

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANA BİLİM DALI**

PLOTİNUS’UN ESÛLÛCİYA ÜZERİNDEN FÂRÂBÎ’YE ETKİSİ

DOKTORA TEZİ

MEHMET MURAT KARAKAYA

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

Ankara - 2016

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANA BİLİM DALI

PLOTİNUS'UN ESÛLÛCİYA ÜZERİNDEN FÂRÂBÎ'YE ETKİSİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Gürbüz Deniz

Tez Jürisi Üyeleri
Adı ve Soyadı İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../20...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

İmzası

İÇİNDEKİLER

Ön Söz	iii
Kısaltmalar:	vi
Tezin Konusu	vii
Tezin Amacı	viii
Tezin Önemi	viii
GİRİŞ	1
a. Plotinus Felsefesinin Arka Planı	1
b. Esûlûciya ve Felsefî Etkisi	14
c. Fârâbî ve Felsefî Arka Plan	31
I. Bölüm	37
1. Plotinus Felsefesinin Arka Planı	37
1.1. Pre-Sokratik Dönemden Speusippus'a	37
1.2. Eski Akademi: Bir, Varlık ve Hiyerarşik Yapı	54
1.2.1. Speusippus (MÖ.410-339): Bir, Basitlik, Negatif Teoloji	54
1.2.2. Ksenokrates (MÖ. 396-314): Bir, Sayı, Ay-Üstü ve Ay-Altı Âlem	61
1.3. Orta Platonist Dönem ve Yenipisagorculuk: İçkin Âleminden Aşkın Âleme Dönüş	65
1.3.1. İskenderiyeli Eudorus (MÖ. Birinci Yüzyıl): Henoloji (Bircilik)	72
1.3.2. Plutarch (MS.45-120): Bir, Dualizm, Mitoloji ve Aşkınlık	76
1.3.3. Moderatus (MS. Birinci Yüzyıl): Üçlü İlke/Bir'ler Hiyerarşisi	79
1.3.4. Numenius (MS. İkinci Yüzyıl): Üç Tanrı ve Plotinus Üzerindeki Etkisi	84
II. Bölüm	88
2. Plotinus Felsefesinde Üç Hipostaz	88
2.1. Plotinus Felsefesinde Bir	88
2.2. Plotinus Felsefesinde Negatif ve Pozitif Teoloji Açısından, 'Bir'	94
2.3. Bir ve Nitelikleri	114
2.3.1. Sükûnet ve Hareket Açısından Bir	114
2.3.2. Bir - Fiil/Fiiliyat	121
2.3.3. Bir - Akıl	127
2.3.4. Bir - İyi	129
2.3.5. Bir - İyi ve Güzel	133
2.3.6. Bir - Neden ve İrade	135
2.4. Plotinus Felsefesinde Aklî İlke ve Aklî Kozmos	138
2.4.1. Plotinus Felsefesinde İdea-Formlar ve Aklî Kozmos	148
2.5. Plotinus Felsefesinde Nefs	155
III. Bölüm	175
3. Esûlûciya'da Bir, Akıl ve Nefs	175
3.1. Esûlûciya'da Mahza Bir:	175
3.2. Esûlûciya'da Akıl:	192
3.3. Esûlûciya'da Nefs:	204
IV. Bölüm	218
4. Fârâbî ve Felsefesi	218
4.1. Fârâbî Ontolojisinde Mevcut Kavramı	218
4.2. Fârâbî Ontolojisinde Hiyerarşik Yapılar:	233
4.2.1 Fârâbî Felsefesinde İlk	233

4.2.2 Fârâbî Felsefesinde Akıl/Akıllar	250
4.2.2.1. Varlık Mertebeleri/Hiyerarşik Yapı ve On Akıl	250
4.2.2.2. On Akıl/İkinciler/Faal Akıl: Sayıları ve İşlevleri	256
4.2.2.3. On Akıl - Akletme.....	267
4.2.2.4. Zıtlık Açısından On Akıl.....	270
4.2.2.5. Taşma ve Neden Kavramları Açısından On Akıl	277
4.2.3. Fârâbî Felsefesinde Semavî Cisimler ve Duyulur Kozmos	285
4.2.4 Fârâbî Felsefesinde Nefs:	299
4.2.5. Fârâbî Felsefesinde Madde (İyi ve Kötülük Açısından Duyulur Kozmos)	309
V. Bölüm	322
5. Fârâbî, Plotinus ve Esûlûciya - Mukayese	322
5.1. Fârâbî, Esûlûciya ve Plotinus'ta İlk, İlk Anıyye ve Bir Hakkında Mukayese ..	323
5.1.1. İlk/Bir/İlk Anıyye.....	323
5.1.2. İlk/Bir/İlk Anıyye: İsim ve Nitelermeler	329
5.1.3. İlk/Bir/İlk Anıyye: Farklılık/Ötesi/Üstü.....	331
5.1.4. İlk/Bir/İlk Anıyye: Varlık/Varlık Ötesi/Varlık	334
5.1.5. İlk/Bir/İlk Anıyye: Mükemmellik/Tam/Tamam	340
5.1.6. İlk/Bir/İlk Anıyye: Neden/İllet.....	343
5.1.7. İlk/Bir/İlk Anıyye: İlk Fail ve Fiiliyat.....	346
5.1.8. İlk/Bir/İlk Anıyye: Cevher	352
5.1.9. İlk/Bir/İlk Anıyye: Bilfiil Akıl/Düşünme	354
5.1.10. İlk/Bir/İlk Anıyye: İyi/Güzel	359
5.1.11. İlk/Bir/İlk Anıyye: Taşma (Sudûr).....	365
5.2. Plotinus, Esûlûciya ve Fârâbî'de Akıl - Mukayese.....	367
5.2.1. Kozmoloji ve Fârâbî Felsefesi	367
5.2.2. Aklî İlke/On Akıl	378
5.2.3. Aklî İlke/On Akıl - Oluş-Dönüş/Akletme.....	381
5.2.4. Aklî İlke/On Akıl - Taşma	384
5.2.5. Aklî İlke/On Akıl – Hareket ve Sükûnet.....	385
5.2.6. Aklî Kozmos - Kuvve ve Fiil	391
5.2.7. Aklî İlke/On Akıl – Bilgi ve Cehalet	394
5.2.8. Aklî İlke/On Akıl – Bir/Çokluk/Basitlik/Bölünme.....	398
5.2.9. Aklî İlke/On Akıl ve Duyulur Kozmos:.....	403
5.3. Plotinus, Esûlûciya ve Fârâbî'de Nefs - Mukayese	406
5.3.1. Plotinus, Esûlûciya ve Fârâbî'de Varlık Olarak Nefs	406
5.3.2. Plotinus, Esûlûciya ve Fârâbî'de Nefs ve Hareket.....	409
5.3.3. Plotinus, Esûlûciya ve Fârâbî'de Küllî ve Bireysel Nefs.....	414
5.3.4. Plotinus, Esûlûciya ve Fârâbî'de Nefs/Mükevvin İllet/Faal Akıl ve Semavî Cisimler	429
5.3.5. Plotinus, Esûlûciya ve Fârâbî'de Nefs-Beden İlişkisi.....	436
Sonuç	448
Kaynakça.....	453
Özet	468
Abstract	470

Ön Söz

Şayet felsefe, varlığa anlam vermenin, var olanı anlamamanın bir yolu ve yöntemi ise o zaman, içinde yaşadığımız hayata anlam kazandıran hususları izah etmek de felsefeye düşecektir. Felsefe, din de dahil olmak üzere insanın iç dünyasına hitap eden ve dış dünyasında onu çevreleyen ne kadar konu varsa hepsine anlam kazandıran hususiyetleri açıklar, yorumlar. Bu yönüyle zahirden ziyade batına, şekilden ziyade forma, görünüşten ziyade mahiyete ehemmiyet veren bir disiplindir. Felsefe, anlamaya, ibret almaya ve şahit olmaya aracı bir ilmî faaliyet olmanın yanında insanın içsel ve düşünsel bütün kabiliyetlerini harekete geçiren, onları zenginleştiren bir özelliğe de sahiptir. Bu çerçevede, insanın kendini tanıması, kendisinden başlamak suretiyle hayatın bütün alanlarına anlam vermesine ve bu yönde istikamet bulmasına imkân sağlayacaktır. İşte Felsefe, söz konusu anlamlandırmayı belirli bir sistem içerisinde ortaya koyan bir disiplindir.

Felsefenin İslam kültüründeki karşılığı, hikmettir. Allah hakîm'dir. Peygamberlere kitabın yanında hikmet de öğretilmiştir/verilmiştir. Bir bakıma 'hikmet' olmadan 'kitap'; 'kitap' olmadan 'hikmet' elde etmek mümkün değildir. Bu sebeple, İslamî disiplinleri tetikleyen güç, vahyin bizzat kendisidir. İslamın ilk asırlarında Müslümanların ilmî alanlarda elde ettiği önemli başarılar, onların kişisel gayretleri, ilgi alanları ve ilmî arzularıyla ilişkili olduğu kadar, aynı zamanda onların inanç yapılarından ayrı tutulamaz. Bu manada, Müslümanların ilmî alanlardaki muvaffakiyetlerindeki temel saik; 'gayret', 'ilgi' ve 'arzu'nun ötesinde onların bizzat İslam olmaları hikmeti içeren bir *Kitab*'a sahip olmalarıdır.

Müslümanlar, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Kur'an ve Hadis/Sünnet'le beslenip yoğruldukça ilmî arzuları artmış, merakları depreşmiştir. Bu arzu ve merakla insana ve hayata dair nerede ehemmiyetli bir konu varsa, o konuya ilgi duyan Müslümanlar, ilgi duydukları alanlarda kendilerini geliştirmiş, derinleşmiş ve bunun sonucunda özgün eserler üretmişlerdir. Bu durum, bütün alanlarda; felsefede, tıpta, coğrafyada, tarihte, matematikte vb. geçerli olmuştur. İşte Fârâbî, kendi zamanına kadarki hikemî mirasın neredeyse bütününe vakıf olmuş bir filozof olarak; mantık, metafizik, ahlak ve siyaset vb. alanlarda büyük eserler kaleme almış, haleflerine büyük bir felsefî miras bırakmıştır.

Esûlûciya, Fârâbî'nin yaşadığı zamanlarda dönemin en önemli felsefî eserlerinden biridir. *Aristo Teolojisi* diye de anılan eser, her ne kadar Aristoteles'e atfedilmiş olsa da içerik olarak Plotinus'a ait *Enneadlar*'ın son üç bölümünü ihtiva ettiği felsefe dünyasında genel kanaat olarak kabul görmüştür. Günümüzde dahi yazarının kim olduğu konusunda tartışmaların sürdüğü *Esûlûciya*; Aristo, Platon ve Plotinus'un doktrinlerini harmonik bir üslupla ele almasından ve eklemlemeci kültürü yansıtmamasından dolayı önemli bir hüviyete sahiptir. Buradan hareketle, Fârâbî'nin Plotinus felsefesine Aristo ismi üzerinden vakıf olduğunu söylemek mümkündür. Hem *el-Medinetü'l-Fadıla* hem de *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'nin ilk bölümlerinde ele alınan konuların *Esûlûciya*'da ele alınan konularla benzerlik arz etmesi bunu teyit etmektedir. Bu tezin amacı da, Fârâbî'nin Neoplatonyen çizgide kaleme aldığı *el-Medinetü'l-Fadıla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de yer alan ontolojik yaklaşımları -onun diğer eserlerini

ihmal etmeden- *Enneadlar* ve *Esûlûciya* üzerinden değerlendirmeye tabi tutmaktır.

Tezin ‘giriş’ bölümünde, Plotinus ve Fârâbî felsefelerine yönelik genel bir değerlendirme yapılmış, *Esûlûciya* adlı eser kritiğe tabi tutulmuştur. Birinci bölümün ilk kısmında, Presokratik dönemden Plotinus dönemine kadarki süreç aşkın varlık/varlıklar temelinde ele alınmış, bu kapsamda; Parmenides, Anaksagoras ve Heraklitus gibi Presokratik; Speusippus, Ksenokrates, Plutarch, Eudorus, Moderatus ve Numenius gibi Eski ve Orta Platonist dönem filozoflarının görüşlerine yer verilmiştir. İkinci bölümde, Plotinus’un *Enneadlar*; üçüncü bölümde, *Esûlûciya* ve dördüncü bölümde ise, Fârâbî felsefesi *Bir/İlk*, Akıl (On Akıl) ve Nefs üzerinden değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Beşinci bölümde ise, her üç felsefede yer alan *Bir/İlk*, Akıl (On Akıl) ve Nefs mukayeseli bir şekilde ele alınmıştır.

Tezin hazırlanmasında bütün iyi ve olumlu yaklaşımlarıyla bana yol gösteren ve bütün çalışmalarımı titizlikle takip eden danışman hocam Prof. Dr. Gürbüz Deniz Bey’e; böyle bir çalışmaya beni cesaretlendiren ve yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. İbrahim Maraş, Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan ve Prof. Dr. Mesut Okumuş hocalarıma teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Mehmet Murat Karakaya

Kısaltmalar:

A.g.e: Adı geçen eser

A.g.m: Adı geçen makale

A.g.t: Adı geçen tez

AÜİFD: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

AÜİFY: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları

Bknz.: Bakınız

C: Cilt

Çev: Çeviren

DİB: Diyanet İşleri Başkanlığı

MÖ: Milattan Önce

MS: Milattan Sonra

MÜİFY: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları

TDA: Türkiye Diyanet Ansiklopedisi

TDV: Türkiye Diyanet Vakfı

Sy: Sayı

S. Sayfa

Trhz: Tarihsiz

UÜİF: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tezin Konusu

Yunan felsefî geleneğinin önemli filozoflarından Plotinus, Yeni Eflatunculuk felsefesinin kurucusu olarak bilinir. MS. üçüncü yüzyılda yaşayan Plotinus, dönemin en önemli felsefî merkezlerinden olan İskenderiye’de felsefî tedrisat görmüş; yine o dönemin kültür ve düşünce merkezi ve imparatorluğun başkenti olan Roma’da felsefe okulu kurmuştur. Plotinus; *Bir*, Akıl ve Nefs hipostazlarından oluşan üçlü hiyerarşik yapıyı felsefî sisteminin merkezine yerleştirmiş; bu çerçevede, Aklî Kozmos, Duyulur Kozmos, varlık, insan, kötülük vb. konularda düşüncelerini ortaya koymuştur. Plotinus’un en önemli eseri *Enneadlar* kitabıdır.

Fârâbî, İslam düşünce, kültür ve medeniyet tarihinde en önemli şahsiyetlerden biridir. Fârâbî ontolojiden siyasete kadar birçok alanda felsefî eser ortaya koymuş; kendisinden sonra gelen başta İbn Sina olmak üzere birçok filozof üzerinde etkili olmuştur. Metafizik alanda tesis ettiği sudûr nazariyesi ile ün kazanan Fârâbî, bu nazariyede, *Bir* ve çokluk meselesini ele almış; varlık alanlarını *İlk*, On Akıl, Nefs, Semavî Cisimler ve duyulur cisimler üzerinden hiyerarşik bir dizin içerisinde oluşturmuştur. Fârâbî’nin varlık hiyerarşisi bu yönüyle Plotinus’un varlık hiyerarşisi ile benzerlikler arz etmektedir.

