

BATALYEVSİ'DE SUDUR TASAVVURU

Cahid ŞENEL*

ÖZET

Tanrı-âlem ilişkisini açıklamak üzere felsefe tarihinde farklı görüşler öne sürülse de klasik dönemde öne çıkan en önemli varsayım sudür teorisi olmuştur. İslâm felsefesinin olgunluk dönemi olarak kabul gören İbn Sinâ sonrası dönemde ismine az rastlanan bir düşünür olan Batalyevsî üzerinde daha çok Fârâbî ve İhwân-ı Safâ'nın etkisi görülmektedir. Batalyevsî'nin *el-Hadâik* adlı felsefi eseri ile, Yeni Eflâtuncu sudür tasavvurunun Endülüs'te yayılmasını sağladığı görülmektedir. Böylece özellikle de negatif teoloji, sudür, İlk Sebep ismiyle önce çıkan bir Tanrı algısı gibi meselelerde XII. yüzyıl sonrası yahudi din felsefesine ciddi tesirinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu makale İslâm felsefesinin klasik dönem sonrası Endülüs'te ortaya çıkan ve çağdaş dönemde ihmal edilen bir ismi olan Batalyevsî'yi ve onun *el-Hadâik* adlı felsefi eserindeki sudür telakkisini klasik dönem İslâm filozoflarının düşünceleriyle mukayeseli bir şekilde ele almayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Batalyevsî, *el-Hadâik*, sudür, İslâm felsefesi.

THE CONCEPT OF EMANATION IN BATALYEVSI

ABSTRACT

There are several expositions to explain the correlation between God and Universe in the history of philosophy. However the most prominent one is the emanation theory. *al-Hadâiq* of Batalyevsî is one of the main causes of spread the emanation theory of new platonism in the Andalusia. Batalyevsî was an exceptional thinker of Islamic philosophy in the post-İbn Sina era and influenced by Fârâbî and İkhvân-ı Safâ greatly. He had remarkable effect on Jewish philosophy of religion after XII. century by promoting the concept of God as negative theology, emanation and First Cause. This article aims to approach to Batalyevsî's thought on the matter of emanation in his *al-Hadâiq* by comparison with the thoughts of Islamic philosopher on the classical era.

Key Words: Batalyevsî, *al-Hadâiq*, emanation, Islamic philosophy.

GİRİŞ

İbnü's-Sîd el-Batalyevsî ya da kısaca Batalyevsî diye şöhret kazanmış olan Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sîd 444'te (1052), İspanya'nın Portekiz sınırındaki Extremadura bölgesinde yer alan Batalyevs'te (Badajoz) doğmuştur. Batalyevsî'nin yaşadığı dönem Endülüs Emevî Devleti'nin küçük emirliklere bölündüğü *tavâif-i mülûk* devridir. İlk zamanlar devlet büyüklerinin teveccühüne mazhar olan Batalyevsî, kısa sürede devlet büyükleriyle ilişki kurmanın faydasız ve tehlikeli bir iş olduğunu anlayarak ilim alanına yöneldi ve dil, edebiyat ve çeşitli dinî ilimlerle ilgili dersler vermeye başladı. Bilâhare Belensiye'ye (Valencia) yerleşen Batalyevsî 521'de (1127) burada

* Yard. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, cahids@gmail.com.

vefât etti.¹ Eserleri incelendiğinde edebiyat, dil, fıkıh, hadis, kelâm, mantık ve felsefe gibi konularla ciddi bir şekilde ilgilendiği görülen Batalyevsi'nin sonraki dönemlerde fıkıh alanına yöneldiği ve bu sahada derinleştiği anlaşılmakta, aynı zamanda felsefi meselelere oldukça mesai harcayan bir filozof olduğu dikkat çekmektedir. Batalyevsi'nin yaşadığı dönemde ve öncesinde Endülüs'te felsefeye karşı olumsuz bir tepkinin varlığı bilinmektedir. Neredeyse Kur'an-ı Kerim ve İmam Mâlikî'nin *el-Muwattâ'sı* dışındaki tüm kitapların gereksiz görüldüğü bir ilmi ortamın hâkim bulunması, kısmen felsefi gelişimin de önünü kesmişti. Meselâ İbn Meserre'nin (ö. 319/931) kitaplarının gözleri önünde yakılmış olması bölgenin Batalyevsi öncesi dönemdeki atmosferine işaret etmesi bakımından yeterlidir.²

Batalyevsi'nin kaleme almış olduğu *el-Hadâik fî metâlibi'l-âliyeti'l-felsefiyyeti'l-avisa* adlı eseri, tamamıyla felsefi konuların ele alındığı tek kitabdır. Batalyevsi'nin *Kitâbü'l-Hadâik*'i Yeni Eflâtuncu filozofların görüşleriyle ilgili olarak kendisine yöneltilen çeşitli sorulara verdiği cevapları içermektedir. Palacios'un iddiasına göre şayet bu eser olmasaydı, Batalyevsi'den filozof olarak bahsetmek belki de mümkün olmayacaktı.³ Bu eser XII. yüzyılda İbn Tibbon tarafından İbraniceye *Vehmî Daireler* şeklinde çevrilmiş, daha sonra da aynı eserin ilk dört bölümü Samuel b. Motat tarafından neşredilmiştir (Guadalajara 1370). Batalyevsi'nin bu eserin yahudi din felsefesine ciddi bir tesiri olduğu kabul edilmektedir. Bu etkiye dair David Kaufmann'ın yaptığı çalışmalar dikkat çekicidir. Kaufmann, özellikle İbn Tibbon ve İbn Motat'ın *el-Hadâik*'in İbrânice'ye çevirilerini yayına hazırladığı ve bu vesileyle Batalyevsi'nin yahudi din felsefesine tesirini de işlediği makalesinde onun, aralarında İbn Gabirol, İbn Tibbon ve İbn Meymûn'un da yer aldığı otuzdan fazla isim üzerindeki etkisine değinmektedir. Ayrıca Kaufmann, Aristoteles otokrasisinin kırılması ve İslâm felsefesinin barındırdığı Yeni Pisagorcucu ve Yeni Eflâtuncu unsurlar aracılığıyla, saf Aristocu gelenekten daha çok İslâm düşüncesinin kendi seçkin temsilcilerinin batıya olan olumlu tesirini de dile getirmektedir.⁴ Kısaca ifade etmek gerekirse Batalyevsi'nin, özellikle tanrı tasavvuru, zât-sıfat ilişkisi ve negatif teoloji gibi hususlarda İslâm felsefesinin klasik döneminden elde ettiği mirası, XII. yüzyıl sonrası yahudi din felsefecilerine aktarmış olduğu görülmektedir. Batalyevsi'nin sahip olduğu mirasın ne olduğunu da burada şöyle özetlemek mümkündür: Öncelikle Endülüs'ten kutsal topraklara yapılan ziyaretlerle Bağdat ve Şam'a yapılan ilmi seyahatler

1 Özbalıkcı, M. Reşit, "Batalyevsi", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992, V, 138-139.

