

**İSLÂM FELSEFESİNE BİR ADIM OLARAK NEOPLATONİSM (YENİ
EFLATUNCULUK): PROCLUS VE FÂRÂBÎ ARASINDA METAFİZİK BİR
KARŞILAŞTIRMA**

Eyüp ŞAHİN¹

Haris MACİC²

Özet

İslâm felsefesi üzerinde en çok tesiri olan akımlardan biri de Yeni Eflatunculuktur. Bu akımın sembol isimlerinden Plotinus ve Proclus'un, *Enneads* ve *The Elements of Theology* adlı eserleri Fârâbî'nin de içinde yer aldığı bir dönemde Arapça literatürde *Usûlûciyâ* ve *Hayru'l-Mahz* olmak üzere Aristoteles'e ait iki eser olarak bilinmektedir. Bu iki eseri İslâm felsefesinde önemli kılan şey 'bir', 'akıl', 'ruh' ve 'sudûr' gibi muhtevaları açısından bıraktıkları izlerdi. Bu makalede Proclus ve Fârâbî açısından söz konusu eserler bağlamında metafizik bir karşılaştırma yapmaya ve böylece Yeni Eflatuncu tesirlere bir katkı sağlamaya çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Proclus, Fârâbî, Enneadlar, Sudûr, Bir, Akıl, Ruh.

**NEOPLATONISM AS A STEP TOWARDS ISLAMIC PHILOSOPHY: A
COMPARISON OF METAPHYSICS BETWEEN PROCLUS AND AL-FARABÎ**

Abstract

Neoplatonism was no doubt one of the most influential currents on Islamic philosophy. Works of the two leading figures of this movement, namely *The Enneads* of Plotinus and *The Elements of Theology* of Proclus, were thought to be Aristotle's books in Arabic literature under the respective titles *Uthûlûjiyâ* and *al-Khayr al-Mahd* during a period in which the great philosopher al-Fârâbî was active. What made these two works particularly important in the history of Islamic Philosophy was the traces their contents left on such key concepts as 'one', 'intellect', 'soul', and 'emanation'. This article attempts a metaphysical comparison between Proclus and al-Fârâbî in the context of the above-mentioned books and thus aims at contributing to the study of the Neoplatonist influence on Islamic Philosophy.

Keywords: Proclus, al-Fârâbî, Enneads, Emanation, One, Intellect, Soul

¹ Yard. Doç. Dr., Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi, eyupsahin@ankara.edu.tr

² Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, harismacic@hotmail.com

Giriş

İslâm'da felsefî gelenek ve birikimin bütünüyle antik çağın bilgeleri tarafından biçimlendirildiği ve hatta İslâm felsefesinin üzerine İslâm elbisesi giymiş bir Yunan felsefesi olmaktan öte bir şey olmadığı görüşü oldukça iddialı ve bir o kadar da anlamsızdır; ancak onun bazı temel dinamiklerinin şu veya bu ölçüde oradan mülhem olduğu söylenebilir. Bu durum, İslâm felsefesinin değerinden bir şey eksiltmeyeceği gibi, onun, hikmet ve ilim uğruna ne kadar cesaretli, atılgan ve geniş perspektifli olabildiğinin bir göstergesi de sayılabilir. Diğer taraftan İslâm'da felsefî geleneğin, kendi özel şartları dâhilinde, diğer geleneklerden bütünüyle bağımsız olarak ortaya çıkıp geliştiğini söylemek, en azından yukarıdaki iddia kadar dayanaksızdır. Bu iki görüş arasında bir dengeyi ifade eden tutum daha sağlıklı ve tutarlı görünmektedir. İslâm felsefesinin felsefe tarihi içindeki genel konumu ve özel yerinin tespiti, devralınan felsefî mirasın son temas noktasını da içine alan detaylı ve özenli çalışmaların ortaya konması ile mümkündür. Hem antik çağda hem de daha sonra İslâm düşünce dünyasında güçlü etkileri olan Yeni Eflatuncu felsefe, bu tür araştırmalar için oldukça verimli bir malzeme sunmaktadır. Yeni Eflatuncu felsefenin İskenderiye'den başlayarak Antakya, Edessa, Urfa, Nusaybin, Cundişapur ve nihayet Bağdat'a, Antik Yunan felsefesiyle birlikte yolculuğu ile, süreğen bir düşünce geleneği olarak genelde Doğu'nun, özeldense İslâm medeniyetinin neredeyse bütün fikrî tezahürlerinde kendini ciddi bir biçimde hissettirmiştir. Bundan dolayı, Yeni Eflatuncu felsefenin - filozofları, düşünceleri ve eserleriyle birlikte - yetkin bir şekilde irdelenmesi, İslâm felsefesinin temel dinamiklerinin ve mahiyetinin daha iyi anlaşılması ve felsefe tarihi içerisindeki yeri ve öneminin daha iyi tespit edilmesine yardımcı olacaktır. Genel olarak bu makalede Yeni Eflatuncu geleneğin önemli temsilcilerinden olan Proclus ve Fârâbî arasında metafizik karşılaştırmanın imkânı üzerinde durulacaktır. Özel olarak ise *Bir, akıl (nous), nefis (psyche)* ve bu kavramlar bağlamında Proclus ve Fârâbî'nin görüşlerine ve aralarındaki paralel noktalara/bağlantılara işaret edilecektir. Makalede genel olarak İslâm felsefesinin Yeni Eflatuncu felsefe geleneği ile bağlantısına; benzer ve ayrımları bakımından bir katkı sağlamak da hedeflenmektedir.

Proclus'un, geç antik çağın son büyük Yeni Eflatuncusu, Fârâbî'nin ise İslâm düşünce tarihinde Yeni Eflatuncu geleneğin bazı düşüncelerini temsil etmesi bakımından dikkate değer bir yerinin olduğu gerçeği konuyu daha da önemli kılmaktadır. Fârâbî'nin doğrudan ya da dolaylı olarak Proclus'tan etkilenip etkilenmediği, etkilendiyse hangi yollarla ve hangi noktalarda etkilendiği konusu ciddi bir araştırmanın konusu olacak kadar değerlidir. Bu makale yapılacak ciddi bir araştırmaya ışık tutmak amacını da taşıyarak Fârâbî'de görülen

bazı Procluscu fikirlere işaret etmeyi hedeflemektedir. Bir başka ifadeyle, Yeni Eflatuncu geleneğe bağlı, iki farklı çağın ve medeniyetin iki mühim filozofunun, bazı temel metafizik meselelerdeki izahları, tavırları ve görüş farklılıklarına işaret etmek de araştırmanın hedefleri arasındadır.

Eklektik bir karaktere sahip Helen kültürü aracılığıyla İslâm dünyasına aktarılan felsefî ve teolojik birikimin Yeni Eflatuncu öğeler açısından oldukça zengin olduğu bilinmektedir. Helenistik dönem boyunca Platon (M.Ö. 427-347) ve Aristoteles (M.Ö. 384-322) felsefeleri ve bunların bir sentezini gerçekleştirme çabalarının en belirgin örneği olarak kabul edilen Yeni Eflatuncu düşünce, İslâm dünyasına, bir taraftan bu felsefenin bir ürünü olan *Usûlûciyâ* ve *Hayru'l-Mahz* gibi eserler, diğer taraftan da bu iki filozofun (Platon ve Aristoteles) diğer eserlerinin Yeni Eflatuncu şerhleri aracılığıyla aktarılmış olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte İslâm felsefesi ilk dönemlerden beri Aristoteles'i merkeze alan bir çizgiyi takip etmiştir. Bağdat Okulu, başında Fârâbî (M.S. 870-950) ile birlikte, X. yüzyılda Meşşâîlik'in en belirgin temsilcisi durumundaydı. Bu dönemdeki Meşşâîlik'in, öncelikle Aristoteles'in eserlerini şerh etmek olarak devam etmesi, onu kaçınılmaz olarak Yeni Eflatuncu Aristoteles şârihlerine yöneltmiştir. Aphrodisias³'ü bir tarafta bırakırsak, bütün önemli Aristoteles şârihleri Yeni Eflatuncu idi. Bundan dolayı İslâm felsefesinde Meşşâîlik ve Yeni Eflatunculuk arasında bir çizgi çekmek neredeyse imkânsız gibidir. Hatta önceki dönemlerde zaten var olan, Yeni Eflatunculuk'un Aristotelesçi felsefe üzerindeki süregelen etkinliğini de hesaba kattığımızda, İslâm felsefesinin ana dinamiği olarak karşımıza Yeni Eflatunculuk çıkacaktır.⁴ Bu bağlamda H.Z. Ülken'e göre, bütün İslâm ilmi ve tefekkürünü Aristoteles ve onun Yeni Eflatuncu şerhlerine dayandırılabilir ve daha da ileri giderek, Galen, Sokrat öncesi filozoflar ve hatta Platon bile, İslâm'daki bu Aristotelesçi ilmî karakterin tamamlayıcısı durumunda kalmıştır. Kısaca söylemek gerekirse, İslâm felsefesi mantık ve tabiat felsefesinde saf Aristotelesçi bir çerçeve ile yetinirken, tıpta Galen, astronomide Batlamyus (Ptolemeus), metafizik ve kozmolojide ise Yeni Eflatuncu öğelerle Aristoteles düşüncesine eklemeler yapmıştır.

İslâm felsefesi geleneğinin içinde yer alan Aristotelesçi unsurlar (bazı pseudo-

³ Arapça kaynaklarda İskender el-Afrodisî olarak geçen Alexander of Aphrodisias, Aristo metafiziği üzerine şerhleriyle bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics*, İngilizce Çev. Arthur Madigan, S.J., İthaca, New York, 1993.

⁴ Fahri, Macit, *Averroes: His Life, Works and Influence*, Oxford, 2008, s. 5-11; Ülken, H.Z., *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yay., İstanbul, 1997, s. 128; Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture*, Routledge, London, 1999; Arslan, Ahmet. "Neo-Platonizm Ne Demektir?", *İslâm Felsefesi Üzerine*'nin içinde, ed: Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1999; s. 9-46; Shayegan, Yegane., "The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World" *History of Islamic Philosophy* içinde, ed: S.H. Nasr ve O. Leaman, Qum: Ansariyan, 2008, s. 89-104.

Aristotelyen ilavelere rağmen) Aristoteles'in kendi eserlerine dayanan felsefî düşünceye kolayca irca edilebilirken, İslâm felsefesindeki Yeni Eflatuncu unsurların böylesine homojen bir yapısı yoktur. Bunun temel nedeni, felsefe tarihinde Yeni Eflatunculuk olarak adlandırılan dönemin, bir taraftan yüzyıllara dayanan ve yayılan sürekliliği, diğer taraftan da kendi içinde sahip olduğu çeşitlilik ve farklılıklardır. Yeni Eflatuncu düşünce Plotinus'tan (M.S. 205-270) itibaren genellikle üç dönem olarak değerlendirilir. Birinci dönem olarak kabul edilen Plotinus döneminin en belirgin özelliği, din ve felsefe arasında bir dengenin mevcudiyetidir. Iamblichos'un (M.S. 283-330) düşüncelerinin hâkim olduğu ikinci dönemde ise, dinin ve dinî tasavvurların öne çıktığı görülmektedir. Üçüncü dönemde etkin olan düşünür Proclus'tur (M.S. 410-485) ve bu dönemdeki Yeni Eflatunculuk yoğun peripatetik izler taşımaktadır. Bu bakımdan Yeni Eflatuncu söylemin Proclus ile daha düzenli bir sisteme kavuştuğu söylenebilir.⁵ Fakat bu dönem esasen Iamblichos döneminin bir devamıdır.⁶

Batı kaynaklarında "Proclus Diadochos"⁷, İslâm kaynaklarında "Broclus/Ebroklus Didûhus"⁸ olarak zikredilir. Proclus bilindiği gibi, âlemin kıdemi (ezeliliği) ve sudûr (emanation) ile ilgili (ve bu bağlamda 'bir', 'akıl' ve 'ruh' konusundaki) görüşleri ile İslâm düşüncesine doğrudan ya da dolaylı olarak etkileri olmuştur. Platon'un görüşlerini benimseyen bir filozof olarak bilinen Proclus, âlemin kıdemi konusunda Aristoteles'e yakındır. Proclus'un görüşleri Ortaçağ Hıristiyan dünyasında olduğu kadar İslâm dünyasında da yankı bulmuştur. Özellikle âlemin kıdemine dair ortaya koyduğu deliller Hıristiyan teologlar kadar Müslüman âlimler tarafından da eleştirilmiştir. Örneğin John Philoponus (M.S. 490-570) âlemin kıdemi konusunda hem Aristoteles hem de Proclus'a karşı reddiyeler yazmıştır.⁹ Proclus'un İslâm dünyasında tanınması bu reddiyeler vasıtası ile olmuştur.¹⁰ Fârâbî, İbn Sînâ ve Gâzâlî gibi filozoflar üzerinde etkisi olduğu düşünülen ve akla gelen bir diğer önemli eseri ise sudûr teorisini ele aldığı ve Aristoteles'in zannedilen *Kitâbu'l İzah fi'l-*

⁵ Koroğlu, Burhan, *İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, Yayınlanmamış doktora tezi, 2001; s. 64.

⁶ Proclus, bazı düşünürlere göre Iamblichos düzeyinde orijinal bir düşünür değildir. Buna karşın, antik felsefe geleneğinin bütün bilgeliğini kuşatacak geniş çaplı bir felsefe kurma idealini son sınırlarına kadar taşımayı hedefleyen ve bu çabasıyla bir sistem oluşturan bir filozoftur. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 (Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 246.

⁷ Lang, Helen S - Marco, A.D. *On The Eternity Of The World*, London, 2001, ss. 1-39.

⁸ İbn Nedim, *el-Fihrist*, thk: İbrahim Ramazan, Beyrut, 1994, s. 312.

⁹ İslam dünyasında Gramerci Yahya (Yahya en-Nahvî) olarak bilinen Philoponus 11 bölümden oluşan bir eser kaleme alarak âlemin kıdemi konusunda Proclus'u eleştirir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of the World*, İngilizce Çev: Michael Share, London, 2004.

¹⁰ Bu konuda Cemalettin Erdemci'nin "Proclus'un Âlemin Kıdemine İlişkin Delilleri Üzerine" adlı makalesi oldukça dikkat çekicidir. Erdemci bu makalede Proclus'un âlemin kıdemini on sekiz delil ile ispatlamaya çalıştığını, İshak b. Huneyn'in bu delillerden dokuzunu Arapçaya çevirdiğini, Şehristânî'nin ise bu delillerden sekizinin *Kitâbu'l-mîl ve'n-Nihal* adlı eserinde özetlediğini belirtir. Erdemci, eserin İslâm dünyasında oldukça yankı bulduğunu da haklı olarak kaydeder. Ayrıntılı bilgi için bkz. "Proclus'un Âlemin Kıdemine İlişkin Delilleri Üzerine", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.V, sayı: 9, 2006/1, ss.153-170.

