsi de mantıksal önermelerin uygun konularını (yani *tasavvurât* ve *mefhûmâtı*) ve onlar için geçerli olabilecek mantıksal işlemleri, tasavvur olarak bilginin doğası hakkında varılan çıkarımların bakış açısıyla tanımlarken ortaya çıkan zorlukların ve kısıtların belirlenmesiyle ilgilidir.

Yukarıda değinilen meselelerin tamamı bu eserden önceki literatürde çeşitli yollarda ele alınmıştır (mesela bk. Eichner 2011; Alwish/Sanson 2009; El- Rouayheb 2009) ve yirminci yüzyılın erken dönemine kadar birçok bağımsız *resâil*in [risaleler] mevzuunu oluşturmuştur (örneğin, Muînüddin Ecmîrî'nin [öl. 1357-1359/1938-1948] doğal tûmeller hakkındaki eseri, Hocazâde'nin [öl. 893/1488] yalancı paradoksu hakkındaki eseri ve Gelenbevi'nin [öl. 1205/1790] imkânsız özneye dair eseri vs.). Başka deyişle eserdeki konu başlıkları canlı tartışmaların eşzamanlı ve artzamanlı mahalleridir. Bu makalenin geri kalanında dört konu özet mahiyetinde incelenecek; bilginin doğası, mutlak bilinmeyen, imkânsız/saçma mefhumlar ve yalancı paradoksu (ayrıntılı incelemeler için bk. Ahmed, yakında yayımlanacak ve Ahmed 2013b).

SÜLLEMİN KATKILARI

Bilgi

Bihârî *Süllem*'ini Allah'a hamd ile başlatır ve O'nun tanımlanamayacağı, tasavvur da edilemeyeceğini (*lâ yühaddü ve lâ yütesavveru*) ekler. Bu tek satırlık ifade metnin çoğu şerhinde geniş bir yer işgal eder. Erken dönem kelam metinlerinde uzunca bir serüveni olan bu görüş, Bihârî ve şârihleri için öğretisel açıdan önemli değildir; onlar asıl böyle bir iddia-nın geçerli olabileceği bir epistemoloji sunmaya (veya ona karşı koymaya) odaklanırlar.

Süllem üzerine yazılan ve bugün elimizde bulunan en erken şerhlerden birini Kâdı Mübârek b. Muhammed Dâ'im (öl. 1162/1748) yazmıştır. Bu şerh, bizzat Bihârî'nin metnin kilit pasajlarına yazdığı kayıp şerhten yararlanır. Kâdı Mübârek *lâ yühaddü* ifadesini gramer bakımından incelerken okuru Bihârî'nin kendi şerhinde yaptığı açıklamaya yönlendirir; O'nun bir *haddî* yoktur, çünkü O zihinsel ve dıışsal olarak yalındır. Bizzat yazardan gelen bu ipucu, geleneği *haddî* bu bağlamda tanım olarak ele almaya ve üç noktayı kanıtlamaya itmede belirleyicidir; O zihin dışı bakımından yalındır, bu yalınlık tanımın parçalarının imkânsızlığı anlamına gelir ve ikinci iddiayı takiben, dıışsal ve zihinsel varoluş arasında özsel bir bağ vardır.

Tanrı'nın yalınlığının kanıtlanması epistemoloji tartışmasında merkezi bir nokta değildir ve meselenin ayrıntıları bu uğraışta bir kenara bırakılabilir. Burada çok daha önemli olan, bir özün zihinsel ve dıışsal belirlenimleri arasındaki bağ için delil getirmektir. Zira Tanrı'nın dıışsal olarak yalın olduğu zaten teslim edilse bile bu durum mutlaka, O'nun zihinsel parçaları olamayacağı anlamına gelmez. Sadece zihinsel ve dıışsal varoluşlar aynı türden bir karşılık düşme, tekabül etme ilişkisinde olurlarsa durum böyle olabilir. Böylece tartışma bu noktadan itibaren bilgiyi, bilginin nesnesini ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi merkeze alır ciddi ölçüde. Teolojik bakımdan önemli olan nokta, yani Tanrı'nın tanımlanamayacağı meselesi artık art alanda kayıptır.

Kâdı Mübârek bilginin iki türü olduğunu öne sürer; kavranması için bir araç veya ayna olarak hizmet eden bir şey aracılığıyla elde edilen bir özün bilgisi ve kavrayana doğrudan sunulan bir şey olarak bir özün bilgisi. İlk türde, bir tanım aracılık yapan alet olarak hizmet edebilir; öte

yandan, yukarıda değinildiği gibi, bir şeyin zihinsel ve dışsal belirlenimleri arasındaki denk düşme delille koyulmadığı için tanımın parçalarının tanımlanmış zihin dışı mevcudiyetle ilişkisi kapalı kalır. İkinci türde, bir mevcudiyetin doğrudan bilgisi de iki türe ayrılır; hazır bulunuş aracılığıyla bilgi ve elde etme/var olma aracılığıyla bilgi. İlk tür bilgi öz bilince (belirli durumlarda, kişinin bir mevcudiyeti kavramasının öz bilincine) gönderme yaparken ikincisi bir mevcudiyetin, bilgisi için aracılık yapacak veya ayna olacak öğeler olarak parçalarının durumuna bakılmaksızın söz konusu olan doğrudan bilgisine gönderme yapar.

Ne *Süllem* ne de şerhleri zihinsel tanım parçalarıyla bir mevcudiyetin dışsal gerçekliği arasındaki mümkün bölünme sorununa uygun bir çözüm teklif eder. Bir haşiyenin açıkladığı üzere bu durumun nedeni şu olabilir; mevcudiyetin bilgisine aracılık edenle bilinen mevcudiyetin kendisi (zihin dışı mevcudiyet değil) özünde bir ve aynı şeydir; mevcudiyet, parçaları üzerinden ve bütün olarak dikkate alındığında, yalnızca bu durumda ayırım söz konusudur (Abdülhalîm, 16 dn. 37). Bu okuma ister parça ister bütün olsun, bilginin gerçek nesnesinin ilk başta zihinde doğrudan bulunan bir şey olduğunu ima ediyorsa o halde tartışmanın elde etmeyle/var olmayla gelen doğrudan bilgi meselesine geçmesi anlamlı olacaktır. Başka deyişle, metnin aracılık eden zihinsel tanım parçalarıyla dışsal gerçeklikler arasındaki ilişki meselesinin çözümüyle uğraşması gerekmez, çünkü gerçekten açıklanması gereken nokta zihinde doğrudan bulunan bir nesnenin ontolojik konumudur; tanımın parçaları, bu aynı mevcudiyetin parçalara yayılımı bakımından mülhaza edilişinin bir boyutu olarak alınabilir. Elbette bu durum tartışmayı sözü edilen ayırım seviyesinden alıp dolaylımsız ulaşılabilir olan zihinsel biçimlerle dışsal mevcudiyetler arası ilişki sorununa çeker. Bu soru *Süllem* geleneğinin başına bela olan bir soru olup görünüşe göre, “mutlak bilinmeyen” ve “imkânsız olan” gibi sorunlu özneler hakkındaki ayrıntılı tartışmaların altında duran saik olsa da bizi burada rehin alamayacak. Tıpkı doğrudan ulaşılabilir zihinsel nesnelerle dışsal nesneler arasındaki ilişkinin burada odak noktası olması gibi, bir öznenin, teşhir ettiği *zihinsel* nesneyle nasıl ilişkili olduğu meselesi de odak noktasıdır. Bu ikinci ilgi aşağıdaki tartışmanın konusunu oluşturacak (bazı şerhlerin ve haşiyelerin önünde sonunda, bilen dışsal tikellerin imkânına dair yarı kuşkucu bir hipotezi nasıl benimsedikleri hakkında yürütülen ayrıntılı bir tartışma için bk. Ahmed 2013b).

Tasavvurât

Yukarıda değinildiği üzere, *Süllem* ve şerhleri artık tanım çözümlemesine değil kolektif bütünler olarak zihinsel mevcudiyetlerin tasavvurlarının doğasına odaklanır. Tasavvurla ilgili meseleler hakikaten *Süllem*'in birçok bölümünü kaplar ve asli odak haline gelir, çünkü Bihârî tasavvuru bilgiyle özdeşleştirmiştir. Bu yüzden şöyle yazar:

Bilgi tasavvurdur, kavrayanda (*müdrîk*) zaten mevcut olan-
dır (*el-hâzır 'inde'l-müdrîk*). ... Tasavvuru engelleyen bir şey
yoktur, çünkü o her şeyle alakalı olabilir (*fe-yete'alleku bi-kül-
li şey'in*). 'Bilgi' ile 'bilinen' özlere bakımından birdir (*mütte-
hîdânî bi'z-zât*), şeklinde gayet iyi bilinen bir kuşku vardır;
dolayısıyla bizler onaylamayı tasavvur ettiğimizde (*izâ tesav-
verna't-tasdik*) onlar bir ve aynı şeydir, oysa siz daha önce
onların gerçekte ayrı olduklarını söylemişsiniz. Bu soruna
benim diğerlerinden ayrı olarak bulduğum çözüm şöyledir;
birlik meselesi bağlamında bilgi, bilgiyle ilişkili biçimdir
(*el-'ilmü fî mes'ele'ti'l-ittihâd bi-ma'na's-sûrati'l-'ilmiyye*), bu
biçim de zihinde var olması açısından "bilinen" ve zihinde
varlığını sürdürmesi açısından bilgidir (Bihârî, *Süllem*, 6-8).

Şârihleri daha çok bu bölümün anlaşılması zor iddiaları uğraştırmıştır. Yorum için engel olan ana taşlardan biri Bihârî'nin "bilgi tasavvurdur" sözünün gramer bakımından nasıl yorumlanacağı meselesidir. Zira bu ifade, 'onaylama bilgi değildir, tasavvuru takip eden ikincil bir etkidir' anlamına gelebilir. Bir diğer önemli mesele de bilginin kavrayan kişide hazır bulunan şeyle, yani bilgi biçimiyle özdeşleştirilmesidir. Yukarıdaki özdeşleştirmeden açık olduğu üzere bu durum onaylamanın ancak bir bilgi biçimi olarak tasavvur edildiği sürece bilgi sayılabileceği iddiası için bir başka destek sunar. Yine dikkate alınan üçüncü nokta da tasavvurun bir şekilde her şeyle alakalı olabileceği iddiasıdır. Gerçekten de bu son olasılık çeşitli kavşak noktalarında *Süllem*'i, mantıktaki özneler olarak -muhtemel sorunlar yaratacak- tasavvur biçimlerini ele almaya zorlamıştır (bu makalede takip edilen çoğu tartışmayı işte bu sorunlu durumlar oluşturur).

Bilginin tasavvur olduğunu öne süren ve onaylamanın ancak bir bilgi biçimi olarak tasavvur edilmesi halinde bilgi sayılacağını ima yoluyla dile getiren fikir, şârih Molla Mübîn Leknevî (öl. 1225/1810) tarafından gayet berrakça tartışılmıştır. Şöyle yazıyor şârih:

Tasavvur ve onaylama bilgi denilen kavrayışın iki türüdür. Tabii eğer Bihârî'nin [*hümâ nev'âni mütebâyinâni mine'l-id-râk* ifadesindeki] "kavrama" (*idrâk*) lafzını "türler" (*nev'âni*) lafzıyla bağlantılı kılsak durum budur. "Kavrama" (*idrâk*) lafzını "farklı" (*mütebâyinâni*) lafzıyla bağlantısı kılsak bu cümle tasavvurun ve onaylamanın kavrama bakımından farklı iki tür (*nev'âni mütebâyinâni min ciheti'l-idrâk*) oldukları anlamına gelir, yani bu durumda tasavvur kavramayken onaylama kavrama değildir. Onaylama daha ziyade kavrayıştan sonra gelen bir niteliktir/haldir (*keyfiyyetün ârizatun*). Bu durumda yazarın duruşu ehl-i tahkikin duruşuna denk düşer ve onaylamaya bilgi adının verilmesi dildeki rahatlık (*müsâmahe*) nedeniyledir. Onaylamanın kavrayış olduğunu belirten açık bir metin yoktur, uygun olan "kavrama" ifadesini "farklı" ifadesiyle bağlantılı kılmaktır. Cümlede bir öğeyi daha yakın olanla bağlantılı kılmanın [gramer] açısından daha uygun olması da bu görüşü destekler (Mübîn, *Mir'ât*, 1:22; *tahkik* ve *müsâmahe* hakkında bazı düşünceler için bk. Ahmed 2013b).

Mübîn'in yorumla ilişkili kendi duruşu metinde daha sonraları kafa karıştırıcı bocalaması içerisinde kaybolup giderken Molla Hasan es-Sihâlevî (öl. 1199 veya 1209/1784 veya 1794) gibi diğer şârihler onaylamanın bilgi kategorisinden dışlanma imkânını yekten boşa çıkarırlar (bk. Sihâlevî, *Molla Hasan*, 39 vd). Metnin kanıtlanmış (ve belki de kasti) kapallılığıyla şerhlerin çokça sesi arasında Bihârî'nin, tasavvur ve onaylamayı öz bakımından bir ve aynı şey sayanların iddialarını alenen reddetmesi dışında, bu meselede nerede durduğuna karar vermek cidden zordur. Beri yandan, yukarıda değinildiği gibi, tasavvurun ve onun nesnesini gösteren öznenin *Süllem*'in ve şerhlerinin çeşitli bölümlerinde azametle belirlediğinden emin olunabilir. Mantığın faydası uygun bilgiyi üretmek olduğuna göre ve tasavvur da tamı tamına böyle olup onaylama onun bir etkisi olduğuna göre bu durum anlaşılabilir.

Böylece yukarıda *Süllem*'den yapılan alıntıdaki ikinci ilgi alanına, yani bilgiyle nesnesi arasındaki ilişkiye taşınıyoruz. Metnin kendisi şundan daha fazlasını sunmuyor:

Sonra, soruşturmanın ardından bilindi ki sözü edilen biçim bilgi haline gelir, çünkü kavrama durumu (*el-hâletül-idrâkiyye*) o biçimin [zihindeki] izlenimsel varlığıyla bağlayıcı ve bir kılıcı bir karışmayla karışmıştır; tıpkı tatma durumunun tadılanlarla ilişkisindeki gibi, onlarda da tatma durumu bir tatma biçimi (*sûratün zevkiyyetün*) haline gelir (*Süllem*, 8-9).

Çeşitli şârihlerin açıklamasına göre kavrama durumu bilkuvve vardır ve kendisinde bilinen nesnenin biçiminin ona ayrılmazcasına birleşik olmasıyla bağlanmış bir gerçeklik haline gelir. Dolayısıyla kavrama durumu, bu bağlanmış gerçekliğe sahip olmak durumunda olduğundan bilinen biçimden başka bir şey değildir. Şârih Hasan olayı farklı ortaya koymayı ve bir analogiyle açıklamayı teklif eder; “[Bu] karanlık evlere konduğunda evleri aydınlatan bir lamba [gibidir]. Dolayısıyla lamba biçim gibidir ve bu evlerde kaim olan ışın kavrama durumuyla aynı konumdadır. İki örnek arasındaki fark şudur; ışın hem lambada hem evlerde kaimken sözü edilen durum yalnızca zihinde kaimdir (Sihâlevî, *Molla Hasan*, 44-45). Yine de tüm bunlar, kavrama durumunun onu şekillendiren şeyle özünde aynı olduğu söylemine indirgenemez; her ne kadar bu ikisi birlikte var olsalar da. Bilginin (veya tasavvurun) da nesnesiyle benzer bir ilişkisi vardır (bk. Ecmîrî, *’İlm*, 6; yazar, şerhler ve haşiyelerin çeşitli noktalarında sürekli üstü kapalı olarak gönderme yapılan Mîr Zâhid Herevî’nin [öl. 1101/1698] de bu öğretiyeye katıldığını yazar).

Tüm bunlarda, bilgi olarak onaylamanın durumu ihtilafı kalır. Mesele şöyle açıklamalar vardır; “onaylama ikrara gönderme yapan bir ifadedir. İkrar da nefste kavramadan sonra var olan durumlardandır. Peki yazar nasıl oluyor da onu kavramanın bir parçası yapabiliyor? Birileri buna ‘din serbest kullanımı yoluyla’ cevabını vermiştir” (Mübîn, *Mir’ât*, 1:21). Bu tartışmanın mantık için ve şerhlerle haşiyelerin tuttuğu yorumlama yolu için taşıdığı önem ilgi çekicidir. Öyle ki şayet yalnızca tasavvur bilgiyse, şu hâlde *tasdikât* [onaylamalar] bölümü de dâhil olmak üzere mantık tasarısı ciddi şekilde öznenin doğasına odaklanacak ve yükleme beyanları, tasımlar ve benzeri konulara geleneksel anlamda görece daha az odaklanacaktır. Böylece, son anılan konuların ele alındığı durumlarda kalkış noktasının ve çözümleme açısının özne söylemine her zamankinden daha çok bağlı olduğu görülebilir. Ayrıca bilginin nesnesi bir kavrama duru-

muyla birleşmiş zihinsel bir biçim olursa ve mevcudiyetler böylesi zihinsel kavrayışlar aracılığıyla ancak ilineksel olarak bilinirse mütekabiliyet/denk düşme şeklindeki geleneksel ‘gerçek’ kuramları kenara itilebilecektir. Tüm bunlar *Süllem* ve şerhleri için geçerlidir.

Bu makalenin geri kalanında, öznenin neden olduğu üç sorunlu tasavvur durumu ele alınacak. Bu üç tasavvur meselesi *Süllem*’den önce literatürde hem geniş çaplı eserlerde hem de müstakil risalelerde tekrar tekrar ortaya çıkmıştır. Gerçekten de *Süllem* bu konulara yönelik kendinden önceki uğraşı paylaşır gibidir, ama biz metnimizin takip ettiği geniş tarihsel güzergaha dair bir öneri sunacak konumda değiliz.

Doğurgan Paradokslar

Tasavvurât bölümünün başında Bihârî önce tasavvuru sunduğunu, çünkü onun *tasdikât* üzerinde doğal bir önceliği olduğunu yazar. Yazar, mutlak bilinmeyenin kendi hakkında varılan herhangi bir yargıya sahip olamayacağını, çünkü onaylamanın ancak bir öznenin yüklemine uygulanacağını beyan ederek bu noktayı ayrıntılarıyla açıklar. Dolayısıyla eğer bizzat özne bilinmezse yargıya varma işlemi gerçekleştirilemez. Bu düşünce çizgisi, bizzat kendisi de mutlak bilinmeyen hakkında bir yargı olan ve dolayısıyla paradoksal olan “mutlak bilinmeyen hakkında yargıya varmak imkânsızdır” beyanının doğruluğunun sonucudur. Bu muamma hakkındaki söylem önermelerin öznelere dair soruşturmanın ilk sahnesini oluşturur (Bihârî, *Süllem*, 13). Bihârî şârihlerin kalkış noktası olan şu beyanı sunar; “bu meselenin çözümü şöyledir; mutlak bilinmeyen özsel olarak bilinendir ve ilineksel açıdan bilinmeyendir. Yargı ve onun olumsuzlanması iki itibarladır. [Daha ayrıntılı açıklama daha sonra] gelecek” (Bihârî, *Süllem*, 13).

Özne, mutlak olarak bilinmez olan tasavvur nesnelerini gösterebilir mi? Şerhlerde, yukarıda anılan paradoksa yönelik birçok çözüm sunulur. İlk çözümde, metnin doğru okunuşuna göre (*bi’l-‘araz* yerine *bi’l-farz*) öznenin özsel olarak bilindiği ancak varsayımsal olarak bilinmediği anlamının çıkacağı söylenir. Dolayısıyla bu okuyuşa göre şöyle iddia edilir; özsel olarak ve fiilen bilinip “mutlak olarak bilinemez olan” ifadesi bir yüklemedir ve onun yüklendiği şeyin zihinde mutlak tarzda elde edilemeyeceği varsayılır. Şârihlerden biri, Ali’yi özsel olarak bilen ama onun bir eşek olduğunu varsayan kişi örneğini verir. Böyle bir durumda Ali’nin bi-

linir olduğunu öne süren yargı onun bilinemez olduğu yargısından farklı bir itibarladır. Bazı şârihlerin kaydettiği gibi, daha açıkça söylenirse yargı “mutlak bilinmeyen” *tanımına* özeldir yoksa bu öznenin gösterebileceği herhangi bir şey hakkında değildir. Zihin hakikaten, yargıya varıldığı zaman, terimin altına giren örneklerle dönmede başarısız olur -ve yalnızca terime döner. Bu açıklamada hâlâ devam eden sorun ise şudur; tanım, mutlak bilinmeyi gösteren bir şey olarak alınır ve dolayısıyla mutlak bilinmeyi aslında bilinir kılan bir veçhe haline gelir. Zihninin, bu şeyin “mutlak bilinmeyen” tanımıyla bilinir hale gelmesi olgusuna dönememesi şeklindeki çözüm, öncelikle öznenin altına dâhil olan bir şey olarak onun bir örneğinin bilincini gerektirir. Aşağıda gösterileceği üzere şârihler bu zorluğun farkındaydı (es-Sihâlevî, *Molla Hasan*, 64; Mübîn, *Mir’ât*, 1:52).

Bu ilk çözümle ilişkili olan ikinci açıklamada şârihler söz konusu ifadeyi yukarıdaki çeviride verilen şekliyle (yani, *bi’l-‘araz* olarak) okurlar. Doğrusu bu okumada açıklamanın başarısızlığı çok daha belirgindir. Mübîn şöyle yazıyor:

Onun anlamı şudur; o [“el-mechûlû’l-mutlak,” mutlak bilinmeyen] özsel olarak, yani mefhumuyla ilişkili olarak bilinendir ve ilineksel olarak, yani başka bir şeyin aracılığıyla -bu mefhumun kendisine iliştiği şey (*mâ ya’rizuhû hâza’l-mefhûm*) aracılığıyla-bilinmeyendir. Dolayısıyla akıl “mutlak bilinmeyen”i onun adlandırılması (*‘unvân*) aracılığıyla bilir ve bu adlandırmayı mutlak bilinmez olan bir gerçekliğin adlandırılması kılar; velev ki bu gerçeklik yanlış veya saçma olsun. Böylece akıl, zihinde yer alan bu adlandırma hakkında yargıya varır ve adlandırılan şeyi olumsuzlaması itibarıyla [bu yargıyı da] olumsuzlar. Şu hâlde [yargının] imkânsızlığı ancak adlandırılan şeyle ilişkili olarak söz konusudur. Adlandırma bu adlandırılan şeyin ilineklerindendir, demek ki o şey yalnızca ilineksel olarak bu addır (Mübîn, *Mir’ât*, 1:52).

Bir seçenek olan bu okuma, sorunu neredeyse hiç çözemez gibidir, çünkü adlandırma her ne kadar mutlak olarak bilinmez olduğu kesin olsa da bilinen, bu şeyin kendisi sayesinde bilindiği bir veçhedir. Şârihlerin sunduğu daha uygun bir çözüm şu durumun kabulü üzerine kuruludur;

bu paradoksun özü söz konusu önermeden kaynaklanan değişken doğruluk değerleri döngüsüdür. Bu şârihler sorunu şöyle tasavvur eder; diyelim ki Ali “mutlak bilinmeyen”in mefhumunu en başta tasavvur etsin ve bu durumda onun zihninde bundan başka hiçbir anlam ve mefhum bulunmasın. Böylesi bir durumda şeyler onun için bilinir midir, bilinmez midir? Eğer Ali bu durumda şeyleri biliyorsa onlar ancak “mutlak bilinmeyen”in mefhumu dâhilinde olmakla bilinir olacaktır, çünkü onun zihni aksi takdirde boş olacaktır. Doğrusunu söylemek gerekirse böyle bir durumda “mutlak bilinmeyen” bu bilinen şeylere yüklenecektir, öyle ki onlar mutlak bilinmeyen olacaktır. Hâl böyle olunca “mutlak bilinmeyen”in bu bilinen şeylere yüklenmesinin doğruluğu bu bilinen şeylerin mutlak bilinmeyen olmalarının doğruluğuna yol açacaktır. Bu durumda da bu şeylerin bilinir olduğu varsayıldığı için, “mutlak bilinmeyen”in onlara yüklenmesinin doğruluğu kendi yanlışlığına yol açacaktır ve döngü böylece devam edecektir (bk. Mübîn, *Mir’ât*, 1:52-53; es-Sihâlevî, *Molla Hasan*, 64 vd).

Açıktır ki önermelerin doğruluk koşullarıyla ilgili bu sorun sorunlu öznenin tasavvuru meselesiyle ilişkilidir. Ayrıca, yukarda değinildiği üzere tasavvur bilgiye denk olduğuna göre bazı şârihlerin sunduğu çözümde onların bilgiyi yorumlama tarzlarındaki farklılıkta yatar. Bu yüzden metnin şârihlerinden biri olan Mübîn şunu iddia eder; bir şey kendisinin, zihinde bulunan, veçhelerinden biri aracılığıyla bilinse de söz konusu veçhe o şeyi bilene teşhir etme, gösterme koşulunu karşılamalıdır (gösterme meselesi için bk. Ahmed 2013b). Eğer veçhe anılan koşulu karşılamazsa epistemolojik açıdan uygun bir boyut olarak görülmez. Mevcut durumda, bilen özneye gösterilmiş başka bir mevcudiyet olmadığından “mutlak bilinmeyen” herhangi bir şeyin veçhesi olamaz; o ancak mefhum aracılığıyla bilinebilir. Bu yüzden şerh geleneği, her ne kadar birer adlandırma olarak herhangi bir mevcudiyetin bir veçhesi olsalar da kendilerinden başka bir şeyi teşhir etmedikleri, göstermedikleri için böylesi terimlerin önermelerin öznesi olmaya epistemolojik açıdan uygun olmadıklarını öne sürer. Hasan şöyle yazar; “Akıl ‘mutlak bilinmeyin’i mutlak bilinmeyen gerçeğin -bu gerçeklik velev ki saçma olsun- bir adlandırması [Abdülhalîm bunu “bir ayna” şeklinde yorumlar; 64 n. 16] olarak anlamlandırır. Dolayısıyla yargı zihinde bulunan bu adlandırma hakkındadır ve olumsuzlama bunun bir adlandırma olması itibarıyla.” Bizzat terimleri zihinsel ya da zihin dışı tikel örneklerle gönderme yapan etiketler olarak değil de yargının

nesnesi olarak görmek, doğruluk kuramlarında, yalancı paradoksuyla ilgili sorunlar bağlamında ilginç yankıları olan önemli bir dönüşü temsil eder (aşağıya bk). Tasavvurla ve öznelere ilişkili bu paradokslar mantık incelemelerinin de önemli bir temasıdır (mesela bk. Mübîn, *Mir'ât*, 53; es-Sihâlevî, *Molla Hasan*, 64; Abdülhalîm'in [öl. 1285/1868] *Müğî-nü'l-ğâisîn fî reddi'l-müğâlitîn*'ine yaptığı gönderme, 64 n. 23).

“Mutlak bilinmeyen” sorunu şerhlerde ve haşiyelerde bir dizi başka yaratıcı yollarla da tartışılmıştır ve bu konu başlı başına incelenmeyi hak eder. Nihayetinde tasavvurla ilişkili olan bu tartışmayı metnin diğer bölümlerine de eklemleme hevesi burada ilave bir açıklamanın sunulmasını gerektiriyor. Hasan, bu muammanın çözümünün bir tasım şeklinde sunulan diğer meşhur paradoksları halletmeye yardım edeceğini yazar (onun şerhine haşiyeye yazan Abdülhalîm burada, söz konusu paradoksun tasımdan değil, madde veya biçim meselesinden kaynaklandığını dillendirme fırsatını kaçırmaz ve dolayısıyla okuru bu meseleyi tasavvurla bağlantılı olarak değerlendirmeye teşvik eder). Söz konusu paradoksun iki *a priori* öncülü vardır;

1. İster fiili (*vâki'yyen*) ister varsayımsal (*farzıyyen*) olsun her mefhum, herhangi bir koşula ya da kipe gönderme olmaksızın (*fî nefsi'l-emr*), varlık ve yokluk gibi iki zıttan birine açıktır.

2. Bir şeye ait olup, herhangi bir koşula ya da kipe gönderme olmaksızın, herhangi bir varsayıma sahip olan her durum bir saçmalık içeremez, çünkü saçmalık içeren şeyin zorunlu olarak saçma olması gerekir.

Hasan bu iki öncül üzerinden şu delil getirmeyi sunar; “herhangi bir koşula ya da kipe gönderme olmaksızın, varlığı yokluğunu ve yokluğu da varlığını içeren böyle bir şey”in mefhumunu düşünelim. Yukarıdaki ilk öncüle göre bu mefhum var olmak veya olmamak zorundadır. Eğer varsa, herhangi bir koşula ya da kipe gönderme olmaksızın, o var olmamak zorundadır; eğer o yoksa aynı şekilde var olmak zorundadır. Mefhum iki zıttın saçmalığını içerdiğine göre yukarıdaki ikinci öncülü bozar. Hasan’ın buna önerdiği çözüm şöyledir; bu mefhum fiilen kendinde var değildir, o ancak yokluğun varlığı ve varlığın yokluğu varsayımsal gerektirmesi nedeniyle vardır. Başka deyişle, mefhumun varsayılmış olması dikkate alındığında ortada sorun kalmayacaktır. Varsayım ikinci öncülle bağlantılı olarak söz konusu olduğunda sorun ortaya çıkar, zira bu öncül doğruluğu

dışarıdan sağlayan bir şey olarak varsayımın aleyhindedir (es-Sihâlevî, *Molla Hasan*, 65). Hasan ve geleneğin bu açıklamayla ne derece ikna olduğu açık değildir, zira bu açıklamadan sonra literatürde, görünüşe göre çözülmeyen bu paradoksa yönelik bir dizi başka izah da yer alır (es-Sihâlevî, *Molla Hasan*, 66; Mübîn, *Mir'ât*, 1:53; Abdülalî, *Şerh*, 39 vd.; sorun burada niceliği belirli önermelerle ve bu önermelerin öznelinin tikel örnekleri gösterebilme imkanıyla ilişkili olarak tartışılıyor).

Metnin sonraki bölümlerinde, paradoksun bu türevinin diğer mantık sorunları üzerinde bariz bir etkisi olmuştur. Haddizatında paradoks, kabul edilmiş kuralları, önermeleri ve (dışsal) gerçeklikleri ihlal etmelerine rağmen yanlış, imkânsız ve saçma tasavvurların var olup olamayacağı sorusunu açıkça ortaya koyar. Eğer sorunun cevabı olumluysa “herhangi bir koşula ya da kipe gönderme olmaksızın, varlığı yokluğunu ve yokluğu da varlığını içeren bir şey”in tasavvuru olacaktır. Böylece, çeşitli ve yaygın izahlarıyla birlikte bu mesele bir de farklı bir kılıkta, koşullu önermelere ayrılmış bölümler üzerinden tartışılır. “Eğer Ali bir eşekse anırır” ve “eğer beş çiftse o bir sayıdır” gibi koşullu önermeler doğru mudur? (Bihârî, *Süllem*, 77, 120). Bihârî İranlı filozof, teolog ve mantıkçı Devvânî’yi (öl. 907/1502) alıntılararak Ali’nin tüm fiili zaman dilimlerinde (*fî cemi’i’l-evkâtî’l-vâkı’iyye*) eşek olmasının yanlışlığının onun tüm varsayımsal (*takdîriyye*) zaman dilimlerinde, yani ne kendinde olduğu haliyle bir şeyin ne de fiilen var olduğu haliyle bir şeyin onun tasavvurunda herhangi bir kısıtlamaya zorladığı örneklerde, yanlış olmasını gerektirmeyeceğini açıklar. Böylesi *takdîri* durumlarda Ali’nin anırması herhangi bir sorun olmaksızın kabul edilir. Şârih Mübîn şu açıklamayı yapar:

Eğer söz söyleyen biri Ali’nin ayakta durduğunu düşünürse -bu fiili duruma karşılık düşün veya düşmesin- ve “Ali bana göre ayakta” derse... söz söyleyen bu beyanında “ayakta durmanın yokluğundan dolayı” yani Ali’nin fiilen ayakta duruşunun mevcut olmamasından dolayı yalan söylüyor değildir... bilakis, eğer o Ali’nin ayakta durduğunu düşünmediği halde aksini söylerse bu beyanında yalan söylüyor olacaktır. Dolayısıyla Ali fiilen ayakta durmadığı halde bu beyan doğrudur. Benzer şekilde koşullu önerme de gerçeklikte bir sonucu olmadığı halde gerçeklikte doğrudur (Mübîn, *Mir'ât*, 2:20-21).

Başka deyişle, koşullu önermenin doğruluk değeri ancak varsayılan öncül göz önünde tutularak sonucu gerektirip gerektirmediğine bağlıdır. Sonucun gerçekliğe denk düşmesi hesaba katılmaz; yalnızca, öncülün tasavvurundaki ilişkinin (Ali'nin eşek olması) böylesi koşullu önermeler için belirleyici doğruluk şartlarına uygun olan sonuçla (Ali anıyor) tutarlılığı dikkate alınır (gramerciler koşullu önermeleri iki tasavvur arasındaki ilişkiye indirger, onların bu meseledeki görüşü mantıkçıların burada kaydedilen görüşüne varır; bk. Bihârî, *Süllem*, 76; Mübîn, *Mir'ât*, 2:18). Bu gözlem Bihârî'nin artık yanlışlar ve saçmalıklar içeren mefhumlara daha genel tarzda gönderme yapmasına imkân tanır. Bunun üzerine o şöyle yazar; “Diyorum ki muhakkik Devvânî'nin de aralarında bulunduğu bazı kimseler, bir saçmalıktan saçmalığın çıkması zemininde, bir şeyin karşısını hatta iki karşısını gösterebileceğine onay verdi” (Bihârî, *Süllem*, 78). O halde yukarıdaki ikinci öncüle, “herhangi bir koşula ya da kipe gönderme olmaksızın, varlığı yokluğunu ve yokluğu da varlığını içeren böyle bir şey”in tasavvuruyla ilişkili paradoksla sonuçlanan duruma geri döneriz. Eğer a, ‘a’yı ve ‘değil-a’yı içeriyorsa tasavvur edilebilir mi?

Bihârî ve şârihleri, bir öncül olduğu kadarıyla a'nın sonucun yüklemine koşullaması kaydıyla böyle bir tasavvurun imkânsız olduğunu genel olarak kabul ederler. Bunun üzerine Mübîn şöyle yazar:

“Diyoruz ki” koşullu önermede “koşul [yani öncül] sonucun yüklemine nitelerse,” yani bu koşullu önermenin yüklemine nitelerse, “öncülün” ... “her ikisini de” yani bu öncülün içerdiği iki çelişigi de “içerdiği” koşullu bir önermede... “iki çelişigin toplanması sonucu çıkacaktır.” [Tıpkı] “eğer hiçbir şey var olmasaydı, Ali ayakta olabilirdi ve olamazdı” sözümüz gibi. Zira burada öncül iki çelişigi, ayakta durmayı ve onun yokluğunu içerir (Bk. El- Rouayheb 2009; Mübîn, *Mir'ât*, 2:27).

Mübîn sonuçların kendinde, yani doğruluk değerleri zihinsel veya dışsal bir gerçekliğe bakılarak yargılanacak yüklemli önermeler olarak doğru olamayacağını kabul eder. Öte yandan, “ayakta durmak” ve “durmak” sonucun yüklemleri olup öncül bunları koşula bağladığına göre onlar bir mantıksal yanlış tehlikesi teşkil etmez. Zira, “[koşullu önermelerde] yargının, öncülle [*sart*; burada gramercilerin terminolojisi kullanılmıştır]

sonuç [*cezá'*; yine gramercilerin terminolojisi kullanılmıştır] arasındaki [bağlantıya] ait olduğunu düşünen mantıkçıların öğretisine göre bir [sonuç] yekdiğerinin çelişği olamaz. Onların bir araya gelmeleri de fiilen (*fi'l-vâkı'*) çelişik olanların bir araya gelmesi anlamına gelmez" (Mübîn, *Mir'ât*, 2:27-28; *Süllem*'in yüklem ve gerektirim bölümlerinde [90 vd., 119 vd.] ayrıca onun şerhleriyle haşiyelerinde bu tema yine tartışılır).

Bu söylenenlerin ışığında görünen o ki, daha önceki kapsamlı mantık kitaplarının aksine *Süllem*, bu dala yönelik indirgemeci bir tutum benimsemiştir. Mantığın işlevi bilgi sağlamaktır; bilgi tasavvurla aynı şeydir; zemini bu tasavvurlarda bulunan mefhumlar da dâhil olmak üzere tasavvurun nesneleri salt zihinsel hatta salt varsayımsal ("beş sayısının çift olması" gibi) olabilir. Böyle olmakla ve herhangi bir gerçekliğe tekabül etme zorunluluğundan azade olmakla mantık, zemini çeşitli tasavvur türlerinde bulunan içsel olarak tutarlı kurallardan müteşekkıl saf bir sistem geliştirebilir. (Elbette bu, söz konusu ilginin daha geleneksel olan tartışmaları karartacak ya da metnin *tüm* boyutlarının altını oyacak denli başat ve olgun olduğu anlamına gelmez.)

Bu dönüşün tüm sonuçları incelenmeli ve özenle tartışılmalıdır (Ahmed'in yakında yayımlanacak eserinde bu tür çalışmaların ilk örnekleri bulunabilir). Doğrusunu söylemek gerekirse sözü edilen sonuçların cidden çığır açıcı olduğu *Süllem*'in ve şerhleriyle haşiyelerinin başka paradokslarla iştigalleri yoluyla kanıtlanmıştır. Bihârî şöyle yazar:

Bileşik [bir ifade] ... eğer kendisinde gerçeklik hakkındaki bir haber kastedilmişse bir önermedir ve böylece zorunlu olarak gerçeklik ve yanlışlıkla vasıflanır. Bazılarının "bu beyan bir yalandır" şeklindeki beyanı doğruluk taşıyan bir ifade değildir, çünkü kendi kendine gönderme yapan bir haber akledilemezdir (*ğayru ma'kûl*). Gerçek şudur ki bu beyan tüm parçalarıyla birlikte öznenin lehinde alınabilir. Dolayısıyla [bu durumda, özneye yüklem arasındaki] ilişki bir kılınmış bir bütünsellik olarak görülebilir ve haber de kendisinden haber verilen bir şey hakkındadır. Bu cümle onun [yani özneye yüklem arasındaki ilişkinin] ürettiği bir şey olarak görüldüğü sürece [söz konusu ilişki] ayrık öğeleriyle birlikte bir bütünlük olarak görülebilir. [Böylesi bir durumda

haber, geleneksel anlamda] haberdır... işte bu yalancı paradoksudur (*Süllem*, 22).

Yukarıdaki alıntı oldukça iyi bilinen yalancı paradoksunu sunar (bk. Alwishah ve Sanson 2009). Özü itibarıyla mesele şudur; doğruluğun denk düşme/tekabül etme olduğunu öne süren kuramda bir önerme gerçekliğe (*el-vâki'*) göndermeyle ya doğru ya yanlış olmak zorundadır; "A, B'dir" önermesi eğer zihinsel veya zihin dışı gerçeklikte A, B ise doğrudur veya A, B değilse yanlıştır. Dolayısıyla "Bu beyan yanlıştır" gibi bir önermedeki sorun şu şekildedir; eğer beyan doğru önermeler sınıfına girerse (yani doğruysa) o halde "yanlıştır" yüklemi zorunlu olarak ona yüklenmelidir. Şimdi "Bu beyan" kendi kendine gönderme yapan bir ifadedir ve kendisi de "Bu beyan yanlıştır" şeklinde yorumlanır. Eğer bu beyan yanlışsa, bu durumda onun zıttı olan "Bu beyan doğrudur" ifadesi doğru olmak zorundadır. Bu da "Bu beyan yanlıştır' doğrudur" anlamına gelir ve "Bu beyan yanlıştır"ın doğruluğuyla sonuçlanır. Açıktır ki bu sorun yukarıda anılan diğer paradokslar sınıfına girer; bu paradokslarda, belirli bir özne türüne yüklenen tikel bir yüklem kendi olumsuzlanmasına yol açar ve bu da yüklem olumlanması sonucunu doğurur ve böylece gider (es-Sihâlevî, *Molla Hasan*, 99).

Bihârî'nin ima ettiği çözüm, yani söz konusu önermenin öznesi bakımından iki farklı yolda görülmesi gerektiğini ifade eden çözüm diğer paradoksların çözümlerine yakındır. Buradaki ana nokta "Bu beyan yanlıştır"ın ya önermesel ya da yüklemle ilişkili bir doğru olarak anlaşılabilmesidir. Bihârî açıkça ifade etmese de sunduğu çözüm önermenin ilk yolla, yani söz konusu önermenin doğasının tasavvuruyla yorumlanmasında yatar (bk. es-Sihâlevî, *Molla Hasan*, 100 vd., yazar Bihârî'nin önerdiği çözüme şiddetle karşı çıkıyor). Bu ima İranlı filozof Mîr Dâmâd'dan (öl. 1041/1631) pekâlâ devşirilebilir, ayrıca bazı şârihler, mantıksal doğru kuramındaki önemli, muhtemel sonuçlarıyla birlikte bu imayı daha bütünlüklü olarak izah etmişlerdir. Bunun üzerine Mübîn şöyle yazıyor:

Sonraki dönem [filozofların] en iyisi, *Ufuku'l-mübîn*'in yazarı, [Devvânî'nin bu muamma için bulduğu çözüme] aşağıda özlüce sunulacak yanıtı vermiştir. Önermedeki yargı, bizzat tikel örneklerle değil, tikel örneklerle yüklenen doğaya (*tabî'a*) aittir; öznenin ve yüklem özel veçheleri ne olursa

olsun. Dolayısıyla “Benim bu beyanım bu kez yanlıştır” önermesindeki yargı beyanın doğasına yüklenir. Üstelik [bu doğa] bu özel örnekle [yani bu tikel beyanla] sınırlı bir gerçeklik olsa da yargı bizzat ona ait değildir. Doğruluk ve yanlışlık, öznenin ve yüklemnin özelliği ne olursa olsun, örnekleri açan mutlakla ilişkilidir. [Bu durumda] doğruluğu ve yanlışlığı gerektiren ancak yüklemnin tikelliğidir ve bu tikellik önerme için ikincil bir şeydir. Demek ki bizzat bu önermenin doğruluğu onun yanlışlığını gerektirmez ve tersi de doğrudur. Söz konusu gerektirme önermenin kendisinden başka bir şey aracılığıyla (Mübîn, *Mir’ât*, 1:103).

Bu şârih, Bihârî’nin amacını etkili şekilde şöyle izah eder; yüklemli bir önerme kendinde tasavvur edildiğinde, ona yüklenen herhangi bir yüklemnin doğruluk değeri bizzat önermenin doğasıyla ilişkili olarak belirlenmelidir; yoksa bu doğanın teşhir ettiği tikel önerme örnekleriyle ilişkili olarak değil. Bu yaklaşım, yukarıda boy gösteren diğer paradoksların incelenmesinde değinildiği şekliyle öznenin mefhumlar ve doğal tümeler olarak görülmesine varan bir tür yön değişimidir. Örneğin, “Mutlak bilinmeyen, kendi hakkında varılan bir yargısı yoktur” önermesi, özne mutlak bilinmeyen örneklerine gönderme yapan bir şey olarak alınmadığı, yani özne doğal bir tümele gönderme yapan bir şey olarak görüldüğü sürece geçerlidir ve paradoksal değildir. Benzer şekilde, “Eğer beş çiftse, o bir sayıdır” önermesi, “çift olan beş” mefhumu önermenin sonucunda kendisine “sayı” yüklemine yüklenmesinin bir koşulu olarak hizmet ettiği sürece geçerlidir. Bu örneklerin hiçbirinde önermenin doğruluk değerini belirlemeye uygun akıl dışı, tikel örnekler yoktur. Yalancı paradoksunda da benzer bir taktik geliştirilebilir; “a, a’dır yanlıştır” önermesinde a yalnızca doğası bakımından, yani yanlış olması bakımından dikkate alınır, yoksa onun tikel örnekleri -“a yanlıştır”- üzerinden dikkate alınmaz. Böylece “yanlıştır” yüklemi kendisine doğru bir şekilde yüklenir ve bir çelişkiye yol açmaz.

Bu çeşitli paradoksların çözümleri görünüşe göre, mantığın nesnelerinin gerçek veya varsayımsal tasavvurlar olduğunu dillendiren anlayış tarafından harekete geçirilmiştir ki bu anlayış yalnızca tutarlılık koşulunu karşılaması gereken bir sistemi yerleştirmiş ve belirlemiştir. Gerçekten de bu önermesel doğruluk koşulları kuralları bu değerlendirmenin altında

toplanır gibidir (bk. Mustafâbâdî, *Tahkik*, 7), bu durumunsa doğruluğu denk düşme/mütekabiliyet meselesi olarak gören bilindik kuramlarda dönüşümlere yol açacağı tahmin edilebilir. Bu nedenle, yalancı paradoksunu konu alıp *Süllem* geleneğinden açıkça esinlenen ve Hindistan'da kaleme alınan birçok müstakil incelemeden biri çözümü şu şekilde izah eder:

Derim ki bir haberin niteliği olan “yanlışlık” onun yaygın anlamıdır. Ayrıca o, haberin haber verdiği şeyle mutabakatı anlamında “doğruluk”un karşıtıdır. Bu anlamda yanlış ancak bir haber için olabilir ve asla hakkında haber verilen için olamaz, çünkü hakkında haber verilen bir haber değildir. Söz konusu durumda yanlışlık, ancak haberi oluşturan [özneye nesne arasındaki] bağlantı kendisi sayesinde teşhir edildiğinden, hakkında haber verilen için olabilir. Bu bağlamda, bağlantının doğru ve hakkında haber verilenin yanlış olmasından bir zarar gelmez... Bizim ele aldığımız beyan “Benim bu beyanım yanlıştır’ yanlıştır” şeklinde gösterilebilir. Onun doğruluğu “Benim bu beyanım yanlıştır”ın yanlışlığını olumsuz anlamda etkilemez; aslına bakılırsa bunu gerektirir. *Hakkında haber verilen herhangi bir şeyin bir özelliği olan yanlışlık, fiili olanın... kendisine denk düşenle* (vâkı’un leh) *mutabakatının bulunmaması şeklinde açıklanır; yanlışlığın bu anlamda kullanımı onun yaygın anlamıyla kullanımı değildir. Gerçek olmayanın (el-bâtıl) kullanımı bu bağlamda yaygındır ve o, gerçek olanın (el-hakk) karşısında durur... Eğer bağlantının doğruluğu bu bağlamda tasavvur edilirse, o, gerçek anlamında gerçekliğin doğruluğuna dönüşür. Onun, doğruluğun karşıtlığı olması anlamında, yanlışlığı tasavvur edilemez* (Mustafâbâdî, *Tahkik*, 10).

Süllem’in imalarının ve bu imaların şerhlerdeki izahlarının ışığında Halîlürrahmân Mustafâbâdî (faaliyeti; on üçüncü yüzyılın ilk yarısı/on sekizinci yüzyıl) önermelerin doğruluk koşullarını diğer tasavvur edilmiş önermeler üzerinden sunarak belirleyici bir adım atmıştır. Başka ifadeyle, içeriği ne olursa olsun a önermesi bir gerçekliğe denktir. Önerme, sistemin yargıya varan diğer önermeleri olan bu tasavvur edilmiş gerçeklik hakkındadır. Dolayısıyla “a yanlıştır”ın doğruluğu, a’nın tasavvur edilmiş

gerçekliğiyle “a yanlıştır” önermesinde onun gerçekliği olarak konmuş şey arasındaki tekabüle bağlıdır tümüyle. Bu bağlamda, “a, a’dır” yanlıştır. Zira onun hakkındaki yargı onun gerçekliğine tekabül eder ve dolayısıyla doğrudur.

SONUÇ

Muhibbullah el-Bihârî’nin *Süllemü’l-‘ulûm*’u modern dönem öncesi Hindistan’ında son derece meşhur bir mantık ders kitabıydı ve Güney Asya medreseleri için sürekli basılmıştı. Genel olarak söylenirse eser, Kâtibî’nin *Şemsiyye*’si gibi önde gelen medrese ders kitaplarının yapı ve içeriğini yansıtır; *tasavvurât* ve *tasdikât* olmak üzere iki kısma ayrılan eser sırasıyla bilgi, yalın ve bileşik lafızlar, tümeller, tanımlar, önermeler ve tasımlar meselelerini tartışarak tanıtlama, retorik ve benzer konular hakkındaki oldukça kısa bölümlerle kapanır. *Süllem* bir dereceye kadar oldukça aşina olduğumuz tarzda bir eserdir.

Yine de yukarıda söylenenlerin gösterdiği gibi, yakın bir inceleme bu kapsamlı ders kitabının önemli boyutlarda önceki gelenekten saptığına işaret eder. Mesela, eser başından sonuna mantık disiplindeki bir ders olarak okunabilse de gerçekte şerh ve haşiyelerdeki felsefi soruşturmaları harekete geçiren bir dizi *mesâil* içerir. Başka deyişle *Süllem* metni hem eşzamanlı hem artzamanlı tartışma sistemlerinde âlimlerin uğraşmaları için bilinçli olarak yerleştirilmiş iş sahaları derlemesidir. Böylece metnin çeşitli bölümleri, *şukûk* [kuşkular] ve *evcibe* [cevaplar] içerdiğinden, diğer bölümlerden bağımsızca okunabilir. *Süllem* en ilgi çekici meselelerinden bazılarına (örneğin yalancı paradoksu, mutlak bilinmeyen, doğal tümeller vs.) adanmış çok sayıda incelemeye ilham kaynağı olmuştur. İkinci olarak, metnin açılış kısımlarında -gelecek kuşakları ağır biçimde uğraştıran bu kısımlarda- yer alan, bilgi hakkındaki bölüm bilginin tasavvur olduğunu savunan görüşü benimsemiştir. Her ne kadar sonraki şerhler ve haşiyelerde hararetle tartışılrsa da bu görüş görünüşe göre *Süllem*’in geniş mantık tasarısına rehberlik etmiştir. Üçüncü olarak, onaylama sırf bilendeki bir duruma; kesinlik ve kuşkunun dereceleri arasında seyreden bir duruma indirgenince önermesel doğruluk koşullarının ve bizzat gerektirme kurallarının tasavvurlarda temellenmesi imkânı doğmuştur. Böylece, mesela “p, değil-p’dir”in tasavvuru “p → değil-p” kuralını meydana getirir ve bu da,

kendinde tasavvuru açımlayan bir şey olmakla “ $p \rightarrow \text{değil-}p$ ”nin geçerliliğini teminat altına alır. Dördüncü olarak, metin kendinde tasavvurları önermelerin öznesi olarak incelediğinden, bu durum paradoksal tasavvurlara yönelik ilginin metnin çeşitli bölümlerinde ana konu olmasıyla sonuçlanır. Son olarak ve bunlara benzer şekilde şuna değinilebilir; en az iki metinde (Mübîn ve Mustafâbâdî, *Tabkik*) doğruluğun bir denk düşme meselesi olduğunu öne süren geleneksel kuram, doğruluk değerini bir sistemdeki önermeler arası tutarlık üzerinden belirleyen bir kuram lehine genişletilir/geçici olarak terk edilir. Böylece (“a, a’dır”ın yanlış olduğu yerde) “a yanlıştır’ doğrudur” denilebilir, çünkü gerçeklik a’nın teşhir ettiği tikel bir örnek değil, bizzat a’dır. Başka deyişle, iddianın tekabül ettiği nesne bizzat tasavvur edilmiş önermenin kendisidir. Mustafâbâdî bu tür doğrulara (*es-sıdkın* aksine) *el-hakk* şeklinde gönderme yapar.

KAYNAKÇA

Abdülali, Muhammed. (Şerh) tarihsiz. *Şerhu süllemlî bahri’l-‘ulûm*. Delhi: Matba’a-yi Müctebâ’î.

Ahmed, Asad Q. 2013a. “Logic in the Khayrâbâdî School of India: A Preliminary Exploration.” *Law and Tradition in Classical Islamic Thought: Studies in Honor of Professor Hossein Modarressi*, ed. Michael Cook, Najam Haider, Intisar Rabb ve Asma Sayeed. New York: Palgrave, 227-247.

Ahmed, Asad Q. 2013b. “Post- classical Philosophical Commentaries/ Glosses: Innovation in the Margins.” *Oriens* 41.3-4: 317-348.

Ahmed, Asad Q. Yakında yayımlanacak. *Palimpsests of Themselves: Commentaries and Glosses in Islamic Scholarship*. Oxford University Press.

Alwishah, Ahmed ve David Sanson. 2009. “The Early Arabic Liar: The Liar Paradox in the Islamic World from the Mid- Ninth to the Mid- Thirteenth Centuries.” *Vivarium* 47: 97-127.

Bihârî, Muhibbullah b. Abdişşekûr el-. (Süllem) tarihsiz. *Süllemül-‘ulûm me’a bâşiyetihî İs’âdül-fühûm lil-fâzıl Muhammed Bereketüllah el-Leknevi*, Multan: Mektebe imdâdiyye.

Ecmîrî, Muînüddin. (İlm) 1993. *İlm u ma’lûm*. Karaçi: Berakât Akademi.

Eichner, Heidrun. 2011. “‘Knowledge by Presence,’ Apperception and the Mind-Body Relationship: Fakhr al- Dîn al- Râzî and Suhrawardî as Representatives of a Thirteenth Century Discussion.” *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/ Twelfth Century*, ed. Peter Adamson. Londra: Warburg Institute, 117-140.

El- Rouayheb, Khaled. 2009. “Impossible Antecedents and Their Consequences: Some Thirteenth Century Arabic Discussions.” *History and Philosophy of Logic* 30: 209-225.

El Shamsy, Ahmed. 2013. "The *Hāshiya* in Islamic Law: A Sketch of the Shāfi'i Literature." *Oriens* 41: 289-316.

Hasenî, Abdülhay b. Fahreddin el-. (*Nüzhet*) 1992. *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır*. Multan: İdâre-yi te'lîfât-i eşrefiyye.

İbn Muhammed Dâim. "Kâdı Mübârek." (*Süllem*) 1887. *Kitâbü Süllemi'l-'ulûm ve hâşiyetühû'l-meşhûratü bi'l-Kâdi me'a Münhiyyâtihî*. Kazan: El-Matba'atü'l-mülkiyye.

Mustafâbâdî, Halilürrahmân. (*Tahkik*) H. 1268/M. 1852. *Tahkiku cevâbi'l-işkâli'l-müsemma bi'l-cizri'l-esamm*. El-Matba'atü'l-hanefî.

Mübîn, Muhammed. (*Mir'ât*) 1909. *Kitâbü Mir'atiş-şürûh*. 2 Cilt. Mısır: Matba'a-tü's-sa'âde.

Sihâlevî, Muhammed Hasan b. Gulâm Mustafâ el-. (*Molla Hasan*) tarihsiz. *Molla Hasan me'a hâşiyetihî el-Kavli'l-esamm li-Abdilhalim b. Eminillah el-Leknevi*. Lahor: Ziyâ'ül-kur'ân.

Sihâlevî, Muhammed Hasan b. Gulâm Mustafâ el-. (*Şerh*). *Şerhu Süllemi'l-'ulûm*. Elyazması Aligarh, Kitâbhâne-yi Mevlânâ Âzâd, Dânişgâh-i islâmî, 40/9 'arabiyye.

BÖLÜM XXIII

AHMED EL-MELLEVÎ

Koşullu Önergelerin Birbirlerini Doğrudan Gerektirimine Dair Şiirin Şerhi

KHALED EL-ROUAYHEB

AHMED EL-MELLEVÎ: YAŞAMI VE ESERLERİ

Ahmed b. Abdillâh el-Fettâh el-Mellevî 1088'de/1677'de doğdu ve 1181'de/1767'de ileri bir yaşta vefat etti (Zebîdî, *Mu'cem*, 1:41-43; Ce- bertî, *Acâ'ib*, 1:286-87; Murâdî, *Silk*, 1:16-17). "Mellevî" sıfatı orta Mı- sır'daki memleketinin adından gelir.¹³⁴ Onun burada mı doğduğu yoksa atalarının buradan mı göçtüğü meselesi açık değildir. Her neyse, Mellevî Kahire'de okumuş ve burada bir dizi Faslı hocadan, özellikle her ikisi de önde gelen Faslı teolog ve mantıkçı Hasan el-Yûsî'nin (öl. 1102/1691) öğrencileri olan Abdullah el-Kineksî ve Ahmed Heştûkî'den etkilenmiş- tir. Bu âlimler rasyonel teoloji ve mantık hocaları olarak, özellikle Kuzey Afrikalı Eş'arî teolog ve mantıkçı Muhammed b. Yusuf es-Senûsî'nin (öl. 895/1490) eserlerini on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda yaşamış Kuzey Afrikalı âlimler tarafından yazılan şerh ve haşiyeleriyle birlikte okutan

134 Dolayısıyla ikincil literatürde yaygın olan "Müllevî" okuyuşu hatalıdır (hatanın kayna- ğı muhtemelen Carl Brockelmann'ın *Geschichte der arabischen Literatur* eseridir). Mı- sırlı şair Abdullah el-İdkâvî'nin yazdığı mersiyede kendisinden "Ahmed el-Melvenî" adıyla bahsedilir (bk. Zebîdî, *Mu'cem*, 1:43). Melvenî de Mellevî'nin memleketinden türetilen bir diğer yaygın sıfattır.

hocalar olarak şöhret kazanmışlardı (El-Rouayheb 2005). Bu gelenek Eş'arî teolojisine sadıkça bağlılığı formel mantık hevesiyle harmanlamıştı. Senûsî ve taraftarları mantık hakkında birçok eser kaleme almakla kalmamış, ayrıca teoloji ve akaid kitaplarında delillerini düzenli olarak yüklemli veya koşullu tasım biçiminde sunmuşlar, yine “döndürme,” “ters döndürme” ve “zamansal kipli önerme” gibi mantıktan ithal edilmiş kavramları kullanmışlardır.

Genç bir adamken Mısır'a yerleşen Hindistan doğumlu âlim Mur-tazâ ez-Zebîdî (öl. 1205/1791) Mısırlı âlimler ve talebeler arasındaki mantık hevesinden, ayrıca “teolog-mantıkçı” (*el-mütekellimûne'l-menâtî-ka*) dediği şeyin Senûsî geleneğinde gördüğü itibardan yakınır (Zebîdî, *İthâf*, I, 179-180). O, bu durumu “hocalarımızın hocaları zamanında,” yani on yedinci yüzyılın sonları ve on sekizinci yüzyılın başlarında Mağ-rip'ten gelen âlimlere bağlar. Sözü edilen kişiler Heştûkî ve Kineksî gibi hocalar olmalıdır; zira bunlar Zebîdî'nin 1754'te Kahire'ye gelişinden sonra ders halkasına katıldığı Mellevî gibi Mısırlı öğrencilere ders veren hocalardır. Zebîdî'nin Mellevî'nin derslerine katılması, öncelikle, bir gencin bölgede oldukça kıymetli sayılan bir âlime saygı gösterisi olarak görülebilir, zira Zebîdî ile Mellevî'nin entelektüel ilgileri pek örtüşmez. Zebîdî öncelikle hadis ve leksikografi gibi geleneksel (*nakli*) denilen ilimlerle ilgilidir ve Mısır'da bu ilimlerin ihmal edildiğini düşündüğünden durumu düzeltmek kastıyla işe başlar. Bunun aksine Mellevî öncelikle rasyonel (*akli*) bilimlerle ilgilidir; mantık, rasyonel teoloji, semantik-retorik ve nahiv. Kendisinden sonra geniş çapta özel olarak incelenen, çalışılan eserleri şunlardır; Kuzey Afrikalı âlim Abdurrahman el-Ahdarî'nin (öl. 983/1575) mantık hakkında yazdığı, didaktik ve giriş mahiyetindeki kasidesi *Süllemü'l-mürevnak*'a yazdığı iki şerh; Ebu'l-Kâsım es-Semer-kandî'nin (faaliyeti 893/1488) istiare hakkındaki incelemesi için yazdığı (biri uzun diğeri özet mahiyetindeki) iki şerh; İbn Mâlik'in (öl. 672/1274) nahiv hakkındaki klasik, didaktik kasidesi *el-Elfiyye* için Kuzey Afrikalı âlim Abdurrahman el-Mekkûdî'nin (öl. 808/1405) kaleme aldığı şerhe yazdığı haşiye. Mellevî *Süllem* şerhlerinin dışında arkasında şu mantık eserlerini bırakmıştır (El-Rouayheb 2005, 9-10):

1. Kipli önermeler (*müveccehât*) ve onların düz ve ters döndürülmele-ri hakkında didaktik bir şiir ve şerhi

2. Kipli tasımlar (*muhtelitât*) hakkında didaktik bir şiir ve şerhi
3. Koşullu önermelerin (*şartıyyât*) birbirlerini gerektirmesi (*levâzım*) hakkında bir didaktik şiir ve şerhi
4. Önermelerin öznelerinin dışsal bir varoluşa veya sadece varsayılmış bir varoluşa sahip olduğunu savunan anlayışlardan doğan mantıksal farklılıklar hakkında bir didaktik şiir ve şerhi
5. Önermeler arasında veya bir önermeyle bir diğerinin olumsuzlanması arasında söz konusu olabilecek mantıksal ilişkilere dair didaktik bir şiir ve şerhi
6. Kipli önermeler arasındaki mantıksal ilişkiler (*niseb*) hakkında bir inceleme
7. Tüm kipselliğin dört kavrama; zorunluluk ve olumsuzluğu, daimilik ve olumsuzuna indirgendiğini gösteren bir inceleme
8. Esîruddin el-Ebherî'nin (öl. 663/1265) kaleme aldığı ve mantığa giriş niteliğinde bir el kitabı olan *Îsâgûcî*'ye Zekerıyya el-Ensârî'nin (öl. 926/1519) yazdığı şerh üzerine bir haşiye
9. Senûsî'nin mantık hakkındaki etkili el kitabı *el-Muhtasar*'ın nazma çekilmesi.

Mantık eserlerinin tam sayısı gerçekten çarpıcıdır ve bu durum Zebîdî'nin, on sekizinci yüzyılın başlarında Mısır'da mantığa yönelik dikkate değer bir ilgi artışı olduğu izlenimine kapılmasını anlaşılır kılar. Mellevî'den önce, ardında onunkiyile kıyaslanabilecek sayıda mantık eseri bıraktığı bilinen hiçbir Mısırlı âlim yoktur.

Eserlerin niceliğinden ayrı olarak, nitelikleri sorulabilir. İslam medeniyetindeki mantık faaliyetleri hakkında yazan çağdaş tarihçiler yakın zamana kadar, son yüzyıllardaki üretimin araştırmaya pek de gerek olmadığını varsayma eğilimindeydiler. İki öncü ve etkili çalışma, yani İbrahim Madkour'un *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe* (1934, 2. baskı 1969) ve Nicholas Rescher'in *The Development of Arabic Logic* (1964) adlı eserleri, Arap mantığının ilk parlak döneminden sonra durgunluk veya çöküş çağlarının gelip çatıldığını dillendiren bir anlatı ortaya koyar. Madkour'a göre çöküş İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) hemen ardından başlamıştı. "La logique arabes apres Ibn Sînâ" adını taşıyan kısa bir makalede o, İbn

Sînâ sonrası -yaklaşık dokuz asra yayılan- geleneği özgün olmayan ve kılı kırk yarıcı bir gelenek diye boşa çıkarır. Madkour, Arap mantığında kısa metin, şerh ve haşiye şeklindeki yazım tarzının giderek baskınlaştığını, ayrıca Arap mantığının sonuç olarak biçimsel ve gramerle ilişkili meselelere dair hantal izahlara ve yersiz tartışmalara odaklanır hale geldiğini yazar. O, İbn Sînâ'nın sonraki dönemine ait birkaç ders kitabını (yüzeysel şekilde) incelerken rastladığı -tasımın dört şeklini kabul etme gibi- az sayıdaki İbn Sînâcı kalkış noktasını yanlış bir fikirde direnen yaklaşımlar olarak kınar (Madkour 1969, 240-248). Ondan sonra, Rescher'in konuya genel bakışında on ikinci ve on üçüncü yüzyıllara, özellikle Nasîruddin et-Tûsî (öl. 672/1274) ve Necmeddin el-Kâtibî'nin (öl. 675/1277) eserlerine dair daha olumlu bir değerlendirme yer alır. Buna rağmen o da yaklaşık 1300'lerden sonra nitelikte dramatik bir çöküşü varsayar. Yine Rescher'e göre de bu çöküş metin, şerh ve haşiye şeklindeki yazım tarzının baskın hale gelmesiyle ilişkilidir. Rescher, Müslüman dini çevrelerde mantık çalışılmasına yönelik karşıtlığın on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda zayıfladığını ve bu disiplinin İslam medreseleri müfredatına dâhil olduğunu -isabetle- belirtir. Beri yandan, tam da bu sürecin Arap mantığının geleceği için talihsiz bir süreç olduğu ortaya çıkmıştır, diye iddia eder Rescher, çünkü bu dönemden itibaren mantık ders kitapları, ezberlemeye ve eleştirel olmadan açıklamaya önem verilerek kısır ve belirli bir biçime sokulmuş tarzda okutulur olmuştur. Mantık böylece "metin merkezli yorum tellallığına" dönüşerek yozlaşmış ve -verilebilecek en geç tarih- on altıncı yüzyılda "İslam'daki bir soruşturma dalı olmaktan düşmüştür" (Rescher 1964, 71-72, 80-82).

Ne Madkour'un ne Rescher'in kendilerinden gayet emince boşa çıkardıkları sonraki yüzyıl eserlerine yakından aşina olduklarını belirtmek önemlidir. Daha ziyade onlar özet tarzındaki ders kitaplarının, nazımların, şerh ve haşiyelerin yaygınlığına bakarak sonraki döneme ait bu eserlerin kurak olduğu sonucunu çıkarırlar. Öte yandan bu yazım tarzına karşı önyargılı olmak onlara özgü bir durum değildir; bu yaklaşım hem batılı hem de yerli gözlemcilerin yirminci yüzyılda yaptıkları "klasik dönem sonrası" İslami bilim faaliyetleri değerlendirmelerinde kemikleşmiştir. Gelgelelim tarihçiler son on yıllarda bu önyargıyı gözden geçirmeye ve sonraki dönem Arapça mantık eserlerini yeni bir gözle incelemeye başlamıştır. Bu makale de söz konusu göreve bir katkıdır.

Aşağıda, Ahmed el-Mellevî'nin yukarıda sunulan eserleri listesindeki üçüncü eseri inceleyeceğim. Eserde, Senûsî'nin *Muhtasarû'l-mantık* kitabının koşullu önermelerin birbirlerini gerektirmesi hakkındaki bölümü nazma çekilir, bunun yanı sıra yine Mellevî'nin düzyazı biçiminde yazdığı metin şerhi yer alır. Eser, 1106'da/1694-1695'te, yani Mellevî henüz on sekiz yaşındayken tamamlanmıştır; şerh kısmı ise görünüşe göre bu tarihten kısa süre sonra yazılmıştır, gerçi aşağıda göreceğimiz üzere Mellevî daha geç bir tarihte eserin bazı parçalarını gözden geçirme fırsatı bulmuştur. Bu Mellevî eserinin bugün İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan bir elyazmasında yazarın daha sonraki dönem görüşlerini yansıtan otobiyografik ek açıklamalar ve düzeltmeler yer alır (bk. Mellevî, *Levâzım*). Hem eserin yazım tarzı hem de Mellevî'nin eseri öğrencilik yıllarında yazması belki eserin özgün olmayan ve basite indirgeyen bir eser olduğu tahminine yol açabilir. Oysa aslında eser ileri seviyeli ve eleştirel bir katkıdır; ayrıca Arap mantığının bu sonraki yüzyıllarda "bir soruşturma alanı" olmaktan düştüğünü ve yalnızca kuru, eleştirel olmayan bir tarzda okutulduğunu öne süren varsayımı yalancı çıkarır.

İBN SÎNÂ'DAN POST-İBN SÎNÂCİ DÖNEM DERS KİTAPLARINA KADAR KOŞULLU ÖNERMELER MANTIĞI

Grekçe'den Arapça'ya, dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda gerçekleşen çeviri hareketiyle aynı zamanlarda, kendilerini geç antik dönem İskenderiye'sindeki Aristoteles çalışmalarının varisi gören bir Arap felsefe ve mantık okulu Bağdat'ta ortaya çıktı. (Arap mantığının gelişimine tarihsel bir bakış için bk. Street 2004 ve El- Rouayheb 2011). Fârâbî (öl. 339/950,) İbn Zûr'a (öl. 398/1008) ve İbnü't-Tayyib (öl. 435/1043) gibi simalarca temsil edilen ve kendini Peripatetik Arap mantık geleneği olarak gören bu geleneğin odağı günümüzde genellikle "terim (özne-yüklem) mantığı" denen şeydi; yani (bileşik ve ayrık koşullulara karşıt olarak) yüklemli önermeler ve (bileşik ve ayrık koşullu öncüllerden çıkarım yapmaya karşıt olarak) yüklemli tasımlardı. Erken dönem Arap Aristotelesçileri tabii ki, Grek Aristoteles şârihlerinden Stoacı önermeler mantığındaki bazı temel fikirleri kabul etmeyi de miras almışlardı; *modus ponens*, *modus tollens* ve ayrık koşullu tasımlar gibi koşullu tasımların kabulü mesela. Buna rağmen

men onlar, başka bir neden yoksa bile sırf Aristoteles'in (Porphyrios'un *Eisagōgē*'siyle takviye edilmiş) mantık eserlerine izah ve şerhler yazmayla ilgilendiklerinden asli odaklarını yüklemli önermeler ve yüklemli tasımlarla sınırladılar.

On birinci, on ikinci ve on üçüncü yüzyıllar zarfında Arap mantığı önemli yollarda dönüşüme uğradı. İbn Sînâ'nın mantık yazıları, sonunda İslam dünyasındaki mantıkçılar için kalkış noktası olarak Aristoteles eserlerinin yerini alacak kadar değer ve etki kazandı. İbn Sînâ'nın mantık yazılarının iki niteliği bu bağlamda özellikle önemlidir; ilkin, erken dönem Arap Aristotelesçiliği geleneğine kıyasla İbn Sînâ yazılarında kuşkusuz daralmış bir odak görülür. Bilhassa İbn Sînâ'nın daha kısa ama olağanüstü etkili olmuş özet metninde, *el-İşârât ve't-tenbihât*'ta yeni bir düzenleme ilkesi göze çarpar. Bu açıdan mantık, açık olmayan tasavvurlara tanım ve betim (*resm*) aracılığıyla ulaşmanın ve açık olmayan onaylamalara çıkarım aracılığıyla ulaşmanın genel ya da biçimsel kurallarıyla ilgilenir. Hatta, mantık alanındaki bu yeni yönelim, Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) ve Efdalüddin el-Hûnecî'nin (öl. 646/1248) yazılarıyla başlayan post-İbn Sînâci gelenekte daha belirgindir. On dördüncü yüzyılda yazmış Kuzey Afrikalı bir tarihçi olan İbn Haldun'un (öl. 808/1406) kaydettiği gibi, geleneksel olarak mantıksal *Organon*un kurucusu şeklinde düşünülen bir dizi Aristoteles kitabı bu yeni 'şeyler' şemasında giderek daha az yer bulmaya ve "sanki hiç var olmamışlar gibi" dikkate alınmamaya başladı; söz konusu eserler, (töz ve ilineklelerin dokuz yüksek türüyle uğraşan) *Kategoriler*, (mugalatalarla uğraşan) *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, *Retorik* ve *Poetika*, (tanıtlamalı bilim kuramıyla uğraşan) *İlk Çözümlemeler* ve (diyalektik ve eristikle uğraşan) *Topikler*'dir (Rosenthal 1958, 3:143). İbn Haldun bu gelişmeden hayıflanır, oysa mantığın kapsamını daraltan bu görüş, *mantığı*, onu *Organon*un tüm kitaplarını ihtiva eden bir disiplin olarak gören daha erken dönem Peripatetik anlayıştan modern "mantık" anlayışına daha yakın kılar.

İkinci olarak, İbn Sînâ bileşik koşullular ve ayrık koşullular mantığına Bağdat okulunda alışılmış olandan çok daha fazla itina göstermiştir. Özellikle de abidevi eseri *eş-Şifâ*'nın Tasım hakkındaki bölümünde (*Kıyâs*) bu meseleyi uzun uzadıya ele almıştır (bk. Shehaby 1973). O, bileşik koşulluların "niceliğini belirleme"de eş benzeri görülmemiş bir adım atarak tümel-olumlu "Daima; A doğru ise B doğrudur," tikel-olumlu "Bazen; A doğru ise B doğrudur," tümel-olumsuz "Asla; A doğru ise B

doğrudur” ve tikel olumsuz “Bazen değil; A doğru ise B doğrudur” birbirinden ayırır. İbn Sînâ ayrıca koşullu tasımlar incelemesini de oldukça geniş tutar. Erken dönem Arap Aristotelesçiliği geleneğine göre koşullu tasımlar bir öncülü bileşik koşullu veya ayırık koşullu olup diğer öncülü bu bileşik koşullunun veya ayırık koşullunun bir parçasını olumlayan veya yadsıyan yüklemlerle bir önerme olan tasımdır, mesela;

Eğer A doğruysa B doğrudur

A doğrudur

O halde B doğrudur

İbn Sînâ ayrıca her iki öncülü de bileşik koşullu veya ayırık koşullu olan tasımları da kabul edip ayrıntılarıyla inceler, mesela, Batı mantık geleneğinde “tümüyle koşullu olan tasım” denen tasım gibi;

Eğer A doğruysa B doğrudur

Eğer B doğruysa C doğrudur

Eğer A doğruysa C doğrudur

Yukarıda anıldığı gibi İbn Sînâ bileşik koşulluları da niceliği belirtilmiş hale getirir ve onun tümüyle koşullu olan tasımlar incelemesi çeşitli modları ve şekilleri hesaba katar. Mesela, aşağıdaki örnek ilk şeklin ilk modudur (ve Orta Çağ Latin ezberleme geleneğinde BARBARA kısaltmasıyla gösterilen moda karşılık gelir;)

Daima: Eğer A doğruysa B doğrudur

Daima: Eğer B doğruysa C doğrudur

Daima: Eğer A doğruysa C doğrudur

Üstelik post-İbn Sînâci gelenek ve özellikle Hûnecî'nin eserleri İbn Sînâ'daki bu eğilimi daha da belirginleştirir. Hûnecî'nin etkili mantık eseri *Keşfü'l-esrâr* İbn Sînâ'nın koşullu tasım incelemesini genişletir ve eserde, çeşitli bileşik koşullularla ayırık koşulluların birbirlerini karşılıklı gerektirimlerine dair ayrıntılı tartışmalar da yer alır ki bu konu Orta Çağ Latin dünyasındaki “vargılar/neticeler” tartışmasına benzer bir konudur (bk. El-Rouayheb 2011 ve Hûnecî'nin *Keşf*'ine editörün yazdığı önsöz). Örneğin Hûnecî belki de De Morgan kuralları olarak bilinen teoremi fark eden ilk mantıkçıdır:

A veya B doğrudur $\Rightarrow$ Ne değil A ne değil B birlikte doğrudur

Değil (A veya B) doğrudur $\Rightarrow$ Hem değil A hem değil B birlikte doğrudur

Ne A ne B birlikte doğrudur $\Rightarrow$ Değil A veya değil B doğrudur

Hem A hem B birlikte doğrudur $\Rightarrow$ Değil (değil A veya değil B) doğrudur

Hûnecî'nin küçük ders kitabı *el-Cûmel*, takip eden yüzyıllarda Kuzey Afrika'da gayet yaygın şekilde incelenmiştir. Çok kısa olmasına rağmen bu eser de yoğun bir metin olarak yazılmış ve koşullular mantığına dair çok şeyler barındırabilmiştir. Metne on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda şerh yazan çok sayıda Kuzey Afrikalı şârih bu yoğunluklu özet metni açmaya çabalarırken böylece koşullular mantığının çetrefilli inceliklerini didik didik etmiştir. On beşinci yüzyılın ikinci yarısında Senûsî hem kendi ders kitabı *Muhtasar'ul-mantık*'da hem de Tunuslu âlim İbn 'Arafe'nin (öl. 803/1401) *Muhtasar*'ına yazdığı kapsamlı şerhinde onların bu konuya dair incelemelerini sentezlemiştir.

Hûnecî'nin *Cûmel*i İslam dünyasının batı yakasında yaygın olarak incelenmemiştir. Onun yerine, on üçüncü yüzyıla ait iki eser geleneksel mantık ders kitabı haline gelmiştir; Hûnecî'nin kendisinden daha genç meslektaşları Sirâcüddin el-Urmevî'nin (öl. 682/1283) *Metâli'ul-envâr*'ı ve Necmeddin el-Kâtibî'nin (öl. 675/1277) *er-Risâletü's-şemsiyye*'si. Urmevî'nin ders kitabı Hûnecî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ının eleştirel bir özetidir. Metin bazı ayrıntılarıyla bileşik koşulluların ve ayırık koşulluların birbirlerini gerektirimi meselesini ve koşullu tasım konusunu içerir (Tah-tânî, *Levâmi*', 158-76, 211-242), ancak on dördüncü yüzyıldan sonra Urmevî'nin ders kitabının bu bölümlerinin yoğun olacak şekilde giderek daha az incelenmeye başladığı açıktır. Görünüşe göre bu ders kitabı içinden -Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî'nin (öl. 766/1365) şerhiyle birlikte resmi eğitimin konusu olmaya devam eden tek bölüm ilk bölümdür; bu bölümde giriş mahiyetindeki değiniler ve tasavvurların edinilmesi meselesi yer alır. Bu bölüm şerhine daha sonraları Timurlular dönemi meşhur âlimi Seyyid Şerif Cürcânî (öl. 816/1413) bir haşiye yazmış ve onun haşiyesi de sonraki yüzyıllarda kendisi hakkında yazılan eserler bolluğuna meydan vermiştir (Cürcânî, *Hâşiye*; Wisnovsky 2004, 165-166; Mach

1977, num. 3224-3231; Mach ve Ormsby, num. 695-701). Urmevî'nin ders kitabının ve Tahtânî şerhinin düz döndürme, ters döndürme, ayırık ve bileşik koşulluların doğrudan gerektirimi, ayrıca kipli ve koşullu tasımlar gibi konularla uğraşan bu son kısımları on dördüncü yüzyıldan sonra hiçbir şerhe ve haşiyeye konu olmamış gibidir ki bu durum söz konusu kısımların -her ne kadar hâlâ uzmanlar ve ileri seviye talebelerce dikkate alınmaya devam etseler de- daha resmi eğitim kurumlarında nadiren incelendiğinin belirtisidir. İranlı filozof, mantıkçı ve teolog Celaleddin ed-Devvânî'nin (öl. 908/1502) talebelerinden birine verdiği icazette şöyle denir; bu talebe, Urmevî'nin *Metâli'ul-envâr*'ına Kutbeddin et-Tahtânî'nin yazdığı şerhi Cürçânî'nin haşiyesiyle birlikte "başından haşiyenin bittiği yere kadar" okumuştur (Kûrânî, *Emâm*, 105).

Kâtibî'nin *er-Risâletü's-şemsiyye*'sinde de bileşik ve ayırık koşulluların birbirlerini gerektirimi, bunun yanı sıra koşullu tasım meselesi yer alır, ancak kitap bu meseleleri Hûnecî'nin *Cümel*'ine, Urmevî'nin *Metâli*'na veya Senûsî'nin *Muhtasar*'ına kıyasla oldukça kısa ve özet şeklinde inceler (bk. Tahtânî, *Tahrîr*, 138, 160-164). Daha sonralara ait olup yaygın şekilde okutulan iki mantık ders kitabı, yani Timurlular dönemi âlimi Teftâzânî'nin (öl. 893/1390) *Tehzîbü'l-mantık*'ı ve Babürlüleri âlimi Muhibbullah el-Bihârî'nin (öl. 1119/1707) *Süllemü'l-'ulûm*'u koşullular mantığı hakkında Kâtibî'nin *Şemsiyye*'sinden bile daha az şey söyler. Teftâzânî'nin ders kitabında bileşik ve ayırık koşulluların birbirlerini gerektirimine dair bir tartışma yer almaz (bk. Habîsî, *Tehzîb*; Yezdî, *Hâşiye*). Bihârî ise konuyu önemsiz görerek alenen boşa çıkarır (Göpemevî, *Şerh*, 236).

Tüm bunlar, bileşik ve ayırık koşullular mantığının İslam dünyasının batısında Kuzey Afrika'da olduğundan çok daha az derince çalışıldığını gösterir. Ancak bu kesinlikle, Kuzey Afrika mantık geleneğinin *genel olarak* batı İslam geleneğinden daha ileri seviye olduğu anlamına gelmez. Batılı mantıkçılar Kuzey Afrikalı mantıkçıların üstün körü inceledikleri veya görmezden geldikleri birçok konuyla derinden uğraşmıştır: Mantığın konusu; bilginin tasavvur ve onaylamaya ayrılması; mantığa dair çok sayıda soruşturmayı bir disiplin haline getiren şey; bir şey hakkında yargıya varmadan önce o şeyi kavramanın zorunluluğu ilkesinin görünürde çelişik olan yapısı (çünkü görünüşe göre "Hiçbir şekilde kavranmamış bir

şey yargının konusu olamaz” ilkesi tam olarak, henüz kavranmamış bir şey hakkındaki yargıdır) ve yalancı paradoksu gibi konular mesela. Batılı ve Kuzey Afrikalı Arap mantık gelenekleri -her ikisi de geniş anlamda “post-İbn Sînâcî” olsalar da- farklı noktalara vurgu yapmıştır ve bunlardan birinin diğerinden daha inceltilmiş veya hareketli olduğu öylece söylenemez. Burada söylenebilecek şey şudur; sonraki dönem Kuzey Afrikalı mantıkçılara göre -tıpkı on üçüncü yüzyılda Hûnecî, Urmevî ve Kâtibî için olduğu gibi- mantık büyük ölçüde, kipli önermelerin görece sağlamlıklarını, düz ve ters döndürülmelerini, ayrıca ayırık ve bileşik koşulluların birbirlerini gerektirme durumlarını ve (kipli ve koşullu tasımları içeren) biçimsel tasımı sistematik olarak tartışan bir disiplindir. On dördüncü yüzyıldan sonra batılı mantıkçılar ellerindeki ders kitaplarının giriş mahiyetindeki meselelerle, beş tümelle, tanımlarla ve önermelerle uğraşan bölümlerinden doğan semantik, metafiziksel ve epistemolojik sorunlarla daha çok ilgilenme eğilimine girmiştir. Burada, Kâtibî’nin *Şemsiyye*’sine Kutbüddin’in yazdığı şerh üzerine yazılan haşiyelerle, yani batılı âlimler İsmâüddin İsfârâyînî’nin (öl. 944/1537) ve Abdülhakîm Siyâlkûtî’nin (öl. 1067/1657) haşiyeleriyle Senûsî’nin kendi *Muhtasar*’ına yazdığı şerhe Faslı âlim Hasan el-Yûsî’nin (öl. 1102/1691) yazdığı haşiyeyi karşılaştırarak ortadaki tezat gösterilebilir. Bu üç haşiyeye uzunluk bakımından karşılaştırılabilir. Batılı iki haşiyede metnin yarıdan fazlası (yaklaşık yüzde 60’ı) ana metnin, yani şerh edilen ders kitabının giriş meseleleri, beş tümel ve tanımla uğraşan bölümlerinin tartışılmasına ayrılmıştır. Yûsî’nin haşiyesindeyse bu oran yaklaşık 1/3’tür. Batılı iki haşiyede metnin geri kalanında aslan payı önermelerin tartışılmasına ayrılmışken metnin 1/10’undan biraz fazlası (%13-14) düz döndürme, ters döndürme, bileşik ve ayırık koşulluların birbirlerini gerektirimi ve tasımla uğraşır. Yûsî’nin haşiyesindeyse tüm metnin %40’ı bu biçimsel gerektirimlere hasredilmiştir (bk. İsfârâyînî, *Hâşiye*; Siyâlkûtî, *Hâşiye*; Yûsî, *Nefâ’is*).

SENÛSÎ VE MELLEVÎ’YE GÖRE KOŞULLU ÖNERMELER VE ONLARIN GEREKTİRİMİ

Mellevî’nin şiiri Senûsî’nin ders kitabının bir bölümünün nazma çekilmiş hali olduğu için bu bölüme dair genel bir bakış sunarken birden yandan da Mellevî’nin sorguladığı veya dönüştürdüğü veya kendilerin-

den yola çıktığı Senûsî görüşlerinin bazı noktalarına işaret etmek yararlı olacaktır. Burada, Senûsî'nin kendi sunumunun da daha önceki eserlerle nasıl ilişkili olduğu meselesinin izlerini sistematik olarak sürmeye girişmeyeceğim, çünkü bu girişim tek bir makalenin sınırları içinde hakkıyla gerçekleştirilemez ve zaten sonraki dönem Kuzey Afrikalı mantıkçılar bu erken dönem tartışmalarına doğrudan aşına değil gibi görünüyor. Mellevî mesela, Hûnecî, Kâtibî ve Tûsî gibi on üçüncü yüzyıl mantıkçılarının daha geniş eserleriyle doğrudan meşgul olmaz; onun kalkış noktası daha ziyade, Yûsî haşiyeleriyle takviye edilmiş çeşitli Senûsî eserleridir. (O aynı zamanda Kâtibî'nin *Şemsiyye*'sine, Teftâzânî'nin *Tehzîb*'ine ve bunlar üzerine yazılmış bazı şerhlere de aşınadır. Ancak yukarıda işaret edildiği üzere, bu eserler bileşik ve ayrık koşulluların birbirlerini gerektirimi meselesi hakkında çok az şey söyler).

Ben ayrıca bu Kuzey Afrika tartışmalarını modern mantık üzerinden sistematik bir şekilde yorumlamaya da girişmeyeceğim. Başka deyişle, modern dönem öncesine ait bu tartışmalarda saklı olan bir mantık sistemini modern terimlerle yakalayacak bir “semantik” kurmaya girişmeyeceğim. Ben daha ziyade, tartıştığım yazarların diline yakın duran bir sunum yapmaya çalışacağım. Üstelik benim temas etmeye çalıştığım ana noktalar daha katı biçimde tarihseldir, örneğin: Kuzey Afrikalı mantıkçıların, özel olarak da Yûsî ve talebeleri çevresinin koşullular mantığına hevesle ilgi duydukları dönemde İslam dünyasının batısında bu ilgi solmuştu; didaktik şiir, şerh ve haşiyelerden oluşan yazım tarzı eleştirel ve özgün kavrayışlara engel olmamıştır; bu geleneğe mensup olup herkesçe kabul edilmiş görüşlerden ayrılmak veya bunların ötesine geçmek isteyen âlimler “doğrulama” (*tabkik*) ve “tanrısal ilham” (*feth*) kavramlarını kolayca bulabilecek durumdaydılar.

İlerlemeden önce, post-İbn Sînâcî gelenekte bileşik ve ayrık koşullular meselesinin nasıl ele alındığına dair, zemin mahiyetinde olacak birkaç yorumu sıraya sokalım (aşağıdaki yorum Tahtânî'nin *Tabrîr*'ine [110, 18] ve Senûsî'nin *Muhtasar*'ına [29-34, 56-58] dayanıyor). “Bileşik koşullu” (*şartıyyetün muttasiletün*) ile “Eğer A B ise o halde C D'dir” biçimindeki önermeler kastedilir. “Ayrık koşullu” (*şartıyyetün münfasiletün*) ile “A ya B'dir ya da C'dir” biçimindeki önermeler kastedilir. Bileşik ve ayrık koşullulara ortak olarak “koşullu önermeler” (*şartıyyât*) şeklinde gönder-

me yapılır. Bunların karşısında, bir yüklem bir özneye yüklendiği “yüklemli önermeler” (*hamliyyât*; mesela “Her insan bir canlıdır”) bulunur. Bileşik koşullular da kendi içinde “gerektirici” (*lüzûmî*) ve “rastlantısal” (*ittifâkî*) şeklinde ikiye ayrılır. Gerektirici bileşik koşullular, ön bileşenle art bileşen arasında, koşulun doğruluğunun altında yatan nedensel veya kavramsal bir ilişki olduğunu ileri sürer; “Eğer bu bir üçgense o halde onun üç açısı vardır” gibi. Rastlantısal bileşik koşullu ise sırf, hem ön hem art bileşeni fark edilebilir bir nedensel ya da kavramsal ilişki olmaksızın doğru oldukları için doğru olandır; “Eğer insan konuşursa köpek havlar” gibi. Ayrık koşullular üç alt türe ayrılır;

1. Boşluğa izin vermeyen (*mâni'atül-hulûv/exhaustive*): Ayrık koşullulardan en azından birinin doğru olduğunu, yani her iki ayrık koşullunun birlikte yanlış olamayacağını ileri sürer. Bu, İngilizce’de “disjunction” (ayrışım) kelimesinden genel olarak anlaşılan şeye karşılık düşer.

2. Birlikteliğe izin vermeyen (*mâni'atül-cem/exclusive*): Ayrık koşullulardan en çok birinin doğru olduğunu, yani her iki ayrık koşullunun birlikte doğru olamayacağını ileri sürer. Bu da “birleşimin olumsuzlanması”na tekabül eder.

3. Tam ayrık (*hakikiyye*): Hem *mâni'atül-hulûv* hem de *mâni'atül-cem* olandır. Buna İngilizce’de genellikle “exclusive disjunction” şeklinde gönderme yapılır, gerçi makalenin devamında bu türe “strict disjunction” şeklinde gönderme yapacağım ve “exclusive disjunction” ifadesini bir önceki ayrık önerme türü (*mâni'atül-cem*) için kullanacağım.

Tıpkı bileşik koşullular gibi ayrık koşullular da “rastlantısal” (*ittifâkî*) ve “karşıtsal” (*inâdî*) olarak ikiye ayrılır; karşıtsalda, iki ayrık koşullu arasında, her ikisinin doğru veya her ikisinin yanlış olmasına imkân vermeyen, bir nedensel veya kavramsal ilişki vardır.

Bileşik ve ayrık koşulluların “niceliği belirlenebilir.” Yukarıda işaret edildiği üzere niceleyiciler şunlardır:

Tümel-olumlu; her zaman (*küllemâ*)

Tikel-olumlu; bazen olur (*kad yekûnü*)

Tümel-olumsuz; asla (*leyse elbettete*)

Tikel-olumsuz bazen olmaz (*kad lâ yekûnü*)

Tümel-olumlu bir bileşik koşullu ön bileşenin her zaman, yani her hâlükârda (*evzâ* veya *ahvâl*) art bileşenin kendisiyle uyumlu olmasını gerektirdiğini iddia eder. Mesela; “Her zaman; bu bir üçgense o halde üç açısı vardır.” Tikel-olumlu bileşik koşullu ön bileşenin bazı durumlarda art bileşenin kendisiyle uyumlu olmasını gerektirdiğini iddia eder, mesela; “Bazen; eğer bir şey insansa o okuryazardır.” Tümel-olumsuz koşullu tikel-olumlunun olumsuzlanmasıdır, mesela; “Asla; eğer bir şey eşekse o okuryazardır.” Tikel-olumsuz tümel-olumlunun olumsuzlanmasıdır, mesela; “Bazen olmaz; eğer bir şey bir geometrik şekilse onun üç açısı vardır.”

Post-İbn Sînâcı gelenekteki koşullular tartışmalarında “daha genel” (*e’amm*) ve “daha özel” (*ehass*) kavramları önemli bir oynamıştır. A önermesinin doğruluğu B önermesinin doğruluğunu gerektiriyorsa, ama tersi söz konusu değilse, A önermesi B önermesinden “daha özel”dir (ve B önermesi A’dan “daha genel”dir.) Mesela “Bu bir insandır” önermesi “Bu bir canlıdır” önermesinden daha özeldir, çünkü “Bu bir insandır” “Bu bir canlıdır”ı zaten içerir, ama tersi söz konusu değildir. Tümel-olumlu bileşik koşullu da tikel-olumlu bileşik koşulludan “daha özeldir” çünkü “Her zaman; eğer A doğruysa B doğrudur” önermesi “Bazen olur; eğer A doğruysa B doğrudur”u gerektirir, ancak tersi söz konusu değildir. Yine, önermelerin bileşikliğinin her bir bileşenle ilişkisi de bir başka örnektir; iki önermenin bileşikliği kendi başlarına olan her bir önermeden “daha özel”dir, çünkü bileşim her bileşeni gerektirir ama tersi söz konusu değildir. Mesela, “Hava güneşlidir ve hava rüzgârlıdır” “hava güneşlidir”i gerektirir ve içerir ama tersi söz konusu değildir. Buna karşıt olarak, “daha genel”in olumsuzlanması (mesela “hava güneşli değildir”) “daha özel”in olumsuzlanmasını (“Hava güneşli ve rüzgârlı değildir”) gerektirir ama tersi doğru değildir.

Senûsî’nin ders kitabında sunulduğu şekliyle (Senûsî, *Muhtasar*, 82-88) bileşik ve ayrık koşulluların birbirlerini gerektirimleri aşağıdaki tabloda sunulmuştur.¹³⁵

135 Tabloda simgesel anlatımı asgari düzeyde tutmaya çalıştım. Ancak emin olmak adına açıklamak gerekirse; $\Rightarrow$ simgesi “gerektirir” anlamında ve $\nRightarrow$ simgesi “gerektirmez” anlamındadır. A, B, C harfleri (“Her hayvan bir canlıdır” veya “Hava güneşlidir” gibi) herhangi bir önermeye karşılık düşerken X, Y, Z harfleri (“insan,” “canlı,” “güneşli” gibi) herhangi bir terime karşılık düşer. Parantez ise karmaşık cümlelerdeki anlam karmaşasını önlemek için kullanılmıştır; örneğin, “Ya A doğrudur veya B & C doğrudur”

Tablo 23.1

Ayrık ve Bileşik Koşulluların Birbirlerini Gerektirimi

1.1 Eğer A doğruysa (B & C) doğrudur $\Rightarrow$ Eğer A doğruysa B doğrudur; Eğer A doğruysa C doğrudur
1.2 Eğer (A & B) doğruysa C doğrudur $\nRightarrow$ Eğer A doğruysa C doğrudur; Eğer B doğruysa C doğrudur
1.3 A & (B & C) doğruysa $\Rightarrow$ A & B doğrudur; A & C doğrudur (A & B) & C doğruysa $\Rightarrow$ A & C doğrudur; B & C doğrudur
1.4 A veya (B & C) doğruysa $\Rightarrow$ A veya B doğrudur; A veya C doğrudur (A & B) veya C doğruysa $\Rightarrow$ A veya B doğrudur; B veya C doğrudur
1.5 Ne A ne (B & C) birlikte doğrudur $\nRightarrow$ Ne A ne B birlikte doğrudur; Ne A ne C birlikte doğrudur Ne (A & B) ne C birlikte doğrudur $\nRightarrow$ Ne A ne C birlikte doğrudur; Ne B ne C birlikte doğrudur
1.6.1 Değil: Eğer A doğruysa (B & C) doğrudur $\nRightarrow$ Değil: Eğer A doğruysa B doğrudur; Değil: Eğer A doğruysa C doğrudur
1.6.2 Değil: Eğer (A & B) doğruysa C doğrudur $\Rightarrow$ Değil: Eğer A doğruysa C doğrudur; Değil: Eğer B doğruysa C doğrudur
1.6.3 Değil: A ve (B & C) doğruysa $\nRightarrow$ Değil: A ve B doğrudur; A ve C doğrudur Değil: (A & B) ve C doğruysa $\nRightarrow$ Değil: A ve C doğrudur; Değil: B ve C doğrudur
1.6.4 Değil: A veya (B & C) doğruysa $\nRightarrow$ Değil: A veya B doğrudur; A veya C doğrudur Değil: (A & B) veya C doğruysa $\nRightarrow$ Değil: A veya C doğrudur; B veya C doğrudur
1.6.5 Hem A hem (B & C) birlikte doğrudur $\Rightarrow$ Hem A hem B birlikte doğrudur; Hem A hem C birlikte doğrudur Hem (A & B) hem C birlikte doğrudur $\Rightarrow$ Hem A hem C birlikte doğrudur; Hem B hem C birlikte doğrudur
2 Eğer A doğruysa B doğrudur $\Rightarrow$ Değil: Eğer A doğruysa değil B doğrudur Değil: Eğer A doğruysa B doğrudur $\Rightarrow$ Eğer A doğruysa değil B doğrudur
3.1 Eğer A doğruysa B doğrudur $\Rightarrow$ Hem A hem değil B birlikte doğru değildir
3.2 Eğer A doğruysa B doğrudur $\Rightarrow$ Ya değil A ya B doğrudur

ifadesi müphemken, “Ya A doğrudur veya (B & C) doğrudur” ifadesi önermenin A ile B & C arasındaki bir ayrım biçiminde olduğunu açık hale getirir. Noktalı virgül (;) birbirinden bağımsız önermeleri ayırmak için kullanmıştır, örneğin; 1.1 numaradaki noktalı virgül bu iki ayrı önermenin $\Rightarrow$ simgesinin solunda kalan şey tarafından gerektirildiği anlamına gelir. & simgesini ise uzanımsal (veya doğruluk işlevli) bileşimi, yani kendi doğruluğu bileşenlerinin doğruluğu tarafından belirlenen bileşime işaret eder. “Ve” kelimesini ise yönelimsel (veya doğruluk işlevli olmayan) bileşimler için kullandım; tıpkı “karşıtsal” (*inâdi*) türden olan *mâni’atül-cem* durumunda olduğu gibi.

3.3 Ne A ne B birlikte doğrudur $\Rightarrow$ Eğer A doğruysa değil B doğrudur; Eğer B doğruysa değil A doğrudur Ya A doğrudur ya B doğrudur $\Rightarrow$ Eğer değil A doğruysa B doğrudur; Eğer değil B doğruysa A doğrudur
4 (Ya A doğrudur ya B doğrudur) & (Hem A hem B birlikte doğru değildir) $\Rightarrow$ Eğer değil A doğruysa B doğrudur; Eğer değil B doğruysa A doğrudur; Eğer A doğruysa değil B doğrudur; Eğer B doğruysa değil A doğrudur
5.1 Eğer A doğruysa B doğrudur $\Rightarrow$ Değil: Hem A hem B birlikte doğru değildir Eğer A doğruysa B doğrudur $\Rightarrow$ Değil: Ya A doğrudur ya B doğrudur (Ne A ne B birlikte doğrudur) & (Değil: Ya A doğrudur ya B doğrudur) $\Rightarrow$ Değil: Eğer A doğruysa B doğrudur; Değil: Eğer A doğruysa B doğrudur (Ya A ya B doğrudur) & (Değil: Ne A ne B birlikte doğrudur) $\Rightarrow$ Değil: Eğer A doğruysa B doğrudur; Değil: Eğer A doğruysa B doğrudur
5.2 Değil: Eğer A doğruysa B doğrudur $\nRightarrow$ Hem A hem B birlikte doğru değildir Değil: Eğer A doğruysa B doğrudur $\nRightarrow$ Ya A ya B doğrudur Değil: Ne A ne B birlikte doğrudur $\nRightarrow$ Eğer A doğruysa B doğrudur Değil: Ne A ne B birlikte doğrudur $\nRightarrow$ Ya A ya B doğrudur Değil: Ya A ya B doğrudur $\nRightarrow$ Eğer A doğruysa B doğrudur Değil: Ya A ya B doğrudur $\nRightarrow$ Ne A ne B birlikte doğrudur
6 Ne A ne B birlikte doğrudur $\Rightarrow$ Ya A değil ya B değil doğrudur Ya A ya B doğrudur $\Rightarrow$ Ne A değil ne B değil birlikte doğrudur
7.1 Daima: Eğer bazı X'ler Y ise B doğrudur $\Rightarrow$ Daima: Eğer her X Y ise B doğrudur
7.2 Daima: Eğer A doğruysa her X Y'dir $\Rightarrow$ Daima: Eğer A doğruysa bazı X'ler Y'dir
7.3 Bazen değil: Eğer her X Y ise B doğrudur $\Rightarrow$ Bazen değil: Eğer bazı X'ler Y ise B doğrudur Bazen değil: Eğer A doğruysa her X Y'dir $\Rightarrow$ Bazen değil: Eğer A doğruysa bazı X'ler Y'dir
7.4 Bazen: Eğer her X Y ise B doğrudur $\Rightarrow$ Bazen: Eğer bazı X'ler Y ise B doğrudur Bazen: Eğer A doğruysa her X Y'dir $\Rightarrow$ Bazen: Eğer A doğruysa bazı X'ler Y'dir
7.5 Asla: Eğer bazı X'ler Y ise B doğrudur $\Rightarrow$ Asla: Eğer her X Y ise B doğrudur Asla: Eğer A doğruysa bazı X'ler Y'dir $\Rightarrow$ Asla: Eğer A doğruysa her X Y'dir

Bu vargılardan her birinin ve Senûsî'nin kendi yazdığı şerhte bunlar için getirdiği kanıtların ayrıntılarıyla incelenmesi için yerimiz uygun değil. Yine Mellevî'nin bu vargılar hakkında yürüttüğü tüm tartışmayı aktaracak yerimiz de yok. Bunun yerine üç örneği inceleyeceğim. Mellevî bu örneklerde Senûsî'nin görüşünde bir sorun olduğunu kaydeder, onun görüşüne muhalefet eder veya Senûsî'de verilmeyen başka vargılar keşfeder. Bu örneklerin istisnai olmadıklarını ve çok sayıda başka örneğin de

verilebileceğine değinmemiz gerekiyor. Yine kaydedilmelidir ki Mellevî Senûsî'nin aktardığı sonuçlara katıldığında bile, onun kanıtlarını kendi kanıtlarıyla takviye etmiş veya muhtemel itirazları tartışıp yanıtlamıştır. Örneklerin çok azında Mellevî Senûsî'nin görüşünü yineleyip açıklamakla yetinir.

