

Şukûk alâ ‘Uyûn: ‘Uyûnü’l-mesâil’in Fârâbî’ye Âidiyeti Üzerine*

M. Cüneyt Kaya**

Doubts about the ‘Uyûn: On the Authorship of ‘Uyûn al-Masâil Attributed to al-Fârâbî

Although the question of the authorship of the ‘Uyûn attributed to al-Fârâbî has yet to be studied, in Western academia in particular, Western scholarship on this matter usually assumes that ‘Uyûn al-masâil does not belong to al-Fârâbî. On the other hand, Turkish scholarship regularly and frequently refers to ‘Uyûn as a work by al-Fârâbî, particularly in studies of his metaphysical doctrines. This article aims to explore the question of al-Fârâbî’s authorship of this book through a three-phase analysis. First, I will examine the classical bio-bibliographical works that refer to the ‘Uyûn, and then critically review the modern literature on the ‘Uyûn in Turkish and Western languages. Secondly, I will analyze the ‘Uyûn’s content, focusing on seven contested questions, and compare them with the doctrines of al-Fârâbî’s authentic works, thus demonstrating the inconsistencies between the ‘Uyûn and other works. Finally, I present my own evaluation of the question of the ‘Uyûn’s authorship by also discussing the manuscripts.

Key words: ‘Uyûn al-masâil, al-Fârâbî, Avicenna, Abû al-Barakât al-Baghdâdî, the question of authenticity.

Fârâbî (ö. 339/950), Kindî (ö. ykl. 252/866) ile başladığı kabul edilen İslâm felsefesi geleneğini kavram ve problem açısından temellendiren ve bu özelliğiyle, felsefenin kendisinden sonraki tarihinde bütün temel meseleler için kalkış noktası olarak değerlendirilen bir filozoftur. Halefi İbn Sînâ (ö. 428/1037) ile kıyaslandığında hayatı, hangi eserlerini yaklaşık olarak ne zaman, nerede ve kim için kaleme aldığı konusunda yok denecek kadar az bilgiye sahip olduğumuz Fârâbî’nin eserlerinin büyük kısmı, özellikle son otuz

* Makalenin müsveddesini okuyarak kıymetli görüşlerini benimle paylaşan Dimitri Gutas ve Ömer Mahir Alper’e, kaynak temini konusundaki yardımlarından dolayı Hümeysra Karagözoğlu ve Kadir Gömbeyaz’a minnettarım.

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

yılda neşredilmiş olsa da, el yazmalarına dayalı olarak hazırlanmış tenkitli bir bibliyografik listeye henüz sahip değiliz.¹ Hilmi Ziya Ülken'in, Fârâbî'nin ölümünün bininci yılı münasebetiyle yayımlanan yazısındaki şu ifadeler, geçerliliğini kısmen de olsa, hâlâ korumaktadır:

Eserleri arasında bazı üslûp ve fikir farkları olduğunu işaret edenler, hatta eskiden beri feylesofa ait olduğuna muhakkak gözüyle bakılanların bile onun olmadığını iddia edenlere rastlanmaktadır. Bu meselede henüz kat'i hiç bir hü[k]üm verecek vaziyette değiliz. Çünkü Fârâbî'nin bütün yazma eserleri mukayeseli bir şekilde neşredilmemiştir. Neşredilenler arasında da bazı tabî' yanlışları ve az da olsa metin farkları vardır.²

Fârâbî'nin eserlerine dair Ülken'in de işaret ettiği bu eksiklik, ona atfedilen bazı eserlerin gerçekten ona ait olup olmadığı sorusunu hâlâ sorabilmemize kapı araladığı gibi, Fârâbî'nin felsefesini doğru bir şekilde ortaya koyabilmeyi de güçleştirmektedir. *Fusûsü'l-hikem*'in Fârâbî'ye aidiyeti konusunda nispeten daha erken tarihlerde başlayan tartışma³ bir kenara bırakılırsa, son yıllarda *Risâle fi mâ yenbağî en yükaddem kable te'allümi'l-felsefe* ve *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakimeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis*'in de Fârâbî'ye ait olmayacağını ileri süren çalışmaların yapılmış olması,⁴ Fârâbî külliyyatının hâlâ titiz çalışmalara muhtaç olduğunu gözler önüne sermektedir.

- 1 Fârâbî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren klasik kaynaklara dair eleştirel bir değerlendirme ve mevcut Fârâbî bibliyografyalarının bir listesi için bk. Dimitri Gutas, "Fârâbî", *Encyclopaedia Iranica* (New York 1999), IX, 212-13.
- 2 Hilmi Ziya Ülken, "Fârâbî Meselesi: Fârâbî Tetkiklerine Girerken Bazı Düşünceler", *Fârâbî Tetkikleri I* (İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası, 1950), s. 5-6 (orijinal imla korunmuştur).
- 3 *Fusûsü'l-hikem*'in Fârâbî'ye aidiyeti konusunda bk. Khalil Georr, "Fârâbî est-il l'auteur de *Fuçûç al hikam*?", *Revue des etudes islamiques*, 15 (1947), s. 31-39 [Türkçesi: "Fârâbî Fûsus'ül Hikem'in Yazarı mıdır?", çev. Kifayet Özeydin, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1970), s. 153-61]; Shlomo Pines, "İbn Sînâ et l'auteur de la *Risâlat Al-Fușûş fi'l-hikma*: quelques données du problème", *Revue des etudes islamiques*, 19 (1951), s. 121-26 [Türkçesi: İbni Sinâ ve 'Risâletü'l-Fûsus fi'l-Hikme'nin Yazarı', çev. Kifayet Özeydin, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (1978), s. 193-96].
- 4 Muhittin Macit, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle" başlıklı makalesinde (*Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 [2004], s. 5-21) söz konusu iki risâlenin Fârâbî'ye aidiyetini tartışırken, Marwan Rashed ise "On the Authorship of the Treatise 'On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages' Attributed to al- Fârâbî" adlı çalışmasında (*Arabic Sciences and Philosophy*, 19 [2009], s. 43-82) *el-Cem*'in Fârâbî'ye ait olamayacağını ileri sürmektedir.

Bu makalede Fârâbî'ye aidiyeti konusunda şimdiye kadar müstakil bir çalışma yapılmamış olmasına rağmen Batılı literatürde genellikle Fârâbî'ye ait olmadığı kabul edilen; ancak Türkiye'deki Fârâbî çalışmalarında sıklıkla müracaat edilen eserlerin başında yer alan 'Uyûnû'l-mesâil'in (bundan sonra 'Uyûn şeklinde atıfta bulunulacaktır) Fârâbî tarafından kaleme alınıp alınmadığı sorusu cevaplanmaya çalışılacaktır. Bu çabanın hareket noktasını ise Helenistik ve Geç Antik dönemde Aristoteles'in eserlerine şerh yazma geleneğinin bir ürünü olan ve *el-Metâlibü's-semâniye*, *er-Ruûsü's-semâniye* ve *el-Ebvâbü's-semâniye* gibi adlarla anılan, bir kitabı veya ilim dalını okumaya başlamadan önce bilinmesi gereken sekiz husustan biri olan “yazarın adı ve kitabın ona aidiyetinin sıhhati” maddesi oluşturacaktır.⁵ Söz konusu “sekiz husus”u, tıbb giriş mâhiyetinde kaleme aldığı *Miftâhu't-tıbb* adlı eserinde özlü bir şekilde okuyucularına sunan İbn Hindû (ö. 423/1032), “yazarın adı ve kitabın ona aidiyetinin sıhhati” maddesini şu şekilde açıklamaktadır:

Yazarın ismi ise kitabı yazan kişiyi tanıtmayı [amaçlar]. Bundan beklenen fayda şudur: Öğrenci kitabın anlamlarından bir kısmını anlamaktan âciz kalabilir ve taklit yoluyla hemen o anlamı kabule mecbur olabilir. Kitabın yazarı fazilet, sağlıklı düşünme ve doğruyu ifade etme açısından meşhur müelliflerden ise öğrencinin nefsi o anlamı kabul konusunda sükûnete erer ve anlayışı güçlenene kadar taklit [yoluyla benimsemede] rahat davranır. Neticede akıl yürütebilecek (istidlâl) bir konuma gelir ve böylece kanıtlama (burhân) bilgisine ulaşır. Şayet kitap, yazarı dışında birisine nispet edilmişse kişinin sözü, hakkında kitap yazdığı ilim dalındaki konumuna göre dinlendiği için kitabı yazanın kim olduğunun tam olarak bilinmesi gerekmektedir. Bunu bilmek ise şu şekilde mümkündür: a. Söz konusu kitabın, görüşleri ve sözünü ifade ediş tarzı açısından o kişinin [diğer] meşhur eserleriyle uygunluk arz etmesi. b. Kitabın isminin o kişinin diğer kitaplarından birinde geçmesi ve onu kendisine nispet etmesi. c. O ilim dalında güvenilir kimselerin bu kitabın o kişi tarafından telif edildiğine şahitlik etmeleri.⁶

İbn Hindû'nun işaret ettiği yöntemi kullanmak suretiyle aşağıda öncelikle 'Uyûn'un klasik biyo-bibliyografik kaynaklarda ve modern çalışmalarda nasıl değerlendirildiği ortaya konacak, ardından 'Uyûn'un muhtevası, “yedi

5 “Sekiz husus”la ilgili ayrıntılı bilgi için bk. M. Cüneyt Kaya, “Tabipler İçin Felsefe: İbn Hindû'nun Felsefe Tasavvuru ve Sözlüğü”, *Felsefe Arkivi*, 34 (2011), s. 65, dn. 62.

6 İbn Hindû, *Miftâhu't-tıbb* (nşr. Sahbân Halifât, *İbn Hindû: Sîretühû, ârâühû'l-felsefiyye, müellefâtühû* içinde [Amman: Menşûratü'l-Câmiati'l-Ürdüniyye, 1996], II, 662 [vurgular bana ait]).

şüphe” (*şek-şukûk*) çerçevesinde Fârâbî’nin diğer eserleriyle karşılaştırılarak aradaki benzerlik ve farklılıklar tespit edilecek ve son olarak ‘*Uyûn*’un yazma nüshalarına müracaat edilerek “aidiyet” sorusu bir çözüme kavuşturulmaya çalışılacaktır.

‘*Uyûn*’un Fârâbî’ye nispet edildiği ilk klasik kaynak, müellifi meçhul *İtmâmu tetimmeti Sıvânî’l-hikme*’dir. 13. yüzyılda kaleme alınmış olması kuvvetle muhtemel olan bu kitapta, Fârâbî’nin eserleri arasında, herhangi bir ilâve açıklama yapılmaksızın, ‘*Uyûnü’l-mesâil*’ de sayılmaktadır.⁷ *İtmâm* dışında ‘*Uyûn*’a atıfta bulunan iki tabakât kitabı daha bulunmaktadır. Bunlardan ilki İbn Ebû Usaybî’a’nın (ö. 668/1270) ‘*Uyûnü’l-enbâ fî tabakâti’l-etıbbâ*’dır. Söz konusu eserde İbn Ebû Usaybî’a, ‘*Uyûn*’un adını *Kitâbü ‘Uyûni’l-mesâil alâ re’yi Aristûtâlis ve hiye mi’e ve sittûne mes’ele* şeklinde vermektedir.⁸ Buna göre ‘*Uyûn*’, Aristoteles felsefesini 160 mesele çerçevesinde özetleyen bir kitap olmak durumundadır ve aynı başlık ‘*Uyûn*’a atıfta bulunan üçüncü ve son tabakât eseri, Safedî’nin (764/1363) *el-Vâfi bi’l-vefeyât*’ında da bu şekilde geçmektedir.⁹

Arapça’dan Latince’ye tercümeler döneminde ismi meçhul bir mütercim tarafından bazı kısımları Fârâbî’ye nispetle Latince’ye tercüme edilen¹⁰ ‘*Uyûn*’ ile ilgili modern akademik çalışmaların Augustus Schmoelders’in 1836’da yayımlanan *Documenta Philosophiae Arabum* ile başladığı söylenebilir. Schmoelders, eserinde Fârâbî’nin *Risâle fî mâ yenbağî en yükaddem kable te’allümi’l-felsefe* ve İbn Sînâ’nın mantık hakkında kaleme aldığı *Kasîde*’siyle birlikte ‘*Uyûn*’u da ilk defa neşretmiş ve açıklamalı bir şekilde Latince’ye tercüme etmiştir.¹¹ ‘*Uyûn*’, 22 pasaj şeklinde düzenlendiği Schmoelders’in neşir

7 Zahîrüddin Beyhakî, *Tetimmetü Sıvânî’l-hikme*, nşr. Muhammed Şeffî (Lahor; y.y., 1351/1932), s. 184. *Sıvânü’l-hikme* geleneği ve *İtmâm* hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Joel L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulaymân al-Sijistânî and His Circle*, (Leiden: Brill, 1986), s. 119 vd.; Dimitri Gutas, “The *Şiwân al-hikma* Cycle of Texts”, *Journal of American Oriental Society*, 102/4 (1982), s. 645-50.

8 İbn Ebû Usaybî’a, ‘*Uyûnu’l-enbâ fî tabakâti’l-etıbbâ*’, nşr. Nizâr Rızâ (Beyrut: Dârü’l-Mektebeti’l-Hayât, 1965), s. 609.

9 Selâhaddin es-Safedî, *Kitâbü’l-Vâfi bi’l-vefeyât*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1962), I, 110.

10 Roma ve Vatikan’da iki nüshası bulunan bu fragmanların Vatikan’daki nüshası (46r-46v) J. Bignami-Odier tarafından neşredilmiştir; bk. “Le manuscrit Vatikan Latin 2186”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 11 (1937-1938), s. 137, 154-55. Ayrıca bk. Charles Burnett, “Arapça’dan Latince’ye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa’da Kabulü”, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson – Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre, 2007), s. 425.

11 Augustus Schmoelders, *Documenta Philosophiae Arabum* (Bonnae: Typis

ve tercümesinin ardından Friedrich Dieterici tarafından 1890'da yayımlanan *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen* (kitabın Arapça başlığı: *es-Semeratü'l-marziyye fî ba'dîr-risâlati'l-Fârâbiyye*) adlı çalışmada Fârâbî'ye ait olduğu düşünülen yedi eserle birlikte neşredilmiş,¹² iki yıl sonra da Dieterici, neşrettiği bu eserlerin Almanca tercümelerini yayımlamıştır.¹³ 1312/1894 yılında Delhi'de,¹⁴ 1907 ve 1910'da Kahire'de neşredilen 'Uyûn'un¹⁵ ilk kısmî Türkçe tercümesi 1935'te Kıvameddin [Burslan] tarafından gerçekleştirilmiştir. İsmail Hakkı İzmirli'nin nezaretinde ve kaleme aldığı mukaddime ve mütalaa eşliğinde yayımlanan *Büyük Türk Feylesofu Uzluk Oğlu Farâbî'nin Eserlerinden Seçme Parçalar* adlı eserde Kıvameddin, 'Uyûn'un 3-5. ve 20-22. pasajlarının tercümelerine yer vermiştir.¹⁶ İzmirli, mukaddimede Fârâbî'nin eserleri hakkında bilgi verirken 'Uyûn'u şöyle tanıtmaktadır:

'Uyûnü'l-mesâil'i mantık, tabiiyât, rûhiyât ve maba'dettabî'anın en mühim meselelerini yirmi iki meselede Aristo reyine göre telhis ediyor. Yakîn, zann-ı galip, şek hususlarını birbirinden ayırıyor, imkân tasavvuru, imkân delili hakkında söylediği sözler bugünkü nazariyeyi bildiriyor. Hayır ve şer nazariyelerini felsefî bir surette izah ediyor. Bu eserden bazı parçalar tercüme edilmiştir.¹⁷

regiis arabicis in officijina Fr. Baadeni, 1836), s. 43-56 (tercüme), s. 24-33 (Arapça neşir).

- 12 Friedrich Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen* (Leiden: Brill, 1890) ('Uyûn: s. 56-65). Dieterici'nin neşri, 'Uyûn'un Cod. Leiden 820 numaralı nüshasındaki farklılıkları göstermek dışında esasen Schmoelders'in neşrine dayanmaktadır.
- 13 Friedrich Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen* (Leiden: Brill, 1892) ('Uyûn: s. 92-107).
- 14 'Uyûnü'l-mesâil li'l-muallim es-sânî Ebî Nasr el-Fârâbî (Delhi: y.y., 1312 [1894]), s. 27.
- 15 *el-Mecmû'* (Kahire: Matbaatü's-saâde, 1325/1907), s. 65-75; *el-Fârâbî: Mebâdî'u'l-felsefeti'l-kadîme* (Kahire: y.y., 1910) (Bu son eseri görme imkânı bulamadım. Eserin künyesi için bk. Nicholas Rescher, *al-Fârâbî: An Annotated Bibliography* [Pittsburgh: University of Pittsburg Press, 1962], s. 17).
- 16 Kıvameddin, *Büyük Türk Feylesofu Uzluk Oğlu Farâbî'nin Eserlerinden Seçme Parçalar* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1935), s. 31-32, 39-41. İzmirli'nin tercümeyle ilgili yazdığı mütalaa da bu pasajlar şu şekilde tanımlanmaktadır: "Türlü türlü felsefe mes'elelerini izah eden 'uyunülmesail'den ontoloji ve psikolojiye ait olan mevcutlerin kısımları, cisim ve ruhtaki kuvvetler hakkındaki reyler (...) tercüme olunmuştur"; bk. Kıvameddin, *a.g.e.*, s. 26 (orijinal imla korunmuştur).
- 17 Kıvameddin, *Büyük Türk Feylesofu Uzluk Oğlu Farâbî'nin Eserlerinden Seçme Parçalar*, s. 6-7 (orijinal imla korunmuştur).

