

“EL-ÎZÂH Fİ'L-HAYRİ'L-MAHZ” VE ONUN TESİRİNİ YANSITAN BİR GRUP RİSÂLE

Yaşar AYDINLI*

"AL-ÎZÂH Fİ' L-KHAYR AL-MAKHZ (Liber de Causis)" AND A NUMBER OF ARTICLES OF ITS EFFECT

Al-Îzâh fi`l-Khayr al-Makhz (Liber de Causis) alongside with Asologia (Theologia of Aristoteles) is one of the important sources that determine the contents and purposes of metaphysics in Islamic philosophy. Although it actually reflects the Proclonian form of Neo-Platonism it was falsely attributed to Aristoteles. Al-Îzâh was a major source through which Neo-Platonism was transmitted to the Islamic world. It is comprised of 31 one sections that discuss or formulate at different levels the various subjects that we are acquainted with in philosophy texts written in Arabic. In this article, I have discussed some new materials on the anonymous Îzâh al-khair, which appeared in a group of "resâil" extant among Avempacean, or, perhaps, pseudo-Avempacean writings. These "resâil" show that there was a different version of al-Îzâh fi al-khair al-mahd in Arabic. On the other hand, I have tried to show that there was another reader of al-Îzâh among philosophers of Islam in the medieval period of Islam.

Ortaçağ İslâm kültür çevresine mensup düşünürleri etkilemiş olan Yeniplatoncu kaynaklardan birisi de, bildiği gibi, el-Îzâh fi'l-hayri'l-mahz (veya Kelâm fî mahz el-hayr)'dir¹. Gerek bu eser ve gerekse genel olarak İslâm

* Doc. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. yasaraydinli@hotmail.com

¹ Eserin Arapça üç nüshası tesbit edilmiştir: Leiden Rijkuniversiteit Kütüphanesi Oriental Yazmalar Bölümü (Golius) 209 numarada bulunan ve Otto Bardenhewer ile A. Bedevî'nin neşirlerine kaynaklık eden nüshanın başlığı "Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlis fî'l-hayri'l-mahz" şeklindedir. A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesinde (İsmail Saib 1696) bulunan nüsha ile, Taylor'a göre muhtemelen onun bir kopyası olan, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesindeki (Hacı Mahmûd Efendi, 5683) nüshanın başlığı ise, "Kelâm fî mahz el-hayr" şeklindedir. Konu hakkında bkz. R.C. Taylor, *A Critical Analysis of the Structure of the Kelâm fî mahz al-khair* (Liber de causis), s. 23, dn. 2, *Neoplatonism and Islamic Thought* içerisinde, ed. Parviz Morewedge, State University of New York Press, Albany 1992 (bundan sonra, *A Critical*); aynı yazar, *Abd al-Latif al-Baghdadi's Epitome of the Kelâm fî Mahz al-Khayr* (Liber de causis), dn. 1, *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. by M.E. Marmura, State University of New York Press, Albany 1984, (bundan sonra, *Abd al-Latif Baghdadi's*). el-Îzâh Fî'l-hayri'l-mahz'in ilk neşri, Leiden nüshasından, Otto Bardenhewer tarafından, *Die pseudo-aristotelische Schrift ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg in Breisgau, 1882, içerisinde Almanca çevirisi ile birlikte yapılmıştır, (eseri görmedim). Aynı nüshaya dayanan ikinci neşir, Abdurrahman Bedevî tarafından gerçekleştirildi: el-Eflâtûniyye el-muhdesa inde'l-Arab, 2. Baskı, Kuveyt 1977, içerisinde. Eserin, mevcut üç nü-

Yeniplatonculuğu üzerine pek çok araştırma yapıldı ve konuyla ilgili orijinal literatür büyük ölçüde neşredildi. Bu nedenle, burada, el-İzâh fi'l-hayri'l-mahz (bundan sonra Fi'l-hayri'l-mahz denilecek)'in İslâm ve Batı ortaçağlarındaki macerası ve etkisi üzerine uzun bir tekrarda bulunmak istemiyorum. Ne var ki, Fi'l-hayri'l-mahz araştırmaları için bir katkı olabileceğini ümit ettiğim bir-iki tespiti belirtmeye geçmeden önce, konunun tarihi gelişimine ve daha sonra eserin muhtevasına kısaca değinmenin yararlı olacağına inanıyorum.

Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki, konu, çok bilinmeyenli bir araştırma alanı oluşturmaktadır ve ilgili çalışmalar birçok noktada spekülasyona dayanmaktadır. Eserin müellifi, telif tarihi ve yeri, ortaya çıktığı kültür coğrafyası ve dahası, telif veya çeviri olduğu konusunda bilimsel bir kesinlik yoktur.

Doğulu ve batılı okuyucuları tarafından, uzun asırlar Aristoteles külliyyatı içerisinde değerlendirilen Fi'l-hayri'l-mahz veya Batıdaki ismiyle Liber de Causis (Nedenler Kitabı), aslında, ağırlıklı olarak, Proklos'un Elementa Theologiae (Elementatio Theologica) isimli eserine dayanan, müellifi meçhul bir çalışmadır. Bununla beraber, Thomas Aquinas'ın yaptığı gibi, onun biricik kaynağının Proklos olduğunu söylemek de, gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü, onda, Elementa'da karşılığı bulunmayan pasajlar da yer almaktadır². Bununla beraber Fi'l-hayri'l-mahz'ın orijini hakkında ilk doğru tespiti, Thomas Aquinas yapmıştır. O, Liber de Causis üzerine yapmış olduğu şerhte, eserin gerçekte, bir Arap filozofu tarafından, Proklos'un adı geçen eserinden yapılmış bir iktibas olduğunu ve daha sonra Arapçadan Lâtinceye tercüme edildiğini tespit etmiştir³. Eser, 12. yüzyılda Cremonalı Gerard tarafından Latinceye çevirilmiştir⁴. Şunu belirtmek gerekir ki, Aquinas'ın söz konusu tespiti yapmasını mümkün kılan şey, öncelikle, Elementa'nın o dönemde Latince'ye çevrilmiş olmasıdır⁵.

Ortaçağ İslâm entelektüelleri tarafından Aristoteles'e atfedilen Fi'l-hayri'l-mahz'ın İslâm coğrafyasında ortaya çıktığı tarih ile, müellifi hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz. Aynı belirsizlik, esere temel teşkil eden Elementa'nın Arapçaya çevrilip çevrilmediği konusunda da varittir. Soru şudur: Acaba, söz konusu eser, doğrudan Elementa'nın Grekçe aslından yapılmış bir çalışma mıdır, yoksa, onun Arapçaya yapılmış bir çevirisine mi dayanmaktadır? Aynı şekilde, acaba, Fi'l-hayri'l-mahz, daha önce, Proklos, öğrencileri veya başkaları tarafından yapılmış bir çalışmanın bir çevirisi midir, yoksa, doğrudan Elementa'nın kendisine dayanan ve bir seçme, yorumlama ve değerlendirme çabasını da içeren bir telif çalışması mıdır? Bugünkü bilğimiz, bu sorulara verilecek kesin bir karşılık için yeterli değildir. Şu kadarı bilinmektedir ki, ne

→

hası ile birlikte, el-Bağdâdî'nin özetini de dikkate alan tenkitli neşri ve İngilizceye çevirisi, Richard C. Taylor tarafından, *The Liber de Causis* (Kelâm fî mahd el-khair): *A Study of Medieval Neoplatonism, Doctoral Dissertation*, University of Toronto, 1981, içerisinde yapıldı, (eseri görmedim). Taylor, hem 1984'te yayımlanan Abd al-Latif Baghdadi's'te (dipnot 1), hem de, 1992'de yayımlanan *A Critical*'da (dn.1) eserin yayına hazır olduğunu belirtmektedir.

² Fi'l-hayri'l-mahz'ın Elementa'da bulunmayan pasajları ve eserin diğer muhtemel kaynakları için bkz., Taylor, *A Critical*, s. 18; Eserde yeralan pasajların Proklos'taki karşılıkları için bkz. Taylor, *A Critical*, s. 39-40; Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtûniyye el-muhdese inde'l-Arab*, s. 259-260

³ Taylor, Aquinas'ın açıklamasını içeren pasajın çevirisini vermektedir. Bkz., *A Critical*, dn, 29; aynı pasajın Arapça çevirisi için bkz., Bedevî, age, s. 6; ayrıca bkz., de Vogel, C.J, Some reflections on the Liber de causis, s. 67-68, *Vivarum*, IV, 2 (November 1966)

⁴ Bkz., Bedevî, age, s. 2; Taylor, *A Critical*, s. 12

⁵ de Vogel, age, s. 68

Elementa'nın Arapça çevirisi ne de Fi'l-hayr'l-mahz'ın Grekçesi bugüne kadar tespit edilmiştir. Thomas Aquinas da, Liber de Causis'in, Grekçe literatürde bulunmadığını belirtmektedir⁶. St. Thomas'ın bu tespitine dayanarak, Fi'l-hayr'l-mahz'ın, İslâm kültür coğrafyası içinde ortaya çıktığı, bu kültüre mensup bir düşünürün veya filozofun ürünü olduğu söylenebilir. Nitekim, Elementa'yı İngilizce çevirisi ile birlikte neşreden Dodds, Aquinas'ın bu görüşünden kalkarak, eserin, müslüman bir yazar tarafından dokuzuncu asırda tasnif edildiğini kabul etmektedir⁷. Fakat, Abdurrahman Bedevî, İbn en-Nedim'in bir kaydına dayanarak, bu görüşün karşısında yer almaktadır. O, eserin müellifi hakkında, İbn Dâvûd el-Yahûdî, Ebu Nasr el-Fârâbî ve 'İslâm öncesi bir müellif' çerçevesinde odaklaşan ve kendilerini tarihi verilerle metin tahlilleri bazında meşrulaştırmaya çalışan birtakım görüşleri geniş bir biçimde ele alıp, onların gerçeğe uygun olmadığını belirttikten sonra, kendi spekülâtif görüşünü ortaya atar. Ona göre eser, Proklos'un bir talebesi veya sonraki Yeniplatoncular tarafından Elementa'dan yapılmış ve Proklos'a nispet edilmiş bir özettir. Nitekim, İbn en-Nedîm, Proklos külliyatı içerisinde "Kitâbü'l-hayri'l-evvel" isminde bir eser zikretmektedir ki, bu eser, Bedevî'ye göre, Fi'l-hayr'l-mahz'dan başkası değildir. Şu halde, eser, İslâm öncesi dönemin bir ürünüdür ve onun Arapçadaki versiyonu da bir çeviri çalışmasıdır. Bedevî'ye göre, onun muhtemel mütercimi de, üsluplarındaki benzerlik nedeniyle, İshak b. Huneyn veya Ebu Alî b. Zur'a'dır⁸.

Bununla beraber, konuyla ilgili bir başka araştırmacı, Gerhard Endress, tartışmaya yeni bir boyut getirmektedir. Ona göre, Arapçadaki Proklosçu metinler arasında yer alan Fi'l-hayri'l-mahz'ın İslâm kültür çevresinde iki ayrı çevirisi bulunmaktadır. Bunlardan ilki, aslının literal bir çevirisi olmayıp, özetleme, değiştirme ve yorumlamalarla başka bir teolojiye uyarlanmıştır ki, Bardenhewer ile Bedevî'nin dayandığı metin budur. Aphrodisiaslı Alexandros'a nispet edilerek günümüze ulaşan ve yakın bir geçmişte ortaya çıkan yirmi bölümlük ikinci çeviri ise, aslına uygun olmakla birlikte, fazladan birtakım ilaveler ve notlar içermektedir ki, Endress'e göre bu, İslâm öncesi dönemde, din ile felsefeyi uzlaştırma çabasında olan bir Hıristiyan'ın, Stephanus Alexandrinus (İstefân er-Rûmî)'ün bir ürünüdür.⁹

Şunu söyleyebiliriz ki, eser, ister Bedevî'nin öne sürdüğü gibi, Grekçeden yapılmış bir çeviri olsun, isterse, İslâm kültür çevresine mensup bir düşünürün ürünü olsun, şu açıktır ki, her iki durumda da, içermiş olduğu öğretiler açısından Fi'l-hayri'l-mahz'da son dönem Yeniplatonculuğunun politeist eğilimleri bilinçli olarak atlanmış ve Proklos'un önermeleri theist bir çerçeveye uyarlanmıştır. Bu uyarlamayı ya da yeniden yorumlamayı yapan müellifin Hıristiyan mı yoksa Müslüman mı olduğunun tespiti, güç görünmektedir¹⁰. Bu eser, Doğuda ve özellikle Batıda, gerek Grek filozoflarının kendi aralarında uzlaştırma, gerekse dinî doğmayla felsefî öğretileri birleştirme gayreti içerisinde olan pek çok düşünür tarafından, oldukça elverişli bir entelektüel malzeme olarak görülmüştür. Fi'l-hayri'l-mahz, özellikle Lâtin kültür çevresinde çok

⁶ 3 nolu dipnotta yapılan göndermelere bakınız.

⁷ Bkz. Proclus, *The Elements of Theology, A revised text with translation, introduction and commentary* by E.R. Dodds, introduction, s. XXX, Oxford 1933; ayrıca bkz., de Vogel, age, s. 69

⁸ Konunun geniş bir tartışması için bkz., Bedevî, age, s. 14 ve 29-30

⁹ Gerhard Endress, *Proclus Arabus*, (Muktatafât min Kitâb Buruklus, s. 327; Dennis J. Brand, *The Book of Causis*, s. 5, 2 ed. USA 1984; Sahbân Halifat, *Resâilü Ebî'l-Hasen el-Amirî ve şezeratühü'l-felsefiyye*, s. 146 vd., Amman, 1988.

¹⁰ Bkz. de Vogel, age, s. 69; Brand, age, s. 6-7

sıcak, yoğun ve oldukça uzun süren bir ilgiye konu olmuş ve başta Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Siger of Barbant, Giles of Rome gibi önde gelen teolog ve filozoflar olmak üzere birçok kişi tarafından şerh edilmiştir¹¹. Çok sayıda anonim yorumcusu da bulunan eserin 230 civarında yazma nüshasının tespit edilmiş olması¹², Lâtin felsefe ve teoloji çevrelerinin esere duyduğu yakınlığı yeterince göstermektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki, Ortaçağ Hıristiyan metafizik düşüncesinin biçimlenmesinde oynamış olduğu rol ile, Hıristiyan teolojisini temellendirmede sağlamış olduğu geniş imkan ve elverişlilik sebebiyle¹³, eser, resmî kurumların da desteğini almış ve Paris Üniversitesinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Öte yandan, Thomas Aquinas'ın aksini gösteren tespitine rağmen, Liber de Causis, Aristoteles'in Metafizika'sı için bir tamamlayıcı olarak değerlendirilmiş ve 17. yüzyılın başlarına kadar, Aristoteles külli-yatı içerisindeki yerini korumuştur¹⁴.

