

# HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2024

## *Risāle fī isbātī'l-mufāriqāt*'ın Aidiyeti Üzerine: Tahlil, Tahkik ve Tercüme

On the Authorship of *Risāla fī Ithbāt al-Mufāriqāt*: Analysis, Critical Edition, and Translation

### Muhammed Abdullah HAKSEVER

Arş. Gör. | Res. Asst.

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi  
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Divinity, Islamic Philosophy  
Ankara, Türkiye

muhammedabdullah.haksever@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6624-5225>

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü | Article Type:** Araştırma Makalesi | Research Article

**Geliş Tarihi | Received:** 13.08.2024

**Kabul Tarihi | Accepted:** 22.11.2024

**Yayın Tarihi | Published:** 30.12.2024

### Atıf | Cite As

Haksever, Muhammed Abdullah. "*Risāle fī isbātī'l-mufāriqāt*'ın Aidiyeti Üzerine: Tahlil, Tahkik ve Tercüme". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 895-942. <https://doi.org/10.14395/hid.1532827>

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Yapay Zeka Etik Beyanı:** Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine(kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

**Artificial Intelligence Ethical Statement:** The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

**Conflicts of Interest:** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License:** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

## On the Authorship of *Risāla fī Ithbāt al-Mufāriqāt*: Analysis, Critical Edition, and Translation

### Abstract

This work focuses on the issue of authorship concerning the *Risāla fī Ithbāt al-Mufāriqāt*, a treatise written within the framework of the understanding of existence proposed by the Peripatetic philosophers in the Islamic philosophy. The treatise has been attributed in the literature to both al-Fārābī and to Bahmanyār b. Marzubān, student of Ibn Sīnā. Manuscript evidence providing clear attribution to al-Fārābī and Bahmenyār has been identified, yet contemporary scholarship appears largely unaware of these findings. Consequently, the primary aim of this article is to determine the author of the treatise. To achieve this, the names under which the treatise appears in the biographical dictionaries (Tabaqāt sources) and to whom it is attributed are analyzed. Furthermore, the claims made in the treatise to demonstrate the existence of immaterial entities are compared with the philosophical views of the possible authors on immaterial entities. The analysis in this study is structured around the key themes that emerge in the treatise. The discussion entities with an examination of how beings are categorized and how this classification is articulated. This is crucial because a philosopher's understanding of existence can largely be inferred from the ontological classifications they present. Following this, the study analyses the concept of God, posited as the first cause within this classification. The manner in which the concept of God is defined and through which concepts it is framed offers significant insights into the historical context in which the treatise was composed. Notably, the characterization of God as the "Necessary Existence" and the provision of proofs for God's existence within the treatise lend credence to the hypothesis that the treatise's author is more likely Bahmanyār rather than al-Fārābī. This conclusion is further supported by the fact that al-Fārābī does not explicitly engage with these topics, whereas Bahmanyār's treatment of the subject closely aligns with the arguments found in the treatise. The treatise is a product of the Peripatetic tradition in Islamic philosophy, and analysis turns to the concept of the Active Intellect. The non-specialized role of the Active Intellect in the treatise, as one of several immaterial intellects, provides another key to resolving the question of authorship. As detailed in this study, the treatment of the Active Intellect, alongside other unspecified intellects in the supra-lunar realm, diverges from al-Fārābī's understanding of *sudūr* (emanation). Al-Fārābī's philosophy places significant emphasis on the unique position and function of the Active Intellect, making it unlikely that this aspect would be absent in a treatise authored by him. Conversely, the classification of existence presented in the treatise appears to postdate Avicenna. Furthermore, the treatment of the Active Intellect in the treatise bears resemblance to Bahmanyār's views, particularly in the absence of a specified number of active intellects. Another issue explored in the context of authorship of the treatise is how the existence of celestial souls is justified. Specifically, the treatise's detailed argumentation regarding the movements of celestial bodies as evidence for the existence of these souls, characterized as voluntary, does not align with the positions found in al-Fārābī's works. In contrast, Bahmanyār's concepts and arguments on this issue strongly resemble those in the treatise. Additionally, the unique approach al-Fārābī takes regarding the immaterial existence and survival of human souls is not reflected in the treatise. Therefore, this study critically examines five central topics of the treatise—the concept of God, the classification of existence, the Active Intellect, celestial souls, and human souls—and assesses the congruence or divergence between the treatise and the works of the philosophers in question. Through this analysis, the study aims to determine the likely author of the treatise. Additionally, a critical edition (*taḥqīq*) of the treatise is presented according to ISAM's critical principles, accompanied by a translation of the text. Consequently, it is concluded that the *Risāla fī Ithbāt al-Mufāriqāt* is identical to the work titled *Risāla fī Marātib al-Mawjūdāt* and argues that attributing the treatise to Bahmanyār is accurate.

**Keywords:** Islamic Philosophy, al-Fārābī, Bahmanyār, Immaterial Entities, Ithbāt al-Mufāriqāt, Marātib al-Mawjūdāt.

### *Risāle fī isbātī'l-mufāriqāt*'ın Aidiyeti Üzerine: Tahlil, Tahkik ve Tercüme\*

#### Öz

Bu çalışma, İslam felsefesinde Meşşai filozofların ortaya koydukları varlık anlayışı çerçevesinde kaleme alınmış bir eser olan *Risāle fī isbātī'l-mufāriqāt*'ın aidiyet problemine odaklanmaktadır. Risale, literatürde hem Fārābī'ye hem de İbn Sīnā'nın öğrencisi olan Behmenyār b. Merzūbān'a nispet edilmektedir. Bu kapsamda Fārābī ve Behmenyār'a açıkça nispeti belli olan yazma nüshalar tespit edilmiştir. Günümüzde risaleye atıfla yapılan çalışmalar ise bu durumdan habersiz görünmektedir. İşte bu nedenle makalenin öncelikli amacı, risalenin yazarını tespit etmektir. Bu amaç doğrultusunda, çalışma içerisinde risalenin tabakât literatüründe hangi isimle yer aldığı ve kimlere nispet edildiği incelenmektedir. Ayrıca çalışmada risalenin maddeden ayırık varlıkları ispat etme noktasında ortaya koyduğu iddialar ile risalenin olası yazarlarının felsefi anlayışları doğrultusunda ayırık varlıklar hakkındaki tutumları karşılaştırılmaktadır. İnceleme alanını ise risalede öne çıkan konu başlıkları oluşturmaktadır. Bu bağlamda, ilk olarak varlıkların nasıl sınıflandırıldığı ve yapılan tasnifin nasıl şekillendiği ele alınmaktadır. Zira

\* Çalışma süresince gösterdiği desteklerinden ötürü kıymetli dostum Mustafa Borsbuğa'ya teşekkür ederim.

bir filozofun varlık anlayışı, büyük oranda eserine yansıttığı varlık tasnifinden anlaşılabilir. Ardından çalışmada bu tasnifin ilk illeti olarak vazedilen Tanrı kavramı incelenmektedir. Yine Tanrı kavramının ne şekilde ve hangi kavramlar üzerinden tanımlandığı, risalenin yazıldığı dönemi tespit etmemizde önemli bir ayrıntı sunmaktadır. Öyle ki risalede Tanrı'nın "Zorunlu Varlık" ile nitelendirilmesi ve onun varlığının ispat konusu edilip buna dair burhanlar getirilmesi, risalenin yazarının Fârâbî'den ziyade Behmenyâr olduğunu güçlendirmektedir. Nitekim Fârâbî'de Tanrı için "Zorunlu Varlık" gibi bir nitelemeye ve O'nun ispatına dair iddialara rastlanmaması, buna karşın Behmenyâr'ın meseleye bakış açısının risale ile neredeyse aynı olması söz konusu yaklaşımı desteklemektedir. Risalenin, İslam felsefesi içerisinde Meşşai ekolün bir ürünü olması sebebiyle inceleme sırasında öne çıkan ikinci kavram Faal Akıl'dır. Bu kapsamda risaledeki Faal Aklın, öteki ayırık akıllar içerisinde özel olmayan konumu aidiyet düğümünü çözen noktalardan bir diğerini oluşturmaktadır. Çalışmada ayrıntılı olarak izah edildiği üzere risalede Faal Aklın ay-üstü âlemdeki sayısı belirtilmeyen diğer akıllarla bir arada zikredilmesi Fârâbî'nin sudûr anlayışı ile uyumsuz görünmektedir. Zira Fârâbî felsefesinin özgün noktalarından birini Faal Aklın konumu ve görevi oluşturmaktadır. Bununla beraber onun yazdığı bir risaleye Faal Aklın bu özel konumunun yansımaları uzak bir ihtimal olarak değerlendirilmektedir. Aksine risaledeki varlık tasnifinin İbn Sînâ sonrası ortaya çıktığı ifade edilmelidir. Dahası, risalede Faal Akıl'ın ele alınışı, özellikle de belirli sayıda faal aklın bulunmaması bakımından, Behmenyâr'ın görüşleriyle benzerlik taşımaktadır. Risalenin aidiyeti kapsamında incelenen bir diğer konu ise semâvî nefislerin ispatının nasıl temellendirildiği meselesidir. Bahusus risalede bu nefislerin varlıklarına delil olarak getirilen burhanın semâvî cisimlerin hareketleri üzerinden detaylandırılması ve bu hareketlerin ihtiyârî olarak nitelendirilmesi Fârâbî'nin eserlerinde yer almamaktadır. Buna karşın, Behmenyâr'ın ilgili kavram ve iddialarının risale ile oldukça benzer olduğu tespit edilmektedir. Son olarak insanî nefislerin, ayırık bir varlık olması ve bekası konusunda Fârâbî'nin kendisine özgü görüşlerini risalede görmek mümkün değildir. Dolayısıyla bu çalışmada, risalenin beş temel konusu (Tanrı, varlık tasnifi, Faal Akıl, semâvî nefisler, insanî nefisler) ve içerisinde kullanılan kavramlar üzerinden spesifik noktalar incelenerek risale ile ilgili filozofların eserleri arasındaki uyum ya da uyumsuzluklar belirlenmektedir. Böylece eserin kimin tarafından kaleme alındığı tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bunun yanı sıra çalışmaya ek olarak risalenin edisyon kritiği İSAM tahkik esasları çerçevesinde okuyucuya sunulmakta, ayrıca metnin tercümesine de yer verilmektedir. Sonuç olarak, çalışmaya konu olan *Risâle fî işbâti'l-müfâriqât*'in Behmenyâr'a ait *Risâle fî merâtibî'l-mevcûdât* isimli eser ile birebir aynı olduğu, bu bağlamda risalenin Fârâbî'den ziyade Behmenyâr'a atfedilmesinin doğru bir yaklaşım olacağı iddia edilmektedir.

**Anhtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Fârâbî, Behmenyâr, Ayırık Varlık, İşbâtü'l-müfâriqât, Merâtibî'l-mevcûdât.

## Giriş

*Risâle fî işbâti'l-müfâriqât* ve *Risâle fî merâtibî'l-mevcûdât* aynı risalenin iki farklı başlığını ifade etmektedir. Bu eser, maddeden müfârik -ayırık- hâlde bulunan (i) sebepsiz varlık (Bir, Tanrı), (ii) faal akıllar, (iii) semâvî nefisler ve (iv) insanî nefisler olmak üzere dört tür varlığın gerçekliğini ispat etmek üzere kaleme alınmıştır. Risale, ilk olarak ayırık varlıkların genel sıfatlarını ortaya koymakta ardından söz konusu varlıkların her birinin maddeden soyut olmasına dair çeşitli burhanlar öne sürmektedir. Erken dönem Meşşai felsefesi çizgisinde olan filozofların eserlerine bakıldığında, sudûr teorisi içerisinde ay-üstü âlemdeki varlıkların ve insan nefislerinin ispatı için risaledeki burhanî delillere benzer delillerin ortaya konulduğu görülmektedir. Ancak çalışmada ele alınacak risalenin önemi, kendi dönemi içerisinde ayırık varlıkların ispatına dair yazılmış müstakil tek çalışma olmasıdır.

Bu risalenin ele alınmasının amacı, tarafımızca ulaşılan nüshalar neticesinde aynı eserin hem Fârâbî'ye (ö. 339/950) hem de İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) öğrencileri olan Ebu Abdullah el-Ma'sûmî (ö. 429/1038) ve Behmenyâr b. Merzûbân'a (ö. 458/1066) nispet edilmesi sonucu ortaya çıkan aidiyet problemini çözmektir. Bu amaç doğrultusunda öncelikli olarak risalenin tabakât (biyografi) literatürü içerisindeki yeri tespit edilecektir. Böylece risalenin hangi dönemlerde, kime nispet edildiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

Bu tür çalışmalarda tabakât kitaplarında yer alan bilgilerin her zaman doğru sonuçlara ulaştırmayacağına ve bu eserlerin yazma nüshalarını istinsah veya tahkik usulüyle neşreden âlimlerin sonraki araştırmacıları yanıltma ihtimali bulunduğu dikkat edilmesi gerekir.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Fehrullah Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen et-Ta' İlişkât İsimli Eser Hakkında Bir Not", *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 214.

Fârâbî'ye atfedilen eserler üzerine son dönemde yapılan çalışmalar, bu durumun en güzel örnekleridir. Özellikle bazı tabakât kitaplarında Fârâbî'ye atfedilen *Fuşûşü'l-hikem*, *et-Ta'likât*, *'Uyûnü'l-mesâ'il*, *Risâle fî mâ yenbağî en yükaddem kable te'allümi'l-felsefe*, *el-Cem* gibi eserlerde son dönem araştırmacıların çalışmaları neticesinde aidiyet sorunu olduğu fark edilmiştir.<sup>2</sup>

Çalışmanın ikinci bölümünde ise söz konusu risale muhteva açısından incelenecektir. Bu noktada risalede yer alan konuların işleniş biçimi, öne sürdüğü argümanlar ve üslup risalenin kendisine nispet edildiği filozofların eserleri ile karşılaştırılacaktır. Son olarak çalışmanın hedefine ulaşabilmesi için risalenin tahkiki ve tercümesi araştırmacıların dikkatine sunulacaktır.

## 1. Risalenin Literatürdeki Yeri

Tabakât literatürü açısından bir inceleme yapıldığında Fârâbî'ye atfedilen eserler arasında *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât* adında bir yapıt tespit edilememiştir. Risalenin diğer bir ismi olan *Risâle fî isbâti'l-müfâriqât* üzerinden bir inceleme yapıldığında ise İbn en-Nedîm'in (ö. 385/995) *el-Fihrist* adlı eserinde bu risaleden bahsedilmemektedir.<sup>3</sup> Zahirüddin el-Beyhaqî'nin (ö. 565/1174) *Tetimmetü Şivânî'l-hikme* adlı eserinin farklı neşirlerinin hiçbirinde Fârâbî'ye *Risâle fî isbâti'l-müfâriqât* adında bir risale nispet edilmediği görülmektedir.<sup>4</sup> Bunların yanı sıra önemli tabakât kitaplarından olan İbnu'l-Kiftî'nin (ö. 646/1245) *İhbârü'l-ulemâ' bi-ahbâri'l-hükemâ'* adlı eserinde Fârâbî'ye nispet edilen yetmiş iki eser arasında<sup>5</sup> ve yine İbn Ebî Usaybi'a (ö. 667/1269) tarafından kaleme alınan *'Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-e'tibbâ* içerisindeki Fârâbî'ye ait olduğu belirtilen yüz on bir eser içerisinde *İsbâtü'l-müfâriqât* yer almamaktadır.<sup>6</sup> Ayrıca Safedî'nin (ö. 764/1363) *el-Vâfi bi'l-vefeyât* eserinde de Fârâbî'ye nispetle yüz dokuz eser sayılırken söz konusu risalenin ismi zikredilmemektedir.<sup>7</sup>

Öte yandan risalenin Fârâbî'ye ait olduğunu gösteren birçok yazma nüsha bulunmaktadır.<sup>8</sup> Ayrıca eser, Fârâbî'ye nispetle farklı yerlerde de neşredilmiştir.<sup>9</sup> Bu noktada Carl Brockelmann (ö. 1956) dört yazma eserden söz etmektedir. Bunlardan üçü Ayasofya'da bulunurken bir tanesinin ise Tahran'daki kütüphanede olduğu ifade edilmektedir.<sup>10</sup> Ahmed Ateş (ö. 1966) ise Fârâbî'nin eserlerinin bibliyografyasını ortaya koyarken bu dört yazmanın dışında Hindistan kütüphanelerinde bulunan iki yazma eserden daha bahsetmektedir.<sup>11</sup> Ayrıca Fârâbî'nin

<sup>2</sup> Detaylı bilgi için bk. Halil Cerr (Georr), "Fârâbî Fûsus'ül Hikem'in Yazarı mıdır?", çev. Kifayet Özyayın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 18 (1970), 153-161; Shlomo Pines, "İbni Sinâ ve 'Risâletü'l-Fûsus fi'l-Hikme'nin Yazarı", çev. Kifayet Özyayın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1978), 121-126; Mehmet Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2003), 17-49; Muhittin Macit, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2004), 5-21; Marwan Rashed, "On the Authorship of the Treatise on the Harmonization of the Opinions of the Two Sages Attributed to Al-Fârâbî", *Arabic Sciences and Philosophy* 19/1 (2009), 43-82; M. Cüneyt Kaya, "Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâ'il'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 29-67; Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen et-Ta'likât İsimli Eser Hakkında Bir Not", 213-227. Bunların yanı sıra *ed-De'âva'l-kalbiyye*, *Risâle fî zenon* ile *Cevâbât li-mesâ'il sü'ile 'anhâ* veya diğer adıyla *Mesâ'ilü müteferrika* gibi eserler de Fârâbî'ye aidiyet bağlamında araştırmacılar tarafından çalışılmayı beklemektedir.

<sup>3</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-marife, 1997), 323.

<sup>4</sup> Zahirüddin el-Beyhaqî, *Tetimmetü Şivânî'l-hikme*, nşr. Muhammed Şefî' (Lahor: Câmîatü'l-Punjab, 1935), 1/17; Zahirüddin el-Beyhaqî, *Târîhu hükemâ' il-İslâm*, nşr. Muhammed Kurd 'Ali (Dimaşk: Matba'atu't-Terakkî, 1946), 31; Zahirüddin el-Beyhaqî, *Tetimmetü Şivânî'l-hikme*, nşr. Refik el-'Acem (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1994), 41-42.

<sup>5</sup> İbnu'l-Kiftî, *İhbârü'l-ulemâ' bi-ahbâri'l-hükemâ'*, nşr. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 211-212.

<sup>6</sup> İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnü'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etibbâ'*, thk. Nizâr Rızâ (Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hayât, 1965), 608-609.

<sup>7</sup> Selâhaddin es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut-Türki Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 1/103-105.

<sup>8</sup> Nüshalar ileride tanıtılmıştır.

<sup>9</sup> Eserin Kahire, Haydarâbâd ve Bombay neşirleri bulunmaktadır; bk. Mahmut Kaya, "Fârâbî", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Mayıs 2023).

<sup>10</sup> Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur Supplement (GAL-S)* (Leiden: Brill, 1937), 377.

<sup>11</sup> Ahmed Ateş, "Fârâbî'nin Eserlerinin Bibliyografyası" 15/57 (1951), 183.

risalelerini tahkik eden Abdülemîr el-A'sem, *er-Resâilü'l-felsefiyyetü's-suğrâ* başlıklı çalışmasında iki nüshaya dayalı olarak risaleyi tahkik etmiştir.<sup>12</sup> Yine risale, ülkemizde Hilmi Ziya Ülken (ö. 1974) ile Kivâmüddin Burslan (ö. 1956), Hüseyin Aydın (ö. 2021) ve Nuri Adıgüzel tarafından Fârâbî'ye nispetle Türkçe'ye tercüme edilmiştir.<sup>13</sup>

Risalenin olası yazarı olarak değerlendirilen diğer bir isim ise Ma'sûmî'dir. Onun açısından literatüre bakıldığında, *Tetimmetü Şivâni'l-hikme*'de İbn Sînâ'nın en faziletli öğrencisi olarak tanıtılmakta<sup>14</sup> ve kendisine tek bir eser atfedilmektedir. Bu eserin ismi zikredilmeksizin şu şekilde tanıtıldığı görülmektedir:

Ma'sûmî, ayırık varlıklar (müfârikât) ile ilgili akılların ve feleklerin sayıları ve yaratılmışların (mübde'ât) tertibi hakkında bir kitap yazmıştır. Nişabur'un Nizamiye kütüphanesinde bir nüshası bulunmaktaydı. Cemâlü'l-mülk b. Nizâmî'l-mülk onu aldı. (Bu kitabı) anka kuşu mu uçurdu yoksa yok mu oldu bilmiyoruz. Oysa bu kitap hükemânın tamamının sevgilisiydi.<sup>15</sup>

Beyhaqî'nin neşirleri arasında Muhammed Şefî'nin (ö. 1963) neşri dikkat çekmektedir. Zira burada Şefî, risalenin Berlin'de bir nüshasının olduğunu belirterek söz konusu metnin ilk pasajına atıfta bulunmaktadır.<sup>16</sup> Bu nüsha incelendiğinde ise risalenin Fârâbî ve Behmenyâr'a atfedilen eserle aynı olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>17</sup>

Risalenin Behmenyâr'a aidiyeti bağlamında literatür incelendiğinde ise onun çalışmalarını listeleyen Beyhaqî'nin eserinde veya Bağdatlı İsmâil Paşa'nın (ö. 1920) *Hediyetü'l-Arifin* adlı çalışmasında söz konusu risale Behmenyâr'a nispet edilmemektedir.<sup>18</sup> Bununla beraber *Mü'ellifâtü İbn Sînâ* ve *Mu'cemüt-Târihi't-Türâsi'l-İslâmi fî Mektebâti'l-âlem* gibi eserlerde tespit edebildiğimiz ölçüde *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât*, Behmenyâr'a nispet edilmekte ve Leiden'da bulunan nüshaya atıf yapılmaktadır.<sup>19</sup>

Risalenin *Merâtibi'l-mevcûdât* başlığı altında Behmenyâr'a nispet edildiği başka neşirleri de bulunmaktadır. Ancak eser, Behmenyâr'a nispetle ilim dünyasında edindiği şöhretini Salomon Poper tarafından gerçekleştirilen neşir ve tercüme ile kazanmıştır.<sup>20</sup> Poper bu çalışmada Behmenyâr'a ait *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât* ile *Risâle fî mevzû 'i'l-ilm el-ma'rûf bi-Mâ ba'de't-tabî'a* adında iki risaleyi neşretmiştir. Çalışmasının önsözünde Poper, tabakât kitaplarından Behmenyâr'a dair İbn Sînâ'nın öğrencisi ve *Kitâbü't-Taḥşîl* isimli eserin sahibi olması dışında bir bilgi edinemediğini aktarmaktadır.<sup>21</sup> Söz konusu iki risale, Abdücelil Sa'd tarafından da *Mâ*

<sup>12</sup> Ebu Nasr Fârâbî, "İsbâtü'l-müfârikât", *er-Resâilü'l-felsefiyyetü's-suğrâ*, thk. Abdülemîr al-A'sem (Dımaşk: Dârü't-Tekvîn, 2012), 23-30. Bu çalışma ileride değerlendirilmiştir.

<sup>13</sup> Ebu Nasr Fârâbî, "Soyut Varlıkların İspatı", çev. Hüseyin Aydın, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 9-12; Ebu Nasr Fârâbî, "Mufârik Varlıkların İspatı Hakkında Risâle", çev. Nuri Adıgüzel, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 93-97; Hilmi Ziya Ülken-Kivamettin Burslan, *Farabi* (Ankara: Kanaat Kitabevi, ts.), 99-108.

<sup>14</sup> Hatta onun için İbn Sînâ'nın, "...onun bendeki mertebesi, Aristo'nun Eflatun'a olan (yakınlığı) gibidir." dediği aktarılmaktadır. Bk. Beyhaqî, *Târîhu hükemâ 'i'l-İslâm*, 102.

<sup>15</sup> Beyhaqî, *Târîhu hükemâ 'i'l-İslâm*, 102.

<sup>16</sup> Beyhaqî, *Tetimmetü Şivâni'l-hikme*, 1/96.

<sup>17</sup> Berlin'deki nüsha tahkikli metinde kullanılmış olup nüsha hakkında detaylı bilgi ekte sunulmaktadır.

<sup>18</sup> Beyhaqî, *Târîhu hükemâ 'i'l-İslâm*, 97-98; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin, esmâ 'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin* (İstanbul: MEB: Behiyye Matbaası, 1951), 1/244.

<sup>19</sup> Leiden nüshası ileride detaylı incelenmiştir. Georges Chehata Anawati, *Mü'ellifâtü İbn Sînâ* (Kahire: Camiat'üd-Düvel'il-'Arabiyye, 1950), 19; Ali Rıza Karabulut-Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemüt-Târihi't-Türâsi'l-İslâmi fî Mektebâti'l-âlem* (Kayseri: Dârü'l-Akabe, 2001), 1/746; Zakir Memmedov, *Azərbaycan Fəlsəfəsi Tarixi* (Bakü: Şərq-Qərb, 2006), 77.

<sup>20</sup> Poper neşri için bk. Behmenyâr b. Merzûbân, "Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât", *Behmenjâr ben el-Marzubân Der Persische Aristoteliker Aus vicenna's Schule: Zwei metaphysische Abhandlungen von ihm Arabisch und Deutsch*, nşr. Salomon Poper (Leipzig: Leopold Voss, 1851), 17-28.

<sup>21</sup> Salomon Poper, *Behmenjâr ben el-Marzubân Der Persische Aristoteliker Aus vicenna's Schule: Zwei metaphysische Abhandlungen von ihm Arabisch und Deutsch* (Leipzig: Leopold Voss, 1851), (İnceleme kısmı) 5-6.