Örnek I

Tablodaki 1.6.2 numaralı ilkeye göre olumsuz gerektirici bileşik koşullu bir önerme; ön bileşenindeki birlikteliğin olumsuz bileşik koşulluların birlikteliğini gerektirdiği önermedir. Başka deyişle:

Değil: Eğer (A & B) doğruysa C doğrudur $\Rightarrow$ Değil: Eğer A doğruysa C doğrudur; Değil: Eğer B doğruysa C doğrudur

Senûsî bu ilkeyi şöyle meşrulaştırır; eğer A C'yi gerektirmişse o halde A & B de C'yi gerektirecektir. A, A & B'den "daha genel" (veya zayıf) bir iddiadır ve eğer C sonuç olarak, "daha genel" (veya daha zayıf) iddia olan A'dan çıkarsa "daha özel" (veya daha güçlü) bir iddia olan A & B'den de çıkar. Çünkü A & B aslında C'yi gerektirmez, dolayısıyla A da C'yi gerektirmez. Senûsî'ye göre buradaki genel ilke şudur; "daha özel" olandan sonuç olarak çıkmayan "daha genel" olandan da sonuç olarak çıkmaz (*küllü mâ lâ yelzemül-ehassa lâ yelzemül-e'amm*) (Senûsî, *Muhtasar*, 84).

Senûsî'nin iddiasında belirli bir açıklık vardır, ancak Mellevî onda bir sorun olduğuna işaret eder; bu iddia Senûsî'nin savunduğu bir başka ilkeyle çelişir. Senûsî 1.2 numaralı ilkeyi tartışırken "Eğer (A & B) doğruysa C doğrudur" şeklindeki koşullunun "Eğer A doğruysa C doğrudur"u ve "Eğer B doğruysa C doğrudur"u gerektirmeyeceğini öne süren iddiayı tartışır. Senûsî bunun bir anlamda itiraz edilemez olduğunu savunur; C sonucunun yalnızca bileşik koşulludan çıkması mümkündür, ancak bu C tek başına her bir bileşenden çıkmayacaktır. Mesela; "Bu makbul bir ibadettir" sonucu "Öncesinde niyet edilmiştir ve halisane eda edilmiştir vs." gibi bir dizi önermenin bileşiminden çıkar, yoksa tek başına herhangi bir bileşenden çıkmaz. Ancak Senûsî devamında bu ilkenin yalnızca tümel-olumlu bileşik koşullulara uygulanabileceğini öne sürer. Tikel-olumlu bileşik koşullulardaysa bileşenlerden biri olan ön bileşen bu koşulluların bileşimini gerektirir. "Bazen olur; eğer (A & B) doğruysa o halde C doğrudur" şeklindeki bir bileşik koşulludan şu çıkar; "Bazen olur;

eğer A doğruysa o halde C doğrudur” ve “Bazen olur; eğer A doğruysa o halde C doğrudur.” Senûsî bunu, asli koşullu olan “Bazen olur; eğer (A & B) doğruysa o halde C doğrudur”a açık bir aksiyom olan “Daima: eğer (A & B) doğruysa o halde A doğrudur”u ekleyerek kanıtlar ve arzu edilen koşulluyu, koşullu tasımın üçüncü şeklini kullanarak bu iki önermeden çıkarır:

Daima: Eğer (A & B) doğruysa A doğrudur (aksiyom)

Bazen olur: Eğer (A & B) doğruysa C doğrudur (asli varsayım)

Bazen olur: Eğer A doğruysa C doğrudur (3. şekil/DISAMIS)

Senûsî, Hünecî’nin *Cüme’*inin ve İbn ‘Arafe’nin *Muhtasar*’ının 1.2 numaralı ilkeyi herhangi bir sınırlama olmaksızın öylece ortaya attıklarını oysa bunun tam anlamıyla doğru olmadığını ve “doğrulanmış görüş”ün (*et-tahkik*) kendi gösterdiği görüş olduğunu yazar (Senûsî, *Muhtasar*, 83).

Mellevî, Senûsî’nin 1.2 numaralı ilkeye uyguladığı düzeltmeye göre şu çıkarımın geçerli olduğunu kaydeder:

Bazen olur: Eğer bu bir canlıysa ve bir gülense o halde bu bir canlıdır ve akıl sahibidir

Bazen olur: Eğer bu bir canlıysa o halde bu bir canlıdır ve akıl sahibidir

Buna rağmen 1.6.2 numaralı ilkeye göre çelişik koşullu türetilabilir:

Asla: Eğer bu bir canlıysa ve bir anıransa o halde bu bir canlıdır ve akıl sahibidir

Asla: Eğer bu bir canlıysa o halde bu bir canlıdır ve akıl sahibidir

Şu hâlde ya burada izah edilen ilke (1.6.2) yanlışdır ya da önceden izah edilen ilke (Senûsî’nin 1.2 numaralı izaha yaptığı düzeltme) yanlışdır. Mellevî’nin ifadeleriyle:

Ben de diyorum ki onların kurallarının zorunlu sonucu ...

“Asla: Eğer bu bir canlıysa o halde akıl sahibidir ve bir canlıdır”ın doğru olmasıdır. Oysa onların, bunun çelişğinin de doğruluğunu gerektiren bir başka kuralları vardır, zira tikel-olumlu bileşik koşullunun ön bileşenindeki bileşenler kadar koşulluyu gerektirdiği yukarıda anılmıştı. Örneğin;

“Bazen olur: Eğer bu bir gülense ve bir canlıysa o halde bu bir akıl sahibidir ve bir canlıdır” çelişği olan “Bazen olur: Eğer bu bir canlıysa o halde bu bir akıl sahibidir ve bir canlıdır”ı gerektirir. Demek ki ya ilk önerme doğrudur ve ikinci kural geçersizdir ya da ikinci önerme doğrudur ve ilk kural geçersizdir (Mellevî, *Levâzım*, vr. 16a).

Mellevî meselenin bu özel bağlamında peşinden gitmez (gerçi, aşağıda görüleceği üzere, bu noktaya daha sonra tekrar dönecektir). Senûsî’nin *Muhtasar*’ına bir şerh yazan Hasan el-Yûsî’nin talebesi olan Faslı âlim Yakub el-Vellâlî (öl. 1128/1716) 1.6.2 numaralı ilkenin mevcut haliyle reddedilmesi gerektiğini yazar. O, bir şeyin *asla* “daha özel” olanın sonucu olamayacağını iddia etmenin o şeyin *asla* “daha genel” olanın sonucu olamayacağını iddia etmek olmadığına işaret eder. Mesela “Asla: Eğer bu bir canlıysa ve akıl sahibiyse o halde bu bir attır” doğrudur, ancak “Asla: Eğer bu bir canlıysa o halde bu bir attır” yanlıştır. Tüm bunlardan şu çıkar; “Muhtemelen değil: Eğer bu bir canlıysa o halde bu bir attır.” İbn Yakub şöyle yazar:

Burada bir müşkül vardır; bileşik bütünün gerektirdiği şeyin olumsuz olması bütünün her bir parçasının gerektirdiği şeyin tümel olumsuz olmasını gerektirir yalnızca, tabii eğer her bir parçanın bütünde eşit yerleri varsa... Diğer yandan, eğer parça daha genelse bütünün gerektirdiği şeyin olumsuz olması bu daha genel olan parçanın gerektirdiği şeyin olumsuz olmasını gerektirmez. Çünkü daha genel olan, farklı özelleştirmeler açısından bakıldığında iki çelişği gerektirebilir. “Canlı”nın “kişneyen” ile özelleştirildiğinde “at”ı ve “akıl sahibi” ile özelleştirildiğinde “insan”ı gerektirdiğini görmez misin? Bu bağlamda, tümel-olumsuz bileşik koşullunun, ön bileşenindeki bileşenler kadar tümel-olumsuz koşulluyu gerektirdiği doğru değildir... Bu meseleye bu bapta dikkat çeken kimseyi görmedim (*lem era men nebbehe ‘alâ hâza’l-bahsi hâhünâ*). Evet, daha özel olanın gerektirdiği şeyin olumsuzlanması daha genel olanın gerektirdiği şeyin olumsuzlanmasını gerektirir, ancak bu daha genel olan bir özelleştirmeye sunulduğu sürece. Ama bu da yalnızca tikel-olumsuz bileşik koşulluyu gerektirir, yoksa burada ele aldığımız tümel-olum-

suz bileşik koşulluyu değil. Bunun üzerine düşün (İbn Yakub, *Levâmi'*, vr. 59a).

Örnek II

5.1 numaralı ilkenin altında sunulan bir alt ilke şudur; olumlu bir bileşik koşullu ön bileşen ve art bileşenden oluşan olumsuz bir ayırık koşulluyu (hem *mâni'atül-hulûv* hem *mâni'atül-cem'* olarak) gerektirir:

Eğer A doğruysa B doğrudur $\Rightarrow$ Değil: Ne A ne B birlikte doğrudur

Eğer A doğruysa B doğrudur $\Rightarrow$ Değil: Ya A ya B doğrudur

Yüsî ve İbn Yakub burada Senûsî'nin iddiasını kabul ederler (Yüsî, *Nefâ'is*, vr. 123a-130b; İbn Yakub, *Levâmi'*, vr. 62a-b). Mellevî de şerhinin asıl sürümünde bu iddiayı kabul eder. Ancak kenara düştüğü notta muhalefetini şu şekilde dile getirerek söz konusu ilkeleri reddeder:

Diyorum ki; doğru görüş, olumlu-tümel bileşik koşullunun olumsuz-tümel ayırık koşulluyu gerektirmemesidir. Çünkü bileşik koşullunun art bileşeni ön bileşeninden daha genel olabilir ki bu durumda aralarındaki karşıtlığı tümel olarak olumsuzlamak doğru olmayacaktır. Bunun yerine, daha genelle daha özel arasında kısmi bir karşıtlık bulunması zorunlu olduğundan, aralarındaki kısmi karşıtlığı olumsuzlamak doğru olacaktır. Mesela, “Daima: Eğer bir şey insansa o bir canlıdır” doğruyken “Asla: Bir şey ya bir insandır ya da canlıdır” yanlıştır; burada ayırık koşullunun *mâni'atül-hulûv* mü *mâni'atül-cem'* mi olduğunu dikkate almayız, çünkü onun çelişği, yani “Bazen olur: Bir şey ya bir insandır ya da canlıdır” doğrudur (Mellevî, *Levâzım*, vr. 26a).

Başka ifadeyle, Mellevî'nin karşıt örnekleri şöyledir:

Daima: Eğer bu bir insansa bir canlıdır DOĞRU

Asla: Bu ne bir insandır ne de bir canlıdır YANLIŞ

Daima: Eğer bu bir insansa bir canlıdır DOĞRU

Asla: Bu ya bir insandır ya da bir canlıdır YANLIŞ

İlk bileşik koşullu açıkça doğrudur ama her iki ayırık koşullu yanlıştır, çünkü onların çelişikleri doğrudur:

Bazen: Bu ne bir insandır ne de bir canlıdır

Bazen: Bu ya bir insandır ya da bir canlıdır

Mellevî bu tikel-olumlu ayırık koşulluları neden doğru olarak gördüğünü ayrıntılarıyla anlatmaz. Yalnızca, ilk bileşik koşulluda art bileşenin ön bileşenden “daha genel” olduğunu ve burada “daha genel” olanla “daha özel” arasında kısmi bir karşıtlık olması gerektiğini yazar. Beri yandan Mellevî’nin fikrini ayrıntılarıyla açıklamak mümkündür. Bizzat Senûsî’nin izah ettiği ilkeler kullanılarak iki tikel-olumlu ayırık koşullu çıkarsanabilir. Açık-tır ki “Daima: Eğer bir şey canlıysa o insandır” yanlıştır çünkü onun çelişği, yani “Bazen olmayabilir: Eğer bir şey canlıysa o insandır” mutlaka doğrudur. Bu da 2 numaralı ilke üzerinden “Bazen olabilir: Eğer bir şey canlıysa o insan değildir”i gerektirir. Yine bu, 3.1 ve 3.2 numaralı ilke üzerinden iki tikel-olumlu ayırık koşulluyu gerektirir ki bu ikisi Mellevî’ye göre doğrudur.

Eserinin asıl sürümünde Mellevî, bir olumlu bileşik koşulludan çıkan başka olumsuz ayırık koşullular keşfeder (bunlardan bazıları Mellevî’nin daha sonra reddedeceği 5.1 gibi ilkelere dayanır) (Mellevî, *Levâzım*, 26a-26b). Bu bağlamda o, olumsuz ayırık koşulluların çeşitli anlamları arasında ayırım yapar:

1. Bilindik olumlu ayırık koşullunun olumsuzu. Başka deyişle, “Ya A doğrudur ya da B doğrudur”un ya da “Ne A ne de B birlikte doğrudur”un olumsuzu.

2. “Özel anlamıyla” olumlu ayırık koşullunun olumsuzu. Senûsî’nin açıklamasına göre, bu “özel” anlamıyla bir *mâni’atül-hulûv* ilk önermeyle ikincisinin birlikte yanlış olamayacağını *aksine birlikte doğru olabileceğini* iddia eder, yani “Ya A ya B doğrudur” (ve “Değil: Ne A ne B doğrudur.”) Yine onun açıklamasına göre, “özel” anlamıyla bir *mâni’atül-cem*’i iki parçanın birlikte doğru olamayacağını *aksine birlikte yanlış olabileceğini* iddia eder, yani “Ne A ne B birlikte doğrudur” (ve “Değil: Ya A doğrudur ya B doğrudur.”) Buna göre özel anlamının olumsuzu şöyledir:

Değil: [(Ya A ya B doğrudur) & (Değil: Ne A ne B birlikte doğrudur)]

Değil: [(Ne A ne B birlikte doğrudur) & (Değil: Ya A ya B doğrudur)]

3. Mellevî ayrıca olumsuz ayırık koşullunun üçüncü anlamını sunar. O söz konusu anlamı Osmanlı Türk âlimi Mehmed Fenârî’nin (öl. 834/1431)

Esîruddin el-Ebherî'nin giriş niteliğindeki ders kitabı *Îsâgûcî*'ye yazdığı şerhinden devşirmiştir (bk. Fenârî, *Şerh*, 15). Bu anlama göre olumsuz *mâni'atü'l-hulûv* şeklindeki ayırık koşullu, olumlu *mâni'atü'l-hulûv* şeklindeki ayırık koşulluyu olumsuzlar ancak *mâni'atü'l-cem'* şeklindeki ayırık koşulluyu olumlar. Olumsuz *hakiki* ayırık koşullu ise hem *mâni'atü'l-hulûv* şeklindeki hem de *mâni'atü'l-cem'* şeklindeki ayırık koşulluyu olumsuzlar. Böylece olumsuz ayırık koşullular şunlardır:

Olumsuz *mâni'atü'l-hulûv*: (Değil: Ya A ya B doğrudur) & (Ne A ne B birlikte doğrudur)

Olumsuz *mâni'atü'l-cem'*: (Değil: Ne A ne B birlikte doğrudur) & (Ya A ya B doğrudur)

Olumsuz *hakiki*: (Değil: Ya A ya B doğrudur) & (Değil: Ne A ne B birlikte doğrudur)

Mellevî daha sonra, olumlu bileşik koşulludan çıkmış, bu değişik anlamlardaki başka olumsuz ayırık koşullular sunar. Bir olumlu bileşik koşullu, der Mellevî, üçüncü anlamdaki iki olumsuz *hakiki* ayırık koşulluyu gerektirir ki bunlar da bileşik koşullunun iki parçasından ve bunların olumsuzundan meydana gelir. Başka deyişle:¹³⁶

1. Eğer A doğruysa B doğrudur

(Değil: Ya A ya B doğrudur) & (Değil: Ne A ne B birlikte doğrudur)

2. Eğer A doğruysa B doğrudur

(Değil: Ne değil A ne değil B birlikte doğrudur) & (Değil: Ne değil A ne değil B birlikte doğrudur)

Mellevî, olumlu bileşik koşullunun (3. anlamıyla) *mâni'atü'l-hulûv* şeklindeki ayırık koşullunun olumsuzunu da gerektirdiğini ekler; bu olumsuz ise ön bileşenden ve art bileşenin olumsuzundan meydana gelir. Ancak o, bu iddiasını art bileşenin ön bileşenden “daha genel” olduğu örneklerle sınırlar:¹³⁷

136 5.1 numaralı ilke üzerinden, “Eğer A doğruysa B doğrudur” “Değil: Ya A ya B doğrudur”u ve “Değil: Ne A ne B birlikte doğrudur”u gerektirir. 6 numaralı ilke üzerinden bu iki olumsuz ayırık koşullu sırasıyla “Değil: Ne değil A ne değil B birlikte doğrudur”u ve “Değil: Ne değil A ne değil B birlikte doğrudur”u gerektirir.

137 3.1 numaralı ilke üzerinden, “Eğer A doğruysa B doğrudur” “Ne A ne değil B birlikte

3. Eğer A doğruysa B doğrudur & Değil: Eğer B doğruysa C doğrudur

(Değil: Ya A ya değil B doğrudur) & (Ne A ne değil B birlikte doğrudur)

O ayrıca, art bileşenin ön bileşenden “daha genel” olduğu olumlu bileşik koşullunun üçüncü anlamıyla bir olumsuz *mâni'atül-cem* ‘şeklindeki ayrık koşulluyu gerektirdiğini savunur; bu olumsuz ayrık koşullu art bileşenden ve ön bileşenin olumsuzundan oluşur.¹³⁸

4. Eğer A doğruysa B doğrudur & Değil: Eğer B doğruysa A doğrudur

(Değil: Ne değil A ne B birlikte doğrudur) ve (Ya değil A ya B doğrudur)

Eğer olumlu bileşik koşullunun art bileşeni “daha genel” olmayıp öncülle eşit durumdaysa bundan ikinci anlamıyla olumsuz bir *mâni'atül-hulû* çıkar. Başka deyişle sonuç şöyle olacaktır:¹³⁹

5. Eğer A doğruysa B doğrudur & Eğer B doğruysa A doğrudur

Değil: [(Ya A ya değil B doğrudur) & Değil: A & değil B birlikte doğru değildir)]

Aynı bileşik koşulludan ikinci anlamıyla bir olumsuz *mâni'atül-cem* ‘ çıkar:¹⁴⁰

6. Eğer A doğruysa B doğrudur & Eğer B doğruysa A doğrudur

Değil: [(A& B birlikte doğru değildir) & (Değil: Ya A ya B doğrudur)]

doğrudur”u gerektirir. Çünkü hipoteze göre B A’dan daha genel olduğuna göre, “Ya A doğrudur ya değil B doğrudur” demek yanlış olacaktır (zira A ve değil B birlikte yanlış olurdu) ve bu durum olumsuzunun doğru olmasını gerektirir.

138 3.1 numaralı ilke üzerinden, “Ya A ya B doğrudur”u gerektirir. Çünkü hipoteze göre B A’dan daha geneldir, A yanlışken B doğru olabilir. Bu da “Ne A ne değil B birlikte doğrudur”un yanlışlığını ve bunun olumsuzunun doğruluğunu gerektirir.

139 3.1 ve 3.2 numaralı ilkeler üzerinden, iki asli bileşik koşullu “Ne A ne değil B birlikte doğrudur”u ve “Ya A ya değil B doğrudur”u gerektirir ki bu da A ve değil B arasında *hakiki* bir ayrım olduğu anlamına gelir. *Hakiki* ayrık koşullu ikinci anlamıyla *mâni'atül-hulû*le uyumsuzdur ve dolayısıyla böylesi bir *mâni'atül-hulû*vün olumsuzu doğrudur.

140 Bunun kanıtı önceki ilkenin kanıtına benzer.

Mellevî bu altı ilkeye (1-6) dair incelemesini şu sözlerle sunarken onların kendisine ait olduğunu kaydeder; “Allah Teâla bana bu dizelerde meseleleri ilham etti” (Mellevî, *Levâzım*, vr. 26b).

Örnek III

Senûsî koşulluların birbirlerini gerektirimi hakkındaki bölümünü tabloda verilen 7.1-7.5 numaralı ilkeleri açıklayarak kapatır. Mellevî, eserin asıl versiyonunda bunlara iki farklı ilke daha ilave eder. Söz konusu ilkelerden ilki şudur:

7.6. Eğer olumsuz-tümel bileşik koşullu tümel bir ön bileşenle birlikte doğruysa o halde o tikel bir ön bileşenle de doğrudur.

O, başka ifadeyle, şu sonucun çıkacağını öne sürer:

Asla: Eğer her X Y ise o halde B doğrudur $\Rightarrow$ Asla: eğer bazı X’ler Y ise o halde B doğrudur

Mellevî öncelikli olarak, bu ilkenin yardımıyla şu değerlendirmeyi teklif eder; tümel ön bileşen tikel ön bileşenden “daha özeldir” ve eğer bir şey “daha özel” olandan çıkmıyorsa o hâlde daha “genel olan”dan da çıkmaz. Zaten değinildiği üzere, Senûsî temel ilkeyi -“daha özel” olandan çıkmayan “daha genel” olandan da çıkmaz- yukarıda anılan 1.6.2 numaralı ilkeyi kanıtlamak için kullanır ki bu ilkeye göre; olumsuz-tümel bir bileşik koşulludaki ön bileşenlerin birlikteliği olumsuz-tümel bir bileşik koşullunun birlikteliğini gerektirir. Görünüşe bakılırsa Mellevî yeni bir sonuç (7.6) çıkarmak için bu ilkeyi kullanan ilk kişidir. O en başta, böyle yapan birini görmediğini ve bunun bir Tanrı “ilhamı” (*feth*) olduğunu iddia eder (Mellevî, *Levâzım*, 33b). Gelgelelim daha sonra şahsına ait elyazması nüshasında bu tanrısal ilham göndermesinin üstünü çizer ve kenara bu iddiasını geri çektiğini ifade eden uzunca bir kenar notu ekler. Yukarıda görüldüğü gibi, Yûsî’nin talebesi İbn Yakub “daha özel” olandan asla “daha genel” olan çıkmaz, ilkesine karşı durmuştur. Bu da kendisini 1.6.2 numaralı ilkede değişiklik yapmaya götürmüştür. Mellevî de niha-yetinde, büyük ihtimalle ondan ayrı olarak, benzer bir sonuca ulaşmıştı (çünkü Mellevî, İbn Yakub’un şerhini okumuş olsaydı kesinlikle yukarıda tartışılan 7.7 numaralı ilkeyi tekrar gözden geçirirdi). Metnin kenarına şöyle yazıyor Mellevî:

Tembih: Yukarıda zikrettiğim şey, yani eğer olumsuz-tümel bir bileşik koşullu bir tümel ön bileşenle birlikte doğruysa o halde tikel ön bileşenle de doğrudur [ilkesi] eskilerin şu ilkesinden aldığım bir şeydir; olumsuz-tümel bileşik koşullunun ön bileşenindeki bileşim olumsuz-tümel bileşik koşullardaki bir bileşimi gerektirir. Onların dediğine göre bu durumun nedeni şudur; bir şeyin bütün tarafından gerektirilmesinin olumsuzlanması o şeyin bütünü parçaları tarafından gerektirilmesinin olumsuzlanmasını gerektirir, çünkü eğer parça bu şeyi gerektiriyorsa o halde bu parçayı kapsayan bütün de o şeyi gerektirecektir. Bütün parçadan “daha özel”dir ve genel ilkeye göre daha özelden çıkmayan daha genelden de çıkmaz. Böylece kanıtı buradan şöyle alıyorum: Bu kanıt, eğer kabul edilirse, şunu kanıtlamak için bir yol açacaktır; eğer olumsuz-tümel bileşik koşullu bir tümel ön bileşeniyle doğruysa o halde, açıkladığımız gibi, tikel bir ön bileşenle de doğrudur. Bu ilke onların sözlerine dayanır ve onları kanıtlarının sonucuna bağlı kılar (Mellevî, *Levâzım*, vr. 33b).

Mellevî burada 7.6 numaralı ilkeyi kanıtlamak için kullanılan temel ilkenin yanıltıcı olduğunu anladığını, bunun kendisine zahir olduğunu ekler. Eğer iddia, *asla* daha özel olandan çıkmayan şey *bazen* daha genel olandan da çıkmaz, şeklindeyse Mellevî bu iddiayı kabul eder ancak bu durum 1.6.2 ve 7.6 numaralı sonuçları kanıtlamada yeterli değildir. Öte yandan eğer iddia, *asla* daha özel olandan çıkmayan şey *asla* daha genel olandan da çıkmaz, şeklindeyse ilke yanlıştır. “Bu akıl sahibidir ve canlıdır”dan asla “Bu bir attır” sonucu çıkmaz, ancak bu durum “Bu bir attır” sonucunun ön bileşenin her bir parçasından asla çıkmamasını gerektirmez. “Asla: Eğer bu bir canlıysa o halde bu bir attır” yanlış olacaktır, çünkü bunun çelişği doğrudur; “Bazen: Bu bir canlıysa o halde bu bir attır.” Bu da gösterir ki Senûsî’nin 1.6.2 numaralı ilkesi aslında geçersizdir. Ortaya atılan 7.6 numaralı ilkede de durum aynıdır. Mellevî’nin ana metnin kenarında verdiği karşı örnek şöyledir;

Zorunlu olarak değil: Eğer her canlı akıl sahibiyse o halde bazı canlılar kişner (DOĞRU)

Zorunlu olarak değil: Eğer bazı canlılar akıl sahibiyse o halde bazı canlılar kişner (YANLIŞ)

Mellevî'nin ileri sürdüğü ikinci ek şu ilkedir;

7.7. Eğer olumlu-tikel bileşik koşullu tikel bir ön bileşenle birlikte doğruysa o halde tümel bir ön bileşenle de doğrudur.

Başka ifadeyle şu sonuç geçerli olacaktır:

Bazen olur: Eğer bazı X'ler Y ise o halde B doğrudur $\Rightarrow$ Bazen olur: Eğer her X Y ise B doğrudur.

Mellevî bu ikinci ilkeyi İbn 'Arafe'nin *Muhtasar*'ında gördüğünü yazar (Mellevî, *Levâzım*, vr. 33b). Bu eserde sunulan kanıt şöyledir:

Bazen olur: Eğer bazı X'ler Y ise B doğrudur (hipotez)

Daima: Eğer her X Y ise o halde bazı X'ler Y'dir (açık aksiyom)

Bazen olur: Eğer her X Y ise o halde B doğrudur (istenen sonuç)

Senûsî İbn 'Arafe'nin eserine yazdığı şerhte bu ilkenin İbn 'Arafe'ye ait olduğunu öne sürer. Ancak o, burada ilave edilen koşullu tasımın dördüncü şekilde olduğuna ama küçük öncülünün tikel-olumlu olup büyük öncülünün tümel-olumlu olduğuna işaret ederek ilke için getirilen kanıtı reddeder. Böyle bir birleştirme verimli değildir; dördüncü şekilde, tikel-olumlu küçük öncül ancak olumsuz-tümel bir büyük öncülle birlikte sonuca götürür (Senûsî, *Şerh*, vr. 190a). Mellevî yanıt olarak -ve gerektiği gibi- şöyle yazar; bu kanıtın geçersiz olması İbn 'Arafe'nin iddiasının yanlış olmasını gerektirmez. O, 7.7 numaralı ilke için bundan başka bir kanıt sunmanın imkânsız olduğuna inanır ve kanıtı takviye etmeye geçer. Yine, bu kanıtın kendisine Tanrı'nın verdiği ilhamlardan olduğunu ekler (Mellevî, *Levâzım*, vr. 33b). Ama maalesef söz konusu ilke aslında yanlış ve Mellevî'nin sunduğu kanıt geçersizdir. Kanıt şöyledir:

Art bileşen, tikel bir önerme olan ön bileşen tarafından gerektirilmiştir ve tikel önerme tümel önerme tarafından gerektirilmiştir; dolayısıyla art bileşen, ön bileşen olan tümel önerme tarafından gerektirilmiştir, zira gerektirilmiş bir şey tarafından gerektirilme gereklidir (Mellevî, *Levâzım*, vr. 33a-33b).

Buradaki sorun şudur; tikel önerme gerçekten de tümel önerme tarafından gerektirilmiştir ve asıl art bileşen gerçekten tikel önerme tarafın-

dan gerektirilmiştir, ancak ikinci gerektirim tümel değil yalnızca kısmidir. Mellevî burada gerektirimin geçişli olduğunu dillendiren temel ilkeye başvurur; eğer B önermesi “Bazı X’ler Y’dir” tarafından gerektiriliyorsa bu “Bazı X’ler Y’dir” önermesi de “Her X Y’dir” tarafından gerektirilir, şu hâlde B “Her X Y’dir” tarafından gerektirilir. Dolayısıyla Mellevî aslında koşullu tasımın ilk şeklinde kurulan bir kanıt kullanıyordu:

Eğer her X Y ise o hâlde bazı X’ler Y’dir (açık aksiyom)

Eğer bazı X’ler Y ise o hâlde B doğrudur (asli önerme)

Eğer her X Y ise B doğrudur (istenen sonuç)

Buradaki sorunsal ikinci öncülün niceliğinin tümel olarak değil de tikel olarak belirlenmesi -asıl bileşik koşullu önerme şudur; “Bazen olur: Eğer bazı X’ler Y ise B doğrudur”- ve birinci şekildeki koşullu tasımın ancak tümel bir büyük öncülle geçerli olmasıdır.

İbn Yakub’un Senûsî’nin *Muhtasar’*ına yazdığı şerhte sunduğu aşağıdaki karşı örnekler aracılığıyla 7.7 numaralı ilkenin yanlışlığı gösterilebilir (İbn Yakub, *Levâmi’*, vr. 65):

Bazen olur: Eğer bazı canlılar insansa o halde bazı canlılar insan değildir (DOĞRU)

Bazen olur: Eğer her canlı insansa o halde bazı canlılar insan değildir (YANLIŞ)

İlginçtir ki Mellevî asıl metnin kenarına düştüğü notta kendi teklif ettiği sonuçtan vaz geçerken 7.7 numaralı ilkeyle açıkça uyuşmaz olan bir noktaya temas eder ve bütünden çıkmayan şeyin parçadan da çıkmayacağı ilkesinin *modus tollens* kullanılarak kanıtlanabileceğini yazar:

Eğer bir şey parçadan çıkıyorsa bütünden de çıkar

Bu bütünden çıkmaz

Bu parçadan çıkmaz

Mellevî, burada bir çift anlamlılık olduğunu göstererek cevap verir; eğer anlam ‘şayet bir şey parçadan *daima* çıkıyorsa o hâlde o bütünden de *daima* çıkar’ şeklindeyse bu durumda Mellevî öncülleri kabul eder, ancak bu durumda sonuç “Hâl şöyle değildir; o şey parçadan *daima* çıkar” şeklinde olur ki bu da “O asla parçadan çıkmaz”a değil “O parçadan çıkma-

yabilir”e eşittir. Beri yandan, eğer anlam ‘şayet bir şey parçadan çıkabilirse o halde bütünden de çıkabilir’ şeklindeyse Mellevî bileşik koşullu öncülü reddeder. Zira bir şey parçadan çıkabilir ama yine de bütünden çıkmayabilir (*li-enne’l-cüz’e kad yestelzimü şey’en istilzâmen cüz’iyyen ve lâ yestelzimü küllühü*). Ardından şu karşı örneği verir; “Bu bir attır” “Bu bir canlıdır”dan çıkabilir, ancak “Bu akıl sahibidir ve bir canlıdır”dan çıkamayabilir (Mellevî, *Levâzım*, vr. 33b). Mellevî bu değinileri her ne kadar 7.6 numaralı ilkeye dair tartışmanın yeniden gözden geçirilmesi esnasında yapsa da onlar ilk elde 7.7 numaralı ilkenin açıkça reddidir ve Mellevî’nin ilk başta bu ilkeyi desteklemek için getirdiği delilde neyin yanlış olduğuna dair isabetli bir teşhistir. Görünüşe göre Mellevî’de, Senûsî’nin ilkeleri (7.6) için teklif ettiği ilk ekler hakkında sonradan şüpheler ortaya çıkmıştı ve o, bu durumu şahsına ait elyazması nüshasının kenarına not etmiş ancak bu şüphelerin aynı zamanda onun teklif ettiği eklerden ikincisinin (7.7) reddi anlamına geldiğini belirtmemiştir.

SONUÇ

Bu makalenin gayesi Mellevî’nin kusursuz bir mantıkçı olduğunu göstermek değildi. Son örnek Mellevî’nin böyle olmadığını ortaya çıkardı zaten, gerçi onun bileşik koşullular ve ayırık koşullular hakkındaki bu eserini on sekiz gibi genç bir yaşta yazdığı da akılda tutulmalıdır. Buradaki asıl mesele daha ziyade, didaktik şiirlerin ve şerhlerin mutlaka özgün ve eleştirel olmadığını dillendiren varsayımın yanlış olduğunu göstermekti. Vaktinden evvel gelişmiş Mellevî açıktır ki kendine, öncekiler tarafından ele alınmamış yeni meseleleri açıklayan ve kabul edilmiş görüşler üzerine eleştirel düşünen bir *muhakkik* kimliği sağlamaya can atıyordu -ve belki de zaman zaman daha fazla can atıyordu. Mellevî’nin eserindeki “ilham” (*feth*) retoriği kayda değerdir (bu ifadeler daha sonraları, bazı hatalar yaptığını anlamak durumunda kaldığında onu biraz utandırmıştı), ancak bu retorik on yedinci yüzyıldaki Kuzey Afrikalı âlimlerin yazılarında hiçbir şekilde istisnai değildir (mesela bk. Heştûkî, *Feth* ve İbn Yakub, *Mevâhib*). Mellevî’nin kabul edilmiş görüşleri dönüştürmeye veya onlardan ayrılmaya hevesli oluşu da asla istisnai değildir. Yûsî’de, İbn Yakub’da ve hatta Senûsî’de de benzer bir hevesi görüyoruz; bu kişiler her ne kadar şerh ve haşiyeler yazmış olsalar da salt açıklama yapmakla yetinmemişlerdi.

Mellevî'nin, derine dalan ve bağımsız zihniyetli bu eserini hâlâ öğrenci olduğu bir dönemde yazmış olması Rescher'in şu varsayımını yeniden ele almaya çağırıyor bizleri; sözü edilen geç yüzyıllarda mantık öğretimi çok az eleştirel bir düşünümle veya hiç eleştirel düşünüm söz konusu olmaksızın salt kabul edilmiş bir dizi öğretinin üzerinden geçme meselesiydi. Elbette öğrencilerin, hocalarına saygısızlık yapmış gibi görünmemek için sakınlı bir şekilde bazı soruları ve itirazları dillendirmeleri beklenebilirdi. Ayrıca bazı hocaların huysuz olduklarına ve öğrencilerinden gelecek -bırakın muhalefeti- sorulara bile tahammül etmediklerine dair kanıtlar vardır. Her şeye rağmen bu durumun her zaman söz konusu olan veya hatta genel bir durum olduğunu düşünmek için ortada bir neden yok. Mellevî'nin kipli önermeler hakkındaki eserinden devşirilen şu pasaj gibi bazı pasajlarda bambaşka bir resim ortaya çıkar: Mellevî bir yerde, kipli önermelerin döndürülmelerinin geçersizliğini göstermek için Senûsî'nin verdiği bir karşı örneği sunar. O daha sonra Senûsî'nin karşı örneğine Yûsî'nin yönelttiği bir itirazı kaydeder, bunun ardından da Yûsî'nin itirazına yönelik -öğrencisi Abdullah el-Kineksî'den duyduğu- bir cevap gelir. Mellevî nihayet şunu ekler; Kineksî bana, bizzat Yûsî'nin bu cevabı duyduğunu ve kabul ettiğini, çünkü *nefsinin tarafgiri olmamasının Yûsî'nin şanından (iz kâne min şe'nihî 'ademü nusrati nefsihî)* olduğunu söyledi (Mellevî, *Müveccehât*, vr. 21a).

Mellevî'nin yazıları, Peter Gran'ın *The Islamic Roots of Capitalism*'de (*Kapitalizmin İslami Kaynakları*, 1979, 2. Baskı 1988) savunduğu tezi, yani 'Hasan el-Attâr (öl. 1250/1835) tarafından on dokuzuncu yüzyılın başlarında yeniden diriltilmeden önce Mısır'da mantık çalışmaları sönükleşmişti' şeklindeki tezi düzelten bir etken olarak da iş görür -ki Gran bu yeniden dirilmeyi Mehmed Ali Paşa'nın (hük. 1805-1849) devlet kurma çabalarının yansıması olarak görür (Gran 1998, 145-146). Gran'ın tezi caziptir; modernleşen ve merkezileşen devlet kendi bürokratik ihtiyaçlarına destek olmaları için "akli-araçsal" bilimlere teşvik etmeye başladığında, ancak bu dönemde mantık Mısır'da serpilebilmiştir. Fakat tez maalesef savunulabilir değildir, ayrıca entelektüel tarihi toplumsal ve siyasal tarihe tabi kılma şeklindeki hâlâ moda olan eğilimin tuzaklarını barındırır. Yukarıda değinildiği üzere, on sekizinci yüzyıl âlimi Zebîdî, kendi yaşadığı dönemde, yani Attâr ve Mehmed Ali Paşa'dan epey önce mantığın hevesle çalışıldığını gayet isabetli olarak gözlemler.

Attâr Mısır'da devam edip gidecek mantık çalışmasını başlatmış değildir. Onun yaptığı şey Mısırlı âlimler çevresini Osmanlı Şeyhülislamı Ârif Hikmet (öl. 1275/1859) aracılığıyla ulaştığı bir dizi Hint-İslam mantık eserleriyle tanıştırmaktır ki Şeyhülislam da Medine'de Osmanlı kadısı olarak görev yaptığı sırada bir dizi Hint-İslam mantık eserine erişmişti (Attâr, *Hâşiye*, 436). Attâr bu geleneğin sadık bir savunucusu haline gelmiştir. Onun mantık hakkındaki ana eseri, yani Teftâzânî'nin *Tehzîbü'l-mantık*'ına İranlı-Orta Asyalı âlim Ubeydullah el-Habîsî'nin yazdığı şerh üzerine yazdığı haşiyesi, büyük ölçüde, bir çoğu o güne kadar Mısır'da bilinmeyen ve Mîr Zâhid Herevî (öl. 110/1689), Muhibbullah Bihârî (öl. 1119/1707), Bahrul-'ulûm Leknevî (öl. 1225/1810) gibi Hint-Müslüman âlimlerce kaleme alınmış batılı mantık eserlerinden yapılan alıntılarının derlendiği bir yamalı bohçadır.

Attâr'dan önce bile, Kuzey Afrika mantık geleneğinin ayırt edici niteliğini kademe kademe yitirdiğine dair kanıtlar vardır. On sekizinci yüzyılda Fas'ta mantık çalışmalarında bir azalmanın olduğuna işaret eden kanıtlar vardır; bu durum kısmen, muktedir Mevlây İsmail'in (hük. 1672-1727) ölümünü izleyen siyasal çalkantı ve ekonomik çöküşten kaynaklanırken kısmen de III. Sîdî Muhammed'in (hük. 1757-1790) bilinçli olarak yürüttüğü geleneksel bilimlere kayırma siyasetinden kaynaklanır. (Sîdî'nin kelim ve mantık düşmanlığı için bk. Harrak 1989, 298 vd). Hûnecî'nin ve Senûsî'nin ders kitaplarına şerh yazma veya bunlara yazılan şerhlere haşiye yazma geleneği on sekizinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde görünüşe göre nihayete ermiş ve bundan sonra Fas'ta yazılan mantık yazıları, el-Ahdarî'nin ve Hamdûn İbnü'l-Hâcc'ın (öl. 1232/1817) görece giriş niteliği taşıyan didaktik şiirlerine şerh ve haşiye yazmaktan ibaret olmuştur -bu ders kitapları koşullar veya kipler mantığının karmaşık boyutlarıyla uğraşmaz.¹⁴¹

Tunus'a gelince, on sekizinci yüzyılın yarısına ulaşıldığında Teftâzânî'nin *Tehzîbü'l-mantık*'ına Habîsî'nin yazdığı şerhin artık her-

141 Senûsî'nin *Muhtasar*'ına yazılan ve bugün elimizde bulunan -ki benim de ulaşmayı başardığım- en son haşiyeler Ömer b. Abdillâh el-Fâsî'nin (öl. 1188/1773) ve Muhammed b. Hasan el-Bennânî'nin (öl. 1194/1780) eserleridir (Hattâb 1985, 4: no. 10 ve 44). Hûnecî'nin *Cûmel*'ine yazılan en son şerh ise İbn Yakub el-Vellâlî'nin (öl. 1128/1716) şerhidir (Hattâb 1985, 4: no. 17). Benim iddiam C. Brockelmann'ın *Geschichte der arabischen Literatur*'üne (şurada özetlenmiştir; Wisnovsky 2004) ayrıca Fas'taki önde gelen elyazmalarını listeleyen kataloglara dayanıyor; Fâsî 1979-89; Hureyşî 1992; Hattâb 1985; Lahmar 2009; Mennûnî 1985; Tâdilî ve Murâbî 1997-1998.

kesçe benimsenen bir ders kitabı olarak yerleştiğine dair deliller vardır. Bu eser tümüyle batı geleneğinde yer alır, ayrıca koşulluları ve koşullular mantığını gelişigüzel ele alır (Habîsî, *Tehzîb*, 49-53, 90-92). Hâbîsî şerhine yazdığı haşiyesinde Tunuslu âlim İbn Saîd el-Hacerî (öl. 1199/1785) kendisinden önceki Kuzey Afrikalı mantıkçıları nadiren anar ve bunun yerine kendi haşiyesinin Devvânî'yle İsmâüddin İsfarâyînî arasında hakemlik yapan bir eser olduğunu ilan eder; bu iki âlim de Teftâzânî'nin *Tehzîb*'ine düz döndürme, ters döndürme ve tasım bölümlerine varmadan kesilen-tamamlanmamış şerhler kaleme almıştır (İbn Saîd, *Hâşiye*, 4).

Yine Mısır'da da görünüşe bakılırsa Mellevî'nin, mantık bağlamında, gerçek varisleri olmamıştır. Bunun nedeni kısmen, Zebîdî'nin belirttiği gibi, *onun yazmada öğretmeden daha iyi* olmasıdır (Zebîdî, *Mu'cem*, 1:42). Hiç kuşkusuz Mellevî'nin çokça yerli öğrencisi olmuştur, ama onlar mantıkla sadece yeri gelmişken ilgilenmişlerdir. Ali el-'Adevî es-Sa'îdî (öl. 1189/1775) ve Muhammed b. Ali es-Sabbân (öl. 1206/1792) gibi âlimler kendi dönemlerinde şöhret kazanmışlardır, ama bu şöhret asli olarak başka alanlardadır; ilk âlim fıkıh ve rasyonel teolojide, ikincisi gramer ve retorikte (Cebertî, *Acâ'ib*, 1:414-416; 2:227-233). Onların elimize ulaşan mantık eserleri ya çoğunca açıklayıcı yapıda olan ya da görece giriş niteliği taşıyan eserleri kapsayan haşiyelerden ibarettir. Ali el-'Adevî es-Sa'îdî, Râzî'nin *Şemsiyye* şerhine yazdığı haşiyesinde bileşik ve ayrık koşulluların birbirlerini gerektirimi meselesinin pek de önemli olmadığını ve bu yüzden, üzerine haşiye yazdığı ders kitabında oldukça kısa ele alındığını dahi yazmıştır. Yazar bu noktada Hint-İslam âlimi Siyâlkûtî'nin haşiyelerinden intihal yapmış olsa bile yine de bu yorum Mellevî'nin öğrencisi olan biri için gayet şaşırtıcı bir yorumdur ('Adevî, *Hâşiye*, II, 182; aynı sayfanın alt kısmındaki Siyâlkûtî şerhi ile karşılaştırın). Attâr'ın batı mantık geleneği savunusuna rağmen Senûsî'nin *Mubtasar*'ı on dokuzuncu yüzyıl boyunca Ezher'de okutulmaya devam etmiş, ayrıca 1875'te ve 1904'te Kahire'de basılmıştır. İkinci edisyonda Ezher rektörü (*Şeyhu'l-Ezher*) İbrahim el-Bâcûrî'nin (öl. 1276/1860) haşiyeleri de yer alır, ancak bu yazım tarzındaki olumsuz kalıplara uyan bu haşiyeler yavandır. Örneğin Bâcûrî, Senûsî'nin bileşik ve ayrık koşulluların birbirlerini doğrudan gerektirmesine dair yürüttüğü tartışmaları öylece anlatır ama burada Yûsî'nin, İbn Yakub'un ve Mellevî'nin yönelttiği kuşkuları, sınırlamaları veya düzeltmeleri hiç anmaz (Bâcûrî, *Hâşiye*, 159-70).

Mellevî'nin 1695 tarihli, bileşik ve ayrıık koşulluların birbirlerini gerektirimlerini ele alan -görünüşe göre, on dördüncü yüzyılın başından itibaren bu meseleyi en ayrıntılı inceleyen Arapça eser olan- bu dikkate değer çalışması sonraki kuşakların yazılarında fazla yankı uyandırmamıştır. Eser daha ziyade, belirgin şekilde Kuzey Afrikalı olan mantık geleneğine yapılan son büyük katkılardan biri olarak kalmıştır.¹⁴² Bu bağlamda, Mellevî'nin eserini, kendisinden on beş yıl önce tamamlanan ve Mellevî'den önce yaşamış bir diğer gencin eseriyle karşılaştırmak çekici geliyor; Henry Purcell'in (1659-1695) *Fantasias*'ı da birden çok sanatçının birlikte icra ettiği, İngiliz enstrümantal müziğine son vermiş ve böylece Purcell'in zamanında, Fransa ve İtalya'dan gelen yeni müzik tarzlarına yol verilmiştir (Taruskin 2009, 196-98.)

KAYNAKÇA

'Adevî, Ali es-Sa'îdî el-. (*Hâşiye*) 1323/1905-1327/1909. *Hâşiye 'alâ şerhi'-Şemsiyye*. Şu eserin derkenarı olarak basılmış; Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî, *Tahrirü'l-kavâ'idî'l-mantıkıyye bi-şerhi'r-risâleti'-Şemsiyye*. Kahire: El-Matba'atü'l-Emîriyye.

Attâr, Hasan el-. (*Hâşiye*) 1936. *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Habisi*. Muhammed b. 'Arafe ed-Desûkî'nin haşiyesiyle birlikte basılmış; Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî.

Bâcürî, İbrahim el-. (*Hâşiye*) 1321/1904. *Hâşiye 'alâ şerhi Muhtasarî's-Senûsi*. Kahire: El-Matba'atü't-tekaddümü'l-'ilmiyye.

Cebertî, Abdurrahman el-. (*Acâ'ib*) 1297/1880. *Acâ'ibü'l-âsâr fi'l-terâcimi ve'l-abbâr*. 4 Cilt. Bulak.

Cürcânî, Seyyid Şerif el-. (*Hâşiye*). 1277/1860-61. *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Metâli*. Tah-tânî'nin *Levâmi*'inin eki olarak, ayrı sayfa numaralarıyla basılmış.

El-Rouayheb, K. 2005. "Was There a Revival of Logic in Eighteenth- Century Egypt?" *Die Welt des Islams* 45: 1-19.

El-Rouayheb, K. 2010. "Logic in the Arabic and Islamic World." *Encyclopaedia of Medieval Philosophy*, ed. H. Lagerlund. Dordrecht: Springer, 686-692.

142 Ancak *son* katkı değildir. Senûsî'nin *Muhtasar*'ını nazma çeken Abdüsselam b. et-Tay-yib el-Kâdirî'nin (öl. 1110/1698) bu şiiri üzerine Faslı âlim Ahmed b. Abdilaziz el-Hilâlî'nin (öl. 1175/ 1761) yazdığı kapsamlı şerh koşulluların birbirlerini doğrudan gerektirimi meselesine dikkate değer bir ilgi ayıran, genel olarak eleştirel tutum takı-nan bir eserdir; bk. Hilâlî, *Zavâhir*. Hilâlî Yûsî ve İbn Yakub'u sık sık alıntılar, ancak görünüşe göre Mellevî'nin eserinden haberdar değildir. Yine Senûsî'nin *Muhtasar*'ına yazılmış haşiyeler olup bunlardan biraz sonra gelen Ömer el-Fâsî ve Bennânî eserle-riyse koşulluların birbirlerini doğrudan gerektirimi meselesine çok az ilgi göstermişlerdir.

El-Rouayheb, K. 2011. "Al- Khūnājī, Afdal al- Dīn." *Encyclopaedia of Islam*, 3. Edisyon; G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas ve E. Rowson. Leiden: Brill. Online, 2016, 11 Nisan 2016 <[http:// referenceworks.brillonline.com/ entries/ encyclopaedia- of- islam- 3/ al- khunaji-afdal- al- din- COM_ 24187](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/al-khunaji-afdal-al-din-COM_24187)>

Fâsî, Muhammed el-Âbid el-. 1979-1989. *Fihris mahtûtâtî Hizâneti'l-Karaviyyîn*. Kazablanka: Dâru'l-Kitâb.

Fenârî, Molla Mehmed (Şerh) 1294/1877. *Şerhu İîâgûcî*. İstanbul: Matbaa-yi Ahter.

Göpmevi, Kâdı Mübarek. (Şerh). 1887. *Şerhu Süllemlî'-ulûm*. Kazan: el-Matba'a-tü'l-Melekiyye.

Gran, Peter. 1998. *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840*. 2. Baskı. Syracuse: Syracuse University Press.

Habîsî, Ubeydullah. (Tezhib) 1965. *Şerhu Tezhibî'l-mantık*. Kahire: Muhammed Ali Subeyh.

Harrak, F. 1989. "State and Religion in Eighteenth Century Morocco: The Religious Policy of Sidi Muhammad b. 'Abd Allâh, 1757- 1790." Doktora Tezi, School of Oriental and African Studies, University of London.

Hattâb, M. el-. 1985. *Fehâris el-Hizâne el-Haseniyye bi'l-kasri'l-meleki bi-Rabat*. Rabat.

Heştûkî, Ahmed el- (Feth). *El-Fethu'l-kuddûsî 'alâ Muhtasari's-Senûsî*. Elyazması, Kral Faysal Araştırma ve İslam Çalışmaları Merkezi, Riyaz: No. 1426.

Hilâlî, Ahmed b. Abdilaziz el-. (Zavâhir) 1313/1895. *Ez-Zavâhiru'l-ufukîyye fi şerhi'l-Cevâhiri'l-mantıkîyye*. Numarasız taşbaskı. Fas.

Hureyşî, Abdurrahman el-. 1992. *El-Fibrîstü'l-mücâz li-mahtûtâtî müesseseti 'Allâl el-Fâsî*. Rabat: Müessesetü 'Allâl el-Fâsî.

Hünecî, Efdalüddin el-. (Keşf) 2010. *Keşfü'l-esrâr 'an ğavâmizî'l-efkâr*, ed. K. El-Rouayheb. Tahran: Iranian Institute for Philosophy.

İbn Saîd el-Hacerî. (Hâşiye) 1296/1879. *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Habîsî*. Hasan el-Attâr'ın haşiyesinin derkenarı olarak basılmış; Kahire: El-Matba'atü'l-Ezheriyye.

İbn Yakub, Ahmed. (Levâmi'). *Levâmi'u'n-nazar fi tahkiki me'ânî'l-Muhtasar*. Elyazması Kral Faysal Araştırma ve İslam Çalışmaları Merkezi, Riyaz: No. 1427.

İbn Yakub, Ahmed. (Mevâhib). 1937. *Mevâhibü'l-fettâh 'alâ Telhîsî'l-miftâh*. Kahire: İîâ el-Bâbî el-Halebî.

İsferâyînî, İîâmüddin. (Hâşiye) 1259/1843. *Hâşiye 'alâ şerhi's-Şemsiyye*. 2 Cilt. İstanbul: Matba'a-yi Âmire.

Kûrânî, İbrahim el-. (el-Emem) 1910. *El-Emem li-ikâzî'l-himem*. Haydarabad, Dekken: Dâ'iratü'l-me'ârifî'n-nizâmiyye.

Lahmar, Hamîd. 2009. *El-Fibrîstü'l-vasfi li-mahtûtâtî hizâneti'z-zâviyeti'l-Hamziyyeti'l-Ayyâşîyye*. Rabat: Vizâratü'l-evkâf.

Mach, R. 1977. *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection, Princeton University Library*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Mach, R. ve Ormsby, E. 1987. *Handlist of Arabic Manuscripts (New Series) in the Princeton University Library*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Madkour, I. 1934. *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*. Paris: J. Vrin.

Mahlûf, Muhammed. (Şecera) 1349-1350/1930-1931. *Şeceratü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye*. Kahire: El-Matba'atü's-Selefiyye.

Mellevî, Ahmed el-. (Levâzım). *Şerhu Nazmi levâzımı'ş-şartıyyât*. Elyazması, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul: Laleli 2679.

Mellevî, Ahmed el-. (Müvecccebât). *El-Le'âli el-mensûrât fi şerhi'l-müvecccebât*. Elyazması, Berlin Staatsbibliothek: Landberg 1024.

Menûnî, M. 1985. *Delilü mahtûtâtı Dârî'l-Kütübî'n-Nâsırıyye bi-Temegrût*. Rabat: Vizâratü'l-evkâf, 1985.

Murâdî, Muhammed Halil el-. (Silk) 1291/1874-1301/1883. *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sâni'aşer*. 4 Cilt. İstanbul: Matba'a-yi 'Âmire; Kahire: el-Matba'atü'l-Mîriyyeti'l-'Âmire.

Rescher, N. 1964. *The Development of Arabic Logic*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Rosenthal, F., çev. 1958. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. By Ibn Khaldun. 3 Cilt. New York: Pantheon.

Senûsî, Muhammed b. Yusuf el-. (Muhtasar) 1292/1875-1876. *Şerhu Muhtasari'l-mantık*. Kahire.

Senûsî, Muhammed b. Yusuf el-. (Şerh). *Şerhu Muhtasari İbn 'Arafe*. Elyazması, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul: Ragıp Paşa 904.

Shehaby, N. 1973. *The Propositional Logic of Avicenna*. Dordrecht: Reidel.

Siyâlkûtî, Abdülhakîm. (Hâşiye) 1320/1902-3. *Hâşiye 'alâ şerhi'ş-Şemsiyye*. 2 Cilt. İstanbul: Şirket-i Sahâfiye-yi Osmâniye Matbaası.

Street, T. 2004. "Arabic Logic." *Handbook of the History of Logic*, C. 1: *Greek, Indian and Arabic Logic*, ed. D. M. Gabbay ve J. Woods. Amsterdam: Elsevier, 523-596.

Tâdilî, Salih el- ve Sa'îd el-Murâbit. 1997-98. *Fibris el-mahtûtâtı'l-arabiyyeti'l-mahfûza fi'l-hizâneti'l-'âmmeti bi'r-Rabat*. Rabat: el-Hizânetü'l-'âmmetü li'l-kütübi ve'l-vesâ'ik

Tahtânî, Kutbüddin er-Râzî el-. (Levâmi') 1277/1860-1861. *Levâmi'ul-esrâr bi-şerhi Metâli'il-envâr*. İstanbul: Matba'a-yi 'Âmire.

Tahtânî, Kutbüddin er-Râzî el-. (Tahrir) 1948. *Tahriru'l-kavâ'id-i'l-mantıkıyye fi şerhi'r-risâleti'ş-Şemsiyye*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî.

Taruskin, R. 2009. *The Oxford History of Western Music*, C. 2: *Music in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. New York: Oxford University Press.

Wisnovsky, R. 2004. "The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post- Classical (1100–1900) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations." *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, ed. P. Adamson, H. Balthussen ve M. W. F. Stone. Londra: Institute of Advanced Studies, 149-191.

Yezdî, Molla Abdullah. (*Hâşiye*) 1988. *Hâşiyetü Molla Abdillâh 'alâ Tehzîbî'l-mantık*. Beyrut: Müessesetü Ehli'l-Beyt.

Yûsî, el-Hasan el-. (*Nefâ'is*). *Nefâ'isü'd-dürrer fi havâşî el-Muhtasar*. Elyazması, Princeton University Library, Princeton, NJ: Garrett 485H.

Zebidî, Muhammed Mürtezâ el-. (*İthâf*) 1311/1894. *İthâfûs-sâdeti'l-müttakin bi-şerhi İhyâ'i 'ulûmi'd-din*. 10 Cilt. Kahire: El-Matba'atü'l-müeyyemmeniyye.

Zebidî, Muhammed Mürtezâ el-. (*Mu'cem*) 2010. *El-Mu'cemül-muhtass*, ed. Muhammed Adnan el-Bahî, Nevfân Recâ es-Süvâriyye ve İbrahim Bâcîs Abdülmecîd, 2 Cilt. Riyaz: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye.

BÖLÜM XXIV

FAZL-I HAK HAYRÂBÂDÎ'NİN *EL-HEDİYYETÜ'S-SA'İDİYYESİ*

ASAD Q. AHMED VE JOHN MCGINNIS

EL-HEDİYYETÜ'S-SA'İDİYYE NEDİR?

Hindistanlı âlim Fazl-ı Hak b. Fazl-ı İmam Hayrâbâdî'nin (öl. 1861) kaleme aldığı *Hedyyetüs-sa'idiyye fi'l-hikmeti't-tabî'iyye*'si Arap-İslam fizik geleneğinde (*Tabî'îyyât*) yazılmış belki de son müstakil eserdir. Eserin kesin telif tarihi bilinmiyor; beri yandan eser Muhammed Saîd Ali Han'a ithaf edildiğine göre onun, Ali Han'ın Râmpûr *nevvâbı* olarak hüküm sürdüğü 1840-1846 yılları arasında yazıldığından emin olabiliriz (*Hedyye* [Lahor], 7). Aceleye gelmiş ve özensiz ilmi telifin klasik ve yaygın olan ana motifini ayrıntılarıyla inceleyen bazı kayıtların (*Hedyye* [Multan], 20) iddiasına göre eser, yazarın Delhi'deki *British East India Company Residency* yolunda oğlu Abdülhakk'a verdiği derslerin bir araya getirilmiş halidir. Bu kayıtlardan biri, yazarın her gün vereceği dersi önceden kaleme alıp bunu fil üzerinde seyahat ederken oğluna aktarmış olabileceğini iddia ediyor. Felekler bahsine geldiklerinde yazarın öğrencileri çeşitli derslerin bir kitap olarak toplanmasında ısrar etmişler. İşte *el-Hedyye* (*Armağan*) bu öğrencilerin taleplerinin yerine getirilmiş halidir ve kaleme alınmasını takip eden elli yıl içinde Güney Asya'daki bazı medreselerin müfredatında yerini almıştır (şuradaki müfredat listesine bk. Malik, 1977, 540).

Kuvvetle muhtemel ki kitap âlimler arasında hemen birtakım tartışma ve incelemelerin konusu olmuştur. 1877'den önce, Sadullah b. Nizameddin

el-Murâdâbâdî (öl. 1877) eserde yer alan bazı delil getirmelere (gramer kullanımları da dâhil olmak üzere) birtakım itirazlar yöneltmiştir (Hasanî, *Nüzhet*, 7:221-222) ve Abdülhak Hayrâbâdî'nin yukarıda anılan öğrencilerinden Sultan Ahmed b. Allah-Bahş (faaliyeti 1922) bu itirazlara karşılık vermiştir. Henüz 1875 civarında Abdullah b. Âl Muhammed el-Bilgrâmî (öl. 1887) Râmpûr valisi Nevvâb Muhammed Kelb Ali Han'a ithaf ettiği *et-Tuhfetü'l-'aliyye* adını taşıyan bir *Hediyye* şerhi yazmıştır (Hasanî, *Nüzhet*, 8:303). Şârih şerhinin girişinde, bazı yayımcılara *Hediyye*'yi basmayı teklif ettiğinde yayımcıların eserin kolayca anlaşılabilir hale gelmesi için kendisinden bir şerh yazmasını istediklerini aktarır. Şârih yine, *Hediyye*'nin müfredatta yer alan metinlerin görmezden geldiği bazı kanıtları barındırdığına değinir; dolayısıyla *Hediyye*'nin müfredattaki değersiz eserlerin yerine konmaya uygun bir eser olduğunu ima eder (*Hediyye* [Lahor], 1-2). *Hediyye*'de insan nefsine dair geleneksel bölümler yer almadığı için Abdülhak kısa bir ek halinde beş ilave bölümle eseri büyütmüştür. Bilgrâmî'nin emriyle bu görevi üstlenen Abdülhak'ın ilaveleri *el-Hidâyetü'l-hindiyye 'alâ Hediyyeti's-sa'idiyye* adını taşır. Metinle bu şekilde meşgul olmaların yanında, Hindistan kütüphanelerinde muhafaza edilen elyazmalarının kenarına kimliği bilinmeyenlerce yazılan bazı notları da biliyoruz.¹⁴³ *Hediyye*'nin çabucak basılması, elyazmaları bağlamında tanık olduğumuz sınırlılığı ve şerhlerle haşiyelerinin genel kıtlığını açıklıyor.

Bu arada, medrese metnlerinin çoğaltılmasında işin içine baskı teknolojilerinin girmesinin pratikte bütün İslami bilim dalları üzerinde benzer bir etkisi olmuştur. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda, sayıları doksana varan şârih ve haşiye yazarının dikkatini çeken, Muhibbullah el-Bihârî'nin *Süllemü'l-'ulûm*'u bu durumun tipik bir örneğidir. Eser taşbaskı olarak yayımlanır yayımlanmaz kendisine yönelik şerh bağlamalı meşguliyet (ve dolayısıyla eserin temsil ettiği geleneğin gelişimi) de genel olarak görünmez olmuştur. (Baskı teknolojilerinin akli bilimler üzerindeki etkisi için bk. Ahmed, yakında yayımlanacak-a.) *Hediyye*'nin taşbaskısı ve dizgili baskıları Pakistan ve Hindistan'da kolayca ulaşılabilir haldedir.

Hediyye'nin Güney Asya'da kendinden sonraki İslami bilimler üzerindeki etkisi genel araştırmaların bu evresinde hassasça ölçülemez, zira bu

143 *Hediyye*'nin en geç tarihli elyazması 1872 tarihli ve Kütüphâne-yi Kâdiriyye'de yer alır (kişisel yazışma, Mevlânâ Huster Nûrânî, 7 Kasım 2011). Yine Hindistan, Deoband'daki Dâru'l-'ulûm'de tarihsiz bir yazma bulunur; bk. Zafiruddin, *Ta'arruf*, 144.

dönem ve bölgedeki entelektüel tarih hakkında değerli olabilecek çok az şey biliyoruz. Buna rağmen eserin kendi başına taşıdığı anlam ve önem değerlendirilebilir ki bu da iki etkene dayanır. İlk etken şudur; *Hedîyye*, izleri İbn Sînâ'nın (980-1037) *İşârât*'ına ve Ebherî'nin (1200-1265) *Hi-dâyetül-hıkme*'sine kadar sürülebilecek fizik ders kitapları çizgisinin en sonunda yer alır. Sonuç olarak, *Hedîyye*'yle bu metinleri (ayrıca bunlar üzerine yazılan şerhleri) karşılaştırarak post-klasik İslam topraklarında doğa felsefesinin evrimine dair somut bir kavrayış elde edilebilir. Aslına bakılırsa bu ders kitapları geleneğinin evrimi tam da sözü edilen geleneğin içkin diyalektliği tarafından güdülenmiştir. Temel bir ders kitabı şerh faaliyetlerinin konusu olmuş ve belirli temalar şerh faaliyetleri için odak noktası haline gelmiştir. Dolayısıyla ondan sonra gelen bir ders kitabında yazar, odak noktası haline gelmiş bu meseleleri damıtmış ve onlara verilen, artık yerleşmiş yanıtları basit bir tarzda aktarmıştır -ki bu meseleler ulaşılabilir olsun- ya da çoğunca olduğu üzere bu meseleleri hararetle tartışmaya devam etmiştir. İlâveten, ders kitabı yazarı, çağında anlaşıldığı şekliyle temel bir fizik anlayışına uygun olan yeni malzemeleri bu bünyeye katmış veya onu bu malzemeyle takviye etmiştir. O dönemden sonra, damıtmayı takip eden bir şerh süreci tekrar başlamıştır. Bu takasın bazı veçheleri, sözü edilen üç eserin içeriğinin karşılaştırılması aracılığıyla görülebilir -makalenin ek kısmında böyle bir karşılaştırma tablosu sunulmuştur. Şu hâlde Hayrâbâdî'nin *Hedîyye*'si gerçek anlamda Arap-İslam fizik alanını zirveye ulaştırma girişimidir. Metin, daha en başından bazı temel tanım ve kuralları düzenle sergileyerek bu hedefe girer; söz konusu tanım ve kurallar daha sonra tüm bir sistemin adım adım açıklanması için dizi halinde ve şaşırtıcı bir delil getirme tasarufuyla işe koşulacaktır. Bu yüzden makalenin ilk bölümü, okura yalnızca fizik sisteminin kuşbakışı görünümünü değil, ama ayrıca sistemin alt yapısını oluşturan delil getirme düzeneğinin değerlendirilmesini de vermek için *Hedîyye*'nin yapısının ve delil getirme tarzının asli öğelerini kısaltarak sunuyor. Başkaları bu özeti kullanarak *Hedîyye*'nin Arap-İslam fizik alanına katkısını etraflıca değerlendirmeye umutla başlayabilirler.

Hedîyye'nin anlam ve önemi değerlendirilirken hesaba katılması gereken ikinci etken şudur; içsel metinsel diyalektik şeklindeki hareketli bir geleneğe karşı genellikle dar görüşlü görünen diğer geleneksel kitapların aksine *Hedîyye*, öteki alanlardaki gelişmelerle de ilgilidir ve kuşkuyla görünenleri ayıklarken bir yandan da değerli olanları bünyesine katmaya

çalışır. Örneğin, astronomideki post-Copernicusçu gelişmelere kısmi yanıtında *Hediyye*, yer küre merkezli bir gezegenler sistemi modelini sistematik fiziği açıklama şeklindeki birincil görevine dâhil eder. Ayrıca kelam geleneğinde yer alan, hareketin ve zamanın doğasına dair atomcu kavrayışlardan yardım alır ve bunları bölünmezler adadığı bir fizikle birleştirir. Üstelik *Hediyye*, bir kılınmış bir mevcudiyet olarak nefsin tüm algısal ve akli kavrayışlardan sorumlu olduğunu iddia eder. *Hediyye*'de şöyle bir manzara karşımıza çıkar; genel olarak ilham kaynağı söz konusu olduğunda Hayrâbâdî İbn Sînâ'nın *Şifâ* kitabına -müteakip ders kitabı geleneğinin İbn Sînâ'nın *Şifâ*'dan daha küçük olan ansiklopedisi *İşârât* lehine çoğunlukla görmezden geldiği bu esere- dönerken İbn Sînâcı delil getirme tarzını çoğunlukla tümünden yeni bir tarzda hatta İbn Sînâ karşıtı bir tarzda kullanmıştır. Makalenin ikinci bölümü *Hediyye*'deki yaratıcı gelişmelerin ve bu bilim dalıyla ilgili gediklerin seçili örneklerini soruşturuyor.

BİR GELENEĞİN SİSTEMATİK HALE GETİRİLMESİ: YAPI VE DELİL GETİRME

Bu makalenin ek bölümüne hızlıca göz atan birinin görebileceği üzere, *Hediyye*'nin yapısı İbn Sînâ'nın *İşârât*'ının ve Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'sinin fizik bölümleriyle benzerdir. *Hediyye*'nin, *Hidâye*'nin gözünden ve bu metnin, Kâdî Mir Meybüdü (öl. 909/1504) ve bir ölçüde Molla Sadrâ (öl. 1045/1635) eserlerinde yorumlanması geleneğinin gözünden *İşârât* geleneğinin devamlılığını temsil ettiği güvenle söylenebilir aslında. Doğrusu Molla Sadrâ ve Meybüdü şerhleri Güney Asya eğitim müfredatında işleyen ana yorum gelenekleriydi hâlihazırda da durum budur. Bu entelektüel şecereyi düşünürsek, çeşitli fizik sorunlarında benimsenen çoğu görüşün bu üç eserde ortak olduğu ve *Hediyye*'nin alana katkısının, bir ölçüde, genel açıdan sınırlı olduğu söylenebilir. *Hediyye*'nin önemiye asıl olarak onun bir dizi ilke, tanım ve kurala başvurmak suretiyle fiziği sistematik hale getirmesinde ve bu sisteme diğer alanlara ait öğeleri katmasındadır. Bu bölüm, kitap boyunca açıklanan bir kanıt olarak sistemi açığa çıkarma amacındadır.

Hayrâbâdî *Hediyye*'ye fizik disiplininin kapsamını tarif ederek başlar; o kendi görüşlerine bir bölme yöntemi aracılığıyla ulaşır. Sunumu şu şekilde özetlenebilir:

1. Felsefe var olanların hallerini keşfetmekle ilgilidir.
2. Bu var olanlar ya insanın güç ve seçimine tabidir ya da değildir.
3. İnsanın güç ve seçimine tabi olanlar pratik felsefenin, diğerleri kuramsal felsefenin konusudur.
4. Kuramsal felsefenin üç tür konusu vardır: Zihinsel ve dışsal varoluşlarında maddeye ihtiyaç duyanlar; yalnızca dışsal varoluşlarında maddeye ihtiyaç duyanlar; her iki varoluş kipinde de maddeye ihtiyaç duymayanlar.
5. İlk türden konularla ilgilenen kuramsal bilgi fiziktir [*Hedyye* (Multan), 22-30].
6. O halde fiziğin konusu zihinsel ve dışsal varoluşlarında maddeye ihtiyaç duyan cisimlerdir.
7. “Cisimler” eşsesli olarak kullanılır; yani üç boyutta yer kaplamaları bakımından ve doğal olmaları bakımından
8. Üç boyutta yer kaplamaları ve ölçülebilir olmaları bakımından cisimler matematiğin konusudur
9. Dolayısıyla fizik doğal cisimle, yani hareket ve durağanlığa tabi olması veya değişime açık olması veya maddeye sahip olması veya bir doğaya sahip olması bakımından cisimle ilgilenir.

Bu noktadan itibaren *Hedyye*'nin en önemli delil getirmeleri ve iddiaları bir doğal cisim anlayışına bağlıdır. Bu doğal cisim kavramsal açıdan kavranır kavranmaz diğer her şey pratik olarak onun tanımının mantıksal bir açılımı ve içerimi şeklinde görülebilir. Buna rağmen Hayrâbâdî *İkinci Analitikler* (*Kitâbü'l-Burhân*) geleneğindeki eserleri okumasında, hiçbir bilimin kendi mevzuunun tanımını ispat edemeyeceği meselesinin farkındadır. O ayrıca doğal cisim tanımının kendi bütünsel tasarısı bakımından taşıdığı eşsiz önemin de farkına varmıştır. Bunun üzerine şöyle yazar Hayrâbâdî:

İster bölünmez parçalardan ister madde ve biçimden mürekkep olsun, ister kendinde yalın ve sürekli bir töz olsun ister töz ve ilinekten mürekkep olsun... cismin özünün (*mâhiyye*) soruşturulması fiziğin meseleleri arasında değildir. Bu

soruşturma, anacağımız üzere, metafiziğin meseleleri arasındadır... Gelgelelim, fiziğin birçok meselesi bu meselelere bağlı olduğu için onları fiziğin açılış kısmında anmak adet olmuştur. Doğal cismin hakiki doğası (*hakika*) araştırılmadığı sürece bu disiplinin birçok meselesinde kesinlik noktasına hakkıyla ulaşamaz (*Hediyye* [Multan], 32-33).

Demek ki Hayrâbâdî'nin hacimli giriş kısmının geri kalanında uğraşacağı mesele fizik alanı için en önemli tartışma olan 'doğal cisim nedir' tartışmasıdır.

Kitabın diğer bölümlerinde öne sürülen çıkarımlar doğrudan veya dolaylı olarak bu açılış bölümünde ortaya konan kanıt ve görüşlere dayandığı için malzemeyi özet şeklinde düzenleyip sunmak yerinde olacaktır:

1. Doğal cisim bir tözdür.
2. Bu doğal cisimde rastgele bir boyut (uzunluk) varsaymak ve ardından bu ilk boyuta dik gelen bir başka boyut (genişlik) varsaymak ve yine ilk iki boyuta dik gelen bir üçüncü boyut (derinlik) varsaymak mümkündür.
3. Dolayısıyla bir cismin cinsi tözdür ve üç boyutta yer kaplıyor olmak da ayrıma benzer.
4. Bu boyutlu cisim ya unsurlar (toprak, su, hava ve ateş) gibi yalındır ya da yalın cisimlerden bileşiktir; et ve kan gibi.
5. Bileşik cisimler ya aynı doğaya sahip diğer cisimlerden oluşmuştur; bir parça toprak gibi ya da farklı doğalardaki cisimlerden oluşmuştur; bir canlı gibi.
6. Bileşik cismin her parçası yalın bir cisimdir ki bu da kendinde cisim olmayan parçalardan, yani madde ve biçimden oluşmuştur.

3 numaralı nokta kısa bir değiniyi hak ediyor. Kitap boyunca Meybüdü'yi yakından takip eden Hayrâbâdî, Meybüdü'nin *Hidâyetül-hıkme* şerhinden bir tartışmayı alıp geliştirir. Meybüdü matematiğin mevzuuyla ilgiliyken Hayrâbâdî onun fiziğe dair kavrayışlarını genişletir. Her iki düşünür de cismin varsayılan yer kaplamasının *tecviżün 'akliyyün* ile sınırlı olduğunu dillendiren gayet ilginç bir noktayı ileri sürer. Bu terim, bir şeyin fiili gerçeklik bakımından ve bir şeyin kendinde olduğu haline

(*fi nefsi'l-emr*) göndermeyle varsayılmasına işaret eder. Bu varsayım tarzı *takdirun 'akliyyüne*, yani bu durumlardan hiçbirini hesaba katmayan mülahazaya karşıttır. Başka deyişle, *takdir* ("eşek olarak Ali" gibi) yanlış ve saçma içerimlere ve varsayımlara izin verirken *tecvîz* buna izin vermez. O halde fiziğin mevzuu, fiili dünyada var olmaları ve kendinde dikkate alınmaları bakımından var olanlardır. Bu durum şu anlama gelir; eğer bir cisim tahayyül edilmiş ancak fiili olmayan bir sistemde varsayılmışsa, söz konusu cisim kendinde ele alınsa bile, fizik böylesi kuramsal bir cismin hareketiyle ilgilenmez. Dolayısıyla bu da fiziğin, kendinde cisimlerin özsel ilinekleriyle, bunlar verili bir varoluş sistemine göndermeyle doğru olduğu sürece, ilgilendiği anlamına gelir. (Bk. *Hediyye* [Multan] 33-34 ve Meybüdü, 6-7; bu tartışmanın esini son tahlilde doğrudan *Necât*'ta [135] bulunabilir).

Hayrâbâdî burada, kitaptaki en geniş tartışmaya, yani yalın bir cismi oluşturan şu cisimsel olmayan parçaların doğasını aydınlatma işine girer. Çünkü bu parçaların doğasına dair anlayış bileşik cismin doğasını gösterir ve ister yalın ister bileşik olsun, cismin doğası da değişim veya hareket gibi cismin özsel ilineklerini açıklar ve böylece fiziğin mevzuuna uygun ana öğeler toplanmış olur.

İlk görev atomculuğun mümkün oluşunu çürütmektir. Tarihsel bir değini olarak söylenirse, bu yaklaşım, Aristotelesçi geleneksel doğa felsefesinde en başta gelen işlerden değildir ve aslında İbn Sînâ'nın *Şifâ*'daki, yani III. Kitapta atomculuğu reddettiği yerdeki yaklaşımını bile temsil etmez. Bu yaklaşım daha ziyade İbn Sînâ'nın *Necât* ve *İşârât*'taki yaklaşımını ve *İşârât* sonrası fizik geleneğinin çoğunu temsil eder. Bu yaklaşımda belki de daha dikkate değer olan nokta onun fizik ve metafiziği harmanlamasıdır. Fizikle metafiziğin böylesi harmanlanması erken dönem Aristotelesçi fizik yaklaşımıyla köprülerin atılmasını temsil eder ki Nasîruddin et-Tûsî gibi İbn Sînâ sonrası İslam dünyasındaki şârihlerden çoğu bu yeni disiplinler arası sunumu açıklama gereği duymuşlardı (İbn Sînâ ve Tûsî 23-24). Hayrâbâdî'nin, cismin özüne dair anlayış fizikteki çoğu iddianın ortaya konması için ön koşuldur, şeklindeki gözlemi hiç kuşkusuz İbn Sînâ'nın malzemeyi bu şekilde yeniden düzenleyişini açıklamaya girişimidir.

Cismi oluşturan parçalar hakkındaki tartışma erken dönem eserlerindeki malzemenin yinelenmesi olsa bile, bu tartışmanın daha geniş

sistemin açımlanmasıdaki merkezi konumu düşünülürse denilebilir ki o, sistemin en başat öğelerini temsil etmeye elverişlidir. Bu bağlamda ayrıntılar bir bütün olarak sistemin bütünselliğinin anlaşılmasında zemin olarak iş görecektir. Hayrâbâdî yalın bir cismi kuran parçaların şu dört yoldan biriyle var olabileceğini öne sürer; onlar 1) sayı bakımından sonlu olup cisimde fiilen var olabilir, 2) sonlu olup cisimde kuvve halinde var olabilir, 3) sonsuz olup cisimde fiilen var olabilir ve 4) sonsuz olup cisimde kuvve halinde var olabilirler (*Hediyye* [Multan], 36-37). Hayrâbâdî bu dört duruşun savunucularını şöyle tespit eder; 1) *mütekellimûn*un çoğu, 2) eş-Şehristânî (öl. 1153), 3) en-Nazzâm (öl. 845) ve bazı antik Grekler ve 4) Peripatetik filozoflar, *İşrâkî*ler ve *muhakkıkûn mine'l-mütekellimîn*.

Hayrâbâdî diğer üç görüşün felsefi açıdan eksik olup aslında hepsinin aynı kusurla malul olduğunu göstererek 4. görüş lehinde konuşur. Onun delil getirmesine dönmeden önce 1. ve 2. görüşlerin, temel kurucu parçaların sayı bakımından sonlu olmasını gerektirdiği kaydedilmelidir. Zira her iki görüş de anılan parçaların bölünebilirliğinde bir sınırı zorunlu kılar. Bu itibarla söz konusu parçalar yapı bakımından atomiktir; bu durum, o görüşlerin savunucularının kabul ettiği bir durumdur. Hayrâbâdî bu kanıtın iki ilave türevini sunar, ancak her iki türev de burada sunulan temel ilkelere indirgenebilir (*Hediyye* [Multan], 37 vd).

Onun atomculuk karşısı delil getirmesi şöyle işler:

1. Bileşik cisim parçalardan oluşur.
2. Parçalar ya (a) kesişir ya da (b) kesişmez (*yülâkî*).
3. Eğer parçalar kesişmezse (2b) ortada cisim de yoktur, çünkü parçalar cismi oluşturmak için kesişmek zorundadır.
4. Eğer parçalar kesişirse (2a) bu kesişen parçalar ya (a) karşılıklı olarak birbirlerine tümüyle nüfuz etmelidir ya da (b) etmemelidir.
5. Eğer birbirlerine tümüyle nüfuz ederlerse (4a) tüm parçaların tek bir özel yeri (*hayyiz*) olur.
6. Eğer her parçanın tek bir yeri olursa cismin büyüklüğü olmaz.
7. Büyüklüğü olmayan, yani boyutu olmayan ise cisim değildir (doğal cismin tanımı).

8. Eğer parçalar birbirlerine tümüyle nüfuz etmezlerse (4b) onlar bir cismi meydana getirmek için ya (a) birbirlerine temas edecek ya da (b) birbirlerine kısmen nüfuz edeceklerdir.

9. Eğer birbirlerine temas ederlerse (8a) bir parçanın bir parçası diğer bir parçanın bir parçasına temas edecek ve böylece bölünemez parça bölünebilir olacaktır ki bu çelişkidir.

10. Eğer birbirlerine kısmen nüfuz ederlerse (8b) bölünemez bir parçanın, biri nüfuz eden diğeri etmeyen olmak üzere parçaları olacak ve böylece yine bölünemez parça bölünebilir olacaktır ki bu bir çelişkidir.

11. Şu hâlde bir cismin fiili, bölünemez parçası yoktur, yani atomların var olması imkânsızdır.

Bu delil getirme bölünmez fiili parçanın imkânsızlığını onun tasavvurunun imkânsızlığı aracılığıyla kanıtladığından Hayrâbâdî kuvve halindeki bölünmez parçaların imkânının, yani 2. görüşün de -muhtemelen kuvve halinde olanın fiili hale gelebilmesinden dolayı- yanlışlığının gösterilebileceğini öne sürer ki burada baştaki delil getirme işin içine girer.

Delil getirme 3. görüşe, yani bir cismin temel kurucu parçalarının sonsuz olup cisimde fiilen var olduklarını dile getiren yaklaşıma da benzer şekilde uygulanır (*Hediyye*, 37-41). Zira cismin en temel kurucu parçası olduğu varsayılan sonsuz, fiili parçalardan birini ele aldığımızda; bu parça ya bölünemez ve dolayısıyla bir atom olacaktır ki bu durumda ona yukarıdaki delil getirme uygulanır ya da bu parça bölünebilir olacak ve dolayısıyla cismin en temel, fiili, kurucu parçalarından biri olmayacaktır ki varsayılan bu olduğuna göre ortada bir çelişki söz konusu olacaktır.

Bu durum geriye yalnızca 4. görüşün doğruluğu ihtimalini bırakır; yani cismin parçaları bil kuvve sonsuzca bölünebiliridir. Başka deyişle doğal cisim hiçbir fiili parçaya sahip olmayan kendinde sürekliliktir, ancak yine de o bil kuvve sonsuzca bölünebilir velev ki bu bölünme, yalnızca zihinsel olarak (yani dışsal olarak değil) tecessüm ettiği sürece bir cisimle sınırlı olsun. Gerçekten de Hayrâbâdî bu kanıtın taşıdığı anlamın gayet farkındadır. Zira şöyle yazar:

Sonsuz bölünebilirliğe açık olmak, değişim kuvvesini ima ettiği sürece, doğal cismin ilineklerindendir. Cisimde bu bağlamda ne olup bittiği hakkındaki soruşturma fizik disiplinine ait bir soruşturmadır (*bahsün tabi'ıyyün*) (*Hediyye* [Multan], 44).

Başka ifadeyle, yukarıda değinildiği üzere, fizik doğal cismi yalnızca kendinde ve kendi için (*fi nefsi'l-emr*) olduğu haliyle ele alır; daha doğrusu fizik, cisme ait ilinekleri cismin bil kuvve sonsuzca bölünebilir bir mevcudiyet olmasına göndermeyle ortaya serer.

Hediyye fiziğinin geriye kalan neredeyse bütün noktaları cismin sürekliliğine dair bu kanıt temeli ve onun mantıksal sonuçları üzerine inşa edilmiştir. Çünkü *mütakellimûn* atomculuğunun mutlaka imkânsız olması gerektiği açık hale gelir gelmez cismin fiilen ve bil kuvve sonsuzca bölünebilir bir süreklilik olması gerektiği gösterilmiştir. Bu durumun sonucu olarak, cismin var olduğu uzamın da sürekli olması gerektiği gösterilebilir. Dolayısıyla cismin o uzamdaki hareketi de sürekli; tıpkı hareketin meydana geldiği zaman gibi (*Hediyye* [Lahor], 19, “*tezvîl*”).

Yukarıda değinildiği gibi, cismin, burada merkezi odak noktası olan ilineği değişimdir. O halde, bir değişim soruşturması bu noktadan alınıp ileriye nasıl taşınabilir ve değişim cismin sürekliliğiyle, ayrıca bil kuvve sonsuzca bölünebilirliğiyle nasıl ilişkilendirilebilir? Bu bölümün geri kalanında bazı örnekler vurgulanacak.

1. Cisim sürekli olduğuna göre *kendinde sürekli olmalıdır ve süreklilik onun için ilineksel olamaz*. Bunun nedeni tam da şudur; aksi durumda kendinde cisim ya boyutluluktan ve süreklilikten azade parçalardan oluşmuş olacak ya da atomlardan mürekkep olacaktır. Anılan ilk imkân doğal bir cismin cisim olmamasını gerektirir, çünkü cisim başta boyuta sahip olan bir şey olarak tanımlanmıştı. İkinci imkânınsa yanlış olduğu gösterilmişti (*Hediyye* [Multan], 45).

2. *Kendinde cisim iki parçadan veya tözlerden mürekkeptir*. Bu parçalardan biri yekdiğerinde içkindir (*hâll*) ve ona ilineklerini verir. Diğer parça, yani asli madde diğerinin içkin olduğu taşıyıcıdır. Asli madde kendi kendine kaimdir¹⁴⁴ ancak ne sürekli ne ayırık ne bir ne de çoktur. Doğal cisim

144 Başka deyişle, asli madde biçimden başka bir şeydir ve dolayısıyla hakiki anlamda bir şeydir, ancak yine de muayyen, belirlenmiş bir gerçeklik değildir.

olarak onun sahip olduğu hiçbir iline bu asli maddede, yani cisimsel biçimde (*sûratün cismiyyetün*) içkin değildir. Cisimsel biçim, der Hayrâbâdî, diğer parçayla kaim olan bir tözdür ve kendinde, tekil bir süreklilik boyunca sürekli olan tekil bir şeydir. O, daha önceki atomculuk reddine dayanarak ve bunun sonucu olan cismin sürekliliği çıkarımından yararlanarak söz konusu bil kuvve bölünebilirliğin biçim nedeniyle değil madde nedeniyle olduğunu iddia eder (*Hediyye* [Multan] 47 vd).

Cismin sürekli olduğu ve dolayısıyla bil kuvve sonsuzca bölünebilir olduğu, ayrıca madde ve biçimden meydana geldiği ortaya konunca Hayrâbâdî gayet doğal olarak bu iki kurucu parça arasındaki ilişkinin soruşturulmasını buraya katar. O, bu iki parçanın birbirlerine varoluşları bakımından ayrılmazcasına, yani bütünü meydana getirecek şekilde birleşmiş olarak bağlı olmadıklarını, aksine birinin diğerinde içkin olması şeklindeki ilişkiyle bağlı olduklarını öne sürer. Bu içkinliğin doğası, diye iddia etmeyi sürdürür Hayrâbâdî, göksel cisimler de dâhil olmak üzere tüm cisimler için aynıdır. Dolayısıyla bu kavşak noktasında o, fizik alanındaki -*De Caelo* gibi- önceki dönem metinlerinden farklı olan ilk durumu benimsemeye itilir; tüm cisimlerin kesin olarak aynı tarzda oluştuğu düşünülürse:

Dışsal olarak bölünmeleri mümkün olsun veya olmasın -tam da onlara [yani filozoflara] göre göksel cisimler böyledir- tüm cisimlerin madde ve cisimsel biçimden mürekkep olmaları zorunludur. Çünkü cisimsel biçim türsel bir doğadır (*tabî'atün nev'iyyetün*) ve şayet türsel bir doğa bir taşıyıcıda (*mahall*) içkinse bu içkinlik onun bir taşıyıcıya duyduğu özsel ihtiyaçtan dolayıdır (*Hediyye* [Multan], 52-53).

Başka deyişle, Hayrâbâdî unsurlardan yapıma cisimlerle göksel cisimleri ayırmak için herhangi bir neden göremez, çünkü tüm cisimler aynı tarzda oluşmuştur. O halde ilkesel olarak felekler, doğal karşıtları olmadığı için dışsal açıdan bozuluşa tabi olmasalar da cisim oldukları için bozulabilir yapıdadır.

Cisimlerin aynı tarzda oluşmaları onların dışsal dünyada gözlemlenen farklılaşmaları üzerinden bir soruna yol açar. Hayrâbâdî'nin deyişiyle "Onlar hakkında tek bir türsel öz (*mâhiyyetün nev'iyyetün*) olup unsurlardan yapıma ve göksel tüm cisimlerin ortak olduğu bir cisimsel biçim vaz

edilmiştir” (*Hediyye* [Multan] 67-68). Dolayısıyla cisimler arasındaki fark cisim olarak cismin doğasından başka bir şeye bağlı olmalıdır. Hayrâbâdî şöyle yazar:

Biz yalnızca cisimsel biçimin türsel bir doğa olduğunu söylemiştik, çünkü eğer cisimsel olmanın [bir örneği] diğerinden farklıysa bu tam da şunun sıcak ve bunun soğuk olmasından ya da şunun göksel bir doğaya ve bunun unsurlardan yapılma bir doğaya sahip olmasından ve cisimsel olmakla ilişkili diğer şeylerin ilineksel olarak cisimsel olmasından dolayıdır. Demek ki cisimsel olan dışsal bir var olandır ve göksel doğa dışsal olarak var olan cisimsele bazı diğer var olanlar aracılığıyla dışsal olarak eklenmiş başka bir şeydir (*Hediyye* [Multan], 53-54).

Böylece tüm cisimlerin paylaştığı cisimsel doğanın bir ve aynı şey olduğunu ve dolayısıyla salt cisimsel doğa dikkate alındığında tüm cisim türlerinin özsel niteliklerinde özdeş olduğunu görüyoruz. Farklılaşma ise cisimlere ilişkin özel doğalar nedeniyledir, yoksa cisimlerin cisimselliklerinden dolayı değildir, tam da toprak gibi yalın ve unsur mahiyetindeki cisme ilişkin soğukluk ve kuruluk gibi.

Hayrâbâdî’nin iş gördüğü fizik geleneğinde türsel doğalar cismin doğal hareketinden, durma yeri ve benzerleri özelliklerden de sorumludur. Dolayısıyla Hayrâbâdî’nin, nihayetinde gelenekle uyumlu olan açıklaması cisimsel biçimi ortak, türsel bir doğa olarak vazetme şeklindedir, ancak bu doğa soyulmuş bir gerçekliktir ve dolayısıyla bir ayırt edici vasıf olmaksızın dışsal olarak özelleşemez. Şöyle yazıyor Hayrâbâdî:

Zira cisimsel öz belirsiz bir doğadır (*tabî’atün mübhemetün*) ve bir ayırt edici vasıf aracılığıyla kati bir gerçeklik haline gelir, onun aracılığıyla oluşur. Onun, bir fark ve türle olanın dışında herhangi bir varoluşu yoktur (*Hediyye* [Multan], 54).

Başka ifadelerle, cismin türsel, ortak doğası ontolojik açıdan gerçektir ancak onun, farklılaşmış tür olarak ortaya çıkmadığı sürece dışsal gerçekliği yoktur. Buna ilaveten, fizik geleneğinden zaten gayet iyi bilindiği üzere, farklılaşmamış ortak cisimsel bir biçimin diğerinden farklı şekilde var olması olgusu da bizzat izaha muhtaçtır. Zira hiç kuşkusuz bazı cisim-

lerin şu türden diğerlerinin bu türden olmalarına neden olan şey bu ortak biçim olamaz; çünkü bu, herhangi bir neden olmaksızın bir şeyi diğerine tercih etmek ve Arap-İslam felsefesinin merkezi ilkelerinden birini ihlal etmek olurdu. Ek olarak 'neden' bizzat asli madde olamaz, çünkü asli madde yalnızca kabul edici bir nedendir ve böyle olduğu için biçimi yaratan etken neden olamaz. Üstelik cisimsel biçim türsel olarak farklılaşmış cismin nedeni olamaz, çünkü o asli maddeye ihtiyaç duyar ki asli madde de cisimsel biçimin var olacağı belirli bir şekle muhtaçtır. O halde sorunun çözümü cisimsel olmayan bir nedenin varlığı taşıması fikrinde bulunur; böylece 'neden' maddenin, ona bahşettiği türsel biçim aracılığıyla, kaim olmasını sağlar. Hayrâbâdî bu üçüncü nedeni açıktan tanımlamaz, ancak burada tıpkı İbn Sînâ'nın meşhur 'Biçimlerin Sağlayıcısı' gibi ayırık nedenleri veya Akılları düşündüğü açıktır (*Hediyye* [Multan] 66 vd).

Yine, bu giriş mahiyetindeki değiniler kitabın geri kalanında ortaya konan öncül ve tanımların çoğunu kurar. Gerçekten de çok sayıda örnekte, sonraki görüşler cismin uzunluk, genişlik ve derinlikte yer kaplamasına, atomculuğun çürütülmesine, cismin sürekliliği şeklindeki sonuca, cismin sonluluğuna, biçimle cismin birbirlerine eşlik etmesi yaklaşımına bağlıdır.

"Yukarıda anılan noktalara sahip olması bakımından cismin özsel ilinekleri"ne gelince bu konu *Hediyye*'nin girişten sonraki ilk kitabını meydana getirir ve Hayrâbâdî'nin burada öne sürdüğü şeylerin çoğu, oturmuş geleneğe, özellikle Ebherî'nin Meybüdü aracılığıyla temsil ettiği geleneğe oldukça yakındır. Dolayısıyla burada, sözü edilen malzemeyi her türlü ayrıntısıyla aydınlatmak gerekli değildir; gerekli olan, malzemenin içeriğine dair şöyle bir çeşni sunmaktır. Örneğin, 1) mekan gerçek bir şeydir (*emrun vâkı'un*) ve salt varsayım değildir, ayrıca o, kapsanan cismin dışsal yüzeyine temas eden kapsayıcı bir cismin içsel yüzeyidir; 2) cismin doğal uzamı (*hayyiz*) yani cismin kendisine doğru doğal şekilde meylettigi ve kendisinde sakın olduğu konum cismin türsel biçimi tarafından belirlenmiştir; 3) hareket yer, konum, nicelik ve nitelik kategorilerinde meydana gelir; 4) hareket ya özsel/doğaldır ya da ilineksel/zorlanmıştır vs. Yine göksel cisimler hakkındaki ikinci bölüm de kürelerin küresel şekilleri ve dairesel hareketleri, feleklerin ezeliyeti, feleklerin iradeyle gerçekleşen hareketleri ve onların bozuluşa tabi olmamaları gibi daha önceki gelenekten

gelme görüş ve delil getirmeleri sayıp döker. Son olarak üçüncü bölüm benzer şekilde dışsal ve içsel duyuların sayısı, akli nefsin cisimsel olmayan doğası ve ezellilik sorunu bakımından önceki dönem eserlerinde bulunan görüş ve delil getirmeleri özetler. Hayrâbâdî *Hediyye*'yi tamamlayamadan sürüldüğü için son kitabın son beş bölümünü oğlu Abdülhak tamamlamıştır. Onların bazı katkıları aşağıdaki bölümde değerlendirilecek.

HEDİYYE'NİN KATKILARI

Hediyye'nin kendinden önceki fizik metinleri geleneğine bağlılığına rağmen ortada, bazen ayrıntıların ve teknik açıdan ürktücü kanıtların içinde kaybolabilen çeşitli ilginç ayırım noktalarının yanı sıra bazı vurgu ve yeniden vurgular vardır. Yakın dönem araştırmalarında da gördüğümüz gibi, post-klasik İslami felsefe geleneğindeki art zamanlı gelişmeye katkı sağlayan tam da bu ayrılma hareketleridir -hatta bu hareketler belirgin olmadığı ve özellikle sistem tarafından zorlandığında bile hâl böyledir (bk. mesela Ahmed 2013). *Hediyye* geleneksel fizikteki son büyük metin olduğundan ve kendisine neredeyse hiç şerh yazılmadığından bu ayrılma hareketlerinin dönüştürücü bir etkileri olup olmadığını tahmin etmek oldukça zor. Tüm bunlara rağmen *Hediyye*'nin yaratıcılığının gayet açık olduğu üç ilginç örneği ele alalım.

Hareketin Doğası

Bir kez daha söylemek gerekirse fiziğin kendine özel konusu, değişim ve hareketin nesnesi olması bakımından doğal cisimdir. Haliyle kişinin doğal cisim ve hareket anlayışı onun fizik bilimi kavrayışını çokça etkiler. Hayrâbâdî'nin doğal cisim anlayışı zaten tartışılmıştı. Onun hareket tanımına bakarsak bu konunun uzunca bir tarihi vardır. Aristoteles kendi *Fizik*'inde (3.2, 201a27-29) hareketi, bil kuvve olarak bil kuvvenin fiili hale gelmesi (Gr. *entelekheia*; Ar. *fi'il ve kemâl*) şeklinde tanımlamıştı. Bu Aristoteles tanımının kendisinin nasıl anlaşılacağı meselesi daha sonraki doğa filozofları arasında bir mesele haline gelmiştir. Kuşkusuz hareketi düşünmenin en kolay yolu onu kuvve halinden fiili hale *kademeli* geçiş olarak görmektir. İbn Sînâ bu kavrayışı görünüşe göre bir açıklama kısır döngüsünü içerdiği için reddetmiştir; zira "kademeli" ifadesi örtük biçimde zamana gönderme yapar ve zaman da hareket üzerinden tanımlanır

(*Physics*, II.1 [2– 3]). (Kendisi de Aristoteles'i izleyen İbn Sînâ'ya göre zaman, önce ve sonra bakımından [dairesel] *hareketin* büyüklüğüdür). Sonuç olarak İbn Sînâ ikircimli ve yer yer saydam olmayan bir hareket çözümlemesi ortaya koyar ki bu çözümleme kendisine, hareketin yalnızca tek bir anda bir noktada bulunan doğal cisme gönderme yaptığını öne sürme ve bunu da “an” ve “kademeli” gibi zamansal mefhumları alenen saf dışı bırakacak tarzda yapma imkânı vermiştir (bk. Hasnawi 2011; McGinnis 2006; Ahmed yakında yayımlanacak-b).

Gelgelelim post-İbn Sînâcı düşünürler, kuvve halinden fiili hale kademeli çıkış şeklindeki hareket tanımına yönelik İbn Sînâ tereddütlerini öylece tümünden paylaşmadılar. Böylece Ebu'l-Berakât el-Bağdâdî (öl. 1165) varsayılan açıklama kısır döngüsünün gerçek olmaktan ziyade görünürde olduğunu iddia etmiştir (*el-Mu'teber*, 1:28-29). Sühreverdî (öl. 1191) de daha genel olarak özsel veya “doğru bilimsel” tanımların yapılabilme imkânını sorgulamaya başlamıştır (*The Philosophy of Illumination*, I.1, Kural 7). Nihayet bu iki gelenek Fahreddin er-Râzî'de (öl. 1210), onun, önde gelen bazı âlimlerin sorunlu hareket izahlarında durdukları yeri kaydeden erken dönem “felsefi” eseri *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'sinde bir araya getirilir:

“Bir kerede olan,” “bir kerede olmayan” ve “kademeli”nin hakiki doğasının kavramsallaştırılmaları duyu algısının yardımına borçlu olan ilksel kavramsallaştırmalardır. Kuşkusuz bu şeylerin yalnızca zamanın ve anın nedenselliğiyle bilindiğini ancak bir tanıma ihtiyaç duyduğunu anlıyoruz. Hareketin hakiki doğasının bu şeylerle bilinmesi mümkündür ve böylece hareket zamanın ve anın bilgisiyle tayin edilir ki bunlar sözü edilen ilk şeylerin kavramsallaştırılmaları için nedendir. Gelgelelim bu durum herhangi bir kısır döngüyü gerektirmez. Bu iyi bir cevaptır (*el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1, 670).