Fi'l-hayri'l-mahz'ın İslâm kültür coğrafyasındaki serüveni, Batıdakine nazaran, son derece mütevazı kalmaktadır. Şimdiye kadar sadece üç yazma nüshasının tespit edilmiş olması, bunun en açık belirtisidir. Modern araştırmalar, Fi'l-hayri'l-mahz'ın Arap dünyasındaki ilk okuyucusu olarak, esere, "Fusûl fi'l-meâlimi'l-ilâhiyye" başlığı altında bir şerh yazan Ebu'l-Hasan el-Amirî (öl.992)'yi belirtmektedir. Eserin etkisini yansıtan diğer bir düşünür, Endülüslü bir yahudi olan İbn Ezra'dır. "Kitâb fi'l-ilmî'l-ilâhî" isimli eserinin 20. bölümünde Fi'l-hayri'l-mahz'ın geniş bir özetini veren Abdullatîf el-Bağdâdî (öl.1231), Yeniplatonculuğun İslâm dünyasındaki tarihi için önemli bir konumda bulunmaktadır¹⁵. Esere çok şey borçlu olan diğer bir İslâm düşünürü de, İbn Sebîn (öl.1269-70)'dir. O, eseri, hem Budd el-Arif, hem de diğer eserlerinde zikretmektedir¹⁶.

"The Liber de Causis (Kelâm fî mahd al-khair): A Study of Medieval Neoplatonism" (Univ. of Toronto 1981) konulu Doktora çalışmasının müellifi Richard C. Taylor, Fi'l-hayri'l-mahz'ın İslâm kültür coğrafyasındaki belli başlı okuyucuları olarak, yukarıda sayılan isimleri zikretmektedir. Hiç şüphesiz, eserin İslâm dünyasındaki etki alanı bu isimlerle sınırlı değildir. Fârâbî ve İbn Sîna da aralarında olmak üzere birçok İslâm düşünürü, eserlerinde Fi'l-hayri'l-mahz'ın öğretilerini çeşitli oranlarda yansıtmaktadırlar. Ne var ki, ne Fârâbî ne de İbn Sîna eseri ismen zikretmektedir. Fi'l-hayri'l-mahz hakkında, belki İbn Rüşd hariç, bütün İslâm filozofları için ortak olan nokta şudur ki, onların hiçbirisi eserin gerçek kaynağı konusunda bir bilince

¹¹ Liber de Causis'in Batı kültür dünyasındaki belli başlı yorumcuları için bkz., E.P. Bos, *William of Ockham's interpretation of the first proposition of the Liber de causis*, s. 171 vd., *On Proclus and his influence in Medieval philosophy*, içinde, E.J. Brill, Leiden, New York, Köln 1992; de Vogel, age, s. 2

¹² Taylor, *A Critical*, s. 12-13; bkz., Brand, age, s. 4

¹³ Bkz., Bos, agm, s. 172; Taylor, *A Critical*, s. 12

¹⁴ Bedevî, age, s. 7

¹⁵ el-Amirî'nin Fusûl'ü, Sahnân Halifât tarafından, Resâilü Ebi'l-Hasen el-Amirî ve şezerâtühü'l-felsefiyye, içerisinde, takdim ve Fi'l-hayri'l-mahz ile karşılaştırılması da yapılarak neşredildi, *Karşılaştırma*, s. 148-162, metin 363-379 arasında bulunmaktadır. el-Bağdâdî'nin sözüedilen özetini Bedevî, *el-Eflâtûniyyetü'l-muhdese içerisinde* (248-258) yayınladı. Özeti, Taylor İngilizceye aktardı. Bkz., Abd al-Latif's, s. 238-248; Krş., Brand, age, s. 5

¹⁶ Fi'l-hayri'l-mahz'ın İslâm kültür coğrafyasındaki tarihçesi için bkz., Taylor, *A Critical*, s. 11 ve notlar; Bedevî, Fusûl'dan söz etmez ve eserin İslâm dünyasındaki tarihini el-Bağdâdî ile başlatır. Bkz., Bedevî, age, s. 15; Hem el-Amirî'nin Fusûl'ü, hem de, bu konunun, ilgili görüşlerin de sergilendiği bir tartışması için bkz., Kasım Turhan, Amirî ve Felsefesi, s. 27-31, İstanbul 1992; ayrıca, Halifât, age, s. 143 ve devamına bakılabilir; Ayrıca bkz., Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 300, İstanbul 1983.

sahip değildi ve hemen hepsi de onu, Aristoteles'in eserleri arasında değerlendirmektedir¹⁷.

Aristoteles'e nispet edilen ama gerçekte Yeniplatonculuğun Proklosçu formunu yansıtan el-İzâh fi'l-hayri'l-mahz, Esolocya (Theologiae) ile birlikte, İslâm'da felsefî düşüncenin mahiyetini ve hedeflerini belirleyen kaynaklar arasında yer almaktadır ve bu açıdan önemlidir. Bilindiği gibi, İslâm filozofları, Grek felsefesini daha çok Yeniplatoncu kimliği içerisinde tanımış ve felsefî faaliyetlerini Yeniplatoncu ilkeler ve görüşler doğrultusunda yoğunlaştırmışlardır¹⁸. Söz konusu ilkelerle görüşleri önemli ölçüde ihtiva eden, Yeniplatonculuğu İslâm dünyasına taşıyan kaynaklardan bir tanesi de üzerinde durmaya çalıştığımız, el-İzâh'tır. Kısa tarihine yukarıda değindiğimiz el-İzâh, Arapça ile kaleme alınmış felsefe metinlerinden aşına olduğumuz pek çok konuyu çeşitli düzeylerde tartışan veya formüle eden otuz bir bölüm (bâb)den oluşmaktadır. Eserde, Proklosçu Yeniplatonculuğun temel ilkeleri çerçevesinde, genel olarak, Tanrı ya da İlk neden ve ondan varlığın meydana gelişi; oluşun hiyerarşik yapısı ve bu yapının temel taşlarını oluşturan varlık, akıl, nefis ve nihayet tabii varlık alanı çeşitli yönleri ile ele alınmaktadır. Eserin bölüm (bâb)ler halinde kompoze edilmesinin çok güçlü bir mantıkî gerekçesi yok gibidir. Birbirini konu bakımından tamamlayan ya da aynı konuyu tartışan bölümler olduğu gibi, muhteva bakımından müstakil olan bölümler de bulunmaktadır. Şu husus dikkat çekmektedir ki, hemen hemen her konunun (her bâbin değil) sonunda, o konu hakkındaki nihai doğruyu dile getirdiği kabul edilen temel bir önerme yer almaktadır.

Yukarıda da değinildiği gibi, el-İzâh'ta göz önünde bulundurulmuş temel hedef, hem varlık hem de etkinlik bakımından Bir'in veya İlk neden'in merkezî konumunu belirtmektir. Eser, Bir'i varlık hiyerarşisinin en üst noktasına yerleştirir ve ondan İlk Neden, İlk Varlık, Tek Gerçek Varlık, Salt İyi, İlk İyi, Salt Nur, Salt Varlık olarak söz eder. el-İzâh'ın müellifi tarafından kendine yeter, Salt İyi, Salt Bir ve mutlak anlamda basit olmakla karakterize edilen Bir, bütün varolanların kendisinden taşıyıp çıktığı İlk nedendir. Bu bakımdan o, nesnelere tamamlanmış mevcuttur (Bâb 23). Bütün nesnelere gerçek nedeni olmakla birlikte Bir, idrak çeşitlerinin hiç birinin faaliyet alanına girmez. Ne his, ne de akıl onu kavrayabilir. Çünkü O, üzerinde olumlu terimlerle konuşulabilecek her şeyin üzerindedir. Bu açıdan O, yetkinliğin de üzerindedir ve bütün yetkinliklerin nedenidir. Müellif demektedir ki "İlk neden, aklın, nefsin, tabiatın ve diğer şeylerin nedeni olması bakımından bütün şeylerin üzerindedir. O, ne akıl, ne nefis ve ne de tabiattır, aksine şeylerin tamamının yaratıcısı olarak tabiatın, nefsin ve aklın üstündedir"(Bâb 8). Bu nedenle, nefis ve akıl yetileriyle çalışan insanî algının, Bir'i kavraması ve dile getirmesi imkansızdır. Gerçekten de el-İzâh'ın müellifi bu Yeniplatoncu yaklaşım üzerinde ısrar etmekte ve son derece soyut, tenzihi bir Tanrı kavramı ortaya koymaktadır. Ona göre, "İlk neden, nitelendirilmenin üzerindedir ve Tektir"(Bâb 5). Şu halde, "İlk neden, isimlendirildiği her ismin üzerindedir. Çünkü Onun için ne eksiklik ne de sadece yetkinlik (et-tamam) uygun düşer. Çünkü eksik olan yetkin değildir ve eksik olduğu sürece mükemmel bir fiilde bulunmaya güç yetiremez. Bize göre tâm-olan ise, her ne kadar kendine yeter olsa da, ne başka bir şeyi yaratmaya güç yetirebilir ne de kendinden bir şeyin taşmasına". Bu nedenle, İlk nedenin ne eksik olduğu ne de sadece yetkin olduğu söylenebilir (Bâb 21). Müellife

¹⁷ Bkz., Taylor, *A Critical*, s. 12; el-Amirî, Aristoteles'e bir göndermede bulunmaz.

¹⁸ Bkz., A. Arslan, *Bir İslam Felsefesi Var mıdır?*, s. 30 vd., Yazko Felsefe Yazıları 2. Kitap 1982.

göre, Tanrıyı kavrama yolunda yapabileceğimiz şey, kendisine en yakın olan makulü tanımaktır ve bu da mümkündür. Bu açıdan, biz ancak ikinci nedenleri nitelendirebiliriz. Çünkü ilk neden, onları aydınlatmaktadır. Ama Kendisi, başka bir ışık (nur) kaynağından ışık almamaktadır. "Çünkü O, ötesinde başka bir ışığın bulunmadığı Salt Nur'dur". Müellife göre, bir şey, nedeni ile bağlantı içerisinde ancak tanımlanıp nitelendirilebilir. Bu nedenle sadece illet olan ama malül olmayan bir şeyin tanımlanması ve tarif edilmesi mümkün değildir. el-İzâh'taki açıklama şöyledir: "Bundan dolayı, sadece ilk-olan nitelendirilmeye gelmez. Şöyle ki, kendisinin üzerinde, kendisi ile tanımlanacağı bir neden yoktur. Fakat her şey ancak nedeni sayesinde nitelendirilir ve tanımlanır. Şu halde, eğer nesne sadece neden olup malül olmazsa, bir ilk neden aracılığıyla bilinemez; ve bütün sıfatlardan aşkın olduğu için de nitelendirilemez. Konuşma (el-mantık) da Ona ulaşamaz. çünkü nitelendirme ancak konuşma yoluyla, konuşma akıl yoluyla, akıl düşünüp taşınma yoluyla, düşünüp taşınma hayal (el-vehm) yoluyla, hayal ise duyular yoluyla olmaktadır. İlk-neden ise, onların nedeni olması bakımından, nesnelere tamamının üzerindedir. Bundan dolayı, duyumun, hayalin, düşünüp taşınmanın, aklın ve konuşmanın alanına girmez. Ve şu halde, nitelendirilemez"(Bâb 5).

Müellif aynı bâbın son kısmında, süje-obje ilişkisi çerçevesinde, varolmanın farklı tarzlarını belirleyerek konuya yaklaşmaktadır. Buna göre, "şey, ya duyulur olur ve duyuların alanına girer; ya hayalî olur ve hayalin alanına girer; ya değişmeksizin tek bir durumda sürekli kalıcı olur ve aklın alanına girer; ya da, oluş ve bozuluşa tabi olup geçici ve değişken olur ve pratik düşünme (el-fikre)nin alanına girer. İlk neden ise, hem daimi aklî nesnelere hem de yokolucu nesnelere üzerindedir ve bundan ötürü, ne duyular, ne mütehayyile, ne pratik düşünme ve ne de akıl Onu kavrayabilir. Bununla beraber insanî varlık, yaratılan ilk varlıktan yani akıldan kalkarak Onun varolduğunu istidlal edebilir (Bâb 5)¹⁹. Çünkü, akıl Tanrıya (el-ilah) en fazla benzeyen varlıktır (Bâb 22). Müellif aynı şekilde, Bir'in özelliklerinin ilk malülün yani aklın özellikleri ile yakınlığına işaret etmektedir. "O, daha yüksek ve üstün bir tarzda olmak üzere ancak ilk malülünün ismiyle isimlendirilir. Çünkü, malüle ait olan, daha yüce, daha üstün ve daha bol bir tarzda, illete de aittir"(Bâb 5).

el-İzâh, Bir'den çokluğun meydana gelişini, varlıkla özdeşleştirdiği iyiliğin Salt İyi'den bir taşması (feyezan) olarak düşünür. Bu ezeli taşma sürecinde Bir'den ilk sudur eden şey, "yaratılmış şeylerin ilki olan Varlık (el-inniyye)tır ve ondan önce yaratılmış başka bir şey yoktur. Bu nedenle Varlık, duyunun, nefsin ve aklın üzerindedir. Bir-olana yakınlığı hasebiyle, yaratılmışların en basiti ve en fazla bir olanıdır. Bununla beraber, yaratmanın ilk basamağından itibaren, birliğin azalması ve çokluğun artması, Bir-olana nispetle bir eksiklik belirtisi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan Varlık da bir tür çokluk içerisindedir. Çünkü o, sınırlılık ve sonsuzluk gibi iki farklı şeyden oluşmaktadır (Bâb 4) ve bu bir ihtiyaç belirtisidir. Bu açıdan, mutlak anlamda basit ve Bir olan ilk neden'in dışında kalan her şey bir tür terkihi varlığı da taşımaktadır ve mutlak anlamda kendine yeter değildir (Bâb 20).