İslam’ın ilk dönemlerinde tercüme hareketi ile birlikte başta Aristo ve Platon’un eserleri olmak üzere Yunan felsefe geleneğine ait birçok eser Arapçaya kazandırılmıştır. Bu eserlerden biri de *Esûlûciya* adlı eserdir. *Aristo Teolojisi* olarak da bilinen *Esûlûciya*, Kindî’nin başkanlık yaptığı komisyon tarafından Arapçaya çevrilmiştir. Porfiryus’un yorumlarını da içeren eser, muhteviyat olarak

Aristo'ya ait olmasa da bu isimle anılmıştır. Yaygın kanaat, eserin büyük bir kısmının Plotinus'un *Enneadlar* kitabının IV., V. ve VI. bölümlerini ihtiva etmesidir. Dolayısıyla eser Aristo'ya atfedilmiş olsa da muhteviyatı Aristo felsefesiyle birlikte Neoplatonik nazariyeler içermektedir. Fârâbî'nin, ontolojisini oluşturmada söz konusu eserden önemli ölçüde yararlandığı düşünülmektedir.

Hazırlayacağımız tezde, Fârâbî'nin, *Esûlûciya* üzerinden yani Aristo üzerinden Plotinus'tan etkileme biçimleri ele alınacaktır. Bu bağlamda Plotinus'un *Enneadlar*, *Esûlûciya* ve Fârâbî'nin özellikle *el-Medinetü'l-Fadıla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye* adlı eserleri mukayeseli bir şekilde incelenecektir.

Tezin Amacı

İslam felsefesi, oluşumunda o dönemde var olan felsefî akımlardan etkilendiği gibi antik Yunan felsefesinden de etkilenmiş; bu felsefenin İslam felsefesine önemli ölçüde katkıları olmuştur. Bu bahisle, İslam filozoflarından Muallim-i Sani diye de nitelendirilen Fârâbî, felsefesini inşa etmede başta Platon ve Aristo olmak üzere birçok filozoftan özellikle de Yeni Eflatunculuk'un kurucu olarak sayılan Plotinus'tan yararlanmıştır. Bu tezde Fârâbî'nin Plotinus'tan etkilenme biçimleri *Enneadlar* ve *Esûlûciya* eserleri çerçevesinde mukayeseli bir şekilde ele alınacaktır.

Tezin Önemi

Plotinus felsefesinde varlık hiyerarşinin en üst konumunda merkezî olarak 'Bir' kavramı yer almaktadır. *Bir*'in 'basit' olması, tanımının yapılamaması, kendisinden gayrı bütün varlıklardan farklı bir öze/zata sahip olması gibi hususlar

göz önünde bulundurulduğunda; İslam dininin tek Tanrı inancı temelli bir din olması münasebetiyle Müslüman filozoflar Neoplatonyen felsefeden etkilenmiştir. Bu bağlamda, söz konusu felsefe, İslam felsefesinin oluşmasında ve gelişmesinde önemli katkılar sağlamıştır. Bu çerçevede bizim gayemiz, Presokratik dönemden başlayarak ve Orta Platonist dönemin izlerini sürerek Plotinus felsefesini incelemek, ardından *Esûlûciya* ile Fârâbî felsefesini değerlendirmeye tabi tutarak Fârâbî'nin Plotinus'tan hangi yönlerden etkilendiğini ortaya koymaktır. Tezimizin esas çerçevesini bu hususlar oluşturmaktadır.

GİRİŞ

a. Plotinus Felsefesinin Arka Planı

Kişisel kabiliyetleri açısından bir deha ve aynı zamanda çok kültürlü bir felsefî ortam içerisinde yetişmesiyle de zengin bir felsefî kişiliğe sahip olan Plotinus, nefsin tabiatı konusuna değinen psikoloji, varlıkların ve hakikatin nihaî ilkelerine yoğunlaşan metafizik, âlemin kökeni ve özellikleri konularına değinen kozmogoni ve kozmoloji, güzelliğin ilkelerini oluşturan estetik, toplumsal ve bireysel yaşamla ilgili ahlak disiplini alanlarında uğraş vermiştir.¹ Plotinus, bu disiplinler içerisinde en çok *Bir*, Aklî İlke ve Nefs'ten oluşan *Hipostazlar* konusuna yoğunlaşmış, metafizikle ilgili bu alanda kendine özgü felsefî bir sistem oluşturmuştur.

'*Bir*' kavramını sisteminin merkezine yerleştiren ve ışığın güneşten yayılması gibi bütün varlığın mutlak yetkin olan '*Bir*'den taşıdığını ileri süren Plotinus, hayatı hakkında kendisine ait bir yazın bırakmamış, ailesi, milliyeti ve doğum yeri hakkında hiçbir şey söylememiştir.² *Plotinus'un Hayatı*³ adlı kısa eseri kaleme alan Plotinus'un arkadaşı ve öğrencisi Porfiryus da onun çocukluk ve gençlik hayatı ile ilgili her hangi bir bilgi vermemiştir. Plotinus'un Lycopolis'te doğduğuna dair bazı spekülâtif bilgiler bulunsa da bu bilgiler, Plotinus için en

¹ Linda L. Peterson, "Plotinus", *An Introductory Dictionary of Theology and Religious Studies* (edit: Orlando O. Espín, James B. Nickolof), by Liturgical Press, 2007, s. 1049

² Plotinus, *The Enneads*, [Porphyry, On the Life of Plotinus and the Arrangement of his Work], Translated by Stephen MacKenna, Faber and Faber Limited, London, s. 1

³ Bu eser, Plotinus'un hayatını bütün yönleriyle ele alan bir biyografi olmaktan ziyade daha çok Plotinus'un karakter, düşünce ve kariyer hayatı ile ilgili hagiografik üslupta yazılmış bir eserdir. Bu yönüyle Yahudi filozof Philo'nun Tevrat'ın tanıtımı ile ilgili iki bölüm hâlinde yazdığı eserin başında yer alan "*Musa'nın Hayatı*" biyografisi ile benzerlikler taşımaktadır. (A. H. Armstrong, *Plotinus*, London, 1953, s. 11; Davit T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, 1990, s. xi; John M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge Universty Press, 1977, s. 2; M.A.R. Habib, *a History of Literary Criticism and Theory*, by blackwell publishing, 2005, s. 30)

önemli kaynak olan Porfiryus'tan değil, MS. 4. yüzyılda yaşamış olan Sofist filozof Eunapius'tan gelmiştir.⁴

Plotinus, yaşamının önemli bir bölümünü -yirmiyedi yaşından kırklı yaşlarına kadar- dönemin en önemli felsefe ve dinsel öğretilerin merkezi olan İskenderiye'de geçirmiştir. İskenderiye'nin -o dönemde- karakteristik özelliği; kozmopolit bir yapıya sahip olması; felsefelerin, dinlerin, mistik yaklaşımların, kısaca Doğu ve Batı düşünceslerinin kavşak noktasında bulunmasıdır.⁵ Doğu ve Batı'nın kesişme noktasında bulunan İskenderiye, kurulduğu MÖ. 332 yılından Plotinus dönemine kadarki süreç içerisinde düşünce ve felsefeye olan ilgisini hiçbir zaman kaybetmemiş; Doğu'nun Atina'sı olma özelliğini her daim canlı tutmuştur. Bu bağlamda, Neoptagoryen ve Neoplatonist felsefî geleneklerin temellerinin İskenderiye'de ortaya çıkmasını bu şehrin kültürel-felsefî ortamına bağlamak herhâlde abartılı bir yaklaşım olmayacaktır.⁶

Pisagoryen ve Platonyen felsefî geleneklerin uzun zaman dilimi içerisinde gelişiminin bir ürünü olarak değerlendirilebilecek Neoplatonik felsefenin Plotinus'un üstadı mistik Ammanius Sakkas ile başladığı söylenebilir.⁷ Plotinus gibi miras olarak hiçbir yazın bırakmayan, dolayısıyla hakkında çok az bilgiye sahip olduğumuz Sakkas, özelde Platon ve Aristo, genelde ise Yunan felsefesine hakim olduğu kadar İran ve Hind felsefî geleneklerine de vakıftır. Bu bağlamda Sakkas, Orta Platonizm ile Neoplatonizm arasında orta bir yerde Aristo ile

⁴ Armstrong, *Plotinus*, s. 11; Runia, *a.g.e.*, s. xi; Rist, *a.g.e.*, s. 2; Habib, *a.g.e.*, s. 30

⁵ Inge, Ralph William, *The Philosophy of Plotinus*, Longmans, Green and Co., London, Vol. I., 1948, s. 81; William Turner, *The History of Philosophy*, the Athenaeum Press, 1903, s. 223, 224

⁶ Kevin Corrigan, *Reading Plotinus: a Practical Introduction to Neoplatonism*, Purdue University Press, 2005, s. 1; Turner, *a.g.e.*, s. 223, 224

⁷ Andrew Smith, *Philosophy in Late Antiquity*, by Routledge, Newyork, 2004, s. 7

Platon'u uzlaştıran bir filozof olarak tanınmıştır. Kendisine ait bir eser olmadığı için felsefî düşünceleri hakkında doğrudan bir bilgiye ulaşılmasa da Plotinus'un selefi Numenius, Sakkas'ın bazı düşüncelerini bize aktarmıştır. Buna göre Sakkas, Tanrı'nın her şeyin kaynağı olduğu düşüncesine sahip felsefî bir kişilik olarak varlığı, **i.** Yüce Tanrı, tanrılar ve göksel varlıklar **ii.** İyi ruhlar (aracı semavî varlıklar) ve **iii.** İnsanların ve diğer yeryüzü varlıklarının bulunduğu en aşağı düzeydeki varlıklar şeklinde üç aşamada ele almıştır.⁸

Ammonius Sakkas'la on bir yıl kadar birlikte olan (232-243) Plotinus, bütün felsefî derinliğini hocası Sakkas'dan almış, onun sayesinde Yunan felsefî mirasına vakıf olduğu kadar İran ve Hint Felsefeleri hakkında da derin bilgi sahibi olmuştur.⁹ Plotinus, Sakkas'ın rahle-i tedrisinden geçtikten sonra, İran ve Hint felsefeleri hakkında ilk elden bilgi sahibi olmak ve derin araştırmalar yapmak üzere Pers topraklarına sefere çıkan İmparator Gordion'un ordusuna katılmış; ancak Gordion'un Mezopotamya'da suikasta uğraması ile onun İran yolcuğu sona ermiştir. Bu olayın ardından Plotinus, önce Antakya'ya, sonrasında ise, uzun yıllar yaşayacağı Roma'ya gitmiştir.¹⁰

Plotinus'un çıktığı seferin başarısızlıkla sonuçlanmasının ardından tekrar İskenderiye'ye dönmeyip Roma'ya dönmesi üzerinde bazı spekülasyonlar yapılmış; Plotinus'un o dönemde var olan karışıklıklar sebebiyle İskenderiye'ye dönmeyi tehlikeli bulduğuna veya hocası Sakkas öldüğü için İskenderiye'nin

⁸ Giannis Stamatellos, *Plotinus and Presocratics*, State University of Newyork Press, 2007, s. 4

⁹ Plotinus, *The Enneads*, [Porphyry, On the Life of Plotinus and the Arrangement of his Work], s. 3; Armstrong, *a.g.e.*, s. 22; Bu çerçevede, Sakkas ile Plotinus arasındaki irtibat ve muhabbet, Platon ile Sokrates arasındaki irtibata ve muhabbete benzemektedir.

¹⁰ S. Abhayananda, *Plotinus: The Origin of Western Mysticism*, Published by S. Abhayananda, 2007, s. 12

kendisi için bir anlamı kalmadığına yönelik yorumlar yapılmıştır. Bunun yanında, Plotinus'un Roma'da kendisine ait bir felsefe okulu kurmak istemesi de bir başka varsayım olarak düşünülmüştür. Plotinus'un Atina'ya değil de Roma'ya gidişinin sebebi olarak o dönemde Atina'da egemen olan Platonizmin ve Platon'un haleflerinin ortaya koyduğu felsefenin Plotinus'un çok az ilgisini çekmiş olmasından kaynaklandığı söylenmiştir. Nitekim Porfiryus'un Roma'ya gelmeden önce Atina'da yaşaması ve Atina'yı bırakıp Roma'ya Plotinus'un yanına gitmesi, Atina'nın o dönem için Plotinus'un düşünsel yapısına uygun bir mekan olmadığı ihtimalini güçlendirmektedir.¹¹ Stamatellos'a göre, Plotinus, -o dönemde- Atina'da egemen olan Platon Akademi geleneğinden uzak kalmak gayesiyle Roma'ya gitmiştir. Zira o, her ne kadar Platonyen geleneğe bağlı bir filozof olsa da hocası Ammonius Sakkas gibi özgür ve bağımsız bir karaktere sahipti ve Platon felsefesine yeni yaklaşımlar getirme düşüncesindeydi. Dolayısıyla Atina'daki Platon Akademisinin o dönemde yeni yaklaşımlara müsait/açık bir ortamı olmadığından Plotinus, düşünsel ve felsefî şartları Atina'dan daha çok İskenderiye'ye benzeyen Roma'ya gitmeye karar vermiştir.¹²

Plotinus'un Porfiryus'la tanışması ve Porfiryus'un Plotinus'un öğrencisi olması, Plotinus'un 59-60 yaşlarına denk gelmektedir. Plotinus, yaklaşık 253'lü yıllarda Roma'da kurmuş olduğu okulda materyal olarak kullanılmak üzere bazı ders notları yazmaya başlamış; 263 yılında -Porfiryus Plotinus'un akademisine geldiğinde- bu ders notlarından 21 makaleyi tamamlanmıştı. Porfiryus'un etkisi ve teşvikleriyle Plotinus makale sayısını 24'e çıkarmış, yaklaşık 266 yılında ise

¹¹ Rist, *a.g.e.*, s. 6

¹² Stamatellos, *a.g.e.*, s. 5

makale sayısı 45'e çıkmıştı. Sağlık sebepleriyle Porfiryus'un Sicilya'ya gitmesinden sonra Plotinus makale sayısını 56'ya çıkarmış, böylece makaleler son şeklini almıştır. Plotinus'un ölümünden sonra bu makaleler, altı bölüm ve dokuzarlı kısımlardan oluşacak şekilde Porfiryus tarafından düzenlenmiş ve sonuçta *Enneadlar* kitabı ortaya çıkmıştır.¹³ Bu çerçevede Plotinus'un felsefe notlarının sistematik olmayışı, -Sakkas'ın izinden giden bir filozof olarak- o dönemde var olan felsefî ekollerin şerh ve felsefe yapma biçimine reaksiyoner bir tavır olarak değerlendirilebilir.¹⁴

Porfiryus tarafından düzenlenen *Enneadların* ilk bölümümde etik; ikinci ve üçüncü bölümlerinde fizik-evren; dördüncü bölümümde Nefs; beşinci ve altıncı bölümlerinde ise *Bir*, Akıl ve Nefs'ten oluşan üçlü hipostazlar ele alınmaktadır.¹⁵ Tasnifi Porfiryus tarafından yapılan ve konularına göre kolaydan zora doğru tertip edilen *Enneadlar*, poetik açıdan eşsiz değere sahiptir. Bu kapsamda, konuların ikna edici bir üslupla ve ayrıntılı bir şekilde ele alındığı eserde muğlak ve bolca mecazi ifadelerle rastlamak da mümkündür.¹⁶

Plotinus'un yaşadığı dönemde (MS. üçüncü yüzyıl) felsefî faaliyetler, özgün felsefî düşünsel aktivitelerden daha ziyade geçmiş felsefî miras üzerinde

¹³ Kieran Mcgroarty, "The Etics of Plotinus" Maynooth University Record, 2000, s. 22; Jonathan Barnes, *Porphyry*, Newyork, 2003, s. x; Burhan Köroğlu, *İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, (basılmamış doktora tezi), 2001, s. 63, 64

¹⁴ Inge, *a.g.e.*, s. 5; Stamatellos, *a.g.e.*, s. 4; Ammonius Sakkas'ın felsefe yapma biçiminde de böyle bir yaklaşım vardır. Plotinus, Platon felsefesi geleneğine bağlı olan bir filozof olmasına karşın aynı zamanda Ammonius Sakkas gibi kendi konularını belirlemede ve fikirlerini ortaya koymada özgür bir yapıya sahipti.