Hayri'l-Mahz adlı eseridir.¹¹

İslâm felsefesinin Aristotelesçi yapısından söz edilirken, kastedilen Aristotelesçi unsurların ne olduğu tartışılmakla birlikte bunlar Yeni Eflatunculuk'a göre daha kolay anlaşılmaktadır. Fakat İslâm felsefesinin aynı zamanda Yeni Eflatuncu bir karaktere sahip olduğu görüşü doğru bir görüş olduğu kadar da açıklanmaya muhtaçtır. Zira Plotinus'la başlatılan Yeni Eflatunculuk, sadece birçok Hıristiyan, Yahudi ve putperest düşünürü barındırmakla kalmaz, aynı zamanda söz konusu felsefenin bazı temel noktalarında ciddi farklılıklar gösterir. Bunun en güzel örneklerinden biri, yukarıda zikrettiğimiz Yeni Eflatuncu Yahya en-Nahvî'nin âlemin kıdemi konusunda Proclus'a yazdığı reddiyedir. Bununla birlikte Proclus'un bazı temel noktalarda Plotinus'tan oldukça farklı izah ve temellendirmelere sahip olduğu bir gerçektir.¹² Yeni Eflatunculuk'un Müslümanlar nezdinde önemli ölçüde kabul görmesi ve İslâm felsefesinin doğuş evresinde Yeni Eflatuncu bir karaktere bürünmesi, her şeyden önce bu düşüncedeki *Mutlak Varlık*'in, *Bir*'in kusursuz aşkınlığı fikri ve daha yüce âlemdeki ruh için saklanmış mutlu son şeklindeki düşüneydi. Yanı sıra bu felsefenin sergilediği derin dinî ve mistik boyutu da hatırlatmak gerekir¹³

Proclus'un hayatı konusunda günümüze kadar ulaşan tek bir kaynağa sahibiz. Bu kaynak Proclus'un öğrencisi Marinus (M.S. 450-?) tarafından kaleme alınan Proclus'un biyografisidir.¹⁴ Bir hukukçunun oğlu olarak İstanbul'da doğan Proclus, hayatında eğitim amaçlı birçok gezi ve seyahat yapmıştır. Bunlardan en önemlisi birkaç yıl süren, Yeni Eflatunculuk'un merkezi konumundaki İskenderiye ziyaretidir. Burada Olympiodorus'un en parlak öğrencilerinden biri olarak Aristo mantığını ve Yeni Eflatunculuk'u yetkin bir şekilde öğrenebilmiştir. Daha sonra Atina'ya gelerek Plutarch ile birlikte Aristoteles ve Platon'un bütün eserlerini okumuştur.¹⁵ Ardından geçen 50 yıl boyunca Proclus, Atina'nın en son okulunda aktif bir şekilde Yeni Eflatuncu felsefeyi öğretmiş ve bu okula başkanlık yapmıştır. Proclus bütün eserlerini burada yazmıştır. Günümüze kadar ulaşanlar arasında en önemlileri şunlardır: *Teolojinin Unsurları* (Elements of Theology, 211 önermeden oluşur), *Platon Teolojisi* (Platonic Theology, 6 bölümden oluşur), *Âlemin Ezeliliği Üzerine* (De Aeternitate Mundi, 18 argümandan oluşur) *İnayet Hakkında On Şüphe*, *İnayet ve Kader Üzerine*, *Kötülüğün Varlığı Hakkında*, *Alcibiades*, *Cratylus*, *Timaeus*, *Parmenides* ve *Devlet* üzerine

¹¹ Bedevi Abdurrahman, *el-Eflâtuniyetü'l-muhdese 'inde'l-Arab*, Vekâletü'l-Matbûât, Kahire, 1977, s. 11.

¹² Plotinus ve Proclus arasındaki farklılıklar konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Adamson, Peter. *The Arabic Plotinus*, London, 2002.

¹³ Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi, Kelâmî ve Tasavvufuna Giriş*, çev: Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul, 2000; s. 13.

¹⁴ Marinus, "Proclus, or On Happiness", *The Lives of Plotinus and Proclus by their Students* içinde, İngilizceye çeviren ve yorumlayan: M. Edwards, Liverpool University Press, 2000, s. 58-115.

¹⁵ Marinus, a.g.e., s. 74-81.

şerhleridir. Bunların yanında günümüze kadar ulaşmayan birçok eseri ve şerhinden de söz edilmektedir.

Proclus, Plotinus'un ardından gelen en özgün Yeni Eflatunculardan biridir ve bu düşüncenin en önemli sistemcisidir. Her ne kadar Proclus'a Plotinus doktrininin büyük bir temsilcisi gözüyle bakılsa da, onun felsefesi son derece orijinal katkılarla doludur.¹⁶ Örneğin *Teolojinin Unsurları*'nda ve *Platon Teolojisi*'nde Proclus, *Enneadlar*'a uygun olarak metafizik sistemini mutlak anlamda aşkın olan *Bir* ile başlatırken, hemen ardından *Bir* ve *Nous*, *Nous* ve *Ruh* arasında birçok ara-ilke (intermediate principle) yerleştirerek Plotinusçu doktrinden önemli ölçüde uzaklaşmaktadır.¹⁷ Bazı araştırmacılara göre, üçlü Plotinusçu sistemin bu şekilde geliştirilmesi, Proclus'un eserlerini özellikle Hıristiyanlığa karşı yazmasından kaynaklanıyor olabilir.¹⁸ Bu iddiayı temellendirmek için de, Müslüman düşünürler tarafından iyi tanınan¹⁹ yukarıda zikrettiğimiz Yahya en-Nahvî'nin, özellikle Proclus'un eserlerine özel bir ilgi göstererek birçok reddiyeler yazması öne sürülmektedir.²⁰ Nitekim Fârâbî de, *Fî Reddi alâ Yahya en-Nahvî fi Reddi alâ Aristûtâlis* isimli bir risale yazarak, âlemin kıdemine ilişkin Proclus ve Aristoteles ile aynı safta yer alır ve en-Nahvî'yi eleştirir.²¹

Proclus'un eserlerinin Arapça'ya tercümesi, Aristoteles, Alexander of Aphrodisias, Plotinus ve diğerlerinin eserleriyle birlikte Kindî ve mütercim heyeti tarafından gerçekleştirilmiştir.²² Konumuz açısından özel bir ilgiyi hak eden eserlerden birisi de, 9. ve 10. yüzyıllarda İslâm dünyasında yanlışlıkla Aristoteles'e isnad edilen *Hayru'l-Mahz* (12. yüzyılda Cremona'lı Gerhard tarafından Latince'ye *Liber de Causis* olarak tercüme edilmiştir) adlı eseridir. Bu eserin Proclus'un *Teolojinin Unsurları*'ndan mülhem olup olmadığı bugün de tartışma konusudur.

¹⁶ Whittaker, Thomas, *The Neoplatonists: A Study in the History of Hellenism*, 2. baskı, Cambridge University Press, 1918, s. 161.

¹⁷ D'Ancona, Cristina, "Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* içinde, ed: P. Adamson ve R.C. Taylor, Cambridge University Press, 2. baskı, 2005, s. 10-31.

¹⁸ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 146.

¹⁹ Proclus, *De Aeternitate Mundi (The Eternity of the World)*, s. 4-7.

²⁰ Bedevî'ye göre Proclus ve en-Nahvî arasında cereyan eden bu polemğin yankılarını veya paralel noktaları, daha sonra Gâzâlî'nin felâsifeye karşı tutumunda bulmak mümkündür. Ona göre, Gâzâlî felsefeyi reddederken ve filozoflara karşı genel olarak menfî bir tavır takınırken Nahvî-Proclus çarpışmasından oldukça etkilenmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Bedevî, Abdurrahman, *el-Felsefe ve'l-Felâsife fi'l-Hadâratil-Arabiyye*, Dâru'l-Mearif, Tunus, thz, s. 5-6.

²¹ Fârâbî, *"Fî Reddi alâ Yahya en-Nahvî fi Reddi alâ Aristûtâlis"*, er-Resâilu'l-Felsefiyye li'l-Kindî, ve'l-Fârâbî, ve İbn Bâce ve İbn Âdî, ed: Abdurrahman Bedevî, Dâru'l-Endülüs, Beyrut, 1988, s. 108-115.

²² Adamson, *al-Kindî*, s. 6. Örneğin Proclus'un *De Aeternitate Mundi* adlı eseri, İshak b. Huneyn tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. İslam'da tercüme edilen Aristoteles'in eserlerinin tam listesi için bkz. H.Z. Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yay., İstanbul, 1997, ss. 130-142.

İslâm Dünyasında Yeni Eflatunculuk: *Usûlûciyâ Aristûtâlis* ve *Hayru'l-Mahz*

Abbasîlerin Emevî devletini yıkıp tahtı Bağdat'a taşınmasıyla birlikte, 8. yüzyılın sonundan itibaren İslâm dünyasında başlayan tercüme hareketi iki yüzyıl boyunca kesintisiz devam etmiştir.²³ Bu süre zarfında, antik ilim mirasının (*ulûmu'l-evâil*) tamamına yakını Arapça'ya kazandırılmıştır. Konunun çok geniş olmasından dolayı, burada sadece Yeni Eflatunculuk'un müslüman entelektüel çevrelere aktarılması ile doğrudan ilgili olan spesifik iki örnek üzerinde duracağız. Bilindiği gibi Kindî ve çevresinde toplanan mütercim araştırmacılar, İslâm medeniyetine Yunan felsefî mirasını aktarmaya başlayan ilk kişiler arasındadır.²⁴ Aristo'nun *Metafizik* ve *De Anima* gibi eserleri, pseudo-Aristotelyen *Usûlûciyâ* ve *Hayru'l-Mahz* bunların ilkleridir.²⁵ Adamson'a göre, erken dönem İslâm filozoflarının yöneldiği Yunan mirasının değişik kısımlarını göz önünde tutarak Kindî ve çalışma arkadaşları ile Bağdat Okulu (başında Farâbî ile birlikte) arasında bir fark bulunmaktadır. Buna göre Bağdat Okulu, Kindî ve takipçilerinden mantık mirasına atfettiği önem açısından ayrılır. Diğer taraftan Proclus ve Plotinus'un eserleri, en azından ilk başlarda, Kindî ve çevresi tarafından daha yoğun ilgi görmüştür.²⁶

a) *Usûlûciyâ Aristûtâlis*

Enneadlar'ın son üç kitabının (IV. V. ve VI.) bir şerhi olarak *Usûlûciyâ*, diğer adıyla *Kitâbu'r-Rubûbiyye* Süryânice'den Arapça'ya tercüme edilen ilk temel felsefî metinlerdendir. Mütercimi Abdulmesih Naima (ö. 835) bu kitabı yanlışlıkla Aristotele'e isnat etmiştir. Bu şerhin Yunan müellifi tam bir kesinlikle bilinemese de, son dönemdeki araştırmalar onun büyük ihtimalle Plotinus'un öğrencisi ve *Enneadlar*'ın editörü olan Porphyry'ye (ö. 303) ait olabileceğini göstermiştir.²⁷

Köroğlu'nun haklı olarak tespit ettiği gibi *Usûlûciyâ*, Arapça'daki Yeni

²³ Bağdat'ta Yunanca-Arapça çeviri hareketi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture*, Routledge, New York, 1999; Ayrıca bkz. Bekir Karlığa, "Grek Düşüncesinin İslam Dünyasına Girişi", *İslam, Gelenek ve Yenileşme*, İSAM Yay., İstanbul, 1996.

²⁴ Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, ss. 104, 117-20, 123, 125-7.

²⁵ Adamson, Peter., "Al-Kindî and the Reception of Greek Philosophy", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* içinde, ed: P. Adamson ve R.C. Taylor, 2. baskı, Cambridge University Press, 2005, s. 32-51.

²⁶ Adamson, Peter, *Al-Kindî*, (Great Islamic Thinkers serisi), Oxford University Press, 2007, s. 14-15; Kindî'nin öğrencisi Amiri'nin *Hayru'l-Mahz*'a bir telhîs yazdığı bilinmektedir. Hatta Adamson'a göre, İslâm felsefesinin ilk on yıllar göz önünde bulundurulduğunda Kindî ve takipçileri için Yeni Eflatuncu, Bağdat Okulu için ise Aristotelesçiler diyebiliriz.

²⁷ Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâm ve Tasavvufuna Giriş*, s. 19-20; D'Ancona, "Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation", s. 24-25; *Usûlûciyâ*'nın Aristoteles'e aidiyeti söz konusu olmadığı ve *Enneadlar*'nın ilgili bölümlerinin bir özeti veya şerhi olduğu tespiti hakkında bkz. Burhan Köroğlu, *İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, s. 125-130; Ayrıca D'Ancona'ya göre, bu eserin Aristoteles'e isnat edilmesi, *Metafizik Lambda* kitabındaki hareket etmeyen muharrik için tamamlayıcı bir rol oynamıştır.

Eflatunculuk'un başlangıcına işaret eder.²⁸ Kindî öncesinde bazı kelâmcıların bazı Yeni Eflatuncu görüşlere yer vermiş olması, ciddi anlamda bir Yeni Eflatunculuk olgusundan bahsetmek için yeterli değildir. Kindî'nin günümüze kadar ulaşmayan bir *Usûlüciyâ* şerhi yazdığı bilinmektedir. O, *Gerçek Bir (Hakku'l-Evvel)* veya birinci hipostaz hakkındaki görüşlerinde Yeni Eflatuncu çizgiyi bir yere kadar takip etse de, yaratmayı sudûr şeklinde değil, *ex nihilo* olarak tasarlamaktadır.²⁹ Buna rağmen Kindî, *Risâle fi Hudûd*'da tam bir sudûr şeması ortaya koymaktadır.³⁰

Usûlüciyâ'nın Aristoteles'in metafiziğine eklenmesi ve böylece Aristotelesçi teolojinin "Platonize" edilmesinin, Kindî ve çevresi tarafından gerçekleştirilip gerçekleştirilmediğini tam bir kesinlikle bilemiyoruz. D'Ancona'ya göre bu alışkanlık geç antikiteden olduğu gibi tevarüs edilmiş olabilir, çünkü Plotinus sonrası Eflatunculuk'un bu tür denemeleri (özellikle İskenderiye merkezli şarihler arasında) tespit edilmiştir.³¹ Ne var ki, yeterince desteklenmemiş bu tür iddialarla, İslâm felsefesinin özgünlüğüne hasredilen kimi detayları alıp bütünüyle aydınlanmayan geçmişe taşımamızın da hiçbir anlamı yoktur. Aristoteles metafiziğinin bazı çıkmazlarının (Tanrı ve âlem arasındaki kopukluğun giderilmesi gibi) *Usûlüciyâ* aracılığıyla giderilmesi Fârâbî'nin (ve ardından İbn Sînâ'nın) başarıyla gerçekleştirmiş olduğu işlerden biridir.

b) *Hayru'l-Mahz*

31 önermeden oluşan *Hayru'l-Mahz*, *Usûlüciyâ* ile birlikte, ortaçağda yanlışlıkla Aristoteles'e isnat edilen diğer bir eserdir. Arapça'ya tercüme edilen ilk felsefî eserlerden olan bu iki eserin İslâm filozofları üzerindeki etkisi, diğer Aristoteles eserlerinden daha fazla etkiye sahiptir denilebilir. Bir önceki başlığın altında *Usûlüciyâ*'nın, aslında Plotinus kaynaklı olduğunu belirtmiştik. *Hayru'l-Mahz*'ın kökeni hakkındaki tartışmalar ise, günümüzde hâlâ bir netlik kazanmamıştır. Bununla birlikte yaygın kanaat odur ki, bu eser Proclus'un

²⁸ Koroğlu, a.g.e., s. 134.

²⁹ Fahri, a.g.e., s. 45; Koroğlu, a.g.e., s. 176; Aynı zamanda Kindî hem Aristoteles hem de Plotinus'un aksine âlemin sonradanlığını (hudûs) ve sonluluğunu savunmaktadır. Şu var ki, hudûs konusundaki söylem ve delillendirmeleri kendi zamanındaki kelâmcılarla aynı çizgide değerlendirilebilir. Diğer taraftan Kindî'nin akledilir varlıkları (semavî akıllar ve nefsler) kabul etmemesi her ne kadar onun sudûrcu bir varlığa ulaşma fikrini yadsıdığını gösterse de, Yeni Eflatunculuk'un terminolojik iskeletini de kullandığını tespit etmek mümkündür. Kindî, yaratılışla ilgili bazı Yeni Eflatuncu kavramları kullanmış, feyze değinmiş, fakat hiçbir zaman *Usûlüciyâ*'daki türden bir kurguya sahip olmamıştır. Detaylı açıklamalar için: Burhan Koroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, s. 164-165.

³⁰ Kindî, "Risâle fi Hudûdi'l-Eşya ve Rusûmiha", *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye* içinde, nşr: M.A. Ebû Rîde, Mısır, 1950, s. 163-179; Bu risalede Kindî şöyle bir şema ortaya koyar: 1. İlk Sebep, 2. Akıl, 3. Tabiat, 4. Ruh, 5. Beden (cism), 6. Yaratma, 7. Madde, 8. Form, 9. Unsur, 10. Hareket ve 11. Faaliyet. Koroğlu'nun aktardığına göre, Ebû Süleyman es-Sicistânî, Kindî'nin tanrı ile insan arasında bir sudur ilişkisini güçlü bir şekilde savunmaktadır. Detaylı açıklamalar için bkz. Koroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, s. 165.

³¹ D'Ancona, a.g.m., s. 26. Ayrıca bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Blumental, H.J., *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity (Interpretations of the De Anima)* London, 1996.