Varlık taşmasının üçüncü aşamasında, "malül ve aklî özler olmaları bakımından Varlık'ın tabiatını paylaşan"(Bâb 4)²⁰ Akıl yer almaktadır. el-İzâh'ın müellifi, aklı büyüklüğü ve hareketi olmayan gayri cismânî, bölünmez bir cevher olarak nitelendi-

¹⁹ Bkz. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, s. 30, 2. Baskı, İstanbul 1992

²⁰ Fahri, *age*, s. 29

rir. Çünkü bu özelliklerin tamamı zaman kategorisine giren varlıklara aittir ama akıl zaman üstü bir cevherdir ve onun ancak dehrin içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Müellif, aklın parçalanma kabul etmez olduğunu ve cisim olmadığını göstermek için onun cevheri ile fiilin idenitik olduğuna işaret eder ve onun için vahdaniyetin parçalanmadan daha uygun bir özellik olduğunu belirtir. "Şu halde doğru olduğu ortaya çıkmıştır ki," diyor müellif, "akıl büyüklüğü olmayan gayri cismânî bir cevherdir ve cisimsel hareketin hiç bir türünde bir hareketi yoktur. Bundan dolayı, açıkladığımız gibi, zamanın üzerindedir" (Bâb 6). Bununla beraber Varlık gibi Akıl da, Bir'in bir eseridir ve varlığını ve varlıktaki devamını ona borçlu olduğu gibi, sahip olduğu bütün gücü de ondan alır (Bâb 8 ve 22). Akıl, iki yönlü bir bilme etkinliğine sahiptir ve bu düallite onu büsbütün bir olmaktan alıkoyar. "O, hem üstünde olanı hem de altında olanı bilir. Altında olanı onun illeti olması itibarıyla bilirken, üstünde olanı faziletleri ondan almış olması bakımından bilmektedir". Akıl, şu halde, altında ve üstünde olanın farkındadır "ve bilmektedir ki, üzerinde olan kendisinin nedeni ve altında olan da kendinin eseri (malül)dir". Ancak, nereye yönelik olursa olsun akılî bilmenin tarzı aynıdır; o nedenini ve eserini cevheri türünde yani akılî olarak bilmektedir. Buna göre, hem ilk nedenden gelen faziletler hem de duyulur cisimsel nesnelere akıldaki akılî bir tarzda bulunmaktadır (Bâb 8). el-İzâh'ın, cevheri ile fiili özdeş olan Aklın aşağıya yönelik bilgisinin tasviri, İslâm filozoflarının, mesela Fârâbî'nin, Tanrının cüziyatı bilmesi ile ilgili açıklamasını hatırlatmaktadır. Şöyle ki, akıl zatına râcî bir cevher olarak bütün eşyanın akılî suretlerini akılî olarak ihtiva etmektedir ve o, bir bakıma bu suretlerin tamamını oluşturmaktadır. Öte yandan, onun bu suretleri ya da kendini bilmesi bir anlamda bütün eşyayı bilmesidir ve tersi (Bâb 12). Şu halde onun yaratıcı fiilin objesi kendisidir ve cevheri ile aynıdır (Bâb 9 ve 12).

Akıl, el-İzâh'ta tasviri yapılan Yeniplatoncu metafizik içerisinde son derece önemli bir konumda yer almaktadır. Tanrı-evren ilişkisi bağlamında felâsifenin el-aklî'l-faalî ile buradaki Akl'ın işlevsel yakınlığı fark edilmektedir. el-İzâh'a göre, akıl, altında bulunan nesnelere tamamının müdebbiri, ilkesi, düzenleyicisi ve koruyucusudur. Ne var ki, böyle bir güç onda özü gereği bulunmayıp Bir'den alınmıştır. Bu tanrısal güç sayesinde Bir olan, akıl aracılığıyla bütün varlığı yani nefsi, tabiatı ve diğer şeyleri yaratır. Fakat, aklın Bir tarafından yaratılmasında herhangi bir aracı bulunmamaktadır. Şimdi, Akıl, tabii varlıklarla tabiatüstü varlıkları yani nefsi kuşatmaktadır. Müellife göre, oluşu tabiat, tabiatı nefis ve nihayet nefsi de akıl kuşatmaktadır ki, bu durumda akıl, eşyanın tamamını kuşatmaktadır (Bâb 8). Şu halde, denebilir ki, Akıl, Bir ile çok arasında yer almakta ve tanrısal olanı nefis ve tabiat aracılığıyla bütün nesnelere ulaştırmaktadır (Bâb 8). Şüphesiz, Akıl, bilginin tanrısal dünyadan aşağı dünyaya yayılmasında da aynı aracı rolü üstlenmektedir. "Akıl, aynı şekilde, malûllerine ilmi de vermektedir. Çünkü her gerçek bilgi ancak Akıl'dan gelir. Akıl, varolan ilk âlimdir ve ilmi, bilgiyi diğer âlimlere yayan da odur" (Bâb 17). Şu halde Akıl, hem varlık hem de bilgi bakımından kendinin altında yer alan varlık dünyasının ilkesi ve nedeni durumundadır. Şunu tekrarlamakta yarar vardır ki, müellif aklın bu işlevini nihai düzeyde Tanrı'dan gelen bir "güç"e bağlamaktadır. Gerçek anlamda neden, ona göre, Bir olandır (Bâb 1 ve 22).

el-İzâh'ın tasvirinde her türlü belirlemenin üzerinde bulunan Bir, Varlık ve Akıldan farklı olarak dehrin üzerindedir. Akıl ise dehrde yer alan varlıkların sonuncusudur. Sudur sürecinin Akıldan sonra gelen aşamasında, dehrden sonra ve zamanın üstünde bulunan nefis sıralanmaktadır (Bâb 2). Nefsin de, biri kendi üzerinde bulu-

nan hareketsiz aklî varlıklara, diğeri ise zaman içerisinde yer alan hareketli duyulur şeylere yönelik iki tür etkinliği vardır. O, hem aklî olanı, hem de hissi olanı bilir. Çünkü o, aklın eseri ve maddenin nedenidir. Tıpkı Akıl için söz konusu olduğu gibi, nefsin de kavrayışı tamamen kendi türünde yani nefsanîdir. Bu nedenle, duyulur ve hareketli olan şeyler onda nefsanî, ruhânî ve birlikli bir tarzda bulunurken; sakin ve birlikli olan aklî şeyler de, hareketli ve çokluk arzeden bir tarzda bulunur (Bâb 13). Zaman ve hareketin sebebi olarak belirlenen nefsin (Bâb 2) üç tür gücünden ve onlardan doğan üç tür fiilinden bahsedilmektedir. Nefis, bir yandan, tanrısal bir varlıktır ve tanrısal bir fiile sahiptir. Çünkü onun varlığı, akıl aracılığıyla İlk neden tarafından yaratılmıştır. Öbür taraftan nefis, aklın bir eseridir ve kendi payına onun özelliğini taşımaktadır ve bu sayede o, aklî fiilde bulunabilmektedir. Şimdi, nefsanî fiil, haddi zatında cisimlerin hareketi ve tabiatın fiiliyle ilgilidir ve bu açıdan nefis onların nedeni durumunda bulunmaktadır. "Nefsanî fiil, ilk cisme (el-cirm) ve tabii cisimlerin tamamına hareket verir. Çünkü o, tabii fiil ile cisimlerin hareketinin nedenidir". Şu halde nefis, tabii varlıklar dünyasını tedbîr eden metafizik ilkedir. Nefsin tabiata yönelik tedbîri, kuşkusuz, İlk nedenden taşıyıp gelen "güç" ile mümkün olmaktadır. Nihayet nefis, kendisinde bulunan aklî güçle, nesnelere bilmektedir (Bâb 3).

Müellife göre, yukarıda da belirtildiği gibi, varolanların gerçek nedeni Bir'dir. Bir olandan çok olanın çıkması, Bir'in Salt İyi olmasında varlık kaynağını bulmaktadır ve iyi ile varlık özdeşdir. Varlık dereceleri, Bir'den sudur eden iyiliğin dereceleridir. Fakat bu derecelenmenin, yani çokluğun Bir olanla hiç bir bağlantısı yoktur. Zira o, mutlak anlamda bir, basit, bölünmezdir ve varlığın ya da iyiliğin kendisinden taşıyıp çıkmasında herhangi bir imtiyaz gözetmemektedir. O, iyiliği eşit olarak yaymaktadır. Çokluk ve çeşitlilik, tamamen söz konusu iyiliğe muhatap olan eşyanın güç ve yatkınlık olarak farklılık arz etmesinden kaynaklanmaktadır. "Çünkü İlk iyi, iyilikleri eşyanın tamamına aynı feyzle yaymaktadır. Ancak, nesnelere her biri varlık ve oluşuna göre bu feyzanı kabul eder... Şu halde, iyiliklerle faziletlerin çeşitlilik arz etmesi alıcıdan kaynaklanmaktadır"(Bâb 19).

Yukarıda da belirtildiği gibi, el-İzâh'ta sergilenen varlık görüşünde İlk neden, hem bütün varolanların varlık kaynağı, hem de bütün etkilerin gerçek nedeni olması bakımından sistemin merkezinde yer almaktadır ve müellifin bu yöndeki çabası her an okuyucunun karşısına çıkabilmektedir. Gerçek varlık, eşyanın gerçek nedeni ve gerçek müdebbir, Bir olan (el-vâhid)dır. O, yaratılmış şeylerin tamamını onlara karşmaksızın yönetir ve bu, onun aşkın birliğine herhangi bir olumsuzluk katmaz. Ne de Onun her şeyden farklı olan birliği, eşyayı tedbîr etmesine engel olabilir. Şu halde O, salt birliği içerisinde, ebedi olarak varlığını sürdürür ama aynı zamanda, yaratılmış şeylerin tamamını tedbîr eder ve onlara güç, hayat ve iyilik yayar (Bâb 19). Hiç şüphesiz Bir, tamamen kendine has varlığı ile her şeyin üzerindedir ve aşkındır: Tanımlanamaz, nitelendirilmeye ve adlandırılmaya gelmez; kavranamaz ve dile getirilemez. Salt birliktir, salt varlıktır, mutlak anlamda basit, bir ve iyiliktir. Bundan ötürü diğer bütün varlıklardan ayrı olarak tamamen kendine yeterdir, hiç bir şeye muhtaç değildir, ama her şey Ona muhtaçtır; feyzeder ama başka herhangi bir şeyden feyzalmaz (Bâb 20).

Bu Tanrı tasavvuru içerisinde müellif, Bir'in, başkasıyla olan ilişkisini çeşitli aracı varlıklarla tesis etmeye çalışmaktadır. Tanrının evrenin tedbiriyle ilişkisi, yukarıda da açıklandığı gibi, Akıl aracılığıyla kurulmaktadır. Buna göre Akıl, nefis ve tabiatın yardımıyla eşyayı yönetmekte ve düzenlemektedir. Bununla beraber, "Akıl her ne

kadar altında bulunan nesnelere tedbîr ediyorsa da, aşkın ve yüce Allah, tedbîr açısından Akıl'dan önce gelmekte ve eşyayı aklın tedbîrinden daha yüce ve daha yüksek bir tedbîrle yönetmektedir. Çünkü Akla tedbîri veren Odur. Bunun delili şudur ki, Aklın tedbîrinin ulaşamadığı şeylere, Akl'ın yaratıcısının tedbîri ulaşır. Çünkü nesnelere hiç biri asla Onun tedbîrinin dışında kalmaz. Zira O, iyiliğini nesnelere tamına ulaştırmak ister" (Bâb 22).

Bu açıklamalardan sonra, Fi'l-hayri'l-mahz'ın modern çalışmalarda zikredilmeyen müslüman bir okuyucusu ve ondan günümüze kalan Risâlelerle ilgili açıklamalara geçebiliriz. Üzerinde duracağımız "Risâleler", sadece Fi'l-hayri'l-mahz'ın tesirini yansıtmaması ve onu ismen anmış olması açısından değil, onunla ilgili yeni ve önemli bir bilgi içeriyor olmasından dolayı da dikkate değer görünmektedir. Söz konusu Risâleler İbn Bâcce (veya belki de muharref İbn Bâcce) külliyyatı içerisinde ortaya çıkmaktadır. Onların İbn Bâcce'ye aidiyeti veya gerçek müellifi konusunda kesin bir yargıda bulunmayı engelleyen bazı güçlükler vardır. Şüphesiz, bu konuda izlenebilecek en sağlıklı yollardan birisi de, İbn Bâcce imzasıyla günümüze ulaşan literatürün, üslup, muhteva, terminoloji ve tarihî kaynakların tanıklığı açısından ele alınıp tahlil edilmesidir.

Endülüslü filozof İbn Bâcce'ye atfedilerek günümüze ulaşan yazılar üslup, terminoloji ve muhteva bakımından birbirinden oldukça farklı iki ana grup oluşturmaktadır. Felsefî derinlik açısından çok daha yetkin ve çok daha hesaplı bir zekanın ürünü olduğu hemen anlaşılan birinci grup eserler arasında Kitâb tedbîr el-mütevahhid, İttisâl el-akl bi'l-insan, Risâletü'l-vedâ, Kitâbü'n-nefs, Şurûhâtü's-semâi't-tabîî, Fi'l-müteharrik gibi çalışmalar bulunmaktadır ki, bunların en belirgin özelliklerinden bir tanesi, Yeniplatoncu emanasyon modelini bahse konu etmemeleridir. Platoncu ve Yeniplatoncu öğelerin farklı tonlarda ve kimi zaman yoğun olarak temsil edildiği bu eserlerde, yine de, Endülüs İslâm felsefesinin bir alameti farikası da olarak, Aristotelesçilik lehinde bir eğilimin kendini gösterdiğini söyleyebiliriz. İslâm felsefesi tarihi ve araştırmaları ile ilgili literatürde İbn Bâcce'nin, hemen hemen tamamen, bu eserlerdeki görüşlerin sahibi olarak tanındığını da belirtmeliyiz. İkinci grup eserlerde İslâm felsefesi araştırmacısı hiç de birincisi ile aynı olmayan bir İbn Bâcce ile yüzyüze gelmektedir. Öyle ki, bu grupta yer alan Risâlelerin tamamını neşreden el-Alevî²¹, Onların İbn Bâcce'ye ait olamayacağını öne sürmektedir²². Gerçekten de, Risâleler hem üslup ve yaklaşım hem de muhteva bakımından İbn Bâcce'nin diğer eserlerinden oldukça farklıdır. Birinci grupta yer alan eserlerin aksine, bu Risâlelerin hiç olmazsa bir bölümünün hemen her satırı dinî-mistik bir yaklaşım ve gay-

²¹ el-Alevî, Cemâluddîn, *Resâil felsefiyye li Ebî Bekr b. Bâcce -nüsûs felsefiyye gayr menşûra*, Beyrut 1983

²² el-Alevî, age., s. 37 vd.; Söz konusu risâlelerin tamamı oniki adettir ve bunların hiçbirisinde konu başlığı yoktur. Başlıklar, el-Alevî tarafından verilmiştir. Yaptığımız göndermelerde, bu başlıkları kullanmak yerine "risâleler" demeyi uygun gördük. İbn Bâcce'ye atfedilen bu küçük hacimli risâleler (s. 152-202), al-Masûmî hariç, İslâm felsefesi araştırmacılarının ilgisine fazla konu olmamıştır. al-Masûmî, İbn Bâcce üzerine yapmış olduğu çalışmalarında filozofun görüşlerini neredeyse tamamen bu risâlelere dayandırmaktadır. O, bu risâleleri İbn Bâcce'ye atfederken son derece rahat ve endişeden uzaktır. Hatta ona göre, aslında bu risâlelerde yeralan fikirlerin sahibi, gerçek İbn Bâcce'dir. Mesela bkz., *Avempace-The great philosopher of Andalus, Islamic Culture*, vol. XXXVI, No. 1, and No. 2, Hyderabad-Deccan 1962; İbn Bajjah on prophecy, Sind Üniv. Research Journal Art Series, vol. 1, 1961 Pakistan; Shlomo Pines de, bu risâlelerden birisini, bir çalışmada genişçe kullanmıştır. Bkz., *The limitations of human knowledge according to al-Farabi, İbn Bajja and Maimonides*, in: *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. by I. Twersky, England 1979

retli bir dindarın tutumunu sergilemektedir. Kitâbu tedbîrî'l-mütevahhid ve Risâletü'l-vedâ'nın ağır eleştirilerine konu olan mistisizm²³, bu Risâlelerde hakikatin biricik yolu olarak gösterilmektedir. Yine, adı geçen eserlerde alaycı bir tavır içerisinde kendisinden söz edilen "el-Gazzâlî adındaki adam"²⁴, bu Risâlelerde hakikate ulaşmış bir önder olarak karşımıza çıkmaktadır²⁵.