*ba'de't-tabî'a* adıyla Mısır'da da neşredilmiştir.<sup>22</sup> Risalenin bir nüshasının da ülkemizde bulunduğu bahseden Hilmi Ziya Ülken (ö. 1974) eserin içeriğine dair değerlendirmede bulunmaktadır. Ülken ayrıca risalenin yazma nüshasının Topkapı'daki III. Ahmed Kütüphanesinde bulunan *Mecmûa-i resâil-i İbn Sînâ* içerisinde olduğunu ifade etmektedir. Bu nüshayı diğerlerinden farklı kılan ise risalenin başlığının *Kitâbü'l-müfârikât ve'n-nüfûs* olmasıdır.<sup>23</sup>

Risalenin birden fazla filozofa ait olduğunu fark eden çalışmalar bulunmakla beraber detaylı bir analizi yapılmamıştır. Hans Daiber, *Encyclopædia Iranica* içerisindeki Behmenyâr maddesinde risalenin üç filozofa da atfedildiğine işaret etmiştir.<sup>24</sup> Yine Fârâbî'nin eserlerini kategorik olarak sıralayan Ulrich Rudolph, *İsbâtü'l-müfârikât'ın Merâtibü'l-mevcûdât* ile aynı eser olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>25</sup> İsmail Taş ise Behmenyâr felsefesini incelediği makalesinde söz konusu risalenin İbn Sînâ felsefesinden izler barındırdığını ve eserin Ma'sûmî'ye atfedildiğini ifade etmektedir.<sup>26</sup> Risale hakkında yapılmış önemli çalışmalardan biri İsmail Vâiz Cevâdî'ye aittir. Risalenin başlığını, literatürdeki yerini ve Behmenyâr'a aidiyetini kısa bir şekilde tartışan Cevâdî, risalenin Behmenyâr'a atfedilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Sonrasında ise eserin neşrini ve Farsça tercümesini vermekle yetinmektedir.<sup>27</sup>

Risalenin Fârâbî'ye nispet edilmesinin daha doğru olacağını ifade eden isimler de bulunmaktadır. *Mü'ellifâtü'l-Fârâbî* kitabının yazarları Hüseyin Ali Mahfûz (ö. 2009) ve Ca'fer Âl-i Yâsîn (ö. 2008) bu kanaati taşımaktadır.<sup>28</sup> Ayrıca Aydın Sayılı'nın (ö. 1993) aktarımına göre İbrahim Madkûr (ö. 1995), İbn Sînâ'nın söz konusu risaleden etkilendiğini ve eserlerini yazarken faydalandığını ifade etmektedir. Bu nedenle de *İsbâtü'l-müfârikât'ın* İbn Sînâ öncesi yazılmış bir eser olması gerektiğini düşünmektedir.<sup>29</sup>

Risalenin isminin bir tabakât kitabında yer alması aidiyeti güçlendiren bir delil olarak kabul edilebilir. Ancak bir eserin tabakât kitaplarında yazarına atfedilmeme durumu, tarafımızca güçlü bir delil olarak görülemez. Ayrıca Fârâbî, Ma'sûmî veya Behmenyâr *İsbâtü'l-müfârikât* veya *Merâtibü'l-mevcûdât* yapıtına bizzat kendileri farklı eserlerinde atıfta bulunmamaktadır. Bu durumda risalenin içeriğinin tartışılması gerekmektedir. Zira eserin aidiyeti noktasında en önemli başvuru noktasını, risalenin içeriği ile adı geçen filozofların diğer eserleri arasındaki uyum veya uyumsuzluk oluşturacaktır. Şu hususu belirtmek gerekir ki yazma nüshalar içerisinde eserin sahibi olabilecek üç ismin, erken dönem İslam felsefesi içerisinde Meşşai geleneğe mensup olması birçok noktada zaten benzer fikirlere sahip olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla hem Fârâbî hem de İbn Sînâ'nın öğrencisi ve takipçisi olan Ma'sûmî ve Behmenyâr, varlık anlayışı noktasında birbirlerinden çok farklı düşünmemektedir. Bununla beraber aralarında birtakım

<sup>22</sup> Kaya, "Fârâbî".

<sup>23</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1957), 308-311; nakleden: Müstakim Arıcı, *İbn Sînâ'nın Öğrencisi Behmenyâr b. Merzûbân ve Felsefesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 32.

<sup>24</sup> Hans Daiber, "Bahmenyâr, Kîâ", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 18 Temmuz 2023).

<sup>25</sup> Ulrich Rudolph, "Abû Nasr al-Fârâbî", *Handbook of Oriental Studies: Philosophy in the Islamic World*, ed. Ulrich Rudolph vd. (Leiden, Boston: Brill, 2017), 535; David C. Reisman el-Mübâhasât özelindeki çalışması içerisinde Behmenyâr'a ait eserleri ve bunların nüshalarını listelerken Fârâbî'nin ismini zikretmeksizin risâlenin her iki adını da zikretmektedir. Bk. David C. Reisman, *The Making of the Avicennian Tradition. The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sînâ's al Mubâhâţât (The Discussions)* (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002), 72.

<sup>26</sup> İsmail Taş, "Ebu'l Hasan Behmenyâr ve Felsefesi", *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 14 (2012), 40.

<sup>27</sup> İsmail Vâiz Cevâdî, "Risâle-i merâtibü'l-mevcûdât Behmenyâr b. Merzûbân", *Sophia Perennis (Jävîdân Khirad)* 6/3 (1356), 56-61; Cevâdî'nin ileri sürdüğü deliller risâlenin aidiyet tartışması içerisinde değerlendirilmiş ve genişletilmiştir.

<sup>28</sup> Nakleden: Daiber, "Bahmenyâr, Kîâ".

<sup>29</sup> Nakleden: Aydın Sayılı, "Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri", *Bellefen* 15/57 (1951), 23.

görüş ve kavram farklılıkları bulunmaktadır. Bu açıdan incelemenin, risalenin genel muhteviyatından ziyade daha spesifik noktalar üzerinden gerçekleştirilmesi gerekmektedir.

## 2. Risalenin Aidiyetine Dair İnceleme

Risalenin aidiyetine dair literatürde yer alan şüpheler iki kısımda tasnif edilebilir. Bunlardan ilki, tabakât ve ansiklopedi kaynakları üzerinden dile getirilen yaklaşımlardır.<sup>30</sup> İkincisi ise Fârâbî'yi inceleyen bazı araştırmacıların risalenin içeriğindeki birtakım unsurların onun genel felsefi anlayışı ile uyumsuz olduğunu tespit etmeleri ve bu nedenle risaleye şüphe ile yaklaşmalarıdır.<sup>31</sup> Bu noktada belirtmek gerekir ki eserin üç filozofa aidiyetine dair geniş perspektifli bir çalışma bulunmamaktadır.

Dolayısıyla aidiyet meselesinin izaha kavuşturulabilmesi için risalenin beş temel konusu belirlenecek ve Fârâbî ile Behmanyâr'ın kendi eserlerinde bu konuları ne şekilde ele aldıkları mukayeseli olarak incelenecektir. Bu inceleme esnasında risalede geçen bir ibarenin, Fârâbî veya Behmenyâr'ın eserlerinde lafız ya da mana olarak geçtiği tespit edildiği takdirde metinler karşılıklı olarak okuyucuya sunulacaktır.<sup>32</sup> Son başlıkta ise risalede geçen kavramların analizi ortaya konulacaktır.<sup>33</sup> Bu kapsamda risaleye ve filozoflara beş soru sorulabilir:

### 2.1. Varlıkların Sınıflandırması Nasıl Olmalıdır?

Risalenin giriş kısmı, okuyucuya bir varlık sınıflandırması sunmaktadır. Risalede bir bütün olarak hem ay-üstü hem de ay-altı âlemdeki mevcutların tamamının bir tasnifi sunulmamakta, ele alınan konunun amacına uygun olacak şekilde bunların içerisindeki soyut varlıklar listelenmektedir.<sup>34</sup> Bu açıdan filozoflarımızın eserleri ile risale karşılaştırıldığında dikkat çeken ilk husus, varlıkların sınıflandırılmasındaki farklılaşmadır.

Fârâbî'nin eserlerine bakıldığında varlık tasnifinin en net olarak verildiği pasajlar *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de görülmektedir. Burada cisimleri ve arazları kaim kılan cevherler olarak altı kategoriden oluşan bir sınıflandırma ortaya koyan Fârâbî'ye göre her bir sınıf, bir mertebeye işaret etmektedir. Bu mertebelerin ilk üçü ontolojik açıdan ne cisimdir ne de cisimdedir.

<sup>30</sup> İlk bölümde bahsedilen çalışmalar bu başlık altında değerlendirilebilir.

<sup>31</sup> Örnek olarak bk. Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 23; Bu konuda Aydın Sayılı, 'Uyûnül-mesâil'e dair şüphelerini dile getirirken *Risâle fi is-bâtü'l-müfârikât*'a aidiyetine dair şüphelerin olduğunu dile getirmektedir. Risalenin, Beyhaği tarafından Ma' sümü'ye atfedildiğine dikkat çekmektedir. Ancak meselenin tetkikinin ayrıca yapılması gerektiğini ve İbrahim Madkûr'un eseri Fârâbî'ye atfettiğini belirtir. Bk. Aydın Sayılı, "Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri", *Bellefen* 15/57 (1951), 22-24.

<sup>32</sup> Yazma nüshalar içerisinde risalenin kendisine atfedildiği isimlerden biri olan Ma' sümü'nin *Risâle fi is-bâtü'l-müfârikât* dışında bir eseri tespit edilememiştir. Bazı kaynaklarda Ma' sümü'nin söz konusu eserinin yanında Adedü'l- 'Ukûl ile Tertibü'l-Mübdeat şeklindeki farklı eserleri olduğu ifade edilmektedir; bk. İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, haz. N. Ahmet Özalp (İstanbul: Kitabevi, 1995), 155; Kemal Sözen, "İbn Sina Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Etkisi", *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* 4/11 (2004), 172. Ancak bu isimlendirmelerin kanaatimizce bir eser olmadığı, aksine Ma' sümü'ye atfedilen *Risâle fi is-bâtü'l-müfârikât*'ın tanımlanması amacıyla ifade edildiği söylenebilir. Bu noktada Şemsüddin eş-Şehrezûrî'nin (ö. 687/1288) *Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh (Târîhu'l-hükemâ' ve'l-felâsife)* adlı eserindeki Ma' sümü maddesine bakıldığında orada şöyle söylenmektedir: "... Ma' sümü; en-Nârencyiyât (efsun), Adedü'l- 'Ukûl ve'l-Eflâk (akılların ve feleklerin sayısı) ve Tertibü'l-Mübde 'ât (var olanların sıralanması) hakkında bir kitap yazdı..." Bk. Şemsüddin eş-Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh (Târîhu'l-hükemâ' ve'l-felâsife)*, thk. Seyyid Hurşid Ahmed (Kahire: Afâk lî'n-neşr ve't-tevzi', 2021), 406. Burada Şehrezûrî, muhtemelen Ma' sümü'ye nispet edilen *Risâle fi isbâtü'l-müfârikât* eserine isim zikretmeksizin atıfta bulunmaktadır. Zira Adedü'l- 'Ukûl ve'l-Eflâk ve Tertibü'l-Mübde 'ât bu noktada eser ismi olmaktan çok risalenin içeriğine dair bir niteleme gibi durmaktadır. Ayrıca Şehrezûrî'nin "bir kitap yazdı" ibaresini kullanması ve pasajın devamında eser için -yukarıda zikri geçen-Beyhaği ile aynı tanıtımı kullanması bu durumu güçlendirmektedir.

<sup>33</sup> Ayrıca Behmenyâr'ı etkilemesi ve İslam felsefesinde bir dönüm noktası teşkil etmesi bakımından yeri geldikçe İbn Sînâ'nın eserlerinden de yararlanılacaktır. Bu noktada Behmenyâr'ın ne ölçüde İbn Sînâ felsefesini takip ettiğini ve bununla beraber hangi açılardan özgün bir felsefeye sahip olduğuna dair yapılan bir çalışma için bk. Jules Janssens, "Bahmanyâr ibn Marzubân: A Faithful Disciple of ibn Sînâ?", *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, ed. David C. Reisman-Ahmed H. Al-Rahim (Leiden, Boston: Brill, 2003), 177-197.

<sup>34</sup> Bk. Ek-1, 928. Çalışma boyunca risalenin muhtevasına dair yapılan aktarımlarda Ek-1'de sunulan tahkikli neşir esas alınmış olup metin içi atıflar verilmiştir.

Mertebelerin son üçü ise zâtları cisim olmasa da bir cisimdedir. Fârâbî bu mertebeleri şu şekilde saymaktadır: (i) İlk sebep, (ii) ikinciler, (iii) Faal Akıl, (iv) nefis, (v) suret ve (vi) madde.<sup>35</sup>

Fârâbî, el-Evvel'den sonra es-sevânî yani ikincilerle Faal Akılı farklı kategorilerde değerlendirmektedir. *el-Medînetü'l-fâzıla*'da böyle bir ayrıma gitmeyen bilakis her bir akılı tek tek ele alan ve numaralandıran Fârâbî'nin *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'deki bu ontolojik ayrımı, Faal Akılı ikincilerden farklı bir statüde gördüğünü göstermektedir. Her ne kadar Faal Akıl, akıllar sıralamasının sonunda yer alıp bu nedenle kemâl bakımından kendisinden üstteki akıllardan eksik bir tabiata sahip olsa da aradaki statü farkı başka bir nedene dayanmalıdır. Zira Fârâbî'nin sudûr teorisinde Faal Akılın ay-altı âlem ile ilişkisi bakımından üstlendiği rol, kendisi dışındaki akıllardan farklılaşmasını gerektirmektedir. Bununla beraber akletme açısından da Faal Akıl, ikincilerden farklılaşmaktadır. Bu noktada Fârâbî'nin, "İkincilerden her biri kendi zâtını ve İlk'i akleder. Faal Akıl ise İlk'i, ikincilerin tamamını ve kendi zâtını akleder. Aynı şekilde o, zâtları açısından makul (akledilen) olmayan şeylerin de makul olmasını sağlar."<sup>36</sup> ifadesi ayrımı göstermektedir. Dolayısıyla ikinciler ile Faal Akıl arasında bir mahiyet farklılığı bulunmaktadır. Böylece varlık sınıflandırması içerisinde yeni bir mertebenin zikredilmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır.<sup>37</sup>

Öte yandan Behmenyâr'ın *et-Taḥşîl* kitabının mukaddimesine bakıldığında içeriğe dair aktarılan bilgiler üzerinden bir varlık sınıflandırılması çıkarmak mümkündür. Behmenyâr, kitabın ilk bölümünü mantık ilmine, ikinci bölümünü bütün ilimler için gerekli olan birtakım bilgilere ayırdıktan sonra üçüncü bölümde mevcutları ele almaktadır. Buradaki en temel ayrım, (i) sebebi olmayan ve (ii) sebebi olan üzerinden mevcudun ikiye ayrılmasıdır. Böylece sebebi olmayan ve bütün cihetlerden bir olan mevcut, diğerlerinden ayrı bir şekilde kendi başına ilk sınıfı oluşturmaktadır. Bir sebebi (veya illeti) olan mevcutlar çokluk içermekle beraber (iia) bir kısmı cisimdir, (iib) bir kısmı ise cisim değildir. Behmenyâr'a göre cisim olmayanlar da cevher ve araz olarak taksim edilirken cevher olanlar dört tanedir: akıl, nefis, suret ve madde (uzanım). Cisimler ise gözlemsel astronominin verileri ışığında belirlenen felekî cisimler ile kıyasın belirlediği unsurlar ve bu unsurların terkipleri gibi çok sayıdadır. Yine aynı şekilde akılların da sayısı çoktur.<sup>38</sup>

Risalede geçen ayrık varlıkların karşılıkları, her iki filozofun eserlerinde bulunabilmektedir. Buna karşın Behmenyâr'ın tasnifi risalenin ortaya koyduğu tasnife daha yakın durmakla beraber özellikle akılların sayısı ile ilgili ifadesi bir başka şüphe ve delile yönlendirmektedir.<sup>39</sup> Bu noktada Fârâbî'nin Faal Akılı, varlık sınıflandırması içerisinde müstakil olarak zikretmesi ve onu öteki ay-üstü akıllardan da kategorik olarak ayrıştırması kanaatimizce önemlidir. Söz konusu tasnif içerisindeki Faal Akıl vurgusunun risalede yer almaması kısmen uyumsuzluk olarak okunabilir.<sup>40</sup>

## 2.2. İlk Sebep mi, Zorunlu Varlık mı?

Risale, ayrık varlıkların sınıflandırmasını ve onların ortak niteliklerini sıralamasının ardından bu dört varlık kategorisinin maddeden ayrık olmasına dair çeşitli burhanî deliller ortaya koymaktadır. Bu noktada ilk olarak en yüce varlık olan Sebebi Olmayan Mevcut konu

<sup>35</sup> Ebu Nasr Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 1.

<sup>36</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 7-8.

<sup>37</sup> İkinciler ile Faal Akıl arasındaki mahiyet farklılığı için bk. Mehmet Murat Karakaya, "Fârâbî Felsefesinde Sudûr Nazariyesi Ekseninde es-Sevânî ve Faal Akıl", *Medine'den Medeniyyete Fârâbî*, ed. Yaşar Aydın-Mehmet Fatih Birgül (Bursa: Yıldırım Belediyesi Kültür Yayınları, 2021), 143-161.

<sup>38</sup> Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, nşr. Murtazâ Mutahharî (Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran, 1375), 3.

<sup>39</sup> Risâlede soyut cevherler arasında yer alan *el-'uḳûlü'l-fa'âle* (faal akıllar), bir bütün olarak sayı verilemeksizin ele alınıp ayrık olmasına ilişkin burhân getirilmiştir. Bu konu ileride ele alınmıştır.

<sup>40</sup> Bu konu "Faal Akıl, el-'Uḳûlü'l-fa'âle İçerisinde Değerlendirilebilir Mi?" başlığı altında detaylı olarak analiz edilmektedir.



edilmektedir. O'nun varlık açısından ispatına ilişkin deliller getirilmektedir. Risaleye göre varlıklar bu noktada Behmenyâr'ın tasnifine yakın bir şekilde en temelde sebepli ve sebepsiz olmak üzere iki sınıfa ayrılmaktadır. Sebebi Olmayan Mevcut ise tektir, birdir. Ayrıca mümkün varlıklar silsilesi mutlaka bu zincirin sonunda yer alan bir illetsiz varlığa ihtiyaç duymaktadır. Zincirin sonunda bir sebepsiz fail illetin bulunmaması durumunda silsilede iki taraf ve bir vasıta veya aracı meydana gelerek her bir illet, bir başka illete muhtaç kalarak ma'lûlünün hükmünü alacaktır. Dolayısıyla risale burada İslam felsefesi içerisinde özellikle İbn Sînâ ile özdeşleşen imkân delilinin illet-ma'lûl ve vasıta terimleri üzerinden bir özetini sunmaktadır.<sup>41</sup>

Fârâbî'nin Tanrı anlayışına bakıldığında *el-Medînetü'l-fâzıla*, "İlk Mevcut, diğer mevcutların tamamının varlığa gelmesinde İlk Sebep'tir." şeklinde başlamaktadır.<sup>42</sup> Aslında Fârâbî, İlk Mevcut'un; bir olmasından, zıddı ile tanımının olmamasına kadar birçok hususta O'ndan bahsetmekte ve sudûr teorisi çerçevesinde âlemlerle olan ilişkisini açıklamaktadır.<sup>43</sup> Ancak özel olarak Mevcutların İlki'nin varlığı hakkında sistematik bir delillendirme ortaya koymamaktadır. Bu da Fârâbî'nin bir anlamda söz konusu problemle ilgilenmediğine işaret etmektedir.<sup>44</sup>

Mamafih Fârâbî'nin bütünüyle bu konuya ilişkin bir beyanda bulunmadığı söylenemez. Onun İlk Mevcut ile ilgili tanımlamalarında öne çıkan husus, yetkinlik ve noksanlık kavramları çerçevesinde Tanrı'nın diğer varlıkların tamamından farklı, ayrıca tek ve bir olarak varlık statüsüne sahip olduğu şeklindedir:

İlk'e gelince O'nda hiçbir şekilde bir noksanlık yoktur. O'nun varlığından daha yetkin ve daha üstün bir varlığın olması mümkün değildir. Ne O'ndan daha önce bulunan bir varlığın olması ne de O'nun varlık derecesi ile aynı derecede olup O'nun kuşatmadığı bir varlığın olması mümkündür. Bundan dolayı O'nun, varlığını kendinden önce olan başka bir şeyden elde etmiş olması mümkün değildir. O'nun bunu kendinden daha noksan olan birinden elde etmiş olması ise daha uzaktır. Yine O, bundan dolayı cevheri bakımından kendi dışındaki her şeyden bütünü farklıdır. O'nun sahip olduğu bu varlığa birden daha çok şeyin sahip olması mümkün değildir.<sup>45</sup>

Dolayısıyla Fârâbî'nin Tanrı anlayışının temelinde O'nun varlığının biricikliğini öne çıkarma vurgusu olduğu söylenebilir. Ancak risalenin kullandığı "zorunluluk", "zorunlu varlık" (*vâcibü'l-vücûd*) ve "imkân" gibi kavramlar bu vurgunun içerisinde yer almamaktadır. Ayrıca risaledeki illet-malûl ilişkisi açısından öne çıkan hususlardan biri olarak Tanrı kanıtlanması içerisinde kullanılan "zorunlu varlık" tabirini, Fârâbî'nin Mevcutların İlki için kullanmaması da dikkat çekicidir. Her ne kadar Fârâbî, zorunlu-mümkün ayırımını kip olması bakımından mantık eserlerinde önermeler için kullanmış olsa dahi o, metafiziğe bakan yönüyle bu ayırımı özellikle İlk Sebep için kullanmamaktadır.<sup>46</sup> Bu noktada Fârâbî'nin *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de ay-altı âlem için imkân kavramını kullanması ve bu varlıkları "mümkün mevcutlar (*el-mevcûdâtü'l-mümkine*)" olarak adlandırması bu kavramları ontolojisi açısından da bütünüyle terk etmediğini

<sup>41</sup> Bk. Ek-1, 929-930.

<sup>42</sup> Ebu Nasr Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 46.

<sup>43</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 46-70.

<sup>44</sup> Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 27. Fârâbî felsefesi içerisinde onun Tanrı kanıtlanması başlığı altında verilen görüşlerin çoğunluğu söz konusu risâlemiz olan *İsbâtü'l-müfârikât* ile *Fuşûşü'l-hikem* ve özellikle *'Uyûnü'l-mesâ'ile* atıfla işlenmekte ayrıca *el-Medînetü'l-fâzıla* üzerinden yetkinlik-mükemmellik vurgusu da yapılmaktadır; bk. Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 190-193; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012), 35, 51; Mehmet Karakuş, *Fârâbî'nin Tanrı Anlayışı* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 33-38.

<sup>45</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 20; benzer bir anlatım için ayrıca bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 46-54.

<sup>46</sup> İmkân kavramının Fârâbî'nin eserleri içerisindeki yeri hakkında detaylı bilgi için bk. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 84-102.

göstermektedir.<sup>47</sup> Fârâbî mümkün varlığı tanımlamış, ay-altı âlemi mümkün varlık içerisinde değerlendirmiş ve bunların yanı sıra Tanrı için “O'nun herhangi bir şekilde var olmaması imkansızdır.”<sup>48</sup> ifadesini kullanarak ona zorunluluk atfetmiştir. Ancak onun bu anlatımlarının zorunlu-mümkün ayrımının varlık tasnifi içerisinde dâhil edilmesiyle felsefede kavramsal karşılığını bulduğu hâli olan ve risalede geçen “vâcibü'l-vücûd bi-zâtihî” ya da “vâcib li-zâtihî” ifadelerin karşılığı olduğunu söylemek zordur.<sup>49</sup>

Cevâdî, risalede geçen Sebebi Olmayan Mevcut'un varlığına dair getirilen burhan için benzer bir anlatımın *et-Ta'likât* ve *Risâle fi zenon*'da yer aldığını belirtmektedir.<sup>50</sup> Ancak yapılan çalışmalar neticesinde *et-Ta'likât*'ın Farabi'ye ait olmadığı neredeyse kesin bir şekilde ortaya konulmuş,<sup>51</sup> *Risâle fi zenon* hakkında ise birtakım şüpheler belirtilmekle beraber detaylı bir çalışma henüz gerçekleştirilmemiştir.<sup>52</sup> Her iki eser hakkında var olan şüpheler, düşüncenin Fârâbî'ye ait olmasını zayıflatmaktadır.

Bunun yanı sıra Behmenyâr'a baktığımız zaman *et-Taḥşîl*'in metafizik bölümünde risaledeki anlatıma oldukça yakın bir pasaj yer almaktadır:

**Risale:**

لما كانت الممكنات واجباً فيها أن تنتهي إلى موجود لا سبب له، وإلا لكان يلزم إذا وُضع طرفان وواسطة وكان موضع الطرف الأخير معلولاً والأول علّة، أن يكون الأول أيضاً حكمه حكم الواسطة المحتاجة إلى طرف ليس حكمه حكم الواسطة فيما كان يصح وجود ما حكمه حكم الواسطة سواء كانت عدّة الوسائط متناهية أو غير متناهية، فوجب أن يكون في الموجودات موجودٌ لا سبب له.<sup>53</sup>

**et-Taḥşîl:**

وستعلم أيضاً أن العلة الفاعلية يجب أن تكون متناهية، لأنه إن كان طرف ووسط ومعلول أخير وكانت العلة -سواء كانت متناهية أو غير متناهية- في حكم الوسط في حاجتها إلى طرف يكون حكمها بخلاف حكم الواسطة، لم يصح وجود تلك الوسائط، فلا يصح وجود شيء من المعلولات. فلا محالة يجب أن تنتهي العلة إلى علّة غير معلول.<sup>54</sup>

**Çevirisi:** Mümkün varlıkların sebebi olmayan bir varlıkta son bulmaları gerekir. Aksi takdirde tarafın ilk kısmı illet, son kısmı ise ma'lûl konumunda olmak üzere iki taraf ve bir vasita gerekir; bu durumda ilk kısmın hükmü, aynı şekilde bir tarafa ihtiyaç duyan bir aracın hükmü gibi olur. Hükmü, aracının hükmü gibi olan şeyin varlığı geçerli olduğu sürece aracı sonlu veya sonsuz olsun, hükmü, aracının hükmü gibi değildir. O hâlde mevcut varlıklar içerisinde bir Sebebi Olmayan Mevcut'un var olması zorunludur.

**Çevirisi:** Bileceksin ki aynı şekilde faal illetlerin sonlu olması gerekmektedir. Zira eğer bir taraf, orta ve son illetli varsa ve illetler -sonlu ya da sonsuz olsun- bir tarafa ihtiyaç duyduğunda orta hükmünde ise o zaman onların hükmü vasitanın hükmünün aksine olur. Bu vasitaların varlığı geçerli olmaz. İletlilerden bir şeyin varlığı da geçerli olmaz. Bu nedenle zorunlu olarak illetlerin, illetli olmayan bir illette son bulması gerekir.

