

"EL-ÎZÂH Fİ'L-HAYR EL-MAHZ (LIBER DE CAUSIS)" ve ONUN TESİRİNİ YANSITAN BİR GRUP RİSÂLE

Yaşar AYDINLI*

SUMMARY

In this article I discussed some new materials about the anonymous "al-Îzâh al-khair", which appeared in a group of "rasâil" extant among Avempacean, or, perhaps, pseudo-Avempacean writings. These "rasâil" show that there was a different version of al-Îzâh fî al-khair al-mahd (Liber de causis) in Arabic.

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

* Yard. Doç. Dr.; U.Ü. İlahiyat Fakültesi.

1 Eserin Arapça üç nüshası tesbit edilmiştir: Leiden Rijkuniversiteit Kütüphanesi Oriental Yazmalar Bölümü (Golius) 209 numarada bulunan ve Otto Bardenhewer ile A. Bedevi'nin neşirlerine kaynaklık eden nüshanın başlığı "Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlis fî'l-hayr el-mahz" şeklindedir. A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesinde (İsmail Saib 1969) bulunan nüsha ile, Taylor'a göre muhtemelen onun bir kopyası olan, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesindeki (Hacı Mahmüd 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 mahd 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-Bağhdadi's Epitome of the Kelâm fî Mahd 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 Bağhdadi's). el-Îzâh fî'l-hayr el-mahz'ın 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

Yeniplatonculuğu üzerine pek çok araştırma yapıldı ve konuyla ilgili orijinal literatür büyük ölçüde neşredildi. Bu nedenle, burada, el-Îzâh fî'l-hayr el-mahz (bundan sonra Fi'l-hayr el-mahz)'ın İslâm ve Batı ortaçağlarındaki macerası ve etkisi üzerine uzun bir tekrarda bulunmak istemiyorum. Ne var ki, Fi'l-hayr el-mahz araştırmaları için bir katkı olabileceğini ümit ettiğim bir-iki tesbiti belirtmeye geçmeden önce, konunun tarihi gelişimine 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 olup olmadığı konusunda bilimsel bir kesinlik yoktur.

Doğulu ve Batılı okuyucuları tarafından, uzun asırlar Aristoteles külliyyatı içerisinde değerlendirilen Fi'l-hayr el-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-hayr el-mahz'ın orijini hakkında ilk gerçek tesbiti, 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 tesbit etmiştir³. Eser, 12 yüzyılda Cremonalı Gerard tarafından Latinceye çevirilmiştir⁴. Şunu belirtmek gerekir ki, Aquinas'ın sözkonusu tesbiti yapmasını mümkün kılan şey, öncelikle, Elementa'nın o dönemde Latinceye çevrilmiş olmasıdır⁵.

birlikte yapılmıştır (eseri görmedim). Aynı nüshaya dayanan ikinci neşir, Abdurrahman Bedevî tarafından gerçekleştirildi: el-Eflâtûniyye el-muhdese inde'l-Arab, Kahire 1955, içerisinde. Eserin, mevcut üç nüshası 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 Bağhdadi's'te (dipnot 1), hem de, 1992'de yayımlanan A Critical'da (dn. 1) eserin yayına hazır olduğunu belirtmektedir.

- 2 Fi'l-hayr el-mahz'ın Elementa'da bulunmayan pasajları ve eserin diğer muhtemel kaynakları için bkz.; Taylor, A. Critical, s. 18; Eserde yer alan pasajların Proklos'taki karşılıkları için bkz.; Taylor, A. Critical, s. 39-40; Abdurrahman Bedevî, el-Eflâtûniyye el-muhdese inde'l-Arab, s. 259-260, ikinci baskı, el-Kuveyt 1977.
- 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, Vivarium, IV, 2 (November 1966).
- 4 Bkz., Bedevî, age, s. 2; Taylor, A Critical, s. 12.
- 5 de Vogel, age, s. 68.

Ortaçağ İslâm entellektüelleri tarafından Aristoteles'e atfedilen Fi'l-hayr el-mahz'ın İslâm coğrafyasında ortaya çıktığı tarih ile, müellifi hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz. Aynı kesinsizlik, esere temel teşkil eden Elementa'nın Arapçaya çevirilip çevirilmediği 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-hayr el-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 bilgimiz, bu sorulara verilecek kesin bir karşılık için yeterli değildir. Şu kadarı bilinmektedir ki, ne Elementa'nın Arapça çevirisi ne de Fi'l-hayr el-mahz'ın Grekçesi bugüne kadar tesbit edilmiştir. Thomas Aquinas da, Liber de Causis'in, Grekçe literatürde bulunmadığını belirtmektedir⁶. Thomas'ın bu tesbitine dayanarak, Fi'l-hayr el-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-Nedîm'in bir kaydına dayanarak, bu görüşün karşısında yer almaktadır. O, eserin müellifi hakkında, İbn Dâvûd el-Yahûdî, Ebû Nasr el-Fârâbî ve 'İslâm öncesi bir müellif' çerçevesinde odaklaşan ve kendilerini tarihi verilerle, metin tahlilleri bazında meşrulatırmaya çalışan bir takım 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 nisbet edilmiş bir özettir. Nitekim, İbn en-Nedîm, Proklos külliyyati içerisinde "Kitâb el-hayr el-evvel" isminde bir eser zikretmektedir ki, bu eser, Bedevî'ye göre, Fi'l-hayr el-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 Ebû 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-hayr el-mahz'ın İslâm kültür çevresinde iki ayrı

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, s. 69.

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

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 nisbet edilerek günümüze ulaşan ve yakın bir geçmişte ortaya çıkan yirmi bölümlük ikinci çevirisi ise, aslına uygun olmakla birlikte, fazladan bir takım ilaveler ve notlar içermektedir ki, Endress'e göre bu, İslâm öncesi dönemde, din ile felsefeyi uzlaştırma çabasında olan bir Hristiyan'ın, Stephanus Alexandrinus (İstefân er-Rûmî)'un ürünüdür⁹.