Risâlelerin, yazarıyla olan ilişkisinin belirlenmesi, hiç kuşkusuz önemlidir ve bir problem olarak çözüm beklemektedir. Bununla beraber, Risâlelerin içeriğinin ve bu içeriğin taşımakta olduğu değer, sözü edilen problemden bağımsız bir tarafa sahip olduğu da ortadadır. Bu ise, Risâlelerin problematiğinin belirlenip, tartışma konularının tahlil edilmesi ve getirilen çözümlerin ortaya konmasıyla ilgilidir ki, bu çalışmanın bir amacı da bunu gerçekleştirmektir.

Konuya geçmeden önce şunu belirtmek isteriz ki, şimdilik, el-Alevî'nin, Risâlelerin İbn Bâcce'ye aidiyeti ile ilgili üç ihtimalinden ilki muvakkat bir dayanak olarak kabul edilebilir ki, buna göre, onlar İbn Bâcce'nin gençlik dönemine ait çalışmalar olabilir. Böyle bir varsayım, birtakım makul gerçeklerle, bir düzeye kadar kendini temellendirmekten de mahrum değildir. Her şeyden önce, mesela es-Simâ'nın "yakın fail" ve "uzak fail" ile ilgili görüşüne yapılan göndermede olduğu gibi²⁶, tanıdığımız İbn Bâcce ile yan yana konulabilecek bazı görüşlere bu Risâlelerde de rastlamaktayız. Bu bağlamda, mesela, en son yetkinlik düzeyinde insanî aklın fiilini, kendi üzerine dönerek (rucû ilâ zâtihî) gerçekleştirdiğine ilişkin görüş, Risâlelerde de, İbn Bâcce'nin diğer eserlerinde de benimsenmektedir²⁷. Dahası, hem Risâlelerde hem de İttisâl el-akl bi'l-insan'da bu görüş Alexander Aphrodisias'a atfedilmektedir²⁸. Öte yandan, İbn Bâcce'nin bazı ustalık dönemi eserlerinde, mesela Risâle el-vedâ ve İttisâl'de, genç İbn Bâcce'nin düşünce dünyasına yabancı gelmeyecek bazı pasajlar da bulunmaktadır²⁹. Şu da eklenebilir ki, İbn Bâcce, fazla belirleyici olmamakla bera-

²³ Bkz., *Kitâb tedbîr el-mutevahhid*, s. 63, nşr. Ma'an Ziyade, Beyrut 1978; *Risâletü'l-vedâ*, s. 121, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut 1968, *Tedbîr el-mutevahhid*'de sergilenen anti-mistik tavrı (s. 63), risâlelerdeki koyu mistik tavrın (s. 196) karşılaştırılması ilginç olacaktır:

"... Bunun içindir ki, el-Gazzâlî, birtakım rûhanî algı objelerini idrâk ettiğini ve rûhanî cevherlere muttali olduğunu belirtir. Ve bunu, müşahede ettiği şeyin azametinden dolayı, şairin şu sözüyle dile getirir: 'Anlatamayacağım şeyler oldu'. Bundan dolayı sûfiler, yüce mutluluğun öğrenim görmeksizin, inziva ve matlûbu zikretmekten bir an bile olsa boş kalmamak suretiyle idrâk edilebileceğini sanmaktadırlar... Bunların hepsi, zandır. Zannettiklerinin yapılması ise, tabii olanın dışında bir durumdur" (*Tedbîr el-mutevahhid*, s. 63).

"Üç şeye dikkat et ve hayatını onlara göre düzenle ki, Allah'a -azze ve celle- yakın olasın: Dilini Allah'ı zikir, tazim ve temcid etmekten uzak tutma; organlarını, kalbinin emrettiğine boyun eğdir; Allah'ı zikretmeye engel olan veya kalbi O'ndan alıkoyan şeylerden uzak dur. Eğer bu üç ilkeyi gözönünde bulundurursan muhlis kullardan olursun. Bu ise, ancak sürekli bir sabır ile gerçekleşir" (*Resâil*, s. 196; Ayrıca bkz. s. 159).

²⁴ *Risâletü'l-vedâ*, s. 121

²⁵ Bkz., *Resâil*, s. 159, 182, 191; al-Masûmi de, İbn Bâcce'nin gerçek görüşünün bu olduğunu önesürmektedir. Bkz., *Avempace-The Great Philosopher of Andalus*, s. 97

²⁶ *Resâil*, s. 191; Krş., İbn Bâcce, *Fî'l-müteharrîk*, s. 137-138, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Resâil felsefiyye li'l-Kindî ve'l-Fârâbî ve İbn Bâcce ve İbn Adiyî*, Bingazi 1973, içerisinde; İbn Bâcce, *Şurûhât es-simâ et-tabîi*, nşr. Ma'an Ziyade, Beyrut 1978

²⁷ Risâlelerin değişik yerlerinde sözkonusu edilen bu görüş için, mesela bkz., s. 156, 193 ve 202

²⁸ Bkz., *Resâil*, s. 156; İbn Bâcce, *İttisâl el-akl bi'l-insan* (bundan sonra *İttisâl*), s. 166, nşr. Macid Fahrî, *Resâil İbn Bâcce el-ilâhiyye*, Beyrut 1968, içerisinde.

²⁹ Bkz., *Risâletü'l-vedâ*, s. 141-142; *İttisâl*, s. 162; *İttisâl* (s. 162 vd) işlenen epistemolojinin önemli kavramlarından olan "el-cumhûr" ve "nazar-sahipleri"nin Risâlelerdeki kullanımı için bkz. s. 164. Aslında, bilginin oluşumunun psikolojik ve epistemolojik evrelerini halis bir felsefi zeminde tartışan bu iki risâle (s. 160-

ber, ayet ve hadislerin desteğine diğer eserlerinde de başvurmaktadır³⁰. Ne var ki, burada, Risâlelerin, dini gayreti her zaman ön plana çıkmış görünen yazarından farklı olarak usta bir düşünürle karşı karşıyayız. Bütün bunlara rağmen biz yine de, akademik temkin gereği, "İbn Bâcce" yerine "müellif", "yazar" vb. ifadeler kullanacağız.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, sıkı bir Yeniplatoncu etki altında kaleme alınmış olduğu anlaşılan Risâlelerde, İbn Bâcce'nin alışık olduğumuz dili yerine, fazlasıyla dinî-mistik bir terminoloji kullanılmaktadır. Bu noktada, titizce seçilmiş bir terminoloji karşısında bulunmadığımızı da belirtelim. Mesela, sudûr veya feyezân ile, ex nihilo yaratmaya ilişkin kavramlar çoğu yerde yan yanadır. Yazar, Tanrının doğrudan yaratmasını benimseyen dinî görüşle, aracı varlıklar kullanarak yarattığını öne süren Yeniplatoncu görüş arasında bir ayrım yapmamaktadır. Risâlelerin önemli bir bölümünde yer alan sudûrla ilgili açıklamalar da, sistematik bir tasvir niteliğinden yoksundur. İlgili anlatımlar, çeşitli Risâlelerle dağılmış olarak ve çoğu zaman önce-sonra ilişkisinden yoksun, düzensiz bir tarzda bulunmaktadır.

Risâlelerde, Yeniplatoncu yaklaşım ışığında din ile felsefenin, yeterince özenli olmayan, bir uzlaştırılma çabası hep hissedilmektedir. Şunu söyleyebiliriz ki, okuyucu, özellikle bazı Risâlelerde çok daha belirgin olarak, işbaşında olanın profesyonel bir felsefeci olmadığını hemen fark edecektir. Bu Risâlelerde, müellifin, açıkça göndermede bulunduğu kaynaklar arasında İzâhu'l-hayr, Fârâbî'nin Uyûnu'l-mesâil'i, Kitâbu'l-mille'si ve Kitâbu'l-ahlâk'a yazmış olduğu Şerh'i, Gazâlî'nin el-Mişkât'ı, Aristoteles'in es-Simâ'ı ve el-İskender bulunmaktadır. Kur'an ayetlerinin de hemen her zaman bu kaynakların yanbaşında yer alması dikkat çekici bir özellik olarak belirtilmektedir. Müellif, bütün bu farklı kaynakların sıkı bir "ittifâk" içerisinde olduklarına inanmaktadır ki, az önce sözü edilen uzlaştırma faaliyetini de bu inanç üzerinde geliştirecektir. O, okuyucusuna şunu öğütlemektedir: "Makâlâtü'l-hayr, Uyûnu'l-mesâil, sonra da Ebu Hâmid'in görüşünü derince düşün; hepsinin aynı görüşte birleşmiş olduğunu göreceksin. Ve bunların tamamı da, yorumlamalarında Yüce Kitap'la ittifak halindedir"³¹. Risâlelerin yazarı, bu ilke doğrultusunda, "Yüce Kitap"ın merkezî konumunu sürekli koruyarak Yeniplatoncu öğretinin ontolojik, epistemolojik, etik ve eskatolojik boyutlarında çeşitli denemelerde bulunmaktadır. Bu kısa denemelerin sistematik, titiz ve disipline olmuş bir çabanın ürünü oldukları söylenemez. Risâleleri ihtiva eden koleksiyonun fiziksel bakımdan taşımakta olduğu eksiklikler, bu olumsuzluğu daha da artırmaktadır. Yine de, Yeniplatoncu felsefe geleneğinin "felasife"ye yansıyan problemlerinin pek çoğu üzerinde bir çözüm denemesi niteliği taşıdıkları ve bu bakımdan bir değere sahip oldukları da şüphesizdir.

Risâlelerin, şu anda incelemekte olduğumuz konu açısından taşımakta olduğu en önemli yön, Fi'l-hayri'l-mahz'ın, bu Risâlelerin pek çok yerinde, doğrudan belirleyici olarak kendini göstermesidir. Şunu hemen belirtmek gerekir ki, Risâleler, Fi'l-hayri'l-mahz'ın ne özeti, ne de şerhidir. Fakat onun derin etkisini taşımaktadırlar. Bu nedenle, denebilir ki, Risâlelerin müellifi, yukarıda sözü edilen uzlaştırmacı yaklaşımında, felsefî düşüncenin temsilcisi olarak genelde Fi'l-hayri'l-mahz'ı almakta ve değerlendirmelerini çoğunlukla onun öğretileri çerçevesinde yapmaktadır.

→

174)'nin birçok pasajı, İttisâl, Kitâb en-nefs ve İbn Bâcce'nin diğer yazılarında işlenen bilgi öğretisi ile karşılaştırılabilir.

³⁰ Bkz., *Tedbîr*, s. 76-79

³¹ *Resâil*, s. 182; İhvan es-Safa'ya yapılan bir gönderme için bkz. s. 198

Risâlelerin müellifi, eseri, "Îzâh el-hayr" şeklinde ve iki yerde zikreder³². Okuyucu, müellifin, "Îzâh el-hayr"a duyduğu hayranlığı hemen fark etmektedir. Zaten kendisi de, entelektüel formasyonunda ona olan borcunu dile getirmekten geri durmaz³³. Yazar, "Îzâh el-hayr"a işaret ettiği her iki yerde de, okuyucusuna bu eseri incelemeyi tavsiye etmektedir. Bu önerilerden bir tanesi, bütün olarak eseri hedef gösterirken, diğeri, doğrudan konunun incelendiği "bablar"a yöneliktir ki, burada, Fi'l-hayri'l-mahz'ın İslâm kültür coğrafyasında tedavülde bulunan versiyonları hakkında yeni bir bilgi ile karşılaşırız. Bugün, Fi'l-hayri'l-mahz'ın elimizde bulunan anonim versiyonu ile, El-Bağdâdî'nin bazı farklılıklar içeren özeti 31 bab ihtiva etmektedir. El-Amîrî'nin Fusûl'ü ise sadece 20 bölümden ibarettir. İncelemekte olduğumuz risâlelerden anlaşılmalıdır ki, müellifin kütüphanesinde bulunan "Îzâhü'l-hayr", bütün bunlardan farklı bir versiyondur. Öyle anlaşılmalıdır ki, onun sahip olduğu "Îzâh el-hayr" en az 106 bابتan oluşmaktadır. Risâlelerin yazarı, "akıl hakikati", akılların "el-Evvel" ile olan ilişkisi, insan aklının işlevi ve mahiyeti hakkında kısa bir açıklama yaptıktan sonra, konu hakkında tam bir kesinlik kazanması için okuyucuya, "Îzâhü'l-hayr"ın "bâblar"ını ve "özellikle 104, 105 ve 106. bâblar"ını yeni baştan incelemesini tavsiye etmektedir³⁴. Bu açıklamalar öyle göstermektedir ki, İslâm kültür coğrafyasında, Fi'l-hayri'l-mahz'ın bugün bilinenlerden daha geniş bir versiyonu vardı ve bu versiyon, eğer Risâlelerin neşrinde bir yanlışlık yoksa, en az 106 bابتan oluşmaktaydı. Risâlelerde okuyucunun havale edildiği "Îzâhü'l-hayr"ın, Proklos'un el-Fihrist'te anılan "Kitâbü'l-hayri'l-evvel"inin bir çevirisi mi, yoksa Elementa'ya dayanan başka bir çalışma mı olduğunu kestirmek için, yeterli verilere sahip değiliz. Yine sorulabilir ki, söz konusu "Îzâh el-hayr", bazı araştırmacıların temkinle karşılamış olduğu gibi, acaba, Elementa'nın Arapça çevirisi veya geniş bir özeti olabilir mi? Birinci ihtimâl, mümkün görünmemektedir, zira, Elementa'nın 104, 105 ve 106. bölümleri, Risâlelerin ilgili yerinde işlenen konu ile örtüşmemektedir³⁵. Öte yandan, Risâlelerin yazarı "makalâtü'l-hayr" şeklinde de isimlendirilebileceğini söylediği "Îzâhü'l-hayr"ın her bâbında "iyi" ile ilgili bir konunun bulunduğunu belirtmektedir ki, bu da, Elementa için söz konusu değildir. Risâlelerde ortaya çıkan bu yeni bilgi ışığında şunu da söyleyebiliriz ki, Fi'l-hayri'l-mahz günümüze eksik olarak ulaşmıştır.