Aynı yıl Hilmi Ziya Ülken tarafından yayımlanan *Türk Feylesofları Antolojisi I* isimli kitapta Fârâbî'nin eserlerinden verilen örnekler arasında 'Uyûn da üçüncü sırada yer almaktadır.¹⁸ Ülken, Fârâbî'ye ait parçaların "Profesör İzmirli İsmail Hakkı Bey'in ve Kıvameddin Efendinin tercüm[e]lerinden (kelimeler bir dereceye kadar Türkçeleştirilerek) alın[dığını]" belirtse de,¹⁹ Kıvameddin [Burslan] tarafından hazırlanan kitaptaki 'Uyûn tercümesine kıyasla Ülken'in derlemesi -ciddi tasarruflarla birlikte- daha fazla pasajın tercümesini ihtiva etmektedir (1-9, 13 ve 22. pasajlar).²⁰

A.-M. Goichon'un, 1937'de yayımlanan meşhur eseri *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'Après Ibn Sînâ (Avicenne)*'de dile getirdiği, 'Uyûn'un zorunlu varlıktan ay-üstü ve ay-altı âlemin meydana gelişini açıklayan 8-10. pasajlarında ortaya konan teorinin "İbn Sînâci ruh"a sahip olduğuna dair tespitinin ardından,²¹ 'Uyûn'un Fârâbî'ye aidiyetine dair ilk şüphenin Miguel Cruz Hernandez tarafından dile getirildiği söylenebilir. Biblioteca Angelica de Roma 242'nin 33r varlığında *Flos alfarabii secundum sententiam aristotelis* ve Vatikan Latin 2186'nın 46r-46v varlığında *Anonymi de formatione scientiarum* adıyla kayıtlı olan Latince fragmanları karşılaştıran Hernandez, bunların 'Uyûn'un 1-5. pasajlarının tamamının, 6. pasajın ise kısmen tercümesi olduğu sonucuna ulaşmakta, ayrıca bu metin ile yine Fârâbî'ye atfedilen *ed-Da'âva'l-kalbiyye* ve *Fusûsü'l-hikem* arasındaki benzerliğe dikkat çekmektedir. Sonuçta Hernandez, Georr'un *Fusûs*'un Fârâbî'ye aidiyeti konusundaki şüphelerine atıfla,²² *Fusûs*'un Fârâbî'ye aidiyetini reddetmemiz durumunda 'Uyûn'un da aynı âkibete düşer olacağını belirtmektedir.²³

18 Hilmi Ziya Ülken, *Türk Feylesofları Antolojisi I* (İstanbul: Yeni Kitabevi, 1935), s. 9-12.

19 Ülken, *a.g.e.* (önsöz).

20 'Uyûn'un söz konusu pasajlarından yapılan tercümelere, Hilmi Ziya Ülken ve Kıvameddin Burslan tarafından yayımlanan *Farabi* adlı müstakil antolojide de yer verilmiştir; bk. *Farabi* (İstanbul: Kanaat Kitabevi, ts. [1940]), s. 207-10.

21 A.-M. Goichon, *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'Après Ibn Sînâ (Avicenne)* (Paris: Desclée de Brouwer, 1937), s. 226-28.

22 Bk. dn. 3.

23 Miguel Cruz Hernandez, "El 'Fontes quaestionum' ('Uyûn al-masâ'il) de Abû Naşr al-Fârâbî", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 18 (1950-1951), s. 303-5. Hernandez, bu tespitlerine yer verdiği "Giriş" kısmının devamında söz konusu pasajlar çerçevesinde 'Uyûn ve *Da'âva*'nın Arapça'larını, sırasıyla Kahire 1325/1907 ve Haydarâbâd 1349/1930 neşirlerini esas alarak karşılaştırmakta; ardından da Latince iki tercümeyi -sonuna bir kavram sözlüğü ilâve etmek suretiyle- yazma nüshalara dayanarak neşretmektedir (s. 306-23).

'Uyûn'la ilgili Hernandez'in sezgiye dayalı şüpheleri bir kenara bırakılırsa, öğreti temelli bir değerlendirmenin ilk sahibi F. Rahman'dır. *Prophecy in Islam* adlı kitabında bir dipnotta bu değerlendirmelerini serdeden Rahman, 'Uyûn'daki akıl ve peygamberlik çerçevesinde ortaya konan öğretilerden dördünün Fârâbî'nin diğer eserlerindeki öğretilerle bâriz bir çelişki ve tutarsızlık içinde olduğuna dikkatleri çekmektedir. Rahman'a göre öncelikle 'Uyûn'da potansiyel ya da pasif akıl, basit ve gayri maddî bir cevher olarak sunulurken, gerek Ârâ gerekse *Fî'l-akl* gibi eserlerde böyle bir niteleme söz konusu değildir. Diğer yandan 'Uyûn'da aklın seviyeleri arasında "bi'l-meleke akıl"dan bahsedilirken Fârâbî'nin bahsi geçen iki eserinde böyle bir adlandırmanın izlerini bulmak hayli güçtür. Yine 'Uyûn'da "vehim gücü"ne yer verilmesine rağmen, Ârâ ve *es-Siyâse*'de bu güçten söz edilmemekte, hatta İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfûr*'te bu kavramı felsefî terminolojiye dahil edenin İbn Sînâ olduğunu belirtmektedir. Netice itibarıyla 'Uyûn'un kime ait olduğu konusunda kesin bir cevap sunmasa da Rahman, "zorluğun, burada ifade edilen öğretilerin Fârâbî'nin bulunması beklenen diğer eserlerinde bulunmaması ve başka eserlerinde benimsediği görüşlerle tutarsız olması" olduğunu açıkça ifade etmektedir.²⁴

1959'da 'Uyûn'a ait Latince fragmanları yeniden yayımlayan ve 'Uyûn'un tümünü İspanyolca'ya tercüme eden; ancak aidiyet meselesine değinmeyen Manuel Alonso Alonso, S. I.'nın makalesinin²⁵ ardından George F. Hourani, İbn Sînâ'ya göre zorunlu ve mümkün varlık kavramına dair kaleme aldığı ve İbn Sînâ'nın ilgili metinlerini kısa giriş paragraflarının eşliğinde tercüme ettiği makalesinde,²⁶ ilk metin olarak 'Uyûn'un 3 ve 4. pasajları ile 5. pasajın başlangıç kısmına yer vermektedir. Hernandez'in söz konusu pasajlara dair neşrini esas alan tercümenin öncesinde Hourani, Rahman'a atıfla 'Uyûn'un "geleneksel olarak Fârâbî'ye atfedilse de üslup ve içerik açısından artık genel olarak ona değil, muhtemelen İbn Sînâ'ya ait olduğunun düşünüldüğü" tespitini yapmaktadır. Hourani'ye göre 'Uyûn, İbn Sînâ'ya ait olmasa da zorunlu varlık-mümkün varlık arasında yapılan bir ayrıma dayanarak Tanrı'nın varlığını ispatı hedefleyen delil için "iyi bir giriş" mahiyetindedir.²⁷

Mahmut Kaya, "Felsefenin Temel Meseleleri" adıyla 1984'te ilk defa tamamını Türkçe'ye tercüme ettiği 'Uyûn'un Fârâbî'ye nispeti konusunda herhangi bir yorumda bulunmazken, kavram ve önermeler konusu hariç, diğer

24 F. Rahman, *Prophecy in Islam* (London: Allen and Unwin, 1958), s. 21-22.

25 Manuel Alonso Alonso S. I., "Los "'Uyûn al-masâ'il' de al-Fârâbî (tesis fundamentales)", *Al-Andalus*, 24 (1959), s. 251-73.

26 George F. Hourani, "Ibn Sînâ on Necessary and Possible Existence", *Philosophical Forum*, 4/1 (1972), s. 74-86.

27 Hourani, "Ibn Sînâ on Necessary and Possible Existence", s. 75-76.

bütün konularda *ed-Da'âva'l-kalbiyye* ile *Uyûn* arasında “büyük bir benzerlik” olduğuna işaret etmektedir.²⁸ Herbert A. Davidson ise Orta Çağ İslâm ve Yahudi felsefelerinde ezeliyet, yaratma ve Tanrı'nın varlığına dair delilleri ele aldığı eserinde, *Uyûn*'u, “genellikle yanlışlıkla Fârâbî'ye atfedilen” bir eser olarak niteleyip ayrıntılı bir delil sunmaksızın onun “özellikle İbn Sînâ'nın felsefî eserlerinden yapılmış bir dizi alıntı ve yeniden ifadelendirmeden ibaret” olduğu sonucuna varmaktadır. Davidson'a göre *Uyûn* aslında İbn Sînâ felsefesinin ruhunda yazılmış olan çok sayıda kısa sistematik olmayan eserden biridir ve bu yönüyle İbn Sînâ'nın etkisi altında kalmış daha az önemi hâiz bir düşünür tarafından kaleme alınmış olması muhtemeldir.²⁹ Davidson, beş yıl sonra yayımladığı ve Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün akıl teorilerini incelediği eserde ise *Uyûn*'u “Fârâbî'ye nisbet edilen, yazarı meçhul küçük eserlerden birisi” olarak değerlendirip İbn Sînâ'dan büyük ölçüde malzeme içerdiğini belirtmektedir. *Uyûn*'un, İlk'ten göksel akılların nasıl varlığa geldiğini anlatan 7-9. pasajlarını özetleyen Davidson, İlk ve akıllar arasındaki birbirlerini düşünme ilişkisinin, Fârâbî'nin diğer eserlerine kıyasla *Uyûn*'da farklı bir şekilde sunulduğunu vurgulamaktadır. Buna göre Fârâbî'nin eserlerinde bu ilişki ikili bir şekilde sunulmaktadır: Aklın, a. İlk'in bilme nesnesi olması ve b. Kendi bilişinin nesnesi olması. İbn Sînâ'nın eserlerinde ise bu ilişki üç boyutta ele alınmaktadır: Aklın, a. İlk'in bilme nesnesi olması. b. İlk dolayısıyla zorunlu olarak var olması sebebiyle kendi bilişinin nesnesi olması

28 Mahmut Kaya, “Fârâbî: Felsefenin Temel Meseleleri”, *Felsefe Arkivi*, 25 (1984), s. 203-12. Kaya, konu bütünlüğünü esas alarak tercümesinde pasaj sayısını 22 yerine 14 olarak yeniden düzenlemiştir. Bu tercüme, ilk baskısı 2003 yılında yapılan *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* adlı eser içinde tekrar yayımlanmıştır; bk. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik, 2003), s. 117-26. *Uyûn*'un Türkçe'ye ikinci tam tercümesi 2003 yılında Mehmet Dağ tarafından gerçekleştirilmiştir; bk. Mehmet Dağ, “Fârâbî'nin İki Yapıtı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14-15 (Samsun 2003), s. 17-87 (*Uyûn* tercümesi: s. 74-86). Tercüme için esas aldığı Kahire 1328/1910 neşrindeki başlık doğrultusunda *Uyûn*'u, “Mantık ve Eski Felsefenin İlkeleri Konusunda Sorunların Kaynakları (*Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantık ve Mebâdî el-Felsefet el-Kadîme*)” adıyla Türkçe'ye tercüme eden Dağ'a göre *Uyûn*'un Fârâbî'ye aidiyeti konusunda “önemli bir tartışma” yoktur. Aynı makalede tercümesine yer verdiği *Fusûs*'un Fârâbî'ye nispeti konusundaki tartışmalardan haberdar olduğu anlaşılan Dağ, *Fusûs*'ta olduğu gibi *Uyûn*'da da “istenç özgürlüğü”nün açıkça savunulmadığını, ancak bu “küçük ayrıntı[nın] yapının Fârâbî'ye ait olduğu hususunda duraksama yaratacak nitelikte [olmadığını]” belirtmektedir; bk. Dağ, a.g.m., s. 19.

29 Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1987), s. 148, 215, 237, 353.

ve c. Özü itibariyle mümkün varlık olması dolayısıyla kendi bilişinin nesnesi olması. Davidson, 'Uyûn'da bu iki yaklaşımın birleştirilerek üçüncü bir ilişki tarzının ortaya konduğunu ileri sürmektedir: Aklın, a. [Sebebi dolayısıyla] zorunlu varlık olması ve İlk'in bilgi nesnesi olması. b. [Özü itibariyle] mümkün varlık olması ve kendi bilişinin nesnesi olması. O, 'Uyûn'daki bu yeni formülasyonu Fârâbî'nin yaklaşımıyla Gazzâlî'nin *Makâsîdû'l-felâsife*'de İbn Sînâ'nın yaklaşımını ortaya koyuş şeklinin bir bileşimi olarak değerlendirilmekte ve tutarsız bulunmaktadır.³⁰

Bu süreç içinde 'Uyûn'un Fârâbî'ye ait olamayacağı ya da İbn Sînâ'nın doğrudan ya da dolaylı bir talebesi tarafından kaleme alınmış olabileceği yaygın bir kanaat olarak Fârâbî çalışmalarında dillendirilse de,³¹ Joep Lameer, Fârâbî ve Aristoteles'in kıyas anlayışlarını ele aldığı çalışmasında bu hükmü temelsiz bularak eleştirmektedir. Lameer'a göre 'Uyûn'la ilgili tartışmaların kaynağı olan Hernandez'in iddiası herhangi bir somut dayanaktan yoksundur. Her şeyden önce 'Uyûn ve Fusûs'un aynı kişi tarafından kaleme alındığını varsaymak gerekmemektedir ve daha da önemlisi, bu iki eser arasında bir paralellik bulunmamaktadır. Dolayısıyla Fusûs'un yazarının İbn Sînâ olduğuna dair Pines'in haklı iddiasını kabul etmek, zorunlu olarak 'Uyûn'un da onun tarafından kaleme alındığını söylemeyi gerektirmemektedir. Lameer, iki açıdan 'Uyûn'un Fârâbî'ye ait olduğunu ileri sürmektedir: a. 'Uyûn, Fârâbî'nin diğer eserlerindekiyle neredeyse aynı üsluba sahiptir. b. 'Uyûn ile Ârâ'nın pek çok pasajı arasında, özellikle de metafizik kısımları itibariyle yapılacak bir karşılaştırma, aralarındaki bariz benzerliği ortaya koyacaktır.³²

30 Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1992), s. 128-29.

31 Çalışmalarında 'Uyûn'un Fârâbî'ye ait olamayacağına sadece değinen isimlerden birkaçına işaret etmek yerinde olacaktır: T. A. Druart, "Review of Gomez Nogales' *La politica como unica ciencia religiosa en al-Fârâbî*", *Bibliotheca Orientalis*, 39 (1980), s. 715; A. Hyman & J. J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish Traditions* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983), s. 214; Abdülemîr el-A'sem, *el-Mustalahu'l-felsefî 'inde'l-Arab* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmmeh li'l-kitâb, 1989) (1 bs.: Bağdat 1985), s. 134; Jean R. Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne: Le retour a Dieu (ma'âd) et l'imagination* (Louvain: Aedibus Peeters, 1986), s. xxvi; Ch. E. Butterworth, "The Study of Arabic Philosophy Today", *Arabic Philosophy and the West*, ed. T. A. Druart (Washington DC: Center for Contemporary Arab, 1988), s. 66; D. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy* (Leiden: Brill, 1990), s. 71, dn. 53; Giuseppe Serra, "Due studi arabolatini", *Medioevo: rivista di storia della filosofia*, 19 (1993), s. 51.

32 Joep Lameer, *Al-Fârâbî & Aristotelian Syllogistics: Greek Theory & Islamic Practice* (Leiden: Brill, 1994), s. 24-25. 'Uyûn'un her hâlükârda Fârâbî'ye nispet

Lameer'dan farklı olarak Yaşar Aydın, Fârâbî'nin Tanrı-insan ilişkisine dair görüşlerini incelediği eserin girişinde *Fusûsü'l-hikem*, *Şerhu risâleti Zinûn el-kebîr* ve *İsbâtü'l-müfârakât* ile birlikte 'Uyûn'un da Fârâbî söz konusu olduğunda "problem çıkaran" başlıca eserler arasında yer aldığına dikkat çekmekte; ancak "özellikle Fârâbî'nin aykırı görüşlerini hafifletme bağlamında oldukça imkânlar sağlama[sı]" sebebiyle bu eserlerin pek çok İslâm felsefecisi tarafından "hiç duraksamadan" kullanıldığını belirtmektedir. Aydın yine de "Fârâbî'ye ait olduğu şüpheli olan ve onun felsefî sistemiyle uyuşmayan görüşlerin yer aldığı yazıların, söz konusu şüphe ortadan kalkmadığı sürece, Fârâbî araştırmalarında ihtiyatla kullanılmasının uygun olacağı" kanaatinde ve bu yaklaşımını çalışmasına da yansıtmıştır.³³

Lameer'ın, 'Uyûn'un Fârâbî'ye nispetini şüpheli gören araştırmacıların somut delil ortaya koyamamalarına yönelik eleştirisi, Damien Janos'un 2012'de yayımladığı *Method Structure and Development in al-Fârâbî's Cosmology* adlı eserinde kısmen de olsa yankısını bulmuştur, denebilir.³⁴ Fârâbî'nin felsefesindeki kozmolojik unsurları inceleyen Janos, bu çerçevede 'Uyûn'u üç başlık altında incelemektedir: a. Göksel maddenin tabiatı. b. Akletme ve tahayyül. c. Göksel hareket. Bu üç konuda 'Uyûn'da ortaya konan teorilere dair Janos'un değerlendirmelerine aşağıda 'Uyûn'un muhteva tahlili yapılırken ayrıntılı olarak değinileceğinden, burada onun sadece genel tespitlerine yer vermek daha uygun olacaktır. Her şeyden önce 'Uyûn ile *et-Ta'likât* ve *ed-Da'âva'l-kalbiyye* arasında kozmolojik öğretiler açısından ciddi benzerlikler bulunduğuna dikkat çeken Janos'a göre bu üç eserin ortaya koyduğu kozmolojik tablo ile "sudûrcu eserler" olarak nitelediği *Ârâ* ve *es-Siyâse*'deki kozmolojik tablo arasında ciddi tutarsızlıklar bulunmaktadır. 'Uyûn'da ortaya konan kozmoloji öğretisinin Yunan ve Arap Meşşâî geleneklerinden seçilmiş farklı teorilerin bir araya getirilmesinden oluşmuş eklektik bir sistem olduğunu ileri süren Janos, bu anlamda 'Uyûn'un Fârâbî'den çok, İbn Sînâ felsefesine yakın durduğu düşüncesindedir.³⁵

edilmesi gerektiğini düşünen Vallat'ı da bu kapsamda değerlendirmek mümkündür; bk. Philippe Vallat, *Fârâbî et l'école d'Alexandrie: des prémisses de la connaissance à la philosophie politique* (Paris: Vrin, 2004), s. 383.