Şunu söyleyebiliriz ki, eser, ister Bedevî'nin öne sürdüğü gibi, Grekçeden yapılmış bir çevirisi olsun, isterse, İslâm kültür çevresine mensup bir düşünürün ürünü olsun, şu açıktır ki; her iki durumda da, içermiş olduğu öğretiler açısından *Fi'l-hayr el-mahz*'da son dönem Yeniplatonculuğunun politeist eğilimleri bilinçli olarak atlanmış ve Proklos'un önermeleri teist bir çerçeveye uyarlanmıştır. Bu uyarlamayı ya da yeniden yorumlamayı yapan müellifin Hristiyan mı yoksa müslüman mı olduğunun tesbiti, güç görünmektedir¹⁰. Doğuda ve özellikle Batıda, gerek Grek filozoflarını kendi aralarında uzlaştırma, gerekse dinî doğmayla felsefî öğretileri birleştirme gayreti içerisinde olan pek çok düşünür tarafından, oldukça elverişli bir entellektüel malzeme olarak görülmüştür. *Fi'l-hayr el-mahz*, özellikle Lâtin kültür çevresinde çok 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 şerhedilmiştir¹¹. Çok sayıda anonim yorumcusu da bulunan eserin 230 civarında yazma nüshasının tesbit edilmiş olması¹², Lâtin felsefe ve teoloji çevrelerinin esere duyduğu yakınlığı yeterince göstermektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki, Ortaçağ Hristiyan metafizik düşüncesinin biçimlenmesinde oynamış olduğu rol ile, Hristiyan 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 tesbitine rağmen, *Liber de Causis*, Aristoteles'in *Metafizika'sı* için bir tamamlayıcı olarak değerlendirilmiş ve 17. yüzyılın başlarına kadar, Aristoteles külliyati içerisindeki yerini korumuştur¹⁴.

9 Gerhard Endress, *Proclus Arabus*, s. 327; Brand, Dennis J., *The Book of Causis*, s. 5, 2 ed. USA 1984; *Sahbân Halifat, Resâil Ebi'l-Hasen el-Amirî ve şezeratüh el-felsefiyye*, s. 146 vd., Amman, 1988.

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

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.

Fi'l-hayr el-mahz'ın İslâm kültür coğrafyasındaki serüveni, Batıdakine nazaran, son derece mütevazî kalmaktadır. Şimdiye kadar sadece üç yazma nüshasının tesbit edilmiş olması, bunun en açık belirtisidir. Modern araştırmalar, Fi'l-hayr el-mahz'ın Arap dünyasındaki ilk okuyucusu olarak, esere, "Fusûl fi'l-meâlîm el-ilâhiyye" başlığı altında bir şerh yazan Ebu'l-Hasan el-Amîrî (öl. 992)'yi belirlemektedir. Eserin etkisini yansıtan diğer bir düşünür, Endülüslü bir yahudî olan İbn Ezra'dır. "Kitâb fi'l-ilm el-ilâhî" isimli eserinin 20. bölümünde Fi'l-hayr el-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-hayr el-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-hayr el-mahz'ın öğretilerini çeşitli oranlarda yansıtmaktadırlar. Ne var ki, ne Fârâbî ne de İbn Sîna eseri ismen zikretmektedir. Fi'l-hayr el-mahz hakkında, belki İbn Rüşd hariç, bütün İslâm filozofları için ortak olan nokta şudur ki, onların hiçbirisi eserin orijinal kaynağı konusunda bir bilince sahip değildi ve hemen hepsi de onu, Aristoteles'in eserleri arasında değerlendirmekteydi¹⁷.

Aristoteles'e nisbet edilen ama gerçekte Yeniplatonculuğun Proklos'çu formunu yansıtan el-Îzâh fi'l-hayr el-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 yoğunlaştı-

15 el-Amîrî'nin Fusûl'ü, Sahbân Halîfât tarafından, Resâil Ebi'l-Hasen el-Amîrî ve şezerâtüh el-felsefiyye, içerisinde, takdim ve Fi'l-hayr el-mahz ile karşılaştırılması da yapılarak neşredildi. Karşılaştırma, s. 148-162, metin 363-379 arasında bulunmaktadır. el-Bağdâdî'nin sözü edilen özetini Bedevî, el-Eflâtûniyye el-muhdese içerisinde (248-258) yayınladı. Özeti, Taylor İngilizceye aktardı. Bkz., Abd al-Latîf's, s. 238-248; Krş., Brand, age, s. 5.

16 Fi'l-hayr el-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-Amîrî'nin Fusûl'ü, hem de, bu konunun, ilgili görüşlerin de sergilendiği bir tartışması için bkz., Kasım Turhan, Amîrî ve Felsefesi, s. 27-31, İstanbul 1992; Ayrıca, Halîfât, age, s. 143 ve devamına bakılabilir; Ayrıca bkz., Mahmut Kaya, İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, s. 300, İst. 1983.

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

mışlardır¹⁸. Sözkonusu ilkelerle görüşleri önemli ölçüde ihtiva eden, Yeniplatonculuğu İslâm dünyasına taşıyan kaynaklardan bir tanesi de üzerinde durmaya çalıştığımız, el-Îzâh'tır. Kısa tarihine yukarıda değindiğimiz el-Îzâh, Arapça ile kaleme alınmış felsefe metinlerinden aşına olduğumuz pek çok konuyu çeşitli düzeylerde tartışan veya formüle eden otuzbir bölüm (bâb)den oluşmaktadır. Eserde, Proklos'çu Yeniplatonculuğun temel ilkeleri çerçevesinde, genel olarak, Tanrı ya da ilk neden ve ondan varlığın meydana gelişi; oluşan 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 bâbın değil) sonunda, o konu hakkındaki nihai doğruyu dile getirdiği kabul edilen temel bir önerme yer almaktadır.