¹⁵ Eyjólfur Kjalar Emilsson, "Plato and Plotinus on Soul and Action", In R. Barney; T. Brennan & C. Brittain (ed.), *Plato and the Divided Self.*, Cambridge University Press, 2012, s. 363

¹⁶ Inge, *a.g.e.*, s. 3; Stamatellos, *a.g.e.*, s. 5; Metin Bal, "Roma'da Yeni Platonculuğun Kurucusu ve Plotinus Öğretisi", *Doğu Batı Dergisi*, Ağustos-Eylül-Ekim 2009, s. 89

yoğunlaşmıştı.¹⁷ Plotinus da bundan azade değildi. O da, seleflerinin izinden giderek Platon felsefesiyle meşgul olmuş, kendi döneminde bu felsefî geleneğinin önemli bir yorumcusu olmuştur. Bu bakımdan Plotinus felsefesini Platon ve Yenipisagorcu felsefe geleneğinin devamı olarak değerlendirmek en uygun yaklaşımdır. Bu bağlamda, Plotinus felsefesini ele alınan konuların özgün bir şekilde işlenilmesinden dolayı yetkin bir felsefe olarak değerlendirmek mümkün olduğu gibi, geleneğe bağlı bir felsefe olması itibarıyla de ‘öğrenilmiş/bilindik’ veya ‘kitabiyata dayalı’ -özgün olmayan- bir felsefe olarak tanımlamak da mümkündür.¹⁸

Aristo’nun bir sistem filozofu olması ve ortaya koyduğu felsefenin keskin çizgiler taşıması sebebiyle kendisinden sonraki dönemde özellikle *Kategoriler* ve *Metafizik* üzerine şerhler yazılmış; bu şerhler, genelde Aristo’nun ortaya koyduğu merkezî doktriner unsurlar değiştirilmeden ve farklı felsefî fragmentasyonların oluşumuna imkan vermeden devam ettirilmiştir. Bu manada, aynı şeyi Platon için söylemek mümkün değildir. Zira Platon, ortaya koyduğu doktrinler açısından Aristotelyen bağlamda bir sistem filozofu olmamıştır. Platon felsefesinin sistematik bir felsefe olmaması sebebiyle de bu felsefe -daha sonraki süreçte- farklı birçok felsefe ekolünün etkisiyle değişim ve dönüşüme uğramıştır.¹⁹

Bu çerçevede, Platonizmi, Platon ile başlayan ve MÖ. birinci yüzyılda beşinci akademinin temsilcisi Ascalon’lu Antihouch ile biten bir felsefe olarak düşünmek mümkün değildir. Platonizmi, çeşitli fragmanları bünyesinde taşıyan

¹⁷ Inge, *a.g.e.*, s. 71

¹⁸ Armstrong, *a.g.e.*, s. 16, 17

¹⁹ Armstrong, *a.g.e.*, s. 21

kompleks bir felsefe olması sebebiyle bir ‘süreç felsefesi’ olarak değerlendirmek en açıklayıcı tanımdır. Bir başka deyişle, Platonizm, Platon’dan sonraki süreç içerisinde farklı felsefî yapılar ve akımlar içerisinde bir ‘süreç felsefesi’ olarak devamlılığını sürdürmüştür; her bir felsefî yapı, Platon’u kendi perspektifinden yorumlamak suretiyle kendi karakteristiğini bu felsefe üzerinden yansıtmıştır. Platon felsefesinin farklı şekillerde felsefe yapmaya müsait olmasından dolayı Platon’dan sonra bu felsefe içerisinde farklı fraksiyonlar ve birçok ‘akademi’ ortaya çıkmıştır. Bu akademiler, sadece MÖ. birinci yüzyıla kadarki süreç dikkate alındığında, beş aşamada incelenmiş ve tasnif edilmiştir. Bunlar: Platon ve henüz takipçilerinden oluşan birinci akademi; Skeptik felsefî yaklaşımlarıyla öne çıkan Arcesilaus’un ikinci akademisi; yine skeptik felsefî duruşlarıyla öne çıkan Carneades’ın üçüncü akademisi; Eklektik ve daha rafine skeptik felsefî yaklaşımları ile Larissa’lı Philo’nun dördüncü akademisi; eklektik felsefî görüşleriyle ön plana çıkan Ascalon’lu Antiochus’un beşinci akademisidir.²⁰ Görüldüğü gibi, beş aşamada incelenen bu akademilerden her birinin felsefî duruşları diğerlerinden farklı olmuştur. Bu açıdan bakıldığında, Platonizmin beşli aşamadan sonra Neoplatonizmin ekseninde evrim geçirmesini, bu felsefenin sistematik olmayan ‘sürekli üretilebilir’ bir felsefî yapıya sahip olmasına bağlamak mümkündür.

Yukarıda belirtildiği gibi, Neoplatonik akımın ortaya çıkmasında İskenderiye’nin rolü büyüktür. Bu çerçevede, antik Yunan felsefesinin gelişimi

²⁰ Maria Luisa Gatti, “Plotinus: The Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism”, *The Cambridge Companion to Plotinus* (Edited by Lloyd P. Gerson), Cambridge University Press, 1999, s. 14; Richard H. Popkin, *The History of Scepticism*, Oxford University Press, 2003, s. xviii; Harolt Tarrant, *Scepticism or Platonism*, Cambridge University Press, 2007, s. 6.

için Atina'dan sonra hatta Atina ile birlikte en uygun ortamın İskenderiye olduğu söylenebilir. Doğu ve Batı kültürlerinin kavşak noktasında bulunan İskenderiye'de Keldani, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinlerin içerdiği zengin mistik öğelerin katkısıyla Yunan-Yahudi-Hristiyan geleneklerinden oluşan harmonik bir felsefe geliştirilmiş ve bu harmonik felsefe, Orta Platonistleri de kapsayan ünlü İskenderiye Okulunu ve daha sonraki süreçte Yenipisagorculuk ve neoplatonizm akımlarını ortaya çıkarmıştır. O dönemlerde Platonizm, İskenderiye'de, İskenderiye'nin kendi felsefi karakteristiği ile yeniden doğmuş, özellikle metafizik ve etik alanlarında farklı fraksiyonlarla birlikte gelişmiş ve genişlemiştir. Bu gelişme ve genişleme ile birlikte söz konusu felsefe, ister pagan platonizmi ister Hristiyan babalarıyla ilişkiler şeklinde olsun Batı dünyasında yer alan diğer felsefi yaklaşımlarla da bağlantılar kurmak suretiyle, ayrıca, antik ve yeni felsefi yaklaşımların birleşimiyle 'Orta Platonist' (Middle Platonist)' akımını ortaya çıkarmıştır. Orta Platonist felsefe, MÖ. 80 ve MS. 220 yılları arasında İskenderiye'de en önemli felsefi ekol olmuştur. Birçok fraksiyona sahip olan 'Orta Platonistler'i tek bir felsefi görüş etrafında toplamak mümkün olmasa da bu felsefeyi genel olarak; Platonizmin yanında Aristotelyen mantık, Stoik etik ve psikoloji ve Pisagoryen mistisizm çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Buna göre, Orta Platonistlerin felsefi yaklaşımlarının temel hedefi, Platon'un idea ve Aristo'nun nous kavramlarını -tabir caizse- birbirine yedirmek ve mecz etmek olmuştur. Bu dönemde, bu amaç doğrultusunda, örneğin, Aristo'nun 'Hareket Etmeyen Hareket Ettiricisi' ile 'En Eüksek Akıl' arasında uyuma yönelik felsefi çalışmalar yapılmıştır. Ayrıca bu dönemde, Stoikler, metafiziği, yani maddî âlemin dışında varlık âlemini reddetmek suretiyle Aristo'nun Tanrısal akıl veya

ilahî alanla ilgili ifadelerini içkin Logos kavramı altında ele alırken ve bu ifadeleri Duyulur Kozmos'un düzeninin ayrıntılı bir şekilde açıklaması olarak değerlendirirken Orta Platonistler, Akıl (Nous) kavramını 'aşkın', 'ilahî', 'madde olmayan' ve 'değişmeyen' *En Yüksek İlke*'nin ifadesi olarak değerlendirmişlerdir.²¹

Bu bağlamda, Yenipisagorcu felsefenin ve Plotinus felsefesinin zirvesini teşkil eden Orta dönem Platonistler varlık ile ilgili postulatlarını hiyerarşik açıdan üç aşamada ele almışlardır ki bunların başında hakikatin ilk prensibi olan ve genel olarak *Bir* veya *İyi* diye nitelendirilen İlahi Akıl veya Tanrı gelmektedir. Onlara göre, *Bir*'in en önemli özelliği, *basit*, *aşkın* ve *değişmeyen* bir varlık olmasıdır.²² Kısaca, bu ekolün en önemli karakteristik özelliği, cisimsel olmayan varlıkları Platonik boyutlarıyla yeniden ele almak ve değerlendirmektir.²³ Bu bakımdan Orta Platonistleri Plotinus felsefesinin hikemî havzası olarak görmek mümkündür.²⁴ Dolayısıyla Plotinus felsefesini İskenderiye mahreçli felsefî ve kültürel atmosferi dikkate almadan değerlendirmeye tabi tutmak mümkün değildir.²⁵

Bu kapsamda, Aristo'ya Platon kadar eğilim göstermeyen Plotinus, Stoikler'in Tanrı, ruh, doğa ve madde ile ilgili felsefî yaklaşımlarına karşı

²¹ Diogenes Allen, Eric O. Springsted, *Philosophy of Theology*, Westminster John Knox Press, 2007, s. 47; Orta Platonistler, Platon'un 'formlar' hiyerarşisinin zirvesinde bulunan 'İyi Formu'nu, en yüksek '(İlahî) Akıl' olarak yorumlamışlardır.

²² Antonia Tripolitis, *Religions of The Hellenistic Roman Age*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002, s. 41; Runia, *a.g.e.*, s. x; Allen, Springsted, *a.g.e.*, s. 46; Smith, *a.g.e.*, s. 7; Bu çerçevede *Bir*, maddî dünya ile doğrudan temas kurmaz ve insan aklı -nadir zamanlar ve feyz imkanları hariç- O'na erişemez.

²³ Gatti, *a.g.m.*, s. 15; Armstrong, *a.g.e.*, s. 20.

²⁴ Armstrong, *a.g.e.*, s. 19; Gatti, *a.g.m.*, s. 12.

²⁵ Gatti, *a.g.m.*, s. 11,12

koymuş, Logos kavramını onlardan farklı bir boyutta ikame etmiştir.²⁶ Plotinus, *Enneadlar*'da Platon'un makrokozmos ilke ve prensiplerine büyük çapta yer ayırsa da aynı zamanda insan doğası, kader ve kötülük gibi farklı meseleler üzerine de kafa yormuştur.²⁷ Burada can alıcı husus şudur: Plotinus, her ne kadar içinde yaşadığı felsefî, teolojik ve mistik ortamlardan etkilenmiş olsa da onun *Bir* kavramı için geliştirdiği argümanlar, Yahudi ve Hıristiyanlık veya Gnostik düşüncelerin etkisinden ziyade antik Yunan felsefe geleneği ekseninde oluşmuştur.²⁸ Bu nedenle, Plotinus'un *Bir* kavramı ile ilgili geliştirdiği felsefî argümantasyonları 'teolojik/dinî çerçevede' düşünmek mümkün değildir. O hâlde, Plotinus'un *Bir* kavramı etrafında geliştirdiği felsefî yaklaşımlar, Yunan felsefesi açısından düşünüldüğünde, paradigma içi'dir; paradigma dışı değildir. Bu bağlamda, Plotinus'tan sonra ortaya çıkan Neoplatonizm de başlangıcından sonuna kadar antik felsefenin bir unsuru olduğuna göre, bu felsefeyi pagan felsefesi kapsamında değerlendirmek mümkündür.²⁹ Neoplatonist felsefenin ilke ve teorilerinin önce Yahudi ve Hıristiyan, sonrasında Müslüman filozoflar

²⁶ Gatti, *a.g.m.*, s. 11,12

²⁷ Smith, *a.g.e.*, s. 7

²⁸ Bu bağlamda, Plotinus'u irrasyonel kavramını çağrıştıracak anlamda 'mistik' diye nitelendirmek mümkün değildir. Mistiklik, onun ruh, nefis gibi konular üzerinde yoğunlaşması sebebiyle kendisine izafe edilen bir nitelemedir. Dolayısıyla mistikliği Aklî izah ve nedenlerden yoksunluk ve irrasyonellik anlamında kullanmak Plotinus'a haksızlık olur. Dillon'un yaptığı tanımda olduğu gibi, onu 'rasyonel mistik' olarak tanımlamak en doğru yaklaşımdır. (John A. Pourtless, "Toward a Plotinian Solution to the Problem of Evil", *Aporia* vol. 18, no. 2, 2008, s. 4, 11. dipnot) Zira Plotinus'un mistik bir yönü olsa da, felsefesinde bütün kavram alanları, bir münzevinin günlük hayatında deneyimleyeceği asketik pratiklerin ötesinde, zihinsel ve aklî süreçlerle ele alınması gereken düşünsel ve aksiyoma dayalı konular olmuştur. (Gatti, *a.g.m.*, s. 18) Dolayısıyla Plotinus, bütün varlık alanlarını ve hiyerarşik yapıları hiçbir açık kapı bırakmadan aklî temelde ele alan bir filozoftur.