33 Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), s. 22-23. Aydın'ın 'Uyûn'a atıfları için bk. *a.g.e.*, s. 26, dn. 19, s. 53, dn. 80; s. 76, dn. 156 ve s. 82, dn. 173.

34 Damien Janos, *Method Structure and Development in al-Fârâbî's Cosmology* (Leiden: Brill, 2012). Kitap, Janos'un 2009 yılında McGill Üniversitesi'nde tamamladığı *Substance and Motion in al-Fârâbî's Cosmology* adlı doktora tezine dayanmaktadır.

35 Janos, *Method Structure and Development*, s. 383.

Fârâbî literatüründe 'Uyûn'la ilgili ortaya konan yukarıdaki değerlendirmelerin ardından, çalışmanın bundan sonraki kısmında, 'Uyûn'un Fârâbî'ye aidiyeti konusunda herhangi bir soru işareti bulunmayan eserlerdeki öğretilerle kıyaslandığında "şüpheli" bir görüntü arz eden öğretileri ayrıntılı bir tahlile tâbi tutulacak ve 'Uyûn'daki görüşlerin muhtemel kaynaklarına işaret edilecektir.³⁶

Birinci Şüphe

Birinci şüphenin konusunu, 'Uyûn'un mantığın tanımını ve bu tanımın temellendirilmesini ele alan ilk iki pasajı oluşturmaktadır.³⁷ Söz konusu pasajlar, "tasavvur" (kavram) ve "tasdik" (önerme) kavramları çerçevesinde mantığın tanımı, kapsamı ve faydasının ortaya konduğu bir muhtevaya sahiptir. Buna göre bilgi (el-'ilm), "mutlak tasavvur" ve "tasdikle birlikte tasavvur" şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Kavramlar (tasavvur) içinde kendisinden önceki bir başka kavram olmaksızın tasavvur edilemeyen kavramlar bulunmakla birlikte bu, sonsuza kadar bu şekilde gidecek bir süreç olmayıp, tüm kavramların kendisinde durduğu (yakıfu) veya bir başka ifadeyle, tüm

36 'Uyûn'la ilgili değerlendirme yapan bazı ilim adamlarının da işaret ettiği üzere, 'Uyûn ile yine Fârâbî'ye nispet edilen *ed-Da'âvâ'l-kalbiyye* arasında büyük bir benzerlik bulunmaktadır. Biyo-bibliyografik kaynaklar içinde ilk olarak İbn Ebû Usaybi'a, Fârâbî'ye *Kitâb fîd-da'âvâ'l-mensûbe ilâ Aristû fî'l-felsefe mücçeredeten an beyânâtihâ ve hucecihâ* adıyla bir eser nispet etmekte ('Uyûnû'l-enbâ, s. 609) ve bu nispet Safedî tarafından da tekrarlanmaktadır (*el-Vâfi*, I, 110; Safedî, baştaki "*kitâb fî*" ibaresini hazfetmektedir). 1349/1930-31'de Haydarâbâd'da *Tecridü risâleti'd-da'âvâ'l-kalbiyye* adıyla ve Fârâbî'ye nispetle basılan eserin, 'Uyûn ile arasındaki benzerliğe rağmen onun birebir aynısı olduğunu söylemek mümkün değildir. *ed-Da'âvâ'l-kalbiyye*, sadece 'Uyûn'un bazı pasajlarını ya da kavramlarını hazfetmekle kalmamakta (meselâ 'Uyûn'un ilk iki pasajı, iki cümlesi dışında *ed-Da'âvâ'l-kalbiyye*'de yer almıyor-ken, 'Uyûn'daki heyûlânî akıl-meleke halindeki akıl ve müstefâd akıl sıralamasındaki "meleke halindeki akıl" kavramı da *ed-Da'âvâ'l-kalbiyye*'de bulunmamaktadır), ifade tarzı/cümle kuruluşu açısından da ciddi değişiklikler içermekte, hatta son kısmı açısından 'Uyûn'da bulunmayan unsurlar da ihtiva etmektedir (mesela *ed-Da'âvâ'l-kalbiyye*'nin sonundaki mucize, dua, ibadet, rüya, gaybdan haber verme ve dinî emir ve yasaklara dair ifadeler 'Uyûn'da yoktur). Diğer yandan İbn Ebû Usaybiâ'nın verdiği kitap ismiyle (*Kitâb fîd-da'âvâ'l-mensûbe...*) matbu nüshanın başlığı (... *ed-da'âvâ'l-kalbiyye*) arasındaki fark da dikkat çekicidir. Başlığı, İbn Sînâ'nın tıpla ilgili *el-Edvîyetü'l-kalbiyye* adlı eserini çağrıştıran matbu nüsha ile İbn Ebû Usaybiâ'nın atıfta bulunduğu eser arasındaki ilişki de ayrıca sorgulanmalıdır.

37 Çalışma boyunca 'Uyûn'un muhtevasına dair yapılan aktarımlarda Dieterici neşri esas alınmıştır.

kavramların kendilerinden neşet ettiği temel bazı kavramların bulunması gerekmektedir ki, “zorunluluk (vücûb)”, “varlık (vücûd)” ve “imkân” kavramları bu kapsama girmektedir. Çünkü bu kavramlar “Zihinde yer etmiş (merkûze fi’z-zihn) apaçık (zâhira), doğru (sahîha) anlamlardır”. Bu özellikleri, söz konusu kavramların açıklanmasını bir anlamda imkânsız hale getirmektedir. Onlara dair yapılacak her türlü açıklama, daha iyi bilinen bir şeyle onları açıklamaktan ziyade, zihne yönelik bir uyarıdan ibarettir (tenbîh li’z-zihn).

Kavramlar için söz konusu olan bu durum, önermeler için de geçerlidir. Kimi önermeleri anlamak için kendilerini önceleyen başka önermelere müracaat etmek gerekir ki, bu silsile de kendisinden önceki bir başka önermeye dayanmayan, önsel (evveliyye) ve akılda apaçık (zâhira) bir(kaç) önermede son bulmak durumundadır: “İki zıt önermeden birisi her zaman için doğru, diğeri de her zaman için yanlıştır”, “Bütün, parçadan büyüktür” vb. ‘*Uyûn*’a göre mantığın tanımı, alanı ve faydası da bu çerçeve içinde anlam kazanmaktadır: Kendisi sayesinde bu yolları/yöntemleri bildiğimiz ve bu yolların/yöntemlerin bizi varlıklara (eşyâ) dair tasavvur ve tasdike ulaştırdığı bilgi “mantık”tır. Dolayısıyla mantığın amacı, “tasavvur” ve “tasdik” denen bu iki yolu/yöntemi bilmek, bu sayede “tam tasavvur”u “eksik tasavvur”dan; “kesin (yakînî) tasdik”i “kesine benzeyen tasdik”ten, “zann-ı gâlip”ten ve “şüphe (şekk)”ten ayırt etmek ve neticede “tam tasavvur” ve şüphe içermeyen “kesin tasdik”e ulaşmaktır.

‘*Uyûn*’un ilk iki pasajını, Fârâbî’ye aidiyet noktasında şüpheli hale getiren iki unsur bulunmaktadır: a. “Tasavvur” ve “tasdik” kavramları çerçevesinde mantığın tanımlanması ve b. Varlık, zorunluluk ve imkân kavramlarına yüklenen anlam ve rol. Birinci noktayla ilgili olarak her şeyden önce şunu ifade etmek gerekir ki, Fârâbî’nin muhtelif eserlerindeki mantığı tanımlama yöntemi incelendiğinde, bu tanımların hareket noktasını “tasavvur” ve “tasdik” kavramlarının oluşturmadığı görülecektir. Fârâbî’nin mantığa dair tanımları bir arada düşünüldüğünde onun, mantığın “kural (kanun) koyan” ve insanı hataya düşmekten “koruyan” niteliği üzerinde ısrarla durduğu fark edilmektedir. Meselâ o, *İhsâu’l-‘ulûm*’da mantığı, “Mantık disiplini (fe-sînâ’tü’l-mantık), akledilirler türünden olup hata yapılması mümkün olan her konuda, bir bütün olarak doğru yola ve gerçeğe doğru akli doğrultup insanı yönelten “kanun”ları verir”³⁸ şeklinde tanımlarken, *et-Tavti*’de şu tanımı yapmaktadır: “Mantık, akledici gücü (el-kuvvetü’n-nâtika), hata yapılması mümkün olan her konuda doğruya yönelten ve akılla yapılan her

38 Fârâbî, *İhsâu’l-‘ulûm*, nşr. Osman Emîn (Kahire: Dâru’l-fikri’l-Arabî, 1949), s. 53.

türlü çıkarımda onu hatadan koruyan şeyleri tanıtan hususları kapsayan bir disiplindir.”³⁹

Fârâbî'nin “tasavvur” ve “tasdik” kavramlarına özel olarak atıfta bulunduğu *el-Burhân* adlı eserinde ise bu kavramlar mantığı tanımlamak üzere değil, daha ziyade ne tür “tasdik”lerin kesinlik (yakîn) ifade ettiğini tespit amacıyla kullanılmaktadır:

Bilgiler (el-ma'ârif) iki türdür: Tasavvur ve tasdik. Bunların her biri de ya tam (etemm) ya da eksiktir (enkas). (...) Dolayısıyla tam tasdik, kesinlik ifade ederken, tam tasavvur ise bir şeyin özünün (zât) o şeye özgü olacak şekilde özlü olarak tasavvurudur. Biz bunlardan, tam tasdike özgü olan şeyi özetlemekle işe başlayacağız. (...) ⁴⁰

“Tasavvur” ve “tasdik” kavramlarının mantığı tanımlama noktasında Fârâbî açısından merkezî bir konuma sahip olmamasına rağmen, halefi İbn Sînâ, *en-Necât* ve *Dânişnâme-i Alâî* gibi eserlerinde mantığı doğrudan doğruya bu kavramları kullanarak tanımlamaktadır. *en-Necât*'ın mantık kısmı şu satırlarla başlamaktadır:

Her tikel ve tümel bilgi (ma'rife ve 'ilm) ya tasavvur ya da tasdiktir. Tasavvur, ilk bilgi olup tanım ve tanım türünden bir şeyle elde edilir; insanın mahiyetini tasavvur etmemiz gibi. Tasdik ise ancak kıyas veya kıyas türünden bir şeyle elde edilir; her şeyin bir ilkesinin olduğunu tasdik etmemiz gibi. Tanım ve kıyas, [öncesinde] meçhul olan bilinenlerin elde edilmesini sağlayan birer alettir ve böylece düşünme yoluyla meçhul bilinir hale gelmektedir. Bunların [yani tasavvur ve tasdik] her birinin gerçek (hakikî) olanı, gerçek olmayan; fakat kendince bir faydası olanı ve gerçeğe benzese de gerçek dışı olanı (bâtıl) bulunmaktadır. (...) Dolayısıyla mantık, gerçek anlamda “tanım” olarak isimlendirilen doğru tanımın

39 Fârâbî, *et-Tavtiye fi'l-mantık*, nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh, *el-Mantikiyyât li'l-Fârâbî* içinde (Kum: Menşûratü Mektebeti Âyetullâhi'l-uzmâ el-Mar'âşi en-Necefi, 1408 h.), I, 11.

40 Fârâbî, *el-Burhân*, nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh, *el-Mantikiyyât li'l-Fârâbî* içinde (Kum: Menşûratü Mektebeti Âyetullâhi'l-uzmâ el-Mar'âşi en-Necefi, 1408 h.), I, 266. Fârâbî'nin mantığı tanımlama söz konusu olduğunda her fırsatta irdelediği, dil-mantık ve nahiv-mantık ilişkisine 'Uyûn'un bu pasajlarında işaret dahi edilmemiş olması, aidiyet şüphesini destekleyici bir unsur olarak değerlendirilebilir. Fârâbî'nin dil-mantık ve nahiv-mantık ilişkisine dair görüşlerinin bir arada tercümesi için bk. Ali Durusoy, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş* (İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008), s. 118-36.

ve gerçekte “burhan” olarak isimlendirilen doğru kıyasın hangi şekil ve unsurlardan meydana geldiğini (...) bildiren teorik bir disiplindir.⁴¹

İbn Sînâ'nın mantığı “tasavvur” ve “tasdik” kavramları çerçevesinde tanımlama girişimi, ‘*Uyûn*’daki yaklaşımla paralellik arz etse de bu paralelliği ileri bir aşamaya taşımak için ikinci unsuru yani varlık, zorunluluk ve imkân kavramlarına ‘*Uyûn*’ tarafından yüklenen anlamı incelemek gerekmektedir. ‘*Uyûn*’ün mantığı temellendirmesinin merkezinde gerek tasavvurların gerekse tasdiklerin kendi içlerinde bir teselsül veya devir oluşturmalarının mümkün olmadığı ve tüm tasavvurların dayanağını oluşturan temel bazı tasavvurlar gibi, tüm tasdiklerin kendisinden kaynaklandığı temel bazı tasdiklerin de bulunması gerektiği şeklinde bir akıl yürütme yer almaktadır. Fârâbî’nin mantık eserlerinde doğrudan bu akıl yürütmeyi çağrıştıran ifadelere rastlamak mümkün değilse de mensubu olduğu felsefî gelenek dolayısıyla özellikle yargılarımızın (tasdik) temelinde yer alan “önsel önermeler/ilkelere”in (el-mukaddemâtü’l-üvel veya el-mebâdiü’l-üvel) varlığını kabul ettiğini söyleyebiliriz.⁴² Ne var ki o, mutlak kipiyle (cihet) birlikte zorunlu ve mümkün kiplerini “birincil kipler” (el-cihâtü’l-üvel) olarak nitelese de⁴³ varlık, zorunluluk ve imkân kavramlarına, ‘*Uyûn*’da olduğu gibi, tüm tasavvurlarımızın kaynağı olarak atıfta bulunmamaktadır.

Bu noktada dikkatimizi tekrar İbn Sînâ’ya yöneltmek faydalı olacaktır; zira o, doğrudan doğruya mantığı tanımlama bağlamında ifade etmese de mevcut, şey ve zorunlu (zarûrî, vâcib) kavramlarının insan aklında (nefs) önsel olarak şekillenen (tertesimu fi’n-nefs irtisâmen evveliyen) üç kavram olduğunu belirtmektedir. Aklın ilk hamlede kavrayıp anladığı bu kavramlar aynı zamanda en genel kavram özelliğini de taşıdıklarından hem kavramsal

41 İbn Sînâ, *Kitâbü’n-Necât fi’l-hikmeti’l-mantikiyye ve’t-tabî’iyye ve’l-ilâhiyye*, nşr. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dâru’l-âfâki’l-cedide, 1985), s. 43-44. İbn Sînâ’nın tasavvur ve tasdik kavramlarından hareketle yaptığı bir başka mantık tanımı için bk. İbn Sînâ, *Risâle-i Mantık-ı Dânişnâme-i Alâ’î*, nşr. Muhammed Muîn – Seyyid Muhammed Mişkât (Hemedan: Dânişgâh-ı Bû Ali Sînâ, 1383), s. 5-10. Tasavvur ve tasdik kavramlarının mantığa İbn Sînâ tarafından kazandırılması ve bu konuda başta Fârâbî olmak üzere kendisinden önceki gelenekten farklılaşması hakkında bk. Ali Durusoy, “İbn Sînâ’nın Klasik Mantığa Katkıları”, *İslam Felsefesinin Sorunları*, ed. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2003), s. 185, dn. 7.

42 Meselâ bk. Fârâbî, *el-Fusûlü’l-hamse*, nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh, *el-Mantikiyyât li’l-Fârâbî* içinde (Kum: Menşûratü Mektebeti Âyetullâhi’l-uzmâ el-Mar’âşi en-Necefi, 1408 h.), I, 19-20; a.mlf., *el-Burhân*, s. 269-70.