Behmenyâr'ın amacı, bu pasajın önü ve arkası ile birlikte ele alındığında, metafiziksel açıdan bir Tanrı kanıtlanması içermemektedir. Ancak o, ilerleyen sayfalarda bu teze dayalı olarak “Kendisiyle (*bi-zâtihî*) Zorunlu Varlık” ve “Sebebi Olmayan Mevcut” olarak nitelendirdiği İlk'i, mahiyetinin olmaması sebebiyle O'nun illetli olmadığı göstermiştir. Böylece İlk'i mümkün varlıkların sebep zinciri içerisinde dayandığı son nokta olarak sunmuştur.<sup>55</sup>

Risaleye bakıldığında ise İlk'in varlığının maddeden ayrık olmasına dair iki delil getirilmektedir. Bunlardan birincisi, madde-suret üzerinden İlk'in basit bir varlık olması nedeniyle O'nun bir

<sup>47</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 41.

<sup>48</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-fazıla*, 48.

<sup>49</sup> Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sinâ'ya İmkânın Tarihi*, 97-98.; Fârâbî'nin eserlerinde İlk Sebep için “Zorunlu Varlık” kavramlaştırmasını kullanmaması ve bunun üzerinden ‘*Uyûnü'l-mesâ'il*’ il eserinin aidiyetine dair eleştiriler için bk. Kaya, “Şükûk alâ ‘Uyûn: ‘Uyûnü'l-mesâ'il’in Fârâbî'ye Aidiyeti Üzerine”, 44-47.

<sup>50</sup> Cevâdî, “Risâle-i merâtibî'l-mevcûdât Behmenyâr b. Merzûbân”, 59; Fârâbî'ye isnat edilen bu eserlerdeki söz konusu pasajları daha detaylı incelemek için bk. Ebu Nasr Fârâbî, “et-Ta'likât”, *er-Resâilü'l-felsefiyyetü's-suğrâ*, thk. Abdülemîr al-A'sem (Dimaşk: Dârü't-Tekvîn, 2012), 40; Ebu Nasr Fârâbî, “Şerhu Risâleti Zinûn el-kebir el-Yünânî”, *er-Resâilü'l-felsefiyyetü's-suğrâ*, thk. Abdülemîr al-A'sem (Dimaşk: Dârü't-Tekvîn, 2012), 237-238.

<sup>51</sup> Bk. Terkan, “el-Fârâbî'ye Atfedilen et-Ta'likât İsimli Eser Hakkında Bir Not”, 226.

<sup>52</sup> Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 23.

<sup>53</sup> Bk. Ek-1, 929-930.

<sup>54</sup> Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 558.

<sup>55</sup> Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 572.

sebebinin olamayacağına atıfta bulunarak bir anlamda imkân deliline dolaylı olarak işaret edilmesidir. İkincisi ise üç farklı imkânsızlık üzerinden İlk'in mahiyetinin olamayacağına ve mahiyetinin olmamasının da O'nun cisim olamayacağına işaret ettiğinin ifade edilmesidir.<sup>56</sup>

Behmenyâr ise *et-Taḥşîl*'de Zorunlu Varlık'ın mahiyetinin olup olamayacağına dair değerlendirmelerde bulunur. Bu noktada İbn Sînâ'nın görüşlerine yakın duran Behmenyâr'a göre "Şayet Kendisiyle Zorunlu Varlık, mahiyetinin gereklerinden olsaydı o zaman kendi mahiyetinin nedeni olurdu ki bu akla mantığa aykırıdır."<sup>57</sup> Behmenyâr'ın bu yaklaşımı, İlk'in varlığından ayrı bir mahiyetinin olmadığına işaret ettiğini gösterir. Zira O'nun varlığının zorunluluğu yine varlığından kaynaklanmakta ve O'ndaki bu birlik, kendisinde oluşacak bir terkinin veya çokluğun imkânsızlığını göstermektedir.<sup>58</sup> Zorunlu varlığın, ayrı bir varlık olması gerektiğini risaledekine benzer şekilde madde-suret ilişkisi üzerinden inceleyen Behmenyâr'a göre madde-suret dikotomisine sahip varlıklar, cisim olmakla birlikte illetli konumundadır. Zira bunların varlıkları; mümkün kategorisinde olup ihtiyaç duydukları sebepler zinciri, illetli olmayan ve dolayısıyla var olması için bir sebebi olmayan, varlığının zorunluluğu kendisinden gelen Zorunlu Varlık'ı gerekli kılmaktadır. Nitekim O'nun akıl, âkil ve ma'kul birliği ile sırf akıl olması, kendisini cismânilikten uzaklaştırmakla beraber O'nun ayrı olduğunu da göstermektedir.<sup>59</sup>

Sonuç olarak, risalede ayrı varlık olduğu ispatlanmaya çalışılan Zorunlu Varlık'ın niteliklerine Fârâbî'de rastlamak pek mümkün değildir. Ayrıca Fârâbî'nin bu konuyu problem edindiğini söylemek de zordur. Ancak Behmenyâr'a bakıldığında, neredeyse risale ile aynı bakış açısına sahip olduğu ve risaledeki lafızlara benzer ifadelerin onun eserinde bulunduğu söylenebilir.

### 2.3. Faal Akıl, el-'Uḫlû'l-fa'âle İçerisinde Değerlendirilebilir mi?

Risalede ilk ayrı varlık olarak Sebebi Olmayan Mevcut'un ispatının akabinde faal akıllar (*el-'uḫlû'l-fa'âle*) olarak isimlendirilen ay-üstü âlemdeki akıllar silsilesinin ispatına değinilmektedir. Risaleye göre her açıdan zâtında birlik (*eḥadiyyü'z-zât*) bulunduran İlk'in yanı sıra O'nunla beraber zorunlu olan varlıkların da kendi zâtlarında birlik bulundurması gerekmektedir. Bu zâti birlik, risalede ortaya konulan altı burhan nedeniyle sıfatı olduğu varlığın ayrı olmasını gerektirmektedir. Öte yandan risalede doğrudan faal akılların sayısına dair bir ibare bulunmamaktadır. Ancak onların birer ayrı varlık olmasına dair burhanlar ortaya konulurken üçüncü burhanın sonunda şu şekilde bir ifade yer almaktadır: "Öyleyse buradan her bir felek için ayrı varlık olduğu anlaşılır."<sup>60</sup>

Fârâbî felsefesini özellikle İbn Sînâ'dan, dolayısıyla da onun en yakın takipçisi olan öğrencilerinden ayıran birtakım hususlar bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi, Fârâbî'nin, ay-üstü âlemdeki akıllar için dönemin kozmolojisi ile mutabık olarak sayı eksenli akıllar silsilesinden bahsetmesidir. Bu doğrultuda o, *el-Medînetü'l-fâzıla*'da Faal Akıl da dâhil olmak üzere on akıl ve dokuz semâdan söz etmektedir.<sup>61</sup> Fârâbî *İşbâtü'l-müfârikât* risalesi dışarıda bırakıldığında ay-üstü âlemdeki akılların varlık ve sayıları hakkında herhangi bir delil ortaya koymamaktadır. Dolayısıyla neden sonsuz bir akıllar silsilesi olmaması gerektiğini anlatmaya gerek duymaz.<sup>62</sup> Fârâbî felsefesi açısından İlk'ten, kendisini akletmesiyle zorunlu olarak ilk akıl ortaya çıkmakta ve sudûr süreci boyunca ay-altı âleme gelene kadar her akıl kendisinden sonra gelecek bir aklın ve

<sup>56</sup> Bk. Ek-1, 931.

<sup>57</sup> Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 571.

<sup>58</sup> Arıcı, *İbn Sînâ'nın Öğrencisi Behmenyâr b. Merzûbân ve Felsefesi*, 105-106.

<sup>59</sup> Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 572-573.

<sup>60</sup> Bk. Ek-1, 932-933.

<sup>61</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fazıla*, 82-86.

<sup>62</sup> Damien Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fârâbî's Cosmology* (Leiden, Boston: Brill, 2012), 93.

bir feleğin varlık sebebi olmaktadır. Fârâbî'nin akılların sayılarına ilişkin sınırlandırma yapmasında dönemin Batlamyusçu astronomisinin etkili olduğu söylenebilir.<sup>63</sup>

Sudûr sürecini anlatan bir diğer eser olan *es-Siyâsetü'l-medeniyye* merkezli bir okuma yapıldığında ise İlk-İkinciler-Faal Akıl şeklinde devam eden varlık mertebeleri içerisinde ikincilerin kaç tane olduklarına dair herhangi bir sayı ya da benzer şekilde *el-Medînetü'l-fâzıla*'da görüldüğü gibi semâvî cisimlerin neler olduğuna dair bir ayrıntı görmemekteyiz. Bu konuda sadece "İkinciler'in sayısı semâvî cisimlerin sayısı kadardır." ifadesine yer verilmektedir.<sup>64</sup> Ancak burada risale açısından temel çıkmaz, bahsedildiği üzere Faal Akıl için tasarlanmış farklı bir varlık kategorisi oluşturulmasıdır. Zira risale; Faal Akıl ile diğer göksel akıllarla aralarında bir farklılık olmaksızın genel olarak hepsini *el-'uqûlü'l-fa'âle* içerisinde değerlendirmekte, dolayısıyla her birini aynı kategoride tutmaktadır. Bu durum, risalenin yazılış amacı bakımından böyle bir tasnife gidildiği ve ikinciler ile Faal Aklın maddeden soyut olması bakımından benzer olması hasebiyle aynı kategoride ele alınıp onlar hakkında burhan getirilebileceği şeklindeki itiraza açıktır. Zira akıl olması bakımından ayrık varlık olmaları konusunda birlikte ele alınmaları tabii karşılanabilir. Ancak bu durum yine de risale ile Fârâbî felsefesinin tam olarak uyduğuna göstermemektedir. Nitekim risalede açıkça her bir felek için ayrık bir akıl olduğu tespitinde bulunulmuştur. Bu da feleklerin sayısı ile İlk dışındaki ay-üstü âlemdeki akılların sayısının eşitlendiği anlamına gelmektedir. Bu noktada hem *el-Medînetü'l-fâzıla*'daki Faal Akla gelene kadar zikredilen dokuz akıl için dokuz semâvî cisim eşleştirilmesi yapılması hem Faal Akıl'dan sudûr eden bir semâvî cismin olmaması hem de bunların yanı sıra bahsi geçtiği üzere *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de Faal Aklın ontolojik olarak diğer akıllardan ayrı bir statüde ele alınması, söz konusu itirazın risalenin Fârâbî'ye aidiyetini güçlendirme konusunda yetersiz kalacağını göstermektedir. Kavramsal açıdan bakıldığında ise Fârâbî'nin eserlerinde göksel akıllar için *el-'uqûlü'l-fa'âle* tabirinin kullanılmaması ve risalede akıllardan ayrı olarak Faal Akıl tabirinin yer almaması dikkat çekicidir.<sup>65</sup>

Risalede Sebebi Olmayan Mevcut ile semâvî nefisler arasında kategorik ayırım yapılmaksızın *'uqûlü'l-fa'âle* ibaresinin kullanılması İbn Sînâ çizgisine yapılan bir vurgu olarak okunabilir. Zira İbn Sînâ göksel akıllar için şu sıfatları kullanmaktadır: *el-'uqûl es-semâviyye*, *el-felekiyye*, *el-mücerrede*, *el-müfârîka* ve son olarak *el-fa'âle*. Ayrıca İbn Sînâ, akılların sayısı ile alakalı olarak eserlerinde farklı görüşlere yer vermektedir.<sup>66</sup> Bu noktada hâkim görüş, onun etkin akılların sayısı konusunda net bir beyanda bulunmaktan ziyade göksel cisimlerin sayısı kadar ayrık akılların olabileceğini ve bunların da çok olduğunu düşünmesidir.<sup>67</sup>

Behmenyâr ise *et-Taḥşîl*'de semâvî nefisler ile unsurî cisimlerin ispatının yanında *el-'uqûlü'l-fa'âle*'nin ispatı ve sayıları hakkında özel bir bölüm açmaktadır. Behmenyâr'ın buradaki asıl amacı; her açıdan bir olan ve dolayısıyla zâtî birliğe sahip olan İlk'in varlığından sonra hariçteki cisimlerin, nefislerin ve arazların oluşturduğu çokluğun nasıl açıklanacağıdır. Zâtî birlik, Behmenyâr açısından ya heyûlâ ya araz ya cismâni suret ya da aklî suret olmalıdır. İlk üç ihtimalin imkânsızlığı ortaya konulduktan sonra zâtî birliğin *aklî suret* olması gerektiğinin zorunluluğu

<sup>63</sup> Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fârâbî's Cosmology*, 119-128.

<sup>64</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 2.

<sup>65</sup> Benzer bir şekilde *'Uyûnü'l-mesâ'il* adlı eserin aidiyeti incelenirken İlk'ten Faal Akla gelene kadar aralarında kaç tane göksel aklın ve onlardan sudûr eden göksel cismin olduğunun bilinemeyeceği meselesi, eserin Fârâbî'ye aidiyetini şüpheli hâle getirmektedir. Detaylı bilgi için bk. Kaya, "Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâ'il'in Fârâbî'ye Aidiyeti Üzerine", 48-53.

<sup>66</sup> Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2012), 102-103.

<sup>67</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sîfa: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2/830, 838; İbn Sînâ, *el-İşârat ve't-Tenbihât*, 247.

ifade edilmektedir. Zira “Bir fiilin madde olmaksızın böyle bir suretten meydana gelmesi caiz olduğuna göre varlığı maddeden değildir. Dolayısıyla da zâti birlik zorunlu olarak aklî suret olmalıdır.”<sup>68</sup>

Ayrıık aklın kendisinden hâli olamadığı ve mukavvimi ya da lâzımı olduğu üç sıfatı vardır: (i) Zâtında mümkün bir mahiyete sahip olması, (ii) varlığını İlk'ten alması ve (iii) İlk'i akletmesi.<sup>69</sup> Bu sıfatlardan ilk ikisi, ilk gök cisminin maddesinin, suretinin ve nefsinin varlığının illetini oluştururken sonuncusu ise -akıllar silsilesindeki- diğer aklın varlığının nedenini oluşturmaktadır. İlk'in zâtında herhangi bir çokluk iştirakinin olmayacağını düşünen ve bunun yanı sıra “Birden ancak bir çıkar.” öğretisi gibi Meşşai felsefenin ilkelerini takip eden Behmenyâr, sudûr teorisinin kısa bir özetini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla çokluğun başlangıcını da İlk'ten sudûr eden aklın üç özelliğine atfetmekte ve hemen ardından bu akılların sayısı ile ilgili kanaatini şu şekilde belirtmektedir: “Bu şekilde akılların sayısı, semâvî kürelerin sayısı kadardır.”<sup>70</sup> Behmenyâr'a göre semâvî cisimlerin sayısı ise yıldızların gözlemlenmesiyle yani astronomi ilminin verileri ile bilinebilir.<sup>71</sup>

Netice itibarıyla, zâti birlik kavramı risalede faal akılların ispatı açısından önem arz etmektedir. Fârâbî ise ne ikincilerden ne de Faal Akıldan bahsederken bu kavramı kullanmaktadır. Bunun yanı sıra Behmenyâr'ın risalede olduğu gibi faal akılların ispatından bahsederken temel olarak bu kavramı seçmesi dikkat çekicidir.<sup>72</sup> Ayrıca Fârâbî'nin Faal Akla verdiği özel öneme risalede rastlanmamaktadır. Öte yandan risale ile Behmenyâr'ın Faal Akla atfettikleri konum birbirine yakın görünmektedir. Bu durumun en açık yansıması ise her ikisinin de Faal Akli, *el-‘uḫŭlŭl-fa‘âle* içerisinde saymaları ve faal akılların adeti konusunda açıkça bir sayı belirtmemeleridir.

#### 2.4. Semâvî Nefislerin İspatı Hangi Kavramlar Üzerinden Yapılmaktadır?

Risale bağlamında maddeden ayrıık varlıkları oluşturan üçüncü kategori, semâvî cisimlerin nefisleridir. Risalede bu nefislerin varlıklarına dair birbirini tamamlayıcı üç burhan ortaya konmuştur. Burhanî delillerin tamamı da semâvî cisimlerin hareketleri üzerine kuruludur. Söz konusu üç delil bir arada incelenecek olursa, risaleye göre doğal olmayan bir hâlde doğal hareket (*el-hareketü't-tabî'iyye*) zuhur etmektedir. Bu hareketin ortaya çıkışı da hareket edenin doğal durumuna dönme isteğini oluşturmaktadır. Doğal durum ise sükündür. Bu doğrultuda doğal olmayan bir durumda olan şey, sükûna kavuşmak amacıyla doğal hareket içerisine girer. Ancak semâvî cisimlerde sükûn söz konusu değildir, dolayısıyla da onların hareketinin doğal olması beklenemez. Zira dairesel hareket ile sükûnun bir arada bulunması imkânsızdır. Yine doğal hareket eden varlıklar, sükûna doğrudan ulaşma amacıyla hareket ederler, öyleyse bu hareketin, dairesel değil doğrusal olması gerekmektedir. Ayrıca doğrusal hareket, şayet kendisinden bir talep doğrultusunda uzaklaşma gibi aksi bir durum içerisinde değilse olduğu şekliyle devam eder. Dairesel olan ise bu şekilde değildir çünkü tabii olanın aksinedir. Bu açıdan dairesel hareket nefsanî ve ihtiyâridir. Bir başka deyişle, dairesel hareket eden semâvî cisimlerin hareketi doğal

<sup>68</sup> Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḫşîl*, 647-648.

<sup>69</sup> İbn Sînâ felsefesinde göksel akılların bu sıfatları onların İlk'in aksine çokluk barındırdığına işaretir. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, 2/836.

<sup>70</sup> Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḫşîl*, 648. Behmenyâr sudûr süreci içerisinde *el-‘uḫŭlŭl-fa‘âle* dışında Faal Akıldan özel olarak bahsetmemektedir. Buna karşın Faal Akıl daha ziyade nefis öğretisi ile insanın bilgi edinimi sırasında karşımıza çıkmaktadır. Mesela Behmenyâr, Faal Akıl hakkında akıllara nispetini (*et-Taḫşîl*, 160-161), illet olmasını (*et-Taḫşîl*, 522), Vahibu's-süver nitelemesini (*et-Taḫşîl*, 792) yapmaktadır. Bununla beraber Behmenyâr'ın nefis öğretisinde Faal Aklın rolü her ne kadar bilgi edinimi süreci içerisinde önemli olsa da insan nefsi ile ittisali gibi konularda İbn Sînâ kadar açık değildir. Detaylı bilgi için bk. Ayşe Betül Karaaslan, *Behmenyâr b. Merzûbân'ın Nefs Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 97.

<sup>71</sup> Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḫşîl*, 643-644.

<sup>72</sup> Bu konu son başlıkta ayrıca ele alınmaktadır.

değildir ve bu hareketin arkasında semâvî cisimlerin nefisleri vardır.<sup>73</sup> Bu aşamadan sonra risale, semâvî nefislerin ayırık varlıklar olduklarına dair iki kısa burhan ortaya koymaktadır. Risaleye göre bu varlıkların talep ettikleri, belirli veya duyulur bir şey olamaz. Nitekim şayet öyle olsaydı, ona ulaştıklarında sükûna ermeleri gerekirdi. Ancak onlar, daimî bir dairesel hareket içerisinde. Bu durum da onların küllî ve aklî olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla da onlar, maddeden ayırık bir varlığa sahiptir.<sup>74</sup>

Fârâbî ise *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de ortaya koyduğu altı ilkedен biri olan nefis kategorisini, varlık sınıflandırması içerisinde cisim olmayan ama cisimde bulunan sınıflar arasında görmektedir. Nefis, son iki ilke olan suret ve madde gibi cismani değildir. Ancak semâvî, akleden ve akletmeyen olarak bahsedebileceğimiz nefisler bir cisimde bulunmaktadır. Bu noktada her bir türü kendi içerisinde değerlendiren Fârâbî, semâvî nefislerin diğerlerinden farklı ve cevheri bakımından da ayrı olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca bu nefislerin aklettikleri şeyler hususunda da şunları söylemektedir:

Semâvî cisimlerde, duyumlayan nefis de yoktur, tahayyül eden nefis de. Onlar yalnızca akleden nefse sahiptir. Onlar bu hususta kısmen akleden nefse benzer. Semâvî nefislerin aklettiği şeyler, cevherleri bakımından makul olan şeylerdir; yani onlar maddeden ayrı olan cevherlerdir. Bu nefislerin her biri İlk'i akleder, kendi zâtını akleder ve ikinciler'den kendisine cevherini veren akleder.<sup>75</sup>

Risale ile paralel olarak Fârâbî'nin metinleri incelendiğinde, semâvî cisimlerin kendisinden varlık bakımından üst olan ilkeleri aklettiğinin vurgulandığı görülecektir. Fârâbî açısından bu varlıklar, mütehayyile ve dış duyulara sahip olmayıp aklî nefse sahiptir. Ancak maddeyle içkin olmaları bakımından ayırık akıllar gibi saf bir akla da sahip değillerdir. Bir başka ifadeyle Fârâbî açısından semâvî cisimlerin suretleri, zıtlara sahip olmadığı ve yokluk barındırmadığı için zât bakımından akıl olmaya elverişli olsalar da bilfiil akıl olmakla beraber dayanağı olduğu semâvî cismin maddi olması nedeniyle bütünüyle tam olarak ayırık bir varlık değildir. Fârâbî'nin deyişiyle bu durum onları, "...hem İlk'ten hem de maddeden ve her türlü mevzudan bağımsız olan [ay-üstü âlemdeki] on varlıktan farklı kılarken insanla da ortak yapar."<sup>76</sup>

Risale ile daha fazla ortak nokta bulabilmek için Fârâbî felsefesinde semâvî cisimlerin hareketlerine ve buna bağlı olarak onların ayırık oluşunun ispatına odaklanmak gerekmektedir. Akıl, madde ve hareket kavramları üzerinden Fârâbî'nin kozmolojisini inceleyen isimlerden biri olan Damien Janos, çalışmasında *İsbâtü'l-müfârikât* risalesine dair şüphelerini dile getirmekle beraber eserden kısmen yararlanmaktadır. Özellikle çalışma içerisinde "hareket" kısmını ele alırken söz konusu risaleye atıfla ikili bir ayrıma gitmektedir: Doğası gereği hareket (*bi't-tab*) ve doğal hareket (*el-haraketu't-tabî'iyyeh*). Jonas'a göre *el-Medînetü'l-fâzıla*'da göksel cisimlerin ortak bir tabiata sahip olmaları ve bu doğrultuda her birinin dairesel hareket etmeleri Fârâbî tarafından "tabiatları gereği (*bi-tabî'atiha*)" gerekçesiyle açıklanmıştır. Nitekim ay-üstü âlemdeki varlıkların, özelde de semâvî cisimlerin hareketlerinin; ay-altı âlemde gelecek bir zorlama ile gerçekleşmesi mümkün değildir.<sup>77</sup> Buradaki *tabî'ah* kavramı her bir kürenin paylaştığı ortak bir basitlik ve düzenli hareketi yansıtan bir anlama sahiptir. Bu da Batlamyusçu evren anlayışına güçlü bir atıf olarak görülebilir. Söz konusu ayrıma dönecek olursak Janos, burada

<sup>73</sup> Bk. Ek-1, 934-935.

<sup>74</sup> Bk. Ek-1, 935.

<sup>75</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 6.

<sup>76</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fazıla*, 104.

<sup>77</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fazıla*, 110.

referans olarak *İsbâtü'l-müfârikât* risalesindeki semâvî nefsin ispatında kullanılan ve ay-üstü cisimlere atfedilen hareketin “doğal olmadığı (*ğayru tabî'iyeh*)” nitelemesine başvurur. Ancak kendisi de risale dışında Fârâbî'de bu ayrıma dair bir işaretin görülmediğini belirtir. Dolayısıyla ayrımın İbn Sînâ'ya atfedilmesinin daha doğru olacağını ve bu noktada Fârâbî'nin ifadelerinden kesin olarak anlaşılan noktanın sadece semâvî cisimlerin hareketinin bir zorlama ile değil onların doğaları (*tabî'ah*) gereği gerçekleştiğini söyler.<sup>78</sup>

Öte yandan Fârâbî'nin anlatımları içerisinde semâvî nefislerin akli bir yapıya sahip olduklarına dair ifadelerin az olması dikkat çekicidir. Risalede, açıkça semâvî cisimlere ihtiyâr niteliği atfedilirken Fârâbî'nin diğer eserlerinin bu konuda sessiz kalması Janos'a göre şaşırtıcıdır. Nitekim Fârâbî, semâvî cisimlerden bahsederken irade, ihtiyâr gibi kavramlardan bahsetmez. Kindî (ö. 252/866) ve İbn Sînâ gibi Fârâbî'den önce veya sonraki filozofların bir kısmı, semâvî cisimlere irade atfetmektedir. Janos'ın buradaki yorumuna göre her ne kadar Fârâbî açıktan söylememiş olsa da semâvî cisimlerin akıl sahibi olduğunu söyleyerek onların irade ve ihtiyâr sahibi olduğunu ifade etmiş olmaktadır.<sup>79</sup>

Fârâbî'nin başka eserlerinde göremediğimiz göksel hareket dair açıklamalar, İbn Sînâ'nın *eş-Şifa: Metafizik* kitabının “Göklerin yakın muharriki ne doğadır ne de akıldır, bilakis nefistir En Uzak İlke, akıldır” faslında daha açık ifadelerle yer almaktadır. Ona göre göklerin hareketinin kaynağı nefistir ve cisim doğal durumundayken kendisi için hareket, mutlak olarak doğal olmayan (*ğayru tabî'iyeh*) bir konumdur. Nitekim hareketin gerektiricisi, hâlinin doğal olmayışıdır. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre hareket, doğal olmayan bir hâlden sâdır olmaktadır. Böylece ona göre ulaşılan sonuç, risaledeki gibi herhangi bir doğadan dairesel hareketin meydana gelmeyeceğidir. Zira aksinin gerçekleşmesi, hareketin doğal bir hâle ulaşmasına ve nihayetinde de sükûna ermesine yol açardı. Feleğin hareketi ise zorlama ile değil, iradi ve ihtiyari olarak gerçekleşmektedir. Bu noktada onun hareketini sağlayan nefis, aynı zamanda hareketinin yakın ilkesi konumundadır.<sup>80</sup>

Behmenyâr açısından baktığımızda ise *et-Taḥşîl'*de faal akılların ispatına ve sayılarına değindikten sonra semâvî nefislerin ispatına geçilmektedir. Behmenyâr'ın bu konudaki değerlendirmesi ise risale ile oldukça uyumlu bir şekilde hareket kavramı üzerinden gerçekleşmektedir:

<sup>78</sup> Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fârâbî's Cosmology*, 342-345.

<sup>79</sup> Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fârâbî's Cosmology*, 132.

<sup>80</sup> Çalışmamızın odak noktasını oluşturmadığı için İbn Sînâ'da göksel harekete sadece işaret etmekle yetinilmiştir. Daha fazla detay için bk. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, II/784-811; Yine semâvî cisimlerin, ayrık nefse sahip olmaları konusunda hareket temelli bir delillendirme için bk. İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, thk. ve çev. Fatih Toktaş (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 70-77.