2 Alkam, Hasan Abdurrahman, *el-Cevâ nibü'l-felsefiyye fî kitâbâti İbn Seyyid el-Batalyevsi*, Amman: Dârü'l-beşir, 1987, s. 52.

3 Batalyevsi (İbn al-Sid de Badajoz), *Libro de los Cercos: Kitâb al Hadâ'iq*, (nşr. ve trc. M. Asin Palacios), *al-Andalus*, V içinde, bk. neşreden giriş s. 54. Palacios giriş kısmında (45-62) Batalyevsi'nin hayatını ve eserlerinin listesini takdim ettikten sonra *el-İktidâb*, *el-İnsâf* ve *el-Hadâik* adlı kitapların ayrıntılı olarak anlatmış, daha sonra ise *el-Hadâik* metnine (63-68) ve çevirisine (99-152) yer vermiştir.

4 Kaufmann, David, *Die Spuren al-Bataljüsi's in der jüdischen Religions-Philosophie*, *Islamic Philosophy* içinde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt: Publication of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1990, LXXIV, 5-6.

neticesinde *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nin Endülüs'e intikali, Batalyevsi üzerinde bu gizemli topluluğun tesirini artırmıştır. Ayrıca Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinin de Endülüs'e ulaşmış olduğu bilinmektedir. Muhsin Cemâleddin, adı geçen filozoflardan özellikle Fârâbî'nin diğerlerine oranla Batalyevsi üzerinde daha etkili olduğu düşüncesindedir.⁵ Ayrıca Batalyevsi'nin *el-Hadâik*'i İbn Rüşd (ö. 595/1198) öncesinde Endülüs'te din-felsefe ilişkisini *uzlaşma* zemininde ele alan ilk eserdir. Akli ilimlere karşı katı Mâlikî tasavvurun yaygın olduğu bir ortam göz önünde bulundurulduğunda onun gayretinin ifade ettiği anlam daha iyi anlaşılacaktır.

***el-Hadâik*'te Sudur Tasavvuru**

Batalyevsi'nin tamamen felsefi diyebileceğimiz tek eseri olan *el-Hadâik fî metâlibi'l âliyyeti'l-felsefiyyeti'l-avîsa* ya da kısaca *Kitâbu'l-Hadâik* olarak meşhur olan kitabı, XII. yüzyıl öncesi felsefe metinlerine kıyasla sade bir dille yazılmıştır. Yedi bâbtan oluşan eserin ilk bâbında İlk Sebep ile varlığın en alt basamağı arasında ontolojik bir daire oluşmasıyla nebâtî/şehvânî, hayvânî/gazabiyye, nâtıka/insânî, nebevî ve küllî nefsin özellikleri üzerinde durulmuştur. Daha sonraki bâblarda sırasıyla nefsin beden öldükten sonraki durumu; cüzî aklın küllî akli tasavvur gücü; sayı mistisizmi; Allah'ın ancak olumsuz sıfatlarla anılabilmesi ile O'nun kendi nefsi dışında bir bilgiye sahip olmadığı ve nihâyet nefsin ölümsüzlüğü hakkındaki altı delil (*burhân*) üzerinde durulmuştur. *el-Hadâik*'in bir başka önemi de Endülüs'te sahip olunan felsefi birikim hakkında bir fikir vermesidir. Eserden anladığımıza göre, Endülüslü müslümanlar doğudaki gelişmeleri takip ediyor ve böylece hem antik Yunan mirasından hem de İslâm filozoflarından büyük ölçüde haberdar oluyorlardı.

Doğma, taşma, feyezân gibi sözlük anlamları taşıyan *sudûr* kelimesi, varlığın mutlak Bir olan Tanrı'dan çıkıp bir sıra düzeni içinde evreni oluşturması anlamında kullanılan ve Tanrı-varlık ilişkisini açıklayan bir felsefe terimidir. Bu ilişkinin bütünü'nün bir sistem olarak kendisiyle ifade edildiği terkip ise *sudûr teorisi*dir. Bu teori Yeni Eflâtunculuğun kurucusu kabul edilen Plotinus (ö. 270) tarafından geliştirilmiştir. Plotinos'un *Enneades* adlı eserinden özetlendiği halde yanlışlıkla Aristo'ya (m.ö. 322) nisbet edilmiş olan *Esûlûcyâ* ile Proklus'un *Elemente Theologia*'yasından hareketle kaleme alınmış olan *el-Hayrû'l-mahz*'in, diğer adıyla *Kitâbü'l-İlel*'in çok erken dönemde başlayan tercüme faaliyeti sırasında Arapça'ya aktratılmış olmasıyla İslâm düşüncesinin Aristocu kaderinin, senkretik bir sıçramayla daha karmaşık ve kendine has bir üslûp kazanmış olduğu görülür. Bu Yeni Eflâtuncu düşünme biçimi ve evren tasavvuru, İslâm felsefesini özellikle metafizik alanında etkilemiş, felâsife kendisine Tanrı-evren ilişkisini açıklama modeli olarak benimse-

diği *sudûr teorisini* içselleştirmiş, özellikle Fârâbî ile birlikte nübüvvetle ve dolayısıyla vahyin kaynağıyla yani ay-üstü ve ay-altı âlem arasındaki aracı konumunda bulunan *faal akılla* ilişkilendirilerek felsefenin konusu haline gelmiştir.