Yukarıda da değinildiği gibi, el-Îzâh'ta gözönünde bulundurulan 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 sözeder. El-Îzâh'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 tamamında mevcuttur (Bâb 23). Bütün nesnelere gerçek nedeni olmakla birlikte Bir, idrak çeşitlerinin hiçbirinin faaliyet alanına girmez. Ne his, ne de akıl onu kavrayabilir. Çünkü O, üzerinde olumlu terimlerle konuşabilecek 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 tabiatıdır, 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-Îzâh'ın müellifi bu Yeniplatoncu yaklaşım üzerinde ısrar etmekte ve son derece soyut, tenzih edilmiş bir Tanrı kavramı ortaya koymaktadır. Ona göre, "İlk neden, nitelendirilme (es-sıfa)nın 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 tām-

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

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 göre, Tanrıyı kavrama yolunda yapabileceğimiz şey, kendisine en yakın olan makulü tanımdır ve bu da mümkündür. Bu açıdan, biz ancak ikinci nedenleri nitelendirebiliriz. Çünkü İlk 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 tamamlanıp nitelendirilebilir. Bu nedenle sadece illet olan ama malül olmayan bir şeyin tanımlanması ve tarif edilmesi mümkün değildir. el-Îzâh'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 İlk 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, suje-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 var olduğunu 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-Îzâh, Bir'den çokluğun meydana gelişini varlıkla özdeşleştirdiği iyiliğin Salt İyi'den bir taşması (feyezan) olarak düşünür. Bu ezeli taşma sürecinde

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

Bir'den ilk sudur eden şey, "yaratılmış şeylerin ilki olan Varlık (el-enkiye)tır ve ondan önce yaratılmış başka bir şey yoktur. Bu nedenle Varlık, duyunun, nefsin ve aklın üzerindedir. Bir olan'a yakınlığı hasebiyle, yaratılmışların en basiti ve en fazla bir olanıdır. Bununla beraber, yaratmanın ilk basamağından itibaren, birliğin azalması ve çokluğun artması, Bir-olan'a nisbetle bir eksiklik belirtisi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan Varlık (el-enkiye) da bir tür çokluk içerisinde. 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 İlk neden'in dışında kalan her şey bir tür terkibi 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-Îzâh'ın müellifi, akılı büyüklüğü ve hareketi olmayan gayri cismânî, bölünmez bir cevher olarak nitelendirir. 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 fiilinin idenitik olduğuna işaret eder ve onun için vahdaniyyetin inkısamdan 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 hiçbir türünde bir hareketi yoktur. Bundan dolayı, açıkladığımız gibi, zamanın üzerindedir" (Bâb 6). Bununla beraber Varlık gibi Akıl da, Bir'in bir eseridir ve varlığın 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 dualite onu büsbütün bir olmaktan alıkoyar. "O, hem üstünde olanı hem de altında olanı bilir. Altında olanı onun illeti olması itibariyle 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 aklî bilmenin tarzı aynıdır; o nedenini ve eserini cevheri türünde yani aklî olarak bilmektedir. Buna göre, hem İlk nedenden gelen faziletler hem de duyulur cisimsel nesnelere akıldaki aklî bir tarzda bulunmaktadır (Bâb 8). el-Îzâh'ın, cevheri ile fiili özdeş olan Aklın aşağıya yönelik bilgisinin tasviri, İslâm filozoflarının, mesela Fârâbî'nin, Tanrının cüziyyatı bilmesi ile ilgili açıklamasını hatırlatmaktadır. Şöyle ki, akıl zatına râcî bir cevher olarak bütün eşyanın aklî suretlerini aklî olarak ihtiva etmektedir ve o, bir bakıma bu suretlerin tamamını oluşturmaktadır. Öte yandan, onun bu suretleri ya da kendini

20 Fahri, age, s. 29.

bilmesi bir anlamda bütün eşyayı bilmesidir ve tersi (Bâb 12). Şu halde onun yaratıcı fiilinin objesi kendisidir ve cevheri ile aynıdır (Bâb 9 ve 12).

Akıl, el-Îzâh'ta tasviri yapılan Yeniplatonic metafizik içerisinde son derece önemli bir konumda yer almaktadır. Tanrı-evren ilişkisi bağlamında felsefenin el-akl el-faal'i ile buradaki Akl'ın işlevsel yakınlığı farkedilmektedir. el-Îzâh'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, tabîî 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 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-Îzâh'ın tasvirinde her türlü belirlemenin üzerinde bulunan Bir, Varlık ve Akıl'dan 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 bulunan hareketsiz aklî varlıklara, diğeri ise zaman içerisinde yer alan hareketli duyulur şeylere yönelik iki tür etkinliği vardır. O, hem aklî olanı, hem de hissî olanı bilir. Çünkü o, aklın eseri ve maddenin nedenidir. Tıpkı Akıl için sözkonusu olduğu gibi, nefsin de kavrayışı tamamen kendi türünde yani nef-sânîdir. Bu nedenle, duyulur ve hareketli olan şeyler onda nef-sânî, 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, nef-sânî fiil, haddi zatında cisimlerin hareketi ve tabiatın fiiliyle ilgilidir ve bu açıdan nefis onların nedeni

durumunda bulunmaktadır. "Nefsânî fiil, ilk cisme (el-cirm) ve tabîî cisimlerin tamamına hareket verir. Çünkü o, tabîî fiil ile cisimlerin hareketinin nedenidir". Şu halde nefis, tabîî varlıklar dünyasını tedbîr eden metafizik ilkedir. Nefsin tabiata yönelik tedbîri, kuşkusuz, ilk 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 hiçbir 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 sözkonusu iyiliğe muhatap olan eşyanın güç ve yatkınlık olarak farklılık arzemesinden kaynaklanmaktadır. "Çünkü İlk iyi, iyilikleri eşyanın tamamına aynı feyzele yaymaktadır. Ancak, nesnelere her biri varlık ve oluşuna göre bu feyezani kabul eder... Şu halde, iyiliklerle faziletlerin çeşitlilik arzemesi alıcıdan kaynaklanmaktadır" (Bâb 19).

