

Üsûlûcyâ ve Risâle fi'l-İlmi'l İlâhi'de Akıl Teorisi

(Theory of Intellect in Üsûlûcyâ and Risâle fi'l-İlmi'l İlâhi)

Şenol KORKUT

Prof. Dr. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | Professor, Tokat Gaziosmanpaşa University
İslami İlimler Fakültesi | Faculty of Islamic Sciences
Felsefe ve Din Bilimleri | philosophy and religious
Tokat | Türkiye | Tokat | Türkiye
senol.korkut@gop.edu.tr | orcid.org/0000-0003-1899-8967

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 12/Şubat/2024 | Received | 12/February/2024
Kabul Tarihi | 14/Mayıs /2024 | Accepted | 14/May/2024
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2024 | Published | 30/June/2024

Atıf | Cite as:

KORKUT, Şenol, “Üsûlûcyâ ve Risâle fi'l-İlmi'l İlâhi'de Akıl Teorisi [Theory of Intellect in Üsûlûcyâ and Risâle fi'l-İlmi'l İlâhi]”. Tokat İlmîyat Dergisi 12/1 (Haziran | June 2024), 205-230.

[https:// DOI: 10.51450/ilmiyat.1435905](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1435905)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Theory of Intellect in Üsûlücyâ and Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhi

Abstract: This article aims to examine Plotinus' theory of intellect in Arabic translation literature. Plotinus' theory of intellect (Nous) was transferred to Islamic thought through works called *The Theology of Aristotle*, which was attributed to Aristotle, and *Risâle fi'l-İlm al-İlâhî*, which was attributed to al-Fârâbî. The author of *the Theology of Aristotle* displayed a free attitude towards the *Enneads*, took the theories out of their context, expanded them according to his understanding and belief, and tried to transform them into a theistic consistency. For example, logos is translated by "word" in the *Theology of Aristotle*. In this context, words such as reason, logic, or their derivatives are not preferred. In *the Theology of Aristotle*, the "active word" is generally used as the equivalent of the Stoic concept of "seed cause" used by Plotinus or Aristotle's concept of "cause that has entered matter." This usage is contrary to the vocabulary of meaning and word choice of the Greek-Arabic translation literature. In these texts, the main idea is preserved that the intellect emanates from the One, and the spirit emanates from the intellect. However, in *the Theology of Aristotle*, creation and emanation are made functional in a way that there is no tension or contradiction between them. According to *the Theology of Aristotle*, the intellect emanates from the One. The intellect is complete and perfect. In the realm of intellect, potentiality is superior to actuality. The intellect is in a kind of movement both to the One through contemplation and to the lower realm, but since this movement does not necessitate and necessitate a place, it is in a kind of tranquillity. The movement of the intellect is reasoning. A situation in which the intellect does not intellect is not possible. Therefore, the movement of the intellect is not on a ground that cancels the tranquility. In *the Theology of Aristotle*, the intellect is attached to the One in a Platonic manner. In *the Theology of Aristotle*, some elements that are attributes of the One in the *Enneads* are given to the intellect, and some attributes belonging to the intellect are given to the One or shared between them. By constructing the theory of knowledgeable ignorance of the intellect, *the Theology of Aristotle* constructed a theory that ignorance or ignorance would be superior to knowledge. The primary purpose of this theory is to protect the Neo-Platonist theory of an ignorant and thoughtless God against criticism from theistic religions. Accordingly, the intellect cannot have the knowledge of the One, because obtaining knowledge is in itself a cause-and-effect relationship. If the results show knowledge of the cause, then the results rise to the category of the cause of the cause. Therefore, it is impossible for the intellect, which is the result of the One, to know about the One. The intellect is in a state of ignorance that constitutes the highest level of knowledge about the One, which is above it, and about the sensory world, which is below it. Likewise, obtaining knowledge necessitates a need. Therefore, the intellect does not need any knowledge about the lower world, the world of the soul, which it does not need in any way. In this case, when the author of *the Theology of Aristotle* says that God cannot know and perceive things below Himself, this situation brings with it the conclusion that God cannot know future-tense propositions. This fact implies that Plotinus' God cannot entirely escape criticism from theistic religions. The same contradiction applies to reason in its circumstances. In *the Theology of Aristotle*, the intellect is the cause of all substances and vital elements. The intellect's actions are the substances themselves. No substance takes place after the intellect, except that the intellect is the act of the intellect. However, since the intellect is the act of the actual first agent, it brings the essence into being through its actions. In this context, the duty of the intellect is always to intellect. It is in a state of contemplation about the One and things. Likewise, since the intellect intellects being, being acquires the identity of being, and being becomes being because it is intellected by the intellect. Just as the One radiates to the intellect, the intellect sheds its light on the world of the soul and creates the sensory realm, which is the world of the soul. According to *the Theology of Aristotle*, the intelligences are of various kinds. Although they exist as the intellect in the higher world, they are a different category in the lower world. Just as the intellect in man is different from that in other living beings, the place of the intellect in the higher world is higher than the others.

Keywords: Islamic Philosophy, Plotinus, Enneads, the Theology of Aristotle, Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhi, Nous.

Üsûlücyâ ve Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhi'de Akıl Teorisi

Öz: Bu makalenin amacı Plotinus'un Arapça çeviri literatüründeki Akıl teorisini incelemektir. Plotinus'un akıl (Nous) teorisi, Aristoteles'e atfedilen Üsûlücyâ ve Fârâbî'ye atfedilen Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhi adlı eserler üzerinden İslâm düşüncesine intikal etmiştir. Üsûlücyâ müellifi, Enneadlar karşısında özgür bir davranış sergilemiş, teorileri bağlamından kopartarak

kendi anlayış ve inancına göre genişletmiş ve teistik bir kıvama dönüştürmeye çabalamıştır. Örneğin Üsulucya'da logos sözcüğü, "kelime" terimi ile karşılanmıştır. Bu bağlamda akıl yahut mantık veya bunların türevleri gibi bir sözcük tercih edilmemiştir. Üsûlücyâ'da "aktif kelime" genellikle Plotinus'un kullanmış olduğu Stoacılıktaki "tohumsal neden" veya Aristoteles'in "maddeye girmiş neden" kavramının karşılığı olarak kullanılmıştır. Bu kullanım, Yunanca-Arapça çeviri literatürünün anlam ve kelime seçimi dağarcığına aykırı bir tercihtir. Bu metinlerde Aklın Bir'den Ruh'un da Akıldan taşmasına dair ana fikir korunmuştur. Ancak çeviri metinlerinde yaratma ve sudur aralarında herhangi bir gerilim ve çelişki olmayacak şekilde işlevsel kılınmıştır. Üsûlücyâ'ya göre Akıl Bir'den taşmıştır. Akıl, eksiksiz, tam ve mükemmeldir. Akıl âleminde bilkuvvelik bilfillikten üstündür. Akıl hem Bir'e temaşa yoluyla hem de aşağı âleme bir tür hareket halindedir ancak bu hareket mekânı gerekli ve zorunlu kılmadığı için bir tür sükûn halindedir. Aklın hareketi akletmektedir. Aklın akletmediği bir durum mümkün değildir. Dolayısıyla aklın hareketi sükûnu iptal eden bir zemin üzerine değildir. Üsûlücyâ'da Akıl Eflatuncu bir tarzda Bir'e yapılandırılmıştır. Üsûlücyâ'da, Enneadlar'da Bir'in niteliği olan bazı unsurlar Akla, Akla ait olan bazı nitelikler de Bir'e verilmiştir veya aralarında paylaştırılmıştır. Üsûlücyâ, Akla dair bilgili cahillik teorisini inşa etmekle, ceahlin veya ceahletmenin bilgiden üstün olacağı şeklinde bir teori inşa etmiştir. Bu teorisinin asıl amacı ise, Yeni-Eflatunculuğun bilgisiz ve düşüncesiz Tanrı teorisini teistik dinlerden gelebilecek eleştiriye karşı korumaktır. Buna göre Akıl Bir'in bilgisine sahip olamamaktadır; çünkü bilgi elde etmek başlı başına bir sebep-sonuç ilişkisidir. Eğer sonuçlar sebebin bilgisine sahip olursa bu durumda sonuçlar sebebin sebebi kategorisine yükselmektedir. Bu nedenle aslında Bir'in sonucu olan Aklın, Bir hakkında bilgi sahibi olması mümkün değildir. Akıl hem kendisinden yukarı olan Bir hakkında hem de kendisinden aşağı olan duyuşal âlem hakkında bilginin en üst kademsini oluşturan bir cehl halindedir. Keza bilgi elde etmek başlı başına bir muhtaçlığı gerekli kılmaktadır. Bu nedenle Aklın herhangi bir şekilde ihtiyaç duymayacağı aşağı âlem yani ruhun dünyası hakkında bir bilgiye ihtiyacı yoktur. Bu durumda Üsûlücyâ müellifi Tanrı'nın kendinden altındaki şeyleri bilemeyeceğini ve idrak edemeyeceğini söylerken aslında bu durum Tanrının gelecek zamanlı önermeleri bilemeyeceği şeklindeki bir sonucu da beraberinde getirmektedir. Bu olgu, Plotinus'un Tanrı'sının teistik dinlerin eleştirilerinden tam olarak kurtulamayacağını ima etmektedir. Aynı çelişki kendi özel koşullarında akıl için de geçerlidir. Üsûlücyâ'da Akıl bütün cevherlerin ve hayati unsurların sebebidir. Aklın hareketleri cevherlerin bizâtihi kendileridir. Aklın fiili olmasının dışında Akıl'dan sonra yer alan herhangi bir cevher yoktur. Ancak Akıl hakiki ilk olan fâilin fiili olduğundan, Akıl hareketleriyle cevherleri meydana getirir. Bu bağlamda Aklın görevi daima akletmektir. O hem Bir hakkında hem de eşya üzerinde temaşa halindedir. Keza Akıl varlığı aklettiği için varlık, varlık kimliğini kazanmakta, varlık da Akıl tarafından akledildiği için varlık olmaktadır. Bir'in Akla ışması gibi Akıl da ruhun dünyasına ışığını saçmakta ve ruhun dünyası olan duyuşal âlemi yaratmaktadır. Üsûlücyâ'ya göre akıllar çeşit çeşittir. Yüce âlemde Akıl olarak bulunmalarına rağmen aşağı âlemde farklı bir kategoridirler. İnsandaki akıl nasıl ki diğer canlılardakinden farklı ise, yüce âlemdeki aklın yeri de diğerlerine göre daha yücedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, Plotinus, Enneadlar, Üsûlücyâ, Risâle fi'l-İlmi'l İlâhi, Akıl.

Giriş

Plotinus'un (öl. MS. 270) Akıl (Nous) teorisi, filozofa dair Arapça çeviri literatüründe özgün halinden farklı bir şekilde yer almış, bir dizi felsefi dönüştürme, dinileştirme Eflatun (MÖ.427-348)-Aristoteles'i (MÖ.384-322) uzlaştırma teşebbüslerinin süreçlerine tabi tutulmuştur. Bu teori *Enneadlar*'ın IV, V ve VI. kitabının bir özeti olduğu varsayılan Aristoteles'e atfedilen *Üsûlücyâ* ve *Fârâbî'ye* (870-950) atfedilen *Risâle fi'l-İlmi'l İlâhi* adlı eser üzerinden İslâm düşüncesine intikal etmiştir. Biz bu çalışmamızda önemine binaen Aristoteles'e atfedilen *Üsûlücyâ* ve *Fârâbî'ye* atfedilen *Risâle fi'l-İlmi'l İlâhi* adlı eserlerdeki Akıl teorisini konuya dair ulaşabildiğimiz çalışmalar eşliğinde tetkik edeceğiz. İslâm felsefesi literatüründe *Üsûlücyâ*'nın *Enneadlar*'ın IV, V ve VI. kitaplarının özeti olduğu şeklinde yaygın bir görüş vardır. Ancak Plotinus'un Arapça çevirileri üzerine çalışmalar yapan akademisyenler bu metinlerin *Enneadlar* esas alınmak üzere çok daha sentezci, karmaşık ve teorilerin başka bir zihin dünyasına dönüştürülmüş olduklarını tespit

etmiştir. Aristoteles'e atfedilen *Üsûlücyâ* ve Fârâbî'ye atfedilen *Risâle fi'l-İlmi'l İlâhi*, *Enneadlar*'ın ilgili bölümlerinin bire bir çevirisi değildir. Çeviriler esas alınan metindeki bir konudan diğerine atlamaktadır. Müellif metinler karşısında oldukça özgürdür. Müellif felsefi bir fikir veya teoriyi *Enneadlar*'dan koparmakta, bilahare onları kendi anlayış ve inanışına göre genişletmektedir.¹ Fattal'a göre ise Grek dilini bilmeyen metnin Arapça şarihi örneğin Plotinusçu logos'u nesnelere yaratılmasından hareketle anlama kaygısı taşıdığı için *Üsûlücyâ*'nın metninde ilaveler, yanlış çeviriler, hatta aşırı yorumlamalar yapmaktadır.² Fattal'a göre ilaveler, yanlış çeviriler ve aşırı yorumlamaların kaynağı ise, *Üsûlücyâ*'nın *Enneadlar*'a dair Porfirus yorumlarının Süryanice'deki bir şerhinin Arapça'ya çeviri olmasıdır.³

Üsûlücyâ'nın kısa versiyon olmak üzere birincisi Arapça, uzun versiyon olmak üzere bir de Latince bulunmaktadır. Latince versiyon, kısa versiyonda olmayan eklemeler ve farklılıklar içeren on dört kitaptan oluşur.⁴ Bu versiyonun İsmaili öğeleri de içeren bir dizi Yeni-Eflatuncu öğretiyi mündemiç olduğu iddia edilmektedir.⁵ *Enneadlar* ve *Üsûlücyâ* farklılığının sebebine yönelik ileri sürülen tezlerden birisi de Hristiyan mütercim-şârihin metnindeki kendi inancıyla çalıştığı yerleri kasıtlı olarak değiştirdiği yönündedir. Zimmerman ve Adamson bu tasarrufları büyük oranda metnin mütercimi İbn Nâimâ el-Hımsî'nin (Ö.?) yaptığını, Kindî'nin (801-873) katkısının ise çok az olduğunu kabul etmiştir. D'Ancona ise Kindî'nin söz konusu dönüştürmede daha büyük bir rol oynadığını el-Hımsî'nin katkısının ise daha az olduğunu ileri sürmüştür. *Enneadlar* ile *Üsûlücyâ* arasındaki farklılıkların nereden kaynaklanmış olabileceğine dair bir diğer tez ise söz konusu yorumların Porfirus'tan gelmiş olabileceği yönündedir. Buna göre *Enneadlar* editörü olarak Porfirus, (234-305) Plotinus'u bazı noktalarda yorumlamış, bu yorumlar söz konusu metinler üzerinden Arapça'ya çevrilmiş ancak Grekçe asılları kaybolmuştur. Konuyla ilgili başka bir tez ise metinlerin Süryanice'den Arapça'ya çevrildiği, yorumların Süryanice çeviri sürecinde metinlere giydirildiği, Arapça'ya ise bu haliyle çevrildiği konusundaki iddiadır. Bu seçenekte ise, Süryanilerin yadsınamaz bir gerçek olarak felsefi eserlere yaptığı müdahaleler söz konusudur.