Teolojinin Unsurları adlı eserinden çıkarılmıştır.³²

Hayru'l-Mahz'ın, Proclus'un söz konusu eserinden kaynaklı olduğu, tarihte ilk defa Aziz Thomas tarafından iddia edilmiştir.³³ Bir kısım araştırmacılar ise Thomas'tan önce mütercim Cremona'lı Gerhard tarafından eserin Aristoteles'e ait olmadığını tespit edilmiş olabileceğini söylerler.³⁴ Thomas'tan sonra ise, söz konusu eserin Proclus kaynaklı olduğu fikri yaygın olarak kabul görmüştür. Ancak son dönemlerde yapılan bazı çalışmalar göstermiştir ki, eserin önermeleri yakından incelendiğinde *Teolojinin Unsurları*'nın yanında başka kaynaklarında kullanılmış olabileceği mümkündür.³⁵ Hatta *Hayru'l-Mahz, Unsurlar* kaynaklı bir önermeler seçkisi olmaktan ziyade, meçhul yazarının bütünlüklü bir felsefi eser çalışmasını andırmaktadır. Çünkü *Hayru'l-Mahz*'ın içerdiği bütün önermeler *Unsurlar*'a indirgenemeyip başka kaynakların da - büyük ihtimalle *Enneadlar* - kullanıldığı kabul edilmelidir. Bundan dolayı Taylor, söz konusu eserin, başlıca kaynağı *Unsurlar* olsa da, birden fazla kaynaktan yararlanan müstakil bir eser olarak değerlendirilebileceğine işaret etmektedir. Köroğlu'na göre ise, yazar büyük ihtimalle *Usûlüciyâ*'nın etkisinde kalarak Proclus'a sadık kalmayıp fikirlerini Plotinus'a uygun olarak değiştirmiştir.³⁶ Eserin içeriğine gelince, Procluscu Yeni Eflatunculuk'un temel ilkeleri çerçevesinde, ilk neden ve ondan varlığın meydana gelmesi; oluşan hiyerarşik yapı ve bu yapının temel taşlarını oluşturan varlık, akıl, nefis ve en sonunda tabii varlık alanı, çeşitli yönleri ile incelenmektedir. Birbirini konu bakımında tamamlayan ya da aynı konuyu tartışan bölümler (bâblar) olduğu gibi, muhteva bakımından müstakil olan bölümler de vardır.

Her ne kadar Fârâbî *Kitâbu'l-Cem*'de birkaç yerde açık olarak *Usûlüciyâ Aristûtâlis*'ten bahsetse de³⁷ onun günümüze kadar ulaşan eserlerinde *Hayru'l-Mahz*'dan

³² Arslan, Ahmet, "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?", *İslam Felsefesi Üzerine* içinde, Vadi Yayınları, Ankara, 1996, s. 12. Arslan bu eserin Proclus'un *Teolojinin Unsurları* eserinin tıpkısı olduğu iddiasındadır.

³³ Köroğlu, a.g.e., s. 110; Risâlenin Yunanca aslının bulunup bulunmadığı ve eğer varsa yazarının kim olduğu konusunda çeşitli spekülasyonlar mevcuttur. Bedevi'ye göre, risâlenin Proclus'un *Teolojinin Unsurları*'ndan onun öğrencileri tarafından veya daha sonraki Yeni Eflatuncuların eliyle Yunanca olarak özetlendiğini, sonra da Arapça'ya muhtemel olarak İshak b. Huneyn ya da Ebu Ali İsa b. Zur'a tarafından tercüme edilmiş olabileceğini düşünebiliriz. Bakınız: A. Bedevi, *el-Eflâtûniyye'l-Muhdese 'inde'l-Arab*, Vekâletu'l-Matbûât, Kuveyt, 1977, s. 30. Fakat elimizde *Hayru'l-Mahz*'ın Arapça dışında bir dilde telif edildiğine dair kesin bir delil mevcut değildir.

³⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 5, s. 246.

³⁵ Taylor, R.C., "A Critical Analysis of the Structure of the Kalam fi mahd al-khair (Liber de Causis)", *Neoplatonism and Islamic Thought* içinde, ed: Panviz Morevvedge, State University of New York Press, 1992, s. 17-20; *Hayru'l-Mahz*'ın 31 önermesi ve *Unsurlar*'ın önermeleri arasındaki denklikler için bakınız: aynı makale, s. 39-40.

³⁶ Köroğlu, a.g.e., s. 111-112 ve 126.

³⁷ Bu eser *el-Cem*'de dört yerde zikredilmektedir. Bakınız Fârâbî, "Kitâbu'l-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Arirtûtâlis", *es-Semerratu'l-Marziyye fî Ba'z er-Risâlati'l-Fârâbiyye* içinde, Neşr: Dieterici, Leiden, 1890, ss. 23,28,31,36; Ayrıca bu konuda bkz. Aydınlı, Yaşar, "el-İzah fî'l-Hayri'l-Mahz (Liber de Causis) ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risâle", *U.Ü.İ.F Dergisi*, sayı: 5, cilt: 5, 1993, s. 193; Deborah L. Black, "Al-Farabi" *History of Islamic Philosophy* içinde, ed: S.H. Nasr ve O. Leaman, Qum: Ansariyan, 2008, (ss. 178-197), s. 187.

bahsedilmemektedir. İslâm dünyasında bu esere gösterilen ilgi, kıyas yoluyla, 12. yüzyıldan itibaren Avrupa’da gösterilen ilginin yanında oldukça mütevazı kalmaktadır. Ebu’l-Hasan el-Amirî (Ö. 992), Musa b. Yakup İbn Ezra (Ö. 1139), Abdüllatîf Bağdadî (Ö. 1235) ve İbn Seb’în (Ö. 1269-71) gibi âlimlerin eserlerinin dışında *Hayru’l-Mahz’ı* doğrudan referans gösteren bir eser şimdiye kadar tespit edilememiştir. Buna rağmen, doğrudan olmasa da söz konusu eserin, önce Fârâbî ve ardından da İbn Sînâ eliyle inceden inceye işlenmiş sudûr temelli evren anlayışının oluşmasında önemli bir rol oynadığı düşünülebilir.³⁸ Bu bağlamda Netton ise³⁹, Fârâbî üzerinde olmasa da, onun öğrencisi Yahya b. Âdî (M.S. 894-974) üzerinde bazı Procluscu fikirlerin etkili olduğunu söylemektedir.⁴⁰

Proclus’un Hipostaz Metafiziği

Günümüze kadar ulaşan Proclus’un hiçbir eseri, onun felsefesindeki varlığın genel ilkelerinin (ontoloji) tamamını derli toplu bir biçimde ele almaz. Varlık modları anlamına gelen hipostazlar ile ilgili söyledikleri çok dağınık bir görünüm içinde olduğundan, esaslı bir yeniden yapılandırma gerektirmektedir. Yine de bu konuda en zengin eserleri *Teolojinin Unsurları* ve *Platoncu Teoloji*’dir. Burada teoloji teriminin, “ilk felsefe” veya metafizik anlamında kullanılmış olduğunu söyleyebiliriz.

Hipostazların hiyerarşik diziliminin ve genel özelliklerinin kısa bir özeti *Platoncu Teoloji*’nin bir kaç yerinde bulunabilir.⁴¹ Bazı yerlerde bu hiyerarşik sıralama hareket eden ve hareket veren varlıkların bir dizilişi şeklinde de görülür.⁴² Bazı yerlerde ise daha klasik olan, “varlık”, “nous”, “ruh” vd. şeklinde görülür.⁴³ Başka bir yerde ise, Proclus, varlığın en alt moduyla başlar ve bir yükseliş veya ‘dönüş’ çizgisini gözeterek varlığın en üstünde, hatta onun ötesinde bulunan *Bir’e* doğru devam eder. Proclus’un metafiziğindeki bütün hipostazları şu şekilde sıralayabiliriz: 1. Birlik, 2. Varlık, 3. Hayat, 4. Nous (Akıl), 5. Ruh (Psyche), 6. Tabiat ve 7. Cisim.⁴⁴

³⁸ Köroğlu, a.g.e., s. 120.

³⁹ Netton, Ian R., *Farâbî ve Okulu*, çev: Mehmet Vural, Elis Yay., 1. baskı, Ankara, 2005, ss. 97-99.

⁴⁰ Fahri, a.g.e., ss. 21-22.

⁴¹ Proclus, *Platonic Theology*, İngilizceye çeviren: T. Taylor, London, 1816,1, cilt, ss. 63-73 ve III. cilt, ss. 20-26 (Eser bundan sonra PT olarak kısaltılacaktır).

⁴² Proclus, *Elements of Theology*, ed: E.R. Dodds, Oxford University Press, 1963; 20. önerme; (Eser bundan sonra ET olarak kısaltılacaktır).

⁴³ PT, III, ss. 20, 26.

⁴⁴ Bunlardan hayat ve tabiat hipostazlarını Proclus sıkça yanındaki diğer hipostazlara bağlı olarak da açıklamaktadır.

Birlik ve İlk İlkeler

Bir

Bir, her bakımdan tek olup âlemin ilk sebebidir. İlk sebep ise, sonsuz teselsüle yer vermemek için zorunlu olarak her bakımdan “bir” olmak durumundadır. Çünkü Proclus’a göre, âlemin tek bir sebebi yoksa her sebebin bir sebebi olmak zorunda olur ve böylece teselsül kaçınılmaz olur. Bu yüzden âlemin tek bir sebebi vardır ve her şey O’ndan çıkar; bazı varlıklar ona yakın, bazıları da uzak olur.⁴⁵ Bütün varlıklar O’ndan dolayı, yani O’nun malûlü olarak var olduklarından O, âleme tabîi olarak birlik/vahdet verendir. Bu anlamda *Bir*, bir taraftan âlem için ilksel bir *aşk* (sympathy) konumundayken, diğer taraftan O, âlemin “sınırı” durumundadır çünkü O’nun yokluğu mutlak bir teselsülü ve var olanların keyfiyetlerinin sınırlanamaz olmasını gerektirir.⁴⁶

Bir, ayrıca, âlemdeki her şey için bir gayedir. *İyi*, her şeyin arzuladığı bir gaye olduğundan var olan her şeyi ayakta tutuyorsa; diğer taraftan *birlik* de, varolan her şeyin cevherleşmesini (birliğin var olmaması herhangi bir şeyin cevherleşmesine engel teşkil eder) sağlıyorsa, o zaman diyebiliriz ki *iyi*, bulunduğu her şeye bu beraberlikten (union) bir pay olarak şeyin birliğini ve cevherini verir. Buna göre bu birleşme (union) kendinde iyi ise ve her iyi birliği meydana getiriyorsa, o zaman *Mutlak İyi* ve *Mutlak Bir* birbirinin aynıdır demektir.⁴⁷ İyilik birliktir, birlik de iyiliktir; *İyi* birdir, ve *Bir* de mutlak anlamda iyidir.⁴⁸

Proclus’taki mutlak iyi fikri bir taraftan Aristoteles ve Platon’da karşılaştığımız “sununum bonum” nosyonunu andırırsa da, *İyi* ve *Bir*’in aynı olması karakteristik bir Yeni Eflatuncu düşüncedir ve Plotinus’un çokça vurguladığı birkaç fikirden biridir.⁴⁹ Diğer taraftan eğer *Bir*, âlem için hem İlk Sebep hem de İyi ise, o zaman bu ilkenin Tanrı fikriyle özdeşleştirilmesi kaçınılmaz olmaktadır. Proclus bunu görerek (veya görmek isteyerek), *Bir*’in *İyi* ile aynı olmasının, O’nun Tanrı olduğu anlamına geleceğini söylemektedir. *İyi* ve *Tanrı*’nın aynı olması, bütün varlıkların onları arzuluyor ve gaye olarak görüyor olmasından anlaşılmaktadır.⁵⁰ Proclus’taki bu soyut ve ilkesel tanrı anlayışı, Yeni Eflatunculuk’un genel tanrı anlayışını da yansıtmaktadır. Yani kastedilen ilkenin tanrı olması, ondan sonra gelen ilke ve varlıkları açıklama imkânı sağlamaktan başka bir şey ifade etmemektedir.⁵¹ Genel olarak

⁴⁵ ET, 11. Önerme.

⁴⁶ ET, 1-5. ve 11. Önermeler.

⁴⁷ *Mutlak İyi* ve *Mutlak Bir*’in Plotinusçu ayrıntıları ve yorumu için bkz. Hines, Brian, *Return to the One*, Adrasteia Publishing, Oregon, 2009, ss. 183-186.

⁴⁸ ET, 13. Önerme.

⁴⁹ Plotinus, *Enneads*, İngilizceye çeviren: S. MacKenna, 2. baskı, Faber Ltd, London, 1961; V.5. 9, VI. 9.3.

⁵⁰ ET, 113. Önerme.

⁵¹ Yeni Eflatunculuk’un tanrı anlayışı için bakınız: A.H. Armstrong, *Plotinus*, Collier Books, New York, 1962; aynı yazar, “The Apprehension of Divinity in the Self and Cosmos in Plotinus”, *The Significance of*

yeni Eflatunculuk'ta olduğu gibi Proclus'ta da, *Bir*'in mahiyeti (essence), varlık da dâhil her şeyin ötesinde olup herhangi bir vasıf (attribute) veya tanımla kuşatılamaz.⁵² O, ilk sebep olarak, kendi varlık modunda mutlak bir biçimde ortaksızdır (unparticipated) ve bundan dolayı kelimelere sığmaz (Ineffable), bilinmez/kavranmaz (Unknowable) ve mutlak olarak aşkındır (Transcendent).⁵³ Tanrı'nın bu şekildeki mutlak bir aşkınlığa sahip olarak görülmesi, zamanın, maddeden olabildiğince uzak tanrı anlayışıyla bir uyum içerisinde gözükmektedir.

Proclus'un bu İlk Sebep anlayışı, Aristoteles'e dayandırılan malûlün illeti etkilemesi problemini kısmen çözerken, diğer taraftan başka bir zorluk barındırmaktadır. Şöyle ki, mutlak aşkınlık durumundaki "ilk muharrik" fikri, onun nedensel kapasitesini zedelemektedir. Bu güçlüğün üstesinden gelmek için Proclus kendi sistemine bir dizi ara-ilke yerleştirmek zorundaydı. Bunlar: (i) "uzaktaki" *Bir*'in söz konusu nedensel faaliyetini olanaklaştırmak için *Sınır* (Limit, peras) ve *Sınırsız* (Unlimited, apeiria) ara-ilkeleri ve (ii) *henadlar* olarak bilinen, mutlak *Birlik*'in katılımcıları. Ara ilkeler, bir taraftan bir gizem içine büründürülen *Bir* ile var olan âlem arasındaki boşluğu doldururken, diğer taraftan *Bir*'in İlk Sebep olma keyfiyetini açıklamaya çalışmaktadır. *Sınır* ve *Sınırsız*, *Bir*'in "sınırlandırıcı" tabiatını ve "sınırsız" kudretini temsil ederken, onların birbirini izleyen "karışımı" da, değişik var olma formlarını ifade etmektedir. *Henadlar* ise, bilinir (knowable) ve katılabilir (participable) olduklarından, âlemi birliğe kavuşturur ve *Bir*'e götürür.

Yeni Eflatunculuk'ta *Bir*, genelde ışığa kıyaslanarak kavranmaya çalışıldığından, *Bir* ile gerçekleşen birleşme (union), bir çeşit "aydınlanma" (illumination) ifade etmektedir. Buna göre *Bir*, kendi kudretini, daha sonra gelen varlık modlarının tabiatını meydana getiren bir ışık yayılımı (emanation) şeklinde göstermektedir.⁵⁴

Sınır ve Sınırsız

Sınır ve *Sınırsız* ilkeleri Proclus'un şemasında, *Bir* ve *Varlık* arasında bir yerde kendine yer bulmaktadır. Proclus'a göre gerçekten var olan her şey aslında sınır ve sınırsızdan oluşmaktadır. Sınırsız kudrete sahip olan bir şey sınırsız olur ve onun varlığının devamı da bu sınırsızlıkla olur. Diğer taraftan basit (undivisible) ve gerçek bir (unitary) olan da, bir sınıra katılmalıdır (participate in limit), çünkü birliğe katılan (participate in unity) sınırlı (finite) olmak durumundadır. *Sınır* (limit) ve *sınırsız*'dan (infinity) oluşan her şeyden önce,

Neoplatonism içinde, ed: R.B. Harris, 1976.

⁵² Deck, J.N., "The One, or God, is not properly a Hypostasis", *Structure of Being* içinde, ed: R.B. Harris, s. 187-190.

⁵³ ET, 123. ve 162. önermeler; PT, c. II, b. 6; Proclus, *Commentary on First Alcibiades*, ed: W.O. O'Neill, Hague, 1965, s. 181.