Yukarıda da belirtildiği gibi, el-Îzâh'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)dir. O, yaratılmış şeylerin tamamını onlara karışmaksızın 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 iyilikleri 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, hiçbir şeye muhtaç değildir, ama her şey Ona muhtaçtır; feyzeder ama başka herhangi bir şeyden feyalmaz (Bâb 20). Bu soyut Tanrı tasavvuru içerisinde müellif, Bir'in, başkasıyla olan ilişkisini çeşitli aracı varlıklarla tesis etmeye çalışmaktadır. Tanrının evrensel tedbirle 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, tedbîn açısından Akıl'dan önce

gelmekte ve eşyayı aklın tedbîrinden daha yüce ve daha yüksek bir tedbîrle yönetmektedir. Çünkü Akla tedbîri veren O'dur. Bunun delili şudur ki, Aklın tedbîrinin ulaşamadığı şeylere, Akl'ın yaratıcısının tedbîri ulaşır. Çünkü nesnelere hiçbirisi asla Onun tedbîrinin dışında kalmaz. Zira O, iyiliğini nesnelere tamamına ulaştırmak ister" (Bâb 22).

Bu açıklamalardan sonra, Fi'l-hayr el-mahz'ın modern çalışmalarda zikredilmeyen müslüman bir okuyucusu ve ondan günümüze kalan Risâlelerle ilgili araştırmamıza geçebiliriz. Üzerinde duracağımız "Risâleler", sadece Fi'l-hayr el-mahz'ın tesirini yansıtmaması ve onu ismen anmış olması açısından değil, onunla ilgili yeni ve önemli bir bilgi içeriyor olmasından dolayı da dikkate değer görülmektedir. Sözkonusu Risâleler İbn Bâcce veya, belki de, sahte 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, Risâle el-vedâ, Kitâb en-nefs, Şurûhât es-semâ et-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

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

22 el-Alevî, age., s. 37 vd.; Söz konusu risâlelerin tamamı oniki adettir ve bunların hiçbirinde konu başlığı yoktur. Başlıklar, el-Alevî tarafından verilmiştir. Yaptığımız göndermelerde, bu başlıkları kullanmak yerine "risâleler" demeyi uygun gördük. İbn Bâcce'ye atfedilen bu küçük haimli 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 yer alan 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;

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 gayretli bir dindarın tutumunu sergilemektedir. Kitâb tedbîr el-mutevahhid ve Risâle el-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, Risâlelerinin 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 yanyana konulabilecek ba-

İbn Bajjah on prophecy, Sind Univ. Research Journal Art series, vol. 1, 1961 Pakistan; Sholomo Pines de, bu risâlelerden birisini, bir çalışmasında 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.

23 Bkz., Kitâb tedbîr el-mutevahhid, s. 63, nşr. Ma'an Ziyâde, Beyrut 1978; Risâle el-vedâ, s. 121, nşr. Mâcîd 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, bir takım rûhanî algı objelerinin idrâk ettiğini ve rûhanî cevherlere muttali olduğunu belirtir ve bunu, müşâhade 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 şüretiyle idrâk edilebileceğini sanmaktadırlar.... Bunların hepsi, zandır. Zannetkilerinin yapılması ise, taibî 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 tecdid 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, ançak sürekli bir sabır ile gerçekleşir" (Resâil, s. 196; Ayrıca bkz., s. 159).

24 Risâle el-vedâ, s. 121.

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

26 Resâil, s. 191; Krş., İbn Bâcce, Fi'l-müteharrik, s. 137-138, nşr. Abdurrahman Bedevî, Resâil felsefiyye li'l-Kindî ve'l-Fârâbî ve İbn Bâcce ve İbn Adıyy, Bîngazi 1973, içerisinde; İbn Bâcce, Şurhât es-simâ et-tabîî, nşr. Ma'an Ziyâde, Beyrut 1978.

zı 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 İttisâlde bu görüş Alexandr 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 beraber, ayet ve hadislerin desteğine diğer eserlerinde de başvurmuştur³⁰. Ne var ki, burada, Risâlelerin, dinî 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 yanyanadır. 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 uzlaştırma çabası hep hissedilmektedir. Şunu söyleyebiliriz ki, okuyucu, özellikle bazı Risâlelerde çok daha belirgin olarak, işbaşında olanın profesyonel bir felsefeci olmadığını hemen farkedecektir. Bu Risâlelerde, müellifin, açıkça göndermede bulunduğu kaynaklar arasında İzâh el-hayr, Fârâbî'nin Uyûn el-mesâli'i, Kitâb el-mille'si ve Kitâb el-ahlâk'a yazmış olduğu Şerh'i, Gazzalî'nin el-Mişkât'ı, Aristoteles'in es-Simâ'ı ve el-İskender bulunmaktadır. Kur'an ayetlerinin de hemen her zaman bu kaynakların yanbaşıda yer alması

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., Risâle el-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 felsefî zeminde tartışan bu iki risâle (s. 160-174)'nin birçok pasajı, İttisâl, Kitâb en-nefs ve İbn Bâcce'nin diğer yazılarında işlenen bilgi öğretisi ile karşılaştırılabilir.

30 Bkz., Tedbîr, s. 76-79.

dikkat çekici bir özellik olarak belirmektedir. Müellif, bütün bu farklı kaynakların sıkı bir "ittifak" içerisinde olduklarına inanmaktadır ki, az önce sözü edilen uzlaştırma faaliyetini de bu inanç üzerinde geliştirecektir. O, okuyucusuna şunu öğütlemektedir: "Makâlât el-hayr, Uyûn el-mesâil, sonra da Ebû 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 arttırmaktadır. 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-hayr el-mahz'ın, bu Risâlelerin pek çok yerinde, doğrudan belirleyici olarak kendini göstermesidir. Şunu hemen belirtmek gerekir ki, Risâleler, Fi'l-hayr el-mahz'ın ne özeti, ne de şerhidirler. Fakat onun derin etkisini taşımaktadırlar. Bu nedenle, denebilir ki, Risâlelerin müellifi, yukarıda sözü edilen uzlaştırımacı yaklaşımında, felsefi düşüncenin temsilcisi olarak genelde Fi'l-hayr el-mahz'ı almakta ve değerlendirmelerini çoğunlukla onun öğretileri çerçevesinde yapmaktadır.