Adamson'a göre, Plotinus'a ait metinlerin söz konusu dönüştürülme süreçlerinde Kindî ve çevresinin Yunan felsefesine bakışı da önemli bir unsurdur. Bu ekibin felsefe çevirilerine yönelik bir niyeti ve yöntemi vardır ki o da Yunan felsefesini ve tabii ki Aristoteles ve Plotinus felsefelerini tamamen tutarlı bir bütün olarak sunmaktır. Onlar bu amaçla sadece Aristoteles'i ve Plotinus'u değil Proclus (412-485) ve İskender Afrodisî'yi (200) de bu niyet ve yöneliş çerçevesinde çevirmişlerdir.⁶ Öte yandan Karakaya'ya göre, *Üsûlücyâ* üzerinden Kindî ve çevresinin çeviri faaliyetlerine bu zaviyeden bakmak, bütün bir İslâm felsefesinin söz konusu muharref tercüme üzerinden inşa edildiği şeklinde bir anlamla sonuçlanacaktır ki bunun kabul

¹ Peter Adamson, "The Theology of Aristotle", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Erişim 1 Şubat 2024).

² Michel Fattal, *İslam Felsefesinde Aristoteles ve Plotinos*, trc. Zeki Özcan, (İstanbul: AlBaraka Yayınları, 2024), 138.

³ Fattal, "İslam Felsefesinde Aristoteles ve Plotinos", 149.

⁴ Fattal, "İslam Felsefesinde Aristoteles ve Plotinos", 101.

⁵ Fattal, "İslam Felsefesinde Aristoteles ve Plotinos", 102, 103.

⁶ Adamson, "The Theology of Aristotle".

edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla eserin Grekçe'den Süryanice'ye çeviri sürecini, Süryanilerin felsefi metinler karşısındaki inisiyatifçi tutumlarını ihmal etmemek gerekir.⁷ Daha da önemlisi Porfirus'un hem Aristoteles hem de Plotinus ekseninde Eflatun'u harmonize etme yöntemi ile beraber, her iki felsefi akımın da uzlaştırılmasına yönelik yeni ve uzun bir dönemin başlamış olması gerçeği,⁸ *Enneadlar-Üsûlûcyâ* farklılıklarının kaynağının hangi mecra olabileceğine yönelik mevcut seçeneklerden en güçlüsünün Porfirus olabileceğini göstermektedir.

1. *Üsûlûcyâ*'da Akıl Teorisi

Plotinus'un akıl teorisinin dönüştürülmesine geçecek olursak, Kraus'a göre, Akl'ın (Nous) yaratıcı veya yarı-tanrı olduğu düşüncesi yani pagan veya panteist bir ton taşıyan veya böyle bir yoruma elverişli olan boyutları *Üsûlûcyâ*'da elenmiştir. Keza *Enneadlar*'da Akl'a verilen birçok sıfat teolojik nedenlerle *Üsûlûcyâ*'da Mutlak İyi'ye yani Bir'e atfedilmiştir. Kraus'un iddiasına göre, şüphesiz Aristotelesçi tonlara büründürülmüş böylesine bir Yeni-Eflatuncu okuma tarzı Müslümanlar arasında bu metinlerin oldukça rağbet görmesine sebep olmuştur.⁹ Zimmermann ise *Üsûlûcyâ*'da Hristiyan eğilimlerin bulunduğunu kabul etmesine rağmen, bu yöndeki yorum ve değişikliklerin, el-Hımsî tarafından bizatihi Hristiyanlık adına yapılmadığını, sadece Müslüman okuyucuların Plotinus'u daha rahat okumalarını sağlamak amacıyla yapıldığını ve Kraus'un dikkat çektiği Hristiyan eğilimleri bu gözle okumak gerektiğini ifade etmektedir.¹⁰ D'Ancona'ya göre, Plotinus'un ilk ilkenin mümkünlüğü şeklindeki argümanı ve Bir hakkında bıraktığı teistik boşluklar iman dolu bir müellifçe *Enneadlar*'ın Arapça versiyonunda yeniden inşa edilmiştir. Çünkü eseri mütercim Hristiyan el-Hımsî çevirmiş, Müslüman Kindî tarafından ise düzeltilmiştir.¹¹ *Enneadlar* ve *Üsûlûcyâ* arasındaki en önemli dönüştürmelerden birisini de Plotinus metafiziğine, Aristotelesçi metafizik öğelerin yedirilmesi oluşturmaktadır. D'ancona'ya göre, el-Hımsî daha önce Aristoteles'in *Sofistik Deliller* ve *Fizik*'ini çevirdiği için, bu çeviri süreçlerinde edindiği terminolojik ustalığı *Enneadlar*'a da uygulamak istemiştir.¹² Bu görüşleriyle D'Ancona yukarıda bahsettiğimiz üzere *Enneadlar-Üsûlûcyâ* farklılığının kaynağının hangi mecra olabileceğine dair en zayıf seçeneğe odaklanmakta, eserin Süryanice'den çevrilmiş olduğu ve Porfirus'un *Enneadlar*'a yönelik şerhçiliğini göz ardı etmektedir. Kindî ve çevresinin bu bağlamdaki tasarruflarını, Bedevî'nin de vurguladığı şekilde, çevrilen eserlere yeni bir içerik inşa etmektense, Arapça bilgisi bakımından yetkin olmayan Süryani mütercimlere ıstılah ve lafızlar bakımından yardımcı olmak yani tercüme ıslahı yapmak, olarak görmek gerekir.¹³ Öte yandan Süryani mütercimlerin de dahil olduğu Kindî ve çevresinin felsefi ve teolojik mirasa aynı perspektiften

⁷ Mehmet Murat Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 35.

⁸ Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, 30.

⁹ Fehrullah Terkan, "El-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser: Risâle fi'l- İlmi'l-İlâhi" *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1/20, (Ocak2006), 187,188.

¹⁰ Terkan, "El-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 188.

¹¹ Cristina D'Ancona, "Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica", *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Haz: John J. Cleary, (Louvain, Leuven University Press, 1997), 424.

¹² D'Ancona, "Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica", 432,433.

¹³ Abdurrahman Bedevî, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*, trc. Muharrem Tan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 174.

baktıkları söylenemez. Süryani filozof Yahya İbn Adî'nin teslis konusunda Kindî'ye yazdığı reddiyede tevhid ve üç hipostaz (teslis) savunuculuğu ekseninde her iki filozofun da felsefi literatürü devreye sürdüğü görülmektedir. Kindî Aristoteleçi literatürü kullanarak açık bir tevhidçi teori inşa ederken, Yahya İbn Adî aynı felsefi literatür açısından "üçlü birlik" teorisini inşa etmiştir.¹⁴ Şu hâlde *Üsûlücyâ*'daki üçlü hipostazların birbirinin alanlarında gezdirilmesi, Müslüman bakış açısından ziyade Süryanilerin felsefi mirasa yaklaşım yöntemlerine daha yakın bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır.

Bir, Akıl ve Ruh temel dayanak veya ilke üzerine inşa edilmek bakımından *Enneadlar* ve *Üsûlücyâ*'nın zemini ortaktır; ancak her dayanak söz konusu felsefi dönüştürmeden payımı almıştır. Örneğin *Enneadlar*'da Bir, varlık ötesi olduğu için cevher değildir. *Üsûlücyâ*'da ise Mahza Bir bariz bir şekilde cevher olarak nitelendirilmiştir.¹⁵ Bu tür felsefi dönüştürmeleri, bir tür salt dinileştirme olarak yorumlamak indirgemeci bir tutum olacaktır; çünkü *Üsûlücyâ* Plotinus sonrası Platon ve Aristoteles'i uzlaştırma geleneğinin yani aynı zamanda felsefi bir yöntem geleneğinin bir ürünüdür. Bu bağlamdaki bir dinileştirme felsefi boyutları ihmal eden bir içerikte değildir. Plotinus'un öğretilerini teistik bir dinî terminolojiye dönüştürmenin ilk ayağını Bir yani Tanrı için kullanılan kavramlarda gözlemlemek mümkündür. Plotinus'un Bir'i için *Üsûlücyâ* en genel anlamıyla Saf İyi/Hayrun Mahz kalıbını kullanmaktadır. Keza Bir için Bârî Teâlâ,¹⁶ Hâlık¹⁷ gibi dinî terimler de tercih edilmiş ve Aristotelesçi illet ve ilke teorisi Bir'in en başlangıç ve temel sıfatı olarak kullanılmıştır.

Enneadlar'ın V.2.1.1. kısmındaki "Bir her şeydir ve onlardan birisi değildir" şeklindeki önerme *Üsûlücyâ*'da "salt Bir, her şeyin sebebidir ve O herhangi bir şey gibi değildir; bilakis O, şeyin başlangıcıdır, O herhangi bir şey değildir aksine bütün her şey O'nda bulunur" şeklindeki bir önermeye dönüştürülmüştür.¹⁸ Buradaki "sebebe" anlayışı bilahare Tanrı'yı ilk ilke olarak konumlandırmayı beraberinde getirmiştir.¹⁹ Keza *Üsûlücyâ*'da Tanrı'ya sık sık yaratıcı ve ilk varlık (enniyye) olarak atıf yapılmıştır. Tanrı yaratıcı olma vasfıyla Plotinusçu sudur nazariyesi ile işlevsellik kazanmıştır. Ancak yaratıcılık ile sudur teorisi arasında metinde bir gerilim sezilmemektedir. Böylelikle Tanrı ilk önce Akıllı yaratmakta (ibda), Akıl aracılığıyla da diğer bütün şeyleri yaratmaktadır. Ancak bu yaratma düşünüp taşınarak veya tasarlayarak bir yaratma süreci değildir. Çünkü bir şeyi düşünüp tasarlamak için ilksel bilgiler gerekir, bu ise yaratıcı için söz konusu değildir. Bu mantığa göre bir düşünce başka bir düşüncenin sonucudur; böylece düşünceler sonsuzca bir başka düşünceye dayanır.²⁰ Bu nedenle Bir'in Akıllı yaratması tasarlama veya bir düşüncenin sonucu değildir.

¹⁴ M. Nesim Doru, *Süryânî Düşüncesinde Metafizik*, (İstanbul: Divan Kitap, 2016), 137,138.

¹⁵ Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*, 174.

¹⁶ *Üsûlücyâ*, çev. Cahid Şenel, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi,2017), 98.

¹⁷ *Üsûlücyâ*, 100.

¹⁸ *Üsûlücyâ*, 324.

¹⁹ Adamson, "The Theology of Aristotle".

²⁰ *Üsûlücyâ*, 182.

Bu süreçte Plotinusçu Nous Bir'e sık sık benzeştirilmekte, Akıl ilk ilke Tanrı'nın düşüncesi olarak, işlevsel olmaktadır. Bir için ise bir yandan sıfatların yüklendiği pozitif teolojinin öbür yandan ise onun başka hiçbir varlığa benzemeyeceği şeklindeki negatif teolojinin unsurları aralarında herhangi bir gerilim olmaksızın kullanılmaktadır.²¹ Yani Plotinus metafiziğinin Bir için inşa ettiği katıksız negatif teolojinin bu babda yumuşatılması söz konusudur.