Batalyevsî, Tanrı-âlem ilişkisini *el-Hadâik*'te Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve âlemin sudûru gibi meseleler çerçevesinde ele almaktadır. Ona göre varlık *mutlak (el-vücûdü'l-mutlak)* ve *görelî (el-vücûdü'l-muzâf)* şeklinde ikiye ayrılır. Mutlak varlık, varolmak için başka bir sebebe muhtaç olmayan, görelî varlık ise meydana gelmek için kendisi dışında bir başka sebebe/varlığa ihtiyaç duyan varlıktır. Tanrı'nın varlığı söz konusu edildiğinde Âmirî,⁶ İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ'da *zorunluluk* ifadesiyle yorumlanan varlık kategorisi Batalyevsî'de *mutlak* şeklinde tezahür etmiştir. Görelî (*muzâf*) varlık ise *mümkün*ün yerine kullanılmıştır. Zira zorunlu-mümkün arasındaki *mübâyenetin* ilkesi "sebeplilik" konusundaki Sebepsiz Sebep yani Tanrı ile sebepli sebeplerdir. Zira Tanrı'nın dışında her şey varlığını Tanrı'dan alarak O'na tâbî olmakta ve hatta o şeyin varlığı Tanrı'nın varlığı ile birlikte düşünülmemektedir.⁷ Dolayısıyla Batalyevsî'nin *mutlak* varlığı Sebepsiz Sebep'tir. Gerek Yeni Eflâtuncu metinlerde *Bir* ve *İlk* olan Tanrı'nın, gerekse İslâm filozoflarında *Zorunlu Varlık*'in ispata ihtiyaç duyulmaksızın varolduğu (*vücûd*) kabul edilir. O'nun varlığını ispat etmeye yönelik herhangi bir gayreti görülmez. Zira metafizik bu ilke üzerine yükselerek inşa edilir. Bu durum Batalyevsî için de geçerlidir. Zira filozofların hemen tamamı Tanrı'nın varlığını değil, O'nun İlk, Bir ve Sebep oluşunu ve âlemle/varlıkla kurduğu ilişki biçimini (*yaratma/sudûr*) ayrıntılı olarak ele almışlardır. Hatta daha geri gidildiğinde Aristoteles'in de İlk Hareket Ettirici'nin varlığını değil, O'nun ilk hareketi veriş biçimini konu edindiği görülecektir. Bu konuyla ilgili ikinci bir husus da *mutlak* ve *görelî* olarak her iki varlık kategorisinin de *fâil/etken* olarak adlandırılmasına ilişkindir. Zira Kindî'nin *Resâil*'ine konu ettiği *mutlak* Tanrı *hakiki*, görelî varlık ise *mecâzî* olarak fâildir. Kindî, meydana gelme sürecini etkin (*el-fâilü'l-hak*) ve edilgin (*münfail*) ayrımıyla ifade ederek ilk etkinin hiçbir şeyden etkilenmeyen gerçek etkin (*el-fâilü'l-hak*) yani Tanrı tarafından başlatıldığını, daha sonra ise bu etki-edilgi silsilesinin son etkilenene kadar devam ettiğini söylemektedir. Bu halka içerisinde bir öncekinden etkilenen ve kendinden sonrakini etkileyen *fâile* mecâzî olarak etkin denmektedir. Batalyevsî'nin de bu ayrımı benimseydiği görülmektedir.⁸

Batalyevsî'ye göre Tanrı mutlak varlık olup başka bir varlığa bağlı olmadığı için Bütün Varlığın Sebebi, Sebeplerin Sebebi, Mutlak Fâil ve Gerçek Fâil gibi isimlerle anılmaktadır.⁹ İlk Sebep, İlk İlet, Sebeplerin Sebebi olan Tanrı,

6 Âmirî, *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmîrî* (nşr. Sahban Halifât, Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1998, s. 250, 308-309).

7 Batalyevsî, *el-Hadâik fî metâlibi'l âliyeti'l-felsefiyyeti'l-avîsa* (nşr. M. Rıdvan ed-Dâye), Dimaşk: Dârü'l-fıkr, 1988, s. 108. (Bu esere *el-Hadâik* olarak atf yapılacaktır).

8 Kindî, *Kindî Felsefî Risâleler* (trc. Mahmut Kaya), s. 197-198; *el-Hadâik*, s. 84-85.

9 *el-Hadâik*, s. 84 (*illetü vücûdü'l-cemî', illetü'l-ilel, el-fâilü'l-mutlak, el-fâilü bi'l-hakika*).

varlığı kendisinden taşıdığında var ettiği her şeye bir pay verir. Felsefede varlığın tamamının tek bir seviyede olması kabul edilemez, dolayısıyla bir kısmı diğerinden daha yüce ve daha kuşatıcı olmalıdır. Tanrı'ya daha uzak olan varlık ancak daha yakın olan vasıtasıyla O'na yakınlaşabilir. Batalyevsî, "yakınlık-uzaklık" (*kurb-bu'd*) kavramlarını kullanmak istemediğini, çünkü bu kavramların zaman ve mekânla yani maddeyle bir arada kullanıldığından Tanrı için herhangi birinin kullanılmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Tanrı ile diğer varlıklar arasında kurulabilecek her türlü benzerlik ilişkisine karşı çıkan Batalyevsî, yaratıcı ile varlıklar arasında gerek zât, gerekse fiil bakımından teşbihe götüreceği her düşünceden kaçınılması gerektiği kanaatinde-dir.¹⁰ Varlıklar ile Tanrı arasındaki ilişkiyi sayılarla açıklamaya çalışan filozof, diğer sayıların birle olan ilişkisini buna örnek olarak verir. Bir olmadan ikinin, bir ve iki olmadan üçün var olması mümkün değildir. Bu durumda varlıkların Tanrı'ya yakınlık ve uzaklıkları da aynı şekilde değerlendirilerek hakiki değil mecâzî bir ilişki/konum kabul edilmelidir. Ona göre hiçbir şey bir başkasına tamamiyle benzemez, ancak birtakım anlam ve sıfatlarıyla benzeyebilir.¹¹ Her varlığın yetkinliği (*kemâl*) varlıktaki mertebesi nispetindedir. Daha yetkin olan diğerinden varlıkça daha üstündür. Yani bir alttaki bir üsttekenden daha eksiktir ve bu varlıktaki en düşük mertebeye kadar böylece devam eder, zira varlık mertebeleri sonludur. Sonra varlıklar ters döner ve en aşağıdan yukarıya doğru yükselmeye başlar. Yükselişteki durum aşağı doğru inişte olduğu gibi derece derecedir. Yani en altta olan yukarıya ancak kendisinden hemen sonra gelen varlık *vasıtasıyla* çıkabilir. Varlıktaki ilk mertebe ise Tanrı'ya aittir (*lehül-mertebetül-ülâ mine'l-vücûd*). Ancak Tanrı, varlığında ve sıfatlarında kendisine ortak kabul etmez, O varlığıyla tektir (*mütevahhid bi-vücûdih*).¹²

Tanrı'nın ilk olarak var ettikleri *ikinciler* (*es-sevânî*) veya *maddeden ayrıık akıllar* (*el-'ukûlül-mücerrede ani'l-mâdde*) olarak adlandırılan varlıklardır. Bu dokuz ikinci, unsurlar âleminde mesul olanın (*el-aklül-müvekkele*) mertebesinde son bulur. Bu mertebe *faal akıl* olarak da anılır. Bu mertebe iki farklı açıdan kendisinden önceki ikinciler ile kendisinden sonraki ay-altı âlem arasını ayırır. İlk açıdan zikri geçen dokuz ikinci dokuz felektan, faal akıl ise unsurlar âleminde sorumludur. İkinci bakımdan faal aklın gücü ay-altı âlemdeki düşünebilen cisimler (*el-ecrâmü'n-nâtika*) yani insana, tıpkı güneşin ışığının akıp gittiği gibi nüfuz edip her sorumlu olunanda aklın oluşmasını sağlayarak nâtıkaya hazır hâle getirir. Maddeden ayrıık akıllar faal akılda son bulur, zira ondan sonra bir tek mertebe kalmıştır: İnsan (*en-nefsü'n-nâtika*). Maddeden ayrıık akılların bütün güçleri faal akılda toplandığı için ayrıık akılların feyzi onda son bulmak zorundadır. Dolayısıyla da faal akıl kendisinden sonra gelen ve aşağısında bulunan tüm varlığın ilkesi haline gelir. Bu yüzden

10 *a.g.e.*, s. 94.