Başka ifadeyle, kademeli bir çıkışa başvurmak hareketin bilişsel açıdan ilkel olan bir yolda ne olduğunu tanımlamamıza veya hiç değilse anlamamıza imkân tanır, yani böylece bizce en iyi bilinen şeylere başvurmuş oluruz. Bundan sonra, teknik bir anlayış kazanmak için bizce en iyi bilinen şeye, yani doğası bakımından bilinen şeye başvururuz. Burada kısır döngü yoktur çünkü birbirinden seçik iki hareket kavramsallaştırması söz

konusudur; bizce en iyi bilinen şey olarak hareket ve doğası bakımından bilinen şey olarak hareket. Hareket bu iki durumda da aynı tarzda anlaşılan bir şey değildir ve sonuç olarak İbn Sînâ'nın varsaydığı açıklama kısır döngüsü bir eşsesliliğe dayanır. Râzî'nin sonunda kademeli çıkış şeklindeki hareket tanımını mı benimsediği yoksa sadece, İbn Sînâ'nın bu tanıma itirazının belirleyici olmadığını mı düşündüğü açık değildir.¹⁴⁵

Durum ne olursa olsun Ebherî oldukça etkili eseri *Hidâyetül-hıkme*'de hareketi "kuvve halinden fiili hale kademeli çıkış" (*hurûc mine'l-kuvve ila'l-fi'li 'alâ sebili't-tedric*) şeklinde tanımlar (*Hidâye*, 1.9, 29). Öte yandan Hayrâbâdî'nin çağına kadar *Hidâye* Ebherî'nin tanımının uygunluğu hakkındaki çekişmelerin savaş alanı haline gelmiştir. Dolayısıyla, kendi serhinde Molla Sadrâ'nın yaptığı gibi, bazı düşünürler hareketi kademelik üzerinden tanımlamada varsayılan kısır döngü izahını aklama girişimini reddetmiş ve bunun yerine İbn Sînâ'nın *Şifâ*'daki teknik tanımına dönmüştür (Molla Sadrâ, *Şerhu'l-Hidâyeti'l-esîriyye*, II, "faslün fi'l-hareketi ve's-sükûn," özellikle 104).

Açıktır ki Hayrâbâdî bu tartışmanın farkındadır. O, görünüşe göre hareketin kademeli çıkış üzerinden uygunca tanımlanabileceği görüşünü kabul ederken bir yandan da post-İbn Sînâcı geleneğin kazanımlarını da bünyesine katmak ister. Tam da bu yüzden, Aristotelesçi hareket tanımını sunduktan sonra şöyle yazar mesela:

Gerçek şu ki hareket kavramsallaştırması bu [Aristotelesçi] tanıma ihtiyaç duyan bir şey değildir. Hareketin kuvveden fiile kademe kademe çıkan şey olduğunu söylemek yeterlidir; burada "kademe kademe," "az az" ve "bir kerede olmayan" kavramlarının anlamları duyu algısına muhtaç olan ilksel

145 Aristoteles ve İbn Sînâ için olduğu gibi Râzî için de hareketin doğası meselesi büyük-lüklerin (bil kuvve) sonsuzca bölünebilen ya da atomik yapıdaki şeyler olmaları meselesiyle yakından bağlantılıdır. Râzî'nin ilmi serüveni boyunca atomculuğa yaklaşımı değişmiştir. Dolayısıyla Râzî *el-Mebâhisül-meşrikiyye* ve İbn Sînâ'nın *İşârât*'ına yazdığı serhi gibi eserlerinde atomculuğa karşı soğuk dururken *Metâlibül-âliyye* ve *el-Erba'in fi usûlîd-dîn* gibi eserlerinde kuşkusuz atomculuk taraftarı bir tavır takınmıştır (bk. Dhanani 2015 ve Ahmed yakında yayımlanacak -b). Hareketin kademeli hareket üzerinden uygunca anlaşılıp anlaşılamayacağı bağlamında incelediğimiz bu sonraki dönem geleneği için en önemli görünen metinler, her ne kadar Râzî'nin hareketin doğasına dair kesin görüşü meselesinde yine bazı sorular barındırsalar da *el-Mebâhis* ve *Şerhu'l-işârât* dır.

kavramsal anlamlardır. Onların kavramsallaştırılmaları zamanın ve anın hakiki doğasına bağlı değildir, her ne kadar zaman ve an onların varoluş nedeni olsalar da. Onların andığı tarife gelince, her ne kadar bu tarif hareketin aklanmış kavramsallaştırmasından daha az bilinir olsa da, onlar yine de hareketi onun hakkında onayladıkları görüşler için zemin ve temel bir anlayış olan bu tarif aracılığıyla tanımlarlar (*Hedyye* [Lahor], 42).

Hayrâbâdî'nin derdi "kademeli" ve benzerlerinin ilksel mefhumlar veya kaba olgular olmasıdır; tıpkı kuvve ve fiilin Aristotelesçi doğa felsefesinde ilksel mefhumlar olması gibi. Demek ki onların zorunlu olarak var olduklarını gösteren bir delil yoktur. Sonuç olarak, onlar ilksel mefhumlar olduklarına göre herhangi bir kısır döngü kaygısı taşımadan hareket tanımına dâhil edilebilirler.

Aslına bakılırsa Hayrâbâdî yürüttüğü zaman tartışmasında (*Hedyye* [Lahor], 59 vd) nefste bir şeyin yekdiğerinden sonra meydana geldiğine kuşku yok, şeklindeki iddiayı cesurca ortaya atarak işe başlar: Değişim, varlığa gelme, hareket, öncelik, sonralık ve eşzamanlık gibi mefhumların hepsi zaman tarafından belirlenmiştir; bir geri zekalıda veya çocukta bile bunun bilgisi vardır; herkes çağın, yılın, ayın, günün, saatin ve benzerlerinin ne olduğunu bilir. Sonuçta zamanın varlığını kanıtlamak için bir neden yoktur. Filozofların zamanın varlığına dair delili meselesinde Hayrâbâdî, gerçekten de sözü edilen delilin bu zamansal eklemlenme dizisini varlığa getiren dışsal nedenleri açıkladığını iddia eder. Zira filozoflar belirli bir sürekli niceliğin veya büyüklüğün hareketi takip ettiğini, yani parçalara bölünmeye açık olduğunu gösterirler. Her ne kadar Hayrâbâdî bu son noktanın üzerinde açıkça durmasa da söz konusu parçaları az önce anılan zamansal eklemlenme dizisiyle özdeşleştirmeliyiz belki de.

Burada dikkate değer olan, Hayrâbâdî'nin asla kendi zaman tanımını vermemesi, bunun yerine *mütakellimûnun* ve Peripatetiklerin zaman hakkında söylediklerini onaylayarak tartışmasıdır. Böylece Hayrâbâdî mesela, filozofların önce ve sonra bağlamında hareketin ölçütü şeklindeki zaman tanımını tümünden ihmal ederken onların zamanın sürekliliği hakkındaki delil getirmelerini benimser. Onun bir zaman tanımı vermeye en çok yaklaştığı an, kimilerinin zamanı herkesin kabul ettiği yıllar, günler ve diğer

olgular gibi zamansal eklemlenme dizileriyle özdeşleştirdiğini kaydettiği andır. Bu tanım aslında, atomcu veya ayırık büyüklükler çerçevesinde çalışan, daha önceleri yaşamış *mütekellimûnun* tanımıdır. Bizzat İbn Sînâ da bu tanıma anar (*Physics*, II.10 [1]) ve Hayrâbâdî onun açıklamasını nerdeyse kelimesi kelimesine yineler. Beri yandan İbn Sînâ'nın aksine Hayrâbâdî bu zaman izahını asla reddetmez, bunun yerine yine zamanın varlığı hakkında İbn Sînâ'nın öne sürdüğü delili kullanarak bu açıklamayı aydınlatır, fakat bu kez de söz konusu delil getirmeyi zamansal eklemlenme dizilerinin sürekli ve bil kuvve bölünebilir olması gerektiğini göstermek için işletir. Dolayısıyla Hayrâbâdî bu zamansal eklemlenmelerin veya zaman parçalarının zamansal atomlar olmadığı, aksine daima bölünebilir olduğu konusunda açıktır. Yine böylece, bir çizgiden ayrılmayan bir nokta olarak zamandan ayrılmayan 'an'ı tartışırken Hayrâbâdî büyük ölçüde zamansal parçaların bölünebilirliğini vurgulamayı sürdürür. Aslına bakılırsa o, İbn Sînâ'nın izinde, 'an'ın vehim yetisi aracılığıyla koyutlanan bir sınır noktası (*hadd*) olduğunda ısrar eder. Hiç kuşkusuz Hayrâbâdî kendisini adamsızın ve de eleştirmeksizin kelamın zaman açıklamasını anarak ve İbn Sînâ'nın 'an' çözümlemesini aktararak, kelam fiziğinin öğelerini sürekliliği ele alan doğa felsefesine tartışmaya açık şekilde yerleştirmiştir.

Üstelik, hareketin kuvveden fiile kademeli çıkış olduğunu söylemenin ne anlama geldiğini açıklamaya çalışırken Hayrâbâdî'nin önden varsaydığı noktalar tam da bu zaman ve an kavrayışı, ayrıca onun altında yatan 'kademeli' ve "bir kerede" mefhumlarıdır. O bir kez daha İbn Sînâ'nın bir fikrinden yardım alır; Molla Sadrâ da bu fikri derhal anlamış ve ironiktir ki onu kademeli çıkış şeklindeki zaman tanımını *aleyhinde* konuşurken kullanmıştır. İbn Sînâ'nın anlayışına göre hareket iki anlamda kullanılır; aracı hareket (*haraketün tevassutiyyetün*) ve kat edici hareket (*haraketün kat'îyyetün*.) Bir nesne, örneğin *burada* olmak ve ardından *şurada* olmak gibi iki farklı, karşıt hâlde gözlemlendiğinde kat edici hareket meydana gelir. Şimdi, dünyada, hareket eden bir nesne hareketi sırasında kısmen *burada* ve eşzamanlı olarak kısmen *şurada* değildir. Sonuç olarak bu dünyadaki hareket, herhangi bir anda fiilen *burayla şura* arasında, iki nokta arasındaki mesafenin sürekli genişleyeceği tarzda, yayılan aynı sürekli şey değildir; daha ziyade bu iki hal arasındaki ilişki zihinde yer alan bir izlenimdir ve kat edici hareketi, yani sürekli genişleyen bir büyüklük olarak hareket fikrini doğuran tam da bu zihinsel izlenimdir.

Hayrâbâdî kat edici hareketin gerçekliğini kabul etse de ona göre hareketin anlamlarından daha önemli olanı aracı harekettir. “Kademeli çıkış”ı ve zamanla an gibi mefhumların neden ilksel olduklarını hakkıyla açıklayan işte bu aracı harekettir. Bunun üzerine şöyle bir açıklama yapar Hayrâbâdî:

[Aracı hareket] cismin, hareketin zamanı boyunca varsayılan her anda var olması bakımından başlangıç noktasıyla bitiş noktası arasında olmasıdır; söz konusu zaman, hareketin kendisinde yer aldığı bir sınır noktasıdır, öyle ki hareket o noktada daha önce bulunmadığı gibi daha sonra da bulunmayacaktır. O hâlde kuşkusuz, cisim harekete geçip başlangıç noktasından ayrıldığında ancak bitiş noktasına varmadığında yalın bir duruma sahip olmak zorundadır; bu durum cismin başlangıçla bitiş noktası arasında olmasıdır, şöyle ki cismin başlangıç noktasından ayrılıp ancak henüz bitiş noktasına varmadığı zaman, bulunduğu her bir anda bulunması cismin bu andan önce kendisinde bulunmadığı bir ‘mesafe’ şeklindeki sınır noktasında bulunmasıdır. Bunun nedeni şudur; cisim eğer daha önce bu anda bulunmuş olsaydı onda sakin olmuş olacak ve dolayısıyla süregiden bir hareket söz konusu olamayacaktır, ancak biz hareketin süregiden bir şey olduğunu varsaydığımızı göre bu durumda bir çelişki ortaya çıkacaktır. Aynı şekilde cisim söz konusu andan sonra da orada bulunmayacaktır, çünkü o andan sonra orada bulunsaydı bu sınır noktasında sakin olması gerekecek ve dolayısıyla süregiden bir hareket söz konusu olamayacaktır, ancak biz hareketin süregiden bir şey olduğunu varsaydığımızı göre bu durumda bir çelişki ortaya çıkacaktır. Bu anlamıyla [hareket, yani aracı hareket] kesinlikle çıkış esnasında var olan bir şeydir (*Hediyye* [Lahor], 43).

Hayrâbâdî, İbn Sînâ’nın kademeli ortaya çıkış şeklindeki hareket tanımına yönelik itirazına verdikleri yanıtta Bağdâdî ve Râzî’nin kullandığı dile benzer bir dille tüm bunların zorunlu olarak duyu algısının yardımıyla bilinen şeyler olduğunu söyleyerek devam eder. İbn Sînâ erken dönem Aristotelesçi gelenekten kökten biçimde saptığını kabul ederek, bir dereceye kadar tereddütle bu hareket anlayışını öne

sürmüştü. Beri yandan tutarlılık meseleleri de İbn Sînâ'nın tereddüdünü tetiklemiş olabilir. Çünkü İbn Sînâ aslında hareketi yalnızca *bir an* için bir noktada bulunma üzerinden tanımlıyor, ancak beri yandan kademeli çıkış şeklindeki hareket tanımını tam da bu tanım zamansal terimleri işlettiği için reddediyor ve böylece kısır döngü niteliği taşıyan bir açıklamaya sığınaklık ediyordu. Hayrâbâdî'nin bu tür ikircimleri yoktur, zira o da "kademeli" ve "bir kerede" mefhumlarını alır ancak bunların uygun bir temel olarak sırasıyla zamanda ve bir anda meydana gelen şeyler olduğunu düşünür. Hayrâbâdî, zaman tartışmasında yaptığı gibi burada da İbn Sînâcı olmayan öğeleri, yani kademeli çıkış olarak hareket anlayışını alıp bunu İbn Sînâcı araçlar kullanan kendi fiziğine katar.

Yeryüzünün Hareketinin Reddi

Yukarıda değinildiği gibi, Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hıkme*'sinin fizik geleneği özellikle bu eserin giriş bölümü, birinci ve (zaman zaman) ikinci kitabı nedeniyle alt kıtada ilgi uyandırmıştır. Unsurlar hakkındaki üçüncü kitap ise çeşitli bölümleri ele alışında çok daha az yoğundur ve ne Molla Sadrâ ne de Meybûdî şerhlerinde bu kitabı dikkate geçecek şekilde açmıştır. Öte yandan Hayrâbâdî *Hediyye*'sinin neredeyse üçte ikilik bölümünü bu kitabın konusuna hasreder. Bilgrâmî'nin isteğiyle oğlu Abdülhakk'ın tamamladığı kitap da bu üçüncü kitaptır.

Hayrâbâdî'nin üçüncü kitaptaki en ilginç ve özgün katkılarından biri kitabın yalın unsurlar hakkındaki ilk bölümünde yer alan yeryüzünün hareketi reddiyesini kusursuzca buraya katmasıdır. Her ne kadar Hayrâbâdî ciddi şekilde önceki dönem delil getirmelerine dayansa da anılan katkı, Copernicusçu kuramın ve onun yardımcı delil getirmelerinin bazı öğeleriyle geleneksel *Tabi'yyât* tarihindeki ilk (belki de tek) bilinçli meşguliyeti imler. Hayrâbâdî'nin sunduğu delil getirmeler, onun geliştirdiği doğa felsefesi sisteminin ve temsil ettiği geleneğin yeryüzünün hareketini varsaymayı hangi tarzda imkânsız kıldığını açık hale getirir.¹⁴⁶

146 Daha fazla ilerlemeden önce Arapça *el-arz* kelimesinin hem gezegenimize, yeryüzüne [Earth] hem de yalın kuru-soğuk unsura, toprağa [earth] gönderme yaptığı belirtilmelidir. Karışıklık olmaması için bundan sonra yeryüzü kastedildiğinde söz konusu kelimeyi büyük *E* ile unsur kastedildiğinde küçük *e* ile kullanacağız.

[Görüldüğü üzere Türkçede bu iki anlama iki ayrı kelime gönderme yaptığından böyle bir sorun söz konusu değil. -çev.n.]

Yeryüzünün hareketinin sistematik olarak çürütülmesine katkıda bulunan ve *Hediyye*'nin ilk bölümlerinde geliştirilen üç ilke vardır. Eserde ortaya çıkış sırasına göre bu ilkeler şunlardır; 1) mesafe ve uzamda yer kaplama sınırlıdır; 2) yönlülük sınırlıdır ve 3) yeryüzünün, ondaki türsel biçimler için doğal olan en aşağı noktaya doğru, yani gelenekte evrenin merkeziyle özdeşleştirilen noktaya doğru düz çizgisel bir eğilimi (*el-mey-lül-müstakim*) vardır. Yeryüzünün unsurlar bağlamındaki doğası tartışıldıktan sonra bu üç ilke temelinde aşağıdaki delil getirme türleri sunulur:

1. Kitabın daha önceki bölümlerinde ortaya konduğu üzere, asli olarak topraktan meydana gelmiş yeryüzünün düz çizgisel bir hareketi varsa o halde yeryüzü sabittir. Aksi takdirde onun sürekli ya yukarı ya da aşağı hareket etmesi gerekirdi, çünkü o eğer doğal yerine ulaşmak zorunda olsaydı sonunda sakin olmak durumunda kalırdı; gelgelelim Hayrâbâdî evrenin yayılım bakımından sonlu olduğunu iddia etmişti (*Hediyye* [Lahor], 24 vd). Sonuç olarak daimî hareket, yani aşağı ya da yukarı doğru sonsuz hareket imkânsızdır.

2. Bir diğer delil getirme de şöyledir; eğer yeryüzü yukarı doğru hareket etseydi yeryüzündeki her şey, diyelim ki bir yığın da aynı yönde hareket ederdi. Daha büyük bir toprak yığınının daha küçük olandan daha güçlü bir eğilimi olduğu için bu daha büyük yığın daha küçük yığından yukarı doğru daha hızlı hareket ederdi. Oysa gerçekte bunun tam tersi gözlenebilir, yani daha büyük olan yığın yeryüzünde aşağı doğru daha küçük olandan daha hızlı hareket eder. Benzer şekilde, eğer yeryüzü aşağı doğru hareket etseydi ondan küçük hiçbir yığın yukarı fırlatıldığında ona erişemezdi, çünkü yeryüzünün eğilimi ondan daha büyük olurdu ki bu da yeryüzünün daha hızlı hareket etmesine neden olur (*Hediyye* [Lahor], 83).

Diğer bir ihtimal yeryüzünün düz çizgisel değil dairesel hareket etmesidir. Hayrâbâdî bunun bazı antik Greklerin ve kendi zamanındaki birtakım yabancıların öğretisi olduğunu öne sürer. Bu yabancılar yeryüzünün bir merkez etrafında batıdan doğuya doğru hareket ettiğini düşünürler. Göksel cisimlerin gözlemlenmiş hareketi de durumu böyle gösterir, çünkü yeryüzündeki bir kişinin bakış açısı gemide oturan birinin bakış açısına benzer. Bu kişi kıyının tam da geminin hareketinin aksi yönünde hareket ettiğini tahayyül eder. Bu kurama yönelik reddiyeler aşağıdaki türdendir.

3. Yeryüzünün doğası zaten tartışılmıştır ve bu doğanın düz çizgisel hareketi ve özel bir eğilimi gerektirdiği kanıtlanmıştır. Yine her bir cismin bir eğilimi olduğu, hiçbir cismin hem çizgisel hem dairesel harekete ve eğilime sahip olamayacağı gösterilmiştir.

Şimdi, eğer birisi yeryüzünün düz çizgisel hareketine ve eğilimine dair kanıtı görmezden gelip bunun yerine, ödün vererek ve delil getirme uğruna, yeryüzünün dairesel hareket ettiği görüşünü benimserse aşağıdaki sorunlar ortaya çıkar.

4. Yeryüzünün yüzeyine dik bir açıyla fırlatılan taş genellikle yeryüzündeki bu aynı noktaya geri döner. Eğer yeryüzü hareket etseydi bu imkânsız olurdu.

5. Batıya doğru fırlatılan bir toprak yığını doğuya fırlatılandan daha hızlı görünürdü, çünkü ilk durumda yeryüzü bu fırlatılan şeyin aksi yönde hareket ederdi.

Ardından Hayrâbâdî, yeryüzünün dairesel hareketini savunanların ortaya attığı açıklamayı dikkate alır; yukarıda anılan anomalilerin gözlemlenmemesinin nedeni yeryüzünün hareketiyle birlikte hareket eden hava ve su gibi belirli güçlerin onları dengelemesidir.¹⁴⁷ Dolayısıyla insan bir nesnenin ancak onda özsel olan hareketini gözlemler, yoksa onun dışsal olarak zorlanmış hareketlerini değil. Hayrâbâdî buna aşağıdaki tarzda ilave bir düşünce deneyiyle karşılık verir.

6. Aynı eğilime sahip olan ve biri doğuya diğeri batıya doğru hareket eden iki gemi düşünelim. Yeryüzünün dairesel hareketini savunanların delil getirmesine göre, yukarıda anılan anomalilerin gözlemlenmemesinin nedeni onların hava ve su gibi yeryüzüyle bağlantılı olan unsurların ilineksel hareketi sayesinde dengelenmesiydi. O hâlde sözü edilen iki gemi kendi eğilimlerine ilaveten bir de yeryüzünün hareketi tarafından ilineksel olarak hareket ettirilen suyun ilineksel ve zorlanmış hareketinden de etkilenecektir. Yine buna ek olarak suyun üzerindeki hava da suyun hareketinin bir ilineği olarak hareket edecektir. Bu durumun sonucunda batıya doğru yol alan geminin hareketi dikkate değer ölçüde daha hızlı olacak ve batıya doğru hareket eden geminin hareketiyse çok daha yavaş olacak

147 Hasımlarının bu anomalilere verdiği yanıtı Hayrâbâdî'nin getirdiği itiraz onun ya Newtoncu astronomi geleneğiyle tam anlamıyla meşgul olmadığını ya da hareketsizlik mefhumunu tam anlamıyla anlamadığını (veya belki de kabul etmediğini) akla getiriyor.

veya hiç mevcut olmayacaktır; gelgelelim gerçekte gözlemlenen durum bu değildir (*Hediyye* [Lahor], 83 vd).

Hayrâbâdî ilerleyen sayfalarda bir dizi benzer delil getirme sunar ve tartışmayı şu beyanla kapatır:

Gerçek şu ki yeryüzünün dairesel hareketi öğretisi boş laftır ve onda aşırılıklar, mebzul miktarda çene çalma bulunur. Çağımız sözde filozofları insanları yanlış yönlendirdiği için ve zayıf zihinliler onların budalalıklarına güvendiği için, yalnızca bu nedenle biz bu öğretiyi çürütme işini geniş tuttuk ve onun ayrıntılarını verdik. Zira zayıf zihin onlara karşı herhangi bir tanıtılma ve onları çürütecek bir yol bulamamıştı (*Hediyye* [Lahor], 91).

Son dönem araştırmaları (mesela bk. Dallal 2010) Aristotelesçi kozmolojinin, astronomi tasarısıyla ve onun gerekleriyle nasıl giderek artan bir gerilim içinde durduğunu, ayrıca bu gerilimi dengelemek için modern dönem öncesi İslami astronomi geleneğinde yeni modellerin nasıl üretildiğini göstermiştir. Bir çalışma yapıldığında görülecektir ki Hayrâbâdî'yi yeryüzünün sabit olduğunu öne sürmeye sürükleyen saikler daha az kozmolojik ama daha çok kinematik ve dinamik ilkelerdir.

Nefsin Birliği: Algılama ve Kavrama

Hayrâbâdî'nin *Hediyye*'si nefslerin özleri bakımından birliği ve farklılığına dair bir bölümle birdenbire sona erer. Lahor taşbaskısında Bilgrâmî metnin aslında ve layık olacağı şekliyle nefs hakkındaki diğer beş soruşturmayla kapanması gerektiğine değinir; bizzat Hayrâbâdî nefse dair çeşitli öğretileri sayarken bu noktayı anmıştır. Metin, talih öyle buyurduğu için tamamlanamadığından oğlu Abdülhak yazarın ölümünden yaklaşık on yıl sonra Bilgrâmî'nin ısrarlı isteği üzerine bu geri kalan kısımları tamamlamıştır (*Hediyye* [Lahor], 244).

Abdülhak'ın, bizzat Hayrâbâdî'nin adım adım izah edeceği sistemi sadıkça sunduğunu kabul ederek onun yaptığı eki *Hediyye*'nin devamı olarak dikkate alıyoruz. Bu ilave beş bölümün hepsi nefse ilişkili çeşitli sorunları, özellikle nefsin bedenle ilişkisi, bedenden ayrıldıktan sonra zamansal yaratımı ve varlığını sürdürmesi, nefsin kavrayışının (*idrâk*) yapısı konularını tartışır.

Buradaki delil getirmenin kökleri nefs-beden ilişkisini ele alan çok tartışılmış sorudur ve bizzat bu ilişki nefsin zamansal yaratımı ve beden sonrası varlığını sürdürmesine dair kanıt esnasında elde edilmiş çıkarımlara dayanır. İkinci soruşturmada (*Hediyye*'nin yazarı tarafından başlatılan dizideki yedinci soruşturmada) Abdülhak gayet iyi bilinen delil getirmeyi geliştirir; kendinde akli nefs bedenden soyutlanmış olsa bile zamansal açıdan yaratılmış olmak durumundadır, çünkü bedende onunla ilişkiliği (*ta'alluk*) tesis etmek için gerekli (ve elverişli karışımın sonucu) olan uygun bir hazırlık vardır. Başka deyişle nefs öylece kaya veya silikon gibi herhangi bir cisme ilişik olamaz, aksine gerekli şekilde hazırlanmış bir cisme ilişir; öyle ki söz konusu cisim bu hazırlık için ve nihayetinde nefis için bir taşıyıcı (*mahall*) olarak hizmet eder. Cisim elverişli karışım ve uygun hazır olma durumunu yitirdiğinde nefisle ilişik olma durumundan mahrum olur ve böylece bozuluşa maruz kalır. Başka ifadeyle cisim artık daha önceden olduğu şekliyle aynı türden bir cisim değildir, yani artık canlı bir beden değildir. Özetle o, yoksunluğun ve bozuluşun nesnesi olan bedendir.

Ancak bu, kendinde nefsin yokluğu ve bozuluşu kabul edebilecek bir taşıyıcı olarak iş gördüğü anlamına gelmez. Gerçekten de, bizzat Hayrâbâdî'nin tamamladığı ve psikolojiye dair son bölümde yer alan "İnsanlar Hakkında"ki *Fasl*'ın büyük çoğunluğu insanın akli nefsinin maddeyle ilişik olmadığını göstermek için sürdürülen sürekli çabadan ibarettir. Dolayısıyla, akli nefsin canlılar içinde insana özgü olduğunu iddia ettikten sonra Hayrâbâdî, insan nefsinin hümmoral bir mizaç olamayacağını gösteren bir soruşturmaya (*Fasl* VII.1), ayrıca insan nefsinin bedensel bir organ da olamayacağını gösteren bir başka soruşturmaya (*Fasl* VII.2) adar kendini. Hayrâbâdî ardından genel olarak insan nefsinin maddeden azade olması gerektiğine dair en az beş delil sunar (*Fasl* VII.3). Sonuç olarak nefis bedenin göçmesiyle birlikte göçüp gitmez. Bu delil getirmelerdeki (bazılarını Abdühakk'ın ana hatlarıyla aktardığı) sorunlar ne olursa olsun merkezi nokta nefsin kendinde aynı türden varoluşa sahip olmasıdır (*Hediyye* [Lahor], 7 vd. [Ek]).

Şimdi ekteki dördüncü tartışmaya, yani nefis-beden ilişkisinin yapısını konu alan bölüme döndüğümüzde, yukarıda gösterildiği üzere buradaki başlangıç varsayımı şudur; nefis kendinde soyutlanmıştır ve herhangi bir

taşıyıcıda var olmaz (*mücerradetün fi zâtihâ ğayru hâletin fi şey'in*); onun bedenle ilişkisi daha ziyade bir zanaatkarın aletiyle veya derinden bağlı bir aşğın sevdiğiyle ilişkisi gibidir. İki durumda da öncekiler sonrakiler olmadan kaim olabilir. Tartışmanın sonunda Abdülhak, aletleri olarak bedenin farklı parçalarını kullanan birden çok farklı nefslerin var olduğunu ve bu nefslerin toplamına insan dendiğini öne süren filozoflarla bir söyleşiye girer. Bunun kanıtı, diye iddia eder filozoflar, ilkin, bitkilerin yalnızca bitkisel nefse sahip olup hayvani ve akli nefse sahip olmamalarıdır; ikinci olarak, hayvanların bitkisel ve hayvani nefse sahipken akli nefse sahip olmamalarıdır. Bu durum söz konusu nefslerden her birinin (ve bilişsel, duyusal gibi diğer birçoğunun) yekdiğerinden mutlaka ayrı olması gerektiğini kanıtlar.

Nefsin kendinde bir varoluşu olduğu ve onun zamansal yaratıma hazır oluşunun uygun karışıma sahip bir bedenle ilişkiliğine atfedildiği daha önceden gösterildiğine göre Abdülhak nefslerin birden çok oluşu için getirilen ve yukarıda anılan delili savunulamaz bulur. Şöyle yazar Abdülhak:

Mesela bir bitkideki iştihâ duyan yeti (*kuvvve = nefis*) tür bakımından bir hayvandaki iştihâ yetisiyle aynı değildir. Yine aynı şekilde, akli olmayan bir hayvanda var olan duyumsal yeti türlerin gerçekliği bakımından bir insandaki duyu yetisiyle aynı değildir. Bilakis bu ikisi, cins anlamıyla alınırsa, yani onların iki anlamı [bedenle] karışmış olma durumu ve kendisinden başka her şeyden soyutlanmış olma durumu dikkate alınmaksızın mutlak olarak alınırsa birdirler. Örneğin bir cins olarak alındığında 'duyuyla algılayan' tek bir anlamdır, her ne kadar o, [hayvan] bir cins olarak [alındığı sürece] hayvanı [kuran] özel bir farklılık olsa da. O halde bu anlam, yani duyuyla algılayan anlamı tam olarak donatılmış bir şey olarak alındığı sürece varoluşu, kendisi için söz konusu olacak başka bir eksiksizliğe ihtiyaç duymaksızın, eksiksiz olan bir şeydir. Bu onun tüm hayvanlar bağlamında nasıl söz konusu olduğunu gösterir. Beri yandan, bu 'duyuyla algılayan' eğer varoluşu bakımından bağımsız olmayan, varoluşuyla hakiki doğası henüz [özel olarak] donatılmamış ve varoluşu mükemmelleşmemiş bir şey olarak alınırsa 'duyuyla algıla-

yan'ın bu anlamı her ne kadar cins bakımından bir olsa da tür bakımından ilk anlamından farklıdır. Duyuyla algılayan şey akli olandan farklıdır, yargısı ancak ilk tipte [yani cins olması bakımından] doğrudur, yoksa ikinci tipte doğru değildir. Şu hâlde duyuyla algılayan nefis bilişsel nefsten farklıdır, ancak bunlar insanla ilişkisellik bakımından birdir. İşte bu, duyuyla algılayan nefis ve akli nefisle ilişkili olarak bitkilerdeki, hayvanlardaki ve insanlardaki iştihâ duyan nefis öğretisidir (*Hedîyye* [Lahor], 18 vd. [Ek]).

Abdülhak, mesela iştihâ duyan nefsin bir cins olarak alındığı sürece bir kılınmış ve herhangi bir özelleşmeden yoksun bir şey olduğuna işaret ediyor. Böylece o nefis seçik bir nefis olarak alınabilir. Öte yandan, (uygun bedensel karışıma ilişik) fiili gerçeklikler olarak bitkilerdeki, hayvan ve insanlardaki iştihâ duyan nefisler birbirinden seçik ve bu üç farklı türün kurucusudur; bu üç türün her biri iştihâ duyan nefisler sayesinde birleşik ve ayrı bir varoluşu şekillendirir. Dolayısıyla fiili ve donatılmış gerçeklikler olarak iştihâ duyan nefisler bitki, hayvan ve insanlar bağlamında birbirinden seçik bütünleri kurar. Ardından Abdülhak bu delil getirmeyle birlikte, nefisler toplamının her bir türü kurduğunu öne süren iddianın yanlışlığında kararlıdır. O daha sonra, çeşitli nefislerin tek bir türdeki bir şey tarafından birleştirilmesi gerektiğini ortaya koyar; tıpkı ortak duyunun (*hissün müşterakün*) çeşitli duyuları birleştirmesi gibi. Şöyle yazar Abdülhak; “Bu yetileri birleyen ortak şey her birimizin hissettiği kendiliğimizdir... Bu şey, yetileri birleştiren ilk şeydir ve bedeninin yetkinliğidir... ve kendiliktir (*zât*)” (*Hedîyye* [Lahor], 19. [Ek]).

Çeşitli yetilerin birliğini ortaya koyan bu öğretinin iyice yerleşmesiyle birlikte üçüncü bölümün (*Hayrâbâdî*'nin başlattığı dizideki sekizinci bölümün) delil getirmeleri tam yerlerine oturur. Burada tartışmanın ana meselesi duyuyla algılayan yetinin tikelleri kavrayıp kavrayamayacağı veya nefsin onları kavrayıp kavrayamayacağı meselesidir. Abdülhak'ın, tüm yetilerin nefsin altındaki özel birliğini savunan biri olduğu düşünülürse onun bu sorun hakkındaki delil getirmesi ve nihai görüşü tahmin edilebilir. Şöyle yazıyor:

Kendisinin bir olduğundan ve sesleri işitip renkleri gördüğünden kuşkulanan hiç kimse yoktur... Dolayısıyla duyuyla

algılanabilir her bir şey onu kavrayan bir şeye sahipse ve eğer akledilebilirleri kavrayan bir başka şey varsa o halde kişinin “Tüm bunları kavıyorum” [diyebileceği] ve kendisine işaret edebileceği bir kendiliğe (*zât*) sahip olmaması gerekirdi. Ancak bu, herkesin kendisinde [doğru] bulduğu şeye karşıttır (*Hediyye* [Lahor], 19. [Ek]; ayrıca krş. *Necât*, 200 vd).

Abdülhak bu ve -çoğu yukarıdaki delil getirmenin sistematik açm- lanmasına bağlı olan- benzeri delil getirmelerle, akledilebilirleri kavrayan akli nefse diğer yetiler arasındaki kadim ayrımı yıkmış gibidir. Elbette o akli yetinin, cinsler olarak alındıkları sürece diğer yetilerden ayrı olmadığını iddia etmez. Daha ziyade, tam da yukarıda değinildiği üzere, özel bir varoluş kipinde akli nefsi insan olarak, uygun bedensel bir karışıma ilişmiş bir şey olarak tayin etmek parçaları belirli bir kendilikte ve türde bir kılınmış, ayrışık olmayan bir mevcudiyetle sonuçlanır. Bu öğretinin *Tabi’iyyât* ve *İlâhiyyât* sisteminde, özellikle eskatoloji ve peygamberbilim alanında yol açabileceği gerilimler ve yansımalar elbette asla hayata geçirilememiştir.

SONUÇ

Hayrâbâdî’nin *Hediyye*’si doğa felsefesi hakkında bir ders kitabı olarak tasarlanmıştır. Böyle olduğu için de ana işlevi, o dönemde İslam dünyasındaki mevcut fizik sistemini bir öğrenci olan dinleyiciye sunmaktır; dolayısıyla eser bir keşifler eseri veya cüretkâr yenilikte delil getirmeler sunan bir eser değildir. Bütünsel açıdan bakıldığında ortaya çıkan muhafazakâr yapısına rağmen *Hediyye*’nin tarihsel bakımdan dikkate değer bir önemi vardır. İlk eser, Aristoteles’le başlayıp İbn Sînâ’nın ellerinde köklü yeni yorumlara tabi olan ve sonraları Ebu’l-Berakât, Fahreddin er-Râzî, Kâdî Mir el-Meybüdî ve Molla Sadrâ gibi dikkat çekici simaların yoğun eleştirilerine maruz kalan bir geleneğin en uzak ucunu temsil eder. Sonuçta *Hediyye* “İslami doğa felsefesi” denebilecek disiplinin tarihiyle ilgilenenler için yol haritası değilse de bir son durak sunar. İkinci olarak, *Hediyye* doğa felsefesine dair Arapça ders kitaplarının sonuncusu değilse bile, sonunculardan biri olduğundan Hayrâbâdî o güne kadar toplanmış bilgi ve deneyimden yararlanmış ve böylece İslami doğa felsefesini selef- lerinin yaptığından çok daha sistematik, zarif ve tasarruflu tarzda suna-

bilmiştir. Gerçekten de Hayrâbâdî kendisinden öncekilerin düştüğü tuzakların ve çıkmaz yolların birçoğundan kaçınabilmiş, ayrıca birden çok gelenekten yararlanabilmiş ve hatta bunlara karşılık verebilmiştir. Üçüncü olarak, *Hediyye* sık sık kendisinden önceki noktaları tekrarlarsa da onda yeni kavrayışlar ve yaratıcı kıvrımlar mevcuttur ki bu durum eseri felsefe ve aynı şekilde bilim tarihçilerinin kendisine doğal bir ilgi gösterdikleri eser yapmıştır.

EK

Aşağıdaki 24.1 numaralı tablo *Hediyye*'nin tüm içeriğine dair ayrıntılı bir tablo değildir (bu durum *İşârât* ve *Hidâyet* için daha da geçerlidir). Tablo Hayrâbâdî'nin fizik sisteminde neyin yeni olduğunu daha iyi değerlendirebilmek için bu üç eser arasında karşılaştırma yapmak adına temel malumatı sunar.

Tablo 24.1

İbn Sînâ'nın *İşârât*'inin, Ebherî'nin *Hidâye*'sinin ve Hayrâbâdî'nin *Hediyye*'sinin karşılaştırılması

Konu içeriği	<i>İşârât</i>	<i>Hidâye</i>	<i>Hediyye</i>
Doğal cismin yapısı ve tanımı üzerine	Krş. Tûsî'nin <i>Şerhu'l-îşârât</i> 'inin fiziğine giriş	Krş. Molla Sadrâ'nın <i>Şerhu'l-hidâye</i> 'sinin II. kısmının girişi	Mukaddime, 1
Atomculuğun çürütülmesi	<i>Namat</i> 1.1-4	<i>Fenn</i> 1.1	—, 2
Maddenin tesisi	—, 1.5- 6	—, 1.2	—, 3
Cisimselliğin biçimi maddeden yalıtılamaz	—, 1.7- 10	—, 1.3	—, 4
Uzamsal büyüklüklerin sonluluğu	—, 1.11	—, 1.3	—, 5
Türsel biçim üzerine	—, 1.17-20	—, 1.5	—, 6
Türsel biçimle madde arasındaki gerektirimin tarzı üzerine	—, 1.21-27	—, 1.5	—, 7
Yalın şeyler, yani düzlem, çizgi, nokta üzerine (yere giriş)	—, 1.28	Krş. <i>Fenn</i> 1.4	<i>Fenn</i> 1.1.1
Boşluk üzerine	—, 1.29-31	—, 1.6	—, 1.1.2

Uzam üzerine (yönler ve doğal yere dair bir tartışmayla birlikte)	—, 1.32-35; <i>namat</i> 2.1-4	—, 1.7	—, 1.2
Hareketin doğası ve türleri	Krş. Tûsî'nin <i>Şerh'i namat</i> 2.5	Krş. <i>Fenn</i> 1.9	Krş. <i>Fenn</i> 2.2
Şekil üzerine (konuma dair bir tartışmayla birlikte)	—, 2.6	—, 1.8	—, 1.3
Hareket üzerine (sükûn ve eğilime dair tartışmayla birlikte)	<i>Namat</i> 2.7-11	—, 1.9	—, 1.4
Hareket ve sükunun tanımı		Krş. Molla Sadrâ'nın <i>Şerh'i</i> 1.9	—, 1.4.1
Aracı ve kat edici hareketin açıklanması		Krş. Molla Sadrâ'nın <i>Şerh'i</i> 1.9	—, 1.4.2
Hareketle ilişkili altı etken		Krş. Molla Sadrâ'nın <i>Şerh'i</i> 1.9	—, 1.4.3
Hareketin meydana geldiği kategoriler		Krş. Molla Sadrâ'nın <i>Şerh'i</i> 1.9	—, 1.4.4
Özsel ve ilineksel hareket			—, 1.4.5
Eğilim/meyil üzerine			—, 1.4.6
Eğilim ve meyil			—, 1.4.7
Düz çizgisel ve dairesel hareket			—, 1.4.8
Tek bir eğilime sahip olan cisim			—, 1.4.9
Aracı sükûn			—, 1.4.10
Hız			—, 1.4.11
Zaman tartışması	Metafizikte ele alınmıştır	—, 1.10	—, 1.5
Zamanın özü			—, 1.5.1
Ân üzerine			—, 1.5.2
Sınırlayıcı yön ilkesinin kurulması	—, 2.12-14	<i>Fenn</i> 2.1	<i>Fenn</i> 2.1
Göksel kürelerin yalınlığı	—, 2.12-14	—, 2.2	—, 2.2
Göksel kürelerin dairesel eğilime sahip olması	—, 2.15-17	—, 2.4	—, 2.4
Göksel kürelerin daima dönmesi	Metafizikte ele alınmıştır	—, 2.5	—, 2.5

Göksel küreler iradeyle hareket eder	Metafizikte ele alınmıştır	—, 2.6	—, 2.6
Göksel kürelerin meyli maddi olmayan, yani akli bir şeydir	Metafizikte ele alınmıştır	—, 2.7	—, 2.7
Göksel kürelerin yakın hareket ettiricisi cisimsel bir güçtür, yani bir nefstir	Metafizikte ele alınmıştır	—, 2.8	—, 2.7
Unsurlar ve karışımlar	—, 2.18-22	<i>Fenn</i> 3.1	<i>Fenn</i> 3.1-2
Yalın unsurlar üzerine			—, 3.1
Karışımlar üzerine			—, 3.2
Bileşik cisimler			—, 3.2.1
Yalın unsurların biçimleri bileşiklerde korunmuş mudur korunmamış mıdır			—, 3.2.2
Karışımlarda yalın cisimlerin niteliğinin büyüklüğü			—, 3.2.3
İnsan bedeni ve mizaçların karışımı	Krş. <i>namat</i> 2.27		—, 3.2.4
Meteorolojik fenomenler	—, 2.23-25	—, 3.2	—, 3.3
Jeoloji	—, 2.23-25	—, 3.3	—, 3.4
Botanik	<i>Namat</i> 3	—, 3.4	—, 3.5
Bitkisel nefsin hakiki doğası üzerine			—, 3.5.1
Bitkisel nefsin yetisi			—, 3.5.2
Biyoloji ve zooloji	<i>Namat</i> 3	—, 3.5	—, 3.6
Beş dış duyu			—, 3.6.1
Beş dış duyu organları			—, 3.6.2
Duyu algısının nesneleri			—, 3.6.3
İnsan psikolojisi	<i>Namat</i> 3	—, 3.6	—, 3.7
Nefs bir karışımdan başka bir şeydir			—, 3.7.1
Nefs bir bedenden başka bir şeydir			—, 3.7.2
Nefs maddeden ayrıktır			—, 3.7.3
Nefs zamansal olarak yaratılır			—, 3.7.4

Nefslerin özsel benzerliği ve farklılığı			—, 3.7.5
Nefsin bedende harekete tabi olup olmaması			—, 3.7.6 (Ek)
Bedenin bozuluşundan sonra nefsin varlığını sürdürmesi			—, 3.7.7 (Ek)
Nefsin tikelleri mi yalnızca tümelleri mi kavradığı meselesi			—, 3.7.8 (Ek)
Nefsin bedene ilişmesi			—, 3.7.9 (Ek)
Algı bağlamında nefsin mertebeleri			—, 3.7.10 (Ek)

KAYNAKÇA

Ahmed, Asad Q. 2013. "Post- classical Philosophical Commentaries/ Glosses: Innovation in the Margins." *Oriens* 41.3– 4: 317–348.

Ahmed, Asad Q. Yakında yayımlanacak- a. *Palimpsests of Themselves: Commentaries and Glosses in Islamic Scholarship*. Oxford University Press.

Ahmed, Asad Q. Yakında yayımlanacak- b. "The Reception of Avicenna's Theory of motion in the Twelfth Century. *Arabic Science and Philosophy*.

Avicenna. 2009. *The Physics of the "Healing,"* ed. ve çev. Jon McGinnis. 2 Cilt. Provo, UT: Brigham Young University Press.

İbn Sînâ (İşârât) 1982. *El-İşârât ve't-tenbihât*, ed. J. Forget. Leiden: Brill.

İbn Sînâ (Necât) 1938. *Necât*, ed. Muhyiddin Sabri el-Kürdî. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî.

İbn Sînâ (Necât) 1938. *Necât*, ed. Mecid Fahri. Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedide.

İbn Sînâ ve Nasîruddîn et-Tûsî, 2004. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, ed. Hasan Zâde Âmülî. 2 Cilt. Kum: Büstân-i Kitâb Kum.

Dallal, Ahmad. 2010. *Islam, Science, and the Challenge of History*. New Haven: Yale University Press.

Dhanani, Alnoor. 2015. "The Impact of Ibn Sînâ's Critique of Atomism on Subsequent *Kalâm* Discussions of Atomism." *Arabic Science and Philosophy* 25: 79–104.

Ebherî, Esîruddin el-. (Hidâyetü'l-hıkme) 2011. *Hidâyetü'l-hıkme*, ed. Mevlana Muhammed Sa'ade Hüseyin. Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ.

Ebu'l-Berakât el-Bağdâdî. (el-Mu'teber) 1938. *El-Kitâbü'l-mu'teber fi'l-hıkme*. Hayrâbâd ed-Dekken: Cem'iyetü Dâratî'l-Me'ârifî'l-Usmâniyye.

Hasanî, Abdülhayy b. Fahreddin el-. 1992. *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır*. Multan: İdâre-yi te'lifât-i eşrefiyye.

Hasnawî, Ahmad. 2001. "La définition de mouvement dans la *Physique* du *Şifâ* d'Avicenne." *Arabic Science and Philosophy* 11: 219-255.

Hayrâbâdî, Fazl-ı Hak b. Fazl-ı İmam. Tarihsiz. *El-Hediyyetüs-sa'idiyye*. Multan: Kütübhâne-yi mecidiyye.

Hayrâbâdî, Fazl-ı Hak b. Fazl-ı İmam. Tarihsiz. *El-Hediyyetüs-sa'idiyye*. Taşbaskısı. Lahor: Mekteb-i rahmânî.

Hayrâbâdî, Fazl-ı Hak b. Fazl-ı İmam. 1904/5. *El-Hediyyetüs-sa'idiyye fi'l-hıkme-ti't-tabî'yye*, ed. Abdurrahman Berkûkî. Kahire: Matba'atü Mecelleti'l-Menâri'l-İslâmiyye.

Malik, Jamal. 1997. *Islamische Gelehrtenkultur in Nordindien: Entwicklungsgeschichte und Tendenzen am Beispiel von Lucknow*. Leiden: Brill.

McGinnis, Jon. 2006. "A Medieval Arabic Analysis of Motion at an Instant: The Avicennan Sources to the *Forma Fluens/Fluxus Formae* Debate." *British Journal for the History of Science* 39.2: 189-205.

McGinnis, Jon. 2013. "Pointers, Guides, Founts and Gifts: The Reception of Avicennan Physics in the East." *Oriens* 41: 433-456.

Molla Sadrâ. 2001. *Şerhu'l-Hidâyeti'l-Esiriyye*, ed. Muhammed Mustafa Fûlâdkâr. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî.

Râzî, Fahreddin el-. 1990. *El-Mebâhisü'l-meşrikiyye: fi 'ilmi'l-ilâhiyât ve't-tabî'iyât*, ed. Muhammed el-Mu'tasımbillah Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.

Rizvi, Sajjad H. 2011. "Mîr Dâmâd in India: Islamic Philosophical Traditions and the Problem of Creation." *Journal of the American Oriental Society* 131.1: 9-23.

Rizvi, Sajjad H. yakında yayımlanacak. "Calibrating Empires of the Mind: Natural Philosophy in the *Dars- i nizâmî*."

Suhrawardî. 1999. *The Philosophy of Illumination*, ed. ve çev. J. Walbridge ve H. Ziai. Provo, UT: Brigham Young University Press.

Zafıruddin, Muhammed. Tarihsiz. *Te'âruf-i mahtûtât-i kütübhâne-yi Dâru'l-'ulûm Diûband*. UP: Dâru'l-'ulûm Deoband.

BÖLÜM XXV

HÂC MOLLA HÂDÎ SEBZEVÂRÎ, *GURERU'L-FERÂÎD*¹⁴⁸

FATEMEH FANA

YAŞAMI

Mehdî Sebzevârî'nin oğlu olan Molla Hâdî 1212/1797-1798 yılında Sebzevâr'da doğdu. Kendisinin doğum yılı kabaca Kaçar hanedanının kurucusu Âgâ Muhammed Han'ın suikastı ve Feth Ali Şah Kaçar'ın (hük. 1212/1797-1250/1834) tahta çıkışına denk düşer. Babası ve ataları Sebzevâr'ın hayırsever ve dindar soyluları, toprak sahipleri ve tüccarları arasındaydı. Annesi Zînet el-Hâccîye de zengin ve dindar bir ailedendi. Sebzevârî, derslerine yedi yaşındayken Arapça gramer okuyarak başladı. Babası öldüğünde sekiz yaşındaydı. On yaşındayken kuzeni Hüseyin Sebzevârî'yle birlikte Sebzevâr'dan ayrılıp Meşhed'e gitti. Kuzeniyle birlikte Arap edebiyatı, fıkıh, teoloji, mantık ve bunlarla bağlantılı konular gibi giriş mahiyetindeki dersleri aldığı Meşhed'deki on yıllık ikametinin ardından Sebzevâr'a döndü (yak. 1232/1817) ve evlendi. Daha sonra hac yolculuğuna çıktı (yak. 1233-34/1817-1819). Öte yandan İsfahan ilahiyat okulunun şöhretini ve oradaki felsefe çalışmalarının gelişimini duyduğundan Mekke'ye giderken bu şehri de ziyaret etmeye karar verdi. İsfahan'a varınca birkaç günlüğüne Molla Ali Nûrî'nin (öl. 1246/1830-1831) önde gelen talebelerinden Molla İsmail Vâhidü'l-'Ayn Darbkûşî İsfahânî'nin (öl. 1239-1240/1823-1824) derslerine katıldı. Molla İsmail'in eğitim

148 İng. çevirenler Farhad Dokhani ve Nicholas Boylston.

tarzından ve öğrencilerine davranışından çok etkilendi ve hac ziyaretini tehir etmeye, İsfahan'da kalıp felsefe çalışmayı sürdürmeye karar verdi. Molla Hâdî Sebzevârî İsfahan'da sekiz yıl kaldı; beş yıl Darb-kûşî'den felsefe ve akli bilimler okudu, hocası öldükten sonra geri kalan yaklaşık üç yıl boyunca Molla Ali Nûrî'yle felsefe çalışmaya devam etti. Sebzevârî İsfahan'daki ilk iki yılında ayrıca Âgâ Muhammed Ali Necefi'den (öl. 1245/1829) günde bir saat fıkıh okudu (Ganî 1944; Sabzawârî, *Metaphysics*, 12). Damadına bakılırsa Sebzevârî İsfahan'a yerleştiği ilk günlerde Muhammed İbrahim Kalbâsî veya Karbâsî'nin (öl. 1262/1845-1846) ve Muhammed Takî İsfahânî'nin de derslerine katılsa gerektir. Yine damadının anlatısına göre Sebzevârî Molla Ali Nûrî'nin tavsiyesiyle elli üç gün Ahmed Ahsâî'nin (öl. 1241/1826) derslerine katılmıştır.

Sebzevârî kuramsal bilimleri öğrenmenin yanı sıra manevi yolculuğa (*sülûk-i manevî*) da oldukça kıymet verdi ve bu yüzden mistik bilimlerde eğitim almaya da girişti. Ancak onun bu konudaki hocalarının kim olduğuna dair çok az malumat var. Otobiyografisinden derlenebildiği kadarıyla Sebzevârî, Meşhed'deki ikameti sırasında kuzeni Hüseyin Sebzevârî'yle birlikte zahiri bilimlere çalışmanın yanı sıra ruhun arınması ve manevi gelişim için ruhani alıştırma ve meşgul olmuştu; onun İsfahan'daki öğrenim dönemi aynı şekilde manevi pratikle bir bütün halini almıştı (Ganî 1944, 46; Sabzawârî, *Metaphysics*, 12). Bu verilerin Sebzevârî'nin bir sûfî tarikatına mensup olduğu ya da bu tarikatlardan birinin şeyhine şahsen mürit olduğu anlamına gelip gelmeyeceğini belirleyecek bir kanıt yok. Sebzevârî'nin eserlerinden kendisinin, Muhyiddin İbn Arabî'nin (öl. 637/1240) ve şârihlerinin eserleri gibi kuramsal mistisizm alanının önemli kaynaklarına aşina olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Seyyid Celaled-din Aştîyânî'ye göre Sebzevârî sûfî eserlerin okutulduğu mistisizm derslerine katılmamıştır. Bu bakış açısına göre Sebzevârî, her ne kadar böylesi meselelere hevesli olsa da (Sebzevârî, *Resâil*, 1:121), onun mistisizm ve sufizm bilgisi Molla Sadrâ'nın kitaplarındaki mistik meselelerle sınırlıdır.

Sebzevârî öğrenimini tamamladıktan sonra 1242/1826 yılında felsefe ve fıkıh dersleri vermek ve Hâc Hasan'ın okulunda beş yıl müzakerecilik yapmak üzere Meşhed'den ayrıldı (Sebzevârî, *Resâil*, 1:118). Ardından 1247'de/1831'de memleketine döndü ve bir veya iki yıl sonra, yani 1248 veya 1249/1832-1833 civarında eşiyile birlikte hacca ha-

zırlandı; eşi bu seyahat sırasında vefat edecektir. Hacdân dönüşü Feth Ali Şah Kaçar'ın ölümüyle çakıştığından ve yolculuk yapmak güvenli olmadığından mecburen Kirman'da kaldı. Sebzevârî Kirman'da yaklaşık bir yıl Masûmiyye Medresesinde ikamet etti. Burada yeniden evlendi. Yolculuk şartları daha az tehlikeli hale geldikten sonra 1251/1834-1835 yılında veya 1252/1835-1836'nın başlarında yeni karısıyla birlikte Sebzevâr'a döndü. Meşhed'de yaklaşık on ay ders okuttuktan sonra bu kez kalıcı olarak yeniden Sebzevâr'a döndü ve burada, Hâc Abdüssânî' Fasîhî'nin Fasîhiyye Medresesi olarak bilinen okulunda ölünceye kadar ders verdi (Ganî 1944, 47; Esrârî-Sebzevârî 1991, 212). Bu okul sonraları Molla Hâdî Sebzevârî okulu olarak meşhur olacaktır, ayrıca o dönemde Tahran ve İsfahan'da muazzam felsefe okulları mevcut olmasına rağmen, Sebzevârî'nin itibar kazanmasından kısa süre sonra tüm İran'dan hatta çevre ülkelerden felsefe öğrencilerini çekecek ve böylece Sebzevâr saygın âlimlerin toplanma yeri olacaktır (Comte de Gobineau 1900, 99; Esrârî-Sebzevârî 1991, 211). Edward Browne'un Hâc Molla Sebzevârî'nin talebelerinden Mirza Esedullah Sebzevârî'den naklettiği üzere:

Günde, ikisi de iki saat süren iki ders verirdi... Verdiği felsefe eğitimi yedi yıl sürer ve bu sürenin ardından onu özenle takip eden öğrencilerin yerini başka öğrenciler alırdı (Browne 1950, 144-145).

Hâc Molla Sebzevârî ay takvimine göre yetmiş sekiz, güneş takvimine göre yetmiş beş yaşına yaklaşmışken 28 Zilhicce 1289'da/26 Şubat 1873'te vefat etti (Ayrıca bk. Rıdânizhâd 1992; Sadûkî-Sühâ 2002).

ESERLERİ

Müstakil eserler, daha kısa incelemeler, şerh ve haşiyeler olmak üzere Hakîm Sebzevârî'nin felsefe ve mantık, teoloji, mistisizm, fıkıh, hadis ve edebiyat gibi geniş konu çeşitliliğindeki, Arapça ve Farsça yazılmış yaklaşık elli eseri günümüze ulaşmıştır. Bu eserler içinden açık ara daha fazla dikkat çeken eserleri felsefeye dair olanlardır. Sözü edilen felsefe kitaplarının en önemlisi olup bu makalenin odaklanacağı eser *Gureru'l-ferâid* adını taşır. *Manzûme (fi'l-hıkme)* adıyla da bilinen bu eser çeşitli felsefe dallarına dair didaktik bir şiirdir ve mantık hakkındaki *el-Le'âliye'l-mun-*

tazîme veya *Manzûme fi'l-mantık* eseriyle bir çift oluşturur. Bu iki esere, yazarın bizzat kaleme aldığı *Şerhu'l-Manzûme* (bundan sonra *Şerh* diye anılacak) ve bir *Ta'lika* eşlik eder. Bu iki şiir ve şerh yazardan sonra günümüze kadar birçok âlim tarafından kapsamlıca yorumlanmıştır. Sebzevârî'nin diğer eserleri arasında *Cevşenü'l-Kebîr* ve *Esrârü'l-hikem* gibi birçok Şîî duasına yazdığı şerhler, Mevlana'nın *Mesnevi'sine* yazdığı bir şerh, Molla Sadrâ eserlerine yazdığı şerh ve haşiyeler, Farsça ve Arapça kısa incelemeler derlemesi ve bir *Divan* gibi eserler yer alır (tam bibliyografisi için bk. Sabzawârî, *Metaphysics*, 26-28).

GURERU'L-FERÂİD VE SEBZEVÂRÎ'NİN FELSEFİ DÜŞÜNÇESİNİN İLKELERİ

Felsefi düşünce tarihinde Sebzevârî'nin ilişkili olduğu dönem Molla Sadrâ'nın aşkın felsefesinin Muhammed Bîdâbâdî (öl. 1197/1783) ve talebesi Molla Ali Nûrî gibi önde gelen filozoflarca ihyası ve yayılması faaliyetlerinin başlangıcına tanıklık etmiştir (Sadûkî-Sühâ 1381/2002, 95, 143-155.) Beri yandan dini eğitim kurumlarında ne genel olarak felsefe ne de özel olarak Sadrâcı düşünce yaygın şekilde öğretiliyordu. Sebzevârî'nin *Gureru'l-ferâid Şerh*'inin girişindeki ifadeleri o dönemde felsefenin görmezden gelindiğini ima ediyor:

Bu çağ felsefe için kıtlık çağı, zira rahmet bulutlarından neredeyse hiç kesinlik yağmuru yağmıyor. Bunun nedeni de cahil ve gafillerin zebil gibi günahları (Sebzevârî, *Şerhu'l-manzûme*, 2:37).

Aslına bakılırsa Sebzevârî kendisini bu kitabı yazmaya iten saikı şöyle ilan eder; felsefe ve özel olarak metafizik sığınacak bir liman olduğu hâlde felsefe neredeyse unutulup gitti (Sebzevârî, *Şerhu'l-manzûme*, 2:38-39). Felsefenin o dönemki durumunu gözler önüne seren bu ifadeler aynı zamanda Sebzevârî'nin kendisini İsfahan'a seyahat etmeye iten saik olarak neden yalnızca İsrâkî felsefe öğrenimini zikredip Molla Sadrâ'nın aşkın felsefesini anmadığını anlamamıza yardım eder.

Sebzevârî felsefi eserleri zemininde bağımsız bir ekol kurucusu veya öncü bir yenilikçi olarak görülemez. Sebzevârî'de her ne kadar Molla Sadrâ'nın bazı görüş ve delil getirmelerine yönelik belirli, özel eleştiri-

ler ve İşrâkî geleneğe meyiller bulunsa da felsefesinin genel ilkeleri ve çerçevesi bakımından o Molla Sadrâ'nın aşkın felsefe sitemine sadıktır. Sebzevârî'nin aşkın felsefeyi derinden kavrayışı, bu felsefeyi öğretmede ve yorumlamadaki yeteneği o derecedeydi ki bizzat Molla Sadrâ'dan sonra Sebzevârî genel olarak bu okulun gelişimi ve yayılımında en önemli rollerden birini oynayan kişi olarak görüldü; beri yandan İsfahan'da felsefe eğitiminin yeşermesini sağlayan, ayrıca bizzat Sebzevârî gibi seçkin öğrencileri eğiten Molla İsmail Darbkûşi ve Molla Ali Nûrî gibi, Âgâ Ali Müderris Tahrânî (öl. 1307/1889) ve babası Molla Abdullah Zünûzî (öl. 1257/1841) gibi diğer kişilerin üstlendikleri roller de unutulmamalıdır elbette.

Öte yandan, Sebzevârî'nin okuttuğu öğrencilerin sayısından -ki bine yakın olsa gerek- belki de daha da önemlisi onun *Gureru'l-ferâid* eseri ve buna kendisinin yazdığı şerhtir. Molla Sadrâ'nın başyapıtı *Esfâr*'ın görece sistematik bir özeti ve esere giriş niteliği taşıyan bu metin, Mollâ Sadrâ'nın ardından bu okuldaki diğer tüm eserlerden daha etkili olmuştur. Bilimsellik bakımından daha değerli bazı katkıları içeren eserler olsa bile hiçbiri kapsamlılık bakımından *Gureru'l-ferâid* ve *şerh*'iyle karşılaştırılmaz. Tam da bu nedenle metin, yazıldığı tarihten itibaren sürekli okutulmuş olup hâlâ biręok üniversite ve medresenin felsefe müfredatında Molla Sadrâ ekolünü anlamak için yetkin bir giriş olarak merkezi konumdadır.

Gureru'l-ferâid adını taşıyan bu felsefi şiir ve Sebzevârî'nin ona yönelik kendi açıklamaları üzerine düşünmek Sebzevârî'nin felsefi düşüncesinin temellerine ve ana ilkelerine giriş yapmamıza, onları çözümlememize imkân tanıyacak.

GURERU'L-FERÂİD VE şERH'İNİN GİRİşİNE GENEL BAKIş

Diğer İşlami metinler gibi *Gureru'l-ferâid şerh*'inin önsözü de Allah'a hamd ve Peygambere, onun âl ve ashabına salat ü selamla açılır; Sebzevârî bunu mistik imalarla bezeli bir secili nesirle yapar. Felsefenin o dönemdeki durumuna dair yorumların ve yukarıda betimlendiği üzere, kendisini eseri yazmaya iten saikların beyanından sonra Sebzevârî talip-leri ve talebeleri az sözle kapsamlı anlamları aktaran bu şiiri okumaya ve

ezberlemeye teşvik eder. Ayrıca o, tanrısal inayete ve rahmete erişmek için, yine daha aşağı seviyeli nefse karşı mücadele etmek ve arınmak için felsefe öğrenimini, tevhide ve dinsel öğretilere imanın mükemmelleşmesini tavsiye eder.

Gureru'l-ferâid'in önsözünde on dört beyit yer alır. Bunlardan ilk üç beyitte, daha sonra kitapta ortaya çıkacak kuramsal tartışmalara işaret edilerek ve “konuya uygun başlama” (*berâ'atül-istihlâl*) adlı edebi sanat kullanılarak Allah'a hamd edilir. Söz konusu göndermelere bakarak Sebzevârî'nin bu eserdeki bakış açısının birçok boyutunu anlayabiliriz:

Yâ vâhibe'l-'akli leke'l-mehâmidü

Îlâ cenâbike inteha'l-mekâsıdû (2:35)

Ey akli karşılıksız veren, sanadır tüm övgüler!

Senin yüce katında tüm maksatlar nihayete erer.

Cûdun eşanlamlısı olup Sebzevârî'nin İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât*'ını izleyerek felsefi bir tanımını sunduğu *hibe* (karşılıksız verme) mastarından ism-i fail olan *vâhib* (karşılıksız veren) kelimesi burada Tanrı'nın herhangi bir karşılık beklentisi olmaksızın verdiğini imler. *'Akl* ise ya tümel akla gönderme yapar ya da kendisine uygun mükemmelliği kuramsal ve pratik felsefe aracılığıyla elde eden akıl yetisine ve akli nefse işaret eder. Ancak bu mısra da insan akli kitabın mevzuunu önden ima etme bakımından daha uygundur (yine “konuya uygun başlama” sanatının bir örneği) (Sebzevârî, *Şerhu'l-manzûme*, 2: 41-44). Sebzevârî bir bütün olarak bu beytin Tanrı'nın asıl, kök oluşuna (ilk mısra) ve tüm var olanların özünü mükemmelleştirme yolculuğunun sonu, nihai noktası (ikinci mısra) oluşuna dair bir gönderme olduğunu açıklar (Sebzevârî, *Şerhu'l-manzûme*, 2: 44).

Yâ men hüve 'htefâ li-fartı nûrihî

Ex-zâhiru'l-bâtınü fî zuhûrihî (2:35)

Ey nurunun yoğunluğuyla gizlenen

Kendi zuhurunda batın olan zahir!

Sebzevârî burada Tanrı'nın gizliliğini onun zuhur ve aydınlığının yoğunluğuna atfeder. Aslına bakılırsa o, “nurunun yoğunluğuyla” ifadesiyle

Tanrı'nın özünden her türden perdeyi yadsır; O'nunla yarattıkları arasında, O'nun zuhurunun yoğunluğunu ve O'nun künhüne vakıf olmadaki yetersizliğimizi koruyacak hiçbir perde yoktur. Peki, sınırlı ve sonlu varlıkların sınırsız ve sonsuz Tanrı'yı idrak etmeleri nasıl mümkün olacak? (Sebzevârî, *Şerhu'l-manzûme*, 2:44-45)

Bi-nûri vechihî 'stenâra küllü şey'

Ve 'inde nûri vechihî sivâhü fey' (2:35)

O'nun yüzünün nuruyla aydınlandı her şey

Yüzünün nuru yanında gölgedir her şey.

“O'nun yüzünün nuruyla” ifadesiyle metnin kastı daima yayılan varoluştur ve bu da “Nereye dönerseniz dönün Allah'ın yüzü oradadır” (2:115) ayetine göndermedir. Sebzevârî “ışık/nur” kelimesini varoluşa gönderme yapmak için kullanır çünkü ışık hem kendinde apaçıktır hem de diğer şeyleri apaçık kılar; bu iki özellik ayrıca varoluşun hakikatinin kendine özgü niteliğidir. Zira varoluş kendi kendine var olma bakımından kendinde apaçıktır ve neliklerin varoluşlarına aracı olması bakımından onları apaçık kılar (Sebzevârî, *Şerhu'l-manzûme*, 2:46, 46 n. 31). “Tanrı'nın yüzünün nuru” da sürekli yayılan varoluş gibidir, çünkü yüz bir şeyin başka bir şeyle karşılaşmasını sağlayandır ve Tanrı olumsal varlıklarla sürekli yayılan varoluş aracılığıyla karşılaşır (Şirâzî 2008, 1:11). Varoluşun, olumsal neliklere yayılan ışığına Kutsal Taşma, Rahman'ın Nefesi, Her Şeyi Kapsayan Rahmet ve Maddeler Maddesi de denir (Heydecî 1363, 138).

Bu beyit ayrıca varlığın birliği, varoluşun önselliği (*asâletü'l-vücûd*) ve neliğin zihince koyulmuş doğası (*i'tibârî*) yaklaşımlarını da ima eder ki bunlar Molla Sadrâ'nın aşkın felsefesinin takipçisi olarak Sebzevârî'nin düşüncesinde yer alan ilke ve temellerdendir. Özellikle, tikel varoluşları veya nelikleri dikkate alındığında her şeyin Tanrı'nın yüzünün nuruna kıyasla bir gölge olduğunu dillendiren Sebzevârî yorumu, varoluşun hakikatinin birliğine gönderme yapar. Üstelik, aşağıda tartışılacağı üzere, neliği ‘karanlık’ diye tasvir etmek onun zihince koyulduğuna ve dolayısıyla varoluşun özsel açıdan gerçek olduğuna işaret eder (Sebzevârî, *Şerhu'l-manzûme*, 2:46).

Mirza Mehdî Aştîyânî'ye bakılırsa Sebzevârî eserini kuramsal yolculuk yapan yaya yolcular (*sâlikân-i nazarî*) için yazmıştır ve tıpkı *Es-fâr*'da Molla Sadrâ'nın yaptığı gibi eserini pratikte yolculuk yapanların (*ehl-i sülûk-i 'amelî*) dört yolculuğuna uygun olarak düzenlemiştir. Bu doğrultuda Sebzevârî önsözde söz konusu yolculukları veciz şekilde ima etmiştir, şöyle ki ilk beyit ilk yolculuğa, yani yaratılmışlardan Hakk'a (Gerçek'e/Tanrı'ya) yönelik yolculuğa; ikinci beyit ikinci yolculuğa, yani Hakk'tan Hakk'a yolculuğa; üçüncü beytin ilk mısraı üçüncü yolculuğa, yani Hakk'tan yaratılmışlara yönelik yolculuğa; üçüncü beytin ikinci mısraı dördüncü yolculuğa, yani Hakk'la birlikte yaratılmışlardan yaratılmışlara yönelik yolculuğa gönderme yapar (Aştîyânî, *Ta'lika*, 30-32).

Gureru'l-ferâid'in önsözünün devamında Sebzevârî kendi adını, kitabın konusunu, kitabın adını, kitaba bu adı vermesinin nedenini, kitabın bölüm ve altbölümlerini anar. Kitabın geniş bölümlerine *maksad*, "hedeflenen yer" adı verilirken daha kısa bölümlere *ferîde*, "eşsiz inci" adı verilir ve her bir bölüm bir *gurer*, yani "akıtma"dır. Sebzevârî *Gureru'l-ferâid*'i cahillik hastalığına şifa olarak takdim eder ve bunu felsefenin soylu, yüce doğasını tartışarak açıklar. Felsefenin söz konusu yapısı insanlığı nihai ereğine ve hem kuramsal hem pratik amaçlarına ulaştıracaktır. Bu açıklama felsefenin tanrısal kökenini teyit eden bir Kuran ayeti alıntısıyla açılır; "Allah, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir" (2:269). Felsefe "çokça hayır"a götürür çünkü onun sonucu olan bilgi tam olarak, Kuran'da "Onların [müminlerin] her biri, Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve resullerine iman etti" (2:285) gibi ayetlerle gönderme yapılan "iman"dır. Yine aynı şekilde felsefe "çokça hayır"dır zira o öğrenildiğinde kişinin entelektüel dünyası somut ve dışsal dünyayla daha benzer hale gelir. Dahası felsefe en yüce bilimdir, şöyle ki diğer bilimlerden gelenin aksine ondan gelen bilgi kesindir ve hiçbir körce taklidi barındırmaz. Buna göre felsefe her bilimin değerlendirildiği üç geleneksel ölçüt zemininde, yani mevzuunun mükemmelliği, kanıtlarının güvenilirliği ve hedefiyle amacının soyluluğu üzerinden en üstün bilim olarak görülebilir (krş. İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, 15).

GURERU'L-FERÂİD VE ŞERHİNİN BÖLÜM VE ALTBÖLÜMLERE AYRILMASI

Gureru'l-ferâid ve *Şerh*'inde yedi *maksad* bulunur. Yedi *ferideyi* içeren ilk *maksad* "genel ilkeler"le, *metaphysica generalis*le (*el-ümûru'l-âme*), yani varoluşa yüklenmede özel olarak fiziksel ya da matematiksel olmaya muhtaç olmayan tümel varoluş sıfatlarıyla uğraşır (Şirâzî, *Esfâr*, 1:28-30). Bazılarının ortaya koyduğu gibi genel ilkelerle kasıt tüm var olanları ya da var olanların çoğunu kapsayan ilkelerdir. Mesela varoluş zorunlu ve olumsuz kapsar ve olumsuz da töz ve ilineği kapsar. Aynı şekilde varoluş nedeni ve sonucu, birliği ve çokluğu, ezeliyi ve zamanda yaratılmışı ve bunun gibileri kapsar (Âmülî, *Ta'lika*, 1:17). Bu nedenle felsefenin ilkelerinde ilk olarak ontoloji ortaya koyulur ve ona öncelik verilir, ayrıca o çok sayıda tartışmanın konusudur. İlk *maksad*ın ilk *feridesinde*, varoluşa ilişkin tartışmalara ilaveten, var olan ve yok olan mevcudiyetlere, bir önermenin doğruluk ölçütüne, neliğin doğası ve onun zorunlu eşlikçilerine dair bölümler de yer alır; zira bu meseleler ontolojiyle yakından ilişkilidir. Dört *ferideyi* içeren ikinci *maksad* töz, ilinekler ve ilineklerin bölümlenmesini ele alır. Üçüncü *maksad*, "Daha Özel Anlamıyla Metafizik" (*el-ilâhiyyât bi'l-ma'na'l-ehass*, *Metaphysica specialis*) şeklindeki başlığında belirtildiği üzere, içerdiği üç *feride*de kendinde zorunlu olan Varlığın özgülüklerini, O'nun varlığının ve birliğinin kanıtını, O'nun sıfatlarını ve fiillerini inceler. Sebzevârî bu *maksadda* dünyanın Tanrı'nın bir fiili olmasının sonucu olarak çokluğun ortaya çıkışını ve taşımayı tartışır.

Sebzevârî'nin *Gureru'l-ferâid Şerhine Haşiyeye*'sinde yaptığı açıklamaya bakılırsa daha önceki Müslüman filozofların benimsediği geleneksel felsefe tasnifini kendisinin de kabul ettiği açıktır. Bu tasnifte kuramsal felsefe üç dala ayrılır; 1) metafizik adı da verilen ilk felsefe ya da en yüksek bilim, 2) matematiği yani aritmetik, geometri, müzik ve astronomiyi içeren orta felsefe, 3) en alt seviye, yani doğa felsefesi. Bu bölümlenme anılan üç daldan her birinin mevzuunun gerçek ya da doğal sıralamasına göre veya onların öğrenilme düzenine göredir. Sebzevârî'nin haşiyedeki açıklamasına göre, ilk iki *maksaddaki* tartışmaların hedefi olan ilk felsefeye "genel anlamıyla metafizik" de denir, çünkü onun konusu kendinde var olan, yani herhangi bir özellekle nitelenmeksizin mutlak olarak kastedilen

var olandır. Genel anlamıyla metafizik “daha özel anlamıyla metafizik”in, yani özsel zorunluluğa özgüllüğüyle var olanı konu alan metafiziğin karşısında durur, dolayısıyla daha özel anlamıyla metafiziğin konusu kendisi sayesinde zorunlu olandır (Sebzevârî, *Şerhu’l-manzûme*, 3:502). Tam da bu nedenle metafizik, her biri mevzularının kapsamınca belirlenen, genel ve özel şeklindeki iki bölümden oluşur.

Sebzevârî *Gureru’l-ferâid*’de matematikle uğraşmaz ve görünüşe göre bu bilgi dalına dair hiçbir şey yazmamıştır. Yine onun biyografisinde kendisinin matematik eğitimi aldığını gösteren hiçbir kanıt yoktur.

Kitabın bir sonraki bölümü, yani dördüncü *maksad* doğa felsefesi hakkındadır. Bu *maksadda* yedi *feride* bulunur (Sebzevârî, *Şerhu’l-manzûme*, 3:204 vd). İçinde üç *feride* bulunan beşinci *maksad* ise peygamberlik, gayb ve rüyalar hakkındadır. Altıncı *maksad* Tanrı’ya dönüşü (*me’âd*) tartışır, yedinci *maksad* mistik renkler taşıyan birtakım ahlak tartışmalarından meydana gelir.

Tüm *Gureru’l-ferâid* metnini ve *Şerb*’in tamamını gözden geçirmek mümkün olmayacağı için burada Sebzevârî’nin Molla Sadrâcî bakış açısına ve yaklaşımına özel olarak dikkat ederek metinlerde yer alan ontolojik ve teolojik tartışmalardan bazı ana tartışmaları seçeceğiz.

Aşkın felsefenin ontolojisi önceki felsefe geleneklerinden, özellikle İbn Sînâcî Peripatetik felsefeden ve Sühreverdi’nin İşrâkî felsefesinden ilkelere bağlamında ayrılır. Aşkın felsefenin ontolojisinin temel ilkeleri olup Sebzevârî’nin *Gureru’l-ferâid*’de bağlı olduğu ilkeler varoluşun önselliği (*asâletü’l-vücûd*), varlığın hakikatinin birliği (*vahdetü hakikati’l-vücûd*) ve varlık düzeylerinin derecelenmesidir (*teşkikü’l-vücûd*).

VAROLUŞUN ÖNSELLİĞİ

Sebzevârî, öne sürdüğü bazı delil getirmeler ancak daha sonra kanıtlanacak öncüllere muhtaç olsa da varoluşun önselliği kuramını *Gureru’l-ferâid*’in en başlarında sunar. O böyle yapmaya mecbur kalmıştır, çünkü varoluşun önselliğini veya karşı seçeneği, yani neliğin önselliğini tercih etmek ontolojinin çoğu temel meselesinin nasıl sunulacağını belirleyen etkindir. Metnin ikinci *gurerinde* Sebzevârî görüşünü şu beyitle ortaya koyar:

İnne'l-vücûde 'indenâ asilün

Delilü men hâlefenâ 'alilün (2:63)

Bizce varoluş önseldir

Bize karşı çıkanın delili sakattır.

Sebzevârî varoluşun veya neliğin önselliği sorununu, İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sının *Metafizik* kısmında bulunan (İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, 37-47) şu ilkeyle tarif etmek suretiyle kendi görüşünü açıklayarak *Şerh'e* başlar; "Her olumsal mevcudiyet, neliğe ve varoluşa sahip olan bileşik bir çifttir." Bu ilke sözü edilen bileşik çiftin hangi parçasının, olumsal mevcudiyetin gerçekliğinin ya da edimselliğinin temeli olması anlamında, önsel veya temel olarak gerçek olduğunu sormamıza yol açar. "Önsel" (*asil*) teriminin karşıtı "zihince koyulmuş olan" (*i'tibârî*) terimidir. Bu ikinci terim, dışsal dünyada kendinde bir edimselliğe sahip olmaması anlamında "soyutlanmış olan" demektir; zihince koyulmuş olan her ne kadar dışsal dünyada edimsel olan bir şeyden soyutlansa ve böylece, söz konusu soyutlama kaynağının tâbii olarak var olsa da. Buna göre, varoluşun ya da neliğin önselliği sorununda mesele, edimsel olduğuna hükmettiğimiz dış dünya mevcudiyetinin edimselliğinin varoluştan mı özden mi geldiği meselesi, öte yandan bu ikisinden hangisinin anılan mevcudiyetin soyutlanmış ve zihince koyulmuş veçhesinin kaynağı olduğu meselesi olarak görülmelidir.

İlerlemeden önce Sebzevârî'nin bir dizi kullanımı olan "nelik" terimini açıklığa kavuşturduğu belirtilmelidir. Sözü edilen kullanımlardan en önemlileri "özel anlamıyla nelik," yani "nedir' sorusuna yanıt olarak söylenen şey" (*mâ yükâlû fi cevâbi mâ hüve*) ve "genel anlamıyla nelik," yani "bir şeyi o şey yapan"dır (*mâ bihiş-şey' hüve hüve*) ki bunlar hem gerçek varoluşa hem de özel anlamıyla neliğe gönderme yapar. Sebzevârî buradaki meselenin "doğal tümel" (*el-külliyût-tabî'i*) de denilen, "özel anlamıyla nelik"le ilgili olduğunu, çünkü yalnızca bu anlamda varoluşa nelik karşıtlığının anlamlı olduğunu beyan eder (Sebzevârî, *Şerhu'l-manzûme*, 2:64-65, 65 n. 2).

Sebzevârî önsellik sorusuna verilebilecek üç muhtemel yanıtı açıklar:

1. Hem varoluş hem de nelik önseldir ve özsel olarak gerçektir.
2. Varoluş önselken nelik zihince koyulmuştur.
3. Nelik önselken varoluş zihince koyulmuştur.

Şerh'e göre hiçbir filozof her ikisinin de önsel olduğu görüşüne inanmamıştır, gerçi Sebzevârî bu görüşü savunan bir çağdaşını anar, ancak bu kişinin felsefi ilkeleri sıkıca kavrayanlardan sayılamayacağını da ekler (Sebzevârî, *Şerhu'l-manzûme*, 2:65 n. 3). Heydecî bu şerhe yazdığı haşiyesinde Sebzevârî'nin Şeyh Ahmed Ahsâ'î'yi ima ettiğini öne sürer (Heydecî 1363, 147). Her neyse, Sebzevârî bu kişinin kanıtını şöyle aktarır; varoluş iyyinin ve nelik de kötünün kaynağı olduğundan, iyi ve kötü önsel ve özsel olarak gerçek olduğundan her ikisinin de kaynağı, yani hem varoluş hem nelik önsel olarak görülmelidir.

Sebzevârî bu görüşü çürütmek için, ondan çıkan hatalı vargıların bazılarını göstermenin yanı sıra şu delil getirmeyi de sunar; kötülük basitçe yokluktur veya bir mümkün varoluşsal iyyinin gerçekleşmesinin eksikliğidir. Kötülük yokluk veya yoklukla ilişkili (*'ademî*) olduğuna göre onun nedeni de yokluktur veya yoklukla ilişkilidir. Bu delil getirme aslında Sebzevârî'nin varoluşun önselliği ve neliğin zihince koyulmuş yapısı öğretisi için sunduğu ilk kanıttır (Sebzevârî, *Şerhu'l-manzûme*, 2:65-66).

Sebzevârî'ye göre çeşitli filozoflar önsellik hakkındaki diğer iki görüşe, yani varoluşun önselliği ve neliğin önselliği görüşlerine bağlıdır. Molla Sadrâ ve bizzat Sebzevârî'ye ek olarak "Peripatetikler arasından gerçeği görmüş" filozoflar da varoluşun önselliği görüşüne bağlıdır. Sebzevârî bu ifadeyle felsefi meseleleri çözen, ayrıca gerçeklik kavrayışına salt taklit ve kanıyla değil de kanıt ve tanıtlamayla ulaşan Peripatetik filozofları kasteder.

Karşı görüş, yani neliğin önsel olup varoluşun zihince koyulmuş olduğunu savunan ve *Gureru'l-ferâid*'de "bize karşı çıkanın delili sakattır" sözleriyle gönderme yapılan yaklaşım Sebzevârî'ye göre *Şeyhu'l-işrâk* Şihâbüddin es-Sühreverdî'nin görüşüdür. Sühreverdî şöyle iddia eder; şayet varoluş zihin dışı dünyaya aitse veya burada tahakkuk ediyorsa o halde o bir var olandır. Var olan "varoluşa sahip bir şey"dir (*şey'ün mâ lehü'l-vücûd*,) şu hâlde varoluşun, bizzat kendisine ilaveten, bir varoluşu daha vardır. Yine bu ikinci varoluşun bir var olan olması gerekir, o halde varoluşun üçüncü bir varoluşu daha vardır ve böylece sonsuza kadar gider. Demek ki varoluşun zihin dışı bir gerçeklik olarak tahakkuku imkânsızdır (krş. Sühreverdî, *Musannefât*, 2:64-67).¹⁴⁹

149 Sühreverdî'nin bu delil getirmesi bizzat kendisinin neliğin önselliği görüşüne taraftar olduğu anlamına gelmez. Öte yandan, Sebzevârî de dâhil olmak üzere kendisinden

Sebzevârî, varoluşun bir diğer varoluşun aracılığı olmaksızın kendinde var olan olduğunu ilan ederek Sühreverdî'nin delil getirmesine karşı çıkar. Sebzevârî'nin ilave ettiği üzere bu kavrayış, beyazlığın, kendisine ilave edilen bir başka beyazlık nedeniyle değil kendi özü nedeniyle beyaz olduğunu ve zamanın anlarındaki öncelikle sonralığın başka bir zaman çerçevesinin değil, bizzat zamanın doğasının sonucu olduğunu anlamaya denktir.

Sühreverdî'nin delil getirmesini bu şekilde çürütmenin neliğin öncelliğine dair ana delil getirmeye bir yanıt olarak kâfi olduğunu düşünen Sebzevârî, kendi görüşü için altı delil getirme sunar. İçlerinden üçünü tartışacağımız bu delil getirmeler şirde kısa ve özlü şekilde şöyle sunulur:

Li-ennehû menbe'u külli şerafîn (2:63)

Çünkü varoluş kaynağıdır tüm değerlerin (krş. Sabzawârî, *Metaphysics*, 33).

Yukarıda anıldığı gibi Sebzevârî'nin ilk delil getirmesine göre varoluş tüm iyiliğin kaynağı ve köküdür. O, filozofların, varoluşun iyi olması meselesinin kendinden açık olduğunu ve salt zihince koyulmuş bir şeyde herhangi bir değer veya iyilik bulunmayacağını düşündüklerini aktarır. Eğer varoluş salt zihince koyulmuş bir şey olsaydı nasıl iyiliğin kökeni olabilirdi? (Sebzevârî, *Şerhu'l-manzûme*, 2:68).

Ve'l-farku beyne nahveyi'l-kevnî yekfî (2:63)

[Var] Oluşun iki şekli arasındaki fark [delil olarak] yeterlidir (krş. Sabzawârî, *Metaphysics*, 34).

Bu delil getirme Sebzevârî'nin sonraki bölümlerden birinde ayrıntılarıyla tartışacağı zihinsel varoluş meselesinden devşirilmiştir. Delil getirme iki varoluş kipi, yani zihinsel ve zihin dışı varoluş arasındaki ayrımın etrafında döner. Bu iki kipte var olan nesneler arasındaki temel ayrım şöyledir; zihin dışı mevcudiyetlerin özel ve öngörülebilir sonuçları varken aynı mevcudiyetlerin zihinsel varoluşları bu sonuçlara sahip değildir. Örneğin ateş zihin dışındaki varoluşunda yakar ve ısıtır, oysa zihinde

sonra gelen filozoflar varoluşun "zihince koyulmuşluğu" lehine getirdiği bu delili neliğin öncelliği savunusuyla aynı şey saymışlardır.

varken bunların hiçbirini yapmaz. Nelik herhangi bir ayırım söz konusu olmaksızın bu iki varoluş kipinde de özdeştir (bu nokta hem varoluşun önselliğini savunanlarca hem de neliğin önselliğini savunanlarca kabul edilen bir noktadır). Demek ki nelik gerçekliğin zemini ve önsel olsaydı onun her iki varoluş kipinde de özdeş ‘gerçek etkilerin’ kaynağı olması gerekirdi. Hâl böyle olmadığından -zira ateşin zihinsel ve zihin dışı etkileri hayli farklıdır- neliğin önsel olmayıp varoluşun önsel olması gerekir (Sebzevârî, *Şerhu'l-manzûme*, 2:68-69).

Kezâ lüzûmü's-sebki fi'l-'illiyye

Me'a 'ademi't-teşkiki fi'l-mâbiyye (2:63)

Nedensellik meselesinde önselliğin zorunluluğu da böyledir

Ayrıca nelikte bir derecelenme yoktur.

Yine bu delil getirme de daha sonra tartışılacak olan ama burada ödünç alınmış aksiyomlar olarak görülen iki öncüle dayanır:

İlk Öncül: Nedenin, sonucu üzerinde özsel bir önceliği vardır

İkinci Öncül: Nelikte derecelenme saçmadır.

Peripatetikler nelikte derecelenmenin yanlışlığını kesin olarak kabul etseler de Sühreverdî ve takipçileri derecelenmeyi kabul edilebilir görmüşlerdir (Sühreverdî, *Musannefât*, 2:76-77). Bunun sonucu olarak, nelikte derecelenmenin imkânsızlığı Sebzevârî'nin üçüncü (aynı şekilde dördüncü) delil getirmesinin öncüllerinden biri olduğundan bu delil getirme İshrâkî filozoflara karşı etkili değildir. Dolayısıyla bu delil getirme varoluşun önselliğine karşı olsalar da nelikte derecelenmenin imkânsızlığını kabul edenlere karşı getirilmiştir. Sebzevârî'nin üçüncü delil getirmesinin nelikte derecelenmenin imkânsızlığına bağlı olduğu düşünülürse delil getirmeyi açıklamadan önce bu noktayı kanıtlamak zorunludur.

Nelikte derecelenme, bir neliğin yoğunluk (*şiddet*) ve azalma veya zayıflık (*za'f*) düzeylerini kuşatmasının mümkün olması anlamına gelir. Örneğin insanın neliğini alalım; bu neliğin dereceyle yüklendiğini söylediğimizde insanın neliği Ali, Veli, Hasan gibi insan tekleri üzerinden belirli bir yoğunluğa ve zayıflığa sahip olacaktır. Mesela Ali'deki insan ne-

liği Veli'deki insan neliğinden daha yoğun ve dolayısıyla Veli'deki Ali'de-
kinden daha zayıf olabilecektir; diğer insan tekleri için de durum böylece
sürecektir. Burada, insan olarak insanın özünün kurucu ögesi nedir, diye
sormalıyız. Bu öge Ali'ye ait olan yoğunluk düzeyi midir ya da diğer in-
san teklerinde var olan diğer düzeyler midir? Kurucu öge yoksa, neliğe
dışsal olan yoğunluk düzeyi midir? Eğer yoğunluk düzeyi neliğe içkinse
ve onun kurucu ögesiye daha az yoğun olan "insanlık" neliğin kurucu
ögesini içermeyecektir. Bu durumda da yukarıdaki örnekte anılan Veli'ye
insanlığın yüklenmesi ve atfedilmesi yanlış olacaktır, çünkü Veli insanın
neliğinin kurucu ögesinden yoksun olacaktır ki bu varsayımımıza aykırı-
dır. Beri yandan, zayıf düzeyin neliğin kurucu ögesi olduğunu söylersek
yoğun düzey neliğe dışsal olacak ve dolayısıyla derecelenme aslında neli-
ğin özünde olmayacaktır ki yine bu da varsayımımızla çelişir. Demek ki
bizzat 'nelikte derecelenme vardır' yargısı bizi "nelikte derecelenme yok-
tur" yargısına götürür ve böylece bu ikinci yargı kanıtlanmış olur.

Sebzevârî'nin üçüncü delil getirmesine dönersek, aynı türsel neliğe
(*mâhiyyetün new'îyyetün*) sahip iki birey arasında nedensel bir ilişki oldu-
ğunu varsayalım; mesela diğer bir ateşin nedeni olan tikel bir ateş gibi.
Veya "töz" cinsinde ortak olup beraberce cismin nedeni olan maddeyle
biçim arasında ya da aynı şekilde "töz" cinsinde ortak olan İlk Akılla
İkinci akıl arasında olduğu şekliyle bir cinste ortak olan iki birey arasında
nedensel bir ilişki varsayalım. Yukarıda anılan ilk öncüle göre nedenin,
sonucu üzerinde özsel bir önceliği olması gerekir. İlk örneği ele alırsak,
anılan ilk öncüle göre, neden olan ateşin sonuç olan ateş üzerinde özsel
bir önceliği olmalıdır. Eğer varoluş zihince koyulmuş ve aksine nelik de
önsel olsaydı ateşin aynı türsel neliğinin hem neden olmakla özsel olarak
önsel hem de sonuç olmakla özsel olarak sonra olması gerekirdi. Ateşin
bu şekildeki neliği ateşin şu şekildeki neliğine önsel olurdu. Gelgelelim
bir şey kendisine önsel olamayacağına göre bu durum ancak nelikte dere-
celenme söz konusu olsaydı mümkün olurdu. Dahası, aynı delil getirme
"töz" cinsinde ortak olan bir neden ve sonuca da uygulanabilir. Demek
ki nedenin ve sonucun özsel önceliği ya neliğin önceliğini kabul edenin
nelikte derecelenmeyi de kabul ettiği -ki yukarıda gösterildiği üzere bu
cazip görüş değildir- ya da varoluşun önceliği anlamına gelir (Sebzevârî,
Şerhu'l-manzûme, 2:69).

VAROLUŞUN GERÇEKLİĞİNİN BİRLİĞİ VE VAROLUŞ DÜZEYLERİNDE DERECELENME

Varoluşun önselliği tartışması aslında *Gureru'l-ferâid*'in ikinci *gure*-rinde bulunur, zira ilk *gurer* varoluş kavramının kendinden açık yapısını ele alır. Bu iki konuyu izleyen üçüncü *gurer* ise varoluşun tek anlamlılığı (*iştirâkûn ma'neviyyûn*) sorununu, yani “varoluş” kavramının tüm var olanlara eşanlamlı olarak yüklenip yüklenmediğini irdeler. “Varoluş”un kendinden açık doğası ve tek anlamlılığı önceki felsefe geleneklerince de öne sürülmüştür. “Varoluş”un kendinden açık doğası söz konusu olduğunda tüm filozofların bunu kesin bir şey olarak gördükleri söylenebilir. Öte yandan varoluşun tek anlamlılığı bağlamında filozoflar arasında görüş ayrılığı vardır. Genel olarak söylenirse, teolojik (*kelâmî*) düşünceye yakın olan ve ontolojide, Tanrı'nın doğası tartışmalarında tanrısal aşkınlığa vurgu yapan bir yaklaşımı benimseyen filozoflar varoluşun tek anlamlılığı kuramına karşıdır; zira bunlar, varoluş -ister zorunlu ister olumsal olsun- tüm var olanlara tek bir anlamla yüklendiğinde bu tutumun Tanrı'yı yarattıklarına benzer kılmasıyla (*teşbih*) sonuçlanacağına inanırlar. Diğer yandan Molla Sadrâ ve aşkın felsefenin takipçileri varoluşun tek anlamlı olduğunu düşünürler. Aslında bu meselenin aşkın felsefede özel bir anlamı vardır, öyle ki Sebzevârî onun temel felsefi sorunlardan (*ümmehât*) ve varoluştaki derecelenme kuramını sunmak için zorunlu temellerden biri olduğunu düşünür -Sebzevârî bu yaklaşımdan Pehlevi filozoflar okulunun hakikati olarak söz eder. Varoluşun gerçekliğinin birliğini ve varoluş düzeylerindeki derecelenmeyi onamada varoluşun tek anlamlılığının rolü şu düşünceden kaynaklanır:

Eğer tek bir kavram tüm var olanlara aynı yolda yüklenirse bu tek mefhum mutlaka, birbirlerinden seçik oldukları düşünüldüğünde tüm var olanların gerçekliklerinden soyutlanmak durumunda değildir. Daha ziyade “varoluş” kavramının tek bir anlamı olması tek bir kavramın zihinsel soyutlamanın temeli olduğu anlamına gelir -ki kavram bu soyutlama aracılığıyla elde edilmiştir- ve dolayısıyla bizzat varoluşun gerçekliği de tek olmak zorundadır. Aynı zamanda, varoluşun tekil örneklerinde (*mesâdik*) algılanan çokluk ve seçikleşme bir ve tek gerçekliğin düzeylerindeki çokluk ve seçikleşme-

dir; bu, varoluş düzeylerindeki derecelenmeden kaynaklanır (Sebzevârî, *Şerhu'l-manzûme*, 2:78-79).

Bizzat varoluş ister çoklu ister tekil olsun, varlığın gerçekliğindeki birlik ve çokluk meselesi en önemli felsefi tartışmalardan biri olarak görülür. Çeşitli filozoflar bu soruya farklı farklı yanıtlar verdiklerinden Sebzevârî en önemli gördüğü çeşitli yanıtları çözümlemeye girişir. O ilkin, "Pehlevi filozofları"na -bununla İslam öncesindeki İranlı düşünürleri kasteder- ait olduğunu iddia ettiği ve kendi görüşüyle uyuşan görüşü sunar, ardından yanlış olarak gördüğü diğer bazı beyanların eleştirel çözümlemesine girişir.

El-fehleviyyûn el-vücûdü 'indehüm

Hakikatün zâtü teşekkükün te'ummü

Merâtiben ğinen ve fakran tahtelifü

Ke'n-nûri haysümâ tekavvâ ve za'ifü (2:104)

Pehlevi filozoflarına gelince varoluş onlar katında

Bir gerçekliktir derecelenen ve her şeyi kapsayan

Mertebeleri vardır değişir bağımsızlık ve bağımlılıkta

Tıpkı ışık gibi güçlenen ve zayıflayan.

Sevzevârî *Şerb'*te varoluş derecelerindeki farklılığın salt bağımsızlık (*ġinâ*) ve bağımlılık (*fakr*) tarafından belirlenmediğini açıklar (bu durum ikiliğin, yani zorunluluk ve olumsuzluğun ima ettiği farklılık türüdür). Varoluşun gerçekliğinin dereceleri daha ziyade yoğunluk ve zayıflık, öncelik ve sonralık, mükemmellik ve noksanlık üzerinden farklılaşır. Kendisinde de yoğunluk ve zayıflık bulunan ışıkla kurulan benzetme bu meseleyi izah etmek için kullanılagelmiştir. Öte yandan bu benzetme bir analogiden fazlasıdır, zira Sebzevârî ışıkla, tam da varoluşun gerçekliği olan gerçek ışığın/nurun kastedildiğini ekler. Bu terminoloji gayet uygundur, çünkü ışığın kendinden açık olması ve kendinden gayrı her şeyi açık yapması gibi varoluşun gerçekliği de aynı şekilde kendinde zahirdir ve kendinden başka her şeyi, yani maddi nesneleri ve cisimsel olmayan varlıkların neliklerini zuhur ettirir. "Gerçek ışık" ifadesi Sühreverdi'nin kendi İshrâki

felsefesinde “varoluş” yerine kullandığı ifadedir. Aslına bakılırsa Sebzevârî de *Haşiye*’sinde Sühreverdî’nin derecelenmeye inandığını hatırlatır -derecelenme burada teknik açıdan, seçik kılan etkenin bir kılan etkenle aynı olduğu bir seçikleşme olarak tanımlanır (yani bu bağlamda ışık hem iki farklı ışık yoğunluğunu seçik kılar hem de onları tek bir kategoriye yerleştirir). Demek ki Molla Sadrâ ve Sebzevârî varoluştaki derecelenmeden söz ederken, Sühreverdî gerçek ışık seviyelerindeki derecelenmeden söz eder (Sebzevârî, *Şerhu’l-manzûme*, 2:105-6 n. 4).

Sebzevârî’nin ışık sembolizmini kullanımına dönersek, tıpkı ışıklar arasındaki farklılığın tür farklılığı olmaması gibi (çünkü zayıf ışık güçlü ışıkla aynı türdendir) varoluşlar arasındaki farklılık da tür farklılığı değildir ki bu varoluşlar sahip oldukları ayrımlarla seçik hale gelsin. Işığın gerçekliği kendinde apaçık olmak ve diğer şeyleri apaçık hâle getirmektir; bu, ister zayıf ister güçlü olsun tüm ışık derecelerinde ortak olan bir özel niteliktir. Bu bağlamda, çeşitli ışık derecelerindeki zayıflık veya güçlülük ne ışığı ışık yapanın kurucu bir ögesidir ne de bu derecenin ışık olmasını sağlayan veya engelleyen bir şeydir. Işığın güçlülüğü veya zayıflığı daha ziyade, belirli bir ışığın sahip olduğu özel aydınlık derecesinin kurucu ögesidir. Aynı şekilde varoluşun gerçekliğinin de farklı dereceleri vardır ve bu dereceleri yoğunluk-zayıflık, öncelik-sonralık, mükemmellik-noksanlıktaki farklılıklar oluşturur. Beri yandan bu durum, her bir varoluş derecesinin, varoluşun gerçekliğine belirli bir yoğunluk veya zayıflık derecesinin ilavesi suretiyle oluşturulmuş bileşik bir şey olduğu anlamına gelmez; çünkü zayıflık yoklukla ilişkili bir şeydir (*‘ademi*). Benzer şekilde zayıf ışık da ışıkla karanlıktan bileşik bir şey değildir, çünkü karanlık ışığın yokluğundan ibarettir.

Yukarıda söylenenler ışığında, varoluşlar arasında ortak olan varoluş gerçekliğindeki derecelenmenin tam olarak varoluşlar arasındaki seçikliği ve farklılığı zorunlu kılan etken olduğunu görebiliriz (Sebzevârî, *Şerhu’l-manzûme*, 2:107-11). “Özel derecelenme” (*et-teşkikü’l-hâssî*) denilen bu derecelenme türünde tüm varoluşlar varoluşun gerçekliğinde ortaktır, ancak tam da bu varoluş gerçekliği zemininde -ona eklenen başka bir şey zemininde değil- birbirlerinden seçik hale gelirler. Buna göre, düzeylerdeki çokluk, varoluşun gerçekliği ilkesinin birliğiyle uyuşmaz değildir; aksine tam da bu olguya vurgu yapar. Bu tür derecelenme diğer ana derecelenme

türüyle, yani mevcudiyetlerin bir muhafaza ya da dışsal bir sıfat aracılığıyla seçik hale geldikleri “genel derecelenme”yle (*et-teşkîkûl-‘âmmî*) karşılık oluşturur; mesela tek bir ışık bazısı cilalı olup bazısı olmayan farklı nesneleri parlattığında olan budur. Burada çeşitli nesnelerdeki aydınlık farklılığı onların ışığı yansıtma yeterliklerinden kaynaklanır, yoksa bizzat ışıktan kaynaklanmaz (Şirâzî 2008, 1:127-128).