**Risale:**

**الأول:** الحركة الطبيعية تصدر عنها عند حالة غير طبيعية، فهي مؤدية إلى حالة طبيعية، أي: السكون، وذلك عند ارتفاع الحالة الغير الطبيعية، ولا يصح في الحركة المستديرة السكون ... **الثالث:** الطبيعية لا تقتضي مهروباً عنها مطلوباً، ولا تهرب عن مطلوباتها، والمستديرة بخلافها، فهي إذن غير طبيعية فهي نفسانية اختيارية؛ ولأنها تختار جزئياً...<sup>81</sup>

**Çevirisi: Birinci [Burhan]:** Doğal hareket, doğal olmayan bir hâlde bunlardan (yani semâvî nefislerden) meydana gelir ve bu [hareket], doğal hâlde yani sükûna götürür. Bu, doğal olmayan hâl ortadan kalktığında [gerçekleşir]. Nitekim dairesel harekette sükûn mümkün değildir... **Üçüncü [Burhan]:** Doğal olan, kendisinden talep edilenin uzaklaşmasını gerektirmediği gibi, kendisi de talep ettiklerinden uzaklaşmaz. Dairesel olan ise bunun aksinedir. O hâlde o (yani dairesel hareket) doğal değil; nefsanî ve ihtiyâridir. Zira o, cüz'î ihtiyâre [sahiptir]...

**et-Taḥşîl:**

فلنذكر الآن حال النفوس السماوية بعد إثباتها فنقول: إن الحركات الفلكية إرادية، وذلك لأنك قد عرفت أن الحركات إما أن تكون طبيعية وإما أن تكون قسرية، وإما أن تكون بالعرض وإما اختيارية؛ وعلمت أن الحركات الطبيعية إنما تعرض للجسم عند خروجه من حيزه الطبيعي أو من حالته الطبيعية كالماء إذا سخن والماء إذا زج إلى فوق؛ فإذا حصل الجسم في مكانه الطبيعي لم يتحرك وإلا كان غير طبيعي له، ولو كانت الحركة المستديرة طبيعية لكان يصح على ذلك الجسم أن يسكن؛ ... فبين أن تلك الحركة لا يصح عليها أن يؤدي إلى السكون، وكل حركة لا يؤدي إلى السكون فليست بطبيعية فتلك الحركة ليست بطبيعية.<sup>82</sup>

**Çevirisi:** Şimdi ise semâvî nefislerin ispatlandıktan sonraki hâllerinden bahsedelim ve şöyle söyleyelim: Felekî hareketler ihtiyâridir. Nitekim hareketlerin ya doğal (ṭabî'iyeh), ya zorla, ya tesadüfî (arızî) ya da iradi olduğunu ve doğal hareketlerin, cisme ancak doğal alanını veya doğal durumunu terk ettiğinde meydana geldiğini öğrendin: Örneğin su ısıtıldığında ve su yukarı doğru zorlandığında. Eğer cisim doğal yerinde olsaydı hareket etmezdi, aksi durumda doğal olmadığı (ğayru ṭabî'iyeh) bir durumdadır. Dairesel hareket doğal olsaydı, o cismin sükûna ermesi gerekirdi... Bu hareketin sükûna yol açamayacağı, sükûna yol açmayan her hareketin doğal olmadığı dolayısıyla da bu hareketin doğal olmadığı açığa çıkmış oldu.

Risale ile benzer şekilde Behmenyâr, önce göksel hareketin doğal olmadığı üzerinde durmaktadır. Zira hocası İbn Sînâ'nın yolundan giderek göksel hareketin kaynağını belirlemek suretiyle semâvî nefislerin varlığını ispat etmektedir. Bu noktada göksel hareketin kaynağının doğal, zorla veya tesadüfî değil de bir irade ile gerçekleştiğini ortaya koyarak bu iradenin, feleklere nefislerinden geldiğini söylemektedir. Nitekim feleklerin daimi dairesel hareketleri, sükûna ermemesi ve doğal hareketin gerektirdiği bir şeyin talebi ile kaçınmanın onlara uygun olmaması bakımından doğal değildir; bununla beraber bu hareket bir başka hareketle de son bulmayacağı için zorlama sonucu da oluşmamıştır. O hâlde semâvî hareket ihtiyâridir ve onun bir hareket ettiricisi olmalıdır.<sup>83</sup>

Her ihtiyâri hareketin, ihtiyâr sahibi bir hareket ettiricisi vardır. Her ihtiyâri hareket ettiriciyi kaçınılmaz olarak bir tasavvur önceler. Her tasavvur ise ya tûmeldir ya da tikeldir; ancak tûmel olandan tikel bir hareket ortaya çıkmaz. Özetle; tûmel tasavvurdan tikel fiil ortaya çıkmaz. Felekî hareketler ise tikeldir. Dolayısıyla yenilenen tikel tasavvurlardan ortaya çıkarlar.<sup>84</sup>

Behmenyâr bu durumu semâvî nefislerin maddeden ayırık, gayrı cismânî varlıklar olduğunu ispat etmek amacıyla ortaya koymaktadır. Alıntılanan pasajda görüldüğü üzere felekî hareketler, tikel niteliktedir ve yenilenmektedir. Bu nitelikteki hareketler ise hâdistir. Dolayısıyla ondaki tasavvur kuvveden fiile çıkmaktadır ki kendisinde kuvveden fiile çıkan her şey için bu eylemi gerçekleştirecek bir sebep gereklidir. Behmenyâr'a göre de kuvveden fiile çıkartan her sebep maddeden ayırıktır. Dolayısıyla dairesel bir şekilde yetkinlik gayesi ile hareket eden feleklerin bu hareketlerini gerçekleştirmek için ayırık bir ilkeye ihtiyaçları vardır.<sup>85</sup>

Sonuç olarak semâvî nefislerin ispatının nasıl temellendirildiğine bakıldığında risalede geçen özellikle semâvî cisimlerin hareketleri ile ilgili kavramların Fârâbî'nin eserlerinde yer almadığı

<sup>81</sup> Bk. Ek-1, 934-935.

<sup>82</sup> Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 649.

<sup>83</sup> Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 649-650; İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, 70-71.

<sup>84</sup> Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 650.

<sup>85</sup> Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 641; Arıcı, *İbn Sînâ'nın Öğrencisi Behmenyâr b. Merzûbân ve Felsefesi*, 113.



gözlemlenmektedir. Buna karşın, Behmenyâr'ın söz konusu kavramları kullanması ve Fârâbî'nin aksine semâvî cisimlerin hareketlerini ihtiyârî olarak nitelendirmesi risale ile uyumlu görünmektedir.

### 2.5. İnsanî Nefsin Soyut Bir Varlık Olmasının Delilleri Nelerdir?

Risalenin ele aldığı son ayrık varlık mertebesi, insanî nefislerdir. Bu nefisler, insana ait bedenlerde diğer cisimlerden farklı olarak birtakım fiillerin meydana gelmesini sağlamaktadır. Bu açıdan insanların büyüme, beslenme gibi özelliklerinin yanı sıra nefislerinin kendilerine imkân tanıdığı akletme ve buna bağlı olarak da irade-ihtiyâr çerçevesinde hareket etme gibi varlıksal özellikleri (*huşûşiyetü'l-vucûd*) bulunmaktadır. Bu durum bedenin kendisinden kaynaklanmamaktadır. Dolayısıyla cisim olmayan bir cevherin varlığını gerektirmektedir. Risalede, bu cevherin yani insanî nefsin maddeden ayrık bir varlık olduğunu ispat etmek için beş ayrı burhanî delil öne sürülmektedir.<sup>86</sup>

Risalenin ortaya koyduğu delillerde öne çıkan hususlara bakıldığında insan idrakinin akletme seviyesinde gerçekleşmesine ve bu sayede tümel olan akledilirlere ulaşabilmesine dikkat çekilmektedir. Zira maddeden ayrık olan akledilirlere cisim tarafından elde edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bunları elde eden insanda bedenden ayrı olarak ayrık bir nefsin olması gerekmektedir. Ayrıca nefsin, kendi zâtını ve zıtları bir arada idrak etmesi onun soyut bir cevher olduğuna işaret etmektedir. Son olarak risalenin öne sürdüğü iddialardan biri de insanî nefsin akletme gücünün, yaşlanma sırasında bazen cisimsel bir özelliğe aykırı şekilde zayıflamak yerine güçlenmesidir. Bu delillendirmede nefsin ayrık bir varlık oluşu, iknaî bir burhan olarak sunulmaktadır.<sup>87</sup>

Fârâbî felsefesi içerisinde nefsin maddeden ayrık bir varlık olduğuna ilişkin argümantasyon düzeyinde bir açıklama görülmemektedir. Bununla beraber nefsin maddeden ayrık olan akledilirlere elde edebilmesi ve bu doğrultuda nefsin yetkinleşmesi ile ebedî mutluluğa erişmesi, risale ile ortak bir zeminde işlenmektedir.<sup>88</sup> İnsanî nefis konusunda ise her ne kadar Fârâbî felsefesinde bu nefsin, tanımı ve mahiyetine dair ifadelerle rastlanılamasa da özellikle onun ölümsüzlüğü konusunda hem *el-Medînetü'l-fâzıla* hem de *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de ortaya konulan iddialar, meseleyi farklı bir boyuta taşımaktadır. Fârâbî açısından insanın nihai gayesi olan *es-se'âdetü'l-kuşvâ* yani nihâî mutluluk, insanın herhangi bir maddî dayanağa ihtiyaç duymaksızın elde edebileceği mükemmellik seviyesidir.<sup>89</sup> Bu nedenle, insanın yetkinleşmesi ve beraberinde kazanabileceği mutluluk ile maddeden ayrıklaşması arasındaki ilişkinin irdelenmesi gerekmektedir. Burada karşılaştırılmak istenen husus, Fârâbî'nin insan nefisleri için gaye olarak ortaya koyduğu mutluluk amacı veya kelâmî anlamda nefislerin ölümden sonraki yaşamlarının keyfiyeti değildir. Ele alınmak istenen konu, risalede maddeden ayrık varlıkların ortak özelliği olarak zikredilen "Bunlar ne ölümler ne de fesada uğrarlar." ifadesinin, Fârâbî felsefesinde insanî nefisler boyutunda bir çelişki oluşturup oluşturmadığıdır. Zira Fârâbî'nin, nefislerin ölümsüzlüğü konusundaki yaklaşımı kısmen risale ile uyumsuzluk içerisinde gözükmektedir.

Fârâbî'ye göre nefislerin ölümsüzlüğü, onlara tabiatları gereği verilmiş bir durum değildir. Aksine dünya hayatı içerisinde akletmelerine bağlı olarak kazanabilecekleri bir durumdur. Bu noktada (i) yetkinleşmiş, (ii) kısmen yetkinleşmiş (fasık) ve (iii) yetkinleşmemiş (cahil) nefisler söz konusudur ki ilk iki grup beden ölümü sonrası ölümsüzlüğü kazanırken, cahil nefisler beden

<sup>86</sup> Bk. Ek-1, 936.

<sup>87</sup> Bk. Ek-1, 936-937.

<sup>88</sup> Mesela bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fazıla*, 134-142, 160-184, 198-200; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 6, 8, 11, 61, 68-74.

<sup>89</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fazıla*, 166.

ölümü ile bozulup yok olmaya mahkûmdur. Fârâbî yetkinleşmiş nefislerin durumu için şöyle demektedir:

Bu fiiller çokça yapıldığında, tekrar edildiğinde ve insan tarafından sürekli hâle getirildiğinde, mutlu olma özelliğine sahip olan nefis de daha güçlü, daha faziletli ve daha yetkin hâle gelir. Bu durum onun [nefsin] maddeden müstağni olmasına ve ondan berî olarak hâsıl olmasına kadar devam eder; böylece o, ne maddesinin yok olmasıyla yok olur; ne de bekasında bir maddeye ihtiyaç duyar. O [nefs] böylece cisimsiz olarak maddeden ayrı olarak hâsıl olduğunda, cisim olmaları yönünden cisimlere ilişen arazlar ondan kalkar ve bu nedenle onun hakkında ne hareket ettiğini, ne de durduğunu söylemek mümkün olur; o zaman, onunla ilgili olarak cisim olmayan şeylere uygun sözlerin söylenmesi gerekir.<sup>90</sup>

Bu durum, açıkça insanî nefisler için ayırık olmanın sebebini yetkinleşmeye bağlamaktadır. Yetkinleşmiş nefis, bedenın ölümünün ardından maddi dayanağını kaybetse de ölümsüzlüğü kazanmasıyla beden gibi yok olmamaktadır. Yine fasık nefisler, her ne kadar bedbahtlık içerisinde kalacak olsalar da erdemli görüşleri vasıtasıyla kazanmış oldukları şeylerden ötürü nefisleri maddeden ayırık hâle gelmeye hak kazanmaktadır.<sup>91</sup> Burada konu ile alakalı olarak cahil nefislerin durumunun da irdelenmesi gerekmektedir. Fârâbî'nin ifadelerine bakıldığında o şöyle demektedir:

Cahil şehirlerin halkına gelince, onların nefisleri yetkinleşmemiş olarak ve varlıklarını sürdürmede zorunlu olarak bir maddeye muhtaç hâlde kalırlar. Çünkü onların nefislerinde ilk makullerin dışında herhangi bir hakikatin resmi yer etmemiştir. Bu nedenle, onları [söz konusu nefisleri] kaim kılan madde ortadan kalktığında, ortadan kalkan [bu] şeye [yani maddeye] bağlı olarak var olan nefsanî güçler de ortadan kalkar. Fakat varlığını ortadan kalkan nefsanî güçlerle -ki bunlar da doğaları gereği, yok olan şeyle varlıkta kalıyorlardı- sürdüren cismin sûreti varlıkta kalır. Yine özellikleri itibarıyla, varlığını koruyan bu sûrete bağlı olarak kaim olan güçler de varlığını korur. Eğer bu da ortadan kalksaydı ve çözülüp başka bir şeye dönüşseydi, varlığını sürdüren şey, geride kalan maddenin kendisine çözüldüğü (*inhilâl ettiğî*) şeyin sûreti olurdu. Bundan sonra, her ne zaman bu şeyin başka bir şeye çözülmesi söz konusu olsa, varlığını sürdüren şey, kendisine çözüldüğü şeyin bir tür sûreti olur ve bu, bu şekilde unsurlara çözülmüceye kadar devam eder. Böylece, varlığını sürdüren son şey de, unsurların sûreti olur. Bundan sonraki gelişmede, söz konusu şeylerin kendilerine çözüldüğü unsurların bu parçalarından, duruma göre yeni oluşumlar meydana gelir. Denk gelir de, bu parçalar bir insanı meydana getirecek bir karışım oluşturursa, o, yeniden bir insanın heyeti olur. Yine, denk gelir de onlar kendisinden başka bir hayvan türünün veya hayvandan başka bir şeyin meydana gelmesini mümkün kılacak bir karışım oluşturursa, o, bu sefer de bu şeyin sûreti olur. Bunlar [cahil şehirlerin halkı] düşünmeyen hayvanlar, yırtıcılar ve yılanlar gibi helak olup yokluğa gidecek olanlardır.<sup>92</sup>

Fârâbî'nin bahsettiği anlamda yetkinleşemeyen ve bu minvalde yetkinleşmesini tamamlamadan bedeninin ölümü gerçekleşen nefisler, maddeden bağımsızlık kazanamaması ve aklî melekelerini yetkinleştirememesi sonucu hakikatleri idrak edememesi sebebiyle yok olmaya mahkûmdur. Fârâbî her ne kadar nefsin ölümsüzlüğü meselesini doğrudan değil de dolaylı olarak siyaset ve

<sup>90</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fazıla*, 214.

<sup>91</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fazıla*, 222-226.

<sup>92</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fazıla*, 220-222; Benzer bir pasaj için ayrıca bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 86.

ahlak felsefesi içerisinde yetkinleşme ile mutluluk kapsamında ele almış olsa da ifadelerden anlaşılabilir durum şudur: Akıl yetkinleşmesini bir şekilde ilerletmiş ve ilk akledilirlerin ötesine geçerek bilfiil ve/veya müstefâd akıl konumuna gelmiş kimselerin nefisleri, var olmak ve dolayısıyla varlığını devam ettirmek için maddeye olan ihtiyacını sonlandırarak ölümsüzlüğü elde etmiştir. Buna karşın bilkuvve akıl boyutunda kalıp ilk akledilirler dışında bilfiil akıl aşamasına gelememiş cahil nefisler ise var olmalarının başındaki durumu devam ettirerek bedene bağımlı bir şekilde yaşamaktadır. Dolayısıyla beden ölümü eş zamanlı olarak bu tür nefislerin de ölümünü gerektirmektedir.<sup>93</sup> Bu da açık bir şekilde Fârâbî felsefesinde insanî nefislerin, tabiatları gereği ölümsüz olmadıklarını ve diğer ayrık varlıkların aksine fesada uğramalarının -ölümsüzlüğü hak etmedikleri sürece- mümkün olduğunu göstermektedir.<sup>94</sup>

Behmenyâr açısından ise nefsin, doğa bilimleri içinde incelenmesi gerekmektedir. Bu durumun temelinde, nefsin hareketin ilkesi olması nedeniyle mutlak cismin gerçekleştiremeyeceği eylemlerin sebebi olmasıdır.<sup>95</sup> Zira cisim bileşik bir yapıya sahiptir ve eylemlerinin gerçekleşmesi içinde ilkeye dolayısıyla nefse ihtiyaç duyar.<sup>96</sup> Behmenyâr bu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

Şimdi deriz ki: Unsurlardan ve karışımlardan oluşan bileşik cisimler görürüz. [Bu varlıklar] duyumsar, iradeli olarak hareket eder, beslenir, büyür ve kendisinden çözülen şeylerin yerine gelecek bir şey ister. Bu, o varlıkların cisimselliğinden kaynaklanmamaktadır. Dolayısıyla cismin zâtında [eylemlerin gerçekleşmesine sebep olan] onun cisimselliğinden başka bir şeyin olması gerekir ki biz bu şeyi nefis diye isimlendiririz.<sup>97</sup>

Behmenyâr; bitkisel, hayvansal ve insanî nefse sahip olan cisimlerin varlıksal özelliği (*huşûsiyyetü'l-vucûd*) olan hareketlerinin onların cisimliliğinden değil, nefislerinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Nitekim o, pasajın devamında bu iddiasını sürdürerek eylemlerin ilkesinin cismin parçalarından kaynaklanmadığını ifade etmekte ve bunun üzerine de nefsin varlığının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Ona göre nefsin varlığı ile canlılık belirtisi gösteren cisimler, diğer cisimlerden ayrılmaktadır.<sup>98</sup>

Behmenyâr'ın nefsi ele aldığı pasajlar, risale ile paralel olarak incelendiği sırada<sup>99</sup> göze çarpan noktalardan bir tanesi de onun, hocası İbn Sînâ'nın meşhur "havada asılı adam" teorisine yakın bir şekilde işlediği insanın zâtını idrak etme meselesidir.<sup>100</sup> Nitekim Behmenyâr *et-Taḥşîl* kitabında nefis teorisini ele alırken birtakım farklılıklar olmakla beraber genel olarak İbn Sînâ'nın *Kitabu's-Şifa: en-Nefs* eserini takip etmektedir.<sup>101</sup> Behmenyâr'a göre insan, nefsinin varlığını duyu yoluyla genelden özele giden bir süreç sonucu iktisabî olarak bilemez. Aksine insan herhangi bir duyu organına sahip olmasa da zâtını idrak edebilmektedir. Bu benlik bilinci, kişinin herhangi bir organını yahut edindiği bir ilmi bilgiyi bilmesi tarzında değildir. Aynı zamanda

<sup>93</sup> Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 108-111.

<sup>94</sup> Kısmen bu konuyu içerecek şekilde İbn Tufeyl'in (ö. 581/1185) eleştirileri ile İbn Bâcce'nin (ö. 533/1139) savunusu için ayrıca bk. Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 115-120; Bu konuda Fârâbî'nin görüşünün Meşşâi felsefenin tamamını kapsadığı söylenemez. Ayrıca Fârâbî'nin bu görüşünü İskender Afrodisi'den (ö. 3. yüzyılın ilk yarısı) etkilenecek ortaya koyduğu bir yorum olarak eklenebilir. Zira İbn Sînâ'da durum bu şekilde değildir. İbn Sînâ ile karşılaştırmalı olarak Fârâbî'nin meâd konusundaki görüşleri için bk. Hasan Özalp, *Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Ruh ve Ölüm Ötesi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014).

<sup>95</sup> Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 724; Behmenyâr b. Merzûbân, *Makale fi ârâi'l-meşşâ'in fi umûri'n-nefsi ve kuvâhâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 1350), 55b.

<sup>96</sup> Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 724; Karaaslan, *Behmenyâr b. Merzûbân'ın Nefs Anlayışı*, 11-12.

<sup>97</sup> Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 725; Karaaslan, *Behmenyâr b. Merzûbân'ın Nefs Anlayışı*, 13.

<sup>98</sup> Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 725-726.

<sup>99</sup> Risalede insanî nefsin ayrıklığı noktasında getirilen burhanlardan biri de kendi zâtını idrak etmesidir. Ayrıca bk. Ek-1, 936.

<sup>100</sup> Bk. Ebu Ali İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: TÜBA, 2021), 14; İbn Sînâ, *el-İşârat ve't-Tenbihât*, 137-139.

<sup>101</sup> Meryem Sebti, "The Ontological Link Between Body and Soul in Bahmanyâr's Kitâb al-Taḥşîl", *The Muslim World* 102 (2012), 525-526.

onların vasıtasıyla erişilen bir bilgi de değildir. Nefsin varlığı ve gayrı cismanî oluşu, insan tarafından araya herhangi bir vasıta girmeksizin bilinebilmektedir. Bu bedihi bilgi, insanın uyarılma ve farkındalık kazanmasıyla elde edilebilmektedir.<sup>102</sup> Ayrıca şunu belirtmek gerekir; her ne kadar Behmenyâr nefsin bedenden ayrı ve ayırık bir varlık olduğu konusunda insanın benlik bilincine başvursa da nefsin cevher olması konusunu cismani suretler üzerinden açıklamaktadır. Bu noktada “havada asılı adam” argümanını kullanmamaktadır.<sup>103</sup>

Behmenyâr açısından nefis, maddeden ayırık bir konuma sahiptir. Onun bu konuda öne sürdüğü delillerden birisi de aklın zıtları bir arada kavrayabilmesidir. Zira cisimde zıtların bir araya gelmesi imkânsızdır. Ancak akıl; nur ve zulmet, yokluk ve istidat gibi bu türden birçok zıt şeyi aynı anda idrak edebilir. Bu durum onun hakkında cismani olmadığına dair bir hüküm vermemizi sağlamaktadır.<sup>104</sup> Behmenyâr'ın konuyla ilgili bir başka tespiti de risale ile oldukça benzerlik taşıyan yaşlılık delilidir. Akıl ve akledilirlerin mahiyeti hakkında farklı bahisleri ele aldığı fasılda, bunların ayırık olduğuna da değinmektedir. Risalede olduğu gibi bu durumu ortaya koyarken özellikle delilin iknaî olarak sunulması dikkat çekicidir:

**Risale:**

الخامس: وهو إقناعي؛ أن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة، وإذا كانت مفارقة لم يجب أن تفسد بفساد المادة الموجبة لحدوثها / [57و] المتكثرة بعدها المعينة لوجود نفس من دون أخرى مثلها.<sup>105</sup>

**et-Taḥşîl:**

ومما يقع به أيضًا أن الشيخ يضعف جميع قواه إلا العقل على أن هذا أقوى مما تقدم إذ لم ينكر هناك العلة في ضعف القوى عند إدراك المحسوسات القوية؛ بل عرف بالاستقرار، فالكبرى غير ضرورية. وأما هيئنا فمعلوم أن السبب في ضعف القوى ضعف موضوعاتها، وسبب ضعف الموضوعات الشيخوخة؛ ولا محالة أن السبب فيه انفعال يعرض للمادة يتبعه تغير المزاج، وأن الانفعال إذا قوى أفسد جوهر المنفعل.<sup>106</sup>

**Çevirisi: Beşinci [Burhan]:** Bu burhan da iknaî'dir. Akıl, kimi zaman yaşlandıktan sonra kuvvetlenir. Şayet [insanî nefis] ayırık bir varlıksa; bir diğer benzeri olmaksızın nefsin varlığını belirleyen, onunla sayısız çokluğun meydana gelmesini gerektiren maddenin bozulmasıyla bozuluşa uğraması zorunlu değildir.

**Çevirisi:** İkna edici güce sahip [delillerden] biri de şudur: Yaşlı birinin, akıl dışındaki bütün melekeleri zayıflamaktadır. Bu delil daha önceki [delillendirmelerden] daha güçlüdür. Zira orada (yani önceki delillerde) güçlü duyulurların idraki sırasında melekelerin zayıflamasının nedeni zikredilmemişti. Hatta tümevarım yoluyla açıklanmıştı. Oysa [oradaki] büyük öncül zorunlu değildir. Hâlbuki burada (yani bu delilde) melekelerin zayıflığı hususundaki neden, bunların konularının zayıflığıdır. Konuların zayıflığının sebebi ise yaşlılıktır. Şüphesiz bundaki sebep ise maddeye ilişkin etkilenimdir. Mizacın değişimi de buna tabi olur. Etkilenim güçlü olduğunda ise etkilenenin cevherini bozar.

Akıl gücünü diğer unsurlardan ayıran Behmenyâr, yaşlanma ile beraber gelen melekelerin zayıflığının akli etkilemediğini; aksine aklın akledilirleri elde etmesiyle güçlendiğini ifade etmektedir. Behmenyâr bu duruma sadece nefsin soyutluğu bağlamında değil ayırık varlıkların ölümsüz ve bozulmaz olduğunu anlatırken de değinir: “Akli güç ise güçlü akledilirleri elde ettikçe kuvvet bakımından idraki artar.”<sup>107</sup>

<sup>102</sup> Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 733-735; Karaaslan, *Behmenyâr b. Merzûbân'ın Nefs Anlayışı*, 14-16.

<sup>103</sup> Sebti, “The Ontological Link Between Body and Soul in Bahmenyâr's Kitâb al-Taḥşîl”, 528; Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 331-350.

<sup>104</sup> Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 809.

<sup>105</sup> Bk. Ek-1, 937.

<sup>106</sup> Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 810.