Üsûlücyâ'ya göre, Akıl zamansız, tam ve yetkin olarak yaratılmıştır; çünkü onun neliği ve yaratılışının başlangıcı tek bir seferde birlikte meydana gelmiştir.²² Bu bağlamda hem Bir hem de Akıl yetkin ve tamdır. Çünkü Tanrı'nın fiili tam ve yetkin olduğu için onun filinin bir sonucu olan Akıl da tam, yetkin ve mükemmel olmak durumundadır.²³ Akıl'ın sıfatları zâtıyla birlikte yaratıldığından onun sıfatlarının tamamı onda hazır bulunur ve hiçbirinin diğerine bir önceliği yoktur.²⁴ Akıl'ın tam ve yetkin olmasının sebebi, mükemmelliğin üstünde yer alan, hak olan salt Bir'den meydana gelmiş olmasıdır. Bu mükemmelliğin üstünde olan şeyin, eksik olan şeyi aracısız meydana getirmesi mümkün değildir.²⁵

Bu aşamada, *Enneadlar*'ın ilgili pasajı ile *Risâle fi'l-İlm-i-l-İlâhî*'de buna denk düşen metni bir örnek üzerinden karşılaştırmak, bahse konu felsefi dönüştürmeleri daha bariz bir şekilde ortaya koyacaktır.

Eğer onun Tanrı'yı bildiğini kabul edersek, o zaman kendini bildiğini de kabul etmemiz gerekir. Çünkü o, Tanrı'dan aldığı her şeyi, Tanrı'nın bütün bağışlarını ve güçlerini tanıyacaktır; onları tanımayı öğrenerek, bizzat kendini tanıyacaktır; çünkü onun kendisi, Tanrı'nın bir bağışı veya daha çok bağışlarının bir bütünüdür. O halde eğer, Tanrı'yı ve güçlerini tanırsa, Tanrı'dan geldiğini ve kendinde onun gücünü tanıdığını öğrenerek kendini tanır.²⁶

Bu metnin *Risâle*'deki karşılığı ise şu şekildedir.

Eğer birisi derse ki: 'Akıl, Allah Te'âlâ'yı bilir ve onu arzular ve dolayısıyla O'nu idrak ederken yolur: ve hiç kimse iddia edemez ki o (akıl), Allah Te'âlâ'yı bilirse (aynı zamanda) kendi zatını bilemez; bu gerçekten kabul edilemez bir şeydir, çünkü (o takdirde), o ve bilgisi bir (ve aynı) şey olmaz.' Biz (cevaben) deriz ki: Eğer aklın Allah Te'âlâ'yı bildiğini ve onu arzuladığını mümkün görürsek, o zaman (aklın) O'nu bildiği zaman kendi zatını da bilebilmesini mümkün görürüz. Çünkü aklın, kuvve ve ilimden (sahip olduğu) her şeyi ona, o değerli ve yüce Cevher vermiştir. Bu sebeple, akıl bütün güçlerini ve bilgilerini, illetlerin illeti olan kendi illetinden aldığını bildiği zaman, <kendi zatını> da bilir; çünkü o (kendisi de), bu illet'in hediyelerinden (ihsanlarından) biridir –ve hatta Allah Te'âlâ'nın değerli hediyelerinin bütünüdür.²⁷

²¹ Adamson, "The Theology of Aristotle".

²² Üsûlücyâ, 190.

²³ Üsûlücyâ, 192.

²⁴ Üsûlücyâ, 196.

²⁵ Üsûlücyâ, 326.

²⁶ Plotinus, *Enneadlar*, trc. Zeki Özcan, (Bursa; Asa Kitabevi, 1996), 60.

²⁷ Terkan, "El-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 197.

Akl'ın sûdur ettikten veya yaratıldıktan sonra Bir'e yönelme süreci de yine dini öğeleri çağrıştıracak bir felsefi terminoloji eşliğinde irdelenmektedir. Buna göre, Akıl, Bari Teâlâyâ yöneldiği ve ona ulaşmak için basiretini ona arz ettiği zaman, O'ndan sadece küçük ve az bir şey elde eder ve O'nu bu (elde ettiği) sıfatla nitelendirir; fakat akıl O'nun bütün sıfat(lar)ına ulaşamaz ve onları niteleyemez. Akıl Bârî Teâlâyı bilmek istediği zaman, O'nu bilmek için uğraştığı, O'nun hakkında bir şey bildiğini sandığı zaman, ancak O'ndan uzaklığını artırır; zira O'nu niteleme hususundaki uzaklığı, O'nun hakkında elde ettiği şeylerden daha fazladır.²⁸

Üsûlücyâ'da Bir sıfatların ötesindedir. Açıkça bu durum İslâm'ın ana akımlarının Tanrı tasavvuruna ters bir durumdur.²⁹ Bu olgu *Enneadlar-Üsûlücyâ* farklılığında Kindî ve çevresinin bir inisiyatifi olmadığına dair başka bir gerekçe olarak ileri sürülebilir. D'Ancona'ya göre, *Üsûlücyâ* müellifi Plotinus'un Akıl'a verdiği bazı özellikleri Bir'e yüklemiştir. Örneğin *Enneadlar'da* Akıl için ilk bilici kavramı *Üsûlücyâ'da* Bir'e yüklenmiştir. *Enneadlar'a* göre, Akıl kendi kendine bilir, *Üsûlücyâyâ* göre, kendi kendini bilen Bir'dir. *Enneadlar'da* Akıl için onun bilgisinin bütün bilgilerden, onun cevherinin bütün cevherlerden üstün olduğu bildirilmiş, *Üsûlücyâ* bu özellikleri Bir'e vermiştir. Bütün zihinleri aşan üstün ilk bilgi *Enneadlar'da* Akıl'a verilmişken, *Üsûlücyâ'da* Bir'e verilmiştir. *Enneadlar'da* Akıl'ın bilgisinin ikinci tözler değil birinci tözler hakkında olduğu vurgulanırken, *Üsûlücyâ'da* bu özellik Bir'e verilmiştir.³⁰ Bütün bunları bir tür dinileştirme süreci olarak yorumlamaktansa Plotinusçu felsefeyi Aristotelesçi metafizik ile bir uzlaştırma faaliyetleri olarak görmek gerekir.

D'Ancona'ya göre, *Üsûlücyâ'da* Bir ve Akıl doğası bakımından farklı olmasına rağmen toptan iki ayrı bir dayanak olarak el alınmaz.³¹ Akıl daha ziyade tanrısal Akıl'a dönüşmüştür. Cehlde ("bilgili cahillik" nosyonunda) olduğu gibi Bir, bir bakıma Akılı, Akıl'da Bir'i temsil etmektedir. Bu babda cehl için en açıklayıcı tabirin "bilgili cahillik" olabileceğine işaret etmek gerekir. *Üsûlücyâ'da* ilk ilke tözden ve Akıl'dan farklı olmasına rağmen bilgi açısından iki farklı tözden bahsedilemez. İlk ilke tözden yani Akıl'dan ve bilgidan üstün olmasına rağmen tamamen onlardan da mahrum/ayrık değildir.³² D'Ancona'ya göre, Aristoteles'in Tanrı için kullandığı Akıl kalıbı Arapça literatürdeki Plotinus'un Bir'ine yedirilmiştir. *Üsûlücyâ* müellifi Akıl'daki formları yaratıcıya yerleştirmiştir.³³ Keza *Üsûlücyâ* müellifi Plotinus'un nedensel bir güç olarak Akıl'a verdiği makul güzelliği, Akıl'a değil Tanrı'ya yerleştirmiştir.³⁴ *Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhî*'de Bârî 'Azze ve Celle'nin güzellikle nitelendirileceği, iyi (hayr) 'nin güzellikten önce geleceği, zaman itibarıyla değil hakikat ve gerçeklik itibarıyla önce

²⁸ Terkan, "El-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 208.

²⁹ D'Ancona, "Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica" 422-423; *Üsûlücyâ*, 324-326

³⁰ D'Ancona, "Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica", 430,431

³¹ D'Ancona, "Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica", 430, 431.

³² D'Ancona, "Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica", 431.

³³ D'Ancona, "Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica", 433.

³⁴ D'Ancona, "Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica", 433.

geleceği, İyî'de kuvve bulunduğu, İyî'nin gücünün güzelliğin gücünü yaratacağı ve o İyî'nin bütün her şeyin illeti olacağı ifade edilmektedir.³⁵

Plotinus'un ilâhî akli bu manada yaratıcı adına veya neredeyse onun bir parçası olarak işlevsel olmuştur.³⁶ Üsûlûcyâ yaratma ve sudur sürecinde Akli tam yetkin bir nitelikte donatmıştır. Akil kendinde tam kuvvete ve taşan nura sahip olduğu için kendi zâtında durmaya güç yetiremez. O bir yandan yüce olana bir yandan da bayağı olana yönelmektedir. Bu yönelmede nurunu daha yukarıya değil daha aşağıya vermekte ve aşağı âlemin yaratılmasının bir sebebi olmaktadır. Bu durum Akil'in nefse düşmesi olarak açıklanmaktadır.³⁷

Böylece *Enneadlar*'da oldukça ötelenmiş ve soyutlanmış olan Bir, Üsûlûcyâ'da Akil'a yaklaştırılmıştır. Bu yaklaştırmada da Üsûlûcyâ müellifinin hem Plotinus hem de Aristoteles metafiziğini iyi biliyor olması hem de bunları birbirlerine benzeştirebilme becerisi en temel etken olmuştur.³⁸ D'Ancona'ya göre, bu tutum Eflatun'un *Timaeus* adlı eserinde ilâhî Akil'in ontolojik mevkisinin yükseltilecek Tanrı'ya yapılandırılmasına benzer bir yaklaşımdır.³⁹ Kanaatimizce bu durum Üsûlûcyâ üzerinde belirginleşen; dolayısıyla Plotinus külliyyatını zemin olarak Eflatun ve Aristoteles felsefelerini uzlaştırma sürecinde, şarihlerin her iki filozofun (Eflatun ve Aristoteles) külliyyatındaki hangi öğenin hangi bağlamda devreye sürülebileceğine yönelik bir maharet kazandığını da göstermektedir.

1.1. Akil'in Sûduru, Birliği ve Sabitliği

Üsûlûcyâ'ya göre, Akil, Mutlak Basit olan Bir yaratmıştır. Plotinus'ta Akil Bir'den zorunlu olarak taşmış bulunurken, Üsûlûcyâ'da yaratma eylemi bu ilk varlık sahası için devreye girmiştir. Ancak Akil ile yaratıcı arasında aracı varlık veya ontolojik bir boşluk söz konusu değildir. Akil Bir'den zamansız olarak çıkmıştır. Dolayısıyla yaratma söz konusu olmasına rağmen Akil da ezeli ve ebedidir. Üsûlûcyâ'da Akil varlığın illetidir ve çokluğun ortaya çıktığı düzey Akil sahasıdır. Akil aynı zamanda zamanın illetidir. Karakaya'nın da ifade ettiği üzere Akil zamanın genel sebebi, Ruh ise özel sebebidir ancak zamanın kipleri açısından Akil'in bir mahluk olarak işlevsel olduğu yer Ruh sahasıdır.⁴⁰

Üsûlûcyâ'ya göre, Akil Bir'den taşan ilk varlıktır. Dolayısıyla Akil mükemmeldir çünkü o mükemmel olan Bir'den taşmıştır. Ancak Akil'in mükemmelliği Bir'deki gibi tam mükemmellik değil eksik mükemmelliktir. Bir ve yaratıcı, Akil da yaratılan olduğu için bu anlayışta yaratana-yaratıcı ilişkisi açısından geçerli olan birçok husus Bir-Akil ilişkisi için de geçerlidir. Dolayısıyla Akil, Bir'in üstün ve mükemmel niteliklerinden daha eksilmiş ve zayıflamış olan sıfatları

³⁵ Üsûlûcyâ, 337.

³⁶ D'Ancona, "Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica", 437.

³⁷ Üsûlûcyâ, 230.

³⁸ D'Ancona, "Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica", 438.

³⁹ D'Ancona, "Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica", 438, 439.