11 *a.g.e.*, s. 35-36; 64. Ayrıca bk. İhvan-ı Safâ, *Resâilü İhvanî's-Safâ ve hullânî'l-vefâ*, Beyrut: Dâru Sâdir 1957, I, 50.

12 *el-Hadâik*, s. 36-37.

maddeden ayrıık akıllar onuncu mertebede yer alırlar. On, birin; yirmi, ikinin; otuz, üçün vd. doksan ise dokuzun mertebesindedir. Onlukların varlığı doksanlarda son bulur. Zira yüz de yine birin mertebesindedir.¹³

Faal akıl mertebesinden sonra nefis gelir. Nefis cisme bitiştığı için üzülür ve karanlık içinde kalır. Nefsin bu durumunu İbn Sînâ'nın *Ruh Kasidesi*'nde tüm ayrıntılarıyla ele aldığı bilinmektedir. Orada İbn Sînâ, ruhu yücelerden süzülüp gelen/düşen bir güvercinle sembolize eder. Bedene yabancı olan bu mânevî varlık, önceleri maddî ve yoğun olan bedene uyum sağlamakta hayli zorlanır ve yabancılık çeker. Nihayet ilerleyen zaman içerisinde konuk olduğu bedene alışır ve onu benimser. Fakat kendi âleminden yeryüzüne düşerken kendi özünü kirlitmeyeceğine ve asıl vatanını unutmayacağına dair Allah'a söz vermiştir. Ne var ki madde ile içli dışlı olunca hem asıl vatanını unuttur hem de birtakım günahlarla özünü kirlendir.¹⁴ Bataleyvsi ise nefsin bu durumunu şöyle izah eder: İnsan nefsinin kendisini bilmesi mümkün değildir ve tıpkı bir kimse zifiri karanlıkta kendi cismini göremediği gibi aklın nuruyla aydınlanmadığı sürece de kendisini göremez. Ne zaman güneşin aydınlığı olursa kişi o zaman kendi bedenini görebilir. Bilgisizliğin karanlığı nefsi engellediğinde o kendini ve maddeden ayrıık akılların sûretlerini göremez. Dolayısıyla akıl, nûruyla onu aydınlatır, böylece kendisini ve sair akledilirleri görür.

Filozofların mertebelere dair farklı görüşleri olduğunu belirten Bataleyvsi, bir kısmına göre, dokuz felek, üç de ay-altı âlemdeki nebâtî, hayvânî, nâtık nefisler olmak üzere on iki mertebe olduğunu, diğer bir kısmına göre ise dokuz felek, beş ay-altı âlemdeki nebâtî, hayvânî, insânî, felsefî ve nebevî nefisler olmak üzere on beş mertebenin varlığından söz etmektedir. Bu son tasnifte on beşinci mertebenin ise *küllî nefis* olduğunu ifade eder.¹⁵

Bataleyvsi'ye göre varlık mertebeleri nefis, sûret ve sûret taşıyan cevher (*el-cevherü'l-hâmil li's-sûre*) şeklinde üçe ayrılır. Sûret, iki bakımdan sûret taşıyan cevherlerden önce var kılınmıştır. İlk olarak varlık mertebelerinin en yukarisından aşağıya doğru inildiğinde sûretin, sûret taşıyan cevherden önce olduğu anlaşılır. İkinci olaraksa varlık mertebelerinin aşağısından başlandığında mertebeye sûret taşıyan cevherin sûretten önce olduğu görülür. Sûret taşıyan cevherler iki kısımdır: Daha yüce olan kısmı feleklerin sûretlerini, daha basit olan kısmı ise ay-altındaki varlıkların sûretlerini taşır. Ay-altında varlıkların sûretlerini taşıyan cevher *heyûlâ* olarak adlandırılır. Ay-üstündeki sûretleri taşıyan kısım felekler ve gezegenler (*kevâkib*) sâbit oldukları ve dolayısıyla onlara dair bilgisi değişmediği için, ay-altındaki heyûlâdan daha üs-

13 a.g.e., s. 38-39.

14 İbn Sînâ, Ruh Kasidesi: *el-Kasidetü'l-ayniyyetü'r-rühiyye fi'r-ruh*, (trc. Mahmut Kaya, *İslâm Fiozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), İstanbul: Klasik yay., 2003, s. 325-334. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *Tefsiru Kitâbi Esülücyâ*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Aristo inde'l-Arab* içinde), Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Mısıriyye, 1947, s. 41-42.

15 *el-Hadâik*, s. 40-41.

tündür. Zira heyûlânın edindiği sûretler değişir ve dönüşür. Heyûlânın ilk edindiği sûretler ise dört ilkedir (*el-erkânü'l-erbaa*); yani toprak, su, hava ve ateş. Daha sonra bunların sûretleri vasıtasıyla madenlerin sûretleri, madenler vasıtasıyla, bitkilerin sûretleri, dört unsur, madenler ve bitkiler vasıtasıyla hayvanların sûretleri, son olarak da tümü vasıtasıyla insan sûreti ortaya çıkar. Tabiatdaki sûretlerin en mükemmeli insanın sûretidir, bu mertebeden sonra ilimle (*maârif*) süslenmiş olan insan dışında bir seviye yoktur. Daha sonra heyûlâdan ayırık akledilirler seviyesi bunu takip eder. Madde heyûlâya benzer. Nefs-i nâtika cirimler seviyesine yani faal akıl mertebesine iner. Bu itibarla varlıklar, her iki ucu birleşen bir daire çiziyor gibi olur; dairenin sonunda ise başa dönme yolundaki insan vardır. Ne var ki insan kendisinden mertebeye daha yüce olan ikinciler (*es-sevânî*), yani *faal akıl*'la Tanrı arasında bulunan akıllar seviyesine yükselemez, insan ancak ay-altı âlem ile ay-üstü arasındaki tek irtibat noktası olan ve yukarıdan aşağıya onuncu seviyede yer alan *faal akıl*'a ulaşabilir.¹⁶