<sup>107</sup> Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 561; Behmenyâr'ın söz konusu insanî nefislerin varlığı ve ayrıklığı konusunda hocası İbn Sînâ'dan etkilendiği söylenebilir. Nitekim ele aldığımız *Risâle fî isbâti'l-müfârikât* veya *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât* ismini taşıyan eserin içerisindeki bir bölümü oluşturan ve insanî nefsin soyutluğunu ele alan kısımlara oldukça benzer bir risale İbn Sînâ tarafından *Risâle fî's-se'âde ve'l-huceci'l- 'aşere (Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil)* başlığı ile yazılmıştır. Bu eser; mutluluğu, insan nefsinin bedenden ayrı metafiziksel boyutta bir cevher olmasını, ilahî feyzi ve göksel cisimleri ele almakla ayrıca konumuzla ilgili olarak insanî nefsin soyut olması noktasında on farklı delil ortaya koymaktadır. Söz

Behmenyâr'ın nefsin ayrık bir varlık olduğunu ispat ettikten sonra *et-Taḥşîl* kitabının son faslını oluşturan insanî nefsin bekâsı konusundaki görüşlerine yer vermek gerekmektedir. Filozof açısından insanî nefis maddeye tabi değildir. Bu anlamda ayrık bir varlıktır. Ayrık varlıklar ölümsüz ise insanî nefis de tabii olarak ölümsüzdür.<sup>108</sup> Bedenin yok olmasıyla nefsin yok olmasının gerekmediği kanaatinde olan Behmenyâr, bu noktada ikisinin arasındaki münasebeti illet-ma'ûl, öncelik-sonralık ilişkileri üzerinden incelemektedir. Her iki durumda da herhangi bir insanın bedeninin yok olmasının nefsinin yok olmasını gerektirmeyeceği sonucuna ulaşır. Behmenyâr'a göre "[Beden ile nefsin] arasında bedenin fesada uğraması ile nefsin fesada uğramasını gerektiren bir ilişkinin olması geçersizdir."<sup>109</sup>

Sonuç olarak risalenin aksine Fârâbî'de fesada uğramama, insanî nefislerin tabiatında yer alan bir unsur değildir. Fârâbî açısından insanî nefisler ölümsüzlüğe sonradan ulaşmaktadır. Bu durum nefislerin yetkinleşmelerine bağlıdır. Bir başka ifadeyle, Fârâbî açısından insanî nefsin maddeden ayrık varlıkların arasına girmesi, onun bir şekilde yetkinlik kazanması ve bedenin ölümü sonrası ölümsüzlüğü elde etmesi ile gerçekleşmektedir. Bu durum risalenin bakış açısıyla ters düşmektedir. Öte yandan Behmenyâr tarafından nefis konusunun ele alındığı pasajlar incelendiğinde risale ile oldukça paralel bir çizginin takip edildiği görülmektedir. Özellikle Behmenyâr'ın bedenin hareketlerinin ilkesi olarak nefsi vurgulaması, ayrıca insanî nefsin ayrık olması noktasında zıtları idrak etmesi ve yaşlılık delilinin üzerinde durması risale ile benzer delilleri kullandığını göstermektedir. Nihayetinde Behmenyâr, nefsin tabiatı gereği maddeden ayrık bir hâlde bozuluşa uğramayacağını, bu açıdan da bedenin yok olmasının onu etkilemeyeceğini ifade eder.

## 2.6. Risalede Kullanılan Kavramların Analizi

Sorulan beş soru çerçevesinde risalenin verdiği yanıtlar ile eserin muhtemel yazarlarının cevapları arasındaki paralellik çalışmamızın bu başlığına kadar incelenmiştir. Son olarak risalede geçen kavramların analizini ortaya koymak gerekmektedir. Zira bir eserin aidiyetini belirlerken kıstas alınan ölçülerden birisi de kullanılan dil ve üsluptur. Eserde yer alan kavramlar ve bu kavramların bağlamları içerisinde kazandığı anlamlar, aidiyet tartışmasına ışık tutabilecek niteliktedir.

*Risâle fî isbâti'l-müfâriqât* veya *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât* adlı eser özellikle Fârâbî'ye ait olduğu düşüncesi ile okunduğunda belli kavramlar, filozofun diğer eserlerine aşina olan okuyucuların dikkatini çekmektedir. Zira risalede yer alan birtakım ifadelerin Fârâbî felsefesinde karşılıklarını bulmak güçtür. Bu kavramlar şu şekilde sıralanabilir:

Kavramlar	Risaledeki Karşılıkları	Fârâbî'nin Eserlerinde	Behmenyâr'ın Eserlerinde
Tanrı	Zorunlu Varlık/ <i>Vâcibü'l-vücûd</i> , Sebebi Olmayan Mevcut/ <i>el-Mevcûd ellezî lâ sebebe lehu</i> ve İlk/ <i>el-Evvel</i>	İlk Sebep/ <i>es-Sebebü'l-Evvel</i> , İlk Mevcut/ <i>el-Mevcûdü'l-Evvel</i> ve İlk/ <i>el-Evvel</i>	Zorunlu Varlık/ <i>Vâcibü'l-vücûd</i> , Sebebi Olmayan Mevcut/ <i>el-Mevcûd ellezî lâ sebebe lehu</i> ve İlk/ <i>el-Evvel</i>
Tanrı'dan Sâdir Olanın Sıfatı	Zâtında Birlik/ <i>Eḥadiyyü'z-zât</i>	---	Zâtında Birlik/ <i>Eḥadiyyü'z-zât</i>
Ay-üstü Âlemdaki Akıllar	Faal Akıllar/ <i>el-'Ukûlü'l-fa'âle</i>	İkinciler/ <i>es-Sevânî</i> + Faal Akıl/ <i>el-'aklu'l-fa'âl</i>	Faal Akıllar/ <i>el-'Ukûlü'l-fa'âle</i>
Hareket Çeşitleri	Doğal Hareket/ <i>el-Haraketu't-tabî'iyeh</i> ve Doğal Olmayan	---	Doğal Hareket/ <i>el-Haraketu't-tabî'iyeh</i> ve Doğal Olmayan

konusu on delil içerisindeki üçüncü delil olarak zikredilen zıtların bir arada kavranabilmesi için nefsi nâtkanın soyut bir cevher olması gerektiği ile beşinci delil olarak zikredilen yaşlılık delilinin aynı hem risalede hem de Behmenyâr'da geçmektedir; bk. İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, 48-49, 52-53.

<sup>108</sup> Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 829.

<sup>109</sup> Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 829-830; Karaaslan, *Behmenyâr b. Merzûbân'ın Nefs Anlayışı*, 82-84.

	Hareket/el-Haraketu ğayru't- tâbi'iyeh		Hareket/el-Haraketu ğayru't- tâbi'iyeh
İnsanî Akıl Çeşitleri	Heyûlânî Akıl, Bilmeyele Akıl ve Kudsî Akıl	Heyûlânî/Bilkuvve Akıl, Bilfiil Akıl ve Müstefâd Akıl	Heyûlânî Akıl, Bilmeyele Akıl, Bilfiil Akıl ve Müstefâd Akıl

Risalede geçen belirli kavramlar incelendiğinde Fârâbî'nin kendisine aidiyetinde herhangi bir şüphe bulunmayan eserlerinde bunların yer almadığı, öte yandan birebir karşılıklarının Behmenyâr felsefesinde bulunabildiği görülmektedir. Bu kavramların bir kısmı yukarıdaki başlıklar altında ele alınmıştır. Bunlar içerisinde en belirgin olanı ise Zorunlu Varlık (*Vâcibü'l-vücûd*) ifadesidir. Fârâbî'nin Tanrı için kullandığı kavramlar arasında bu ifade yer almamaktadır.<sup>110</sup> Ayrıca bu kavramsallaştırma İbn Sînâ ve ekolüne atfedilmesi ile meşhurdur. Nitekim Behmenyâr da bu doğrultuda Zorunlu Varlık kavramını eserinde sıkça tekrarlamaktadır. Yine O'ndan sâdir olan şeyin bir sıfatı olarak zâtında birlik (*eĥadiyyü'z-zât*) kavramı Fârâbî'de olmayıp Behmenyâr'ın kullandığı dikkat çekici ifadelerdendir.<sup>111</sup>

Burada ayrıca değinilmesi gereken kavramlar ise bilmeyele ve kudsî akıldır. Risalenin son kısmında insanî nefisler için ayrık varlıkların elde ettiği saâdet türünden bir mutluluk kazanmaları hakkında açıklama yer almaktadır. Pasajın bir kısmı şu şekildedir:

Heyûlânî akıl, şayet kudsî olursa bilfiil akıl olmaya yatkındır. Nitekim bilfiil akıl ondan daha tamdır. Eğer heyûlânî akıl, ayrık varlıkla herhangi bir öğrenme olmaksızın, yani herhangi bir düşünce yahut bir hayal kullanmaksızın ittisal kurabilirse, o hâlde ayrıklaştıktan sonra bilfiil aklın onunla ittisal kurması daha gerekli ve evladır. Özetle, nefsin bilfiil akla ulaşabilmesi noktasında beden gereklidir. Bilmeyele akıl şüphesiz bedenle elde edilir. Geri kalan aracı [varlık]lar için ise niyet (*kast*) ve duyu açısından bir pay yoktur.<sup>112</sup>

Bilmeyele ve kudsî akıl kavramları, aklın mertebelerini ifade etmektedir ve nefsin iç güçleri ile ilişkilidir. Bu bakımdan nefsin iç güçlerinden biri olan ve risalede de geçen vehim kavramı, ele alınacak şüpheye dâhil edilmelidir. Risalede vehim kavramı için güçlü bir atıf yer almasa da insanî nefislerin ispatı sırasında tahayyülî, duyulur ve vehmedilen üç tür suretten bahsedilmektedir.<sup>113</sup> Şu durumda bilkuvve ve kudsî akıl ile vehim kavramları filozofların nefis öğretileri içerisinde aranmalıdır.

Fârâbî'nin nefis öğretisine dair literatürde birçok çalışma bulunmaktadır. Bu noktada müellif Fârâbî ve yorumcu Fârâbî arasında bir ayırım yapılmassa dahi hem *el-Medînetü'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de hem de *Risâle fî'l-'akl* gibi eserlerde onun insan için belirlediği akıl mertebeleri bilkuvve/heyûlânî, bilfiil ve müstefâd şeklindedir.<sup>114</sup> Ayrıca iç güçler içerisinde vehim kavramına herhangi bir atıf da yoktur.<sup>115</sup>

<sup>110</sup> Bu durumu ifade eden isimlere örnek olarak bk. Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi*, çev. Halil İbrahim Üçer (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 286; Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen et-Ta' lîkât İsimli Eser Hakkında Bir Not", 223; Mehmet Murat Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs* (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 215.

<sup>111</sup> Behmenyâr'ın kullanımına örnek için bk. Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taĥşîl*, 647; Cevâdî, "Risâle-i merâtibi'l-mevcûdât Behmenyâr b. Merzûbân", 59.

<sup>112</sup> Bk. Ek-1, 937-938.

<sup>113</sup> Bk. Ek-1, 934.

<sup>114</sup> Mesela bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fazıla*, 196; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 27, 29; Ebu Nasr Fârâbî, *Risâle fî'l-'akl*, thk. Maurice Bouyges (Beirut: Dâru'l-maşrik, 1983), 12.

<sup>115</sup> Konu hakkında 'Uyûnü'l-mesâil' üzerinden yürütülen bir tartışma için ve İbn Rüşd'e atıfla vehmin İbn Sînâ sonrası bir kavram olması hakkında bk. Fazlurrahman, *Prophecy in Islam* (London: Allen and Unwin, 1958), 21-22; Kaya, "Şükûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine", 35, 59-62.

Behmenyâr ise nefsin güçleri ve akılların mertebeleri konusunda İbn Sînâ çizgisini takip etmektedir.<sup>116</sup> Başlangıçta akıl, ameli ve nazari olarak iki kısma ayırdıktan sonra nefsin bilme gücünü oluşturan nazari aklın aşamalarını şu şekilde sıralamaktadır:

Akla gelince, ya heyûlânî bir durumda ya da ilk ilkeleri (*evveliyât*) elde etmiş bir şekilde olan bilmeleke durumundadır ki o bir hey'ettir. Yahut [akıl] bilfiildir. Bu ise iki kısma ayrılır: Bunlardan ilki, akledilirin basit olmasıdır ve basit akıl diye isimlendirilir; ikincisi ise akledilirin ayrıntılı olmasıdır. Kaçınılmaz olarak bunlar iki hey'ettir. Veyahut akıl, bilfiil akledilirin kendisinde hazır olduğu ve aklettiğini aklettiği aşamada bulunur ki [bu] müstefâd akıl diye isimlendirilir.<sup>117</sup>

Pasajdaki ifadelerden ortaya çıktığı üzere Behmenyâr'ın felsefesindeki insanî aklın mertebeleri; heyûlânî, bilmeleke, bilfiil ve müstefâd şeklindedir.<sup>118</sup> Behmenyâr açısından heyûlânî ile bilmeleke arasındaki fark ise "Bilmeleke akıl, kendisinde ilk ilkelerin ortaya çıktığı [akıldır]. Bundan önceki durumu ise heyûlânî akıldır."<sup>119</sup> Dolayısıyla Behmenyâr'ın Tanrı ve ay-üstü âlemdeki akıllar gibi insanî akıllar için de kullandığı kavramlar, risale ile mutabık görünmektedir. Ayrıca doğrudan kutsî akıl tabirini kullanmasa da Behmenyâr'ın, Fârâbî'den farklı olarak hads ile bilgi edinme meselesine değinmesi ve hads kavramını insanın uzun düşünme ve öğrenmeden müstağni kalarak da akledilirleri elde etmesi olarak kullanması,<sup>120</sup> risalenin aidiyeti noktasında önem taşımaktadır.

## Sonuç

*Risâle fi işbâti'l-müfârikât* veya *Risâle fi merâtibi'l-mevcûdât* adlı eserin literatürdeki yeri ve içeriği hakkında yapılan incelemeler neticesinde risalenin aidiyetine dair bir kanaate varmak mümkündür. Ancak belirtmek gerekir ki risalenin yazma nüshaları ve tabakat literatürü bu kanaate ulaşma noktasında güçlü bir delil ortaya koyamamaktadır. Zira risalenin; Fârâbî, Ma'sûmî ve Behmenyâr'a ait olduğunu belirten nüshalar vardır. Yine tabakat literatürü içerisinde net bir bilgiye rastlanılamamıştır. Bunların yanı sıra filozofların diğer eserlerinde söz konusu risaleye açıkça atıfta bulunduğu tespit edilememiştir. Bu hususlara karşın risalenin muhteva analizi, aidiyet noktasında bir kanaate ulaşmanın imkanını oluşturmaktadır.

Her ne kadar Meşşâî geleneğe bağlı olsalar da Fârâbî ile Behmenyâr'ın ayrıştığı noktalar bulunmaktadır. Öyle ki meseleleri birbirlerinden farklı söylemler ile başka kavramlar üzerinden ele aldıkları görülmektedir. Bu noktada çalışmada ele alınan sorular ile yapılan analizler sonucu ortaya konulan değerlendirmeler, risalenin Fârâbî'ye ait olamayacağını ve İbn Sînâ sonrası yazıldığını açık bir şekilde göstermektedir. Bu açıdan öne çıkan isim ise Behmenyâr olmaktadır. Risalenin *Kitâbü't-Taḥşîl* ile yakın anlatımı ve yazar olarak zikredilen diğer bir isim olan Ma'sûmî'nin başka bir eserinin bulunmaması, aidiyet noktasında Behmenyâr isminin öne çıkmasını sağlamaktadır.

Çalışma içerisindeki her bir başlık söz konusu kanaate bir delil olarak sunulmuştur. Nitekim risalenin kullandığı kavramlar, üslubu, ele aldığı meselelere yaklaşım tarzı ve çıkarsadığı sonuçlar, ulaşılan bu neticeyi desteklemektedir. Bu noktada ortaya konulan analizlere bakıldığında, risale içerisinde yer alan Tanrı'nın ve O'ndan sudûr eden faal akılların varlık sınıflandırması içerisindeki

<sup>116</sup> Konumuzla alakalı olarak Behmenyâr'ın vehim gücünü ele aldığı kısımlara örnek için bk. Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 801-803.

<sup>117</sup> Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 815.

<sup>118</sup> Benzer bir pasaj için bk. Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 819.

<sup>119</sup> Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 816.

<sup>120</sup> Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Taḥşîl*, 817; Karaaslan, *Behmenyâr b. Merzûbân'ın Nefs Anlayışı*, 73-74.

ontolojik konuları ve bu varlıklar için kullanılan nitelendirmeler aidiyet düğümünün çözülmesinin ilk aşamasını oluşturmaktadır. Öyle ki bir felsefe talebesi, eserini okuduğu filozofun özgün noktalarından birini nevi şahsına münhasır bir şekilde kullandığı kavramlara yüklediği anlamlardan tespit edebilmektedir. Dolayısıyla üslup ile birlikte kavramların kullanım tarzları, metnin aidiyeti noktasında dikkat çeken ilk unsurlardır.

Çalışmanın ana konusu olan aidiyet düğümünü asıl çözen ve ulaşılan neticenin en güçlü delilini oluşturan unsur ise risalede yer alan burhanlardır. Zira risalenin yazılış gayesi ay-üstü âlemde bulunan varlıkların ispatını ortaya koymaktır. Sistematik olarak verilen bu deliller, filozofların eserlerindeki -şayet varsa- argümanlar ile kıyaslama ve analiz etme imkanı sunmuştur. Bu açıdan Tanrı, faal akıllar, semâvî ve insanî nefislerin her birinin maddeden ayırık olduklarına ilişkin getirilen deliller, risalenin Fârâbî tarafından yazıldığına dair bir hüküm ortaya koymayı zorlaştırmakta, hatta imkânsız hâle getirmektedir. Bunun yanı sıra aynı deliller, Behmenyâr'ı risalenin yazarı olarak zikretmemizi güçlendirmektedir. Dolayısıyla kanaatimizce risalenin Behmenyâr'ın felsefesi içerisinde okunması ve değerlendirilmesi doğru olacaktır.

Son olarak risalenin başlığı konusunda kanaatimiz ise -her ne kadar Behmenyâr'a nispetle herhangi bir yerde zikredildiğine rastlanılsa da- üç başlıktan daha meşhur olan *Risâle fî isbâti'l-müfârikât*'ın kullanılmasıdır. Zira bu başlık, *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât* ve *Kitâbü'l-müfârikât ve'n-nüfûs*'a göre risalenin içeriğini daha net bir şekilde yansıtmaktadır. Metinde mevcut varlıkların tamamı zikredilerek onların bir tasnif ve derecelendirmeye tabi tutulması yerine varlıklar içerisinde sadece maddeden ayırık olanlar ele alınmıştır. Bununla beraber bu varlıkların hem var olmalarına hem de ayırık olmalarına dair deliller sıralanmıştır. Bu nedenle de tarafımızca yapılan tahkikli neşirde *İsbâtü'l-müfârikât* başlığı tercih edilmiştir.



## Kaynakça

- A'sem, Abdülemîr. *er-Resâilü'l-felsefiyyetü's-suğrâ*. Dimaşk: Dârü't-Tekvîn, 2012.
- Anawati, Georges Chehata. *Mü'ellafâtü İbn Sînâ*. Kahire: Camiat'üd-Düvel'il-'Arabiyye, 1950.
- Aricı, Müstakim. *İbn Sînâ'nın Öğrencisi Behmenyâr b. Merzubân ve Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Ateş, Ahmed. "Fârâbî'nin Eserlerinin Bibliyografyası". 15/57 (1951), 175-192.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-'ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin*. II Cilt. İstanbul: MEB: Behiyye Matbaası, 1951.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Behmenyâr b. Merzubân. *et-Taḥşîl*. nşr. Murtazâ Mutahharî. Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran, 1375.
- Behmenyâr b. Merzubân. *Makale fî ârâi'l-meşşâ'in fî umûri'n-nefsi ve kuvâhâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 1350, 54b-57a.
- Behmenyâr b. Merzubân. "Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât". *Behmenjâr ben el-Marzubân Der Persische Aristoteliker Aus vicenna's Schule: Zwei metaphysische Abhandlungen von ihm Arabisch und Deutsch*. nşr. Salomon Poper. 17-28. Leipzig: Leopold Voss, 1851.
- Beyhakî, Zahîrüddin. *Târîhu ḥükemâ'i'l-İslâm*. nşr. Muhammed Kurd 'Alî. Dimaşk: Matba'atu't-Terakkî, 1946.
- Beyhakî, Zahîrüddin. *Tetimmetü Şivâni'l-ḥikme*. nşr. Muhammed Şefî'. 2 Cilt. Lahor: Câmîatü'l-Punjab, 1935.
- Beyhakî, Zahîrüddin. *Tetimmetü Şivâni'l-ḥikme*. nşr. Refik el-'Acem. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1994.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Literatur Supplement (GAL-S)*. Leiden: Brill, 1937.
- Cerr (Georr), Halil. "Fârâbî Fûsus'ül Hikem'in Yazarı mıdır?" çev. Kifayet Özyayın. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 18 (1970), 153-161.
- Cevâdî, İsmail Vâiz. "Risâle-i merâtibi'l-mevcûdât Behmenyâr b. Merzubân". *Sophia Perennis (Jävîdân Khirad)* 6/3 (1356), 56-73.
- Dağ, Mehmet. "Fârâbî'nin İki Yapıtı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2003), 17-87.
- Daiber, Hans. "Bahmanyâr, Kîâ". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 18 Temmuz 2023. <https://iranicaonline.org/articles/bahmanyar-kia-raais-abul-hasan-b>
- Durusoy, Ali. *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2012.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *el-Medînetü'l-fazıla*. çev. Yaşar Aydınli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. çev. Yaşar Aydınli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Fârâbî, Ebu Nasr. "et-Ta'likât". *er-Resâilü'l-felsefiyyetü's-suğrâ*. thk. Abdülemîr al-A'sem. 31-71. Dimaşk: Dârü't-Tekvîn, 2012.
- Fârâbî, Ebu Nasr. "İşbâtü'l-müfâriqât". *er-Resâilü'l-felsefiyyetü's-suğrâ*. thk. Abdülemîr al-A'sem. 23-30. Dimaşk: Dârü't-Tekvîn, 2012.
- Fârâbî, Ebu Nasr. "Mufârik Varlıkların İspatı Hakkında Risâle". çev. Nuri Adıgüzel. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 93-97.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Risâle fi'l-'akl*. thk. Maurice Bouyges. Beyrut: Dârü'l-maşrik, 1983.
- Fârâbî, Ebu Nasr. "Soyut Varlıkların İspatı". çev. Hüseyin Aydın. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 9-12.
- Fârâbî, Ebu Nasr. "Şerhu Risâleti Zinûn el-kebîr el-Yûnânî". *er-Resâilü'l-felsefiyyetü's-suğrâ*. thk. Abdülemîr al-A'sem. 233-248. Dimaşk: Dârü't-Tekvîn, 2012.
- Fazlurrahman. *Prophecy in Islam*. London: Allen and Unwin, 1958.
- İbn Ebî Usaybi'a. *Uyûnu'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etibbâ'*. thk. Nizâr Rızâ. Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hayât, 1965.
- İbn Nedîm. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dârü'l-marife, 1997.

- İbn Sînâ. *el-İşârat ve't-Tenbihât (İşaretler ve Tembihler)*. çev. Macit Muhittin vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*. çev. Fatih Toktaş. thk. ve. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: TÜBA, 2021.
- İbnu'l-Kiftî. *İhbârü'l-'ulemâ' bi-ahbârî'l-hükemâ'*. nşr. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İslâm'da Felsefe Akımları*. haz. N. Ahmet Özalp. İstanbul: Kitabevi, 1995.
- Janos, Damien. *Method, Structure, and Development in al-Fârâbî's Cosmology*. Leiden, Boston: Brill, 2012.
- Janssens, Jules. "Bahmanyâr ibn Marzubân: A Faithful Disciple of ibn Sînâ?". *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*. ed. David C. Reisman-Ahmed H. Al-Rahim. 177-197. Leiden, Boston: Brill, 2003.
- Karaaslan, Ayşe Betül. *Behmenyâr b. Merzûbân'ın Nefs Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Karabulut, Ali Rıza-Karabulut, Ahmet Turan. *Mu'cemüt-Târihi't-Türâsî'l-İslâmi fî Mektebâtî'l-'âlem*. 6 Cilt. Kayseri: Dârü'l-Akabe, 2001.
- Karakaya, Mehmet Murat. "Fârâbî Felsefesinde Sudûr Nazariyesi Ekseninde es-Sevânî ve Faal Akıl". *Medine'den Medeniyete Fârâbî*. ed. Yaşar Aydın, Mehmet Fatih Birgül. 143-161. Bursa: Yıldırım Belediyesi Kültür Yayınları, 2021.
- Karakaya, Mehmet Murat. *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Karakuş, Mehmet. *Fârâbî'nin Tanrı Anlayışı*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kaya, M. Cüneyt. "Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 29-67.
- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kaya, Mahmut. "Fârâbî". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/farabi>
- Macit, Muhittin. "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2004), 5-21.
- Memmedov, Zakir. *Azərbaycan Fəlsəfəsi Tarixi*. Bakü: Şərç-Qərb, 2006.
- Özalp, Hasan. *Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Ruh ve Ölüm Ötesi*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2014.
- Pines, Shlomo. "İbni Sînâ ve 'Risâletü'l-Fûsus fi'l-Hikme'nin Yazarı". çev. Kifayet Özyayın. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1978), 193-196.
- Poper, Salomon. *Behmenjâr ben el-Marzubân Der Persische Aristoteliker Aus vicenna's Schule: Zwei metaphysische Abhandlungen von ihm Arabisch und Deutsch*. Leipzig: Leopold Voss, 1851.
- Rashed, Marwan. "On the Authorship of the Treatise on the Harmonization of the Opinions of the Two Sages Attributed to Al-Fârâbî". *Arabic Sciences and Philosophy* 19/1 (2009), 43-82. <https://doi.org/10.1017/s0957423909000587>
- Reisman, David C. *The Making of the Avicennian Tradition. The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sînâ's al-Mubâhâţât (The Discussions)*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002.
- Rudolph, Ulrich. "Abû Nasr al-Fârâbî". *Handbook of Oriental Studies: Philosophy in the Islamic World*. ed. Ulrich Rudolph vd. 526-654. Leiden, Boston: Brill, 2017.
- Safedî, Selâhaddin. *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvut-Türki Mustafa. Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2000.
- Sayılı, Aydın. "Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri". *Belleter* 15/57 (1951), 1-59.
- Sebti, Meryem. "The Ontological Link Between Body and Soul in Bahmanyâr's Kitâb al-Tahsîl". *The Muslim World* 102 (2012), 525-540.
- Sözen, Kemal. "İbn Sina Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Etkisi". *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* 4/11 (2004), 167-181.