43 Mübahat Türker-Küyel, *Fârâbî’nin “Peri Hermeneias” Muhtasarı* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1990), s. 61.

bilginin (tasavvur) hem de önerme bilgisinin (tasdik) temelini oluşturmaktadır. Ayrıca bunlar, herhangi bir devir ve teselsüle düşmeden öğrenimin imkânını ispata yarayan birer ilke durumundadırlar.⁴⁴ Mümkün ve imkânsız kavramlarını da zorunlu çerçevesinde değerlendiren İbn Sînâ, 'Uyûn'un da vurguladığı üzere, bu kavramların gerçek anlamda bir tanımının yapılamayacağını, onlara dair yapılacak açıklamaların tarif değil, ancak bir isim ya da işaret (alâme) yoluyla yapılmış bir hatırlatma (tenbîh) ve akla getirme (ihtâr bi'l-bâl) olarak değerlendirilebileceğini vurgulamaktadır.⁴⁵

'Uyûn'daki ifadelerle İbn Sînâ'nın görüşleri arasındaki bu benzerlik, aidiyet sorusuna bu aşamada -erken de olsa- bir cevap vermeyi mümkün kılarsa da Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Makâsıdü'l-felâsife*'deki ifadeleri bu cevabı bir süre daha ertelemeyi gerektirmektedir. Gazzâlî, söz konusu eserin mantık kısmının başında bilgileri ('ulûm) tasavvur ve tasdik şeklinde ikiye ayırdıktan ve bu iki kavram hakkında tanımlayıcı mâlûmat sunduktan sonra şöyle demektedir:

Hem tasavvur hem de tasdik. a. Herhangi bir talep ve düşünme olmaksızın idrak edilen ve b. Ancak bir talep yoluyla elde edilen şeklinde ikiye ayrılır. Herhangi bir talep olmaksızın tasavvur edilenler, var (mevcûd), şey ve benzeri [kavramlardır]. Ancak bir talep yoluyla elde edilenler ise ruhun, meleğin, cinin hakikatini bilmek ve gizli şeyleri ve onların özlerini tasavvur etmek gibidir.⁴⁶

Gazzâlî'nin *Makâsıd*'ı ile İbn Sînâ'nın Farsça kaleme aldığı *Dânişnâme* arasında ciddi benzerliklerin olduğuna dair iddiayı⁴⁷ dikkate alarak *Dânişnâme*'nin ilgili kısmını incelediğimizde, *Makâsıd*'ın *Dânişnâme*'nin bire bir tercümesi olmayıp mâna olarak onu takip ettiği, hatta akıl yürütme ve örneklemelerde Gazzâlî'nin önemli tasarruflarda bulunduğu söylenebilir. Bunun en önemli delillerinden birini, iktibas edilen kısımda "herhangi bir talep olmaksızın tasavvur edilenler"e dair verilen örnek oluşturmaktadır. Gazzâlî'nin "var, şey ve benzeri [kavramlar]" şeklinde ifade ettiği bu örnek,

44 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, nşr. el-Eb Kanavâtî – Saîd Zâyed (Tahran: İntişârât-ı Nâsır-ı Hüsrev, 1363 h.), s. 29 vd.

45 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 29, 35. Önsel kavramların tanımlanması meselesine dair ayrıntılı bilgi için bk. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik, 2011), s. 160-64.

46 Gazzâlî, *Makâsıdü'l-felâsife*, nşr. Muhyiddin Sabrî el-Kürdî (Kahire: y.y., 1936), s. 4-5; krş. İbn Sînâ, *Risâle-i Mantık-ı Dânişnâme-i Alâî*, s. 5-10.

47 Jules Janssens, "Le Dâneshe-Nâmeh d'Ibn Sînâ: un texte à revoir?", *Bulletin de philosophie médiévale*, 28 (1986), s. 163-77.

İbn Sînâ'nın *Dânişnâme*'sinde yer almamaktadır. Öyle anlaşıyor ki, Gazzâlî, -şayet İbn Sînâ'dan kendisine gelen süreçte bu ilâveyi yapan başka bir isim yoksa- İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'ta "var, şey ve zorunlu" kavramlarına dair açıklamalarını okumuş ve onu mantığa taşımıştır.

İkinci Şüphe

Mantığa dair girişin ardından *'Uyûn*, var olanlara dair bir tasnif sunmakta ve bundan hareketle de "zorunlu varlık"ı "ispat" edip var olanlar içindeki yerini tespiti çalışmaktadır (3.-5. pasajlar). Bu pasajları "şüpheli" hale getiren temel husus, var olanlara dair ortaya konan tasnifin "zorunlu varlık" ve "mümkün varlık" ayırımına dayanıyor olmasıdır. Söz konusu şüpheyi temellendirmeden önce *'Uyûn*'daki akıl yürütmeyi ortaya koymak yerinde olacaktır: *'Uyûn*'a göre var olanlar (mevcûdât) ikiye ayrılmaktadır: a. Özü (zât) dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayan "mümkün varlık" (mümkünül-vücûd) ve b. Özü dikkate alındığında varlığı zorunlu olan "zorunlu varlık" (vâcibül-vücûd). Mümkün varlığın var olmadığını farz ettiğimizde herhangi bir imkânsızlık söz konusu olmamakta, dolayısıyla varlığı bir sebep (illet) olmaksızın düşünülememektedir. Sebebi aracılığıyla var olup zorunlu olduğunda (izâ vecbe) "başkası sebebiyle zorunlu varlık (vâcibül-vücûd bi-gayrihî)" haline gelmektedir ki, bunun neticesi ise (fe-yelzemu) onun her zaman için "özü itibariyle mümkün, başkası sebebiyle zorunlu varlık" olmasıdır. Bu imkân ya her zaman veya zaman zaman var olan bir şey olmak durumundadır. *'Uyûn* bu son ayırımın gereğini açık bir şekilde ifade etmese de mümkün varlıklar (el-eşyâül-mümkin) arasındaki sebep-sebepli ilişkisinin gerek çizgisel gerekse dairevî olarak (alâ sebîlî'd-devr) sonsuza kadar süremeyeceğini; bu sürecin zorunlu bir varlıkta, yani İlk Varlık'ta (el-mevcûdül-evvel) son bulması gerektiğini belirterek en azından imkânın bir başlangıcının bulunduğuna işaret etmektedir.

Bu aşamadan itibaren *'Uyûn*, ulaştığı İlk Varlık'ın ya da Zorunlu Varlık'ın niteliklerini tespit etmeye yönelmektedir. Zorunlu varlık, var olmadığı farz edildiğinde, imkânsızlığın söz konusu olduğu varlıktır. Dolayısıyla O'nun varlığı bir başkasından kaynaklanmamaktadır; O, varlığın ilk sebebidir; varlığının ilk olması, tüm eksikliklerden münezzeh olması gerekir. Bu anlamda O'nun varlığı tam ve mükemmeldir, hatta en mükemmel varlık O'na aittir ve madde, suret, fâil ve gaye gibi sebeplerle hiçbir ilişkisi yoktur. Varlığı dışında bir mahiyeti olmadığı gibi cinsi, faslı, tanımı ve kanıtı da (burhân) yoktur. Zira O, bütün varlıkların kanıtıdır. Varlığı; özü itibariyle ebedî, ezeli olup yokluktan berî ve hiçbir şekilde bilkuvvelik içermeyen bir özelliğe sahiptir. Var olmaması söz konusu olmadığı gibi, varlığını sürdürmesi için bir başka

şeye ya da bir halden başka bir hale dönüşmesine de gerek yoktur. Sahip olduğu “hakikat”ın sadece O’na ait olması, diğer varlıklar gibi bölünmemesi ve özünün kendisi dışındaki şeylerden meydana gelmemiş olması anlamında “bir”dir ve bu anlamda O’nun hakkında nicelik, zaman, mekân ve zıtlıktan bahsetmek mümkün değildir. O, sırf iyi, sırf akıl, sırf akledilen ve sırf akledendir. Hikmet sahibi, diri, bilen, kudret ve irade sahibidir. Son derece güzel, yetkin ve latif olup özü itibariyle en büyük sevinç O’nundur. Çünkü O, ilk âşık ve ilk mâşuktur. Her şeyin varlığı, O’nun etkisinin (eser) şeylere ulaşmasıyla gerçekleşmektedir. Bütün var olanlar, O’nun varlığının etkisiyle düzen içinde (ale’t-tertib) varlığa gelmiştir (hasale).

'Uyûn'un Fârâbî'ye aidiyeti noktasında bu pasajların öncelikle sorgulanması gereken yönü -yukarıda da belirtildiği üzere- zorunlu (vâcib)-mümkün (mümkün) ayırımına dayanan mevcûdât tasnifidir.⁴⁸ Fârâbî'nin olgunluk eserleri olarak değerlendirebileceğimiz ve onun varlık tasavvurunu tespit noktasında en çok başvurulmuş eserleri durumundaki *Ârâ ve es-Siyâse* incelendiğinde zorunlu-mümkün kavramlarını esas alan varlığa dair bir tasnifin bulunmadığı hemen fark edilecektir. Her iki eserin de İlk Sebeb'in (es-sebebü'l-evvel) niteliklerinin ele alındığı başlangıç bölümlerinde “Zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd)” kavramının kullanılmamış olması, bu iddiayı destekleyen en önemli unsur olarak zikredilmelidir. İlk Sebeb'in “zorunluluğu” yerine söz konusu eserlerde O’nun “bilfiilliği”ni ön plana çıkaran Fârâbî'nin bu yaklaşımı, *Şerhu'l-İbâre*'deki görüşleriyle de paralellik arz etmektedir. O şöyle demektedir:

Zira her var olan öncelikle karşıt durumdaki pek çok şeye bölünür. Bunlardan birisi, kuvve ve fiil [ayırımıdır]. Bilfiil olan zorunlu (zarûrî), bilkuvve olan mümkündür. [Bir başka ifadeyle], mümkün olan bilkuvve olanın, zorunlu da bilfiilin kapsamındadır. Zira mümkün isim olarak ya bilkuvveyle eşanımlıdır ya da kuvve [kavramı] mümkünden daha kapsamlıdır. Zorunlu ve bilfiil arasındaki ilişki de benzer şekildedir. Ya zorunlu ve bilfiil eşanımlı iki isimdir ya da bilfiil [kavramı] zorunludan daha kapsamlıdır. İşte bu sebeple mümkün ve zorunlu birincil kiplerdir.⁴⁹

48 Zorunlu-mümkün ayırımından hareketle ulaşılan Zorunlu Varlık ya da İlk Sebep/Varlık'a ait nitelikler listesi genel hatlarıyla Fârâbî'nin *Ârâ ve es-Siyâse*'deki tespitleriyle uyumlu olduğundan onlar üzerinde özel olarak durmayacağız. Ancak bu nitelikler içinde “O’nun kanıtının [olmadığı], bilakis O’nun bütün varlıkların kanıtı” olduğu ifadesinin bir benzerine Fârâbî'de değil, İbn Sînâ'da rastlayabilmekteyiz: “İlk'in cinsi yoktur; bundan dolayı faslı da yoktur. Cinsi ve faslı olmadığından tanımı ve kanıtı (burhân) yoktur; zira O’nun sebebi bulunmamaktadır”; bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 348.

49 Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li-kitâbi Aristûtâlîs fi'l-İbâre*, nşr. Wilhelm Kutsch, S. J. – Stanley Marrow, S. J. (Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1971), s. 164.

Yine *Şerhu'l-İbâre*'de geleceğe dair mümkün önermelerin bilgi konusu olması bağlamında “zarûrî fî nefsihî ve mümkünü'l-vücûd fî nefsihî” şeklindeki bir ayrım yapsa da⁵⁰ Fârâbî'nin varlığa dair genel bir ayrım olarak bu kavramsallaştırmayı kullandığını gösteren bir işaret bulunmamaktadır. İlk Sebeb'in “zorunlu” olarak nitelenmemesinin doğal bir sonucu olarak özellikle *Ârâ*'da âlem de “mümkün” olarak tavsif edilmeyen, *es-Siyâse*'de sadece ay-altı âlemdeki varlıklar “mümkün varlıklar” (el-mevcûdâtü'l-mümkin) olarak isimlendirilmektedir.⁵¹ Fârâbî'nin eserlerinde varlığa dair zorunlu-mümkün ayrımından hareket eden bir tasnifin bulunmaması, aynı zamanda *‘Uyûn*'da ifade edildiği şekliyle bu kavramları merkeze alan bir Zorunlu Varlık kanıtlamasının da mevcut olmadığı anlamına gelmektedir.

Bu “yokluk” durumu karşısında *‘Uyûn*'da çizilen resmin kaynağı araştırıldığında karşımıza, bir önceki şüphede olduğu gibi, yine İbn Sînâ çıkmaktadır. İbn Sînâ, ilk kapsamlı eseri olan *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'den şaheseri olarak nitelenen *el-İşârât ve't-tenbîhât*'a kadar metafiziğe dair bütün eserlerinde zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımına merkezî bir yer vermiş ve kariyeri boyunca bu ayrımı daha dakik hale getirmek için çabalamıştır. Zorunlu-mümkün ayrımına dair *‘Uyûn*'daki formülasyonun bire bir aynısını İbn Sînâ'nın eserlerinde bulmak güç olsa da mâna olarak çok sayıda benzer formülasyona rastlamak mümkündür. Meselâ o, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'ta şöyle demektedir:

(...) Bize göre varlığa dâhil olan şeyler, aklen iki kısma bölünebilirler. [İlki], özü dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkânsız da değildir, aksi halde var olamazdı. Bu şey, imkân sahasındadır. [İkincisi], özü dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır. Bize göre varlığı özü gereği zorunlu olanın sebebi yoktur. Varlığı özü gereği mümkün olanın ise sebebi vardır.⁵²

el-Mebde' ve'l-me'âd'da ise söz konusu ayrımı şu şekilde temellendirmektedir:

Varlığı zorunlu olan (el-vâcibü'l-vücûd), var olmadığı farz edildiğinde imkânsızlık söz konusu olan varlıktır. Varlığı mümkün olan (el-mümkünü'l-vücûd), var olmadığı veya var olduğu farz edildiğinde bir

50 Fârâbî, *Şerh*, s. 84.

51 Fârâbî, *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye el-mülakkab bi-mebâdii'l-mevcûdât*, nşr. Fevzi Mitri Neccâr (Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1964), s. 54 vd. Ayrıntı bilgi için bk. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 93-100.

52 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 37.

imkânsızlık söz konusu olmayan varlıktır. (...) Varlığı zorunlu olan ya özü itibariyle (bi-zâtihî) böyledir ya da özü itibariyle böyle değildir (lâ-bi-zâtihî). Varlığı özü itibariyle zorunlu olan, ne olursa olsun başka herhangi bir şey sebebiyle değil, özü sebebiyle (li-zâtihî) var olan ve yok (adem) farz edildiğinde imkânsızlık söz konusu olan varlıktır. Özü itibariyle varlığı zorunlu olmayan ise kendisi dışında başka bir şey[in var olması] ile varlığı zorunlu olandır. Meselâ dördün varlığı özü itibariyle değil, [sadece] iki tane ikinin varlığı farz edildiğinde zorunludur. Yanmanın da varlığı özü itibariyle değil, tabii etkin güç ile tabii edilgin gücün teması, yani yakma ile yakılma[nın bilkuvveliği] var sayıldığında zorunludur.”⁵³

İbn Sînâ, bu ayrımı 'Uyûn'da olduğu gibi, Zorunlu Varlık'ın ispatı için de kullanmakta, *el-Mebde' ve'l-me'âd*'da mümkün varlıkların sebeplerinin çizgisel ve dairevi olarak sonsuzluğunun imkânsızlığından hareketle delili kurgularken, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'ta sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi merkeze almakta, *el-İşârât*'ta ise gerek delilin önsel niteliği gerekse sebep-sonuç ilişkisi ve sebepler serisinin sonluluğu hususunda daha bütüncül bir resim sunmaktadır.⁵⁴

Üçüncü Şüphe

Tüm var olanların varlığını Zorunlu Varlık'ın etkisine bağlayarak sona eren 5. pasajın ardından gelen dört pasaj (6.-9. pasajlar), bu etkinin nasıl gerçekleştiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır ve özü itibariyle zorunlu mümkün ayrımına dair bir önceki pasajdaki akıl yürütmenin bir devamı niteliğindedir. Her şeyden önce 'Uyûn, varlıkların O'ndan varlığa gelmesinin bizim bir şeyi meydana getirirkenki kastımız türünden bir kasıtle veya varlıkların O'nun herhangi bir bilgi ve rıza olmaksızın tabii bir yolla (alâ sebîlî't-tab') sudûr etmesi şeklinde gerçekleşmediğini vurgulamaktadır. Buna göre varlıkların Zorunlu Varlık'tan ortaya çıkışı (zahera) O'nun kendi özünü ve kendisinin varlıktaki iyilik düzenini (nizâmu'l-hayr) olması gerektiği şekilde bilmesine (âlîmen bi-zâtihî) bağlanmaktadır. Dolayısıyla O'nun bilgisi, bildiği şeylerin var olmasının sebebi durumundadır. Ancak 'Uyûn, bu bilginin zamansal olmayıp her şeye ebedî varlık vermek ve mutlak yokluğu bertaraf etmek anlamında bir sebep olduğunu vurgulamaktadır. Aynı zamanda bu bilgi, varlıklara yokluklarının peşi sıra soyut bir varlık (vücûd mücerred) vermek

53 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: İntişârât-ı Müessese-i Mütalaât-ı İslâmî-Dânişgâh-ı McGill / Şûbe-i Tahran, 1984), s. 2; krş. *en-Necât*, s. 261.