⁴⁰ Üsûlûcyâ, 108, 111; Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akil ve Nefs*, 177.

taşımaktadır. Örneğin “hakiki tam” Bir olmasına rağmen Akıl eksik bir varlıktır.⁴¹ Keza Akıl’daki faziletler bazen bulunup bazen kaybolan faziletler değil aksine daimî ve ebedîdir. Akıl bunları ilk Sebep’ten elde ettiği için ondaki bu sebepler ve faziletler daimidir ve sonradan elde edilmiştir. Bu sebepler daimiliğini akılın bakışını sürekli ilk sebebe yöneltmesinden almaktadır.⁴²

Üsûlûcyâ’ya göre, Akl’ın bir başka özelliği ise onun sabit olmasıdır. Bu sabitlik onun düşünme/akletme işlemi açısından oldukça önemsenmiştir. Yani Akıl kendini düşünmekle/akletmekte aynı zamanda eşyanın bütünü düşünmektedir. Şu hâlde Akıl sürekli bilfiil halde bulunmak zorundadır. Bilfiil olduğu için de onun zatını sürekli düşündüğü bir durum ortaya çıkmaktadır. Yani Akıl zatını düşünmekle bütün varlığı kuşatıcı bir kimliğe sahip olmaktadır. Ancak Akl’ın iki tür düşünme veya temaşa etkinliği vardır. Akıl kendi zatını temaşa etmekle, bilahare ise aklî kozmozun dışındaki âlemi düşünmektedir. Birinci durumda sadece Akıl kendisini düşünmekte, ikinci durumda ise hem kendini hem de hissî/duyusal âlemi temaşa etmektedir. Akl’ın hissî/duyusal âlemi temaşa etmesi ise Plotinusçu metafiziğe uyumlu diyebileceğimiz şekilde Ruh vasıtasıyla mümkün olmaktadır. Ancak onun Ruh vasıtasıyla duyusal âlemi temaşa etmesi sabitlik sıfatına bir halel getirmemektedir. Üsûlûcyâ bu bağlamı şu şekilde açıklamaktadır:

Akıl bir şeyden diğerine intikal etmeyerek, tek bir hâl üzere sabittir. Bir şeyi bilmesi için kendine dönmesine ihtiyacı yoktur. Aksine o, hâlinde ve fiilinde zâtı sabit ve kâimdir. Bilgisine ulaşmak istediği şey sanki onun maddesi gibi olur, böylece o görülen ve bilinen sûretinin şekli alır. Akıl görülen ve bilinenin sûretiyle şekillendiğinde, bilfiil onun gibi olur. Akıl bilfiil bilinen şey gibi olduğunda, bilfiil değil bilkuvve olarak ne ise o olur. Akıl bilgisini istediği şeye bakışını yöneltmediği müddetçe bilkuvve olarak ne ise o olur, çünkü o zaman bilfiil ne ise o olmuş olur.⁴³

Bu bağlamda kullanılan bilfiillik ise, Ruh dünyasındaki bilfiillik değil, bilkuvvelik kodlarında ve onu aşamayan bir bilfiillik türüdür. Negatif ve pozitif teolojinin Akıl üzerindeki yansıması söz konusu bilfiillik bilkuvvelik ilişkilerinde de ortaya çıkmaktadır. Ancak Yeni Eflatuncu teorinin genel özelliği olarak bilhassa Aklî âlemde bilkuvvelik daima bilfiillik bir üstünlüğü vardır.

Enneadlar ile Üsûlûcyâ’daki bir diğer farklılık ise kendisini Ruh’un Akıl’dan nasıl sudur ettiği meselesinde göstermektedir. Plotinus felsefesinde Ruh hareketsiz Akli-İLKE’nin cevherinin taşması sonucu varlık kazanmıştır.⁴⁴ Üsûlûcyâ’ya göre ise, Ruh, Akl’ın bir arzusu veya iradesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Böylelikle Akıl, Ruh vasıtasıyla tikelleri tasavvur edebilmektedir. Bu olgu Akl’ın sabitlik içindeki dinamikliği ile de örtüşmektedir. Akıl hem daha üst âlemi hem de daha aşağı âlemi tasavvur ve temaşa etmek bakımından sürekli bilfiildir. Bu bilfiillik bir sonucu olarak Akıl bütün cevherlerin ve hayati unsurların sebebi olmaktadır. Üsûlûcyâ’ya göre, Akl’ın hareketleri cevherlerin bizâtihi kendileridir. Akl’ın fiili olmanın dışında akıldan sonra yer alan herhangi bir

⁴¹ Üsûlûcyâ, 326; Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*, 178.

⁴² Üsûlûcyâ, 316.

⁴³ Üsûlûcyâ, 110.

⁴⁴ Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*, 146.

cevher yoktur. Ancak akıl hakiki ilk olan fâilin fiili olduğundan, akıl hareketleriyle cevherleri meydana getirir. Bu yüzden onun dışındaki şeyler değil, bizâtihi o, bu kuvvete sahip olur. Akıl cevherlerde hareket eder ve cevherler bu hareketlere tâbidirler. Hakk, hakkın mecrasında hareket eder ve bu alanın dışına çıkmaz. Bu mekân sadece Akl'a aittir ve orası sade bir basitliğe değil, aksine süslenmiş bir basitliğe sahiptir. Akıl orada durmaksızın devamlı hareket edendir, eğer durursa kesinlikle fiilde bulunamaz ve zaten fiilde bulunmazsa o kesinlikle akıl da olamaz. Akl'ın fiilde bulunmaması mümkün değildir.⁴⁵ Üsûlûcyâ'ya göre, yüce âlemde soyut cevherler akıl adıyla anılırlar. Bu nedenle cevherler orada sâbit olarak bulunurlar ve yönecekleri herhangi bir yer de yoktur. Tüm küllî aklî cevherler bir arzu ve iştâyâya sahipken, onlardan sonra ve üstte bulunan Akıl için bu durum söz konusu değildir.⁴⁶

Bu babda Akl'ın kendisi cevher olduğu gibi hareketleri de cevherdir. Böylelikle Akıl hem hayatın kaynağı hem de koruyucusu konumundadır.⁴⁷ Üsûlûcyâ'daki şu pasaj durumu daha açık bir şekilde anlatmaktadır.

Şeylerin hepsi akıldan [kaynaklanır] akıl [bizâtihi] şeylerdir. Akıl olduğunda şeyler de olur, şeyler olmadığında akıl da olmaz. Ancak şeylerin sıfatlarının tamamı akılda bulunduğundan akıl şeylerin tamamı [demektir]. Akılda ona uygun olan şeyi yapan dışında bir sıfat bulunmaz. Böylece akılda başka bir şeyin oluşuna mutabık olan dışında başka bir şey yoktur.⁴⁸

Karakaya'nın da dikkat çektiği üzere burada Akıl diğer varlıkların yaratıcısı olarak takdim edilmemekte, şeylerin varlığının faili olarak zikredilmektedir. Bu durum varlık vasfı kazanmış her şeyde Akl'ın müdahalesinin olduğunu ortaya koymaktadır. Bu silsilede Bir, ilk yaratıcı olarak yerini almakta, Akıl ise aracı bir neden olarak şeylerin yaratılmasında bir fiil olmaktadır. Akıl yaratıcılık nurunu/ışığını Bir'den almakta ve onu kendinden aşağı âleme yansıtmaktadır. Akıl söz konusu faillik sürecinde Ruh'un alanına inmekte, bundan daha aşağıda bir faillik sergilememekte, tekrar kendi varlık sebebi olan Bir'e dönmektedir. Çünkü Akıl asıl varlık kaynağının Bir olduğuna dair bir bilinç durumundadır.⁴⁹

Plotinus'un Akl'ın hareketi ve sabitliği arasında yaptığı açıklamalar bir şekilde Üsûlûcyâ'da da yer bulmuştur. Ancak metnin diğer alanlarında da olduğu gibi ana metnin ivmesi felsefi dönüştürme yönünde değiştirilmektedir. Örneğin Akl'ın Bir'den ve Akıl'dan Ruh'un taşıdığı noktada Üsûlûcyâ hem yaratma hem de taşmayı birbirine zarar vermeyecek şekilde kullanmıştır. Akl'ın Bir'den, Ruh'un Akıl'dan taşması aynı zamanda artık önüne geçilemez bir yaratma sürecini de ifade etmektedir.⁵⁰ Üsûlûcyâ'ya göre, Akl'ın hareketli olması, Ruh dünyasındaki hareketin

⁴⁵ Üsûlûcyâ, 246.

⁴⁶ Cahid Şenel, "Üsûlûcyâ ve Yeni-Eflatuncu Felsefe", Üsûlûcyâ, haz. Cahid Şenel, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), 33.

⁴⁷ Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*, 179.

⁴⁸ Üsûlûcyâ, 248.

⁴⁹ Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*, 178, 179.

⁵⁰ Cahid Şenel, Üsûlûcyâ ve Yeni-Eflatuncu Felsefe", 47.

işlevlerinin sınırları içinde açıklanamaz. Bu harekette bir değişim ve dönüşümden bahsedilemez ki *Üsûlûcyâ* müellifi bu durumu müstevi hareket olarak tanımlamıştır. Yani Ruh dünyasındaki hareket ölçütleriyle bakıldığında bu tür bir harekette değişim ve dönüşüm olmaksızın bir hareket söz konusudur. Dolayısıyla Akıl zatına ve diğer varlıklara bakarken aslında bir hareket içindedir ancak bu tür bir harekette değişim ve dönüşüm unsurları mevcut değildir. Akıl Ruh'un suretini yaratırken aynen Bir'in Akıl yaratırken sakin olması gibi bir sakinlik yani bilkuvvelik içindedir ve Akıl bu yaratma fiilinde Bir'i taklît etmektedir. Kanaatimizce buradaki hareketliliği bilkuvvelik dairesi içindeki bilfiillik şeklinde açıklayabilmek mümkündür. Çünkü Akl'ın bilfiil olmadığı bir zaman mümkün değildir; dolayısıyla hareketsiz olduğu yani temasadan kesildiği bir olasılık da mevcut değildir. Ancak bunlar paradoksal bir şekilde bilkuvvelik içinde cereyan etmektedir.

Üsûlûcyâ'da logos "kelime" terimi ile karşılaşmıştır. Bu babda Akıl yahut mantık gibi veya bunların türevleri gibi bir sözcük tercih edilmesinden ziyade *fâil kelime*, *kelime-i feâle*, *kelimet'ül fevâil* şeklindeki tamlamalar kullanılmıştır. Oysa başka eserlerde logos için Akıl veya Akıl kökenli bir kelime tercih edilmiştir. Dolayısıyla anılan kullanım Yunanca-Arapça çeviri literatürünün anlam ve kelime seçimi dağarcığına da biraz aykırı durmaktadır. Ancak Arapça felsefi literatürünün tam olarak olgunlaşmadığı bir dönemde bu durum gayet normaldir. Ruhun akli yönüne ve sonsuzluğuna yönelik vurguda önemli bir terim olarak "kelime" sebebiyle Akl'ın altındaki fiiller ve yetiler meydana gelmektedir.⁵¹ *Üsûlûcyâ*'da "Kelime"nin 60 kullanımı vardır. Bu terim çoğu zaman "fiil" kavramıyla ilişkilendirilmiştir. *Üsûlûcyâ*'da "aktif kelime" (kelime'tün-fâiletün) genellikle Plotinus'un kullanmış olduğu Stoacılıktaki "tohumsal neden" veya Aristoteles'in "maddeye girmiş neden" kavramının karşılığı olarak kullanılmıştır.⁵² Aynı şekilde "aktif kelime" bir nesnenin neliğini belirleyen Aristoteles'in "biçimsel neden"ini karşılamak için de kullanılmıştır.⁵³ "Kelime" teriminin kullanımına dair konumuzla yakından ilgili bir husus ise, Plotinus'un *Enneadlar* IV, 4 (28) 39,11-17 pasajında "Evrenin Akılı" ve "siteyi koyan Akıl" tabirlerinin "evrenin kelimeleri/kalimât al-âlam) ve "sitenin kelimeleri/kalimât el-medeniyye" olarak çevrilmesidir.⁵⁴ Plotinus ilgili bağlamda, evrenin aklının, yurttaşların eylemlerini ve niyetlerini önceden bildiği için yasayı siteye koyan Akl'a benzediğini, evrenin aklının bütün bunları yasalar koyarak düşündüğünü ve yurttaşların tutkularını, eylemlerini, onuru ya da onursuzluğunu ve sitede spontane olarak uyuşacak her şeyi yasalarla uyuşturabildiğini, ifade etmektedir. *Üsûlûcyâ* müellifi ise bu bağlamı, "evrenin kelimeleri"nin (kalimât al-âlam), sitenin işlerini anlayan ve onlardan her birini kendi yerine yerleştiren "sitenin kelimelerine" (kalimât al-medeniyye) benzeyeceği şeklinde karşılamıştır. Keza *Üsûlûcyâ* müellifi evrenin kelimelerinin sitenin insanların yapmaları gereken şeyi yapmaları, yapmamaları gereken şeyi yapmamaları gereken şeylerden ayırmalarına; övülebilir olan şeye yönelmelerine, kınanacak olan şeyi kendilerine yasaklamalarına, iyi eylemleri için ödüllendirmelerine ve kötü eylemleri için

⁵¹ Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, 181.

⁵² Fattal, "İslam Felsefesinde Aristoteles ve Plotinos", 105.

⁵³ Fattal, "İslam Felsefesinde Aristoteles ve Plotinos", 106.

⁵⁴ Fattal, "İslam Felsefesinde Aristoteles ve Plotinos", 110.

cezalandırılmalarına yarayan geleneğe (*sunne*) benzeyeceğini söylemektedir.⁵⁵ Yine müellif, evrendeki kelimeler sitenin yurttaşları için geleneğin oynadığı rolü evren için oynadığından dolayı olup biten şeyleri iyiye yönelttiğinden bahsetmektedir. Plotinus'un tümel akıl ve sitenin yönetici ilkesi olan yasaya dair açıklamalarını daha ile bir şekilde şerheden Üsûlücyâ müellifi, Fattal'a göre, söz konusu analoginin terimlerini Müslüman bakış açısına uydurmuştur. Bu bada "evrenin kelimeleri" evreni sürekli yöneten Tanrı'nın Kelam'ına, Müslüman sitesinin üyelerinin uymak zorunda oldukları "sitenin kelimeleri" de Peygamber'in sözlerini ve hadislerini içerecek bir kıvama sürüklenmiştir.⁵⁶ Kanaatimizce Fattal bu yorumları yaparken *Enneadlar- Üsûlücyâ* farklılığının kaynağı olarak, bunun Kindî ve çevresinin tasarrufları olabileceğine dair mesele hakkındaki en zayıf tez üzerinden hareket etmektedir. Bu bağlamdaki söz konusu dönüşümde Eflatun ve Aristoteles felsefeleri olmak üzere, felsefi eserlerin Süryani dünyaya sadece tercümeyle değil, yorum ve şerhlerle nakledildiği gerçeği dikkate alınmalıdır.⁵⁷ Fattal'ın söz konusu dinileştirmeye dair yorumları kabul edilse bile, bu türden bir dinileştirmenin kaynağı, Müslüman bakış açısından ziyade, İslâm felsefesinin oluşum dönemine kadar hem Eflatun hem de Aristoteles felsefelerini birbirine entegre etme süreçleri, hem de İslâm öncesi Yahudi ve Hristiyan kültürünün egemen olduğu coğrafyada salt yorumsuz Aristoteles metinlerine (aynı zamanda Plotinus metinlerine) ulaşmanın mümkün olmadığı gerçeği⁵⁸ olmak durumundadır.