Sebzevârî tartışmaya devam ederek varlığın çokluğuna karşı birliğiyle ilgili iki diğer açıklamayı eleştirir. İlk açıklama, kimlikleri hakkında daha fazla bilgi verilmeksizin bir Peripatetik tayfasına atfedilir:

Ve ‘inde meşşâ’iyyetin hakâ’iku

Tebâyenet ve hüve ledeyye zâhikun (2:104)

Ve bazı Peripatetiklere göre gerçeklikler vardır

Tümünden ayrılmış, bize göre yanlıştır bu.

Bu görüşe göre varoluşlar, özlerinin bütünlüğüyle (*bi-temâmi’z-zât*) birbirlerinden ayrık ve seçik olan gerçekliklerdir. Sebzevârî’nin naklettiği üzere, bazı Peripatetiklerin böylesi bir kanıyı savunmalarında birden çok bileşen söz konusudur; ilk olarak, varoluşlar arasındaki seçiklik her birinin özünün parçalarının seçikliği olamaz, çünkü varoluş yalındır, oysa özlerin parçaları arasındaki seçiklik (ki insanın özüyle diğer canlıların özü arasında mevcut olduğu şekliyle ayrımlar arası seçiklik demektir) bu özlerin bileşik olmasını gerektirir. Üstelik bu durum mutlak varoluşun bir cins olmasını zorunlu kılar, bu ise saçmadır. İkinci olarak, varoluşun seçikleşmeleri, sınıfları ve bireyleri oluşturan ilineklere de kaynaklanamaz. Çünkü bu durum varoluşun, seçiklikleri meydana getiren ilineklerin eklenmesi suretiyle sınıflar ve bireylere ayrılan bir ‘tür’ olmasına yol açar. Daha doğrusu varoluş bu gerçeklikler için zorunlu bir ilinek olabilir, yani gerçekliğin özüne dışarıdan eklenmiş bir ilinek (*‘arazun mahmulün bi’z-zamîme*) olmayıp aksine bizzat gerçekliğin özünden soyutlanmış bir ilinek (*‘arazun hârice’l-mahmûl*) olabilir (Sebzevârî, *Şerhu’l-manzûme*, 2:111-112; Şirâzî 2008, 1:129).

Sebzevârî’nin bu görüşü reddetmesi onun varoluş kavramının -Peripatetiklerin de kabul ettiği- tek anlamlılığını onamasıyla uyumludur. Sebzevârî bu bağlamda şöyle iddia eder:

Li-enne ma'nen vâhiden lâ yünteza'

Mimmâ lehâ tevahhüdün lem yeka' (2:104)

Çünkü tekil bir kavram soyutlanamaz

Hiçbir şekilde birliğe sahip olmayan şeylerden.

Tek bir kavramın iki farklı şeye gönderme yapmak için kullanılması bu iki şey arasında bazı ortaklıklar olduğunu ima eder. Eğer hâl böyle olmasaydı mutlak tekilliği içindeki tek bir kavram çoklukları içindeki birden çok nesneye gönderme yapardı ve böylece söz konusu kavram aynı açıdan eşzamanlı olarak hem tek hem çok olurdu ki bu çelişkidir; tıpkı tek bir sayının aynı zamanda hem 1 hem de 100 olamayacağı gibi. Birlikle çokluğun uyumsuz olduğunu inkâr etmek imkânsızdır (Sebzevârî, *Şerhu'l-manzûme*, 2:112).

Sebzevârî varoluşun birliği ve çokluğu hakkındaki ikinci açıklamayı aktarır ve onu şöyle ele alır:

Ke-enne min zevki't-te'ellühi iktenas

Men kâle mâ kâne lehû siva'l-hısâs (2:104)

Sanki metafizik zevkinden almış gibidir .

[Varoluşun] paylardan gayrisına sahip olmadığını söyleyen.

Sebzevârî bazı teologların Celaleddin ed-Devvânî'nin (öl. 908/1502) temsil ettiği, "metafizik zevki" (*zevku't-te'ellüh*) adlı yaklaşımdan etkilenmediğini öne sürer, ayrıca bu beyte yazdığı şerhte hem anılan teologların hem de bizzat Devvânî'nin görüşünü ele alır. Sözü edilen teologların görüşüne göre varoluşun gerçek bireyleri yoktur; bunlar ister özsel olarak birbirlerine karşıt olsun (bir grup Peripatetiğin inandığı gibi) ister mükemmellik ve noksanlık düzeyleriyle birbirlerinden ayrılsınlar ("Pehlevi" filozofların görüşünde olduğu gibi). Varoluşun daha ziyade "payları" (*hısâs*) vardır. "Pay" terimi çeşitli neliklerin her birine ilişik olan mutlak varoluş kavramını göstermek için kullanılan terimdir ("ağacın varoluşu," "insanın varoluşu" gibi). Şu hâlde bu görüşü savunan teologlar varoluşun zihince koyulmuş bir şey (*i'tibârî*) olduğunu düşünürler (Sebzevârî, *Şerhu'l-manzûme*, 2:114).

Sebzevârî'ye göre yukarıdaki görüş her ne kadar “metafizik zevki” olarak bilinen görüşten etkilense de onunla aynı değildir. Görünüşe bakılırsa Devvânî'nin görüşü olan “metafizik zevki” yaklaşımı “varlığın birliği” (*vahdetül-vücûd*) ve “var olanların çokluğu”nu (*kesratül-mevcûd*) kabul eder. “Var olan”ın “varoluşla ilişkili olan” anlamına geldiği düşünülürse bu görüş bir yandan varoluşun, birliği “bireysel birlik” (*vahdetün şahsiyyetün*) olacak şekilde tüm açılardan bir olan, kendi kendine kaim bir gerçeklik olduğunu ortaya koyarken diğer yandan çokluğun yalnızca, varoluşa yüklenen neliklerde olduğunu öne sürer. “Var olan”ı varoluşun gerçekliğine yüklemek bu tek gerçekliğin varoluştan başka bir şey olmadığı anlamına gelir; “var olan”ı neliklere yüklemekse onların (tıpkı “çiftçilik” kavramının “çiftçi”yle, “sütçü”nün “süt”le ilişkili olduğu şekliyle) varoluşla ilişkili olduğu anlamına gelir. Yaygın biçimde kabul edilmesine rağmen Sebzevârî bu görüşe katılmaz, çünkü bu görüş bir açıdan neliğin önceliğini ima edip bir başka açıdan varoluşun önceliğini ima ederek bir ikicilik biçimine yol açar (Sebzevârî, *Şerhu'l-manzûme*, 2:115).

Sebzevârî'nin gördüğü üzere, gerçek “metafizik zevki” onun kendi görüşüdür, yani hem varoluşun hem neliğin önselliğini öne sürmenin kabul edilemez olduğunu zaten gösterdiğine göre ortada iki ilke değil tek bir ilke vardır. Varoluşun önce olduğu düşünülürse varoluşla nelik arasındaki ilişki Aristotelesçi kategorilerden biri olarak düşünülen bir ilişki (*el-izâfetül-makûliyye*) değil aksine tam da “İşrâkî bir ilişki”dir (*el-izâfetül-işrâkiyye*). İşrâkî ilişkide hem ilişkinin kökü (*muzâfîn ileyh*) hem de ilişkinin kendisi (*izâfet*) bizzat varoluşken, ilişkinin diğer bileşeni (*muzâf*) varoluşun çeşitli veçheleridir ki bu veçhelerin özleri sonsuz varoluş düzeyine bağlılık veya ihtiyaçtan başka bir şey değildir. Bu ise onların, varlığın tek olan gerçekliğiyle ilişkili olmaları ve ona bağlı olmalarından başka bir şey değildir (Sebzevârî, *Şerhu'l-manzûme*, 2:116-120).

Sebzevârî'nin aşkın felsefenin birinci ontoloji tasarısına bağlılığı -bu ontolojide varoluşun edimselliği (*vâkı'îyye*) tüm gerçekliğin kendisi etrafında döndüğü bir mihverdir, şöyle ki bu gerçeklik varoluştan ve varoluş tek bir sonsuz gerçeklikten başka bir şey değildir- ontolojiyle felsefi teoloji (*hüdâşinâsî*) arasında yakın bir ilişki meydana getirir. Demek ki, aşkın felsefenin, yani aşkınlaştırılmış geleneksel felsefenin dilini kullanmayı tercih edersek, bu ontolojinin gerçekliği ve sırrı felsefi teolojiden başka

bir şey olmayacaktır. Bunun nedeni şudur; tek olan gerçeklik, özü varoluştan başka bir şey olmayan saf varoluştur; “Gerçeğin neliği onun kendiliğidir” (*el-Hakk mâhiyyetühü inniyyetühü*) (Sebzevârî, *Şerhu’l-manzûme*, 2:96). Tanrı, yani Gerçek olan (*Hakk*) nelikle varoluştan bileşik değildir; olumsal var olanlarda olanın aksine onda varoluş neliğe yüklenen ve sonradan eklenen bir şey değildir. Çünkü O kendisi sayesinde zorunlu varlıktır ve dolayısıyla O’nun varoluşunun dışsal bir nedeni yoktur. Fârâbî’nin *el-Hakk* (“Gerçek Olan”) kelimesini benzer şekilde kullandığı yerleri Sebzevârî’nin alıntılıdığı ve bununla varoluşun gerçekliğinin birliğine vurgu yaptığı düşünülürse onun anılan kelimeyi kullanmasının ardında felsefi bir yönelim olduğu söylenebilir. Birli yapıdaki bu varoluş da Hak’tan/ Gerçekten, yani bozulmaya, eksiklik ya da sahteliğe imkân vermeyen saf edimsellik olan bu mevcuttan başka bir şey değildir. Tam da bu varoluş “gerçek Gerçeğin birliği” (*vahdetü’l-hakkı’l-hakiki*) sayesinde bir olandır. Sebzevârî özel anlamıyla metafiziği ele alan, ikinci *maksadın* üçüncü *feridesinde* onun hakkında şöyle der:

Mâ zâtühü bi-zâtihî li-zâtihî

Mevcûdü’l-hakkı’l-‘alî sıfâtihî (3:501)

Özü kendiyle ve kendi için olan

Sıfatları yüce gerçek var olandır.

Sebzevârî’nin şerhinde açıkladığı gibi bu beyit “zorunlu varlık”ın lafzi bir tanımıdır. Sebzevârî “kendiyle” ifadesiyle “var olan” yüklemine yüklemdeki herhangi bir aracıya (*el-vâsıtātün fi’l-‘urûz*, ya da “sınırlayıcı veçhe,” *ye haysiyyetün takyidiyyetün*) ihtiyaç olmaksızın zorunlu varlığa yüklenebileceğini kasteder. (Meseleyi açıklamak gerekirse; hareket, hareket eden bir gemiye aracı olmadan yüklenir, oysa bu gemideki birine hareketin yüklenmesi yüklemenin doğruluğu için bir aracı olarak geminin düşünülmesine muhtaçtır. Aynı şekilde varoluş bir olumsal neliğe ancak bu neliğin özel varoluşunun edimselleşmesi aracılığıyla yüklenir). Sebzevârî’nin “kendi için”le kastıysa zorunlu varlığın var olan olabilmek için herhangi bir nedensel aracıya (*vâsıtātün fi’s-sübût*, ya da “nedensel veçhe” *ye haysiyyetün ta’liliyyetün*) muhtaç olmaması, oysa tüm tikel, olumsal var olanların varoluşlarında bir nedene muhtaç olmalarıdır (Sebzevârî, *Şerhu’l-manzûme*, 3:503-505).

Olumsal var olanlarda neliğin ve varoluşun kendilerine özgü nitelikleri burada sınırlayıcı veçhe ve nedensel veçhe bakımından farklı olarak düşünülmelidir. Olumsal mevcudiyetlerin neliklerinin ‘var olan’ olduklarını söylemek için hem yüklemedeki aracılığa (yani bir sınırlayıcı veçheye) hem de bir nedensel aracılığa (bir nedensel veçheye), yani bir nedene ihtiyaç vardır. Öte yandan, tikel olumsal varoluşların ‘var olan’ olduklarını söylemek için yüklemedeki aracılığa (sınırlayıcı veçhe) ihtiyaç yoktur, çünkü kendinde varoluş herhangi bir aracıya ihtiyaç duymaksızın, kendine yüklenen ‘var olan’a sahip olacak durumdadır. Bir yanda, olumsal varoluşlar doğaları bakımından bağlı şeyler oldukları ve “kendi sayelerinde” var olan olmadıkları için bir nedene muhtaçtır. Karşı yanda, neliği tam olarak varoluş ve öz olan zorunlu varlığın, yukarıda söylendiği gibi, var olan olması için herhangi bir sınırlamaya veya nedene ihtiyacı yoktur.

Bir şeyin doğası hakkındaki soruşturmada sorulabilecek soruların geleneksel silsilesine göre lafzi tanımdan sonra şu basit “o var mıdır?” sorusu sorulabilir. Yani bu şeyin var olup olmadığı soruşturulabilir. Sebzevârî böylece zorunlu varlık için getirilen delile döner. Müslüman filozoflara göre zorunluyu kanıtlamak için getirilen en açık ve belirleyici tanıtılama (*burhân*) türü akli tanıtılamadır. Bu bağlamda, Aristoteles’in (etken nedeni inceleyen) ilk hareket ettirici tanıtılaması, (her ikisi de ereksel nedeni inceleyen) kürelerin hareketi (*haraketül-eflâk*) üzerinden tanıtılama ve insandaki akli nefis üzerinden tanıtılama gibi çeşitli kanıtlar teklif edilmiştir. Teologlar evrenin zamanda yaratımı üzerinden bir tanıtılama (“kozmolojik kanıt”) sunmuştur. Müslüman filozoflar ayrıca zorunluyu kanıtlamak için bir başka yöntem, yani Sıddıkların tanıtılamasını (*burhânü’s-sıddikîn*) önermiştir. *el-İşârât ve’t-tenbîhât*’ında bu adı ‘zorunlu’ hakkında getirdiği kendi kanıtı için kullanarak terimi ilk kez tedavüle sokan İbn Sînâ’dır (İbn Sînâ, *İşârât*, 3:66). İbn Sînâ’nın iddiasına göre kendi kanıtı varoluşun zorunluluğu için bizzat varoluş üzerinden getirilen bir delildir ve delil getirmede varoluştan başka bir şey aracı kılınmamıştır. O bu görüşü doğrulamak için bir Kuran ayetini alıntılar; “Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefslerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur’an’ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şâhit olması yetmez mi?” (Kuran 41:53) Ayetin ilk bölümü neden ve etki üzerinden tanıtılamaya (*burhânün inniyyün*) gönderme yaparken “Rabbin... yetmez mi” ifadesiyle başlayan ikinci bölümü Sıddıkların tanıtılamasına

gönderme yapar (İbn Sînâ, *İşârât*, 3:67). İbn Sînâ'nın Sıddıkların tanıtılması için, bu kanıtta varoluştan başka bir şeyin araç olarak kullanılmaması ölçütünü getirmesini göz önüne alarak sonraki dönem filozoflarından bazıları İbn Sînâ'nın aslında bunu başaramadığını öne sürmüştür. Bunun üzerine birçok filozof tanıtlamaya, sözü edilen ölçütü karşılayacak bazı düzeltmeler önermiştir. Sebzevârî de *Gureru'l-ferâid*'inde *reductio ad absurdum* yöntemini kullanarak bir düzeltme teklif eder. O ayrıca bir düzvarım yöntemi kullanarak varoluşun zorunluluğu için bir başka tanıtılama da sunar; yani o, arzulanan görüşü döngüsellüğün ve sonsuz gerilemenin imkânsızlığını onaylayarak ve bu görüşü düzvarımsal olarak alarak kanıtlamaya girişir. Şiirin bu noktaya işaret eden bölümü şöyledir:

İze'l-vücûdü kâne vâciben fe hüve

Ve me'a'l-imbâni kad istelzemehû (3:501)

Varoluş zorunluysa sonuca ulaşılmıştır

Ve imkânla birlikte o zorunlu kılınmıştır.

Sebzevârî'nin bu Sıddıklar tanıtılmasına önerdiği ilk düzeltme *reductio* yoluyladır. Bu düzeltme *Şerh* ve *Haşiye*'de şöyle aktarılır:

Önsel olduğu ve tüm şeylerin gerçekliğinin kaynağı olduğu yukarıda kanıtlanan varoluşun gerçekliği ya zorunludur ya olumsal. Eğer o zorunluysa şu hâlde arzulanan sonuç kanıtlanmıştır (Sebzevârî, *Şerhu'l-manzûme*, 3:505).

Sebzevârî *Haşiye*'sinde bu bağlamda şunu kaydeder; varoluşun mutlak gerçekliğinin yokluğu imkânsız olduğuna göre bu gerçeklik nasıl zorunlu olmasın, ayrıca yokluğu imkânsız olanın gerçekliği tam da varoluşun zorunluluğu değil midir? Zira varoluş ve yokluk birbirlerinin karşıtıdır ve hiçbir şey karşıtını kabul edemez, çünkü bu durum "iki karşıtın birlikteliği" (*ictimâ'u nakizeyn*) sonucunu verir ki bu imkânsızdır. Demek ki yokluk varoluşun gerçekliği için imkânsız olduğuna göre yokluğun karşıtının, yani varoluşun bizzat varoluş için koyulması zorunludur. O halde arzulanan vargı kanıtlanmıştır (Sebzevârî, *Şerhu'l-manzûme*, 3:505 n. 12).

Şimdi, varoluşun gerçekliğinin olumsal olup zorunlu olmadığını savunursak bu durumda zorunlunun varoluşu gerekli olur. Çünkü

olumsallık burada, kendinden başka bir şeye bağıllık anlamına gelir (dolayısıyla ona “varoluşsal ve bağımlı olumsallık” *el-imbânü’l-fakrî ve’l-vücûdî* denir) yoksa burada olumsallığın hem varlığın hem yokluğun olumsuzlanması olan özel ve nelikle ilişkili anlamı söz konusu değildir. Bunun nedeni şudur; buradaki tartışma varoluşun gerçekliği hakkındadır ve varoluşun bizzat varoluş için koyulması zorunludur, varoluşun varoluştan olumsuzlanmasıysa imkânsızdır. Aynı şekilde onun olumsallığı onun varlık ve yoklukla eşit bir ilişki içinde olduğu anlamına gelmez. Çünkü bir şeyin kendisiyle ilişkisi o şeyin karşıtıyla ilişkisi gibi değildir. Varoluş ve yokluk birbirlerinin karşıtıdır. Şu hâlde varoluşun kendisiyle ilişkisi onun yoklukla ilişkisine nasıl eşit olsun? Şimdi, bu gerçeklik, kendinden başka bir şeye bağlı olma anlamında olumsal bir şeyse kendinden başka bir şeye bağlıdır. “Olumsal bir varoluş dışındakiler” ya neliktir ya yokluk. Eğer bu bağlı olunan şeyin nelik olması gerektiğini düşünürsek bu durum varoluşunda olumsal olduğunu varsaydığımız varlığın neliğe bağlı olması sonucunu doğurur, o şey özünde ne var olandır ne yok olan. Eğer bu bağlı olunan şeyin varoluş olması gerektiğini düşünürsek bu durum olumsal olduğunu varsaydığımız varoluşun yokluğa bağlı olması sonucunu doğurur ki bu da salt hiçlik ve olumsuzlamadır. Demek ki varoluşun neliğe veya yokluğa bağlı olması imkânsızdır. Bunu dikkate aldığımızda ortaya varoluşun gerçekliğinin bizzat varoluşun gerçekliğine bağıllığı sonucu çıkar; yani varoluş hem bağlı olan hem de kendisine bağlı olunandır ki bu da imkânsızdır, çünkü aynı anda hem ikiliği hem birliği zorunlu kılar. Çünkü salt varoluş olup başka bir şey olmayan, varoluşun gerçekliğinin bir ikincisi veya tekrarı yoktur ki bu varoluşun ona bağlı olması mümkün olsun. Varoluşun ikinci gerçekliği olduğunu varsaydığımız şey tam olarak aynı gerçekliktir ve başka bir şey değildir. O halde varoluşun gerçekliğinin olumsal olduğunu varsaymak bir imkânsızlığa götürür ve dolayısıyla varoluşun gerçekliği zorunludur (Sebzevârî, *Şerhu’l-manzûme*, 3:505-506, 506 n. 13).

Sebzevârî’nin *Şerh*’te sunduğu ikinci kanıt şöyledir; bir varoluş düzeyini dikkate aldığımızda, bu düzey ya zorunludur ya olumsal. O eğer zorunluysa bu tam da arzulanan sonuçtur. O eğer mümkünse var olan olabilmek için başka bir etkene (yani bir nedene) ihtiyaç duyar. Bu öteki etken de ya zorunludur ya mümkün; eğer zorunluysa arzulanan sonuca ulaşılmıştır; eğer mümkünse onunla ilgili olan aynı soruşturma yinelenir.

Kısır döngüden veya sonsuz gerilemeden kaçınmak için en sonunda, kendinde bağımsız olup varoluşu için hiçbir şeye muhtaç olmayan varoluşun zorunluluğunu onamak durumunda kalırız.

Sebzevârî'ye göre birinci tanıtılma ikincisinden daha güçlü, daha üstün ve daha özlüdür. Daha güçlü ve daha özlüdür çünkü kısır döngünün ve sonsuz gerilemenin yol açtığı geçersiz kılmayı barındırmaz. Daha üstündür çünkü *par excellence* saf iyilik ve her olumlu niteliğin kaynağı olan, varoluşun gerçekliğinden başka bir şeye bağlı değildir (Sebzevârî, *Şerhu'l-manzûme*, 3:506, 506 n. 14). Sebzevârî zorunlunun varlığı kanıtından O'nun sıfatları kanıtına geçerek şöyle devam eder:

Ve kıs 'aleyhi külle mâ leyse 'mtene'a

Bi-lâ tecessümin 'ala'l-kevnî vaka'a (3:501)

Bununla kıyasla imkânsız olmayan her şeyi

Cisimleşmeksizin oluşta meydana geleni.

Sebzevârî'nin *Şerh*'inde açıkladığı gibi bu beytin içeriği şöyledir; her bir mükemmellik sıfatı yukarıda anılan varoluş mülahazasına benzer bir yolda düşünülmelidir. Bilginin gerçekliğini ele alalım mesela, bilginin gerçekliği zorunludur o hâlde arzulanan sonuca ulaşılmıştır, eğer zorunlu olmasaydı zorunluluğu gerektirirdi. Benzer şekilde, Sebzevârî'nin Fârâbî'ye atfettiği bir fikre göre her canlılıkta, kendi başına var olan bir canlılık; her iradede, kendi başına var olan bir irade; her özgür seçimde, kendi başına var olan bir özgür seçim var olmalıdır ki bu sıfatlar “kendilerinden başka bir şeyle” var olan her şeyde mevcut olabilsin (başka deyişle, bir nedenin sonucu olan canlılık, kendi nedeni olarak, bir nedenin sonucu olmayan canlılığı gerektirir vs). Çünkü “kendinden başka bir şeyle” var olan her şey “kendi sayesinde” var olana varmak zorundadır. Sebzevârî varoluşun zorunluluğunu kanıtladıktan sonra bu yolla, aynı yöntemi kullanarak O'nun mükemmellik sıfatlarının varoluşlarının zorunluluğunu kanıtlar (Sebzevârî, *Şerhu'l-manzûme*, 3:506).

Müslüman filozoflara göre, kendi sayesinde zorunlu olan varoluşun zorunluluğunun sıfatları O'nun sıfatlarıyla özdeştir (*ayn-i zât*) ve öze sonradan eklenmiş şeyler olmayıp O'ndan başka şeyler de değildir. Bura-

da özdeşlikle (*'ayniyyet*) kastedilen şudur; yüce Gerçek'in/Hakk'ın özü bu sıfatların edimsel bir örneğidir (*misdâk*) ve bu bağlamda yüklemdeki aracılığa veya nedene, nedensel aracılığa ihtiyaç yoktur; sıfatlar O'nun kendinde özünden soyutlanmıştır. Mesele böyle ele alındığında zorunludaki çokluk sorunu da ortaya çıkmaz:

Sümme'rci'anne ve vahhidennehâ cem'â

Fi'z-zâtî fe'l-tüksir fi mâ 'nteze'â (3:501, 507)

Sonra sıfatlara dön mutlaka ve hepsini birden birle

Özde. Ama onları çoklu gör soyutlandıkları şeyde.

Bu doğrultuda, zorunlunun özü ve O'nun sıfatları -hep birlikte mükemmelliğin tüm sıfatları- birli yapıda, tekil bir örnektir (*misdâk*) ve kavramsal açıdan birbirlerinden seçik olsalar da birbirleriyle özdeştir. Bu mesele Sebzevârî'nin ikinci *feridede* ayrıntılarıyla tartıştığı meseledir ve Sebzevârî burada kendi görüşü için bir tanıtlama sunar (Sebzevârî, *Şerhu'l-manzûme*, 3:549-556).

Zorunlunun sıfatları bağlamında, bir başka seçenek olan en meşhur görüşlerden biri sıfatların ezeli olduğunu ve Zorunlu Var Olan'ın özüne sonradan eklenmiş olduğunu düşünen Eş'arîler'in görüşüdür; bu görüş sekiz ezelinin, yani Zorunlunun özü ve yedi mükemmellik sıfatının varlığına çıkar. Tarihsel açıdan önemli olan bir başka görüş ise Zorunlunun özünü sıfatların temsilcisi (*nâ'ib*) ve onların yerini alan (*cây-güzîn*) bir şey olarak gören Mutezile görüşüdür. Onların görüşüne göre Tanrı'nın gerçekte hiçbir sıfatı yoktur, aksine sıfatların gayesi özdedir. Bu durum, örneğin, eylemin en iyi şekilde gerçekleşmesi (*itkân der fi'l*) olan bilginin kendine özgü niteliklerinin Gerçek'in/Hakk'ın özüne bağlı sonuç olması anlamına gelir, yoksa Gerçek/Hak gerçekten bilgi sıfatına sahip değildir. Farklı şekilde açıklarsak, Mutezile Tanrı'nın sıfatlara sahip olduğunu yadsır. Onların yanılışı sıfatları kendinden başka bir şeyde kaim olan şeyler olarak görmelerinden kaynaklanır; eğer sıfatlar özle özdeşse bu durum Gerçek'in/Hakk'ın sıfatlarının hem ayırık özler hem de kendilerinden başka bir şeyde kaim olan şeyler olmalarını gerektirir ki bu son nokta ilkiyle uyuşmaz (Sebzevârî, *Şerhu'l-manzûme*, 3:559-60).

Sebzevârî, varoluşun gerçekliğinin önselliğiyle uyumlu olarak, şu değişiniyi eklemek suretiyle Mutezile yorumunu çürütür; her bir sıfatın gerçekliği varoluş olduğundan ve varoluş da derecelenmeye açık olduğundan her bir sıfat derecelenmeyi kabul eder ve her birinin geniş bir kapsamı vardır. Örneğin bilgi sıfatına bakarsak, onun düzeylerinden biri “nitelik” kategorisine aittir ve kendinden başka bir şeyde kaimdir, oysa bilginin bir başka düzeyi Zorunluya aittir ve kendi kendine kaimdir, diğer sıfatlar için de aynı durum geçerlidir.

Sebzevârî’nin “aklın doğasına ait olmaktan çok uzak” şeklinde değerlendirip aktardığı bir diğer görüş gerçek sıfatların Gerçek’in/Hakk’ın özünde zamansal olarak yaratıldığına inandıkları nakledilen Kerrâmiyye’nin görüşüdür (Sebzevârî, *Şerhu’l-manzûme*, 3:560). Sebzevârî kendi görüşünü de şöyle ortaya koyar:

Mâ vâcibün vücûdühû bi-zâtihî

Fe-vâcibü’l-vücûdi min cihâtihî (3:557)

Varoluşu kendisi sayesinde zorunlu olan

Tüm açılardan varoluşu zorunlu olandır.

Yani O, varoluşun zorunluluğu olduğu gibi bilginin zorunluluğu, kudretin zorunluluğu, iradenin ve diğer sıfatların zorunluluğudur (Sebzevârî, *Şerhu’l-manzûme*, 3:558-60). Sebzevârî bu *feridenin* geri kalan kısmında sıfatların bölünmesi ve Gerçek’in/Hakk’ın mükemmellik sıfatlarının her birinin doğası hakkında başka tartışmalar sunar (onları burada aktarma imkânımız yok).

Özel anlamıyla metafiziğin, dikkatlice incelemeyi hak eden bir diğer meselesi yüce Gerçek’in/Hakk’ın eylemleriyle ilişkilidir ve bu mesele üçüncü *feridenin* konusudur. Bu bölümün başında Sebzevârî’nin açıkladığı gibi Gerçek’in/Hakk’ın eylemesi tam olarak, sahip oldukları [varoluş] düzeyleriyle birlikte dünyadaki tüm var olanların bütünselliğidir. Başka deyişle Gerçek/Hakk varoluşun kökenidir ve en üst düzeylerden en alt düzeylere kadar tüm var olanların varlığa getirilme nedenidir; tüm var olanlar O’ndan taşmıştır (*sudûr*). Beri yandan bu taşma ve varlığa getirme, tanrısal bilgeliğin ve inayetin zorunlu kıldığı akli bir düzenlemeye göredir.

İzi'l-'inâyetü iktezat vücûden

Fe-fâza minhâ bi'n-nizâmi cûden (3:664)

İnayet varoluşu gerektirince

Varoluş taşıtı ondan bir düzen dâhilinde ve karşılıksız şekilde.

Tanrı'dan çıkan her şey varoluşun yoğunluğu ve zayıflığı düzenine göre çıkmıştır. Yani daha yüce ve daha yüksek dereceli var olan daha az yüce ve daha aşağı dereceli var olandan önce çıkmıştır. Çünkü daha yüce olan var olan Tanrı'yla, daha az yüce olanın olduğundan daha uyumludur. Üstelik varoluşun düzeni mümkün olan en mükemmel düzen olduğuna göre bu düzen daha yüce olanın daha az yüce olandan önce varlığa getirilmesini gerektirir, zira daha yüce olanın tanrısal taşmayı alma yeteneği ve yeterliliği daha büyük ve önseldir. Başka deyişle, mevcudiyetlerin ortaya çıkma düzeni şöyle görülebilir; varoluş dünyalarının düzeni, dereceli varlık düzeylerine ve aralarındaki neden-sonuç ilişkilerine göre, "kendisinden sonra başka bir yüce gelecek olan en yüce"nin varlığını zorunlu kılar. Eğer varlığın düzeyleri arasında böylesi neden-sonuç ilişkileri olmasaydı yücelik silsilesinin düzeni için takip edilecek bir zorunluluk da olmazdı. Buna göre, şayet sonuç olan bir var olanın edimselleşmesi gerekiyorsa onun nedeninin ondan önce edimselleşmesi zorunludur. Şu hâlde, bu "en yüce olumsuzluk ilkesi"ne göre, varoluşun meydana gelmesi ve şekillenmesi Gerçek'in/Hakk'ın ilk üretimi ve yaratımının mümkün var olanların en yücresi olmasını zorunlu kılacak yapıdadır. Başka bir bakış açısıyla, Gerçek'in/Hakk'ın "inayetle ilişkili olan bilgisi" (*'ilmün 'inâyiyyün*) O'nun özüyle özdeştir, öyle ki Tanrı en iyi düzenlemenin ayrıntılı bilgisine sahiptir ve bu bilgi O'nun özüyle özdeştir. Gerçek'in/Hakk'ın özü düzeyinde şeylerin dışsal varoluşuna önsel olan bu ayrıntılı bilgi eylemle ilişkili bilgidir (*'ilmün fi'liyyün*). Yani, O'nun bilgisi O'nun dış dünyadaki eyleminin edimselleşmesinin nedeni haline gelir ve inayetle ilişkili bu bilgi eylemlerin varlığını zorunlu kılar. Eylemlerin varlığıyla birlikte varoluş için en iyi düzenleme tarzı bu inayetle ilişkili bilgi zemininde taşar ve bu taşma karşılıksızdır; yani, o herhangi bir karşılık veya başka bir şeyi arzulama olmaksızın verir (Sebzevârî, *Şerhu'l-manzûme*, 3:665, 729-732).

Gerçek'in/Hakk'ın eylemlerinin rahmeti üzerinden gerçekleşen üretme düzeni iki kavis çizer; çıkış ve iniş. İniş kavsinin silsilesi şöyle betimlenir:

Kâhirun a'lâ müsülün zî şârikatin

Fe-nefsü küllin müsülün mu'allaka

Fe't-tab'u fe's-sûratü fe'l-heyûlâ

Va'hteteme'l-kavlü bi-hâ nüzü'lâ (3:664)

Daha yüce baskın olan [akıllar, sonra] aydınlatıcı ışıklarıyla arketipler

Sonra tümel nefis, [ardından] asılı imgeler

Peşinden doğa, sonra biçim, ardından ilk madde

İniş hakkındaki kelam böylece erer nihayete.

1) "Daha yüce, baskın olan" düzendeki dikey akıllar, yani aralarında neden-sonuç ilişkisi bulunan akıllar anlamına gelir. 2) Parlayan arketipler, yani yatay akıllar; İsrâk felsefesi terminolojisinde bunlara "daha aşağı baskın olan [ışıklar]" denir. Bu iki seviyenin toplamı "Kudret âlemi"ni (*ceberût*) meydana getirir, bu âlemde akıllar en yüce olandan en az yüce olana doğru dizilen silsileye uygun şekilde taşar. Buna göre, her şeyin başında ilk taştan şey (*es-sâdiru'l-evvel*) İlk Akıldır, sonra İkinci Akıl gelir ve taşma, yatay akıllarla bağlantılı olan dikey akılların sonuna kadar böylece devam eder. 3) Burada Tümel Nefsle gök kürelerini hareket ettiren tüm nefislerin toplamı kastedilir. Bu seviyeye de "Gök âlemi" (*melekût*) denir. 4) "Asılı imgeler" imgeler âlemi ve ayırık imgelem (*el-hıyâlül-munfasıla*) demektir; burası bireylerden bağımsızca var olan imgesel dünyadır. Vahiy dilinde kendisine varoluş öncesi âlem (*'âlemü'z-zerr*) denen bu dünya maddeden soyutlanmış biçimlerden oluşur. Taşmanın iniş kavsindeki bu âleme çıkış kavsindeki berzah âlemi denk düşer. 5) Evrensel Doğa, unsurların ve gök kürelerinin türsel biçimidir (*sûratün nev'ıyyetün*). 6) Mutlak cisimsel biçim (yani saf'uzamda yer kaplama) uzamsal ve cisimsel biçimlerle bunların maddesinin toplamıdır. Kendisine mülk âlemi (*'âlemü'l-mülk, nâsût*) veya Müşahede Âlemi (*'âlemüş-şehâde*) denir. 7) Varoluşun inişinin ve iniş kavsinin kendisiyle sona erdiği son seviye ilk maddedir. Çıkış kavsinin seviyeleri iniş kavsinin seviyelerine denktir, ancak bu seviyeler daha az yüce

olandan daha yüce olana doğru şu düzene göre ilerler; ilk madde, biçim, imgesel dünya, nefslerin dünyası ve akılların dünyası. Öte yandan, çıkış kavsini sona erdiren tümel akıllar iniş aksinin tümel akıllarından farklıdır (Sebzevârî, *Şerhu'l-manzûme*, 3:665-666, 666 n. 4; Âmülî, *Ta'lika*, 2:87-88).

Sebzevârî İşrâkî ve Peripatetik kuramların tanrısal eylemler felsefesinin temel meselelerinden bazılarını, yani Tanrı'nın gerçek birliğe sahip oluşu ve her açıdan yalın oluşu, Tanrı'dan ancak tek bir mevcudiyetin taşabilmesi, ilk taşan varlığın akıl oluşu ve dünyada çokluğun meydana gelişi gibi meseleleri ele alırlarıyla ilgilenir. Beri yandan onun İşrâkî kuramı tercih ettiği açıkça gözlemlenebilir; özellikle de asılı imgeler ve "türlerin efendileri" [*el-erbâbü'l-envâ'*] (yani Platoncu arketipler) kuramlarını kendi felsefi ilkeleriyle uyumlu bir yolda sunduğu görülebilir. Var olanlar düzeyi söz konusu olduğunda Sühreverdi "daha yüce baskın ışıklar" adını taşıyan dikey akıllara ek olarak yatay akılların varlığını da kabul eder ki İşrâkî felsefe terminolojisinde bu akıllara "daha düşük baskın ışıklar" denir. Dikey akıllar aracılığıyla taşan bu yatay ışıklar iki türdür. İlki, daha yüksek dikey akılların baskınlığından ve aydınlanma veçhesinden daha aşağı olana doğru taşan, "daha yüce" yatay akıllar sınıfıdır. İlkinden daha aşağı olan ikinci sınıf ise daha yüksek olana kıyasla daha aşağı olan dikey akılların müşahedesinden ve aşk veçhesinden taşan "yüce" yatay akıllar sınıfıdır. "Türlerin efendileri" denen bu yatay akıllar arasında neden-sonuç ilişkisi yoktur. Diğer yandan bunlar varoluş seviyelerinde tanrısal taşmanın araçlarıdır, şöyle ki "daha yüce" olan yatay akıllar sınıfı asılı imgelerin kaynağı ve nedeniyken daha aşağı olan sınıf duyu dünyasının, yani unsurlardan yapılma cisimler ve gök küreleri âleminin kaynağı ve nedenidir. Böylece İşrâkî kuram, gök kürelerinin dikey akıllar aracılığıyla taşıdığını düşünen Peripatetik kurama karşıt olarak bu aracılık rolünü yatay akıllara verir. Sühreverdi bu akılların varlığını ve evrenin diziliminde, düzenlenişinde oynadıkları rolü aklen meşrulaştırmak için getirilen birçok tanıtlama sunar. Sebzevârî bunlardan birini alıntılamıştır. Gelgelelim o, ne şiirinde ne de *Şerb'*inde bu kanıtları eleştirir ya da değerlendirir; Molla Sadrâ'nın *Es-fâr'*inde bunları reddettiğini anar yalnızca. Fakat Sebzevârî *Haşiye*'de bir hadise gönderme yaparken Sühreverdi'nin dikey akılları haklı çıkarmak için sunduğu örnek ve delillerin aynı zamanda vahye dayalı dini öğretilerde de ima edildiğini söyler; "türlerin efendileri"ne mesela "vekil kılın-

miş melekler” (*el-melâ’iketü’l-müvekkelin*) şeklinde gönderme yapılmıştır. Bu açıklama Sebzevârî’nin Sühreverdî görüşüyle hemfikir olduğunu ima eder, zira o bu görüşü dini öğretilerle uyumlu kılacak ve meşrulaştıracak bir araç sunmaya girişmiştir (Sebzevârî, *Şerhu’l-manzûme*, 3:700-701 n. 4). Aynı şekilde Sühreverdî *Haşiye*’de, gök kürelerinin dikey akıllardan taşmadığına dair Sühreverdî kanıtını ele alırken, ilk bakışta retorik gibi görünmesine rağmen derinden bakıldığında bu kanıtın aslında tanıtlayıcı yapıda olduğunu beyan eder (Sebzevârî, *Şerhu’l-manzûme*, 3:692-693 n. 2).

Kendi şerhi ve haşiyesiyle birlikte Sebzevârî’nin *Gureru’l-ferâid*’i burada aktarabildiklerimizden çok daha fazla tartışmayı barındırsa da onun felsefi düşüncesinin kendine özgü niteliğini -takipçisi olarak görüldüğü- Molla Sadrâ’nın aşkın felsefesiyle ilişkili olarak yakından görmek için şu noktanın anılması yerinde olacaktır; Molla Sadrâ’ya büyük saygı duyan Sebzevârî belirli konularda onun görüşlerini eleştirmekten ve sorgulamaktan geri durmamıştır. Bu bağlamda şu meseleler sayılabilir; Molla Sadrâ’nın zihinsel varoluş meselesine yönelik çözümü, şeylere dair bilgide akledilebilir olanla akledenin birliğini bağintı aracılığıyla tanıtlaması (*el-burhânü’t-tedâ’uf*), biçim ve maddeden mürekkep olanın doğası, Tanrı’nın mükemmellik sıfatlarının O’nun özüyle özdeşliği için getirdiği tanıtlamalardan biri ve Molla Sadrâ’nın nefsin bağımsız yetilerinden biri olarak görmediği vehim yetisinin durumu (Sebzevârî, *Şerhu’l-manzûme*, 2:138-147, 149-152, 371-372; 3:549-550, 565-567; 5:63-64; Şirâzî, *Es-fâr*, 6:133 n. 1; 7:216-217 n. 1).

KAYNAKÇA

Âmülî, Muhammed-Taki. (*Ta’lika*) 1377/1957. *Düreru’l-fevâid, Ta’lika ‘alâ Şerhi’l-Manzûme li’s-Sebzevârî*. 2 Cilt, 1. Ciltte. Kum: İsmâ’îliyyân.

Âştiyânî, Mirza Mehdî Müderris. (*Ta’lika*) Ş. 1377/1988. *Ta’lika ber Şerh-i Manzûme-yi hikmet-i Sebzevârî*. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahran.

Âştiyânî, Seyyid Celaledin. Ş. 1386/2007. *Mukaddime*. Muhammed ibn İbrahim Sadreddin Şirâzî, *eş-Şevâhidü’r-rubûbiyye fi menâhici’s-sülûkiyye* içinde. Molla Hâdi Sebzevârî’nin haşiyeleriyle birlikte. Seyyid Celaledin Âştiyânî’nin notları, düzeltmeleri ve giriş yazısıyla. Kum: Büstân-i Kitab.

Browne, E. G. 1950. *A Year among the Persians*. 3. Baskı. Londra: A. and C. Black.

Esrârî, Sebzevârî. Ş. 1370/1991. "Şerh-i zindegânî-yi Hâc Molla Hâdî Sebzevârî (Esrâr)." Hâc Molla Hâdî Sebzevârî, *Divân-ı Esrâr* içinde, ed. Ahmed Keremî. Ali Fel-sefi'nin giriş yazısıyla. Tahran: İntişârât-ı Mâ.

Ganî, Kasım. Ş. 1323/1944. "Şerh-i hâl-i Merhûm Hâc Molla Hâdî-yi Sebzevârî bi-kalem-i hod-i işân." *Yâdigâr* 1.3 (Abân/Ekim-Kasım:) 43-48.

Gobineau, M. Le Comte de. 1900. *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*. Paris: Leroux.

Heydecî, Muhammed. *Ta'likatü'l-Heydecî 'ala'l-Manzûme ve şerhibâ*. 1404/Ş. 1363. Tahran Menşûrât-i el-A'lemî.

İbn Sînâ, Ebû Ali. (*el-İlâhiyyât*) 1404/1983. *El-İlâhiyyât (eş-Şifâ)*. İbrahim Me-dkûr'un girişiyile, Kahire. Ofset yeni baskı Kum: Mektebe Ayetullah el-Mer'aşî en-Necefi.

İbn Sînâ, Ebû Ali. (*el-İşârât*) Ş. 1375/1996. *El-İşârât ve't-tenbihât*. Nasıruddin Tûsî'nin *Şerh'i* ve Allame Kutbüddin Muhammed ibn Muhammed ibn Ebî Cafer er-Râzî'nin *Ta'lika'sı*yla birlikte. 3 Cilt. Kum: Neşru'l-Belâğa.

Ridânizhâd, Gulam-Hüseyn. Ş. 1371/1992. *Hakim Sebzevârî: Zindegi-Âsâr-Felsefe*. Tahran: Sanâyî.

Sabzawârî, Hâjj Mullâ Hâdî. (*Metaphysics*) 1977. *The Metaphysics of Sabzavâri*. Sab-zawârî's *Sharh al- manzûma fî'l-hikma's*indeki metafizik bölümünün çevirisi, çev. Mehdi Mohaghegh ve Toshihiko Izutsu. Delmar: Caravan Books.

Sadûkî-Sühâ, Manûçîhr. Ş. 1381/2002. *Tahrîr-i sâni-yi Târîh-i hukemâ ve 'urefâ-yi mütebbih*. Tahran: İntişârât-ı Hikmet.

Sebzevârî, Hâc Molla Hâdî. (*Esrâr*) Ş. 1362/1983. *Esrârü'l-hikem*. Mirza Ebu'l-Ha-san'ın giriş ve haşiyesiyle. Tahran: İntişârât-ı Molla.

Sebzevârî, Hâc Molla Hâdî. (*Resâil*) Ş. 1376/1997. *Resâil-i Hakim Sebzevârî*, ed. Seyyid Celaeddin Aştîyânî. 2 Cilt, 1. ciltte. Tahran: İntişârât-ı Üsve.

Sebzevârî, Hâc Molla Hâdî. (*Şerhu'l-manzûme*) Ş. 1369-1374/1990-1995. *Şerhu'l-manzûme: el-le'âliye'l-muntazıme ve Gureru'l-ferâid*. Hasan Hasanzâde Âmulî'nin notla-riyla. 5 cilt. Cilt 1: Mantık, Cilt 2-5: Felsefe. Tahran: Neşr-i Nâb.

Şîrâzî, Muhammed ibn İbrahim Sadreddin. (*Esfâr*) 1981. *El-Hikmetü'l-müte'âliye fî'l-esfârî'l-'akliyyetî'l-erbe'a*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî.

Şîrâzî, Seyyid Radî. Ş. 1387/2008. *Dershâ-yi Şerh-i Manzûme-yi Hakim Sebzevârî*, ed. F. Fana. 2 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Hikmet.

Sühreverdî, Şihâbüddin Yahya. (*Musannefât*) Ş. 1380/2001. *Mecmû'a-yi Musan-nefât-i Şeyhu'l-İsrâk*, ed. Henry Corbin. 4 Cilt. Tahran: Pazhûhişgâh-i 'Ulûm-i İnsânî ve Mütâla'ât-i Ferhengî.

BÖLÜM XXVI

ALİ SEDAD BEY'İN
*KAVÂİDÜ'T-TAHAVVÜLÂT FÎ
HAREKÂTİ'Z-ZERRÂT*
(*PARÇACIKLARIN HAREKETLERİNDEKİ
DÖNÜŞÜMLERİN YASALARI*) ESERİ

NAZİF MUHTAROĞLU

GİRİŞ

Ali Sedad'ın *Kavâidü't-tahavvülât fî harekâti'z-zerrât* (*Parçacıkların Hareketlerindeki Dönüşümlerin Yasaları*) adlı çalışması Osmanlı dünyasını on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sındaki doğa bilimleri ilkeleriyle tanıştıran ve bu ilkeleri Eş'arî bakış açısıyla yorumlayan eşsiz bir eserdir. Avrupai fikirler ve bilimsel kuramlar zaten büyük ölçüde Osmanlı entelektüellerinin erişimindeydi. Ancak bu eser termodinamiği ve Darwin'in evrim kuramını ilk defa, Türkçe okuyanlara tanıtıyor ve doğal fenomenlerin ardındaki yasaları felsefi tarzda tartışıyordu. Dolayısıyla eser yalnızca, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sının bilimsel kuramlarını tekrar eden bir bilim kitabı olmayıp ayrıca bu bilimsel fikirlerin evrimine dair, özgün bir felsefe eseridir. Eser, geç dönem bir Osmanlı Eş'arî âliminin modern bilime nasıl baktığını oldukça önemli bir tarzda gösterir. Ali Sedad böyle bir kitabı niçin yazdığını açıklarken iki gerekçe sunar. İlkin o, bilimleri maddi ve manevi mutluluk için anahtar olarak görür. Osmanlı dünyasına Batının bilimlerini sokarak bilimlerin ilerleyiş sürecine ve Osmanlı âlemindeki

genel refahın tesisine mütevazı bir katkı sunmayı hedefler. İkinci olarak Ali Sedad, modern bilimlerin (*fünûn-i cedide*) felsefi açıdan değerlendirilme işini üstlendiğini, çünkü bazı İslam düşmanlarının bu bilimleri bizzat İslam'a karşı araç olarak kullanmaya çalıştığını ekler. Ali Sedad aksine yeni bilimsel fikirlerin İslam'ı aslında teyit ettiğini göstermeye girişir (Ali Sedad 1882-1883, 8-9). Bu eseri tanıtip değerlendirmeden önce ilk olarak Ali Sedad'ın yaşamını ve eserlerini sunacağım. Ardından, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı dünyasının toplumsal, kültürel ve entelektüel ikliminin genel manzarasını sunacağım ki Ali Sedad Bey'in eserini hakkıyla bu bağlamına oturtabilelim. Arka zemin hakkındaki bu malumattan sonra *Kavâid*'i ayrıntılı olarak sunup değerlendireceğim.

ALİ SEDAD BEY; YAŞAMI VE ESERLERİ

Ali Sedad Bey 1273/1857 tarihinde doğdu ve 1317'de/1900'de öldü. Ahmed Cevdet Paşa'nın (öl. 1312/1895) tek oğlu olan Ali Sedad'ın Fatma Aliye (öl. 1353/1936) ve Emine Semiye (öl. 1363/1944) adlı iki kız kardeşi vardır. Ahmed Cevdet Paşa on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı dünyasında önemli bir devlet adamı ve entelektüeldi. Cevdet Paşa Mecelle'yi hazırlayan heyetin, yani İslam hukukunun bir parçasının Osmanlı dünyasında kanun halinde ilk kez toplanma girişiminin başındaydı. Paşa, tarihten mantığa kadar çeşitli konularda birçok kitap yazdı. Kızı Fatma Aliye Hanım da genellikle Türkiye'deki ilk kadın filozof ve romancı olarak kabul edilir.

Ali Sedad Bey babasının rehberliği ve gözetiminde Said Bey ve Mustafa Bey gibi özel öğretmenlerden gayet sıkı bir eğitim aldı. Fizik ve kimya okuyan genç Ali Sedad evinin kimya laboratuvarı olarak düzenlenmiş müstakil bir odasında deneyler yaptı. Özetle, Ali Sedad'ın doğa bilimlerine muazzam bir ilgisi vardı (Gövsä 1933, 1431). Matematik de onun ilgisini çekiyordu; Ali Sedad Bey, Fransız matematikçi Hippolyte Sonnet'nin (öl. 1879) diferansiyel ve integral hesaplamaları hakkındaki, *Premiers éléments du calcul infinitésimal à l'usage des jeunes gens qui se destinent à la carrière d'ingénieur* adlı kitabını *Hesab-ı Tefâzülî ve Temâmî (İntegral ve Diferansiyel Hesabı)* adıyla Türkçe'ye çevirdi. Yaptığı bu çeviriden kendisinin Fransızca okumadaki ustalığını çıkarabildiğimiz gibi, İslam medeniyetinin klasik eserlerine ve simalarına yaptığı bolca göndermeden de

onun Arapça okumadaki yeteneğini görebiliriz. Mesela onun *Kavâid*'inde Eş'arî'ye (öl. 324/936) ve Adudüddin el-Îcî'nin (öl. 756/1355) *Mevâkıf*ı gibi önemli Eş'arî metinlerine dikkate değer ölçüde göndermeler yer alır. O, *Kavâid*'i, doğa bilimlerindeki bu başyapıtını 1300'de/1883'de yani otuzundan önce yayımlamıştır. Eğitim bakanlığı 17 Rebülevvel 1300'de kitabın yayımlanmasına izin vermiştir ki bu tarih miladi takvimde 26 Ocak 1883'e tekabül eder. Kitabın (son sayfada yer alan) fiilen yayımlanma tarihiyse 28 Şevvâl 1300, yani 16 Ağustos 1883'tür.

Ahmed Cevdet Paşa mantığın, bilimsel akıl yürütmede doğruyu yanlıştan ayırt etmek ve hataları saptamak için entelektüel araçları sunan ve her şeyden önce çalışılması gereken disiplin olduğuna inandığından oğlunun dikkatini mantığa çekmek istiyordu. Paşa bu nedenle, ders kitabı olarak yazdığı mantık kitaplarına *Miyâr-ı Sedâd* (*Sedad İçin Ölçü*) ve *Adâb-ı Sedâd* (*Sedad İçin Mantıklı Düşünme Sistemi*) adlarını vererek bu kitapları Ali Sedad'a ithaf etti. Ali Sedad babasının tavsiyesine uydu, fakat klasik mantığa ilaveten modern mantık da çalıştı. 1303'te/1885-1886'da, mantığa dair en önemli eseri olup *Mizânü'l-'ukûl fi'l-mantık ve'l-usûl* (*Mantık ve Yöntemde Akıllar İçin Ölçüt*) adını taşıyan eserini yayımladı. Bu eserinde Aristoteles-İbn Sînâ mantığına ek olarak George Boole ve Stanley Jevons'un matematiksel mantığını da tanıtır ve bunlar hakkındaki eleştirel düşüncelerini sunar. İbn Haldûn'u (öl. 808/1406) izleyen Ali Sedad Bey Aristoteles-İbn Sînâ mantığının *mütekellimûn* tarafından reddedilen bir takım metafiziksel varsayımlara dayandığını düşünür. Çünkü kendisine göre Gazzâlî'den önceki *mütekellimûn* mantığı sertçe eleştirmiştir. Sözü edilen varsayımlar, önermeler arasındaki çıkarım kalıplarıyla ilişkili olmayıp evrenin nasıl tasavvur edileceğine yönelik Aristotelesçi felsefi yaklaşımla ilişkilidir. *Mütekellimûn* Gazzâlî'den önce de mantık kurallarıyla uyum içinde düşünüyordu, ancak mantık terminolojisinin kullanımını belirgin hale getirmemişlerdi (Ali Sedad 1886, 6). Gazzâlî'den sonra *mütekellimûn* Aristoteles'in *Kategoriler*'ini mantık alanının dışında bırakarak Aristoteles-İbn Sînâ mantığını kendi kavramsal sistemlerinde temellük ettiler. Ali Sedad modern matematiksel mantık hakkında şuna değinir; matematiğin ilkeleri düşüncenin niceliklere uygulanmasından ortaya çıkmıştır. Ancak, diye ekler, düşünmenin yasaları daha geneldir ve bunların uygulanma alanı niceliklerle sınırlanamaz. Demek ki matematiksel mantık tasarısı 'delil getirmeleri' simgelerle sunmada bazı faydalar sağlarken,

bir yandan da mantığın daha genel olan uygulanış alanını daraltır. Ali Sedad Bey bu eksiklikten dolayı matematiksel mantığı tümüyle onaylamaz (Ali Sedad 1886, 240-241). Tıpkı *Kavâid* gibi *Mizânü'l-'ukûl* eseri de yalnızca, Avrupa'daki bazı fikirleri ilk kez Osmanlı entelektüel yaşamına soktuğu için değil, ayrıca bu fikirleri eleştirel olarak değerlendirdiği için de eşsizdir.

Ali Sedad Bey'in diğer eserlerinden bazıları şunlardır; *İkmâl-i Temyiz* (epistemoloji hakkında bir kitap), *Redd-i Tahlil* (Mahmud Esad ve Muhammed Faik'le birlikte yazılmış, Osmanlı edebiyatına dair bir kitap) ve *Lisânü'l-mizân* (*Mizânü'l-'ukûl*'ün kısa özeti). Ali Sedad Bey Galata Sarayı Sultanisi, Mahrec-i Aklâm ve Hukuk Mektebi gibi muhtelif okullarda mantık dersi vermiştir. Babasının ölümünden beş yıl sonra, kırk üç yaşındayken vefat etmiş ve Fatih'e, babasının kabrinin yakınlarına defnedilmiştir (Öner 1998-2013, 2:442).

ON DOKUZUNCU YÜZYIL OSMANLI DÜNYASININ ENTELEKTÜEL İKLİMİ

Henüz on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda bile Osmanlılar Avrupa biliminin belirli bir ölçüde farkındaydılar, ayrıca ateşli silahlar, haritacılık ve madencilikle ilgili çeşitli teknolojileri benimsemişlerdi. Osmanlı topraklarının Batı ve Merkezi Avrupa ülkelerine yakın olan coğrafi konumu ve on beşinci yüzyılda Yahudi âlimlerin İspanya'dan Osmanlı topraklarına göçü bu entelektüel karşılıklı etkileşimde rol oynayan etkenlerdir. Fransız astronom Noël Duret'nin (öl. 1650) *Ephemerides Celestium Richeliana ex Lansbergii Tabulis* adlı eseri Tezkereci Köse İbrahim Efendi tarafından *Secencelül-e-flâk fi ğâyeti'l-idrâk* adıyla 1650'de çevrilmiştir. Bu kitap Copernicus'un güneş merkezli sistemini Osmanlı dünyasına ilk kez tanıtan kitaptır. Münecimbaşı kitaba ilk baktığında onu "Avrupalı fodulluğu" diye yaftalamıştı. Daha sonra Münecimbaşı bu kitabı Uluğ Beg'in astronomi cetvelleriyle karşılaştırdığında bu ilk tepkisinden vazgeçmiş ve İbrahim Efendi'yi ödüllendirerek kitabı takdir etmiştir. Bilim tarihçisi Ekmeleddin İhsanoğlu Münecimbashının ilk tepkisini o dönem Osmanlılar arasında Avrupa biliminin üstünlüğünü kabul etmeye yönelik tipik direncin bir örneği olarak yorumlar. İhsanoğlu, Osmanlıların on yedinci yüzyılda kendilerini hâlâ, ekonomi ve eğitim bakımından kendi

kendine yeter, ayrıca ahlaki ve kültürel konularda Avrupa'dan üstün gördüklerine değinir. Gelgelelim bu resim on yedinci yüzyılın sonuna doğru değişmiştir. Osmanlı ordusunun Viyana'da 1683'de uğradığı bozgun bu dönüm noktasına işaret eder. O tarihten itibaren Osmanlılar savaşları ve toprakları kaybetmeye başlamıştır. Bunun sonucunda Osmanlılar belirli alanlarda, özellikle bilim ve teknolojiye Avrupa'nın üstünlüğünü yavaş yavaş kabul etmek durumunda kaldılar. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllar arasında, Osmanlı dünyasına Batı bilimini ve teknolojisini ithal etmeye yönelik birtakım çabalar görüyoruz. İhsanoğlu bu aktarımın üç ana kanalı olduğunu öne sürer; 1) Avrupa kültürünü gözlemlemeleri ve orada araştırma yapmaları için bazı insanları Avrupa'ya gönderme, 2) Avrupa bilim ve teknolojisinin okutulduğu yeni eğitim kurumlarının kuruluşu, 3) önemli bilim ve teknoloji kitaplarının Türkçe'ye çevrilmesi (İhsanoğlu 1996a, 18-20).

Osmanlı Devleti 1827'de, Fransa'ya dört öğrenci göndererek Avrupa'ya insan göndermeye başlamış oldu. 1839'daki Tanzimat fermanından önce otuz altı öğrenci Londra, Paris ve Viyana da dâhil olmak üzere birkaç Avrupa merkezine gönderildi. Bu öğrencilerin hepsinden askeri ihtiyaçlara uygun disiplinlerde çalışmaları talep edilmişti. 1839'dan sonra Avrupa'ya gönderilen öğrencilerin askeri olmayan disiplinlerde çalışmalarına izin verildi. Osmanlı Devleti Avrupa'ya gönderilen öğrencilere Müslüman olmayanları da ekleyerek yabancı eğitiminden geçecek öğrenci sayısını kademe kademe artırdı (İhsanoğlu 1996b, 128). Şimdi, sözü edilen bu üç kanalı daha ayrıntılı olarak açıklamama müsaade edin.

Osmanlı Devleti orduyu modernize etmek ve askerleri Avrupa biliminden haberdar olacak şekilde eğitmek için on sekizinci yüzyılda yeni eğitim kurumları açmaya başladı. Bu kurumların müfredatı Avrupa kurumlarını örnek alıyor ve askerlik sanatının yanı sıra geometri, aritmetik gibi bununla ilişkili bilimlere, ayrıca haritacılıkla ilişkili olan teknik resme odaklanıyordu. Bu tür kurumların sayısı zamanla arttı ve müfredata fizik, kimya, tıp gibi disiplinler eklendi.

1839'daki Tanzimat fermanından sonra Osmanlı Devleti kamu hizmetleriyle daha çok meşgul olmaya başladı. Sultan Abdülmecid'in 1845'teki girişimiyle halka eğitim sunma Osmanlı tarihinde ilk kez bir devlet siyaseti haline geldi. Hükümet eğitim sistemini dini otoritelerin

görüşüne çok da bakmadan ve ağırlıklı olarak Avrupalı kalıplara dayanarak yeniden düzenledi. *İptidai* (ilkokul,) *rüşdiye* (ortaokul) ve *mahalle mektepleri* farklı düzeylerde eğitim hizmeti sundular. Bu okullar öğrencileri Dârulfünûn-i Osmânî'ye, ilk kez 1870'te açılan ve Avrupa üniversitelerinden ilham alan bu yüksek eğitim kurumuna hazırlıyordu. Dârulfünûn-i Osmânî'nin üç şubesi vardı; felsefe ve edebiyat, doğa bilimleri-matematik ve hukuk. Burada dört yıl eğitim alınıyor ve son sene bir bitirme tezi isteniyordu. Müteakip on yıllarda Dârulfünûn köklü değişikliklere maruz kaldı ve buradaki bilim-matematik ayrımı, kurumun Dârulfünûn-i Şahâne adıyla 1900'de yeniden düzenlemesine kadar bir işlev göremedi (İhsanoğlu 1996b, 128-130).

Gördüğümüz gibi Tanzimat fermânı imparatorluğun eğitim yaklaşımındaki önemli bir değişime işaret eder. Hem Avrupa'ya gönderilen öğrencilerin hem de Tanzimat'tan önce kurulan eğitim kurumlarının asli olarak askeri ihtiyaçları karşılaması bekleniyordu. Tanzimat'tan sonraysa görünüşe göre devlet, bakış açısını kamusal ihtiyaçları kapsayacak şekilde genişletti ve sivil eğitime yöneldi. Beri yandan, İhsanoğlu'nun değindiği gibi, eğitim siyasalarındaki yönelim doğası bakımından hâlâ pragmatikti ve burada, Batı bilim ve teknolojisinin mümkün olabildiğince çabucak ithal edilip kullanılması hedefleniyordu. İhsanoğlu, Avrupa'da tez yazan birkaç Osmanlı haricinde bilimsel araştırmaya ve özgün yayımlar yapmaya neredeyse hiç önem verilmediğinden yakını (İhsanoğlu 1996b, 132).

Batı bilim ve teknolojisini acilen benimseyip geliştirme ihtiyacı on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında siviller arasında ivme kazandı. 1861'de Cemiyet-i İlmiye-yi Osmâniye (*Osmanlı İlim Cemiyeti*), bazı üyeleri devlet bürokrasisindeki resmi görevliler olsa da bir sivil toplum örgütü olarak kuruldu. Bir siyaset olarak modern bilimlerin teşvikine odaklanan ve dinen ya da siyaseten ihtilafı herhangi bir konuyla uğraşmaktan alenen kaçınan bu topluluk *Mecmua- i Funûn'u* (*Bilimler Dergisi*) çıkardı. Aslına bakılırsa, bilimsel konuları dinle ilişkili olarak tartışmaktan bu şekilde bilinçli kaçınma basit bir ihtiyattan fazlası olarak, yani bir tür "sekülerizm" inşası olarak görülebilir. Bu "sekülerizm" türü, geleneksel medrese sisteminden bağımsız olan yeni eğitim kurumları aracılığıyla zaten aşama kaydediyordu. Anılan sekülerleşme süreciyle birlikte 1880'lerde İslam'la yeni Batı bilimi arasında apaçık bir çatışma olduğunu kabul etmek gerektiğini iddia eden sesler ortaya çıktı (Poyraz 2010, 29-31).

Hamidiye matbaası Avrupa'da dinin çöküşte olduğunu iddia eden kitaplar basıyordu. Bu olgunun ana nedeni olarak da bilimdeki gelişmeler gösteriliyordu (Bein 2011, 16). O dönemde bir takım Alman materyalistlerin fikirleri bazı gruplarda özellikle popüler hale geldi. Ludwig Büchner'in *Kraft und Stoff* (*Madde ve Kuvvet*) eseri bir zamanlar otorite olarak görüldü. Jacob Moleschott ve Karl Vogt'un fikirleri de benzer bir ilgiye mazhar oldu. Bu kişilerin fikirleri artık "vulgar materyalizm," yani materyalizmin, bilimciliğin ve Darwinizmin popülerleşmiş bir karışımı olarak biliniyor. Bu vulgar materyalizm dinin toplumdaki rolünü reddedip modern bilimin doğruya ve toplumsal gelişime erişmedeki tek ölçüt olduğunu öne sürer. Bu fikirlerden etkilenen, ilk seçkin Türk entelektüeli Beşir Fuad'dır. Şükrü Hanioglu bu materyalizmin (daha sonraları "Jön Türkler" olarak da bilinen) Genç Osmanlılar arasında, Sultan II. Abdülhamit'in 1878'den sonra tesis ettiği rejime muhalif bir örgütlenme olan bu hareketin içinde hızla yayıldığını kaydeder.

Bunlara ilaveten, Osmanlı dünyasında çalışan bazı misyonerler İslam'ı teknik ve siyasal ilerlemeye engel olan, bilim karşıtı bir din olmakla suçluyorlardı. Bu misyoner propagandası devlet okullarında ve eğitilmiş çevrelerde oldukça etkili olmuştu. Bir Tıbbiye öğrencisi olan Abdülhekim Hikmet Amerikan misyoner Cornelius van Dyck'tan etkilenmiş ve bu misyoner eleştiriyi ortaya koyan birçok makale kaleme almıştı. Ali Sedad ve çağdaşı Mahmud Esad da buna cevaben İslam'ın modern bilimle uyumlu olduğunu öne sürmüş ve geçmişteki Müslümanların göz alıcı kazanımlarına işaret etmiştir (Yalçinkaya 2015, 190-94). Demek ki Ali Sedad, modern bilimi İslam'a karşı kullanan "İslam düşmanları" hakkında yazdığına vulgar Alman materyalizminden ve bazı misyonerlerden etkilenen bu kişilere gönderme yapıyor gibidir.

Fransız Oryantalist Ernest Renan 29 Mart 1883'te "L'Islamisme et la science" (*İslamcılık ve Bilim*) adını taşıyan bir konuşma yaptı ve İslam'ın doğası gereği bilimle uzlaşmaz olduğunu iddia etti (Renan 1887, 375-401). Cemâleddin Efgânî bir Müslüman entelektüel olarak, İslam'la bilimin uyuşabileceğini savunmak suretiyle Renan'a cevap veren ilk kişi oldu. Renan buna karşılık, İslam'ın geçmiş dönemdeki bilimsel kazanımlarının, tıpkı Galileo'nun bilimsel başarılarının Katoliklik nedeniyle meydana gelmemesi gibi, İslam'dan dolayı değil aksine İslam'ın engellerine rağmen gerçekleştiğini iddia etti (Renan 1887, 405). Renan'ın fikirleri

Osmanlılar arasında ilgi gördü. Namık Kemal, ancak ölümünden sonra yayımlanacak bir reddiye yazdı. Öte yandan Ali Sedad “İslam düşmanları”na gönderme yaptığında hedeflerinden birinin de Renan olduğunu düşünmek makul değildir. *Kavâid* her ne kadar 16 Ağustos 1883’te, yani Renan’ın konuşmasından sonra yayımlansa da eğitim bakanlığından yayım iznini 26 Ocak 1883’te, yani konuşmadan çok önce almıştı. “Kitabın son taslağı”nın bu izni alabilmek için mutlaka arz edilmesi gerektiğinden Ali Sedad bu tarihler arasında kitapta ciddi değişiklikler yapamazdı.

On dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru Ali Sedad gibi Osmanlılar da dâhil olmak üzere neredeyse bütün entelektüeller modern Batı biliminin ve teknolojisinin mutlaka kendi dünyalarına ithal edilmesi gerektiğine inanıyordu. Ancak bu entelektüeller arasında, bu yeni bilime İslam’la ilişkili olarak nasıl muamele edileceği meselesinde büyük anlaşmazlıklar vardı. Ali Sedad, dar görüşlü pozitivistin İslam’a karşı tutumuna dikkat çeken ve bu tutumun temelsiz olduğunu iddia eden belki de ilk kavrayışlı Osmanlı düşünürüydü.

Şimdi de on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı dünyasında Avrupa bilimi ve teknolojisi hakkında yazılan kitapların türlerine bakalım. Emre Dölen, 1870’lere kadar, Avrupa dillerinden, özellikle Fransızcadan yapılan çevirilerin özünde askeri teknolojiyi ve mühendisliği aktarma eğilimli olduğuna işaret eder. Temel bilimlere dair kitaplar da vardı, ancak bunlar askeri amaçlarla hazırlanmıştı (Dölen 1996, 184). 1870’lerden sonra askeri olmayan alanlar hakkındaki kitaplarda artış başlamıştır. Yayınlar astronomi ve jeolojiden kimya ve botaniğe kadar çeşitli alanlara yayılmıştı. En çok kitapsa kimya hakkındaydı (Dölen 1996, 174-184). Her şeye rağmen, diye belirtir Dölen, bu kitapların hâlâ pragmatik bir yönelimi vardı. Mesela organik kimya ve analitik kimya hakkındaki yayınlar genel kimya kitaplarına nazaran daha boldu, çünkü bu ilk türdeki kitaplara ilaç hazırlamada daha çok ihtiyaç duyuluyordu (Dölen 1996, 185). Bu bağlamda Adolphe Gannot’nun (öl. 1887) on dokuzuncu yüzyılda tüm Avrupa’da oldukça popüler olan fizik kitabı, *Traité élémentaire de physique expérimentale et appliquée et de météorologie* bir başka örnek olarak alınabilir. Kitap 1876’da Türkçe’ye *İlm-i Hikmet-i Tabiiye* adıyla çevrildi ve Osmanlı dünyasında popüler oldu (Akbaş 2011, 177-178). Giriş kısmında çevirmen Antranik Gircikyan kitabın Tıp Okulu için onaylandığını ve çeviriyi fiziğin psikolojik, tıbbi uygulamalarına odaklanarak hazırladığını iddia eder (Akbaş 2011, 183).

Gircikyan on yıl sonra çevirisinin ikinci baskısını yayımlarken Ganot kendi eserinin çok daha fazla baskısını yayımlamıştı. Gircikyan önceki çevirisini, Ganot'nun on dörtten on dokuzu kadar olan sonraki edisyonlarına bakarak gözden geçirdi. Ganot'nun fizik kitabının on dokuzuncu edisyonunda enerji kavramını ve enerjinin korunumu yasasını ele alan bir bölüm yer alıyorken Türkçe çevirinin ikinci edisyonunda enerjiye dair hiçbir şey yoktur. Meltem Akbaş'ın işaret ettiği gibi bu ihmal Gircikyan'ın enerji hakkındaki bölümü bilerek göz ardı ettiğini ve yeni fiziğin daha soyut, daha kuramsal boyutlarını sunmak istemediğini gösterir (Akbaş 2011, 190).

Batı bilimlerinin asli olarak pratik uygulamaları için alındığı genel anlamda doğrudur. Beri yandan, çeşitli temel bilimlere dair kitaplar da vardı. Bu kitaplar özellikle, yeni askeri kurumlarda çalışan eğitimlerce hazırlanmıştı. Örneğin Hoca İshak Efendi 1830-1834 arasında *Mecmua-i Ulûm-i Riyaziye (Matematik Bilimleri Derlemesi)* adıyla dört ciltlik bir bilimler ansiklopedisi hazırlamıştı; eserde diferansiyel ve integral hesabıyla birlikte ileri matematik, fizik (*ilm-i tabîyye*), mekanik (*cerr-i eskâl*), elektrik ve kimya (*ilm-i hall-i terkîb-i ecsâm*) gibi disiplinler yer alır. İshak Efendi'nin kimya sunumu Lavoisier'nin *Traité élémentaire de chimie* eserine dayanır (Adivar 1970, 197). Sadece kimya hakkında olan ilk kitap 1848'de Derviş Paşa tarafından kaleme alınmıştır. Paşa'nın kitabı olan *Usûl-i Kimyâ*'da genel ve inorganik kimyaya ait konular yer alır. Derviş Paşa Jakob Berzelius'un sembolik 'elementler ve formülasyonlar' dizgesini yakından takip eder. Buna rağmen Paşa kimyaya dair bir Türkçe terminoloji oluşturmayı denemiştir (Dölen 1996, 168-169). Hem Hoca İshak hem de Derviş Paşa kendi kitaplarının giriş kısımlarında, burada sundukları bilimlerin askeri eğitim için zorunlu olduğuna vurgu yapmıştır (İhsanoğlu 1985, 84). Modern bilimlerin kullanışlılığına yapılan vurgu temel bilimler hakkındaki eserlere bile eklenmiştir. Bu vurgu on dokuzuncu yüzyıl boyunca hiç kaybolmamıştır. Onu Ali Sedad'ın *Kavâid*'inde dahi görebiliriz; zira burada Ali Sedad yeni bilimlerin maddi ve manevi mutluluk için anahtar olduğunu söyler. Öte yandan, bu kullanışlılık vurgusunun vulgar materyalizmin bir türü olarak görülmesi gerekmez. Ali Sedad ve temel bilimleri teşvik eden diğerleri, bu bilimleri çalışırken hemen bazı teknolojik mahsuller elde edemesek de bu bilimlerin uzun vadede bazı yararlar doğuracağını düşünmüşlerdi muhtemelen. Bu bağlamda, Ali Sedad'ın, parçacıkların hareketinin ve enerji kavramının ardındaki

yasalar gibi, modern fiziğin daha kuramsal olan boyutlarını sunması onu, Avrupa'daki bilim ve teknolojiye yalnızca doğrudan yarar sağlamayı hedefleyen, çağının dar görüşlü pragmatistlerinden ayırır.

KAVÂİD'İN İÇERİĞİ

Kavâid'in merkezi izleği tüm doğal fenomenlerin, farklı enerji biçimleri olarak görülebileceğini ve atomsal hareketlerin çeşitli türlerinden doğduğunu göstermektedir. Ali Sedad Bey bu fikir temelinde atomcu Eş'arî metafiziğinin on dokuzuncu yüzyıl fiziğince onaylandığını öne sürer. Ona göre bu durum *mütekellimûnun felâsifeye* üstünlüğünü gösterir ve bilimle İslam'ın çatışma halinde olduğu fikrini kesinlikte çürütür.

Ali Sedad Bey bu tasarıdaki anahtar nokta olarak, kitabın çoğunu termodinamiğin sunumuna hasreder. Bu durum Celal Saraç'ın dikkatini çekmiş ve onu bu eseri yalnızca termodinamik üzerinden açıklamaya itmiştir. Saraç'a göre *Kavâid* Osmanlı Türkçesinde yazılan ilk termodinamik kitabıdır ve bu mevzuu Avrupa'da ilk olarak kurulmasından henüz otuz yıl sonra tanıtması bakımından dikkate değer bir kazanımdır (Saraç 1992, 3-9). Tüm bunlara rağmen *Kavâid*'i salt termodinamik kitabı olarak sunmak kitabın entelektüel değerini azaltır ve onun daha geniş olan bakış açısını daraltır. Ali Sedad sırf bu yeni alanı tanıtmak için değil ama ayrıca bu alandaki gelişmeler onun *Kavâid*'deki ana kastı da olduğu için termodinamikteki bilimsel gelişmelere vurgu yapar. Bu alandaki bilim insanları ısı fenomeninin diğer doğal fenomenlerden tümüyle farklı bir şey olmadığını öne sürmüşlerdi. James Prescott Joule ısıнын esere/işe dönüştürülebileceğini ve bu ikisi arasındaki matematiksel ilişkinin tam olarak verilebileceğini göstermiştir. Rudolph Clausius ise tıpkı diğer doğal fenomenler gibi ısıнын da parçacıkların hareketinden çıktığını öne süren görüşü ortaya atmıştır. Peter M. Harman'ın işaret ettiği gibi termodinamiğin gelişimi on dokuzuncu yüzyıl fiziğinin genel görünümündeki önemli bir sahnedir; bu gelişimin alametifarikası olarak doğal fenomenlerin matematikselleştirilmesi ve çeşitli türden olayların enerji kavramı altında birleştirilmesi gösterilebilir. Tüm muhtelif fenomenlerin açıklanması şeklindeki baskın tasarı hareket halindeki parçacıkların tüm fiziksel olayların temeli olduğunu öne süren mekanik bir doğa görüşüydü (Harman 1995, 2-9). J. Bernard Stallo 1881'de dönemin fiziğinin mevcut durumu hakkında şöyle yazar:

Fizik bilimi, dinamiğin genel yasalarına ve bunların katı, sıvı ve gaz halindeki cisimlerin karşılıklı etkileşimine uygulanışına ilaveten daha önce ölçülemez olarak tasavvur edilen şu etmenlere -ışık, ısı, elektrik ve manyetizma vs.- dair kuramı da kuşatır; tüm bunlara artık hareket biçimleri, aynı kökensel enerjinin farklı tezahürleri muamelesi yapılır (Stallo 1982, 1).

Ali Sedad bir veya iki yıl sonra şöyle yazar:

Bununla beraber, bugünlerde doğal fenomenlerin ardındaki yasalara bakılabilecek bazı noktalar bulunmuştur ki bunlar birçok gizlenmiş hakikatin aydınlatılmasına yarar. Yine bu noktalar bilimsel deneylerin sonuçlarını birbirlerine bağlayan kuramların kurulup genişletilmesine, ayrıca bazı tümel yasaların çıkarsanmasına yardım eder. Üstelik evrene bu noktalardan bakanlar doğal fenomenlerin ardındaki hikmetli inceliklere vakıf olacak gücü kazanırlar.

Bu yolda elde edilmiş keşifler henüz layıkıyla aydınlatılmamışsa da bu keşifler Avrupa'nın her yanında "mekanik ısı yaklaşımı" (*tarik-ı harâret-i mancınikiyye*) veya "mekanik ısı kuramı" (*nazariyât-ı mancınikiyye-i harâret*) veyahut "enerjinin korunumu" (*te'sîrin masûniyeti*) adlarıyla çeşitli tarzlarda, büyük küçük birtakım kitaplarla yayımlanmış ve yayılmıştır. Bu kitaplarda ısı ve ışık gibi doğal fenomenlerden biri kuramsal bakışla incelenerek diğerleriyle kıyaslanmıştır. Ayrıca tüm bu fenomenlerin bir nedenden ve bir kökten ortaya çıktığı, birbirlerine dönüşmelerinin mümkün olduğu kanıtlanarak doğal şeylerdeki değişimlerin nedenlerinin tümüyle bir kuvvetten ibaret olduğu ortaya konmuştur. Söz konusu kuvvetin esasen cisimleri meydana getiren moleküller (*eczâ-yı ferdiye*) arasında etki ettiği; tüm fenomenlerin bu moleküllerin toplasma şekillerinde meydana gelen dönüşümlerden ibaret olduğu mezkûr yasalara uygun düşer. Bu yasalara doğal olarak "atomizm" denir. Son dönemlerde Avrupa'nın her yanında itibar kazanan ekol bu bağlamda, yeni ortaya çıkan bilimin kuruluşuna yardım eder (Ali Sedad 1883, 5-6).

Bu iki pasaj arasındaki koşutluklar Ali Sedad'ın o dönem Avrupa'sındaki bilimsel gelişmeleri nasıl yakından izlediğini ve doğal fenomenleri mekanik bir açıklama zemininde birleştirme amacındaki bilimsel tasarımının özünü kavradığını gösteriyor. Ali Sedad bu bilimsel bakış açısını, *felâsifenin* doğa anlayışına karşı Sünnî İslam'ın dünya görüşünü kuran yaklaşım olarak gördüğü Eş'arî metafiziğini desteklemek için kullanır. O, bu yolla, bilimin İslam'la çatışma halinde olduğunu öne sürenlere yanıt verirken bir yandan da on dokuzuncu yüzyıl fiziğinin Eş'arî bakış açısından yapılmış, felsefi bir yorumunu ileri sürer. Şimdi, *Kavâid*'in içeriğini özetlememe müsaade edin. 192 sayfa olarak yayımlanan kitap altı bölümden meydana gelir.

“Termodinamik deneyleri” adındaki ilk bölüm ısıyla hareket arasındaki ilişkiyi çözümler ve enerji kavramını tanıtır (Ali Sedad 1883, 10-47). Ali Sedad Bey önce kinetik enerjiyi (*kuvve-i müessire*), hareketin enerjisini $\frac{mv^2}{2}$ formülüyle sunar; burada m kütle (mass) ve v hıza (*velocity*) gönderme yapar. O ardından kinetik enerjideki değişimin mekanik esere/işe eşitliğini $F \cdot x$ formülüyle aktarır ki formülde F bir nesne üzerindeki kuvvete (*force*) ve x nesnenin bu kuvvet altında kat ettiği mesafeye gönderme yapar. Bu matematiksel eşitlik bir nesnenin sahip olduğu enerjinin ölçümüne yardım eder. Örneğin yeryüzünden h metre yukarda olup d kilo olan bir nesne “d.h” potansiyel enerjiye sahiptir. Bu nesne bırakıldığında ve yere çarptığında onun çarpışma anındaki potansiyel enerjisi tamamıyla kinetik enerjiye dönüşür. Eğer bu nesne elastik bir nesneyse ilk yüksekliğine dönebilir ve potansiyel enerjisini tekrar kazanabilir. Nesne potansiyel enerjisini kazanır kazanmaz kinetik enerjisini kaybeder ve asli yüksekliğinin ötesine çıkamaz. Demek ki farklı enerji türleri birbirlerine dönüşebilir. Bu duruma “enerjinin dönüşümü” (*tahavvülât-ı te'sîr*) denir. Yine de nesnenin toplam enerjisi korunmuştur; buna da “enerjinin korunumu” (*masûniyet-i te'sîr*) denir. Eğer nesne elastik değilse, çarpışmanın sonucu olarak belirli bir miktarda ısının ortaya çıktığını gözlemledik. Böyle bir vakada nesnenin bir miktar enerjisi ısıya dönüşür, ancak yine toplam enerji miktarı, yani nesnenin kinetik enerjisiyle ısının toplamı sabittir. Ali Sedad ısıyla hareket arasındaki dönüşümün başka örneklerini aktarır. O, Joule'ün mekanik eserle ısı arasındaki bağlantıyı keşfine gönderme yapar. Bu keşif kinetik enerjiyle ısı arasındaki bağlantıyı görmemize ve ısıyı bir enerji biçimi olarak düşünüp ölçmemize yardım eder.

“Mekanik Isı Kuramı” adını taşıyan ikinci bölüm ısı çözümlemesini gazların hareketi konusuna doğru genişletir (Ali Sedad 1883, 48-73). Ali Sedad bu bölümde gazların hareketine ve bunun ısıyla, sıcaklıkla ilişkisine dair ana fikirleri ve kuramları özetler. Burada, Louis Joseph Gay-Lussac’tan Sadi Carnot ve Rudolf Clausius’a, alandaki bilim insanlarına yapılan göndermelere tanıklık ederiz.

“Dönüşüm İlkesinin Genelliği” adındaki üçüncü bölüm çeşitli doğal fenomenlerin ortak bir kaynaktan nasıl doğduğunu açıklar (Ali Sedad 1883, 74-99). Sonraki bölümlerde Ali Sedad ısının ve hareketin birbirlerine dönüşümünü tartışır. Dönüşüm mümkündür, çünkü tek bir fiziksel fenomen iki farklı biçimde görünür. Benzer şekilde, diye ekler Ali Sedad, görünürde ayrı olan tüm doğal fenomenler tek bir ortak kaynağa irca edilebilir. Elektrik, manyetizma, ışık ve ısı birbirlerine dönüşebilir. Bunların hepsi, fiziksel nesneleri oluşturan farklı türde parçacık hareketlerinden doğar. Bu parçacıklar titreştiğinde onların hareketleri eter aracılığıyla yayılır ve farklı titreşimlere, salınımlara denk düşen farklı dalgalar ısı ve ışık gibi seçik fenomenler olarak görünür. Kısacası, ısı ve ışık dalgaları parçacıkların hareketinden doğan kinetik enerjiden meydana gelir. Çeşitli hareketler başka muhtelif dalga biçimleriyle sonuçlanabilir, ancak her dönüşümde toplam enerji sabit kalır. Sıcak bir nesne soğurken, aynı çevrede soğuk bir nesne sistem denge durumuna erişinceye kadar ısınır. Ali Sedad sesin de parçacıkların hareketinden meydana geldiğine ancak sesin eter aracılığıyla yayılmadığına işaret eder. O yine kimyasal ısyı da moleküler düzeydeki kimyasal terkiplerle ilişkili olan bir enerji biçimi olarak sunar. Ali Sedad’a göre tüm bu çeşitli fenomenlere enerjinin farklı tezahürleri muamelesi yapmak 1840’larda ısının doğası üzerine gerçekleştirilen bilimsel çalışmanın dikkate değer bir uzantısıdır. Isıyı bir hareket türü olarak görmek bu fikri ileri taşıyan, önemli bir adımdır. Kitabın bu bölümü James Prescott Joule, William John Macquorn Rankine, William Thomson (Lord Kelvin) ve Clausius gibi, alanın şekillenmesine yardımcı dokunan birçok bilim insanına gönderme yaparak termodinamiğin kuruluşu hakkında sunulan tarihsel malumatla kapanır.

Üçüncü bölüm enerjinin dönüşümüne odaklanırken “Enerjinin Korunumu” adlı dördüncü bölüm enerjinin çeşitli dönüşümlerde nasıl korunduğunu izah eder (Ali Sedad 1883, 100-119). Her dönüşümde, yayılan enerji sonradan ortaya çıkan enerjiyle aynıdır. Dolayısıyla enerji ne

varlığına son verir ne de *ex nihilo* var olmaya başlar. Enerji sadece bir biçimden diğerine dönüşür. Ali Sedad birçok doğa olayını bu ilkeye uygun olarak yorumlar. Mesela, güneşten gelen ışık bu dünyaya temel enerjiyi tedarik eder. Bitkiler bu enerjiyi bazı kimyasal tepkimeler için kullanır ve kendileri de hayvanların solunum için ihtiyaç duyduğu oksijeni sağlar. Hayvanlar hareketleri ve yaşamları bakımından zorunlu olan enerjiyi tedarik etmek için yaşamsal çevrelerindeki oksijeni ve besinleri kullanırlar. Sonra hayvanlar da bitkilerin kullanacağı karbondioksiti salarlar. Bu sayede atmosfer dengede tutulur.

Ali Sedad, enerjinin korunumu ilkesinden insan iradesinin (*irâde-i cüz'îyye*) doğasına dair önemli bir sonuç çıkarır. İnsan eylemlerinin sadece insan bedeninden kaynaklanamayacağını, çünkü bu hareket için gerekli olan enerjinin dışardan geldiğini düşünür. Diğer hayvanlar gibi insanlar da bu enerjiye gıdanın yakılmasından ve yaşamsal çevreden oksijenin alınmasından sonra erişirler. O halde insanlardaki enerji belirli kimyasal tepkimelerden sonra kinetik enerjiye dönüşür. Ali Sedad bu düzeneği gemilerdeki buhar motorlarıyla kıyaslar. Bir buhar motoru kendi başına hareketi başlatamaz ve gemiyi hareket ettiremez. Bunu yapabilmesi için dışarıdan, mesela yanan kömürden enerji alması gerekir. Aynı şekilde, diye iddia eder Ali Sedad, insanlar da enerjiyi dışarıdan almak durumundadır.

Demek ki insanlar kendi içlerinden enerji yaratamazlar, aksine enerjiyi çeşitli yollarda kullanırlar ancak. Ali Sedad Mutezile ve Cebriyye'nin insan iradesi izahını bu zeminde eleştirir. İnsanlar, dışardan alınan enerjiye bağlı olduklarından kendi eylemlerini yaratamaz. Birçok Mutezile âlimi, insanların kendi eylemlerini yarattığı görüşünü savunmakla enerjinin korunumu ilkesini ihlal etmiştir. Cebriyye mensubu âlimler insan iradesini toptan inkarlarında, kendinden açık olan özgürlük deneyimimizi izah edememiştir. Ali Sedad'a göre, bu iki uç arasında duran Sünnî ekol (*fırka-i nâciye*) doğru yoldur, çünkü insan iradesinin özgürlüğünü kabul ederken insana eylemlerin yaratıcılığını atfetmez. Enerjinin korunumu ilkesi bu yolla (Sünnî) İslam'a hizmet eder.¹⁵⁰

150 Ali Sedad'ın sunduğu bu delil getirmeyi yargılarken şunu akıldan çıkarmamalıyız; onun buradaki hedefi çok büyük ihtimalle, insanların eylemleri *ex nihilo* yarattığını savunan, yaygın Mutezile görüşüdür. Geleneksel Sünnî makâlât kaynaklarına göre erken dönem Mutezilesi insan eylemlerini izah etmek için insanlara nedensellik atfediyor, ancak bu nedensel etkinliği açıkça yaratım olarak görmüyordu; oysa, Ebû Ali

“Atomcu ekol” adlı beşinci bölüm atomculuğun ana görüşlerini sunar ve Eş‘arî atomculuğuyla on dokuzuncu yüzyıl Avrupa’sındaki atomcu kuramlar arasındaki koşutlukları gösterir (Ali Sedad 1883, 120-153). Ali Sedad, Vâsıl b. Atâ’nın Hasan el-Basrî çevresinden ayrılmasının birçok bilimin yeniden keşfine vesile olduğunu öne sürer. Böylece, Mutezile ekolü sayesinde atomculuk fikri İslami entelektüel camiaya girmiş ve Eş‘arîlerce de benimsenmiştir. Aristotelesçi hilomorfizmi *felâsife* kabul ederken *mütekellimûn* reddetmiştir. O dönemki bilimsel araştırma düzeyi *mütekellimûn* atomculuğunu açıkça desteklemede ve *felâsife* hilomorfizmini reddetmede yeterli değildi. Buna karşın, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda kimya biliminin gelişmesiyle atomculuk sivrilmiş ve on dokuzuncu yüzyılın bilimsel görüşünü kurmuştur. Ali Sedad bu süreçteki önemli yapı taşları olarak Antoine Lavoisier’nin çeşitli elementleri keşfini, John Dalton’un atomlar kuramını, Amedeo Avogadro’yla André Marie Ampère’in görüşlerini sunar. Buna ilaveten o, Charles Adolphe Wurtz’un *Atomic Theory*’sinden; Bernoulli ve William Thomson’ın atomcu kuramları hakkındaki bu eserden uzun pasajlar alıntılar.

Ali Sedad *felâsifenin* aşağıdaki savlarını ele alır ve onları atomculuk üzerinden yorumlar; 1) uzamda yer kaplama (*imtidâd*) olmadan hiçbir cisim var olamaz, 2) cisim olmadan uzamda yer kaplama söz konusu olamaz. Bu savlar zemininde Ali Sedad *felâsifenin* atomları ve boşluk fikrini reddedip maddeyi sürekli bir birlik olarak kabul ettiklerini öne sürer. O, buna yanıt olarak, cisimlerin uzamda yer kaplama olmadan var olamayacaklarını kabul eder, ancak cisimlerin uzamda yer kaplamalarının on-

el-Cübbâ’î’den itibaren sonraki dönem Mutezile âlimleri anılan nedensel etkinliği yaratım olarak düşünmeye başladılar. Sözü edilen kaynaklardan birinde Cübbâ’î’nin şu sözü alıntılanır; bir insan, “yeni bir varlık yaratmak ve üretmek” suretiyle eyleminin yaratıcısıdır (Şehristânî, *Milel*, 120). Bu görüş Mutezile arasında yayılmıştır. Eş‘arî ise yaratımın (*halk*), eyleminin (*fi’l*), sonradan varlığa getirmenin (*ihdâs*) ve insanın aynı çağrışımları olduğunu savunur; o, tüm bu nedensel etkinlikleri eşit şekilde Tanrı’ya isnat eder (İbn Fûrek, *Mücerred*, 91). Ali Sedad, bu tarihsel art alan üzerinden, tek bir neden olma türü -yani *ex nihilo* yaratım- olduğunu öne sürer gibidir. Kendisine göre enerjinin korunumu ilkesi yaratım olarak anlaşılan bu nedenselliğin insana isnat edilemeyeceğini gösterir, çünkü enerjinin insanın dışında bir temeli vardır. Fakat onun delil getirmesi ikincil nedenselliği kabul edenlere karşı ve insani nedenselliğin yoktan yaratım olmadığını, çünkü insanların enerjiyi dışardan aldığını ve bu enerjiyi, bedenlerinin uzuvlarını fazladan enerji üretmeksizin istedikleri gibi kullanmak için harcadıklarını savunanlara karşı iş görmez. Kâdî Abdülcebbâr mesela, görünüşe göre nedenselliği yaratımla özdeşleştirmeksizin insana isnat eden bu gruba dâhildir.

lardaki parçacıkların hareketinden ve bunlar arasındaki düzenli ilişkilerden doğduğunu ilave eder. Şu hâlde fiziksel bir nesnenin parçacıklarının uzamda yer kaplaması gerekmez. Ali Sedad *mütekellimûnun*, cisimler ne fiziksel ne kavramsal olarak bölünebilir olan parçacıklardan (*cüz-i lâ yetecezzâ*) meydana gelir, şeklindeki görüşünü izler. Bu parçacıklar başka mevcudiyetlerin bir terkibi olmayıp yalın olduklarından uzamda yer kaplama fikri onlara hakkıyla uygulanamaz. Ali Sedad bu bağlamda, atomlara belirli bir boyut ve şekil atfeden, ayrıca onların ancak edimsel araçla bölünebilir olduğuna inanan Avrupa atomcularından ayrılır. Üstelik boşluk (*halâ*) parçacıkların hareketi için zorunludur. Parçacıklar arasındaki aralıklar ‘boşluk’ olarak görülebilir ve düzenli yollarla birbirleriyle birleşen parçacıklar uzamda yer kaplayan nesneleri doğurur.

On dokuzuncu yüzyılın hâkim atomculuğu, atomları daima hareket halinde görür. Bazı nesnelerin durağan halde olduklarını gözlemlese de onların parçacıkları daima çeşitli yollarda hareket halindedir. Ali Sedad’a göre bu nokta ilineklerin iki farklı anda var olamayacağını dillendiren Mutezile düşüncesiyle yakından ilişkilidir. Hiçbir ilinek bu şekilde varlıkta süremez, çünkü nesnelerde gözlemlediğimiz ilinekler bu nesnelerin parçacıklarının daimî hareketinden sonra meydana gelir. Daimî hareket fikri her şeyin, varoluşunun her bir anında farklı bir durumda olduğunu ima eder.

Daimî harekete rağmen atomlar tümüyle özgür değildir, aksine belirli yasalara tabidir. Atomlar (*cevâhir-i ferd*, *cüz-i lâ yetecezzâ*) birbirleriyle, enerjilerine uygun olarak terkibe girer ve molekülleri (*cüz-i ferd*) meydana getirir bu moleküller de fiziksel nesneleri (*ecsâm*) meydana getirir. Parçacıklar arasındaki karşılıklı etkileşimler çekme ve itme kuvvetlerine uygun olarak gerçekleşir. Bölümün sonunda Ali Sedad hareket, kuvvet ve enerji kavramlarına dair kendi görüşünü ortaya atarken, en büyük âlimlerin bile bu kavramların hakiki anlamını kavramaktan uzak olduklarını belirtir.

“Felsefi Uygulamalar ve Sonuçlar” başlıklı altıncı bölüm buraya kadar sunulanların bazı önemli içerimlerini türetir (Ali Sedad 1883, 154-188). Ali Sedad ilkin, göksel cisimlerin hareketinin onların kurucu bileşenlerinin hareketinin sonucu olduğunu, çünkü fiziksel nesnelerin hareketinin onların parçacıklarının hareketinin sonucu olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla bizim dünyamızla tüm evren arasında bir benzerlik vardır. İkinci

olarak, Ali Sedad atomları yalın, türdeş parçacıklar olarak gördüğünden fiziksel nesnelerdeki çeşitliliğin atomların çeşitli hareketlerinden, biçimlerinden ve terkip kalıplarından kaynakladığını belirtir. Nesnelerin türlere, familyalara ve diğer alttürlerle tasnifi bu farktan doğar.

Üçüncü konu, görece büyük olan cisimlerin küçüklerden meydana gelmesi hakkındadır. Bu durumu açıklamaya aday olanlar bağlamında Ali Sedad yaratılışçı ve evrimci kuramlara gönderme yapar ve Darwin'in evrim kuramını kısaca izah eder. Ali Sedad'a göre Darwin'in kuramı türlerin sabit olmadığını ve uzun bir zaman dilimindeki dereceli dönüşümler aracılığıyla tek bir kaynaktan meydana geldiğini öne süren fikre dayanır. Ali Sedad bu kurama yöneltmiş iki ana eleştiriye anar. İlk eleştiriye göre bizler yeni türlerin meydana gelişi gibi bir olguyu gözlemlemiyoruz. İkinci eleştiriye göre, eğer tüm türlerin ortak bir kaynağı olsaydı mevcut türler arasında bazı geçiş biçimlerinin var olması gerekirdi, oysa böylesi geçiş türleri yok. Eğer evrimciler iki farklı türün çiftleşebileceğini ve yavrulayabileceğini iddia ediyorsa Ali Sedad'a göre bu işe yaramayacaktır, çünkü bu yavrular ayrı bir kimliğe sahip türler olarak kendi başlarına yeniden üreyemeyecektir. Eğer ürerlerse, meydana çıkışlarında mevcut olan muayyen bir türe geri dönerler. İkinci eleştiriye göre, evrimciler jeoloji bilimlerinin bugünkü durumunun mükemmel olmadığını ve yeryüzünün çeşitli katmanlarının tümüyle incelenmediğini iddia eder. Bu nedenle tüm geçiş biçimlerini bulamıyoruz, oysa zamanla bu bilimlerin ilerlediğinde söz konusu biçimler bulunacaktır. Aslına bakılırsa bilim insanları bitkilerle hayvanlar arasındaki bazı türlerin nasıl sınıflandırılacağı konusunda fikir ayrılığı içindedir. Bu durum, bazı türlerin herhangi bir grup içinde sınıflandırılmayacağını gösterir. Demek ki bilimin şu evresinde Darwincilik reddedilemez. Bu iddialara yanıtında Ali Sedad, bilimin bu evresinde Darwinciliğin kabul edilemez olduğunu söyler. Eğer delilimizi bilim üzerine inşa edeceksek bu kuramı destekleyen yeterli kanıt yoktur. Darwincilik bilimsel bir kuram olmaktan ziyade bir kurmacadır. Belirli türlerin tasnifi meselesinde bilim insanları arasındaki ihtilaf türlerin tek bir kaynaktan doğması nedeniyle değil, söz konusu türler arasındaki ayırt edici niteliklere dair cehalet nedeniyle. Ali Sedad şu iddiayla bölümü sonuca vardırır; bilimsel bilginin, gözleme dayalı mevcut durumu türlerin değişken olmadığı görüşünü destekler.

Son bölümün dördüncü konusu yaşamla ilgilidir. Yaşamın bir gizem olduğuna işaret ettikten ve onun kökenine dair çeşitli görüşler ortaya attıktan sonra Ali Sedad *mütekellimûn*ün görüşünün materyalist yaşam izahına büyük ölçüde benzediğini iddia eder. Materyalistler (*maddiyyûn*) yaşamın kökenini, canlı varlıkları meydana getiren parçacıklar terkinin biçimlerini izleyen hareketler ve güçlerin sonucu olarak açıklar. *Mütekellimûn*, görüşlerde ihtilafa düşse de hep birlikte yaşamın, nefsin ve ruhun maddi bir temelde açıklanmasını önermiştir. Taftazânî'nin (öl. 792/1390) ve Cürçânî'ninki (öl. 916/1413) gibi etkili ders kitaplarında sunulduğu üzere en meşhur açıklamalar insan ruhunun özel bir biçim (*heykel-i mahsus*) olduğunu öne sürer. Başka deyişle yaşam eylemi, bedenın fiziksel parçalarının birlikte var oluşunu ve birliğini takiben, ayrıca bedendeki parçacıkların belirli bir terkininden doğan özel biçimle ilişkili olan ego -"Ben"- bilincini takiben ortaya çıkan bir harekettir. Demek ki *mütekellimûn* maddi âlemin ardındaki Tanrı'nın varlığını inkâr etmeseler de tıpkı materyalizmin ileri sürdüğü gibi, zihinsel ve ruhani fenomenlerin maddi bir zemini olduğunu düşünür.