²⁹ Turner, *a.g.e.*, s. 253, 254

tarafından önemsenmiş olması, bu felsefenin pagan özelliğini kaybettiği anlamına gelmemektedir.³⁰

Belirttiğimiz gibi, Plotinus'un esas amacı teolojik değildir. Onun gayesi, kendi dönemine kadar antik Yunan felsefesinde keskin bir şekilde yanıt bulmayan veya çözümü konusunda zayıf kalınan, “*Bir*’den ‘çokluk’ niçin ve nasıl çıkmıştır?” sorusuna özlü ve detaylı bir şekilde cevap aramaktır. Bu anlamıyla Plotinus’u antik Yunan düşüncesinde farklı kılan husus, Platon geleneğinden gelen ‘hakikat’ ve ‘birlik’ kavramlarını ‘yaratıcı düşünümSELLİK’ içerisinde yeniden üretmesi ve ‘*Mutlak Bir*’ ve onun çerperinde gelişen onlolojik ve

³⁰ Plotinus her ne kadar *Bir* kavramı üzerinden felsefesini ikame etse de bu durum onun monist ve tek tanrıcı bir ilah anlayışına sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Zira bilinmektedir ki, Plotinus pluralist ve pagan dünya görüşüne sahiptir. Ancak Plotinus felsefesinde aynı zamanda Orpheus’tan Pisagor’dan ve nihayetinde Platon’dan gelen öte dünyacı eğilim, onun felsefesinin nihaî ve yüksek amacı olarak gördüğü Tanrı’ya yükseliş ya da *Bir* olana ulaşma gibi felsefî argümanlar yer almaktadır. (Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 2010, s. 160, 161) Bu bağlamda, pagan bir filozof olarak Plotinus’un Yahudi, Hristiyan ve Müslüman filozofları etkilemesi önemli ve anlamlıdır. Zira dinî inançları felsefî doktrinlerle temellendirmeye çalışan ortaçağ filozofları bu temellendirmeye uygun argümanlar ile süren Plotinus felsefesine başvurmada bir sakınca görmemişlerdir. Platon’un idealar kavramı Yahudiliğin de etkisiyle *Bir* ve Tek Tanrı kavramına evrildiği kadar Hristiyanlık’ın ortaya çıkmasıyla birlikte trinity/teslis öğretisine de evrilmiştir. Plotinus’un kendi zamanında etkin bir din olarak var olan Hristiyan teolojisi ile doğrudan bir ilişkisi olmamıştır. Nitekim *Enneadlarda* Plotinus’un Hristiyanlığa ilgi duyduğuna dair bir pasaj da yer almamaktadır. Öğrencisi olan Porfiryus da Hristiyanlık öğretisine bütünüyle karşı çıkmıştır. (John Rist, “Plotinus and Christian Philosophy”, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Edited by Lloyd P. Gerson, 1999, s. 387-395) Hristiyanlık ile Platonizm arasındaki ilişkinin Hristiyanlığın doğuşunun ilk zamanlarına kadar gitse de Plotinizmin bütün felsefî boyutlarıyla Hristiyanlığa girişi Augustine ile başlamıştır. Augustine, kendi Hristiyan dogmatik inanç yapılarının tesisinde Plotinus’un metinlerinden ciddi anlamda istifade etmiştir. (Peter King, “Augustine’s Encounter With Neoplatonism”, *The Modern Schoolman*, Vol. 82, Issue 3, March 2005, s. 4) Böylece, Platonizmin Plotinyan versiyonu Augustine sayesinde Hristiyan dünyayı etkilemiş ve özellikle 325 yılında yapılan İznik Konsilinden sonra Hristiyan dünyası Plotinus ile tanışmıştır. (Rist, *a.g.m.*, s. 395, 409). Plotinus’taki, *Bir*, Akıl ve Nefs’ten oluşan üç ilkenin üç şahıs/person şeklinde de okunabileceğine dair yorumlamalar, Augustine’nin önünü açmış; Augustine Neoplatonik üç person kavramından yola çıkarak Hristiyan doktrinini ikame etmeye çalışmıştır. Buna göre, Neoplatonik felsefedeki *Bir*’den Aklın suduru, Hristiyanlıktaki *Bir*’den sonsuz kelimenin veya kutsal ruh’tan hayatın yaratıldığı anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Augustine, Plotinus’u üç hipostazını teslis doktrini çerçevesinde ‘Baba’, ‘Oğul’ ve ‘Kutsal Ruh’ şeklinde okumuştur. (King, *a.g.m.*, s. 5-15) Yine Plotinus, düşüncelerinin Hristiyan öğretileriyle uyum arz etmesinden dolayı Kapadokyan Hristiyan babaları tarafından önemli itibar görmüştür. (Armstrong, *a.g.e.*, s. 23) Dolayısıyla Plotinus felsefesinin Hristiyan dünyayı etkilemesi teslis doktriniyle uyum sağlamasından dolayı gerçekleşmiştir. (Colin Brown, “Christianity and Western Thought”, Vol. 1. *Leicester: Apollos*, 1990, s. 87)

epistemolojik anlam alanlarını metafiziksel açıdan yeniden değerlendirmesidir.³¹ Ancak Platon felsefesi ile Plotinus felsefesi arasında önemli benzerlikler olsa da Plotinus'un; *Bir*, 'İyi', 'Akıl' 'Nefs', 'Duyulur Kozmos' ve değerler nazariyesi gibi hususlarda Platon'dan farklı argümanlar ileri sürdüğü görülmektedir.³² Örneğin Plotinus, Platonik felsefede tanımlanabilir ve açıklanabilir hüviyete sahip olan *Bir*'in tanımlanamaz ve açıklanamaz olduğuna vurgu yapmış, yine Platonik felsefede çokluğun *Bir*'den kaynaklanması sorunsalında, dualist ilkelerin monist perspektif içerisinde tartışılmasına olanak sağlamıştır.³³ Bunların dışında, Plotinus, Platon'dan farklı olarak siyaset felsefesiyle doğrudan ilgilenmediği gibi, siyaset konularını felsefî sorunsalının temel meselesi yapmamıştır.³⁴ Dolayısıyla Plotinus felsefesi bütün bu farklılıklarından dolayı 'Neoplatonizm' (Yeni Eflatunculuk) diye isimlendirilmiştir.

Neoplatonizm, genel olarak son dönem antik çağda Plotinus ve takipçileri tarafından Platon felsefesi üzerine yapılan yorumları kapsayan felsefî bir akımın adıdır. Neoplatonizm kavramının evveliyatı çok uzak zamanlara gitmez. Bu kavram, Platon felsefesinin Eski Akademi (Old Academy) yorumu ile Orta Platonist (Middle Platonism) yorumunun bir sonraki aşamasını ifade etmek ve antik zamanlarda Plotinus felsefesi ve geleneği için kullanılan 'Geç Platonizm' (Late Platonism) dönemine karşılık gelmek üzere ondokuzuncu yıl Batılı

³¹ Gatti, *a.g.m.*, s. 28-34

³² Armstrong, *a.g.e.*, s. 20

³³ Stamatellos, *a.g.e.*, s. 10

³⁴ McGroarty, *a.g.e.*, s. 24; Gatti, *a.g.m.*, s. 24-26 Plotinus'un, Roma İmparatorluğun başkenti olan Roma'da yaşamasının bunda etkisi olmuş olabilir.

filozoflar tarafından üretilmiş bir kavramdır ve Platon felsefî geleneğinin restorasyonundan başka bir şey değildir.³⁵

Plotinus, Platonist felsefî geleneğin takipçisi olarak kendisine kadar gelen süreç içerisinde ortaya çıkmış neredeyse bütün felsefî doktrinlerden az veya çok etkilenmiş; felsefesini oluşturmada bu felsefî geleneklerden üst düzeyde yararlanmıştır. Plotinus felsefesinin temeli olan *Bir*, *Akıl* ve *Nefs*'ten oluşan üçlü hipostazlarla ilgili derin felsefî analizler yapıldığında görülecektir ki, üçlü hipostazların tarihsel arka planı Platon'dan önceki felsefe dikkate alındığında, Parmenides'ten Pisagor'a; Platon başlangıç noktası alındığında ise, Platon ve Platon'dan sonra Akademinin başına geçen Speusippus'a kadar gider. Speusippus'tan Plotinus'a kadar geçen yaklaşık beşyüz yıllık süre içerisinde birçok Platonist ve Yenipisagorcu gelenek *Bir*, *Akıl*, *Birlik*, *Çokluk*, *Ay Üstü* ve *Ay Altı* kavramları çerçevesinde *Bir* ve *Çokluk*'un mahiyeti ile ilgili felsefî analizlerde bulunmuştur. Plotinus, Helenistik-Yunan felsefesi ekseninde yaklaşık beşyüz yıldan beri süren gelen bu tartışmaların bir özeti şeklinde kendisine kadar gelen felsefî geleneği derlemiş ve bu mirası Yunan felsefe geleneği ekseninde zirve noktasına taşımıştır. Bu bağlamda Plotinus, her ne kadar Hint ve İran felsefeleri de dahil olmak üzere bir çok farklı felsefî gelenek ve kültürlerden

³⁵ H.J. Blumenthâl, *Soul and Intellect*, Ppublished by Variorum, 1993, s. 1; Kenneth Sylvan Guithrie, *Numenius of Apamea The Founder of Neoplatonizm*, Comparative Literature Press, London, 1917, s. 97; Şahan Evren, *The Uses of The World Soul in Plato's Timaeus*, (basılmamış yüksek lisans tezi) Ankara, 2009, s. 100; Bu akımı ifade etmek için üretilmiş 'Neoplatonizm' kavramının ön ekinde yer alan ve 'yeni' anlamına gelen 'new' kelimesi yerine, yine 'yeni' anlamına gelen 'neo' kelimesinin kullanılmasını sorgulayan Gerson, bu kullanımı manidar bulmuş, İngiliz dilinde anlam alanı itibariyle bir parça alay ve hakaret içeren 'neo' kelimesinin, isimlendirmeyi yapan düşünürler tarafından Plotinus felsefesini aşağılamaya matuf kasıtlı olarak seçildiğini vurgulamıştır. Zira İngilizce konuşulan kültürlerde bir parça alay ve hakaret içeren 'neo' kelimesine karşılık 'new' kelimesi 'iyi' kavramını çağrıştırmaktadır. (Lloyd P. Gerson, "Introduction" *The Cambridge Companion to Plotinus* (Editted by Lloyd P. Gerson), Cambridge University Press, 2006, s. 5)

etkilenmiş olsa ve ortaya koyduğu felsefe harmonik özellikler taşısa da o, Yunan felsefesi geleneğine mensup bir filozoftur ve -kendi dönemi itibarıyla- Platon felsefesinin son temsilcisidir.

b. Esûlûciya ve Felsefî Etkisi

İçeriği itibarıyla Plotnius'a atfedilen ancak *Aristo Teolojisi* olarak da bilinen *Esûlûciya* adlı eser, Fârâbî döneminde, ontoloji alanında Yunan felsefî mirasına ait en önemli eserlerden biri olarak bilinmektedir. Kelime olarak 'teoloji'nin karşılığı olan *Esûlûciya*'nın en önemli özelliği; *Bir*'in/Tanrı'nın birliği ile âlemin çokluğu arasındaki ilişkiyi geniş yelpazede ele alması ve Plotinus felsefesindeki *Bir*, Akıl, Nefs ve Duyulur Âlem ile ilgili hususlara derinlikli perspektif sunmasıdır. Eserin, bu çerçevede İslam felsefesine büyük katkısı olmuştur. Felsefî düşüncelerini İslam kazyeleri etrafında ortaya koyan Kindi, Fârâbî ve İbn Sina gibi Müslüman filozoflar bu eserden etkilenmişler, felsefî sistemlerini oluşturmada söz konusu eserden ciddi boyutlarda yararlanmışlardır.

İngilizce ve Almanca gibi başka dillerde tercümeleri olan *Esûlûciya*, Abdurrahman Bedevi tarafından Arapça olarak günümüze aktarılmış, felsefî çalışmalarda önemli bir kaynak kitap olarak yerini almıştır. Kitap hakkında tartışmaya girmeden ve detaylı bilgi vermeden önce, eserin giriş kısmında yer alan tanıtıcı bilgiyi aktarmak faydalı olacaktır. Eserin; "*Filozof Aristoteles'in kitabından, Yunanca Esûlûciya diye müsemma, ilahîyat üzerine sözler, Sur'lu (Tyre) Porfîyus'un tefsiri, onu Abdülmesih b. Abdullah b. Naime el Himsi Arapçaya nakletti. Ahmed b. el Mu'tasım Billah için Ebu Yusuf Yakup İbn İshak el*

Kindi düzenledi.”³⁶ şeklindeki tanıtımından da anlaşılacağı üzere, kitap Aristo’ya, yorum ise, Porfiryus’a atfedilmiştir. Hımsi, eseri Arapçaya çevirmiş; Kindi, edisyon kritiğini yapmıştır.

Ancak eserin başında bu şekilde tanıtıcı bilgiler bulunsa da söz konusu bilgilerin doğru olup olmadığı hakkında birçok tartışma yapılmış, özellikle eserin yazarı konusunda ciddi tereddütler oluşmuştur. Bu çerçevede, eserin kime ait olduğu, kim tarafından kaleme alındığı hususları günümüzde hâlâ belirsizliğini korumakta olup, içerik olarak Neoplatonik özellikler barındıran eserin -aşağıda görüleceği üzere- muhteviyat açısından bütünüyle Aristo’ya atfedilmesi mümkün görünmemektedir. Bu kapsamda yapılan çalışmalarda, eserin Aristo felsefesinden ziyade Plonitus felsefesine ait olduğu, hatta Plotinus’un *Enneadlar* kitabının IV-VI bölümlerinin özeti olduğu kanaati ağırlıklı görüş olarak belirtilmektedir.³⁷

Esûlûciya’nın tanıtım bölümünden de anlaşılacağı üzere, eserin ortaya çıkışı Kindi’nin tercüme komisyonlarına denk gelmektedir. Hımsi tarafından tercüme edildiği veya nakledildiği giriş kısmında belirtilmiş olmasına rağmen eseri doğrudan ona nispet edenler de olmuştur.³⁸ Ancak bu görüş, ilmî sahada kabul görmemiştir. Adamson’a göre eserin asıl sahibi, yani yazarı belli değildir.

³⁶ Abdurrahman Bedevi, *Eflutin inde’l Arab*, Mektebetü’n Nehdati’l Mısıriyye, 1955, s. 3. (Eser, Bedevi’ye ait, ‘giriş’, ‘*Esûlûciya*’, ‘fi’l Âlemi’l İlâhî’, ‘Nususun Muteferrika li Eflutin’, ve Abdüllatif b. Yusuf el Bağdadi’ye ait ‘Min Kitab-i fi İlmi Ma Ba’de’t Tabia’ bölümlerinden oluşmaktadır. Eserde iki farklı sayfa numaralandırması vardır. Eserin Bedevi tarafından yapılan ‘tanıtım ve giriş’ kısmı ayrı, *Esûlûciya* ve diğer bölümler ayrı numaralandırılmıştır. ‘Sayfa üç’, eserin *Esûlûciya* bölümünde yer alan sayfa numarasıdır. Bundan sonra, *Esûlûciya*’dan referans gösterilen kısımda, doğrudan esere atıf yapılacak, Bedevi’ye ait tanıtım bölümünden yapılan alıntılarda ise, Bedevi’nin kendisi referans gösterilecektir.

³⁷ Cahit Şenel, “Yeni Eflatunculuk” Maddesi, *TDV. İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara, 2013, c. 43, s. 425; Köroğlu, *a.g.t.*, s. 125; Bedevi, *a.g.e.*, s. 6, 7; Benzer yaklaşımları benimseyen Bedevi’ye göre, *Enneadlar*’da bulunan metinler ile *Esûlûciya*’da bulunan metinlerin karşılaştırılması ve mukayesesi, sorunu çözmede önemli bir adım olacaktır.

³⁸ Peter S. Adamson, *The Arabic Plotinus, a Study of The Theology of Aristotle and Related Texts*, University of Notre Dame, 2000, s. 258

O, eserin yazarına ‘takma’ bir isimle ‘uyarlamacı’ (adaptör) demiştir.³⁹ Bedevi, konuyla ilgili birçok araştırmacının yaklaşımlarını ve iddialarını ortaya koymuş, bunlardan Paul Henry, eserin, Amelius’un Plotinus’un ağzından dökülen sözlerden kayıt altına aldığı yazınlardan oluştuğunu, belirtmiştir.⁴⁰ Amelius, ‘*Plotinus’un Hayatı*’ adlı eserden öğrendiğimiz kadarıyla, en uzun dönem Plotinus’un yanında kalan ve onun izinden giden -imparatorluk ailesinden- bir filozoftur.⁴¹ Bu çerçevede, güçlü bir ihtimal olmasa da eserin Amelius’a ait olduğunu söylemek mümkündür. Sonuç olarak, eserin sahibi konusunda ciddi boyutlarda spekülasyonlar yapılmış olsa da kim tarafından yazıldığı hâla muğlaklığını korumaktadır.