Küllî nefis bütün yönleriyle akıl tarafından kuşatılmıştır ve aynı zamanda o feleklerin kürelerini kuşatır. Burada iki daire bir de doğru olduğu var sayılır. Daha yüce olan birinci daire atlas feleğine bitişiktir. Daha düşük seviyedeki ikinci dairenin mekânı ise yerin merkezidir. Akledilir cevherler mekânla vasıflandırılmayacağı ve onlara bir yön tayin edilemeyeceği için bu ancak yaklaşık olarak söylenebilir (*bi't-takrib*). Bu iki daire arasında "yükseliş merdiveni" (*süllemü'l-mi'râc*) adı verilen bir doğrunun olduğu kabul edilir. Böylece bu mrdiven veya doğru aracılığıyla temiz ruhlara vahiy ulaşır, melekler iner ve temiz ruhlar yüce âleme yükselir.¹⁷

İnsanı Tanrı'nın yarattığı son mahlûk olarak kabul eden Batalyevsi, bütün evrendekileri onda biraraya getirdiğini ve bu yüzden insana küçük âlem dendiğini belirtir. Makrokosmos'un mikrokozmosta temsil edildiğini dile getiren Batalyevsi, insanın duyu âlemi ile akıl âlemi arasındaki sınırı oluşturduğunu, duyu âleminin son, akıl âlemininse ilk varlığı olduğunu bir şiirle şöyle ifade eder:

Ey iki zıddın arasında ortada duran insan!
Sen maddede sûretle birlikte var kıldın.
Şayet heveslerinin esiri olmazsan yücelere yükseltilirsin,
Fakat onların peşinde koşarsan alçalarak ters yüz edilirsin.¹⁸

Bayağı duyu âlemi ile yüce akıl âlemi arasında olan insanın *kaderi* kendi elindedir. Yükselmek ve yetkinleşmek ya da alçalarak bayağlaşmak, insanın madde karşısındaki durumuna bağlıdır. Buradan insanın duyulurlar ile akledilirler şeklindeki iki idrak tarzı ortaya çıkmaktadır. Yani insan duyularıyla ve aklıyla idrak eder, duyulur olan şeylerin tür ve cinsi akledilirdir.

16 *el-Hadâik*, s. 42-44.

17 *a.g.e.*, s. 56.

18 *a.g.e.*, s. 69-70 (*ente vüstâ mâ beyne ziddeyni yâ insânü rükkibte sûreten, fi heyûlâ; in asayte'l-hevâ alevte ulüven ev eta'te'l-hevâ sefelte süfûlâ*).

Aristoteles'ten itibaren kabul gören ilk ve ikinci yetkinliği Batalyevsi'nin de tekrarladığı görülür. Zira duyulur olanla idrak etmek ilk yetkinlik (*kemâlû'l-evvel*); akledilir olanla idrak etmek ise ikinci yetkinlik (*kemâlû's-sânî*) şeklinde isimlendirilir.¹⁹

Küllî nefsin Batalyevsi'nin sistemindeki anlamı daha önce Âmirî ve İhvân-ı Safâ'da da karşımıza çıkmaktadır. Meselâ İhvân-ı Safâ'ya göre küllî nefis, akıl vasıtasıyla Tanrı tarafından meydana getirilmesinden ve faziletleri kabul eden olmasından dolayı hem ontolojik, hem de hiyerarşik açıdan akıldan daha düşük bir seviyede bulunur. Küllî nefis, bir taraftan yetkinleşmek üzere akıldan gelen faziletleri kabul etmekte, diğer taraftan heyûlâya yönelerek akıldan aldığı faziletleri ona aktarmaktadır. Fârâbî ve İbn Sinâ'nın sudûr tasavvurundaki heyûlâya sûret veren (*vâhibû's-suver*) faal aklın işlevini, Âmirî ve İhvân-ı Safâ'da da olduğu gibi, Batalyevsi sisteminde de küllî nefsin üstlenmiş olduğu anlaşılmaktadır.²⁰ Âlemde beş çeşit varlık seviyesi olduğunu ifade eden Batalyevsi, bu mertebeleri şöyle sıralar: Faal akılda varlık, küllî nefiste varlık, heyûlâda varlık, insanın mütehayyile gücündeki varlık ve müstefâd aklı elde etmiş olan insanın nâtuka gücündeki varlık. Böylece varlık düzeni tıpkı bir daire gibi bir noktadan başlayıp aynı noktaya geri dönmektedir. Zira başlangıcı da sonu da maddeden ayrı bir akılda bulunmaktadır. Böylece cüz'î akıl, küllî akılla idrak eder ve insan, âlemin sûretinde bir özne/mevzû olur, o tıpkı heyûlânın sûretleri taşıdığı gibi kendi zâtında sûretleri taşır.²¹ İhvân-ı Safâ'nın, ontolojide Fârâbî ve İbn Sinâ'da rastlanan varlık-mâhiyet-hüviyet tartışmalarına yer vermediğini ve çoğunlukla vücûd teriminin yerine mevcûdu kullandığını söyleyebiliriz. Onlar, Tanrı'yı İlk Sebep (*el-İlletü'l-ülâ*)²² ve İlk Fâil (*el-İlletü'l-fâile*) olarak nitelendirmekte, ancak ilk fâilden kasıtlarını da şöyle açıklamaktadırlar: “Biz [onun] İlk fâil [olduğunu söylemekle] vasıtasız olarak yoktan yaratmasını (*ebdeahû bilâ vâsita*) kastediyoruz.”²³ Şu halde Tanrı'nın akla ve onun aşağısına feyzettiğini öne süren bir düşüncenin aynı zamanda 'aracısız' yaratmayı savunması çelişik görünebilir. Ancak İhvân'nın bu durumu açıklığa kavuşturmak için, Tanrı'nın aklı aracısız olarak yarattığını ve küllî nefsin de aklın taşmasıyla meydana geldiğini öne sürerek bir te'vile başvurduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte Plotinos ve İhvân, nesnelere dünyasındaki yaratmada aklın ve nefsin aracı rol oynadıkları hususunda ittifak halindedirler. *Resâil*'de akıl aracılığıyla ruhun (*nefis*) yaratılmış olduğu ve ondan sonra Tanrı'nın diğer canlı varlıkların hepsini maddeden yaratıp akıl ve ruh aracılığıyla sıraya dizildiği ifade edilir. Tanrı'nın yaratma fiili doğrudan değil araçların yardımıyla dolaylı olarak hareket etmek olarak değerlendirilir.²⁴ Sudûr sistemini benimsemiş olmakla birlikte,

19 a.g.e., s. 71.

20 a.g.e., s. 69; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, III, 185.

21 *el-Hadâik*, s. 72-73.

22 İhvân-ı Safâ, *Resâil*, III, 36, 237-238; IV, 202, 409.

23 İhvân-ı Safâ, *Resâil*, III, 238.

24 Netton, Ian Richard, *Muslim Neoplatonists an Introduction to the Thought of the Brethren of*

Tanrı'nın var edişini ifade etme sadedinde Batalyevsi'nin de *ibdâ'*, *icâd*, *halk* ve *inbisâk* gibi farklı kelimeler kullanmasını²⁵ İhvân-ı Safâ ile benzeştikleri şeklinde yorumlamak mümkündür.