Risâlelerin müellifi, eseri, "Îzâh el-hayr" şeklinde ve iki yerde zikreder³². Okuyucu, müellifin, "Îzâh el-hayr"a duyduğu hayranlığı hemen farketmektedir. Zaten kendisi de, entellektüel 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

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

32 Resâil, s. 182: وانظره في ايضاح الخير بجمده. ففيه أبواب كثيرة في الخير وأصله الذي يسمى بمقالات الخير فإن كل باب منه قول في الخير.

Resâil, s. 195. وكرر النظر والتثبت في أبواب إيضاح الخير

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, "Fi terâtüb el-ukûl ve hulûdihâ" şeklinde birer başlık koymuştur. Metinlerin orjinallerinde başlık olarak "ve min kavlih eyzan" (s. 181) ve "kâle eş-Şeyh Ebû Bekr" (s. 195) ibareleri bulunmaktadır. Her iki risâlenin İngilizceye çevirileri için, Mâsumî'nin adı geçen makalesine (s. 97 ve 90) bakılabilir. Risâlelerin tamamı ile ilgili açıklamalar için dipnot 17'ye bakınız.

33 Resâil, s. 182 فهذا ما ظهر لي فيما (تجانباها) ؟ ولقد واليت النظر في أبوابه فانكشف لي نور بين وعلم يقين؛ فلا أقدر أن أفارقة ولقد عقلت عليه.

ki, burada, Fi'l-hayr el-mahz'ın İslâm kültür coğrafyasında tedavülde bulunan versiyonları hakkında yeni bir bilgi ile karşılaşılıyor. Bugün, Fi'l-hayr el-mahz'ın elimizde bulunan anonim versiyonu ile, El-Bağdâdî'nin bazı farklılıklar içeren özeti 31 bab ihtiva etmektedir. El-Amirî'nin Fusûl'ü ise sadece 20 bölümden ibarettir. İncelemekte olduğumuz risâlelerden anlaşılmalıdır ki, müellifin kütüphanesinde bulunan "Îzâh el-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, "Îzâh el-hayr"ın "bâblar"ını ve "özellikle 104, 105 ve 106. bâbları"nı yeni baştan incelemesini tavsiye etmektedir³⁴. Bu açıklamalar öyle göstermektedir ki, İslâm kültür coğrafyasında, Fi'l-hayr el-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 "Îzâh el-hayr"ın, Proklos'un el-Fihrist'te anılan "Kitâb el-hayr el-evvel" in 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 "makalât el-hayr" şeklinde de isimlendirilebileceğini söylediği "Îzâh el-hayr"ın her bâbında "iyi" ile ilgili bir konunun bulunduğunu belirtmektedir ki, bu da, Elementa için sözkonusu değildir. Risâlelerde ortaya çıkan bu yeni bilgi ışığında şunu da söyleyebiliriz ki, Fi'l-hayr el-mahz günümüze eksik olarak ulaşmış olabilir.

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

1. Risâleler bize, Fi'l-hayr el-mahz'ın, İslâm kültür çevresine mensup başka bir okuyucusunun olduğunu göstermiştir.

2. Risâlelerin iki yerinde "Îzâh el-hayr" ismen zikredilmektedir.

3. Fi'l-hayr el-mahz'ın, en az 106 bابتan oluşan bir versiyonunun Ortaçağ İslâm kültür çevresinde tedavülde olduğu anlaşılmalıdır.

34 Resâil, s. 195. وكرر النظر والتثبت في أبواب إيضاح الخيرة تتيقن كيف ذلك ولا سيما في الباب الرابع والمائة والباب الخامس والمائة والباب السادس والمائة.

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

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

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

Bu açıklamalardan sonra, Risâlelerin muhteva analizine geçebiliriz. Aşağıda hem muhteva hem de biçim açısından dağımik halde bulunan söz konusu malzemeyi sistemli, bütünlüğü olan bir yapı içerisinde yeniden kurmayı ve bu yapının birimleri arasındaki bağlantıları yeniden sağlamayı gerçekleştirmekteyiz, 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 var olanları kendisine geri götürebileceğimiz bir en-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 geleniğini izleyerek, "mümkün" ve "zorunlu" kavramlarından kalkmak suretiyle var olanların en son ilkesini, "İlk-sebeb"ini belirlemeye çalışır. Ona göre, ilke konumunda bulunan şeyin, her şeyden önce, bir varlığı bulunmaktadır ki, ondan, bu özelliğe sahip olmayan ve herhangi bir şekilde varolmayan bir şeyin varlığı meydana gelir. İbn Bâcce, fâil nedenlerin sonsuzluğunun saçmalığını varsayan görüşü temel bir prensip olarak alır ve sonsuz failleri olan şeyin "gayri mevcûd" olduğunu söyler. Çünkü, gerçek neden, neden olma niteliğini kendi özünde bulduran ilk nedendir. Ara-nedenlerin neden olma vasfı ise, relatifdir. 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 ilk-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

36 Resâil, s. 189 dn. 7.

37 Resâil, s. 188.

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, var olmaya ve varolmamaya eşit uzaklıkta bulunmaktadır. "Çünkü o, başkasına olan bağıntısı ile, ancak, var olur 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.

İbn Bâcce, varlığı mümkün olanın "sonradan-olma" vasfına değinir ve sonradan-olma (hudûs)'yı 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, ilk - sebeptir ve özü gereği tektir. Eksikliğin her türünden uzak ve yetkin varlıklıdır. 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 itibarıyla varlığı mümkün olandır..."⁴⁵.

38 Aynı yer.

39 Resâil, s. 188.

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.