Ali Sedad, evrenin sonu hakkında termodinamik ilkeleri üzerinden gerçekleştirdiği kısa bir değerlendirmenin ardından kitabı ana felsefi eğilimlerin tarihsel gelişimiyle kapatır (Ali Sedad 1883, 183-188). Ona göre üç ana akım bilgelik yolu vardır; spiritüalizm (*rûhâniyyûn*), panteizm (*iş-râkiyyûn*)¹⁵¹ ve materyalizm (*maddiyyûn*). Kabaca söylenirse, Ali Sedad'a göre spiritüalizm spiritüel tözleri postulat olarak kabul eden görüştür. Materyalizm ise maddi tözleri kabul eder. Panteizm tek bir nihai tözü kabul eder ve geri kalan her şeyi bu tözün moduslarına indirger. Sofizm (*so-festâiyye*) bu bilgelik yollarından değildir, çünkü gerçekliğe dair herhangi bir nesnel doğruyu kabul etmez. Çeşitli bilgelik okulları bu eğilimlerin muhtelif bileşimleridir. Örneğin fizikalizm (*dehriyyûn*) saf materyalizmdir; Descartes'ın felsefesi materyalizmle spiritüalizmin bileşimidir. Ali Sedad, dönemin Avrupa bilim camiasında, her ne kadar bazı filozoflar panteizmi kabul etseler de¹⁵² materyalizmin diğer felsefi eğilimlerden daha popüler olduğunu belirtir. *Mütekellimûn*ün çoğu, materyalizmi şu

151 Ali Sedad metinde, *iş-râkiyyûn* için Fransızca *pantheisme* terimini de kullanır (Ali Sedad 1883, 83).

152 Ali Sedad Schelling'i Avrupa'daki panteist filozoflara örnek verir ve Friedrich Schelling'in fikirleriyle Nazzâm'ınkiler arasında benzerlikler bulur; aşağı bk.

yolda kabul eder; onlar tüm doğal fenomenleri maddi parçacıkların çeşitli hareketleri üzerinden açıklar ve nedensel amili evrenden tümüyle farklı, ezeli bir varlık olarak Tanrı'yla özdeşleştirirler. Böylece onlar, varlığın birliğini (*vahdet-i vücûd*) kabul eden ve tek bir nihai, tözsel gerçeklikten ayrı olacak şekilde hareketin mahalli olarak bireysel tözleri reddeden panteistlerden ayrılırlar. Dahası *mütekellimûn* herhangi maddi bir temel olmaksızın dünyada tözlerin var olduğunu postulat olarak koyan spiritüalistlerden de kendilerini ayırır. Sonuç olarak *mütekellimûn*'ün atomcu metafiziği on dokuzuncu yüzyılın hâkim bilimsel dünya görüşüyle yakından eşleşir. Bu yüzden *mütekellimûn* modern bilimlerin öncüleri olarak görülmelidir.

Modern bilimle *mütekellimûn* metafiziği arasındaki yakın bağlantıya rağmen Ali Sedad *mütekellimûn*'ün ana savlarının onların atomculuğuna dayanmadığını da ekler. *Felâsifenin* her bir müstakil savına gönderme yapmak yerine *mütekellimûn felâsifenin* dünya görüşünü toptan reddetmek için atomculuğu bağımsız bir sistem olarak önermiştir. Fakat *mütekellimûn*'ün İslami dünya görüşünün ana savları için getirdiği deliller atomculuktan bağımsızdır. Bilimsel fikirlerdeki herhangi bir değişim de onları etkilemez, çünkü onların ana ilkeleri sıkıca mantıksaldır ve deneyime bağımlı değildir. Sonuç olarak kelamın işlevi vahyin iddialarını aklen incelemek ve doğruyu yanlıştan ayırmaktır. Eğer vahiyle kendinden açık doğrular arasında bir çatışma görünürse vahiy ya reddedilir ya da yeniden yorumlanır. Mantıksal imkânsızlığı ima etmeyen iddialar kabul edilir. Şimdi, Ali Sedad'ın *Kavâid*'deki ana delil getirmelerini ve merkezi savlarını değerlendirmeye geçelim.

DEĞERLENDİRME

Ali Sedad Bey'in *Kavâid*'i kolayca bilimsel veya felsefi bir eser şeklinde sınıflandırılmaz. Kitabın büyük çoğunluğunda, on dokuzuncu yüzyıl Avrupasındaki bilimsel kuramlar, ayrıca diferansiyel ve integral hesabının formül ve örnekleri gibi matematiksel incelikler sunulsa da çeşitli bilimsel fikirler hakkındaki felsefi şerhler de kitapta yerini alır ve eser bu bilimsel fikirleri felsefi-tarihsel bağlama yerleştirir. Kitabın bilim okutulan sınıflar için ders kitabı olarak mı yoksa yazarının bağımsız bir eseri olarak mı hazırlandığı açık değildir. Eserin okullarda kullanıldığına dair kanıt yok. Öte yandan kitabın ana savı şudur; on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sındaki

hâkim, bilimsel fikirler Eş'arî kelam okuluyla; temel savları İslami dünya görüşünü temsil eden bu ekolle çatışmayıp bilakis onu destekler. Bu iddia için getirilen delinin iki bilimsel bileşeni vardır; atomcu kuram ve enerji fikri. Şimdi Ali Sedad'ın, getirdiği delilin bu bilimsel öğeleri hakkındaki felsefi görüşünü inceleyip tartışalım.

Ali Sedad'ın atomculuğu bağlamında, onun görüşüyle Avrupa'daki atomculuk görüşleri arasında uyumsuzluklar olduğunu belirtmeliyim. İlk olarak, Ali Sedad atomların kavramsal olarak dahi bölünemez olduklarını savunur, diğer yandan bizzat kendisi Avrupa'daki atomcuların mevcut bilimsel bilgi dâhilinde atomların ancak edimsel olarak bölünebilirliklerini savunduğunu belirtir. Ali Sedad, Wurtz'un Daniel Bernoulli atomculuğu sunumundan alıntı yapar; burada cıvadaki ve hidrojendeki parçacıklar hacim bakımından karşılaştırılır. Wurtz, cıva parçacıklarının hidrojen atomlarından hacim açısından yüz kat büyük olduğuna dikkat çeker ve bu daha büyük parçacıkların neden mutlaka bölünemez olarak kabul edilmesi gerektiğini sorar. Wurtz yalnızca, bilinen fiziksel ve kimyasal kuvvetlerin cıva atomlarını bölemediğini kaydeder. Buna rağmen o, atomların bilkuvve bölünebilirliklerini yadsımaz ve şunları ekler; eğer bu atomlar bölünebilseydi başka bir şey haline gelirlerdi ve buna "cıva" denmezdi. Buna karşın Ali Sedad Eş'arî atom görüşünü, yani bölünemez parçacıklar (*cüz-i lâ yetecezzâ*) fikrini benimser. Ona göre atomlar yalın mevcudiyetlerdir; başka bir şeyden bileşik olmayıp aksine daha çok geometrinin noktaları gibidir. Atomlar yalın oldukları için, diye iddia eder Ali Sedad, ortada daha fazla bölünebilecek bir şey yoktur. O ayrıca atomların uzamda kenarları olduğunu ve aralarında bir 'orta'nın bulunduğunu kabul eder; buna rağmen uzamda yer kaplamanın yalın mevcudiyetlere uygulanmayacağını iddia ederek atomların bölünebileceğini reddeder. Ali Sedad'ın bu delil getirmesi bağlayıcı gibi görünmez, çünkü bir nesneye kenar ve orta atfetmek bu nesneyi uzamda yer kaplar olarak görmekle aynıdır. Mantıksal deyişle, kenarları olan bir nesne uzamda yer kaplar ve bilkuvve, sonsuza kadar bölünebilir ki bu durum herhangi bir çelişkiye yol açmaz. Çelişki içermeyen mümkün durumlar Eş'arî metafiziğinde tanrısal kudret kapsamına girer ve Tanrı böylesi örnekleri yaratabilir.

Ali Sedad atomları aktarırken aynı zamanda eteri; ışık ve ısıyı aktaran, ayrıca fiziksel nesnelerin parçacıkları arasındaki boşlukları dolduran

şey olarak tanımladığı eteri de anar. O, eterin doğası hakkındaki iki görüşü sunar; 1) eter sürekli, elastik bir tözdür, 2) eter de daha küçük parçacıklardan oluşur (Ali Sedad 1883, 130). Beri yandan Ali Sedad aktardığı bu görüşleri tartışmaz, gerçi *felâsîfenin* sürekli madde tasavvurunu reddedip bölünmez parçaların boşlukta var olduğunu kabul ettiğine göre ilk görüşü reddeder gibidir.

Ali Sedad'ın Eş'arî metafiziğini desteklemek için kullandığı, Avrupalı atomcu kuramların en önemli veçhesi atomların daimi hareket halinde olduğunu öne süren görüştür. Eş'arîler ilineklerin yalnızca anlık varoluşları olduğunu ve dolayısıyla varlıkta kalamadıklarını savunur. Atomlara her bir anda yeni ilinekler bağlı bulunmalıdır. Ali Sedad tüm doğal fenomenlerin atomların çeşitli bileşim ve hareketlerinden türediğini düşünür. On dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında birçok bilim insanı çeşitli doğal fenomen türleri için ortak bir temel sunarak bilimi birlemeye girişmişti. Onların, maddedeki hareket üzerinden yaptıkları mekanik açıklama baskın tasarı haline geldi. Bu bağlamda, fiziksel nesnelerdeki parçacıkların muhtelif hareketlerinin ses, ışık, ısı, elektrik ve manyetizma gibi çeşitli fenomenleri ortaya çıkardığı öne sürüldü. Atomlar daima hareket halindedir ve dolayısıyla daima farklı bir haldedir, yani farklı bir ilineğe sahiptir. Sonuç olarak her doğal fenomen, atomların hareketine dayandığı için, biz fark edemesek bile daima yenilenir.

Atomları daimî hareket olarak düşünme Avrupa'da termodinamiğin gelişimiyle popülerleşti. Bu alandaki bilim insanları ısıyı, parçacıkların hareketi sonucunda ortaya çıkan bir fenomen olarak gördüler. Isının tam sıfır noktası, yani 0 Kelvin veya -273.15 Celsius derece o dönemde henüz gözlemlenmemiş veya buna ulaşılmamıştı. Evrendeki her şeyin bir ısı derecesi vardır; dolayısıyla her şey hareket halindedir. Ali Sedad bunu, mutlak durağanlığın imkânsız olduğunu söyleyerek öne sürer. Bugün artık elimizde 0 Kelvin dereceye yaklaşmış fakat buna tam olarak ulaşamamış gözlemler ve deneyler bulunuyor. Termodinamikten ayrı olarak, kuantum mekaniğindeki kesinsizlik ilkesi üzerinden atomların hareketinin asla durmayacağı öne sürülmüştür (Feynman, Leighton ve Sands 1964, 2/6). Richard Feynman'ın, çağdaş bakış açısından yapılan aşağıdaki değinisi atomcu kuramın önemini ve atomların sürekli hareket halinde oluşunu özetliyor:

Şayet bir afette tüm bilimsel bilgi yok olup gitseydi ve mahlukatın sonraki kuşaklarına tek bir cümle bırakılsaydı, hangi beyan en az kelimeyle en çok bilgiyi barındırırdı? Ben bunun, her şeyin atomlardan yapıldığını öne süren atomcu hipotez (ya da atomcu *gerçek*, nasıl söylemek istiyorsanız artık) olacağına inanıyorum; atomlar, yani daimî hareket halinde dönen, çok az uzaklaştıklarında birbirlerini çeken ama birbirlerini sıkıştırmak üzere iten küçük parçacıklar (Feynman, Leighton ve Sands 1964, 1/2).

Ali Sedad hareketi çözümlerken Avrupa'daki bazı panteist eğilimlere işaret eder. O, Schelling'in doğa felsefesini kısaca, hareketin gerçekliğini onaylayıp birden fazla töz olduğunu yadsıyan bir yaklaşım olarak tanıtır. Bu bakış açısından bakıldığında evrendeki her şey kuvvetlerin hareketleri ve karşılıklı etkileşimi üzerinden anlaşılır (Ali Sedad 1883, 132). Ali Sedad bu görüşün Mutezile geleneğindeki Nezzâm'ın görüşüne yakın olduğunu düşünür. Nezzâm fiziksel nesneleri ve onların parçacıklarını hareketin ilineklerinden meydana gelmiş şeyler olarak görür. Ali Sedad bu görüşün panteizmi ima ettiğini düşünür, çünkü hareketin gerçekliği hareket eden bir şeye, yani töze bağlıdır; eğer hareket atomlar gibi çeşitli dayanaklarda içkinse o halde hareket bir nihai töze atfedilmelidir. Bu yaklaşımda Tanrı, nihai töze ayrılan rolü oynar ve değişikliğe açık olan evrenin ontolojik durumunun altında yer alır. Ali Sedad bu yaklaşımı kesinkes reddeder, çünkü o, Tanrı'nın bu olumsal, değişime açık evrenden çok uzak, ebedi ve aşkın Varlık olduğunu düşünür. O, Tanrı'nın değişebilir bir şey olarak kavranmamasını sağlamak için, hareketin tikel atomlarda içkin olması gerektiğine vurgu yapar (Ali Sedad 1883, 185). Tüm bunlara rağmen, atomlar ve boşluk yerine sürekli türden bir maddenin varlığını postulat olarak koymanın da bu panteist imayı engelleyebileceğini belirtmemiz gerek.

Maddedeki hareket enerji fikriyle yakından bağlantılıdır. Ali Sedad'ın belirttiği gibi, hareketle iş arasındaki ilişki kesin bir matematik formülünde ortaya konabilir. Bunları birbirine bağlayan fizik kavramı kinetik enerji, yani hareketin enerjisidir. Harman'ın işaret ettiği üzere, on dokuzuncu yüzyıl fiziğinin tüm kavramları enerji kavramının önderliğinde bir kılınır (Harman 1995, 1-2). Her durumdaki her nesneye bir enerji miktarına sahip bir şey olarak bakılabilir. Eğer durağan bir nesne belirli bir kuvvet miktarından etkilenirse belirli bir mesafe kat edebilir.

Hareketin fiziksel açıklaması kuvvet ve enerji kavramlarını içerir. Dahası her ikisinin de hareketin başlamasında ve sürmesinde nedensel bir rolü var gibidir. Eğer hal böyleyse, tanrısal kudretin evrendeki rolü nedir? Toplam enerjinin korunduğunu ve farklı enerji türlerinin birbirlerine dönüşebildiğini hatırlayalım. Bu ifade görünüşe göre enerjiyi somutlaştırır ve ona tözsel bir şey olarak bakar. Aslına bakılırsa, William Thomson ve Peter Guthrie Tait “enerji madde kadar gerçek, onun gibi yok edilemezdir” (Thomson ve Tait 1876, iv) diyerek gerçekçi bir enerji yorumu teklif etmişlerdi. Thomson ayrıca yalnızca Tanrı’nın enerjiyi yaratabileceğini veya yok edebileceğini savunur (Harman 1995, 68). Bu yaklaşım enerjiye tıpkı madde gibi gerçekten var olan ve Tanrı tarafından yaratılmış bir şey olarak bakar.

Beri yandan Ali Sedad, Tanrı’yı evrenin sürekli varlıkta sürmesini sağlayan tek gerçek, nedensel amil olarak gören Eş’arî vesileciliğiyle uyum içinde nominalist bir enerji yorumu teklif eder (Ali Sedad 1883, 101). Ali Sedad kuvvet ve enerji (*te’sîr*) hakkında şöyle bir felsefi yorum sunar; kinetik enerji hareketin niceliğini açıklayan bir terimdir, böylece hareketin farklı durumları arasındaki bağlantıların hesaplanmasına yardım eder (Ali Sedad 1883, 153). Dolayısıyla enerjinin somutlaştırılması izlenimini veren ifadeler salt mecazi kullanımlardır. Yani enerji boş bir terimdir ve çeşitli fenomenleri matematiksel bir zeminde karşılıklı bağlantılı kılmak için kullanılan buluşsal bir alettir. Gerçek olmayan bir şey olarak enerji tanrısal etkinlikten pay alamaz. Ali Sedad’ın bu nominalist enerji görüşü Richard Feynman’ın görüşüne ciddi şekilde benzer. Şöyle yazıyor Feynman:

Bugüne kadar bilinen tüm doğal fenomenlere hükmeden bir olgu, dilerseniz bir *yasa* deyin, vardır. Bu yasanın bilinen hiçbir istisnası yoktur; bu, bilebildiğimiz kadarıyla kesindir. Sözü edilen yasaya *enerjinin korunumu* denir. Yasaya göre, doğanın maruz kaldığı çok katmanlı değişimlerle değişmeyen ve enerji dediğimiz belirli bir nicelik vardır. Bu en soyut fıkirdir, çünkü bir matematik ilkesidir; bir şeyler meydana gelirken değişmeden kalan, sayısal bir niceliğin var olduğunu söyler. Öte yandan bu, bir düzeneğin ya da somut bir şeyin tasviri olmayıp tuhaf bir olgudur; şöyle ki bazı sayıları hesaplayabiliyoruz ve doğayı izlemeyi bitirdiğimizde onun mari-

fetlerini incelemeye geçiyor ve tekrar sayıyı hesaplayabiliyoruz, bu aynı şeydir (Feynman, Leighton ve Sands 1964, 4/1).

Ali Sedad'a göre kuvvet de benzer şekilde, hareketin kendilerine göre meydana geldiği parçacıkların hareket kalıpları hakkındaki bir yasayı ifade eden terim olarak görülebilir (Ali Sedad 1883, 152-153). Tıpkı bunun gibi, "doğa" denen şey de fenomenlerin; Tanrı'nın kendilerine dayattığı yasalara uygun şekilde, düzenli bir yolda meydana gelen fenomenlerin bütünü olarak anlaşılmalıdır (Ali Sedad 1883, 101). Yukarıda gördüğümüz gibi Ali Sedad kuvvet, enerji ve doğa kavramlarını Tanrı'yı tek nedensel amil olarak gören vesileci bir metafizikle tutarlı olarak yorumlar.

Ali Sedad *Kavâid*'de Tanrı'nın, varoluşun her bir anında evreni varlıkta sürdüren tek nedensel amil olduğunu öne süren vesileci tezi savunur. Dolayısıyla ne sonlu varlıkların ne de doğal fenomenlerin başka bir şey üzerinde nedensel etkisi vardır. O bu tezi, meşru bir şekilde İslami dünya görüşünü temsil eden ortodoks topluluğun (*ehl-i sünnet*) görüşü olarak sunar. Ali Sedad buna ilaveten, Eş'arîlerin atomcu metafiziğine gönderme yaparak bu fikri açıklar. Beri yandan, vesileci tezin mutlaka atomculuğa bağlı olmak zorunda olduğu gibi bir iddiadan sakınmalıyız. Ali Sedad böylesi bir yorumu açıkça reddeder ve *mütekellimûnun* tezlerinin bilimsel gözlem ve deneylerden etkilenmeyen, güçlü öncüllere dayandığını iddia eder. Yani, atomculuk reddedilip başka bir bilimsel evren modeli öne sürülse dahi vesileci tez etkilenmez. Ali Sedad'ın yaklaşımı burada temel olarak Eş'arî okulunun ve bizzat Eş'arî'nin yaklaşımını takip eder.

Eş'arî, temel öğeleri bakımından atomlara ve ilineklere bağlı bir metafiziği benimsese de Tanrı'nın varlığı lehinde konuşurken atomculuğun kullanılmasını onaylamaz. Eş'arî *Risâle ilâ ehli's-segr* eserinde atom ve ilineklerin postulat olarak konmasına bağlı olan bir kanıtın "ilinekler vardır," "onlar kendi başlarına var olamazlar," "ilinekler atomlardan farklıdır," "onlar atomlarda içkin olmalıdır," "onların farklı türleri vardır" ve "ilinekler sonsuz olamazlar" önermelerinin bilinmesine muhtaç olduğuna dikkat çeker (Eş'arî, *Risâle*, 89). Tüm bu önermelerin bilinmesi kanıtı oldukça karmaşık ve bu önermelere katılmayanlardan gelebilecek birçok itiraza açık kılar. Sonuç olarak ortalama insan böyle bir kanıtı anlayamaz ve bu yüzden, atomculuk ilkelerine karşı yöneltilen itirazlara karşılık veremez. Böylece Eş'arî, Allah'ın Muhammed peygambere

(sav.) herkese bu türden delil getirmesini men ettiğini iddia eder, çünkü meseleyi karmaşıklştırmak gereksizdir. Peygamber Tanrı'nın varlığı için bunun yerine daha basit bir delil kullanmıştır. Bu delil temelde, evrendeki olumsal varlıkların (*hâdis*) ezeli bir nedensel amile (*muhdis*) işareti üzerine kuruludur. Bu delil getirme, sonlu varlıklarda gözlemlenen düzen ve amaç zemininde, yaratıcıya sonsuz bilgelik (*hıkme*) ve rahmet atfeder, ayrıca yaratıcıyı Tanrı'yla özdeşleştirir (Eş'arî, *Risâle*, 81-84, 89-90).

Kavâid'de Ali Sedad, çağının önde gelen bilimsel fikirlerini kullanarak Tanrı'nın varlığı veya O'nun sıfatları lehine bir delil getirme sunmaz. Yine de o, *mütekellimûnun* deneyime veya herhangi bir kozmoloji modeline başvurmaksızın böylesi delil getirmeler üretebileceğini açıkça söyler. Ali Sedad'ın bu eserde göstermek istediği nokta dönemin yaygın bilimsel evren modelinin vesilecilikle uyumlu olduğunu -hatta atomculuk ve ilineklerin bozuluşa tabi doğası gibi, Eş'arî metafiziğinin merkezi öğelerini desteklediğini- ancak vesileciğin, bilimin mevcut durumuna aklen bağlı olmadığını göstermektir.

SONUÇ

Ali Sedad'ın *Kavâid*'i bulunması, okunması ve anlaşılması zor bir kitaptır. Kitabın dilinin on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı Türkçesi olması, yani Türkçe, Arapça, Farsça ve Fransızcanın karışımı olması da metne nüfuzu zorlaştırır. Dahası İslam kelamı, felsefe ve on dokuzuncu yüzyıl bilimleri yeterince incelenmeden bu kitap hakkıyla değerlendirilemez. Tüm bu engeller kitabın bugüne kadar neden hak ettiği ilgiyi görmediğini açıklayabilir. İlginçtir ki Ali Sedad'dan sonraki Osmanlı entelektüel geleneğinde dahi, her ne kadar Fatma Aliye Hanım, Filibeli Ahmed Hilmi, Bediüzzaman Said Nursi ve Elmalılı Hamdi Yazır gibi sonraki dönem âlimleri eserin bakış açısını paylaşır görünseler de esere açık bir gönderme bulamadık.

Her şey bir yana, *Kavâid*'in dikkatle incelenmesi içeriğinin zenginliğini açığa çıkaracak ve metnin kayıp bir hazine gibi görülmesini zorunlu kılacaktır. *Kavâid* modern bilimi İslami vesilecikle ilişkili olarak inceleyen ilk bilimsel kitaptır görünüşe göre. Bu eserin, kuvvet ve enerji gibi modern bilimin temel kavramları için önerdiği nominalist yorum

bugün hâlâ çekicidir ve seçkin bilim insanlarınca paylaşılır. Sonuç olarak kitap vesileci bir bilim yaklaşımı sunar. Eser ne bilime bir vesilecilik kanıtı olarak yaklaşır ne de modern bilimin vesilecilikle ilişkili bulgularını görmezden gelir. Bunların ikisi uzlaşa içindedir. Kısaca, Ali Sedad bize şunları söyleme niyetindedir; eğer bilimin metafiziksel boyutları merak ediliyorsa vesilecilik incelenmeye değerdir; eğer vesileciğin evrenle ilgili içerimleri merak ediliyorsa modern bilim incelenmeye değerdir. İşte İslami dünya görüşü bilimle vesilecilik arasındaki bu dengeli ilişkiyi temsil eder.

TEŞEKKÜR

Bu makaleyi hazırlamadaki yardım ve destekleri için Bilal Ayan, Recep Alpyağıl, Himmet Taşkömür, Umut Eser, Tahsin Görgün, Stephen Voss ve Khaled El- Rouayheb'e teşekkür etmek isterim.

KAYNAKÇA

Akbaş, Meltem. 2011. "Between Translation and Adaptation: Turkish Editions of Ganot's *Traite*." *Science between Europe and Asia*, ed. Feza Günergun ve Dhruv Raina. Dordrecht: Springer, 177-93.

Ali Sedad. 1299/1882. *İkmâl-i Temyiz*. İstanbul: Matbaa-i Osmâniye.

Ali Sedad. 1300/1883. *Kavâid-i Tahavvulât fî Harekât-ı Zerrât*. İstanbul: Matbaa-i Osmâniye.

Ali Sedad. 1303/ 1886. *Mizânü'l-'Ukul fi'l- Mantık ve'l- Usûl*. İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası.

Ali Sedad. 1306/ 1888-89. *Lisânü'l- Mizân*. İstanbul.

Ali Sedad, Mahmud Esad ve Muhammed Faik. 1299/1882. *Redd-i Tahlil*. İstanbul: Matbaa-i Osmâniye.

Ayık, Hasan. 2002. "Eski ve Yeni Mantığın Kavşağında Ali Sedat." *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4.1: 195-205.

Bein, Amit. 2011. *Ottoman Ulema and Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Dölen, Emre. 1996. "Ottoman Scientific Literature during the 18th and 19th Centuries." *The Introduction of Modern Science and Technology to Turkey and Japan*, ed. Feza Günergun ve Kuriyama Shigehisa. Kyôto- shi: International Research Center for Japanese Studies, 159-185.

Eş'ari. (Risâle) 1928. *Risâle ila's-Segr bi-bâbi'l-ebvâb*. Girişle birlikte yayımlayan Kıvameddin Burslan, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 8: 50-108.

Eş-Şehristânî. (Milel) 1955. *Kitâbü'l-milel ve'n-nihal*, ed. M. Bedrân. Kahire.

Feynman, Richard P., Robert B. Leighton ve Matthew Sands. 1964. *The Feynman Lectures on Physics*. Palo Alto, CA: Addison- Wesley.

Ganot, Adolphe. 1851. *Traité élémentaire de physique expérimentale et appliquée et de météorologie*. Paris: Chez l'auteur, editeur.

Ganot, Adolphe. 1293/1876. *İlm-i Hikmet-i Tabiiye*. çev. Antranik Gircikyan. 3 Cilt. İstanbul: Mekteb-i Tibbiye-i Şahane Matbaası.

Ganot, Adolphe. 1303/1886-1308/1891. *İlm-i Hikmet-i Tabiiye*, çev. Antranik Gircikyan. 2. ed. 2 Cilt. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası.

Gövsâ, İbrahim Alaaddin. 1933. "Ali Sedat." *Meşhur Adamlar*. İstanbul.

Hanioğlu, Şükrü. 2011. *Ataturk: An Intellectual Biography*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Harman, Peter M. 1995. *Energy, Force and Matter: The Conceptual Development of Nineteenth-Century Physics*. Cambridge: Cambridge University Press.

İbn Fûrek. (Mücerred) 1987. *Mücerredü makâlâtî'l-Eş'ari*, ed. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik

İhsanoğlu, Ekmeleddin. 1995. "Osmanlı Devletine 19. Yüzyılda Bilimin Girişi ve Bilim-Din İlişkisi Hakkında Bir Değerlendirme Denemesi." *Toplum ve Bilim* 29-30 (Bahar-Yaz): 79-103.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. 1996a. "Modernization Efforts in Science, Technology and Industry in the Ottoman Empire (18th and 19th Centuries)." *The Introduction of Modern Science and Technology to Turkey and Japan*, ed. Feza Günergun ve Kuriyama Shigehisa. Kyōtoshi: International Research Center for Japanese Studies, 15-35.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. 1996b. "Changes in the Ottoman Educational Life and Efforts towards Modernization in the 18th-19th Centuries." *The Introduction of Modern Science and Technology to Turkey and Japan*, ed. Feza Günergun and Kuriyama Shigehisa. Kyōtoshi: International Research Center for Japanese Studies, 119-136.

Öner Necati. 1988- 2013. "Ali Sedat." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA), C. 2. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Poyraz, Serdar. 2010. "Science versus Religion: The Influence of European Materialism on Turkish Thought, 1860-1960." Doktora Tezi, Ohio State University.

Renan, Ernest. 1887. *Discours et conférences*. Paris: C. Levy.

Saraç, Celal. 1992. "Yüzon yıl önce yayınlanmış ilk termodinamik kitabı hakkında." *Bilim Tarihi* 14 (Aralık): 3-10.

Sonnet, Hippolyte. 1884. *Premiers éléments du calcul infinitésimal à l'usage des jeunes gens qui se destinent à la carrière d'ingénieur*. Paris: Hachette.

834 İslam Felsefesi: Filozoflar ve Eserler

Stallo, J. B. 1882. *The Concepts and Theories of Modern Physics*. New York: D. Appleton.

Tait, P. Guthrie ve William Thomson. 1867. *Treatise on Natural Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Yalçinkaya, M. Alper. 2015. *Learned Patriots: Debating Science, State and Society in the Nineteenth- Century Ottoman Empire*. Chicago: Un. of Chicago Press.

BÖLÜM XXVII

MUHAMMED İKBAL

The Reconstruction of Religious Thought in Islam (İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası)

MUSTANSIR MIR

YAŞAMI VE ESERLERİ

Muhammed İkbâl Müslüman Hindistan'ın önde gelen entelektüel ve edebi simalarından biridir. İkbâl asıl şair olarak şöhret kazanmıştı ama aynı zamanda filozoftu -dolayısıyla unvanı şair-filozoftur- ayrıca Hindistan Müslüman siyasetine önemli bir katkısı olmuştur.

1294'te/1877'de oldukça dindar, orta sınıf bir ailede dünyaya gelen İkbâl ilk eğitimini doğduğu yerde, bugün Pakistan sınırlarında bulunan Siyâlkût'te aldı; burada, yeteneğinin serpilmesiyle kişisel olarak ilgilenen ve ona hoş bir edebi zevk kazandıran seçkin âlim Seyyid Mir Hasan (öl. 1347/1929) gibi bir hocanın öğrencisi olma bahtına erişti. İkbâl 1982'de liseden mezun olduktan sonra ilkin Siyâlkût'ta, ardından Hindistan'ın önde gelen akademik ve kültürel merkezi olan Lahor'da yüksekokula devam etti. 1899'da Lahor'un meşhur Government College'ında felsefe yüksek lisansını tamamladı. Tıpkı Siyâlkût'teki Mir Hasan gibi burada da saygın oryantalist Sir Thomas Arnold (öl. 1930) onun akıl danıştığı, sevecen ustası oldu. Arnold, İkbâl'i batı entelektüel geleneğiyle tanıştırdı ve ona modern araştırma yöntemlerini öğretti. Hoca ve talebe yaşamla-

rı boyunca dost kaldılar. İkbâl Lahor'daki bir yükseköğrenim kurumunda tarih, felsefe ve ekonomi okuttu. O, şehrin edebî çevrelerinde ümit vadeden, genç şair olarak zaten biliniyordu, üstelik bir Müslüman refah organizasyonunun, Encümen-i Himâyet-i İslâm'ın yıllık toplantısında şiirini okumak üzere davet edilmesi ona ulusal çapta ün kazandırdı. İkbâl çalışmalarında derinleşmek için Avrupa'ya gitmek üzere 1905'te buradan ayrıldı ve üç yılda Cambridge Üniversitesi'nden mezun oldu, Londra'daki Lincoln's Inn'den avukatlık belgesi aldı, Münih Üniversitesi'nde felsefe doktorasını tamamladı. İkbâl'in Avrupa'da kalışı kendisine Avrupa kültürü ve felsefesini yakından inceleme fırsatı sağladı, ayrıca daha sonraki dönem düşüncesinin bazı anahtar fikirlerinin şekillenmesine yardım etti. Hindistan'a dönüşünde hukuk mesleğinde çalışmaya başladı (o, yalnızca temel ihtiyaçlarını karşılayacak yeterli parayı kazanmak için bu alanda çalışan bir zoraki avukattı) ve yükseköğrenim kurumunda ders verdi (hükümetçe atanan bir hoca olarak akademik özgürlüğün olmayışı kendisini mutsuz ediyordu). Beri yandan edebiyat cephesinde etkin ve üretici olmayı sürdürdü İkbâl. Daha sonra bir dönem pratik siyasette yer aldı. O zamanlar sömürgeci Britanya egemenliği altında bulunan Hindistan'daki bazı siyasal gelişmeler, ayrıca dünyanın başka yerlerindeki bazı gelişmeler dikkatini memleketindeki ve dışardaki Müslümanların kötü durumuna vermesine yol açtı; bu döneme ait yazıları bu kaygıları, ilgileri yansıtır. Hindistan'ın Hindu ve Müslüman toplulukları arasındaki temel dini ve kültürel farklılıkları göz önüne alarak İkbâl 1930'da en azından kuzey batı Hindistan Müslümanları için ayrı bir yurdun kurulmasını teklif etti. 1931 ve 1932'de, Hindistan'la alakalı yönetim ve bağımsızlık meselelerini tartışmak üzere Londra'da düzenlenen Yuvarlak Masa Konferanslarında Müslüman temsilciler kurulunun üyesi olarak yer aldı. İkbâl 1932'de İngiltere'den ayrılıp kendisinden İslami zaman görüşünü hevesle dinleyen Henri Bergson'la buluşmak üzere Fransa'ya, ardından kendisini görme talebinde bulunan Mussolini'yle görüşmek üzere İtalya'ya geçti. Britanya tahtı İkbâl'e edebî başarılarından dolayı "Sir" unvanı verdi. Son yıllarında bozulan sağlığı düşündüğü birçok akademik tasarıyı gerçekleştirmesine engel oldu; sağlık durumu ayrıca, 1935'te, Oxford'da Rhodes dersleri vermesi için kendisine yapılan daveti geri çevirmesine sebep oldu. Müslüman dünyanın büyük bir bölümü İkbâl'in 1357'deki/1938'deki ölümünün yasını tuttu.

İkbal'in ilk şiir kitabı, bireyin gizil gücünü eylem ve mücadele aracılığıyla gerçekleştirmesi ihtiyacını vurgulayan *Esrâr-ı Hôdî'dir* (*Kendiliğin Sırları*; 1915, 2. Baskı 1918; *Küll. – F* içinde). Bu eserin, İkbal'in Cambridge'deki hocası Reynold Nicholson tarafından yapılan İngilizce çevirisi onu ciddi bir şair-düşünür olarak daha büyük bir çevreye tanıttı. Bu kitaba eşlik eden *Rumûz-i Bihûdî* (*Kendinde Olmayışın Gizleri*; 1978; *Küll. – F* içinde) ise kişisel yeteneğin toplum hizmetine nasıl amade kılınabileceğini gösterir. Genellikle tek bir eser şeklinde gönderme yapılan bu iki kitap, yani *Esrâr u Rumûz* (*Sırlar ve Gizler*), söyleyecek kendine özgü, yeni ve acil sözüyle şair İkbal imgesini kurdu, ayrıca sonraki poetik mahsulleri de bu imgeyi güçlendirdi. Goethe'nin *West-Östlicher Divan*'ına (*Doğu-Batı Divanı*) yanıt olarak yazılan *Peyâm-ı Meşrik* (*Doğudan Haber*; *Küll. – U* içinde) felsefi, edebi ve siyasi konularla uğraşır. *Bang-i Derâ*'daysa (*Küll. – U* içinde) doğa, yurtseverlik ve İslam tarihinin önde gelen şahsiyetleriyle olayları hakkındaki şiirlerin yanı sıra İkbal'in Tanrı'ya meşhur "yakınması" (Tanrı'ya, Müslümanların dünyadaki şu sefil durumları hakkında yakınma) ve "Tanrı'nın bu yakınmaya cevabı" yer alır. *Zebûr-i 'Acem*'de (*Farsça Zebur*; 1927; *Küll. – F* içinde) İkbal'in Tanrı'yla sohbetini ve insanlar âlemi hakkındaki yorumunu görüyoruz. Sık sık Dante'nin *İlahi Komedya*'sıyla karşılaştırılan *Câvid-nâme* (*Sonsuzluğun Şiiri*; 1932; *Küll. – F* içinde) İkbal'in, manevi önderi Mevlâna Celaleddin Rûmî (604/1207-672/1273) kılavuzluğunda gerçekleştirdiği manevi yolculuğuyla ilişkilidir; yolculuk esnasında İkbal muhtelif kültürlerle ait bir dizi felsefi fikri tartışır. *Armağân-ı Hicâz* (*Hicaz Armağanı*; 1938; Farsça kısım *Küll. – F* ve Urduca kısım *Küll. – U* içinde) İkbal'in çeşitli konular hakkındaki görüşlerini açıkladığı dörtlüklerden meydana gelir (Urduca olan bölümde meşhur "Şeytan'ın Danışma Meclisi" eseri de yer alır; burada Şeytan kapitalizmi, faşizmi ve komünizmi hurdaya çıkardıktan sonra, kendi hakimiyetine meydan okuyacak adil ve eşitlikçi bir İslam'ın doğuşu hakkındaki endişelerini açıklar). *Bâl-i Cibril* (*Cebraîl'in Kanadı*; 1936; *Küll. – U* içinde) geleneksel Urdu aşk şiiri olan gazel türünü, dini ve felsefi muhtelif konuları ele alma aracı olarak kullanmak suretiyle, yeniden tanımlar; genellikle İkbal'in başyapıtı olarak görülen "Kurtuba Camii" de bu eserdir. İkbal'in ilk sayfada "bu çağa karşı savaş ilanı" diye tarif ettiği *Darb-ı Kelim* (*Kelim'in/Musa'nın Darbeleri*; 1937; *Küll. – U* içinde) eseri hem

Batı kültürü ve siyasetinin hem de Müslüman toplumların, zaman zaman sertleşen, eleştirisidir. İkbâl'in iki kısa eseri daha vardır; 1933'teki Afganistan ziyareti sırasında bu memleketin tarihi hakkındaki düşüncelerini barındıran *Müsâfir* (*Ziyaretçi*; 1934; *Küll. – F* içinde) ve İtalya'nın 1935-1936'daki Etiyopya işgalinin ardından yazılan, zamanın Müslüman dünyasının karşı karşıya kaldığı bir dizi meseleyi işleyen *Pes Çi Bâyed Kerd Ey Akvâm-ı Şark* (*Şimdi Ne Yapmalı Ey Doğu Milletleri?* 1936; *Küll. – F* içinde).

İkbâl ayrıca bir dizi düzyazı da kaleme almıştır. Onun *İlm-i İktisâd-ı* (*Siyasal Ekonomi*; 1903) Urduca'daki ilk ekonomi kitabıydı muhtemelen. *Speeches, Writings and Statements of Iqbal* (1977) adıyla yayımlanan çok sayıdaki dergi ve gazete yazısı derlemesinde tarihsel, felsefi ve siyasi konulara dair incelikli bölümlerin yanı sıra Pencap eyalet meclisinin bir üyesi olarak yaptığı, iyiden iyiye araştırılmış bütçe konuşmaları ve Hindistan Müslüman Birliği oturumunda gerçekleştirdiği, Hindistan Müslümanları için yeni bir devletin kurulmasını önerdiği başkanlık konuşması (İkbâl, onun geniş görüşlülüğünü takiben kurulan Pakistan'ın manevi babası sayılır) da yer alır. *Bedil in the Light of Bergson* monografisinde İkbâl Hindistan Müslümanı, şair-filozof Mirza Abdülkâdir Bidil'le (öl. 1133/1721) modern Fransız düşünür Henri Bergson'u karşılaştırır. Doktora tezi olarak yazılan *The Development of Metaphysics in Persia* oldukça özgün bir eser olup birçok ince kavrayışıyla bugün de geçerliliğini ve güncelliğini koruyor. İkbâl'in 1910 yılında birkaç ay tuttuğu notları, yani *Stray Reflections* ise oldukça geniş bir menzile yayılan çeşitli konular hakkındaki kısa ama kavrayışlı ve çoğunlukla dikkat çekici gözlemlerden meydana gelir, ayrıca bu notlar onun geç dönemine ait bazı düşüncelerinin geçiş aşaması olarak görülebilir. Beriyandan, İkbâl'in en önemli nesri *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*'dır. Eser ilk başta, birkaç Hindistan şehrinde verilen altı dersin derlemesi olarak yayımlanmış ve ardından, daha sonraki baskıların¹⁵³ temeli olacak 1934 Oxford baskısında esere yedinci bir ders, yani Londra Aristoteles Cemiyeti'nin 1932'deki toplantısı için yazılan metin eklenmiştir.

153 Bu makalede *Reconstruction*'a yapılan göndermeler 2013 tarihli Stanford edisyonundan. Aksi belirtilmediği sürece, burada İkbâl'den yapılan tüm alıntılar da *Reconstruction* metninden.

RECONSTRUCTION: GİRİŞ MAHİYETİNDE DEĞİNİLER

Önsözde İkbâl'in açıkladığı üzere *Reconstruction*, İslam'ın felsefi geleneklerini ve insan bilgisinin çeşitli alanlarındaki daha güncel gelişmeleri göz önüne alarak İslami dini felsefeyi yeniden yapılandırmaya girişmek suretiyle "dini bilginin bilimsel bir biçimi"ne yönelik acil "talep"i karşılama peşindedir (xlv). İkbâl'in bu eserdeki asli kaygısı, ister Cemâleddin Efgânî (öl. 1315/1897), Muhammed Abduh (öl. 1323/1905), Reşid Rıza (öl. 1354/1935) ve Emir Şekîb Arslan (öl. 1366/1946) gibi Orta Doğulu ister Seyyid Ahmed Han (öl. 1306/1898) ve Seyyid Emir Ali (öl. 1347/1928)¹⁵⁴ gibi Hindistanlı olsun, diğer reformcularınkinden farklı değildir; yani bu ortak kaygı Müslüman toplumunun çöküşünü durdurmak ve bu toplumun yeniden doğumunu sağlamaktır. Fakat İkbâl'in konuya yaklaşımında alışılmadık noktalar vardır. Bu bağlamda kitabın bölüm başlıkları şöyledir:

1. Bilgi ve Dini Deneyim
2. Dini Deneyim İlhamlarının Felsefi Olarak Sınanması
3. Tanrı Kavramsallaştırması ve Duanın Anlamı
4. İnsan Egosu; Onun Özgürlüğü ve Ölümsüzlüğü
5. Müslüman Kültürünün Ruhı
6. İslam'ın Yapısındaki Devinim İlkesi
7. Din Mümkün Müdür?

Ne bu başlıkların ne de *Reconstruction* sayfalarında bu başlıklar altında incelenen konulardaki çeşitliliğin -dini, teolojik, hukuki, mistik, felsefi, siyasi, bilimsel ve edebi konular- şöyle hızlıca bakıldığında, yukarıda anılan Müslüman reformcuların yazılarındaki genel hedeflerle ama doğrudan ama dolaylı bir bağlantısı vardır. Diğer reformcularda olanın aksine, *Reconstruction* okumasında insan şöyle bir izlenime ka-

154 Bu reformcular ve yazdıkları hakkında kısa bir bibliyografya şöyle sıralanabilir; Keddie 1968 (Efgânî); Hourani 1983 (Efgânî, Abduh, Reşid Rıza); Badawi 1978 (Efgânî); bin Cüm'a 2008 (Şekîb Arslan); Kramer 1996 (Şekîb Arslan); Troll 1978 (Seyyid Ahmed Han); Baljon 1964 (Seyyid Ahmed Han); Dar 1957 (Seyyid Ahmed Han); Emin 1979 (Seyyid Emir Ali).

pılabilir; İktbal reformun düşünce aşamasında başlayacağını düşünür gibidir; zihinlerdeki kökten dönüşüm, zemindeki her bir gerçek ve gözle görünür değişimi öncelemelidir, ayrıca binlerce yıllık gürbüz ve çok çeşitli entelektüel, manevi bir tarihe sahip İslam örneğinde, niyet edilen zihin dönüşümü bu tarihi sorumlu bir şekilde -yani hem saygılı hem de eleştirel olarak- hesaba katmalıdır.

İktbal Müslümanların bakış, bilinç ve düşünce kalıplarındaki böylesi bir değişimi gerçekleştirmek maksadıyla tarihsel Müslüman düşüncesine ait, önde gelen bir dizi gelişmeyi inceler; bu gelişmeler, yukarıda onun asli kaygısı dediğimiz şeyle ilişkilidir. Bu doğrultuda İktbal'in Ebû Hanîfe (öl. 421/1030), İbn Miskeveyh (öl. 421/1030), Ebu'r-Reyhân el-Bîrûnî (öl. 440/1048), Ebû Muhammed Ali İbn Hazm (öl. 456/1064), Ebû Hâmid el-Gazzâlî (öl. 505/1111), Şihâbüddin es-Sühreverdî (öl. 587/1191), İbn Rüşd (öl. 595/1198), Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1209), Muhyiddin İbn Arabî (öl. 638/1240), Ebû Ali Hasan İbnü'l-Heysem (öl. 430/1039), Celâleddin Rûmî (öl. 672/1273), İbn Teymiyye (öl. 728/1328), İbn Haldûn (öl. 808/1406), Şah Veliyyullah (öl. 1176/1763) ve Ziya Gökalp (öl. 1343/1924) gibi çeşitli ülke ve çağlardan, muhtelif Müslüman düşünürlerin, bilim insanı ve yazarların fikirlerini ele aldığını görüyoruz. Ancak bu kadarla kalmıyor; İktbal yalnızca Müslüman düşüncesinin tüm menziliyle değil, modern çağlardaki hakim Batı medeniyeti düşüncesinin de tüm menziliyle meşgul olmanın gerekliliğine kanaat getirdiği için Platon, Aristoteles, René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz, Isaac Newton, George Berkeley, Immanuel Kant, Auguste Comte, Friedrich Nietzsche, William James, Oswald Spengler, Sigmund Freud, Henri Louis Bergson, Alfred North Whitehead, Albert Einstein ve Bertrand Russell gibi düşünür, bilim insanı ve yazarların fikirleriyle uğraşarak Batı düşüncesinin uygun veçhelerini incelemeye girişmiştir. Modern İslam'a dair diğer hiçbir eserde gelenekle modernite arasındaki, İslam düşüncesiyle Batı düşüncesi arasındaki ve genel olarak dini inançla bilimsel girişim arasındaki ahenk veya temas noktalarını tespit imkanlarına yönelik, bu denli kapsamlı ve yoğun bir entelektüel soruşturmanın neredeyse bulunmadığını söylemek yanlış olmayacaktır.

RECONSTRUCTION'IN KİLİT FİKİRLERİNDEN BAZILARI

Şimdi *Reconstruction*'ın ana fikirlerinden, seçilmiş bazılarını kısaca inceleyeceğiz.

Dini İnancın Doğası

İkbal, insan yaşamında dinin önemli ve kalıcı bir yer işgal ettiğini düşünürken bir yandan da dini felsefenin her yeni çağda değişen düşünme alışkanlıklarıyla uyumlu olarak yeniden şekillendirilmeye ihtiyaç duyduğuna inanır. Dini inancın zemini nihayetinde “içsel deneyimin özel bir türü”dür, ancak modern insan “somut düşünce alışkanlığı -bizzat İslam'ın da kültürel yaşamının en azından ilk aşamalarında desteklediği bu alışkanlık” yüzünden “bu deneyime; yanılsamadan sorumlu tuttuğu için daha çok kuşkulandığı bu içsel deneyime daha az yetenekli” hale gelmiştir (xlv). Yukarıda değinildiği gibi İkbal *Reconstruction*'ı “dini bilginin bilimsel bir biçimine yönelik” meşru, modern “talep” olarak gördüğü şeye karşılık olarak yazmıştı.

İkbal dini inancın belirli bir “içsel deneyim”e dayandığını söylerken deneyimi genel olarak farklı olan iki alana; insan bilinciyle ilişkili olup sezgiyi araç olarak kullanan içsel alan ve duyusal fenomenlerle ilişkili olup kavramsal düşünceyi araç olarak kullanan diğer alana bölme niyetinde değildir. *Reconstruction*'ın temel postulatı tüm çeşitliliğiyle deneyimin özsel geçerliliğidir. İkbal, gerçekliğin algı aracılığıyla ulaşılabilir olan veçhelerinin, yalnızca bu veçhelerin güvenilir bilgiye götüreceği iddiasını reddeder:

Empirik bir olgu olarak bilincimize giren ve yorumlamada kendini gösteren bütünsel gerçekliğin bilincimizi kaplamak için başka yolları da vardır ve o, başka yorumlama fırsatları teklif eder. İnsanlığın ilhama dayalı ve mistik edebiyatı dini deneyimin insanlık tarihinde salt yanılsama olarak reddedilemeyecek kadar baskın ve uzun soluklu olduğuna bolca tanıklık sunar. Şu hâlde, görünüşe göre insani deneyimin ortalama düzeyini olgu olarak kabul edip diğer düzeyleri mistik ve duygusal diye yadsımak için hiçbir neden yoktur. Dini deneyimin olguları da insan deneyiminin diğer olguları gibi olgudur; bilgiye yorumlama aracılığıyla ulaşmada diğerleri kadar iyi olan bir olgu (13).

Dolayısıyla din bir yanılsama olarak veya akli öğenin bulunmadığı bir hissediş olarak boşa çıkarılamaz; “inanç saf hissedişten daha fazlasıdır... Onda bilişsel öğeye benzeyen bir şey vardır” (1). Aslına bakılırsa inancın “insanın içsel ve dışsal yaşamı”na kılavuzluk etme ve onu dönüştürme işlevi, bu asli işlev düşünülürse “dinin, kendi nihai ilkelerinin aklen temellendirilmesine, bilimin dogmalarından daha fazla, ihtiyacı vardır... İşte bu yüzden Profesör Whitehead *inanç çağlarının rasyonalizm çağları* olduğunu zekice belirtmiştir” (2; ayrıca bk. 17).

Fakat dindeki akli öğeleri kabul etmek her türden dini deneyimin doğrudan geçerliliğini temin etmez. “Yaşamın olgularından ürkekçe kaçsın bir türünü sunan” dinler de vardır kesinlikle, ancak “bu durum tüm dinler için geçerli değildir” (20). O hâlde, ilkesel olarak eğer “dini deneyim olguları insan deneyiminin diğer olguları arasında”ysa bu olgular da tıpkı diğerleri gibi felsefi soruşturmaya açık olsa gerektir; ancak “gerçekliğin kesitlerinin görünümelerini” dikkate alan bilimin aksine “din... gerçekliğin bütününe talep eder” (34). Din “bölümlerle ilişkili bir mesele olmayıp... bütün olarak insanın bir ifadesi” olduğuna göre felsefe tarafından ancak kendi terimleri üzerinden yargılanıp değerlendirilebilir (2).

İkbal’in çağıyla daha önceki İslam dönemleri arasındaki değer farkını hesaba katarak, İkbal’in din-akıl ilişkisi hakkındaki görüşüyle mesela İbn Hazm’ın (Ebû Zehre 1954, 194 vd.), İbn Teymiyye’nin (Ebû Zehre, tarihsiz, 213 vd.) ve İbn Rüşd’ün (Urvoy 1996, 1:338) görüşlerini karşılaştırmak oldukça öğretici olabilir. Bu türden ayrıntılı bir karşılaştırma burada yapılamaz, ancak İkbal’in, insan yaşamını ve davranışını toptan dönüştürme şeklindeki manalı amacından dolayı dinin, genel doğruları için, mutlaka akli bir zemin bulması gerektiğine dair beyanı meselenin tartışılmasına yeni bir boyut ekler; zira o İslam tarihinde “geç dönem mistik ve mistik olmayan akılcıların... tutarlı bir fikirler sistemi” (2) arayışını yalnızca entelektüel değil ayrıca ahlaki bir buyruk olarak yorumlar.

İkbal, genellikle “somut düşünce alışkanlığı” diye adlandırılan özelliği bizzat erken dönem İslam’ının da beslediğini ifade ederken açıktır ki bu düşünce alışkanlığının modern ve İslami türevlerinin özdeş olduğunu kastetmez. Somut düşünme, modern türevinde, duyu algısına açık olan duyusal nesneler dünyasına uygulanırken İslami türevinde, duyusal dünyayı daha yüksek bir gerçeklik âleminin simgesi olarak görerek önünde sonunda manevi düşünmeye evrilir.

Kuran'ın Empirik Bakış Açısı

Kuran'ın doğadan 'Tanrı'nın işaretlerinin mahzeni' şeklinde söz etmesi gayet iyi bilinen bir olgu ve sıkça yapılan bir gözlemdir. İkbâl Kuran'ın doğa hakkındaki görüşünden destek alarak, erken dönem Müslüman düşünürleri, Grek düşüncesinin etkisinde kalıp Kuran'ın empirik bakış açısının önemini kavramada ve takdir etmede başarısız olmakla eleştirir. Greklerin aksine Kuran fikirden ziyade eylemle, kuramdan ziyade olguyla ve spekülâtif olandan ziyade somutla meşgul olur (64, 102, 104, 105). İkbâl Grek düşüncesinin "İslâm tarihinde büyük bir kültürel güç olagel[diğini]" kabul eder, "Grek düşüncesi Müslüman düşünürlerin bakış açısını oldukça genişletmiştir," ancak "bütün olarak bu düşünce Müslüman düşünürlerin Kuran görüşünü karartmıştır" (3), zira "Kuran'ın ruhu özünde anti-klasiktir" (3, ayrıca 56, 102). İkbâl, Sokrates ve Platon'un doğanın-"bitkilerin, böceklerin ve yıldızların dünyası"- incelenmesi yerine insan üzerine düşünmeye ağırlık verdiklerini hatırlattıktan sonra şunlara değinir:

Oysa, şu küçücük arıda tanrısal ilhamın bir taşıyıcısını gören ve okuru her daim rüzgarların sürekli değişimini, gün ve gecenin birbirini izleyişini, bulutları, yıldızlı gökleri ve sonsuz uzayda yüzen gezegenleri gözlemlemeye çağıran Kuran'ın ruhu ne kadar başkadır!... Ne kadar başkadır, "işitme"yi ve "görme"yi en değerli ilahi hediye olarak gören ve onların, bu dünyadaki etkinliklerinden dolayı Tanrı'ya karşı sorumlu olduklarını bildiren Kuran! İşte erken dönemde Kuran'ı inceleyenlerin klasik spekülasyonla büyülenerek tamamıyla ıskaladıkları nokta budur. Onlar Kuran'ı Grek düşüncesinin ışığında okudular. Kuran'ın ruhunun, özünde anti-klasik olduğunu kavramaları, gerçi apaçık olmasa da bu durumu kavramaları, iki yüz yıldan fazlasına mal oldu. Bu kavrayışın sonucu olarak, tam anlamı bugün bile tanınmamış bir tür entelektüel kıyam gerçekleşti. Gazzâlî kısmen bu kıyama kısmen de kendi kişisel tarihine borçlu olarak dini bir felsefi kuşkuculuk zeminine dayandırdı; din için oldukça güvensiz ve Kuran'ın ruhunca tümüyle meşru kılınmayan bir temel (3; ayrıca bk. 102).

İkbal bu pasajda birbiriyle ilişkili üç noktaya değinir; ilkin, Kurani düşüncenin ruhu Grek düşüncesinin ruhuyla keskin bir karşıtlık içindedir;¹⁵⁵ ikinci olarak, erken asırların Müslümanları Kurani düşünce- nin Grek düşüncesinin karşıtı olduğunu vaktinden sonra anlayabilmiştir; üçüncü olarak, Gazzâlî her ne kadar Kurani düşünceyle Grek düşüncesi arasındaki görüş ayrılığının farkına varsa da bu ayrılığı gerektiği gibi yorumlayamamış ve bunun sonucunda dini sağlıklı zeminlere oturtmuştur.

İkbal'in ikinci noktayı ortaya koyuş tarzı muhtemelen ona özgüdür; Kurani düşünceyle Grek düşüncesi arasındaki farka, İkbal'den önce işaret edilse bile, İkbal'in yaptığı gibi empirik olanla olmayan arasındaki fark (bal arısıyla insan âlemi mesela) üzerinden değil uygunsuz öneriler (dünyanın ezeliğine dair veya Tanrı'nın tikeller bilgisine dair, Greklere ters düşen Kuran bildirimleri) üzerinden işaret ediliyordu. Dahası, Kuran'ın empirik bakış açısıyla tümevarımcı aklın doğuşu ve peygamberliğin sonluluğu şeklindeki İslam öğretisi arasında derin bir bağlantı vardır:

İslam'ın doğuşu... tümevarımcı aklın doğuşudur. Peygamberlik, kendi feshine yönelik ihtiyacı keşfederek kemaline İslam'da ulaşır. Bu durum, yaşamın sonsuza kadar şu bebek yürüteçlerinde tutulamayacağını gösteren keskin kavrayışı da içerir; yani insan, öz-bilincine tam olarak ulaşması için sonunda sadece kendi yetenekleriyle idare etmek zorundadır. İslam'da ruhbanlığın ve miras yoluyla geçen krallığın kaldırılması, Kuran'da sürekli akla ve deneyime davet edilmesi, insan bilgisinin doğa ve tarihe dayandığına yapılan vurgu, bunların tamamı aynı sonluluk fikrinin farklı veçheleridir (101).

Peygamberliğin sonlu oluşu fikri tümevarımcı aklın çağını muştulamakla kültürel açıdan önemlidir, ayrıca “sürekli bir beklenti tutumu” içindeki zihinleri ve “daima Zerdüş'tün doğmamış çocuklarını, Mesih'in veya Şefaathçinin (*Paraclitus*) geleceğini gözleyen” zihinleri iyileştirmekle psikolojik açıdan önemlidir, çünkü bu “sürekli beklenti tutumu... yanlış bir tarih görüşü vermeye eğilimlidir” (115). Böylesi bir tutum, ortalama insanları, çabalayarak kendi kaderlerini belirleme ve kendi kurtuluşları

155 Seçkin bir İkbal uzmanı olan Alessandro Bausani şunu belirtir: “İkbal, Kuran'ın hakiki ruhunun anti-klasik olduğunu söylediğinde ona katılmaktan başka bir şey yapamıyoruz” (1950, 139).

için etkin olarak uğraşma ihtiyacından ve zorunluluğundan muaf tutarak insanlığın kurtuluş yükünü doğa üstü yetenekleri olan bir bireye yüklemektir. İkbâl mesihçi veya şefaathçi kuramların dayanak noktalarını çürüttüğü için İbn Haldûn'u över; öte yandan İkbâl'in kendisiyse, peygamberliğin sonlu oluşu dogmasıyla empirik bakış açısı arasındaki -şimdiye kadar ancak belli belirsizce kavranan- bağlantıyı açıkça ifade ettiği için övgüye değer olduğu gibi İbn Haldûn düşüncesinin bu veçhesini vurguladığı için de övgüyü hak etmiştir.

İkbâl bu ikinci nokta bağlamında şunu ima eder; Müslüman düşünürlerin Kurani düşünceyle Grek düşüncesi arasındaki kökensel ayrımı geç fark etmeleri Grek düşünce tarzlarının İslami kültürde yerleşmesine imkân vermiştir ve bu yerleşme de İslami düşünce üzerinde -genellikle olumsuz olan- ciddi bir etki bırakmıştır. Bu durum örneğin, "Grek düşüncesi etkisindeki çeşitli skolastik teoloji ekollerinin" (3) doğuşuna yol açmıştır. İkbâl aynı zamanda, sözü edilen durumun geçerli olacak Kurani düşünme tarzlarının engellemesine yol açtığını ima eder.

Gazzâlî'nin dine bir temel aramasıyla ilgili olan üçüncü noktayı İkbâl şöyle açıklar; "analitik düşüncede bir umut bulamayan Gazzâlî mistik deneyime geçti ve burada din için bağımsız bir bağlam buldu. O böylece dinin bilim ve metafizikten bağımsızca var olabilme hakkını korumayı başardı" (4). Gelgelelim Gazzâlî tam da böyle yaparak "düşünceyle sezgi arasına bir kırılma hattı" çekmiştir. Hiç kuşkusuz İkbâl'in düşünceyle sezgi ilişkine dair tartışması sorunludur, çünkü İkbâl kâh düşüncenin sezgiden bağımsızlığını olumlarken -düşünce, der İkbâl, Nihai Gerçekliğe bağımsız ve hiç de daha az etkili olmayan bir erişim sağlar- kâh *düşünceyle sezginin organik olarak ilişkili* olduğunu söyler (4; ayrıca 2; Rahman 1972, 45-46). Ancak, İkbâl'in düşünce-sezgi ilişkisi görüşündeki bu zahirî tutarsızlık İkbâl'in Gazzâlî değerlendirmesine gölge düşürmez. Klasik düşünce veya Grek felsefesine karşı verilen Müslüman tepkisinin -en azından Gazzâlî'nin görüşüne göre- aklın kesin veya kuşku duyulamaz hakikate götürme yeteneğine duyulan genel bir güvensizlik doğurduğu ve analitik düşünceye yönelik bu güvensizliğin Gazzâlî'yi dinin temeline ilhamı veya mistik içgörüyü koymaya ittiği söylenebilir.

"Kuran'ın genel empirik yaklaşımı, takipçilerinde fiili olana karşı bir saygı hissi uyandırıp onları modern bilimin kurucuları yaparken" (11;

ayrıca 14), beri yandan Kuran'da empirik olan manevi olandan ayrılmış değildir; gerçekten de Kuran *empirik yaklaşımın, insanlığın manevi yaşamındaki kaçınılmaz bir evre* olduğunu kabul eder (12). Burada İkbâl Kuran'da yer alan, bilindik bir düşünceyi felsefi dille ortaya koyuyor; doğa ve doğal fenomenler daha yüksek gerçekliklere, özellikle de en yüksek gerçeklik olan Tanrı'ya işaret eden *âyât*, yani "simgeler" veya "işaretler"dir.

İnsani Ego

İnsanın, der İkbâl, kendi fiziksel cisminde meskûn olmayıp onun egosunu ya da kendiliğini veya kişiselliğini¹⁵⁶ kuran "eşsiz bir bireysellik"i vardır (76). Egonun gerçekliği kuşku duyulamaz bir şeydir,¹⁵⁷ "her ne kadar bu gerçeklik akli kılınamayacak denli derin olsa da" (79). Ego -"deneyimin bağımsız merkezi olarak 'Ben'" - "insani bilincin birliği"¹⁵⁸ (114) ya da "işsel deneyimin birliği"¹⁵⁹ olarak kendi merkezine sahiptir. Yukarıda değinildiği üzere Kuran bu merkezi, diğer iki kaynakla, yani tarih ve doğayla birlikte bilginin merkezi olarak görür. "Ego kendini zihinsel durumların... birliği olarak teşhir eder" (79); onun "yol gösterme işlevi" (82)¹⁶⁰ vardır ve "[onun] etkinliğindeki yol gösterici denetim ve kılavuzluk ögesi egonun bağımsız bir kişisel nedensellik olduğunu gösterir" (86). Üstelik, kendine özgü nitelikleri arasında özgürlük (85) ve kendiliğindenlik (84) bulunan ego, "Nihai Egonun yaşamından ve bağımsızlığından pay alır" (86-87) ve "onun bu pay alma yollarından biri duadır" (87). Her ne kadar "sonluluğu içinde ego yaşamın bütünselliği bakımından mükemmel olmasa da... onun doğası daha kapsayıcı, daha etkili, daha dengeli ve eşsiz

156 İkbâl bazen "ruh" kelimesini "ego"nun eşanlamlısı olarak kullanır; "Ruh veya ego dediğimiz deneyimler sistemi aynı zamanda bir eylemler sistemidir" (84), ancak İkbâl onu, Müslüman teologların yaptığının aksine "daha iyi bir madde türü veya salt bir iline" ya da ilineğin yüklendiği "töz" şeklinde adlandırmamaya özen gösterir (77, 80).

157 İkbâl, Bradley'nin insan egosunun gerçekliğini inkâr etme şeklindeki başarısız girişimini kısaca tartışır (78). "Yine de düşünce teşrih edip çözümleyebilse de egoluk hissimiz nihaidir ve Profesör Bradley'nin onun gerçekliğini isteksizce kabul edişinden çıkarılacak kadar güçlüdür" (79).

158 Bilincin birliği, diye ekler İkbâl, "Müslüman düşüncesi tarihinde asla gerçekten ilgi çekici bir nokta olmamıştır" (79).

159 "İşsel deneyim iş başındaki egodur" (82).

160 Ayrıca; "Benim bütün gerçekliğim benim yol gösterme tutumumdur. Beni 'uzam'daki bir şey gibi veya zamansal düzendeki deneyimler dizisi gibi kavrayamazsın; beni benim yargılarımda, iradi tutumlarımda, amaç ve özelemlerimde yorumlamak, anlamak ve değerlendirmek zorundasın" (83).

bir birliğin özlemindedir bütünüyle” (87). Yani, sonlu ego Sonsuz veya Nihai Egoya -ya da İslam terminolojisiyle söylenirse Allah’a- meyyaldir, ancak sonlu egonun en yüksek amacı sonluluğunu çıkarıp atmak değil “her şeyi saran Egoyla doğrudan temas halinde dahi tam bir kendine sahip olma” halini sürdürmektir (93-94). Ya da İkbal’in söylediği gibi; “sonlu ego Sonsuzdan *yalıtık* olmasa bile *seçik* olmak zorundadır” (94). Ölüm, sonlu egonun Sonsuzla karşılaşması için geçmek zorunda olduğu kapıdır, fakat yeniden dirilme “egonun geçmiş kazanımlarının ve onun gelecekteki imkânlarının bir tür sayım dökümünden başka bir şey” değildir (96), üstelik yalnızca, yaşarken egonun varlığını sürdürecektir eylemlerle takviye edilmiş varlıklar bu darbeye direnecek ve sonra gelişmeyi sürdürecektir” (95, 96). “O halde kişisel ölümsüzlük bir hak olarak bize ait değildir, ona ancak kişisel çabayla erişilir. İnsan onun için bir adaydır yalnızca” (95).

İkbal’in insani eşsizliği gerçek, kalıcı, özgür, yol gösterici ve bil kuvve ölümsüz bir ego üzerinden çözümlemesi içsel olarak tutarlıdır, ancak o bu çözümlemeye esasen olgusal veya mantıksal kesinliği nedeniyle ilgi duymamıştır ki bu mantıksal kesinlikte yargı başka zeminlere dayanabilir. Meseleye yönelik ilgileri teolojik veya metafiziksel olan erken dönem Müslüman düşünürlerin aksine İkbal meseleye psikolojik bir bakış açısıyla yaklaşır. Diğer bağlamlarda olduğu gibi bu bağlamda da İkbal bilgi babındaki modern gelişmelerle uyum içinde olduğunu kanıtlar.

İkbal psikolojik bir ego görüşünü seçtiğinden egoyu özselci açıdan düşünmek yerine onu devingen bir mevcudiyet olarak görebilmiştir. Ego çevreyle karşılıklı etkileşime girerek gelişir:

Bizler egoyu bizzat algılama, yargıya varma ve irade etme eyleminde anlayabiliriz. Egonun yaşamı, çevreyi istila eden egonun ve egoyu istila eden çevrenin neden olduğu bir tür gerilimdir. Ego bu karşılıklı istila arenasının dışında durmaz. O, devingen bir enerji olarak söz konusu arenada mevcuttur ve bizzat kendi deneyimince şekillendirilmiş, terbiye edilmiştir (82).

İkbal, hakkınca işlenmiş egonun Sonsuz Egodan veya Tanrı’dan yalıtık olmadığı halde seçik olan bir mevcudiyet olarak varlığını sürdürmeye yazgılı olduğunu söylerken panteist sufizmi eleştirir. Zira bu sufizme göre insanın en yüksek amacı, tıpkı su damlasının okyanusa karışıp kaybolması

gibi Tanrı'da fena bulmak olmalıdır. İktbal'in ortaya koyduğu şekliyle; "İnsanın nihai yazgısı, her ne olursa olsun, bireyselliğin yitimi olamaz. Kuran, sonluluktan tamamıyla kurtulmayı insani kutsallığın en yüce durumu olarak düşünmez" (93; Hassan 2008, 166).

Son olarak, İktbal'in, insan egosunun "bağımsız bir kişisel nedensellik" olduğunu öne süren iddiasındaki -onun ego hakkındaki değinilerinin belki de en önemlisi budur- kasıt "ahlaki açıdan küçülten kadercilik" (88) dediği şeyden azade bir insanın ortaya konmasıdır.

Buraya kadar, kendine özgü nitelikleriyle birlikte insan egosundan veya insani kendilikten insanın eşsizliğini kuran öge olarak söz ettik; bu açıdan ego bedenden ayırt edilebilir yapıdadır. İktbal bu kendiliğe, yine önceki bağlamla ilişkili olan bir bağlamda, yani zamanın doğası bağlamında 'etkin kendilik'ten ayrı olarak 'kavrayıp takdir eden kendilik' der. Etkin kendilik "şeylerin dışsal düzeniyle meşguliyeti bakımından gündelik yaşamın kendiliğidir veya pratik kendiliktir" (38), öte yandan kavrayıp takdir eden kendilik bilincin içsel yaşamıyla meşguldür. Kendiliğin bu iki yakası arasındaki ayrım İktbal'in zaman kavramını ele aldığımızda daha açık hale gelecek.

Sıralı Zaman ve Gerçek Zaman

İktbal Bergson'u izleyerek sıralı zamanla gerçek zaman ya da *durée*, yani "uzamdan arınmış saf süre" (39) arasında ayrım yapar. Sıralı zaman atomik olup kesintisiz anların birbirini izlemesinden meydana gelmişken kendisinde geçmişin, şimdinin ve geleceğin eşzamanlı olarak var olduğu gerçek zaman seçik anların birbirini izlemesinden azadedir. Sıralı zaman tarihsel zamandır, buna karşın gerçek zaman geçmiş, şimdi ve gelecek şeklindeki sınırlayıcı yaftalardan azade olarak Tanrısal Zamandır. Sıralı zaman entelektüel olarak kavranır ve insanın etkin kendiliği onda yaşar, oysa gerçek zaman idrak edilmez, ancak sezgisel olarak hissedilir ve onda insanın kavrayıp takdir eden kendiliği yaşar (yukarıda işaret edilen altbölüme bk.). Aşağıdaki alıntı, biraz uzun olsa da etkin kendilikle kavrayıp takdir eden kendilik arasındaki hayati ayrımı ortaya çıkarır:

Daima dışsal şeyler peşinde koşarken kavrayıp takdir eden kendiliğimizin etrafına bir perde öreri, bu kendiliğimiz böylece bize tamamen yabancı olur. Ancak derin murakabe

anlarında, etkin kendiliğin askıya alındığı bu anlarda daha derin kendiliğe gömülür ve içsel deneyimin merkezine ulaşırız. Bu daha derin egonun yaşam sürecinde bilinç halleri birbirine karışıp kaybolur. Kavrayıp takdir eden egonun birliği, münferit atalarının deneyimleri kendisinde var olan tohumun birliği gibidir; bu birlikte deneyimler bir 'çokluk' gibi olmayıp aksine her deneyimin birbirine nüfuz ettiği bir birlik gibidir. Egonun bütünselliğinde hallerin sayısal çeşitliliği söz konusu değildir; buradaki çokluğun öğeleri, etkin kendiliğin öğelerinin aksine, tümüyle nitelikselidir. Burada değişim ve hareket vardır, fakat değişim ve hareket bölünmezdir; onların öğeleri karşılıklı iç içe geçmiştir ve tümüyle sıralı olmayan bir yapıdadır. Kavrayıp takdir eden kendiliğin zamanı tek bir "şimdi" gibi görünür ki uzamın dünyasındaki seyrüseferinde etkin kendilik bu "şimdi"yi tıpkı ipe dizilmiş inci taneleri gibi bir dizi "şimdiler"e ufalar. O halde, uzamdan arınmış saf süre buradadır... Gelgelelim saf sürenin bu içsel deneyimini kelimelerle açıklamak mümkün değildir, çünkü dili, bizim gündelik etkin kendiliğimizin sıralı zamanı şekillendirir... Demek ki kavrayıp takdir eden kendilik, tüm "buradalar"ı ve "şimdiler"i -etkin kendilikten ayrılmaz olan, uzam ve zamanın küçük değişimlerini- kişiselliğin tutarlı bütünselliğine sentezlediğine göre etkin kendiliğin az veya çok ıslah edicisidir. Şu hâlde, bizim bilinçli deneyimimizin daha derin bir çözümlemesinin gösterdiği üzere saf zaman ayrık, tersinir anların bir dizisi değildir; bu, geçmişin geride bırakılmadığı aksine şimdiyle birlikte hareket edip işlediği organik bir bütündür. Ayrıca gelecek, saf zamana daha önce yayılan bir şey olarak değil, henüz kat edilmemiş bir şey olarak verilidir; o, açık bir imkân olarak doğasında mevcut olduğu anlamıyla verilidir. Organik bir bütün olarak görülen zaman Kuran'ın *Takdir* veya kader şeklinde tarif ettiği şeydir ki bu kelime hem İslam dünyasında hem de dışarda oldukça yanlış anlaşılabilmiştir. Kader, kendi imkânlarının açığa çıkmasına öncel bir şey olarak düşünülen zamandır. O, nedensel dizi ağından; mantıksal anlama yetisinin kendisine dayattığı çizgisel yapıdan azade olan zamandır (38-40).

İkbal'in sıralı zamanla gerçek zaman arasındaki ayrımı Bergson'un ayrımıyla etraflıca mı bazı açılardan mı uyduğu meselesi kesinlikle burayla ilgili bir meseledir,¹⁶¹ ancak bizim bağlamımız bakımından daha önemli olan şu sorudur; anılan ayrım İkbal düşüncesinde hangi amaca hizmet eder ve bu ayrım reform ya da yeniden inşa tasarısını geliştirmede İkbal'e nasıl yardım etmiştir?

İkbal sıralı zamanla gerçek zaman arasındaki ayrımı İslam düşüncesindeki belirli meseleleri çözmek için işletmiştir. Bausani bu meselelerin “yaratım, tarih, cemaat, kader, özgür irade, ölüm ve ölümsüzlük kavramları” olduğunu saptar ve İkbal'in “felsefi-dini duruşu”nun bu meselelere nasıl çözümler önerdiğini açıklar (Bausani 1954, 164-77). Biz, incelemek ve yorumlamak için bu meselelerden yalnızca birini, yani İkbal'in kaydettiği gibi sık sık yanlış şekilde kadercilik olarak yorumlanan kader meselesini seçiyoruz. Eğer süre “organik bir bütün olarak görülen zaman” ise, yani geçmiş, şimdi ve geleceğe bölünmemiş bir bütün ise o halde kişi süreden pay alma suretiyle kendini önceden yazılmış kader alanının ardına koyabilir. Kişi bu durumda, tikel hadiseler biçiminde kendini henüz açmamış olan ve bu bakış açısına göre kaderin açılımını denetleyecek bir konumda olan -çünkü kader “kendi imkânlarının açığa çıkmasına öncel bir şey olarak düşünülen zamandır”- ayrıca henüz meydana gelmemiş olayları özgürce ve yaratıcı şekilde şekillendirecek bir gerçeklik görüşünü benimser. Bu, hiç değilse felsefi bir kalkış noktasından bakıldığında bir imkândır (162). Ancak hiç kuşkusuz bir sorunu felsefi olarak çözmek, o sorunun aynı şekilde pratik düzlemde de çözülmesi anlamına gelmez mutlaka. Peki, insan nasıl sıralı zamandan çıkıp gerçek zamana girecektir; kişinin kendini sezgisel olarak gerçek zamana ya da Tanrısal Zamana zerk etmesi ona gerçek zamandaki ayrışmamış olaylar birliğinin sıralı zamanda yalıtık olaylar şeklinde gerçekleşen açılımına etki etme imkânını nasıl verecektir? Burada birkaç noktanın akılda tutulması gerekiyor.

İlkin, İkbal'in fikirler evrenindeki temel varsayım *Gerçekliğin nihai yapısının ruhani* oluşudur (31; ayrıca 49, 57, 123). Bu, İkbal'in eserinde çeşitli bağlamlarda ifade edilen bir kanaattir, örneğin; “tüm insani yaşam

161 İkbal de Bergson'un zaman kavramının bazı boyutlarına karşı eleştireldir; örneğin Bergson'un, Gerçekliğin teleolojik bir yapısı olmadığını, çünkü teleolojinin zamanı gerçeklikten mahrum ettiğini dillendiren görüşü (43). Bausani, Bergson'un bu konudaki görüşüyle İkbal'inkini karşılaştırır; Bausani 1954, 161. Ayrıca bk. Sharif 1983, 376 vd.

kökeninde ruhanidir” (116); “bilinç, yaşamın safça ruhani olan ilkesinin çeşitliliğidir” (33); “maddenin bağımsız bir varoluşu olduğunu dile getiren hipotez tam anlamıyla asılsızdır” (83); “madde, zaman-uzam münasebetindeki ruhtur” (122).

İkinci olarak, İkbâl dinin nihai hedefinin en yüksek Gerçeklikle temas olduğuna inanır. Onun aşağıdaki beyanı buradaki tartışmamızla özellikle ilişkilidir:

Dini tutku felsefenin tutkusundan daha yüksek uçar. Din salt kavramsallaştırmayla tatmin olmaz; çabasının nesnesinin daha mahrem bir bilgisini ve onunla birleşmeyi arar. Söz konusu birleşmeyi sağlayacak aracıya ancak manevi aydınlanmayla sona eren ibadet veya duayla erişilir (70-71).

Dolayısıyla İkbâl’e göre, İslâm’da özel bir biçim, yani dua biçimi alan murakabe veya ibadet Nihai Gerçeklikle teması (ancak bu Gerçeklik tarafından tümüyle emilmiş olmaksızın teması) ve beraberinde, Tanrısal zaman olan gerçek zamana girişi, oraya girilince de İkbâl’in “hiçbir engelleme tanımayan sınırsız bir güç ve yaşam” (88) dediği şeyle sırdaş olup ondan pay almayı sağlar. Kişi tam da dua sayesinde sıralı olmayan zamandan beri kılınma halini kazanır. İkbâl’in benzer bir bağlamda söylediği gibi; “İslâm’da dua egonun mekanizmden özgürlüğe kaçışıdır” (87).

Üçüncü olarak ister kader ister diğer konular hakkında olsun, İkbâl’in felsefi düşüncülerinin önemli -pratik- bir kıyısı vardır. Felsefi sorunları ele alırken İkbâl’in amacı bu sorunlara yönelik hayal âleminde yaşayan çözümler, yani insanın fîli yaşamıyla hiçbir ilişkisi bulunmayan çözümler sunmak değildir; onun amacı muhataplarının belirli bir bakış açısı veya zihin tutumu inşa etmelerine yardım etmektir, zira ilk başta değindiğimiz gibi İkbâl’e göre düşünce reformu davranış reformunun zorunlu ön koşuludur. Mesela kader meselesiyle ilgili felsefi zorlukların felsefi bir bakış açısından makul şekilde ele alınabileceğini kanıtlayarak İkbâl, zihnin prangalarını kırmayı ve iletme istediği olumlu mesajın sunumu için gerekli zemini temizlemeyi umar.

İçtihat

Lügatte “çaba” veya “uğraş” anlamına gelen *icthihat* teknik bir İslami terim olarak “bilinçli, bağımsız yargı” anlamına gelir; zira müçtehit, yani

içtihatla uğraşan din âlimi İslam'ın asli yasama kaynakları olan Kuran ve sünnetin bir şey söylemediği hukuki konularda geçerli bir kurala varmak için sistematik ve hassas şekilde çabalayan kişidir. İslam hukukunda içtihat, otoriteye sorgusuz sualsiz itaat anlamına gelen taklidin karşıtıdır.¹⁶² İçtihat ve taklit meselesi, genel olarak tanımlandığı şekliyle ister dini ister seküler olsun *mutatis mutandis* tüm geleneklerde ortaya çıkmıştır. Tahmin edilebileceği üzere bu mesele İslam düşüncesinin ana meselelerinden biridir, ayrıca zamanın toplumsal, siyasal ve diğer koşullarına bağlı olarak tarihin belirli dönemlerinde daha büyük bir güçle cilalanmıştır. İkbâl'in yaşadığı çağda gayet önemli olan bu mesele bugün hâlâ gündemdeki bir sorun olmayı sürdürüyor.

İkbâl *Reconstruction*'ın 6. bölümünü, "İslam'ın Yapısındaki Devinim İlkesi" adlı bu bölümü içtihadın tartışılmasına ayırır. Burada değinilerini, İslam'ın temelleriyle ilişkili olup hukuk ekollerinin kurucuları tarafından gerçekleştirilen ve asli içtihat denebilecek içtihatla sınırlı tutar.¹⁶³ İkbâl İslam'ın bu temel ilkesinin tevhid veya Tanrı'nın birliği (126) olduğunu düşünür; "işleyen bir fikir olarak" tevhidin "özü... eşitlik, dayanışma ve özgürlüktür" (122). Yine kendisine göre İslami yönetim şekli "bu ilkeyi insanlığın entelektüel ve duygusal yaşamında canlı bir etken kılmanın pratik aracından başka bir şey değildir" (117). Bu doğrultuda, manevi bir Gerçeklik görüşüne dayanan İslam cemaati "istikrar ve değişim kategorilerini mutlaka uzlaştırmalıdır" (117). Fakat "Kuran... özünde devingen olan bir yaşam görüşünü şekillendirir"ken (118) diğer yanda İslam hukukunda, hukuk ekollerinin kuruluşunun ardından içtihadın imkânı şaşırtıcı şekilde fiilen olumsuzlanmış ve böylece İslam hukuku "pratikte... bir hareketsizlik durumuna indirgenmiştir" (118). Gidişatın bu durumundan sorumlu olan etkenlerden biri, ilkin yanlış anlaşılmış bir akılcılık karşısında ve sonra 1258 Bağdat faciasına tepki olarak, Müslüman cemaat yaşamını korumak ve örgütlemek için

162 Klasik bir içtihat ve taklit açıklaması için bk. Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2:350-407. Çağdaş bir açıklama için bk. Hallaq, *Shari'a*, özellikle 110-124.

163 Bu içtihat, belirli bir hukuk ekolünün sınırları dâhilinde gerçekleştirilen ve ikincil içtihat denilebilecek içtihattan, ayrıca ekolün kurucularının tartışmadan bıraktığı belirli meseleler üzerinden gerçekleştirilen ve üçüncü içtihat denilebilecek içtihattan ayrılmalıdır. İkbâl'in bu üç içtihat derecesi için kullandığı terimler "tam yetke," "görelî yetke" ve "özel yetke"dir (118). İçtihadın başka tiplerinin de var olduğunu belirtmek gerek. Hafiften farklı bir içtihat tipolojisi için bk. Ebû Zehre 1958, 365-373. Ayrıca bk. Masud 1955, 17-18.

geliştirilen muhafazakâr Müslüman tutumlarıdır. Sözü edilen etkenlerden ikincisi spekülâtif, öte dünyaya dalmış sufizmin gelişimidir. Oysa “bir halkın nihai yazgısı bir insan tekinin gücü ve değerinden çok örgütlenmeye bağlıdır” (120). Muhtelif zamanlarda yaşamış birçok seçkin sima İslam hukukundaki katı yaklaşımlara, hepsi de kendi yordamınca, başkaldırmıştır. İkbâl burada modern Türk siyaset düşüncesinde, dini ve seküler hatlarda ortaya çıkan gelişmeleri değerlendirir. O, bu düşüncenin bazı liberal boyutlarına karşı eleştirel olsa bile temelde şunu onaylar; tıpkı İbn Haldûn gibi Türk düşünürler de “deneyim gerçekleri”ne “farklı yaşam koşulları altında yaşayıp düşünmüş hukukçuların skolastik akıl yürütmesi”nden çok daha fazla önem vermiştir (125-126). Siyasetteki bazı entelektüel gelişmeler şimdiye kadar gölgede kalmış ve yerinden edilmiş uluslararası İslam idealini önceden haber verir, ancak Müslüman ülkelerin “canlı bir cumhuriyetler ailesi”ni (126) kurabilmeleri için önce teker teker daha güçlü olmaları gerekir. İkbâl daha sonra İslam hukukunun dört ana kaynağını, yani Kuran, hadis, icma ve kıyası inceleyerek İslam hukukunda evrimin imkânı lehinde konuşur, ayrıca önde gelen Sünnî hukuk ekollerinin genel yaklaşımlarını karşılaştırır. O, insanlığın bugün ihtiyaç duyduğu manevi görüş ve yüksek ideallere Avrupa’nın sahip olmadığı, oysa İslam’ın sahip olduğu gözlemleriyle meseleyi sonuçlandırır.

İkbâl’in içtihat görüşü birçok açıdan dikkate değerdir. İlk İkbâl içtihadı, genel olarak yapıldığı gibi salt bir hukuk meselesi olarak ele almak yerine daha geniş bir teolojik-felsefi bağlama yerleştirir. Eşitlik, dayanışma ve özgürlük ideallerini pratiğe geçirmekle yükümlü olan tevhit yönetimli bir topluluk belirli ezeli-ebedi ilkelere sıkıca sarılmak zorundadır, ancak bu topluluk değişime ayak uydurma ihtiyacını göz ardı edemez ve içtihat bu ayak uydurmayı mümkün kılar. Demek ki bir İslam toplumu içtihatla bulunurken yalnızca, kendi hayatta kalışı için bir adım atmakla kalmıyor ama aynı zamanda yükümlülüklerinden birini yerine getiriyor ve *raison d'être*ini icra ediyordur.

İkinci olarak İkbâl, İslam tarihindeki muhafazakâr ve liberal eğilimleri dengeleyen bir görüşü tercih ederek bunların iyi ve kötü yanlarına değinir. Toplumsal yaşamın bütünlüğünü korumasına yönelik ilgisi bakımından muhafazakârlık geçmişte İslam hukukunu durağanlaştırmaktan

sorumludur, ancak “sağlıklı muhafazakâr eleştiri İslam dünyasındaki hızlı liberalizm hareketini denetim altında tutabilir” (112). Liberalizme gelince -ki burada İktbal’in aklında modern Türkiye’de ortaya çıkan, dini ve siyasal düşüncedeki birtakım gelişmeler vardır- “modern İslam’daki liberal hareketi içtenlikle karşılarız,” ancak “liberalizmde bir çözülme eylemi gibi hareket etme eğilimi vardır” (129). Dolayısıyla muhafazakârlıkla liberalizm arasında seçim yapma iki şık arasında seçim yapma değildir; bu seçim süreklilik ve değişimin taleplerini hesaba katan gayet dikkatli bir yaklaşımı gerektirir.

Üçüncü olarak, İktbal’in ortalama insana duyduğu inanç onun içtihat görüşüne yansımıştır. Geleneksel olarak, içtihadın dini âlimler sınıfının, yani *ulemânın*, ayrıcalığı olduğu düşünülür. Modern çağlarda İslam dünyasındaki sekülerizm yanlısı unsurlar içtihat hakkının ulemâ tarafından değil de parlamento gibi halkça seçilmiş yapılar tarafından icra edilmesi gerektiğini önerdi. Gelgelelim bu öneri, asıl veya gizli niyetinin ulemânın İslam cemaatindeki yetkin konumunu boşa çıkartmak olduğu gerekçeyle eleştirildi. İktbal içtihat gücünün bir yasama meclisine devredilmesi şeklindeki temel iddiayı kabul eder, ancak görünüşe göre bunu iki şarta bağlar; ilkin içtihat ilkesel olarak, tek tek âlimlere bırakılmayıp kurumsallaştırılmalıdır (böylece İktbal yukarıda anılan önerinin yönetsel boyutuna katılmış olur), ikinci olarak yasama meclisi “*hukuki meselelere dair keskince kavrayışları olan, meslek dışındakilerden gelen hukuki tartışmaların katkılarını teminat vermelidir*” (138; vurgu makalenin yazarına ait). Bu durum meslek dışındakilerin yasama etkinliğine karışmalarında ulemânın içtihat hakkını inkâr etme gibi bir niyetin olmadığını, aksine ortalama insanın sıklıkla değerli olan kavrayışlarından yararlanılarak içtihadın niteliğinin zenginleştirilmesi şeklinde bir niyetin olduğunu ima eder (139-140).

DİĞER FİKİRLER

Yukarıdaki değiniler *Reconstruction*’ın birçok anahtar düşüncesine, ama hepsine değil, dair bir açıklamaydı. Aşağıda, zaman zaman yukarıda tartışılan fikirlerle kesişen veya örtüşen diğer birkaç fikir hakkındaki kısa değiniler sıralanacak, *Reconstruction*’da belirli bir fikrin ağırlıklı olarak incelendiği bölüm veya bölümler ilgili pasajın sonunda belirtilecek.

Düşünce ve Varlık

Saf zamanda varlık veya *ontos* bir birliktir ve onun kendine özgü niteliği sonsuzluktur. Düşüncenin de kendine özgü niteliği sonsuzluktur ve düşünce “daha derin hareketinde... içkin bir sonsuza ulaşabilme yeteneğindedir” (5), yani düşüncenin “işaretlerini hem insanda hem insan dışında teşhir eden Nihai Gerçekliği” (12) kavrama yeteneği vardır. Ancak düşünce analitik yeteneğinde, tam da bu durumda sıralı zamana bağlı olduğu için “sonluyu ve sonuçsuzluğu” (4) taklit ederek varlığın birliğinden pay alır ve sonsuzluğunu sonlular çoklusuna döndürür; bunu da kavramsallaştırmayı mümkün kılmak için yapar, çünkü “insan, Gerçekliğin gözle görünebilir veçhesine tam da bu kavramsal bilginin... silahıyla erişir” (11). İkbal durumu şöyle özetler; “düşünceyi sonuçsuz bir şey olarak görmek hatadır, zira düşünce de kendi tarzında, sonluyu sonsuzla selamlar” (5). İkbal düşünceyle varlık arasındaki ilişkiyi Gazzâlî’nin şu görüşüyle bağlantılı olarak tartışır; sonluluğundan dolayı analitik düşünce Nihai veya Sonsuz Gerçeklikle uğraşan dine bir zemin sağlama yeteneğinde değildir ve söz konusu zemini ancak mistik deneyim temin edebilir (4; ayrıca bk. yukarıdaki 27.3.2 numaralı altbölüm). Düşüncenin sonluluğunun yalnızca taklit edilmiş bir sonluluk olduğunu; “daha derin hareket”inde düşüncenin sonsuzluğa varma yeterliliğinde olduğunu; düşünceyle sezgi arasında organik bir ilişki olduğunu ileri sürerek İkbal Gazzâlî’nin görüşünü geçersiz kılma peşindedir (1. bölüm).

Din ve Bilim

Din-bilim uyumu motifi *Reconstruction*’da yerini alır. İkbal kitabın önsözünde fizikteki modern gelişmelerin materyalizmi sorgulamaya davet ettiğine değindikten sonra “gün” der, “dinle bilim arasındaki, şimdiye dek varlığı bilinmeyen, karşılıklı ahengin keşfinin pek de uzak olmadığı gündür” (xlvi). İkbal dinle bilimin amaçları ve yöntemleri hakkında konuşur. Din ve bilim “daha gerçek olana ulaşma” (155) amacıyla ortaktır, ancak bu ikisi söz konusu hedefe ulaşmada kullandıkları yöntem bakımından farklıdır; bilim, gerçekliğin gözlemlenebilir boyutunu kavramaya çalışır, bu amaç doğrultusunda duyu algısını işletir ve fenomenal gerçekliğin kısmi bir görüşünü, kendisine uygun olan alanı alır, oysa sezgiyi kullanan din “gerçekliğin içsel doğası”nı (155) aradığından bütüncül bir gerçeklik görüşü benimser. Ayrıca, dini süreçlerle elde edilen sonuçlar,

bilimsel süreçlerle elde edilenlerden hiç de daha az olmayacak şekilde dikkatli tetkikin konusudur; “her ikisi için de saf nesnelliğin yolu deneyimin saflaştırılması denebilecek şeyden geçer” (155). İkbâl’in din ve bilim hakkındaki görüşlerinin onun felsefesinin dirimselci boyutuyla bağlantılı olduğu kaydedilmelidir. Sözü edilen bağlantı zaman zaman İkbâl’i aşağıdaki gibi oldukça iddialı beyanlarda bulunmaya itmiştir:

Görünüşe göre Gerçeklikle kavramlar aracılığıyla uğraşma yöntemi pek de ciddi bir yöntem değildir. Bilim, elektronlarının gerçek bir mevcudiyet olup olmadığını önemsemez. Elektron sadece bir simge, salt bir uzlaşma olabilir. Esasında fiilen yaşamının bir tarzı olan din Gerçekliği ele almanın tek ciddi yoludur (145).

Son tahlilde, İkbâl’in görüşüne göre dini ve bilimsel süreçler birbirlerinin tamamlayıcısıdır (2, 7. bölümler).

Tanrı Kavramsallaştırması

İslami Tanrı görüşü felsefi olarak meşrulaştırılabilir. Kuran’da ortaya konduğu şekliyle Tanrı’nın başlıca sıfatları ferdiyet, ebedilik, yaratıcılık, ilim, kudret ve ezeliliktir. Onun ferdiyeti mükemmel olduğundan O kendi benzerini yaratamasa gerektir ve yine O evlat edinmez; Tanrı’nın ebediliği yoğundur, uzamsal değildir; O’nun yaratıcılığıysa “sanki evrenin... kendi yaratıcısının hayatıyla hiçbir organik bağı yokmuş gibi geçmişteki özel bir olay olarak yaratım fiili” (52) şeklinde yorumlanmamalı aksine öyle bir yaratım fiili olarak yorumlanmalıdır ki bu fiilde “madde dünyası... Tanrı’yla birlikte ezeli olan bir şey değildir... [aksine yaratım] düşüncenin, birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan şeyler çoklusuna ayırdığı tek bir sürekli fiildir” (53); O’nun ilmi edilgen anlamda her şeyi bilme değildir, daha ziyade açık, belirlenmemiş bir imkân olarak geleceği içeren bir yaratıcı edimdir; O’nun kudreti bilgeliğiyle ilişkilidir, dolayısıyla yapısı bakımından keyfi değildir; O’nun ezeliliği art arda olmayan, saf zamandaki varoluşudur (61; Abdul Hakim 1963-1966, 2:1625-1627) (3. bölüm).

Evren ve İnsanın Evrendeki Yeri

Kuran’a göre evren Tanrı tarafından bir amaç için yaratılmıştır ve yapı bakımından devingendir; insanı kendisini fethetmeye ve barındırdığı Tanrı işaretlerini gözlemleyip bunlar üzerine düşünmeye davet eder. Bu

davete icabetinde insan hem evrenin vaadini gerçekleştirir hem de kendi kaderini şekillendirir, nihayetinde ibadete yakın olan bu yaratıcı etkinlik sırasında Tanrı'yla kendisinin birlikte eylediği bir seviyeye yükselir. İnsanın bir başlangıcı vardır, ancak insanın, varoluş şemasının değişmez bir parçası olması kastedilmiştir (9; ayrıca 152) (1. bölüm).

Mistik ve Nebevi Bilinç

Hem mistikler hem peygamberler birleyici deneyime sahiptir, fakat bu deneyim mistikler için kendinde bir ereken peygamberler için bir ereğe götüren araçtır sadece; mistik bu deneyimden geri dönmek istemez, oysa peygamber söz konusu deneyimde kazandığı basireti yeni bir kültürel dünya inşa etmede kullanmak için bu deneyimden topluma geri döner. Peygamber bir tür mistik bilinç olarak tanımlanabilir, bu bilinçte “birleyici deneyim” bağların dışına taşma eğilimindedir ve kolektif yaşamın güçlerini yeniden yönlendirme veya yeniden şekillendirme fırsatlarını arar. Peygamberin kişiliğinde yaşamın sonlu merkezi peygamberin sonsuz derinliklerine dalar; sırf taptaze bir dinçlikle yeniden fışkırmak, eskiyi yıkıp yaşamın yeni yönlerini ortaya çıkarmak için (100). Peygamberin dönüşü ve onun yaratıcı etkinliği İkbâl’in “peygamberin dini deneyiminin değerine yönelik pragmatik sınama” dediği şeyi kurar” (99) (5. bölüm).

RECONSTRUCTION’IN ESAS MİRASI

İkbâl’in *Reconstruction*’ındaki (ya da genel olarak külliyatındaki) münferit fikirlerden hangisi değerlidir veya zamanın sınamasına karşı durmuştur, duracaktır, sorusu ayrı bir tartışmanın konusudur. Beri yandan eserin kalıcı bir mirası olmuştur.

The Reconstruction of Religious Thought in Islam bir yanıla Müslüman entelijansiyaya kendi entelektüel, manevi mirasını kucaklama ve bunun değerini bilme davetidir; diğer yandan bu mirasın günümüzün kökten değişen dünyasının sorunlarıyla etkin şekilde meşgul olma ilhamını ve temelini nasıl sağlayacağını keşfetmeye çalışan bir görüşle, sözü edilen mirası yeniden değerlendirme girişimi çağrısıdır -tabii günümüz dünyası sorunlarıyla uğraşma bu dünyanın yapı ve dinamiklerini hakkıyla kavradıktan sonra olacaktır. “Dolayısıyla modern Müslümanın karşısındaki görev uçsuz bucaksızdır. O, tüm bir İslam sistemini geçmişle bağını tüm-

den koparmadan yeniden düşünmek zorundadır” (78). İkbâl’in aşağıdaki dizeleri, bir yandan İslâm’ın daimî ideallerine inançlı kalma diğer yandan yaşamın gerçekleriyle uğraşma yeteneğini geliştirme şeklindeki zorunluluğun doğasını çok güzel yakalar:

Kucakla dağları ve çölleri,

Ama ellerin bırakmasın göğün kenarını.

(*Darb-ı Kelîm, Küll. -U içinde, 582*)

Bizzat İkbâl de vaaz ettiğini uygulamaya geçirir. *Reconstruction* boyunca, o ister teolojinin atomculuk mefhumunu ister hukukun içtihat fikrini tartışsın, ister dua ister insan egosu kavramını ele alsın, ister zamanın ister mistik deneyimin doğasını açıklasın, ister düşünce-sezgi arasındaki ister uzam-zaman arasındaki ilişkiyi izah etsin; tüm bu durumlarda onun saiki ve kılavuzu tartışılan meselenin uygunluğunu ve değerini, söz konusu meselenin İslami ilkelerle uyumunu ve onun modern bağlamdaki hayatta kalma gücü üzerinden belirleme düşüncesi ve arzusudur. *Reconstruction*’ın dikkatli okurunda şöyle bir izlenimin ortaya çıkması zor olmayacaktır; bu kitapta İkbâl bir yandan, geniş İslami entelektüel ve manevi geleneğe sıkıca, inançla bağlı olup diğer yandan düşünce alanındaki modern gelişmelere hakikaten ama eleştirel şekilde açık bir düşünürle denk düşer. İkbâl Avrupa entelektüel tarihinden bir şeyler öğrenmeye heveslidir, çünkü “entelektüel yanıyla Avrupa kültürü İslam kültürünün en önemli evrelerinden bazılarının biraz daha gelişmişliğinden başka bir şey değildir,” ayrıca Orta Çağlar’dan beri “insan düşüncesi ve deneyimi alanında muazzam bir ilerleme gerçekleşmiştir.” Buna göre “Avrupa’nın ne düşündüğünü ve onun vardığı çıkarımların bizlere İslami teolojik düşüncenin yeniden inşasında ve yenilenmesinde ne kadar yardım edebileceğini bağımsız bir ruhla incelemek zorunludur” (6).

İkbâl kendi düşüncesinin sonluğunu iddia eden son kişi olabilirdi -gerçekteyse o, bu fikre karşı çıkardı ve karşı çıkıyor:

Felsefi düşünmede sonluk gibi bir şey yoktur. Bilgi ilerleyip düşüncede taze caddeler açılır açılmaz diğer görüşler ve bu alınan derslerde ortaya konanlardan muhtemelen daha sahih olan görüşler mümkün hale gelir. Bizim görevimiz insan düşüncesinin ilerleyişini dikkatle incelemek ve ona karşı bağımsız, eleştirel bir tutumu sürdürmektir (xlvi).

Alıntının son cümlesi *Reconstruction* mirasının belki de en asli parçasını özetler. Kitap geniş bir kategoride, yani modern Müslüman reformist yazılar kategorisinde yer alır. *Reconstruction* ile diğer reformistlerin eserleri arasındaki fark *Reconstruction*'da, meselelere dair eskiden beri var olan görüşlerin ele alınmasıdır. Diğer reformist eserlerin çoğu İslam dünyasının çöküşü ve ihtiyaç duyulan, ihtiyaç duyulması muhtemel yeniden diriliş meselesiyle uğraşır; burada, Müslümanların alması gereken bir dizi önlem biçiminde görece hızlı bir çözüm sunulur. Ayrıca bu eserlerin birçoğunun gündeminde ya belirli bir İslam ülkesi veya bölgesi lehine ama açıktan ama dolaylı bir önyargı bulunur ya da bu gündeme teolojik, siyasal veya bunun gibi başka bakış açılarından yaklaşılır. *Reconstruction* ise genel anlamda böylesi kısıtlamalardan azadedir. İktbal Müslüman yaklaşımında köklü bir değişimin gerekli olduğuna ve bu değişimin de Müslüman dünya görüşünü tümünden gözden geçirmeye çağırduğuna ikna olmuş gibidir. Bu yüzden İktbal, pratik çözümlerden oluşan üstyapıyı inşa için gerekli görüş ve yönelimi sağlayacak felsefi altyapıyı sererek işe başlayacaktır. Hiçbir şey, *Reconstruction*'ın benimsediği bakış açısını kitabın açılış sözlerinden daha iyi örnekleyemez; İktbal burada yaşamın büyük soruları denilen bazı soruları ortaya atar:

Yaşadığımız evrenin kendine özgü niteliği ve genel yapısı nedir? Bu evrenin yapısında kalıcı bir öge var mıdır? Onunla nasıl bir ilişkimiz var? Onda işgal ettiğimiz yer nedir ve ne türden davranış bu işgal ettiğimiz yere yaraşır? Bu sorular dinin, felsefenin ve yüksek şiirin ortak sorularıdır (1).