⁵⁴ PT, III, 16, 9-17, 1.

kendinde var olan (exist by themselves) *ilk Sınır* (first Limit) ve *ilk Sınırsız* (first Unlimited) vardır.⁵⁵

Varlıkların sınır ve sınırsızlığı (Infinite), bilinmeyen ve varlıktan katılımcısı olmayan (unparticipated) ilk sebebi (Bir) açığa çıkarır; bu durumda sınır, varlıkları bir arada tutan (holds things together) sabit ve değişmez tanrısallığın sebebi (the cause of the stable uniform divinity) durumunda iken, sınırsızlık (Infinite) da, varedici sebep (originating cause) olarak bütün var olanlara sirayet eden çokluğun da ilkesidir. Buna göre bütün birlik ve bütünlük (wholeness), varlıkların ve diğer ilahî ölçülerin iştiraki ilk sınır ilkesine dayandırılırken, bütün ayırışma ve çokluğun sebebi ilk sınırsız ilkesinden kaynaklanmaktadır.⁵⁶

Sözlükte “birlikler” anlamına gelen henadları (dokuzluklar anlamına gelen Enneadları hatırlayalım) iki gruba ayırabiliriz. Birinci gruba kendi kendine var olanlar (self-constituted) girer, ikinci gruptakiler ise böyle olmayanlardır. Birinciler, tanrısallık gibi *Bir* ile bazı ilahî sıfatları paylaşırlar, ikinciler ise bir ışık (irradiation) veya ‘görünüm’den (images) ibarettir. Proclus’a göre, ikinci gruptakiler var olmak için bir konu/mevzu’ya ihtiyaç duyarlar ve onlara katılanlara (participant) ait oldukları için tam değillerdir; birinciler ise, onlara katılanlara bizzat sahip olurlar ve tam oldukları için katılanları kendileri ile doldururlar. Bunlar ayrıca var olmak için kendilerinin altında hiçbir şeye ihtiyaç duymazlar. Buna göre henadların bazıları tam ve kendi kendine yeten (self-complete) bir şekilde çıkarken, bazıları da mutlak birliğin bir yayılmasından (irradiation) ibarettir. Bundan dolayı, kendi kendine yeten birlikler (unity) dışındakiler ilâhîlik (divinity) vasfı taşımaz.⁵⁷ İşte bu kendi kendine yeten henadları Proclus, kendisinin de mensup olduğu antik Yunan dininin tanrıları ile özdeşleştirmektedir.⁵⁸

Proclus, bütün eşyanın, hatta bir taşın bile, var olması açısından sahip olduğu birlik durumu ile ilahî varlıkların sahip olduğu kendi kendine yeten (self-constituted) birlik arasında bir ayırım gözetmektedir. İlginç bir şekilde Proclus için, eşyadaki birlik ilahî birliğin bir yayılmasıdır (irradiation) ve böylece her şey tabiatında (inherently) ilahî bir kıvılcımı barındırmaktadır.⁵⁹ Semavî cisimlerin durumunda ilâhî henadlara, gerçek varlığın, hayatın, akıl (intellect), ruh (soul) ve cismin (body) uygun türleri katılmaktadır. Semavî cisimler - akıl, ruh ve cisimleriyle birlikte - ilahî değildirlere; onlar henadın kendisinin ilahî niteliğinin katılımıyla “ilahîleşmiş” olurlar. Diğer varlıklara (semavî cisimlerin altındaki varlıklar), “yayılan” henadlar katılmaktadır ve böylece her türlü varlık kendine göre *Birlik*’ten bir pay

⁵⁵ ET, 89. ve 90. önermeler; PT, III, s. 14-23.

⁵⁶ ET, 64. Önerme.

⁵⁷ ET, 114. Önerme.

⁵⁸ ET, 114. Önerme.

⁵⁹ ET, 144. Önerme; Proclus, *Commentary on the Timaeus*, çev: T.Taylor, II cilt, London, 1820; c.I, s. 209-210.

almaktadır.⁶⁰ İlahî henadlar, kendi kendine yeten varlık statülerine binaen, Proclus tarafından irade sahibi (will, volition) ve faaliyet için ‘taşan’ bir enerjiye sahip varlıklar olarak nitelenir.⁶¹ Her henad, her ne kadar birlik içindeki cevhere sahip ve birbirinin aynı olsa da, belirli bir ferdiyete sahip olarak iyinin *Sınır* ve *Sınırsız* ilkelerinden kaynaklıdır. Proclus’a göre, bazı henadlarda *Sınır*, bazılarında ise *Sınırsız*’ın hâkim olması onların ferdiyetine işarettir.⁶²

Ayrıca henadlarda kendilerindeki hâkim ilkelere göre, kendilerinden aşağıda bulunan varlıklara yönelik denklikler de bulunmaktadır. Henadların birbirleri ile karışımı ve aşağı dünyaya etkileri farklı farklı fonksiyonlarını ortaya çıkarır. Bunlar kısaca şöyledir:

Akledilir (intelligible) veya gizli olanlar Varlık’a tekabül eder.

Akledilir (intelligible) ve aklî (intellectual) olanlar Hayat'a tekabül eder.

Aklî olanlar, Nous’a (Akıl) tekabül eder.

Hiper kozmik veya yönlendirici denen ve oluş ve bozulmuş âleminin üstünde olanlar Ruh'a tekabül eder.

Oluş ve bozulmuş âleminin hem içinde hem de dışında bulunanlar Tabiat’a tekabül eder. En kozmik olanlar sadece oluş ve bozulmuş dünyasına tekabül eder.⁶³

Varlık (Being) veya Mahiyet (Substance)

Bu ilke, cevhersel varlığın temelidir ve bundan dolayı sadece bilfiil var olanlar değil, bilkuvve var olanlar da ona katılmaktadır (participate). Kozmolojik olarak Varlık ilkesi, *Bir'in Sınır* ve *Sınırsız* ara-ilkelerinden sonra henadlarla birlikte ortaya çıkar ve *Birlik*’le beraber tümelliğin zirvesinde yer alır. Proclus için Varlık, Nous ve Hayat ilkelerinin üstünde ve ötesinde olup Bir’den hemen sonra geldiği için en üstün eleman (entity) olmak durumundadır. Diğer bir ifade ile, mahiyetten (substance, tes ousias) önce varlık üstü olandan başka bir şey gelmemelidir; yani *Varlık*’ın üstünde *Varlık Olmayan* (Not-Being) olsa da, onun ifade ettiği şey *Birlik*’ten başka bir şey değildir.⁶⁴ Çünkü aşkın durumundaki *Birlik* kendinde olarak, bilkuvve durumundaki bir varlık veya Varlık Olmayan gibidir.⁶⁵ Buna göre Bir, bir ‘şey’ olmadan saf bir kudret (power) ve nedensel bir güç (force) iken, Varlık (Being) da keyfiyetsiz bir varlık (existence) olarak saf bir mahiyettir (substance).

Proclus aynı zamanda *Varlık*’a ‘karışım’ (mixture) demektedir çünkü o, aşağıya doğru

⁶⁰ ET, 129. ve 117. Önermeler.

⁶¹ ET, 120 ve 121. Önermeler.

⁶² ET, 158 ve 159. Önermeler.

⁶³ ET, 158 ve 159. Önermeler.

⁶⁴ ET, 162-165. Önermeler.

⁶⁵ ET, 138. Önerme.

devam eden hiyerarşide, *Sınır* ve *Sınırsız* ara-ilkelerin karışımından oluşan ilk elemandır. Bu ‘akledilir’ nizam kendi düzeyinde bir akıldır (nous), çünkü varlığın bu modu, ‘saklı’ bir biçimde suretlerin ilk izlerini (manifold) barındırmaktadır.⁶⁶ *Nous*’tan önce *Varlık*’ta suretlerin bu şekilde bulunması, Proclus tarafından her şeyi kapsayan ve içeren *Varlık*’ın âlemin prototipsel ‘rahmi’ (matrix) olarak düşünülmesinden ileri gelmektedir.

Hayat ve Kudret (Power)

Proclus’un sisteminde *Hayat* hipostazı, açıkça kastedilen hayatıyetten (vitality) başka, varlığın açılımını (emanation) ve çokluğun meydana gelmesini de ifade etmektedir. Kozmogonik açıdan *Hayat*, birlik içindeki bütün anlamına gelen *Varlık*’ın yayılan âleme dönüşmesinin bir ifadesidir. Dolayısıyla *Hayat*, sabit bir varlık formundan ziyade, dinamik bir süreçtir. Dolayısıyla hem kendi üstündeki *Varlık*’tan hem de altındaki *Nous* hipostazından farklıdır. *Varlık*’ta her şey prototip bir biçimde bulunurken, *Nous* bir suretler kümesinden ibarettir.⁶⁷ *Hayat* hipostazının bir başka görevi de, (yukarıda zikredilen kozmogonik olanın dışında) ‘yükseliş’ sırasında *Nous* ve *Varlık* arasında bir köprü işlevi görmesidir. Buna da epistemolojik görev diyebiliriz.

Burada hatırlatmamız gereken husus, bu noktaya kadar bütün oluşum hâlâ zaman ve mekânın dışında cereyan etmektedir. Çünkü Proclus’un düşüncesinde zaman ve mekân daha sonra ortaya çıkmaktadır. Buna rağmen bu varlık mertebesinde oldukça sık hareket vurgusuyla karşılaşmaktayız. Proclus’a göre *Hayat*’a nispet edilen hareket, gene mekândan ayrı, özsel ve ‘nedensel’ (causal) bir harekettir.⁶⁸ Dolayısıyla Proclus’ta zaman içi yaratmadan önce âleme dair bütün açıklamaları akledilir düzeyde ele alınmalıdır.

Nous

Nous terimi hem etimolojik açıdan hem de Plotinus’un bu kavrama yüklediği anlam açısından karmaşık bir yapı gösterir. Bu yüzden onu karşılayacak başka bir terim bulmak oldukça güçtür. Plotinus’un modern yorumcularından Armstrong, *Intellect* karşılığını önerirken, onun ‘varto’ kavramına karşıt bir anlamda anlaşılması gerektiğini ifade eder ve kavramın dolaysız aklî nazar (theoria) anlamına geldiğini söyler. Ancak diğer modern yorumcular arasında temel eğilim, terimin orijinal şeklini muhafaza etme yönündedir.⁶⁹

Proclus’un sisteminde *Nous*, *Bir* ve henadlardan sonra varlığın üçüncü modudur ve en

⁶⁶ PT,III, 101. Önerme.

⁶⁷ PT, III, 98.

⁶⁸ ET, 188-9. Önermeler.

⁶⁹ Armstrong,R.H., *The Enneads* çevirisindeki giriş kısmı.

genel anlamıyla varlığın akledilir nizamını oluşturan elemandır. Çünkü Proclus sıkça *Varlık*, *Hayat* ve *Nous*'u, akledilir bir tek hipostaz olarak ele almaktadır. Ayrıca *Nous* ve onun akletme faaliyeti, fizikî dünyanın yaratıcısıyla (demiurgos) özdeşleştirilir. Proclus ayrıca *Nous*'u, belirsiz maddeye suret ve nizam veren fail illet olarak da değerlendirmektedir.⁷⁰ *Nous*'u *zihin* (mind) olarak değerlendirdiğimizde o, akledilir alanın en aşağısında iken, *suret* (idea) olarak duyulur alanın en üstündedir. Zihin olarak *Nous*, varlık ve hayat için geçerli olduğu gibi canlı varlıklara kadar uzanırken, suret olarak ise, canlı olmayan varlıklar da bir surete sahip olduklarından, varlık gibi tûmeldir.⁷¹ *Nous*'a atfedilen yaratma, *ex nihilo* veya zamanda başı ve sonu bulunan bir yaratma değildir. Bu yaratma ezelf olup *Nous*'un kendi içindeki akledilir modeller üzere, kabul edici durumundaki madde üzerine devamlı olarak suret 'kopyalamasından' ibarettir. Çünkü zaman da, Proclus'a göre, ezeliliğin bir görünümünden (the image of eternity) başka bir şey değildir.⁷² Bütün akledilirler arasında *Nous*, birlikte çokluğun ilk temsilcisidir. *Nous* bütün suretleri içinde barındırırken, her bir suret hem birdir hem de bütündür. *Nous*'un fail olması Yaratıcı'nın (Demiurgos) kendisi anlamına gelirken, yaratmasındaki 'model' *Varlık*'ın fail olması anlamına gelir çünkü *Varlık*, *Nous*'ta bulunan bütün suretlerin prototiplerine sahiptir.⁷³

Proclus *Nous*'u bir anlamda Platon'un *Demiurgos*'u ile özdeşleştirdikten sonra, ışığı *Bir*'den alıp bütün âleme nakleden bir 'kral' olduğunu söyler ve devamında, onun güneşe kendi özünden ışık naklettiğini söyler ve bundan dolayı güneşin diğer semavî cisimlerden üstün olduğunu söyler.⁷⁴

Ruh

Proclus'un sisteminde ruh, akledilir ve duyulur dünyalar arasında bir aracı görevini yerine getirmektedir.⁷⁵ Bununla beraber Proclus ruhu ikiye ayırmaktadır. *Hiperkozmetik* (dünyaüstü) *ruh*, ruhun 'üst' kısmıdır ve onun *Nous* ile olan ilişkisinden ibarettir. *Dünya ruhu* ise, ruhun hareket ve mükemmellik ilkesi olarak duyulur âlemdeki faaliyeti ile ilgilidir.

⁷⁰ Plotinus'a göre de suret veren ilke Ruh olamaz, çünkü ruhun de suretini (form) *Nous*'tan aldığını kabul ederiz. Suretin maddeye nereden geldiği sorusu âlemdeki tüm mevcudatın madde ve suretten meydana gelip gelmedikleri sorusuna paralel olarak bizi saf suret olan *Nous*'a götürecektir. Böylece duyusal varlık alanındaki suretten tedrici olarak suretlerin vericisi (Dator Formarum, Vâhibu's-Suver) olan *Nous*'a yükseliriz. Madde bilkuvve bir şeydir ve *Nous* ona suret vermeden önce bilfiil bir şey olamaz. Dolayısıyla *Nous* hem Ruh'un sureti hem de suret verendir. (Enneads, V.9.3).

⁷¹ ET, 57. Önerme.

⁷² De Aeternitate Mundi, 1,3,15 ve 18. Önermeler.

⁷³ PT, V, 265-266.

⁷⁴ PT, V, 289.

⁷⁵ Proclus'un bu tanımını *Makâlât er-Reffia*'da hemen hemen aynı şekilde yer alır. Bkz. Fârâbî, "Makâlât Er-Reffia fi Usûli 'Ilmu't-Tabîa", *Bellekten*, Türkçe çeviri ile birlikte neşr: Necati Lügal-Aydın Sayılı, C. XV, Ankara, 1951, ss. 103-105.

Hiperkozmetik Ruh

Proclus'ta *Ruh*'un ayrı bir hipostaz olarak konumlandırılması Plotinus kökenli bir fikirdir.⁷⁶ Ancak her şeyden önce Proclus için *Ruh*, Platon'un fikirlerine uygun olarak, hareket ilkesidir ve *Nous*'un bir görünümüdür (image).⁷⁷ Buna göre *Ruh* hareketin yakın sebebi, *Nous* ve *Cisim* arasında bulunan aracı bir ilkedir. Bu aracılık *Nous*'ta bulunan suretlerin cisme iletilmesidir.⁷⁸ *Ruh*, *Nous*'un sahip olduğu bütün suretlere sahiptir. *Nous*, hareket etmeyen bir ilke olarak bütün her şeyi kendi varlığı ile meydana getirdiği için,⁷⁹ kendisinden meydana gelen *Ruh* da, onun sahip olduğu bütün ma'kullere (rational notions) sahip olacaktır. Çünkü kendi varlığı dolayısıyla varlık veren (create) her şey, kendisinde olan her şeyi sonrakine aktarmaktadır.⁸⁰

Dünya Ruh

Bütün âlem için hareket ve tekâmül ilkesi olarak *Ruh* tasavvuru, âlemi canlı bir varlık olarak gören Platoncu gelenekten gelmez. Proclus da, büyük ölçüde Platoncu geleneği ve Plotinus'u takip etmekle birlikte, kendine has birçok yeni detay ve kavramsallaştırma üretmiştir. Ona göre, diğer bütün ruhların (dünya ruhu ve diğer kozmik ruhlar) fail sebebi olan *Ruh*, bu âlemin ötesinde bulunan akledilir bir *monad*'dır. Diğer taraftan bu âlem tarafından katılman (participated) ruh ise, âlemin içinde olup ona ait bir ruhtur.⁸¹

Dünyanın ruhu Demiurgos tarafından, akledilir âlemdeki nizam model alınarak yaratılmıştır, tıpkı duyulur âleminin akledilir âlem modeliyle yine onun tarafından yaratıldığı gibi.⁸² Her ruhun ezeli ebedî varlığı ve zamansal bir faaliyeti vardır.⁸³ Dünya kökenli her bireysel ruh, zaman içindeki sürece sayısız defa katılabilir ve sayısız defa aslına dönebilir.⁸⁴ Bireysel ruhlar evrensel Ruh'tan daha zayıf ve daha güçsüzdürler. Bunun sonucu olarak onlar düşebilirler. Ruh bu âleme 'düşükten' sonra hayatın irrasyonel ilkelerini kabul ederek zamansal sürece katılır, aslına dönerken de bu zamansal sürece ait bütün melekelerinden (faculties) arınmak durumundadır.⁸⁵ Yani Proclus'a göre insan ruhunun düşüşü, maddi dünyanın cazibesine kapılması ve bedenle birleşmesinden ileri gelir. Bedenle birleşen ruhların bu tutkularından kurtulmasının yolu ise felsefedir. Proclus'un, ruhun bedenle ilişkisini bir

⁷⁶ Enneads, V.2

⁷⁷ ET, 20 önerme ET

⁷⁸ PT, V, 273; PT, VI, 346.