54 İbn Sînâ'nın söz konusu üç eserindeki zorunlu varlık ispatına dair görüşlerinin ayrıntılı tahlili için bk. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 238-54.

anlamında değildir. O, “ibdâ” ile var edilen ilk varlığın (el-mübda‘ü’l-evvel) sebebidir. Bu noktada *‘Uyûn*, “ibdâ”ın tarifini de vermektedir: “İbdâ”, varlığı özünden kaynaklanmayan bir şeyin varlığını, “mübdi”in kendisi dışında hiçbir sebeple ilişkisi olmayacak şekilde sürdürmesini sağlamaktır. Buna göre varlıklarla O’nun arasındaki ilişki, ya onların “mübdi”i olması veya “mübdi”i olduğu varlıklar aracılığıyla diğer varlıkların sebebi olması şeklindedir ve bu ilişkilerin hepsi bu açıdan tektir.

Fiillerinin “niçin”inden (limmiyye) bahsedemeyeceğimiz Zorunlu Varlık’ın ibdâ‘ yoluyla varlığa getirdiği ilk şey (el-mübda‘u’l-evvel) sayıca da tek olan “ilk akıl”dır. İlk akıldaki çokluk arazi olup *‘Uyûn*, bu çokluğu, onun özü itibariyle mümkün ve “İlk” dolayısıyla da Zorunlu Varlık olması bağlamaktadır. Çünkü ilk akıl hem kendi özünü hem de İlk’i bilmektedir. Dolayısıyla ilk akıldaki çokluk İlk’ten değil, kendi varlığının mümkün oluşundan kaynaklanan bir çokluktur. İlk akıl sonrasında varlığa gelenler için de benzer bir mekanizma işlemektedir: İlk aklın kendisinin zorunlu varlık oluşunu ve İlk’i bilmesi bir başka aklın, kendisinin mümkün varlık oluşunu ve kendi özünü bilmesi ise maddesi ve sureti, yani nefsiyle birlikte en yüksek feleğin (el-felekü’l-a‘lâ) varlığa gelmesini (hasale) sağlamaktadır. Her aşamada bir akıl ve bir feleğin varlığa gelmesi (hasale-yahsulı) şeklinde ilerleyen bu süreçte çokluğun arazi olduğuna dikkat çeken *‘Uyûn*, faal akla ulaşıncaya kadar kaç etkin aklın ve feleğin bulunduğunu ancak genel olarak (alâ tariki’l-cümle) bilebileceğimizi, bu konuda sayı vermenin mümkün olmadığını belirtmektedir. Maddeden soyut bir etkin akılda bu sürecin sona erdiğine ve feleklerin sayısının da bu noktada tamamlandığına işaret eden *‘Uyûn*, her bir aklın kendine has bir tür oluşturduğunu ve en son gelen aklın ise yeryüzündeki nefslerin varlığının doğrudan, dört unsurun (el-erkânü’l-erba‘a) varlığının ise felekler aracılığıyla sebebi olduğunu söylemektedir.

Öncelikle, zorunlu varlıktan çokluğun nasıl meydana geldiğine dair *‘Uyûn*’da ortaya konan öğretinin iki ana noktada Fârâbî’nin felsefesiyle uyumsuzluğundan bahsedilebilir: a. Fârâbî’nin eserlerinde bulunmayan unsurlar içermesi ve b. Fârâbî’nin bazı öğretileriyle çelişen görüşler ihtiva etmesi. İlk maddeyle ilgili olarak şu üç husus zikredilebilir: a.1. Varlıkların O’ndan, insanî kasta benzer bir kasıtlı veya bilgisi ve rızası olmaksızın tabii bir yolla (alâ sebili’t-tab‘) sudûr etmediğine dair vurgu. a.2. Zorunlu varlıktan varlıkların ortaya çıkışının, O’nun kendi özünü ve varlıktaki iyilik düzenini (nizâmü’l-hayr) olması gerektiği şekilde bilmesine bağlanması. a.3. Zorunlu varlığın varlık verişinin ibdâ‘ ile tanımlanması ve ilk varlığa gelenin el-mübda‘u’l-evvel şeklinde isimlendirilmesi.

Fârâbî, Ârâ'da tüm varlıkların İlk'ten nasıl sudûr ettiğini şöyle açıklamaktadır:

İlk, kendisinden var olunandır. İlk'in, kendisine ait olan varlığı var olduğunda, O'ndan, varlıkları insanın irade ve seçimine bağlı olmayan diğer varlıkların, nasıl var olması gerekiyorsa o şekilde, zorunlu olarak var olması gerekir. Bu varlıklardan bazıları duyu ile gözlemlenirken bazıları da kanıtlama (burhân) ile bilinmektedir. O'ndan var olanın varlığı, O'nun varlığının başka bir şeyin varlığına taşması (feyz) ve başkasının varlığının da bizzat O'nun varlığından taşması şeklindedir. Bu açıdan O'ndan varlığa gelenin varlığı hiçbir şekilde O'nun sebebi olamayacağı gibi İlk'in varlığının gayesi de olamaz.⁵⁵

Yukarıda işaret edilen üç unsura Fârâbî'nin iktibas edilen ifadelerinde rastlamak mümkün değilse de ilk iki unsura dair İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'taki şu sözleri oldukça dikkat çekicidir:

(...) Öyleyse bütün varlıkların varlığı O'ndan (özü itibariyle Zorunlu Varlık'tan) kaynaklanmaktadır. (...) Bu sebeple her şeyin (küll) O'ndan oluşunun (kevn), her şeyin oluşu (tekvîn) ve varlığa gelişine dair bizim kastımıza benzer bir kasıt yoluyla gerçekleşmesi mümkün değildir. Aksi halde kendisi dışında başka bir şey için kasıt ortaya koymuş olurdu. (...) Her şeyin O'ndan; bilgisi, rızası olmaksızın tabii bir yolla (alâ sebîlî't-tab') [var] oluşu söz konusu değildir. (...) O, kendisinden var olan şeyden razıdır. İlk, kendisinden her şeyin taşmasından razıdır. Fakat İlk Gerçek'in (el-hakku'l-evvel) ilk ve özü itibariyle olan fiili, kendisi varlıktaki "iyilik düzeni"nin (li-nizâmî'l-hayr) ilkesi olan özünü akletmesidir. O, varlıktaki iyilik düzenini, onun nasıl olması gerektiğini akleder.⁵⁶

Üçüncü unsura, yani Zorunlu Varlık'ın varlık verişinin ibdâ' ile tanımlanması ve ilk var olanın el-mübda'u'l-evvel şeklinde nitelenmesine gelince, İbn Sînâ doğrudan doğruya "el-mübda'u'l-evvel" kavramını kullanmasa da Zorunlu Varlık'tan varlığa gelen ilk varlıkları "el-mübda'ât" şeklinde ifade et-

55 Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Elbir Nasrî Nâdir, 2. bsk. (Beyrut: Dârü'l-meşrîk, 1986), s. 55; krş. *es-Siyâse*, s. 47-48.

56 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 402-3. Özel olarak "iyilik düzeni" kavramının İbn Sînâ tarafından hangi bağlamda ve nasıl kullanıldığına dair ayrıntılı bilgi için bk. M. Cüneyt Kaya, "İbn Sînâ Felsefesinde Âlemin Mükemmelliği Düşüncesi" (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), s. 70 vd.

mekte⁵⁷ ve ibdâ' kavramını diğer varlık verme tarzlarından ayırt etmeye özel bir önem vermektedir:

Öyleyse her şey (el-küll) İlk Sebep'e nisbetle ibdâ' yoluyla var edilmiştir (mübda'). O'nun kendisinden var olanları varlığa getirişi (icâd), şeylerin cevherlerinde yokluğu tümüyle ortadan kaldırmaktadır. Bilakis O'nun varlık veriş, öncesizlik (sermed) özelliği taşıyan şeylerde yokluğu mutlak anlamda engellemektedir. İşte bu, mutlak anlamda ibdâ'dır. Mutlak anlamda varlığa getirme (te'yis) herhangi bir tür varlığa getirme değildir. Her şey o Bir'den sonradan varlığa gelmiştir (hâdis), O Bir, onun sonradan varlığa getiricisidir; çünkü sonradan varlığa gelen, yokken varlığa gelendir. Söz konusu sonralık zamansal ise onu bir "önce" öncelemiştir ve onun sonradan varlığa gelmesiyle birlikte de yok olmuştur. Dolayısıyla bu "önce", önce olan ve şu anda olmayan şeklinde nitelenebilir. Buna göre kendisini önceleyen ve o sonradan var olunca yok olan başka bir şey olmaksızın sonradan var olmaya yatkın hiçbir şey olamaz. Bundan dolayı mutlak yokluktan sonra varlığa getirmek -ki bu ibdâ'dır- yanlış ve anlamsız hale gelmektedir. Bilakis buradaki "sonra", öze ait bir sonralıktır. Çünkü bir şeyin bizzat kendisinden dolayı sahip olduğu şey, başkasından aldığı şeyi öncelemektedir. Şayet o, varlık ve zorunluluğu başka bir şeyden alıyorsa o zaman onun kendisinden dolayı yokluk ve imkâna sahip olması gerekir. Özünde bir öncelik ve sonralık taşımak suretiyle onun yokluğu varlığı, varlığı da yokluğunu öncelemiştir. Bu sebeple İlk, Bir dışındaki her şeyin varlığı, kendi hak edişi neticesinde yokluktan sonradır.⁵⁸

Fârâbî'nin eserlerinde bulunmayan üç unsura dair bu açıklamaların ardından Fârâbî'nin öğretileriyle çelişen hususlara geçebiliriz. Bu çerçevede iki meselenin üzerinde duracağız: b.1. Zorunlu Varlık'tan diğer varlıkların varlığa geliş mekanizması ve b.2. Semâvî akıl ve feleklerin sayısı. Hatırlanacağı üzere 'Uyûn, Zorunlu Varlık'ın kendi özünü ve varlıktaki iyilik düzenini olması gerektiği şekilde bilmesi neticesinde "ibdâ'" yoluyla "ilk akl"ın varlığa geldiğini ve onda "arazî" olarak bir çokluğun bulunduğunu belirtmekte ve bunu, onun özü itibarıyla mümkün ve "İlk" dolayısıyla da Zorunlu Varlık olmasına bağlamaktaydı. 'Uyûn'a göre ilk aklın a. Kendisinin zorunlu varlık

57 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 403. *el-İşârât*'taki şu ifadesi dikkat çekicidir: "İlk, aklı bir cevheri ibdâ' yoluyla var eder ki, o, gerçek anlamda ibdâ' yoluyla var edilendir (mübda') ve onun aracılığıyla da aklı bir cevher ve bir gök cismi varlığa getirir"; bk. *el-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1985), III, 229.

58 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 442-43. İbn Sînâ'nın ibdâ' kavramıyla ilgili diğer değerlendirmeleri için meselâ bk. *a.g.e.*, s. 266-68.

oluşunu ve İlk'i bilmesi bir başka aklın, b. Kendisinin mümkün varlık oluşunu ve kendi özünü bilmesi ise maddesi ve suretiyle birlikte en yüksek feleğin varlığa gelmesine yol açmaktadır.

Fârâbî açısından 'Uyûn'da ortaya konan bu varlığa geliş mekanizması-na yöneltilebilecek ilk itiraz, ikinci şüphe bağlamında ortaya konduğu üzere, Fârâbî'nin varlıkları zorunlu-mümkün kavramlarını esas alarak tasnif etmediği şeklinde olacaktır. Ârâ ve *es-Siyâse*'deki sudûr sürecine dair kısımlar dikkatle okunduğunda, ilk aklın ne özü itibariyle mümkün oluşundan ne de İlk dolayısıyla zorunlu oluşundan bahsedildiği görülecektir. Fârâbî'ye göre İlk'ten sudûr eden ve ne cismânî bir özellik taşıyan ne de bir maddede bulunan ikinci varlık/aklın iki fiilinden söz edilebilir: a. Kendi özünü akletmesi ve b. İlk'i akletmesi. İlk'i akletmesi neticesinde kendisinden zorunlu olarak üçüncü bir varlık/akıl, sadece kendine özgü olan özünü akletmesi sonucunda ise ilk gökküresi zorunlu olarak sudûr etmektedir.⁵⁹ Semâvî akıllarda ikili bir akletme süreci varken, Fârâbî semâvî cisimlerin hem kendi özlerini hem kendilerini varlığa getiren semâvî aklı hem de İlk'i aklettiğini belirtmekte, ancak bu mekanizmayı da zorunluluk-imkân kavramlarına müracaat etmeksizin açıklamaktadır.⁶⁰

Zorunlu-mümkün ayırımını metafiziğinin merkezine yerleştiren İbn Sînâ ise erken dönem eserlerinden itibaren bu kavramları sudûr sürecine dâhil etmiş ve onlara etkin birer rol vermiştir:

Bildiğin üzere birden, bir olması açısından ancak bir varlığa gelir. Dolayısıyla en uygunu, ibdâ' yoluyla ilk varlığa gelenler [aracılığıyla var olanın], nasıl olursa olsun onlarda zorunlu olarak bulunması gereken bir ikilik veya bir çokluk dolayısıyla [var olmalarıdır]. Ayrık akıllardaki çokluk ise ancak söyleyeceğim şekilde mümkündür: Sebepli özü itibariyle mümkün varlık, İlk dolayısıyla da zorunlu varlıktır. Akıl olarak varlığının zorunluluğu, kendi özünü düşünmesi ve zorunlu olarak İlk'i düşünmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla onda çokluk yoluyla şu anlamların bulunması gerekmektedir: (a) Kendi özünü, kendi sınırları içinde mümkün varlık olarak akletmesi. (b) Özü itibariyle akledilir olan İlk dolayısıyla varlığının zorunluluğunu akletmesi ve (c) İlk'i akletmesi. Ondaki çokluk İlk'ten kaynaklanmamaktadır; zira onun varlığının imkânı onun özüne ait bir şeydir, İlk sebebiyle var olan bir şey değil. (...) Öyleyse İlk'i akletmesi dolayısıyla ilk akıldan, kendi altında bir aklın varlığı; kendi özünü düşünmesi dolayısıyla en uzak feleğin suretinin ve yetkinliğinin varlığı, yani nefsi;

59 Fârâbî, Ârâ, s. 61-62.

60 Fârâbî, Ârâ, s. 69; krş. *es-Siyâse*, s. 34, 40-41, 52.

kendi özünü akletmesi kapsamında yer alan, bilfiil hale gelmiş mümkün varlığının tabiatı yoluyla da en uzak feleğin maddî yönü (cirmiyet) zorunlu olarak [çıkar]. (...) Bizim nefslerimizi idare eden faal akla ulaşana kadar her akıl ve her felekte durum bu şekildedir.⁶¹

Davidson'ın da işaret ettiği üzere,⁶² 'Uyûn'da ortaya konan sudûr sürecinin Fârâbî'de herhangi bir karşılığı olmadığı gibi, İbn Sînâ'nın yukarıda iktibas ettiğimiz metnindeki anlatıyla da tam olarak örtüştüğünü söylemek hayli zordur. İbn Sînâ'nın sudûr sürecinde ilk akıldaki çokluğu açıklama konusunda *el-Mebde'* ve *l-me'âd* ile olgunluk dönemi eserleri (*eş-Şifâ*, *en-Necât*, *el-İşârât*) arasında bazı farklılıklar olsa da,⁶³ İbn Sînâ'nın ilk akıldaki çokluğu genellikle "üçlü" bir mekanizmayla açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Ancak bunun istisnalarından da bahsetmek mümkündür. Meselâ *el-Hidâye*'de İbn Sînâ, bu mekanizmayı ikili bir anlatıyla sunmakta ve ilk aklın, İlk dolayısıyla zorunlu varlığını akletmesi sebebiyle kendisinden bir başka aklın, kendi mümkün varlığını akletmesinden de maddesi ve nefsiyle birlikte bir gökküresinin varlığa geldiğini belirtmektedir⁶⁴ ki, bu yaklaşımın bir benzeri *Dânişnâme-i Alâ'i*'de de görülebilir.⁶⁵ Dolayısıyla 'Uyûn'daki formülasyonun kaynağını *Makâsıd*'daki şu ifadeler olarak gösteren Davidson'ın tespitini gözden geçirmek yerinde olacaktır:

Varlıkların ayrıntılı hiyerarşisi şu şekildedir: İlk'ten, daha önce geçtiği üzere, kendisinde ikilik bulunan soyut bir akıl sudûr eder ki, söz konusu ikiliğin bir kısmı İlk'ten, diğeri de [o aklın] kendi özünden kaynaklanmaktadır. Neticede o [akıldan] bir melek ve bir felek varlığa gelir ki, meleklerle soyut akli kastediyorum. (...) [İlk akıldan], zorunlu olması dolayısıyla ikinci bir akıl, sahip olduğu imkân vasfı dolayısıyla da en uzak felek varlığa gelir.⁶⁶

Üçüncü şüpheyi, 'Uyûn'un semâvî akıl ve feleklerin sayısı hakkındaki tespitini ele alarak sonlandıracağız. 'Uyûn'a göre faal akla ulaşınca kadar kaç etkin aklın ve feleğin bulunduğu ancak genel olarak (alâ tarîki'l-cümle) bile-

⁶¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 405-7.

⁶² Bk. dpn. 29.

⁶³ Bu farklılığın ayrıntısı için bk. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 226-27.

⁶⁴ İbn Sînâ, *el-Hidâye*, nşr. Muhammed Abduh (Kahire: Mektebetü'l-Kâhireti'l-Hadîse, 1974), s. 274-75, 279.

⁶⁵ İbn Sînâ, *İlâhiyyât-ı Dânişnâme-i Alâ'i*, nşr. Muhammed Muîn (Tahran: Dânişgâh-ı Bû Ali Sînâ, 1353), s. 156-57.