İbn Bâcce veya pseudo-İbn Bâcce külliyyatı içerisinde ortaya çıkan risâlelerin, Fi'l-hayri'l-mahz araştırmaları için doğurmuş olduğu sonuçları sıralamak gerekirse:

1. Risâleler bize, Fi'l-hayri'l-mahz'ın, İslâm kültür çevresine mensup başka bir "okuyucu"sunun olduğunu göstermiştir.
2. Risâlelerin iki yerinde "Îzâhü'l-hayr" ismen zikredilmektedir.
3. Fi'l-hayri'l-mahz'ın, en az 106 bابتan oluşan bir versiyonunun Ortaçağ İslâm kültür çevresinde tedavülde olduğu anlaşılmalıdır.

³² *Resâil*, s. 182 ve 195; el-Alevî, *Resâil*, 182'de yer alan açıklamanın bulunduğu küçük risâleye (s. 181-185), Fi'l-feyz ve'l-akl el-insânî ve'l-ilm el-ilâhî" şeklinde, diğer metnin yer aldığı risâleye (s. 195-202) ise, "Fî terâtüb el-ukûl ve hulûdihâ" şeklinde birer başlık koymuştur. Metinlerin orijinallerinde başlık olarak "ve min kavlih eyzan" (s. 181) ve "kâle eş-Şeyh Ebu Bekr" (s. 195) ibareleri bulunmaktadır. Her iki risâlenin İngilizceye çevirileri için, Mâsumî'nin adigeçen makalesine (s. 97 ve 90) bakılabilir. Risâlelerin tamamı ile ilgili açıklamalar için dipnot 17'ye bakınız.

³³ *Resâil*, s. 182

³⁴ *Resâil*, s. 195

³⁵ Krş., Proclus, *The Elements of Theology*, s. 93-95

4. Risâleler, Fi'l-hayri'l-mahz'ın bazı önermelerini aslına yakın bir biçimde site ederken, birçok önermesini ise yorumlayarak kullanmaktadır. Bunlara, dipnotlarda işaret edilecektir.

5. Fi'l-hayri'l-mahz için varit olan bütün ihtimâller, "İzâhü'l-hayr" için de geçerlidir.

Bu açıklamalardan sonra, Risâlelerin muhteva analizine geçebiliriz. Aşağıda hem muhteva hem de biçim açısından dağınık halde bulunan söz konusu malzemeyi sistemli, bütünlüğü olan bir yapı içerisinde yeniden kurmayı ve bu yapının birimleri arasındaki bağlantıları yeniden sağlamayı gerçekleştirmek üzere, öncelikle ve özellikle, müellifin, görüşlerini üzerinde temellendirdiği ontolojik zemin ele alınacaktır. Araştırma, daha çok, metafizik bahisler etrafında dönüp dolaşacaktır.

Meselenin özünde yatan temel soru, kuşkusuz, varlığın ne olduğu, nasıl anlaşılması gerektiği, hangi varoluş tarzları içerisinde kendini gösterdiği vs. ile ilgilidir. Varlık nedir ve biz onunla mutlak anlamda nerede karşılaşıyoruz? Bu bağlamda konu, bir ilk-neden araştırmasına, bütün varolanları kendisine geri götürebileceğimiz bir temel-ilke belirleme arayışına gelip dayanmaktadır. Farklı varlık derecelerindeki çokluk evreninin arkasında yatan birlik, temel-neden nedir? Çalışmamıza konu olan risâlelerden birisi tamamıyla bu konunun tasvirine hasredilmiştir ve bu küçük hacimli risâlenin, el-Alevî'nin de belirttiği gibi³⁶, İbn Bâcce'ye ait olmaması için de bir sebep yoktur.

Bu risâlesinde İbn Bâcce, Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğini izleyerek, "mümkün" ve "zorunlu" kavramlarından kalkmak suretiyle varolanların en son ilkesini, "İlk-sebebe"ni belirlemeye çalışır. Ona göre, ilke konumunda bulunan şeyin, her şeyden önce, bir varlığı bulunmaktadır ki, ondan, bu özelliğe sahip olmayan ve her hangi bir şekilde varolmayan bir şeyin varlığı meydana gelir. İbn Bâcce, fâil nedenlerin sonsuzluğunun saçmalığını varsayan görüşü temel bir prensip olarak alır ve sonsuz fâilleri olan şeyin "gayr-i mevcûd" olduğunu söyler. Çünkü, gerçek neden, neden olma niteliğini kendi özünde bulduran ilk nedendir. Ara-nedenlerin neden olma vasfı ise, rölatiftir. Nedenlerin sonsuzluğunu varsaymak, şu halde, bir bakıma gerçek bir nedenin bulunmadığını söylemektir. "Demek ki, fâillerin, zorunlu olarak, varlığı özü gereği zorunlu olan bir ilk fâilde son bulması gerekir ki, o da İlk-sebeptir"³⁷. Varlığın bir nesneye zorunlu olarak yüklenmesini, İbn Bâcce iki şekilde anlamaktadır: Varlığındaki zorunluluğu kendinden almakla, bu zorunluluğu başkasından almak. Varlığı başkası ile zorunlu olanın varlığı, özden kaynaklanan bir varlık olmadığı için, bu şey, "kendisi sayesinde var olduğu şeyin ortadan kalkması durumunda, özü gereği 'mümteni' olur"³⁸. Bu nedenle, onun varlığı, varlık nedeni olan "başkası" ile bağıntısı içerisinde düşünülürse zorunlu, kendi özü çerçevesinde düşünülürse mümkün olur. Şu halde, bu nitelikteki varlık, varolmaya ve varolmamaya eşit uzaklıkta bulunmaktadır. "Çünkü o, başkasına olan bağıntısı ile, ancak varolur ve bu bağıntının kalkmasıyla varolmayan olur. Bu nedenle o, özü bakımından, varolma ve varolmama durumlarından birisi ile karşı karşıyadır. İşte, varlığı mümkün olanın tabiatı budur"³⁹.

³⁶ *Resâil*, s. 189 dn.7

³⁷ *Resâil*, s. 188

³⁸ Aynı yer

³⁹ *Resâil*, s. 188

İbn Bâcce, varlığı mümkün olanın "sonradan-olma" vasfına değinir ve sonradan-olma (hudûs)'yü da, zamanda ve zaman dışı olmak üzere ikiye ayırır. Sonradan-olmanın zamansızlıkta kendini gösteren tarzı, ebedi olarak başkası sayesinde zorunlu varlığa sahip olma kategorisine işaret eder⁴⁰.

İbn Bâcce, mümkün varlığın "tabiat"ını bu şekilde belirledikten sonra, varlığı özü gereği zorunlu olana yönelir. "Varlığı özü gereği zorunlu olanın varlığı kendinden başkasına dayanmaz. Bu nedenle, onun, varlığını kendisinden aldığı bir sebebi yoktur. Onun bir fâili de bulunmaz. Bir maddenin sureti olmadığı gibi, gayesi ve varlığını oluşturacak parçaları da yoktur. O, her bakımdan, varlığı özü gereği zorunlu olandır. Özü gereği zorunludur ve kendinin dışındaki diğer bütün varolanların da sebebidir. Kendinin dışındaki bütün varolanların varlığı, Onunla zorunlu olur. O, İlk-sebeptir ve özü gereği tektir. Eksikliğin her türünden uzaktır ve yetkin varlığa sahiptir. Varlığı başkası için değildir. Varlığı yalnız kendisi içindir ve böyle bir varlığa sahip olan yegane varlıktır"⁴¹.

Müellif, varlık skalasının tepesinde bulunan özü gereği zorunlu varlığı, Risâlelerin, oldukça değişik bir terminoloji örgüsüne sahip son paragrafında, Yeniplatonculuğun İlk-olan'ı veya Bir'i ile özdeşleştirir ve Onu "her türlü eksiklikten uzak salt iyi" şeklinde nitelendirir. Öte yandan, Risâlelerin yazarı, felsefenin özü gereği zorunlu olan İlk-nedenini, İslâm dininin "kendinden başka tanrı bulunmayan"⁴², "her şeyin yaratıcısı (hâlık)"⁴³ ve "her şeyi bilen"⁴⁴ Allah'ı ile aynileştirmektedir. "... Hepsinin yaratıcısı Allah'tır... O, özü gereği varlığı zorunlu olandır. Kendinin dışındaki bütün varolanlar, hâdis ve zatı itibariyle varlığı mümkün olandır..."⁴⁵.

Risâlelerde, Tanrı, İlk-olan (el-Evvel), Bir, Allah, Yaratıcı (hâlık ve mübdi), İlk-sebep, Özü gereği zorunlu olan, Gerçek Bir, Salt Varlık ve nihayet Hayr-ı Mahz olarak isimlendirilir.

Aşkın, gayri maddi ve her bakımdan bir olan Tanrıdan çokluğun meydana gelmesi nasıl mümkün olmaktadır? Oluşun izahında Risâleler, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan aşına olduğumuz kavramlara fazla bir şey ilave etmez. Ne var ki, yazımızın başında da belirttiğimiz gibi, risâlelerde, din ile felsefeyi uzlaştırma girişiminin titiz olmayan yapısı, birtakım güçlükleri de beraberinde getirmektedir. Sözün gelişi, bir yerde, Tanrının işinde bir gayeyi gözetmesi fikri reddedilip, metafizik bir zorunluluk ön plana çıkarılırken⁴⁶, başka bir yerde, Tanrının irâdî determinasyonundan, Kur'ânî terimlerle, rahatlıkla, söz edilmektedir⁴⁷. Yine, evrenin Tanrı dolayısıyla zorunlu olduğu ve Ondan bir taşma sonucu meydana geldiği şeklindeki görüşle, oluşun ex nihilo yapısını vurgulayan görüş, Risâlelerde yan yana zikredilebilmektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki, yazarın Kur'ân'dan ödünç aldığı anlaşılan "halk" terimini, tam olarak hangi kavramsal yapı içerisinde kullandığını tespit etmek güçtür. Bununla beraber, özellikle Tanrının eşya hakkındaki bilgisi ile ilgili açıklamalarda, "halk" ile "sudûr" veya "feyezân"ın aynı anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır.

⁴⁰ *Resâil*, s. 188-189

⁴¹ *Resâil*, s. 189

⁴² Kur'an, 6/102

⁴³ Kur'an, 6/102

⁴⁴ Kur'an, 2/29

⁴⁵ *Resâil*, s. 167-168

⁴⁶ Bkz., *Resâil*, s. 189

⁴⁷ Mesela, bkz., *Resâil*, s. 155

Risâleler, bu çokluk evreninin Tanrıdan meydana gelişini, Onun özünün ve varlığının yetkinliğinden veya Salt İyi olmasından kaynaklanan bir sudûr veya feyezân olarak görür. "Varolanların en eksik olanına kadar, her varolan, Onun varlığının yetkinliğinden taşıp akmıştır"⁴⁸. Müellif, Fi'l-hayri'l-mahz'ın tesiri altında, varlık ile iyiyi özdeşleştirir ve Salt İyi'nin kendisi olan Mutlak Varlık'ın yaratma fiilini, iyiliğinin (veya iyinin) bütün eşyaya eşit bir şekilde yayılması olarak tasvir eder. Buna göre, Salt İyi, tıpkı Fi'l-hayri'l-mahz'da belirtildiği gibi, iyiliği bütün eşyaya eşit olarak yaymaktadır⁴⁹. "İlk'in varlığı, bütün eksikliklerden uzak Salt Varlık olduğu için, O, bütün eksikliklerden uzak Salt İyi olur"⁵⁰. Çünkü, varlık ile iyi identiktir ve Mutlak Varlığa sahip olmak, Mutlak İyi olmakla aynı anlama gelmektedir⁵¹.

Müellif, iyi ile kötünün, ya da varlık ile yokluğun ilişkilerine değinerek, demektedir ki, varlık her zaman yokluk (adem)'tan, yani kötülükten meydana geldiği için, kötülük, bir bakıma, iyinin varlığı için bir tür sebep teşkil etmektedir. Bu nedenle, yoklukla onunla aynı anlama gelen kötülüğün rölâtif olarak iyi olduğu söylenmiştir. Bu anlamda oluş ve bozuluş, iyi ile kötünün, ya da varlık ile yokluğun bir ard arda gelişidir⁵².

Risâleler, İlk-olandan çokluğun meydana gelişindeki düzenlilik ile sıra düzenini özellikle vurgulamaktadır. Tanrı, bütün varolanları bir "tertîb" üzere var etmiştir⁵³. Var etmek (ihtira), az önce de belirttiğimiz gibi, iyiliğin, her hangi bir ayırım gözetmeksizin, Tanrıdan bir yayılmasıdır ve bu süreç, varolanların en eksiki olan maddeye kadar sürüp gitmektedir. Varlığın, mutlak varlıktan eşit olarak yayılmasına karşın, varlık bakımından yetkin olmanın farklı derecelerde tezahür etmesi, varolanların buldukları varlık düzeyleriyle doğrudan bağlantılı olarak, onların iyiliği yani varlığı almaya yatkın olmalarıyla ilgilidir. Bu mertebeler skalasında, Salt Varlığa en uzak, dolayısıyla varlık yetkinliği bakımından en düşük pozisyonda madde bulunmaktadır ve bu açıdan o, çokluğun en yüksek düzeyde temsil edildiği varlık mertebesini oluşturmaktadır.

Burada, müellifin göz önünde bulundurduğu Yeniplatoncu ilke şudur: Bir olandan uzaklaştıkça "çokluk", ona yaklaştıkça da "birlik" artar⁵⁴. Bu açıdan oluş, doruk noktasına maddede ulaşılan bir çokluk kazanma süreci olarak görülebilir. Çokluğu en az içeren varlık, İlk-sebepten sonra, varolanların ilki olan birinci akıldır⁵⁵. İlk-

⁴⁸ Resâil, s. 183-184 ve bkz., s. 181

⁴⁹ Resâil, s. 181; Risâlelerin yazarı, el-Evvel'in mutlak iyi ile özdeşliği ve iyiliği bütün eşyaya eşit olarak yaydığı şeklindeki görüşü, bütünüyle Fi'l-hayri'l-mahz'dan almış görünmektedir. O, Fi'l-hayri'l-mahz'ın özellikle 19 ve 23. bâblarının ilgili kısımlarının bir uyarlamasını yapmaktadır. 19. bâbın ilgili satırları şöyledir: "İlk İyi'ye gelince, O, iyilikleri bütün nesnelere aynı taşma (feyz) ile yayar. Ne var ki, her bir nesne, bu feyezânı kevn ve varlığına göre alır... O, bazı nesnelere daha az, bazı nesnelere daha çok feyezân ediyor değildir. Faziletlerle iyiliklerdeki çeşitlilik, tamamen alıcıdan kaynaklanmaktadır".