Şemsüddîn eş-Şehrezûrî. *Nüzhētü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh (Târîhu'l-ḥükemâ' ve'l-felâsife)*. thk. Seyyid Hursid Ahmed. Kahire: Afâk li'n-neşr ve't-tevzi', 2021.

Taş, İsmail. "Ebu'l Hasan Behmenyâr ve Felsefesi". *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 14 (2012), 37-52.

Terkan, Fehrullah. "el-Fârâbî'ye Atfedilen et-Ta'likât İsimli Eser Hakkında Bir Not". *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 213-227.

Ülken, Hilmi Ziya-Burslav, Kivamettin. *Farabi*. Ankara: Kanaat Kitabevi, ts.

Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafizîği*. çev. Halil İbrahim Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Yılmaz, Okan Kadir. *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.

## Ek-1. Risale'nin Tahkiki

### 1. Risalenin Yazma Nüshaları, Neşirleri ve Tahkikli Neşirde İzlenen Esaslar

*Risâle fî işbâti'l-müfâriķât* veya *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât* eserinin günümüzde hem yazma nüshaları hem de neşirleri vardır. Risalenin tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Abdülemîr al-A'sem tarafından *er-Resâilü'l-felsefiyyetü's-suğrâ* adlı çalışması içerisinde Fârâbî'nin diğer risaleleriyle beraber tahkiki yapılmıştır. Ancak bu tahkikin sadece iki nüshaya dayanması sebebiyle tarafımızca erişilen nüshalar üzerinden tahkik ederek ulaştığımız metinle aralarında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Ayrıca al-A'sem tarafından gerçekleştirilen tahkikte metne yeterli katkıların yapılmamış olması ve maddi hataların bulunması nedenleriyle risalenin tekrardan müstakil olarak tahkik edilmesini uygun gördük. Mevcut nüshalar içerisinde belirlenen beş kaynak, İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) çerçevesinde tahkikli neşirde kullanılmıştır. Nüshalar arasında "nitelikli üç nüsha" bulunmadığından herhangi biri asıl nüsha olarak belirlenmemiştir. Bu nedenle metin üzerinde nüshaların karşılaştırılması ve tercihlerde bulunulması ile müellifin kaleminden çıkan risaleye ulaşılmaya çalışılmıştır.<sup>121</sup> Bazı nüshaların hâmişlerinde yer alan tashihlere yanı sıra nüshalar arasındaki farklılara dipnotta işaret edilmiştir. Nüshalara remizler genelde buldukları kütüphanelerin isimlerinden esinlenerek konulmuştur. Risalenin tahkikinin yanı sıra metnin okunmasını ve anlaşılmasını kolaylaştırmak adına paragraflandırma, harekeleme ve modern Arapça imlasi kullanılmıştır.

#### 1.1. Tahkikli Metinde Kullanılan Nüshalar

##### 1.1.1. Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Nüshası, nr. 1265.

Tahkikli neşir içerisinde nüsha (ف) harfiyle gösterilmiştir. Mecmua içerisinde 53<sup>b</sup>-57<sup>a</sup> varakları arasında yer alan risalenin varak numaralı tahkikli neşirde de kullanılmıştır. Her bir varakta on yedi satır bulunmaktadır. Nesih hattıyla okunaklı bir şekilde yazılmıştır. Risalenin derkenarında tashih ve minhuvat notları bulunmaktadır. Risalede alt-başlıklar üst taraflarında çizilen kırmızı çizgilerle belirgin hale getirilmiştir. Nüshada risalenin başlığı olarak *Risâle fî işbâti'l-müfâriķât* ismi zikredilmektedir. Zahriyyede vakıf mührü bulunmaktadır. Herhangi bir istinsâh kaydı ise bulunmamaktadır. Metnin sonunda yer alan ifade risalenin Fârâbî'ye ait olduğunu söylemektedir.

##### 1.1.2. Berlin Eyalet Kütüphanesi (Staatsbibliothek zu Berlin), Petermann II, nr. 578.

Almanya'da bulunan bu nüshanın tahkikli neşirdeki remzi (ب) harfidir. Mecmua içerisinde risale 124<sup>b</sup>-128<sup>b</sup> varakları arasında yer almaktadır. Risalenin başında metin, Ebu Abdullah el-Ma'sûmî'ye atfedilmektedir. Nüshada risalenin başlığı olarak ise *Risâle fî işbâti'l-müfâriķât* ismi zikredilmektedir. Nüsha ta'lik hattıyla yazılmış olup her bir varakta on beş satır bulunmaktadır. Kırmızı mürekkeple başlıklandırmalar yapılmıştır. Nüshanın sadece risaleyi içeren ilgili varakları temin edilebildiğinden mecmua hakkında detaylı bir bilgiye erişilememiştir. Herhangi bir istinsâh kaydı ise bulunmamaktadır.

##### 1.1.3. İran âsitâne-i Kuds, Hikmet-i Hattî, nr. 584.

İran'da bulunan bu nüsha, tahkikli neşirde (ق) harfiyle gösterilmiştir. Mecmuanın 49<sup>a</sup>-50<sup>b</sup> varakları arasında yer alan nüsha dört varak olup her varakta yirmi üç satır bulunmaktadır. Ta'lik hattıyla yazılı olan nüsha okunaklı niteliktedir. Nüshanın derkenarında bazı tashihler bulunmaktadır. Nüshanın müstensihî ve istinsâh tarihi mevcut değildir. Bu nüshanın tashif ve tahrif durumu, diğer nüshalara nispeten az olduğundan ve birçok yerde isabetli olduğundan tahkikli neşirde kullanılmıştır. Mecmuanın içerisinde Fârâbî'nin çeşitli risaleleri bulunmaktadır.

<sup>121</sup> İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) için bk. *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*, haz. Okan Kadir Yılmaz (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 135-166.

Zahriyesinde ise “Muhammed Bâkır el-Alevî” şeklinde bir vakıf mührü ile ismi tarafımızca okunamayan bir temellük kaydı bulunmaktadır.

#### **1.1.4. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya Nüshası, nr. 4859.**

Bu nüsha, tahkikli neşirde (İ) harfiyle gösterilmiştir. Resâil-u Fârâbî mecmuasının ilk risalesini oluşturan eser 1<sup>b</sup>-6<sup>b</sup> varakları arasında yer almaktadır. Nüsha nesih hattıyla yazılmıştır ve her varak on beş satırdan müteşekkildir. Metnin başlıkları altın yaldızlı mürekkeple yazılmıştır. Bu nüshada risale, Fârâbî'ye ait farklı eserleri bulunduran bir mecmuanın içerisinde olmasının yanı sıra baş kısmında da doğrudan ona izafe edilmektedir. Ayrıca risalenin başlığı olarak *Risâle fî isbâti'l-müfârikât* ismi zikredilmektedir. Mecmuanın zahriyesinde ise ikisi tarafımızca okunamayan üç farklı vakıf mührü ve kaydı bulunmaktadır. Nüshanın hattı okunaklıdır. Nüsha içerisinde herhangi bir istinsâh bilgisi yer almamaktadır.

#### **1.1.5. Hayrâbâd Matbu Nüshası, Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1345.**

Tahkikli neşir içerisinde nüsha (ح) harfiyle gösterilmiştir. *Risâle fî isbâti'l-müfârikât* başlığıyla Fârâbî'ye nispet edilen eserler içerisindeki bir mecmuada Hicri 1345 yılında Hayrâbâd'da bulunan Osmâniye Üniversitesi'ne bağlı bir yayın kurumu olan Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye tarafından *Risâle fî isbâti'l-müfârikât* başlığıyla neşredilmiştir. Metnin dayandığı nüsha belirtilmemiştir. Risalenin günümüzde araştırmacılar tarafından en çok tercih edilen neşridir.

### **1.2. Diğer Nüshalar**

#### **1.2.1. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya Nüshası, nr. 4839.**

Risale, mecmua içerisinde 138<sup>b</sup>-145<sup>b</sup> varakları arasında yer almaktadır. Nüsha ta'lik hattıyla okunaklı bir şekilde yazılmıştır. Her varakta on bir satır bulunmaktadır. Nüshanın derkenarlarında herhangi bir tashih bulunmamaktadır. Risale Fârâbî'ye atıfla başlamaktadır ve *Risâle fî isbâti'l-müfârikât* başlığı taşımaktadır. Başlıklar altın yaldızlı mürekkeple yazılmıştır. Herhangi bir istinsâh kaydı ise bulunmamaktadır. Zahriye kısmında iki adet vakıf mührü ayrıca mecmua içerisinde Fârâbî'ye nispet edilen çeşit risaleler bulunmaktadır.

#### **1.2.2. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya Nüshası, nr. 4854.**

Mecmuada 80<sup>b</sup>-84<sup>a</sup> varakları arasında yer alan nüsha sekiz varak olup her bir varakta 15 satır bulunmaktadır. Risale aynı kütüphanedeki diğer iki nüsha ile aynı ifadelerle Fârâbî'ye atıfla başlamaktadır. Başlıklar altın yaldızlı mürekkeple yazılmıştır. Nüsha nesih hattıyla yazılmıştır. Herhangi bir istinsâh kaydı bulunmamaktadır. Nüshada risalenin başlığı olarak *Risâle fî isbâti'l-müfârikât* ismi zikredilmektedir. Mecmuada içerisinde Fârâbî'ye nispet edilen çeşit risaleler bulunmaktadır.

#### **1.2.3. Topkapı Kütüphanesi, III. Ahmed Nüshası, nr. 3447.**

*Mecmûa-i resâil-i İbn Sînâ* içerisinde risale 405<sup>b</sup>-408<sup>a</sup> varakları arasında yer almaktadır. Nüsha kadîm ta'lik hattıyla yazılmıştır. Her bir varakta on yedi satır bulunmaktadır. Nüshanın derkenarlarında sadece bir not bulunmaktadır ki bu not da risalenin Behmenyâr b. Merzûbân'a ait olduğunu ifade etmektedir. Bunun dışında bir tashih bulunmamaktadır. Başlıklar altın yaldızlı mürekkeple yazılmıştır. Herhangi bir istinsâh kaydı ise bulunmamaktadır. Bu nüshayı diğerlerinden farklı kılan önemli bir husus ise risalenin başlığının *Kitâbü'l-müfârikât ve'n-nüfûs* olmasıdır. Bu başlıklandırma zahriye kısmında yer almaktadır. Ayrıca zahriyede vakıf mührü bulunmaktadır. Mecmuada içerisinde seksen üç risale barındırmakla oldukça geniş bir hacme sahiptir.

#### 1.2.4. Leiden El Yazmaları, nr. 1482.

Mecmua içerisinde 1<sup>a</sup>-5<sup>b</sup> varakları arasında yer alan risale, nesih hattıyla yazılmıştır. Her bir varak on yedi satırdan müteşekkildir. Nüshanın derkenarlarında herhangi bir tashih bulunmamaktadır. Metin genel itibarıyla harekelenmiş, paragraflandırma yapılmış ve okunaklı bir biçimdedir. Başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Zahiri kısmında *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât* adıyla Behmenyâr b. Merzûbân'a nispet edilmiştir. Mecmua içerisinde Behmenyâr dışında İbn Sînâ'nın bazı risaleleri ve günümüzde Fârâbî'ye ait olmadığına dair tartışma bulunan iki risale yer almaktadır.

#### 1.2.5. Leipzig Matbu Nüshası, Leopold Voss, 1851.

Salomon Poper tarafından Behmenyâr'ın hem *Risâle fî mevzû 'il- 'ilm el-ma 'rûf bi-Mâ ba 'de't-ţabi'a* hem de *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât* neşredilmiştir. Söz konusu risalemiz, Leiden El Yazmaları nr.184 nüshasına dayanarak *Behmenjâr ben el-Marzubân Der Persische Aristoteliker Aus vicenna's Schule: Zwei metaphysische Abhandlungen von ihm Arabisch und Deutsch* isimli kitapta yayınlanmıştır. Aynı zamanda Poper, risaleleri açıklamalı dipnotlar ekleyerek Almancaya çevirmiştir. Eser Saksonya-Anhalt Üniversitesi ve Eyalet Kütüphanesi içerisindeki Orta Doğu özel koleksiyonda dijital olarak da yayınlanmıştır.

#### 1.2.6. Erişilemeyen nüshalar

Risalenin tespit edebildiğimiz ancak erişim imkânı sağlayamadığımız yedi el yazma nüshası ve üç neşri daha bulunmaktadır. Bunlar içerisinde *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât* adıyla Behmenyâr b. Merzûbân'a nispet edilen bir nüsha Leiden El Yazmaları içerisinde nr. 1483'de bulunmaktadır.<sup>122</sup> Ayrıca daha önce belirtildiği gibi Arap dünyasında Behmenyâr'ın *Risâle fî mevzû 'il- 'ilm el-ma 'rûf bi-Mâ ba 'de't-ţabi'a* isimli risalesi ile birlikte Abdücelil Sa'd tarafından *Mâ ba 'de't-ţabi'a* adıyla hicri 1329 yılında Kahire'de bulunan Ferecullah el-Kürdi yayinevi tarafından neşredilmiştir.<sup>123</sup> Bunun yanı sıra Ahmed Ateş'in belirttiğine göre Fârâbî'ye atfedilmiş şekilde *Risâle fî isbâti'l-müfârikât* ismi ile Hindistan ve İran'da katalog yeri, Aligarh 81; Patna II, 474; Tahran, II, 634<sup>124</sup> olan üç yazma nüsha bulunmaktadır.<sup>125</sup> Abdülemîr al-A'sem'in elde ettiği verilere göre ise yine Fârâbî'ye atfedilmiş şekilde Britanya Kütüphanesi Add. 7518 Rich; Oxford - Bodleian Kütüphanesi Arab. d. 84; Londra'da Hindistan Yazma Eserler Kütüphanesi ms. Ind. Arab. 20; katalog numaralı üç yazma eser bulunmaktadır.<sup>126</sup>

<sup>122</sup> Anawati, *Mü' ellefâtü İbn Sînâ*, 19.

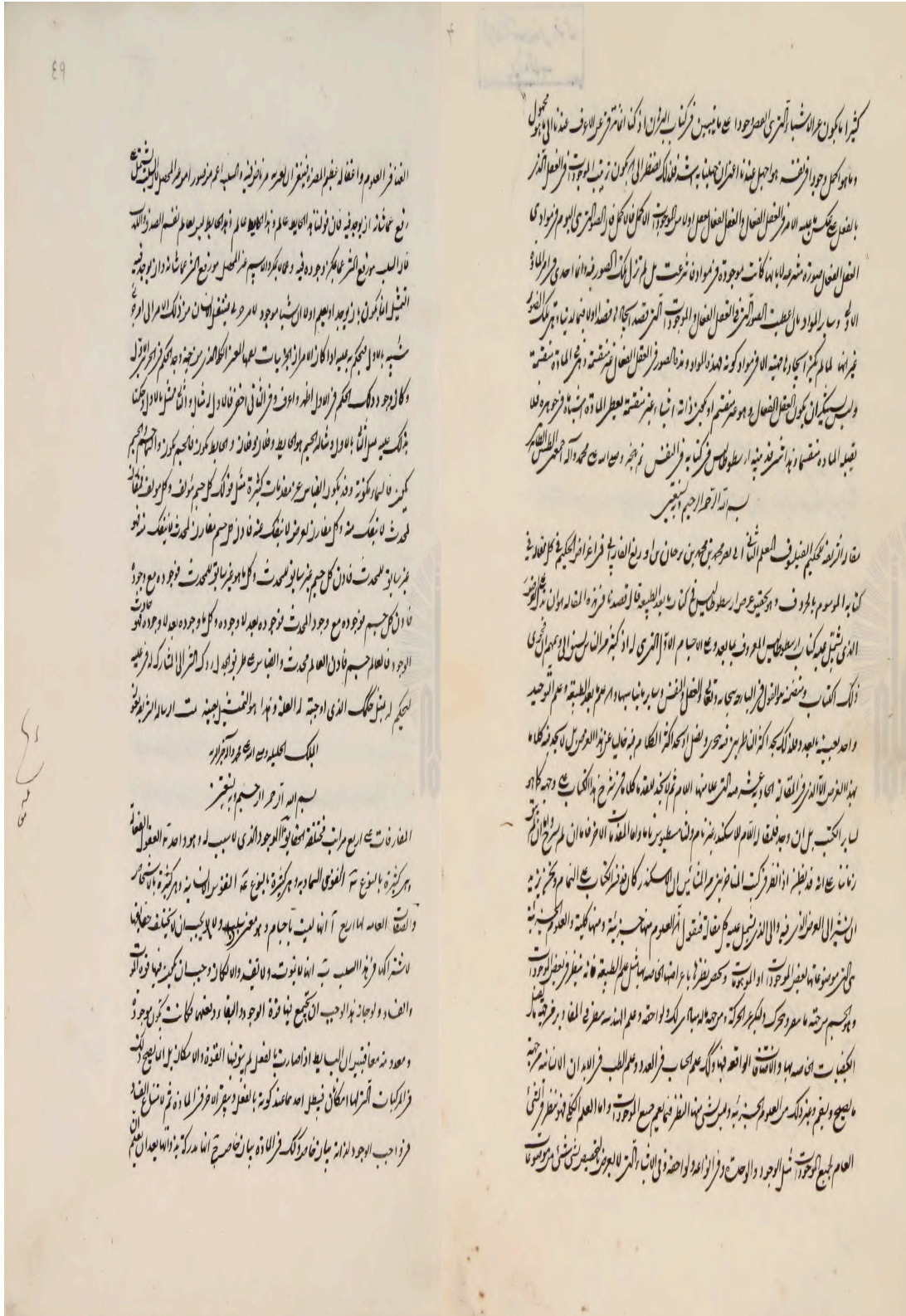
<sup>123</sup> Kaya, "Fârâbî".

<sup>124</sup> GAL-S'da bahsedilen Tahran nüshası ile alakalı olarak Brockelmann nüshanın bulunduğu yer olarak, "Madjless kütüphanesinden Farsça ve Arapça el yazmaları kataloğu, Y. Etesami, Tahran 1933" bilgisini vermektedir. Bk. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur Supplement (GAL-S)*, 10.

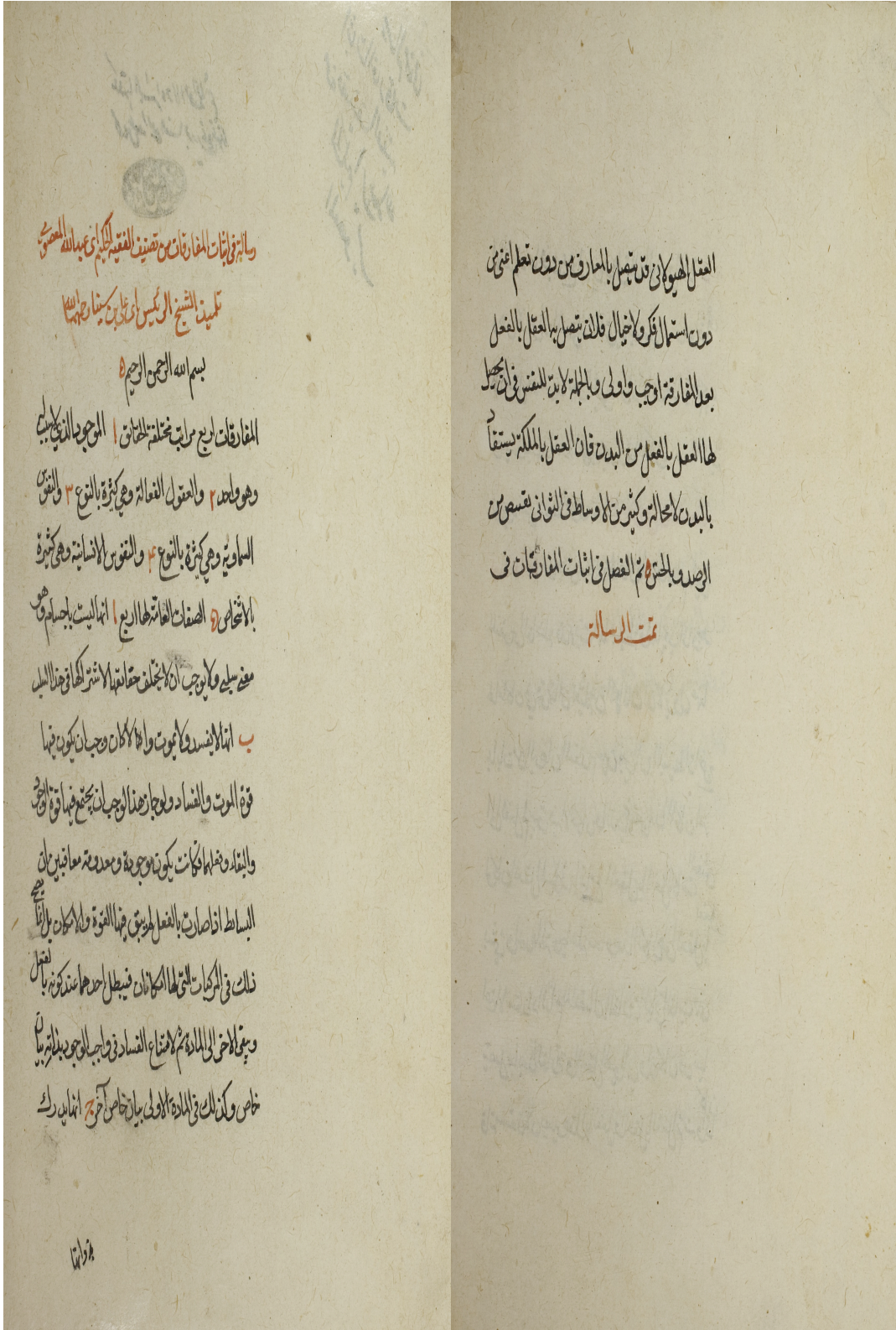
<sup>125</sup> Ateş, "Fârâbî'nin Eserlerinin Bibliyografyası", 183.

<sup>126</sup> Abdülemîr al-A'sem, *er-Resâilü'l-felsefiyyetü's-suğrâ* (Dimaşk: Dârü't-Tekvîn, 2012), 18.

Tahkikli Metinde Kullanılan Nüşalardan Örnekler



Kaynak: İnan âsîtanê-i Kuds, Hikmet-i Hattî, nr. 584, vr. 49<sup>a</sup>, 50<sup>b</sup> (İlk ve Son Sayfa).



العقل الهويكاني قد يهمل بالمعارف من دون تعلم عقول  
دون استعمال فكر ولاخيال فلذلك يتصل بالعقل بالفعل  
بعد الفارقة اوجب واولى وبالجملة لايتى للنفس في ان يحصل  
هذا العقل بالفعل من البدن فان العقل بالملكة يستقيا  
بالبدن لا محالة وكثير من الاوساط في التواني تقصير من  
الصدق والحق ثم الفصل في اثبات المفارقات في  
تم الرسالة

والاية في اثبات المفارقات من تصنيف الفقيه الكبير ابي عبد الله العسقلاني

تلميذ الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا رحمه الله

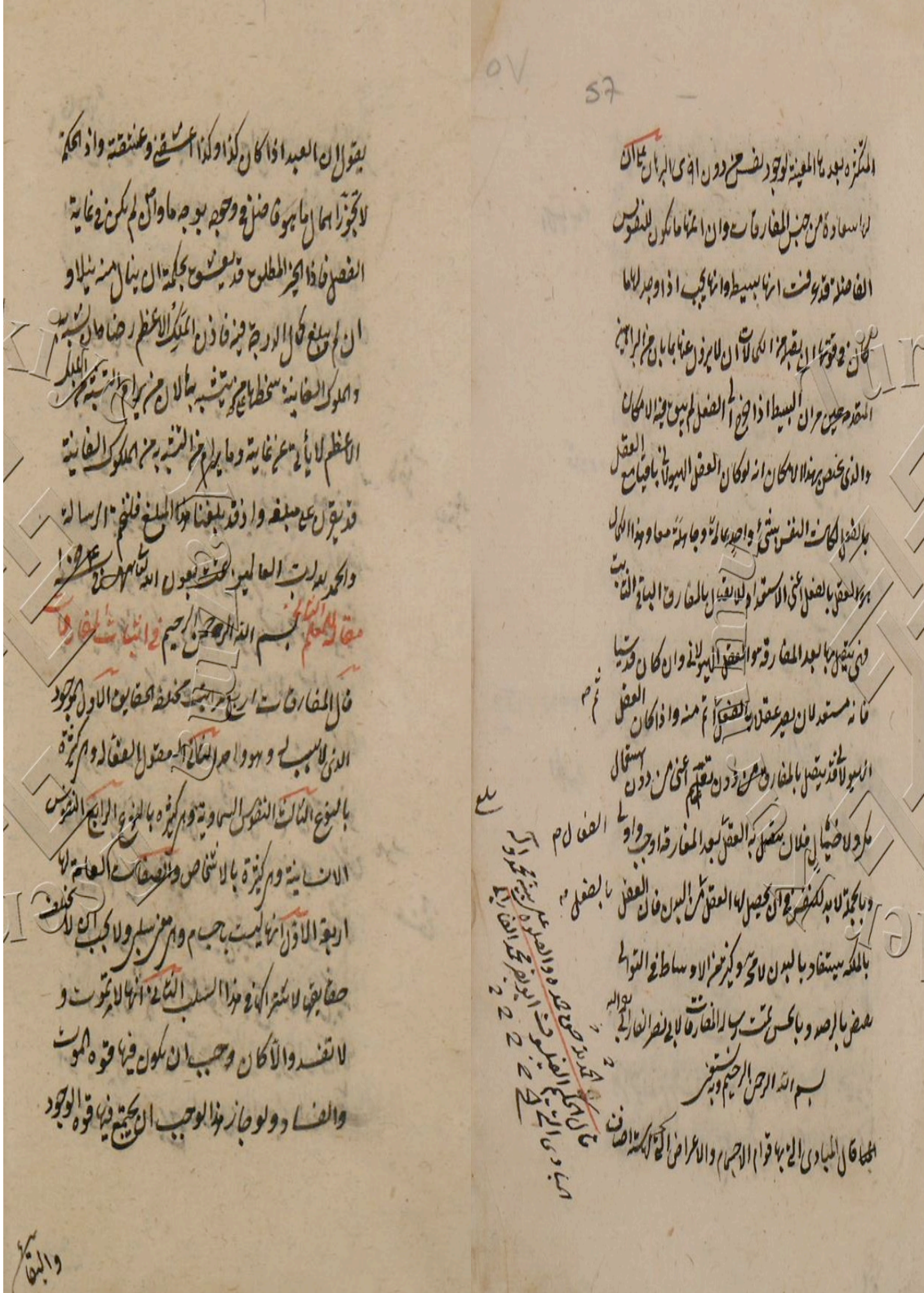
بسم الله الرحمن الرحيم

المفارقات اربع مراتب مختلفة المراتب ١ الموجود الذي لا يتغير  
وهو واحد ٢ والعقول الفعالة وهي كثيرة بالنوع ٣ والنفس  
الساوية وهي كثيرة بالنوع ٤ والنفس الانسانية وهي كثيرة  
بالاشخاص ٥ الصفات العامة اربع ١ انها ليست بجسام وم  
مفصلة ولا يوجد ان لا يختلف محتلفها الا في الكيفية والاسباب  
ب انها لا تفسد ولا يموت والا لا يكون واجب ان يكون فيها  
قوة الموت والفساد ولو جاز هذا لوجب ان يتغير محتلفها في الكيفية  
والبنية في علمها فكانت يكون مجموعة ومدونة معا في عين  
الاساطة اذا صارت بالفعل لم يتبق فيها القوة والاشياء لا تتغير  
ذلك في المراتب التي لها الكمالان فيسقط احد عند كونه بالفعل  
ويبقى الاخر في المادة ثم الفناء والفساد في وجودها بل في عينها  
خاص وكذلك في المادة الاولى بيان خاص آخر ٦ انها لا تترك

بها

Kaynak: Berlin Eyalet Kütüphanesi, Petermann II, nr. 578, vr. 124<sup>b</sup>, 128<sup>b</sup> (İlk ve Son Sayfa).