1.2. "Bilgili Cahillik" /Cehl Tabiri ve Teorisi

Konumuza dair önemli bir diğer husus ise Aklî Varlık alanında bilgi/marifet ve cehl kavramlarına yüklenen anlamlarda kendisini göstermektedir. Plotinus *Enneadlar*'da temaşacı akıl ve diskürsif akıl ayrımları yapmış, ikisinin de bilgi elde yöntemlerinin farklı olduğunu ifade etmiş, keza bu iki aklın elde edeceği bilgi değerlerinin statüsünün farklı olacağını ifade etmiştir. Üsûlücyâ'ya göre, akıl hem birdir hem de çoktur. Akl'ın altındaki kuvvetlerde ve fiil de tümel logostan taşmaktadır. Bu nedenle canlılar ve akıllarının tamamı külli akılda bulunmaktadır. Ancak ruhun akleden kısmı zayıf akıl veya zayıf görme kategorisine denk düşmektedir. Bu nedenle diskürsif düşünce zayıf görme veya zayıf akıl için geçerlidir. Tümel akıl için böyle bir şey söz konusu değildir.⁵⁹ Bu manada külli akıl ateş gibidir, ruh da ateşten yayılan sıcaklık gibi olduğu için ruhtaki akıl tümel Akl'a göre gölge kategorisindedir.⁶⁰ Akıllar çeşit çeşittir. Yüce âlemde akıl olarak bulunmalarına rağmen aşağı âlemde farklı bir kategoridirler. İnsandaki akıl nasıl ki diğer canlılardakinden farklı ise, yüce âlemdeki aklın yeri de diğerlerine göre daha yücedir.⁶¹

Bu bağlam *Enneadlar* ile uyumludur; ancak Plotinus literatüründe temaşacı akıl hiçbir şekilde Üsûlücyâ'da geçtiği ve yorumlandığı şekliyle cehl yani bilgisizlik veya bilmeden önce bilmek

⁵⁵ Üsûlücyâ, 198, 199.

⁵⁶ Fattal, "İslam Felsefesinde Aristoteles ve Plotinos", 110, 111.

⁵⁷ Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*, 36.

⁵⁸ Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*, 37.

⁵⁹ Üsûlücyâ, 163.

⁶⁰ Üsûlücyâ, 272.

⁶¹ Üsûlücyâ, 358.

şeklinde ifade edilen bir nosyon temelinde konumlandırmamıştır. *Üsûlûcyâ*'da Akıl düzeyinde bilgi cehalet, cehalet de bilgi ile eşdeğer tutulmuştur.

Adamson'a göre, "bilgili cahillik" kavramı veya bilgiyi aşan cahillik kalıbı Yeni-Eflatunculuk öğrencileri için âşinâ olunan bir tamlamadır. Kavram daha ziyade 15. yüzyıl filozofu Nicolas Cusa (1401-1464) ile yakından ilgili olsa da ilk olarak Yeni-Eflatunculukta ortaya çıkmıştır. Bilgiyi aşan bilgi veya cehl/cehletmek kavramı ilk önce Porfirus'a atfedilen bir metinde mevcuttur ancak kavram daha geniş bir şekilde *Üsûlûcyâ*'da ortaya çıkmakta ve işlenmektedir.⁶² *Üsûlûcyâ*'nın ilgili pasajı şu şekildedir.

Birisi şöyle söylesen: Nefis bu âleme gelmeden önce onu vehmediyorsa o zaman kesinlikle oradan çıkıp yüce âleme ulaştıktan sonra da vehmeder. Onu vehmediyorsa hatırlaması da kaçınılmazdır. Ancak siz nefsin, aklî âlemdeyken bu âlemden kesinlikle bir şey hatırlamadığını söylemişsiniz. Deriz ki: Nefis, orada olmadan önce bu âlemi vehmetse bile, onu ancak aklî bir vehmetmeyle vehmeder, bu fiil bilgi değil bilgisizliktir. Ancak bu bilgisizlik de tüm bilgilerden daha faziletlidir. Böylece akıl, ilimden daha değerli bir cehaletle kendi üstündekinden habersiz kalır. Bu şerefli şeyleri düşünmek nefsi oraya inmekten alıkoyar. Süflî âlemi düşünürse, yüce âlemden bayağı olana iner. Ancak orada birçok vecihle bulunur. Dolayısıyla akıl, üstünde yer alan illetinden habersizdir –ki o en uzakta bulunan "ilk illet"tir– ve onu tam olarak bilemez, çünkü akıl onu tam olarak bilmiş olsaydı onun üstünde yer alır ve onun illeti olurdu. Bir şeyin illetinin üstünde yer alması ve illetinin illeti olması imkânsızdır, bu durum sebepli olanın kendi sebebi için sebep olması ve sebebin de kendi sebebi olduğu şeyin sebeplisi olması anlamına gelir ki bu gerçekten çok çirkindir. Daha önce söylediğimiz üzere akıl, kendinin altında yer alan şeylerin bilgisine sahip değildir. Akıl şeylerin sebebi olduğu ve şeyler de onda bulunduğu için, akıl onların bilgisine ihtiyaç duymaz. Akl'ın bilgisizliği/cehaleti bilgiden yoksun olması değildir, aksine o en üst seviyedeki bir bilgidir. Akıl, şeyleri onların kendilerini bildikleri gibi değil bundan daha üst, daha faziletli ve daha yüksek bir bilme şekliyle bilir. Şeylerin kendilerine dair bilgileri akıl nezdinde bilgisizliktir, çünkü o tam ve doğru bir bilgi değildir. Bu yüzden akıl kendi altında yer alanların bilgisine sahip değildir dedik. Bununla Akl'ın, onun altında yer alanların kendilerine ilişkin bilgileri gibi değil, onları tam anlamıyla bilmesini kastediyoruz. Akıl onların bilgilerine ihtiyaç duymaz çünkü onların sebebi kendisidir ve onların hepsi onun sebeplisidir. Bu böyle olduğu için onların bilgisine ihtiyaç duymaz. Aynı şekilde nefis de sebebi olduğu şeyleri daha önce zikrettiğimiz cihetle bilmez. Dolayısıyla nefis, akıl ve ilk sebep nefsin üzerinde bulunduğu için nefis onların dışında başka şeylerin bilgisine ihtiyaç duymaz.⁶³

Bu pasajda Akl'ın yukarıya yani Bir'e yönelik bilgisizliği bilgi-sebep ilişkisi üzerine kurulmuştur. Bu yöntemle göre bir şey, nedenini tam olarak bilemez, bilirse bildiği şeyin nedeni olur. Bu nedenle Akıl Bir'i idrak etmekten acizdir. Bu mantıkta nedenler hiyerarşisine dair bir

⁶² Peter Adamson, "Forms of Knowledge in Arabic Plotinus", *Medieval philosophy and the Classical Tradition* Haz. John Inglis, (London. Curzon Press, 2002), 91, 92.

⁶³ *Üsûlûcyâ*, 120.

epistemoloji söz konusudur. Sebep sonucunu bilir ancak sonuç sebebini bilemez. Adamson'a göre, bu durum Aristoteles'in kanıtlama teorisi ile yakından ilgilidir; Aristoteles'e göre, şeylerin nedenlerini bilen kişi kendilerini bilen kişiden daha üstündür. Keza her sanatta usta olan kişi tek sanatta usta olan kişiden daha üstündür. Böylelikle *Üsûlûcyâ* müellifi bu noktalarda Aristoteles külliyatından yararlanmakta ancak bunu Yeni-Eflatuncu aşkın bir dünyanın özel koşullarına uyarlamaktadır.

“Akıl”ın aşağı âleme dönük bilgisizliğine gelince, Akıl buna ihtiyaç duymaz; o onların sebebidir çünkü aşağı âlemdeki her şey Akıl'dadır. Tamda bu anlamda bilgi, duyusal şeylerin birbirlerine yönelik malumatına referans vermektedir. Oysa Akıl duyusal şeylerin üstündedir. O halde o, bu türden bir bilgiye sahip olamaz. Akıl bu türden bir bilgi elde etmede başarısız olur. Bu olgu, Aristotelesçi Tanrı'nın bilgisine dair bir nüveye delalet eder. Tanrı özünü bilmekle kendini bilir. Aristoteles, tam bilginin, sebeplerin bilgisi olduğunu söylemiştir. Müellif ise Aristoteles ile çelişecek şekilde bunu daha üst bir kıvama taşımıştır. Yani *Üsûlûcyâ* müellifi Aristoteles'in epistemolojisini cehl yönünde dönüştürmüş, Akıl'ın cahilliği konusunda Aristoteles külliyatından yararlanmıştır. Ancak Aristoteles'te cahilliğin bilgiden üstün olduğuna dair herhangi bir unsur yoktur.⁶⁴

Bu noktada *Üsûlûcyâ*'daki “bilgili cahillik” anlayışının kökenlerini, aklî alanda bilkuvvelîğin bilfiillikten üstün olacağı şeklindeki Yeni-Eflatuncu gelenekte aramak gerekir. Çünkü *Üsûlûcyâ*'nın II-23 nolu pasajı *Enneadlar* IV. 4.4-5 nolu pasajı temelinde inşa edilmiştir. Plotinus ilgili pasajda ruhun aklî âleme çıktığında hatıralarını canlandırdığını; bir bakıma zihnini toparladığını, bu hatıraların aşağı âlemdeyken kendisinde bilkuvve olarak bulunduğunu ifade etmektedir. Bu hatıralar aklî âlemde imajlar olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla aklî âlemde ruhun mazisindeki bilkuvvelikler yeşermiştir. Ruh daha önce gördüğü şeyi ortaya çıkarmıştır. Burada Plotinus'a göre, ruh aşağı âleme düşmekle hatıralarını kaybetmekte yukarı âleme çıkmakla tekrar kazanmaktadır. *Üsûlûcyâ*'nın VIII-168-171 pasajında ise buna paralel olarak şu fikirler işlenmektedir. Aşağı/suflî âlemde bilfiillik bilkuvvelikten daha mükemmeldir. Ancak yukarı/ulvî âlemde bilkuvvelik bilfiillikten daha üstündür. Çünkü aklî cevherlerdeki bilkuvvelîğin kendi kendisinden ziyade bir şeyden bir şeye doğru hareketi veya fiil halinde olmasına ihtiyaç yoktur. Çünkü bu aklî cevherler ruhsal şeyleri duyusal şeylerin farkında olan bir tasavvurla algırlar. Bilkuvvelik burada tasavvur veya imaja benzer fakat duyusal dünyada bilkuvvelik fiil haline gelmeye ve duyusal şeyleri algılamaya ihtiyaç duyar. Bu durumda onlar cevherlerin kabukları konumundadırlar. Onların cevher olamamasından ve şeylere takılmış gölge olmalarından başka onların cevher olmalarından kaynaklanır. Bu nedenle onlar fiile ihtiyaç duyarlar. Cevherler, ilintilerinden sıyrıldığı ve güç olarak ifşa oldukları zaman kendi kendilerine yeterli olurlar ve cevherleri idrak için bir fiile veya harekete ihtiyaç duymazlar.⁶⁵

⁶⁴ Adamson, “Forms of Knowledge in Arabic Plotinus”, 94, 95

⁶⁵ Adamson, “Forms of Knowledge in Arabic Plotinus”, 95.

Üsûlûcyâ müellifi burada bilkuvveliği iki anlamda kullanmıştır. Yüksek/ulvi âlemde idrak etme bir şeyden bir şeye hareket etmeksizin ortaya çıkmaktadır. İdrak etme herhangi bir farklılık olmaksızın böyle bir şeye zorlanmıştır. Çünkü burada bilkuvvelikten bilfiillığe doğru bir hareket yoktur. İdrak bilfiillik olmadan ortaya çıkmaktadır. Bilkuvvelik bizzat idraktır. Burada akletmenin tanımı tamamen Plotinusçudur. *Üsûlûcyâ* müellifi Plotinusçu akletmeyi bilkuvveliğin bir türü olarak yeni bir tarzda ele almaktadır. Aşağı/duyusal/sufî dünyada da algılama adım adım ve aşama aşama olarak gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bu bir tür harekettir ve diskursiflik bilkuvveliğin bilfiilliğini gerektirmektedir.