Zimmerman’a göre ise, Kindi’nin halkasında yer alan Hımsi’nin o dönemde felsefi-teolojik eserleri derleyen ve Arapçaya nakleden geniş bir meşguliyet alanı vardı. Bu çerçevede Zimmerman, Hımsi’nin sadece *Esûlûciya*’yı değil, genel anlamda Plotinus felsefesini Arapçaya naklettiğini belirtmiştir.⁴² Ona göre eser, ilk orijinal hâliyle Aristo metafiziğini destekleyen ve Plotinus’un *Enneadlar* metinlerinden destek alarak Aristo meteafiziğine projeksiyon tutan bir eser olarak ortaya konmuştur. Eserde, Plotinus Platonizmi ile Aristo’nun anti Platonist felsefeleri birbirine uygun ve harmonik bir şekilde ele alınmıştır. Böyle bir yaklaşım, ciddi kabul de görmüştür.⁴³ Zira Zimmerman’a göre, Aristo

³⁹ Adamson, *a.g.e.*, s. 40, 41, 256-259; Adamson, ‘uyarlamacı’ dediği kişinin Hımsi olmasının çok güçlü kanıtlar taşıdığını belirtmiştir. (bkz. Adamson, *a.g.e.*, s. 258)

⁴⁰ Bedevi, *a.g.e.*, s. 25

⁴¹ Plotinus, *The Enneads*, [Porphyry, On the Life of Plotinus and the Arrangement of his Work], s. 1-9

⁴² Edward Kardas, *History of Psychology: The Making of a Science*, Printed the United States of America, 2014, s. 112

⁴³ Cristina D’ancona, “Pseudo Theology of Aristoteles, Chapter I, Strucure and Composition”, *Oriens*, Volume 36 (editör: Brill,R. Sellheim,G. Endress), Brill, 2001, s. 84

metafiziğinde, özellikle ‘Akli Kozmos,’ *İlk Neden*’in yaratması ve bütün bir varlık alanını Akıl ve Nefs ile yönetmesi’ gibi hususlarda ciddi anlamda yetersizlikler bulunmaktadır. Bu yönüyle eser, Aristo metafiziğinde var olan eksik kalan hususları tamamlamaya yönelik bir muhtevaya sahiptir.⁴⁴

Tekrar başa dönersek, eserin tanıtım bölümünde yazarın Aristo, yorumcunun Porfiryus olduğu ifadelerinden yola çıkılırsa, Porfiryus’un *İsagoci*’ eseriyle Aristo’nun *Kategorilerin*in şarihi olarak edindiği şöhretin *Teoloji* veya *metafizik* alana da yansıdığı söylenebilir. Nitekim mantık alanında var olan *yazar-yorumcu* birlikteliği, -Porfiryus’un Plotinus’tan farklı kulvarda hareket etmesinden dolayı- bu eser üzerinden teoloji-metafizik alanına da aktarılmış; bu disiplinlerde de böyle bir ikili yapı inşa edilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda *Teoloji*, Aristo’ya, *yorum* Porfiryus’a atfedilmiştir. Ancak belirtildiği gibi, eserin Aristo’ya aidiyeti, muhteva açısından mümkün değildir.

Esûlûciya’nın Porfiryus’a ait olduğu düşünüldüğünde ise, bunun, eserin Aristo’ya aidiyetinin reddi kadar reddedilecek bir tarafı yoktur. Zira Porfiryus’un, Aristo mantığının yorumcusu olmasının yanı sıra Plotinus’la birlikte olması, onun öğrencisi olma sıfatını hak etmesi ve *Enneadlar*’ı derlemesi sebebiyle güçlü bir Neoplatonist tarafı da olmuştur. Ancak Porfiryus, felsefi yönden büyük saygı duyduğu hocası Plotinus’tan ciddi manada etkilenmesine rağmen bununla yetinmemiş, kendisine özgü felsefi bir karakter oluşturarak hem Aristotelyen hem de Platonyen damarın her ikisini birden içselleştiren bir filozof olmuştur. Dolayısıyla Porfiryus, iki farklı felsefi karakterden beslenen düşünsel bir yapıya

⁴⁴ Cristina D’ancona, “The Arabic Version of Enneads IV.7 And Its Greek Model” *Arabic Theology Arabic Philosophy*, (Edited by; James E. Montgomery) Peeter Publishers, 2006, s. 142.

sahiptir. Bu çerçevede Porfiryus, sentezci bir felsefi çizginin kurucusu ve takipçisi olarak hem Platon hem Aristo'nun önemli bir yorumcusu hem de Neoplatonizmin kurucu figürü unvanını elde etmiştir. Özetle, döneminin önemli filozoflarından peripatetik Longinus ve Neoplatonik Plotinus gibi meşhur filozofların öğrencisi olan Porfiryus, edindiği felsefi birikim ve ortaya koyduğu eserler bakımından hem döneminin hem de kendisinden sonra gelen Platonist, Neoplatonist ve Aristotelyen geleneğin öncüsü bir filozof olarak antik felsefeyi geliştiren ve ileriye taşıyan simalardan biri olmuştur.⁴⁵ Bu kapsamda, sentezci paradigma açısından değerlendirildiğinde, *Esûlûciya*'nın, muhteva olarak Porfiryus'un ontolojisinin dışında olmadığını söylemek mümkündür.

Esasında, Porfiryus'un Plotinus ontolojisi ekseninde kaleme aldığı metafiziğe yönelik *Sentences* adlı eseri de bu hususu desteklemektedir. Zira eser, benzer konuları ihtiva etmektedir.⁴⁶ Yine, '*Plotinus'un Hayatı*'nın son bölümlerinde ifade edildiği şekliyle, *Enneadlar*'daki her bir makaleyi şerh eden Porfiryus'a ait açıklayıcı başlıkların, 'Ruûs/başlıklar' adı altında *Esûlûciya*'da 'Birinci Mimer'de yer alması,⁴⁷ bu yaklaşımı güçlendirmektedir. Ancak Porfiryus'un -yukarıda belirtildiği gibi- sadece Plotinus felsefesiyle yetinmediği, diğer felsefelerden de etkilendiği göz önünde bulundurulduğunda, onun Plotinus'tan farklı düşündüğü ve özellikle Aristo'nun yaklaşımlarına eğilim gösterdiği hususların ihmal edilmeyecek düzeyde olduğu görülecektir. Örneğin Aristo, metafiziği bütün ilimlerin üstünde bir konuma yerleştirirken, Plotinus

⁴⁵ Steven K. Strange, "Porphyry and Plotinus' Metaphysic", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Vol. 50, October 2007, s. 17

⁴⁶ Eser, Thos. Davidson tarafından "The Sentences of Porphyry The Philosopher" ismi ile Grekçe'den İngilizce'ye kazandırılmıştır.

⁴⁷ Plotinus, *The Enneads*, [Porphyry, On the Life of Plotinus and the Arrangement of his Work] s. 20

Platon'un ortaya koyduğu diyalektik'i ön plana çıkarmıştır.⁴⁸ Bu konuda Porfiryus, hocası Plotinus'un yanında yer almaktansa, Aristo'nun yaklaşımına daha yakın bir tutum sergilemiştir.⁴⁹ Yine, Platon'da Aristo'nun *Kategorilerine* karşılık gelen doğrudan bir referans olmadığı hâlde Plotinus, '*Varlık Türleri*' makaleleriyle Aristo'nun *Kategoriler* yaklaşımına karşı çıkmıştır. Ancak Porfiryus, yorumlarıyla *Kategorilerin* sadece duyulur alana değil, akledilebilir alana da uygulanabilirliğini ortaya koymaya çalışmıştır.⁵⁰ Bütün bunlar, -bize- *Esûlûciya*'nın harmonik bir eser olduğu konusunda ipuçları sunmaya yetmektedir. Şayet Porfiryus, Plotinus felsefesine muhalif ve bütün felsefî yönleriyle Aristo'ya bağlı meşşai bir filozof olsaydı, Aristo örneğinde olduğu gibi *Esûlûciya*'nın sadece muhteva olarak değil, orjin olarak da Porfiryus'a ait olmadığı kanıtlarıyla birlikte ispat edilmiş olurdu. Dolayısıyla Porfiryus'un kendi felsefesinde var olan bu harmonik yapı, yorumlar ister Porfiryus'u tam olarak yansıtsın ister yansıtmassın *Esûlûciya*'nın harmonik yapısına yönelik yaklaşımlarla benzerlikler taşımaktadır.⁵¹ Bu nedenle, eserin muhteva olarak Porfiryus'a ait olma ihtimali her zaman vardır. Zira Porfiryus, her iki felsefeyi harmonize etmiş bir filozoftur.

Porfiryus'un hem Aristo hem de Plotinus ekseninde Platon'u harmonize etme yönteminin onun kendisine özgü felsefî stratejisinden kaynaklandığı söylenebilir. Bu strateji, İslam Felsefesi kanadında Fârâbî'nin stratejisiyle de benzerlikler taşımaktadır. Evangeliou'ya göre, aynı zamanda Neoplatonizmin kurucu figürlerinden olan Porfiryus'un, kendisinden sonraki dönemde benimsenen

⁴⁸ Plotinus, *The Enneads*, (1.3.3-6)

⁴⁹ Stranger, *a.g.m.*, s. 20

⁵⁰ Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Metaphysics 1* (Translated by William, E. Dooley, S.J, Bloomsbury Academic, 2014, s. 186

⁵¹ Stranger, *a.g.m.*, s. 5 (Yine bkzn. Porphyry, *Sentences*, bölüm: 1-44)

ve felsefî paradigmaya ışık tutan Platon ile Aristo felsefelerini harmonize etmeye yönelik stratejisi şu temel nazariyeler ekseninde gerçekleşmiştir: Porfiryus, evvela, her iki filozofun çatışma alanlarından uzak durmuş, özellikle onların nazariyelerinin birbirlerine yakın olduğu hususlar üzerine yoğunlaşmıştır. Ayrıca Porfiryus, her iki filozofun ilgi duyduğu alanları, örneğin, Aristo'nun duyulur, Platon'un ise, Aklî alana yönelik felsefî yaklaşımlarını uygun bir mesafede ve ölçüde ele almak suretiyle aralarındaki farklılıkları hazmedilebilir hâle getirmiştir. Felsefî bir tavır olmasa da diplomatik bir üslupla Aristo'yu Aristo, Platon'u Platon ile yorumlamıştır. Böylece felsefe tarihinde yeni bir geleneği başlatmak suretiyle Neoplatonizmin kurucu figürü olduğu kadar Neoaristotelyanizmin de bir bakıma kurucu figürü olmuştur.⁵² Bunların yanı sıra, Aristo mantığı, Porfiryus'un Neoplatonist düşüncede önemli bir konum elde etmesine de katkı sağlamıştır.⁵³ Porfiryus'un geliştirdiği bu yeni paradigmadik yaklaşım, kendisinden sonra gelen özellikle Neoplatonist ve Atina okulu için örneklik teşkil etmiş, özellikle Syrianus ve Proklus gibi filozoflar nezdinde Aristo; Platon felsefesini, etiğini, kozmolojisini ve metafiziğini anlamada önemli bir yapı taşı olmuştur. Bundan böyle, Aristo felsefesi ile Platon felsefesi Neoplatonist felsefenin kendi sistematik yapısı içerisinde birbiriyle iç-içe geçerek entegrasyona tabi tutulmuştur. Bu paradigmal yapı, daha sonraki süreçte gelenek hâlini almış, İslam felsefesine de bir miras olarak kalmıştır.⁵⁴

⁵² Cecilia Martini Bonadeo, *Abd al-Laṭīf al-Baġdādī's Philosophical Journey*, Koninklijke Brill, 2013, s. 22

⁵³ Edward Booth, *Aristotelian Aporetic Ontology in İslamīc and Christian Thinkers*, Cambridge University Press, 1983, s. 42

⁵⁴ Bonadeo, *a.g.e.*, s. 22

Platon ve Aristo felsefelerini yakınlaştırma, kaynaştırma ve harmonize etme girişimleri bir İslam filozofu olan Fârâbî'yi de etkilemiş, o da, '*Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması (el-Cem Beyne'r Re'yeyn el-Hakimeyn Eflâtun el-Îlâhi ve Aristutalis)*' eseriyle bu girişime kendi dönemi ve İslam felsefesi adına katkı sağlamıştır.⁵⁵ Fârâbî'nin bu konuda Porfiryus ve daha sonraki süreçte Proklus geleneğinden etkilendiği söylenebilir. Yanı sıra, Platon ile Aristoteles'in felsefî kulvarları kendi içinde bu kadar farklılık arz ederken ve aralarında belirgin bir kozmos okuması varken Fârâbî'nin böyle bir girişimde bulunmasına psikolojik açıdan cevap arayan Ivry, bunun, İslami düşüncenin boyutlarının her iki felsefî kulvarı kapsayacak yeterlikte olmasından kaynaklanmış olabileceğine, dikkat çekmiştir.⁵⁶ Aristo mantığını bütünüyle özümsemiş biri olarak Fârâbî'nin böyle bir sentezci tutum sergilemesi, onun, *Esûlûciya*'da yer alan ve içerik itibarıyla Plotinus felsefesine ait diskurların Aristo'nun düşünceleri olduğu varsayımından hareketle, Aristo'nun Platonizme yakın olduğunu düşünmüş olmasından kaynaklanmış da olabilir. Her ne olursa olsun, kanaatimizce, yapı ve omurga itibarıyla her iki felsefî ekolü kapsayacak anlam alanlarına ve her iki geleneği bir potada eritme kabiliyetine sahip İslam felsefesinde böyle bir nosyon geliştirilmiştir. Zaten -geniş kabul gördüğü şekliyle de- İslam felsefesi, Neoplatonist form içerisinde Aristotelyen istikamette gelişme kaydetmiştir.⁵⁷

⁵⁵ Eserin Fârâbî'ye ait olup olmadığı tartışmalıdır. (bknz. Muhuttin Macit, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 26 2004/1, s. 5-21)

⁵⁶ Alfred L. Ivry, "al Fârâbî", *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*, (Edited by, M. J. L. Young, J. D. Latham, R. B. Serjeant), Cambridge University Press, 1990, s. 379