Kaynak: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Nüshası, nr. 1265, vr. 53<sup>a</sup>, 57<sup>a</sup> (İlk ve Son Sayfa).

### في إثبات المفارقات

[53ظ] بسم الله الرحمن الرحيم<sup>127</sup>

المفارقات على<sup>128</sup> أربع<sup>129</sup> مراتب مختلفة الحقائق.

**الأول:** الموجود<sup>130</sup> الذي لا سبب له، وهو واحد.

**الثاني:** العقول<sup>131</sup> الفعالة، وهي كثيرة بالنوع.

**الثالث:** النفوس<sup>132</sup> السماوية، وهي كثيرة بالنوع.

**الرابع:** النفوس<sup>133</sup> الإنسانية، وهي كثيرة بالأشخاص.

والصفات<sup>134</sup> العامة لها أربع<sup>135</sup>:

**الأولى:** 136. أنها ليست بأجسام<sup>137</sup>، وهي 138 معنى سلبي، ولا يوجب<sup>139</sup> أن لا تختلف<sup>140</sup> حقائقها لاشتراكها في هذا السلب.

**الثانية:** 141. أنها لا تموت ولا تفسد،<sup>142</sup> وإلا<sup>143</sup> وجب أن تكون<sup>144</sup> فيها قوة الموت والفساد، ولو جاز هذا لوجب أن تجتمع<sup>145</sup> فيها قوة الوجود [54و] والفناء<sup>146</sup>، وفعلهما،<sup>147</sup> فتكون<sup>148</sup> موجودة ومعدومة معاً، فتبين<sup>149</sup> أن البسائط إذا صارت بالفعل لم تبق<sup>150</sup> فيها القوة والإمكان؛ بل إنما يصح ذلك في المركبات التي لها إمكانان<sup>151</sup> فيبطل أحدهما عند كونه بالفعل ويبقى الآخر في<sup>152</sup> المادة. ثم لامتناع الفساد في واجب الوجود لذاته<sup>153</sup> بيان خاص<sup>154</sup>، وكذلك<sup>155</sup> في المادة الأولى<sup>156</sup> بيان خاص.

<sup>127</sup> ق + وبه نستعين؛ أ + هذه رسالة في إثبات المفارقات للشيخ العارف أبي نصر محمد بن محمد طرخان الفارابي - رحمه الله-؛ ف + قال.

<sup>128</sup> ف ب-على.

<sup>129</sup> ح-أربع.

<sup>130</sup> أ ح: الوجود.

<sup>131</sup> ب: والعقول.

<sup>132</sup> ب: والنفوس؛ ح: القوى.

<sup>133</sup> ب: والنفوس.

<sup>134</sup> ب ف: الصفات.

<sup>135</sup> ف: أربعة.

<sup>136</sup> أ: أولها؛ ف: الأول. ق: "أ".

<sup>137</sup> أ: بالأجسام.

<sup>138</sup> أ ب ح ق: وهو.

<sup>139</sup> ف: يجب.

<sup>140</sup> أ ب ف: يختلف.

<sup>141</sup> أ: ثانيها؛ ف: الثاني؛ ق: "ب".

<sup>142</sup> ب: لا يفسد ولا يموت؛ ف: لا يموت ولا يفسد.

<sup>143</sup> أ ب ف ق + كان.

<sup>144</sup> ب ف: يكون.

<sup>145</sup> ب ف: يجتمع.

<sup>146</sup> ب ف ق: والبقاء.

<sup>147</sup> ف: فعلها؛ أ ف ق + فكانت.

<sup>148</sup> أ: تكون؛ ب: فكانت يكون؛ ح: فيكون؛ ف ق: يكون.

<sup>149</sup> ب: فيبين.

<sup>150</sup> ب ف ق: يبق.

<sup>151</sup> ف: الإمكانان؛ ق: إمكان.

<sup>152</sup> ب: إلى.

<sup>153</sup> ب: بذاته.

<sup>154</sup> ف-خاص، صح هامش.

<sup>155</sup> أ-كذلك.

<sup>156</sup> أ ح ف ق-الأولى.

**الثالثة:** 157. إنها مدركة<sup>158</sup> بذواتها<sup>159</sup> بعد أن<sup>160</sup> يعلم أن إدراكها<sup>161</sup> لذواتها مختلف<sup>162</sup> بالأنواع؛ فإن إدراكها لذواتها هو<sup>163</sup> نفس وجوداتها،<sup>164</sup> ووجوداتها<sup>165</sup> مختلفة. والأول يُدرك ذاته ولو ازم ذاته لا محالة؛ لأنه لو<sup>166</sup> لم يدرك لوازم ذاته لكان إدراكه لذاته ناقصًا،<sup>167</sup> وإدراكه للوازم ذاته هو إدراكه<sup>168</sup> لذاته.<sup>169</sup>

**الرابعة:** 170. أن<sup>171</sup> لكلٍ منها سعادة فوق سعادة الملابس للمادة على أنها أيضًا من<sup>172</sup> المفارقات<sup>173</sup> مختلفة متفاوتة، ثم لكل منها صفات خاصة مشروحة في الكتب.<sup>174</sup>

#### البراهين على إثبات هذه المفارقات

فمن البراهين<sup>175</sup> ما<sup>176</sup> يتضمّن<sup>177</sup> إثبات مفارقٍ، ومنها ما يُثبت أولًا به أمرٌ،<sup>178</sup> ثم ببرهان آخر<sup>179</sup> ثانٍ،<sup>180</sup> يُعلم أن<sup>181</sup> ذلك الأمر<sup>182</sup> مفارقٌ.

#### البرهان على إثبات<sup>183</sup> الموجود الذي لا سبب له

وهذا يحتاج<sup>184</sup> إلى برهان<sup>185</sup> آخر في أنه مفارقٌ لما كانت الممكنات واجبًا فيها أن تنتهي<sup>186</sup> إلى موجودٍ لا سبب له،<sup>187</sup> وإلا لكان<sup>188</sup> يلزم إذا وُضع<sup>189</sup> طرفان وواسطة<sup>190</sup> وكان موضع الطرف الأخير<sup>191</sup> / [55ظ] معلولًا والأول علة، أن يكون الأول أيضًا<sup>192</sup> حكمه<sup>193</sup> حكم الواسطة<sup>194</sup>

157 أ ف: الثالث؛ ق: "ج".

158 ب: يدرك؛ ف: تدرك.

159 ح: لذواتها؛ ب-بذواتها.

160 ب ف ق + لم.

161 ق-بذواتها بعد أن لم يعلم أن إدراكها.

162 ق: مختلفة.

163 أ ف ق: وهو.

164 ق-وجوداتها، صح هامش.

165 ف-وجوداتها.

166 أ ب ق: إن.

167 ب: ناقصًا.

168 أ ف ق: إرادته.

169 أ ب ف ق-لذاته.

170 أ: رابعها؛ ف: الرابع؛ ق-الرابعة.

171 ق-وأن-صح هامش.

172 ب ف: في.

173 ف + أما.

174 أ ح ف ق-مختلفة متفاوتة ثم لكل منها صفات خاصة مشروحة في الكتب.

175 ب + على.

176 ح-ما.

177 ح: تتضمن.

178 أ-أمر.

179 ف-آخر.

180 أ-ثان.

181 ف-أن.

182 ب-الأمر؛ ف: الآخر.

183 ف + الأمر؛ ف-الأمر، صح هامش.

184 ف: محتاج.

185 ب-برهان، طمس، غير مقروء.

186 ب ف: ينتهي.

187 ف + وهذا؛ ف-وهذا، صح هامش.

188 أ ب ح ف: كان.

189 أ ف: وقع.

190 ف: وأوسط.

191 ف-الأخير.

192 ف + في.

193 ف-حكمه.

194 ف + وليس.

المحتاجة<sup>195</sup> إلى طرفٍ ليس<sup>196</sup> حكمه<sup>197</sup> حكم الواسطة<sup>198</sup> فيما كان يصح وجود ما<sup>199</sup> حكمه<sup>200</sup> حكم الواسطة<sup>201</sup> سواء كانت عدّة الوسائط<sup>202</sup> متناهيةً أو غير متناهيةً، فوجب<sup>203</sup> أن يكون في الموجودات موجوداً لا سبب له، وذلك بعد أن تُوضع<sup>204</sup> العلل والمعلولات موجودةً معاً؛<sup>205</sup> إذ المعلول الأول<sup>206</sup> لا يصح أن يُوجد من دون<sup>208</sup> العلة، وإذا<sup>209</sup> حصل<sup>210</sup> وجوده فإنه إن استغنى بعد وجوده عن العلة<sup>211</sup> صار واجب الوجود بذاته بعد أن كان ممكناً ومحتاجاً<sup>212</sup> إلى العلة، والحدوث لا يفيّد وجود<sup>213</sup> المعلول الواجب<sup>214</sup> لذاته؛<sup>215</sup> فإنّ الحدوث أيضاً لعلّة<sup>216</sup> هذه<sup>217</sup> صفتة.

وبالجملة فلا تأثير للفاعل<sup>218</sup> في الحدوث،<sup>219</sup> أي: في سبق<sup>220</sup> العدم، أي: في<sup>221</sup> كون<sup>222</sup> مثل هذا الوجود مسبوقاً بالعدم؛<sup>223</sup> بل هذا<sup>224</sup> له من ذاته، وما له من ذاته<sup>225</sup> فلا<sup>226</sup> سبب له.<sup>227</sup>

195 -أو واسطة وكان موضع الطرف الأخير معلولاً والأول علة أن يكون الأول أيضا حكمه حكم الواسطة المحتاجة.

196 ف: ولأنّ.

197 ف: حكم.

198 أ: الواسط؛ ف: الوسط.

199 ب: وجودها.

200 ف: حكم وجوده فيما فاي حكم الوسط.

201 ف: الواسط؛ ف + فما كان يصح.

202 أ ف: الواسط؛ ب ق: الواسطة.

203 ب ف ق: وجب.

204 أ ب: يوضع.

205 أمعاً.

206 ب-الأول؛ ف + الأول؛ ف-الأول، صح هامش.

207 ف + لا.

208 ف-حدون.

209 ب ف: وإن.

210 ب ف: اتصل.

211 ف: الواجب.

212 ف: أو محتاجاً.

213 ب ف: الوجود.

214 ب: الوجبة.

215 ف: بذاته؛ ق + بعد أن كان ممكناً ومحتاجاً إلى العلة والحدوث لا يفيده.

216 أ ق: بعده؛ ب ف-لعلّة.

217 أ ق-هذه.

218 ح + أي.

219 ق-في الحدوث، صح هامش.

220 ب: سنن.

221 ح-أي في.

222 ح: يكون.

223 ب ف: مسبوق العدم.

224 ف: هو.

225 ف-وما له من ذاته.

226 ف: بلا.

227 ب-له.

### البرهان على أنه مفارق

برهانان: 228 [أ] أنه لو كان جسمًا لكان له مادةٌ وصورةٌ، وكانا سببًا لوجوده، وما لا سبب له لا 229 يجب بسببٍ. 230 [ب] وأيضًا 231 أنه 232 لو كان جسمًا لكانت 233 له ماهيةٌ، ولو كانت 234 له ماهيةٌ للزم 235 ثلاث محالات.

الأول: 236 أنَّ المعدوم كان يلزمه الوجودُ، أي: كان 237 سببًا 238 لوجود 239 ذاته.

الثاني: 240 أنَّ الموجود الذي لا سبب له 241 يكون من لوازم تلك الماهية، فيكون 242 معلولًا صادرًا عنه. / [55و]

الثالث: 243 أنَّ 244 وجوب 245 الوجود 246 يكون 247 متعلقًا بتلك الماهية قائمًا بها، 248 فكان 249 وجوبه 250 بها. 251

### إثبات العقول الفعالة

عليه 252 سنة 253 براهين، وتتضمن 254 إثبات 255 أنها مفارقة: 256

228 أ ح ف ق-برهانان.

229 ف: ولا.

230 ف: لسبب؛ أ ح + ذاته.

231 أ ب ح ق-وأيضًا.

232 أ ف-أنه؛ ق: وأنه.

233 ح ف: لكان.

234 ب: كان.

235 ب-للزم.

236 ب: الأولى.

237 ف-كان.

238 ب ف: سبب.

239 ب: الوجود.

240 ب: الثانية.

241 ح + لا.

242 ف + المعلوم؛ ف + معنى؛ ف-معنى، صح هامش.

243 ب: الثالثة.

244 ح + يكون؛ ف: إذا.

245 ب-وجوب؛ ف-وجوب، صح هامش.

246 ب: الموجود.

247 ح ق-يكون.

248 أ ب ف ق: فيها.

249 ح: وكان؛ ف: مكان.

250 ف: وجود.

251 أ ح: لها؛ ق-بها؛ ق + أما.

252 ف-عليه.

253 أ ب ف ق: خمسة.

254 أ ب ف: يتضمن.

255 ب ف ق: إثباتها.

256 ب ف ق-أنها مفارقة.

**البرهان** 257 **الأول**: اللازم عن الأول<sup>258</sup> يجب أن يكون<sup>259</sup> أحديّ الذات؛ لأنّ الأول<sup>260</sup> أحديّ الذات من كلّ جهة، ويقضي<sup>261</sup> الواحد<sup>262</sup> من كلّ جهة واحداً،<sup>263</sup> ويجب أن يكون هذا الأحديّ الذات أمرًا<sup>264</sup> مفارقًا بما أقوله<sup>265</sup> من البراهين.

**الأول**:<sup>266</sup> معلوم أنّ الأجسام والمفارقات كثيرةٌ، فلا يجوز أن يكون الصادر عن الأول أوّلًا<sup>267</sup> صورةً جسم<sup>268</sup> أو مادةً جسم<sup>269</sup>؛ وذلك<sup>270</sup> لأنّ الصورة الجسميّة تفعل<sup>271</sup> بواسطة المادة الموجودة فيها؛ لأنّ وجود الصورة الجسميّة<sup>272</sup> في المادة لا<sup>273</sup> يستغني عنها. ويصدر<sup>274</sup> فعل كلّ شيء بعد وجوده، فتكون<sup>275</sup> مادة الجسم الأوّل علّة لما بعدها من الصور والموادّ والمفارقات؛<sup>276</sup> ولكن ليس للمادة إلاّ القبول للصورة الجسميّة<sup>277</sup> [للمادة].

**الثاني**:<sup>278</sup> الصورة<sup>279</sup> الجسميّة<sup>280</sup> لا محالة تفعل<sup>281</sup> بعد وجودها، ولا محالة وجودها<sup>282</sup> وجودٌ شخصيٌّ، وتخصّصها بالوضع،<sup>283</sup> ففعلها إذن وضعيٌّ، ولو كان سببًا لوجود جسمٍ آخر لكان وجب أن يكون أوّلًا سببًا لوجود مادّته وصوريته؛ لكن ليس بين الصور<sup>284</sup> الجسميّة وبينها وضعٌ، فلا يصح<sup>285</sup> أن يكون سببًا لوجودهما،<sup>286</sup> فلا يصح أن يكون سببًا<sup>287</sup> لما بعدهما،<sup>288</sup> أعني: الجسم، والاستحالة في كونها<sup>289</sup> سببًا للمفارق أظهر.

<sup>257</sup> ح ف ق- البرهان.

<sup>258</sup> ف-اللازم عن الأول.

<sup>259</sup> ف + الصادر الأول.

<sup>260</sup> ف + تعالى.

<sup>261</sup> ب: تقضي.

<sup>262</sup> ح ف: الواجب.

<sup>263</sup> ب: "أ".

<sup>264</sup> أ-أمرًا.

<sup>265</sup> ف: أقول.

<sup>266</sup> أ ح ق-الأول.

<sup>267</sup> ق: لا.

<sup>268</sup> ف ق: جسمية.

<sup>269</sup> أ ب ح ف-جسم.

<sup>270</sup> ق-وذلك.

<sup>271</sup> ف: تعقل؛ ب ق: يفعل.

<sup>272</sup> ب: الجسمانيّة؛ ق-الجسمية، صح هامش.

<sup>273</sup> أ ب ق: ولا.

<sup>274</sup> أ ب ح ق: ومصدر.

<sup>275</sup> أ ب ف ق: فيكون.

<sup>276</sup> ق: المفارقات.

<sup>277</sup> ب ح ف-للصورة الجسمية.

<sup>278</sup> ب: "ب"؛ أ ق-الثاني.

<sup>279</sup> أ: والصورة؛ ح: للصورة.

<sup>280</sup> ح + للمادة والصورة الجسمية.

<sup>281</sup> ب: يفعل؛ ف ق: تعقل.

<sup>282</sup> ب ف-ولا محالة وجودها.

<sup>283</sup> ح: بوضع.

<sup>284</sup> ب: الصورة.

<sup>285</sup> ح: فلا يجوز.

<sup>286</sup> أ ب: سببًا لوجودها؛ ف: سببًا لوجود مادّتها صورته.

<sup>287</sup> ف-فلا يصح أن يكون سببًا.

<sup>288</sup> أ ح: بعدها.

<sup>289</sup> أ ق: لكونها؛ ح: لكونهما.

**البرهان 290 الثاني:** 291 والجسم 292 مؤلف 293 من مادة وصورة، ولا الصورة مستغنية [55ظ] في وجودها عن المادة، ولا المادة عن الصورة، فلا بد في 294 وجودهما 295 من 296 ثالث ليس بجسم. تؤدي 297 هذه البراهين إلى أنه لو كان المعلول الأول غير مفارق لكانت الصورة الجسميّة والمادة سببًا لوجود الجسم والمفارق؛ لكن 298 هذا محال.

**البرهان 299 الثالث:** 300 لو كان جسم فلكي سببًا لوجود جسم 301 محوي لكان يلزم أن يكون لعدم الخلاء سبب، والخلاء محال، 302 والمحال لا سبب له، يُعلم 303 من هذا أن لكل فلكٍ مفارقًا.

**البرهان 304 الرابع:** 305 أن النفوس الإنسانية مفارقة فعلتها 306 تجب أن تكون 307 مفارقة حينئذ؛ 308 لأن الجسم متأخر في درجة الوجود عن المفارقات، فلو كانت صورة جسميّة 309 سببًا لوجود مفارق لكانت تفيد 310 وجودًا فوق وجودها، 311 وأتم من وجودها، فكان وجود مثل وجود 312 النفس 313 الإنسانية بغير سبب، والصورة الجسميّة لا تفيد 314 وجودًا أكمل من وجود ذاتها. 315

**البرهان 316 الخامس:** 317 النفوس الإنسانية مُخرجها 318 من القوة إلى الفعل في المعقولات عقلٌ براهين. 319

290 ق-البرهان.  
291 ب ف-البرهان الثاني؛ ف-جسم آخر لكان وجب أن يكون أولاً سببًا لوجود مادته وصورته لكن ليس بين الصور الجسميّة وبينها وضع فلا يصح أن يكون سببًا لوجود مادتها صورته لما بعدها أعني الجسم والاستحالة في كونها سببًا للمفارق أظهر الجسم المؤلف، صح هامش؛ ف + الجسم المؤلف مادة لكن بينهما وضع لكن ليس بين الصور الجسميّة وبينها وضع فلا يصح أن يكون سببًا للمفارق.

292 أ ب: الجسم؛ ق: أن الجسم.

293 ف: والجسم المؤلف.

294 ب-في؛ أ ف: من.

295 أ ب ف-وجودهما؛ ق: وجودها.

296 أ ح ف-من.

297 أ ب ق: ويؤدي؛ ف: يؤدي.

298 ق: ولكن.

299 ف-البرهان.

300 ف ق: الثاني.

301 ب-الجسم والمفارق؛ لكن هذا محال البرهان الثالث لو كان جسم فلكي سببًا لوجود جسم.

302 ب + لوجوده؛ ف + بوجوده.

303 أ: فاعلم؛ ب ح: فاعلم؛ ف: فمعلوم.

304 ب ف-البرهان.

305 ب ف ق: الثالث.

306 ب: فعلها.

307 ب ف: أن يكون.

308 ب ح ف ق-حينئذ.

309 ق: جسم.

310 ب ف: يفيد.

311 ح: وجوده.

312 ب ق-وجود.

313 ف: نفس.

314 ب ق: لا يفيد.

315 أ- فكان وجود مثل وجود النفس الإنسانية بغير سبب، والصورة الجسميّة لا تفيد وجودًا أكمل من وجود ذاتها؛ ف: وجوداتها؛ ف + وجود المفارق أكمل من وجوداتها.

316 ب ف-البرهان.

317 ب-الخامس؛ ف ق: الرابع.

318 ف: تخرجها.

319 ف: براهين.

**الأول:** 320: الصور 321 المتخيلة والمحسوسة والمتوهمة، وبالجملة<sup>322</sup> الأجسام بالقوة معقولة، فلا بدّ من أمرٍ يُجَرِّدها ويُصَيِّرُها<sup>323</sup> معقولةً؛ فإنّ كان ذلك الأمر أيضاً بالقوة معقولاً<sup>324</sup> لتسلسل، فينتهي لا محالة إلى معقولٍ بذاته.<sup>325</sup>

**الثاني:** 326: [و56] الصورة<sup>327</sup> الجسمانيّة تفعل<sup>328</sup> بوضعها،<sup>329</sup> ولا وضع لها بالنسبة<sup>330</sup> إلى نفوسنا، فلا يصح<sup>331</sup> أن تُخرج<sup>332</sup> عقولنا من القوة إلى الفعل.

**الثالث:** 333: مُكْمَلُ عقولنا لا محالة يكون<sup>334</sup> أتمّ وجوداً منها، والمعقولات هي التي تُكْمَلُها،<sup>335</sup> فمبدأها<sup>336</sup> عقلٌ بالفعل.<sup>337</sup>  
**البرهان** 338: **السادس:** 339: الحركة الدائمة لا بدّ لها من مُحَرِّكٍ<sup>340</sup> مفارقٍ.

#### إثبات<sup>341</sup> النفوس السماوية بثلاثة براهين

**الأول:** 342: الحركة الطبيعيّة تصدر<sup>343</sup> عنها<sup>344</sup> عند حالةٍ غير طبيعيّة، فهي<sup>345</sup> مؤدّية<sup>346</sup> إلى حالةٍ طبيعيّة، أي: السكون،<sup>347</sup> وذلك عند ارتفاع الحالة الغير الطبيعيّة، ولا يصحّ في الحركة المستديرة السكون.<sup>348</sup> **الثاني:** 349: الحركة الطبيعيّة تطلب<sup>350</sup> أمراً تسكنُ<sup>351</sup> عنده، وذلك على أقرب الطرق<sup>352</sup> فهي إذن مستقيمة.

<sup>320</sup> ب: "أ"؛ ف ق-الأول.

<sup>321</sup> أ ب: الصورة.

<sup>322</sup> ف: وهو بالجملة.

<sup>323</sup> ب: يصير.

<sup>324</sup> أ ق: معقولة؛ ف-معقولا.

<sup>325</sup> ف: في ذاته.

<sup>326</sup> ب: "ب"؛ ق-الثاني، صح هامش.

<sup>327</sup> ب ف: الصور.

<sup>328</sup> ب: يفعل؛ ف ق: تعقل.

<sup>329</sup> ب: وضعها.

<sup>330</sup> أ ب ح ق: بالنسبة.

<sup>331</sup> أ: يحوج؛ أ + إلى.

<sup>332</sup> ب ف ق: يخرج.

<sup>333</sup> ب: "ج".

<sup>334</sup> أ-يكون.

<sup>335</sup> ب ف: يكملها.

<sup>336</sup> أ ح ق: فمفيدها؛ ف: فيفيدها.

<sup>337</sup> ب: بالعقل.

<sup>338</sup> أ ب ف-البرهان.

<sup>339</sup> أ: الرابع؛ ب ف ق: الخامس.

<sup>340</sup> ف: حركة.

<sup>341</sup> ح: فإثبات.

<sup>342</sup> ب ق: "أ".

<sup>343</sup> ب: يصدر.

<sup>344</sup> ف-الطبيعية تصدر عنها.

<sup>345</sup> ف + غير.

<sup>346</sup> أ-مؤدية.

<sup>347</sup> أ ب ف ق: سكون.

<sup>348</sup> ب: للسكون.

<sup>349</sup> ب ق: "ب".

<sup>350</sup> ق: يطلب.

<sup>351</sup> ب ف: يسكن.

<sup>352</sup> أ ب ف ق: الطرف.



**الثالث:** 353 الطبيعية لا تقتضي 354 مهروباً عنها 355 مطلوباً، 356 ولا تهرب 357 عن مطلوباتها، 358 والمستديرة بخلافها، فهي إذن غير طبيعية فهي نفسانية اختيارية؛ ولأنها تختار 359 جزئياً، 360 فلا يصح أن تكون 361 عقلاً صرفاً، وإلا ما كان تعدم 362 أجزاء الحركات، وما كان تتعين 363 حركة من 364 دون حركة 365 أخرى، فما 366 كان يجب وجود ما لا 367 يتعين، 368 فكانت 369 لا توجد 370 حركة.

### البرهان على أنها مفارقة

**الأول:** 371 مطلوبها لا يصح أن يكون متعيناً، 372 وإلا 373 كان يسكن عند موافاته، فهو إذن كلي، 374 فهو إذن عقل.

**الثاني:** 375 مطلوبها لا يصح أن يكون 376 جسماً، 377 ولا 378 من باب الشهوة والغضب، وإلا 379 كانت 380 تسكن 381 عند إصابته. / [56ظ]

### البرهان على إثبات النفوس الإنسانية 382

353 ب ق: "ج".