Üsûlûcyâ'ya göre, ruh aklî dünyaya çıktığında sadece kendi kendine görür ve aklî âlemde şey kendi bilkuvveliği üzerinedir. Çünkü şeyler burada basit haldedir ve basitlik sadece kendisi gibi basit olanca algılanır. Ancak duyusal âlemde, birçok çaba vasıtasıyla kazanılır. Çünkü orda kabukların/yüzeylerin çokluğu vardır. Gayret orada bilfiilliktir ve bilfiillik gerçek anlamda basit şeyleri kavrayamaz.⁶⁶

Adamson'a göre, aynı akıl yürütme burada farklı bir şekilde ele alınır. Müellif bilkuvvelikle kavranan basitliğe vurgu yapar. Birleştirme, bir şeyin bilkuvvelikten bilfiillığe doğru hareketi ile ortaya çıkar. Buradaki mantık şudur. Bilkuvvelikten bilfiillığe hareket eden şey çokluğa muhtaçtır. Çünkü bu türden bir bilfiilliğin işlevselliği bir şeyden diğerine hareket eder. Ancak bilkuvvelikte hareket eden bir süreç ve değişim söz konusu değildir.⁶⁷ Çünkü onun ilk ve ebedî durumu toptan bir idrakin ürünüdür. Kabukların veya bedenlerin içinden çıkılamayacak şekilde algıdaki çokluğu ile bağlantılı değildir.

Üsûlûcyâ müellifi bilkuvveliği daha yüksek bir açıklama ile ikiye ayırmaktadır. Bir kerede elde edilen bilkuvvelik ki bu yukarı âleme aittir. Düşük bilkuvvelik ki, hareketi veya fiili gerekli kılar. *Üsûlûcyâ* müellifi VIII. 167 nolu kısımda bu farklılığı şu şekilde vurgular.⁶⁸ Hareket/fiillik duyusal dünyada bilkuvvelikle doludur. Keza bilfiillik daha önce algılandığı şeyi algılamaktan engellenmiştir. Devamında ise bilkuvveliğin sahip olmadığı haldeki bilfiilliği nasıl algıladığı vurgulanmaktadır. Buna göre eğer birisi algılayanın bir şeyi bilkuvvelikle algıladığını söylerse, o fiil ile algılanış olur. Algının sonraki formu daha güçlüdür çünkü fiil zorlanmıştır. Eğer algılama algıladığı şeyi onun izlenimi ile algılasa bu durumda bilkuvvelik sonraki şeyin izlenimi ile ortaya çıkar. Bu durumda bilfiillik bir izlenimdir. Bu babda bilfiillik bilkuvveliğin derin tefekkürüdür. Bu durumda yüksek bilkuvvelik ortaya çıkmaktadır. Böylesine tasvir edilen bir bilkuvvelik Arsito'nun bilkuvvelik teorisine zıt bir şeydir.⁶⁹ "Bilgili cahillik" hakkındaki bütün bu konular, *Üsûlûcyâ* müellifinin başka bir pasajını tetkik ettiğimizde daha âşikâr hale gelir:

Nefsin aklî şeylerde fiili kullanmayı terk etmesi ve bu âlemi idrak etmek için düşünmeye ihtiyaç duymaması, bu kuvvetin nefse dönmekten çok, [zaten] nefisten ayrılmadığı için uyanması

⁶⁶ *Üsûlûcyâ*, 246,248, 254.

⁶⁷ Adamson, "Forms of Knowledge in Arabic Plotinus", 97.

⁶⁸ *Üsûlûcyâ*, 252.

⁶⁹ Adamson, "Forms of Knowledge in Arabic Plotinus", 97.

bunun kanıtıdır. Ne var ki [nefis] düşünüp taşınmaya ihtiyaç duymaksızın bu âlemde bulunmadan evvel gördükleri şeyleri görür. Dolayısıyla fiil gözden geçirmenin çeşitlerinden bir tür olduğu için nefis, gözden geçirmeye ihtiyaç duymadığında fiile de ihtiyaç duymaz. Böylece fiil ya görünen bir şeye ya da tabii bir şeye yönelik olur. Sabit kuvvete gelince o, düşünüp taşınma olmaksızın doğru bir şekilde şeylerin oluştuğu cevherlerde bulunur, zira sabit kuvvet ayan beyan şeyleri idrak eder.⁷⁰

Burada *Üsûlûcyâ* müellifi aşama aşama düşüncenin yani diskürsif düşüncenin bir türüne odaklanmıştır ve bilkuvvelik bu tür bir düşüncenin daha fazla üstünde konumlandırılmıştır. Bu aşamada algı, tefekkür ve düşünce olmaksızın ortaya çıkabilir. *Üsûlûcyâ*'daki mantık şu şekildedir: Ruh eğer Akıl seviyesine çıkarsa diskürsif düşüncenin üstüne yükselecektir. Böylece aracsız bir şekilde görüntüyü/vizyonu kıyaslayabilen bir akletme türünü kazanabilecektir.

Şu hâlde *Üsûlûcyâ*'ya göre, biz algılama formunun başka aşkın bir tanımına sahip oluruz. Bu algılama türü olumsuzluk olarak tanımlanır. Yani cahilliğin yerine bilkuvvelik ikame edilmiştir. Çünkü bilkuvvelik daha aşağı algının yani fiilin ve bilginin yokluğunu gerekli kılar. Buna göre *Üsûlûcyâ* müellifi fiil ve bilkuvvelik kavramlarına dair terminolojiyi kökensel olarak Plotinusçu diskürsif düşüncenin yokluğu olarak ve bu minval üzere kavramsallaştırarak kullanmaktadır.⁷¹

Şu hâlde Arapça'ya çevrilen Plotinus külliyyatı, *Enneadlar*'ın içeriğine uygun olabilecek şekilde Tanrı'nın bir düşünceye sahip olamayacağını söylemektedir. Metinlerin bazıları ve *Üsûlûcyâ*, aynı durumu Akıl âlemine de dolayısıyla kozmik akıl düzeyine de uygulamıştır. Yani burada İlâhî Bilginin/Bilgisizliğin İlâhî Cahillik temelinde Akıl düzeyini de kapsayacak şekilde genişletilmesi söz konusudur. Bu durum Aristotelesçi Tanrının bilfiilliliğine yönelik Plotinusçu eleştiri ile de uyumludur. Yani bilkuvveliğe üstünlük vermeye yönelik Yeni-Eflatuncu gelenek daha ziyade Plotinus'un Aristoteles'in Akıl, Âkil ve Mâkûl şeklinde nitelendirdiği Tanrı anlayışına yönelik Plotinusçu anti-tezden kaynaklanmıştır.

Üsûlûcyâ müellifi Tanrı'nın bilgidен yoksun olduğunu kastetmemektedir.⁷² Ancak onun bilgisi farklıdır ve Akıl'ın veya akletmenin daha üst bir çeşidini yani cehli içermektedir. Buna göre eğer bir tür çokluktan bahsedilecekse veya çokluğun bilgisi söz konusu olacaksa Tanrı bu bağlamda bir bilgiye sahip değildir ve bilgidен yoksundur. Çünkü çokluğun bilgisinde bilen ile bilinen olması zorunludur. Adamson'a göre, *Üsûlûcyâ* müellifi burada okura Plotinus'un doktrini takip etmediğini ima etmekte veya bu konuda okura numara çekmektedir. Ancak bunun yerine "bilgili cahillik" kavramını inşa etmekte yani teistik dinlerin olası tepkisini düşünerek Plotinus'un bilgisiz Tanrı'sını kurtarmaya çalışmaktadır. Şu hâlde *Üsûlûcyâ* müellifi zımnen Tanrı'nın kendinden altındaki şeyleri bilemeyeceği ve algılayamayacağını/idrak edemeyeceğini söylemenin çirkin olacağını söylerken, Adamson'a göre, aynı çirkin sonuç Tanrının geleceği bilemeyeceğini da zorunlu olarak beraberinde getirmektedir. Bu olgu İslâm felsefesinde Gazzâlî'nin (1058-1111) İbn

⁷⁰ *Üsûlûcyâ*, 256.

⁷¹ Adamson, "Forms of Knowledge in Arabic Plotinus", 98.

⁷² Adamson, "Forms of Knowledge in Arabic Plotinus", 100.

Sînâ'ya (980-1037) yönelik itham ve tenkitlerini (İbn Sînâ'nın felsefi sisteminde Tanrı'nın tikelleri bilmeyeceği) hatırlatmakta ve daha ileri bir düşünce derinliğini beraberinde getirmektedir. Adamson'a göre, *Üsûlücyâ* müellifi söz konusu müstakbel durumun bir şekilde farkındadır.

Konuya ayrıntılı bir şekilde eğilen Adamson, daha ileri bir şekilde "bilgili cahillik" tabirinin kökeninin Porfirus'a ait olabileceğini ileri sürmüş ve bu iddiasını da Arapça Plotinus külliyatındaki ilgili pasajlarla Porfirus'a ait metinleri karşılaştırarak göstermeye çalışmıştır. Kanaatimizce bu yaklaşım oldukça gerekçelendirilmiştir. Yani Plotinus ve Aristoteles felsefelerini uzlaştırma teşebbüsünün en mühim siması olarak Porfirus, diğer alanlarda yaptığı uzlaştırma girişimini bu alanda da göstermek istemiştir. Bu görüş yabana atılamaz çünkü *Esûlücyâ*'nın takdim yazısında çevirinin, Porfirus'un yorumu/tefsiri olan kitabının el-Hımsî tarafından çevrildiğine dair bir not vardır ki bu bağlamda kullanılan "tefsir" tabiri modern araştırmacılarca oldukça müzakere edilmiştir.⁷³ Ancak öbür yandan D'Ancona söz konusu kavramsallaştırmada başka bir kaynağın örneğin sahte-Dianiousçu bir metnin kaynak olarak kullanılmış olabileceğini ileri sürmüştür. Buna karşın Adamson *Üsûlücyâ*'daki "bilgili cahillik" kökenleri konusunda önceki kaynakların oldukça kıt imkânlar sunduğunu ileri sürer. Buradaki dönüştürmenin *Enneadlar* VI.9.6'dan yararlanılarak olması imkânsız değildir. Adamson'a göre, burada sebeplilikçe oluşturulan Aristoteles'in bilgi teorisinin, tespit edilen uygun bağlamlara yerleştirilmiş olabileceği de mümkündür. Keza Adamson "bilgili cahillik" tezinin Yunanca kaynaklardan kaba-taslak bir şekilde çevrilmiş olamayacağını ancak müellifin "bilgili cahillik" tezini bizzat kendisinin metne yedirmiş olabileceğinin büyük bir ihtimal olduğunu ileri sürmüştür. Yani Plotinusçu ve Aristotelesçi teorinin romantik bir şekilde birbirlerinin alanında gezdirilmesidir söz konusu olan. Müellifi bu türden bir motivasyona sürükleyen şey ise, Plotinus'un Tanrısının bilgisine/bilgisizliğine dair söylediği boşlukları dinî önermelerle doldurma teşebbüsüdür. Müellifin görüşleriyle uyumlu olan bütün bu şeyler, onun kendi çevresiyle bağlantılıdır. O metinleri, ilgili çevrenin parametreleri doğrultusunda, bir çevirmen için elverişli olabilecek bir şekilde kullanmış ve bir çevirmenden beklenen şeye göre dizayn etmiş olabilir. Yani müellif, ilk kaynaklara dayanarak "bilgili cahillik" kavramını kendisi inşa etmiş olabilir.⁷⁴

Aynı minval üzere Karakaya da *Üsûlücyâ*'daki söz konusu bağlamların Porfirus felsefi ekseninde yapılandırıldığıının kuvvetle muhtemel olduğunu ifade etmiş, Porfirus'un Aklî âlemdeki bilgi düzeyleriyle ilgili olarak felsefi gelenekte olmayan bir şey yaptığını, aşkın alanda ilâhi bilginin duysal bilgiden veya bilgisizlikten önce olduğu tezini savunduğunu, bunu da cehl/ignorance kavramıyla inşa ettiğini ifade etmiştir. Cehl bütün bilgi formlarından daha üst bir bilgi türüne referans vermektedir. Akıl kendi üstündeki şeyi bir tür cehl ile bilmektedir. Cehl bilgi türleri içinde en şerefli bilgidir. Akl'ın bu cehli, mutlak manada bilginin yokluğu manasına gelmemektedir. Akl'ın cehli ilk illeti bilmekle yeterli değildir. Çünkü akıl ilk illeti tam olarak bildiği

⁷³ Fattal, "İslam Felsefesinde Aristoteles ve Plotinos", 99.

⁷⁴ Adamson, "Forms of Knowledge in Arabic Plotinus", 104.

zaman ilk illetin illeti konumuna geçmektedir. Bu nedenle ilk illet tam olarak bilinemez veya ruhun bilgi türleri ile bilinmez ancak cehledilir.⁷⁵

Şu hâlde *Üsûlücyâ*'ya göre, Akıl'ın kendi katmanının dışında ve aşağısında bulunan bilgisi cehldir. Bu bağlamda bilgi bir muhtaçlığın ürünü olarak ortaya çıkan malumat değerine referans vermektedir. Cehl ise bir muhtaçlık sonucu ortaya çıkmış bilgi değil, bilgisizliğe değil aksine en üstün bilgi formuna referans vermektedir. Buna göre ruhun bilgisi tevehhüm çerçevesinde Akıl'ın bilgisi de cehl üzerine inşa edilmiştir.