İktbal de Türkiye veya Hindistan gibi, yalnızca belirli Müslüman topraklarıyla alakalı sorunlarla uğraşır, fakat bu uğraşında, yürüttüğü tartışmanın daha geniş Müslüman dünyası için taşıdığı imaları aklından çıkarmaz. Yine benzer şekilde İktbal şu veya bu bilgi disiplinine özgü çözümleme kategorilerini işe koşar, ancak bunu yaparken İslam'ın genel entelektüel ve manevi geleneğine karşı bir önyargısı yoktur; *Reconstruction*'ın dönüştürücü tesirinin hedefi belirli bir Müslüman topluluğu ya da bölgesi değil genel olarak ümmettir. Diğer modern Müslüman düşünürlerden farklı şekilde İktbal'in, genel bir ilke olarak, tartışmaya konu olan meselelere *sub specie aeternitatis* bakarak bunların içkinliğini aşkınlaştırdığını söylemek yanlış veya abartılı olmayacaktır.¹⁶⁴

164 Krş. Majeed 2013, xxiv; "*Reconstruction... İslam'daki dini düşüncüyü, bu düşüncenin*

İkbal'in tarih yaklaşımı onun mirasının önemli bir ögesidir. O, toplumsal, hukuki, entelektüel ve siyasal alanlardaki olaylar, gelişmeler ve hareketler arasındaki bağlantıları kaydederek bütüncül bir İslam tarihi görüşü benimser. Örneğin İkbal muhafazakâr Müslüman tutumlarını toplumsal düzenin korunması ihtiyacına gönderme yaparak açıklar (bk. yukarıdaki 27.3.5 numaralı altbölüm) ve "Emevîler'le Abbâsîler'e göre, oldukça güçlü hale gelebilecek kalıcı bir [içtihat] meclisinin kurulması yerine içtihat gücünün münferit müçtehitlere bırakılması" (138) tercihinin onların çıkarına olduğunu düşünür.

İkbal işlediği konuya karşı -her iyi yazarın olacağı gibi- oldukça tutkuludur, ancak konuyu işleyiş tarzı gayet serinkanlıdır. Mesela o sık sık, herhangi bir Müslüman veya Batılı düşünürde, yazarda bulunabilecek şu veya bu görüşü eleştirir, fakat, maalesef birçok modern Müslüman reformistin yaptığı gibi asla polemikçi bir tutum takınmaz. Kitapta ihtimamla korunan akademik tını benzer bir tasarıya atılmak isteyen Müslüman düşünür ve yazarlar için ders niteliğindedir. Bu bağlamda Sheila McDonough'nın İkbal'in "felsefe ve din hakkındaki sonraki dönem tüm yazılarının alametifarikası olarak kalacak olan, batı düşüncesine yönelik dengeli takdiri" (1970, 16) dediği şey özellikle dikkate değerdir. Yine İkbal'in batı düşüncesine yaklaşımının şu anlamda dengeli olduğu eklenebilir; İkbal hâkim batı medeniyetine dair ne küçümseyici ne kölece hayran bir görüş benimsemiştir, dolayısıyla o, batı düşüncesi külliyyatını Müslümanların uzlaşmak zorunda oldukları insani düşüncenin daha geniş ve kaçınılmaz ilerleme hareketinin bütünleyici bir parçası olarak görür.

SONUÇ MAHİYETİNDEKİ DEĞİNİLER

The Reconstruction of Religious Thought in Islam okunması kolay bir kitap değildir. Kitabın zorluğu, şair-filozof İkbal'in şiirsel ve felsefi aktarım üsluplarını harmanlamasına atfedilmiştir (Rahman 1972, 45; Bausani, 1950, 137; Guillaume 1956, 160; ayrıca Majeed 2013, xvii-xviii). Ben bu açıklamadan emin değilim. *Reconstruction*'ın dilindeki "şiirsel" unsura

doğduğu coğrafi ve kültürel alanlarca bükülmemiş bir şey olarak ele alır ve onu ekonomik etkenlerin, dilbilimin ve etnik çatışmanın çarpıtmalarının ötesine taşır. *Reconstruction* İslam'a asli olarak medeniyetle ilişkili, yersiz yurtsuzlaştırılmış bir alan olarak yaklaşır ve İslam'ı bu şekilde yeniden inşa eder; dolayısıyla kitap, İkbal'in büyük şiirindeki şu güçlü pan-İslamcı (ve zaman zaman anti-nasyonal) boyutu yankılar."

rağmen, bana göre İkbâl genel olarak terminolojisinin kullanımını büt-bütün tutarlı kılmış ve ele aldığı konuların çoğu hakkındaki görüşlerini yeterince açık ifade etmiştir. *Reconstruction*'ın zorluğundaki asıl neden görünüşe göre kitabın oldukça yoğun olmasıdır, yoksa nadiren ortaya çıkan kinayeli sunum üslubu değildir. *Reconstruction* sayfaları çok sayıda filozofun, teoloğun, mistiğin, şairin ve bilim insanının düşünce ve fikirleriyle dolup taşar; bu fikir ve düşünceler genellikle, İkbâl'in keskin yorumlarıyla birlikte, birbirini hızlıca ve zaman zaman beklenmedik şekilde takip ederken okur tarafından kavranmayı bekler. 5. bölümde yer alan pasajda bu durumun tipik bir örneği bulunur; üç yüz kelimelik bu pasajda İkbâl ondan fazla Müslüman ve Avrupalı düşünürün, bilim insanının fikir ve görüşlerini kısa ve özlü -bazen gayet kısa ve özlü- şekilde ancak asla boş yere veya yüzeyselce değil de oldukça sağlam şekilde alıntılar ve onlara gönderme yapar (102-103). Kitabın yazıldığı yoğun, çıtası yüksek akademik İngilizce'nin İkbâl'in zamanında dahi çok az okuru vardı; üstelik İkbâl'e duyduğu saygıdan dolayı kitaba yönelen okurlar *Reconstruction*'ın yürüttüğü derin, zaman zaman anlaşılmasız tartışmalar için neredeyse tümünden hazırlıksızdı.¹⁶⁵ *Reconstruction*'a eşlik edecek iyi bir elkitabının şiddetle gerekli olduğunu söylemeye hacet yok.

Reconstruction İkbâl nesrinin en büyük eseridir. Beri yandan kitapta incelenen birçok meseleyi İkbâl diğer düzyazılarında da incelemiştir, dolayısıyla onun *Reconstruction*'da ortaya koyduğu fikirleri hakkıyla değerlendirmek için bu kitabı diğer düzyazı eserleriyle bağlantı kurarak okumak gerekir. Yine İkbâl'in düzyazısıyla şiirsel eserleri arasındaki ilişki meselesi var ki İkbâl araştırmaları sahasında belki de en çok göz ardı edilmiş mesele budur. Genel yaklaşımın aksine benim görüşüme göre,

165 Elbette *Reconstruction*'a bazı âlimane övgüler de yapılmıştır. Örneğin Gibb "İslam dünyasında, yeni düşünce akımlarına dair sistematik bir analiz bekleyen boşuna bekler" dedikten sonra şunu ekler; "bunun tek istisnası İkbâl'dir; *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* eserindeki altı derste İslam teolojisinin temel sorunlarını yeniden tanımlama sorunuyla yekten karşı karşıya kalan Hindistanlı âlim ve şair Sir Muhammed İkbâl" (Gibb 1947, ix-x; ayrıca 59-60). McDonough İkbâl'in poetik eserlerine duyduğu hayranlığı-"Ne İslam ne Batı geleneğinde İkbâl'in şiirsel girişimiyle tam olarak kıyaslanabilecek bir şey vardır"- dile getirdikten sonra *Reconstruction* hakkında şöyle der; "Tıpkı şiiriyle olduğu gibi, bu eseriyle de kıyaslanabilecek hiçbir şey yok" (McDonough 1970, 17). "Doğruca konuşmak gerekirse" der Fazlurrahman *Reconstruction*'a gönderme yaptıktan sonra "çağdaş İslam'ın tek filozofu Sir Muhammed İkbâl'dir" (1972, 43).

İkbal'in şiiri ışığında bir *Reconstruction* okuması -ve aynı şekilde tersi- oldukça vaatkar duruyor. Şimdilik bir örnek olarak yalnızca şunu anayım; İkbal'in *Reconstruction*'da yürüttüğü kader tartışması (yukarıda 27.3.4 numaralı bölüm) ve şiirlerinde bu konuya dair beyanları birbirlerini dikkate değer ölçüde tamamlar; *Reconstruction*'da getirilen deliller ve sunulan gözlemler İkbal şiirinde aktarılan, teşvik niteliğindeki mesaj için güçlü bir felsefi destek olur.

KAYNAKÇA

Abdul Hakim, Khalifah. 1963-66. "Renaissance in Indo- Pakistan: Iqbal." *A History of Muslim Philosophy*. 2 Cilt. Ed. M. M. Sharif. Wiesbaden: Harrassowitz, 2:1614-1634.

Badawi, M. A. Zaki. 1978. *The Reformers of Egypt*. Londra: Croom Helm.

Baljon, J. M. S., Jr. 1964. *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*. 3. ed. Lahor: Sh. Muhammad Ashraf.

Bausani, Alessandro. 1950. "Muhammad Iqbâl's Message." *East and West* 1, 3:137-40.

Bausani, Alessandro. 1954. "The Concept of Time in Muhammad Iqbal." *Die Welt des Islams*, New Series, 3:3-4:158-186.

bin Cüm'a, Büşûşe. 2008. *Şekib Arslan müfekkiran ve siyâsiyyen*. Aryana, Tunus: el-Mağâribiyye li't-tibâ'a ve'l-İşhâr.

Dar, Bashir Ahmad. 1957. *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*. Lahor: Institute of Islamic Culture.

Ebû Zehre, Muhammed. 1954. *İbn Hazm: Hayâtühü ve 'asruhü, fikhuhü ve ârâ'ühü*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, [Önsöz 1954.]

Ebû Zehre, Muhammed. 1958. *Usûl'ül-fıkh*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, [Önsöz 1958.]

Ebû Zehre, Muhammed, tarihsiz. *İbn Teymiyye: Hayâtühü ve 'asruhü, fikhuhü ve ârâ'ühü*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî.

Emin, Ahmed. 1979. *Zu'amâ'ül-islâh fi'l-'asri'l-hadıs*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. 1324/1906. *El-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Bulak: et-Tab'atü'l-Emîriyye.

Gibb, Hamilton A. R. 1947. *Modern Trends in Islam*. Chicago: University of Chicago Press.

Guillaume, Alfred. *Islam* [1954] 1956. Gözden geçirilmiş baskı. Harmondsworth, Middlesex, İngiltere: Penguin Books.

Hallaq, Wael B. 2009. *Sharî'a*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Hassan, Riffat. 2008. "Islamic Modernist and Reformist Discourse in South Asia." *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*. Armonk, NY: M. E. Sharpe, 159-186.

Hourani, Albert. [1962] 1983. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Iqbāl, Muhammad. 1908. *The Development of Metaphysics in Persia*. Londra: Luzac.

Iqbāl, Muhammad. [1988] 1995. *Bedil in the Light of Bergson*. Lahor: Iqbal Academy Pakistan.

Iqbāl, Muhammad. 1992. *Stray Reflections*. Gözden geçirilmiş baskı, ed. Javed Iqbal. Lahor: Iqbal Academy Pakistan.

Iqbāl, Muhammad. 1995. *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*. 3. Baskı, ed. Latif Ahmed Sherwani. Lahor: Iqbal Academy Pakistan.

Iqbāl, Muhammad. (Reconstruction) 2013. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford, CA: Stanford University Press. İlk olarak 1930'da *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam* adıyla yayımlandı.

İkbal, Muhammed. [1903] 1991. *‘İlmü’l-iktisâd*. Lahor: Âine-i Edeb.

İkbal, Muhammed. (Küll.- F) 1973. *Külliyyât-i Fârsî [Tüm Farsça Şiirleri.]* Lahor: Şeyh Gulam Ali & Çocukları.

İkbal, Muhammed. (Küll.- U) 1973. *Külliyyât-i Urdû [Tüm Urduca Şiirleri.]* Lahor: Şeyh Gulam Ali & Çocukları.

Keddie, Nikkie R., ed. 1968. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl al-Dīn "al-Afghānī"*. Berkeley: University of California Press.

Kramer, Martin, 1996. *Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

Majeed, Javed. 2013. "Introduction to Muhammad Iqbal," *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford, CA: Stanford University Press, x-xxx.

Masud, Muhammad Khalid. 1955. *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad*. Lahor: Iqbal Academy Pakistan and Islamic Research Institute.

Mir, Mustansir. 2006. *Iqbal*. Londra: I.B. Taurus.

McDonough, Sheila. 1970. *The Authority of the Past: A Study of Three Muslim Modernists*. Chambersburgh, PA: American Academy of Religion.

Rahman, Fazlur. 1972. "Iqbal and Modern Muslim Thought." *Studies in Iqbal's Thought and Art*, ed. M. Saeed Sheikh. Lahor: Bazın- i Iqbal, 38-51.

Sharif, M. M. 1983. "Iqbal on the Nature of Time." *Selections from the "Iqbal Review"*. Lahor: Iqbal Academy Pakistan, 375-80.

Siddiqi, Mazheruddin. 1968. "A Critical Study of Iqbal's Views on the Anti- Classicism of the Qur'an." *Islamic Studies* 7.1: 71-87.

Troll, Christian W. 1978. *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*. New Delhi: Vikas Publishing House.

Urvoy, Dominique. 1996. "Ibn Rushd." In *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman. 2 Cilt. New York: Routledge, 1:330-345.

BÖLÜM XVIII

MUHAMMED BÂKIR SADR *EL-ÜSÜSÜ'L-MANTIKİYYE Lİ'L-İSTİKRÂ'* (*TÜMEVARIMIN MANTIKSAL TEMELLERİ* *ÜZERİNE*)

SALEH J. AGHA

Hayatını adadığı işindeki genel başarısı düşünüldüğünde Muhammed Bâkır Sadr bir açıdan pek de alışılmadık bir sima değildir. Iraklı seçkin bir Şiî hukuk uzmanı ve filozof olan Sadr tam da çağının çocuğudur; 1950-1970'lerde ortaya koyduğu mahsuller dönemin siyasal, entelektüel, dini kaygı ve meydan okumalarını yansıttığı gibi seçtiği disiplinlere yönelik titiz ölçütlerini de yansıtır.

Ancak bir başka açıdan Sadr kesinlikle dikkate değerdir; genel olarak kuramsal ve pratik ilgilerinin genişliğinden dolayı, bizim buradaki amaçlarımız bakımındansa İslami dünya görüşüne Batı'dan gelen entelektüel ve felsefi meydan okumalara, tam olarak bu meydan okumalarla kendi terimleri üzerinden meşgul olmak suretiyle, karşılık vermeyi denediğinden dikkat çekicidir. Onun söz konusu girişimdeki başarısı tartışılabilir, fakat girişimden çıkan sonuç modern Batı felsefe geleneğine bir katkı olarak görülebilecek bir verimdir.

Yaşamının genel hatları gayet iyi biliniyor.¹⁶⁶ Sadr 1935'de, Irak Kâzımiye'de eğitim konusunda meşhur olan bir din âlimleri ailesinde doğdu. Aile 1945'te Irak'ın önde gelen meşhedi ve Şî'a eğitiminin merkezi olan

166 Sadr'ın yaşamının ayrıntılarına ve onun semeresine, özellikle İslam hukuku alanına yaptığı katkılara dikkat edilerek sunulan genel bir bakış, ayrıca eserlerinin genel, siyasal arka zemini için bk. Mallat 1993, 1-9.

Necef'e taşındı. Sadr burada okumuş, okutmuş, yazmış, yayımlamış, siyasetle ve diğer entelektüel etkinliklerle uğraşmış, kendini önde gelen bir Şîî din adamı ve Saddam Hüseyin rejimi muhalifi olarak kabul ettirmiştir; bu son nokta 1980'de rejimin elinden vahşice infazına yol açacaktır. Bu iki uğraş arasında görünüşe bakılırsa Sadr'ın asli ilgisi İslam düşüncesini zamanın meselelerine tatbik etmek ve onu çağdaşları için erişebilir, uygun kılmak suretiyle bu düşüncüyü güncelleyip ihya etmektir. Sadr bu gayeyle İslami hukuk bilimi ve hukukun kaynakları hakkında, İslam ekonomisi, Şiilik, genel olarak felsefe, mantık ve muhtelif konular hakkında oldukça doğurgan bir şekilde yazmıştır.

Onun siyasal eylemciliği genel felsefi kaygılarıyla, yani İslami bakış açısı ve geleneğin savunulması ve yenilenmesiyle yakından ilgilidir ki bu kaygılar da yine onun hukuki ilgileriyle bağlantılıdır. Komünizm Irak'ta İslam'a yönelik başlıca meydan okuma olarak algılanmışsa da özellikle 1958 devriminden sonra, meydan okumanın kaynağı Batılı bilimsel/materyalist dünya görüşü olarak algılanmıştır. Bu dünya görüşünün elinde, Batı'ya dünyanın geri kalanına kendi siyasal ve -İslami dünya görüşünü savunan biri için daha tehlikeli olan- kültürel, entelektüel hakimiyetini dayatma imkânı veren muazzam ilerlemeler ve güçlü teknolojik icatlar vardır. Benzer felsefi payandaları paylaşan liberalizm ve komünizmin her ikisi de bu yaklaşımın eseridir. Her ikisi de geleneksel formları ve adetleri tehlikeye atan bir yaşam tarzı teklif eder gibidir. Ancak görünüşe göre Orta Doğu ve genel olarak İslam dünyası gençlerine her ikisi de oldukça çekici gelmiştir; oysa bunlar Müslüman gençliği dinden uzaklaştırdıkları için tehdittir.

Sonuç olarak birçoklarına göre Batı'nın bu meydan okumasına verilecek karşılık hem sağ hem sol eğilimli Batılı dünya görüşlerinin felsefi payandalarını muhatap almadığı sürece uygun bir karşılık olamaz. İşte bu karşılık Sadr'ın kendine biçtiği görevdir. Bu amaç doğrultusunda o İslam ekonomisi hakkında büyük bir incelemenin yanı sıra tümüyle felsefeye hasredilmiş iki inceleme kaleme almıştır. Anılan iki incelemeden 1959'da yayımlanan ilki -*Felsefetünâ (Felsefemiz)*- açıkça "diyalektik materyalizm"i veya Marksist eğilimleri çürütmeyi amaçlar; gerçi bu süreçte Sadr başka epistemoloji ve metafizik meseleleriyle de uğraşır. Beri yandan Sadr'ın asıl felsefe eseri, burada ele alacağımız *el-Üsüsül-mantıkıyye li'l-istikrâ' (Tümevarımın Mantıksal Temelleri Üzerine)* eseridir.¹⁶⁷

167 Metindeki göndermeler Dârü't-Te'âruf, Beyrut, 1990 baskısıdır. Benim bulabildiğim en erken edisyon Dârü'l-Fıkr'ın Beyrut'ta bastığı 1972 tarihli edisyonudur.

“TÜMEVARIMDAKİ YARIK” HAKKINDA: GENEL BİR BAKIŞ

Adının ima ettiği gibi Sadr'ın incelemesi “tümevarımın mantıksal temelleri”yle ilgilidir. Eser tümevarımla tümdengelim karşı karşıya yerleştirilmesiyle başlar, burada tümdengelim vargının öncülünden asla daha genel olamayacağı çıkarım şeklinde tanımlanır. Buna karşın tümevarımsa tikel öncüllerden genel vargılara ulaştığımız çıkarım olarak tanımlanır. Tümevarımın asli şekli şöyledir;

(1) 1. Tüm *bilinen* F'ler G'dir.

2. O hâlde tüm F'ler G'dir

Bu tanımlama bir akıl yürütmenin öncüllerinin ve vargısının görece genelliği üzerinden yapılmıştır. Tümevarımı tümdengelimden ayırmanın bir diğer yolu akıl yürütmenin öncüllerinin vargıyı gerektirme derecesine bakmaktır. Tümdengelimde bir akıl yürütmenin öncüllerinin doğruluğu vargıyı zorunlu kılarak onun doğruluğuna mutlak olarak teminat verir. Bunun aksine tümevarımcı bir akıl yürütmede öncüllerin doğruluğu vargının doğruluğunu bir ölçüde temin etse bile bu teminat mutlak teminat olamaz; öncüllerin doğruluğu vargının muhtemel doğruluğunu ifade eder.

Tümevarımı tanımlamanın bu iki yolu denk değildir,¹⁶⁸ ancak ikinci yol şu durumu vurgular; eğer tümevarımın “meşrulaştırılması” akıl yürütmedeki öncüllerin doğruluğunun vargının doğruluğunu zorunlu kılacağına gösterilmesine muhtaçsa böyle bir meşrulaştırma imkânı yoktur. Beri yandan, böyle yapmak olumsal bir ilişkiyi (tümevarımcı akıl yürütmedeki öncüllerle vargıların doğruluğu arasındaki ilişkiyi) zorunlu bir ilişkiye dönüştürme yolları bulmayla aynı şeydir; oysa olumsal olan tanımı gereği zorunlu olanın karşıtıdır.

Kitabın girişinde Sadr'ın ortaya koyduğu gibi, tümevarımda bir “yarık” vardır; tümdengelim çelişmezlik ilkesine başvuruyla meşrulaştırılabileceği iddia edilirken, tümevarımda böyle bir “meşrulaştırılma”ya karşılık gelen hiçbir şeyin olmadığını fark ettiğimizde alenen ortaya çıkan bir yarık (7). İşte Sadr'ın kitabı bu eksik “meşrulaştırma”yı tedarik ederek anılan boşluğu doldurmayı dener.

168 Tümevarımı, akıl yürütmenin vargı ve öncüllerinin görece genelliği üzerinden tanımlamadaki kusurlara dair bir tartışma için bk. Skyrms 1986, 13-15.

Böylesi “meşrulaştırma”yı sağlamanın iki yordamı vardır. Her ne kadar tümevarımcı bir akıl yürütmenin öncülleri kendi başlarına vargıyı zorunlu kılmasalar bile, müstakil olarak kabul edeceğimiz ve güçlü bir tümevarımcı akıl yürütmeyi geçerli bir tümdengelimci akıl yürütmeye dönüştürecek ilave *a priori* öncüllerin de var olduğunu öne sürebiliriz. Ya da tümevarımcı bir akıl yürütmenin vargısının bu akıl yürütmenin öncüllerinden zorunlu olarak çıkmadığını kabul edip öncüllerin vargıyı daha muhtemel kıldığını iddia edebiliriz.

Sadr her iki yordamı da dikkate alır. O ilk yolu “akılcılar”a atfeder ancak onu eksik bulur; ikinci yolu eleştirir ve karşı seçenek olan kendi görüşlerini aktarmaya geçer.

Fakat, yukarıda değinildiği üzere, Sadr’ın asıl amacı salt epistemolojik veya mantıksal değildir. Epistemoloji ve mantık Sadr’ın kitabının alt başlığında sarmalanan daha geniş bir tasarının parçalarıdır; *Doğa Bilimlerinin ve Tanrı İnancının Ortak Mantıksal Zeminini Keşfetme Amacını Taşıyan Yeni Bir Tümevarım İncelemesi*. Doğa bilimlerinin tümevarımcı akıl yürütmenin bazı biçimlerine dayandığını öne sürmedeki nihai amaç bu türden akıl yürütmenin hem doğa bilimlerinde hem de Tanrı inancında kesinliğe götüreceğini göstermektir.

Bu bağlamda Sadr’ın eseri bilimle dini uzlaştırmaya çalışan, modern akademik felsefedeki klasik bir geleneğe oturur. Buna rağmen, onun tasarısını yalnızca bir akademik icraattan ya da Tanrı’nın varlığı için bir başka tümevarımcı delil getirmeden ibaret görmek yanıltıcı olacaktır.

Bir İslam hukukçusu olarak Sadr’ın İslam hukukuna ve bu hukukun dini kaynaklardan özel kurallar türetme yollarına sıkı temeller bulma şeklindeki daha geniş çaplı ilgisiyle bağlantılı olarak eserin arka zemininin bir parçasını dini hukuk oluşturur. Görünüşe göre Sadr’ın amacı, insan bilgisinin büyük kısmının tümdengelimci olmayıp eşit şekilde güvenilir olan akıl yürütme yöntemlerine -ki bu yöntemler muhtemelen din bilimlerine de uygulanabilecektir- dayandığını göstermek suretiyle geleneksel İslam hukukunun ufkunu genişletmektir.¹⁶⁹

169 Roy Mottahedeh’e göre, bu koşullar altında kitap “tümevarımcı akıl yürütmeye İslami yüksek eğitimde daha büyük bir rol verme girişimidir; önemli sayılan ancak tam anlamıyla başarılı olmayan bir girişim” Bk. Mottahedeh 2003, 22.

Gelgelelim öteki parça Sadr'ın etkin olduğu, daha geniş kültürel çevreyle; Batılılaşmış sağ ve sol düşünce okullarının geleneksel dini dünya görüşüne çeşitli düzeylerde -siyasal, toplumsal, ekonomik, bilimsel ve kurumsal açılardan- meydan okuduğu, İslam dünyasının 1950'lerle 1970'ler arasındaki ortamıyla ilişkilidir. Tanrı'yı "kendisi olmadan da yapabilecekleri bir hipotez" gibi gören doğa bilimlerindeki bariz kazanımlar; ayrıca gelenekçi olmayan, seküler dünya görüşleri ve yenilikçi siyasal, ekonomik yapılarıyla Batı devletlerinin muazzam güçleri, zaferleri ve başarıları İslam dünyasındaki birçok eğitimli sınıfı dini ve geleneksel yaşama, düşünme tarzlarından uzaklaştırdı. Bu açıdan Sadr'ın kitabı, böylesi bilimsel bir dünya görüşünde dini ve dinin yaşama yaklaşımını tehdit etmekten başka bir şey olmadığını göstererek bu seküler meydan okumalara tepki verme girişimidir.

Beri yandan, Tanrı'nın varlığını kanıtlama girişimi istisna olmak üzere, kitapta bu geniş çaplı meseleler anılmaz; zira dört bölüme ayrılan kitap mantıksal ve epistemolojik meselelere odaklanır. İlk iki bölüm, o güne kadar tümevarım sorunuyla uğraşan yaklaşımların eleştirisidir, burada Sadr "akılcı Aristotelesçi" yaklaşım ve empirik yaklaşım dediği yaklaşımlara odaklanır. Üçüncü bölüm kitabın ana özünü oluşturur ve Sadr'ın başlıca epistemolojik katkısı için gerekli temelleri atar. Bilgi iki aksta, öznel ve nesnel akslarda gelişen bir şey olarak görülür. Nesnel gelişim tüm dengelime ve olasılık kuramına dayalıdır. Sadr buradan, biçimsel olasılık hesabının ana hatlarını açmaya geçer, ayrıca literatürdeki başlıca olasılık yorumunu tartışıp reddederek farklı bir yorum teklif eder. Sonra Sadr kendi yorumunun bilginin nesnel gelişim açıklamasına nasıl uyduğunu göstermeye geçer. Ardından bilginin öznel gelişimi tartışılır ve tam da burada "tümevarım sorunu"na çözüm arayabileceğimiz iddia edilir. Diğer yandan bu çözüm açıktır ki, eğer doğru anladıysam, tatmin edici görünmeyen temel bir varsayıma dayanır. Kitabın dördüncü ve son bölümü bilgi kuramının bazı noktalarını önceki bölümün sonuçları üzerinden soruşturur; burada, diğerlerinin yanı sıra Tanrı'ya imanın da bilimin kullandığı aynı araçlarla meşrulaştırılabileceği iddia edilir.

Sadr'ın kitabı açıklık, derinlik ve genişlik bakımından hayranlık uyandıran, titiz bir analitik tarzda yazılmıştır. Onun tasarısı oldukça tutkudur, ayrıca kitapta aktarılan birçok fikir ve delil getirmeyi böyle kısa

bir makalenin sınırlarında yargılamak imkansızdır. Kitabın bazı bölümlerinde Sadr'ın söylediklerini kabaca açıklayarak, ilerledikçe birkaç mühim yorum yapmayı deneyebilirim en fazla.

ARİSTOTELESÇİ TÜMEVARIMA SADR'IN YAKLAŞIMI

Zaman zaman “akılcı” yaklaşım diye de gönderme yaptığı Aristoteles mantığının tümevarımı ele alışına yönelik tartışmasında Sadr, mantığın mükemmel ve kusurlu tümevarım arasında ayırım yaptığını belirterek yola çıkar. Mükemmel tümevarımda genel vargı sonuç olarak ortaya çıkar çünkü öncüllerde tüm durumlar sıralanmıştır. Buna karşın kusurlu tümevarımdaysa genel vargı öncüllerde sıralanan durumların ötesine geçer. Dolayısıyla kusurlu tümevarım genel olarak, yukarıda anılan (1) numaralı şekildir, mükemmel tümevarımın tipik şekliyse şöyledir:

(2) 1. s_1 G'dir, s_2 G'dir, ... s_n G'dir.

2. $s_1, s_2, \dots s_n$ hepsi de var olan F'lerdir.

3. O halde tüm F'ler G'dir.

İlaveten Sadr, mükemmel tümevarımın Aristotelesçi bütüncül bilim resminde özel bir yer tuttuğunu belirtir. Sadr'a göre Aristoteles, bilimlerin ilk ilkelerinin doğruluğunun, sonsuz gerileme tehdidi yüzünden, tümdengelim aracılığıyla gösterilemeyeceğini öne sürmüştür. Demek ki bilimlerimizin ilk ilkelerini tümdengelimci tasımdan başka araçlarla sağlamanın bir yolu olmalıdır. Bu öteki yol ilkelerin mükemmel tümevarımla sağlanmasıdır.¹⁷⁰

Mükemmel tümevarım geçerli bir tümdengelim gibidir ve burada özel sorunlar ortaya çıkmaz; bu yüzden Sadr kusurlu tümevarıma odaklanır. Kuşkusuz “tümevarım” (*induction*) Aristoteles'in kullandığı Grekçe *epagoge* kelimesinin çevirisidir ki görünüşe göre bu kelimenin anlamı İngilizce muadilinden daha geniştir. Mesela *epagoge*, seçilen bir dizi durumdan bir genellemenin çıkarsanmasıyla sınırlı değildir. Terim, muayyen bir bulmacayı çözmek için hangi kelimenin kullanılacağı araştırmasına

170 Bu, Aristoteles'in ilk ilkelerin nasıl vazedileceğine yönelik karmaşık görüşlerinin aşırı basitleştirilmesidir. Bu bağlamda bk. Irwin 1988.

gönderme yapar. Üstelik diyalektik yöntemin köşe taşlarından biri olarak *epagoge* “mutlaka *endoxayla*, yani insanların tümünün ya da çoğunun veya bilgenin kabul ettiği şeyle başlamalıdır” (Owen 1961, 87-88), dolayısıyla o, özel algılara ihtiyaç duymaz.

Dahası Aristoteles *epagoge* yönteminin sayıp dökmekten daha fazlasını yaptığını düşünür. Bir sayım döküm F’lerle G’ler arasındaki derin, akli bağlantının keşfidir (Ross 1967, 38-40). Beri yandan böylesi bir sayım döküme ihtiyaç olmadığı iddia edilmiştir, çünkü tümevarım bir çeşit *kanıt* sunar. Daha ziyade, tikel durumların dikkate alınması bizleri belirli bir genellemeyi doğru olarak kabul etmeye götürür, ancak burada tikel durumların genellemeyi kanıtlaması asla söz konusu değildir.¹⁷¹

Bundan başka, Aristoteles herhangi bir bilimin ilk ilkelerini bilmemizi sağlayacak yolları araştırmaya kesinlikle ilgi duyarken, onun böylesi bir bilginin imkânına dair septik endişelerle ilgilenip ilgilenmediği tartışmaya açıktır. O görünüşe göre bu imkânı zaten cepte görmüş ve asli olarak bu ilk ilkelerin *fülen* nasıl *bilinebileceğini* göstermekle ilgilenmiştir (Hamlyn 1976, 167-184). Daha özel olarak söylenirse onun ilgisi bir kişiyi veya kendimizi bu tikel durumlara işaret ederek nasıl evrensel bir kavrayışa (*nous*) ulaştırabileceğimizdir.¹⁷²

Bu eleştirideki acının bir kısmını Sadr’ın “Aristoteles mantığı” hakkında konuşmayla bizzat Aristoteles hakkında konuşmayı birbirine karıştırma eğilimi uyuşturmuştur.¹⁷³ Bu durum Sadr’a Aristoteles’i yanlış yorumlama suçlaması yöneltilmesini zorlaştırır. Öyle veya böyle, aşağıdaki tartışma bu meseleyi göz ardı edecek.

Kusurlu Tümevarım

Böylece Sadr *kusurlu* tümevarıma yönelik ortalama yaklaşım olarak gördüğü şeye odaklanır ve ona yöneltilen alışılmış felsefi itirazları ortaya koymaya geçer. Onun bu bağlamda söylediklerini şöyle şerh edebiliriz:

171 “Aristoteles sık sık, vargının kanıttan ayrı olarak doğru olması gerektiğini göstermek için farklı bir yol aradığında bir şeyin tümevarımla görülebileceğini söyler” (Hamlyn 1976, 168).

172 Engberg-Pedersen 1979, 301-319. Beri yandan bu mesele tartışmaya açıktır. Mesela bk. Irwin 1988, 491 n. 20.

173 Sadr “Aristoteles mantığı”na gönderme yaparken dipnotlarda bir dizi klasik Arapça mantık metnini anar.

Ortalama yaklaşıma göre tümevarımda, belirli A-tipi fenomenden -örneğin ısı- ve kendisini takip eden belirli B-tipi fenomenden -örneğin bir parça demirin genleşmesi- genel vargıya sıçrayan bir dizi adım söz konusudur; bu genel vargı (*ceteris paribus*) tüm A-tipi fenomenlerden B-tipi fenomenlerin çıkacağını ifade eder. Burada ortalama akıl yürütme şöyle işler:

- (1) A'yı her zaman B'nin izlediğini gözlemliyoruz.
- (2) Hiçbir şeyin nedensiz olmadığını varsayıyoruz; dolayısıyla eğer B-tipi fenomen mevcutsa onun mutlaka doğal nedeni olmalı.
- (3) A'nın, B'nin nedeni olduğu sonucuna varırız.
- (4) Bunun şu anlama geldiğini varsayıyoruz; eğer A B'nin nedeniyse, o halde (*ceteris paribus*) A'nın mevcut olduğu her durumda onu B izler.
- (5) A'nın mevcut olduğu her durumda (*ceteris paribus*) onu B'nin takip edeceği sonucuna varırız.

Şimdi bu akıl yürütmede (1) bir gözlemdir, (2) ve (4) temel varsayımlardır, (3) ise (1) ve (2)'den çıkan vargıdır, (5) de (3) ve (4)'den çıkan vargıdır. (1) tartışmasız olduğuna göre, ayrıca (3) ve (4)'ten (5)'e tümdengelim geçerli gibi görüldüğüne göre baş başa kaldığımız sorular şunlardır:

- (a) (2) teminat altında mıdır?
- (b) (4) teminat altında mıdır?
- (c) (1) ve (2)'den (3)'e geçmek geçerli bir adım mıdır?

(c) sorusu söz konusu olduğunda Sadr haklı olarak şu anki haliyle bu gerektirimin geçersiz olduğunu iddia eder. Elbette bu, muntazam kesişimin nedensellik olmadan mümkün olduğunu söylemek değildir -başka deyişle, muntazam kesişim sadece bir ilinek veya rastlantısal çakışımıdır. Aristoteles'in kusurlu tümevarıma dair sözde görüşleri üzerinden yürüttüğü tartışmada Sadr'ın odaklandığı nokta işte bu meseledir.

O halde özetlemek gerekirse Sadr'a göre Aristoteles mantığının kusurlu tümevarımı meşrulaştırmasında üç öge vardır:

1. Hiçbir şeyin nedensiz meydana gelmeyeceği varsayımı -bizim yukarıdaki (2) numaralı varsayımımız; görünüşe göre bu varsayım *Yeter Neden İlkesi*'nin (YNi) bir türevidir.

2. Sabit kesişim nedenselliği gerektirir -yukarıda (1) ve (2)'den (3)'e geçilen adım; buna da *Kesişimin Nedenselliği Gerektirimi İlkesi* (K-N) şeklinde gönderme yapabiliriz.

3. Nedenselliğin yasa benzeri düzenliliği gerektirdiği iddiası -yukarıdaki (4) numaralı varsayımımız; buna da *Nedenselliğin Nomolojik Doğası İlkesi* (NNDİ) şeklinde gönderme yapacağım.

Birinci ve üçüncü öğeler bağlamında Sadr şunu söyler; Aristoteles mantığının bunları meşrulaştırmaya çalışmamasına rağmen, bu mantığın “akılcı felsefesi” her iki öğeyi de akli *a priori* ilkeler olarak görür (27). İki öğenin bu şekilde konumlandırılışı Sadr'ın karşı çıktığı bir nokta değildir. Bu durum K-N'yi meşrulaştırılması gereken tek ilke yapar (27-28). Aristoteles mantığının K-N'yi meşrulaştırmayı denediği yol onu bir başka akli *a priori* ilkede temellendirmektedir. Bu ilkeye *Tesadüfün Olmayışı İlkesi* (TOİ) şeklinde gönderme yapacağım; eğer bir kesişim sürekli ya da çoğunca tekrarlanıyorsa o bir tesadüf değildir.

Aslına bakılırsa Sadr, kusurlu tümevarımı meşrulaştırmada Aristoteles mantığının üç *a priori* ilkeye dayandığını öne sürer; YNİ, NNDİ ve TOİ. Kusurlu tümevarım gözlemlenen, sabit kesişimden genellemeye doğru geçersiz bir sıçrama değildir yalnızca. Yukarıdaki diğer varsayımların dolayımından geçmeyen böylesi bir çıkarım aslında mantıken meşrulaştırılamazdır. Fakat TOİ'yi işin içine kattığımızda çıkarım birden bir *tümdengelimci* tasıma dönüşür; burada söz konusu ilke büyük öncül, tekrar eden gözlemlerle ilgili beyan küçük öncül ve genelleme de vargı olur (31).¹⁷⁴ Aristoteles mantığı bu üç *a priori* ilkeye dayanarak, gözlemlenmiş, sabit bir kesişimin güvenle geleceğe yansıtılabileceğini iddia eder.

Her ne kadar kendisi de akli *a priori* ilkelere inansa da Sadr TOİ'nin bu türden bir ilke olduğuna inanmaz. Bu yüzden Sadr'ın, Aristoteles mantığının kusurlu tümevarım anlayışına dair tartışmasında odaklandığı nokta tam da bu ilkenin meşrulaştırılmasıdır.

TOİ “tesadüf”ten söz eder. Gelgelelim mutlak tesadüfle görelî tesadüfü ayırmalıyız. Bir şey başka bir şey tarafından hiçbir şekilde zorunlu kılınmadığında, başka deyişle o, bir şeyin sonucu olarak meydana gelme-

174 Büyük öncül: Sürekli kesişen olaylar nedensel olarak birbirlerine bağlıdır (TOİ).

Küçük öncül: A'lar ve B'ler sürekli kesişir.

Vargı: A'lar ve B'ler nedensel olarak birbirlerine bağlıdır.

diğinde mutlak tesadüften bahsedilir; ancak bu ilke YNİ'yi hükümsüz kılar gibidir. Beri yandan görelî tesadüf bu ilkeyi ihlal etmez. Her biri bir nedenle meydana gelen iki olay çakıştığında görelî tesadüften bahsedilir; örneğin, bir miktar su ısıtılıp kaynadığında, başka bir miktar soğutulup donduğunda ve bu iki olay aynı anda meydana geldiğinde olan budur. Her bir olay bir nedenin sonucudur, ancak bunlar aynı anda meydana gelmeyebilirlerdi.

Görelî tesadüfün ayırt edici işareti şudur; bu tesadüf mümkün olsa bile sık sık tekrar etmez (39). Aristoteles mantığı TOİ'nin akli *a priori* ilke olduğunu öne sürerek bu olguyu boşa çıkarır. Dolayısıyla ilke şu şekilde yeniden şekillendirilmelidir:

TOİ: Eğer bir kesişim sürekli ya da çoğunca tekrarlanıyorsa o *görelî* bir tesadüf değildir.

Öte yandan buradaki sorun bu haliyle TOİ'nin oldukça müphem olmasıdır. İlke, nedenselliği gerektirecek, görelî tesadüflerin tekrar sayılarını saptamaz. Burada, A ile B arasındaki bağlantının tesadüfi olmaması için "akla uygun" bir kesişim sayısı -diyelim ki n kere tekrar-gereklidir. Dolayısıyla TOİ şu hale gelir:

TOİ: Eğer bir kesişim n kere veya daha fazla tekrar ederse o hâlde bu kesişim bir tesadüf değildir.

Sadr böylesi bir ilkenin yaklaşık olarak doğru olabileceğini kabul eder; ancak o, bu ilkenin akli bir *a priori* ilke olduğunu dillendiren Aristotelesçi iddiaya katılmaz. Beri yandan bu durum TOİ'nin tümevarımla vazedilmesi gerekeceği ve dolayısıyla tümevarımı meşrulaştırılamada kullanılamayacağı anlamına gelir. Dolayısıyla Aristotelesçi açıklama için TOİ'nin akli *a priori* bir ilke olduğunun gösterilmesi hayatidir (42-43).

Sadr Aristotelesçi mantığın TOİ için herhangi bir meşrulaştırma çabası sunmadığını söyler. Aristotelesçi mantık bunun yerine, sözü edilen ilke akli *a priori* bir ilke olduğundan tıpkı diğer akli *a priori* ilkeler gibi onun da meşrulaştırmaya muhtaç olmadığını varsayar. Aristotelesçi mantık, der Sadr, akli bilgiyi asli ve ikincil olan şeklinde böler. Asli akli bilgi insan zihninde sezgisel olarak mevcuttur (çelişmezlik yasasının bilgisi gibi); beri yanda ikincil akli bilgi asli olandan türetilir (uçgenin iç açılarının toplamının 180 dereceye eşit olması iddiası gibi). Hiçbir asli bilgi

kanıtlanamaz, çünkü o herhangi bir şeyden türetilemez.¹⁷⁵ TOİ'nin bilgisi de asli türden bilgidir.

Gelgelelim Sadr TOİ'nin bu türden bilgi oluşunun pek de açık olmadığını savunur. Eğer bu ilkeyi çelişmezlik yasasıyla karşılaştırsak onun doğa bakımından farklı olduğunu görürüz; zira çelişkiyi hayal bile edemeyiz, oysa görelî tesadüflerin sıkça meydana geldiği bir dünyayı kolayca hayal edebiliriz (44-45).

Şimdi, TOİ'nin devam ettiği bir dünyanın hayal edilebilir oluşu bu ilkenin *a priori* olmadığını göstermez. YNİ ve NNDİ için de aynı durum geçerlidir; şeylerin bir nedenin sonucu olmaksızın meydana geldiği bir dünya ve A'nın bazı durumlarda B'nin nedeni olup tam olarak benzer durumlarda nedeni olmadığı bir dünya da aynı şekilde hayal edilebilir. Eğer hâl böyleyse bu iki ilke de akli *a priori* ilkeler olmayacaktır; bu durumda Sadr'ın, Aristoteles mantığına, TOİ hariç bu ilkelerden yardım almasına neden cevaz verdiğini görmek zordur.

Sadr buradan, TOİ'nin *a priori* oluşuna karşı başka -toplamda yedidelil getirmeyi aktarmaya geçer ki bunlardan bazılarına döneceğiz. Fakat bu delil getirmeleri sunmadan evvel Sadr, kendi savlaması için esas olan ve kitabında daha sonra kullanacağı bazı tanımları aktaracak ve birtakım ayrımlar getirecektir. Özellikle onun "belirsiz olumsuz bilgi" yaklaşımı bu tartışmada hayati bir rol oynayacaktır.

TOİ Neden Akli *A Priori* Bir İlke Değildir?

Diyelim ki, der Sadr, TOİ'de *n* sayısını 10 olarak belirleyelim. Böylece TOİ şöyle olur:

TOİ: Eğer bir kesişim 10 veya daha fazla tekrar ederse bu durumda kesişim görelî bir tesadüf değildir.

Aristotelesçi açıklamaya göre bu ilkeyi *a priori* biliriz. Fakat eğer gerçekten böyle biliyorsak ilkenin devrik biçimini de *a priori* bilmemiz gerekir:

TOİ: Eğer bir kesişim görelî tesadüfse bu durumda o 10 veya daha fazla tekrar etmez.

175 Yine bu da Aristoteles'in ilk ilkeye yönelik diyalektik savunmasını aşırı basitleştirme gibidir.

Başka deyişle, eğer A ile B arasındaki kesişim tesadüfiyse, A'nın meydana geldiği herhangi 10 durumu düşünelim, bu durumların en az birinde B'nin A'yı takip etmemesi gerekecektir. Ancak elbette TOİ bu 10 durumdan hangisinde bunun meydana geleceğini saptamaz.

Sadr bunun *belirsiz olumsuz bilgi* durumu olduğunu söyler. Bu, bir kâğıt parçasına dair bilgiye benzer ki hakkında şu doğru olacaktır; kâğıdın rengini bilmesek dahi o ya baştan aşağı siyah olmayacaktır ya da baştan aşağı beyaz olmayacaktır. Söz konusu bilgi yine, kütüphane raflarında en az bir kitabın eksik olduğuna dair müphem bilgimize benzer, kayıp kitabın hangisi olduğunu bilmiyoruzdur.

Şimdi büyük ihtimalle, renk örneğinde sahip olduğumuz bilgi iki renk arasındaki verili uyumsuzluktan; muhtemelen rengin doğasından gelen bir uyumsuzluktan kaynaklanır. Kitap rafı örneğindeyse müphem *a priori* bilgiyi, raftan bir kitabın eksilmesiyle raftan hiçbir kitabın eksilmemesi arasındaki uyumsuzluktan elde ederiz ki bu uyumsuzluk görünüşe göre yapısı bakımından mantıksaldır.

Peki tesadüfi kesişimle tekrar arasındaki uyumsuzluğun kaynağı nerededir? Sadr'ın anlaşılmasız bulunduğu nokta tam da bu sözde *a priori* uyumsuzluğun doğasıdır. Sadr bu durumun ne renk örneğine ne de eksik olan kitap örneğine benzediğini öne sürerek anılan uyumsuzluk iddiasına karşı toplam yedi itiraz yöneltir. Şayet bu itirazlar iş görürse TOİ'nin kabul edilemez sonuçları olacak ve tesadüfi kesişimle tekrar arasında *a priori* uyumsuzluk olduğu iddiası savunulamaz olacaktır. Bu itirazlardan yalnızca üçünü anacağım. Ele alacağım ilk itiraz uzlaşmaz renkler örneğine benzetmeye başvurur; ikincisi eksik kitap örneğine başvururken üçüncü itiraz hiçbirine oturmaz gibidir.

İlk İtiraz. Diyelim ki herhangi bir içkinin baş ağrısı yapıp yapmadığını sınıyoruz ve içkiyi bir dizi özneye sunuyoruz. TOİ'ye göre içki-baş ağrısı arasında nedensel bir bağ yoksa deneyimizde böyle bir bağlantıdan en fazla dokuz adet elde edebiliriz.

Fakat şimdi, kabul edilebilir bir sonuç çıkacaktır. Diyelim ki salt tesadüfi olan içki-baş ağrısı ilişkisi bize *verili* olsun. Deneyimizi, TOİ'ye göre, bu bağlantının tesadüfi olmadığını gösterecek şekilde süsleyebiliriz. Bilinçli olarak, söz konusu içkiyi içse de içmese de bir şekilde baş ağrısına

yatkın olan on deney öznesi seçelim. Sonra bu deneklere içki verelim. Sonuç olarak içki-baş ağrısı kesişiminin mevcut olduğu on örneğe sahip olacağız. Dolayısıyla, TOİ'ye göre bu durum bir tesadüf değildir; gerçekten böyle olup olmadığını bilmesek de içki mutlaka baş ağrısına neden olmuştur.

İçkiden bağımsız olarak baş ağrısına yatkın deneklerin seçildiği şeklindeki itiraza yanıtında Sadr baş ağrısına tutulmayla deney için seçilme arasındaki bağlantıya odaklanarak örneği hafifçe değiştirir. Diyelim ki deneyi gerçekleştiren kişi içki vermek üzere bir dizi denegi rasgele seçsin. Yine diyelim ki bu denekler içinden şimdiye kadar içki verilen dokuz tanesinde baş ağrısı orta çıksın. TOİ diyecektir ki, seçme-baş ağrısı bağlantısının tesadüfi olduğu *farz edilirse*, deneyi gerçekleştirenin içki içse de içmese de bir şekilde baş ağrısına tutulacak onuncu denegi seçme durumunda kalması imkânsızdır; sanki bu denekler, sırf TOİ'nin işlediğini teminat altına almak için deneyi yapandan kaçacaktır. Bu ise görünüşe göre akıl almazdır.

Üçüncü İtiraz. Müphemliğe dayalı belirsiz bilgi (kitap rafı örneği) daima, kapalı ve belirsizce gönderme yapılan, özel bir olguyla bağlantılıdır. Üstelik bu olguya yöneltlen herhangi bir kuşku bu belirsiz bilginin ortadan kaybolması için bir neden olacaktır. Örneğin, doğru sözlü biri bize Ali'nin öldüğünü söyledi, ancak biz ölenin adını yakalayamadık, işte bu durumda birinin öldüğüne dair belirsiz bir bilgimiz vardır ki bu, Ali öldü, şeklindeki özel iddiayla nesnel olarak bağlantılıdır. Bununla beraber, eğer Ali'nin ölümünden kuşkulanmamız için bağımsız bir nedenimiz varsa bizim birinin öldüğüne dair belirsiz bilgiye eriştiğimiz söylenemez.

Diğer yandan, TOİ ve tekrar eden kesişimde olan bu değildir. A ile B arasındaki kesişimin tesadüfi olduğu *farz edilirse*, A'nın meydana geldiği olaylardan en az birinde B'nin A'yı takip etmeyeceğini biliriz. Ancak bunu bilmemiz, A'nın meydana gelip kendisini B'nin takip etmediği belirli bir durumla ilişkili, özel ama müphem bilgiye dayanmaz. Durum şu da değildir; eğer A'nın meydana gelip kendisini B'nin takip etmediğinden kuşkulanmamız için bağımsız nedenimiz varsa, ortada belirsiz olumsuz bilgimizin kaybolacağı belirli bir on durum yoktur.

O hâlde TOİ'ye dair bilgimizin, A ile B arasında kesişimin bulunmadığı bazı özel durumlar hakkındaki müphem bilgiye dayanmadığı ortaya çıkar.

Beşinci İtiraz. Sadr'ın TOİ'ye yönelttiği itirazların *tümü* bu türden değildir. Örneğin beşinci itiraz şunu iddia eder; TOİ'nin *a priori* bilindiğini söyleyen görüş, ilave kanıtın bir kesişimin tesadüfi olmadığı iddiasını nasıl etkileyebileceği meselesinin hakkını veremez. Eğer TOİ *a priori*yse o hâlde A-B bağlantısının on kez tekrar ettiğini bilmek bu bağlantının nedensel olduğunu bilmeye kafidir. Diğer yandan şunu da biliriz; eğer, bu on durumdan birinde B'nin meydana gelişinin diğer bir şeyden, C'den dolayı olduğuna dair bağımsız bir kanıtımız varsa A-B bağlantısının bir 'neden' olduğu iddiasını gözden geçiririz. Dolayısıyla TOİ *a priori* ilkelere olmadığı tarzda deneysel kanıta açıktır.

Sadr'ın TOİ'nin *a priori* yapısına getirdiği itirazların tamamı makul değildir; ancak burada onların güçlü ve zayıf yönlerini ele alacak yerimiz yok. Öte yandan Sadr TOİ'nin *a priori* olmadığını iddia ettikten sonra bu ilkenin kuvvetle muhtemel olduğunun gösterilebileceğini iddia eder. Muhtemelen bu ifade, ilkenin tümevarımcı kanıt zemininde vazedilebileceği ve dolayısıyla döngüsel olmayan bir 'tümevarımı meşrulaştırma' yolunda kullanılamayacağı anlamına gelir.

EMPIRİST TÜMEVARIM AÇIKLAMASI HAKKINDA

Sadr bu kez tümevarımın meşrulaştırmasına yönelik empirist açıklamayı tartışmaya geçer. Aristotelesçi mantığın tümevarımı meşrulaştırmada odaklandığı üç ana ilke şunlardır:

1. YNİ
2. K-N
3. NNDİ

Aristotelesçi mantık YNİ ve NNDİ'nin akli *a priori* ilkeler olduğunu öne sürer, beri yandan bu mantık K-N'nin başka bir akli *a priori* ilkeye, yani yukarıda TOİ şeklinde aktardığımız ilkeye göndermeyle meşrulaştırılabileceğini iddia eder. Diğer yandan empirizm, akli *a priori* ilkelerin herhangi bir deneyimden bağımsızca bilinebileceği fikrini, bizzat bu fikri reddeder. Bu nedenle Aristotelesçi mantık yukarıdaki birinci ve üçüncü ilkelere odaklanarak ikinci ilkeye ancak kısıtlı bir ilgi gösterir.

Sadr'a göre empirist ve akılcı nedensellik kavramsallaştırmaları arasındaki asli fark şudur; akılcılar için 'A B'nin nedenidir' demek A'nın meydana gelişinin B'nin meydana gelişini *zorunlu kılması* demektir. Empiristler için 'A B'nin nedenidir' demek B A'yı *daima zamansal olarak* (elbette doğru koşullar söz konusu olduğunda) *izleyecek* demektir, burada zorunluluk mefhumu kullanılmaz çünkü zorunlu bağlantı bizim deneyimlediğimiz bir şey değildir.

Sadr bu ilkelere yönelik empirist yaklaşımları, her birinin tümevarımcı akıl yürütmeye ne kadar bel bağladığı ölçütü üzerinden, üç ana başlığa tasnif eder. İlk yaklaşım tümevarımcı akıl yürütme aracılığıyla kesinliğe ulaşmanın mümkün olduğunu öne sürer; ikinci yaklaşıma göre tümevarımcı akıl yürütme ulaştığı vargılarını kesin kılmasa da az veya çok muhtemel kılar; üçüncü yaklaşımsa tümevarımcı akıl yürütmenin nesnel değerinden kuşku duyar ve bu akıl yürütmenin çekiciliğini, onun salt zihinsel "alışkanlık ve adet"ten kaynaklandığını iddia ederek açıklar. Sadr'ın söylemek durumunda olduklarının çoğu üçüncü yaklaşımla ilgilidir.

İlk ve ikinci yaklaşım tümevarımcı akıl yürütmenin YNİ ve NNDİ'ye bağlı olduğu konusunda Aristotelesçilerle hemfikirdir. Gelgelelim ilk yaklaşım, bizzat bu ilkelerin de tümevarımla vazedildiğini döngüsel tarzda iddia ederken ikinci yaklaşım bu ilkelerin hiçbir şekilde vazedilmediğini ve tümevarımcı akıl yürütmenin en sonunda kesinliğe götürmediğini öne sürer.¹⁷⁶ Sadr, David Hume'la ilişkilendirilen üçüncü yaklaşıma odaklanır, ben de burada üçüncü yaklaşımı daha ayrıntılı olarak tartışacağım.

Psikolojik denilen bu üçüncü yaklaşım tümevarımcı akıl yürütmeyi her türlü nesnel geçerlilikten mahrum eder. Bir genellemenin doğruluğunu veya olasılığını kurmaktan çok uzak olan tümevarım, zihni söz konusu genellemeyi doğru olarak kabul etmeye alıştırmaktan başka bir şey yapmaz. Hume'a göre geçmişteki sabit kesişimler, geleceğin de geçmişe benzer olacağını varsaymadığımız sürece tümevarımı meşrulaştıramaz; *Doğanın Eşbiçimliliği İlkesi* (DEİ). Peki, DEİ'yi ne meşrulaştıracak? Hume'a göre hiçbir şey; burada DEİ'ye inanma şeklindeki psikolojik eğilimden başka bir şey söz konusu değil. Öte yandan bu durum, vakalara dair akıl yürütmemizin temeli olan neden-etki ilişkisine -ki tümevarım bu

176 İkinci yaklaşım nihayetinde doğrulamacı anlam kuramına dayanır ki kitabının üçüncü bölümünde Sadr bu kurama karşı çıkacaktır.

ilişkinin başlıca türüdür- yönelik kapsamlı bir çözümlemeyle keşfedilebilir. Dolayısıyla Sadr burada, Hume'un neden-etki ilişkisi fikri üzerinden yürüttüğü çözümlemenin ayrıntılarına girme ihtiyacı hisseder.

Sadr, Hume'un algılarımızı izlenimler (duyumlar ve duygular) ve idealar (hafıza nesneleri, kavramlar, düşünceler) olarak ikiye ayırmasını aktararak başlar. Bu ikisi birbirlerinden canlılık ve güç dereceleriyle ayrılır; izlenimler daha canlı ve güçlüyken idealar daha az canlı ve güçlüdür. Dahası tüm algılar ya yalındır ya da karmaşık, karmaşık algılar yalın olanlardan bileşiktir. Ayrıca her yalın idea mutlaka yalın bir izlenimin kopyasıdır; buna genellikle *Kopya İlkesi* (Kİ) şeklinde gönderme yapılır ve bu ilke Hume'un empirizminde belirleyici olarak görülür. Son olarak, kendisine hiçbir karmaşık izlenimin karşılık düşmesi gerekmeyen karmaşık ideaları meydana getirmek için yalın ideaları imgelemimizde birleştirebiliriz.

İdealarımızın kökenleri hakkında bu kadarı yeterli. Beri yandan idealarımız da birbirleriyle ideaların ilişkilendirilmesi ilkeleri aracılığıyla düzenli şekilde ilişkilendirilir; bu ilkeler benzerlik, uzam-zamansal bitişiklik ve içlerinden en önemlisi olan neden-etki ilişkisidir. Bu ilişki ideasının zihinlerimizde nasıl ortaya çıktığını sorarsak onun izlerini, nihayetinde türetildiği izlenimlere doğru sürmeliyiz, ancak bunu gerçekleştirmek için ilkin bu ilişki ideasında neyin içerildiğini anlamalıyız.

Burada en önemli nokta şudur; A ile B arasındaki neden-etki ilişkisi bu ikisinin uzam-zamansal bitişikliğine indirgenemez, anılan ilişki zorunluluk veya kaçınılmazlık ideasını da içerir. Şu hâlde, bu ideanın hangi izlenimlerden devşirildiğini aramamız gerekir. Bunu yapmak içinse bu ideaya sahip olduğumuz deneyimimizi incelemeliyiz ki deneyimimizde bu ideayı neyin doğurduğunu görebilelim.

Hume'a göre sorun şudur; A ile B arasındaki zorunlu bağlantı ideasını B'yle kesişmiş A izlenimlerinden elde edemeyiz, çünkü zorunlu bağlantı, bir kesişimi duyuyla algıladığımızda algıladığımız bir şey değildir. Burada, A'nın B'yle kesişiminin birkaç kez tekrarlanmasının ardından zihnin, alışkanlık nedeniyle, A'nın ortaya çıkışından sonra onun alışılmış eşlikçisi B'yi beklemeğe geçişi ve B'nin var olacağına inanışı söz konusudur. İşte zorunlu bağlantı ideasını kendisinden türettiğimiz izlenim bu *güçlü belirlenim* hissidir.

Başka deyişle, zorunlu bağlantı ideamız bir izlenimden; kendisi de tekrar eden kesişiminin sonucu olan güçlü bir histen başka bir şey olmayan bir izlenimden türetilir. Anılan izlenim dışardaki nesnelerin değil *işsel* duyunun izlenimidir. Ancak zihnin, işsel duyu izleniminden türetilmiş bu ideayı dışsal dünyaya yansıtma (veya Hume'un diyeceği gibi "yayma") alışkanlığı vardır.

Zorunlu bağlantı ideasının kökenine dair bu çözümlemeden çıkan sonuca göre tümevarımcı akıl yürütmenin merkezinde akli kanıt değil zihinsel alışkanlık bulunur. Yine bundan da şu çıkar; olgular hakkındaki tüm tümevarımcı delil getirmeler nesnel değil öznel bir temele dayanır, çünkü onlar yukarıda gösterildiği üzere neden-etki ilişkisine dayanır.

Fakat A'ların ve B'lerin sabit kesişimine muhatap olmak A'yı algılayan birinin zihninde B ideasının doğuşuna neden olur yalnızca; bu durum ayrıca A meydana geldiğinde B'nin de meydana geleceği şeklindeki *inancı* da doğurur. Böylece Hume bir inancı salt ideadan ayıranın ne olduğunu açıklamaya ihtiyaç duyar. Bu ise inancın mevcut bir izlenimle ilişkili veya ona ilişik, canlı bir idea olduğunu ortaya çıkarır. Bir inanç ile onunla aynı içeriği paylaşan bir düşünce arasındaki ana fark şudur; inanç, salt düşüncenin elde edildiği izlenimden daha büyük bir canlılık derecesine sahip izlenimden elde edilmiş bir ideadır.

Sadr haklı olarak bu kurama itiraz eder. Eğer inançta içerilen bir ideanın tasdiki ideanın canlılığı meselesiyse bu durumda izlenimlerin en güçlü inançlar olduğu sonucu çıkacaktır. Dolayısıyla bu yaklaşım izlenimlerimize aykırı olan bir inanca sahip olma imkânını saf dışı bırakır. Oysa bazen, içeriğine inanmadığımız izlenimlerimiz olabilir; bir bardak suyun içindeki kalemin eğri olduğunu görür ancak onun dümdüz olduğuna inanırız mesela.

Bu ve benzeri delil getirmeler temelinde Sadr şu sonuca varır; "bir ideanın inanç olabilmesi için onun bir izleminin kopyası olmaması gerekir" (101). Sadr'ın kendi inanç açıklamasına göre inanç bir tür zihin eylemidir, "düşüncenin içeriğini tasdik eden zihnin vardığı bir yargıdır;" kısacası inanç, hakkında 'doğrudur' yargısına varılan bir düşüncedir (99) -ya da modern jargonu kullanırsak, inanç önermeyle ilişkili bir tutumdur. Sadr'ın kendi kuramını geliştirmesi babında bu açıklamanın ne kadar önemli olduğu sonraki bölümlerde ortaya çıkacak.

Sadr bu kez Hume'un açıklamasını eleştirmeye geçer. Bu eleştiriye geçmeden önce, her ne kadar Hume zorunlu bağlantı ideasını -ve dolaşısıyla nedenselliği- dışsal dünyaya yansıtmak için bir neden olmadığını iddia etse de bizde böyle bir ideanın var olduğunu belirtmek önemlidir. Bu durum sözü edilen ideanın anlamlı olduğu ve dışsal dünyada nesnel, nedensel bir irtibatın *mümkün* olduğu anlamına gelir. Sadr, bu imkân ve deneyde gözlemlenen sabit kesişim zeminine dayanarak anılan imkânın gerçekte fiili hale geldiğini daha sonra iddia edeceğini belirtir.

Sadr Hume'un açıklamasına getirdiği eleştirileri sistematik olarak sunar, ancak bana göre bu eleştiriler yer yer düzensizdir. Şimdi bu eleştirileri birbirlerinden ayıracak ve en önemli olana odaklanacağım.

1. Hume'un açıklaması tutarsızdır; tümevarımı reddi Kopya İlkesi'ne (Kİ) dayanır ancak Hume Kİ'yi bizzat tümevarıma dayanan empirik bir hipotez olarak sunar. Dolayısıyla tümevarımın nesnel bir meşrulaştırmaya sahip olması söz konusu değildir, o hâlde Kİ için de nesnel meşrulaştırma söz konusu değildir. Bundan çıkan sonuca göre Hume'un zorunlu bağlantı ideasının (dolayısıyla nedenselliğin) köklerine dair kendi açıklaması da nesnel meşrulaştırmadan yoksundur.

2. Hume'un, nedenselliğe duyulan inancı zihinsel alışkanlıklar üzerinden açıklaması DEİ'yi varsayar. Alışkanlık geleceğe doğru yayma şeklindeki düzenli bir davranış kalıbıdır. Buna göre, birine bir alışkanlık isnat ettiğimizde o kişinin davranışının geleceğe uzatılacak bir düzenlilik arz ettiğini iddia ederiz. Bu isnatsa doğanın eşbiçimliliğiyle ilgili bir varsayım, tam olarak DEİ'ye dayanır.

3. Hume'un iddiasına göre bizlerin neden tek bir örneğe dayanarak değil de bin örneğe dayanarak tümevarımsal bir iddiada bulunmaya hevesli oluşumuzun tek bir açıklaması vardır; çünkü tek örnek değil bin örnek zihinsel alışkanlığın doğmasına neden olur. Ancak, diye iddia eder Sadr, başka bir açıklama daha vardır; tek örnek tesadüf imkânını boşa çıkartmazken bin örnek bu tesadüf olasılığını azaltır. Tekrarlanma *psikolojik* bir alışkanlık doğurduğu için değil görelî bir tesadüf şansını *nesnel olarak* düşürdüğü için etkilidir.

4. Hume'un nedensel bir bağlantıya yönelik inancımızı zihinsel alışkanlık üzerinden açıklaması şu olguyu izah edemez; geçmişte gözlem-

lenmiş sabit kesişimlerin salt tesadüfi olduğunu keşfettiğimizde bu inanç da öylece yiter. Tekrar eden kesişimin gözlemlenmesi sonucunda ortaya çıkmış bir zihinsel alışkanlığın, sözü edilen tekrarın salt tesadüfi olduğunu gördüğümüzde neden yitip gittiği meselesi açık değildir.

5. Hume geçmişte tekrar eden kesişimlere dayalı olasılığı alışkanlığın meydana gelmesi üzerinden açıklayabilir belki, ama o, Sadr'ın "mantıksal olasılıklar" dediği şeyi bu şekilde açıklayamaz. Kaza yapmış bir uçakta yalnızca A, B ve C'nin olduğuna ve bunlardan yalnızca birinin hayatını kaybettiğine inanmamız için yeterli delilimiz varsa ölenin A olma olasılığı 1/3'tür, ölenin B veya C olma olasılığı 2/3'tür. Bu inanç geçmişte gözlemlenmiş, tekrar eden kesişime dayanmaz; o, mantıksal ve aklidir. Demek ki söz konusu inanç alışkanlıktan başka bir şeyden türetilmiştir.

Yukarıda söylenenler üzerinden Sadr'ın çıkardığı sonuca göre empirik yaklaşım tümevarımı izah edemez, böylece Sadr kendi açıklamasının yolunu açar ki kitabın çoğunda bununla uğraşacaktır.

SADR'IN TÜMEVARIM İZAHI: "ÖZNELCİLİK"

Sadr, tümevarım sorununu ele alan "akılcı" (Aristotelesçi) ve empirik yaklaşımları reddettikten sonra "epistemolojide yeni bir yönelim" diye tarif ettiği şeyi, onun öznelci öğretisi denen yaklaşımı tanıtmaya geçer. Bu öğretti, bilginin nihayetinde *a priori* temellere dayandığı noktasında akılcılarla hemfikir; ancak bilginin hangi kısmının *a priori* olduğu konusunda ve bilginin gelişeceği mümkün yollar bağlamında akılcılara katılmaz.

Akılcılarla Sadr arasındaki bu farklılık onun, önermesel tutumla bu tutumların yöneldiği içerikler veya önermeler arasında ayrım yapan bilgi çözümlemesine dayanır. Güneşin parlamakta olduğunu bildiğimde burada benim bilgin (önermesel tutum) ve bilinen şey (güneşin parlamakta oluşu) mevcuttur. Sadr bu ilk ögeye bilginin "öznel" ögesi veya boyutu, ikinci ögeye de bilginin "nesnel" ögesi veya boyutu der.

Bu iki öge düşünüldüğünde, der Sadr, bilgi hangi boyutun içerildiğine bağlı olarak iki aks üzerinden gelişebilir:

Bilgi, bilgi nesneleri arasındaki ilişkilerin, yani bilinen içerik veya önermelerin, kullanılması aracılığıyla gelişebilir. Örneğin, tüm insanların ölümlü olduğunu ve Ali'nin insan olduğunu bildiğimde, Ali'nin de ölümlü olduğunu bilebilirim. Bilinen ilk iki içerik arasındaki zorunlu bağlantılar yeni bir bilginin doğmasına yol açar.

Beri yandan bilgi “öznel” boyutta da gelişebilir. Burada, der Sadr, bilginin gelişimi bilenlerin *içerikleri* arasındaki bağlantıdan ziyade “iki bilen arasındaki bağlantıdan” (125) kaynaklanır.

Sadr’a göre Aristotelesçi mantık görünürde tutarsız olan üç iddiaya bağlıdır:

1. Bilgi yalnızca nesnel olarak gelişebilir.
2. Bu da ancak tümdengelimle gerçekleşir.
3. Tümevarım bilgiyi geliştirebilir.

Bu mantık (3)’e odaklanıp tümevarımın aslında, *a priori* bir ilke olan ve kendisi olmadan yukarıdaki öncüllerin genelleştirilmiş vargıyı meşrulaştırmada yetersiz kalacağı TOİ’ye dayalı bir tümdengelim olduğunu söyleyerek tutarsızlığı çözmeyi dener.

Buna karşın Sadr (1)’e odaklanıp bilginin ancak diğer bir bilgidен “öznel” araçlarla gelişebileceğini öne sürerek (126-27) tutarsızlıktan kaçır. Bu son bilgi türü bilindik, biçimsel tümdengelim aracılığıyla izah edilemese de bu durum, her şeye kabul demek değildir. Başka deyişle, bilginin bir durumdan diğerine öznel olarak nasıl gelişebileceğini belirleyen kurallar ve sınırlamalar vardır. Bilindik biçimsel mantığın bu kısıtlamaları ve kuralları sağlayamadığı açıktır. Şu hâlde yeni bir mantığa ihtiyacımız var; “bilginin öznel gelişimini akli kılan koşulları ortaya koyan öznelci bir mantığa” (130).

Bilginin öznel araçlarla gelişimi iki aşama kat eder:

- a.) Bilginin bir olasılık olarak başladığı ve nesnel araçlarla sürekli geliştiği nesnel gelişim aşaması oldukça yüksek bir olasılık seviyesine erişir, fakat kesinlik seviyesine erişemez.
- b.) Yüksek olasılığı kesinlik seviyesine çıkararak kesinliğe ulaşan öznel gelişim aşamasıdır.

Başarılı tüm tümevarımcı genellemeler bu iki aşamadan geçer. İlkinde tümevarımcı akıl yürütme yeni olsa bile yine de akli olan tüm dengelim yöntemlerini kullanır ve tümevarımcı genelleme olasılığını nesnel zeminlere dayanarak artırır; ikinci aşamada tümevarımcı akıl yürütme tüm dengelim yollarından kaçınır ve bilgiyi öznel olarak kesinlik seviyesine yükseltir.

Dolayısıyla Sadr'ın tartışmasında iki bölüm vardır, ilk bölümde nesnel aşamasındaki tümevarımcı akıl yürütme açıklanırken ikinci bölümde öznel aşamasındaki tümevarımcı akıl yürütme açıklanır.

Tümevarımın Nesnel Aşaması

Tümevarımcı akıl yürütmenin nesnel boyutu olasılık kuramına dayanır. Bu aşamada, belirli öncüllerden çıkacak bir vargının nesnel olasılığını kurarız. Bu işlem ise, Sadr'ın bir türevini göstereceği olasılık hesabı üzerinden gerçekleşir.

Onun açıklaması, daha önce Aristotelesçi tümevarım izahını tartışırken aktardığı “belirsiz bilgi” mefhumundan yararlanır. İnsan bir dizi seçeneğin söz konusu olduğunu bildiğinde ancak bu dizinin kaç üyesi olduğunu bilmediğinde belirsiz bilgiye sahiptir (175-176).

Fikir kabaca budur; eğer ben iki arkadaşımın, A veya B'den en az birinin beni ziyaret edeceğini biliyorsam bu bilgim belirsiz bilgi örneğidir, burada seçenekler birbirini dışlayan bir dizi seçeneğe indirgenebilir. Zira ben A veya B'den en az birinin beni ziyaret edeceğini bildiğimde aşağıda yer alan ve birbirlerini dışlayan üç seçenekten birinin söz konusu olduğunu bilirim:

1. Yalnızca A beni ziyaret edecek.
2. Yalnızca B beni ziyaret edecek.
3. Hem A hem B beni ziyaret edecek.

Birbirini dışlayan bu üç örneğin her birinin bilgideki bir “seçenek” olduğu söylenebilir.

Buna ilaveten, her belirsiz bilgi örneğinde aşağıdakiler doğru olacaktır:

1. Her belirsiz bilgi belirsiz olan bir şeyle ilişkili özel bir kesinlik derecesi taşır.

2. Her belirsiz bilgi birbirini dışlayan bir dizi seçenek içerir, bu seçeneklerden her birinin üyesi gerçekleşebilecek mümkün bir durumdur.

3. Her belirsiz bilgi seçenekler dizisinin sayısına eşit bir olasılıklar dizisi içerir, bu seçenekler dizisinin her bir üyesi olasılıklar dizisinin bir üyesiyle eşleşir.

Bir olasılık değeri şöyle tanımlanabilir; o, belirsiz bilgi durumunda içeren olasılıklar dizisinin bir üyesidir (3); onun değeri her zaman, belirsiz bilginin (yukarıda, 1 numarada anılan) kesinlik derecesini temsil eden sayının belirsiz bilgideki (yukarıda, 2 numarada anılan) seçeneklerin sayısına bölünmesiyle ortaya çıkar (177). Dolayısıyla, benim belirsiz bilgimin kesinlik derecesinin n olduğunu iddia eden yukarıdaki örnekte yalnızca A'nın beni ziyaret etme olasılığı $n/3$ olacaktır (bu şu şekilde anlaşılır; $1 \leq n \leq 1$).

Sadr geleneksel olasılık yorumlarını eleştirdikten sonra¹⁷⁷ kendi olasılık izahının olasılık hesabına düzgünce yerleştiğini gösterir. Onun yorumunda görünüşe göre olasılık, bir önermenin inanılma derecesinin ölçüsü olarak görülür. Sadr, buradaki ilgilerimiz bakımından daha da ilginç olacak şekilde, bu olasılık mefhumunun A fenomeninin bir başka fenomen olan B'nin nedeni olma olasılığını artırmak ve dolayısıyla B'nin her zaman (tabii ki benzer koşullarda) A'yı takip etme olasılığını artırmak için deneylerde kullanılabileceğini göstermeye geçer. Üstelik ona göre tümevarım, tümevarımcı akıl yürütmeye ilişkili olan herhangi bir ilave varsayımı ortaya atmaksızın bir genellemenin olasılığını artırabilir. Başka ifadeyle:

Tümevarım, daha önce sunduğumuz tanım ve aksiyomlarıyla olasılık kuramının uygulanmasından başka bir şey değildir, ayrıca bir tümevarımcı genellemeyi yüksek olasılık derecesinde kanıtlamak için onu kullanabiliriz (228).

Sadr bunu göstermek için kendi olasılık kuramının dört “uygulamasını” ileri sürer. Bu uygulamalardan her biri, tikel bir A olayının bir başka olay olan B'nin nedeni olma olasılığını artırmak için olasılık kuramını kullanıp kullanamayacağımızı ele alır. Bu tartışma akılcı nedensellik anlayışıyla empirik anlayış arasındaki farka dayanır.

177 Çok ikna edici olmayan bu eleştirileri buraya sığdıracak yerimiz yok.

Daha önce kaydedildiği üzere, akılcı anlayışa göre neden etkisini zorunlu kılar çünkü neden kendisinde etkiyi içerir (230-231). Diğer yandan empirik anlayışa göre nedensel bir ilişki herhangi bir zorunluluk içermeyen, sabit ve tekrar eden bir kesişim ilişkisidir. İlk anlayışa “akılcı nedensellik” diğerine “empirik nedensellik” diyelim. Sadr, akılcı nedensellik anlayışıyla iş gördüğümüzde, tekrarlanan deneylerin, elde edilen nedensel ilişkinin olasılığını artırabileceğini öne sürer.

İlk üç uygulama akılcı nedenselliğe karşı çıkan herhangi bir *a priori* nedenin olmadığını varsayar. Dördüncü uygulamaysa bu varsayımı reddeder ve yalnızca empirik nedenselliğe izin verir. Ayrıca ilk üç uygulama mutlak tesadüfler olasılığına göre, kısaca YNİ’ye göre¹⁷⁸ birbirlerinden ayrılır. Sadr’ın izahına karşı hakiki meydan okuma dördüncü uygulamadan gelir; zira burada, izin verilebilir tek nedensellik mefhumunun empirik nedensellik mefhumu olduğunu öne süren iddia için *a priori* nedenler olduğu varsayılır ki bu da A ile B’nin her kesişiminin göreceli bir tesadüf olduğu anlamına gelir, yani kısaca Hume’un görüşüdür.

Sadr burada, gerçekleştirdiğimiz deneylerin sayısını dikkate almadan bir nedensel ilişkinin olasılığını kuramayacağımızı kabul eder. Buna verdiği yanıtta, kanıtlama yükümlülüğünün, zorunlu bağlantıyı içeren akılcı nedensellik anlayışını reddetmek için *a priori* nedenlerimiz olduğunu iddia eden kişiye düştüğünü öne sürer Sadr. O, bu iddiayı meşrulaştırmak için getirilen bazı delilleri ele alır, fakat bunların hepsini kusurlu bulur (bu meşrulaştırmalar şunlardır; “mantıkçı pozitivist” meşrulaştırma, “felsefi [Humecü]” meşrulaştırma, atomaltı düzeydeki belirsizliğe dayanan “bilimsel” meşrulaştırma ve istatistiksel genellemelere nedensel iddialardan daha çok güvenilmesi gerektiğini savunan “pratik” meşrulaştırma). Fakat burada da Sadr’ın delil getirmeleri sunacak yerimiz yok.

178 İlk uygulama YNİ’nin savunulması için *a priori* nedenler olduğunu öne sürer; ikincisi YNİ’nin doğruluğu babında çekimserdir, üçüncüsü daha da ileri gider ve YNİ’nin yanlış olabileceğini gösterecek *a priori* nedenler olduğunu öne sürer. YNİ’nin doğruluğunu varsaydığımız ilk uygulamada A fenomeninin bir başka fenomen olan B’nin nedeni olma olasılığının nasıl artırılacağı gösterilir; oysa gerçekte TOİ’nin gayet muhtemel olduğu gösterilir. Akılcı nedensellik anlayışını dikkate alan ikinci ve üçüncü uygulamalarda olasılık hesabı YNİ’nin aslında doğru oluşunu fazlasıyla muhtemel kılar; dolayısıyla burada, A’nın B’nin nedeni olma olasılığını artırmak için ilk uygulamadaki yöntemi kullanabiliriz. Meselenin ayrıntıları oldukça karmaşıktır ve burada onları aktaracak yerimiz yok.

Yukarıdaki delil getirmenin sonucu şudur; empirik nedenselliğe karşı olan akli bir mefhumla iş gören tümevarım “A B’nin nedenidir” biçimindeki iddianın olasılığını -bu iddianın inanılacağı düzeye kadar- nesnel olarak artırabilir

Tümevarımın Öznel Aşaması

Sadr’ın buraya kadarki izahı tümevarım hakkındaki geleneksel tartışmada yer alır doğrudan. O, tümevarımın öznel aşamasına geçtiğinde bu aşamanın kesinliğe sıçratacak bir adım; kitabın başında tümevarımcı delil getirmeler bahsinde işaret ettiği “yarığa” köprü kuracak bir adım olduğunu öne sürer. Bunu düşündüğümüzde, anılan sıçramada kullanılacak sıçrama tahtasını tedarik eden ana varsayımın bir şekilde eğreti ve sallantıda olduğunu görmek öyle veya böyle hayal kırıklığına uğrattır. Varsayım ayrıntılarıyla tartışılmıştır ancak geleneksel tartışmalardan farklı bir ilerleme bekleyen herkeste muhtemelen biraz sukutuhayale yol açacaktır. Bu durum en azından bana çarpıcı gelmiştir, tabii Sadr’ı hakkınca anladığımı varsayarsak.

Tümevarımcı akıl yürütmenin olasılığa dayanan tümdengelimci akıl yürütmenin bir türevi olduğu gösterilmiştir. Tümevarımcı akıl yürütme bizlerin (akılcı nedensellik kavramına karşı herhangi bir *a priori* delil getirmenin yokluğu babında) kesin ön savlar ortaya koymamızı sağlar. Ancak tümevarımcı akıl yürütmenin olasılığa dayanan aşamadaki tümdengelimci doğasıyla, tıpkı üçgenin iç açıları toplamı 180 derecedir sonucuna vardığımızda söz konusu olduğu gibi, saf tümdengelimci akıl yürütmenin tümdengelimci yapısı arasında bir fark vardır.

Sözü edilen fark şudur; saf tümdengelimci akıl yürütme bir nesnel içeriğin, bir önermenin doğruluğunu sağlar. Tümdengelimci aşamasında tümevarımcı akıl yürütmeysen nedensel bir iddianın veya tümevarımcı bir genellemenin nesnel içeriğinin doğruluğunu temin etmez; o yalnızca, tümdengelim araçları kullanarak sözü edilen içeriğe dair inancın derecesini artırır. O halde temel soru şudur; inancın tümevarımsal açıdan genelleştirilmiş bu derecesi tümevarımcı akıl yürütmenin son bir aşamasında kesinliğe dönüşebilir mi? Yukarıda andığım “sıçrama”nın işte burada gerçekleştirildiği iddia edilir.

Bu soruya cevap verecek zemini kurmak için Sadr kesinliğin üç türü arasında ayırım yapar:

1. Mantıksal kesinlik: Bir şeyin, bizdeki bir başka bilgi düşünülürse aksi türlü olmasının imkânsızlığını bildiğimizde o şeye inanmamızdaki kesinliktir. Örneğin, a'nın doğru olduğunu biliyorsak değil-a'nın doğruluğu mantıksal olarak imkânsızdır.
2. Öznel kesinlik: Kişide, doğruluğuna inandığı bir önermeye karşı hiçbir kuşku olmaksızın var olan kanaattir.
3. Nesnel kesinlik: Bu kesinlik, olasılık kuramıyla kurulduğu şekliyle kişinin inanç içeriğinin olasılığını eşleştirir. Sadr tümevarım-la genelleştirilmiş bir varlığa dair inançtaki derecenin mutlak kesinlik düzeyine çıkarılıp çıkarılamayacağını düşünürken aklında bu kesinlik türü vardır. Bu kesinlik mefhumuyla ilişkili önemli nokta şudur; bir şeyin inanılabilme derecesinin uygunluğu nesnel bir meseledir ve söz konusu şeyin olasılığı ulaşılabilir kanıt ışığında bunu belirler.

Şimdi, nasıl ki bir matematik teoreminin mantıksal kesinliği bu teoremin türetildiği diğer teoremlerin mantıksal kesinliğinden devşiriliyorsa bir inancın nesnel kesinlik derecesi de daha önceden sahip olunan inançların nesnel kesinliğinden devşirilir. Ayrıca, tıpkı matematikte bir teoremin mantıksal kesinliğinin nihayetinde, kesinliği açık ve verili olan aksiyomların kesinliğinden kaynaklanması gibi bir inancın nesnel kesinlik derecesi de önünde sonunda, kesinlik derecesi dolaysızca verili olan diğer inançların nesnel kesinlik derecesinden kaynaklanır. Başka deyişle, nesnel kesinlik derecesi dolaysızca verili olan ve nihayetinde tümevarımla genelleştirilmiş çeşitli inançlara kesinlik dereceleri tahsis etmek için gerekli temelleri kuran inançlar mevcut olmalıdır (326-327).

Bu, görünüşe göre şu olgunun yansımasıdır; belirli neticelerin olasılığını, başka neticelerin olasılığı doğrudan veriliyse hesaplayabiliriz. Başka deyişle olasılık hesabı, kendileri başka olasılıklar üzerinden hesaplanmamış temel olasılıklarla işe başlamak durumundadır. Dolayısıyla, madeni paranın kesinlikle iki yüzünden biri üzerine düşebileceği şeklindeki açık ve nesnel kesinliği düşünürsek parayı attığımızda tura geleceğine dair inanca uygun nesnel kesinlik derecesini 1 olarak hesaplayabiliriz. Bu değer, paranın kesinlikle iki yüzünden biri üzerine düşebileceği inancının kesinlik derecesinden türetilmiştir. Bu kesinlik derecesiye başka bir şeyden türetilmiş olmayıp dolaysızca verilidir.

Nesnel kesinlik derecesi doğrudan verili olan inançlar belirli bireyle-re kesin görünen inançlardan elbette farklıdır. Bu son durumdaki kesinlik sadece öznel kesinliktir, akli araçlarla kanıt üzerinden elde edilmiş bir şey olmayıp psikolojik bir fenomendir. Buna karşın ilk durumdaki kesinlik veya inanma derecesi nesneldir ve bu dünyadaki nesnellik düzenlerine, bunların bir özneye kendilerini sundukları şekliyle, uygundur.

Eğer tümevarımın tündengelimci aşamasına, olasılık kuramına yani, sadık kalırsak bu aşamada türetilen bir inancın nesnel kesinlik derecesinin mutlak kesinliğe varabileceği sonucunu çıkaramayız. Olasılık kuramı belirli iddiaların (bu iddialara duyulan inanç derecesinin) olası doğruluğunu diğerlerinin olası doğruluğu üzerinden kurabilir yalnızca. O halde, tümevarımla genelleştirilmiş birtakım inançların nesnel kesinlik derecesini mutlak kesinliğe vardırabilecek yegâne yol bu kesinliğin doğrudan verili bir şey olarak görünüp görünmemesidir.

Bunu gerçekleştirmek için, yalnızca yüksek olasılıkla olası olan ve tümevarımla ulaşılmış bir vargıyı, kesinliği dolaysızca verili olan mutlak kesin bir şeye dönüştürecek bir varsayıma ihtiyaç vardır:

Varsayım: Bir seçeneğin olasılık değeri çok güçlü şekilde yüksek olduğunda bu değer -belirli koşullar altında- kesinliğe dönüşür.

Sanki “insan bilgisi, kendisini çok küçük olasılık değerlerini korumaktan alıkoyan bir tarzda tasarlanmıştır; her küçük olasılık değeri diğer yandaki daha büyük olasılık değeri lehine yitip gider ve bu şu anlama gelir; bu [daha büyük olasılık] değeri kesinliğe dönüşür” (333).

Sunulduğu şekliyle bu ifade, yüksek dereceden olası bir seçeneğin oldukça küçük dereceden olası seçeneklerle çakıştığında zihinde *fiilen* neler olup bittiğinin bir tarifi gibidir. Tarif bize neyin olması *gerektiğini*; *aklın neyi gerektirdiğini* söylemez. Aksine o, “insan bilgisi”nin fiilen nasıl geliştiğine dair tanımlayıcı bir varsayımdır; bize, akliliğin kurallarının akli bir öznenin ne yapmasını gerektirdiğini söyleyen, kural koyucu bir ifade değildir.

Bu bağlamda tarif Hume’un alışkanlık ve adetten açtığı bahse benzer: İçlerinden birinin daha büyük olasılığa sahip olduğu ölçülecek şekilde birçok seçenekle karşılaştığında ‘bilen’ insani öznelere daha küçük olasılıkları daha sonra mutlak kesinliğe dönüşecek daha büyük bir olasılık

lehine görmezden gelme dışında bir şey yapamazlar. Peki bu kesinlik neden, Sadr'ın yaptığı ayrıma göre, psikolojik anlamıyla öznel değildir? Bu varsayımda, onun ihlalinde olandan daha akli bir şey mi vardır? Üstelik insan bilgisi bu şekilde "tasarlanmış" olmasaydı tümevarım artık mutlak kesinliklere ulaşamaz mıydı?

Aslına bakılırsa Sadr insanların, önlerindeki seçeneklerden birinin olasılığı muazzam seviyeye yükseldiğinde bu seçenek mutlak kesinliğe dönüştürüldüğü için "kaybolacak" küçük olasılık değerlerinin niceliğine dair öznel kesinliklerinde aynı fikirde olmadıklarını kabul eder. Şöyle der Sadr:

Olasılık değerinin bir odak noktasındaki birikiminin bir derecesi bu birikimin sonucu olan büyük olasılık değerinin bir bireyde mutlak kesinliğe dönüşmesine ve onunla çatışan olasılık değerlerinin kaybolmasına yol açabilirken, beri yandan bir başka bireyde aynı çıkarımlar, olasılık değerlerinin bir odak noktasındaki birikim derecesi daha yüksek bir dereceye varmadan ortaya çıkmayabilir (334-335).

Devamında Sadr, tümevarımcı akıl yürütmenin muhtaç olduğu Varsayımın kesinliğe varacak olasılık derecesini saptamaya ihtiyaç duymadığını ekler; Varsayım yalnızca, "başarılı olduğunda mutabık kalınmış tümevarımlar"da (335) böyle bir derecenin bulunduğunu dillendiren ilkeye ihtiyaç duyar.

Yukarıdaki alıntı öznel kesinlikle ilgili olsa da küçük bir olasılık değerinin oldukça yüksek şekilde olası bir seçenekle karşılaştığında nasıl "kaybolmak" zorunda olduğunu soran soruya bir yanıt da olabilir. Sadr bu derecenin, herkesin kişisel özelliklerine bağlı olarak kişiden kişiye değiştiğini öne sürer gibidir. Eğer Sadr bu çeşitliliğin öznel kesinliğini salt psikolojik diyerek tümünden boşa çıkarmamışsa söz konusu Varsayıma dayalı nesnel kesinlik de görünüşe göre aynı yapıdadır. Öznel kesinliğin aksine nesnel kesinlik olasılığın nesnel derecelerinden mesul olabilir; ancak bu durum kendi başına, bu kesinliğin neden kesin tümevarımcı delil getirmelerin vargılarıyla ilgili olarak mutlak kesinliğe sıçrayacak kadar akli olması gerektiğini söylemez.

Yine "başarılı olduğunda mutabık kalınmış tümevarımlar"dan söz etmek de burada çok yardımcı olmayacaktır. Zira hangi tümevarımla-

rın böyle olduğu varsayılmıştır? Muhtemelen bunlar, vargılarını yüksek dereceden olası kılan ve genel olarak kabul ettiren tümevarımlardır. Bu tümevarımlar babında, bir kez ulaşıldığında kesinliğe dönen ve kişiden kişiye değişmeyen sabit bir derece olduğunu varsaysak bile bu durum sözü edilen varsayımlar durumunda kesinliğe sıçrayışın salt *de facto* olmak yerine neden aklen meşrulaştırılabilir olduğunu açıklamaz.

Üstelik Sadr Varsayımın kanıtlanamaz olduğunu söyler. Bu bağlamda o, tündengelim mantığındaki çelişmezlik ilkesine benzer. Gelgelelim bu yaklaşım yukarıda belirtilen endişelere hemen hemen hiç cevap veremez. İnsanların çelişmezlik ve özdeşlik ilkesine riayet *etmek durumunda kaldığını* düşünmeyiz; böyle yapmanın insanlar için akli olduğuna inanırız.

İnsan bilgisinin bundan farklı tasarlanması durumunda çelişmezlik ilkesine riayet etmeyebileceği iddiası da kolayca anlamlı kılınamaz. Aksine anılan Varsayımın inkârı kolayca anlamlı kılınabilir; aslında “tümevarım sorunu” bir anlamda, olasılıkların bu Varsayımda anılan kesinliğe dönüştürülmesinin nasıl meşru olduğunu göstermeye karşı ortaya konmuş bir karşı çıkış olarak görülebilir.

Sadr’ın bu Varsayımın üzerine koyduğu müteakip koşullar yukarıdaki eleştiriye zayıflatmaz ki bu eleştiri -en azından bana göre- onun “tümevarımı meşrulaştırma” şeklindeki geniş tasarısı için ölümcül gibidir. Sözü edilen koşullarla, tarif edildiği şekliyle bu Varsayımdan çıkacak istenmeyen bazı sonuçların önlemesi amaçlanmıştır.¹⁷⁹ Oysa bu koşullar yukarıda ifade ettiğim endişeye karşı bir şey söylemiyor.

Görünüşe bakılırsa burada Sadr’ın aklında tuttuğu şeyin, yine onun inançlar hakkında; nesnel kesinlik derecesi dolaysızca verili olan ve tümevarımla genelleştirilmiş çeşitli inançlara kesinlik derecesi tahsis etmek için gerekli temelleri sağlayan şu asıl inançlar hakkında söyledikleriyle bağlantısı olabilir. Yani Sadr’ın Varsayımı sadece şu iddia olabilir; sırf belirli bir

179 Mesela, 100.000 kitaplık bir kütüphanede yalnızca bir kitabın sayfalarının eksik olduğunu biliyoruz diyelim, şu hâlde rastgele seçtiğimiz bir kitabın bu kitap olma şansı %0.00001’dir. Yine çekilen kitabın, sayfaları eksik kitap olmama olasılığı %99.999’dur. Peki bu, çekilen kitabın söz konusu kitap olma olasılığını yok eder mi? Eğer cevabımız olumlu olursa, kitap rastgele seçildiğinden, seçtiğimiz herhangi bir kitapla bağlantılı olarak, kitabın söz konusu kitap olmaması kesin olacaktır. Bu ise, kütüphanede bu şekilde bir kitabın olduğuna dair verili bilgimizi imha eder. Sınırlamaların, Varsayıma yönelik bu türden itirazlara hitap ettiği öne sürülmüştür.

olasılık eşiğini aştıkları için nesnel kesinlikleri mutlak olarak dolaysızca verili olan inançlar vardır. Tıpkı havaya atılan bir madeni parada tura gelme olasılığının $\frac{1}{2}$ olmasının doğrudan verili oluşu gibi, belirli bir olasılık eşiğini aşan bir inancın kesinliğinin mutlak oluşu dolaysızca verilidir.

Gelgelelim bu, hemen hiç kabul edilebilir değildir. Sadr'ın "tümevarım sorununu," Hume'un boğuştuğu bu sorunu çözmeyi denediği varsayılır. Bu sorun, tümevarımla türetilmiş vargılara kesinlik verme *hakkımızla* ilgili bir sorundur; o, belirli bir olasılık eşiğini aşan bir inanca *filen* nasıl tepki vereceğimize dair bir tarifi talebi değildir.

SADR'IN TÜMEVARIM İZAHININ UYGULANMAYA KONMASI

Sadr, Aristoteles sisteminin, kendi tümevarım görüşleri ışığında gözden geçirilmiş bir türevini sunduktan sonra Tanrı'nın -ya da en azından evrenin akli yaratıcısının- varlığına dair, tümevarımcı zemine dayanan kendi delilini sunmaya geçer.

Tanrı'nın Varlığının Tümevarımcı Delili

Delil şunu öne sürerek başlar; anlamlı bir metnin akıl sahibi bir yazar tarafından yazılma olasılığının akıl sahibi olmayan biri tarafından yazılma olasılığından daha yüksek olduğu gösterilebilir. Örneğin, A kelimesi bir metinde yüz kez ve her birinde uygun şekilde anlamlı olarak yer alsın diyelim. Soru şudur: Böyle bir metnin yazarının, yani A kelimesinin metinde ortaya çıktığı tüm durumlardan sorumlu olan bu yazarın akıl sahibi olma şansı nedir? Sadr kendi olasılık hesabı türevini kullanarak yazarın akıl sahibi olma şansının olmama şansından daha yüksek olduğunu hesaplar.

Sonraki soruysa şudur: Dünyadaki düzenli bir dizi fenomenin akıl sahibi bir yaratıcının ürünü olma şansı nedir? Sorunun dört mümkün cevabı vardır:

1. Söz konusu fenomenler akıl sahibi bir varlığın eseridir.
2. Fenomenler mutlak olarak tesadüfidir.
3. Fenomenler bilinçsiz ve amaçsızca eyleyen, akıl sahibi olmayan bir varlığın eseridir.

4. Fenomenler, kendilerinde bilinçli amaçların söz konusu olmadığı nedensel ilişkilerin sonucudur.

Her ne kadar delilin ayrıntıları karmaşık olup ben de tüm ayrıntıları izleyebildiğimden emin olmasam da temel fikir açıktır; A kelimesi örneğinde iş başında olan karmaşık bir akıl yürütme türevi sayesinde (1)'in olasılığının diğer tüm seçeneklerin olasılığından yüksek olduğunu gösterebiliriz. Aslında, ne kadar çok sayıda düzenli fenomeni dikkate alırsak (1)'in olasılığı o kadar artar. Tüm evrenin düzenli bir kozmos olduğunu kavradığımızda (1)'in olasılığı muhtemelen, Varsayımın devreye girdiği ve (1)'in mutlak kesinliğine geçeceğimiz bir düzeye ulaşır.

Bunun neticesi şudur; dünyanın akıl sahibi bir varlığın eseri oluşundaki kesinlik doğa bilimlerindeki kesinliği sağlayan aynı ilkelere dayanır. Biz her iki kesinliği de yani dünyanın akıl sahibi yaratıcısının varlığının kesinliğini ve en kesin bilimsel kuramlarımızdaki kesinliği ya kabul etmeli ya da her ikisini de reddetmeliyiz. Açıktır ki, sonuç her ikisini de kabul etmemiz gerektiğidir. Beri yandan, “akıl sahibi yaratıcı”dan dinin Tanrısına, daha özel olarak İslam’ın Tanrısına bu şekilde sıçramanın nasıl meşrulaştırılacağı meselesi elbette açık değildir.¹⁸⁰

SONUÇ

Sadr’ın tasarısı büyük ölçekte müphemdir. Bu tasarı başarılı olsaydı büyük bir kazanım olurdu, ancak onun ana amaçlarını gerçekleştirmedeki başarı olasılığı bu amaçların ölçeği düşünüldüğünde düşmeye başlar; bu amaçlar, “tümevarım sorunu”nu çözmek, bu çözüm sırasında tümevarımı ister bilimsel olsun ister olmasın neredeyse tüm bilginin kaynağı olarak vazetmek ve Tanrının varoluşunu “bilimsel” temeller üzerinden kanıtlamaktır. Beri yandan, anılan tasarı görünüşe göre, yapabileceğinden daha

180 Sadr görünüşe göre, tümevarım için ortaya attığı iddialarda daha sonra aşırı uca kayar. Mesela Sadr, bana göre safsata kalıbında, duyuşal deneyime güvenilebilirliğin tümevarım üzerinden kurulabileceğini iddia eder. Görünüşe göre “delil” bir deneyimin deneyimlenmeden mevcut olduğu şeklindeki garip anlayışa dayanır, üstelik “dünyayı nesnel olarak temsil eden deneyim”le “nesnel olarak var olan deneyim” arasında kalarak “nesnel deneyim” hakkında kararsız konuşur. Sadr ayrıca ilksel bilginin tüm kategorilerinin tümevarımla bilinebileceğini öne sürer, bunun istisnası çelişmezlik ilkesi ve olasılık hesabı aksiyomları da dâhil olmak üzere, tümevarımcı akıl yürütmede gerekli olan her varsayımdır.

fazla şey vadeden bir Varsayıma dayanır. Yine de Sadr son varış yerine giderken çağdaş Batı felsefesinin oldukça zorlu meseleleriyle burun buruna gelir ve burada özgün teklifler sunup amansız bir kararlılık ve entelektüel dürüstlikle bu tekliflerin mantıksal sonuçlarının peşinden gider. Böylesi bir uğraşın semeresi İslami felsefe ve mantık geleneğiyle çağdaş analitik felsefenin paylaştığı ortak kökleri ve yöntemleri aydınlatan bir eserdir.

Beri yandan, Sadr'ın yaklaşımında ve onun bu incelemesinde yazdığı şeyin içeriğinde özellikle *İslami* olan bir şeyin bulunmaması dikkat çekicidir. Bu eser, bilimsel akıl yürütme tarzlarından hissedilen tehdide karşı, bir tümevarımcı akıl yürütme çözümlemesine dayanan bütüncül bir epistemoloji geliştirerek dinî imanı savunmakla ilgili bir Hristiyan filozof tarafından da pekâlâ yazılabilirdi.¹⁸¹

Bunu düşündüğümüzde, Sadr'ın canlı bir *İslami* felsefe geleneğini sürdürmek için uğraşan biri olarak konumlandırılabilceğinden emin değilim. Onun ilgileri -ancak vurgulanmalıdır ki *bu* incelemedeki ilgileri- çağdaş *Batı* felsefesinin ilgileridir; her ne kadar saikları yapısı bakımından İslami olsa da. Ancak yine, iki geleneğin ortak kökleri ve ilgileri düşünüldüğünde, onların üst üste binen ve çapraz hatlarla kesişen tarihleri, ayrıca benzer yöntem ve araçları göz önüne alındığında “İslami” olanla “Batılı” arasındaki fark başlangıç için yüzeysel olacaktır.