354 ب ف: يقتضي.

355 أ ب ف ق: عنه.

356 ب-مطلوباً.

357 ب ف ق: يهرب.

358 أ ب ف ق: مطلوبها.

359 ب؛ يحار؛ ف: يختار.

360 ب: جرياً.

361 أ ب ف ق: يكون.

362 أ ب ف ق: يعدم.

363 ب: يتغير؛ أ ق: يتعين.

364 ف-من.

365 أ ب ح ق - حركة.

366 ب ح ق: ممّا؛ ف: ما.

367 ق: ولا.

368 ب: يتغير.

369 أ ب ف ق: فكان.

370 أ-توجد؛ ب ف ق: لا يوجد؛ ب + من.

371 ب-الأول؛ ق: "أ".

372 ب ف: معينا.

373 ف: إلا.

374 ب: كل.

375 أ ح-الأول مطلوبها لا يصح أن يكون متعينا وإلا كان يسكن عند موافاته فهو إذن كلي فهو إذن عقل الثاني؛ ب: "ب".

376 ق-مطلوبها لا يصح أن يكون متعينا وإلا كان يسكن عند موافاته، فهو إذن كلي فهو إذن عقل. الثاني: مطلوبها لا يصح أن يكون، صح

هأمش.

377 ق: جسما.

378 أ ح ف ق-لا.

379 ف-وإلا.

380 ب: فكانت؛ ف: فكان.

381 ف: يسكن.

382 أ-البرهان على إثبات النفوس الإنسانية.

الأجسام الإنسانيّة<sup>383</sup> تصدر<sup>384</sup> عنها أفعالٌ لا تصدر<sup>385</sup> عن سائر الأجسام، فهو<sup>386</sup> من غير الجسميّة؛<sup>387</sup> لأنّ<sup>388</sup> الجسم المطلق لا وجودَ له، فهذا الأمر معقّومٌ له فهو جوهر، وليس سبيل هذه الأجسام سبيل<sup>389</sup> المعادن؛<sup>390</sup> لأنّ لها خصوصيّة وجودٍ؛<sup>391</sup> إذ لها نموٌّ واعتداءٌ<sup>392</sup> وإدراكٌ وحركةٌ من تلقائها.

### البراهين على أنّها مفارقة

**الأول:** <sup>393</sup> أنّها تدرك<sup>394</sup> المعقولات، والمعقولات معانٍ مجردةٌ عمّا سواها كالبياض لا كالأبيض،<sup>395</sup> وكلّ مدركٍ فأنّه يحصل في المدرك، وكلّ ما يحصل في جسمٍ فأنّه مؤثّر فيه ما لا بد للجسم في وجوده<sup>396</sup> منه مثل الشكل والوضع والمقدار، ولو حصل معقول في جسمٍ<sup>397</sup> لكان يحصل له مقدار وشكل ووضع، فكان يخرج من<sup>398</sup> أن يكون معقولاً.

**الثاني:** <sup>399</sup> أنّها تشعر<sup>400</sup> بذاتها؛ ولو<sup>401</sup> كانت موجودةً في آلهٍ لكانت لا تدرك<sup>402</sup> ذاتها من دون أن تدرك<sup>403</sup> معها أنّها، فكانت<sup>404</sup> بينها وبين أنّها آلهً، وكان<sup>405</sup> يتسلسل؛ بل كل<sup>406</sup> ما يدرك ذاته فذاته له، وكلّ موجودٍ في آله، فذاته<sup>407</sup> لغيره.<sup>408</sup>

**الثالث:** <sup>409</sup> أنّها تدرك<sup>410</sup> الأضداد معاً بحيث<sup>411</sup> يمتنع أن توجد<sup>412</sup> على ذلك الوجه في المادّة.

**الرابع:** <sup>413</sup> وهو إقناعي أنّ المعقولات القويّة<sup>414</sup> لا تضعفها.<sup>415</sup>

<sup>383</sup> أ ف ق: الحيّة؛ ب: الحسيّة.

<sup>384</sup> ب: لا يصدر؛ ف: يصدر.

<sup>385</sup> ب ف: لا يصدر.

<sup>386</sup> ب + لا.

<sup>387</sup> أ ح: فهو لا من الجسميّة؛ ق: فهو لا من غير الجسميّة.

<sup>388</sup> أ ب ف ق: ولأنّ.

<sup>389</sup> ف- هذه الأجسام سبيل، صح هامش.

<sup>390</sup> أ ب ح ق: المعاجين.

<sup>391</sup> أ- لأنّ لها خصوصيّة وجود.

<sup>392</sup> أ ح: اعتداء؛ ف: اعتداء.

<sup>393</sup> ب-الأول؛ ق: "أ".

<sup>394</sup> ق: يدرك.

<sup>395</sup> ح ق: كالبيض.

<sup>396</sup> ق: وجود.

<sup>397</sup> أ ح: الجسم.

<sup>398</sup> ب: عن؛ ف-من.

<sup>399</sup> ب ق: "ب".

<sup>400</sup> ب: يشعر.

<sup>401</sup> ف: لو.

<sup>402</sup> ف ق: لا يدرك.

<sup>403</sup> ب ف ق: يدرك.

<sup>404</sup> ف: وكانت.

<sup>405</sup> ح: كان؛ ق-كان.

<sup>406</sup> ح-كل.

<sup>407</sup> ف-فذاته.

<sup>408</sup> أ: لغير؛ ب ح ف: لغير ذاته.

<sup>409</sup> ب ق: "ج".

<sup>410</sup> ب: يدرك.

<sup>411</sup> ب: فحيث.

<sup>412</sup> أ ب ف ق: يوجد.

<sup>413</sup> ب: "د"؛ ق-"د"، صح هامش.

<sup>414</sup> ف ق: القوى.

<sup>415</sup> ب: يضعفها.

الخامس: 416 وهو 417 إقناعي؛ أن العقل قد يقوى 418 بعد الشيخوخة، وإذا كانت مفارقة لم يجب أن تفسد 419 بفساد المادة الموجبة لحدوثها 420  
/[57و] المتكثرة 421 بعدتها 422 المعينة لوجود نفس من دون أخرى مثلها. 423

البرهان على 424 أن لها سعادة بعد المفارقة 425 من جنس سعادة 426 المفارقات وأن أتمها 427 ما يكون للنفس الفاضلة

قد عرفت أنها بسيطة، وأنها تجب 428 إذا وجد لها ما كان في قوتها أن يقبله 429 من الكمالات أن لا يزول عنها لما 430 بأن من البراهين المتقدمة 431 حين تبين 432 أن البسيط إذا أخرج 433 إلى الفعل لم يبق فيه الإمكان، والذي يختص بهذا الإمكان. 434 أنه لو كان العقل الهيلولاني باقياً مع العقل بالفعل لكانت النفس لشيء 435 واحد عالمه وجاهله معاً، وهذا الكمال هو العقل بالفعل، أعني: الاستعداد التام للاتصال بالمفارق 436 الباقي 437 الثابت فهي تتصل 438 بالعقل بالفعل 439 بعد المفارقة.

والعقل 440 الهيلولاني وإن كان قدسياً فإنه مستعد لأن يصير عقلاً بالفعل، والعقل بالفعل 441 أتم، 442 منه، 443 وإذا كان العقل الهيلولاني 444 قد يتصل بالمفارق من دون تعلم، أعني: من دون استعمال فكر ولا خيال 445 فلأن 446 يتصل به العقل بالفعل 447 بعد المفارقة 448 أو جب وأولى.

416 ب: "ه".

417 أ ح-إقناعي أن المعقولات القوى لا تضعفها الخامس وهو.

418 ق: تقوى.

419 ب ح ف ق: يفسد.

420 ب ف: بحدوثها.

421 ب: المكثرة.

422 أ ب ف ق: بعدها.

423 ف-مثلها.

424 أ-على.

425 ف-بعد المفارقة.

426 ف-سعادة.

427 ب: أتم.

428 ب ح ف: يجب.

429 ب: تقبله.

430 ب ف: بما.

431 ب ح: البرهان المتقدم.

432 ف: من؛ أ ب ح: بين.

433 ف: أخرج.

434 ق: المكان.

435 أ ب ح ف: بشيء.

436 ق: لمفارق.

437 ق-الباقي.

438 ب ف: يتصل.

439 ب ف: بها.

440 ف: هو العقل.

441 أ ح ف ق-والعقل بالفعل.

442 في هامش ف (صح): ثم؛ ف + تم.

443 أ ح ق-منه.

444 أ-وإن كان قدسياً فإنه مستعد لأن يصير عقلاً بالفعل أتم وإذا كان العقل الهيلولاني.

445 ف: وخيال.

446 ق-فلأن (1) يتصل به العقل بالفعل (2) بعد المفارقة أو جب وأولى، صح هامش. | (1) ق: ولدي؛ (2) ق-بالفعل.

447 ف-الفعل، صح هامش.

448 ح-بعد المفارقة.

وبالجملة لا بدّ للنفس في أن يحصل لها العقل بالفعل<sup>449</sup> من البدن؛ فإن العقل بالملكة يستفاد بالبدن لا محالة، وليس<sup>450</sup> للأوساط<sup>451</sup> من اليواقي<sup>452</sup> قسط<sup>453</sup> من القصد والحسن<sup>454</sup>.

<sup>449</sup> ف-الفعل، صح هامش.

<sup>450</sup> ب: كثير من؛ ف + فمم.

<sup>451</sup> ب: الأوساط.

<sup>452</sup> أ ب: في الثواني؛ ف: في التوالي.

<sup>453</sup> أ: «محصي»؛ ب: «نفس»؛ ف-قسط؛ ق: نقيض.

<sup>454</sup> أ + {الحمد لله وحده تم}؛ ب: من الرصد وبالحسن؛ ب + {تم الفصل في إثبات المفارقات في، تمت الرسالة}؛ ح + {تمت بعونه}؛ ف: يفيض بالرصد وبالحسن؛ ف + {تمت رسالة المفارقات لأبي نصر الفارابي رحمه الله}؛ ق + {تمت الرسالة}.

## Ek-2. Risalenin Tercümesi

### Maddeden Ayrık Varlıkların İspatı Hakkında

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla.

Maddeden ayrık varlıklar, dört farklı gerçeklik sınıfına sahiptir:

**Birincisi:** Sebebi Olmayan Mevcuttur ki o da Bir'dir.

**İkincisi:** Faal akıllardır ki onlar tür bakımından çoktur.

**Üçüncüsü:** Semâvî nefislerdir ki onlar da tür bakımından çoktur.

**Dördüncüsü:** İnsanı nefislerdir ki onlar ise fert bakımından çoktur.

[Maddeden ayrık varlıkların] dört adet genel sıfatları vardır.

**Birincisi:** Bunlar cisim değildir. Bu olumsuz bir niteleme olmasına rağmen, onların bu olumsuzlukta iştirakleri, gerçekliklerinin muhtelif olmamasını gerektirmez.

**İkincisi:** Bunlar ne ölür ne de fesada uğrar. Böyle olsaydı onlarda ölüm ve bozulma kuvvesinin bulunması gerekirdi. Yine bu durum mümkün olsaydı, o zaman onlarda varlığa gelme ile yok olma kuvvesinin ve fiillerinin bir arada bulunması gerekirdi. Bu şekilde aynı anda hem mevcut hem de ma'dum olurlardı. Böylece basitler bilfiil olduklarında kuvve ve imkânın onlarda kalmadığı açığa çıkmış oldu. Öyle ki bu, ancak iki imkân sahibi bileşik varlıklarda mümkün olabilir. Bunlardan biri [bileşik varlığın] bilfiil olmasıyla geçersiz hâle gelirken diğeri maddede kalır. Ayrıca zâtı gereği Zorunlu Varlık için yok olmanın imkânsızlığına dair özel bir izahat vardır. Aynı şekilde ilk madde hakkında da özel bir izahat vardır.

**Üçüncüsü:** Zâtlarını idrak etmelerinin tür açısından farklı oldukları bilinmekle beraber bunlar, kendi zâtlarını idrak ederler. Onların kendi zâtlarını idrak etmeleri, varlıkları [birbirlerinden] farklı olmakla beraber varlıklarının aynıdır. İlk, şüphesiz hem kendi zâtını hem de zâtının gereklerini idrak eder. Zira O, eğer zâtının gereklerini idrak etmeseydi, zâtına dair idraki eksik kalırdı. [Hâlbuki] O'nun zâtının gereklerini idrak etmesi, zâtını idrak etmesidir.

**Dördüncüsü:** Muhtelif, farklı ayrık varlıklardan olmaları sebebiyle onların her birinin saâdeti maddeye bürünmüş olanların saâdetinden üstündür. Ayrıca bunların her birinin kitaplarda açıklanmış kendilerine özgü nitelikleri vardır.

### Bu Ayrık Varlıkların İspatına İlişkin Burhanlar

Bu burhanlardan bir kısmı ayrık varlığın ispatını [doğrudan] içerir. Bir kısmında ise başlangıçta bir durumu ispat edip ardından farklı ikinci bir burhan getirilmesi ile bu durumun ayrık varlık[ların ispatına] dair olduğu bilinir.

### Sebebi Olmayan Mevcut'un İspatına İlişkin Burhan

O'nun ayrık bir varlık olduğu hususundaki bu [burhan], başka bir burhanı gerektirir: Mümkün varlıkların sebebi olmayan bir varlıkta son bulmaları gerekir. Aksi takdirde tarafın ilk kısmı illet, son kısmı ise ma'lûl konumunda olmak üzere iki taraf ve bir vasıta gerekir; bu durumda ilk kısmın hükmü, aynı şekilde bir tarafa ihtiyaç duyan bir aracın hükmü gibi olur. Hükmü, aracının hükmü gibi olan şeyin varlığı geçerli olduğu sürece aracı sonlu veya sonsuz olsun, hükmü, aracının hükmü gibi değildir. O hâlde mevcut varlıklar içerisinde bir Sebebi Olmayan Mevcut'un var olması zorunludur. Bu durum, illetlerin ve ma'lûllerin beraber mevcut olması durumunda geçerlidir. Öyle ki ilk ma'lûlün illet olmaksızın var olması mümkün değildir. Nitekim varlığı meydana geldikten sonra illetten müstağni olsaydı; mümkün ve illete muhtaçken bi-zâtihi

zorunlu varlık olurdu. Hudûs ise ma'lûlün varlığının, kendi zâtı gereği zorunlu olduğunu ifade etmez. Dolayısıyla hudûs da aynı şekilde bu nitelikteki bir illetten meydana gelir.

Sonuç olarak; failin hudûsta, yani yokluğun [varlığı] öncesinde veya bu varlıkta olduğu gibi yokluğun önce gelmesinde bir etkisi yoktur. Bilakis, bu durum onun zâtından kaynaklanmaktadır ve bir şey zâtından kaynaklı ise onun sebebi yoktur.

### O'nun Ayrık Varlık Olması Hakkındaki Burhan

[Bu konuda] iki burhan vardır:

**A-** O, şayet cisim olsaydı, onun bir maddesi ve suretinin olması ve bu ikisinin de O'nun varlığının sebebi olması gerekirdi. [Hâlbuki] sebebi olmayana herhangi bir sebep gerekmez.

**B-** O, aynı şekilde şayet cisim olsaydı, bir mahiyeti olurdu, mahiyeti olduğu takdirde de üç imkânsızlık oluşurdu:

**Birincisi:** Yok (ma'dum) olan şeye varlık gerekirdi, yani [yokluğun] varlığı için sebep onun zâtı olurdu.

**İkincisi:** Sebebi Olmayan Mevcut, bahsi geçen mahiyetin gereklerinden biri olurdu ki böylece [O,] ondan sâdır olan bir ma'lûl olurdu.

**Üçüncüsü:** Varlığın zorunluluğu, o mahiyet ile ilişkili olurdu. Onunla kaim olmuş ve dolayısıyla zorunluluğu ondan kaynaklanmış olurdu.

### Faal Akılların İspatı

Bu konuda altı burhan vardır ve bunlar, onların ayrık varlıklar olduklarının ispatını içerirler.

**Birinci Burhan:** İlk, her yönden zâti birliğe sahip olmasından ve Bir, her yönden bir olmayı iktiza ettiğinden dolayı İlk'ten gereken de (sâdır olan da) zâtında birlik olmalıdır. Bu zâti birliğin beyan edeceğim burhanlardan dolayı ayrık bir şey [yani varlık] olması gerekmektedir.

- 1- Cisimlerin ve ayrık varlıkların çok olduğu açıktır. İlk'ten sâdır olan ilk şeyin, bir cisimlik sureti ya da bir cismin maddesi olması mümkün değildir. Zira cisimlik sureti, kendisinde mevcut olan madde aracılığıyla etki eder. Nitekim maddedeki cisimlik suretinin varlığı [maddeye] muhtaçtır. Her şeyin fiilinin ortaya çıkması ise varlığından sonradır. Dolayısıyla ilk cismin maddesi, ancak kendisinden sonraki suret, madde ve ayrık [varlık]ların illeti olur. Bununla birlikte madde, ancak [maddeye ait] cismani sureti kabul eder.
- 2- Cismani suret şüphesiz var olduktan sonra etki eder ve kuşkusuz onun varlığı da ferdî/bireysel bir varlıktır. Onun ferdileşmesi konum itibariyledir. Dolayısıyla onun fiili de konumsaldır. Şayet [ferdî varlık], başka bir cismin varlığının sebebi olsaydı, ilk olarak onun maddesinin ve suretinin varlığının sebebi olması gerekirdi. Ancak cismani suret ile onun (yani maddenin) arasında konum[sal bir ilişki] yoktur. Bundan ötürü onun (yani ferdî varlığın), her ikisinin var olmasına sebep olması mümkün değildir. Bu ikisinden sonra gelen şeyin yani cismin sebebi olması da mümkün değildir. Ayrık varlık için sebep olmasının imkânsızlığı ise daha açıktır.

**İkinci Burhan:** Cisim, madde ve suretten oluşmaktadır. Suret, varlığında maddeye muhtaç olduğu gibi madde de surete [muhtaçtır]. Dolayısıyla onların var olmalarında cisim olmayan üçüncü bir şey gereklidir. Bu burhanlar şu sonuca götürür: Şayet ilk ma'lûl ayrık bir varlık

olmasaydı cisimlik sureti ve madde, cismin ve ayırık varlığın varlık sebebi olurdu. Ancak bu imkânsızdır.

**Üçüncü Burhan:** Şayet felekî cisim, kuşatılan bir cismin var olmasının sebebi olsaydı, boşluğun yokluğu için de bir sebep gerekirdi. Oysa boşluk imkânsızdır. İmkânsızın ise sebebi yoktur. Öyleyse buradan her bir felek için bir ayırık varlık olduğu anlaşılır.

**Dördüncü Burhan:** İnsanî nefisler ayırık varlıklardır; o hâlde bunların nedeninin de bir ayırık varlık olması gerekir. Çünkü cismin varlık derecesindeki yeri, ayırık varlıklardan sonradır. Dolayısıyla eğer cismani suret, ayırık bir varlığın var olmasına sebep olsaydı, kendi varlığından daha üstün ve varlığından daha mükemmel bir varlığı meydana getirmiş olurdu ki bu durumda insanî nefis gibi sebepsiz bir varlık olurdu. Cismani suret, kendi zâtının varlığından daha yetkin bir varlık meydana getiremez.

**Beşinci Burhan:** [Şu] delillerin [gösterdiği üzere] akledilirler konusunda insanî nefisleri kuvveden fiile çıkaran şey bir akıldır:

- 1- Tahayyülî, duysal ve vehmedilen suretler, özetle cisimler bilkuvve akledilirdir. Onları soyutlayan ve akledilir hâle dönüştüren bir şey gereklidir. Şayet o şey, aynı şekilde bilkuvve akledilir olursa, teselsül meydana gelir. Dolayısıyla [teselsül olmaması için] muhakkak bi-zâtihi akledilir olanda nihayete ermelidir.
- 2- Cismanî suret, konum ile etki eder. Hâlbuki onun, nefislerimize nispetle bir konumsal ilişkisi yoktur. Dolayısıyla akıllarımızı kuvveden fiile çıkarması mümkün değildir.
- 3- Akıllarımızı yetkinleştiren şey, muhakkak varlık bakımından onlardan daha tam olmalıdır. Onları mükemmelleştiren şey, akledilirlerdir. Dolayısıyla onların ilkesi bilfiil akıldır.

**Altıncı Burhan:** Daimî hareket için ayırık bir hareket ettirici olması gereklidir.

### **Semâvî Nefislerin İspatı Üç Burhanladır**

**Birincisi:** Doğal hareket, doğal olmayan bir hâlde bunlardan (semâvî nefislerden) meydana gelir ve bu [hareket], doğal hâlde yani sükûna götürür. Bu, doğal olmayan hâl ortadan kalktığı anda [gerçekleşir]. Nitekim dairesel harekette sükûn mümkün değildir.

**İkincisi:** Doğal hareket, kendisinde sükûna ereceği bir şey ister. Bu ise yolların en yakını ile olur. O hâlde o, doğrusaldır.

**Üçüncüsü:** Doğal olan, kendisinden talep edilenin uzaklaşmasını gerektirmediği gibi, kendisi de talep ettiklerinden uzaklaşmaz. Dairesel olan ise bunun aksinedir. O hâlde o (yani dairesel hareket) doğal değil; nefsanî ve ihtiyâridir. Zira o, cüz'i ihtiyâra [sahiptir]. [Bu yüzden] onun salt akıl olması mümkün değildir. Aksi hâlde hareketlerin cüzleri yok olmazdı ve herhangi başka bir hareket olmaksızın bir hareket taayyün etmezdi. [Ayrıca] taayyün etmeyen şeyin varlığı da gerekli olmazdı. Dolayısıyla da herhangi bir hareket meydana gelmezdi.

### **Onların Ayırık Varlık Oldukları Hakkındaki Burhan**

**Birincisi:** Onların talep ettikleri şeyin taayyün etmiş olması mümkün değildir. Aksi hâlde, ona (yani talep edilene) vardığı sırada sükûna ererlerdi. O hâlde o, küllidir ve o hâlde o, akıldır.

**İkincisi:** Onların talep ettikleri şeyin duysal veya şehvet ile öfke türünden bir şey olması da mümkün değildir. Aksi hâlde, ona (yani talep edilene) ulaştıklarında sükûna ererlerdi.

### İnsanî Nefislerin İspatı Hakkındaki Burhan

İnsan bedenlerinden, diğer cisimlerden sâdır olmayan fiiller sâdır olur. Bu [fiil], cisimlikten kaynaklanmamaktadır, çünkü mutlak cismin varlığı yoktur. Bu durumda, [fiili] meydana getiren şey, cevherin kendisidir. Bu cisimlerin [varlık] tarzları, madenlerin tarzları gibi değildir. Zira onların (insana ait cisimlerin); büyüme, beslenme, idrak etme ve kendiliğinden hareket etme gibi varlıksal özellikleri vardır.

### Onların Ayrık Varlık Oldukları Hakkındaki Burhanlar

**Birincisi:** O (insanî nefis), akledilirleri idrak eder. Akledilirler ise “beyaz [olan]” gibi değil de “beyazlık” gibi kendileri dışındaki şeylerden soyutlamış anlamlardır. Her idrak edilen, idrak edende ortaya çıkar. Cisimde meydana gelen her şey ile cismin varlığı için gerekli olan şekil, konum ve nicelik gibi onda (cisimde) etkilidir. Şayet herhangi bir akledilir, cisimde meydana gelseydi, o [akledilirin] nicelik, şekil ve konumu olurdu. Böyle bir durumda da o, akledilir olmaktan çıkardı.

**İkincisi:** O (insanî nefis), kendi zâtını bilir. Şayet o, bir aracı [varlıkta] mevcut olarak bulunsaydı, aracı [varlığı] idrak etmeden zâtını idrak edemezdi ve kendisi ile aracı [varlık] arasında bir [başka] aracı varlık olurdu. Bu ise teselsül oluştururdu. Hâlbuki her zâtını idrak edenin zâtı, kendisi sebebiyledir. Her aracı [varlıkta] mevcut olanın zâtı da başkasının sebebiyledir.

**Üçüncüsü:** O (insanî nefis), maddede aynı tarzda var olmaları imkânsız olan zıtları birlikte idrak eder.

**Dördüncüsü:** Bu burhan ise iknaî'dir. Güçlü akledilirler, onları zayıflatmaz.

**Beşincisi:** Bu burhan da iknaî'dir. Akıl, kimi zaman yaşlandıktan sonra kuvvetlenir. Şayet [insanî nefis] ayrık bir varlıksa; bir diğer benzeri olmaksızın nefsin varlığını belirleyen, onunla sayısız çokluğun meydana gelmesini gerektiren maddenin bozulmasıyla bozuluşa uğraması zorunlu değildir.

### İnsanî Nefisler İçin Bedenden Ayrıldıktan Sonra Ayrık Varlıkların Saadeti Türünden Bir Saadetlerinin Olması ve Erdemli Nefislerin Saadetlerinin En Mükemmel Olması Hakkındaki Burhan

Bahsi geçen burhanlardan anlaşıldığı üzere basit olan fiile çıktığında kendisinde imkân ve imkâna mahsus olan şey kalmadığından; onların (yani insanî nefislerin) basit olduklarını ve yetkinliklerden kuvvetinde olan şeyler var olduklarında ondan (yani insanî nefislerden) zail olmayacağını zorunluluğunu anlamış oldun. Şayet heyûlânî akıl, bilfiil akıl ile birlikte kalıcı olsaydı, nefis herhangi tek bir şeyi aynı anda hem bilir hem de bilemezdi. Bu yetkinlik, bilfiil akıldır, yani sabit ve kalıcı olan ayrık varlıkla ittisal için eksiksiz bir istidattır. O hâlde [insanî nefis, maddeden] ayrıldıktan sonra bilfiil akılla ittisal kurar.

Heyûlânî akıl, şayet kudsî olursa bilfiil akıl olmaya yatkındır. Nitekim bilfiil akıl ondan daha tamdır. Eğer heyûlânî akıl, ayrık varlıkla herhangi bir öğrenme olmaksızın, yani herhangi bir düşünce yahut bir hayal kullanmaksızın ittisal kurabilirse, o hâlde ayrıklaştıktan sonra bilfiil aklın onunla ittisal kurması daha gerekli ve evladır. Özetle, nefsin bilfiil akla ulaşabilmesi noktasında beden gereklidir. Bilmeleke akıl şüphesiz bedenle elde edilir. Geri kalan aracı [varlık]lar için ise niyet ve duyu açısından bir pay yoktur.