Üsûlücyâ'ya göre, Akıl bir halden diğer bir hale intikal etmemektedir. Bir bilgi elde etme sürecinde, şeyin ilminden kendi zatına hareket etmeye ihtiyacı yoktur. Kendi fiili ve durumu üzerinde sabit bir şekilde kaimdir. Eğer bir şey onu bilmek isterse onun için bir suret haline gelmekte, böylece Akıl kendisi için suret yani bilinen ve bakılan şeyi tasavvur etmektedir. Eğer Akıl'ın tasavvuru kendisine bakılan ve bilinen vasıtasıyla olursa, o bilfiil olmaktadır. Eğer Akıl bilfiil bilinen olursa, o bilfiil değil bilkuvve olmaktadır. Yani Akıl özü itibariyle bilkuvve olmakla beraber Akılca bilinmek istenen şey onu bilfiil hale getirmektedir.⁷⁶

1.3. Akıl'ın Hareketi

Üsûlücyâ'da Akıl babında üzerinde vurgu yapılan bir diğer konuda akıl-hareket ilişkisidir. Akıl hareket halindedir, kendisinden başka şeylerde olan hareket Akıl'dan doğmaktadır ve şeyler ancak Akıl'a doğru hareket etmektedir. Akıl'daki bu hareketin bir mekânı yoktur. Bu hareket dolayısıyla onun değişmesi de mümkün değildir. Akıl'ın hareketi illetini bilme isteğinden doğmaktadır ki bu illet, ilk illet yani Bir'dir. Keza Akıl nesnelere düzenlemek yani tertip için hareket etmektedir. Bu durumda Akıl temasını nesnelere üzerine doğrultmaktadır; çünkü bu sistemde duyuşal âlemin öğeleri olarak nesnelere üzerinde tasarrufu olan hipostazdır. Bu temaşa vasıtasıyla Akıl nesnelere hareket vermektedir. Bu bağlamda hareket iki türdür: Ya kendi kendine yönelik bir hareket ya da nesnelere üzerine bir harekettir. Birinci tür harekette hareket eden hareket ettiği için zatını açığa çıkarmakta ve kendi istikametinden sapmaktadır. Oysa Akıl'ın hareketi bu iki durumdan da hâlidir ve bu haliyle Akıl'ın hareketi sükûna yakın bir harekettir. O nesnelere bütünü olduğu için gerek kendi kendini temaşa ederken yaptığı hareket gerekse nesnelere yönelik temaşası ile yaptığı hareket zatını ortaya çıkarmamakta ve onu doğrultusundan saptırmamakta dolayısıyla bu tür bir hareket sükûna yakın bir hareket olmaktadır.⁷⁷ Akıl hareketle aklettiği için, akıl hareketle akletmesine rağmen bir halde başka bir hale dönüşmeyip değişmediğinden de sükûnun bunlara eklenmesi gerekir.⁷⁸ *Üsûlücyâ*'ya göre akıl sürekli olarak, tek bir hal üzere ve birbirine benzeyen müstevi hareketlerle hareket eder. Akıl, hareketlerinden bir tanesi üzerinde kalmaz, aksine o hareketlerinin toplamıdır. Onun cüzi hareketi de bir tane değildir aksine o da çoktur. Akıl'ın hareketinin ilki ile sonu arasında bulunan hareketlerin her biri, kendi altlarında yer alan

⁷⁵ *Üsûlücyâ*, 120, 122; Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*, 183.

⁷⁶ *Üsûlücyâ*, 120, 122; Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*, 176.

⁷⁷ *Üsûlücyâ*, 120, 122; Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*, 180.

⁷⁸ *Üsûlücyâ*, 278.

hareketlerin tamamında bulunur. Son harekete gelince sanki o bir çizgi yani cüzleri birbirine benzeyen ve aralarında bir farklılık bulunmayan katı bir cisim gibidir. Akl'ın son hareketinde çokça yetkinlik bulunmaz, zira onda canlılığa yol açacak bir harekete geçirici başka bir kuvvet yoktur.⁷⁹

1.4. Akl'ın Temaşası

Üsûlücyâ Akl'ın bilmek ve temaşa etmek eylemleri arasında bir paralellik kurmaktadır. Akıl bilmek istemediği şeyi temaşa da etmemektedir. O hiçbir şey üzerine boş olmaz. Akl'ın görevi daima akletmektir. Akletmediği bir durum söz konusu değildir. O daima düşündüğüne göre, eşya üzerinde de daima bir bakışa sahiptir. O olduğu şey üzerinde ebedî olarak bilfiil değildir. Akıl bütün nesnelere toplamıdır. Akıl ancak zatını aklettiğinden dolayısıyla sadece nesnelere toplamını akletmektedir. Akıl kendisini gördüğünde veya temaşa ettiğinde aslında eşyanın hepsini görmektedir. O olduğu gibi bilfiil olur çünkü o bakışıyla veya temaşasıyla zatiyle yüz yüze gelmekte veya onunla karşılaşmaktadır. Yani Akıl böylelikle eşyanın tamamını kuşatmış durumdadır. O bakışını nesnelere yönelttiğinde onları kuşatan bir şey olarak ortaya çıkmaktadır. Şu hâlde o olduğu şekliyle bilkuvve değil farklı bir boyutta bilfiil bir haldedir. Üsûlücyâ'ya göre, Akıl bakışını/temaşasını bir kerede nesnelere yöneltmektedir. Böyle bir durum onun fiili olmaktadır. Akl'ın bir kerede eşyayı temaşa etmesi ve bir kerede de kendi zatını temaşa etmesi farklılık barındıran bir husus değildir. O bilgisinin yankısı olması dolayısıyla Akıl olmaktadır. Dolayısıyla onun bilgisi kendi zatının dışında bir bilgi değildir. Yani Akl'ın bilgisi hissî değildir. Bedenin bilgisi ise hissîdir ve beden ruh vasıtasıyla bilmektedir. Akl'ın bilme sürecinde ise böylesine bir aracılık söz konusu değildir. Keza Ruh bir şeyi bilirken bir şeyden bir şeye hareket ederek adım adım veya aşama aşama bilmekte (diskursif düşünceyle) oysa Akl'ın bilme sürecinde böyle bir şey söz konusu olmamaktadır. Çünkü Akıl belirli bir sabitlik üzerinden bilgi sahibi olmakta ruh ise ancak belirli bir hareketin sonucu bilgi sahibi olmaktadır.⁸⁰

Üsûlücyâ'da bahsedilen bir diğer konu ise Akıl-varlık ilişkisidir. Âlemdeki şeylerden her biri aynı zamanda akıl ve varlıktır; orda akıl ve varlık birbirinden ayrılmaz. Akıl varlığı aklettiği için akıldır; varlık ise akıl tarafından akledildiği için hem Akl'ın akletmesi hem de varlığın ikisinin dışında başka varlığı akletmesinin sebebi olduğu için varlıktır. Varlık akıl için yaratıcı illettir. Akıl ve varlık birlikte yaratılmıştır; bundan dolayı birbirlerinden ayrılmazlar.⁸¹

2. Risâle fi'l İlm-i-l-İlâhî de Akıl Teorisi

Risâle fi'l İlm-i-l-İlâhî'de, Akıl öncelikle ruh için bir suret ancak madde içindeki bir suret olarak tanımlanmıştır.⁸² Buna göre Akıl, ruhu tıpkı ruhun bedeni şekillendirmesi gibi şekillendirmektedir.⁸³ Akl'ın ruhta biçimlendirdiği suretler ise hakiki suretlerdir. Ancak ruh

⁷⁹ Üsûlücyâ, 244.

⁸⁰ Üsûlücyâ, 120, 122; Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*, 185.

⁸¹ Üsûlücyâ, 278.

⁸² Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 191.

⁸³ Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 192.

Akıl'dan başka bir şeydir ve Akıl ondan üstündür. *Risâle*'de, "kelime" kullanılmamış *logosun* karşılığı olarak teolojik kaygılardan ötürü Mutezile kelâmının bir unsuru olarak yani sıfatların selbini çağrıştıracak şekilde hatalı bir şekilde *sıfat*, aynı zamanda *kıyas* ve *mantık* terimleri tercih edilmiştir.⁸⁴

Risâle müellifine göre, Akıl bütün her şeydir ve her şey ondadır. O şeylerin Akıl'da bulunması sanki Akıl onların mahalli imiş gibi değildir fakat o şeylerin faili gibidir ve onlar içerisinde bir illet gibidir. Bütün şeyler, Akıl'da bir aradadır. Hepsinin illeti odur fakat onlar birbirinden farklıdır.⁸⁵

Risâle müellifi burada Akl'ın bütün nesnelere aynı olduğunu ileri sürerken Plotinusçu Akıl-varlık eşitlemesinin özüne Aristotelesçi neden anlayışını yerleştirmiştir. Bu aşamada Akıl düzeyinde monadsal manada bir akıllar çokluğu vardır. Her akıl özel bir kuvveye sahiptir ve tek bir şeyi ihata etmekte yani kuşatmaktadır. Öbür yandan ise Külli Akıl bütün bu kuvveleri ve şeyleri ihata etmektedir.⁸⁶ *Risâle* müellifi bu Küllî Akl'ın bilfiil Akıl olduğunu, şeyleri araştırma ihtiyacı duymayacağını, çünkü şeylerin hepsinin onda olduğunu, yani şeylerin onda kazanılmış halde değil ontik bir nitelik olarak durduğunu işaret etmektedir. Şu hâlde Küllî Akıl ne tefekkür eder ne de mahiyetindeki şeyleri aramak/araştırmak için bir çaba gösterir. Küllî Akıl'da araştırma, tefekkür, aranıp durma söz konusu değilken insanî akıl yani nefis-i nâtika bunlarla iş görmektedir. Bu haliyle şeyler İlk Akıl için bir düşünce malzemesi değildir. Düşünülen şey de düşünen şeyden önce gelir. Buna göre Akıl'da önce de düşünülebilecek bir şey olmadığı için Akl'ın düşünceye ihtiyacı yoktur.⁸⁷ Yani biz *Risâle*'de de yukarıda *Üsûlûcyâ* temelinde tetkik ettiğimiz minval üzere Akıl için "bilgili cahillik/cehletme" tezinin işlendiğini gözlemliyoruz.

Şu hâlde *Risâle*'de birincisi Küllî/Kozmik Akıl, ikincisi de insan ruhunun düşünen kısmı yani nefis-i nâtika olmak üzere iki akıl vardır. *Risâle*'de nefis-i nâtika'ya Akıl'dan yana daha fazla vurgu yapılması, Plotinusçu Akıl-ruh kesin ayrımının yapıldığı sınırın kaldırılarak Aristotelesçi manada bir tefekkür alanının açıldığını söyleyebiliriz. Bu olgu Akl'ın temaşacı düşüncesi ile ruhun diskürsif düşüncesine dair ayrımları da bir nebze hafifletmektedir. Buna göre ruhun duyuşal kısmı sadece kendi dışında olanı bilir, ruhun düşünsel kısmı ise vehim bilgisi ve duyumun vehme sunduğu şeylerden elde ettiği şeyi bilir, sonra bu şeyleri seçer; ya onları birleştirir yahut ayırıştırır. Ruhun düşünen kısmı ise Akl'ın ona arz ettiği şeyleri de bilir. Bizdeki duyu hizmetçi konumunda nefis-i nâtika yani insanî akıl ise hükümdar konumundadır.⁸⁸

Risâle müellifine göre, kendini bilen ve kendi dışındakilerin bilgisine muhtaç olmayan Akıl, düşüncenin üstündedir. Bu bağlamda Akıl'da gözlemleyen şey ve gözlemlenen şey bir ve aynıdır.

⁸⁴ Fattal, "İslam Felsefesinde Aristoteles ve Plotinos", 109, Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 190, 199, 200, 202.

⁸⁵ Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 192.

⁸⁶ Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 192.

⁸⁷ Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 193.

⁸⁸ Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 195.

Yine *Risâle* müellifine göre, Akl'ın makulü ilk cevherdir ve ilk cevherde ilk makuldür. Makul akledenin fiilidir. Burada Aristotelesçi Akıl, Âkil ve Makul şeklinde nitelendirilen Tanrı anlayışına bir eleştiri vardır. *Risâle* müellifi bu durumu fail ve mefulün aynı şey olduğu temelinde açıklamaktadır.⁸⁹ Şu hâlde Hakiki Akl'ın makulatı da hakiki makulattır. O hakiki varlıktır (enniyye), onun meydana getirdiği varlıklar (enniyyat) hakiki varlıklardır. Bunlar hakiki ilkelerdir. Akletmeyen bir akıl mümkün olmayacağı için Akıl kendi zatıyla birliktedir, kendi zatındadır ve o kendisi akıl olan şeydir. Şu hâlde Akl'ın kendi hakkındaki bilgisi zorunlu olarak kendisiyle veya varlığı ile birliktedir. Dolayısıyla Akl'ın bilgisi bir arzu ve istekten veya arayıştan kaynaklanmaktadır.⁹⁰ Bu noktada *Risâle*, *Üsûlûcyâ'*dan farklılaşmaktadır çünkü, Alk'ın fiilinin arzu, istek veya bir tür arayıştan kaynaklandığına dair bir içerik *Üsûlûcyâ'*da yoktur.