Risâlelerde, Tanrı, İlk-olan (el-Evvel), Bir, Allah, Yaratıcı (hâlık ve mubdi), 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 birşey ilave etmez. Ne var ki, yazımızın başında da belirttiğimiz gibi, risâlelerde, din ile felsefeyi uzlaştırma girişiminin titiz olmayan yapısı, bir takım 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, sözedilmektedir⁴⁷. Yine, evrenin Tanrı dolayısıyla zorunlu olduğu ve Ondan bir taşma sonucu meydana geldiği şeklindeki görüşle, oluşun ex nihilo yapısını vurgulayan görüş, Risâlelerde yanyana zikredilebilmektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki, yazarın Kur'an'dan ödünç aldığı anlaşılan "halk" terimini, tam olarak hangi kavramsal yapı içerisinde kullandığını tesbit etmek oldukça güçtür. Bununla beraber, özellikle Tanrının eşya hakkındaki bilgisi ile ilgili açıklamalarda, "halk" ile "sudûr" veya "feyezân"ın aynı anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Risâleler, bu çokluk evreninin Tanrıdan meydana gelişini, Onun özünün ve varlığının yetkinliğinden veya salt iyi olmasından kaynaklanan bir sudûr veya feyezân olarak görür. "Varolanların en eksik olanına kadar, her var olan, Onun varlığının yetkinliğinden taşıp akmıştır"⁴⁸. Müellif, Fi'l-hayr el-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-hayr el-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.

46 Bkz., Resâil, s. 189.

47 Mesela, bkz., Resâil, s. 155.

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-hayr el-mahz'dan almış görünmektedir. O, Fi'l-hayr el-mahz'ın özellikle 19 ve 23. bâblarının ilgili kısımlarının bir uyarlamasını yapmaktadır. 19. bâbın ilgili satırları şöyledir: "İlk iyi'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-hayr el-mahz., 20. Bâb, "İyi ile bir aynı şeydir".

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 relatif olarak iyi olduğu söylenmiştir. Bu anlamda oluş ve bozuluş, iyi ile kötünün, ya da varlık ile yokluğun bir arada gelişidir⁵².

Risâleler, ilk-olandan çokluğun meydana gelişindeki düzenlilik ile sıradüzenini özellikle vurgulamaktadır. Tanrı, bütün varolanları bir "tedfîb" üzere varetmiştir⁵³. Varetmek (ihtira), az önce de belirttiğimiz gibi, iyiliğin, herhangi bir ayırım gözetmeksizin, Tanrıdan bir yayılmasıdır ve bu süreç, varolanların en eksiği 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 gözönünde bulundurduğu Yeniplatonic 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-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 iyi 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 olmakla ilgilidir ve müellifin de belirttiği gibi, maddede varlığın devam etmesi 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 nihai düzeyde iyilik de Tanrıdandır, kötülük de.

52 Resâil, s. 189-190 ve bkz., s. 192.

53 Resâil, s. 184.

54 Resâil, s. 173; Krş., Fi'l-hayr el-mahz, bâb 16 ve bâb 6.

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

56 Resâil, s. 185.

57 Resâil, s. 192.

Meydana getirme sürecini Tanrının varlığında geri götürebileceğimiz temel nitelik olarak, Tanrının "kendini bilmesi" ya da "kendini düşünmesi" fikri ile Risâlelerde de karşılaşırız. Yaratmanın gerisinde duran temel bir motif olarak Tanrının kendisini bilmesine ilişkin spekülasyonlar, aşağıda görüleceği gibi, Risâlelerin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Yazara göre, nesnelere dünyanın varlığı, Tanrının nesnelere hakkındaki bilgisine dayanmaktadır. "Onun nesnelere ilişkin bilgisi, onların varlığının sebebidir"⁵⁸. Bu bağlamda müellif, Tanrısal bilginin niteliğini belirlemek üzere, bizim bilgimizdeki suje-obje ilişkisi ile, Tanrının bilgisindeki suje-obje ilişkisini karşılaştırır. Herşeyden 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, senkroniktir. Buna göre, Tanrının bilgisi, suje-obje ilişkisinde gerçekleşen dual, dolayimli, kazanılmış bir bilgi değil, aksine objesine doğrudan varlık veren, tek ve bölünmez bir bilgidir. İnsanî sferde gerçekleşen bilginin, zorunlu olarak, objesine bağlı 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 suje-obje ilişkisine dayanır ve bu anlamda bir dualiteye 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 mücidin icat 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 mücidin, icat etmiş olduğu nesne hakkındaki bilgisi nasıl o nesneden önce ve onun nedeni olarak var ise, aynı şekilde Tanrının evren hakkındaki bilgisi de ondan önce ve onun nedenidir⁶¹. Bundan ötürü, Tanrının bilgisi, insaninkinden farklı olarak, bir etki ve sonuç değildir. Öte yandan, insanın meydana getirmesi ile Tanrının yaratması arasındaki farkı belirlemek üzere, müellif, birincisinin birtakım alet-edevat

58 Resâil, s. 168.

59 Resâil, s. 168.

60 Kur'an, 2/29.

61 Resâil, s. 168.

gerektirdiğini ve bir süreç içerisinde gerçekleştiğini, diğerinin ise, zamanlı olmadığını ve dolayısıyla herhangi 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 herhalde şudur: Risâlelere göre, İlahî 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 sferi ile de bir bağlantı içerisinde hararetle tartışılan problem, risâlelerin müellifini de oldukça meşgul etmiş görünmektedir. Problemin, Tanrısal bilgiyi, Tanrının kendini düşünme faaliyetine indirgeyen Aristoteles'e kadar geri giden tarihini burada ele almamız mümkün değildir. Şunu hatırlatmakla yetinelim ki, Yunan filozofunun çözümü Tanrının varolanlarla bir ilişkisizliğini içermekteydi ve bu çözümün eksikliği müslüman filozoflarca farkedilmişti. Gerek Fârâbî ve gerekse İbn Sînâ, Tanrının yetkinliğinin tasvirinde aynı problemle yüzyüze gelmişlerdi. Her iki filozofa göre de, Tanrı her bakımdan bir, mutlak yetkin, değişmenin her türünden münezzeh ve âlimdir. Şimdi, özü gereği değişmeye tabi olan, sürekli oluş içerisinde bulunan varlıklar hakkında bir bilginin böyle bir sujede 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 naiv 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, İlahî bilginin kapsamına girmeyen hiçbir obje olanı 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

62 Kur'an, 36/82.

63 Kur'an, 2/29.

64 Kur'an, 69/14.

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 "feyezân" 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, 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, ilk-olanın bilgi objesi, sadece kendi özüdür. "Kendi özünün yetkinliğini düşünmesiyle, kendinden sudûr edeni ve yetkinliğinden feyezân edeni düşünür. Böylece O, kendini bilmesiyle bütün nesnelere bilir"⁶⁶. Görüldüğü gibi, Tanrısal zihinde, suje-obje dualitesi ortadan kalkmaktadır. Tanrı, bütün nesnelere bilmekte, ama, onda herhangi 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 zâta gereksinim duymaz. Aksine sadece özünü bilmesiyle, zatının yetkinliğinden varlık kazanmış bütün varolanları bilir"⁶⁷.