Kâinâtın ortaya çıkışına dair düşünceleri dikkate alındığında Batalyevsi'nin, yoktan yaratma yerine, varlığın sudur yoluyla meydana geldiğine ilişkin bir fikri benimsediğini açıkça görüyoruz. Bu hususta özellikle Aristoteles'e ait olduğunu iddia ettiği bazı sözleri yorumlamak sûretiyle, âlemin Tanrı'dan nasıl meydana geldiğini açıklamaya çalışmaktadır. Batalyevsi'nin, heyûlâdan insana kadar bütün varlık sûretlerinin birbirini içermesi fikri, Aristoteles'in bir varlığın sâdece kendi kendisi²⁶ ve yalnız bir form sahibi olduğu fikrine ters düşmektedir. Zira Aristoteles, hiçbir formun başka bir varlık formuna dönüşmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Her ne kadar Batalyevsi'nin, sûretlerin içiçe geçişi görüşü, bir nevi *evrim* düşüncesini hatırlatsa da bunu evrim olarak değerlendirmek mümkün değildir. Aslında Batalyevsi'nin bu görüşlerinin temelinde İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh'in düşünceleri yatmaktadır. Zira Endülüs'e ilk giren felsefi eserler İhvân-ı Safâ risâleleridir. Ayrıca Mu'tezile kelâmcılarının düşüncelerinin de Endülüs'e ulaşmış olduğu bilinmektedir. Fakat gerek İhvân-ı Safâ'nın gerekse -her ne kadar farklı değerlendirenler olsa da-²⁷ İbn Miskeveyh'in her türün kendi içindeki değişiminin aşama aşama gerçekleştiğini vurgulama amacı dışında bir kanaata sahip olduklarını düşünmüyoruz.²⁸ Batalyevsi için de aynı düşünceye sahibiz. Çünkü varlık mertebeleri arasında bir *sıra düzeni* bulunmakta ve fakat bu düzende alt ile üst arasındaki sınırdaki yer alan türlerin birbirine dönüşmesi söz konusu olmamaktadır. Bitkinin en üst seviyesi, hayvan mertebesinin en altına; hayvan mertebesinin en üst seviyesi de insan mertebesinin en alt seviyesine yakın hatta sınırdır; ancak *geçişkenlik* söz konusu değildir.

Tanrı'nın İsimleri ve Tikellere Dair Bilgisi

Sudûrla bağlantılı olan iki husus daha vardır ki bunlar Tanrı'nın isimleri ve tikellere dair bilgisidir. Bu husus O'nun bölünmeyi kabul etmeyen mutlak Bir olmasına ve değişip dönüşen varlıkların bilgisine sahip bulunmasına ilişkindir. Batalyevsi'ye göre, Tanrı'nın sıfatları ile ilgili olarak temel iki farklı görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Tanrı'nın tek ve benzersiz olduğu inancını zedelememek için, O'nun zâtına herhangi bir özellik nispet etmemek ve zâtı sâdece olumsuz özelliklerden tenzih etmek gibi düşünceleri savunan görüştür. Diğer görüş ise, Tanrı'nın olumlu sıfatlarla nitelendirilebileceğini

Purity Ikhwan al-Safa', London: George Allen & Unwin Ltd., 1982, s. 38.

25 Alkam, *a.g.e.*, s. 76.

26 Aristoteles, *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan) İstanbul: Sosyal yay., 1996, 1041a-b.

27 Saruhan, Müfit Selim, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Alem ve İnsan*, Ankara: Yayınevi, 2010, s. 81-85.

28 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, (nşr. Sâlih Uzeyme), Tunus: ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb, 1987, s. 114-116.

savunanların görüşüdür. Birinci görüşü savunanlara göre “Tanrı bilendir” denilemez. Eğer böyle denilirse, Tanrı hakkında bir şeyi sâbitlemiş ve O’nu başka varlıklar için de kullandığımız bir sıfatla nitelemiş oluruz. Bunun yerine ancak “Tanrı câhil olmayandır” diyebiliriz. Dahası bu fikri savunanlara göre, “Tanrı mevcuttur” demek yerine “Tanrı yok olmayandır” dememiz gerekir. Batalyevsi’ye göre Tanrı’yı olumsuz sıfatlarla nitelendirmenin mümkün olduğunu savunanlar, gerçekte olumlu denilen sıfatlarla söylenmek istenen anlamları kastetmektedirler. Zira olumsuz sıfatlar olumlu anlamında ifade ederler. Olumsuz anlamın olmadığını söylemek, gerçekte onun karşıtı olan olumlu anlamı ispat etmek demektir. Bir başka ifade ile Tanrı’nın olumsuzlaşma yöntemiyle nitelendirilmesi, mefhûm-ı muhâlifinden hareketle yapılan bir nitelendirme değildir. Meselâ, “Tanrı bilgisiz ve âciz değildir” dediğimizde, bu önermenin mefhûm-ı muhâlifi olarak, Tanrı’nın bilgi ve güç sahibi olduğunu söylemek istediğimiz anlaşılır. Yoksa olumsuz sıfatlar, Tanrı’nın kemâl sıfatları dışında kalan başka sıfatlara sahip olduğu anlamına gelmemektedir.²⁹ Konuyu ikinci şekilde değerlendirenler açısından ise Tanrı’nın olumlu sıfatlarla nitelendirmek, selbi sıfatları savunanların aksine, Tanrı’yı yaratılmış varlıklara benzetmek anlamına gelmez. Çünkü aynı nitelikleri kullanmak, nitelediğimiz varlıklara göre farklı anlamlar taşır. Meselâ Tanrı’nın diri (*hâyy*) olduğunu söylerken, bu sıfatı diğer canlıların diriliğiyle aynı anlamda kullanmayız. Burada söylenmek istenen şey Tanrı diridir, fakat O’nun diriliği mahlûkatunki gibi değildir. Tanrı vardır, ancak onun varlığı yaratılmış varlıklarunki gibi değildir. Ancak biz bu sıfatları söylerken, Tanrı’nın yaratılmış varlıklardan ayrı olduğunu bilerek söyleriz ve dolayısıyla her defasında mahlûkattan farklı bir tarzda olduğunu belirtmemiz gerekmez.³⁰ Mu’tezile’nin ve İslâm filozoflarının selbi sıfatları kullandığı bilinmektedir. Meselâ Fârâbi’ye göre insan için de kullanılan büyüklük, yücelik ve şeref gibi sıfatların Tanrı’ya da atfedilmesi arasında fark vardır. Ona göre bu sıfatların insana nispeti ârızî, Tanrı’ya nispeti ise O’nun cevheri itibariyledir. Dolayısıyla bu sıfat ve isimlerin tamamına sahip olan Tanrı tek bir cevherdir ve O’nda çokluk bulunmamaktadır.³¹ Fârâbi’ye göre insan aklı madde ve yokluk (*adem*) kavramlarıyla karışık bir halde olduğu için Tanrı’nın künhünü ve mahiyetini kavrayacak güçten yoksundur ve bu konuda hayli zorlanmaktadır. Fârâbi aklın bu zaafını ışık metaforuyla açıklamaktadır. Şöyle ki: Işık, kendisi sayesinde diğer tüm her şeyin görülmesine imkân sağlayan yegâne kaynak olmakla beraber, insan doğrudan bakışlarını o kaynağa yönelttiğinde gözleri kamaşır ve göremez olur. Bütünüyle varlık ve bilginin kaynağı olan Tanrı’yı doğrudan idrak etmeye çalışmak da aynı şekilde insan aklını aciz bırakır.³² Fârâbi, Tanrı söz konusu

29 *el-Hadâik*, s. 61, 95.