⁷⁹ ET, 26. Önerme.

⁸⁰ ET, 194. Önerme.

⁸¹ ET, 200 önerme

⁸² PT, VI, 255.

⁸³ ET, 191. Önerme.

⁸⁴ ET, 206. Önerme.

⁸⁵ ET, 209. Önerme.

düşüş, arınmayı ise bedenden kurtulma çabası ile gerçekleşecek bir hedef olarak koyması ve bunun sadece felsefe ile sağlanabileceği şeklindeki düşüncesi paralel bir şekilde Fârâbî’de de yankı bulan bir düşüncedir.

Fârâbî’nin Sudûr Metafizigi

Şimdiye kadar olan kısım ile ilgili bir değerlendirme yaptığımızda Plotinus, varlığın en üst mertebesi olarak, Aristoteles’in “kendini akleden akıl” (Nous) fikrini kabul ettiği halde, onun sebebi olmayan ilk sebep olamayacağını düşünerek Aristoteles’ten ayrılmıştır. Ona göre *İlk* veya *Bir* mutlak olarak basit olmak durumunda iken, Aristoteles’teki Nous “kendini akleden akıl” olarak böyle değildir. Aynı zamanda akleden ve akledilen konularından dolayı basitlik fikri bir zarar görmese de, akledilen olması yönüyle bütün Platonik formlarla aynileştirilmesi basitlik fikrini zedeler görünmektedir.

Diğer taraftan Plotinus orta dönem Plâtoncuların (Middle Platonists) Platon’un İlk Sebep problemine ilişkin izahatlarını da tatmin edici bulmamaktadır.⁸⁶ Platon’un diyaloglarında bu problemin kısmen ihmal edildiğini söylemek mümkündür; ara sıra Platon formların da bir sebebi olduğunu söylese de, hiçbir yerde etraflı bir şekilde bu meseleyi incelememiştir. Bundan dolayı Plotinus’un *Bir*’i, varlığın da ötesinde, mutlak basit bir ilkedir. Plotinus’un bu çözümlenmeleri, başta Fârâbî olmak üzere, birçok İslâm filozofunu derinden etkilemiştir. Ancak biraz sonra göreceğimiz gibi, Fârâbî, Plotinus veya Proclus tarafından oluşturulan hipostaz semasını büyük ölçüde takip etmemektedir.⁸⁷

Sebebu’l-Evvel (İlk Sebep)

Fârâbî felsefeyi (hikmet), mevcûdâtın sebebi durumundaki varlıkların (yakın sebepler) uzak sebeplerinin bilgisidir, şeklinde tarif eder.⁸⁸ Dolayısıyla bütün varlık derecelerini bu hikmetle biliyoruz: İlk (el-Evvel), orta (sevânî varlıklar) ve son/âhir (maddî varlıklar). Sonuncular var olmak için bir takım sebeplere muhtaçken, kendilerinden sonra herhangi bir varlık mertebesine sebebiyet ver(e)mezler; ortadakiler hem var olmak için bir sebebe ihtiyaç duyar, hem de kendilerinden sonraki varlıklara sebep teşkil ederler. el-Evvel ise, kendinden aşağıda bulunan her şeyin mutlak sebebi konumunda iken, kendisi, kendisinden üstün başka bir sebebe sahip değildir. İşte Fârâbî’ye göre hikmetin gerçek anlamı bu üstün bilgidir; bu bilgiye sahip olanlar da *hukemâ* olarak adlandırılır.⁸⁹ Aynı zamanda hikmet aracılığıyla biz,

⁸⁶ D’Ancona, “Greek Into Arabic: Neoplatonism in Translation”, s. 12-13.

⁸⁷ Fahri, Macit, *Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism*, s. 2-3.

⁸⁸ Farâbî, *Fusûlu ’l-Medenî*, nşr: D.M. Dunlop, çev: H.Özcan, D.E.Ü. Yay., İzmir, 1987, s. 43.

⁸⁹ *Fusûl*, s. 43-44.

geri kalan varlıkların el-Evvel'den nasıl varlık (vucûd), gerçeklik (hakikat) ve birlik (vahdet) aldıklarını; onlardan her birisinin varlık, hakikat ve birlikteki paylarının ne olduğunu ve diğer şeylerin anlamlarını (eş-şey'iyye) O'ndan nasıl kazandıklarını biliriz.⁹⁰

İlk Sebep'in Zâtı

Sebebu'l-Evvel, cevher açısından her şeyden ayrılmaktadır/her şeyden *mübayin*'dir. Asla değişmez ve zâtında hiçbir çokluk barındırmaz.⁹¹ Eğer O'nun vücûdunun nev'ine benzer bir şey mevcut olsaydı, o zaman O'nun vücûdu *tâmm* sayılmazdı. Çünkü *tâmm* olanın varlığı, dışarıda nev' açısından onun varlığını paylaşan bir şeyin var olmasına müsaade etmez. Örneğin güzellik (cemâl) açısından *tâmm* olan, cemâlinin nev'ine sahip başka bir varlığın olmamasını gerektirir, aksi takdirde *cemâli tâmm* olmayacaktır. Cevher açısından *tâmm* olması da böyledir. el-Evvel'in kendi varlığında münferit olması anlamına gelmektedir.⁹² Benzer bir şekilde Fârâbî'ye göre, bir zıdda sahip olan her şey, varlık bakımından eksiktir. Çünkü bir zıdda sahip olan şey, bir yokluğa (adem) sahiptir demektir. İki zıddın anlamı bu olduğu için, onlar karşılaşırsa veya birleştirilirse, onların her biri diğerini iptal eder. Bu bakımdan bir şey kendi varlığı için, zıddının yokluğuna (zeval) muhtaçtır. Aynı şekilde onun varlığı için bir engel mevcuttur demektir; dolayısıyla o şey, bizzat tek başına kendi varlığı bakımından yeterli değildir. Hiçbir yokluğu (adem) bulunmayanın herhangi bir zıddı da yoktur. Kendi zâtı dışında herhangi bir şeye asla ihtiyacı olmayanın da hiçbir zıddı olamaz.⁹³

el-Evvel her bakımdan maddeden berîdir; cevheri itibariyle bilfiil akıldır. Sûretin akıl veya bilfiil akletme içinde olmasına mani olan özellik, şeyin bulunduğu maddedir. Bir şey, vücûdu için maddeye ihtiyaç duymuyorsa, o şey cevheri itibariyle bilfiil akıldır.⁹⁴ İşte el-Evvel'in durumu da budur. Ayrıca O, cevheri itibariyle ma'kûldür. Bir şeyin ma'kûl olmasına engel olan şey yine maddedir. el-Evvel akıl olması cihetinde ma'kûldür. Çünkü hüviyeti akıl

⁹⁰ *Fusûl*, s. 43.

⁹¹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Adamson, Peter, *The Arabic Plotinus*, ss. 119-124.

⁹² Farâbî, *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, nşr: Ali Ebu Mulhim, Dâru'l-Hilal, Beyrut, 1995, s.27-29; (Bundan sonra *el-Medîne* olarak kısaltılacaktır). *Nev*'inde bir benzeri bulunan her şey varlıkta eksiktir; çünkü bu sadece, türü içerisinde

tek başına var olmak için yeterliliğe sahip olmayan şeyde ve kendisiyle tek basma o varlığın tamamlanmasında yeterli olmayan şeyde mümkündür; öyle ki, insanın durumunda olduğu gibi, onunla, sadece varlığın bir parçası tamamlanır ve kendisiyle bir bütünün (külliyye) tamamlanması için onda yeterlilik mevcut değildir. Çünkü herhangi bir 'bir' ile (bi'l-vâhid bi'l-aded) insanın varlığını gerçekleştirmek mümkün olmadığı için, bir zamanda 'bir'den fazlasına ihtiyaç vardır. O takdirde, bir şeyi tamamlamak için kendisinde yeterlilik bulunan her şey, o şeyde, kendisinde kendisi için ikinci bir şeyin bulunmasına ihtiyaç duymaz. Eğer bir şey, kendi varlığının, mâhiyetinin ve cevherinin tamamlanması için yeterliliğe sahipse, kendi türünden, kendisinden başka diğer herhangi bir şeyin bulunması imkansızdır ve eğer o, onun fiili gibi olsaydı, ondan başka herhangi birisi fiilinde ona ortak olmazdı (*Fusûl*, s. 58-59).

⁹³ *Fusûl*, s. 58-59; *el-Medîne*, s. 30-32; *es-Siyâse*, s. 11-12.

⁹⁴ *es-Siyâse*, s. 13.

olanın ma'kûl olması için, kendisini akledecek dışarıda başka bir zâta ihtiyaç duymaması gerekir. Bilakis O, kendi zâtını akleder ve akletmesinden dolayı hem âkil hem de bilfiil akıl olur. Akleden zât akledilenle aynı olduğu için de O, bilfiil ma'kûl olmaktadır. Dolayısıyla el-Evvel akıl-âkil-ma'kûl olmaktadır. Hepsi tek bir zât ve bölünme kabul etmeyen tek bir cevherdir.⁹⁵ İlk Varlık'ta aynı şekilde bilkuvve hiçbir şey yoktur, O tamamen bilfiildir. O, cevheri ve zâtıyla ezeli ve ebedîdir. Cevheri ezeli/ebedî vücûdunu sürdürmesi için yeterlidir, hiçbir şeye ihtiyaç duymaz.⁹⁶

Fârâbi Aristo'ya göndermede bulunarak el-Evvel'in zâtı dışında herhangi bir şeyi akletmediğini söylemenin yanlış olduğunu vurgular. Aynı şekilde aklın bütün küllî objeleri (ma'kûlât-ı kulliyeye)'nin O'nun için hep birden hazır olduğunu; O'nun, onları zamana bağlı olmaksızın, bütün olarak bildiğini ve aklettiğini ve onların hepsinin O'nun tarafından ezeliyetten ebediyete kadar bilfiil bilinerek, O'nun zâtında toplandığını ileri sürenleri de eleştirir. Devamında O'nun için duyular tarafından idrak edilen cüz'î varlıkları da bildiğini ve onların O'nda iz bıraktığını, yani bilgisinin kipli olduğunu söylemek de aynı derecede yanlıştır.⁹⁷

el-Evvel'in âlim olması, O'nun akıl-âkil-ma'kûl olması gibidir. O, âlim olmak için zâtından başka bir şeyden fazilet kazanmaz; ma'lûm olmak için zâtından başka bir şey tarafından bilinmesine ihtiyaç duymaz. O, cevheri itibariyle bilmek ve bilinmek için yeterlidir. İlmi, esasında bizzat cevherinden başka bir şey değildir. O âlimdir, ma'lûmdur ve ilimdir. Böyle olmakla beraber O, tek bir zât ve tek bir cevherdir.⁹⁸ Fârâbî, el-Evvel'in hâkim,⁹⁹ aşk-âşık-ma'sûk,¹⁰⁰ hayy¹⁰¹ ve hakk¹⁰² olmasını da benzer bir şekilde, yani O'nun kendi kendine yeter ve bölünemeyen zâtı ekseninde açıklamaktadır.

el-Evvel, hakikatte İlk'tir ve O'nun varlığının devam etmesi, başka bir şeyin varlığına bağlı değildir; bilakis O, başkasından varlık kazanmaksızın kendi kendine yeterlidir; O'nun başkasından varlık kazanması, bir cisim olması veya bir cisimde bulunması asla mümkün değildir. O'nun varlığı diğer varlıkların varlığı dışında farklı bir varlıktır. Anlam bakımından

⁹⁵ *el-Medîne*, s. 35-36. Diğer taraftan insanın kendisi ma'kul olduğu halde, onun düşündüğü ma'kul bilfiil olmaz. Önce ma'kul bilkuvve olur ve daha sonra akıl tarafından akledilince bilfiil ma'kûl haline gelir. İnsan aklı, akıl olması bakımından (cihetinden) ma'kul değildir; bizim âkil olmamız da, cevherimiz akıl olduğu için değil ve aklettiğimiz şey de cevherimiz değildir. el-Evvel ise insan gibi olmayıp, bölünemeyen tek bir cevher, tek bir zât ve tek bir manâ olarak akıl, âkil ve ma'kûldur. Detaylı açıklamalar için bkz. *el-Medîne*, s. 36.

⁹⁶ *el-Medîne*, s. 26.

⁹⁷ *Fusûl*, s. 67-68.

⁹⁸ *el-Medîne*, s. 37; *es-Siyâse*, s. 14.

⁹⁹ *es-Siyâse*, s. 14; *el-Medîne*, s. 37.

¹⁰⁰ *el-Medîne*, s. 44; *es-Siyâse*, s. 15.

¹⁰¹ *el-Medîne*, s. 38.

¹⁰² *el-Medîne*, s. 37.

onlarla O'nun arasında asla ortak bir yön yoktur; aralarında ortak bir yön varsa, o da sadece isim bakımındandır, yoksa isimden anlaşılan anlam bakımından değildir.¹⁰³ O, ancak *Bir* olabilir, hakikatte *Bir*'dir ve diğer varlıklara 'birlik' veren O'dur; bu birlik bizi, neticede her varlığın 'bir' olduğu yargısına götürür; O, *İlk Hakikat* (el-Hakku'l-Evvel)'dir ve diğer şeylere hakikat kazandırır; başkasından hakikat/gerçeklik almaksızın, hakikat bakımından kendi kendine yeterlidir.¹⁰⁴ Bunun içindir ki, O'nun diğer var olanlardan ayrılan varlığının, kendi zâtında var olduğu şeyden başkası olması mümkün değildir. Buna göre O'nun kendisinin dışındaki var olanlardan ayrılması, kendi zâtından ibaret olan birliği (vahdet) ile olur.¹⁰⁵

O, tanımı gereği, zâtında bölünemez; yani, cevherini meydana getiren şeylere bölünemez. 'O'nun zâtını açıklayan tanımın bölümlerinden her birinin, cevherinin parçalarından birine delalet etmesi mümkün değildir.¹⁰⁶ Öyle olsaydı, tanımın bölümlerinin gösterdiği anlamların, tanımlanan şeyin varlığının sebepleri olması, madde ve sûretin, kendileriyle varlık kazanan şeyin sebepleri olması cihetiyle, O'nun cevherini oluşturan parçalar varlığının sebepleri olurdu. Böyle bir bölünmeyi kabul etmeyince, O'nun için sayı ve başka türden bölünmeler daha da anlamsız olur.¹⁰⁷ el-Evvel'in varlığı kemâlin ve tamlığın en üst seviyesinde olduğundan, birçok açıdan noksan olan insan aklı ve idrak kuvveleri tarafından eksiksiz bir şekilde algılanmaz. İdrak kuvvelerimizdeki bu zafiyet madde ve yoklukla karışmamızdan dolayıdır.¹⁰⁸ İnsan aklının karşısında bulunan el-Evvel'in durumu, gözümüzün karşısında bulunan ışık kaynağına benzer. Işık sayesinde gözümüz diğer şeyleri gördüğü halde, yani ışık şeylerin tarafımızdan görülmesinin sebebi olduğu halde, ışık kaynağını tam olarak algılamamız mümkün değildir. Dolayısıyla el-Evvel'in adlandırılması gereken isimler, tecrübe ettiğimiz var olanların yetkinlik ve varlık erdemini gösteren isimlerdir. Ancak bu isimler, bizim kullana geldiğimiz anlamda yetkinlik ve erdemi değil, el-Evvel'in cevherine özgü yetkinliğini gösterecek biçimde kullanılmalıdır. Sözelimi, var olanların çoğu için kullanılan "güzel" sözü, o şeylerin cevherini değil, renk, biçim ve durumlarının yetkinliğini gösterir.¹⁰⁹

¹⁰³ *Fusûl*, s. 43.

¹⁰⁴ *Fusûl*, s. 43; *Ihsâu'l-'Ulûm*, çev: A.Ateş, MEB Yay., İstanbul, 1989, s. 123.

¹⁰⁵ *es-Siyâse*, s. 13; *İhsâ*, s. 123.

¹⁰⁶ *el-Medîne*, s. 33-34.