⁵⁰ Resâil, s. 189

⁵¹ Resâil, s. 189 ve 191; Krş., Fi'l-hayri'l-mahz., 20. Bâb, "İyi ile bir aynı şeydir".

⁵² Resâil, s. 189-190 ve bkz., s. 192

⁵³ Resâil, s. 184

⁵⁴ Resâil, s. 173; Krş., Fi'l-hayri'l-mahz, bâb 16 ve bkz.bâb. 6. 16. Bâb'da şöyle demektedir: "Birliğe (vahdâniyye) sahip olan her güç, çokluğa sahip olan güçten daha sonsuzdur. Çünkü ilk sonsuzluk olan akıl, Salt Gerçek Bir'e yakındır. Bundan ötürü, Salt Gerçek Bir'e yakın olan her bir güç, ona uzak olan güçten daha sonsuz olmaktadır. Şöyle ki, güç çoğalmaya başlayınca, birliğini kaybetmektedir. Birliği yok olunca da, içerisinde bulunduğu sonsuzluk da yok olur. Gücün sonsuzluğunu yitirmesi bölünmesinden kaynaklanmaktadır".

⁵⁵ Resâil, s. 184; Krş., Fi'l-hayri'l-mahz bâb 22: "İlk yaratılan akıldır".

olan (el-Evvel) ise, gerçek anlamda ve her bakımdan birdir ve bu birlik, onun, bütün varolanların varlığı ile varlık sebeplerini içermiş olması bakımından, bütün varolanların en kapsamlısı olma niteliğine de sahiptir⁵⁶. Mutlak İyi olarak nitelendirilen Tanrıdan iyiliğin bütün varlıklara eşit olarak yayılması fikri, müellifin, Tanrının adaleti ile ilgili probleme önermiş olduğu çözümü de içermektedir. Buna göre kötülük, tamamen iyiliği almaya yatkın olup olmamakla ilgilidir ve müellifin de belirttiği gibi, maddede varlığın devam etmemesi halinde, Tanrısal düzende gerçek anlamda ve mutlak kötülük yoktur⁵⁷. Bu anlayışa göre müellif, kötülüğü maddenin varlığı ile veya maddi varoluşla ilgili görmektedir. Öte yandan o, kötülüğün izafi karakterine değinmekte ve varlıktaki "menfaati"ni vurgulayarak, onu "hikmetin tamamlayıcısı" olarak değerlendirmektedir. Ve ona göre nihaî düzeyde iyilik de Tanrıdandır, kötülük de.

Meydana getirme sürecini Tanrının varlığında geri götürebileceğimiz temel nitelik olarak, Tanrının "kendini bilmesi" ya da "kendini düşünmesi" fikri ile Risâlelerde de karşılaşıyoruz. Yaratmanın gerisinde duran temel bir motif olarak Tanrının kendisini bilmesine ilişkin spekülasyonlar, aşağıda görüleceği gibi, Risâlelerin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Yazara göre, nesnelere dünyasının varlığı, Tanrının nesnelere hakkındaki bilgisine dayanmaktadır. "Onun nesnelere ilişkin bilgisi, onların varlığının sebebidir"⁵⁸. Bu bağlamda müellif, Tanrısal bilginin niteliğini belirlemek üzere, bizim bilgimizdeki süje-obje ilişkisi ile, Tanrının bilgisindeki süje-obje ilişkisini karşılaştırır. Her şeyden önce, Tanrının bilgisi, insaninkinden farklı olarak, yaratma etkinliğini de sürekli beraberinde taşır. Şu anlamda ki, Tanrının bir şeyi bilmesi ile o şeyin varlık kazanması, birincisi ikincisinin varlık nedeni olmak üzere, eşzamanlıdır. Buna göre, Tanrının bilgisi, süje-obje ilişkisinde gerçekleşen dūal, dolayimli, kazanılmış bir bilgi değil, aksine objesine doğrudan varlık veren, tek ve bölünmez bir bilgidir. İnsanî alanda gerçekleşen bilginin, zorunlu olarak, objesine bağlı olma karakterine karşın, Tanrının bilgisinde, nesnelere uzanan böyle pasif bir ilişki yoktur. Çünkü Onun, "sebeplere ilişkin bilgisi", kendi özünü bilmesidir. Ve onun nesnelere hakkındaki bilgisi, bizim bilgimizde olduğu gibi, nesnelere *edinilmiş* bir bilgi değildir⁵⁹.

Müellife göre, insanda bilme aktı, bir süje-obje ilişkisine dayanır ve bu anlamda bir dūaliteye sahiptir; bir şeyin bilgisi olarak ve bir süreç içerisinde gerçekleşir; genelde dolayimli ve discursiv akıl yürütmeye dayanır ve mutlak anlamda yaratıcı değildir, aksine, yaratılmış şeylerin bir bilgisidir. "Her şeyi en iyi şekilde bilen"⁶⁰ Tanrının bilgisi ise, yukarıda da belirtildiği gibi, objesine varlık kazandıran bir niteliğe sahiptir ve bu yönüyle ki, insanî bilgiden tamamen farklıdır.

Yine, Tanrının bütün olarak evren hakkındaki bilgisi, mutlak anlamda orijinaldir -tıpkı, bir mûcidin icad ettiği şey hakkındaki bilgisinin, diğer insanların bu şey hakkındaki bilgisine göre orijinal oluşu gibi. Ama bizim bütün olarak evren hakkındaki bilgimiz evrenden edinilmiştir, zorunlu olarak ondan sonradır ve kademeli bir yapı içerisinde oluşmaktadır. Bir mûcidin icad etmiş olduğu nesne hakkındaki bilgisi nasıl o nesneden önce ve onun nedeni olarak var ise, aynı şekilde Tanrının evren hakkın-

⁵⁶ *Resâil*, s. 185

⁵⁷ *Resâil*, s. 192

⁵⁸ *Resâil*, s. 168

⁵⁹ *Resâil*, s. 168

⁶⁰ Kur'an, 2/29

daki bilgisi de ondan önce ve onun nedenidir⁶¹. Bundan ötürü, Tanrının bilgisi, insanınkinden farklı olarak, bir etki ve sonuç değildir. Öte yandan, insanın meydana getirmesi ile Tanrının yaratması arasındaki farkı belirlemek üzere, müellif, birincisinin birtakım alet-edevat gerektirdiğini ve bir süreç içerisinde gerçekleştiğini, diğerinin ise, zamanî olmadığını ve dolayısıyla her hangi bir yardımcı malzemeyi gerektirmediğini belirtir. Çünkü, Tanrı "bir şeyi dilediği zaman ona ol der o da olur"⁶².

Konteksti takip eden okuyucunun zihninde beliren soru her halde şudur: Risâlelere göre, ilahî bilgi ne tür bir obje alanına yönelmektedir ve bu yönelişin mahiyeti nedir? Öbür taraftan, yaratılmış olanla yaratan arasındaki epistemolojik ilişki ne şekilde temellendirilmektedir? Kısaca, Tanrının tikelleri bilip bilemeyeceğine ilişkin probleme Risâlelerde nasıl bir çözüm önerilmektedir? İslâm düşünürleri tarafından haklı olarak inanma alanıyla da bir bağlantı içerisinde hararetle tartışılan problem, risâlelerin müellifini de oldukça meşgul etmiş görünmektedir. Problemin, Tanrısal bilgiyi, Tanrının kendini düşünme faaliyetine indirgeyen Aristoteles'e kadar giden tarihini burada ele almamız mümkün değildir. Şunu hatırlatmakla yetinelim ki, Yunan filozofunun çözümü Tanrının varolanlarla ilişkisizliğini içermekteydi ve bu çözümün eksikliği müslüman filozoflarca fark edilmişti. Gerek Fârâbî ve gerekse İbn Sînâ, Tanrının yetkinliğinin tasvirinde aynı problemle yüz yüze gelmişlerdi. Her iki filozofa göre de, Tanrı her bakımdan bir, mutlak yetkin, değişmenin her türünden münezze ve âlimdir. Şimdi, özü gereği değişmeye tabi olan, sürekli oluş içerisinde bulunan varlıklar hakkında bir bilginin böyle bir süjede yeri olacak mıdır?

Risâlelerin, ilahî bilginin mahiyeti ile ilgili tasvirlerine yukarıda kısmen değinilmişti. Burada, bu bilginin, bilgisi olduğu obje alanı ve bu alanın mahiyeti irdelenecektir. Bir kere, Risâlelerin, yazımızın başında değindiğimiz uzlaştırmacı karakterini yeniden hatırlamak gerekir. Tanrının bilgisinin mahiyeti ile, yönelmiş olduğu obje alanı sorununun dini bağlamdaki çözümü her aşamada kendini göstermektedir. Bu noktada yazarın, dinin lehine dogmatik bir tavır sergilediğini söyleyebiliriz. Ama, öbür taraftan, yazarın, bir felsefe problemi olarak konunun bilincinde olduğunu da belirtmeliyiz.

Tanrı tikel olanı bilir mi, sorusunun, Risâlelerde hemen karşımıza çıkan yanıtı şudur: "O, *her şeyi* en iyi şekilde bilendir"⁶³. Problemin çözümüne ilişkin bu Kur'ânî yanıt, yazar tarafından temel bir ilke olarak vazedilir: Allah cüziyyatı bilir. Dolayısıyla tıpkı Kur'an'ın vurguladığı gibi, ilahî bilginin kapsamına girmeyen hiç bir obje alanı yoktur. Müellif, bu temel yaklaşımı, dini karakteri bilinçli olarak ön plana çıkartılmış ontolojik bir temele dayandırmaktadır: "Hiç yaratan (yarattığını) bilmez mi?"⁶⁴. Yukarıda da belirtildiği gibi, bilme ile yaratma arasındaki özdeşlik varsayımı, yazarın çözümünün odak noktasını oluşturmaktadır. Yani, Tanrısal bilgi, insana ait bilgiden farklı olarak, yaratma eylemini de içermektedir. Şu var ki, burada "halketme", daha çok, Tanrıdan bir "sudûr" veya "feyzân" olarak tasarlanmakta ve bu da, bütün varlıkların varlık nedeni olan Tanrının kendi özünü bilmesine, deyim yerindeyse, geri götürülmektedir. Şu halde, Tanrının bilgisinin obje alanı, sadece kendi özüdür. Fakat, kendi özü de, bir şekilde, bütün varlığı içermektedir. Bu nedenle O, kendini bilmekle,

⁶¹ *Resâil*, s. 168

⁶² Kur'an, 36/82

⁶³ Kur'an, 2/29

⁶⁴ Kur'an, 69/14

kendinden taşmış olanı, yani bütün varolanları da a priori olarak bilmiş olur. "Bütün nesnelere onun zatının yetkinliğinden sudûr ettiği için, O, kendinden sâdır olanı bilmesiyle, bütün nesnelere bilir"⁶⁵. Şu halde, İlk-olanın bilgi objesi, sadece kendi özüdür. "Kendi özünün yetkinliğini düşünmesiyle, kendinden sudûr edeni ve yetkinliğinden feyzân edeni düşünür. Böylece O, kendini bilmesiyle bütün nesnelere bilir"⁶⁶. Görüldüğü gibi, Tanrısal zihinde, süje-obje ikiliği ortadan kalkmaktadır. Tanrı, bütün nesnelere bilmekte, ama, onda her hangi bir çokluk da meydana gelmemektedir. Çünkü Onun bilgisi, kendi özünü düşünmekten başka bir şey değildir.

Risâlelerde konu, bir başka açıdan, Aristotelesçi üçlü cevher kuramı çerçevesinde temellendirilmeye çalışılır. Buna göre, varolan cevherler, oluşa tabi olan cevherler, semavi cisimlerin cevherleri ve varlığında maddeye gereksinim duymayan cevher olmak üzere üçe ayrılmaktadır. İlk iki kategoride yer alan cevherlerden farklı olarak üçüncü cevher yani en üstün cevher olan Tanrı, "düşünme ve objesi kendisi olan düşünür (âkil); bilgi ve objesi özü olan bilendir. Bilmek ve düşünmek için başka bir zata gereksinim duymaz. Aksine sadece özünü bilmesiyle, zatının yetkinliğinden varlık kazanmış bütün varolanları bilir"⁶⁷.

Bu argümantasyon içerisinde müellif, Tanrının "cüzîyyatı" bildiğini ve hiç bir şeyin Onun bilgisi dışında kalmadığını belirtir. "O, mertebelerine göre, kendinden taşıp çıkan her şeyi bilendir. Bu nedenle, O, aracı kılmış olduğu şey sayesinde varolan cüzîyyatı, Zatından bu aracıya ait olan şeyi bilmek suretiyle bilir. Ve böylece Ona hiç bir şey gizli kalmaz"⁶⁸. Risâlelerde, yine belirtilmektedir ki, "İlk-olan, alemin bütün tikellerini, ikincileri ve semavi cisimleri bilir"⁶⁹. Tanrının bilmesi, daha önce de ifade edildiği gibi, bizim bilmemizden farklıdır. En belirgin farklılıklardan birisi olarak, Tanrının bilgisinin aksine, insanın bilgisinde bir süje-obje ikiliği vardır. "Diğer akıllarda bilgi, kendi özleri olmayan bir veya daha çok makulden elde edilmektedir" ki, insan aklında, bilginin kendilerine dayanmış olduğu makuller oldukça çoktur⁷⁰. Şu halde, Tanrısal aklın dışında kalan akıllarda bilgi, başka bir şeye bağlı olan bir sonuç, bir etki iken, Tanrının bilmesi, objesini Tanrının kendinde bulmaktadır. Buna bağlı olarak yazar, yine insanla bir karşılaştırma yaparak, Tanrının tikelleri bilmesinin tanımlara dayalı olmayan yapısına değinir ve bu tarz bilginin varlık bakımından bir eksiklik olduğunu belirtir. Çünkü, bu tür bir bilgi, bir bilgi malzemesini ve bu malzeme üzerinde yoğunlaşacak bir çabayı gerektirir. Yani bir çokluk arz eder. Halbuki, Tanrının bilgisi, kendi özünün bilgisidir. "O, nesnelere, nesnelere dolayısıyla değil, yetkin varlıkla özünü bilmekle bilir"⁷¹. Kısaca, Tanrının bilgisi, bir süreç içerisinde oluşan, dolayimli, discursiv bir bilgi değildir⁷².

Risâlelere göre, varolanlar skalasının, İlk-olandan sonra yer alan kademesinde, genel bir isimlendirmeye, aracı varlıklar bulunmaktadır. Tanrının ezeli olarak kendini bilmesinde temelini bulan kozmik taşma ya da çıkış süreci içerisinde kendini gösteren "ilk yaratılmış" varlık, birinci akıldır ve bu akıl Tanrıdan sonra en yetkin

⁶⁵ *Resâil*, s. 168

⁶⁶ *Resâil*, s. 187

⁶⁷ *Resâil*, s. 199

⁶⁸ Aynı yer.