30 *a.g.e.*, s. 95-96.

31 Fârâbi, *Ârâü ehl’l-medîneti’l-fâzıla* (nşr. Akbert Nasrî Nâdir), Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1985, s. 52.

32 *a.g.e.*, s. 50; Fârâbi, *Eflâton ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması* (trc. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), İstanbul: Klasik yay., 2010, s.172; Ayrıca bk. Aydınlı, Yaşar, *Fârâbi’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz yay., 2000, s. 48-49.

olduğunda, kullanılan isim ve sıfatları, üstünlük ve mükemmellik ifade eden ve başka bir şeye nispetle değil, bizzat kendi cevherinden kaynaklanan şekilde ikiye ayırmıştır. İlk gruba, insanlar için de kullanılan, varlık (*vücûd*), bir (*vâhid*) ve canlı (*hayy*), ikinci kısma da cömert ve âdil isimlerini örnek olarak veren Fârâbî, bizim dünyamızda kullanılan bu gibi sıfatların tam anlamıyla bir mükemmelliğe işaret etmediğini, ancak Tanrı söz konusu olduğunda bu sıfatların tek bir cevherdeki mükemmelliğe işaret ettiğini dile getirmektedir.³³ Yine İhvân-ı Safâ'ya göre Tanrı, yokluğun zıddı olan "vardır" (*mevcûd*) sıfatı ile nitelenemez, aksine O varlık ve yokluğu, hayat ve ölümü, ilim ve cehli var edendir.³⁴ Selbî/olumsuz sıfatlar kullanılması konusunda İslâm filozofları Tanrı hakkında *terkîb* ve *teaddüd* düşüncesinin bâtil oluşuna dayanmaktadır. Onlara göre, eğer sıfatlar *Zorunlu Varlık*ı oluşturan unsurlar olarak kabul edilirse, bu bizâtihi zorunlu olmakla çelişen bir durumdur. Zira Tanrı diğer sıfatların kendisinden olumsuzlanması şartıyla salt varlık olmak zorundadır.³⁵ Batalyevsi'nin işaret ettiği ikinci grup, olumlu sıfatları kullanan ve Tanrı'nın fiilen var olduğunu, insan ve âlemlerle ilişkisini sürdürdüğünü düşünen Eş'arîler'in görüşleridir. Batalyevsi, sıraladığı görüşlerin tamamı hakkında birtakım itirazlar ileri sürmüş ve kendisinin daha farklı düşündüğünü göstermeye çalışmıştır.³⁶ Batalyevsi, Fârâbî ve özellikle de İbn Sînâ'nın bu hususta kullandığı *mübâyenet* fikrini "âriflerin" bir araya getirdikleri bir düşünce olarak aktarmakta ve Tanrı'nın âleme hiçbir açıdan benzemeyip tamamen bambaşka olduğunu (*ennallahe mübâyînün li-âlemi min cemû'l-cihât*) ifade etmektedir.³⁷ Bu görüşü savunanlara karşı Aristoteles'in olumsuz ifadelerini de aktaran Batalyevsi, tarihi olarak ona ait olması mümkün görünmeyen apokrif metinlerden hareket etmektedir. Zira Aristoteles'in döneminde veya öncesinde bu konunun ayrıntılı olarak tartışılmadığı bilinmektedir.

İkinci konumuz olan Tanrı'nın tikellere dair bilgisi meselesi filozoflarca son derece dikkatle tartışılmıştır. İlk olan Tanrı aynı zamanda bilen (*âlim*), hikmet (*hakîm*) ve hayat sahibidir (*hayy*). O'nun bilmesi, kendisini bilmesi anlamındadır ve kendisini daha yetkin kılacak herhangi bir bilgi türü onun için söz konusu değildir. Dolayısıyla O'nun hem bilen, hem bilinen ve hem bilgi olması, -akıl, âkil ve mâkul bağlamında olduğu gibi- bir tek cevheri ifade etmektedir.³⁸ Fârâbî'nin Tanrı'nın fiillerinin herhangi bir gayesinin olmayacağı, O'nun her bakımdan kendi kendine yeterli olduğunu dile getirmek üzere aşk, âşık ve mâşuk kavramlarını da kullandığını görmekteyiz. İbn Sînâ'ya göre ise Zorunlu Varlık'ın maddeyle en küçük bir ilişkisi bulunmadığı ve bizâtihi akıl (bilfiil düşünce) olduğu için O, kendi zâtını, özünü bildiği ve

33 Fârâbî, *Ârâ*, s. 59.

34 İhvân-ı Safâ, *Resâil*, IV, 208.

35 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik-II*, trc. Ekrem Demirli- Ömer Türker, İstanbul: Litera yay., 2005, s. 92.

36 *el-Hadâik*, s. 101-105.

37 *a.g.e.*, s. 88.

38 Fârâbî, *Ârâ*, s. 47; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye: Mebdâiü'l-mevcûdât* (nşr. Fevzi Mitri en-Neccâr), Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1993, s. 45, 46 ve 47.