¹⁰⁷ *es-Siyâse*, s. 13; Her ne anlamda olursa olsun, varlığı terkip ve birleşme (te'lif) olan her şey, varlık bakımından eksiktir. Çünkü bu terkip ister sayısal, ister madde ve suretin birleşmesi veya diğer herhangi bir tür terkip olsun, varlık, devamı için kendisini oluşturan şeylere muhtaçtır. Detaylı açıklamalar için bkz. *Fusûl*, s. 65.

¹⁰⁸ *el-Medîne*, s. 39.

¹⁰⁹ *es-Siyâse*, s. 16-17

Sudûr

el-Medîne'nin 10. babının başlığı “el-Kavl fi'l-Mevcûdâtî's-Sevânî ve'l-Keyfiyyeti Sudûri'l-Kesîr” şeklinde olup *Bir*'den çokluğun çıkmasının keyfiyetini sorgulamaktadır.¹¹⁰ Buna göre her şey el-Evvel'den varlık alır. Müşahede edilen varlıklar olsun, burhanla bilinen varlıklar olsun, hepsi O'ndan bir zorunluluk üzere varlık kazanmaktadır. *İlk Mevcûd*'dan başkasının hâsıl olması, varlığının başka varlığa feyezana etmesi kabilindedir.¹¹¹ Şu var ki, O'nun başkasına varlık veren *Varlık*'ı kendi cevheridir ve O'nun doğrudan doğruya kendi zâtında cevherleştiği bu varlığı, başkalarının varlığının çıktığı varlıktır.¹¹² Dolayısıyla O, biri kendi zâtının cevherleşmesi, öteki de başka şeylerin O'ndan çıkmış olması gibi iki şey olarak düşünülemez. Ama yine de şu denilebilir, O'nda vücûdun iki yönü vardır, biri zâtını cevherlendirir, diğeri de kendinden başkasını hâsıl eder.¹¹³ Ancak Fârâbî'ye göre, varlık verme O'nun varlığı için bir gaye teşkil etmez ve böylece O'nun varlığı için bir sebep teşkil etmez. Ayrıca diğere şeylere varlık vermekle zâtının sahip olduğu yetkinliğin dışında bir yetkinlik de kazanmaz.¹¹⁴ el-Evvel kendi zâtını bilmekle, bütün var olanları meydana getirir ve bilir çünkü O'nun zâtı bir bakıma bütün var olanlar demektir. Diğere taraftan O'nun bir şeyi bilmesi, o şeyin varlık kazanması anlamına gelir, çünkü daha önce de söylediğimiz gibi, O'nda herhangi bir noksanlık ve bi'l-kuvvelik bulunmaz. Aynı şekilde zâtını bilince bütün var olanları bilmiş olur çünkü diğere var olanlardan her biri varlığı O'nun varlığından almıştır.¹¹⁵

Çokluk içinde bulunan diğere varlıklar, birbirlerine göre üstünlük derecesine sahiptir. Her varlık tam olsun eksik olsun, O'nun cevherinden/zâtından taşmıştır. Bütün varlıklar el-Evvel'in cevherinden mertebesine göre pay alarak hâsıl olur. Yukarıdan aşağıya doğru devam eden bu sıralama, varlığın son noktasında bulunan mevcûda (madde) kadar devam eder.¹¹⁶ el-Evvel kendi zâtını akledince O'ndan ikinci bir varlık feyezana eder. Bu varlık gayr-ı cismanî bir varlık olan *İlk Akıl*'dir. Bu akıl kendi zâtını ve el-Evvel'i akleder. Zâtını akleden şey ise, yine kendi zâtından başka bir şey değildir; el-Evvel'i akletmesi ile, üçüncü bir varlık meydana getirir. Kendine mahsus zâtiyle cevherlermiş olması da *birinci semâ*'nın ve nefsinin (es-semâu'l-ülâ) meydana gelmesini gerektirir.¹¹⁷ Akıl, nefis ve cismi (semâ) doğuran bu süreç onuncu akla kadar devam eder. Ay feleği ile semavî cisimler son bulurken, onuncu akılda (aklu'l-fa'al) da madde ve mevzu'a ihtiyaç duymayan vücûd da son bulmuş olur. Bunlar

¹¹⁰ *el-Medîne*, s. 5.

¹¹¹ *el-Medîne* s. 45.

¹¹² *es-Siyâse*, s. 16.

¹¹³ *el-Medîne*, s. 46.

¹¹⁴ *es-Siyâse*, s. 16.

¹¹⁵ *es-Siyâse*, s. 4.

¹¹⁶ *el-Medîne*, s. 48.

¹¹⁷ *el-Medîne*, s. 52.

cevherinde hem akıl hem mâ'kûl olan mufârik suretlerdir.¹¹⁸

Sonuç olarak Fârâbî'nin Tanrı ile ilgili yorumlarında İslâm'ın genel tanrı telakkisi ile Aristoteles, Platon ve Yeni Eflatuncu tanrı telakkilerinin bir tür sentezini yapmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Fârâbî'nin Tanrı'yı kendisini akleden akıl olarak tanımlaması bize Aristoteles'in tanrısını çağrıştırmaktadır. Ancak bu Tanrı'nın kendisini akletmesinin sonucu olarak âlemin zorunlu olarak O'ndan taşması Plotinusçu âlem anlayışını yansıtmaktadır. Ancak bu Tanrı Plotinus'un veya Proclus'un *Bir*'i de değildir, çünkü bu ikisinin hiçbir olumlu nitelik atfetmediği ve varlık ve aklın ötesinde bulunan Tanrı, Fârâbî tarafından İslâm'ın Allah inancı ile uyumlu bir şekilde azamet, celâl, mecd vb. olumlu sıfatlarla nitelenmiştir.¹¹⁹ Bu sıfatları ne Aristoteles'in ne de Plotinus'un tanrısında bulabiliriz. Bu yönüyle böyle bir tanrı anlayışının Fârâbî'nin kendi öğretisinin ürünü olduğu söylenebilir. Hatta Arnaldez'e göre, Fârâbî'nin Plotinus gibi *Bir* değil de, *el-Evvel* isimlendirmesini tercih etmesi, kuşkusuz Hadîd suresinin 3. âyetindeki ifadelerle yakından alakalıdır.¹²⁰ Fârâbî'nin benimsediği negatif teoloji ise, el-Evvel'in diyalektik bölümlenme ve tanımlama yoluyla bilinemeyeceğini ortaya koymak istemesinden kaynaklanıyor olabilir.¹²¹

Aklü'l-Fa'al

Ontolojik Konum

Fârâbî'nin akıl kavramı üzerine yazdığı kısa risalesinde aklın altı farklı anlamından bahsedilmektedir.¹²² Avam ve kelâm âlimlerinin kastettiği anlamlarını bir tarafa bırakırsak, esasen akıl Aristo'nun *Kitâbu'l-Burhan* (II. Analitikler), *Kitâbu'l-Ahlâk* (Nikomakhos'a Etik), *De Anima* ve *Metafizik* adlı eserlerinde söz konusu ettiği dört anlamda ele alınabilir.¹²³ Ancak Fârâbî için asıl önemli ve iyi anlaşılması gereken aklın anlamı Aristo'nun *De Anima*'da açıklamaya çalıştığı anlamıdır. Risalesinde Fârâbî aklı bi'l-kuvve, bi'l-fiil, müstefâd ve fa'al akıl olmak üzere dörde ayırır.¹²⁴ *Risâle fi'l-'Akl*'den farklı olarak *Medînetu'l-Fâzıld*'de İlk Akıl (*el-Evvel*)'den başlayarak fa'al akıl'a kadar serdedilen *sevanî akıllar* ve *felekî küreler* hiyerarşisini ayrıntılı olarak anlatır. Fa'al akıl Aristoteles'te genellikle nefsin bir kuvvesi olarak değerlendirilirken, Fârâbî, büyük ihtimalle Alexander of Aphrodisias'ın yorumundan

¹¹⁸ *el-Medîne*, ss. 52-54.

¹¹⁹ Taylan, Necip., *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV, İstanbul, 1994, s. 116; Therese-Anne Druart, "Metaphysics", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* içinde, ed: P. Adamson ve R.C. Taylor, Cambridge University Press, 2. baskı, 2005, (ss. 327-348), s. 334.

¹²⁰ Arnaldez, Roger., "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem", *AÜİF Dergisi*, çev: H.Altıntaş, Ankara, 1980, s. 349-358; s. 351.

¹²¹ Reisman, a.g.m., s. 58.

¹²² *Risâle fi'l-'Akl*, s. 4.

¹²³ *Risâle fi'l-'Akl*, s. 4-5.

¹²⁴ *Risâle fi'l-'Akl*, s. 13-35.

etkilenecek, fa'al akılı nefsin dışında, hatta kozmolojik bir çerçeve içinde değerlendirmektedir.¹²⁵ Bu yönüyle Fârâbî kendinden sonra gelen diğer filozofları ve felsefe akımlarını etkilemiş gözükmemektedir.¹²⁶ Fârâbî'ye göre, cismanî olmayan bütün cevherler (başta mufârik akıllar olmak üzere), madde ve sûrete özgü olan eksikliklerden herhangi bir şey onlarda bulunmaz. Çünkü cevherlerinin her birinin varlığı bir konuya (mevzu) muhtaç değildir. Gene onların varlığında her biri, ne madde yoluyla ne başkasının aracı olma yoluyla, ne de başkasına hizmet yoluyla başkası içindir. Onların zıddı ve onlar için adem de söz konusu değildir.¹²⁷ Cismanî olmayan cevherler, madde ve sûretten oluşan cevherlerden daha üstündür. Bununla birlikte mufârik akılların cevherleri başkasındadır; yani varlıkları başkasının varlığına bağlıdır. Cevherleri başkasının varlığından yararlanma yönünden kendileriyle yetinecek bir kemâle ulaşmamıştır; tersine, onların varlığı, varlık yönünden onlardan daha yetkin bir varlıktan çıkmıştır. İşte bu türden bir eksiklik, el-Evvel dışındaki bütün varlıklarda bulunur.¹²⁸

Fa'al Aklın Faaliyeti

Aslen Aristoteles tarafından *De Anima*'da geliştirilmiş ve Alexander of Aphrodisias, Themistius¹²⁹ ve Simplicius gibi şarihlerden yapılan tercüme aracılığıyla Müslümanlara geçen bu teoriye göre kuvve halindeki bir şey kendiliğinden fiil haline çıkamaz. Dolayısıyla kuvve halindeki insan akılı kendiliğinden bilgi üretmez; onun kendi dışındaki bir fail tarafından fiil haline çıkarılması gerekir. Bu fail sürekli fiil halinde bulunmalı, yoksa gerçek fail olamaz. Böyle bir gerekçeden yola çıkan söz konusu şarihler, bilkuvve halindeki insan aklına dışarıdan etki eden ve daima bilfiil halde bulunan bir fa'al aklın varlığından söz etmişlerdir.

Bi'l-kuvve akıl Fârâbî için, varlığa ait maddeleri değil, onların bütün mâhiyet ve sûretlerini soyutlamaya hazır ve müsait olan akıldır. Maddeden soyutlanan suretlere akledilirler veya makûlât denir. Bu akıl, kendisinde sûretlerin çıktığı maddeye benzer.

¹²⁵ Aristoteles'te fa'al akıl konusunun detaylı bir tartışması için bakınız: Patrick Lee, "St. Thomas and Avicenna on the Agent Intellect", *The Thomist*, sayı: 45, 1981, s.41-61.

¹²⁶ Kindî fa'al akıl konusunda Aristotelesçi anlayışı Yeni Eflatuncu ve Yeni Pisagorcu tevillerden arındırmaya çalışmış, Aristoteles'in fa'al akıl anlayışına ontolojik (ve kozmolojik) bir karakter atfetmeye çalışan yorumlara itibar etmemiştir. Yani Kindî'nin fa'al akıl ile ilgili görüşleri Fârâbî ve İbn Sînâ'ya ait semavî akıllar şemasında onuncu sıraya koydukları fa'al akıl ile bir ilgisi yoktur. Zaten Kindî akıl teorisini açıklarken adı geçen filozofların dayandığı sudûr teorisine de dayanmamaktadır. Ayrıntılar için bkz. Burhan Köroğlu, *İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, s. 160.

¹²⁷ *es-Siyâse*, s. 8-9.

¹²⁸ *es-Siyâse*, s. 9.

¹²⁹ Fârâbî Themistius (Sâmistûs), Alexander of Aphrodisias (İskenderu'l-Afrodîsî) gibi filozoflardan eserlerinde doğrudan isimler vererek bahseder. Örneğin ilki için bkz. *el-Cem*, s. 10, ikincisi için bkz. s. 31.

Cismanî maddeden farklı olarak bi'l-kuvve akıl, akledilirlerden ayrı olarak bir varlığa sahip değildir. Bi'l-kuvve aklın kendisi o akledilirlere dönüşür ve varlığa ait suretler bi'l-fiil akılda bulunmadığı sürece o sadece bi'l-kuvve akıldır.¹³⁰ Varlığa ait suretler bi'l-kuvve akılda ortaya çıkınca o, bi'l-fiil akla dönüşür. Maddelerinden soyutlanmadan önce bu suretler bi'l-kuvve kavram (ma'kûl) iken, bi'l-fiil akıl onları maddelerinden soyutlayınca bi'l-fiil ma'kûle dönüşürler. Dolayısıyla bi'l-fiil ma'kûl ve bi'l-fiil akıl bir ve aynı şeydir. Buna paralel olarak bi'l-fiil akıl bi'l-fiil ma'kûl durumundaki sûretleri akledince, önceden bi'l-fiil akıl dediğimiz akıl bu sefer müstefâd (kazanılmış) akla dönüşmüştür.¹³¹

Kazanılmış akılda maddesiz sûretler ve hiçbir zaman maddenin sureti olmaması sûretlerden oluşan varlıklar akledilip varlık kazanırlar. Bunlar akledilmeden önce kavram (ma'kûl) olarak vardırırlar. Burada maddesiz suretler söz konusu olduğu için bi'l-kuvve akıl onları soyutlamadan hazır olarak bulur ve kendi varlığına ilişkin bir kavram gibi onunla ilişki kurar.¹³² Böylece o ma'kûlun varlığı ikinci bir akla dönüşmüş olur ki, bu ikincil akıl, ma'kûlun akla dönüşmesinden önceki durumdur. Dolayısıyla bi'l-fiil akıl konusunda söylenen her şey maddeden bağımsız ve onda bulunmamış bu sûretler için de geçerlidir. Bu sûretlerin akledilmesiyle müstefâd akıl meydana gelmiş olur. Müstefâd akıl o sûretler için bir dayanağa (mevzu') benzer. Müstefâd akla ulaştığında, madde ve sûrete ilişkin varlıkların son sınırına varılmış olur. Bundan daha ileriye yükselecek olursa, ayırık (mufârik) varlıkların ilk mertebesine yükselmiş olur ki bu da fa'al akıl mertebesidir.¹³² Fa'al akıl maddede bulunmayan ve asla bulunmayacak olan ayırık (mufârik) bir sûrettir. Bi'l-kuvve akıllı bi'l-fiil akıl, bi'l-kuvve ma'kulleri bi'l-fiil ma'kûl haline getiren fa'al akıldır. Onun bi'l-kuvve akla nisbeti, güneşle karanlıkta bi'l-kuvve görme gücüne sahip olan göz arasındaki nispet gibidir.¹³³

Fa'al akıl müstefâd akıl türünden bir akıldır; kendi üstünde bulunan ayırık sûretler ezelden ebede onda bulunmaktadır. Ancak bu varlıkların sûretlerinin faal akıldaki sıra düzeni (tertîb), onların bi'l-fiil akıldaki sıra düzeninden farklıdır. Biz çoğu zaman eşyayı algılamak en eksiklerinden başlayarak en mükemmeline doğru yükseliriz. Yani en iyi bilinenen başlayarak bilinmeyene gideriz. Çünkü kendi varlığında en mükemmel olan bize göre en meçhul olandır. Dolayısıyla varlığın bi'l-fiil akıldaki sıra düzeni fa'al akıldaki sıra düzeninin tam tersi bir durumda olmak zorundadır. Fa'al akıl akletmeye öncelikle en mükemmel varlıklardan başlar. Şu anda maddî varlıkların sahip olduğu suretler fa'al akılda soyut

¹³⁰ *Risâle fi'l-'Akl*, s. 13-16.

¹³¹ *Risâle fi'l-'Akl*, s. 16-21.

¹³² *el-Medîne*, s. 96.