⁶⁹ *Resâil*, s. 184 ve bkz., s. 185

⁷⁰ *Resâil*, s. 199

⁷¹ *Resâil*, s. 183

⁷² *Resâil*, s. 187

varlık kademesini teşkil eder. Kozmik çıkışın, ulvi alemin son noktasında bulunan Faal akıla kadar uzanan kısmında, bir hiyerarşi içerisinde yer alan varlıklar melekler, tanrısal akıllar ya da ikinciler olarak zikredilir. Müellif, Zorunlu Varlığın dışında kalan bütün varolanların olurlu ve meydana getirilmiş yapısına değinirken, "ilâhî akıllar"ın kendileri bakımından "hâdis, başkası ile ebedî olarak zorunlu" olduklarını belirtir. Bununla beraber onlar, zaman ve mekan kategorileri içerisinde bulunan bu dünyanın "hâdis"leri gibi, başı ve sonu olan zamanî varlıklar olmayıp, "dehr"ın içerisinde yer alırlar⁷³.

Oluş, daha önce de belirttiğimiz gibi, Tanrının zatının veya varlığının yetkinliğinden bir taşma, bir yayılma olarak tasavvur edilmektedir. Bu taşmanın Tanrı ile doğrudan ilgili bulunan kademesinde "birinci akıl" bulunur ve bu aşamadan sonra, yaratma eylemi, aracı akılların işin içerisine girmesiyle gerçekleşir. İkinciler mertebesinde bulunan her bir akıldan, bir düzen içerisinde, sürekli bir taşma olur ve birtakım yeni akıllar oluşur ki, bu akıllar, kendilerini meydana getiren yaratıcı akıllara benzer olmakla beraber, onlarla aynı değildirler. Ve her bir akıl, varlığını borçlu bulunduğu bir üst aşamadaki akla muhtaçtır, ama başkasına değil. Aynı şekilde, Faal akıldan da, varlığını kendisine borçlu bulunan ve kendisine benzeyen ama kendisi ile aynı olmayan bir akıl taşar⁷⁴.

Faal akıldan taşan bu aklın mahiyeti ve işlevi hakkında, Risâleler yeterince açık değildir. Müellifin, insanî akılları tasarlamış olabileceğini düşünebiliriz. Teorik bilgi ve insanî yetkinliği konu alan bir risâlesinde müellif, nihai yetkinliği elde etmiş olan insanî aklın, semavî akıllar gibi, başka hiç bir şeye muhtaç olmaksızın, fiilini kendinde gerçekleştirdiğini ve böylece "bâkî" olduğunu belirtir. Bu düzeyi elde etmiş olan akıl, yazara göre, başka hiçbir şeye gereksinim duymaz. "Fakat o, diğer yüce akılların, kendilerinin üzerinde yer alan ve kendilerine varlık veren akıllara muhtaç durumda bulunmalarında olduğu gibi, sadece, kendisine feyzân ederek varlık veren akla muhtaçtır"⁷⁵. Bu akıl da, öyle anlaşılıyor ki, Faal akıldır.

Müellif, insani alanda ortaya çıkan akıldan farklı olarak, ikincilerin, düşünme eyleminde bir kesintisizlik içerisinde bulduklarını belirtir. Çünkü onların düşünmelerine konu olan obje kesintisizdir. Bu demektir ki, onlar, kendi akıllarında "ilk-olanı ve bütün varlıkların, mertebelerine göre, ondan nasıl meydana geldiklerini" düşünürler⁷⁶.

Semavi evrenin, bizim yaşadığımız evrenle doğrudan ilişki içerisinde bulunan biricik varlığı olarak Faal akıl, Risâlelerin yer yer üzerinde durduğu bir konudur. O da,

⁷³ *Resâil*, s. 189; "el-mübteda el-evvel" için bkz., *Resâil*, s. 183; Metafiziksel varlıkların "dehr" ve "zaman"la ilişkileri konusunu Krş., *Fi'l-hayri'l-mahz*, bâb 2 ve bâb 6. el-İzâh'ın ikinci bâbı bu konuya tahsis edilmiştir: "Gerçek anlamda her varlık ya dehrden yüce ve ondan öncedir; ya dehr ile beraberdir; ya da dehrden sonra ve zamanın üstündedir. Dehrden önce olan varlık İlk Neden'dir, çünkü o, onun nedenidir. Dehrle beraber bulunan varlık ise akıldır, çünkü o, ikinci varlıktır. Dehrden sonra ve zamanın üzerinde olan varlığa gelince, o da nefstir. Çünkü o, dehrin alt ufkunda ve zamanın üstündedir. İlk nedenin dehrden önce oluşunun delili açıktır, çünkü, varlık dehrin içerisinde kazanılmıştır. Ve şunu deriz ki, her dehr varlıktır ama her varlık dehr değildir. Şu halde varlık dehrden daha kapsamlıdır".

⁷⁴ *Resâil*, s. 158

⁷⁵ *Resâil*, s. 157; ayrıca bkz., s. 181, 182 ve 201

⁷⁶ *Resâil*, s. 186-187 ve bkz., s. 157; Aklın objesi ile ilgili olarak krş., *Fi'l-hayri'l-mahz*, bâb 10. "Her bir akıl, bozulmayan ve zamana tabi olmayan daimi şeyleri düşünür. Çünkü, eğer akıl sürekli olarak hareketsizse, o, değişmeyen ve oluş ve bozulma tabi olmayan şeylerin nedenidir. Aklın böyle oluşu (şeyleri) kendi varlığı sayesinde düşünmesinden dolayıdır. Varlığı ise daimi olarak değişmez ve bozulmazdır".

tıpkı diğer ilahî akıllar gibi, nihai aşamada, varlığını başkasına borçlu olan bir "yaratılmıştır" ve, aşağıda görüleceği gibi, kelimenin tam anlamıyla bir aracıdır.

Risâlelere göre, Faal akıl, biri kozmolojik, diğeri ise epistemolojik olmak üzere iki temel işleve sahiptir. O, bir taraftan, "semavi cisimlerin yardımıyla", kevn ve fesâd dünyasındaki bütün olayların "yakın fâili" olurken, bir taraftan da, insana ait bütün düşünme etkinliğinin kaynağı konumunda bulunur. Risâlelerin dinî-mistik bir zeminde temellendirilmeye çalışılan epistemolojik bahislerine girmek istemiyoruz. Ancak, belirtmek gerekir ki, müellif, bilme aktıyla inanma aktı arasında çok sıkı bir bağın bulunduğuna işaret eder ve bilgiyi inanmanın ön koşulu olarak değerlendirir. Dahası, Risâlelerin birçok yerinde bilgi, temel dinî ilkelere ilişkin kesin inancı sağlamaya yönelik bir vasıta olarak ele alınır⁷⁷. Ne var ki, bu vasıta da, son tahlilde, Faal akıl kanalıyla insana ulaştırılan "Tanrısal bir bağış", Tanrının ilminden bir taşma olarak değerlendirilir⁷⁸. Bir bağış ki, "Faal akıl ile ittisal" anlamına gelmektedir⁷⁹. Şuna da işaret edelim ki, Risâlelerde ortaya konan bilgi öğretisinin anahtar terimi, yerine göre, aklın, kalbin ve nefsin bir etkinliği olarak belirlenen "basiret"tir. Tanrısal bir bağış olarak basiret, insanlarda çeşitli yetkinlik düzeylerinde temsil edilir. İnsani düzeylerin en üst basamağında, tamamen, "vehbî" nitelikte bir yetkinliğe sahip olan peygamberler yer alır. Velileri, çok az sayıda zuhur eden, "Aristo" gibi, yüksek kavrayışlı kişiler takip eder⁸⁰.

Fiziğe dair bahislerde Faal akıl, semavi cisimlerle birlikte, kevn ve fesâdın yakın sorumlusu olarak karşımıza çıkar. Ayaltı dünyasındaki oluş ve bozuluşla, semavi cisimlerin, son tahlilde Tanrısal emirle gerçekleşen hareketleri arasında doğrudan bir bağlantı bulunmaktadır. Yeryüzü olaylarını, gökyüzünde gerçekleşen cüzî hareketler belirlemektedir ki, bu etkiyi en açık şekilde Güneş ile Ay'ın hareketlerinde görmekteyiz⁸¹. Risâlelere göre, Tanrı, "oluş ve bozuluş maddesindeki bütün cüzîlerin yaratıcısı (muhteri)dir". Bununla beraber, Faal akıl, ayaltı dünyasının müşterek unsuru olan maddenin varlık sebebi olarak gösterilmektedir. İkincilerden her birinin bir maddesi (cirm) vardır ki, onlar bu maddede, nefislerinin kendilerinde şekillendirdiği şeyi yaparlar. Faal akıl da, en küçük ayrıntısına kadar, maddenin her bir cüzünde meydana gelmesini amaçladığı şeyi, kendisine ait cisimlerin (cirm) nefislerinde şekillendirir⁸².

Risâlelerin yazarı, başka bir yerde, Faal aklı için içerisine katmaksızın, bütün tabii olayları, semavi cisimlerin hareketleriyle izah etmeye çalışır. Buna göre, göksel hareketler, yeryüzü cisimlerinde birtakım muharrik tabiatların oluşmasına neden olurlar ki, bu tabiatlar aracılığıyla, göksel olaylar yersel olayları determine eder. Cisimlerde görülen muhtelif değişmeler de bu "tabiatlar"a geri götürülür. Müellif, tabiat olaylarının mahiyetini açıklamak için, insan alanında gerçekleşen bir sanat eserinin oluşum sürecini ve bu süreçte kendini gösteren birincil ve ikincil etkenleri okuyucunun dikkatine sunar. O öne sürmektedir ki, bir tabiat olayının oluşum sürecinde iş başında olan nedenlerle, insani bir yapıtın ortaya çıkmasını sağlayan nedenler arasında bir benzerlik vardır. İnsani alanda tasarlanan bir sanat eseri, pratik akıl, imge-

⁷⁷ *Resâil*, s. 167

⁷⁸ *Resâil*, s. 179; Krş., *Risâletü'l-vedâ*, s. 141 ve *İttisâl*, s. 162

⁷⁹ *Resâil*, s. 165

⁸⁰ *Resâil*, s. 176-178

⁸¹ *Resâil*, s. 179

⁸² *Resâil*, s. 184-185

lem ve organların görev aldığı bir çalışma süreci içerisinde meydana gelir. Ve insani irade bu sürecin her aşamasında iş başındadır. Şimdi, yazara göre, çeşitli psikolojik yetilerin ve bedensel güçlerle birtakım aletlerin söz konusu süreçte yer almasına rağmen, bir insani yapının gerçek sanatkarı akıldır. Burada, çeşitli aletlerle bedensel organların ve bunları faaliyete geçiren muharrik güçlerin, kendinden hareketli olmadıkları aşikardır. Aynı şekilde, bir sanat eserinin kendi başına varolmasının imkansızlığı da ortadadır. Şu halde biz, bir insani yapıtı, ne kendisi ile, ne de onunla doğrudan temas içerisinde olan alet ve organlarla, ne de organları hareket ettiren nefsanî muharriklerle izah edebiliriz. Çünkü, bu muharrik unsurların hiçbirisinde yapma gücü (fiil), hakiki değildir. Şu halde, bu muharrikler dizisinde gerçek etken, "bu hareketlerin tümünü tedbir eden ve organları harekete geçiren gücü, bu hareketleri var etmeye zorlayan akıldır"⁸³.

Müellif, bir sanat olayında gördüğü bu işleyişin ve bu işleyişteki uğrak noktalarının, bir tabiat olayında da bulunduğu inanmaktadır. Şöyle ki, "tabii varlıklarda tabiat", bedensel "organlar" konumunda bulunurken, "semavi cisimlerin nefisleri de, mütehayyile yetisi konumunda" bulunmaktadır. Gerçek "fâil ise, yaptığı şeyi bilen ve böylece var etmek istediği şeyi semavi nefislere yayan, ve tıpkı insan aklının, var etmeyi amaçladığı şeyi hayalde şekillendirmesinde olduğu gibi, onu onlarda şekillendirendir"⁸⁴. Tabii bir durumun gerçekleşmesinde, gerçek fâil ve semavi cisimden sonra, üçüncü ve son aşamada, müellif, "tabiat"ı görür ve kendi tabiat tanımını yapar. Ona göre "tabiat, kevn ve fesâda tabii cisimlerde varolan bir muharriktir". Ne var ki, bu muharrikin tabii cisimdeki varlığının, doğrudan tabii varlıkla ilgili bir yönü yoktur. Çünkü, "onun bu cisimlerdeki varlığı, semavi cisimlerin hareketinden kaynaklanmaktadır". Risâlelerin yazarı, bu bağlamda, en tipik bir örnek olarak, yeryüzü olaylarındaki etkisini açık olarak gözlemleyebildiğimiz Güneşi verir. Hem ifade, hem de maddi açıdan bazı güçlükler taşıyan metinden anlaşıldığı kadarıyla, güneş, işlevini, sahip olduğu ısı aracılığıyla gerçekleştirir. Ve ısı, güneşte, müdebbir konumunda bulunmaktadır. "Allah'ın iradesi" doğrultusunda güneş, harareti vasıtasıyla işlevini yerine getirmek üzere, tabii varlıklara bir muharrik güç verir. Aynı şekilde, "semavi cisimlerin bütün hareketlerinden birtakım tabiatlar sadır olur ki, bu tabiatlar aracılığıyla tabii cisimlerde etkinlikte bulunurlar". Nasıl ki, insanın yaptığı şeyler akıl, nefis

⁸³ *Resâil*, s. 170-172; İnsan akli ile mütehayyile yetisinin bilgikuramsal ilişkisine dair bkz., *Resâil*, s. 154-155; Bu risâlede yazar, akıl ile imajınasyonun işlevlerine ve karşılıklı ilişkilerine değindikten sonra şöyle demektedir : "Açıktır ki, insanî aklın tahayyül için sağladığı şey kendinden değildir. Ve bu sağlanan şeyi tahayyüle yerleştiren de, o değildir. Bilakis, ondaki bu fiili işleyen, onu daha önce bilen ve onu varetmeye gücü yeten (kâdir) bir fâildir ki, Ondan başka tanı yoktur. O, onun varlığının sebebidir. O, fiilde bulunan gökcisimlerine, iradesi ile, münfail cisimlerde yapmayı dilediği şeyi yapma yolunda hareket verendir. Nitekim O, evrende meydana getirdiği şeyler hakkında bilgi sahibi olmamızı dilediğinde, o şeyin bilgisini meleklerle yayar ve bu bilgi, meleklerden de insan aklına yayılır ve her bir insan da, kendisine bu bilgiyi alma yolunda bağışlanan yatkınlığa göre, onu idrak eder". Risâlelerde, vahy ve kehanetleri de kapsamına alan bu öğretinin ilgili pasajlar çoktur. Mesela bkz., s. 156 vd., s. 160 vd; Bilginin, Tanrısal irade doğrultusunda, aracı akıllardan geçerek, uygun insan aklına ulaşması süreci ile ilgili olarak bkz., s. 180, ve insan aklının, varlığını, Tanrıdan taşıyıp gelen bir "basiret"e borçlu bulunduğu dair bkz., s. 195.