⁵⁷ Booth, *a.g.e.*, s. 42

Görüldüğü gibi, eserin iki ana veçhesi vardır: Bunlardan biri, eserin Aristo'ya atfedilmesi, diğeri, Plotinus'un *Enneadlar* kitabının IV-V-VI bölümlerini ihtiva etmesidir. Bu iki zıt hususun yan yana gelmesi, felsefî açıdan ironik bir durum olarak karşımızda durmuş olsa da eserin Aristo'ya atfedilmesi, o dönemde Aristo'nun elde ettiği şöhret açısından da açıklanabilir. Zimmerman'ın yukarıda aktarılan görüşü üzerinden gidilirse, Aristo'nun felsefî alanda belirli bir düzeyde şöhrete sahip olması ve ağzından aktarılan sözlerin felsefî alanda öncelikli olarak karşılık ve değer bulması, esasında Aristo geleneğinin 'aşkinci paradigma' açısından eksik bir yapıya sahip olduğunu gölgelemiştir. Aristo felsefesinin bu eksik yapısı, İslam'ın inanç yapıları da dikkate alındığında felsefî alanda yer alan özellikle aşkın alanın ve aklî kozmos'un özelliklerini açıklamada ve ifade etmede yetersiz kalmıştır. Bu nedenle, Aristo geleneğinde var olan boşluklar, Neoplatonist geleneğin aşkinci teorileri etrafında şekillenmiştir.⁵⁸ O hâlde, Platonyen bakış açısıyla değerlendirildiğinde, Aristo metafiziğinin bütün bir kozmos'u açıklamada yetersiz kaldığı ortadadır. Dolayısıyla *Esûlûciya*, Aristo'ya aidiyeti yönüyle, Aristo metafiziğinde aklî ve aşkın alana yönelik boşlukta kalan hususları transandantal konularla doldurmak suretiyle Aristo'nun, hem aşkın hem de içkin âleme yönelik bütünsel bir yaklaşım sergilediğini göstermeye çalışmaktadır.⁵⁹

⁵⁸ Christopher A. Colmo, *Breaking with Athens: Al Fârâbî as Founder*, Published by Lexington Books, 2005, s. 120

⁵⁹ Bu kapsamda, Aristo'nun tanrı algısının ve ilahî âleme yönelik yaklaşımlarının eksikliğine yönelik olarak Marcel De Dorte'nin değerlendirmeleri örnek olarak verilebilir. Aristo'nun tanrısal alanla ilgili yaklaşımlarını ele alan De Dorte, Aristo'nun *Metafizik* ve *Fizik* eserlerini inceledikten sonra onun tanrı algısının çok farklı boyutlarda olduğunu ve aşkın alana yönelik değerlendirmelerinin yetersiz kaldığını detaylarıyla ortaya koymuştur. De Dorte, bu incelemesinde Aristo'nun *Metafizik* ve *Fizik* adlı eserlerinden onun tanrısal algısıyla ilgili üç sonuç elde etmiştir. Dorte'ye göre, *Metafizik*'in tanrısı ile *Fizik*'in tanrısı arasında belirgin farklılıklar vardır. Buna

Bunların yanı sıra, *Esûlûciya*'da Nefs'in özellikle Duyulur Âlem'deki konumuna yönelik değerlendirmelerin Aristotelyen ekseninde ortaya konması da eserin Aristo'ya aidiyeti konusunda bir kanıt teşkil etmemektedir. Çünkü eserde, Nefs'in sadece Duyulur Kozmos'taki konumu ve fonksiyonları ele alınmamış; Aklî Kozmos'taki konumu ve fonksiyonları da bir bütün olarak geniş bir çerçevede değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Buna göre, Nefs'le ilgili Aristo felsefesinde yer alan örneğin, 'bitkisel', 'hayvani' ve 'rasyonel' gibi Duyulur Kosmos'a yönelik ayrımları keskin bir şekilde ve belirgin bir ayrımla Platon ve Plotinus felsefelerinde doğrudan görmek mümkün olmadığı gibi, Aristo'nun Nefs bağlamında çizdiği çerçevenin, Nefs'in Aklî Kozmos'taki boyutlarını bütün yönleriyle ele alan bir keyfiyette olmadığı da aşıkardır. Bu kapsamda eserde, Duyulur Âlem'deki Nefs'le ilgili ayrımların Aristo'nun *Nefs (Ruh) Üzerine/De Anima* (III.2 413b) kitabından referansla yapıldığı görülmektedir. *Nefs Üzerine* adlı kitap, içerik olarak 'bedene inmiş nefsin' özelliklerini ve boyutlarını ele alan ve bireysel Nefs'in operasyonel ve fonksiyonel işleyişine yönelik

göre, *Metafizik*'in tanrısı, saf düşünce olarak dünya hakkında bilgi sahibi değilken, *Fizik*'in tanrısı, dünyadan haberdardır. *Fizik*'in tanrı'sı hareketin neden ilkesi olarak iletişim hâlindeyken *Metafizik*'in tanrı'sı, arzunun nesnesi olarak ayrıktır. Ayrıca, her ikisinin nedensellikleri karşılıklı olarak birbirine indirgenemez. *Fizik*'te hareket, tanrı'dan dünyaya doğru iken, *Metafizik*'te, dünyadan tanrı'ya doğrudur. (Anton J. Pegis, "St. Thomas And the Coherence of the Aristotelian Theology", *Medieval Studies*, XXXV, s. 67-117) Bu açıklamalar etrafında Aristo'nun her iki âlemi bütüncül şekilde kuşatan bir yaklaşım sergilemediği söylenebileceği gibi, onun 'tanrı' algısının popüler dinsel tanrı algılarından çok farklı bir konsept içerisinde olduğu da söylenebilir. Nitekim Drozdek, Sokrates'in ölümüyle ilgili cereyan etmiş hadiselerin zihninde olumsuz bir şekilde yer etmesi sebebiyle Aristo'nun 'tanrı' ile ilgili yaklaşımlarına ihtiyatlı yaklaşmak gerektiğini vurgulamış; hatta daha ileri bir görüş serdererek Aristo'nun Tanrı ile ilgili yaklaşımlarının ateizme yakın olduğunu belirtmiştir. (Adam Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*, Ashgate Publishing, 2007, s. 176) Bütün bu açıklamalar, Aristo'nun *Bir*, Akıl ve Nefs ve Evren alanlarıyla ilgili geniş bir perspektif sunmadığını ortaya koymakta veya Aristo'da böyle bir felsefi-teolojik bakışın olmadığına işaret etmektedir. (D'Ancona, "The Arabic Version of Enneads IV.7 And Its Greek Model", s. 142) Bu zaviyeden bakıldığında, *Esûlûciya*'yı Aristo'ya atfetmek mümkün görünmemektedir. Bu bağlamda yapıt, Plotinus felsefesinin çok büyük boyutlarda etkin olduğu bir eser hüviyetine sahiptir.

değerlendirmelerde bulunan bir muhtevaya sahiptir. Bu çerçevede *Nefs Üzerine*'de yer alan mevzular, Platonik ve Neoplatonik paradigma içerisinde yer alan Nefs sistematığından farklı bir bağlamda izah edilmiştir. Dolayısıyla *Nefs Üzerine*, Nefs'in iç boyutlarını ve özelliklerini geniş çerçevede anlatan bir eser olmaktan daha çok, Nefs'in boyutlarını sadece 'bedenin canlılığı' üzerinden ele alan ve bu açıdan perspektif sunan bir eser hüviyetindedir.⁶⁰ Özetle *Esûlûciya*'da Nefs konusunda Aristo felsefesinden yararlanılmış olsa da bunun, eserin Aristo'ya aidiyeti konusunda yeterli bir kanıt olmadığı ortadadır. Zira Nefs konusu, eserde, Ulvî ve Duyulur Âlem'i kapsayacak şekilde Plotinus felsefesi ekseninde ele alınmıştır.

Ancak Nefs konusu *Esûlûciya*'da Plotinus felsefesi ekseninde kaleme alınmış olsa da bu durum, eserin Plotinus'a ait olduğunu göstermemektedir. Bu çerçevede, eserin Aristo'ya aidiyeti konusunda tereddütler olduğu gibi Plotinus'a aidiyeti konusunda da tereddütler vardır. Zira eser, bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Plotinus felsefesini yansıtan geniş pasajlar içerse de pasajlarda yer alan bazı felsefî mülahazalardan ve Plotinus'un teori ve nazariyelerine uygun olmayan görüş ve düşünceleri ihtiva etmesinden eseri bütünüyle Plotinus'a ait kılmak mümkün değildir. Bu manada, eserin Plotinus felsefesi ekseninde olmasıyla Plotinus'a ait olması arasında fark vardır. Eser, Plotinus felsefesinin etkisi altındadır, doğrudur; ancak bütünüyle Plotinus'a ait değildir. Dolayısıyla *Esûlûciya* hakkında, "Bütünüyle, Plotinus'un *Enneadlar*

⁶⁰ Uwe Michael Lang, *John Philoponus and the Controversies Over Châlcædon in the Sixth Century*, Peeters, 2001, s. 141

kitabını ihtiva eden bir kitaptır.” yargısında bulunmak yanıltıcı bir yaklaşım olacaktır.

Esûlûciya’nın yazarının belirsizliğinin yanında, Arapçaya aktarımı konusunda yapılan tartışmalar da yazarı kadar felsefe dünyasında önemli bir yer işgal etmiştir. Buna göre eser, ya yazıldığı dönemden tercüme edildiği döneme kadar birçok değişikliğe veya müdahaleye uğramış ya da Adamson vb. araştırmacıların iddia ettikleri gibi Arapçaya tercüme edilirken dönüştürülmüştür.⁶¹ Ancak eserin kasıtlı olarak dönüştürüldüğüne dair ortaya konan yaklaşım çok tutarlı görünmemektedir. Zira bu tür bir yaklaşım, o dönemde tercüme edilen bütün Arapça eserlerde benzer müdahalelerin olduğu anlamına geleceği gibi bütün çeviri eserleri şaibe altında bırakacaktır. Başka bir deyişle, böyle bir yaklaşım, çeviriye tabi tutulan bütün Yunanca ve Latince eserlerin ‘değiştirilmiş Arapça versiyonlarının’ olduğu anlamına geleceği gibi, bütün bir İslam Felsefesinin bu muharref tercüme üzerine inşa edildiği anlamına da gelecektir. O zaman, son tahlilde, Kindi, Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi büyük ve önemli filozofların yaptıkları çalışmalar ve bütün bir felsefe dünyasına ışık tutan ve dünya ölçeğinde kabul gören muazzam eserler şaibeli hâle gelecek ve değerlerini kaybedecektir. Bunun böyle olmadığı aşıkardır. Şayet böyle olmuş olsaydı, İslam felsefesi gibi bir felsefenin ortaya çıkması mümkün olmazdı. Dolayısıyla tercüme hareketlerine genel olarak bakıldığında, o dönemlerde Arapçaya çevrilen eserlerin, genel olarak Batı dillerindeki orjinlerine uygun olarak aktarıldığı görülmektedir. Bu nedenle, Kindi ve komisyonunun *Esûlûciya*’ya müdahale ettikleri iddiası, bütün yönleriyle geçerli ve kanıtlanmış

⁶¹ Adamson, *a.g.e.*, s. 257, 258

bir tez değildir. Ancak D’Ancona’nın getirdiği eleştirel bakış açısında olduğu gibi, tercüme tekniği açısından yapılan yorumları da göz ardı etmemek ve ilmî açıdan değerlendirmeye tabi tutmak gerekir. D’Ancona’nın, özellikle Nefs üçlemesi ve Nefsin ölümsüzlüğü hakkında Hımsi’nin elindeki orijinal, daha doğrusu tercümeyle esas Süryanice metinlerde bazı kelimelerin veya cümlelerin eksik olduğunu belirtmesi buna örnek verilebilir.⁶² Bu nedenle, eserle ilgili var olan problemli hususların eserin Arapçaya tercüme edildiği esnada değil, daha öncesinde, Süryanice çeviriye esas metin üzerinde ortaya çıktığı söylenebilir. Dolayısıyla konunun Süryanice yönünü ihmal etmemek gerektiği gibi, tercümeyle esas Süryanice metin üzerindeki değişikliklerin de bütün detaylarıyla ortaya konması gerekir. Bunun dışında yapılan yorumlar, indî yorumlar olmanın ötesine geçmeyecektir.⁶³

İslam’ın ilk dönemlerine rastlayan periyotta ve daha öncesinde Yunan felsefesine ait eserler Süryaniceye aktarılmaktaydı. Ancak bu aktarım, sadece tercümeyle sınırlı kalmamış, tercümeyle birlikte yorum faaliyetleri de ön plana çıkmıştır. Bu sebeple, Aristo ve Platon felsefeleri, Süryani dünyaya sadece tercümeyle değil, yorum ve şerhlerle birlikte nakledilmiştir.⁶⁴ Tercüme ve yorumun iç-içe geçtiği bu dönemlerde, özellikle beşinci ve altıncı asırda, Süryani felsefesi, felsefî bir karakter olarak ön plana çıkmıştır. Bu süreçte Aristo, Süryani gelenek içerisinde hazmedilmiş, bir bakıma yorumlamanın da ötesinde yeniden

⁶² D’ancona, “The Arabic Version of Enneads IV.7 And Its Greek Model”, s. 155

⁶³ Tezimizin amacı bu tespitleri yapmak değildir. Amacımız, var olan hâliyle Fârâbî’nin elinin altında bulunan *Esûlûciya*’nın kritiğini yapmak ve Fârâbî’nin eserden etkilendiği hususları ortaya koymaktır. Dolayısıyla burada detaya girmeyeceğiz.

⁶⁴ Josef Lössl, John W Watt, “Introduction”, *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian*, (editör: Josef Lössl, John W Watt), Ashgate Publishing, 2011, s. 8

inşa edilmiştir.⁶⁵ Bu durumun göz ardı edilmemesi gerekir. Dolayısıyla Süryani yorumlama ve yeniden inşa faaliyetinde felsefî mülahazalarda bir takım değişikliklerin olması kuvvetle muhtemeldir. Bu nedenle, *Esûlûciya* 'nın Arapçaya nakli ile ilgili olarak özellikle Avrupalı filozoflar tarafından getirilen eleştiriler, esas itibarıyla Süryanice için geçerlidir. Zira neredeyse bütün çeviri eserler Süryani gelenek üzerinden Arapçaya aktarılmıştır.