¹³³ *Risâle fi'l-'Akl*, s. 21-25; *es-Siyâse*, s. 4-5.

sûretlerdir. Ancak fa'al akıl, bu sûretler maddede var olduktan sonra onları soyutlayarak edinmiş olmayıp, o suretler bi'l-fiil olarak fa'al akılda bulunmaktaydı ve oradan fiilen ilk maddeye ve diğer maddelere intikal etmiştir.¹³⁴

Şimdi, vücudun en aşağısında müşterek ilk madde bulunur, daha sonra 'ustukuslar', madenler, bitkiler, nâtik olmayan canlılar ve zirvede nâtik olan insan ayaltı âlemi tamamlar; diğer taraftan ayüstü âlemi de İlk Akıl'dan başlayarak en aşağıda bulunan fa'al akılda biter.¹³⁵ Bundan sonra Fârâbi bu iki ayrı âlem arasındaki bağlantıyı ve onun şeklini tespit etmeye çalışır. Yani iki hiyerarşinin uçlarında bulunan insan (veya onun nâtik kuvveti) ve fa'al akıl ne tür bir ilişki için müsaittirler?

Bildiğimiz gibi insanı insan kılan şey onun nâtik kuvvetinin (düşünme ve akletme) faal olmaksızın istidât ve kabiliyetidir. Kendisiyle fa'al akıl arasında iki mertebe vardır: birincisi bi'l-kuvve aklın bi'l-fiil akıl olması, diğeri de müstefâd aklın husul bulmasıdır.¹²⁵ Bu mertebeye ulaşan insan vahye muhatap olur. Bu sûretle Allah'tan taşan vahiy fa'al akla gelir ve fa'al akıldan, müstefâd akıl vasıtasıyla taşan vahiy, bi'l-fiil akla veya muhayyile kuvvetine ulaşır. Vahiy bir kimsenin müstefâd aklına taşınca o kimse kelimenin tam anlamıyla hakîm veya filozof olmuş olur. Fa'al akıldan taşan vahiy muhayyile kuvvetine taşınca da o kimse peygamber olmuş olur. Dolayısıyla filozof ve peygamber arasındaki tek fark fa'al akıl ile kurdukları ilişki biçimindedir.¹³⁶

Fârâbi'nin fa'al akıl için öngördüğü diğer bir önemli görev de, onun ay-altı âlemi için sûret verici (vâhibu's-suver, dator formorum) konumunda olmasıdır, ilginçtir ki, *el-Medîne* ve *es-Siyâse* gibi başlıca eserlerinde bundan bahsetmezken, *Risâle fi'l-'Akl*'da fa'al aklın bu özelliğine yer vermektedir.¹³⁷ Davidson'a göre, Fârâbi'nin söz konusu risâlede fa'al aklın bu fonksiyonunu Aristoteles'e dayandırması - özellikle de *De Anima*'ya işaret etmesi - Aristoteles'in fa'al akıl için söylediği 'her şeyi yapar' ifadesini yanlış anlamasından ileri gelir. Fa'al aklın her şeyi yapması Aristoteles için bütün düşünceleri gerçekleştirme ifadesi eder.¹³⁸ Fizikî dünya için sûretin fa'al akıl tarafından sunulması fikri Yeni Eflatuncu bir uyarılama olmakla beraber, Plotinus'un sûretin Küllî Nefs'ten doğduğu¹³⁹ şeklindeki doktrininden bir uyarlamadır.

¹³⁴ *Risâle fi'l-'Akl*, s. 21-25; *es-Siyâse*, s. 4-5.

¹³⁵ *el-Medîne*, s. 119-120.

¹³⁶ *es-Siyâse*, s. 2.

¹³⁷ Druart, a.g.m., s. 134-135.

¹³⁸ Davidson, Herbert, *Risâle fi'l-'Akl*, çev: Eyüp Şahin, AÜİFD, XLV, sayı: 11, 2004, s. 271-277; s. 273.

¹³⁹ *The Enneads*, V.1.2.

Nefs

Semavî Nefs

Fârâbî, kozmolojisinde nefsin rolü ve yerinin ne olduğunu hiçbir yerde sistematik olarak açıklamamaktadır.¹⁴⁰ O, Plotinus'un İlk İlke'den meydana gelmek demek olan varlıkların sudûrunu Aristoteles'in semavî felekler nazariyesiyle birleştirilmiş olarak nakleder. Plotinus'un üç cevher (Bir, Nous, Nefs) arasındaki ilişki Fârâbî'de kaybolur. Daha doğrusu Plotinus'un sisteminde daha çok metafizik bir ilke konumunda olan Küllî Nefs, fa'al akıl adı altında, Fârâbî'nin akıllar hiyerarşisi içinde kozmolojik bir yapıya kavuşmuş¹⁴¹ ve bu yapı ona, varlığa ilişkin daha ayrıntılı bir şema sunma imkânı vermiştir. Plotinus nefsin ikili karakteri dolayısıyla kendisi olmaktan kesilmeksizin hem ilahi âlemde hem de maddî âlemde iş görebildiğini söylemektedir. Fârâbî ise kendi sisteminde merkezi bir yer verdiği fa'al akla aynı fonksiyonu vermiş, ilahî âlemle ilişki kuran bu akıl maddî âlemi de şekillendirmede ve insanın maddî ve ilahî alanla ilgili bilgi sağlamasında aktif rol oynaması düşüncesini temellendirmiştir.¹⁴²

Fârâbî, *el-Medîne*'de el-Evvel'den başlayan sudûru açıklarken nefslerden hiç bahsetmez. Ancak özellikle *es-Siyâse* ve *Uyûnu'l-Mesâil* vasıtasıyla biliyoruz ki, her göğün/feleğin bir nefsi vardır.¹⁴³ Feleğin ve onun nefsinin varlığının sebepleri haline gelen iki şey, kendi zâtında aklın varlığını ve sadece kendinde kendiyile mümkün olan zâtı hakkında bu aklın sahip olduğu bilgiyi gerçekleştiren asıl imkânlardır.¹⁴⁴ *es-Siyâse*'de nefs, yaratılışa ait aşama sırasında, el-Evvel, semavî akıllar ve fa'al akıldan sonra dördüncü sırada yer alır. İlk üç sıradaki varlıklar manevî olup her türlü cismaniyetten arınmışlardır. Buna karşılık nefs vücuttadır; fakat zâtı bir cisim değildir. Fârâbî burada ayüstü ve ayaltı âlemlerdeki cisimler arasında bir ayırım yapmaksızın, genel olarak nefsten bahsetmektedir. Fakat eğer âlem mevcut cisimlerin tümü olarak tarif ediliyorsa bu takdirde varlıkların evreni ile Küllî'yi ayırt etmek lazımdır.

Buna göre nefs, akılların düşey hiyerarşileri arasındaki tecellilerin her derecesinde, daha üst basamaklara yükselmek için gereken bağlantı ilkesidir.¹⁴⁵ Bu ilke böylece düşey bir derece silsilesi meydana getirir. O halde sonuç olarak denilebilir ki, nefsler sayesinde semâda el-Evvel'e yönelik bir yeniden dönüş düzeni vardır. Bu husus ayaltı âlemi dünyamızda bizim

¹⁴⁰ Netton, *Farabi ve Okulu*, s. 70.

¹⁴¹ Arnaldez, a.g.m., s. 349. Bu noktada âlem hakkında İhvân-ı Safâ'nın görüşü, Fârâbî'nin görüşüne nazaran Yeni Eflatunculuk'a daha yakındır; şöyle ki orada küllî ruhun yeri iyi bir şekilde belirtilmiştir.

¹⁴² Köroğlu, *İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, s. 248.

¹⁴³ Arnaldez, a.g.m., s. 354.

¹⁴⁴ Arnaldez, a.g.m., s. 355.

¹⁴⁵ Arnaldez, a.g.m., s. 350.

için daha açıktır: bu âlemde bitkilerdeki tamamen bitkisel güçten insanlardaki aklî yeteneklere kadar yükselen nefis bizim Allah'a geri dönmemize imkân verir. Bu dönüş kendisiyle uğraşanlara kişisel bir hikmet veren felsefe faaliyetiyle gerçekleşebileceği gibi, kendilerine vahyedilmiş peygamberliğin öğrettiği ilahî yasalar aracılığıyla da gerçekleşebilir.¹⁴⁶

Şunu belirtmek gerekir ki, semavî nefisler nev' bakımından ayaltı âlemdeki nefslere benzemez; cevherleri bakımından tektirler, semavî cisimler bu nefslere cevher kazanırlar, devirli hareketlerini onlarla sağlarlar. Onlar ayaltı âlemdeki nefslere varlık bakımından daha üstün, daha mükemmel ve şerefli. Böylece onlar hiçbir zaman kuvve halinde bulunmamış, sürekli fiil halinde bulunmuşlardır.¹⁴⁷ Maddede bulunan şeylerden insanın bildiği ma'kullerin çoğunu semavî nefisler bilmez; çünkü semavî nefisler, cevherleri bakımından kendilerinden aşağıdaki ma'kulleri bilemeyecek kadar yüksek bir mertebededir.¹⁴⁸

Bedenden (vucûd) ayrılan nefisler, daha önce ayrılanlarla birleşirler.¹⁴⁹ Cisimlerden ayrılmış oldukları için ve artık mekân içinde olmadıklarından kemiyetleri büyümeyiz. Yani onların birleşmeleri cisimlerin birleşmesi gibi olmayıp bir ma'kûlün diğer ma'kûle katılması kabilindedir. Her birleşmede nefis hem kendini hem de keyfiyet bakımından kendi benzerini aklettiğinden akledilen şeyin keyfiyeti artmış olur. Arkadan gelen nefisler bu birlikteliğin kuvvetini artırmaz ama sonsuz nispette zevkini artırır.

Sonuç

Fârâbî'nin eserleri üzerinde yapılan araştırmalarda onun felsefi kökleri ile ilgili olarak farklı yorumlar ileri sürülmüştür. Bu yorumlar felsefesinin özgün yanları ile Grek felsefi mirasın sıkı bir takipçisi olduğu arasında çeşitlenmektedir. Bunların bir kısmına göre o gerek mantık ve gerekse metafizik bakımdan (Aristo eserlerine yazdığı şerhleri de dikkate aldığımızda) sıkı bir Aristo'cudur. Siyasetle ilgili görüşleri esas alındığında ise Platon'cudur. Ruh-beden konusu, âlemin ezeliyeti/yaratılmışlığı tartışmalarında ise sıkı bir Yeni Eflatuncudur. Tüm bu tartışmalar Fârâbî'nin içinde yaşadığı kültürel atmosferin ne olduğu ile ilgili olduğu kadar, felsefesinin temelinde takip ettiği/haberdar olduğu felsefi mirasın mahiyeti ile de ilgilidir. Bu eserlerin mahiyetini kısmi olarak gerek Fârâbî'nin kendi eserlerinden gerekse dönemi anlamaya yardımcı olan diğer kaynak eserlerden anlamak mümkündür.

¹⁴⁶ Arnaldez, a.g.m, s. 356.

¹⁴⁷ *es-Siyâse*, s. 3-4.

¹⁴⁸ *el-Medîne*, s. 131-134.

¹⁴⁹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Şahin, Eyüp, *Fârâbî'de Zihin Felsefesi*, Yayınevi Yay., Ankara, 2009, ss. 143-175.

Kısmen de Fârâbî'nin felsefesinin kökleri, Grek felsefesi geleneğinin önemli filozoflarının Arapça çevirilerinin kronolojik olarak saptanması ve bunlarla yapılan karşılaştırmalar ışığında daha da iyi anlaşılacaktır. Bu minvalden olarak son dönemlerde yapılan çalışmalar daha da belirgin olarak göstermektedir ki Fârâbî, Platon, Aristo ve Yeni Eflatuncu felsefenin sembol ismi Plotinus kadar, Ptolemeus, Aristo şarihleri Ammonius, Alexander of Aphrodisias, Porphyrius, Temistius, Simplicius, Proclus ve John Philoponus gibi geleneğin önemli filozofları ve eserlerinden de haberdardı. Dolayısıyla Fârâbî felsefesinin burada zikredilen filozofların felsefesinden izler taşıması beklenen bir şeydir. Buna rağmen Proclus-Fârâbî karşılaştırması imkân dâhilinde ve makul bir iş olsa da aynı zamanda oldukça zordur çünkü Proclus'un, Fârâbî üzerinde doğrudan etkilerini tespit etmek kolay bir iş değildir. Söz konusu doğrudan etkilerin yukarıda zikredilen iki temel eser bağlamında ortaya konması ise makul bir yaklaşımdır.

Bunun yanında Fârâbî'nin eserlerinin özel bir elite yazılan eserleri ile popüler tarzda yazılan eserleri şeklinde bir ayrıma tabi tutulması, fikirlerinin süreç içerisinde değişikliğe uğradığı kadar, halkın algı ve anlayışını dikkate alarak hareket ettiğinin de bir göstergesidir. Örneğin Muhsin Mehdi, Aristo felsefesinin sıkı bir takipçisi olarak ele aldığı eserlerinde Fârâbî'nin elit için yazdığını savunur. Genel okuyucu için ele aldığı eserlerinde ise o sudûra yer verir. Mehdi'ye göre Fârâbî, halkın genelinin rızasına uygun bir biçimde sudûra ağırlık vererek popüler tarzda eserler kaleme alır ve burada kendi görüşlerini gizler.¹⁵⁰ Bu bakış açısına göre Mehdi, Fârâbî'nin *Felsefetu Aristotalis, el-İbâne an Garazî Aristotâlis fi Kitâbi mâ Ba'de't-Tabîa* ve *Risâle fi'l-'Akl* gibi eserleri elit için yazmıştır. *es-Siyâsetu'l-Medeniyye* ve *Ârâ'u Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla* gibi eserleri ise popüler tarzdadır ve doğal olarak bu iki kategoride yer alan kitaplar arasında farklar ve hatta çelişkiler olması olağandır.¹⁵¹ Düşünürlerden bir kısmı ise bu düşüncenin aksine eserler arasındaki farklılıklara değinmeden doğrudan filozofun görüşlerini yorumlamakta bir sakınca görmemişlerdir. Örneğin Sholomo Pines, Fârâbî'nin mufârık cevherlerin varlığının mümkün olmadığını düşündüğünü bu sebeple sudûru savunamayacağını iddia eder.¹⁵²

Genel bir ifadeyle, Fârâbî'nin felsefesi İslâm'ın tanrı anlayışını, yaratma düşüncesini

¹⁵⁰ Muhsin Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Cornell Paperbacks, Itacha, New York, 1969, ss. 3-6, 9.

¹⁵¹ Bakınız aynı yer. Nitekim Mehdi'nin bu değerlendirmesi "Fârâbî Eserlerinde Yeni-Platoncu Çizgi" başlığı ile Burhan Köroğlu tarafından da vurgulanmaktadır. Köroğlu'na göre bu durum, Fârâbî'nin felsefesinde bir çelişkinin olduğu anlamına gelmez. Bu bağlamda *Medînetu'l-Fâzıla* gibi eserlerin halkın rızası için yazılmış olabileceği şeklindeki Mehdi değerlendirmesi dayanaktan yoksundur. Köroğlu'na göre söz konusu eser, Fârâbî felsefesinin özgün yanlarına işaret eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Burhan Köroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, s. 230.

¹⁵² Bu konuda bkz. Therese-anne Druart, "al-Farabi and Emanationism", *Studies in Medieval Philosophy*, ed. John F. Wippel, The Catholic University of America Press, Washington, 1987, s. 23, dipnot 5.

ve bu yaratmanın mekanizmasını temellendirme hedefindedir.¹⁵³ Fârâbî varlığın ilkesini manevî saymakla birlikte geometri ve mantığı temel alan fizikten geçerek metafiziğe yükselen bir sistem kurmayı hedeflemiştir. Dolayısıyla İslâm temeli üzerine, Platon, Aristoteles ve Yeni Eflâtuncu unsurları da kullanarak eklettik karakterli bir felsefi sistem oluşturmaya çalışmıştır. Fakat bu ekletisizm rastgele bir derleme şeklinde olmayıp kendi mantığı içinde son derece tutarlıdır. Bütün kainatı ve bu kainat içindeki düzeni, en ulvîsinden en süflisine kadar maddî-manevî, organik-inorganik her varlık türünün yerini ve işlevini belirlediği için aynı zamanda determinist ve gayeci bir felsefedir.¹⁵⁴

Diğer taraftan İslâm düşünürlerinin tamamının, Yunan düşüncesi veya diğer düşünce ürünlerini okurken zihinlerinde, bu birikimin kendi din-felsefe uzlaştırılması projelerinde ne şekilde kullanılabileceği sorusunu sürekli olarak canlı tuttuklarını söyleyebiliriz. Nitekim Fârâbî de, Aristotelesçi eserler olarak adlandırılacak eserlerinde, daha çok Aristoteles'in görüşlerini aktaran bir şarih gibi görünürken, *Tahsîlu's-Sa'âde* gibi eserlerinde Aristoteles sistemine bağlılığını genel hatlarıyla devam ettirmekle birlikte, metafiziğin kullanılma alanını varlığın evrensel prensiplerinden teolojik prensiplere doğru kaydırmaya başlamış, diğer taraftan *el-Medînetu'l-Fâzıla* veya *es-Siyâsetu'l-Medeniyye* gibi eserlerinde sudûr teorisine son halini vermiştir.