⁶⁶ Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 130.

bileceğimiz bir konu olup akıllara ve feleklere dair bir sayı vermek mümkün değildir. Ne var ki Fârâbî, *Ârâ*'da ayrık akılların ve gök cisimlerinin sayısını açık bir şekilde belirtmektedir. Ona göre İlk dışında on ayrık akıl ve genel olarak dokuz gök cismi (el-ecrâmü's-semâviyye) bulunmakta ve bunların toplamı on dokuz etmektedir.⁶⁷ Fârâbî'nin bu kesin ifadesine karşılık İbn Sînâ, İlk'ten akılların ve feleklerin varlığa geliş sürecini açıklarken sayı vermekten özel olarak kaçınmaktadır. O, akıllar ve felekler şeklinde ilerleyen sürecin "bizim nefslerimizi yöneten" faal akla ulaşıncaya kadar devam ettiğini vurgulayarak feleklerin de sayılamayacak kadar çok (kesîratün fevka'l-aded) olduğunu açıkça vurgulamaktadır.⁶⁸

Dördüncü Şüphe

Bu başlık altında, 'Uyûn'un, gökcisimlerinin işlevini ortaya koyan 10. pasajını inceleyerek Fârâbî'nin öğretisiyle karşılaştıracakız. 'Uyûn'a göre her bir akıl, kendisinden ortaya çıkacak olan (zahera) iyilik düzenini (nizâmu'l-hayr) bilmekte ve böylece kendisinden çıkması gereken o iyiliğin varlığının sebebi haline gelmektedir. Akılların bu işlevinin yanında gök cisimleri (ecrâmu's-semâvât) ise tümel ve tikel bilgilere (ma'lûmât) sahiptir ve hayal (tahayyül) yoluyla bir durumdan başka bir duruma da geçebilmektedirler. Gök cisimlerinin bu hayalleri yoluyla "cismânî hayal" meydana gelmekte (hasale), o da harekete sebep olmaktadır. Bu durumda gök cisimlerinin süreklilik arzeden hayallerinin tikel olanlarından cismânî hareketler meydana gelirken, bu değişimler dört unsurda ve dolayısıyla tüm oluş ve bozuluş âleminde görülen değişimlerin sebebi olmaktadır.

"İyilik düzeni" gibi daha önce Fârâbî'nin öğretisinde herhangi bir yerinin olmadığını tespit ettiğimiz kavramları bir kenara bırakırsak, 'Uyûn'un gök cisimlerinin işlevine dair ortaya koyduğu resmin Fârâbî ile çatışan en önemli yanını, gök cisimlerinin bilgi sahibi olma şekilleri ve hayalin bu noktadaki rolü oluşturmaktadır. Janos'un da dikkat çektiği üzere, bu bağlamda söz konusu pasajın akla getirdiği pek çok soru bulunmaktadır: Meselâ gök cisimlerinin akletmesinde bir intikalden bahsetmek sorunludur; çünkü bu bir kuvve halini imâ etmektedir, ancak 'Uyûn bundan hiçbir şekilde bahsetmemektedir. Diğer yandan tikellerin bilgisi çıkarımsal düşünme şeklini

67 Fârâbî, *Ârâ*, s. 66-67, 69.

68 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 407, 401. Gazzâlî de dokuz gök cisminin bulunduğunu belirterek gök cisimlerinin sayısının dokuzdan daha çok olabileceğini, bu durumda akılların sayısının da buna paralel olarak artacağını söylemekte; ancak şimdilik rasat yoluyla bu dokuz gök cisminin varlığının bilindiğinin altını çizmektedir; bk. *Makâsıd*, s. 130.

ortaya koyarken küllîlerin bilgisi çıkarımsal değildir. ‘Uyûn’da bu noktada herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Dahası, ‘Uyûn’da felek nefslerinin aklettiği küllî nesnelere dair de kesin bir bilgi yoktur. Bunlar ayrık akıllar veya bizzat Tanrı olabilirse de bilimlerin küllî ilkeleri veya at, insan gibi Eflâtuncu idealar da olabilir.⁶⁹

Fârâbî açısından gök cisimlerinin nefslerinin insan nefsleri gibi duyumsama ve hayal gücüne sahip olmaları mümkün değildir. Bilakis onların tek fiili akletmekten ibarettir:

Gök cisimlerinin nefslerinde duyumsama (hassâse) ve hayal (mütehayyile) [özelligi] bulunmamaktadır. Gök cisimlerinin sadece akleden nefsleri vardır ve bu açıdan bir nebze de olsa insan aklına (en-nefsü’n-nâtika) benzemektedirler. Gök cisimlerinin nefslerinin aklettiği şey, cevherleri itibariyle akledilir olanlardır ki, bunlar da maddeden ayrık cevherlerdir. O nefslerden her biri İlkî, kendi özünü ve ona cevherini veren ikincil [aklı] akleder.⁷⁰

Fârâbî’nin gök cisimlerinin nefslerinin hayal gücüyle ilişkisine dair olumsuz tavrına rağmen, İbn Sînâ, meselâ *el-Hidâye*’de ayrık akılların her şeyi, sebepleri olmaları açısından küllî olarak aklettiğini, gök cisimlerinin nefslerinin ise bunları hem küllî hem de cüz’î olarak idrak ettiğini belirterek ayrık akılların idrakinin sırf aklî; gök cisimlerin idrakinin ise hem aklî/nefsânî hem de aklî olmaksızın sadece nefsânî olduğunu belirtmektedir.⁷¹ Gök cisimlerinin nefslerinin idrakinin nefsânî olması ise yine aynı eserde “tahayyül” gücüyle ilişkilendirilmektedir. Buna göre bir şeyin aklî bir tasavvurdan sudûru, sebebinden zorunlu olarak sudûr eden ve ondan hiçbir şekilde ayrılmayan sebeplilerin durumuna benzemektedir. Diğer yandan hareket edenin hareket ettirenden ayrıldığı hareket türünde ise hareket ettirici cüz’î ve “mütehayyel” bir tasavvurla hareket ettirmekte, hareket ettirişinin gereğini “tahayyül” etmekte, onun yenilenmesiyle de yenilenmektedir.⁷² *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*’taki şu tespitler ise gök cisimlerinin nefslerinin nasıl bir idrake sahip olduklarını daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

(...) Öyleyse felek, nefs yoluyla hareket etmektedir ve nefs onun hareketinin yakın ilkesidir. İşte bu nefs, tasavvuru ve iradesi yenilenen bir şeydir ve vehim [fiiliyle] iç içedir. Yani o, tikeller (cüz’iyyât) gibi değişen şeyleri

69 Janos, *Method Structure and Development*, s. 389-92.

70 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 34; krş. Ârâ, s. 69-71.

71 İbn Sînâ, *el-Hidâye*, s. 284-85.

72 İbn Sînâ, *el-Hidâye*, s. 276.

idrak etmekte ve belirli tikel şeyleri irade etmektedir. O, feleğin cisminin yetkinliği ve suretidir. (...) Hareket ettirici nefse gelince, o, senin için belirligin hale geldiği üzere, cismânî, dönüşen ve değişen bir şeydir ve maddeden tamamen soyutlanmış değildir. Bilakis onun feleklerle olan ilişkisi, bizdeki hayvânî nefsin bizimle olan ilişkisi gibidir. Ne var ki, o, bir şekilde maddeyle karışmış bir halde de olsa akletmektedir. Genel olarak vehim [gücü] yoluyla elde ettiği idrakler veya vehim [gücü] tarafından elde edilen idraklere benzer idrakler doğrudur. Onun hayalleri (tahayyülât) veya hayale benzer idrakleri gerçektir; bizdeki ameli akıl gibi.⁷³

Janos'un yukarıda işaret ettiğimiz soruları İbn Sînâ bağlamında da hâlâ cevaplarını beklese de İbn Sînâ'nın ifadelerinden, gök cisimlerinin nefslerinin, 'Uyûn'da da belirtildiği üzere, hem tümel hem de tikel bilgilere sahip olduğu, bu bilgilerin aynı zamanda "tahayyül" yoluyla bir tür yenilenme ve değişime tâbi olduğu anlaşılmaktadır. İbn Sînâ'nın eserlerinde "cismânî hayal" kavramına rastlamasak ve "gök cisimlerinin süreklilik arz eden hayallerinin tikel olanlarından cismânî hareketler[in] meydana gel[diğine]" dair doğrudan bir tespitle karşılaşmasak da 'Uyûn'un söz konusu pasajındaki öğretile- rin İbn Sînâ felsefesiyle olan yakın ilişkisi son derece belirgindir.

Beşinci Şüphe

'Uyûn'un, ağırlıklı olarak gök cisimlerinin tabiatı ile dört unsur arasındaki farkı göstermeyi hedefleyen 11. pasajı, Fârâbî'nin öğretisiyle karşılaştırılmayı hak eden bir içeriğe sahiptir. 'Uyûn, her ne kadar gök cisimleri madde ve suretten meydana gelmeleri açısından dört unsurla ortak bir özelliğe sahip olsalar da feleklerin ve gök cisimlerinin maddesinin dört unsurun ve diğer oluştâ tâbi varlıkların maddesinden farklı olduğunu vurgulamaktadır. 17. pasajda ise feleğin ne sıcak ne soğuk; ne ağır ne de hafif olan beşinci bir tabiata sahip olduğu belirtilmektedir. Aynı durum, her ikisinin de cisim olmasına rağmen, suretlerindeki farklılık için de söz konusudur; zira gök cisimlerinde üç boyut farazîdir. Gök cisimlerinin madde ve surete sahip olmaları ise 'Uyûn açısından bir zorunluluktur. Çünkü maddenin (heyûlâ) suretsiz, tabii suretin de maddesiz var olması mümkün değildir. Madde de suret de bilfi-

73 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Îlâhiyyât*, s. 386-87; krş. *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 87. Diğer yandan İbn Sînâ, ilham ve vahiy olgusunu temellendirirken de insanın geleceğe dair tikel olaylar hakkında uyanıkken ve rüyada edindiği bilgilerin kaynağını gök cisimlerinin nefsleri olarak göstermekte ve insan nefsleri ile gök cisimlerinin nefsleri arasındaki köken benzerliğine (mücânese) dikkat çekerek bu ilişkinin insanın sahip olduğu iç duyulardan vehim ve hayal gücü aracılığıyla gerçekleştiğini belirtmektedir; bk. *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 117.

il var olabilmek için birbirlerine muhtaçtır; ancak bu, onların birbirlerinin varlık sebebi olduğu anlamına gelmemektedir, zira onları var eden başka bir sebep bulunmaktadır.

Gök cisimlerinin maddesi meselesini özel olarak inceleyen Janos, 'Uyûn'da serdedilen görüşlerin Ârâ ve es-Siyâse'deki teoriyle çeliştiğine işaret etmektedir. 'Uyûn'da göklerin beşinci tabiatı olarak bahsedilen gök cisimlerinin maddesine atıfla feleklerin hylomorfik tabiatları vurgulanmakta; ancak "mevzû" kavramından hiçbir şekilde bahsedilmemektedir. Janos'a göre Fârâbî'nin gök cisimlerinin maddesine dair öğretisi homojen değildir ve kimi zaman birbiriyle çelişen farklı görünümüler arz etmektedir. Aristotelesçi veya müfredat eserlerinde Fârâbî, *De caelo* geleneğindeki "esir"e yakın bir madde teorisi ortaya koymaktadır. Buna göre gök cisimleri ay-altındaki maddelerden farklı bir maddeden meydana gelmektedir ve onların yegâne özelliği gayr-i cismânî oluşlarıdır. Ârâ ve es-Siyâse gibi sudûrcu eserlerinde ise Fârâbî asla açık bir şekilde "madde"den bahsetmemekte; fakat gayr-i maddî "mevzû" kavramını gündeme getirmekte, ayrıca bu eserlerde gök cisimleri ve madde arasındaki ortaklığı asgariye indirmeye yönelik gözle görülür bir eğilim sergilemektedir.⁷⁴

Gök cisimlerinin maddesinin dört unsurdan farklı "beşinci bir tabiat"tan meydana geldiğini belirten İbn Sînâ ise⁷⁵ üçüncü şüphe çerçevesinde ayrıntılı olarak ele alındığı üzere, sudûr sürecini açıklarken ilk aklın kendi mümkün tabiatını akletmesinden en uzak feleğin maddesinin, İlk dolayısıyla zorunlu oluşunu akletmesinden ise en uzak feleğin suretinin veya nefsinin varlığa geldiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla o, Fârâbî'nin Ârâ ve es-Siyâse'deki gök cisimlerinin maddeyle ilişkisini çağrıştıracak ifadelerden kaçınma tavrı yerine, 'Uyûn'da olduğu gibi, onların da madde-suret ikiliğine tâbi olduklarının altını çizmektedir.⁷⁶

Altıncı Şüphe

12. pasajdaki "mekânî hareket" ve 14. pasajdaki "tabîî meyl / zorlamalı (kasrî) meyl" kavramlarının İbn Sînâci karakterini bir kenara bıraktığımızda,⁷⁷

74 Janos, *Method Structure and Development*, s. 385. Ayrıca bk. Fârâbî, *Ârâ*, s. 69-71; *es-Siyâse*, s. 41, 53.

75 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyât: es-Semâ ve'l-âlem*, nşr. Mahmud Kâsım (Kahire: y.y., 1975), s. 6-15.

76 Meselâ bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 406-7.

77 "Mekânî hareket" kavramı için meselâ bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyât: es-Semâ'u't-tabî'î*, nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn (Beyrut: Dâru'l-menâhil, 1996), s. 220. "Meyl" kavramı için bk. İbn Sînâ, *el-Hidâye*, s. 172 vd. İbn Sînâ'nın "meyl"

'Uyûn'un Fârâbî felsefesiyle uyuşmayan yönleri içinde dikkat çekilmesi gereken bir başka husus da gök cisimlerinin hareketinin hangi kategoriye dâhil olduğu ve neden kaynaklandığına dair tespitleridir. 'Uyûn'un 12. pasajı, gök-sel hareketin konumsal (vaz'îyye) ve dairevî (devriyye) olduğunu belirten bir cümleyle başlamaktadır. Gök cisimlerinin hareketinin "konum (vaz'î)" kategorisinde bulunduğu iddiası, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın "Fizik" kısmında üzerinde ısrarla durduğu bir husustur. Ona göre en üst felek (el-felekü'l-a'lâ) gibi mekânı olmayan cisimler veya diğer felekler gibi mekânı olup da mekânından hiç çıkmayan cisimler, hareket ettiklerinde bu hareketleri mekânî değildir. Bilakis bu cisimlerin parçaları, kuşattıkları ya da kuşatıldıkları kendileri dışındaki şeylere nispetle değişmektedir (teteğayyeru). İbn Sînâ bu nispetin "konum", ondaki değişimin de "konum değişimi" olduğunu belirtmektedir.⁷⁸ 'Uyûn'daki ifadenin İbn Sînâci köklerine dair bu açıklamayı dikkate değer kılan bir başka unsur, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) bu mesele çerçevesinde 'Uyûn'a yaptığı atıftır. Telif hayatının ilk yıllarında kaleme aldığı tahmin edilen ve yoğun bir İbn Sînâci etki sergileyen ansiklopedik eseri *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye*'de Râzî, hareketin "nerede (eyne)" ve "konum (vaz'î)" kategorileriyle ilişkisini ele alırken İbn Sînâ'nın yukarıdaki görüşlerini aktardıktan sonra bölümü şu şekilde sonlandırmaktadır:

Üstat [İbn Sînâ'nın] sözü, konum hareketinin kendisi tarafından bulunmuş (istahracehû) ve kendisinden öncekilerin (el-mütেকaddimûn) bilmediği bir husus olduğu izlenimi vermektedir (yûhimu). Hâlbuki ben, üstat Ebû Nasr el-Fârâbî'nin bu yöndeki bir açıklamasını 'Uyûnû'l-mesâil adlı muhtasar kitabında gördüm. O [söz konusu kitapta] şöyle demektedir: "Feleklerin hareketi konumsal ve dairevîdir."⁷⁹

teorisinin tabiat felsefesinin tarihi içindeki yeri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Marwan Rashed, "Tabiat Felsefesi", *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre, 2007), s. 317-38.

78 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'îyyât 1: es-Semâ'ût-tabî'î*, nşr. Saîd Zâyed (baskı yeri yok, ts.), s. 103-6.

79 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'îyyât*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-Arabî, 1410/1990), I, 701. Râzî, muhtemelen İbn Sînâ'nın şu cümlesini iddialı bulmuş olmalıdır: "Bana göre söylediklerimizi düşünen ve sonra da insaf-la hareket eden kimse, konumda bir hareketin bulunduğunu kesin olarak bilecektir (ve 'indî enne külle men yete' Emmel mâ kulnâhu sümme yunsif se-ya'tekidu yakînen enne'l-vaz' fîhi hareke)"; bk. İbn Sînâ, *es-Semâ'ût-tabî'î*, s. 105. Râzî'nin *el-Mebâhis*'inin fizik kısmını İbn Sînâ'nın *es-Semâ'ût-tabî'î*'si ile karşılaştıran Janssens, Râzî'nin 'Uyûn'a yaptığı atfa da dikkat çekmekte ve 'Uyûn'un Fârâbî'ye nispeti konusunda Batılı literatürdeki tartışmalara genel olarak işaret etmektedir; bk. Jules Louis Janssens, "The Reception of Ibn

Bu çalışmanın son kısmında ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, Râzî'nin *el-Mebâhis*'i kaleme alışından en az elli yıl önce '*Uyûn*'un Fârâbî'ye nispet edilen nüshaları tedavüldeydi. Bu açıdan Râzî'nin '*Uyûn*'u Fârâbî'ye nispet etmesinin, aidiyet sorununun çözümünde bize kayda değer bir yardımı dokunmasa da konumsal hareketle ilgili İbn Sînâ'nın görüşlerinin felsefe tarihindeki yerine dair tespiti dikkat çekicidir. Râzî, gök cisimlerinin hareketinin konum kategorisi dâhilinde olduğuna yönelik İbn Sînâ'nın iddiasına kaynak olarak yine İbn Sînâcı karakteri ağır basan '*Uyûnü'l-mesâil*'den başka bir eser gösterememekte ve bu da '*Uyûn*'un İbn Sînâ felsefesiyle ilişkisini teyit etmektedir.