Ancak bütün bu tartışmaların ötesinde, eserin, yüzyıllardır süregelen sentezci bir geleneğin içinden geldiği ve bu geleneği yansıtan bir içeriğe sahip olduğu da göz ardı edilmemelidir. Bu bağlamda, eserde, harf, kelime veya cümle değişimi gibi teknik meselelerden ziyade eserin yazıldığı felsefî atmosferi mutlaka göz önünde bulundurmak gerekir. Eser, bu yönüyle içinde bulunduğu sentezci felsefî atmosferi bütünüyle yansıtmaktadır. Bu nedenle, ister Arapça ister Süryanice ister Latince kaynaklardan geliyor olsun, esere yerleşik müesses bir felsefî anlayışın ürünü olarak bakmak ve eseri bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Bu yönüyle *Esûlûciya*, değere haiz bir eserdir. Nitekim eserin ortaya çıktığı iklim açısından bakıldığında, İslam öncesi dönemde Helenistik dünyada, Aristo, Eflatun vb. Yunan filozofları ile Yahudi ve Hristiyan geleneğine bağlı filozoflarının buluşması ve entegrasyonu gerçekleşmiş, böyle bir zemin zaten çok daha önceleri ortaya çıkmıştı. Başka bir ifadeyle, İslam felsefesinin oluşum dönemine kadar hem Aristo hem de Platon felsefeleri birbirleriyle entegre

⁶⁵ Watt, *a.g.m.*, s. 9; (O dönemde Irak, Filistin ve Suriye bölgelerinde Hristiyan temelli Helenistik kültürün bir egemenliği zaten vardı. (Uwe Vagelpohl, "The Prior analytics in the Syriac and Arabic traditions", *Vivarium*, Vol.48 (No.1-2), s. 137) Ayrıca, Süryanice etkisi altındaki Suriye bölgesi, Batı Suriye ve Doğu Suriye diye iki bölgeye ayrılıyordu. Batı Suriye, hem Süryanice hem Grekçe üzerinden iki dilli bir kültürel zenginliğe sahipken, Doğu Suriye, Semitik etkinin altındaydı ve Grek kültürünün hegemonyasına karşı bir tavır izliyordu. (Joseph Beggian, *Early Syriac Theology*, The Catholic University Press, 2014, s. xvi; R.Y. Ebeid, "The Syriac Impact on Arabic Literature", 2010-6760, *Studies* s. 164-166)

olmuşlardı.⁶⁶ Dolayısıyla İslam öncesi Yahudi ve Hristiyan kültürünün egemen olduğu coğrafyada salt yorumsuz Aristo metinlerine ulaşmak bu manada mümkün değildi.⁶⁷ Buradan bakıldığında, karşımızda hâlihazırda birbiriyle mecz olmuş felsefî disiplinlerin olduğu muhakkaktır. Dolayısıyla İslam filozofları belirli bir kültürel ve felsefî ortamdan gelen bu felsefî tavrı ve karakteri en iyi şekilde karşılamış, belki de *Esûlûciya*'nın etkisiyle özellikle İslam felsefesinin gelişim döneminde var olan entegrasyona en iyi şekilde katkı sağlamışlardır. Watt'ın deyimiyle, "Birinci milenyumda var olan Kutsal ve Aristo birlikteliği, ikinci milenyumda Kutsal ve Aristo bileşkeniyle Fârâbî ile birlikte yeniden başlamıştır."⁶⁸ Sonuç olarak, hem Aristo'nun *De Anima*'sından ve diğer eserlerinden hem de Plotinus'un *Enneadlar* kitabından mülahazaların bulunması, *Esûlûciya*'nın Aristo'ya veya doğrudan Plotinus'a ait olduğunu göstermemektedir. Birçok değişikliği içinde barındırma ihtimalini taşısa da sentezci bir muhtevaya sahip eserin, Porfiryus'a ait olması veya Porfiryus geleneğine bağlı bir filozof tarafından yazılmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Aristo Teolojisi/Esûlûciya üzerinde birçok analiz yapılmış, karşılaştırmalı olarak birçok metin değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Biz, tezimizin kapsamı gereği bu tartışmaların içeriğine girmeyeceğiz. Ortada bir gerçeklik var ki, o da Plotinus'a ait *Enneadlar* kitabının özellikle dört, beş ve altıncı bölümlerine ait

⁶⁶ Alfons Fürst, "Origen: Exegesis and Philosophy in Early Christian Alexandria", *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian* (editör: Josef Lössl, John W Watt), Ashgate Publishing, 2011, s. 25

⁶⁷ Örneğin Boumstark'a göre, *Esûlûciya*'yı Süryanice'ye ilk çeviren Rahip Yuhanna al Apami'dir. İskenderiye'de Tıp ve Mantık dersleri gören al Apami, Plotinus'un fikirlerini 'mesihi' boyutu ile anlatmıştır. Bedevi de eserinde mesihi boyutların etkisinin bulunduğunu söylemektedir. (Bedevi, *a.g.e.*, s. 8, 10)

⁶⁸ Christos C. Evangelio, "Aristotle's Categories and Porphyry" *Philosophia Antiqua*, (Edited by. Wj. Verdenius and J. Cm. Van Winden), E.J. Brill, v. XLVIII, 1988, s. 173

içeriğin Aristo'ya atfen, hatta bazı durumlarda Platon'a atfen Arap felsefî kültür mirasına dahil olduğudur. Bu konuda neredeyse bütün ilim adamları ittifak hâlinindedir. Bizim amacımız, Plotinus'un söz konusu felsefî düşüncelerinin Arapça olarak *Aristo Teolojisi* üzerinden İslam felsefesine dahil oluşunu ve bu düşüncelerin Fârâbî nezdindeki kabulünü ortaya koymaktır. Zira Plotinus'un söz konusu fikirlerinin Aristo'nun derin etkisi altında İslam felsefe dünyasına girmesi, inanç ve itikat alt yapısı *tevhit* ilkesi olan İslam felsefesi nezdinde kabul görmesi önemlidir. Zira Plotinus'un varlık hiyerarşileri alanında yaptığı betimsel açıklamalar, İslam inancında var olan örneğin, melekut âlemi vb. kavramların ve hususların felsefî alanda tesisi açısından önemli ve ipucu niteliği taşıyan felsefî mülahazalar olmuştur. Bu çerçeveden bakıldığında, İslam felsefesine Plotinus'un etkisi belki de Platon ve Aristo'dan daha fazladır.⁶⁹

Teknik açıdan analiz edildiğinde ise, 'On bölümden/mîmer'den oluşan eserde *Bir*, Akıl, Nefs gibi konular ağırlıklı olarak ele alınmaktadır. Özellikle onuncu bölümün giriş kısmında *Bir* ve taşma konularına geniş yer verilmiştir. Eserde, metinlerin genelde karşılıklı konuşma (mükaleme) şeklinde işlendiği görülmektedir. Eserin genelinde, önce '*in kale kailun* (biri şöyle söyledi.)' kalıbıyla karşıt felsefî görüşün fikirleri filozofun kimliği veya bağlı olduğu felsefî akım belirtilmeksizin ortaya konmakta, sonrasında, '*kulna, nekulu, ekulu* (buna

⁶⁹ Zeynep Gemuhluoğlu, "Kozmolojik Prensipler Etik ve Estetiğe Temel Olabilir mi? İbn Sînâ'da Aşk Kavramı Üzerine Bir İnceleme", *International İbn Sina Symposium I*, İstanbul, 2008, s 155; Ancak Aristo'nun kitaplarını okumuş ve onlar üzerine derin değerlendirmelerde bulunmuş ve şerhler yazmış olan Muallim-i Sani Fârâbî'nin *Esûlûciya* kitabından bahsetmemesi de dikkat çeken bir başka husustur. Kanaatimizce bu durum, Fârâbî'nin, kitabın Aristo'ya ait olmadığını bilmesinden kaynaklanmaktadır. Kavramsal boyutlarıyla ve linguistik yönleriyle İslam inanç alanında özellikle Kelam alanında yer alan hususlarla benzerlik arz eden *Esûlûciya*'nın şayet Aristo'ya aidiyeti konusunda Fârâbî'de belli bir güven olmuş olsaydı, -çok büyük ihtimalle- o, kitaptan diğerler eserlerden bahsettiği gibi bahsederdi.

karşılık biz diyoruz ki)' kalıbıyla da filozof kendi görüşünü açıklamaktadır. Bu yönüyle karşıt görüşün ne olduğu ve filozofun hangi felsefî akımlara karşı olduğu bir nebze olsun belirginleşmektedir. Eserde, 'varlık'ın karşılığı olarak bazen 'ünn', bazen 'hüviyye' ve genelde 'aniyye' kavramının kullanılması, buna karşılık -ileride görüleceği üzere- Fârâbî felsefesinde varlıkla ilgili en önemli kavram olan 'mevcut' kelimesinin kullanılmaması, en dikkat çekici husustur.

Bunların yanı sıra *Esûlûciya*'da, çelişkili, müphem vb. ifadelere rastlamak da mümkündür. örneğin eserde, "*Nefs, bedenden bir cüz değildir.*"⁷⁰ cümlesine karşılık "*Nefs, bedenden bir cüz'dür.*"⁷¹ cümlesini görmek mümkündür. Yine, "*Cisim mürekkep bir varlıktır.*" ifadesinin yanında "*Cisim basit ve mürekkep olmak üzere iki türlüdür.*" ifadesini görmek imkan dâhilindedir.⁷² Eserde yer alan ve birbirini olumsuzlayan bu tür çelişkili ifadeleri izale etmeye yönelik temel yöntemimiz, eserin konuyla ilgili 'genel paradigmatik bakış açısı'nı tespit etmek ve çelişkili gibi görünen hususları bu paradigma ekseninde değerlendirmeye tabi tutmaktır. Bu yöntem, en tutarlı yol olarak görünmektedir. Örneğin Nefs-beden ilişkisiyle ilgili olarak; "*Nefs, bedenin bir cüz'ü değildir.*" cümlesi, *Esûlûciya*'nın 'genel paradigması'dır. Peşinden gelen "*Nefs, bedenin cüz'üdür.*" cümlesi ise, paradigmatik bir cümle değildir. O zaman, paradigma niteliği taşımayan cümle, kendi bağlamında, yazarın ortaya koymak istediği niyet ne ise o zaviyeden değerlendirilmelidir. Yoksa eser, birçok çelişkiyi içerisinde barındıracağı gibi, yazar da aynı anda hem "*Nefs, bedenin bir parçası değildir.*" hem de "*Nefs bedenin bir parçasıdır.*" gibi iki zıt görüşü kabul eden bir tutum sergilemiş

⁷⁰ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 44

⁷¹ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 137

⁷² *Esûlûciya*, Dokuzuncu Mîmer, s. 121,122, 126, 127 (Bu örnekler çoğaltılabilir.)

olacaktır. Bu durumda eser, hiçbir şey söyleyemeyeceği gibi anlamını da kaybedecektir. Dolayısıyla temel meselelerde eserin genel paradigmasını belirlemek, eseri ‘doğru’ anlamak açısından gereklidir.

c. Fârâbî ve Felsefî Arka Plan

Ebu Nasr Muhammed el-Fârâbî⁷³, bugünkü Kazakistan sınırları içerisinde yer alan Faryab’ta doğmuştur.⁷⁴ Kendisine ait bir biyografisi olmayan Fârâbî, felsefî alanda ilk tahsilini Horasan’da almıştır. Daha sonra tahsiline Bağdat’ta devam etmiş, akabinde hem Bağdat’ta ve hem Hâlep’te hocalık yapmıştır. Ayrıca mantık ilmine özel ilgi duyan Fârâbî, Nesturi Mantıkçı Ebu Bîşr Matta b. Yunus’un rahle-i tedrisinden geçmiştir. Hayatının önemli bir kısmını Bağdat’ta geçiren Fârâbî, ömrünün son demlerine doğru buradan ayrılmış, antik Yunan felsefesinden Roma ve Helenistik felsefeye kadar zengin karışımları içerisinde barındıran bir coğrafyaya yani Suriye’ye (Hâlep’e) gitmiş ve Şam’da vefat etmiştir.⁷⁵

Bir Müslüman filozof olmasının yanı sıra bir sistem filozofu da olan Fârâbî,⁷⁶ felsefe tarihinde Plotinus ile başlayan Neoplatonist sürecin İslam felsefesi alanında öncüsü olduğu kadar Aristo mantığının da en büyük öncüsü ve temsilcisi olmuştur. Bu yönüyle o, Aristo’dan sonra ‘ikinci Muallim’ unvanı

⁷³ Fârâbî ismi, diğer filozofların isimlerinde olduğu gibi (İbn Sina-Avicenna) latinize edilmemiş; sadece başına ‘el’ takısı getirilerek ‘alFârâbîus’ şeklinde yine kendi ismiyle isimlendirilmiştir. ‘Avennasar’ ismi ise, Dağ’a göre, R. Walzer tarafından kullanılmıştır. (Mehmet Dağ, “Fârâbî’nin İki Yapıtı”, *OMÜİFD.*, 2003, sy. 14-15, s. 20)

⁷⁴ Fârâbî’nin hayatı ile ilgili genel bilgiler, birçok eserde yer aldığı için ayrıntılara girilmeyecektir.

⁷⁵ Şahin Filiz, *Fârâbî*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005, s. 9-12; Numenius, Damascius, Porfiryus, Longinus gibi filozoflar bu coğrafyada doğmuşlar, kimileri Longinus gibi bu topraklarda, kimileri de Porfiryus gibi daha uzak topraklarda felsefî faaliyetlerini icra etmişlerdir.

⁷⁶ Gürbüz Deniz, “Fârâbî’ye Göre İnsan Hürriyeti”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 7-8 Ekim, 2004, s. 141

kazanmıştır. Fârâbî, Yunan felsefesinin iki büyük ana büyük çizgisini teşkil eden Platonik, Neoplatonik ve Aristotelyen gelenekleri içselleştirmiş, felsefesini, kendisinden sonra geleceklere örnek teşkil edecek şekilde mecz etmeyi başarmıştır. Fârâbî'nin hem Platonizmi hem Neoplatonizmi hem de Aristotelyen felsefeyi mecz etmesi ve her üç felsefî ekolü bir potada eriterek kaynaştırması, İslam felsefesi açısından önemli bir kazanım olmuştur. Bu manada, Yunan felsefî geleneğini bir bütün olarak kuşatan ve İslami perspektifte geliştiren Müslüman filozof olması sebebiyle Fârâbî'nin sahip olduğu felsefî miras, onun çok yönlü bir filozof olmasını sağlamıştır. O, sadece metafizik alanda değil, dil, mantık, toplum bilim, ahlak, devlet gibi geniş bir alanda önemli eserler vermiş,⁷⁷ içinde yaşadığı çağ itibarıyla siyasi açıdan istikrarsız ve çalkantılı; dinî açıdan ise, mezhepsel kaygıların ve cepheleşmelerin hayatın bütün yönlerini kuşattığı bir dönemde diğer filozoflardan farklı olarak insan, şehir, devlet, yönetim, yönetici, toplum, erdemli toplum, cahil toplum gibi kavramlar üzerine daha fazla yoğunlaşmış; felsefî birikimin pratikte topluma ve insana yansması gerektiğinden hareketle birçok eser kaleme almıştır.⁷⁸ Bu yönüyle Fârâbî, Müslüman bir filozof olarak İslam toplumunun ihtiyaç duyduğu neredeyse bütün düşünsel ve toplumsal alanlarda fikir yürütmüş ve bu alanlarda felsefî mülahazalarda bulunmuştur.

İslam'ın tek tanrılı bir din olması ve *tevhid* inancı üzerine bina edilmesinden dolayı Fârâbî, felsefî inşasını doğal olarak *tevhid* inancı üzerinden yapmış, -muhtemelen- bu inancı felsefî boyutta destekleyen mülahazalardan ve felsefî geleneklerden yararlanmış. Bu minvalden bakıldığında, Fârâbî'nin, tekçi

⁷⁷ Tez içerisinde Fârâbî'nin bütün bir felsefî mirasını değerlendirmek mümkün olmadığından, amacımız Fârâbî felsefesini -Neoplatonik kurguda- hiyerarşik yapılar açısından ele almaktır.

⁷⁸ Ian Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu* (Çev. Mehmet Vural), Elis Yayınları, Ankara, 2005, s. 10

ve *Bir* anlayışına sahip filozoflardan etkilenmesi ve etkileşim içinde olması kadar tabîî bir şey olamaz. Dolayısıyla monist ve üniter bir metafizik düşünceye sahip olan Plotinus ve onunla başlayan Neoplatonist akım, Fârâbî felsefesi açısından - eğer yararlanılacaksa- göz ardı edilmemesi gereken felsefî akımdır. Nitekim Fârâbî, -İslam inancına göre- *Bir* olan Tanrı'nın ontik yönünü tesis etmede bu felsefî mirastan faydalanmış, kendisine özgü metafizik inşasıyla bu alanda özgün bir filozof olmuştur.