Risâle müellifi, Akl'ın Tanrı hakkındaki bilgisini *Enneadlar* temelinde açıklar ancak burada Aristotelesçi illet/sebeup kavramı devreye sürülerek Akıl-Bir ilişkisi irdelenir. Buna göre Akıl Allah Teâlâyı bilir, O'nu bildiği zamanda kendisini bilir. Çünkü Akl'ın kuvve ve ilimde (sahip olduğu) her şeyi ona, o değerli ve yüce cevher vermiştir. Akl'ın illeti/nedeni Bir'dir. Akl'a bütün güçlerini illeti olan Tanrı vermektedir. Akıl bu güçlerini illetinden aldığı bildiği zaman kendi zatını da bilmiş olur. Akıl Tanrı'nın değerli hediyelerinin/inayetinin bir bütünüdür. Akıl ilimdir, güçtür ve cevherdir. Bütün bunlar onda tek bir şeydir. Akl'ın Akıl olması ruhun illetli olduğu gerçeğini yok etmez. Akıl Allah Teâlâ'yı biliyorsa ki biliyordur, bu durum Akl'ın Allah'ın güçlerini de bildiğini beraberinde getirir. Akıl Allah Teâlâ'nın güçlerini bilmekle kendi zatını da bilir, çünkü kendisi Allah Teâlâ'nın güçlerinden birisidir. Akıl Allah Teâlâ'dan aldığı güç sebebiyle güç yetirdiği şeye güç yetirir. Akl'ın Allah Teâlâ'yı tam bir bilgiyle bilmeye gücü yoksa Akıl bu yüzden nâkis olur. Ancak Akıl aldığı güç dolayısıyla hem bilme hem de görme gücü bakımından tamdır.⁹¹

Risâle müellifinin buradaki verdiği bilgilerden yola çıkarak Plotinus metafiziğinde Akıl âleminde oldukça soyutlanmış ve uzaklaştırılmış Bir yani Tanrı'nın D'Ancona'nın da vurguladığı gibi Akl'a ontolojik olarak yakınlaştırıldığını, hatta Tanrı ve Akl'ın bir güç paylaşımı içinde olduğunu, Akl'ın Tanrı'nın bir parçası ve gücü olarak çalıştığını söyleyebiliriz. *Enneadlar* ile *Risâle* arasında metafizik bakımdan en bariz farklılık burada kendisini hissettirmektedir ki, bu metafizik tavırda *Risâle* müellifinin aynı şekilde felsefi gelenekleri uzlaştırma itkileri önemli bir unsur olarak ifşa olmaktadır.

Risâle müellifine göre, Akl'ın başka bir özelliği ise onun sükûn halinde yani hareketsizlik içinde bulunmasıdır. Müellife göre, sükûnet, fâilin fiilini yaparken fiilinin dışındaki her şeyden ârî olmak durumuna delalet eder. Akl'ın fiili yani hareketi de böyledir. Kendi dışındaki şeylerden ârîdir ve sükûn halindedir.⁹²

⁸⁹ Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 196.

⁹⁰ Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 196.

⁹¹ Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 197.

⁹² Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 198.

Risâle müellifine göre, duyusal dünyada şeyler birbirini görmezler, oysa Akıl dünyasında, makul olan şey bir renk veya şekil gibi cismanilik barındırmadığı için Akıl kendi maiyetindeki makulatı görmektedir. Bu dünyadaki makulatlar bu yönüyle cismani dünyadaki hakikatlerden ayrılmaktadır. Bu nedenle Akıl kendisini ve sahip olduğu şeyleri görür çünkü o, onun kendisinin fiilidir ve onun fiilidir. Bu nedenle Yüce Akıl'da bulunan makul, Akl'a aittir.⁹³ Bu makul Akl'a hamledilir ve o artık Akıl olmuştur çünkü hamil ve mahmul burada tek bir şeydir.⁹⁴

Bu bağlamda *Risâle* müellifi Akıl'da bulunan şeyi daha detaylı bir şekilde inceleme konusu yapar. Akıl'da bulunan şey ilk fiil ve ilk nurdur. Bu nur ilk olarak kendi zatını aydınlatmaktadır. Bu haliyle Akıl kendi zatıyla yani nuruyla hem aydınlatıcı hem de aydınlanandır.⁹⁵

Risâle müellifi aynı akış sistematiğini ruha da uygular. Buna göre ruh Akıl için ancak bir resim veya imgedir. Ruhun düşünen kısmına bilgiler Akıl'dan gelir. Ruh Akıl'dan gelen bir ışık gibidir. Bu ışık Akl'a bağlıdır. Akl'ın çevresindedir. Ruh Akl'ın mahallidir. Ruh Akıl bilmek istediği zaman kıyas yoluna başvuramaz ve buna ihtiyaç duymaz. Çünkü o daimî basit bir Akıldır, kendisini bilmek için parçalara ayrılmaya ihtiyaç duymaz ve kendisini basit bir tarzda bilir.⁹⁶

Risâle müellifi Akl'ın çokluk barındırması meselesini de Akl'ın Tanrı'yı görme/temaşa sürecinin bir sonucu olarak irdeler. Buna göre Akıl İlk İllet olan Tanrı'yı görmeyi/temaşayı arzular ancak kendi görme gözüyle göremez, dolayısıyla kendine geri döner; gezinme ve tefekkürün çokluğu sebebiyle çok hale gelir. Akıl ilk illetin bilgisini edinerek sükûna ermek ister. Bu istek onu harekete geçirir. Söz konusu hareketten önce kendisinde belirli tasavvurlar vardır. Ancak kendine görüldüğü zaman kendisinde daha önce olmayan bir şeylere döner. İşte o şeyler onu çoklaştırır.⁹⁷

Risâle müellifinin Plotinus'un Akıl nazariyesine adapte ettiği bir diğer sıfat da onun iradeye sahip olmasıdır. *Enneadlar*'dan daha belirgin bir şekilde vurgu yapılan böylesine bir irade anlayışında da mütercim ve redaktörün aynı şekilde felsefi gelenekleri uzlaştırma, teistik dinlerden gelebilecek eleştirilere karşı dönüştürme isteğinin olduğunu söyleyebiliriz. Akıl ile fiili arasına iradeyi yerleştiren metin şu şekildedir:

Ve diyoruz ki: Akıl ve onun fiili arasında irade vardır. Zira o, irade eder, sonra yapar, çünkü o, varolması (enniyye) sebebiyle değil akıl olması hasebiyle eylem yapar. Akıl, bilendir (âlim) ve bilen de mür'iddir (irade eder). Yani o, bir şeyi ister ve onun bilgisini arzular. Akıl bu sıfat üzere olduğu zaman, şüphesiz ki o çoktur, tek değil. Dolayısıyla o İlk Fail değildir; çünkü ilk failin fiilini önceleyen bir irade yoktur; çünkü o, sadece kendi varlığı hasebiyle (*bi-enmihi fekat*) eylemde

⁹³ Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 198.

⁹⁴ Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 199.

⁹⁵ Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 199.

⁹⁶ Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 199.

⁹⁷ Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 200.

bulunur. Yani O, akılı yaratmayı irade etmiş ve akıl bu iradeden sonra (var) olmuş değildir. Ne de O, başka bir şeyin (var) olmasını (önce) irade eder, sonra da o şey var olur.⁹⁸

Burası önemli bir noktadır. *Risâle*, Akıl ve fiili arasına iradeyi yerleştirmekle *Üsûlûcyâ*'dan farklılaşmaktadır çünkü *Üsûlûcyâ*'da Akl'ın ve fiilinin arasında bir irade olduğuna dair herhangi bir içerik yoktur. Bu bağlamda *Risâle* müellifinin, *Enneadlar*'a *Üsûlûcyâ*'dan daha ileri bir teistik dönüşürme uyguladığını söyleyebiliriz.

Enneadlar ve Arapça'ya çevrilen Plotinus külliyyatında önümüze çıkan bir diğer unsur ise Akıl için ışık metaforunun kullanılmasıdır. Ancak Yeni-Eflatunculuğun Akıl için kullandığı ışık metaforu, Aristotelesçi geleneğe Faal Akıl için kullanılan ışık metaforundan birçok bakımdan farklılık arz etmektedir. Güneş Bir'i değil Akıllı temsil etmektedir ancak Akıl'da ışığını Bir'den almaktadır. Akıl Bir'in ışıklarıyla donatılmıştır. Bir'den aldığı ışığı aynı şekilde Bir'in Akıllı ışıması gibi Akıl da maddeye vuruncaya değin ruh'un bölgelerini ışıtmaktadır. Aynı metafor *Risâle*'de de vardır ancak bu seferde ışığın yayılması hem sûdur hem de yaratma sürecinin bir parçasıdır. Şu hâlde aklî şeyler, Akl'ın ışığından bir ışıktır ve bu ışık aklî şeylerde kalır ama ne onlardan ayrılır ne de onlar onunla aynı olur, o, onlardan başka bir şeydir.⁹⁹ İlk Fail'in fiili, Akıl'dır. Akıl yalnızca o yüce Cevher'den, Güneş ışığının Güneş'ten eşyaya akıp gittiği gibi akıp gelen bir ışıktır. İşte bu tarz üzere İlk Fail aklî (şeylerin) tümünü yaratmıştır, kendisinden yayılan ışığı kendisinden uzaklaştırmaksızın bütün bu aklî şeylerin hepsinden yücedir.¹⁰⁰ İlk Fail, şeyleri yaratmak istediği zaman, kendi ışığından bir ışık olan Akıllı yarattır; sonra Akıl duyuyu (hiss) meydana getirir ve o da Akl'ın ışıklarından bir ışıktır.¹⁰¹

Sonuç

Plotinus'un Arapça çeviri literatürü *Enneadlar* temel olmak üzere, büyük oranda Porfirus'un tasarrufları ile Eflatun ve Aristoteles felsefelerini uzlaştırma geleneğinin zemininde bir dizi dönüşürmeye tabi tutulmuştur. Akıl, asli öğretilerdeki Bir'in bazı sıfatları ile mücehhez kılınmıştır. Bu manada akıl eksiksiz, tam ve mükemmeldir ancak bu niteliklerini Bir'den almaktadır çünkü daima Bir'e dönük ve onu temaşa içindedir. Akıl varlıkla eşdeğerdir. Akıl varlığı düşündüğü için varlık varlık olmakta; varlık da akıl tarafından düşünüldüğü için varlık kimliğini kazanmaktadır. Akıl şeylerin bütününe delalet etmektedir. Bu literatürde bilkuvvellik bilfiillikten üstün tutulduğu için Akıl için "bilgili cahillik/cehletme" teorisi inşa edilmiştir. Bu inşada teistik dinlerce kabul edilmeyecek bilgisiz Akıl ve Tanrı kavramı, Aristotelesçi unsurlar da devreye sürülerek teistik bir evrene dönüşürmek amaçlanmaktadır. Ancak bu dahi Tanrı'nın gelecek zamanlı önermeleri bilmesi ve varlığı tam olarak kuşatacak bir Tanrı bilgisi için yeterli olmamıştır. *Üsûlûcyâ* ve *Risâle* fi'l ilm-i l-ilâhî' bu çıkmazı cehl'in veya cehletmenin, bilgidan üstün olduğu şeklindeki bir teori inşa ederek aşmaya çalışmıştır. Buna göre Akl'ın cehl etmesi aşağı âlemin bilgisinden üstün bir

⁹⁸ Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 200.

⁹⁹ Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 201.

¹⁰⁰ Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 201.

¹⁰¹ Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 204.

bilme tarzıdır. Ayrıca bu literatürde sûdur teorisi ve yaratma birbirine halel getirmeyecek bir şekilde işlenmiştir. Bir'in herhangi bir düşünüp tasarlama olmaksızın taşarak Akli meydana getirmesi, Akl'ın ise ışığını ruha yayması aynı zamanda bir yaratma sürecini ifade etmektedir. Akıl hareket etmektedir ancak bu bir mekânda hareket olmadığı için aynı zamanda sükûn içinde bulunduğu işaret etmektedir. Keza külli Akl'ın düşünmesi, aşama aşama bir düşünceyi zorunlu kılan insan ruhunun düşünen kısmının düşünme şekli yani diskürsif düşünceden farklıdır.

Kaynakça

- Adamson, Peter. "The Theology of Aristotle". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 1 Şubat. 2024. <https://plato.stanford.edu/entries/theology-aristotle/>
- Adamson, Peter. "Forms of Knowledge in Arabic Plotinus". *Medieval philosophy and the Classical Tradition*. Haz. John Inglis 90-106, London. Curzon Press, 2002.
- Bedevî, Abdurrahman. *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*. trc. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yay., 2002.
- D'Ancona, Cristina. "Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica". *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Haz: John J. Cleary. 419-443, Louvain. Leuven University Press, 1997.
- Doru, M. Nesim. *Süryânî Düşüncesinde Metafizik*. İstanbul: Divan Kitap, 2016.
- Fattal, Michel. *İslam Felsefesinde Aristoteles ve Plotinos*. trc. Zeki Özcan. İstanbul: AlBaraka Yayınları, 2024.
- Karakaya, Mehmet Murat. *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Plotinus. *Enneadlar*. trc. Zeki Özcan. Bursa; Asa Kitabevi, 1996.
- Üsûlûcyâ. çev. Cahid Şenel. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.
- Şenel, Cahid. "Üsûlûcyâ ve Yeni-Eflatuncu Felsefe". *Üsûlûcyâ*. Haz. Cahid Şenel. 1-56, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.
- Terkan, Fehrullah. "El-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser: Risâle fi'l- İlmî'l-İlâhî". *Divân İlmi Araştırmalar Dergisi* 1/20, (Ocak2006), 185-226.