⁸⁴ *Resâil*, s. 172

ve organlar aracılığıyla meydana geliyorsa, aynı şekilde, tabii durumlar da, Tanrı, semavi cisimler ve tabiat kanalıyla gerçekleşir⁸⁵.

Oluş sorunuyla ilgili açıklamalarında yazar, görüldüğü gibi, bir aracı varlıklar dizisinin ya da ikincil nedenlerin varlığını kabul etmektedir. Gerek fizik ve gerekse kozmolojik bahislerde, özellikle son dönem Grek ruhunun bir yansıması olarak, aracı varlıkların istihdam edilmesi anlayışı, Risâlelerde kendini göstermektedir. Bununla beraber, yazar, ikincil nedenlerle aracı varlıklara gerçek fiil yüklememe konusunda son derece hassas görünmektedir. O, klasik bir müslüman kelamcısının dini gayreti ile mukayese edilebilecek bir hassasiyetle, oluş ve bozuluşta Tanrının mutlak hakimiyetini korumak ve göstermek için, elinden geleni yapmıştır. Öyle ki, Tanrının mutlak egemenliğine yer veren pasajlar okunduktan sonra, konunun, aracı varlıklara da iş veren bir model çerçevesinde sunulmasının, yazarın zihninde teorik bir varsayımdan daha fazla bir değere sahip olmadığı izlenimi uyanmaktadır. Denebilir ki, yazarın, fiziğe ilişkin konulara yer vermesindeki yegane amaç, Tanrının tabiat olaylarının gerisinde duran mutlak neden oluşunu göstermek için bir zemin hazırlamaktır. Öte yandan, aracı varlıkların önemli ölçüde fonksiyonel olduğu bir kozmolojik modelin kullanılması, yazarın zihnindeki, kâdir-i mutlak Tanrı fikrine hiç bir hâle getirmemektedir. Yazar, benimsediği modelin içermekte olduğu sakıncaların farkında olarak, Tanrının bu niteliğini özellikle vurgulamaktadır.

Aslında bu hassasiyet, önemli ölçüde Fi'l-hayr el-mahz'da da sergilenmektedir. Ve hiç kuşkusuz, bu eserin, İslâm dünyasında ve özellikle Hıristiyan teoloji çevrelerinde yapmış olduğu süksede, Tanrının mutlak hakimiyeti ve tek gerçek neden oluşunu formüle etmede sağlamış olduğu entelektüel imkanın çok önemli payı vardır. Nitekim eserde, ikinci dereceden nedenlerin etkinliği, nihai aşamada ilk nedene geri götürülmekte ve bu husus, sık sık tekrarlanmaktadır. Bâb 22'de denilmektedir ki, "akıl, ilk yaratılmış olandır. Yüce Tanrıya en çok benzeyen de odur. Bundan ötürü, kendinin altında bulunan nesnelere o yönetir. Nasıl Tanrı, iyiliği nesnelere yayarsa, aynı şekilde akıl da, bilgiyi, kendinin altında bulunan nesnelere yayar. Ne var ki, her ne kadar akıl, kendinin altında bulunan nesnelere yönetiyorsa da, Yüce Allah, tedbir bakımından akıldan önce gelir ve nesnelere, aklın yönetmesinden daha üstün ve daha yüce bir şekilde yönetir. Çünkü, akla tedbir etmeyi veren, O'dur".

Risâlelerde, oluş sürecinde yer alan aracı varlıkların bir tür yaratma etkinliğine sahip oldukları belirtilmekle beraber, her varlığın ilk-olandan taşıp çıkmış olduğu özenle ve tekrar tekrar vurgulanmaktadır. Bütün varlık, ilk-olanda içerilmektedir ve bu yüzden, varlıkların Ona nispet edilmesinde aracı varlıkların bulunmasıyla bulunmaması belirleyici bir öneme sahip değildir⁸⁶. Bütün varlığın Tanrıya geri götürülüp bağlanması hasebiyle, ikinci dereceden yaratıcılar, ya da Tanrının dışındaki fâil ne-

⁸⁵ *Resâil*, s. 172-173; Bu açıklamalar doğrultusunda, tabii bir oluşum sürecinde yeralan etkenlerle, yapay bir oluşum sürecinde yeralan etkenleri, gerçeklik açısından sahip oldukları değer sırasına göre, şöyle gösterebiliriz:

Tabii oluşum: Tanrı-semavi cisimler-tabiat-tabiat olayı

Yapay oluşum: İnsan akli-mütehayyile-organlar-sanat eseri (yapay nesne).

Semavi cisimlerin hareketlerinin yeryüzü olaylarını determine ettiği ve tabii işleyişin uzak nedeni olduğuna ilişkin bu kuram, öyle görünüyor ki, Fi'l-hayri'l-mahz'ın 3. bâbını yansıtmaktadır. Burada ifade edilmektedir ki, semavi nefis, ilk Neden'in kendisine vermiş olduğu güçle, tabiatı yönetir ki, bu ondaki ilahî fiili gösterir. O, sahip olduğu nefsânî fiil ile de, ilk cismi ve bütün tabii cisimleri hareket ettirir. "Çünkü o, cisimlerin hareketi ile, tabiatın fiilinin nedenidir".

⁸⁶ *Resâil*, s. 181

denler, kelimenin tam anlamıyla aracıdır. Ve Tanrının dışındaki bütün fâil nedenler, Faal akıl, gök cisimleri v.s., son çözümlemede Tanrıdan almış oldukları yetkiyle etkinlikte bulunurlar⁸⁷. Şu halde, gerçek belirleyici prensip, O'dur.

Risâleler, Tanrının mutlak gücünü ve egemenliğini göstermek amacıyla, epistemolojik, fizik ve kozmolojik bütün olguları Tanrının bilgisine dayandırmaktadır. Bütün bilme ve yapıp etmelerin arkasında duran gerçek aktör, Tanrıdır. Müellif, kimi yerlerde sıkı bir determinist tavır içerisinde, Tanrıyı, her aşamadaki bilme ve yapmanın uzak nedeni olarak değerlendirmektedir. Şöyle ki, aracı durumunda bulunan varlığa, Tanrının bilgisi doğrultusunda, sûreti "şu şekilde" var etme bilgisi verilmiştir. "O (Tanrı), aracı varlığa, sûreti, kendi bilgisinde olduğu şekliyle var etmek üzere" etki eder. Ve aynı şekilde, sûretin alıcısına da, sûreti kabul etmek üzere etkide bulunur⁸⁸. Şu halde, Tanrının dışında kalan bütün fâil nedenler, bu açıklamalara göre, gerçekte, Onun etkisini yansıtan pasif alıcılar veya ara-nedenler konumunda bulunmaktadır. Böylece, bu çokluk evreni, Tanrının mutlak fiilinin etkisi altında bulunan ve birinci akıldan başlayarak maddeye kadar uzanan bir infialler serisi olarak karşımıza çıkmaktadır⁸⁹. Ne Yeniplatoncu gelenekte ikinci dereceden tanrılar olarak telakki edilen kozmik akılların, ne oluş ile bozuluşu deruhte eden gök cisimlerinin, ne de tabiatın gerçek bir fiili vardır. Bu anlayışa göre, tabiat, yukarıda tasvir edilen analogi çerçevesinde Tanrısal imgelem olarak değerlendirilen gök cisimlerinin yeryüzüne etkisini yansıtan pasif bir aracıdır. Tıpkı, insan aklının uzak etkisini yansıtan ve özünde hareket olmayan bedensel organlar gibi.

Konuya bir başka yaklaşım, "uzak fâil" ile "yakın fâil" kavramları çerçevesinde yapılmaktadır. Müellif, problemi önce bir felsefe tarihçisi gözüyle ele alır ve el-Gazâlî, el-Fârâbî ve Aristoteles'e atıflarda bulunur. O, Gazâlî'nin, "İlk-olanın (el-Evvel), bütün fiilleri fiilde bulunmak ve bütün münfailleri de etkilenmek üzere yarattığına inandığını" belirtir. Fârâbî de Uyûnü'l-mesâil isimli eserinde, yaratıcıları olması hasebiyle her şeyin Tanrıya bir nispetinin bulunduğunu belirtir. Okuyucunun havale edildiği üçüncü kaynak, Aristoteles'in Fizika'sıdır⁹⁰. Müellif, Aristoteles'e dayanarak kabul etmektedir ki, "gerçek anlamda fâil ilk fâildir ve yakın fâil için etki (fiil) söz konusu değildir... İlk fâildir ki, yakın fâili fiilde bulunmak ve münfailli de fâilden etkilenmek üzere yaratmıştır... Bu nedenle, övgü ve yerginin konusu, ancak ilk fâildir". İlk veya uzak fiil ile yakın fâil arasında yer alan diğer aracı fâillerin çokluğu durumu değiştirmemektedir⁹¹. Bu öğreti İbn Bâcce tarafından hem ahlâk alanında hem de fizik ve kozmolojide kullanılmıştır. Ne var ki, İbn Bâcce'ye aidiyeti kesin olan eserlerde, ikinci dereceden nedenlerin kendilerine bir yapma gücü yüklenirken, Risâlelerde konu daha çok Tanrının etkinliğinin mutlak anlamda gerçek olduğunu vurgulamak üzere kullanılmıştır. Ve burada, meselenin ahlâkî-toplumsal yansıması ön plana çıkarılmamaktadır. Bununla beraber, İbn Bâcce'nin diğer yazılarında bulunan bir örneğe burada da rastlıyoruz. Adalet ve zulmün toplumsal düzlemdeki tahakkuku birçok fâili gerektirmesine rağmen, adalet adil krala, zulüm ise zalim krala hamledilir. Çünkü, adalet ve zulüm

⁸⁷ *Resâil*, s. 184; Krş., Fi'l-hayri'l-mahz, bâb 1; "İkinci nedenin fiili, birinci neden tarafından determine edilmektedir".

⁸⁸ *Resâil*, s. 181 ve 179; Krş., Fi'l-hayri'l-mahz, bâb 8: "İlâhî ilim, ilimlerin yaratıcısıdır". Bâb 16: "Her gerçek bilgi, Akıldan gelir ve akıl ilk bilendir. Diğer bilenlere, ilmi yayan odur".

⁸⁹ *Resâil*, s. 181

⁹⁰ Bkz., İbn Bâcce, Şurûhât es-simâ' et-tabîî, nşr., Ma'an Ziyâde, Beyrut 1978

⁹¹ *Resâil*, s. 181

fiillerinin gerisinde duran gerçek ve ilk fâil odur. Fizik ve kozmolojik olaylarda da, yazara göre, aynı durum gözlenmektedir. "Faal akıl, kevn ve fesad alemindeki cüziyyatın yakın fâilidir. Bu ikisini bu işlevlerini gerçekleştirmek üzere yaratan ise, gerçek anlamda ebedî fâildir ve övgüyü hak eden de odur"⁹².

MAKALEDE ADI GEÇEN ESERLER

- el-Alevî, Cemâluddîn, *Resâil felsefiyye li Ebî Bekr b. Bâcce* -nüsûs felsefiyye gayr menşûra, Beyrut 1983
- Arslan, Ahmet, *Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?*, Yazko Felsefe Yazıları, 2. Kitap 1982.
- Bardenhewer, Otto, *Die pseudo-aristotelische Schrift ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg in Breisgau, 1882.
- Bedevî, Abdurrahman, *el-Eflâtûniyye el-muhdesa inde'l-Arab*, Kuveyt, 1977
- Bos, E.P., *William of Ockham's interpretation of the first proposition of the Liber de causis*, On Proclus and his influence in Medieval philosophy, E.J. Brill, Leiden, New York, Köln 1992.
- Brand, Dennis J, *The Book of Causis*, 2 ed. USA 1984.
- Endress, Gerhard, *Proclus Arabus*, Beyrut 1973
- Fahri, Macid, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, 2. Baskı, İstanbul 1992
- Halifat, Sahbân, *Resâil Ebi'l-Hasen el-Amirî ve şezeratüh el-felsefiyye*, Amman 1988
- İbn Bâcce, *Fî'l-müteharrik*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Resâil felsefiyye li'l-Kindî ve'l-Fârâbî ve İbn Bâcce ve İbn Adıyy*, Bingazi 1973
- İbn Bâcce, *Kitâb tedbîr el-mutevahhid*, nşr. Ma'an Ziyade, Beyrut 1978
- İbn Bâcce, *İttisâl el-akl bi'l-insan*, nşr. Macid Fahrî, *Resâil İbn Bâcce el-ilâhiyye*, Beyrut 1968
- İbn Bâcce, *Risâle el-vedâ*, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut 1968
- İbn Bâcce, *Şurûhât es-simâ et-tabîi*, nşr. Ma'an Ziyâde, Beyrut 1978
- Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983
- Masûmî, M. H., *İbn Bajjah on prophecy*, Sind Üniv. Research Journal Art Series, vol. 1, 1961 Pakistan
- Masûmî, M.H., *Avempace-The great philosopher of Andalus*, Islamic Culture, vol. XXXVI, No. 1, and No. 2, Hyderabad-Deccan 1962
- Pines, Shlomo, *The limitations of human knowledge according to al-Farabi, İbn Bajja and Maimonides*, in: *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. by I.Twersky, England 1979
- Proclus, *The Elements of Theology*, A revised text with translation, introduction and commentary by E.R. Dodds, Oxford 1933.
- Proclus, *Fî'l-hayri'l-mahz*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtûniyye el-muhdesa inde'l Arab*, Kahire 1955
- Taylor, Richard C., *A Critical Analysis of the Structure of the Kelâm fi mahd al-khair (Liber de causis)*, Neoplatonism and Islamic Thought içerisinde, ed. Parviz Morewedge, State University of New York Press, Albany 1992
- Taylor, Richard C., *Abd al-Latif al-Baghdadî's Epitome of the Kelâm fi Mahd al-Khair (Liber de causis)*, dn. 1, *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. by M.E. Marmura, State University of New York Press, Albany 1984
- Taylor, Richard C., *The Liber de Causis (Kelâm fi mahd el-khair): A Study of Medieval Neoplatonism*, Doctoral Dissertation, University of Toronto, 1981.
- Turhan, Kasım, *Amirî ve Felsefesi*, İstanbul 1992.
- de Vogel, C.J, *Some reflections on the Liber de causis*, *Vivarum*, IV, 2 (November 1966)

⁹² *Resâil*, s. 192