düşündüğü için aynı zamanda da akledendir (*âkil*). Bu durumda kendisinin salt bilinç olduğunu bildiği ve düşündüğü için O akledilendir de (*mâ'kûl*).³⁹ Tanrı'nın akıl, akleden ve akledilen olması, O'nun küllî tarzda bilmesinin ön kabulüdür. Zira O'nun bilmesi, varlıkların meydana gelme nedenidir. Zorunlu Varlık'ın bilfiil akıl, akleden ve akledilen olması, kendisi dışında başka herhangi bir şeyi de beraberinde aklettiğini düşündürebilir. Ancak bu doğru değildir, zira Zorunlu Varlık'ın tek bir tarzda fiili vardır, maddî-gayri maddî herhangi bir şeyi akletme sonucunda biliyor değildir, çünkü O'nun tümel veya tikel olan bir şeyi bilmesi küllî bir tarzda gerçekleşir (*Vâcibü'l-vücûd innemâ ya'kalu külle şey'in alâ nahvin külliyyin*). Bu durumu anlayabilmek yani Tanrı'nın bilgisinin her şeyi kuşatan evrensel bir bilgi oluşunun insanın aklı gücünün fevkinde olması, İbn Sînâ'nın şu ifadeyi kullanmasını gerektirmiştir, der ki: "Bunu tasavvur etmek büyük bir lutfu mazhar olmayı gerektiren sırlardandır".⁴⁰ Yani ilâhî aklın ve bilginin küllî ve kuşatıcı oluşuna akıl erdirmek insanın düşünce kapasitesini aşan bir olaydır. Bataleyvsi, Tanrı'nın kendisini bilmesi meselesinde Fârâbî ve İbn Sînâ ile herhangi bir görüş ayrılığına düşmemektedir. Bu filozoflar gibi o da, Tanrı'nın ilminin zâtî olduğunu, ilminin zâtı ile aynı olduğunu, bu itibarla Tanrı'nın bilen, bilinen ve bilgi olduğunu belirtmektedir. Ancak Bataleyvsi'ye göre düşünce tarihinde Tanrı'nın bilgisi konusunda doğru olmayan üç farklı görüş bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Tanrı'nın kendisi dışındaki hiçbir şeyi bilmediğini ileri sürenlerin görüşleridir. İkinci görüş ise, Tanrı'nın tümelleri bildiğini, ancak tikelleri bilmediğini iddia edenlerin görüşüdür. Üçüncüsü de, Tanrı'nın tikelleri tümel olarak bildiğini savunanların görüşleridir.⁴¹ Bataleyvsi'ye göre aslında bu üç görüş de bir bakıma doğru olarak kabul edilebilir. Ancak İslâm filozoflarının yorumları dikkate alındığında sâdece üçüncü grubun görüşleri yani Tanrı'nın tikelleri tümel olarak bilmesi, diğerlerinden daha baskın bir şekilde tebarüz etmektedir. Bataleyvsi'ye göre bu konunun can alıcı kısmı Tanrı'nın hiçbir şeye benzemediği gibi, hiçbir şeyin de O'na benzememesidir. Filozoflara göre Tanrı, sadece zamanda gerçekleşen olaylardan uzaktır, zira ilâhî ilminin tikelleri kapsamadığını değil, Tanrı'nın bilgisinin zaman içinde değerlendirilemeyeceğini bilmek lazımdır. Bu duruma göre Tanrı'nın tikelleri bilmesinin şimdi, geçmiş ve geleceği içine alacak şekilde zaman dışı olması gerekir.

39 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, s. 102, 147; a.mlf., *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkayye ve't-tabîyye ve'l-ilâhiyye*, (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedide, 1985, s. 280.

40 a.mlf., *eş-Şifâ: Metafizik-II*, s. 105.

41 *el-Hadâik*, s. 107.

SONUÇ

Batalyevsi'nin benimsediği sudur tasavvuru, Tanrı'nın bilgisini ve zât-sıfat ilişkisini yorumlama biçimini etkilemiş, her ne kadar felsefi bir ekolün doğrudan takipçisi olmasa da, ele aldığımız konular açısından bakıldığında Meşşâî çizginin ana damarı ile İhvân-ı Safâ düşüncesini takip ettiği ve zaman zaman da kendi düşüncesini geliştirdiği görülmektedir. Ayrıca bu makalenin girişinde kısaca değinmekle yetindiğimiz Batalyevsi'nin Ortaçağ yahudi din felsefesine olan tesirinin yeniden ele alınmasının gerekli olduğu kanaatindeyiz. Zira İslâm felsefesini -genellikle- Yunan felsefesinin devamı olarak değerlendiren yerli ve yabancı araştırmacıların karşısında, İslâm felsefesinin kendine has senkretik yapısıyla Ortaçağ ve Yeniçağ felsefesinin temeli olduğunun da göz ardı edilmeksizin itiraf edilip dile getirilmesi zorunludur.

KAYNAKÇA

- Alkam, Hasan Abdurrahman, *el-Cevânibü'l-felsefiyye fi kitâbâti İbn Seyyid el-Batalyevsi*, Amman: Dâru'l-beşir, 1987.
- Âmirî, *Resâilü Ebî'l-Hasan el-Âmîrî* (nşr. Sahbân Halifât), Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1998.
- Aristoteles, *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), İstanbul: Sosyal yay., 1996.
- Aydın, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz yayı., 2000.
- Batalyevsi, *el-Hadâik fi metâlibi'l âliyeti'l-felsefiyyeti'l-avîsa* (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk: Dârü'l-fikr 1988.
- Batalyevsi (İbn al-Sid de Badajoz), *Libro de los Cercos: Kitâb al Hadâ'iq*, (nşr. ve trc. M. Asin Palacios), *al-Andalus*, V.
- Fârâbî, *Ârâü ehlî'l-medîneti'l-fâzıla*, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1985.
- Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye: Mebâdiü'l-mevcûdât* (nşr. Fevzi Mitri en-Neccâr), Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1993.
- Fârâbî, *Eflâton ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması* (trc. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), İstanbul: Klasik yay., 2010.
- İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-âsgar*, (nşr. Sâlih Uzeyme), Tunus: ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb, 1987.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik-II*, (trc. Ekrem Demirli- Ömer Türker, İstanbul: Litera yay., 2005.
- İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantukıyye ve't-tabûiyye ve'l-ilâhiyye*, (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedide, 1985.
- İbn Sînâ, *Ruh Kasidesi: el-Kasidetü'l-ayniyyetü'r-rûhiyye fi'r-ruh*, (trc. Mahmut Kaya, *İslâm Fiozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), İstanbul: Klasik yay., 2003.
- İbn Sînâ, *Teşîrü Kitâbi Esülücyâ*, (nşr. Abdurrahman Bedevî, *Aristo 'inde'l-Arab* içinde), Kahire: Mektebetü'n-nahdati'l-Mısriyye, 1947.
- İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvânî's-Safâ ve hullâni'l-vefâ*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1957.
- Kaufmann, David, *Die Spuren al-Bataljüsi's in der jüdischen Religions-Philosophie (Islamic Philosophy* içinde, ed. Fuat Sezgin) Frankfurt: Publication of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1990, LXXIV, 1-64.
- Kindî, *Kindî Felsefi Risâleler*, (trc. Mahmut Kaya), İstanbul: Klasik yay., 2002.

- Netton, Ian Richard, *Muslim Neoplatonists an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity Ikhwan al-Safa*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1982.
- Özbalıkçı, M. Reşit, "Batalyevsi", *DİA*, İstanbul: 1992, V, 138-139.
- Saruhan, Müfit Selim, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Alem ve İnsan*, Ankara: Yayınevi, 2010.