Bu argümantasyon içerisinde müellif, Tanrının "cüzîyyatı" bildiğini ve hiçbir 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 hiçbir 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 suje-obje ikiliği vardır. "Diğer akıllarda bilgi, kendi

65 Resâil, s. 168.

66 Resâil, s. 187.

67 Resâil, s. 199.

68 Aynı yer.

69 Resâil, s. 184 ve bkz., s. 185.

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 arzeder. Halbuki, Tanrının bilgisi, kendi özünün bilgisidir. "O, nesnelere, nesnelere dolayısıyla değil, yetkin varlıklı 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 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"in 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 bir takım 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

70 Resâil, s. 199.

71 Resâil, s. 183.

72 Resâil, s. 187.

73 Resâil, s. 189; "el-mübteda el-evvel" için bkz.; Resâil, s. 183; Metafiziksel varlıkların "dehr" ve "zaman"la ilişkileri konusunu Krş., Fi'l-hayr el-mahz, bâb 2 ve bâb 6.

kendisine borçlu bulunan ve kendisine benzeyen ama kendisi ile aynı olmayan bir akıl taşar⁷⁴.

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 "İlk-olanı ve bütün varlıkların, mertebelerine göre, ondan nasıl meydana geldiklerini" düşünürler⁷⁵.

Semavi evrenin, bizim yaşadığımız evrenle doğrudan ilişki içerisinde bulunan biricik varlığı olarak Faal akıl, Risâlelerin yer yer üzerinde durduğu bir konudur. O da, tıpkı diğer ilahî akıllar gibi, nihai aşamada, varlığını başkasına borçlu olan bir "yaratılmıştır" ve, aşağıda görüleceği gibi, kelimenin tam anlamıyla bir araçtır.

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 alınır⁷⁶. Ne var ki, bu vasıta da, son tahlilde, Faal akıl kanalıyla insana ulaştırılan "Tanrısal bir bağış", Tanrının ilminden bir taşma olarak değerlendirilir⁷⁷. Bir bağış ki, "Faal akıl ile ittisâl" anlamına gelmektedir⁷⁸. Şuna da işaret edelim ki, Risâlelerde ortaya konan bilgikuramsal öğretinin 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,

74 Resâil, s. 158; 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 hiçbir 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". (Resâil, s. 157; ayrıca bkz., s. 181, 182 ve 201). Bu akıl da, öyle anlaşılıyor ki, Faal akıldır.

75 Resâil, s. 186-187 ve bkz., s. 157; Aklın objesi ile ilgili olarak krş., Fi'l-hayr el-mahz, bâb 10.

76 Resâil, s. 167.

77 Resâil, s. 179; Krş., Risâle el-vedâ, s. 141 ve Ittisâl, s. 162.

78 Resâil, s. 165.

yüksek kavrayışlı kişiler takip eder⁷⁹.

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 drektifle gerçekleşen hareketleri arasında doğrudan bir bağlantı bulunmaktadır. Yeryüzü olaylarını, gökyüzünde gerçekleşen cüzi hareketler belirlemektedir ki, bu etkiyi en açık şekilde Güneş ile Ayın hareketlerinde görmekteyiz⁸⁰. Risâlelere göre, Tanrı, "oluş ve bozuluş maddesindeki bütün cüzilerin yaratıcısı (muhteri)dır". Bununla beraber, Faal akıl, ayaltı dünyasının müşterek unsuru olan maddenin varlık sebebi olarak gösterilmektedir. İncilerden her birinin bir maddesi (cirm) vardır ki, onlar bu maddede, nefslerinin kendilerinde şekillendirdiği şeyi yaparlar. Faal akıl da, en küçük ayrıntısına kadar, maddenin her bir cüzünde meydana gelmesini amaçladığı şeyi, kendisine ait kürelerin nefslerinde şekillendirir⁸¹.

Risâlelerin yazarı, başka bir yerde, Faal akıllı işin 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 işbaşında olan nedenlerle, insani bir yapıtın ortaya çıkmasını sağlayan nedenler arasında bir benzerlik vardır. İnsani alanda tasarlanan bir sanat eseri, pratik akıl, imgelem ve organların görev aldığı bir çalışma süreci içerisinde meydana gelir ve insani irade bu sürecin her aşamasında işbaşındadır. Şimdi, yazara göre, çeşitli psikolojik yetilerin ve bedensel güçlerle bir takım aletlerin sözkonusu süreçte yer almasına rağmen, bir insani yapıtın gerçek sanatkârı akıldır. Burada, çeşitli aletlerle bedensel organların ve bunları faaliyete geçiren muharrik güçlerin, kendinden hareketli olmadıkları aşikârdır. 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 unsunların hiçbirisinde yapma gücü (fiil), hakiki değildir. Şu halde, bu muharrikler dizisinde gerçek etken, "bu hareketlerin

79 Resâil, s. 165.

80 Resâil, s. 179.

81 Resâil, s. 184-185.

tümünü tedbir eden ve organları harekete geçiren gücü, bu hareketleri varetmeye zorlayan akıldır"⁸².