Aşağı yukarı son yüzyılda ortaya çıkan felsefi mantık tartışmalarının -bunlar İslam geleneğinin ilgilerine yabancı değildir- fevkalade zenginliği ve biçimsel mantıktaki muazzam ilerlemeler düşünülürse iki gelenek arasındaki ayrım belki de en açık hâle yöntem ve araçlar alanında gelir. Belki de Sadr'ın başarısı; yani, onun (asıl başka şeylerle uğraşırken ve bir yan etki olarak) İslam geleneğindeki felsefi tartışmaya Batıda icat edilen çağdaş biçimsel aletleri ve mantıksal araçları katmadaki ve böyle yaparken tam da Batılı dünya görüşünde içkin olan tehditler olarak algıladığı şeye karşı direnmedeki başarısı yine bu alanda daha etkileyicidir.

Bu neticede içkin olan bir ironi vardır; Sadr görünürde, Batının kültürel hâkimiyetine onun kendi terimleriyle karşı koymayı reddedemediğini hisseder, çünkü aksini yapmak Batı'ya Müslümanların zihninde ve gönlünde kabul edilmiş bir zapt imkânı vermek olacaktır; beri yandan

181 Eserin çarpıcı özelliklerinden biri, genellikle Müslüman düşünürlerin eserlerinde bolca bulunan Kuran ve hadis alıntılarının onda çok az olmasıdır.

Sadr tasarısının peşinden giderken tam da Batının icat ettiği araçları kullanmaya mecbur kalmıştır. Gelgelelim bu durum, salt “akademik” felsefenin ötesinde kalan çeşitli pratik ve kuramsal seviyelerde tezahür eden bir çelişkidir.

KAYNAKÇA

Engberg- Pedersen, T. 1979. “More on Aristotelian Epagoge.” *Phronesis* 24.3: 301-319.

Hamlyn, D. W. 1976. “Aristotelian Epagoge.” *Phronesis* 21.2: 167-184.

Irwin, Terence. 1988. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University Press.

Mallat, Chibli. 1993. *The Renewal of Islamic Law: Mohammad Baqir as- Sadr, Najaf and the Shi'i International*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mottahedeh, Roy. 2003. Introduction to Muhammad Bâqir al- Sadr, *Lessons in Islamic Jurisprudence*, çev. Roy Mottahedeh. Oxford: Oneworld.

Owen, G. E. L. 1961. “*Tithenai ta Phainomena*.” *Aristote et les problemes de methode*, ed. S. Mansion. Louvain: University of Louvain, 83-103.

Ross, David. 1967. *Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.

Sadr, Muhammed Bâkır el-. 1990. *El-Üsûsül-mantıkıyye li'l-istikrâ*. Beyrut: Dârü't-Teâruf.

Sadr, Muhammed Bâkır el-. 1998. *Felsefetünâ*. Beyrut: Dârü't-Teâruf.

Sadr, Muhammad Bâqir al-. 2003. *Lessons in Islamic Jurisprudence*, çev. Roy Mottahedeh. Oxford: Oneworld.

Skyrms, Brian. 1986. *Choice and Chance*. 3. Baskı. Belmont, CA: Wadsworth

BÖLÜM XXIX

ALLAME TABÂTABÂÎ, NİHÂÛETÜ'L- HIKME

SEJJAD H. RIZVI VE AHAB BDAIWI

En azından bir kuşaktır İslam felsefesine yönelik akademik çalışmalar, geleneğin Orta Çağ döneminin ötesine geçip devam ettiğini, hatta İbn Sinâ ve Molla Sadrâ eserlerine ve *Theologia Aristotelis* gibi Yeni-Platoncu klasiklere dair soruşturmanın, özellikle İran ve Irak'taki Şî'a medreselerinde, günümüze kadar sürdüğünü kabul ediyor (Mottahedeh 1986, 134-156, 175-185, 242-243). Bu makalede, Şii medrese müfredatının merkezine felsefe çalışmalarını yerleştirmedeki gayreti nedeniyle, bu bağlamda yirminci yüzyılın muhtemelen en etkili ve önemli siması olan İranlı Şii filozof ve müfessir Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin (öl. 1981) düşüncesini tartışacağız. Tabâtabâî felsefeyi modern dünyanın eğitimli müminleri için elzem alet çantası olarak görüyordu; felsefe varlığın gerçekliğinin, maddi olmayanın varoluşunun, ikiciliğin farklı biçimlerinin, bilginin imkânının ve bir öte dünyanın onanmasını içeren temelci (*foundationalist*) bir etiğin reddi gibi, inanca yönelik gerçek tehditlerden gelen entelektüel meydan okumalara karşı mümine gerekli teçhizatı sağlar. Tabâtabâî felsefe eserlerinde ve çok ciltli Kuran tefsirinde akılla vahyin mükemmel uyuşumunu dillendiren asırlık Şî'a şiarını kurmanın peşindedir (örneğin, Tabâtabâî, *Ali*).

İleride görebileceğimiz üzere onun felsefesi Tahran ve Necef'teki entelektüel gelişmelerin mahsulüdür. Tahran'daki gelişmeler bir dizi çalışmaya konu olmuşken (örneğin, Nasr 2006, 237-256,) Necef'teki geliş-

meler daha az bilinir (fakat şu eserlere bakılabilir er-Rifâi 2010, özellikle 170-178 ve Bdaiwi, yakında yayımlanacak). Beri yandan Necef'in hiç değilse Timurlular döneminden beri mantık, felsefe ve felsefi teoloji çalışmaları merkezi olduğunu biliyoruz. On altıncı yüzyılın sonunda mantık ve felsefi teoloji okutan iki merkezi sima şunlardı; hâlâ Taftâzânî'nin (öl. 792/1390) *Tehzîbü'l-mantık*'ıyla birlikte okunan haşiyesini Necef'te 967'de/1559-1560'da tamamlayan Molla Abdullah Yezdî (öl. 981/1573) ve Ali Kuşçu'nun (öl. 879/1474) *Şerhu't-Tecrid*'ine gayet yararlı bir haşiye kaleme alan Ahmed *el-mukaddes* Erdebîlî (öl. 993/1585). (Âl Mahbûbe 1958, 3:385-386; Yezdî, *Hâşiye*; Erdebîlî, *Hâşiye*). On sekizinci yüzyılın sonunda öne çıkan simaysa, *Şifâ'nın Metafizik* bölümü hakkında bir şerh olup Molla Sadrâ'ya karşı oldukça eleştirel olan eser de dâhil olmak üzere (Nerâkî, *Şerh*) Necef'te İbn Sînâ üzerine kapsamlıca yazan Mehdi Nerâkî'dir (öl. 1209/1795). On dokuzuncu yüzyıla varıldığında felsefe eğitimi hukuk bilimiyle yakından iç içe geçmiştir. Tabâtabâi bilhassa, felsefe, hukuk bilimi ve mistisizmi ahenkli bir sentezde toplayan bu kişilerin ilminden yararlanmıştır; söz konusu sentez "yaşam tarzı olarak felsefe"-nin iyi bir örneğidir (Chase ve diğerleri 2013).

Tabâtabâi'nin yaşamı, mistisizmi, felsefesi ve tefsiri hakkında Farsça (çoğunlukla hagiografik) geniş bir literatür bulunurken (örneğin Âmülî 2007), Batı dillerinde tek tük birkaç makale (örneğin Algar 2007) ve İran'ın çağdaş İslami entelektüel tarihine adanmış eserlerdeki bölümler dışında (örneğin Dabashi 1993, 273-323; Hajatpour 2002, 160-179) pek bir şey yoktur. Her ne kadar Tabâtabâi'nin tüm eserleri; ölümünden sonra yayımlanan bir dizi eser ve öğrencilerinin ders notları dâhil olmak üzere, ayrıca öğrencisi ve devrim önderi Murtaza Mutahharî'nin (öl. 1979) kaleminden çıkma bir eser olup Tabâtabâi hayatı boyunca yalnızca bir kısmı yayımlanan şu seçkin *Felsefenin İlkeleri (Usûl-i Felsefe)* de dâhil olmak üzere (Mutahharî, *Usûl*) tüm eserleri yayımlanmış olarak elimizde bulunsa da felsefesine adanmış ve felsefesinin önemini değerlendiren bir inceleme hâlâ yazılmayı bekliyor. Giriş kısmında talebe Mutahharî, bu eserin en son noktada, öğrencilerin dünyayı anlamlandıracak ve materyalizmle şüpheciliğin çeşitli biçimlerinden gelen entelektüel meydan okumalara karşı direnmelerini sağlayacak teçhizatı kazanmaları için İslam felsefe geleneğinde, bhusus Molla Sadrâ eserinde bulabilecekleri aletleri teklif etmek üzere İslam ve Avrupa felsefesinin bütün bir karşılaştırmalı tarihini ele alan, gayet yoğunlaştırıl-

mış felsefe derslerinin kaydı olduğunu yazar; dolayısıyla kitap “felsefenin ilkeleri”ni ve Mutahharî’nin “realizm” dediği şeyi kurar (Mutahharî, *Usûl*, I, 18-19). Mutahharî’nin işaret ettiği gibi, İran’daki İslam felsefesinin yeni muhataplara hitap etmek üzere, özellikle Avrupa felsefesine tutkun olup bilhassa diyalektik materyalizmce cezbedilen eğitilmiş genç sınıfa seslenmek üzere yeni bir evreye geçme ihtiyacı vardı (Mutahharî, *Usûl*, I, 20-21).

Tabâtabâî’nin katkısının yaygın bir özeti olarak onun temelde dört soruşturma alanını etkilediği belirtilir; ilkin o, şüphecilikle mücadele etmek üzere realist bir epistemoloji kuramını yeniden şekillendirmiştir; ikinci olarak, Tanrı’nın varlığına dair geleneksel ontolojik delili (*burhânü’s-sıddikîn*) savaş sonrası Şii entelektüel tarihinin yeni teolojisi için yinelemiş ve felsefenin, moderniteye verilecek -entelektüel açıdan daha sıkı- bir teolojik tepkiye nasıl katkıda bulunabileceğini göstermiştir; üçüncü olarak, soruşturmanın “gerçek” nesnelere ait algılarla zihin dışı gerçekliğe gönderme yapmaksızın salt zihince koyulmuş şeyler veya “akıl varlıkları” arasında (*hakîki* ile *i’tibârî* arasında) kökten bir ayrım yapmıştır (krş. Âl Safâ 2001); nihayet, geleneksel İslam felsefesini kozmolojideki yeni gelişmelerle bağlantılandırmak için Molla Sadrâcî ‘tözdeki hareket’ ve ‘evrenin devinimi’ mefhumlarından yararlanmışır (er-Rifâî 2010, 17).

TABÂTABÂÎ: FELSEFİ BİR YAŞAM

Muhammed Hüseyin Tabâtabâî 1321/1904 tarihinde Tebriz yakınındaki Şâdâbâd köyünde birçok manevi rehber ve Tebriz’in önde gelen âlimlerini, hâkimlerini çıkarmakla meşhur bir seyyid ailesinde dünyaya geldi (Tabâtabâî, *Zindegî*; Hüseyinî-yi Tahrânî, *Mîhr*, 11-136; Âmülî 2007; Dabashi 1993; Zevvâre 1996). Dedelerinden meşhur Seyyid Abdülvahhab (öl. 937/1524) Timurlular döneminde Nakşibendî tarikatıyla bağlantılı, önde gelen bir sûfî şeyhiydi. Abdülvahhab daha sonraları, Tebriz 1501’de Safevîler’in eline geçtikten sonra Şah İsmail’in himayesine girdi (Tabâtabâî, *Nesebnâme*, 47, 60; Algar 2003, 9-13; Sübhânî 1982, 49). Henüz çok küçükken ebeveynini kaybeden Tabâtabâî’nin ve küçük kardeşi Seyyid Muhammed Hasan’ın (1909-1968, kendisi de Tebriz’de manevi bir üstad olan Seyyid Hasan daha sonraları *Îlâhî* olarak bilinecektir) sorumluluğunu amcası Seyyid Muhammed Ali üstlenir. Yetim oluşu Tabâtabâî hagiografisindeki önemli bir kinaye olacaktır.

Tabâtabâî Arap ve Fars dili-edebiyatı eğitimi aldığı Tebriz'deki ilk öğreniminden sonra 1343'te/1925'te meşrutiyetçiliğiyle ve din adamları sınıfı yetkesine verdiği güçlü destekle meşhur Mirza Hüseyin Nâ'inî (öl. 1355/1936) ve zamanın önder *mercii* Seyyid Ebu'l-Hasan Isfahânî (öl. 1365/1946) de dâhil olmak üzere önde gelen fıkıh ve fıkıh usulü âlimlerinden on yıl boyunca ders alacağı Necef'e geçti. Tabâtabâî özellikle, felsefi zihniyetli bir fakih olan Şeyh Muhammed Hüseyin Gerevî Isfahânî Kumpânî'ye (öl. 1361/1942) bağlanmış, daha sonraları onunla Seyyid Ahmed Tahrânî Kerbelâî (öl. 1332/1914) arasında geçen ve bir mistikle bir filozof arasındaki tartışma niteliğinde olup varlığın doğasını ele alan meşhur yedi mektubun edisyonunu yapmış, bunlara bir haşiye yazmıştır (Hüseyinî-yi Tahrânî 1989). Tabâtabâî'nin fıkıh eğitimi tamamlanmış ve o Necef'te müctehit olarak kabul edilmiştir.

Isfahânî Muhammed Bâkır Istahbânâtî'den, Istahbânâtî ise üç entelektüel geleneği cem edecek şekilde Tahran'ın önde gelen üç simasından okumuştur; bu kişiler Sadrâ geleneğini temsil eden Ali Zünûzî (öl. 1307/1890) irfanı temsil eden Muhammed Rıza Kumşihî (öl. 1306/1888) ve İbn Sinâcî geleneğinin temsilcisi Seyyid Ebu'l-Hasan Cilve'dir (öl. 1314/1897).¹⁸² Isfahânî, manzum bir felsefe eseri olan *Tuhfetül-hakim*'i kaleme almış ve Horâsânî'nin (öl. 1911) modern Şîî hukukunun klasığı olan *Kifâyetül-usûl*'üne şerh yazmıştır; şerh, felsefi tefekkürün izlerini taşır (Yezdî, *Ta'likât*; Isfahânî, *Nihâye*). Isfahânî'nin *Tuhfe*'si Sebzevârî'nin *Şerh-i manzûme*'sini örnek almış ve bu metnin ana düzenini izlemiştir. *Tuhfe*'nin Tabâtabâî'nin sonraki dönem ders kitapları üzerindeki etkisi açıktır. Ontoloji, olumsuzluğun kendine özgü nitelikleri, kategori kuramı ve teoloji şeklinde dört bölüme ayrılan metin, varlığın doğası hakkındaki tartışmalarla açılır ve Tanrı'yla sıfatlarının varoluşu deliline gönderme yaparak kapanır (Yezdî, *Ta'likât*, 59-112). Isfahânî'nin, özellikle, *i'tibârâtın* zihinsel kipliğine yönelik tartışması Tabâtabâî üzerinde açık bir etki bırakmıştır; Isfahânî, Molla Sadrâ'nın zihin dışı gerçekliğe ait olan bağlayıcı varlık (*el-vücûdü'r-râbût*) kipleriyle zihinsel varoluştaki önermeleri oluşturmamıza ve anlamlı kılmamıza izin veren zihinsel olarak

182 Bu simalar hakkında hemen hemen hiç inceleme yapılmamıştır, ancak Reza Pourjavady ve Sabine Schmidtke editörlüğünde yakında Brill'in yayımlayacağı Kaçar dönemi felsefesini ele alan eserde bu kişilerin katkıları da yer alıyor. Bu düşünürlerin eserlerinin yayımlanması onların eserlerinin bu şekilde takdir edilmesine yardım etmiştir; Bk. Zünûzî, *Mecmû'a*; Kumşihî, *Mecmû'a*; Cilve, *Mecmû'a*.

koyulmuş bağlayıcı (*el-vücûdü'r-râbiti*) arasında koyduğu ayrımı *hakîki*, yani zihin dışı gerçekliğe ait olanla *i'tibârî*, yani zihinsel varoluşa ait olan arasındaki ayrıma tekrar başvurarak açıklar (Yezdî, *Ta'likât*, 69).

Tabâtabâî'nin iki düşünürden felsefe okuması zihninin şekillenmesinde daha da önemlidir; bu hocalardan ilki olan Seyyid Hüseyin Bâdkübîhî (öl. 1358/1939) yukarıda anılan Seyyid Ebu'l-Hasan Cilve'nin,¹⁸³ İbn Sînâcî bir Molla Sadrâ eleştirmeni olan bu zatın Tahran'da öğrencisi olmuştu (onun Safevî düşünür'e daha analitik yaklaşmasında ve İbn Sînâ'yı tercihinde bu durum kısmen sorumlu olabilir). Bâdkübîhî ayrıca Medrese-yi Sipahsâlâr'da *irfan* eğilimli, Tahranlı bir hoca olan Mirza Hâşim Aşkiverî'den (öl. 1332/1914) okumuştur, dolayısıyla Bâdkübîhî'nin yaklaşımında İbn Sînâcılık ile irfanın mezcedildiği görülebilir ki bu durum Tabâtabâî'yi de etkilemiştir (Sühâ 1980, 71-72). Tabâtabâî'nin ikinci hocası irfanı ahlak üzerinden yorumlayan Seyyid Ali Kâdî'dir (öl. 1365/1947). Tabâtabâî'nin kendi beyanına göre o Bâdkübîhî'den altı yıl ders almış ve bu süre zarfında Sebzevârî'nin *Şerh-i manzûme*'sini, Molla Sadrâ'nın *Esfâr*'ını ve *el-Meşâ'ir*'ini, İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sının tamamını (tabii asıl mantık ve metafiziğe ağırlık verildiği tahmin edilebilir), ayrıca *Usûlûciyâ'yı* (*Aristoteles'in Teolojisi*, aslında Plotinos'un *Enneadlar* IV-VI bölümlerinin meşhur yorumlu ifadesi olup klasik olarak Aristoteles'e isnat edilen metin) ve İbn Türke'nin *Temhîdül-kavâ'id*'ini okumuştur (Sühbânî 1982, 56). Tabâtabâî'yi Seyyid Ebu'l-Kâsım Hansârî'den Euklides geometrisi okumaya yönlendiren Bâdkübîhî onun mantık ve analitik yeteneklerini geliştirmiştir. Seyyid Ali Kâdî seçkin bir fıkıh talebesi ve hatta hocası olmuştur, son eserlerde irfanla hukuku yeni bir karışımında birleştiren *fakih-i müte'ellih* şeklinde tasvir edilir; o, gece duaları, uzun secdeler aracılığıyla ve izleri kendi manevi hocası Seyyid Ahmed Kerbelâî'ye, Aga Hüseyinkuli Hemedânî'ye (öl. 1311/1893) ve ötelere uzanan *Yünüsüyye*

183 Cilve, babasının hekimlik yaptığı Hindistan Ahmedâbâd'da doğdu. Henüz çocukken İsfahan'a geçti ve Molla Ali Nûrî'nin (öl. 1246/1831) talebelerinden, yani onun oğlu Mirza Hasan'dan (öl. 1280/1864), Mirza Hasan Çini'den (öl. 1264/1848) ve Muhammed Cafer Langarûdî'den felsefe okudu. İbn Sînâcî temellere dayanarak tözdeki hareket, evrenin zamanda yaratılışı, bilginin özdeşliği tezi ve özlere dair nominalist anlayışı reddeden Cilve bir Molla Sadrâ eleştirmeni olarak meşhur oldu. O ayrıca Molla Sadrâcî varlığın derecelenmesi (*teşkikül-vücûd*) mefhumunu eleştirerek varlığın birliği şeklindeki sûfî kavrayışı benimsemiştir; bk. Cilve, *Mecmû'a*, 53-80. Dolayısıyla Cilve, Molla Sadrâ'ya itirazında İbn Sînâcî geleneğin devamlılığını temsil eder ki bu bağlamda onun Safevî öncülleri vardır.

(*lâ ilâhe illâ ente sübhâneke innî küntü mine'z-zâlimîn*; krş. Kuran 21:87) de dâhil olmak üzere zikir yöntemleri aracılığıyla yürünecek bir manevi yola önem vermiştir (Nisârî 1996). Kâdî, Tabâtabâî'ye ayrıca İbn Arabî eserlerini, özellikle *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'yi okutmuştur. Bu durum on dokuzuncu yüzyıldan beri irfan müfredatının merkezi boyutudur. Seyyid Ali Kâdî'nin Tabâtabâî üzerindeki etkisinin bir diğer veçhesi onun tefsir yöntemidir; Tabâtabâî'nin *el-Mîzân*'ındaki yönteminin temeli olduğu varsayılan Kâdî yöntemi *tefsîru'l-Kurân bi'l-Kurân*dır [Kuran'ı Kuran'la tefsir].

Tabâtabâî 1946 Mart'ında Kum'a geçti ve orada geçimini sağlamaya çalıştı. Bir fakih olarak merci-i taklit kabul edilmediğinden, kendisine bir himaye ağı ve öğrencileri geçindirmek için fon sağlayacak *humstan* yararlanamadı. Tabâtabâî bunun yerine felsefe ve tefsire odaklandı ki her iki disiplin *havza* müfredatında marjinal görülüyor ve felsefeye birtakım kuşklar yöneltiliyordu. Tabâtabâî seçkin *merci* Seyyid Hüseyin Bürûcirdî'yle özellikle bu noktadaki çatışması hakkında şöyle yazar:

Tebriz'den Kum'a talebelerin imanlarını hakikat zemininde doğrultmak ve materyalistlerle diğerlerinin yanlış inançlarına karşı koymak için geldim. Ayetullah'ın [Bürûcirdî] küçük bir talebe grubuyla birlikte Cihangir Han'dan [Kaşkâî, Tahrân ekolünden bir filozof] ders okuduğu zamanlarda talebeler ve genel olarak halk imanlıydı. Onların imanları saftı ve *Esfâr* derslerinde kamuya açık oturumlara gerek duymadılar. Oysa bugün Kum'a gelen her talebe kuşku ve sorularla dolu çıkınıyla geliyor. Bu talebelerin yardımına koşmalı ve onlara özgün İslam felsefesini öğreterek onları materyalistlerle sağlam bir zeminde yüzleşmeye hazırlamalıyız. Bu yüzden *Esfâr* okutmaktan sakınmıyorum. Beri yandan aynı zamanda Ayetullah Bürûcirdî'yi şeriat yetkesinin taşıyıcısı olarak gördüğümünden eğer o bana *Esfâr* okutmaktan sakınmamı emrederse iş farklı bir boyut kazanacaktır (Hüseyinî-yi Tahrânî, *Mihri*, 104-106; Dabashi 1993, 334-335).

Bu durum yalnızca felsefenin ve irfanın meşruluğu hakkında olmayıp ayrıca bir yetke çatışmasıyla da ilişkilidir. Kum'a henüz yeni gelmiş olması ve mevkiinin görece küçüklüğü düşünülürse 1947'ye varıldığında

Tabâtabâî halka açık derslerini kesmek ve ancak özel derslerine devam etmek zorunda bırakılmıştır. Hukukun en yüksekte yer alan mevkii korunmuştu; açıktır ki Bürûcirdî en etkili olduğu dönemdeydi, üstelik onun monarşiye yakınlığı Kum'daki yetkesini daha da sağlamlaştıracaktır.

Her şeye rağmen Tabâtabâî felsefenin asli bir toplumsal rolü olduğunu öne sürer, ayrıca Şiî İran ve Irak'ta komünizmin bu denli çekici oluşunda aleni hale gelen, çağın sekülerizmine ve materyalizmine karşı tefsirle birlikte felsefenin çifte eleştirisini teklif eder. Daha tefekkürane olup ruhen icra edilen irfanla birlikte bu disiplinler benliği arındırmanın ve aklı, toplumda etkin olan bireye temel olarak yüceltmenin aracı olmakla kalmaz. Bunlar aynı zamanda Tabâtabâî'nin ana kavrayışına, yani gerçekliğin doğasını anlamının ve onun dilini çözmenin yalnızca iki mümkün yolu olduğunu ifade eden bu kavrayışa işaret ederler; bu vaade ya yanılmaz peygamber veya imamın aracılık ettiği vahiyle ya da irfan sürecindeki içsel açınım (*keşf*) ve görüşle (*şühûd*) erişilir (Âmülî 2007, 25-26). Tabâtabâî, daha önceden Mirza Mehdi Âştîyânî'yle¹⁸⁴ (öl. 1372/1952) İbn Sînâ ve Molla Sadrâ eserleri okumaya başlamış küçük bir öğrenci topluluğuna ders okutmaya başlar. Tabâtabâî, özellikle, Molla Sadrâ'nın cismani yeniden dirilişi kurtarmaya yönelik eskatolojik girişimini eleştirmesiyle ve töz kategorisinde yer alan hareket kavramını bir başka anlayışı meydana getirecek şekilde; yani öğrencilerinin daha sonra "görelilik kuramı" diyecekleri ve perspektifle ilişkili değişim durumunda zamanın da cisimlerle birlikte bir boyut olduğunu öne süren anlayışı meydana getirecek şekilde genişletmesiyle felsefeye yönelik bağımsız bir yaklaşımı olduğunu kanıtlamıştır (Tabâtabâî, *Mîzân*, I, 7, VII, 133, XII, 224-225, XIX, 152-153; Pûyân 2009, 664-673).

1949'dan itibaren Tabâtabâî Tahran'da irfan ve ahlak üzerine bazı dersler verdi. Burada temel ders kitabı olarak Seyyid Mehdi Tabâtabâî

184 Âştîyânî Tahran'daki felsefe faaliyetlerinin kilit simalarından biridir. O, Mirza Hâşim Aşkiverî'den (bu zat da Kumşihî'nin, Zünûzî'nin ve Cilve'nin talebesidir) irfan okumuş ve onunla Sühreverdî incelemiş, Mirza Hasan Kirmanşâhî'den İbn Sînâ felsefesi okumuş ve Mirza Ali Şîrâzî'den Molla Sadrâ geleneği tahsil etmiştir. Görünüşe göre Âştîyânî modern dünyada imanı açıklamak için felsefenin araçlarını kullanarak toplumla ilgilenmiş bir düşünürdür. Talebeleri arasında Mehdi Hâîrî Yazdî, Abdülcevâd Felâtûrî ve Seyyid Celaledin Âştîyânî gibi yirminci yüzyılın melez düşünürleri yer alır. İki önemli eseri yayımlanmıştır; Sebzavârî'nin *Şerh-i manzûme'sine* yazdığı bir dizi haşiye ve varlığın birliğini dillendiren mistik anlayışla *ex uno non fit nisi unum* şeklindeki Yeni-Platoncu aksiyom hakkındaki *Esâsü't-tevhîd*. Bk. Mededî 2000.

Bahru'l-ulûm'a (öl. 1211/1797) isnat edilen *Risâle-yi seyr u sülûk*'ü ve yukarıda anılan mektuplaşmayı kullandı (bk. Bahru'l-ulûm 1995, İng. çev. Raja 2013; Tahrânî, *Mibr*, 107-112). Talebesi Tahrânî bu derslerden bazılarının kayıtlarını *Lübbül-lübâb* adıyla yayımladı (Hüseynî-yi Tahrânî, *Lübb*, İng. çev. Faghfoory 2003). Tabâtabâî'nin ölümünden sonra yazan ve kuşkusuz onun bütünsel yaklaşımını ileri taşıyan Tahrânî hocasının felsefe, mistisizm ve hukuk arasında eksiksiz bir türdeşliğe inandığını ve hocasının hepsinde üstad olduğunu öne sürer; aslına bakılırsa, Tahrânî'nin deyişiyle, Tabâtabâî'ye göre irfan ve felsefe hukukun iki temelidir (Hüseynî-yi Tahrânî, *Mibr*, 122-124).

Tabâtabâî'nin toplumsal vicdanı kendisini, felsefi zihniyetli bir grup talebeyi materyalizmin ve sekülerizmin yükselişine karşı mücadele etmeye çağırmaya itmiştir ki bu çağrının semeresi Murtazâ Mutahharî'nin *Usûl-i felsefe ve revîş-i ri'âlisim* (*Felsefenin İlkeleri ve Realist Yöntem*) adlı eseridir. Tabâtabâî, İslam düşüncesi tarihçisi ve önde gelen bir filozof olup düzenli olarak İran'a seyahat eden Henry Corbin'le (öl. 1978) 1958'den itibaren görüşmeye başlar; ikilinin görüşmesi bir dizi yayınla sonuçlanacaktır, ayrıca Corbin'in ezoterikleştirme tasarısını kısmen Tabâtabâî'nin etkilediğinden şüphelenebiliriz (Shayegan 1990). Halk teoloğu rolünü icra eden Tabâtabâî böylece, devrimden sonra giderek önemli hâle gelen yeni teoloji (*kelâm-ı cedîd*) mensupları için başlıca yetke kaynağı haline geldi. Mutahharî tarafından (sayı bakımından önemli olacak şekilde) on dört bölüm veya fasıl olarak düzenlenen *Felsefenin İlkeleri* kısa ve özlü bir 'felsefeye giriş' eseridir. Bu düzenleme, göreceğimiz üzere, Tabâtabâî'nin medrese talebeleri için hazırladığı müfredatta izlediği geniş yapıdır. İlk bölüm felsefe, bilgi ve bilim tanımlarını ele alırken sonraki üç bölüm bilgi ve algı üzerinedir; beşinci bölüm yalın mefhumlardan karmaşık mefhumlara geçerek bilgiyi nasıl inşa ettiğimizi işlerken altıncı bölümde zihinsel kavrayışlar yer alır; yedinci bölüm varlığın doğası, sekizinci bölüm özgür irade sorunu ve onun imkânı, dokuzuncu bölüm nedensellik, onuncu bölüm anahtar kavramlar olan zaman ve hareket hakkındadır; on birinci bölümde önsellik ve sonralık tipleri ve bunların yaratım hakkındaki imaları ele alınırken on ikinci bölümde çokluğun birlikten nasıl doğduğu incelenir; on üçüncü bölüm özler ve neliklere dairdir, son bölümse Tanrı'nın doğası ve Tanrı-dünya ilişkisi üzerinedir. Onun ders metinlerinde olduğu şekliyle bu yapı hem maddi olmayan şeylerin hem de Tanrı'nın varolu-

şunu göstermede felsefenin ilkelerine ihtiyaç olduğunu kanıtlamak üzere tasarlanmıştır. Diyalektik materyalizm ve onun yoldaşı ateizm başlıca entelektüel meydan okuma olduğuna göre bunlar maddi olmayan şeylerin ve Tanrı'nın varoluşunun onaylanmasıyla çürütülmelidir.

Gayet önemlidir ki Tabâtabâî'ye göre felsefe insanların, meskun oldukları gerçekliğin farkına varabileceklerini ve dışsal gerçekliğe gönderme yapan kavramlar ve şeylerle (*hakâik*) dışsal gerçekliğe gönderme olmaksızın anlamı olan kavramları (*i'tibârât*) başarıyla ayırt edip anlayabileceklerini dillendiren iyimser anlayışa dayanır. Oysa bu anlayış, gerçekliği anlamlandırmamızı sağlayacak herhangi bir kesin tanımı veya ölçütü sunmada başarısız olan "safsata"yla ve kuşkuculukla yan yana konar (Mutahharî, *Usûl*, I, 37-38). Bu, fazlasıyla Aristotelesçi bir metafizik veya ilk felsefe anlayışıdır; diğer bilgi alanlarındaki ve onların alt dallarındaki soruşturmalar için temel araçları ve tasnifi sunan, bilimlerin efendisi olarak metafizik veya ilk felsefe. Onun merkezinde felsefi *apodeixis* yöntemi, yani tanıtlayıcı delil getirme ve kanıt kuramı (*burhân*) yer alır. Dolayısıyla metafizik var olan şeylerle, yani dışsal gerçekliğe gönderme yapan şeylerle ilişkili delil getirme üzerine inşa edildiğinde artık o realizmle eş anlamlıdır. Tabâtabâî bu bağlamda, safsatayı çürütmek için Platon örneğinden yararlırsa da kesinlikle Platoncu bir gerçekçilik anlayışından yardım istemez, o basitçe şunun onanmasına davet eder; kuşku duyamayacağımız dışsal bir gerçeklik vardır ve akli failer olarak bizler ister fiziksel evren ister Tanrı'yı da içine alan gayri maddi âlem söz konusu olsun, bilme yeteneğindeyiz (Mutahharî, *Usûl*, I, 55-56). Dolayısıyla Tabâtabâî'nin bir "naif realist" olduğu söylenebilir.

Tabâtabâî tam da felsefi zihniyetli bir müçtehit tarzında, bağımsız akıl yürütmesini kullanarak Kuran ve hadis hakkında da yazmıştır. Muhammed Bâkır Meclisî'nin (öl. 1110/1699) bir hadis derlemesi olan *Bihârul-envâr*'ının yeni edisyonunu denetleme görevini üstlenen Tabâtabâî, Meclisî'nin hadis metinlerine dair anlayışını düzelten bir dizi haşiye yazmıştır. Tabâtabâî'ye göre Meclisî'nin anlayışındaki yanlışlar onun felsefe bilmemesinin sonucudur (Âbidî 2002, 669-684; Miyâncî 1999; Hâdimî ve Arabî 2012, 69-92). Bu ikilinin müstakil çekişme alanlarından biri gelenekte tartışıldığı ve *Bihâr*'ın ilk kitabında örneklendiği şekliyle aklın doğası hakkındadır; Meclisî'nin iddiasına göre kendisinin bu terimin teknik kullanımlarından

anladığı şey filozofların bu kavramı yanlış anladıklarını gösterir ya da daha doğrusu filozofların gayri maddi bir töz şeklindeki akıl mefhumları hadislerdeki akıl mefhumuyla karışmıştır (Meclisî, *Bihâr*, I, 99-101) ki muhtemelen yine Meclisî'nin felsefe düşmanlığını gösteren bu iddiayı Tabâtabâî reddeder. Dolayısıyla Tabâtabâî'nin hizmetleri 9 cildin gözden geçirilmesinin ötesine geçmiştir, bu durum onun bağımsız akıl yürütmeyi azimle icra ettiğini gösterir. O ayrıca Küleynî'nin (öl. 330/942) *Usûlül-kâfî*'sine felsefi bir haşiye yazılması ve Hur el-Âmilî'nin (öl. 1104/1693) *Vesâ'ilü'l-şî'a*'sının edisyonu işinde yer almıştır.

Kuşkusuz onun diğer büyük tasarısı 1954'te başlayıp 1972'de bitirdiği Kuran tefsiri *el-Mizân fi tefsiri'l-Kurân*'dır. Talebesi Cevâdî Âmülî'ye göre Tabâtabâî bu girişimi yalnızca Kuran hakkındaki dersleri toplamak ve Kuran merkezli irfan düşüncesinin önemini kanıtlamak için üstlenmemiştir; o ayrıca kendisinin, kutsal metin hakkında yorum yapmaya yetkili olan Tanrı vekili (*halîfetullâh*) rolünü üstlendiğini düşündüğü için böyle bir girişimde bulunmuştur (Âmülî 2007, 54-57). Her tefsir faaliyeti, özellikle Tabâtabâî'ninki gibi akla ve kutsal metne ait tartışmaları kapsama iddiasında olan her tefsir, tanrısallığın sözcüsü olup kutsal metnin bugün bizler için ne anlama geldiğini tanımlayan bir konuşmacı olmakla nihayetinde bir yetke iddiasındadır. Demek ki tefsir ilâhî kelamın, tefsir edimini şekillendiren disiplinlere tahsisinden ibaret değildir; o ayrıca, yetkenin temellüküdür.

Tabâtabâî'nin yaşamına dair izahların çoğu hagiografiktir ve ölümünden sonra öğrencileri tarafından derlenmiştir; açıktır ki kimse, biyografi yazarlarının bir kimsenin yaşamının ardından düşündüğü şekilde tertemiz bir anlatıyı dillendiren bir yaşam süremez. Özellikle Tahrânî bir aziz yaşamı sunmak adına doğaüstü niteliklerden mest olur; sanki tecrübelerle sabittir ki Tabâtabâî engelleri aşmış, son dönemlerinde tanınmış, müritler edinmiş ve mucizeler göstermiş, nihayet 17 Muharrem 1402'de/1981 Aralık'ında bir hastalığın ardından sıkıntı içinde ama gönlünde huzurla ölmüştür.

Onun uzun ömürlü felsefi mirası telif ettiği iki medrese ders kitabında bulunur, bu metinler *havzanın* müfredatında hızlıca benimsenecek *Bidâyetül-hıkme* ve ondan sonra gelen *Nihâyetül-hıkme* metinleridir. *Bidâyetül-hıkme* 1390 Receb'inde/1970 Eylül'ünde, *Nihâyetül-hıkme*'yse 1395 Muharrem'inde/1975 Ocak'ında tamamlanmış ve her iki metin kısa sürede yayımlanmıştır. Bu eserler Tabâtabâî'nin yaklaşık 1950'den itibaren Med-

rese-yi Hakkânî'de okuttuğu Molla Sadrâ'nın *Esfâr* eserine hazırlık mahiyetinde bir giriş sunma girişimidir. Tabâtabâî *Bidâyetü'l-hıkmê*'yi tamamladıktan sonra onu okutması için Cevâdî Âmülî'ye vermiştir, ikisinin bu meyandaki yazışmaları yayımlanmıştır (Âmülî 2007, 306-368). Hukuk bilimi öğrenimi ve Tabâtabâî'nin felsefeyle irfanda merci gibi hareket etmesi benzerliğini kuran Tahrânî, *Bidâye* ve *Nihâye*'nin köklerini tanımlamak için *hariç* ders benzerliğini kullanır; bu ders, metnin ötesine geçen ve felsefe çalışmalarına taze bir bakış açısı getirmek için tasarlanmış bir derstir (Hüseynî-yi Tahrânî, *Mıhr*, 46). Onun *el-Hakâik ve'l-i'tibârât* eseri zihin dışı gerçek mevcudiyetlerle zihinsel yönelimler arasındaki metafiziksel ayrımlarda ısrar etmekle yetinmeyip ayrıca aklen temellenmiş disiplinlerle uzlaşım olarak oluşturulmuş disiplinler arasında da bir ayrım koyar; felsefe ve irfan ilk tür disiplinlerdendir, hukuk ise ikinci kategoriye girer (Tabâtabâî, *Mecmû'a*, 339-377). Aynı zamanda Tabâtabâî'nin eserinde daha bütüncül bir yaklaşımın bulunduğuna işaret eden delil de mevcuttur; Ali ve tanrısal felsefe hakkındaki çalışmasında örneklediği üzere Tabâtabâî felsefe ve irfan eğitimini ve bunların manevi icrasını Şii İslam'ıyla özdeşleştirir açıkça. Dolayısıyla Tabâtabâî'nin *havzanın* asli çabaları karşısında kendi uzmanlık alanlarına hangi yolla ayrıcalık tanıdığı görülebilir.

NIHÂYETÜ'L-HIKME

Nihâyetü'l-hıkmê Tabâtabâî'nin medrese müfredatına yaptığı felsefi katkının zirvesini temsil eder. Bu eser, onun güncel tasarısının, yani modern çağın yeni diyalektik teolojisine bir destek ve teselli sunmaktan ibaret olmayıp savaş sonrası dönemde komünistlerin öncülüğünü yaptığı şu materyalist "eski ateizm" in sıkıca, aklen çürütülmesini de içeren tasarının daha geniş bağlamına oturur. Metnin yapısı Molla Sadrâ'nın *Esfâr*'ında metafiziğin serimlendiği yolu takip eder. Bu yol daha sonra Sebzevârî'nin meşhur ders kitabı *Şerh-i manzûme*'si aracılığıyla dönüştürülmüştür. On iki *merhalesi*yle *Nihâye*'nin düzeni geniş ölçüde *Bidâye*'nin düzenine benzer, aralarındaki fark *Nihâye*'de meselelerin son derece ayrıntılı tartışılması ve ileriye taşınması, bazı durumlarda yeniden düzenlenmesidir. *Esfâr*'ın (hatta İsfahânî'nin *Tuhfetü'l-hakîm*'inin) yapısını izleyen *Nihâye*'de bilgi ve akletmenin yanı sıra Tanrı'nın doğasına dair tartışma da yer alır. 29.1 numaralı tablo dört metin arasındaki denklikleri gösteriyor.

Tablo 29.1

Felsefe ve teoloji alanındaki bazı önemli ders kitaplarının içeriklerinin karşılaştırılması

	<i>Esfâr</i>	<i>Bidâyetü'l-hıkme</i>	<i>Nihâyetü'l-hıkme</i>	<i>Şerhu'l-manzûme</i>
Merhale I	Sefer I Merhale I Menhec I Genel ontoloji hakkında (<i>fi'l-umûri'l-âmmе</i>)	Genel ontoloji (<i>küllîyyâtü me-bâhisi'l-vücûd</i>) <i>Nefsü'l-emr</i> konusunu ve yokluğu içeren 12 bölüm	<i>Ahkâmü'l-vücû-di'l-küllîyye</i> <i>Bidâye'deki</i> meseleleri özetleyen 5 bölüm	Maksad 1 Fasıl I; varlık ve yokluk hakkında 15 bölüm
Merhale II	Sefer I Merhale I Menhec III Zihinsel varoluş hakkında	Zihinsel varoluş (<i>vücûdün zih-niyyûn</i>) Bir bölüm	Bağımsız ve bağlı varoluş (<i>el-müstakıl ve'r-râbıt</i>) 3 bölüm	Maksad 1 Fasıl I 7. bölüm, zihinsel varoluşun yedi kanıtı hakkında
Merhale III	Sefer I Merhale II <i>Râbıt</i> hakkında	Bağımsız ve bağlı varoluş 3 bölüm	Zihinsel varoluş Tek bir bölüm	
Merhale IV	Sefer I Merhale I Menhec II Derecelenme hakkında	Derecelenme hakkında (<i>fi'l-mevâddi's-selâs</i>) 9 bölüm	Derecelenme hakkında 8 bölüm	Maksad 1 Fasıl II; Zorunluluk ve imkân hakkında
Merhale V	Sefer I Merhale IV Öz hakkında	Öz ve onun özgülükleri 8 bölüm	Öz ve onun özgülükleri 7 bölüm	Maksad 1 Fasıl V; Öz hakkında
Merhale VI	Sefer II Merhale I Kategoriler	(Aristotelesçi) 10 kategori hakkında 11 bölüm	10 kategori hakkında 21 bölüm; burada, kategorilerin fiziksel örnekleri ve zihin-beden sorunuyla açık ara daha çok uğraşılır	Maksad II; Töz ve kategoriler
Merhale VII	Sefer I Merhale VI Neden-sonuç hakkında	Neden-sonuç hakkında (<i>fi'l-illeti ve'l-ma'lûl</i>) 11 bölüm	Bir ve çok hakkında (<i>fi'l-vâhidi ve'l-kesir</i>) 15 bölüm	Fasıl VII; Neden ve sonuç hakkında

Merhale VIII	Sefer I Merhale V Birlik ve çokluk hakkında	Bir ve çok hakkında 10 bölüm	Neden-sonuç hakkında 9 bölüm	Maksad 1 Fasıl VI; Birlik ve çokluk hakkında
Merhale IX	Sefer I Merhale VII Kuvve ve fiil hakkında	Öncelik ve sonralık, ezililik ve sonradan varlığa gelme hakkında (<i>fîs-sıbkı ve'l-luhûk ve'l-kıdem ve'l-hudûs</i>) 3 bölüm	Kuvve ve fiil hakkında Yaratım, zaman ve hareket tartışmasını da içeren 14 bölüm	Maksad 1 Fasıl IV; Kuvve ve fiil hakkında
Merhale X	Sefer I Merhale IX Ezililik ve sonradan varlığa gelme hakkında	Kuvve ve fiil hakkında 16 bölüm	Öncelik ve sonralık, ezililik ve sonradan varlığa gelme hakkında Mir Dâmâd'ın daimi yaratım kuramına dair bir tartışmayı da kapsayan 8 bölüm	Maksad 1 Fasıl III; Ezililik ve sonradan varlığa gelme hakkında
Merhale XI	Sefer I Merhale X Özdeşlik tezi hakkında	Bilgi hakkında (<i>fî'l'ilm ve'l-âlim ve'l-ma'lûm</i>) Dolaylı ve özdeşlik tezi tartışmalarını da içeren 12 bölüm	Özdeşlik tezi hakkında (<i>fî'l-akli ve'l-âkıl ve'l-ma'kûl</i>) 15 bölüm	
Merhale XII	Sefer III Tanrı'nın doğası hakkında	Zorunlu varlık hakkında (<i>el-vâcibû'l-vücûd</i>) Varlık ve Kuran'daki ilahi sıfatlara dair delilleri içeren 14 bölüm	Zorunlu varlık hakkında Taşmacı kozmoloji ve misal alemi hakkında başka şeyler de söyleyen 24 bölüm	Maksad III; Tanrı hakkında Fasıl I; Tanrı'nın özü hakkında Fasıl II; İlahi sıfatlar hakkında Fasıl III; Tanrısal faillik hakkında

Tabâtabâî bir dizi değiniyle; insanlar olarak çoklu yapıda oluşumuzu ifade eden ve sırf şeyleri algılamıyoruz diye bu durumun onların var olmadıklarını kanıtlamadığını belirten bir dizi değiniyle işe başlar (Tabâtabâî, *Nihâye*, 3-4). Bizler, insanlar yani, çok ve çeşitliyiz. Birbirimizi görüyoruz, ayrıca nesneleri, gezegenleri, yıldızları, hayvanları ve bitkileri görüyoruz. Duyularımız koklamamıza ve tatmamıza yardım ediyor. Dahası sevgi, nefret ve kızgınlık gibi duyguları hissediyoruz. Hareket ediyoruz, duruyoruz. Tüm bunlar bir ‘varoluş’un olduğuna (*enne hünâke vücûden*) inanmamıza yol açıyor.¹⁸⁵ Bu, kuşku duyamayacağımız kadar yalındır (Tabâtabâî, *Nihâye*, 4; Misbâh-ı Yezdî, *Ta’lîka*, 5-6).

Peki, varlıktan kuşkulandığımızda ne olur? Ya da aslında var olmayan bir şeyin var olduğu -veya tam tersi- sonucuna vardığımızda ne olur? Bu sorulara cevap vermek için, der Tabâtabâî, gerçek olanı gerçek olmayan-dan ayırmamıza yardım edebilecek uygun bir yöntem bulunmalıdır. Bu türden kesinliğe tanıtlama (*burhân*) denilen bir alet aracılığıyla ulaşılabilir. Felsefe, diye ekler Tabâtabâî, “kesinliğe (*yakîn*) ulaşmak ve şeylerin doğasını ayırt etmek için tanıtlamaya dayanan, uygun bir akli soruşturmadır (*bahs*)” (*Nihâye*, 4-5). Varlık, var olan her şeye yüklendiğinden ve tanımlı gereği hiçbir şeyi dışarda bırakmadığından felsefe nihayetinde var olmaları bakımından var olanların (*el-mevcûd min haysü hüve mevcûd*) incelenmesidir. Tabâtabâî’ye göre felsefe veya metafizik insani entelektüel etkinliğin özsel ve zorunlu bir veçhesidir. Her şey bir yana felsefe diğer tüm bilimlerin kendisine dayandığı “ana bilim”dir; ayrıca onun mevzuu var olan olduğundan, diğer bilimlerin aksine felsefenin kendisini tanımlayacak bir başka bilime ihtiyacı yoktur. Yukarıda gördüğümüz üzere, açıktır ki o, geleneğe uygun olarak felsefeyle “ilk felsefe”yi veya “metafizik”i kasteder (Misbâh-ı Yezdî, *Ta’lîka*, 5). Tabâtabâî, ayrıntılı açıklamalara girmeyeceğini lakin soruşturmanın ilkelerini vazetmek istediğini beyan ederek bu durumu açıklar (Tabâtabâî, *Nihâye*, 4; Misbâh-ı Yezdî, *Ta’lîka*, 6). Teknik olarak söylenirse, varlığın özsel sıfatlarını soruşturan ve böylece diğer dallardaki soruşturmalara mevzularını sağlayan metafiziktir (krş. Misbâh-ı Yezdî, *Ta’lîka*, 7-12).

185 Tabâtabâî burada İbn Sînâ’nın *Necât*’ındaki meşhur açılış önermesini yankılar; “kuşkusuz bir varoluş vardır” (*lâ şekke enne hünâ vücûden*) (İbn Sînâ, *Necât*, 134); metafiziğin başında, varlığı yalnızca duyuyla algılanabilir olana indirgemenin reddinde ısrar da *İşârât*’ın IV. *namat*ının başını hatırlatıyor (İbn Sînâ, *İşârât*, 263 vd.).

VARLIK/VAROLUŞ (VÜCÛD)

Tabâtabâî'ye göre varlık tüm örneklerine tek anlamlı olarak yüklenir (*müşterakün ma'neviyyün*). Varlık metafiziğin gerçek mevzuudur. Tabâtabâî henüz burada derecelenme (*teşkik*) konusunu açmaz, bunun yerine gerçekliği nasıl algıladığımızı ele alan ilk ilkeyle başlar. Var olan her şey varlığın bir örneği olarak alınabilir. Örneğin, insanlar vardır, güneş vardır vs.; tüm bunlar varlığa, varlığın hâl ve kiplerine dair birtakım malumat taşır. Varlığın bir şeyin özgülüğü olmadığını belirtmek önemlidir; varlık bir şeyin, o şeyin tanımlanmasını sağlayan, özgülüğü değildir; aksine varlık, kendisi sayesinde şeylerin var olduğu gerçekliğin ta kendisidir. Varlığın çok anlamlı/eşsesli bir yüklem olup (*lafzun müşterakün*) her özde mukim olduğunu iddia edenlere karşı Tabâtabâî'nin ciddi itirazları vardır (*Nihâye*, 8). Tabâtabâî bu "bönce iddia"nın (*kavlün sehîfün*) yanlışlığını kanıtlamak için "Tanrı'nın varoluşu"nu, "olumsal şeylerin varoluşu"nu ve "ilineklerin varoluşu"nu dikkate almanın kâfi olduğunu söyler. Azıcık düşünmeyle bile "varlık"ın bu bağlamda, anlamdaki ortaklıktan daha fazlası olan gerçek ve manalı bir şeye delalet ettiği anlaşılabacaktır. Molla Sadrâ'dan alıntı yapan Tabâtabâî, varlık kavramının tüm özlerin paylaştığı bir şey olduğunu belirtir, zira bir 'öz' varlık olmaksızın kavranabilir değildir.

Varlık kavramının zorunluluyla olumsala eşsesli olarak yüklendiği iddiası da aynı şekilde bönce bir iddiadır (*nazîruhü fi's-sehâfe*). Tabâtabâî bu iddiaya karşı koymak için varlığın kavramıyla (*mefhum*) gerçekliği (*hakîka*) arasındaki meşhur ayırmadan yararlanır; bu ayırım Molla Sadrâ'da ve onun ontolojisinde merkezidir. Zihinsel açıdan düşünüldüğünde varlık bir tümele benzer ve birçok nesneye tek anlamlı olarak yüklenebilir. Varlık var olan tüm şeylere yüklenirken 'öz' tıpkı cins ve türde olduğu gibi ancak sınırlı sayıdaki şeye yüklenir (Tabâtabâî, *Nihâye*, 8-9). Her bireysel töz, varlığın her şeyi kapsayan gerçekliğinden pay alan özgün bir şeydir. Molla Sadrâ'ya ve onu izleyen Tabâtabâî'ye göre yokluk (*'adem*) ve zihinsel varlık (*el-vücûdü'z-zihnî*) dahi varlığın özel bir örneği olarak görülebilir. Molla Sadrâ varlığın gerçekliğinden zihnin algıladığı şeyin sadece bu gerçekliğin zihinsel temsili olduğunu göstermeye itina gösterir; bu temsil, oldukları haliyle şeylerin fiili gerçekliğinden çıkarılmıştır. Molla Sadrâ'ya göre varlığın kavramıyla gerçekliği arasındaki köklü ayrımı kabullendiğimizde bu meşakkatli felsefi sorunu kavrayabiliriz. Şöyle yazar Molla Sadrâ:

Zihinde gerçekliğiyle temsil edilen her somut şeyin, bu şeyin varlık kipindeki (*nahvü'l-vücûd*) değişime rağmen, özünü koruması gerekir. Varlığın gerçekliği öyledir ki bu gerçeklik zihin dışı dünyada (*fi'l-a'yân*) bulunur. Gerçekliği bu şekilde zihin dışı dünyada bulunan her şey, zihinde [olduğu haliyle] bulunamaz; aksi takdirde bu durum bir şeyin kendi gerçekliğinden başkalaşmasına (*inkılâb*) neden olurdu. Şu hâlde varlığın gerçekliği herhangi bir zihinde bulunamaz. Varlığın nefsteki temsili olup nefsin tümelliği ve genelliği edinmesini sağlayan şey varlığın gerçekliği değil onun bünyesinin bir veçhesi ve terimlerinden biridir (Şirâzî, *Esfâr*, I, 45).

Her şey, Molla Sadrâ'ya göre kendini sayısız yol, hâl ve derecede açan varlığın bir örneği ve bireyleşmesidir (*teşahhus*). Tümeller, varlığı, bizzat kendisi varlığa ait olmayan bir kavram olarak tasarlamak için kullanılır; onlar varlığın ancak iniş derecelerine yüklenebilir. Varlık kavramının, zorunluya ve olumsallara eşit şekilde yüklenen eşsesli bir yüklem olduğu iddialarına karşı yukarıda ortaya konan açık ve kesin ifadeleri dikkate aldığımızda bu iddia sendeler ve felsefi anlamını yitirir. Demek ki varlık kavramı zorunluya ve olumsallara tek anlamlı olarak yüklenir (Tabâtabâî, *Nihâye*, 9). Diğer yandan varlığın gerçekliği tümüyle farklı bir meseledir. Zorunlunun bir özü olmadığına göre, başka hiçbir varlık zorunlunun özü olarak düşündüğümüz şeyi andıramaz.

Varlığın öz karşısında asli oluşu Tabâtabâî ontolojisindeki merkezi izleklerden biridir. Olumsal varlıklara ait ayrımın hangi veçhesinin asli olduğunu ele alan tartışmanın kadim bir tarihi vardır. Tabâtabâî'ye göre asililik zihin dışı dünyadaki var olanlara fiili gerçekliğini verir ve ontolojik olumlamadan sorumlu olan da odur. Molla Sadrâ'yı izleyen Tabâtabâî varlığın, şeyleri somut varoluştaki kuran ve onları anlamla dolduran ilkesel gerçeklik olduğunu açıklar (*Nihâye*, 9). Realist varlık anlayışına yönelik başlıca meydan okuma öncelikle Şihâbüddin Sühreverdî tarafından temsil edilen İshrâkî gelenekten gelir. Sühreverdî gerçek bir yüklem olarak varlık mefhumuna karşı iki itiraz yöneltmiştir. İlkin, eğer varlığı özün gerçek bir sıfatı olarak alırsak bu durumda öz, bu sıfata sahip olmak için varlıktan önce var olmak durumunda olacaktır ki böylece varlık zaten var olan bir şeye sonradan yüklenen dışsal bir nitelik

olacaktır. İkinci itiraza göre eğer varlık şeylerin gerçekliğini oluşturan yegâne amil olsaydı şu hâlde varlık dışsal gerçekliğin kurucu bir ögesi olmazdan önce var olmak durumunda kalacak ve bu ikinci varlık da var olmak zorunda olacak ve bu durum sonsuza kadar gidecektir. Bundan çıkan sonuca göre varlık salt zihince konmuş bir şeydir (*i'tibârî*), yoksa zihin dışı dünyadaki gerçekliğin asli, kurucu ögesi değildir (Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 48-50).

Yine Molla Sadrâ'nın izinden giden Tabâtabâî Sühreverdî'nin çıkarımını reddeder ve mantıksal olarak, tıpkı "beyazlık beyazdır" demediğimiz gibi "varlık vardır" da diyemeyeceğimizi öne sürer (*Nihâye*, 11-12). Tabâtabâî bu noktayı vurgulamak için, kendisine göre özlere türemiş olduğunu ve dolayısıyla gerçek olmadığını kuşkuya mahal bırakmayacak şekilde tanıtlayan on kanıt sıralar. Yer kısıtlılığından dolayı, Tabâtabâî'nin getirdiği genel delilin asıl taarruzunu incelemekle yetineceğiz. Tabâtabâî genel olarak, varlığın, özlere yüklenen akli yüklemlerden sayılamayacağını öne sürer. Örneğin tümel, tikel, cins, tür ve ayrım gibi terimleri birçok nesneye yükleriz. Bu mefhumlardan her biri ikincil akledilebilirdir (*el-ma'kûlûs-sânî*) veya ikinci dereceden yüklem, yani soyut birer mefhumdur. Tümel ve cinsler gibi ikincil akledilirler zihince oluşturulmuş zihinsel şeyler olup gerçek varlıklar değildir (Tabâtabâî, *Nihâye*, 12-14).

Tabâtabâî'ye göre varlık kendisi sayesinde vardır ve o dışsal dünyada kendisi sayesinde fiili hale gelir, yoksa özlere durumunda olduğu gibi başka bir şey aracılığıyla değil. Zihinsel açıdan düşünüldüğünde varlığın, kendisine herhangi bir gerçekliğin denk düşmediği genel bir mefhum oluşu doğrudur. İşte tam da bu soyutlama düzeyinde varlığı bir şeyin sıfatı olarak alırız. Oysa gerçekte varlık, var olan nesnelere sonradan yerleştirilmiş dışsal bir nitelik değildir, bilakis şeylerin kendisi sayesinde var olduğu gerçekliğin ta kendisidir (Tabâtabâî, *Nihâye*, 16).

Ontolojisiindeki bir sonraki adım varlığın derecelenmesidir (*teşki-kû'l-vücûd*). Tabâtabâî metafiziğinin genelinde söz konusu olduğu gibi bu sorunun kökleri de aslında Molla Sadrâ'dadır; gerçi Molla Sadrâ'nın, Abdürrezzâk el-Lâhicî gibi, bazı talebeleri bu sorunun bir türevinin köklerinin sûfî düşünürlerin yazılarında bulunduğunu iddia eder. Şöyle yazıyor Lâhicî:

Bazı sûfilere göre gerçeklik, bileşiklikten tümüyle azade olan tekil bir özden meydana gelir. Bu özün, aslında kendisine özdeş olan sıfatları vardır. Bu öz, varlığın gerçekliğidir (*hakikatü'l-vücûd*); olumsuzluk ve yokluk mefhumlarından azadedir. [Bu özün] sahip olduğu sanılan sınırlamalar zihinsel inşalardan başka bir şey değildir. Bu bağlamda kişi, çoklu var olanların gerçekliğine inanmaya itilebilir, oysa bu hatadır (Lâhicî, *Şevârik*, I, 30).

Lâhicî, Molla Sadrâ okuluna göre tek bir bütünün farklı dereceleri olan şu birden çok var olanın gerçekliğini inkâr eden sûfilere karşı eleştireldir. Molla Sadrâ ve takipçileri için varlık *in concreto* var olan her şeye yüklenir. Tabâtabâî, azami şekilde cinse özgü olan bu anlamıyla varlığın her şeye tek anlamlı olarak yüklendiğini (*haml bi't-tevâtu'*) açıklar. Beri yandan yükleme çeşitli yoğunluk dereceleriyle gerçekleşir (Tabâtabâî, *Nihâye*, 17). Kelime olarak “belirsizlik” anlamına gelen *teşkiik* terimine gelince onun farklı anlamları olabilir. Varlık kavramı mantıkta, zorunlu varlığın gerçekliğine ve diğer olumsal şeylere çok anlamlı/eşsesli olarak yüklenir. Öte yandan ontolojide, derhal kiplere ayrılan, dereceli ve tekil olan varlığın gerçekliği en iyi *teşkiikü'l-vücûd* ya da varlığın kiplenmesi/derecelenmesi ifadesiyle anlaşılır. Sadrâcî gelenekte varlık tekil bir gerçekliktir, ancak o fenomenal dünyada düşünüldüğünde çokluğu kabul eder. Birden çok var olan çelişkili şekilde varlıkta ortaktır; lakin varlık onlar arasındaki ontolojik ayrımın da kaynağıdır. O hâlde varlık hiyerarşiktir, ayrıca yoğunlaşma ve zayıflaşma (*teşeddüd ve tezâ'uf*) dereceleri aracılığıyla farklılaşır. Tabâtabâî şöyle açıklıyor:

Meselenin aslı şu ki [varlık] tekil ancak kiplenmiş [ya da derecelenmiş] bir gerçekliktir. Bunun nedeni şudur; varlığın tüm yoğunlaşma derecelerine baktığımızda onun ortaklığın kaynağı olduğu sonucuna varırız. ‘Çok’ aslında Bir olmadığı sürece, Birin çoktan geldiği sonucuna varmak imkânsızdır. Demek ki varlığın farklı [yoğunlaşma ve zayıflaşma] dereceleriyle kiplere ayrılmış [veya dereceli] bir gerçeklik olduğu açıktır. Şimdi şu ışıık benzetmesini düşünün; saf ve karışmamış bir zihin ışığının, farklı yoğunlaşma ve zayıflaşma dereceleriyle aslında tek bir gerçeklik olduğunu anlayacaktır.

Mesela ışığın şiddeti yoğun, orta veya zayıf olabilir. Yoğun olan ışık derecesi -zayıf ışıktaki bulunmayan- hariçten, ışık olmayan bir mevcudiyete sahip değildir; bunlarda ortak olan ışıktır, üstelik ışık onların bu değişikliğinin veya farklılığının kaynağıdır. Işık tekil bir gerçekliktir. Bizler fenomenal deneyimimizde ışığı çoklu mevcudiyetler olarak algılarız, oysa fiili gerçeklikte o tekildir. Benzer şekilde varlık da farklı yoğunlaşma, zayıflaşma, öncelik, sonralık derecelerine ve hiyerarşik kademelere sahip tek bir gerçekliktir (*Nihâye*, 17).

Onun ontolojisinin geri kalan kısmı yokluğun yüklenmesini, özün özgüllüklerini ve yüklenebilirleri inceler. Sunumu boyunca Tabâtabâî gidimli ve akli olana vurgu yapar; İbn Arabî ekolü tekçiliğinden hayati şekilde yardım alan kipleşme mefhumunda bile Tabâtabâî hiçbir mistik söyleme sürüklenmeye izin vermez. Onun felsefenin kendine özgü niteliği olarak gördüğü zor, analitik tarz bu izahta da merkezi olarak kalır.

BİLGİ ÜZERİNE

Tıpkı varlık gibi bilgi de kolay bir tanıma kendini açmaz. Aksine onu tanımlama girişimleri nafiledir. Tabâtabâî şöyle yazıyor; “şeylerin bilgisine eriştiğimiz kendinden açıktır, dolayısıyla bilginin kavramı da öyledir” (*Nihâye*, 236). Molla Sadrâ ve onu takip eden Tabâtabâî bilgiyle varlık arasındaki açık benzerliğe işaret eder. Molla Sadrâ’nın görüşüne göre bilgi bir varlık kipidir (*nahvü’l-vücûd*); onun nihai nesnesi varlıktır, zira bir şeyi bildiğimizi söylediğimizde varlığın belirli bir veçhesini kabul veya inkâr etmiş oluruz.

Tabâtabâî epistemolojisi, onun görüşünde oldukça etraflı olan iki bilgi izahına odaklanır; elde edilmiş veya dolayimli bilgi (*el-ilmü’l-husûlî*) ve hazır bulunuşla elde edilen veya dolayimsız bilgi (*el-ilmü’l-huzûrî*). İlkinde bilgi, düşüncenin veya algının nesnelerini temsil eden zihinsel kavramlar aracılığıyla elde edilir. Farklı şekilde söylersek, bizler dışsal olarak var olan nesneleri kavradığımızda bu bilgi ortaya çıkar; onlar, dışsal varlıkları ve buna eşlik eden dışsal özgüllükleriyle değilse bile özleriyle karşımızda temsil edilmiştir (*tahzuru ‘indenâ*). İkincisinde, yani *el-ilmü’l-huzûrî*de her birimizin bizzat kendinden sahip olduğu bilgi söz konusudur. Kimse

hiçbir koşul altında, “yalnızken veya birileriyleyken, uyurken veya uyanıkken ya da diğer hiçbir durumda” kendinin bilincinde olmamayı başaramaz (Tabâtabâî, *Nihâye*, 237). Tabâtabâî şöyle açıklıyor:

Bu bilinç, kendiliğin özünün bizde hazır bulunuşu aracılığıyla değildir; o bizde bir kavram olarak hazır bulunmaz veya dolaylı bilgi aracılığıyla bilinmez. Çünkü, hangi türden olursa olsun bir zihinsel kavram daima nesneler çoklusuna tekabül etme yeteneğine sahiptir ve [bu kavram tikel bir nesneye gönderme yapar şekilde düşünüldüğünde] onun bireyselliği [tekabül ettiği] dışsal varlık nedeniyledir. Şimdi, bizlerin kendilerimizle ilişkili olarak kavradığımız şey -yani, “Ben” şeklinde gönderme yaptığımız şey- özsel olarak bireyselleşmiş ve birden çok şeye tekabül edemeyecek bir şeydir. Bireysellik varlığın bir özgülüğüdür; dolayısıyla kendilerimize dair bilgimiz onun bizlerde tam da dışsal varlıkla birlikte hazır oluşu nedeniyledir ki bu, bireyselleşmenin ve dışsal özgülüklerin zeminidir (*Nihâye*, 236).

Yukarıda söylenenlerden, bilginin, gayri maddi bir var olanın gayri maddi bir var olan için “hazır bulunuşu” olduğu açık hale gelir; burada kavranan ister bizzat kavrayan ister başka bir şey olsun.

Tabâtabâî *felâsifenin* kalıbını izleyerek aklın dört aşaması olduğunu söyler. İlk aşamada, tüm akledilebilirlerle ilişkisinde kuvve halinde bulunan bir akıl vardır; bu akıl maddi akıl (*el-aklül-heyûlânî*) olarak bilinir, çünkü o, akledilebilirlerden yoksun olan ilk maddeyle benzerlik gösterir. İkinci aşamada, kendinden açık kavramları (*tasavvurât*) ve yargıları (*tasdikât*) kavrayan akıl yer alır; bu akıl da yeterlik kazanmış akıl (*el-aklül-meleke*) olarak bilinir. Üçüncü aşamada, kendinden açık kavramlar ve yargıların dolayımı aracılığıyla spekülâtif meseleleri kavrayan etkin akıl (*el-aklû bi'l-fi'l*) yer alır. Dördüncü aşamada, edinilmiş akıl (*el-aklül-müstefâd*) olarak bilinen ve her şeyi kapsayan akıl vardır; bu akıl, varlığın yüksek ve aşağı kiplerinin gerçekliklerine karşılık düşen tüm kendinden açık ve spekülâtif aklebilirler mahiyetindedir, çünkü bu akıl kendisine sunulmadan önce tüm bunlara sahiptir ve onlara dair fiili bilinci vardır (Tabâtabâî, *Nihâye*, 238-239). Bununla ilişkili olarak, elde edilmiş bilgi bağlamında da aklın üç tipi vardır; bunlardan ilki, bir

dizi nesneyi bilme kuvvesine sahip olup onlardan ancak bazısını bilen akıldır; ikincisi, bir dizi nesneyi düzenleyebilen ve bölümlere ayırabilen akıldır; içlerinden en önemlisi olan üçüncü akıl birçok bilgi nesnesini aynı anda bilme yeteneğine erecek şekilde gelişmiş akıldır (Tabâtabâî, *Nihâye*, 247-248).

Elde edilmiş bilgi kusurlu bir konumda olduğundan bu bilgi türü Tabâtabâî'nin zihin dışı gerçeklikte var olan bilgi nesneleriyle salt zihince koyulmuş olanlar arasındaki, yani *hakiki* ile *i'tibâri* arasındaki ayrımıyla ilişkilidir. Elde edişin gerçek nesneleri zihin dışı gerçekliğe göndermesi olan ve bu varlık alanında etken nedensellik yeteneğinde olan kavramlarla ilişkilidir; her ne kadar, bu kavramlar zaman zaman saf bilkuvvelîğin veya belleğin kavramları olduğu için, anılan ilişki gergin bir ilişki olsa da. Salt zihinde olan bu kavramların yine zihinde olan diğer kavramlara gönderme aracılığıyla bir anlamı vardır, ayrıca onlardan bazıları temelleri bakımından gerçek kavramlar olabilir (Tabâtabâî, *Nihâye*, 256). Molla Sadrâ'yı izleyen Tabâtabâî esasen, bilgiye dair bir karşılık düşme, mütekalibiyet kuramını savunur; önermelerin doğru olarak görülmesi için onların mefhumları bazı varlık kiplerine karşılık düşmelidir.

Beri yandan, epistemolojideki en önemli tartışma özdeşlik teziyle, yani bilen öznenin bilinen nesneyle ve bizzat akılla birliğini (*ittihâdül-âkil ve'l-ma'kul ve'l-akl*) savunan tezle ilişkilidir. Bu birleyici delil getirmenin kökleri Platon ve takipçilerindedir. Platon'un bilgi kuramı ontolojiyle epistemoloji arasına belirgin bir sınır çizmez; neyi bildiğimiz ve nasıl bildiğimiz sorusu bizleri var olan nedir sorusuna bağlar. Gelgelelim bu delil getirme İslami Peripatetik gelenekte çok az destek bulmuştur. Fârâbî (öl. 338/950) mesela, bu kuramı reddeder, fakat insan nefsiyle faal aklın birliği fikrinin Aristoteles'in *De Anima*'sında (3.5) tartışıldığını iddia ederek bazı yazılarında bu kuramın terminolojisini benimser (Fârâbî, *Siyâse*, 79). Benzer şekilde İbn Sînâ bu delil getirmeyi "hiçbir entelektüel değeri olmayan şiirsel bir beyan" şeklinde tasvir ederek alaya alacak kadar ileri gider (İbn Sînâ, *İşârât*, 327). Şöyle yazar İbn Sînâ:

[Sözde eğitilmiş] bir grup insan, akleden tözün (*el-cevheru'l-âkil*) akledilebilir bir biçimi aklederken onunla özdeş olduğu görüşündedir. Şimdi, akleden tözün A'yı aklettiği bir durum düşünelim. Onların görüşüne göre, akleden töz

A'yla, yani akletmenin nesnesiyle (*ma'kûl*) özdeş hale gelecektir. Peki bu durumda akleden töz, bu nesneyi akletmeseydi olacağı şeyle aynı mıdır, yoksa hâl böyle değil midir? Eğer bu akleden töz daha önceki haliyle aynıysa onun A'yı akletmesiyle etmemesi bir fark doğurmamıştır. Eğer hâl böyle değilse o hâlde A'yı akletmesi onda bir değişikliğe yol açmamış mıdır, o olduğu hâliyle mi kalmıştır? Eğer bu akletme akleden tözde bir değişikliğe yol açıyorsa -baştan sona onun özdeşliği aynı kalacak şekilde- o halde bu durum diğer dönüşümlere (*istihâlât*) benzer ve onların iddiasına karşıttır. Beri yandan bu akleden töz kendi olarak kalırsa özdeşliğini yitirecek ve [tamamen] başka bir şey varlığa gelecektir (*hadese şey'ün âhar*), yoksa o, başka bir şey olmayacaktır. Eğer buna kafa yorarsan bu [dönüşümün] ortak bir maddeye ve yalın bir yenilenmeden (*teceddüd*) ziyade bileşik bir yenilenmeye muhtaç olduğunu anlayacaksın (İbn Sînâ, *İşârât*, 324-325).

İbn Sînâ bir şeyin, bir yandan kendi özsel kimliğini korurken diğer yandan başka bir şey olabileceği iddiasını reddeder. Bu aynı zamanda onun birliği savunan delil getirmeyi ve 'nefs akledilebilir tözleri aklederken onlarla özdeş hale gelir' iddiasını şiddetle reddetmesinin nedenidir.

Öte yandan Tabâtabâî'ye göre bilginin elde edilmesi bilinenin veya akledilebilirin bilen veya akleden tarafından elde edilmesi (*busûl*) demektir; zira bilgi kendisi sayesinde bilinenle özdeştir, çünkü:

Bizler bilgiyle, tarafımızca bilinen şeyin elde edilmesinden başka bir şeyi kastetmeyiz. Ayrıca bir şeyin elde edilmesi ve onun hazır bulunuşu onun varoluşundan başka bir şey değildir ve onun varoluşu kendinde varoluştur. Bilinenin veya akledilebilirin bilen veya akleden tarafından elde edilmesi onun bilenle birleşmesinden (*ittihâd*) başka bir anlama gelmez; bu bilinen şey ister dolaysız (*huzûriyyen*) ister dolaylı (*husûliyyen*) olsun. Demek ki doğrudan bilinen şey eğer kendi kendine kaim bir tözse onun varoluşu kendi içindir ama aynı zamanda bilen içindir, dolayısıyla bilen onunla birleşmiştir. Eğer dolaysızca bilinen şey kendi öznesi için var olan

bir şeyse, tıpkı bilinen varoluşun bilen için varoluş olması gibi, bilen onun öznesiyle birleşmiştir (Tabâtabâî, *Nihâye*, 240-243).

Üstelik bir ilinek, öznesinin varoluşunun düzlemlerinden biridir, ona dışsal bir şey değildir. Dolayısıyla o, öznesiyle birleşmiş bir şeyinkine benzer bir ilişki içindedir. Benzer şekilde, dolayimli bilgi de bilen için var olandır; bu bilenin kendisi için var olan bir töz mü yoksa kendinden başka bir şey için var olan bir şey mi olduğuna bakılmaz. Onun bilen için varoluşunun imalarından biri bilenin onunla birliğidir.

Buna göre, bilen tarafından elde edilmek bilginin kendine özgü niteliğidir; gerçi burada her türden elde edilme değil, saf fiili halde olan ve kuvve halinden mutlak olarak yoksun olan bir şeyin elde edilmesi söz konusudur. Çünkü bilinenin bilinen olduğu sürece başka bir şey haline gelme kuvvesine sahip olmadığını sezgisel olarak biliriz. Bu durumda o, değişime maruz kalamaz ve olduğu şeyden başka bir şey de olamaz. Demek ki o, gayri maddi olup kuvve hâlinin tüm izlerinden azade olan bir şeyin elde edilmesini içerir. Bilinenin dolaysızlığı onun tam bir fiililiğe sahip ve maddeyle, kuvvelikle her türlü ilişiklikten azade bir şey olmasını gerektirir, zira madde ve kuvvelik onu, mümkün mükemmellikleriyle ilişkisi bağlamında yetersiz ve eksik kılar. Buna ilaveten, bilinenin dolaysızlığı bilgiyi elde eden 'bilenin' de tam bir fiililiğe sahip olmasını ve maddeyle ilişiklikten doğacak eksiklikten her açıdan azade olmasını gerektirir. Şu hâlde bilen de gayri maddidir ve kuvvelikten azadedir. Yukarıdaki tartışmadan, bilginin gayri maddi bir var olanın gayri maddi bir var olan için "hazır bulunuşu" olduğu ortaya çıkar; elde edilen ister elde edenle aynı şey olsun -bir şeyin kendisine dair bilgisi durumunda olduğu gibi- ister ondan başka bir şey olsun -bir şeyin, kendisine dışsal olan özlerin bilgisi durumunda olduğu gibi- (Tabâtabâî, *Bidâye*, 127). Sühreverdî ve Molla Sadrâ'nın aksine Tabâtabâî, dolaysız bilgiyle ve öz-bilginin tartışma götürmezliğiyle başlamayan, bilakis bununla sonuçlanan bir kesin bilgi ve epistemolojik iyimserlik peşindedir; örneğin Tabâtabâî bu bölümü Sühreverdî'nin, her gayri maddi şey epistemik etkinliğinde özdeşlik teziyle iç içe geçer, şeklindeki meşhur aksiyomuyla bitirdiğinde bu durum açıktır (Tabâtabâî, *Nihâye*, 260).

TANRI'NIN VAROLUŞU HAKKINDA

Zorunlu varlığın (*el-vücûdül-vâcibî*) varoluşuna dair deliller fazlasıyla boldur (*kesîratün mütekâsira*) (Tabâtabâî, *Nihâye*, 268; Levâtî, 2001).¹⁸⁶ Özellikle bir delil O'nun varoluşunu bizzat varlık üzerinden kanıtlamaya çalışır (bir tür ontolojik delil). Filozofların "siddıkların tanıtılması" dediği bu delil delillerin en doğru sözlüsü ve kuşku duyulamazdır (Tabâtabâî, *Nihâye*, 269; Misbâh-ı Yezdî, *Ta'lika*, 405-414). Bu delili açık ve kesin ifadelerle şekillendiren ilk filozof olan İbn Sînâ'ya göre delil *a priori* varsayımlara dayanır ve dolayısıyla saf ontolojik düşünömlere bağılıdır. Öte yandan Tabâtabâî bu görüşü yeniden işletmeyi ve *Esfâr*'daki Molla Sadrâ türevini sunmayı tercih eder. İbn Sînâ felsefe eserlerinde *asâletül-vücûd* kuramını tartışmamış, ancak Molla Sadrâ böyle bir tartışma yürütmüştür. Her şey bir yana sözü edilen delil bir ontoloji alıştırmasıdır ve Tabâtabâî'ye göre varlığın önselliği şeklindeki Molla Sadrâcı bakış açısıyla mükemmelen uyumludur.

Delilin kendisine dönersek Tabâtabâî'nin sunumu şu şekilde özetlenebilir; varlık yalın, tekil ve zihin dışı bir gerçekliktir (*hakikatün 'ayniyyetün vâhîdetün basîtatün*); onun bireyleri (*efrâd*) arasındaki farkı yoğunluk, zayıflık, mükemmellik ve yoksunluk belirler; varlığın bireylerinin en tam olanı diğer var olanlardan bağımsız olan bir var olandır; diğer var olanlardan hiçbirisi onun tamlığına ve varoluşsal mükemmelliğine erişemez; çünkü diğer tüm var olanlar eksik ve olumsal yapıdadır ve dolayısıyla tam ve bağımsız bir var olana bağımlıdır; varoluşu eksiksiz olan var olan kendi için vardır ve ona zorunlu var olan denir; O'nun dışındaki tüm var olanlara olumsal var olanlar denir, onların başlıca ayırt edici özelliği muhtaçlıktır; tüm olumsal var olanların mükemmellik kaynakları zorunlu var olandır. Dolayısıyla varoluş şu iki tipten birinde olur; tam ve saf türde varoluş, yoksun ve töze ilişik varoluş. Böylece sonunda zorunlu var olanın var olduğu sonucuna ulaşırız (Tabâtabâî, *Nihâye*, 269-272). Teologlara muhalefetle, tanrısallığın -ister zihince koyulmuş ister gerçek olsun- herhangi bir bileşim veya çokluk biçimine karşı yalın birliğinde ısrar, İbn Sînâ ilhamlı bu ısrar yukarıdaki sonuca eşlik eden bir başka sonuçtur (Tabâtabâî, *Nihâye*, 275-277). Yalın olanın

186 Levâtî (2001) eseri İslam felsefesinde, Molla Sadrâ ve Tabâtabâî tartışmalarıyla doğruuna ulaşan, Tanrı'nın varoluşu delilleri meselesine yönelik en iyi çözümlemelerden birini sunar.

doluluğu o hâlde yalın gerçekliğin (Yeni-Platoncu gelenekteki yalın aklı takiben) her şeyi kuşattığını dillendiren Sadrâcı ilkeyle ilişkilidir.

Görünüşe bakılırsa Tabâtabâî metafiziğin, Tanrı'nın varoluşuna odaklanmış bir tefekkür aracılığıyla Tanrı delili olarak en yüksek noktasına varması gerektiği fikrinde İbn Sînâcı gelenekle uyumludur. Dolayısıyla kişiyi Tanrı'ya ulaştıran olumsuzluk veya teleoloji değildir. Tabâtabâî'nin, evrenin sonradan varlığa gelmesi sorununa yönelik oldukça kısa tartışması teolojide daha sonra gelen Tanrı'nın yaratıcı etkinliği meselesini doğrudan dikkate almaz, onun tartışması Molla Sadrâ geleneğiyle uyumlu olarak ezililik delilini ve evrenin salt mantıksal olan önceliğini eleştirir; Tabâtabâî ayrıca Mir Dâmâd'ın daimî yaratım kuramını da anar ve bunu reddeder (Tabâtabâî, *Nihâye*, 230-234). İbn Sînâcı geleneğin, Tanrı'nın varoluşunu olumlama hakkındaki metinleriyle tutarlı olarak Tabâtabâî'nin sunumunda da tanrısal kudret ve irade doğrudan evrenle karşılaştırılır ve evren üzerinde etkin kılınır; bunlar var olan her şey çoklusunu kuşatmıştır (Tabâtabâî, *Nihâye*, 296-308). Yine Molla Sadrâ'yı yakından takip eden Tabâtabâî, mümkün dünyalar içinden en iyisi olarak evreni yaratan Tanrı şeklindeki iyimser teodiseyi tekrarlar; tam da tanrısal öngörünün doğası bunu temin etmiştir (Tabâtabâî, *Nihâye*, 308-313). Metin, yaratım ve evrenin varlıkta sürmesi sorununa geri dönüşle kapanır. Tabâtabâî maddi evrenin zamanda yaratılmış olduğunu yine onaylarken gayri maddi olanın zaman dışında yaratılmış olmasında ısrar eder; çünkü Tabâtabâî madde, akıl ve biçimler âlemi arasındaki Platoncu ayrımı kabul eder ki bu yaklaşımda yalnızca ilk âlem zamanda yaratılmıştır (Tabâtabâî, *Nihâye*, 322-326). Zaman maddi varoluştan ayrılamaz ve bu yüzden, Tabâtabâî'nin iddiasına göre, zaman dördüncü boyuttur ve başlangıcı olmayan tanrısal etkinlikle yaşattır. O, kalıcılık, geçmişteki ezililik meseleleriyle ve her şeyi varlıkta sürdüren, dolayısıyla evvel emirde bir yaratıcıya ihtiyaç olduğunu yeniden onaylayan tanrısal rahmet ve inayet taşmasının geleceği meselesiyle tartışmayı sonuca ulaştırır (Tabâtabâî, *Nihâye*, 326). Tanrısal kudret her varlığa getirme ediminin ve var olan her şeyin nedenselliğinin temeli olduğundan, aynı zamanda Tanrı'nın özsel bir özgülüğü olarak tanrısal özle özdeş olduğundan Tanrı'nın daima dünyanın işleyişiyle ilişkisi olsa gerektir. Dolayısıyla Tabâtabâî felsefesinin, Tanrı'nın evrenin yaratıcısı ve varlıkta sürdürücüsü olarak onaylanmasına doğru nasıl yöneldiğini ve modern çağda teolojiye arka çıkmak için zorunlu olan entelektüel titizliği gösterdiğini görebiliriz.

KAYNAKÇA

Âbidî, Ahmed. Ş. 1382/2002. "Nigâhî bih ta'likât-i Allâme-yi Tabâtabâi ber *Bihâr-ru'l-envâr*." *Merzubân-ı vehî ve hîred*. Kum: Bustân-ı kitâb, 669-684.

Âl Mahbûbe, Cafer. 1958. *Mâzi en-Necef ve hâzırubâ*. 3 Cilt. Necef: Matba'atü'l-edeb.

Âl Safâ, Ali. 2001. *Nazariyyetül-ma'rife ve'l-idrâkâtî'l-i'tibâriyye 'inde'l-Allâme et-Tabâtabâi*. Beyrut: Dâru'l-Hâdi.

Algar, Hamid. 2006. "Allâma Sayyid Muhammad Husayn Tabâtabâ'i: Philosopher, Exegete, and Mystic." *Journal of Islamic Studies* 17.3: 326-351.

Algar, Hamid. 2003. "Naqshbandis and Safavids: A Contribution to the Religious History of Iran and Its Neighbors." *The Safavids and Their Neighbors*, ed. Michel Mazzaoui. Salt Lake City: University of Utah Press, 7-48.

Âmülî, Abdullah Cevâdî. Ş. 1386/2007. *Şemsül-vehî-yi Tebrizî: Sira-yi ilmî-yi Allâme et-Tabâtabâi*. Kum: Merkez-i neşr-i İsrâ'.

Bahru'l-ulûm, Seyyid Mehdî. 1416/1995. *Risâle-yi seyr u sülûk*. Tabâtabâi'nin şerhiyle birlikte, ed. Seyyid Muhammed Hüseyin Hüseyinî-yi Tahrânî. Meşhed: İntişârât-ı Allâme-yi Tabâtabâi. İng. çev. Tawus Raja, *Treatise on Spiritual Journeying and Wayfaring*, Chicago: Kazi Publications, 2013.

Bdaiwi, Ahab. Forthcoming. "Philosophy and Anti- philosophy in Twentieth Century Najaf." *Knowledge and Authority in Shi'i Islam: Clerics and the Hawza System in the Middle East Volume I*, ed. Robert Gleave. Londra: Tauris.

Chase, Michael, Stephen Clark, and Michael McGhee, eds. 2013. *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns. Essays in Honor of Pierre Hadot*. Chicester: Wiley Blackwell.

Cilve, Seyyid Ebu'l-Hasan (*Mecmû'a*) Ş. 1385/2006. *Mecmû'a-yi âsâr-i hakîm-i Cilve*, ed. Hasan Rıza-zâde. Tahran: İntişârât-i Hikmet.

Dabashi, Hamid. 1993. *The Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*. New York: New York University Press.

Erdebîlî, Ahmed. (*Hâşiye*) Ş. 1375/1996. *El-Hâşiye 'alâ ilâhiyâtîş-şerhi'l-cedîd li't-Tecrid*, ed. Ahmed Âbidî. Kum: Mu'teberu'l-mukaddes el-Erdebîlî.

Fârâbî, Ebû Nasr. (*Siyâse*) 1964. *Es-siyâsetül-medeniyye*, ed. Fevzi Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Meşrîk.

Hâdimî, Aynullah ve Ali Rıza Arabî. 2012. "Berrâsî-yi tatbîkî-yi ârâ-yi Allâme-yi Meclisî ve Allâme-yi Tabâtabâi der 'arsa-yi çistî-yi akl ve kârkardhâ-yi ân." *Hikmet ve felsefe* 30 (Ağustos): 69-92.

Hajatpour, Reza. 2002. *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus: Zum Diskurs über Herrschafts und Staatsdenken im 20. Jh.* Wiesbaden: Reichert Verlag.

Hüseyinî-yi Tahrânî, Seyyid Muhammed Hüseyin. (*Lübb*) Ş. 1375/1996. *Risâle-yi Lübbül-lübâb der seyr u sülûk-i üli'l-elbâb*. Meşhed: İntişârât-ı Allâme-yi Tabâtabâi. İng.

çev. M. Faghfoory, *Kernel of the Kernel: Concerning the Wayfaring and Spiritual Journey of the People of Intellect*, Albany: State University of New York Press, 2003.

Hüseynî-yi Tahrânî, Seyyid Muhammed Hüseyin. (Mihr) 1418/1997. *Mihr-i tâbân: Yâdnâme ve musâhibât-ı tilmiz ve allâme*. Meşhed: İntişârât-ı Allâme-yi Tabâtabâi.

Hüseynî-yi Tahrânî, Seyyid Muhammed Hüseyin, ed. 1410/1989. *Tevhîd-i ilmi ve 'ayni der mekâtib-i hikemi ve irfânî-yi Hâcc Seyyid Ahmed Kerbelâi ve Hâcc Şeyh Muhammed Hüseyin Isfahânî Kumpânî bâ zemîme-yi tezyilât ve muhâkemât-i Hâcc Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâi*. Tahran: İntişârât-ı hikmet.

Isfahânî, Muhammed Hüseyin. (Nihâye) 1343/1924. *Nihâyetü'd-dirâye fi şerhi'l-kifâye*. Tahran: ed-Dâru'l-İslâmiyye.

İbn Sinâ. (İşârât) Ş. 1392/2013. *El-İşârât ve't-tenbihât*, ed. Müctebâ Zâri'i.

İbn Sinâ. (Necât) 1992. *En-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyât*, ed. Abdurrahman Umeire. Beyrut: Dâru'l-Cil.

Kumsihî, Muhammed Rıza. (Mecmû'a) Ş. 1378/1999. *Mecmû'a-yi âsâr-i hakim-i Sehbâ*, ed. Mecid Hâdîzâde ve Hâmid Nâcî Isfahânî. Isfahan: Kânûn-i pazhûhiş.

Lâhicî, Abdürrezzak. (Şevârik) Ş. 1383/2004. *Şevârikul-ilhâm fi şerhi tecridi'l-kelâm*, ed. Ali Ekber Alizâde. Kum: Bustân-ı kitâb.

Levâtî, Muhammed Rıza. 2001. *Burhânû's-siddîkin*. Kasablanka: Merkezü's-sekâfiyyi'l-Arabî.

Mededî, Sehl Ali. Ş. 1379/2000. *Zindegi-nâme ve hademât-ı ilmi-yi feylesûf-i şark Mirza Mehdi Âştîyânî*. Tahran: Encümen-i âsâr ve mefâhîr-i ferhengî.

Meclisî, Muhammed Bâkır. (Bihâr) Ş. 1382/2003. *Bihârul-envâr*. Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye.

Misbâh-i Yezdî, Muhammed Takî (Ta'lika) 1984. *Ta'lika 'alâ Nihâyeti'l-hikme*. Kum: Der râh-ı hakk.

Miyânî, Ali Melekî. Ş. 1378/1999. "Nakd-i makâle-yi akl ve din." *Şinâs-nâme-yi Allâme-yi Meclisî*. Tahran: Sâzmân-ı çâp ve intişârât, 140-145.

Mottahedeh, Roy P. 1986. *The Mantle of the Prophet: Learning and Power in Modern Iran*. Londra: Chatto & Windus.

Mutahharî, Murtazâ. (Usûl) Ş. 1385/2006. *Usûl-i felsefe ve revîş-i riâlistm*. Kum: İntişârât-ı Sadrâ.

Nasr, Seyyed Hossein. 2006. *Islamic Philosophy from Its Origins to the Present*. Albany: State University of New York Press.

Nerâkî, Muhammed Mehdi. (Şerh) Ş. 1380/2001. *Şerhu'l-ilâhiyyât min kitâbi's-Şifâ'*, ed. Hâmid Nâcî Isfahânî. Kum: Küngirih-i bozorgdâst-i Nerâkî.

Nisârî, Ahmed. Ş. 1375/1996. *Şem'-i cem': Şerh-i hâl-i Ayetullah Molla Hüseyin Kulî Hemedânî*. Tahran: İntişârât-ı kânun-i endişe-yi cevân.

Pûyân, Murtazâ. Ş. 1388/2009. *Me'âd-i cismânî der hikmet-i mûte'âliye*. Kum: Bustân-ı kitâb.

Rifâi, Abdülcebbar el-. 2010. *Tabdîsü'd-dersi'l-keîâmî ve'l-felsefî fi'l-havzati'l-ilmiyye*. Bağdad: Dâru'l-Medâ.

Shayegan, Daryush. 1990. *La topographie spirituelle de l'islam iranien*. Paris: Editions de la Différence.

Sühbânî, Cafer. Ş. 1361/1982. "Nazarî ve güzârî ber zindegânî-yi üstâd Allâme-yi Tabâtabâî." *Yâdnâme-yi müfessir-i kebîr üstâd Allâme-yi Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî*. Kum: İntişârât-ı Şafak, 43-69.

Sühâ, Manûçîhr Sadûkî. 1980. *Târih-i hukemâ ve 'urafâ-yi müte'ebhir ez Sadr el-mütebellihin*. Tahran: Encümen-i hikmet.

Sühreverdî, Şihâbüddin. (*Hikmetü'l-ışrâk*) Ş. 1373/1994. "Hikmetü'l-ışrâk." *Mecmû'a-yi musannefât-ı Şeyh-i İsrâk*. 2. Cilt, ed. Henry Corbin. Tahran: Pazhûhişgâh-i ulûm-i insânî ve mütâle'ât-i ferhengî, 2-260.

Şirâzî, Molla Sadrâ (*Esfâr*) Ş. 1383/2004. *El-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfârî'l-akliyyeti'l-erba'a*, ed. Gulam-Rıza A'yânî. Tahran: Sadra İslam Felsefesi Araştırma Enstitüsü.

Tabâtabâî, Seyyid Cemal Tûrâbî. (*Nesebnâme*) Ş. 1376/1997. *Nesebnâme-yi şâha-yi ez Tabâtabâîhâ-yi Tebriz*. Tebriz: Sâzmân-i esnâd-i millî-yi Îrân.

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin. (*Ali*) 1981. *Ali ve'l-felsefetü'l-ilâhiyye*. Tahran: el-Mektebetü'l-İslâmiyye.

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin. (*Bidâye*) 1982. *Bidâyetü'l-hikme*. Kum: En-Neşru'l-İslâmî. İng. çev. 'Alî Qulî Qarâ'î, *The Elements of Islamic Metaphysics*, Londra: ICAS Press, 2003.

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin. (*Mecmû'a*) 2006. *Mecmû'atü resâilî'l-Allâme et-Tabâtabâî*, ed. Sabah er-Rabî'î. Kum: Meketebü Fedek.

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin. (*Mizân*) 1974. *El-Mizân fi tefsiri'l-Kurân*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî.

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin. (*Nihâye*) 1983. *Nihâyetü'l-hikme*. Kum: En-Neşru'l-İslâmî.

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin. (*Zindegî*) Ş. 1381/2002. "Zindegî-yi men." *Merzubân-ı vehî ve hîred: Yâdnâme-yi merhum allâme-yi Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî*. Kum: Bustân-i Kitâb, 39-45.

Yezdî, Abdullah. (*Hâşiye*) 1984. *El-Hâşiye 'alâ Tehzîbî'l-mantık li't-Taftazânî*. Kum: En-Neşru'l-İslâmî.

Yezdî, Mehdi Hâirî. (*Ta'likât*) Ş. 1380/2001. *Ta'likât 'alâ Tuhfeti'l-hakim*. Seyyid Mustafa Muhakkuk-Dâmâd. Tahran: Merkez-i neşr-i ulûm-i islâmî.

Zevvâre, Gulam-Rıza Kulî. Ş. 1375/1996. *Cur'a-hâ-yi canbahş: Faraz-hâ-yi ez zindegî-yi Allâme Tabâtabâî ve esâtîd ve şâgirdân-i ân müfessir-i âli-kadr*. Kum: İntişârât-ı huzur.

Zünûzî, Ali. (*Mecmû'a*) Ş. 1378/1999. *Mecmû'a-yi musannefât-ı hakim Ali Zünûzî*, ed. Muhsin Kadîvar. Tahran: İntişârât-ı ittilâ'ât.

BÖLÜM XXX

ZEKİ NECİB MAHMUD, *NAHVE FELSEFETİN 'İLMİYYETİN* *(BİLİMSEL FELSEFEYE DOĞRU)*

MUHAMMED ALİ KHALIDI

Zeki Necib Mahmud (1905-1993) mantıkçı empirizmi ve yeni gelişen analitik felsefeyi kendi yordamınca izleyen biri olarak yirminci yüzyıl Arap düşüncesinin gelişiminde eşsiz ve aykırı bir yerde durur. Arap muhataplara mantıkçı empirizmin felsefi fikirlerini izah etme ve tanıtma görevi onun erken dönem eserlerinde baskındır. Bu anlayış önceki metafiziksel felsefenin empirizme ve kavramsal analize, ayrıca bilimlerin astı ve yardımcısı olarak felsefe anlayışına bağlı bir eleştirisini de içerir. Diğer yandan Mahmud sonraki dönem eserlerinde çağının diğer Arap düşünürlerini de meşgul eden bazı meseleleri, özellikle, gelenekle modernliğin uzlaştırılması, İslami dini düşüncenin liberalizm ve demokrasiyle uyumu gibi meseleleri, ayrıca ilerleme, sekülerizm, Arap ve Mısır toplumunun durumu gibi genel sorunları irdelemiştir.

Bu makalede önce, Mahmud'un yaşamındaki bazı ayrıntılara onun felsefi semeresini aydınlatacak tarzda işaret etmeyi deneyerek kısa bir biyografik taslakla işe başlayacağım. Ardından, bu makalenin odak noktası olup *Nahve felsefetin 'ilmiyyetin (Bilimsel Felsefeye Doğru)* adını taşıyan ve mantıkçı empirizmi ortaya koyarak savunan metnin ana izleklerine yakından bakacağım. Bunu da metnin asli delil getirmelerini inceleyerek ve onu başkalarının eserleriyle ilişkilendirerek yapacağım. Son olarak eserin bir değerlendirmesini sunmaya ve yirminci yüzyıl Arap düşüncesindeki yerini belirlemeye çalışacağım.

YAŞAMI VE ESERLERİ

Zeki Necib Mahmud'un yaşamı yirminci yüzyılın neredeyse tamamını kaplamış ve Britanya işgali, Mısır monarşisi, 1952 devrimi ve Cemal Abdünnâsır'ın, Enver Sedat'ın, Hüsnü Mabarek'in başkanlıkları gibi dönemleri kat etmiştir. Akdeniz kıyısındaki Dimyat vilayetinde orta sınıf bir ailede dünyaya gelen Mahmud, henüz çocukken ailesiyle birlikte Kahire'ye yerleşmiştir. İlk öğrenimine Kahire'de ayrıca babasının Sudan hükümetinin resmi görevlisi olarak çalıştığı Hartum'da bulunan Gordon Memorial College'da başladı. 1920'lerin başında Kahire'ye geri dönerek orta öğrenimini tamamladı ve öğretmen yetiştiren bir yüksek öğrenim kurumuna kaydoldu. Üniversitede hem Batı hem Arap-Müslüman medeniyetini kapsayan derslere katıldı, beri yandan kendisi bu iki farklı türden derslerdeki deneyiminin büsbütün farklı olduğunu nakleder. İngiliz edebiyatı hocasının koca bir dersi Wordsworth'un tek bir dizesine, "I wandered lonely as a cloud" (Bir bulutmuşçasına dolaştım tek başıma) dizesine ayırabildiğini görünce büyük bir heyecan duyar. Oysa buna kıyasla, Cahiliye devri şiiri derslerini oldukça kuru ve hazmı zor bulunca hayal kırıklığı yaşar (Mahmud, *Efkâr*, 6-7). Mahmud üniversite yıllarında, Seleme Musa'nın kitabında Ahmed b. Hanbel'in Abbasi halifesi Me'mûn'un Kuran'ın mahluk olmadığı şeklindeki görüşüne alenen karşı çıktığını, Mutezile'de merkezi olan bu öğretiye karşı çıkıp kendi görüşünü savunduğu için epey zulüm gördüğünü okur. Bu ilkeli duruşa hayran kalan Mahmud anekdotu İslam tarihi hocasına sorunca 'derhal sınıfı terk et' cevabı alır (Mahmud, *Efkâr*, 15). Bu ve benzeri pedagojik deneyimler görünüşe bakılırsa, neredeyse bütün entelektüel gücünü Batı edebiyatı ve Batı felsefesi gelenekleri çalışmalarına vakfetmesine neden olmuştur. Üniversite yılları ve müteakip yıllar çoğunlukla bu faaliyetle geçer.

Üniversiteden mezun olduktan kısa süre sonra meşhur edebiyat eleştirmeni ve editör Ahmed Hasan Zeyyât, kendisinden editörü olduğu etkili edebiyat dergisi *er-Risâle* için makaleler yazmasını istedi. Zeyyât'ın yazıları ve çevirileri, özellikle Goethe ve Lamartine çevirileri Mahmud'un erken döneminde etkilendiği önemli işlerdir. Mahmud bu zorlu görevin üstesinden şevkle geldi ve Schopenhauer, Nietzsche, Bergson gibi simalar üzerine, Mısır'daki entelektüel çevrelerin önde gelenlerinin dikkatini çeken denemeler yazdı (Mahmud, *Efkâr*, 21). Mısır halkının eğitimine

yardım edecek kitaplar üretilip yayımlamayı hedefleyen *Lecnetü't-te'lif ve't-terceme ve'n-neşr*'in (Telif, Çeviri ve Yayın Kurulu) başkanlığını yapan, tarihçi ve yazar Ahmed Emin 1934'te Mahmud'a bir felsefe tarihi yazma görevi verdi. Mahmud, W. T. Stace'in *A Critical History of Greek Philosophy* (Eleştirel Grek Felsefesi Tarihi) eserine ve Will Durant'ın *The Story of Philosophy* (Felsefenin Öyküsü) eserine dayandığını itiraf ettiği üç ciltlik bir felsefe tarihi kaleme aldı. Bu sırada karşı karşıya kaldığı zorluklardan biri de modern Batı felsefesinde kullanılan bazı terimlere Arapça'da karşılık bulma meselesiydi; bu üç ciltte ilk defa tedavüle soktuğu birçok ifadenin daha sonra başka Arap yazarların eserlerinde yaygın şekilde kullanıldığını kaydeder Mahmud. Yaşamının bu evresinde, yani yirmilerinin sonunda otuzlarının başında olduğu 1930'larda Mahmud kendini oldukça kolay etkilenen biri şeklinde tarif eder; bu dönemde, tıpkı bazı tırtılların, üstünde durdukları zemine göre renklerinin değişmesi gibi görüşleri değişiyordur. O sonunda, daha geniş kitlelere tanıtmak için haklarında popüler yazılar yazdığı birçok başarılı felsefi simanın ve hareketin etkisine girdi ve bu durum onun bir tür entelektüel krize girmesine yol açtı. Daha sonraları, bu evredeki hâlini Gazzâlî'ye benzetecektir; septik kuşkuları, entelektüel hastalığını iyileştirmek üzere Bağdat'ı terk etmesine yol açan Gazzâlî'ye (Mahmud, *Efkâr*, 22-25).