Gök cisimlerinin hareketinin neden kaynaklandığı hususuna gelince, bu meseleyi ele alan '*Uyûn*'un 17. pasajı, öncelikle feleğin ne sıcak ne soğuk; ne ağır ne de hafif olan beşinci bir tabiata sahip olduğunu, hiçbir şeyin onu delip yırtamayacağı gibi, kendisinde doğrusal hareketin ilkesinin, hareketinin zıddının, kendisinden başka bir şeyin var olacağı bir varlığının da bulunmadığını vurgulamaktadır. Kendisine özgü bir durumu olan feleğin hareketi tabii değil nefsânîdir. Bu anlamda onun hareketi şehvet ve öfke güçlerinden değil, maddeden ayrıklıktan (el-akliyyâtü'l-müfâraka li'l-mâdde) benzeme (teşebbüh) arzusundan kaynaklanmaktadır. Her gök cisminin (el-eccrâmu'l-felekiyye), kendisine benzemeyi arzu ettiği ona özgü bir ayrık aklı vardır. Gök cisimlerinin hepsinin aynı cinsten tek bir şeye arzu duymaları mümkün olmadığından, her birinin ayrı ve kendisine özgü bir "ma'sûk" u bulunmaktadır. Ancak yine de hepsi tek bir ma'sûka, yani İlk Ma'sûk'a olan arzuda ortaktır.

Ârâ ve es-Siyâse'de Fârâbî İlk'i, İlk Sevgili (el-ma'sûk, el-mahbûb) olarak nitelese de,⁸⁰ bu "sevgi ve aşk"ı gök cisimlerinin hareketinin sebebi olarak tespit etmediği ve '*Uyûn*'da olduğu gibi "şehvet" ile "şevk" arasında bir ayrım yapmadığı görülmektedir. Fârâbî'ye göre gök cisimlerinin nefslerinde güzellik ve sevincin meydana gelebilmesi için kendi özlerini, ikincilleri (yani ayrık akılları) ve İlk'i akletmeleri gerekmektedir. Ancak hem varlıklarını sürdürmeleri hem de kendilerinden başka varlıkların meydana gelebilmesi konusunda gök cisimlerinin nefslerinin bağımsız olmadığına dikkat çeken Fârâbî, bu üçlü akletme mekanizmasının gök cisimlerinin hareketine yol açışına dair ise bir şey söylememektedir.⁸¹

Sinâ's Physics in Later Islamic Thought", *Ilahiyat Studies*, I/1 (2010), s. 25-29, dn. 32 (Bu makaleden beni haberdar eden Veysel Kaya'ya minnettarım).

⁸⁰ Meselâ bk. Fârâbî, *Ârâ*, s. 54.

⁸¹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 41. Fârâbî'nin göksel harekete dair görüşlerinin tahlili için bk. Janos, *Method Structure and Development*, s. 393-5.

Gök cisimlerinin hareketinin yakın ilkesinin tabiat ya da akıl değil, nefis olduğunu vurgulayan İbn Sînâ ise bu bağlamda “şehvet”, “şevk” ve “teşebbüh” kavramlarına sıklıkla müracaat etmektedir. Ona göre şehvet duyuusal lezzetleri, gazap ise üstün gelmeyi arzulayan güçler olduğundan, değişmeyen ve etki altında kalmayan cismin cevheri için uygun hareket ettirici unsurlar değildir. Bilakis, gök cisimlerinin hareketinin ilkesi, gerçek iyiyi elde etmeye çabalama anlamında “seçime dayalı” (ihtiyâr) olmalı, yani aklî bir yönü bulunmalıdır. Bu sebeple İbn Sînâ, feleğin hareketinin irade ve “şevk” ile gerçekleştiğine işaret etmektedir. Bu irade ve şevkin nesnesi ise “gerçek iyi” olarak İlk benze (teşebbüh) çabasıdır: “İlk'e, bilfiil olması dolayısıyla benzeme arzusundan feleğin hareketi, bir şeyin, kendisini zorunlu kılan bir tasavvurdan sudûr etmesi gibi sudûr eder.”⁸²

Yedinci Şüphe

Bu başlık altında 'Uyûn'da nefsin güçleri ve aklın mertebelerine dair sunulan öğretiyi ele alacağız. Nefsin güçlerinin açıklandığı 20. pasajda 'Uyûn, öncelikle insan nefsinin maddî organlarla fiillerini gerçekleştiren güçlerinin bulunduğunu; ancak bunlara ilâveten herhangi bir maddî organ olmaksızın fiilde bulunan bir gücünün daha olduğunu, ona da “akıl” dendiğini belirtmektedir. Akılla ilgili açıklamaların öncesinde 'Uyûn, maddî organlarla fiillerini gerçekleştiren güçleri sıralamakta ve bu çerçevede ilk olarak beslenme (ğâziye), büyüme (mürebbiye) ve üreme (müvellide) güçlerine yer vermektedir. Bu güçlerin her birine hizmet eden başka güçlerin olduğunu belirten 'Uyûn, bunlar dışında nefsin idrak güçleri arasında ise dış duyular (el-kuva'z-zâhira) ile hayal (el-mütehayyile), vehim, hatırlama (ez-zâkire) ve düşünmeyi (el-müfekkire) kapsayan iç duyumun (el-ihsâsû'l-bâtına) yer aldığını ifade etmektedir. 'Uyûn'a göre hareket ettirici güçler kapsamında ise arzu (şehvâniyye) ve öfke (gazabiyye) güçleri yer almaktadır. 21. pasajda aklı pratik (amelî) ve teorik (ilmî) şeklinde ikiye ayıran 'Uyûn, “kendisi sayesinde nefsin cevherinin tamamlandığı ve bilfiil aklî bir cevher haline geldiği” akıl şeklinde tanımladığı teorik akıl gücünün üç mertebesinden bahsetmektedir: a. Heyûlânî akıl, b. Meleke halindeki akıl ve c. Müstefâd akıl. Akledilirleri idrak eden bu güçler aslında basit bir cevher olup cisim değildir ve bu basit cevherin kuvveden fiile çıkıp tam bir akıl haline gelmesi ise ancak ayrıklı bir akıl yoluyla mümkündür ki o da faal akıldır.

82 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 381-93. Alıntı için bk. *a.g.e.*, s. 390.

‘Uyûn’a Göre İnsan Nefsinin Güçleri

Maddî organlarla fiilde bulunan güçler	Maddî organlar olmaksızın fiilde bulunan güç=Akıl
1. Beslenme (gâziye)	1. Pratik akıl (ameli)
2. Büyüme (mürebbiye)	2. Teorik akıl (ilmî)
3. Üreme (müvellide)	2.1. Heyûlânî akıl
4. İdrak güçleri	2.2. Meleke halindeki akıl
4.1. Dış duyular	2.3. Müstefâd akıl
4.2. İç duyular	
4.2.1. Hayal (mütehayyile)	
4.2.2. Vehim (vehm)	
4.2.3. Hatırlama (zâkire)	
4.2.4. Düşünme (mütefekkira)	
5. Hareket ettirici güçler	
5.1. Arzu (şehvâniyye)	
5.2. Öfke (gazabiyye)	

Daha önce F. Rahman’dan naklen bu iki pasajın, Fârâbî’nin nefis öğretisinde bulunmayan iki unsuru, yani “vehim gücü” ve “bilmeleke akl”ı içerdiği için “şüpheli” kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğine değinmiştik. Burada Rahman’ın işaret ettiği noktaları biraz daha ayrıntılandırmaya çalışacağız. Aslında, Rahman’ın vehim gücüyle ilgili söyledikleri, bu gücün sahip olduğu özel konum sebebiyle haklı olsa da 20. pasaja dair şüpheyi bu kavramla sınırlı tutmamak gerekmektedir. Zira nefsin güçlerine dair söz konusu pasajda ortaya konan resmin Fârâbî’nin öğretisiyle uzlaştırılabilir bir yönü yoktur. Fârâbî, *Ârâ*’da insan nefsinin kısımlarını ve güçlerini oldukça sistematik bir şekilde sıralamaktadır. Buna göre insanda ilk ortaya çıkan güç “beslenme” (el-kuvvetü’l-gâziye) gücüdür. Ardından beş duyuyu ifade eden “duyum gücü” (el-kuvvetü’l-hâsse), daha sonra da duyulurları birbiriyle ilişkilendirmek ve birbirinden ayırt etmekle görevli olan “hayal gücü” (el-kuvvetü’l-mütehayyile) varlığa gelmektedir. Bu üç gücün sonunda ise hepsinin üstünde ve hepsine hâkim konumdaki “insan aklı” (el-kuvvetü’l-nâtika) ortaya çıkmakta ve onunla bağlantılı olarak da “arzu gücü” (el-kuvvetü’n-nüzû’iyye) devreye girmektedir.⁸³ Bu listedeki güçlerle ‘Uyûn’da sıralananlar

83 İnsan nefsinin güçlerine dair Fârâbî’nin yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Aydın, *Tanrı-İnsan*, s. 80-88.

karşılaştırıldığında çok sayıda farklılığın olduğu hemen göze çarpmaktadır. Diğer yandan 'Uyûn'daki listeyi İbn Sînâ'nın nefsin güçlerine dair herhangi bir eserindeki tasnifle karşılaştırdığımızda bazı küçük değişikliklerle birlikte daha uzlaştırılabilir bir tabloyla karşılaşacağımız kesindir.

İbn Sînâ'ya Göre Nefsin Kısımları ve Güçleri⁸⁴

Bitkisel nefs	Hayvanî nefs	İnsanî nefs (<i>en-nefsü'n-nâtika</i>)
1. Üreme gücü (el-müvellide)	1. Hareket ettirici güç (muharrike)	1. Bilici güç (el-kuvvetü'l-âlîme)
2. Beslenme gücü (gâziye)	1.1. Sâik olarak hareket	1.1. Maddî akıl (heyûlâniyye)
3. Büyüme gücü (münemmiye)	ettirici (bâ'ise) güç; İstek ve şevk gücü	1.2. Meleke halindeki akıl (akl bi'l meleke)-
	1.1.1. Arzu gücü (şehvâniyye)	1.3. Bilfiil akıl (akl bi'l-fi'l)
	1.1.2. Öfke gücü (gazabiyye)	1.4. Kazanılmış akıl (akl müstefâd)
	1.2. Fâil olarak hareket ettirici güç	1.5. Kutsal akıl (akl kudsi)]
	2. İdrak gücü (müdrîke)	2. Eyleyici güç (el-kuvvetü'l-âmile)
	2.1. Dış duyular (el-havâssu'z-zâhira)	
	2.2. İç duyular (el-havâssu'l-bâtına)	
	2.2.1. Ortak duyu (el-hissü'l-müşterek)	
	2.2.2. Hayal ve Suret-olusturucu güç (el-hayâl, el-musavvira)	
	2.2.3. Hayal-olusturucu güç (el-mütehayyile)	
	2.2.4. Vehim gücü (el-vehmiyye)	
	2.2.5. Hatırlama gücü (ez-zâkira)	

Yukarıdaki tabloyu 'Uyûn'un tasnifiyle mukayese ettiğimizde, ilk göze çarpan farklılık, iç duyulardan ortak duyu ve hayal/suret-olusturucu güce 'Uyûn'da yer verilmemesidir. Diğer yandan “düşünme” gücü de 'Uyûn'da iç duyular kapsamında değerlendiriliyor gibidir ki, İbn Sînâ'nın da bazı eserlerinde bu yaklaşımı benimsediği bilinmektedir.⁸⁵ Fakat 'Uyûn'daki listede “vehim gücü”ne yer verilmiş olması, Rahman'ın da vurguladığı üzere, bu eserin İbn Sînâ karakteri hakkında en önemli delillerden biri olarak kabul edilebilir. İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler ve felsefenin Endülüs'teki gelişim tarihi dikkate alındığında Fârâbî'ye daha yakın olduğunu söyleyebileceğimiz İbn Rüşd'ün vehim gücüyle ilgili şu tespiti bu noktada bizim için yol göstericidir:

⁸⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 196-202.

⁸⁵ Meselâ bk. F. Rahman, *Avicenna's De Anima* (New York & Toronto: Oxford University Press, 1959), s. 165-66.

Bütün bu [anlatılanlar] söz konusu güçler hakkında filozofların öğretisini aktarmaktan ve tasvir etmekten ibarettir. Ancak o [Gazzâlî] bu konuda İbn Sînâ'yı takip etmiştir ki, o da hayvanda hayal gücü (el-mütehayyile) dışında vehim gücü (el-vehmiyye) olarak isimlendirdiği ve insandaki düşünme gücün[e benzer] konuma sahip bir güç varsayarak filozofların [öğretisine] aykırı düşmüştür.⁸⁶

İbn Rüşd'ün bu tespiti, vehim gücünün iç duyular bağlamında müstakil bir güç olarak ilk defa İbn Sînâ tarafından kullanıldığına dair modern çalışmalar tarafından da desteklenmektedir.⁸⁷ Diğer yandan *en-Necât* çerçevesinde sunduğumuz nefsin kısımları ve güçlerine dair yukarıdaki tablo, '*Uyûn*'ün diğer bir şüpheli unsurunun, yani "meleke halindeki akıl" kavramının kaynağı konusunda da bize bir ipucu vermektedir. *Ârâ, es-Siyâse* ve özel olarak akıl konusunu ele alan *Fî me'âni'l-akl* risâlesi çerçevesinde Fârâbî'nin aklın mertebelerine dair görüşleri incelendiğinde bunun İbn Sînâ'da olduğu gibi dört değil, üç aşamadan ibaret olduğu görülmektedir: a. Bilkuvve/heyûlânî akıl, b. Bilfiil akıl ve c. Kazanılmış akıl.⁸⁸ Bu durumda "meleke halindeki akıl" kategorisi, '*Uyûn*'ün İbn Sînâci rengini teyit eden bir unsur olarak değerlendirilmelidir.

22. pasaj çerçevesinde İbn Sînâ'nın pek çok eserinde karşımıza çıkacak –bazılarına dair Fârâbî'nin eserlerinde izler bulunsa da– şu hususlar, '*Uyûn*'ün İbn Sînâ felsefesiyle olan yakın ilişkisini gösteren ilâve unsurlar olarak görülebilir: a. Ruhun, beden organlarından "kalp"te yer aldığı ifade edilmesi.⁸⁹ b. Bedenin varlığından önce nefsin varlığını kabul eden Eflâtun'un ve nefsin bir bedenden diğerine intikal edebileceğini ileri süren tenâsüh taraftarları–

86 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, nşr. Maurice Bouyges (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1930), s. 546-47. İbn Rüşd'ün vehim gücüyle ilgili değerlendirmeleri için ayrıca bk. Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), s. 176-77, 184.

87 İslâm felsefesi geleneğinde iç duyuların nasıl ele alındığı ve İbn Sînâ'nın bu gelenek içindeki etkin konumuna dair genel bir tasvir için bk. Deborah L. Black, "Psikoloji: Nefs ve Akıl", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre, 2007), s. 339-57.

88 Fârâbî, *Ârâ*, s. 101-3; *es-Siyâse*, s. 37, 55, 79; "Aklın Anlamları", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2004), s. 127-37. Fârâbî'nin bilgi teorisi ve aklın aşamalarına dair görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, XII (İstanbul 1995), 152; Aydın, *Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 88-99.

89 Rahman, *Avicenna's De Anima*, s. 262-64; İbn Sînâ, *Urcûze f't-tıbb*, nşr. Muhammed Zühreir el-Bâbâ, *Min Müellefâti İbn Sînâ et-tıbbiyye* içinde (Halep: Câmî'atü Haleb, 1984), s. 98.

nın eleştirilmesi.⁹⁰ c. Herhangi bir ayırım yapılmaksızın tüm nefslerin beden ölümünden sonra farklı düzeylerde de olsa mutluluk ve/ya bedbahtlıkla karşılaşacağıının ileri sürülmesi.⁹¹ d. Allah'ın inayetinin her şeyi kuşattığının vurgulanması ve başarının Allah'ın kudreti dâhilinde olduğunun, her şeyin O'nun kazâ ve kaderiyle gerçekleştiğinin, kötülüklerin ise çok sayıdaki iyiliğin varlığı için arazi olarak var olmasının zorunlu olduğunun belirtilmesi.⁹²

Şimdiye kadar serdettiğimiz şüpheler, pek çok önemli noktada 'Uyûn'un, Fârâbî'nin öğretisiyle uzlaştırılmasının imkânsız olduğunu, diğer yandan bu uzlaştırılmaz hususların İbn Sînâ'nın felsefesiyle büyük oranda uyum içinde bulunduğunu gösterdi. Bu noktada şu soru akla gelmektedir: Acaba 'Uyûn İbn Sînâ'ya ait olabilir mi? Bu soruya kolaylıkla "evet" demek mümkün değildir. Zira İbn Sînâ'nın Gohlman tarafından neşredilen otobiyografi/biyografi bileşkesinde⁹³ ve İbn Ebû Usaybî'nin 'Uyûnû'l-enbâ fî tabakâtî'l-etibbâ'sı ile İbnü'l-Kıftî'nin *İhbârü'l-ulemâ' bi-ahbâri'l-hukemâ'sında* İbn Sînâ'ya 'Uyûnû'l-mesâil adıyla bir kitap nispet edilmemektedir. Bu olumsuz tabloya rağmen İstanbul Üniversitesi A. Y. 4755 numaralı İbn Sînâ'nın 27 küçük hacimli risâlesini/eserlerinden parçaları bir araya getiren mecmua, bizim için bir umut kaynağı olmaya adaydır. David C. Reisman sayesinde ayrıntılı bir tavsifine ve içindekiler listesine sahip olduğumuz söz konusu mecmuanın başlığı 1b varlığında "Resâil min tesânîfi's-Şeyh er-Reis Ebî Alî Rahimehullâh Te'âlâ ve Ba'duhû Menkûlun min Hattihî" şeklinde belirtilmektedir. "Fasl min hattihî" (vr. 266b) ve "Risâle fî esbâbi hudûsî'l-hurûf"un (vr. 277a) ferağ ka-

90 Meselâ bk. İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fî'l-me'âd*, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde (İstanbul: Klasik, 2011), s. 18-26.