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 nefsleri de, mütehayyile yetisi konumunda" bulunmaktadır. Gerçek "fâil ise, yaptığı şeyi bilen ve böylece varetmek istediği şeyi (mâ yurîd) semavi nefslere yayan ve tıpkı insan aklının, varetmeyi amaçladığı şeyi hayalde şekillendirmesinde olduğu gibi, onu onlarda şekillendirendir"⁸³. 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 var olan 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 bir takım tabiatlar sadır olur ki, bu tabiatlar aracılığıyla tabii cisimlerde etkinlikte bulunurlar". Nasıl ki, insanın yaptığı şeyler akıl, nefis ve organlar aracılığıyla meydana geliyorsa, aynı şekilde, tabii durumlar da, Tanrı, semavi cisimler ve tabiat kanalıyla gerçekleşir"⁸⁴.

82 Resâil, s. 170-172; İnsan aklı ile mütehayyile yetisinin bilgi kuramsal ilişkisine dair bkz., Resâil, s. 154-155; Bu risâlede yazar, akıl ile imajinasyonun 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 tanrı yoktur. O, onun varlığının sebebidir. O, fiilde bulunan gök cisimlerine, iradesi ile, münfâil 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 öğreti ile ilgili pasajlar çoktur. Mesela bkz., s. 156 vd., s. 160 vd; Bilginin, Tanrısal irade doğrultusunda, aracı akıldardan geçerek, uygun insan aklına ulaşması süreci ile ilgili olarak bkz., s. 180 ve insan aklının, varlığını, Tanrıdan taşıp gelen bir "basiret'e borçlu bulunduğu dair bkz., s. 195.

83 Resâil, s. 172.

84 Resâil, s. 172-173. Bu açıklamalar doğrultusunda, tabii bir oluşum sürecinde yer alan etkenlerle, yapay bir oluşum sürecinde yer alan etkenleri, gerçeklik açısından sahip oldukları değer sırasına göre, şöyle gösterebiliriz:

Tabii oluşum:

Tanrı-semavi cisimler-tabiat-tabiat olayı

Yapay oluşum:

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, Risâlelerde kendini göstermektedir. Bununla beraber, yazar, ikincil nedenlerle aracı varlıklara gerçek fiil yüklememe konusunda son derece hassas görünmektedir⁸⁵. O, bir dokuzuncu asır 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 işveren bir model çerçevesinde sunulmasının, yazarın zihninde teorik bir fantaziden 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, Kâdiri Mutlak Tanrı fikrine hiçbir hâlel getirmemektedir. Yazar, benimsediği modelin içermekte olduğu sakıncaların farkında olarak, Tanrının bu niteliğini özellikle vurgulamaktadır.

Risâlelerde, oluş sürecinde yer alan aracı varlıkların bir tür yaratma etkinliğine sahip oldukları belirtilmekle beraber, her varlığın İlk-olandan taşınmış olduğu, özenle ve tekrar tekrar vurgulanmaktadır. Bütün varlık, İlk-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 nedenler, kelimenin tam anlamıyla aracıdırlar ve Tanrının dışındaki bütün fâil nedenler, Faal akıl, gök cisimleri vs., son çözümlemede

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

Semavi cisimlerin hareketlerinin yeryüzü olaylarını detemine ettiği ve tabii işleyişin uzak nedeni olduğuna ilişkin bu kuram, öyle görünüyör ki, Fi'l-hayr el-mahz'ın 3. bâbını yansıtmaktadır. Burada ifade edilmektedir ki, semavi nefis, İlk 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".

- 85 Aslında bu hassasiyet, önemli ölçüde Fi'l-hayr el-mahz'da da sergilenmektedir ve hiç kuşkusuz, bu eserin, İslâm dünyasında ve özellikle Hristiyan teoloji çevrelerinde yapmış olduğu sükse de, Tanrının mutlak hakimiyeti ve tek gerçek neden oluşunu formüle etmede sağlamış olduğu entellektüel imkanlılığın 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".

86 Resâil, s. 181.

Tanrıdan almış oldukları yetkiyle etkinlikte bulunurlar⁸⁷. Şu halde, gerçek determinatif prensip, O'dur.

Risâleler, Tanrının mutlak gücünü ve egemenliğini göstermek amacıyla, epistemolojik, fizik ve kozmolojik bütün olguları Tanrının bilgisine dayandırmaktadır. Bütün bilme ve yapım 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 anoloji çerçevesinde Tanrısal imgelem olarak değerlendirilen gök cisimlerinin yeryüzüne etkisini yansıtan pasif bir araçtır. 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-Gazzalî, el-Fârâbî ve Aristoteles'e atıflarda bulunur. O, Gazzalî'nin, "İlk-olanın (el-Evvel), bütün fiilleri fiilde bulunmak ve bütün münfailleri de etkilenmek üzere yarattığına inandığını" belirtir. Fârâbî'de Uyûn el-mesâil isimli eserinde, yaratıcıları olması hasebiyle her şeyin Tanrıya bir nisbetinin bulunduğunu belirtir. Okuyucunun havale edildiği üçüncü kaynak, Aristoteles'in Fizikası'dır⁹⁰. Müellif, Aristoteles'e dayanarak kabul etmektedir ki, "gerçek anlamda fâil ilk fâildir ve yakın fâil için etkide bulunma (fiil) sözkonusu 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

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

88 Resâil, s. 181 ve 179; Krş., Fi'l-hayr el-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 Bâce, Şurûhât es-simâ' et-tabîf, nşr., Maan Ziyâde, Beyrut 1978.

çokluğu durumu deęiřtirmemektedir⁹¹. 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 yansımaları 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 fiillerinin gerisinde duran gerçek ve ilk fâiller onlardır. Fizik ve kozmolojik olaylarda da, yazara göre, aynı durum gözlenmektedir. "Faal akıl, kevn ve fesaad alemindeki cüzziyatın yakın fâilidir. Bu ikisini bu işlevlerini gerçekleştirmek üzere yaratan ise, gerçek anlamda ebedî fâildir ve övgüyü hak eden de odur"⁹².

91 Resâil, s. 181.

92 Resâil, s. 192.