Mahmud'a sonunda Kahire'den ayrılma fırsatı Londra Üniversitesi King's College'da felsefe doktorası için hükümetin sağladığı burs kılığında geldi. Mahmud 1944'te Londra'ya hareket etti ve çok çeşitli ilgileri olup Spinoza hakkındaki eseriyle bilinen filozof H. F. Hallett'i danışman olarak seçti. Doktora tezi özgür irade tartışması bağlamında kişinin öz-belirlenimi kavramı üzerinedir ve tez Bergson'un yanı sıra varoluşçu ve pragmatik felsefe okullarının ciddi etkisini taşır. Gelgelim Mahmud, A. J. Ayer'in 1946'da Londra University College'da profesörlük kadrosuna atanmasıyla doktora çalışmalarının tam ortasında bir tür Şam ihtidasi¹⁸⁷ yaşadığını nakleder. Ayer'in atandığını duyan Mahmud onun açılış dersine katılmaya ve hazırlık olsun diye yazarın *Language, Truth and Logic* (Dil, Doğruluk ve Mantık) kitabını okumaya karar verir ve anında mantıkçı empirizm yaklaşımının çekimine kapılır (Mahmud, *Efkâr*, 31-36). Görünüşe göre araştırmasının güzergahını değiştirmek için artık çok

187 Pavlus'un Şam yolunda Hristiyanlığa dönmesini anlatan deyim. Buna benzer değişim, dönüşüm vakaları için mecazen kullanılır. (çev. n.)

geçtir, zira doktora tezini bir an önce bitirmeye bakmaktadır, ancak o andan itibaren mantıkçı empirizmi doğru felsefi yaklaşım olarak görecektir. Bu da muhtemelen, Ayer'in tesirine girmesine rağmen ilk baştaki araştırma konusuna azimle tahammül ettiğini gösterir, zira mantıksal empirik bir çerçeve benimsemesi özgür irade tartışmasına yönelik geleneksel yaklaşımları boş metafiziksel spekülasyonlar olarak görmesine yol açmış olmalı.

Mahmud Mısır'a döndüğünde Kahire Üniversitesi'nde bir akademik kadro almış ve yaklaşık kırk yıla uzanan yazı hayatı macerasına atılmıştır. İlk felsefe eserlerinden biri olan *el-Mantıku'l-vaz'î* (*Pozitivist Mantık*) metni mantığa ve tanımlamanın niteliği gibi mantıkla ilişkili konulara ayrılmıştır. İlk kez 1951'de yayımlanan iki ciltlik eser mantıkçı empirizmin ve Ayer eserlerinin, ayrıca Frege, Russel, Wittgenstein ve analitik felsefe hareketindeki diğer simaların açık etkisini taşır. İki yıl sonra, 1953'te *Hurâfet'ül-Mîâtîfizikâ* (*Metafizik Hurafesi*) adlı çalışmasını yayımlamış ve bu eserde Russell, Moore ve Carnab'ın eserlerine, her birine ayrı bir bölüm ayırarak, özel bir ilgi göstermiştir. Ancak Mahmud, okura bu simaları tanıtmadan önce, geleneksel metafiziğin çoğu ifadesinin, deneyimle doğrulanamadıkları için, kelimenin tam anlamıyla anlamdan yoksun olduğunu dillendiren mantıkçı empirizm görüşünü savunur. Filozoflar olgular hakkında fiili deneyime dayanmayan beyanlarda bulunmak yerine kendilerini bilimin (aynı şekilde gündelik yaşamın) empirik temelli kavramlarını analizle sınırlamalıdır:

Filozof tek bir cümlede evreni veya evrenin bir kısmını tarife girişmemelidir, çünkü onun tüm hedefi, araştırmaları sırasında bilim insanlarınca veya gündelik yaşamlarında ortalama insanlarca ortaya konan ifadeleri bu ifadelerdeki gizli [anlamı] ifşa edecek şekilde analiz etmekten ibarettir ki böylece bizler onların beyanlarının sağlamlığından emin olabilelim. Huzurlu evindeki bir koltukta, başı ellerinde oturmuş ve hem bize hem kendine dünyanın gerçekliği hakkında tefekkür ettiğini iddia eden tip tam bir filozof karikatürüdür (Mahmud, *Hurâfe*, 5).

Eser, empirik olarak doğrulanmayan her türlü beyandan olgusal içeriği olumsuzlaması nedeniyle hatırı sayılır ölçüde eleştirilere maruz kal-

muştır. Mahmud görünüşe göre, eserin kışkırttığı bu olumsuz tepkiye karşı hazır değildir, fakat sonuçta görüşlerini yumuşatmaya da kalkmaz. Eleştirilerden yılmayan Mahmud, yaklaşık otuz yıl sonra kitabı bu kez farklı bir adla, *Mevkîf fi'l-Mitâfizikâ (Metafizığe Karşı Duruş)* adıyla yeniden yayımlar; burada, söz konusu yeni adın kendisini eleştirenleri, eseri “daha nesnel olarak” ele almalarına yönelteceği gibi iyimser bir kanaati vardır (Mahmud, *Mevkîf*). Aynı metafizik karşıtı duruş ilkin 1958’de (daha sonra 1980’de) yayımlanan *Nahve felsefetin ‘ilmiyyetin (Bilimsel Felsefeye Doğru)* kitabında da sürdürülür (bir sonraki bölümde bu eseri tartışacağız).

Kabaca 1950-1970 arasında yer alan erken dönem eserlerinin çoğu mantıkçı empirizmin iddia ve yöntemlerini izah edip savunmaya odaklansa da Mahmud 1960’ların sonu ve 1970’lerin başında, dönemin diğer Arap entelektüel simalarını meşgul eden fikir ve tartışmalarla uğraşmaya başlar yavaş yavaş. Onun felsefi çalışmalarında ve entelektüel yönelimlerindeki bu yön değişimi kişisel veya otobiyografik nitelikteki denemelerinde birçok yerde dile getirilmiştir. Bizzat kendisinin, bu yeni çizgideki ilk yayımlarından olup 1971’de basılan *Tecdidül-fikri’l-Arabî’nin (Arap Düşüncesinin Yenilenmesi)* girişinde işaret ettiği gibi:

Bu sayfaların yazarının geçmiş yıllarda Arap mirasından eserler inceleyecek boş zamanı yoktu, çünkü o da gözleri [sadece] -antik ve modern- Batı düşüncesine açık, üstelik bu düşüncenin tüm insan düşüncesiyle özdeş olduğu ve başka bir düşüncenin mevcut olmadığı sonucuna koşarak varacak binlerce Arap entelektüelinden biriydi. Gözlerinin önünde başka bir şey yoktu (Mahmud, *Tecdid*, 5).

Daha sonraki yıllarında, gayet yerinde bir başlıkla *Arabîyyün beyne sekâfeteyn (İki Kültür Arasında Bir Arap)* adını taşıyan monografisinin girişinde şöyle bir gözlemde bulunacaktır; orta yaşlarına vardığında, ikinci bir iş olarak Arap edebiyatı, özellikle şiir okumalarını sürdürürken aslında büyük ölçüde Batı medeniyetini incelediğini fark etmişti (Mahmud, *Arabî*, 6). Kendinden üçüncü tekil şahıs kipinde bahsederek soğukça kaydeder; “O, kültürel eğitimindeki dengesizlikten bir şekilde kaygılanır hâle gelmişti” (Mahmud, *Arabî*, 6).

Fakat Mahmud’un orta yaşlarından önce kendi kültürel ve siyasal çevresine tümüyle yabancılaştığı izlenimi uyanmamalıdır. Erken dönem

yazıları arasında, 1952 devriminden önce, o dönemde monarşiyle yönetilen Mısır toplumunun durumuna dair ama doğrudan ama zımnen yorum yapan denemeler de bulunur. 1947'de yayımlanan makaleler derlemesinde Mahmud, Mısır toplumunun hiyerarşik yapısına, hemşerilerinin çoğundaki köle zihniyetine ve Arap medeniyetinin genel çöküşüne ağıt yakar (Mahmud, *Cennet*). Devrimden önce yazıldığı hâlde devrimden sonra yayımlanan bir başka derlemede, *Ve's-sevre 'ala'l-ebvâb'* da dağın bozulmadan kalmış zirvesinde halkın çıkarı hakkında tartışan ama halkın dağın eteğindeki gerçek durumundan habersiz entelektüeller hakkında hiciv ve alegori mahiyetinde bir deneme yazar (Mahmud, *Sevre*). Beri yandan Mahmud içinde yaşadığı ve yazdığı bağlamı hatırlar tutsa bile entelektüel macerasının ilk yarısında Arap-Müslüman entelektüel geleceğinden görece bihaber gibi görünür ve görünüşe göre geçmişin adet ve göreneklerinden açık bir kopuşun söz konusu olduğuna inanır. Bu duruma 1967'de yayımlanan denemeler derlemesinde işaret edilir:

Bu sayfaların yazarı yaşamının uzunca bir kısmında, mirası ve kadimi hiçe sayıp yalnızca modern bilime inananların yolunda kaldı. Şimdilerdeyse o, yalnızca modern bilim aracılığıyla diğerlerinden farklı ve özgün bir tabiatın -ister bir bireyin ister tüm ulusun şahsiyeti olsun- yaratılmasının tümünden imkânsız olduğunu görerek bakış açısını değiştirdi. Diğerlerinden ayrılık ancak diğer özelliklerden gelmeli (Mahmud, *Vechet*, viii).

Mahmud bu özelliklerin ve değerlerin geçmişten gelmek zorunda olduğunu açıklamaya geçer, zira onlar insanlık tarihinin akışında düzenli olarak icat edilmiş şeyler değildir ve onların, gelecekte şekilleri değiştirilemez. Üstelik Mahmud bunun tam da bir ulusun devamlılığını sağlayan şey olduğunu iddia eder. O, ilk başlarda kültürel, dini ve felsefi Arap-Müslüman mirasını öyle veya böyle modası geçmiş ve modern dünyaya ayak uyduramamış bir şey olarak gördüğünü, dolayısıyla bu mirası tam anlamıyla yakından tanımak için gayret sarf etmediğini itiraf eder. Beri yandan 1960'ların sonuna varıldığında bu tutuma isyan eder Mahmud ve geç dönem eserlerinde bu mirasla, modern bilimsel soruşturmanın entelektüel mezyetleri ve liberal demokrasinin siyasal, toplumsal değerleri de dâhil olmak üzere modern Batı medeniyetinin ana özelliklerinden bazılarını uzlaştırmaya çalışır.

Mahmud Arap-Müslüman medeniyetiyle artık daha yakından meşgul olurken bir yandan da modernite ve bilimi benimseme mecburiyetini savunur. O, Batı kültürünün Arap dünyasının emperyalist saldırganlarının da kültürü haline gelivermesinden ve sömürgecilik boyunduruğunu baştan atma fikrinin bazılarında Batı medeniyetini tümünden reddetmeyle sonuçlanmasından birçok yerde yakınır. Mahmud, Arap ve Müslüman yoldaşlarına, böyle yapmaktansa hem cahiliye hem Grek kültürünün bazı öğelerini ayıklayıp seçen atalarından ders almalarını tavsiye eder (Mahmud, *Efkâr*, 184-185). O, mutlak kabul veya tümünden ret yerine, kendi kültürel mirasını bilim, siyaset ve kültürdeki modern gelişmelerle uzlaştırmada eklektik bir yaklaşım benimsemeyi savunur. Fakat Mahmud bu mirasla Batı modernitesini uzlaştırmak isterken yer yer oldukça basitleştirilmiş bir Arap-Müslüman geleneği görüşünü izhar eder. Onun Arap-Müslüman medeniyetinde tespit ettiği yavaşlatıcı etkenler arasında tarihteki hükümleranın aynı zamanda halkın görüşünü şekillendiren kişiler olması, antik düşüncenin yorumlanmak yerine dur durak bilmeden tekrar edilmesi ve insanların doğa yasalarını boşa çıkartabileceğinin düşünülmesi gibi sözde olgular yer alır (Mahmud, *Tecdîd*, 27). Arap-Müslüman tarihi hakkındaki bu ve diğer geniş çaplı bildiriler hakkıyla gerekçelendirilmez ve bu beyanlar bir tür kültürel özcülüğe çalar. Mahmud ayrıca Arap dünyasının marazlarını teşhis etme ve bunlara çareler sunmada gayet uç bir dilbilimsel belirlenimciliğe sarılır. Örneğin birçok yerde Arap dilinin Arap toplumlarındaki ilerleme eksikliğinin kısmi nedeni olduğunu ve kültürel yenilenme sürecinin dil devrimiyle başlaması gerektiğini iddia eder (Mahmud, *Tecdîd*, 205 vd.). Mesela Arap kültüründe *gerçeklik* (*el-vâkı'*) kavramının, tam da kelimenin etimolojisinden dolayı, değerinin düştüğünden dert yanar, çünkü bu kavram *vuku* 'dan (düşme veya alçalma) türemiştir ve bu durum gerçeklik kavramının küçümsenmesiyle sonuçlanmıştır (Mahmud, *Efkâr*, 189). Mahmud felsefe macerasının ikinci yarısında Arap-Müslüman kültürüyle yakın ilişkiler kurmaya ve moderniteye geçmişi aklında tutarak yaklaşmaya çabaladığını iddia etse de ulaştığı yargılar gelenekle oldukça yüzeysel bağlar kurduğunu gösterir sık sık.

NAHVE FELSEFETİN 'İLMİYYETİN

Burada incelenecek eser, her ne kadar kendisinde başka etkiler görülse dahi, "mantıkçı pozitivism" veya "mantıkçı empirizm" olarak bilinen

felsefi hareketten güçlü şekilde etkilenmiştir; bu bağlamda belki de en bariz olan isimler Hume, Comte, Bradley, Russell, Moore ve Wittgenstein'dir. Metinde, geçerken gönderme yapılan, en dikkat çekenleri Kant ve Hegel olmak üzere, birçok başka düşünür de yer alır, gelgelelim bunlar ve diğer tarihi simalar çoğunlukla üstünkörü ele alınır; üstelik bunların ele alınışı geleneksel metafiziğin sorunlu yapısını ve mantıkçı empirizmin muhtelif felsefe meselelerindeki üstünlüğünü kanıtlamaya yöneliktir.

“Mantıkçı pozitivizm” ve “mantıkçı empirizm” terimleri sık sık birbirlerinin yerine geçebilecek şekilde kullanılsalar bile bunlar zaman zaman, Viyana çevresinden doğan felsefi hareketteki ince bir yön değişimini imler. “Mantıkçı pozitivizm” genellikle, hareketin ilk yıllarında geçerli olan daha uç görüşlerle ilişkilendirilirken “mantıkçı empirizm” bu erken dönem savlarından çoğunu yumuşatmış ve dönüştürmüş, daha olgun olan bir felsefi duruşa gönderme yapar. “Pozitivizm” yaftası üstelik, Auguste Comte felsefesiyle yakınlığı çağrıştırdığı için yanlış anlamalara da mahal vermiştir, oysa bu hareketin öncüleri onun felsefi fikirlerini büyük ölçüde paylaşmıyordu (gerçi Mahmud bu kitapta Comte'un görüşlerine dair kısa bir tartışma sunar). Bunun aksine “empirizm” daha yerinde bir terimdir, çünkü terim Britanyalı empiristlerin, özellikle de hareket üzerinde gerçekten güçlü bir etkisi olan Hume'un görüşleriyle daha doğrudan bir ilişkiyi imler.

Viyana çevresi, Avusturya başkentinde 1924-1936 arasında tanışmış ve çoğu doğa bilimleri ve toplum bilimleri eğitimi almış bir filozoflar topluluğuydu. Moritz Schlick, Otto Neurath, Hans Reichenbach, Rudolf Carnap ve Herbert Feigl grubun önde gelen simalarıdır. Gelgelelim Viyana çevresinin aslında Viyana'da tanışan bir filozoflar grubunun çok ötesine geçen etkileri olmuştur. 1926'da Berlin'e yerleşen Reichenbach'ın kurduğu Berlin Empirik Felsefe Topluluğu grubun ilk şubelerindendir. Nihayetinde II. Dünya Savaşıyla sonuçlanacak gelişmeler olarak anti-semitizmin yükselişi ve anti-entelektüalist tutumlar grubun bazı üyelerini 1930'larda Amerika'ya göçmeye mecbur bırakmıştır. Bu, onların fikirlerinin Amerika akademilerinde genişçe deveren ettiği anlamına gelir ki Carnap ve Reichenbach'ın akademide etkileyici bir meslek yaşamları olabilmıştır. Viyana çevresini ziyaret edenler arasında, onların görüşlerini Britanya'da ve İngilizce konuşulan dünyada yayan Ayer'e ilaveten Ame-

rikalı filozoflar W. V. Quine ve Ernest Nagel, ayrıca Polonyalı mantıkçı Tarski de bulunur; bu isimlerin hepsi onların görüşlerinden etkilenmiş ve bu etkiyi daha da uzağa yaymıştır. Viyana çevresinin özgün öğretilerinden çoğu tanınmayacak denli dönüştürülse bile mantıkçı empirizm hiç kuşkusuz çağdaş analitik felsefenin gelişimindeki ana kaynaklardan biridir (Viyana çevresi hakkında kısa bir izah için bk. Uebel 2011).

Mahmud, Ayer'in ve yazılarının etkisine girdikten sonra Viyana çevresinin ve mantıkçı empirist fikirlerin Arap dünyasına aktarımından neredeyse bir başına sorumlu olmuştur. O, bu eserinde ve diğer eserlerinde, "bizler, mantıkçı empiristler" (veya zaman zaman "bilimsel empiristler" veya "mantıkçı pozitivistler) gibi ifadelerle gayet bilincinde olarak kendine bu felsefi hareketin bir üyesi kimliğini biçer. Geleneksel mantıkçı empirist görüşlerden nadiren sapar Mahmud, diğer yandan bu görüşleri kolay ulaşılabilir ve çekici bir tarzda aktarır. Metin başından sonuna akıcı ve okunaklı bir üslupla yazılmıştır, gelgelelim konuların ele alınışı her vakit sistematik değildir ve bazı fikirler, bölümler arası yeterince karşılıklı gönderme söz konusu olmaksızın iki veya üç farklı yerde yeniden aktarılır. Görünüşe göre Mahmud'un metnine ilham kaynağı olan eserler arasında, Ayer'in *Language, Truth and Logic* (1936; 2. Baskı 1946) kitabına ilaveten Reichenbach'ın kolay anlaşılan geç dönem kitabı *The Rise of Scientific Philosophy (Bilimsel Felsefenin Doğuşu, 1951)* de yer alır; bu kitap Mahmud'un kitabının adına ve bölüm başlıklarına kadar etki etmiştir. Lakin, Mahmud'un kitabında Reichenbach'ın kitabının apaçık yankıları (zaman zaman ona yapılan açık göndermeler) bulunsa da Mahmud'un eserinin ana izlekler ve delil getirmeler bakımından bu eserle ancak gevşek bir ilişkisi söz konusudur. Aşağıda, metnin merkezi gördüğüm kimi görüşlerini açıklamaya girişeceğim, bu bağlamda onların nasıl gerekçelendirildiklerini inceleyecek ve onlara birtakım itirazlar yöneltacağim.

Analitik-Sentetik Ayrımı

Analitik (*tahlili*) ile sentetik (*terkibi*) beyanlar veya önermeler arasındaki ayrım, ayrıca sentetik *a priori*nin reddi metnin ana izlekleri arasındadır. Doğruluğu yalnızca içindeki kelimelerin anlamına dayanan analitik beyanlarla doğruluğu ayrıca empirik olgulara da bağlı olan sentetik beyanlar arasındaki ayrım mantıkçı empirizmin merkezi akidelerindendir

(Mahmud, *Nahve*, 35). Analitik bir beyanda özne yüklemce tanımlanır, ya da daha genel olarak beyandaki kelimelerden bazıları beyandaki diğer kelimeleri tanımlar. Böylece beyanın doğruluğu ondaki kelimelerin anlamına bağlıdır yalnızca. Böylesi beyanlar deneyime başvurmaksızın gerekçelendirilebilir ve dolayısıyla *a priori*dirler (*kablî*). Buna karşın sentetik beyanlar sadece ihtiva ettikleri kelimelerin anlamlarına bağlı olmayıp ayrıca dünyaya dair olgulara da bağlıdır. Şu halde onlar ancak uygun deneyimlere başvuruyla gerekçelendirilebilir ki bu da onların *a posteriori* (*ba'dî*) oldukları anlamına gelir (Mahmud, *Nahve*, 35). Kant'ın gayet meşhur iddiasına göre hem sentetik olup hem *a priori* olan -özellikle matematiğin- beyanları mevcut olabilir. Ancak Mahmud mantıkçı empiristlerle birlikte bu iddiayı ve onunla birlikte, aklın tek başına dünya hakkındaki doğruların kaynağı olabileceği anlayışını da reddeder.

Mahmud'a göre analitik beyanlar *a priori*dir, çünkü gereksiz tekrarı barındırır (*tikrârî*). Onların *a priori* doğası manasızdır; tıpkı “enik, köpek yavrusudur” önermesi gibi. Bu ve benzeri örneklerde beyanın doğruluğunu göstermek için doğa dünyasına dair bir soruşturma yürütmeye ihtiyaç yoktur; bunlar deneye “önsel” olarak doğrulanabilir, çünkü burada özel bir terimin (bu örnekte “enik”) tanımlanması meselesi söz konusudur (Mahmud, *Nahve*, 35). Benzer şekilde, matematiğin beyanları da analitiktir, çünkü onlar belirli terimleri tanımlar ve bu tanımlardan tümdengelimci çıkarımlar yapar; matematikteki vargılar öncüllerde zaten içerilen şeyi tekrar eder. Örneğin; “üçgen, üç kenarlı bir düzlem şeklidir” önermesi “üçgen” terimini tanımlayan analitik bir beyandır ve dolayısıyla onun *a priori* oluşu önemsizdir. Bu ve benzeri terimler tanımlandığında matematikçiler artık, tüm üçgenlerin iç açılarının toplamı iki dik açığa eşittir gibi açık olmayan vargıları çıkarsayabilir. Bu tür vargılarsa görünüşe göre manasız değildir, yine de onlar matematiksel tanımlar üzerinden gerçekleştirilen tümdengelim mantığını izlerler ve dolayısıyla analitikler, yani gereksiz tekrardırlar. Böylesi beyanlar doğrulukları babında doğal dünyaya bağlı değildir (Mahmud, *Nahve*, viii).

Birçok mantıkçı empirist gibi Mahmud da matematiğin mantıktan türemekle mantığın bir uzantısı olduğunu düşünür. Mantıkçı empirizm-den daha eskiye uzanan bu mantıkçı tasarıya göre matematik son tahlilde mantığın aksiyom ve teoremlerinden türetilir. Aritmetiğin veya geo-

metrinin teoremleri apaçık gibi durmasa da onlar belirli tanımlar eşliğinde mantığın doğrularının tümdengelsel vargılarıdır. Mantığın doğruları kendinde tekrar ve analitik olduğundan Mahmud aklın, değersiz olmayan *a priori* bilginin kaynağı olabileceğini reddeder. Örneğin çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkeleri “değil,” “ve,” “veya” ve “eğer -se .. o hâlde -dir” şeklindeki mantık bağlaçlarının tanımlarından başka bir şey değildir. Mantığın ve saf matematiğin dilbilimsel yapıları gerçekliğe gönderme yapmaz, aksine bunlar kendi kendinde tutarlı sembolik yapılarıdır. Mahmud’un ortaya koyduğu gibi, “mantık ve matematik, birbirlerinden türetilabilir olan, ancak doğal varoluşun gerçeklerine (*hakâ’iku’l-vücûdî’t-tabî’î*) gönderme yapmayan analitik önermelerden müteşekkil tek bir akli yapının uzantılarıdır” (Mahmud, *Nahve*, 52, krş. 138). Mantıkla matematiği empirik bilimlerden ayıramama ve bunlar arasındaki farkları anlayamama felsefe tarihinde yaygın bir hatadır, bu hata hem Descartes gibi rasyonalistleri hem Mill gibi empiristleri etkilemiştir (Mahmud, *Nahve*, 159, 120).

Mahmud ayrıca modern bilimin, özellikle genel görelilik kuramının Euklidesçi geometri hakkındaki Kantçı görüşü savunulamaz kıldığını öne sürer. Kant Euklidesçi geometrinin aksiyomlarının hem sentetik hem *a priori* bilinebilir olduklarını düşünse de yirminci yüzyıl fiziği bu aksiyomların, en azından yeryüzünün güneşe uzaklığı gibi uzun mesafeler bağlamında uzam tanımları olarak yanlış olduklarını keşfetti (Mahmud, *Nahve*, 176). Dolayısıyla bunlar *a priori* olmayıp doğa biliminin empirik beyanları olarak tam anlamıyla yanlışlanabilir. Öte yandan bu eleştiri Mahmud’un görüşünde bir açmaza; bu eserde hakıyla gönderme yapılmayan bir açmaza çıkar. Şayet geometrinin aksiyomları empirik keşiflerce yanlışlanabilirse o halde onların birtakım empirik muhteviyatı olmalıdır, ancak bu durumda da saf analitik veya tekrar edici olamazlar. Bu görünürdeki tutarsızlığın (Mahmud’un oldukça kısa biçimde önerdiği gibi) saf ve uygulamalı geometri arasında ayrıma gitmek suretiyle çözülmesi denenebilir (Mahmud, *Nahve*, 176). Denilebilir ki saf geometri hem *a priori* hem analitik olan, tutarlı ve aksiyomlara dayalı bir yapı olup doğal fenomenlere gönderme yapmaz gibi dururken uygulamalı geometri doğal dünyayı tarif etme peşindedir ve dolayısıyla hem *a posteriori* hem sentetiktir. Fakat saf ve uygulamalı geometri arasında, ya da daha genel söylenende matematiksel söyle-

min iki tipi arasında kesin bir ayrımı muhafaza etmek zordur. Üstüne üstlük Reichenbach'ın ortaya koyduğu üzere, mantığın yasaları gözden geçirilmeye tümünden kapalı değildir ve dolayısıyla kuantum fiziğindeki belirli fenomenleri daha iyi tarif etmek için üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesini değiştirmeyi öneren meşru öneriler vardır (Reichenbach 1951, 188-190). Analitik-sentetik ayrımının bu türden eleştirisi, daha sonraları Quine'in görünür kılacağı üzere, birçok filozofu vakti gelince söz konusu ayrımı reddetmeye ve empirik içerikten tümüyle yoksun birtakım beyanların mevcudiyetini inkâr etmeye itmiştir (bu bağlamdaki klasik pasaj için, bk. Quine 1951, 20-43). Matematiğin aksiyomları ve buna ilaveten aslında mantığın aksiyomları deneyime dayalı bir gözden geçirmeye kapalı değilse şu hâlde ortada saf analitik beyanlar yoktur. Mantıkçı empiristlerden bazıları sonunda mantık ve matematiğin yasalarının uzlaşımlar olduğunu, ayrıca farklı uzlaşımların farklı empirik yasaların şekillenmesine yol açtığını dillendiren görüşe varmışlardır. Bu durum, saf tanım ve beyanlarla empirik içerik arasındaki çizginin bulanıklaşmasına ve analitik beyanlarla sentetik beyanlar arasında kesin bir ayrımın savunulmasının giderek zorlaşmasına yol açmıştır. Mahmud metnin son bölümünde, Reichenbach'tan etkilenen bir tartışmada uzay tanımımızın kısmen empirik kısmen uzlaşımsal olduğunu kabul etmiş (Mahmud, *Nabve*, 353) ancak bu kabulün analitik-sentetik ayrımı için ima ettikleriyle boğuşmaya girişmemiştir. Görünüşe göre o, analitik yaklaşıma yöneltile eleştirinin; halbuki kitabın yazıldığı dönemde bile görünür olmaya başlayan bu eleştirinin farkında değildir.

Anlamanın Doğrulanabilirlik Ölçütü

Analitik ve sentetik beyanlar arasındaki ayrımın yanı sıra, mantıkçı empirizmin bir diğer önemli payandası sentetik beyanların anlamını ölçüt almaktır. Mantıkçı pozitivistler sentetik önermenin anlamının onun doğrulanma aracı olduğunu iddia eder ve Mahmud da buna katılır:

Bir önermenin anlamı onun doğrulanma aracının ta kendisidir, çünkü önermeyi doğrulayacak bir araç bulamazsak o anlamsız bir önerme olacaktır. İşte bu, tüm metafizik önermeleri kendisine dayanarak reddettiğimiz ilkedir, zira bu önermeleri doğrulayacak bir araç arıyor ama bulamıyoruz (Mahmud, *Nabve*, 274).

Herhangi bir sentetik önermeyle karşılaştığımızda öncelikle hangi duyusal deneyimlerin onu doğrulamaya hizmet ettiğini sormalıyız. Eğer hiçbir deneyim bunu yapmıyorsa söz konusu önermeyi anlamsız diye saf dışı bırakmalıyız; eğer ortada böylesi deneyimler varsa önermenin doğru mu yanlış mı olduğunu belirlemeye geçebiliriz. Mahmud devamında bir önermenin pratikte olmasa bile ilkesel açıdan doğrulanabilir olmasının yeterli olduğunu açıklar. Ayın uzak tarafı hakkındaki önermeler (en azından onun yazdığı dönemde) doğrulanamıyorlar diye anlamsız görülüp boşa çıkarılmamalıdır, elverir ki ilkesel olarak doğrulanabilir olsunlar (Mahmud, *Nahve*, 273-275).

Anlamın doğrulanma ölçütü oluşu, bu yolla değişikliğe uğratılsa bile, birtakım itirazlara, en azından içlerinden bazısını Mahmud'un alenen tartıştığı itirazlara açıktır. Belki de yöneltilenler içinde en kötü şöhretli eleştiri bizzat ilkenin doğrulanabilirlik durumunu sorgulayan eleştiridir; bu ilke doğrulanabilir mi? Eğer doğrulanabilirse hangi deneyimler onu doğrulayacaktır, yok doğrulanamıyorsa bu durum ilkeyi anlamsız kılma mı? Mahmud bu itirazı Russel'a atfeder ve ona verdiği karşılıktaki bizzat Russel'ın felsefi eserlerini örnek alır. Russel mantıkla ve kümeler kuramıyla ilişkili paradoksları çözmek için, önermeleri katı bir hiyerarşiye yerleştiren bir "tipler kuramı" teklif etmişti. İlk seviyede bireyler hakkındaki, ikinci seviyede kümeler hakkındaki, üçüncü seviyede kümelerin kümeleri hakkındaki -böyle gider- önermeler yer alır. Her biri öz-gönderimi barındıran paradoksları çözmek için bu seviye veya tiplerin ayrılmasına ve bir tipteki önermenin diğer tiptekinden tefrik edilmesine ihtiyaç vardır. Mahmud da benzer bir tarzda, doğrulanabilirlik ilkesi hakkındaki önermenin birinci dereceden empirik önermeler tipinden farklı bir tipe ait olduğunu öne sürer; böyle olmakla ilke kendine uygulanamaz. Onun kendine uygulanması birinci dereceden dille üst-dili birbirine karıştırır (Mahmud, *Nahve*, 277-278). Bu yanıtın itiraza uygulanabilirliği kabul edilse bile Mahmud'un doğrulanabilirlik ilkesini doğrudan, bağımsız temeller üzerinden gerekçelendirmediği şeklindeki kuşku öylece kalır. Onun böyle bir gerekçelendirmeye en yakın olduğu yer, felsefenin en çok kutsanan bölümü olan metafiziği tümünden boşa çıkarmak yerine ilkenin reddedilmesinin daha tercih edilebilir sayılabileceğini dillendiren itirazı dikkate aldığı yerdir. Verdiği yanıtı göre doğrulanabilirlik ilkesi anlam için apaçık bir ölçüttür, çünkü bir cümle deneyim veçhelerine gönderme

yapmadığı sürece hiçbir şekilde bir şey bildirmez (Mahmud, *Nahve*, 275). Bu karşılık, açıkça söylemese de Mahmud'un söz konusu ilkeyi bizzat *an-lam* teriminin tanımını veren analitik bir ilke olarak gördüğünü ima eder.

Doğrulanabilirlik ilkesine yöneltilen ve yine Russel'a atfedilen bir diğer itiraz, "basıncın artmasıyla gazların hacmi düşer" misali tüm bilimlerde bulunabilecek doğa yasalarına dair önermeler gibi evrensel genellemeler sorunudur. Böylesi önermeler bilkuvve sonsuz sayıdaki tikele gönderme yaptıkları için tam olarak doğrulanamaz. Hume'un iddia ettiği gibi, böylesi fenomenleri geçmişte kaç kez gözlemlediğimiz bir önemi yoktur, onların gelecekte de varlıklarını sürdürüp sürdürmeyecekleri (veya geçmişte gözlemlenmeyen örneklerle de uygulanıp uygulanmayacakları) her daim ucu açık bir sorudur. Demek ki böylesi önermeler ilkesel olarak bile asla tümüyle doğrulanamazlar. Beri yandan Mahmud'un buna verdiği yanıtı göre amaç bir önermeyi kesin olarak doğrulamak değil onu yüksek bir olasılık derecesiyle doğrulamaktır. Bu olasılık derecesi "söz konusu cümlenin doğruluğuna hükmetmek ve onun anlamlı bir cümle olduğunu beyan etmek için kendi başına yeterlidir" (Mahmud, *Nahve*, 276).

Mahmud henüz doğrulanabilirlik ilkesini açıkça göstermeden onun geleneksel metafizikteki veya "spekülatif felsefe"deki (*el-felsefetü't-te'emmüliyye*) önermelerden vaz geçmede nasıl kullanılabileceğini gösterir. Reichenbach ve Carnap'ın izinden giden Mahmud, ki bu bağlamda hedef sık sık Hegel'dir, "Akıl, diğer her şeyin varlıklarını türeten tözdür" benzeri Hegel beyanlarının anlamsızlığını göstermekten ciddi bir tatmin devşirir. Empirist zihniyetli bir bilim insanının bu cümleyi şöyle sorgulayacağını kurgular:

Bu beyanı hangi deneyimde kesin olarak doğrulayabilirim?
Başka deyişle, mesela şu ağaçta gözlerimle görüp veya kulağım ile işitip de onun tözünün "akıl" olduğunu ve onun varlığını "akıl"dan devşirdiğini söylememe imkân tanıyacak bir şey görebilir miyim veya işitebilir miyim? (Mahmud, *Nahve*, 4-5; krş. Reichenbach 1951, 3-4)

Bu beyanı doğrulayabilecek ya da yanlışlayabilecek bu tür deneyimler var olmadığından bu beyanı ortaya atan filozofun "bilim insanından çok bir şaire yakın olduğu" sonucuna güvenle varmak mümkündür; filozofun mecazi beyanlardan ziyade betimleyici beyanlarda bulunduğunu iddia etmek bu iki beyan arasındaki hayati farka işaret eder (Mahmud, *Nahve*, 5-6).

Sıradan söylemden türemiş gündelik beyanlara gelince Mahmud bunların çoğunun *doğrudan* değil de dolaylı olarak doğrulanabilir olduğunu kabul eder. Mesela “Batı medeniyeti bilimseldir” (*medeniyetü’l-ğarbi ‘il-miyyetün*) cümlesini düşünmemizi ister. Ardından bu cümlenin öğelerinin kitapları, resimleri, heykelleri ve diğer kültürel üretimleri kapsayacak şekilde milyonlarca tikele gönderme yaptığına işaret eder, üstelik bu cümlenin doğrudan anlamı yoktur çünkü o tekil bir doğrulanabilir olguya gönderme yapmaz. Her biri duyularla incelenebilecek tek bir tikelle ilgili olan daha yalın önermelere dönüştürülmediği sürece bu cümlenin bir anlamı yoktur (Mahmud, *Nahve*, 130-131). Aynı şey, bilimsel olmayan söylem sırasında ortaya konan başka birçok benzeri önermeye de uygulanabilir.

Kesinlik, Zorunluluk ve Bilim

Analitik önermelerle sentetikler arasındaki ayrım matematikle doğa bilimi arasındaki keskin bir ayrışmaya götürür. Yukarıda gördüğümüz gibi matematiğin analitik olduğu ve empirik içerikten yoksun olduğu düşünülürken doğa biliminin sentetik olduğu ve doğal dünya hakkında doğrulanabilir malumat içerdiği düşünülür. Dahası sentetik önermelerin doğrulanma ve yanlışlanmaya açıklığının bir bedeli vardır; çünkü bu durum bilimdeki önermelerin asla kesinliğe ulaşamayacağı ve daima bir olasılık derecesinde kalacağı anlamına gelir. Doğa biliminde kesinlik arayışı hatalıdır. Bu arayış (Platon gibi) bazı düşünürleri matematikle ilişkilendirilen kesinliğe ulaşamadığı için doğa bilimini küçümseme yanlışına ve (Kant gibi) bazı filozofları da doğa bilimlerinde kesinliğe ulaşma yolu arama yanlışına itmiştir (Mahmud, *Nahve*, 163, 208). Filozoflar kesinliği aramak yerine empirik bilginin tümevarıma dayandığını ve dolayısıyla her daim bir olasılık derecesiyle birlikte geldiğini kabul etmelidir. Mahmud bu durumun, içlerinde mantıkçı empiristlerden bazıları da olmak üzere kimi filozofları bir tümevarım mantığı; kendisi sayesinde empirik bilimin genellemelerine ve yasalarına dayanarak belirli bir olasılık derecesi sunabileceğimiz bir tümevarım mantığı geliştirmeye teşvik ettiğine işaret eder. Ancak Mahmud tüm olasılıkların belirli bir değer veremeyeceğini öne sürerek bu girişimleri reddeder; gerçi bu iddiasını daha fazla gerekçelendirmeye ihtiyaç duymamıştır (Mahmud, *Nahve*, 214-215).

Bununla ilişkili olup felsefe tarihindeki büyük simaların düştüğü bir diğer hata, doğa yasalarına aslında doğal dünyada bulunmayan bir zorun-

luluk aşılmasıdır. “Basıncın artmasıyla gazların hacmi düşer” gibi doğa yasaları birçok filozofun düşündüğünün aksine zorunlu yasalar değildir. Çünkü, Hume’un gösterdiği gibi, neden ile etki arasında zorunlu bir bağlantı yoktur. O halde doğa yasalarına ilişkin bir zorunluluk da yoktur ve onların olumsuzlanması kendiyile çelişen bir şey değildir. Mahmud, akılcı filozofların nedenselliğe zorunluluk zerk etme ve bilimlerin doğa yasalarını zorunlu önermeler olarak görme eğilimini teşhis eder. Ona göre akılcılar bir yasayı beyan eden önermeyle onun tündengelimsel vargıları arasındaki mantıksal zorunluluğu bizzat yasaya aktarırlar. Yani onlar haklı olarak, gazlar hakkındaki bir genel yasayı dillendiren önermenin belirli bir sonuca –örneğimizde, basıncın artmasıyla gazın hacminin azalması sonucuna- zorunlu olarak götürdüğünü gözlemler; ancak onlar bu kez hatalı olarak, bizzat yasanın zorunlu olarak doğru olduğu sonucunu çıkarırlar. Genel bir öncülle onu tündengelimsel olarak izleyen bir tikel vargı arasında mantıksal zorunluluk ilişkisi vardır, fakat bu durum bizzat öncülün öyle veya böyle zorunlu olduğu anlamına gelmez (Mahmud, *Nahve*, 292-309). Üstelik Mahmud, zorunluluğun doğaya yansıtılması için ‘evreni denetleyen bir zihin vardır’ şeklinde bir iddiaya ihtiyaç olduğunu öne sürer:

Akılcı filozofları belki de bu [zorunluluk] ilavesini getirmeye kışkırtan nokta evrenin dizginlerini onun denetimini elinde tutan bir “zihne” teslim etmeleridir, zira peş peşe gelen iki fenomenin düzenli olarak vukuu zorunlu bir vuku ise ve zorunlu olarak doğruysa şu hâlde bu zorunluluğun mutlaka bir zorunlu kılanı (*mücib*) olacaktır. Bu zorunluluğun, seçim yapmadan izlediği yasaları vazedenden bir zihni olacaktır (Mahmud, *Nahve*, 304).

Beri yandan Mahmud, birçok geleneksel filozofun iddia ettiğinin aksine empirik bilimlerin önermelerinin ne metafiziksel olarak zorunlu olduğunu ne de epistemolojik açıdan kesin olduğunu düşünür.

Önermelerin gerçekten sınanabilmelerini sağlamak üzere onları nicelendirme zorunluluğu ve belirginlik ihtiyacı tam da bu empirik doğrulanabilirlikle birlikte gelir. Mahmud nicelikle iş gören yöntemlerin modern bilimlerde hazır ve nazır olduğunu, ayrıca toplum bilimlerinin de aynı şeyi yapmak durumunda olduğunu gözlemler. Örneğin “bazı Mısırlılar

fakirdir” önermesi bilimsel değildir. Araştırmacı mezkûr önermeyi sını-
nabilir bir bilimsel önermeye çevirmek için fakir olan Mısırlıların kesin
oranını saptamalı ve fakirliği belirleyecek yıllık gelir miktarını göster-
melidir (Mahmud, *Nahve*, 326-327). Bilimlerin gelişmesi için niteliksel
önergeler mutlaka niceliksel olana çevrilmelidir ki psikolojinin yanı sıra
biyolojide böylesi ilerlemeler kaydedilmiştir. Mahmud özel olarak psiko-
lojideki davranışçılık yaklaşımını anar; ona göre bu yaklaşım zihin gü-
cünün dışarıya çıkan davranışsal göstergelerini gözlemleme ve bu davra-
nışları ölçülebilir olarak görme girişimidir (Mahmud, *Nahve*, 340-341).
Mahmud insani kişilik özelliklerinin ölçülemez olduğunu dillendiren
itiraza verdiği yanıtta, Platon ve Aristoteles de dâhil olmak üzere felsefe
tarihindeki seçkin simaların aslında insani kişilik özelliklerini ve hem in-
sani hem toplumsal alanın diğer boyutlarını ölçmeye çalıştıklarını söyler.
Ancak bunların ve diğer filozofların giriştikleri nicelik belirleme tipinin
Mahmud’un savunduğu tiplerle yakından ilişkili olup olmadığı açık değildir.
Üstelik bu geçmiş örnekleri zikretmek insani ve toplumsal fenomenlerin
niceliğini belirleme imkânını neredeyse hiç kanıtlamaz, çünkü onların bu
bağlamdaki girişimlerinin başarılı olduğunu bugün çok az kişi iddia ede-
bilir. Mahmud son olarak, toplum bilimlerini ve insan âlemini bu şekilde
niceleme dürtüsünün meslekten olmayan halk arasında hatta bazı bilim
insanlarında düşmanca bir tepkiye yol açtığını, çünkü insanların tartı-
lamaz veya ölçülemez ruhları olmasına ihtiyaç duyduklarını kabul eder.
Ancak Mahmud bu duruma, bazı insanların kendileriyle çeliştiği iddia-
sıyla yanıt verir; çünkü insanlar iyi ve kötü amellerinin tartılacağı Mahşer
gününden sorumlu olduklarına inanırlar (Mahmud, *Nahve*, 317).

Kavramsal Analiz ve Felsefenin Rolü

Şimdi, felsefe anlamlı beyanları analitik ve sentetik şeklinde bölen
ayrımı, ayrıca doğrulanabilirlik ilkesinin uygulanmasını nasıl hesaba dâhil
eder? Bu mantıkçı empirist izahın geleneksel metafiziği saf dışı bıraktığı-
nı zaten görmüştük. Peki genel olarak felsefeye bırakılan rol nedir? Felse-
fe empirik keşifleri amaç edinemez, çünkü bu hem doğal hem toplumsal
olmak üzere bilimlerin alanına girer. Mahmud bunu iyice belirginleştir-
dikten sonra felsefenin doğru işlevinin bilimsel kavramları hassasiyetle
ve empirik terimlerle tanımlamak suretiyle bilime yardım etme olduğunu
ekler. Filozofun rolü bilimsel araştırmaya girişmek değil, analiz edilme-

den bırakılmış bilimsel kavramları, özellikle sorunlu veya ihtilaflı olanları analizdir. Ancak bu yaklaşım da anında şu soruyu doğurur; bu kavramsal analiz neden bizzat bilim insanlarına bırakılmasın ki? Mahmud, soruya verdiği yanıtta sözü edilen durumun aslında tercih edilesi olduğunu ve zaten çoğu vakada gerçekleştiğini, ancak her zaman durumun böyle olmadığını ve kavramların ya da anlamların analizinin genel olarak bilimsel araştırmayla ilişkilendirilen mantıksal yeteneklerden farklı yetenekleri gerektirdiğini kabul eder. Bu bağlamda “analiz”le ne kastedildiğine gelince Mahmud bu ifadeyi tam anlamıyla belirlemenin mümkün olamayabileceğini itiraf eder, gelgelelim analizin tüm örneklerinin bir tür aile benzerliğiyle bir kılınabileceğini söyler (böylece sık sık Wittgenstein’la ilişkilendirilen bir fikre dayanmış olur). Muhtemelen Mahmud burada, felsefi analiz kavramıyla ilişkilendirilebilecek zorunlu ve yeterli koşulların bulunmadığını, aksine analitik yöntemle eşlik edebilecek gevşek bir vasıflar kümesinin mevcut olduğunu kasteder; öte yandan bu niteliklerden bazılarını sıralamaya girişmez (Mahmud, *Nahve*, 7-13).

Mahmud’un lafı dolandırdığı bir diğer soru da bu yöntemin gündelik dile uygulanmasının gerekli olup olmadığı meselesiyle ilişkilidir. Kısmen mantıkçı pozitivistin etkisiyle (J. L. Austin ve Gilbert Ryle başta olmak üzere) bazı filozoflar kendilerini gündelik söylemden devşirilen kavramların analizine hasrederek bir gündelik söylem analizine girişmiştir. Ancak bizzat mantıkçı pozitivistlerin çoğu, gündelik dili kesinlikten yoksun ve hatalarla yüklü gördüklerinden ortak söylemi bu şekilde analiz etme çabalarını hata olarak görür. Mahmud da görünüşe göre bu fikirdedir ve gündelik dille meşguliyetle arasına mesafe koyar. En azında bazı pasajlarda bu tutumu açıktır; “mantıkçı pozitivistin taraftarlarına göre felsefenin görevi, ifadeleri ve sözceleri herhangi bir dildeki kullanım tarzları üzerinden değil de genel mantıksal yapıları üzerinden analiz etmektir” (Mahmud, *Nahve*, 66). Beri yandan bu eserdeki ve başka yerlerdeki bazı örneklerde Mahmud gündelik dilin de söz konusu yöntem kullanılarak yararlı şekilde analiz edilebileceğine cevaz verir gibidir (örneğin bk. *Hurâfe*, 5). O, felsefeye “anlam bilimi” şeklinde gönderme yapar ve şöyle yazar; “dil, yaşadığımız dünyada kendimizi iletme yollarımızı tarif eden bir alet olduğuna göre dilin mantığını inceleyen bir soruşturma peşindeyiz” (*Nahve*, 117, 126). Bu durum, gündelik dil soruşturmasının yararlı olabileceğini akla getirir, ancak bu görüşü desteklemek için ortaya

konan örnekler çoğunlukla dilin yapısının yüzeyinin sıkça yanlış anlaşıldığı ve gerçekliği tahrif ettiği iddiasını aydınlatır. Örneğin çoğu gündelik beyanın özne-yüklem yapısı (örneğin “güller kırmızıdır”) niteliklerin (örneğin “kırmızılık”) kendilerine sahip olan nesnelerden ayrı olduğunu düşünmeye teşvik eder. Yine genel terimler de onlara karşılık düşen tümelerin var olduğunu düşündürerek yanlış yönlendirir, oysa gerçeklikte belirli açılardan benzeyen somut tikeller vardır yalnızca (bu yaklaşım felsefe tarihinde nominalizme atfedilen yaklaşımdır). “Güller kırmızıdır” cümlesi doğrudan doğrulanamaz aksine en başta, tikellere gönderme yapan- “bu gül kırmızıdır” türünden- birçok cümleye çevrilmelidir. Buna ek olarak, gündelik dilde *cin* gibi içi boş birçok terim vardır ve dolayısıyla “cin kırmızıdır” gibi bir cümlenin yapısı “güller kırmızıdır” cümlesinden oldukça farklıdır (Mahmud, *Nahve*, 92, 135). Şu hâlde açık ki gündelik dil analizinin özellikle bu dilin noksanlarını ve çarpıklıklarını gösterme gibi bir etkisi vardır.

Demek ki Mahmud’a göre felsefi analiz bilimin terimlerine dair tanımları inşa etmekten ibarettir. Bu görev aşırı kısıtlayıcı olduğundan kimilerine çarpıcı gelebilir, ancak bilimsel girişimin küçük hissedarı değilse bile yakın müttefiki olarak felsefe fikri kesinlikle mantıkçı empiristlere özgü olmayıp felsefe tarihindeki geniş bir simalar dizisine pekâlâ uyabilecek bir fikirdir. Bu görev ayrıca yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren birçok filozofu meşgul etmiş bir görevdir; zira filozoflar bu dönemde birçok bilim dalından türemiş sorunlu kavramları analiz etme işinde bilim insanlarıyla iş birliğine girmiştir. Fakat burada, söz konusu felsefe anlayışından doğan ve daha fazla tartışılmayı hak eden iki sorun vardır. İlk olarak, filozoflar bu bilimsel girişime müdâhil olmamalıdır, iddiası Mahmud’un yaptığı gibi savunulması zor bir meseledir; “bilimsel felsefede, araştırmaları bağlamında bilim insanlarına katılma gibi bir niyetimiz olmadığınızı tekrar ediyorum; [bu felsefe] daha ziyade, bilimin önermelerini analizle ilgilenmesi bakımından bilimseldir ve analiz aracılığıyla önemli ve uzun menzilli sonuçlara erişmekle başarılı olmuştur” (Mahmud, *Nahve*, ix). Mahmud aynı şekilde ısrar eder;

Bu kitapta bilim insanı kıyafetini giyme ve doğa bilimleri uzmanının veya psikoloğun işini sürdürme niyetinde değiliz; buradaki niyetimiz denklemlerin veya sayıların diline çev-

rilemez bir veya daha çok kelimeden oluşan her dilbilimsel ifadenin araştırmacılarca tartışılabilir ve müzakere edilebilecek bir anlama sahip olmadığını kesinkes ortaya koymaktır (*Nahve*, 341).

Mahmud'un savunduğu aydınlatma girişimi görünüşe göre bazı bilimsel kavramların tutarsız, doğru tanımlanmamış, muğlak vs. bulunması durumunu ima ettiğinden bu durum kaçınılmaz olarak filozofları bilime müdâhil olmaya iter gibidir. Onun ortaya attığı gibi eğer filozoflar bilim insanlarının ilk ilkelerini alıp gizli varsayımları ortaya çıkarmak üzere bunları analiz ediyorsa bilim insanlarıyla filozofların işlevlerinde kesinlikle bir örtüşme imkânı vardır (Mahmud, *Nahve*, 336). İkinci olarak, yine Mahmud'un iddiasına göre bilimler olgunlaşıp niceliksel hale geldikçe tıpkı astronominin, kimya ve zoolojinin yaptığı ve psikolojiyle sosyolojinin yapmakta olduğu gibi felsefeden ayrılır (*Nahve*, 315.) Gelgelelim bu da felsefenin önünde sonunda gereksiz kılınacağı ve üstlenecek bir işlevi kalmayacağı sonucuna götürür. Mahmud buna yanıt olarak muhtemelen, muhtelif bilimlerin empirik kısımlarının ayrılacağını fakat felsefenin bu bilimlerdeki analitik rolünün süreceğini söylerdi. Bilimlerle felsefe arasına hudut koyma, ne kadar çok empirik veçhe bilimin nüfuzunda olup o kadar çok kavramsal veçhe de felsefenin alanında olursa pragmatik bir işlem olabilir.

Eğer bu felsefe tasavvuru kabul edilirse kuşkusuz felsefenin, Mahmud'un kafasında canlandırdığı işleve yanaşmayacak kısımları olacaktır. Ayrıca bu bağlamda diğerleriyle birlikte etiğe, estetiğe ve siyaset felsefesine ne olacağı merak edilebilir. Mahmud bu kitapta etikle estetiğe büyük bir ilgi göstermez, yalnızca onların konumuna ve bu şemadaki yerine dair birtakım imalarda bulunur, ayrıca onun bu bağlamdaki açıklamaları birçok mantıkçı pozitivistinkiyle geniş ölçüde hemfikirdir. Mahmud etik ve estetik hakkındaki kısa tartışmasında değer yargılarının göreliliğini düşündüğü meselesinde gayet açıktır. Etik ve estetik terimler, konuşanın belirli bir duygusal tepkisini gösterir:

“Güzellik” kelimesi ve bununla ilişkili kelimeler dışsal nesneler dünyasındaki herhangi bir edimsel şeye gönderme yapmaz. Aksine onlar konuşanın içinde bulunduğu bir psikolojik duruma (*hâletün nefsiyyetün*) gönderme yapar. Aslında

güneşin doğuşunda “güzel” olan hiçbir şey yoktur ama ışıklarının dalga boyu üzerinden saptanabilecek renkleri veren bir bulut vardır; burada güzel daha ziyade bakanın zihnine aittir (*Nahve*, 108).

Bu durum doğrudan şu sonuca varır; gözlemci, bir sahnenin güzel olduğunu ve diğerlerinin olmadığını bildiriyorsa onun beyanları arasında bir çelişki yoktur. Çünkü iki beyan aynı olgu bağlamına uygulanmaz. Mahmud’un ortaya koyduğu üzere, tıpkı birinin aç olduğunu ve bir başkasının aç olmadığını beyan etmesi durumundaki gibi burada da bir çelişki yoktur (*Nahve*, 108). Demek ki etik ve estetik beyanlar gözlemcinin, öznel gidişat hakkındaki düşünümlelerinden ibaret olup dünyanın gidişatı hakkındaki nesnel yargılar değildir. Kant’ın ortaya koyduğu üzere, aklın teşhir ettiği kategorik buyruklar veya *a priori* doğrular olmaları bir yana “mantıksal analiz etik ve estetik değerlere gönderme yapan yargıların asla bilginin parçası olmadıklarını göstermiştir” (*Nahve*, 359).

Mantıkçı pozitivistler duyguyu öne çıkaran bu etik ve estetik görüşünü geniş ölçüde paylaşır, gelgelelim bu yaklaşım onların felsefi bakış açısının en az etki eden boyutları arasındadır. Başka birçok filozof bu görüşü, ondan çıkan köktenci görecelik ve öznelcilik nedeniyle savunamaz görür. Mahmud, görelilik kuramına göre, uzay ve zaman gibi önceden mutlak olarak görülen bazı fiziksel niceliklerin artık görelilik olarak görüldüklerine işaret ederek bu kaygıları yatıştırmaya girişir. Fakat bizzat onun da kabul ettiği üzere, uzay ve zaman insani öznelere psikolojik durumları değildir (dolayısıyla görelilik de değildir), aksine bunlar bir referans çerçevesine görelidir. Üstelik, ayrı olarak alındıklarında uzay ve zaman bir referans çerçevesine görelilik olsalar dahi uzay-zamanın yapısı böyle değildir; şu hâlde fizikte bazı mutlak nicelikler kalır. Aslına bakılırsa böylesi mutlak nicelikler olmadan fizik mümkün olamazdı. Onun etik ve estetik tasavvuruyla görececi fizik arasındaki bu iki benzeşmezlik yapsa yapsa muhtemel bir kıyası yanıltıcı yapar.

Mahmud, muhtemelen etik ile ilişkili olarak sunulan apaçık bir görecelik savunusu daha kışkırtıcı olacağından, etik örneklerden çok estetik örneklerle başvursa da estetik terim ve beyanlar için doğru olanın etik terim ve beyanlar için de doğru olduğu konusunda açıktır. O aynı şekilde, insanlar arasında değer yargıları hakkında oybirliği olsaydı dahi değere

yönelik görececi duruşunun değişmeyeceğinde ısrar eder, çünkü onun görüşü bireyler ya da gruplar arasındaki etik uyumsuzlıklardan gelmemiştir, aksine değer biçen terimlerin anlamlarına yönelik bir analizin sonucudur:

Bu tartışmanın sonucu şudur; estetik veya etik değere gönderme yapan ifadeler... onları, hissettikleri ve belki de dinleyende uyandırma niyetinde oldukları bir duyguyu açıklamak için söyleyişlerinde kullanan insanlara dışsal olan hiçbir şey gönderme yapmaz (Mahmud, *Nahve*, 113).

Eğer etiğin temelleri etikle ilişkili olan gözlemcinin duygusal durumlarında bulunmalıysa şu hâlde felsefede normatif etik için açık kapı yoktur. Doğruyu yanlıştan veya iyiyi kötüden ayırabilecek etik ilkeleri sunma girişimleri hatadır ve felsefi girişimin bir parçası olmamalıdır. Bu görececi ve öznelci etik anlayışı, tektanrıci geleneksel dini dünya görüşüyle uzlaştırmak imkânsız olmasa bile oldukça zordur elbette. Mahmud şöyle iddia eder; mantıkçı empirizmin etik ilkeleri şart koştuğunu varsaymamak mantıkçı empirizmin dini ve normatif etiğe hiç karışmadığı anlamına gelir (Mahmud, *Nahve*, 29). Öte yandan Mahmud görececilikle mutlakçılık arasındaki gerilime açıkça gönderme yapmaz ve böylece geleneksel tektanrıçılığın akaidiyle açıktan çatışmaktan kaçınmış olur.

ETKİSİ VE MİRASI

Zeki Necib Mahmud'un Mısır ve Arap dünyasında etkisi olmamış değildir. Kahire'de sayısız talebe okutmuş ve günlük basında yazılar yazmıştır, hakkında birçok kitap ve doktora tezi yazılmış, kendisine en azından iki armağan adanmıştır. Birçok seçkin Arap entelektüeli onun eserlerine karşılık vermeye ve eserlerini yorumlamaya ilgi göstermiştir. Tüm bunlara rağmen yazıları Arap dünyasında bir mantıkçı empirist hareketi doğuramamış ve mantıkçı empirist fikirleri geniş ölçekte yayamamıştır. Onun Arapça konuşulan dünyadaki etkisiyle, diyelim ki Ayer'in İngilizce konuşan dünyadaki etkisi arasında neden kıyas bile yapılamayacağını açıklamak için elbette çok sayıda etken anılabilir. Bu duruma katkıda bulunan etkenlerden biri onun mantıkçı empirist eserlerinin Arap-Müslüman felsefi gelenekle görece ciddi şekilde meşgul olmaması olabilir pekâlâ. Onun çağdaş Batı felsefesindeki fikirleri Arap muhataplarına

nakletmedeki ısrarı düşünülürse bu fikirlerin Arap-Müslüman felsefe geleneğinde mevcut olan felsefi görüş ve akıl yürütmelerle ilişkilendirilmesi adına çok az girişimde bulunduğu söylenebilir.

Bu metnin birçok yeri aslında Arap-Müslüman felsefesi tarihinde yer alan ve işlenen konuyla ilişkili olan fikir tartışmaları üzerine bir tartışma yürütmek için uygun olabilirdi. Örneğin nedensellik, zorunluluk ve doğa yasası tartışmaları Mahmud'a Arap-Müslüman filozofların nedensellik hakkındaki eserlerini işin içine katma ve nedensellik hakkındaki çağdaş görüşleri bu konuya dair tarihsel tartışmalarla ilişkilendirme fırsatı sunabilirdi, oysa Mahmud bunu yapmaktan geri durmuştur. Mahmud'un eleştirdiği zorunlulukçu nedensellik görüşünün klasik bir beyanı İbn Rüşd'ün nedensel rabıta açıklamasında, özellikle Gazzâlî'nin *Tahâfütü'l-felâsife*'siyle giriştiği şu iyi bilinen tartışmasında bulunabilir mesela. Mahmud'un nedensellik izahı bu tartışmayla ilişkilendirilseydi çok daha anlamlı olabilir ve hiç değilse bu tartışmanın unsurlarına aşina olan Arap okurlar için daha uygun olabilirdi. Mahmud bir yerde, toplumsal dünyanın nicel ölçüme tabi tutulmasının önemini tartışırken Kindî ve Fârâbî'yi anar; onların evren görüşünün hiyerarşik olduğunu ve tıpkı doğal dünyada olduğu gibi toplumsal dünyada da farklı derece veya seviyeler vazettiğini söyler. Mahmud bunu, söz konusu filozofların insani meselelerin niceliksel açıdan kurgulanmasına yönelik bir eğilim göstermelerinin kanıtı olarak anar. Beri yandan, anılan iki Arap-Müslüman filozofun bu şekilde tartışmaya açık yorumlanışında özgün kaynaklara değil Avrupalı Oryantalist T. J. De Boer'in eserine gönderme yapılır (Mahmud, *Nahve*, 322).

Yine tartışmaya açık bir nokta olarak, Mahmud'un mantıkçı empirist görüşlerinin Arap toplumunda görece etkisiz kalmasının daha önemli bir nedeni anılan görüşlerin bu toplumun ilgi ve meşguliyetleriyle sınırlı ölçüde alakalı olmasıdır. Bilimsel ve teknolojik ilerlemenin henüz yakalanmamış olduğu bir toplumda, asli amacı modern bilimin kavramlarıyla yakından ilişki kurmaktan ibaret olan bir felsefe hareketi öyle veya böyle ezoterik olarak görülebilecektir. Arap dünyasının henüz, baskı yapan diğer kaygılarla birlikte sömürgelerden çekilme ve yabancı işgalinden, demokratik idarenin ve temsil kurumlarının yokluğundan, toplumsal adaletin bulunmayışı ve refah eşitsizliğinden doğan sorunların pençesinde olduğu bir dönemde mantıkçı empirizm birçok okura aşırı kuramsal

bir şey olarak şaşırtıcı gelecektir. Elbette Mahmud bu eserin, mantıkçı empirizm hakkındaki bazı pasajlarında söz konusu hareketin toplumsal ve siyasal içerimlerini tartışır, ancak böyle pasajlar bir elin parmaklarını geçmez. O, genel olarak bilimsel girişimin hiyerarşik olmayan ve ortak çalışmaya dayalı yapısına, ayrıca özellikle Viyana çevresini oluşturan filozof ve bilim insanları grubunda hâkim olan eşitlikçi ruha vurgu yapar (Mahmud, *Nahve*, 61, krş. 11). Bunun yanı sıra Mahmud, daha ihtilafli olacak şekilde, doğal dünyada bir zorunluluk bulunduğunu yadsımanın siyasal ve toplumsal sonuçları olacağını iddia eder; çünkü böylesi bir yadsıma dünyaya dair devingen ve imkânla dolu bir görüşe götürür (Mahmud, *Nahve*, 309). Fakat o, her şeye rağmen analitik felsefenin insanlığın hem özel hem de kamusal yaşamında karşılaştığı daha pratik sorunlardan genel anlamda yüz çevirdiğini itiraf eder (Mahmud, *Nahve*, 347-348).

Toplumsal ve siyasal sorunlara yönelik bu dikkat eksikliği, ayrıca buna eşlik eden alakasızlık tehlikesi, muhtemelen tam da bu etkenler Mahmud'un sonunda mantıkçı empirizm hakkında yazmayı bırakmasına yol açmıştır. Onun mantıkçı empirizm yazıları, geniş Arap halklarında çok daha yaygın şekilde tartışılan Arap kültürü hakkındaki yazılarından çok daha az etkili olmuştur. Aslına bakılırsa onun kültür ve modernite görüşleri çeşitli yönlerden eleştirilmiştir. Hem siyasal İslam'ın savunucuları hem de benzer şekilde seküler sosyalizm taraftarları onun görüşlerini eleştirmiştir. Mahmud'un Arap toplumu ve bu toplumun hem gelenekle hem de moderniteyle ilişkisi bağlamındaki görüşleri bu makalenin 30.1 numaralı bölümünde kısaca tartışılrsa da onlar bu makalenin odağı değildi. Yine de anılan kısa tartışma onun bu eserinin kışkırttığı bazı eleştirilerin perde arkası olarak hizmet edebilir.

Mahmud'un gelenek ve modernite görüşlerine yöneltilen birçok eleştiri, onun Arap-Müslüman geleneği hakkındaki basitleştirici yorumuna ve aynı şekilde (zaman zaman ortaya çıkan) Batı liberal demokrasisini naifçe kucaklamasına itiraz eder. (Bu bağlamdaki keskin eleştiriler için örneğin bk. 'Âmil 1974 ve Sîdâ 1990.) Arap-Müslüman geleneği ve moderniteye dair birçok yazısında Mahmud'un bu ikisini uzlaştırma ihtiyacına ve Arap-Müslüman mirasının öğelerini modern liberal demokrasinin özellikleriyle bir araya getirecek bir kültürel reçete ortaya koyma gerekliliğine vurgu yapma tutumu eleştirilebilir. Ancak onun bu mirası çoğunlukla ince

ayrıntıları göz ardı ederek okuyuşu ve gelenek yorumunda kültürel özcü bir eğilimin başatlığı düşünülürse şunları söylemek abartı olmayacaktır; Mahmud'un geleneğe yönelik tutumu araçsal bir tutumdur ve görünüşe göre Mahmud gelenek fikrini esasen modern liberal Batının değerlerini teşvik etmek için kullanır. Mahmud'un erken dönem yazıları baştan ayağa seküler olan bir dünya görüşünü ve görececi bir etik yaklaşımını alenen dillendirdiğinden sonraki dönemlerde geleneğe münacatı ve "İslami dünya görüşü"nü (bu ifadeyi kitaplarından birinin adı olarak kullanır; *Ru'yetü'l-İslâmiyye*) benimsemesi onun kültürel ortamına verdiği nominal bir taviz şeklinde görülebilir haklı olarak. Dahası, en azından denemelerinin bazılarında, Batının liberal demokrasisine, bu yapının birçok noksanını gözden kaçıran ve eleştirel olmayan bir yaklaşım söz konusudur. Mahmud'a göre modern Batı medeniyetinin aynı zamanda sömürge medeniyeti olması sadece bir rastlantı gibidir.

Mahmud'un belki birçok yakın müridi olmadı ve mantıkçı empirizm felsefesi Arap dünyasında çokça taraftar bulmadı ama onun daha geniş ideolojik çerçevesi ve Arap-Müslüman toplumuna yaklaşımı son on yıllardır önemli sayıda Arap entelektüeli tarafından paylaşıyor. Mahmud'un da bazı Arap düşünürleri arasındaki, yani Batının bilimsel maharetine, teknolojik ilerlemesine, toplumsal düzenine ve siyasal istikrarına yönelik coşkuları kendilerini Batı'nın sömürgeci tahakküme bulaştığını, kapitalist ekonomik egemenliğini, eşi benzeri görülmemiş militarizmini ve küresel kaynakları denetimi altında tutuşunu karartmaya yönlendiren şu düşünürler arasındaki liberal eğilimi temsil ettiğini söylemek adil olacaktır. Üstelik Batı medeniyetini kucaklama çağrısı Arap dünyasıyla Batı arasındaki güç ilişkilerine dair birtakım aymazlıkları teşhir eder. Özgürlük ve ilerleme gibi birçok Batı idealinin Batılı olmayanları ezmek ve sömürge hakimiyetini meşrulaştırmak için kullanılması bu ideallerin, Arap toplumlarında benimsenebilecek hale gelmeden önce hiç olmazsa yeniden tanımlanmaları ve yeniden yorumlanmaları gerektiğini ifade eder.

Gelenekle moderniteyi uzlaştırma çabasına gelince bu çaba hem Mahmud'un hem de onu eleştiren birçok kişinin paylaştığı bir uğraştır. Arap entelektüel yaşamında en azından bir asırdır başat olan bu çabanın epeyce sorunlu olmasının yanı sıra görünüşe göre bu çaba nadiren öne çıkarılan, tartışmaya açık bir ön varsayıma dayanır. Bu ön varsayım, ge-

lenekselle modernin doğru karışımı hakkındaki görüşleri ne olursa olsun söz konusu sorun hakkında görüş bildiren birçok düşünürde ortaktır. Geleneğin hangi öğelerinin korunacağı ve hangilerinin tasfiye edileceği sorusu yanlış anlaşılmış gibidir, zira bu soru birilerinin meseleyi çözebilecek ve onun sonucunu bilinçli olarak belirleyebilecek bir konumda olduğunu farz eder. Bu yaklaşım, bazı karargahlarda yürütülen ve hangi dilbilimsel öğelerin lügatlerde tutulacağına, hangilerinin ıskartaya çıkartılacağına buyrukla karar vermeye yeltenen beyhude çabaya benzer. Kültürel üretim de tıpkı dil gibi büyük ölçüde organik bir meseledir ve kültürel mirasın hangi boyutlarının korunacağını, hangilerinin tarihin çöplüğüne gönderileceğini takdir etmeye girişmek hata olacaktır. Felsefi geleneği de dâhil olmak üzere Arap-Müslüman kültürel geleneğiyle, onu kendi terimleri üzerinden anlamayı hedefleyen ve duruma göre kabul edilebilecek duruma göre reddedilebilecek şekilde erişebilir kılan yorumlayıcı bir süreçle meşgul olmak daha sağlıklı bir tutumdur.

KAYNAKÇA

Âmil Mehdî. 1974. *Ezmetül-hadâratî'l-Arabiyye em ezmetül-bûrcuvâziyyeti'l-Arabiyye?* Beyrut: Dâru'l-Fârâbî. Yeni baskı 1989.

Mahmud, Zeki Necib. (Efkâr) 1983. *Efkâr ve mevâkıf*. Kahire: Dâru's-Şurûk.

Mahmud, Zeki Necib. (Arabiyyün) 1990. *Arabiyyün beyne sekâfeteyn*. Kahire: Dâru's-Şurûk.

Mahmud, Zeki Necib. (Cennet) 1947. *Cennetül-'abî ev edebül-makâle*. Kahire: Mektebetül'Edeb.

Mahmud, Zeki Necib. (Hurâfe) 1953. *Hurâfetül-mitâfizikâ*. Kahire: Mektebetü'n-Nahdeti'l-Mısıriyye.

Mahmud, Zeki Necib. (Mevkıf) 1983. *Mevkıf fi'l- mitâfizikâ*. Kahire: Dâru's-Şurûk.

Mahmud, Zeki Necib. (Nahve) 1956. *Nahve felsefetin 'ilmiyyetin*. Kahire: Mektebetül-Anglo el-Mısıriyye. Yeniden basım 1980.

Mahmud, Zeki Necib. (Ru'yet) 1987. *Ru'yetül-İslâmiyye*. Kahire: Dâru's-Şurûk.

Mahmud, Zeki Necib. (Tecdid) 1971. *Tecdidül-fikri'l-Arabî*. Kahire: Dâru's-Şurûk.

Mahmud, Zeki Necib. (Sevre) 1956. *Vê's-sevre 'ala'l-ebvâb*. Kahire: Mektebetül-Anglo el-Mısıriyye.

Mahmud, Zeki Necib. (Vechet) 1967. *Vechetü nazar*. Kahire: Mektebetül-Anglo el-Mısıriyye.

Quine, W. V. 1951. "Two Dogmas of Empiricism." *Philosophical Review* 60: 20-43.

Reichenbach, Hans. 1951. *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley: University of California Press.

Sidâ, Abdülbâsıt. 1990. *El-Vad'ıyyetü'l-mantıkıyye ve't-türâsü'l-Arabî: Nemûzecü fıkır Zeki Necib Mahmûd el-felsefî*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî.

Uebel, Thomas. 2011. "Vienna Circle." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. 2012 ed. [http:// plato.stanford.edu/ archives/ sum2012/ entries/ vien-na- circle/](http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/vienna-circle/).

DİZİN

A

Abbasi 31, 198, 211, 310, 463, 926

Abdürrezzâk el-Lâhicî 604, 913

Adüddin el-Îcî 525

Afrodisiaslı Aleksandros 28, 41, 60,
163, 230, 231, 321, 350, 398

Aga Hüseyinkuli Hemedânî 901

Ahlak/Etik 103, 104, 105, 106, 109,
113, 117, 121, 124, 125, 126,
127, 180, 196, 197, 198, 199,
200, 202, 203, 205, 209, 210,
216, 221, 222, 223, 301, 343,
404, 464, 489, 580, 581, 782,
901, 903 944, 945, 946, 949

Ahmed Ahsâ'î 19, 22, 774, 784

Akıl 33, 34, 37, 39, 40, 43, 44, 47, 48,
49, 50, 59, 62, 63, 71, 74, 85, 89,
105, 108, 109, 110, 111, 112,
116, 117, 120, 123, 127, 255,
256, 261, 262, 263, 264, 266,
268, 270, 273, 274, 275, 287,
289, 294, 299, 318, 319, 320,
327, 330, 341, 343, 348, 350,
353, 354, 355, 358, 360, 379,
387, 388, 401, 402, 403, 404,
405, 406, 432, 450, 453, 457,
458, 459, 474, 475, 480, 481,
514, 530, 534, 546, 548, 549,
550, 598, 612, 615, 617, 618,
627, 631, 650, 652, 653, 655,
659, 660, 665, 666, 675, 682,
694, 701, 723, 724, 730, 733,
778, 787, 803, 809, 835, 842,
853, 867, 868, 872, 877, 879,

881, 885, 886, 888, 891, 893,
894, 895, 905, 906, 916, 917,
921, 938, 947

Akıl yürütme 59, 62, 299, 343, 348,
401, 402, 403, 404, 405, 406,
530, 546, 548, 655, 868, 872,
879, 885, 888, 894, 895

Ali Kuşçu 582, 583, 584, 586, 587,
591, 592, 595, 600, 602, 603,
620, 898

Ali Sedad Bey 808, 809, 810, 816, 818,
825

Aristoteles 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33,
34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43,
44, 45, 46, 48, 49, 50, 52, 53, 55,
58, 60, 61, 62, 66, 67, 68, 71, 75,
86, 88, 93, 106, 107, 157, 158,
160, 162, 163, 164, 165, 166,
168, 169, 172, 174, 176, 177,
200, 209, 210, 224, 225, 226,
227, 228, 229, 230, 231, 236,
238, 239, 240, 248, 253, 263,
270, 271, 275, 285, 286, 287,
288, 293, 306, 321, 322, 326,
339, 342, 343, 348, 351, 352,
355, 358, 363, 368, 378, 379,
381, 386, 397, 398, 399, 401,
407, 410, 413, 414, 416, 417,
418, 446, 463, 465, 503, 511,
528, 568, 612, 626, 637, 649,
665, 711, 712, 754, 755, 756,
767, 795, 809, 838, 840, 870,
871, 872, 873, 874, 875, 893,
901, 917, 941

Birinci Analitikler 165, 230, 286,
287, 398, 465, 528, 745

De Anima 52, 107, 245, 263, 354,
358, 365, 398, 917

De Caelo 45, 53, 62, 71, 398, 751

Fizik 14, 31, 62, 71, 75, 76, 85, 348,
363, 381, 537, 754, 808, 817

İkinci Analitikler 287

Kategoriler 84, 286, 287, 712, 809,
908

Organon 24, 157, 230, 242, 286,
709, 739

Topikler 165, 418, 712

Atom/ Atomculuk 381, 449, 453, 465,
510, 531, 532, 538, 539, 542,
748, 749, 751, 756, 821, 826,
830, 831, 858

Attâr 154, 734, 735, 736, 737, 738

Ayer 927, 928, 932, 933, 946

B

Bağdâdî 23, 51, 132, 296, 423, 461,
464, 755, 759, 772

Bâkillânî 525, 531, 532

Basrî 147, 280, 534, 562, 571, 821

Bedenin yeniden dirilmesi 19, 574

Behmenyâr 23, 452, 588, 628, 629,
641, 649

Behşemîler 454, 455

Bertrand Russell 840

Beyzâvî 525, 526, 532, 534, 552, 581

Bilfiil 74, 76, 77, 90, 264, 272, 294

Bilkuvve 74, 263, 264, 270, 271, 272,
447, 539, 542, 551, 628, 692,
826, 938

C-Ç

Câhiz 195

Celaleddin Rûmî 837

Cevdet Paşa 808, 809

Cübbâ'î 531, 821

Cürcânî 253, 254, 257, 258, 525, 526,
527, 528, 529, 530, 531, 533,
534, 535, 536, 537, 538, 539,
540, 541, 542, 543, 544, 545,
546, 547, 548, 549, 550, 551,
552, 579, 581, 582, 583, 584,
586, 587, 600, 606, 714, 715,
737, 824

Cüveynî 280, 281, 282, 423, 496, 525,
531, 532, 552

D

David Hume 879

Devvânî 20, 557, 579, 580, 582, 583,
584, 587, 588, 589, 590, 591,
592, 593, 594, 595, 596, 597,
598, 599, 600, 601, 602, 603,
604, 605, 606, 607, 608, 618,
619, 622, 639, 640, 642, 649,
697, 698, 700, 715, 736, 792,
793

Diyalektik/Diyalektik akıl yürütme
82, 165, 169, 228, 345, 361, 401,
403, 404, 408, 410, 411, 414,
416, 418, 423, 425, 428, 432,
542, 683, 687, 712, 743, 866,
871, 875, 899, 907

Doğa felsefesi 21, 215, 219, 220, 221,
224, 229, 236, 343, 464, 526,
760, 767, 781, 782

Dünyanın ezeliği 19, 61, 73, 77, 290,
292, 293, 297, 298, 315, 325,
326, 327, 345, 406, 407, 412,
430, 478

E

Ebherî 495, 496, 508, 511, 513, 515,
526, 603, 612, 709, 727, 743,
744, 753, 756, 760, 768, 771

Ebû Bekir er-Râzî 23
Ebû Hasen el-Eş'arî 89
Ebû Hâtim er-Râzî 102, 259, 289
Ebu'l-Berakât el-Bağdâdî 23, 423,
461, 464, 755, 772
Ebu'l-Hasan Cilve 900, 901
Ebu'l-Huzeyl 147
Efdalüddin Hûnecî 495
Efgânî 813, 839
Empedokles 42, 146, 147, 253, 368,
568
Empirizm 878, 927, 928, 931, 932,
933, 947, 948, 949
Ernest Renan 813
Eş'arî (teoloji okulu mezunu) 89, 98,
280, 281, 284, 301, 307, 308,
309, 323, 328, 330, 331, 332,
333, 362, 410, 421, 422, 423,
424, 444, 454, 463, 525, 526,
533, 534, 535, 537, 555, 556,
562, 573, 580, 583, 584, 615,
707, 708, 807, 809, 816, 818,
821, 826, 827, 829, 830, 831,
833
Eukleides 62, 63, 541

F

Faal akıl 263, 330, 550
Fahreddin er-Râzî 123, 125, 126, 367,
460, 463, 464, 495, 498, 525,
535, 537, 538, 539, 581, 632,
672, 674, 712, 755, 767, 840
Fârâbî 14, 27, 28, 36, 40, 41, 46, 49,
96, 157, 158, 159, 160, 161, 162,
163, 164, 165, 166, 167, 168,
169, 171, 172, 173, 174, 175,
176, 177, 178, 179, 180, 181,
182, 183, 184, 185, 186, 193,
198, 200, 203, 204, 210, 230,

231, 239, 240, 244, 263, 318,
320, 343, 361, 362, 363, 386,
393, 398, 399, 406, 463, 504,
585, 586, 589, 593, 612, 613,
615, 620, 642, 673, 711, 794,
798, 917, 922, 947, 950, 951

Fethallah eş-Şirâzî 605

Fizik 18, 19, 72, 157, 236, 238, 349,
372, 373, 376, 378, 379, 380,
382, 397, 401, 414, 439, 446,
454, 456, 464, 465, 741, 743,
744, 745, 746, 747, 750, 751,
752, 754, 760, 767, 768, 811,
814, 815, 828, 945

G

Galen 16, 104, 105, 108, 125, 128,
129, 130, 212, 346

Gâzzâlî 288, 292, 299

Gıyâseddin Mansûr ed-Deşteki 602

H

Hasan el-Yüsî 707, 716, 724

Hayrâbâdî 741, 742, 743, 744, 745,
746, 747, 748, 749, 751, 752,
753, 754, 756, 757, 758, 759,
760, 761, 762, 763, 764, 766,
767, 768, 772

Henri Bergson 836, 838

Henry Corbin 18, 257, 371, 372, 385,
394, 395, 576, 641, 676, 805,
904, 924

I-İ

İcî 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531,
532, 533, 534, 535, 536, 537,
538, 539, 540, 541, 542, 543,
544, 545, 546, 547, 548, 549,
550, 551, 552, 553, 579, 581,
582, 600, 601, 605, 606, 809

İbn Arabî 135, 136, 140, 149, 150,
151, 153, 154, 195, 263, 555,
570, 571, 572, 576, 593, 603,
615, 652, 659, 661, 663, 664,
676, 774, 840, 902, 915
İbn Bâcce 159, 342, 343, 347, 349,
350, 351, 361, 365, 413
İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâ'i 20, 556,
576, 577
İbn Gaylân el-Belhî 423, 449, 461
İbn Haldun 525, 526, 712
İbn Hazm 66, 69, 70, 90, 95, 98, 132,
133, 142, 147, 148, 150, 840,
842, 862
İbn Kemmûne 20, 23, 24, 368, 372,
373, 374, 375, 379, 382, 383,
387, 389, 390, 392, 393, 556,
577
İbn Meserre 5, 131, 132, 133, 134,
135, 136, 137, 138, 139, 140,
141, 142, 143, 144, 145, 146,
147, 148, 149, 150, 151, 152
İbn Meymûn 301
İbn Rüşd 13, 96, 159, 238, 254, 289,
290, 297, 301, 302, 339, 343,
348, 349, 350, 351, 354, 365,
397, 398, 399, 400, 401, 402,
403, 404, 405, 406, 407, 408,
409, 410, 411, 412, 413, 414,
415, 416, 417, 418, 419, 840,
842, 947
İbn Saïd el-Endelûsî 146
İbn Seb'in 135, 140, 154
İbn Sînâ 7, 11, 12, 13, 14, 23, 41, 49,
50, 51, 96, 101, 159, 172, 179,
183, 193, 215, 216, 217, 218,
219, 220, 221, 222, 223, 224,
225, 226, 227, 228, 229, 230,
231, 232, 233, 234, 235, 236,
237, 238, 239, 240, 243, 245,

246, 263, 279, 280, 281, 282,
283, 285, 289, 292, 293, 294,
295, 296, 300, 301, 302, 304,
305, 306, 307, 312, 313, 314,
315, 316, 317, 320, 321, 322,
323, 324, 325, 327, 328, 329,
330, 331, 332, 334, 340, 341,
344, 345, 348, 349, 350, 351,
352, 354, 355, 356, 357, 358,
359, 360, 363, 365, 372, 375,
377, 378, 380, 381, 382, 383,
384, 385, 386, 387, 388, 389,
392, 393, 398, 399, 406, 412,
421, 422, 423, 424, 425, 426,
428, 429, 430, 431, 432, 433,
434, 436, 437, 438, 439, 440,
441, 442, 443, 444, 446, 447,
448, 449, 450, 451, 452, 453,
454, 456, 457, 458, 459, 460,
463, 464, 465, 466, 467, 468,
469, 470, 471, 472, 473, 474,
475, 476, 479, 480, 482, 485,
487, 488, 489, 493, 495, 497,
498, 499, 500, 501, 503, 504,
509, 511, 518, 521, 527, 528,
529, 533, 534, 535, 537, 538,
543, 550, 552, 553, 555, 580,
581, 582, 585, 586, 587, 588,
589, 593, 598, 599, 610, 612,
615, 616, 618, 619, 620, 621,
624, 625, 626, 627, 628, 629,
630, 631, 634, 637, 639, 641,
643, 649, 650, 655, 657, 670,
671, 673, 674, 676, 677, 683,
687, 709, 710, 712, 713, 743,
744, 747, 753, 754, 755, 756,
758, 759, 760, 767, 768, 771,
778, 780, 783, 795, 796, 805,
809, 897, 898, 901, 903, 910,
917, 918, 920, 923

Danişnâme-yi 'Alâî 217, 220, 221,
222, 283

el-Hikmetü'l-meşrikiyye 220, 245
el-Mebde' ve'l-me'âd 51, 216, 217,
224, 651
Hâlû'n-nefsi'l-insâniyye 216, 217
Hayy bin Yakzân 54
Hikmetü'l-'arûziyye 216, 219
İlâhiyyât 216, 219, 220, 221, 222,
223, 224, 225, 226, 227, 228,
229, 230, 231, 233, 235, 236,
237, 238, 239, 240, 245, 304,
328, 368, 394, 395, 620, 643,
673, 676, 767, 780, 783, 805
Kitâbü'l-hâsılı ve'l-mahsûl 216
Kitâbü'l-hidâye 217
Kitâbü'l-hudûd 216
Kitâbü'l-insâf 217
Kitâbü'l-işârât ve't-tenbîhât 217,
219, 393
Kitâbü'l-mübâhesât 217
Kitâbü't-ta'likât 217
Necât 217, 219, 221, 222, 235, 237,
238, 245, 354, 358, 365, 431,
436, 437, 439, 448, 550, 747,
767, 771, 910, 923
Şifâ 12, 14, 24, 216, 217, 218, 219,
220, 221, 223, 224, 225, 228,
231, 235, 239, 240, 245, 341,
357, 375, 437, 441, 448, 521,
528, 535, 537, 553, 586, 593,
612, 620, 625, 626, 627, 636,
643, 657, 673, 676, 712, 744,
747, 756, 783, 805, 898, 901,
923
İbn Teymiyye 436, 498, 840, 842, 862
İbn Tufeyl 40, 54, 337, 338, 339, 340,
341, 342, 343, 344, 345, 346,
347, 348, 349, 350, 351, 352,
353, 354, 355, 356, 357, 359,
360, 361, 362, 363, 364, 365

İbnü'l-Melâhimî 301, 304
İbnü'l-Mer'e 138, 140
İbnü'n-Nedîm 27, 54, 57, 58, 63, 106
İlhanlılar 496
İlk felsefe 58, 67, 222, 529, 781, 905,
910
İsmâîlîler 251, 275, 310, 311, 389
İsmâîl Ru'aynî 133
İşrâk/İşrâkî 16, 18, 51, 367, 368, 369,
371, 372, 373, 375, 376, 377,
379, 381, 384, 385, 386, 387,
388, 391, 392, 556, 557, 558,
561, 562, 566, 574, 612, 614,
615, 635, 649, 654, 655, 658,
674, 776, 777, 782, 786, 789,
793, 802, 803, 805, 912, 924

K

Kaçarlar 21, 555
Kâdı Mübârek 685, 688, 705
Kemalpaşazâde 605, 606
Kerrâmî/Kerrâmîler/Kerrâmiye 258,
259
Kindî 5, 30, 31, 36, 40, 45, 46, 53, 57,
58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67,
68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77,
78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86,
87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95,
96, 99, 105, 106, 167, 170, 171,
172, 173, 193, 231, 239, 279,
349, 947
Kipsellik 499, 506
Kirmânî 123, 129, 318, 319, 320, 321,
332, 333, 526, 579
Konevî 20, 555
Koşullu (önergeler) 499, 500, 505,
697, 698, 708, 711, 713, 714,
715, 716, 717, 718, 719, 722,
723, 725, 726, 727, 728, 729,
730, 731, 732, 733

Kozmoloji 19, 158, 160, 168, 169, 177,
227, 232, 252, 261, 268, 279,
318, 319, 320, 343, 384, 537,
831, 909

Kummî 51, 52, 556, 557, 649

Kutbüddin eş-Şirâzî 497, 582

M

Matematik 215, 217, 219, 220, 221,
287, 342, 403, 543, 782, 812,
815, 828, 829, 889, 934, 935

Materyalist/Materyalizm 43, 813, 824,
866, 905, 907

Mes'ûdî 424, 426, 429, 430, 431, 432,
436, 444, 448, 449, 450, 452,
453, 461, 464

Meybüdî 612, 744, 746, 747, 753, 760,
767

Mîr Dâmâd 604, 609, 610, 611, 612,
613, 614, 615, 616, 617, 618,
619, 620, 621, 622, 623, 624,
625, 626, 627, 628, 629, 630,
631, 632, 633, 634, 635, 636,
637, 638, 639, 640, 641, 642,
643, 644, 645, 648, 700

Miskeveyh 51, 106, 107, 129, 196,
198, 213, 359, 840

Mistik/ Mistisizm 18, 133, 135, 140,
142, 143, 149, 253, 363, 368,
369, 371, 375, 385, 388, 561,
562, 564, 571, 572, 573, 574,
575, 581, 614, 615, 618, 632,
637, 651, 652, 654, 774, 775,
777, 782, 839, 841, 842, 845,
855, 857, 858, 903, 904, 915

Molla Ali Nûrî 615, 773, 774, 776,
777, 901

Molla Hâdî Sebzevârî 774, 775, 804,
805

Molla Sadrâ 19, 20, 51, 333, 373, 374,
391, 534, 604, 605, 609, 610,
612, 613, 614, 621, 631, 632,
633, 636, 637, 638, 645, 647,
648, 649, 650, 651, 652, 653,
654, 655, 656, 657, 658, 659,
660, 661, 662, 663, 664, 665,
666, 667, 668, 671, 672, 673,
674, 675, 676, 744, 756, 758,
760, 767, 768, 769, 772, 774,
776, 777, 779, 780, 784, 788,
790, 803, 804, 897, 898, 900,
901, 903, 907, 911, 912, 913,
914, 915, 917, 919, 920, 921,
924

Molla Şemsâ 614, 621, 633, 637, 638,
639, 640, 642

Muhammed Abduh 839

Muhammed Bâkır Sadr 865

Muhammed Hüseyin Tabâtabâî 897,
899, 923, 924

Muhammed İkbâl 22, 835, 861

Muhibbullah el-Bihârî 679, 703, 715,
742

Murâbitlar 338, 397

Mutezile/Mutezilî 57, 61, 69, 70, 77,
89, 95, 133, 135, 141, 147, 148,
149, 258, 260, 261, 279, 280,
281, 300, 301, 356, 410, 486,
530, 531, 533, 534, 555, 556,
561, 562, 564, 566, 571, 572,
573, 574, 575, 799, 800, 820,
821, 822, 828, 926

Muvahhidler 338, 397, 413

Müzik 106, 202, 737, 781

N

Nâsır-ı Hüsrev 251, 253, 254, 262,
263, 267, 268, 269, 272, 274,
275

- Nasîruddin et-Tûsî 495, 555, 581, 582, 583, 628, 649, 710, 747
- Nazzâm 77, 538, 748, 824
- Necmeddin el-Kâtibî 493, 495, 582, 710, 714
- Nefs 19, 33, 37, 38, 39, 41, 42, 44, 49, 50, 89, 102, 105, 108, 109, 110, 116, 117, 123, 124, 125, 161, 196, 198, 199, 200, 202, 204, 220, 252, 255, 256, 261, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 275, 318, 321, 340, 345, 351, 352, 359, 365, 381, 390, 527, 534, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 553, 567, 568, 569, 570, 574, 602, 620, 629, 660, 665, 666, 669, 670, 671, 672, 763, 764, 765, 766, 770, 795, 802, 918
- Akli nefsin 208, 252, 268, 269, 754, 764
- Göksel nefsler 288
- Hayvani nefis 117, 546
- İnsani nefsleri 546
- Nefsin yetilerinin 200
- Tümel nefis 44, 49, 255, 256, 261, 264, 266, 268, 275, 318, 321, 802
- Nefs göçü (ayrıca bk. reenarnasyon) 125, 567, 568, 569, 570, 574, 620
- Nietzsche 840, 926
- O-Ö**
- Ontoloji 226, 468, 900
- Osmanlılar 810, 811, 813, 814
- Öz ve varoluş 322, 631
- P**
- Parmenides 159, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169
- Peripatetik 7, 173, 218, 230, 235, 239, 240, 274, 341, 343, 348, 353, 367, 368, 369, 370, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 379, 380, 381, 382, 383, 385, 386, 388, 389, 391, 392, 556, 562, 566, 567, 570, 614, 615, 655, 711, 712, 748, 782, 784, 791, 803, 917
- Philoponos 31, 45, 46, 60, 61, 293, 295, 326, 349
- Platon 27, 34, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 95, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 124, 125, 126, 127, 160, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 192, 193, 194, 209, 210, 227, 230, 253, 275, 285, 368, 378, 381, 386, 387, 388, 398, 407, 568, 619, 840, 843, 905, 917, 939, 941
- Devlet 46, 108, 115, 158, 180, 184, 185
- Parmenides 159, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169
- Phaedrus 271
- Timaeus 42, 44, 45, 47, 48, 52, 108, 113, 115, 124, 243, 381, 382
- Platonculuk/Platoncu 14, 18, 19, 28, 29, 34, 38, 46, 48, 61, 62, 65, 66, 67, 83, 90, 92, 95, 105, 108, 133, 135, 149, 162, 164, 166, 167, 168, 169, 171, 177, 196, 197, 200, 208, 230, 231, 252, 261, 263, 264, 271, 274, 275, 279, 318, 324, 339, 344, 348, 350, 353, 354, 360, 367, 368, 369, 371, 372, 377, 378, 381, 382, 385, 386, 387, 388, 390, 398, 399, 412, 418, 546, 565, 609,

616, 625, 626, 632, 634, 635,
665, 803, 897, 903, 905, 921
Platoncu idealar 166, 371, 372, 377,
378, 388, 665
Plotinos 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36,
37, 38, 39, 40, 41, 42, 46, 47, 48,
49, 50, 51, 61, 89, 93, 160, 164,
168, 169, 399, 618, 901
Porphyrios 30, 32, 33, 35, 38, 39, 56,
66, 95, 165, 167, 286, 321, 712
Pozitivizm 931, 932
Proklos 28, 45, 56, 60, 61, 81, 82, 83,
92, 93, 160, 164, 165, 167, 168,
169, 177, 293, 326, 610, 625
psikoloji 105, 109, 110, 160, 220, 252,
268, 271, 343, 345, 352, 357,
489

R

Receb Ali Tebrizî 614
Reenkarnasyon (ayrıca bk. Nefis göçü)
377
Ruh/Ruhani 104, 107, 252, 254, 255,
256, 257, 264, 266, 268, 270,
271, 274, 275, 337, 347, 349,
352, 353, 385, 386, 390, 415,
555, 618, 633, 641, 651, 653,
667, 669, 774, 824, 846, 850,
851

S-Ş

Sadreddin ed-Deştekî 580, 582, 591,
601, 603, 604
Sadreddin eş-Şirâzî 647
Safevîler 22, 611, 615, 899
Selçuklular 311
Senûsî 707, 708, 709, 711, 714, 715,
716, 717, 719, 721, 722, 723,
724, 725, 726, 729, 730, 731,
732, 733, 734, 735, 736, 737,
738, 739

Seyyid Hüseyin Nasr 18, 371
Sokrates 108, 119, 120, 122, 127, 163,
167, 253, 275, 285, 378, 388,
568, 843
Stoacılar 105
Sûfî/Sufizm 132, 140, 141, 281, 282,
340, 351, 357, 360, 774, 899,
901, 913
Sühreverdî 16, 18, 20, 296, 367, 368,
369, 370, 371, 372, 373, 374,
375, 376, 377, 378, 379, 380,
381, 382, 383, 384, 385, 386,
387, 388, 389, 390, 391, 392,
394, 395, 534, 555, 556, 562,
580, 582, 598, 610, 614, 620,
652, 654, 658, 665, 755, 782,
784, 785, 786, 789, 790, 803,
804, 805, 840, 903, 912, 913,
919, 924
Şehrezûrî 556, 562, 563, 566, 567,
568, 569, 578
Şehristânî 6, 305, 307, 308, 309, 310,
311, 312, 313, 314, 315, 316,
317, 318, 319, 320, 321, 322,
323, 324, 325, 326, 327, 328,
329, 330, 331, 332, 333, 531,
539, 748, 821, 833
Şî'a/ Şîî 18, 22, 258, 311, 463, 464,
605, 611, 612, 613, 615, 622,
633, 634, 639, 648, 776, 865,
866, 897, 899, 900, 903, 907

T

Tahtânî 7, 493, 494, 497, 498, 499,
502, 509, 510, 513, 514, 515,
516, 517, 522, 714, 715, 717,
737, 739
Tanıtlamalı/Tanıtlımacı(burhânî) akıl
yürütme 294, 344, 401, 405,
406, 408, 443, 617, 652, 653,
712

Tanrı'nın tikellere dair bilgisi 95, 407,
430

Tanrı'nın varlığı/varoluşu için delil
236, 237, 238, 239, 323, 408,
414, 561, 583, 830, 831, 868

Tasım 30, 31, 57, 58, 65, 69, 228, 314,
343, 402, 404, 440, 498, 499,
504, 506, 508, 509, 518, 594,
696, 708, 713, 714, 715, 736

Taşköprüzâde 20, 22, 24

tefsir 309, 431, 433, 440, 579, 580,
648, 902, 906

tevil 254, 255, 256, 257, 258, 260, 264,
266, 267, 269, 270, 274, 291,
360, 409, 410, 411, 414

Timurlular 714, 715, 898, 899

tümdengelim 867, 870, 872, 884, 885,
888, 892, 934

tümel akıl 255, 256, 261, 262, 263,
264, 266, 274, 275

Tümevarım 868, 871, 884, 886

Tüsterî 132

263, 264, 274, 275, 279, 318,
324, 339, 344, 348, 350, 354,
360, 368, 385, 386, 390, 398,
399, 412, 546, 565, 625, 626,
634, 635, 897, 903, 921

Yüklemli (önergeler) 499, 508, 598,
686, 698, 701, 708, 711, 712,
713, 718

Z

Zeki Necib Mahmud 925, 926, 946

V

Vesilecilik/vesileci 331, 454, 830, 832

Varlığın/Varoluşun önselliği 174, 534,
594, 604, 609, 617, 779, 782,
783, 784, 785, 788, 920

Y

Yahyâ b. Adî 23, 122, 170, 171, 185,
195, 196, 197, 198, 199, 200,
201, 204, 205, 209, 211, 212,
359

Yeni Platoncu/Yeni Platonculuk 28,
29, 34, 46, 61, 62, 65, 66, 67, 83,
90, 95, 133, 135, 149, 162, 164,
166, 167, 168, 169, 171, 177,
197, 208, 230, 231, 252, 261,

İSLAM FELSEFESİ

Filozoflar ve Eserler

K. El-Rouayheb & S. Schmidtke

Alanlarında yetkin yazarların kaleme aldığı otuz makaleden oluşan bu eser, giriş niteliği taşıyan diğer metinlerden birkaç noktada ayrılıyor. İlk, bu derlemenin özgün dertlerinden biri olarak, Grekçe felsefe dünyasıyla Arapça felsefe dünyasının terimler, kavramlar ve bunların alımlanışı üzerinden karşılaştırılmasına şahit oluyoruz. İkinci olarak, bu derleme 9. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar, yani Kindi'den Allame Tabâtabâi ve Zeki Necib Mahmud'a kadar; Tanrı'nın bilgisinin kapsamından ve felsefece yaşamının ilkelerinden tutun da Hume'un nedensellik eleştirisiyle uğraşan bir mollaya kadar uzanıyor. Böylece okur "İslam dünyasındaki felsefe"nin veya "İslam hâkimiyetindeki bölgede yapılan felsefe"nin hayali veya varsayımsal sonunu sorgulama imkânı buluyor. Üçüncü olarak, her bölümün yazarı, ele aldığı düşünürün genel biyografik ve çağın entelektüel, siyasal manzarasını sunduktan sonra, incelenen düşünürün bir metnine, genellikle söz konusu düşünürün başyapıtı sayılan metne odaklanıyor. Böylece okura, eleştirel bir gözle didik didik edilmiş bir metnin çözümlenmesi üzerinden düşünürlerin zihin dünyasına giriş fırsatı sunuluyor. Son olarak, metinlerde yer alan uzun alıntıların her biri, çevirmen tarafından özgün dilinden, yani genel olarak Arapça özgün metinlerden çevrilmiş bulunuyor. Derlemedeki metinlerden Arapça yazılmamış olanlara istisna kabilinden; Nâsır-ı Hüsrev'in Farsça, Muhammed İkbâl'in İngilizce ve Ali Sedad Bey'in Osmanlı Türkçesiyle kaleme aldığı metinler.

Hakikati güzel görmekten ve nereden gelirse gelsin, isterse [bize] uzak halklardan ve [bizden] farklı milletlerden gelsin, hakikati almaktan çekinmememiz gerekir.

Kindi