91 Meselâ bk. İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 39-46. Bu bağlamda Fârâbî'nin *Ârâ'da* cahil şehir halkının nefslerinin, evcil ve yırtıcı hayvanlarla yılanlar gibi helâk olup yokluğa karışacağını belirttiğine işaret edilmelidir; bk. *Ârâ*, s. 142-43. İbn Sînâ, *el-Adhaviyye'de* (s. 44-45), bu görüşü savunan İskender Afrodisî'yi ismini vererek, Fârâbî'yi ise isim vermeden "bazı bilgiler" diyerek eleştirmektedir.

92 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 414-22. Bu husus bağlamında, 'Uyûn'un, İbn Sînâ'nın da bazen kullandığı ve aynı zamanda bir hadis olan "Küllün mü-yesserün li-mâ hulika lehû" (= Herkese, kendisi için yaratılmış olan şey kolaylaştırılmıştır) sözüne yer verdiğine işaret edilmelidir; *a.g.e.*, s. 422; *a.mlf.*, *en-Necât*, s. 326.

93 William E. Gohlman, *The Life of Ibn Sînâ: A Critical Edition and Annotated Translation* (Albany NY: State University of New York Press, 1974). Gohlman, neşrinde İbn Ebû Usaybî'a ve İbnü'l-Kıftî'nin eserleriyle birlikte otobiyografi/biyografi bileşkesine ait altı el yazması nüshayı esas almıştır: Ayasofya, nr. 4852, 4829; III. Ahmet, nr. 3447; Nuruosmaniye, nr. 4894; Üniversite, nr. 1458; Ali Emîrî, nr. 4353.

yıtlarında bu risâlelerin 588 Ramazan/1192 Eylül başında istinsah edildiği açıkça belirtilmektedir. Bunun dışında mecmuadaki bazı eserlerde yer alan kayıtlardan bunların İbn Sînâ'nın veya talebesi Behmenyâr'ın kendi nüshalarından ya doğrudan ya da aracı bir nüsha vasıtasıyla istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Mecmuanın yukarıda belirtilen başlığı da "bazı eserlerin [İbn Sînâ'nın] kendi nüshasından (min hattihî) aktarıldığını" teyit etmektedir. *el-Mûceẓ fi'l-mantık*'ın ferağ kaydında (vr. 9b) müstensih şöyle demektedir: "Ben bu *Mûceẓ*'i, müellifin kendi nüshasından istinsah edilmiş olan Hibetullâh b. Sâ'id b. Tilmîz'in nüshasıyla karşılaştırdım" (Kâbeltü hâze'l-mûceze bi-nüşhatin bi-hatti Hibetullâh b. Sâ'id b. Tilmîz el-menkületi min hattî'l-musannif).⁹⁴ *'Uyûnü'l-hikme*'nin ferağ kaydında (vr. 83b) ise aynı müstensih bu nüshayı, İbn Sînâ'nın bizzat Behmenyâr'a yazdırdığı bir nüshayla mukabele ettiğini belirtmektedir. Bunun yanı sıra *Kitâbü aksâmi'l-hikme* (vr. 91b) ve *er-Risâle fi ta'rîfîr-re'yi'l-muhassa*'nın (vr. 102b) ferağ kayıtlarında bu eserlerin İbn Sînâ'nın kendi nüshasıyla mukabele edildiği (urida bi-) ifade edilmektedir. Ayrıca *Mübâhasât*'a ait üç parçanın bizzat İbn Sînâ'nın kendi yazısından istinsah edildiği kaydedilmektedir (vr. 266b, 206a, 322b).⁹⁵

A. Y. 4755 numaralı mecmuayı *'Uyûn* bağlamında bizim için "umut kaynağı" haline getiren iki husus bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, mecmuada yer alan otobiyografi/biyografi bileşkesidir (vr. 308a-317b). Söz konusu otobiyografi/biyografi bileşkesinin sonunda İbn Sînâ'nın eserlerine dair listede *Cevâb mesâil yesîra*'dan sonra ve *Risâle ilâ 'ulemâ'i Bağdâd yes'elühüm el-insâf beynehû ve beyne raculin Hemedânî yedda'î el-hikme*'den önce *'Uyûnü'l-mesâil* adlı bir esere yer verilmektedir (vr. 317b). Bundan daha önemli olan ikinci unsur ise aynı mecmuanın 285b-291b varakları arasında *Kitâbü 'Uyûnü'l-mesâil lehû* başlığını taşıyan ve "Kâleş-Şeyh er-Re'is Rahimehullâh" ifadesiyle başlayan bir eserin bulunuyor olmasıdır. Bu eser, bazı ifade farkları bir kenara bırakılırsa, bugün Fârâbî'ye nispet edilen *'Uyûnü'l-mesâil*'le birebir örtüş-

94 İsmi geçen şahıs, Emînüddeve Ebü'l-Hasan Hibetullah b. Ebî'l-Alâ Sâid b. İbrâhim b. et-Tilmîz (ö. 560/1165) olmalıdır. Köklü bir hristiyan hekim ailesine mensup olan İbnü't-Tilmîz, tıp alanındaki şöhreti kadar güzel hatıyla ve Arapça'ya olan derin vukûfiyetiyle de tanınmaktadır. Kaynaklar onun, çağdaşı filozof ve tabip Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin (ö. 547/1152 [?]) nefret ve düşmanlığına mâruz kalışını ayrıntılı olarak aktarmaktadır; meselâ bk. İbn Ebû Usaybî'a, *'Uyûnü'l-enbâ*, s. 349-71.

95 İstanbul Üniversitesi A.Y. 4755 numaralı nüsha hakkında ayrıntılı bilgi için bk. David C. Reisman, "Avicenna at the ARCE", *Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies*, IX (2001), s. 160-62; a.mlf., *The Making of the Avicennan Tradition: The Transmission Content and Structure of Ibn Sînâ's al-Mubâhatât (The Discussions)* (Leiden: Brill, 2002), s. 45-50.

mektedir. Ne yazık ki, mecmuadaki diğer bazı eserlerde olduğu gibi 'Uyûnû'l-mesâil'in İbn Sînâ veya Behmenyâr'ın kendi nüshalarıyla karşılaştırıldığına veya ne zaman istinsah edildiğine dair ferâğ kaydında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Eserin ilk varağında (vr. 285b) "kemâ yutasavveruş-şems ve'l-kamer" ifadesinden sonraya işaret etmek üzere hâmişte "Mecdüddîn er-Rûzrâverî"nin nüshasında "ve'l-akl ve'n-nefs" şeklinde bir ilâvenin bulunduğu belirtilmektedir ki, bu ilâve Dieterici tarafından neşredilen 'Uyûn nüshasında da yer almaktadır. Mecdüddîn er-Rûzrâverî'nin⁹⁶ kim olduğuna dair herhangi bir bilgimiz bulunmadığından, 'Uyûn'un İbn Sînâ veya talebesi Behmenyâr'ın (varsa) nüshalarıyla arasında nasıl bir ilişkinin bulunduğunu tespit edebilmek hayli zordur.

'Uyûn'un Fârâbî'ye nispet edilmediği bir başka nüshası daha bulunmaktadır. İstinsah tarihi bulunmayan Berlin Pm. 466 numaralı mecmuanın 49-52. varaklar arasında yer alan bu 'Uyûn nüshası "Ve Lehû Eydan Rahimehullâh 'Uyûnû'l-mesâil" başlığını taşımaktadır. Başlıktaki "lehû"nun kime işaret ettiği, aynı *Mecmua*'da yer alan bir önceki risâleyle açığa çıkmaktadır. 47-48. varaklarda yer alan ve "Risâle fî sebebi zuhûrî'l-kevâkib leylen ve hafâihâ nehâran" başlıklı risâlenin müellifi ise "*li-Ebî'l-Berekât el-Bağdâdî sâhibi Kitâbî'l-mu'teber*" şeklinde belirtilmektedir. Bu durumda söz konusu 'Uyûn nüshası, 547/1152 [?] yılında vefat eden filozof Ebü'l-Berekât Hibetullah b. Ali b. Melkâ el-Bağdâdî'ye ait olmaktadır.⁹⁷ Biyo-bibliyografik kaynaklar Ebü'l-Berekât'ın 'Uyûnû'l-mesâil adlı bir eserinden bahsetmeseler de, Berlin'deki söz konusu mecmuada kaydedilen önceki risâlenin (*Risâle fî sebebi...*) ona ait olduğu bilinmektedir. Ancak Ebü'l-Berekât'ın bu risâlesinin bazı kaynaklarda İbn Sînâ'ya atfediliyor olması⁹⁸ ve söz konusu mecmuada Ebü'l-Berekât'a nispet edilen bu iki risâlenin öncesinde ve sonrasında İbn Sînâ'ya ait metinlerin bulunması, 'Uyûn'un Ebü'l-Berekât'a nispetinin sıhhati konusunda soru işaretlerine yol açtığı gibi A. Y. 4755 ile Pm. 466'daki benzer başlıklar taşıyan iki 'Uyûn nüshası arasında bir ilişki olup olmadığı sorusunu da akla getirmektedir.

96 İbn Hallikân, Rûzrâver'in Hemedan civarında bir yerleşim birimi olduğunu belirtmektedir; bk. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâî'z-zamân*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1978), V, 137.

97 Wilhelm Ahlwardt, *Die Handschriften-Verzeichnisse der königliche Bibliotheken zu Berlin. Verzeichniss der arabischen Handschriften* (Berlin: A. W. Schade's Buchdruckerel, 1893), IV, 399 (nr. 5061); V, 157 (nr. 5671).

98 W. Madelung, "Abu'l-Barakât al-Bağdâdî", *Encyclopaedia Iranica* (London & Boston & Henley 1985), I, 267; Yahyâ Mehdevî, *Fihrist-i Nüsahâ-yi Musannefât-ı İbn Sînâ* (Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1333), s. 277 (nr. 171).

‘*Uyûn*’u Fârâbî dışında iki isme nispet eden ve biri oldukça erken bir tarihte istinsah olan bu iki yazma nüshanın mevcudiyetine rağmen, ‘*Uyûn*’u Fârâbî’ye nispet eden daha erken tarihli nüshaların varlığı, yazmalardan hareketle bu konuda bir karar vermeyi zorlaştırmaktadır. Meselâ 514-515/1120-22 tarihli Leiden Or. 184 numaralı mecmua (vr. 96-103) ile yine 515/1121-22 tarihli Leiden Or. 820 numaralı mecmuadaki (vr. 2-10) ‘*Uyûn* nüshaları Fârâbî’ye atfedilmektedir (her iki mecmuanın da ağırlıklı olarak İbn Sînâ ve talebelerine ait metinleri ihtiva ediyor oluşu yine dikkat çekicidir).⁹⁹ Kâbil’de özel bir şahsın mülkiyetindeki 554/1159-60 tarihli mecmuanın ilk metnini oluşturan eksik (vr. 2a-26: Dieterici neşrindeki 6. pasajın ortalarına kadar olan kısmı içermektedir) ‘*Uyûn* da Fârâbî’ye nispet edilmektedir.¹⁰⁰ Son olarak Şiraz’da Medrese-i İlmiyye-i İmâm-ı Asr’ın kütüphanesinde yer alan bir mecmuadaki 8 Zilkade 603 / 6 Haziran 1207 tarihli ‘*Uyûn* nüshasının da (vr. 45a-51a) müellifinin Fârâbî olarak kaydedildiği belirtilmelidir.¹⁰¹ ‘*Uyûn*’un kime ait olduğu konusunda yazma nüshalardan hareketle şimdilik kesin bir sonuca ulaşmak mümkün gözükme de, ‘*Uyûn*’un İbn Sînâ tarafından kaleme alınmadığı varsayıldığında, onun 12. yüzyılın ilk yarısında telif edilerek Fârâbî’ye nispet edilip tedavüle sokulduğu anlaşılmaktadır.

Bu çalışmanın başında İbn Hindû’dan aktardığımız üç kıtası bu aşamada ‘*Uyûn*’a uygulamak, yazma nüshaların bizi getirdiği çözümsüzlük noktasından bir nebze olsun kurtulmamıza imkân sağlayacaktır: a. Fârâbî’nin kendisine aidiyetinde herhangi bir şüphe bulunmayan eserlerindeki öğretileriyle

99 Jan Just Witkam, *Inventory of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden* (Leiden: Brill, 2007), I, 79-80, 347-48 (<http://www.islamicmanuscripts.info/inventories/leiden/oro1000.pdf>). Ayrıca bk. P. Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands* (The Hague/Boston/London: Leiden University Press, 1980), s. 395.

100 el-A’sem, *el-Mustalahu’l-felsefî*, s. 128-33. Hârezmî, Kindî, Câbir b. Hayyân, Gazzâlî ve İbn Sînâ’ya ait felsefî kavramların tanımlarına ait risâleleri bir araya getiren bu mecmua, Hârezmî ve Gazzâlî’nin risâlelerinin müellif hatlarından istinsah edilmiş nüshalarını içermesi yanında, İbn Sînâ’nın risâlesinin 605/1208-1209’da Herat’ta Fahreddin er-Râzî’ye (ferâğ kaydında “İbnü’l-Hatîb”) okunduğu bilgisiyle de ayrı bir önem kazanmaktadır.

101 Mes’ûdî’nin *el-Mebâhis veş-şukûk*’u (*Şukûk ale’l-İşârât* olarak da bilinen eser) ile Kindî’nin *Fi’l-esmâ’l-müfrede* (literatürde *Fî hudûdi’l-eşyâ ve rusûmihâ* adıyla meşhurdur) adlı risâlesinin de yer aldığı mecmuanın faksimile neşri yakın zamanlarda yapılmıştır: Mes’ûdî, *Kitâbu’l-Mebâhis veş-şukûk* (Tahran: Merkez-i Pejûheşi-yi Mirâs-ı Mektûb, 1389 ş./2011). Bu mecmuanın bir başka özelliği, Molla Sadrâ’nın ve oğlu İbrâhim’in temellük kaydını ihtiva etmesidir.

'Uyûn'da ileri sürülen görüşler arasında te'vil edilemez uyuşmazlıklar söz konusudur. b. Fârâbî başka eserlerinde 'Uyûn'a kendi eseri olarak atıfta bulunmamaktadır. c. Klasik kaynaklar 'Uyûn'un Fârâbî'ye nispeti konusunda güçlü bir şahitlik ortaya koyamamaktadır. Yukarıda da belirtildiği üzere, 'Uyûn'un ulaşabildiğimiz nüshaları aidiyet noktasında tatmin edici bir sonuç vermekten uzak olsalar da 'Uyûn'un savunduğu öğretinin İbn Sînâcı karakteri, onu İbn Sînâ'ya ait ya da -daha temkinli bir yaklaşımla- İbn Sînâcı bir eser olarak değerlendirmemizi mümkün kılmaktadır. Her hâlükârda 'Uyûn'un mevcut tüm nüshalarından hareketle yapılacak bir değerlendirmenin, aidiyet sorununun çözmemizde bize yeni kapılar açacağı beklenebilir ve bu, İslâm felsefesi tarihi yazımının, yazma eserlerin tarihinden bağımsız olmadığını göstermesi açısından da oldukça manidardır.

Özet

Bu makalenin amacı, Fârâbî'ye aidiyeti konusunda şimdiye kadar müstakil bir çalışma yapılmamış olmasına rağmen Batılı literatürde genellikle Fârâbî'ye ait olmadığı kabul edilen, ancak Türkiye'deki Fârâbî çalışmalarında sıklıkla müracaat edilen eserlerin başında yer alan 'Uyûnû'l-mesâil'in Fârâbî tarafından kaleme alınıp alınmadığı sorusunu cevaplamaya çalışmaktır. Bu amaç doğrultusunda öncelikle 'Uyûn'a dair klasik biyo-bibliyografik kaynaklar ile Türkçe ve Batılı dillerde yapılan modern çalışmalar ve değerlendirmeler kronolojik olarak incelenecek, ardından yedi şüpheli mesele çerçevesinde 'Uyûn'daki öğretilerle Fârâbî'nin diğer eserleri arasındaki ilişki tahlil edilecek ve 'Uyûn'un aidiyet sorunu, eserin yazma nüshaları da dikkate alınarak çözüme kavuşturulmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: 'Uyûnû'l-mesâil, Fârâbî, İbn Sînâ, Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, aidiyetin sahihliği sorunu.