Fârâbî'nin bu meşhur eserlerinin (*el-Medîne* ve *es-Siyâse*), kendi düşüncesi içindeki yeri ve önemi meselesi günümüzde de devam eden hararetli tartışmalar arasındadır. Genel kabule göre, bu iki eser Fârâbî'nin (Mehdi'nin yukarıda zikrettiğimiz düşüncesinin hilafına) felsefi projesinin zirvesidir. Bu kanaat, filozofun “hakikat birliği” (hikmet/felsefe birliği) olarak ifade edilen aşkın ideale ve devraldığı - baskın olarak Yeni Eflâtunculuk içerikli - felsefi mirasa vurgu yapmaktadır.¹⁵⁵ Diğer taraftan Muhsin Mehdi gibi bazı araştırmacılar, Fârâbî'nin felsefesini, Yeni Eflâtuncu nosyonlar içeren bütün eserlerini (*el-Medînetu'l-Fâzıla*, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, *Kitâbu'l-Mille* vd.) göz ardı ederek okumak istemektedir.¹⁵⁶ Hal bu olunca, filozofun söz konusu eserleri, temelde din-felsefe uzlaşımını gaye edinen (veya “avâm”-“havâs” çatışmasını önlemeye yönelik) popüler eserler olarak değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Ne var ki, bu tür yorumlar Fârâbî'yi ve onun felsefesini, birtakım aşılmaz

¹⁵³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, ss. 25-76.

¹⁵⁴ Kaya, Mahmut., “Farâbî”, *DİA*, XII, s. 148; H.Z. Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 179.

¹⁵⁵ Macit Fahri gibi çağdaş araştırmacılar Fârâbî'yi, İslam düşünce tarihinde Yeni Eflâtunculuk'un kurucusu olarak addeder. Bakınız: M. Fahri, *Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism*, Oxford: Oneworld, 2002.

¹⁵⁶ Mahdi, Muhsin. *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Cornell Paperbacks, New York, 1969, s. 3-9; Ayrıca Fârâbî'nin eserleri arasında böyle bir karşıtlıktan söz edilebilirse de, bu durum Farâbî'nin felsefesinde bir çelişkinin varlığına işaret değildir. *el-Medîne* gibi eserlerin sadece halkın rızası için yazılmış olabileceği şeklindeki hüküm dayanaktan yoksun gibi gözükmektedir. Aksine *el-Medîne* gibi eserler Farâbî'nin felsefi projesinin özgünlüğünü ortaya koyan eserlerdir. Üstelik Fârâbî'nin birçok felsefi düşüncesini daha da ileriye götüren İbn Sînâ da, kendi eserlerinde Fârâbî'nin söz konusun eserlerinden çokça yararlanmaktadır.

Aristotelyen çıkmazların içine yerleştirdiği için pek makul gözükmemektedir.

Şunu söylemek yerinde olur ki, Fârâbî, Aristoteles metafiziğini temelde kabul etmekle birlikte, bu metafiziğin aşmakta zorlandığı noktalarda başka kaynakları dikkate almak durumundaydı. Belki doğrudan Aristoteles felsefesini ele aldığı *Felsefet'u Aristûtâlis* gibi risâlelerde Aristoteles'in doğrudan ele almadığı sudûr gibi konuları incelemekten kaçındığı söylenebilir. Ancak Fârâbî'nin aradığı bütün cevapların Aristoteles'te bulunmaması onu *Usûlûciyâ*'ya yönlendirmiş olabilir. Fârâbî'nin *el-Cem*' adlı eserinde Aristoteles ve Platon'un görüşlerini uzlaştırmaya çalışırken, dört yerde *Usûlûciya*'yı referans göstererek açıklamalar yapması, onun Aristoteles ve Platon'un görüşleri arasında ciddi farklılıkların varlığının bilincinde olup/olmadığı ve *Usûlûciyâ* olmaksızın iki filozofu birbirine yaklaştırmasının mümkün olup/olmadığı tartışması kuşkusuz bundan böyle de devam edecektir. Sonuç olarak bu Yeni Eflâtuncu eser, Fârâbî'nin arzu ettiği uzlaştırma faaliyetinde onun için önemli bir araç idi ve O, özellikle yaratma ve nefsin durumu gibi konularda bu aracı kullanmıştır.¹⁵⁷ Bu bağlamda Plotinus kökenli Procluscu ruh görüşü; ruh-beden münasebeti ve ruhun felsefeyle birlikte beden tutkularından kurtulup yükseleceği şeklindeki versiyonu Fârâbî'de de güçlü bir biçimde karşımıza çıkar.

Öte yandan Proclus, Platoncu görüşleri önermelerle ve kanıtlamalar yoluyla sistemleştirmeye çalışan bir filozof olarak dikkat çeker. Onun bu noktadaki temel görüşü Varlık'ın birliğinin belli bir sürecin sonucu olduğu şeklindedir. Sürecin sonunda Bir'den doğan varlıklar hem onunla aynı cevherden hem de ondan farklıdırlar. En temelde bu şekilde ifade edilen sudûr nazariyesi öyle anlaşılıyor ki önce *Enneadlar* ardından da *Hayru'l-Mahz* üzerinden İslam filozoflarını etkilemiştir. Bilindiği gibi Fârâbî'nin düşünce sisteminde Yeni Eflâtuncu fikirler, en çok filozofun geliştirdiği sudûr nazariyesinde kendisini göstermektedir. Reisman'ın da dediği gibi, sudûr nazariyesinin Batlamyus kozmolojisi ile birleştirilmesi, onun kendisinden önceki Yeni Eflâtunculardan ayıran önemli bir özelliği ve en mühim katkılarından biridir.¹⁵⁸ Ayrıca kendisinden sonra gelen, İslâm ve Batı dünyasında bütün sudûrcu açıklamaları bu yönüyle etkilemiştir.¹⁵⁹

Fârâbî ve Proclus arasındaki temel farklardan birisi, ikisinin de farklı proje sahibi oldukları gerçeğidir. Yani yetiştiği sosyal, kültürel ve siyasi şartlar ile dinî arka planları göz önünde tutulduğunda, her ikisinin de Yeni Eflâtuncu düşünceyi kullanarak kendi sistemlerini,

¹⁵⁷ Köroğlu, a.g.e., s. 232-234.

¹⁵⁸ Reisman, David C, "Al-Farabi and the Philosophical Curriculum", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* içinde, ed: P. Adamson ve R.C. Taylor, Cambridge University Press, 2. baskı, 2005, ss. 52-71.

¹⁵⁹ Köroğlu, a.g.e., s. 246; Fârâbî'nin Batı düşüncesine etkileri için bakınız: R. Hammond, *Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, çev: G. Köken ve U. Nutku, Alfa Yay., 1. baskı, İstanbul, 2001; B. Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul, 1993.

söz konusu şartlar eşliğinde inşa ettikleri anlaşılmaktadır.

Burada son olarak belirtmek isteriz ki, iki önemli filozofu karşılaştırma çabamız, sadece onların metafiziksel ve kozmolojik sistemlerini yan yana getirip Fârâbî'nin Proclus'tan hangi ölçüde etkilendiği noktaların tespiti şeklinde olmadı. Daha da önemli olan, Yeni Eflatunculuk'a özgü hipostazlar teorisi konusunda Fârâbî'nin, geç antik çağdan - Proclus örneğinden hareketle - ne ölçüde farklılaştığına işaret etmek oldu. Buna göre, iki farklı döneme tekabül eden Yeni Eflatuncu metafiziğin bu iki filozof üzerinden incelenmesi, onların düşünce tarihi içindeki yerlerinin ve rollerinin göz önünde bulundurulmasıyla daha da anlam kazanacaktır.

Kaynakça

- Adamson, Peter, "Al-Kindî and the Reception of Greek Philosophy", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* içinde, ed: P. Adamson ve R.C. Taylor, 2. baskı, Cambridge University Press, 2005.
- Adamson, Peter, Al-Kindi, (Great Islamic Thinkers serisi), Oxford University Press, 2007.
- Adamson, Peter, The Arabic Plotinus, London, 2002.
- Arnaldez, Roger, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem", çev: H.Altıntaş, AÜİF Dergisi, Ankara, 1980, s. 349-358.
- Arslan, Ahmet, İlkçağ Felsefe Tarihi (Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
- Arslan, Ahmet, "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?", İslam Felsefesi Üzerine içinde, Vadi Yayınları, Ankara, 1996.
- Aydınlı, Yaşar, Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.
- Aydınlı, Yaşar, "el-İzah fi'l-Hayri'l-Mahz (Liber de Causis) ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risale", U.Ü.İ.F. Dergisi, sayı:5, cilt:5, 1993, s. 189-217.
- Bedevî, Abdurrahman, el-Felsefe ve'l-Felâsife fi'l-Hadâratı'l-Arabiyye, Dâr'l-Mearif, Tunus, thz.;
- Bedevî, Abdurrahman, el-Eflâtuniyye'l-Muhdese inde'l-Arab, Vekâletu'l-Matbûât, Kahire, 1977.
- Black, Deborah L., "Al-Farabi", History of Islamic Philosophy içinde, ed: S.H. Nasr ve O. Leaman, Qum: Ansariyan, 2008, s. 178-197.
- Blumental, H.J., Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity (Interpretations of the De Anima) London, 1996.

- D'ancona, Cristina, "Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation", The Cambridge Companion to Arabic Philosophy içinde, ed: P. Adamson ve R.C. Taylor, 2. baskı, Cambridge University Press, 2005.
- Davidson, Herbert, 'Risâle fî'l-'Akl', AÜİFD, çev: E.Şahin, c: XLV, s. 11, 2004, s. 271-277.
- Deniz, Gürbüz, "Al-Farabi on Divine Knowledge", Islamic University of Europa, Journal of Islamic Research, cilt: II, sayı: 2, 2009, s. 24-33.
- Gutas, Dimitri, Greek Thought, Arabic Culture, Routledge, New York, 1999.
- Druart, Therese-Anne, "Metaphysics", The Cambridge Companion to Arabic Philosophy içinde, ed: P.Adamson ve R.C.Taylor, Cambridge University Press, 2. baskı, 2005, s. 327-348.
- Druart, Therese-Anne, "Al-Farabi, Emanation, and Metaphysics", Neoplatonism and Islamic Thought içinde, ed: Perviz Morewedge, State University of New York Press, 1992.
- Erdemci, Cemalettin, "Proclus'un Âlemin Kıdemine İlişkin Delilleri Üzerine", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.V, sayı: 9, 2006/1, ss.153-170.
- Fahri, Macit, İslam Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş, çev: Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul, 2000.
- Fahrî, Macit, Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism, Oxford: Oneworld, 2002.
- Fârâbî, Ebu Nasr, "Fi Reddi alâ Yahya en-Nahvî fi Reddi alâ Aristûtâlis", Resâilu'l-Felsefiyye li'l-Kindî ve'l-Fârâbî ve İbn Bacce ve İbn Âdî, ed: Abdurrahman Bedevi, Daru'l-Endülüs, Beyrut, 1988, s. 108-115.
- Fârâbî, İhsâu'l-Ulûm, çev: A.Ateş, MEB Yay., İstanbul, 1989.
- Fârâbî, Arâu Ehli'l-Medineti'l-Fadıla, nşr: Ali Ebu Mulhim, Daru'l-Hilal, Beyrut, 1995.
- Fârâbî, es-Siyâsetu'l-Medeniyye, çev: M. Aydın, A.Şener, R.Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 1980.
- Fârâbî, Fusûlu'l-Medenî, nşr: D.M. Dunlop, çev: H.Özcan, DEÜ Yay., İzmir, 1. baskı, 1987.
- Fârâbî, Eflatun Felsefesi, Fârâbî'nin Üç Eseri, çev: H.Atay, Kültür Bak. Yay., Ankara, 2001.
- Fârâbî, Risâle Fî'l-'Akıl, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde, haz: Mahmut Kaya, Klasik Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2005, s. 127-137.
- Fârâbî, "Kitâbu'l-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Arirtûtâlis", es-Semerratu'l-Marziyye fî Ba'z er-Risâlati'l-Fârâbiyye içinde, Neşr: Dieterici, Leiden, 1890
- Fârâbî, "Makâlât er-Reffa fî Usûli 'Ilmu't-Tabîa", Belleten içinde, Türkçe çeviri ile birlikte neşr: Necati Lügâl-Aydın Sayılı, C. XV, Ankara, 1951.

- Fârâbî, Tahsîlu's-Saâde, Fârâbî'nin Üç Eseri içinde, çev: H.Atay, Kültür Bak. Yay., Ankara, 2001.
- Fârâbî, Aristo Felsefesi, Fârâbî'nin Üç Eseri içinde, çev: H.Atay, Kültür Bak. Yay., Ankara, 2001.
- Harris, R.B. (ed.), The Significance of Neoplatonism, Albany, New York, 1976.
- Harris, R.B. (ed.), The Structure of Being: A Neoplatonic Approach, Albany, New York, 1982.
- Hines, Brian, Return to the One, Adrasteia Publishing, Oregon, 2009.
- Kaya, Mahmut. Kindi: Felsefî Risaleler, çeviri ve inceleme, İz Yay., İstanbul, 1994.
- Köroğlu, Burhan İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe, Yayınlanmamış doktora tezi, 2001.
- Lang, Helen S – Marco. A.D, On The Eternity Of The World, London, 2001.
- Lee, Patrick, “St. Thomas and Avicenna on the Agent Intellect”, The Thomist, sayı: 45, 1981, s. 41-61.
- Mahdı, Muhsin, Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle, Cornell Paperbacks, New York, 1969.
- Marînus, Proclus, or On Happiness, Neoplatonic Saints: The Lives of Plotinus and Proclus by their Students içinde, İng. Çeviren ve yorumlayan: M. Edwards, Liverpool University Press, 2000, s. 58-115.
- Netton, Ian Richard, Farâbî ve Okulu, çev: Mehmet Vural, Elis Yay., 1. baskı, Ankara, 2005.
- Philoponus, Against Proclus On the Eternity of the World, İngilizce Çev: Michael Share, Gen. ed. Richard Sorabji, (Ancient Commentators on Aristotle), London, 2004.
- Plotinus, Enneads, çev: S. MacKenna, 2. baskı, Faber Ltd, Londra, 1961.
- Proclus, On the Eternity of The World (De Aeternitate Mundi), İng. çeviren ve yorumlayan: H.S. Long ve A.D. Macro, University of California Press, 2001.
- Proclus, Elements of Theology, ed: E.R. Dodds, Oxford, 1963.
- Proclus, Platonic Theology, İngilizce'ye çeviren: T. Taylor, Londra, 1816.
- Proclus, Commentary on the Parmenides, ed: R.Klibansky, G.Anscombe ve L.Labowsky, Londra, 1953.
- Proclus, Commentary on the Timaeus, İngilizce'ye çeviren: T.Taylor, Londra, 1820.
- Proclus, Commentary on the First Alcibiades, ed: W.O. O'Neill, Hague, 1965.
- Reisman, David C, “Al-Farabi and the Philosophical Curriculum”, The Cambridge Companion to Arabic Philosophy'nin içinde, ed: P. Adamson ve R.C. Taylor, 2. baskı, Cambridge University Press, 2005, s. 52-71.

- Shayegan, Yegane, "The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World", History of Islamic Philosophy içinde, ed: S.H. Nasr ve O. Leaman, Qum:Ansariyan, 2008.
- Şahin, Eyüp, Fârâbî'de Zihin Felsefesi, Yayınevi Yay., Ankara, 2009.
- Taylor, C. Richard, "A Critical Analysis of the Structure of the Kalam fi mahd al-khair (Liber de Causis)" Neoplatonism and Islamic Thought içinde, ed: Perviz Morewedge, State University of New York, 1992.
- Ülken, Hilmi Ziya, Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü, Ülken Yay., İstanbul, 1997.
- Walzer, Richard, "Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination", Greek Into Arabic: Essays on Islamic Philosophy içinde, ed: R. Walzer, B. Cassirer, Oxford, 1962.
- Westerlink, L.G., Anonymus Prolegomena to Platonic Philosophy, Amsterdam, 1962.
- Whittaker, Thomas, The Neoplatonists: A Study in The History of Hellenism, 2. baskı, Cambridge University Press, 1918.