Özetle, Porfiryus'un Aristo ile Platon arasında oluşturduğu harmonizasyonda her iki felsefî akımın diğerini yok saymadan birlikte kabul edilmesi gerektiği yönünde geliştirdiği nosyon, kendisinden sonraki süreçte gelenek hâlini almış; hem pagan hem Yahudi hem de Hristiyan dünyada aşkın ve içkin âleme yönelik felsefî faaliyetlerde bir yöntem olarak benimsenmiştir.⁷⁹ Fârâbî, İslam felsefesi kanadında bu nosyonun en büyük ve en önemli temsilcisi olarak benzer usûl ve yöntemleri kullanmış, hem Aristo'ya hem Platon'a hem de Neoplatonizme bigâne kalmamıştır. O, Porfiryus örneğinde olduğu gibi, Platon, Aristo ve Plotinus arasındaki 'birleştirici nosyonu' kendisinden sonraki felsefî geleneğe bir miras olarak bırakmıştır.

Bu bağlamda, Fârâbî felsefesinde üç kurgudan bahsetmek mümkündür: Aristotelyen kurgu, Platonyen kurgu ve Neoplatonyen kurgu. Fârâbî felsefesinin Aristotelyen kurgusu, hem mantık ve metafizik alanlarını kapsarken, Platonyen kurgu, siyaset felsefesi üzerinden şekillenmiştir. Bu nedenle Platonyen kurgunun metafizik alana yansması yok denecek kadar azdır. Fârâbî felsefesinde

⁷⁹ Sara Ahpel-Rappe, "Plato's Influence on Jewish, Christian, and Islamic Philosophy", *A Companion to Plato* (editör: Hugh H. Benson) Wiley-Blackwell, 2006, s. 445

Neoplatonyen kurgu ise, metafizik ve fizik alanların *İlk Varlık*'tan başlayıp son varlıkta nihayete eren hiyerarşik varlık yapılarına göre değerlendirilmesini kapsamaktadır. Ancak var olan bu kurgular, birbirlerinden tamamıyla kopuk olmadığı gibi, özellikle ontolojik alanda, kimi yerlerde, Aristotelyen kurguyla Neoplatonik kurgunun birbirleriyle iç-içe geçtiğini görmek mümkündür. Fakat söz konusu iç-içe geçmeler, kurguların ana omurgasına hanel getirecek bir yapıda olmamıştır. Başka bir tabirle, kurgunun ana teması, ontolojik değerlendirmelerin istikametini belirlemiştir. Bu nedenle, Fârâbî'nin eserlerine şöyle bir göz attığımızda, genelde bu iki kurgudan birinin ağırlıklı olarak egemen olduğunu görürüz. Dolayısıyla biz -tezimizin kapsamı gereği- Fârâbî'nin ontolojiye yönelik hem Aristotelyen hem de Neoplatonyen doğrultuda ortaya koyduğu yaklaşımları bir bütün olarak ele alıp değerlendirmekten ziyade -kapsamı daha da daraltmak suretiyle- Fârâbî'nin hiyerarşik varlık katmanlarına yani *Tanrı/İlk*, Akıllar, Faal Akıl, Nefs, Semavî Cisimler ve Duyulur Kozmos'a yönelik Neoplatonyen kurguda ortaya koyduğu hususları bütüncül bir şekilde ele alacağız. Onun Aristotelyen kurguda ortaya koyduğu metafiziksel yaklaşımları 'mevcut' kavramı hariç değerlendirme dışı tutacağız.

Bu çerçevede, biz, her ne kadar *Fusûlü'l-Medenî* gibi Fârâbî'nin diğer eserlerinden yararlanacak olsak da asıl olarak ontolojiyle ilgili bölümleri Neoplatonyen kurguda yazılmış iki temel eserinden istifade edeceğiz. Bunlar: *el-Medinetü'l-Fadıla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'dir. Bu iki eser, ilk bölümleri itibariyle açık bir şekilde Neoplatonist unsurlar taşıyan daha doğrusu Fârâbî'nin

Neoplatonist ekseninde yazılmış eserlerinden en önemlileridir.⁸⁰ Zira her iki eser de ‘İlk’ ve ‘Akıllar veya On Akıl teorisi’ni, *İlk* ile ulvî kozmos ve duyulur kozmos arasındaki ilişkileri, ‘taşma’ nazariyesi ekseninde değerlendirmeye tabi tutan kitaplardır. Ancak eserler, benzer muhteviyatlar içerse de ‘akıllar silsilesi’ örneğinde olduğu gibi, bir eserde muğlak bırakılan bir hususun diğerinde vazıh bir şekilde anlatıldığını sıkça görmek mümkündür. Bu bakımdan her iki eser, birbirinin mütemmimi konumundadır. Ancak hem *el-Medinetü’l-Fadıla* hem *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, içerik olarak salt metafizik muhtevaya da sahip değildir; her iki eser de metafizik içeriğin yanı sıra Platonyen kurguda siyaset felsefesini ihtiva etmekte, toplumsal hayata ve yönetsel aygıtlara yönelik önemli argümanlar sunmaktadır. Fârâbî’ye özgü bu yöntem, bir açıdan, disiplinler arası geçişkenlikleri ihtiva eden bir örnekliği ortaya koyarken, başka bir açıdan, Platonizme dayalı sosyolojik kurgunun Neoplatonizme dayalı ontolojik kurgu üzerine temellendirmesi yönünden güzel bir örneklik teşkil etmektedir. Dolayısıyla siyaset ve varlık felsefesi gibi birbirinden farklı iki disiplinin bir arada

⁸⁰ Biz bu kapsamda Fârâbî’ye aidiyeti tartışma konusu olan eserlerden ve risalelerden birkaç değinide bulunsak da geniş ölçüde yararlanmayacağız. Nitekim bu eserlerden *Talikat*’la ilgili, Fehrullah Terkan’ın, (Fehrullah Terkan, “Fârâbî’ye Atfedilen et Ta’likat İsimli Eser Hakkında Bir Not” *eş Şeyhu’r-Reis İbn Sina*, DİB Yayınları, Ankara, 2015, s. 355); *Uyunu’l Mesail* ile ilgili Cüneyt Kaya’nın (M. Cüneyt Kaya, “Şukûk alâ ‘Uyûn: ‘Uyûn’l-mesâil’in Fârâbî’ye Âidiyeti Üzerine” *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27 (2012), 29-67) *el-Cem’ beyne Re’yeyy el-Hakîmeyn Eflâtun el-İlahî ve Aristutâlî* ile ilgili Muhittin Macit’in (Muhittin Macit, “Fârâbî’ye Nispet Edilen İki Risâle”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2004/1), 5-21) *Füsûsu’l Hikem*’le ilgili (*Felsefenin Temel Önergeleri*) ilgili Mehmet Dağ’ın (Dağ, “Fârâbî’nin İki Yapıtı” s. 17) iddiaları bu eserlerin Fârâbî’ye aidiyeti konusunda tereddütler oluşturduğu yönündedir. Nitekim Mubahat Türker de -daha öncesinden- bu iddiaları destekler mahiyette izahatta bulunmuş; Fârâbî’nin eserlerinin mukayeseli bir şekilde incelenmesinin şart olduğunu söylemiştir. (Mubahat Türker, *Fârâbî’ye Atfedilen Küçük Bir eser*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara, 1990 s. 3) Bunların dışında vurgulanması gereken diğer bir husus, Fârâbî’nin *Risale fi’l Akl* risalesinin tezimiz açısından kapsam dışı tutulacağıdır. Zira risale, Aristo’nun Akıl yorumu etrafında şekillenmiş konuları ele almaktadır. Bu nedenle *Risale fi’l Akl*’daki Faal Aklın rolü ile *es-Siyasetü’l-Medeniyye* ve *el-Medinetü’l-Fadıla*’daki Faal Aklın rolü birbirinden farklıdır. (Herbert A. Davidson, “Risale fi’l-Akl”, (Çev. Eyüp Şahin), *AÜİFD* XIV (2004), sy. II, s. 271); Dolayısıyla biz, Fârâbî’nin en azından kendisine aidiyeti konusunda şüphe bulunmayan *es-Siyasetü’l-Medeniyye* ve *el-Medinetü’l-Fadıla* gibi Neoplatonyen kurguda yazılmış eserlerinden yararlanmaya çalışacağız.

ele alındığı bu yaklaşım, günümüz modern veya postmodern paradigmasında, birbiriyle ilgisiz iki felsefî disiplinin birlikte değerlendirildiği yönünde olumsuz bir izlenim uyandırır da, esasında, Fârâbî'nin hayata, insana ve hikmete dair alanlara bir *bütün* olarak baktığının göstergesi olarak yorumlanabilir.



I. Bölüm

1. Plotinus Felsefesinin Arka Planı

1.1. Pre-Sokratik Dönemden Speusippus'a

İster din, ister felsefe, ister başka bir alan olsun ortaya konan her düşünce, fikir ve yorum kendi düşünsel, kültürel, ekonomik sosyal ve siyasal vb. bağlamları ve ortamları dikkate alınmadan değerlendirmeye tabi tutulamaz. Bu bağlam ve ortamlar dikkate alınmaksızın yapılan açıklamalar ve yaklaşımlar indî yorumlar ötesine gitmeyecek ve yapılan değerlendirilmeler eksik kalacaktır. Şayet Plotinus, *Bir, Varlık Akıl ve Nefs* kavramlarıyla yoğun olarak ilgilenmiş ve bu alanlarda felsefî bir uğraş vermiş ise -ki öyledir- araştırma ve incelemeyi Platon'dan değil Presokratik dönemden başlatmak daha tutarlı ve uygun bir yaklaşım olacaktır. Bu bağlamda, Antik Yunan felsefesinin sonu olarak kabul edilen Plotinus felsefesini kapsamlı bir şekilde değerlendirmek açısından, Plotinus'a kadar gelen süreç içerisinde özellikle *Varlık felsefesi* ve *Tanrı algıları* alanlarında felsefî arka planı özetle ortaya koymak, söz konusu felsefeyi veya felsefî akımı anlamada bize ciddi katkı sağlayacaktır.

Her ne kadar İran ve Doğu felsefelerinden ve düşüncelerinden etkilenmiş olsa da, -felsefe tarihi itibarıyla- bütüncül olarak değerlendirildiğinde, Milet ekolünden Pisagor'a; Parmenides'ten Platon'a; ondan Plotinus dönemine kadar uzanan zaman diliminde kendine has paradigması ve bir hakikat arayışı olan

Yunan felsefesi, Grek mitolojisiyle iç içe olmuş bir felsefedir.⁸¹ Bu nedenle, mitoloji ile başlayan gerçeklik arayışı, Milet okulu ile birlikte felsefî alana evrilmeye başlamış; içkin âlemden başlayan hakikati temellendirme ameliyesi, Elea okuluyla birlikte yavaş yavaş aşkın âleme yönelmiş; Plotinus'la birlikte ise, aşkınlığın zirvesine ulaşmıştır.

Miken İmparatorluğu'nun sona ermesiyle birlikte Batı dünyasında felsefenin başlangıcı, -MÖ. beşinci ve altıncı yüzyıllarda yaşamış Sokrat öncesi diye nitelendirilen ve ilk dönem Yunan filozofları olan Thales, Anaksimandros ve Aneksimenes'ten oluşan- Milet Okuluna kadar gider. Sokrates öncesi olarak nitelendirilen söz konusu filozoflar, varlığa ilişkin soruları daha ziyade 'evren bilim' diyebileceğimiz fenomenal dünya üzerinden, yani fizik, doğa ve kozmos üzerinden sormuşlardır. Onlara göre, doğa; maddî varlıkların, insanların ve ilahî olanın kendinde içkin olduğu bir bütün olarak değerlendirilmektedir.⁸²

İlk dönem Yunan filozofları, doğada var olan çokluğun temelinde tek bir 'ilke'nin olduğunu ön görmek suretiyle doğanın kaynağının asıl orjinini bulma yönünde farklı felsefî yaklaşımlar sergilemiş, bu çerçevede, 'çokluğun nedeni' ve 'çokluğun düzeni' konularına yoğunlaşmışlardır. Bu arayışta ise, tabiatın arkesi⁸³

⁸¹ Plotinus, felsefî görüşlerini temellendirmede Yunan mitolojisinden birçok öğeden yararlanmıştır. (Plotinus, *The Enneads*, (5.8.4)

⁸² Robin Waterfield, *The First Philosophers*, Oxford University Press, 2000, s. 5

⁸³ Neoplatonik felsefede ise, varlık alanlarını belirli sınıflamalar içerisinde tabakalara ayırmak suretiyle bir 'hiyerarşik yapı' oluşturmuştur. Bu sebeple varlık alanları arasında var olan tabakalar ve bu tabakalar arasındaki ilişki biçimleri 'arke' kavramı yerine farklı bir kavram olan 'Hipostaz' kavramı ile izah edilmiştir. Presokratik Yunan filozoflar, fenomenal varlık alanlarını açıklamada bir (hava, su gibi) veya iki (aperion) arkeyi ilke olarak ortaya koyarken, hiyerarşik yapıdan bahsetmemişlerdir. Zira o dönemde var olan felsefî kaygı, çokluğun nedenselliği üzerinde kritik yapmak yahut çokluğun nedenine (arkesine) veya nedenlerine (arkelerine) ulaşmaktı. Elea okulu ile birlikte varlık felsefesinde belirli bir mesafe katedilmesi; Platon'un idealar dünyası ve görünür dünya ayrımı; Aristo'da madde ve suret kavramları gibi ontolojik alandaki düşünsel gelişmeler; varlık alanları arasında ayrım ve sınıflama yapma ihtiyacı doğurmuştur. İşte böyle bir aşamada,

ve nedeni olarak yine tabiatın kendisini referans almışlardır. Eşyanın hakikatini yine eşyadan hareketle belirlemek suretiyle tabiatın arkesini maddî evrenin içinde arayan bu filozoflar, ontolojilerini de ‘varlık’tan ziyade ‘oluş’ ve ‘evren bilim’ üzerine inşa etmişlerdir. Örneğin, Thales, ‘su’yu, Anaksimandros, ‘aperion’u (sınırsız ve belirlenemezi) ve Aneksimenes ‘hava’yı tabiatın arkesi (ilk prensibi) olarak ihdas etmiştir. Bu bağlamda, ilk dönem antik Yunan filozoflarının varlığı değerlendirmede genel olarak ontolojik ve metafizik yaklaşımlardan ziyade kozmolojik yaklaşımlar sergilediklerini, ayrıca, materyalist/fizikçi bir felsefî anlayışa sahip olduklarını söylemek mümkündür.⁸⁴

Antik Yunan’da, kozmolojiden ontolojiye veya fizikten metafiziğe yönelme ise, Elea ve Pisagor okulları ile birlikte başlamıştır. Ksenofanes, Parmenides ve Zenon gibi filozofların oluşturduğu Elea Okulu, ‘varlık’ı ilk defa rasyonalist çerçevede ele almıştır. Milet Okulunun materyalist/fizikçi felsefesine karşın idealist/metafizikçi felsefenin temelleri, bu okul ile birlikte atılmış, ‘varlık’ı, yani ‘değişmeyen varlık’ı öne çıkartan Elea Okulu, âlemi, ‘madde’den değil ‘madde-üstü prensipler’den yola çıkarak idealist bir metotla temellendirmeye çalışmıştır.⁸⁵ Bu çerçevede, Elea Okulu içerisinde kavşak

hiyerarşik yapı, İlkelerin varoluş ve ortaya çıkış süreçlerini açıklamanın yanı sıra İlkelerin özelliklerini belirlemenin/belirtmenin bir gereği olarak ortaya çıkmış; varlık alanları arasındaki ilişkinin biçimlerini netleştirmede önemli bir fonksiyon üstlenmiştir. (Glen Chesnut, *God and Spirituality*, Printed United State of America, 2010, s. 259)

⁸⁴ Waterfield, *a.g.e.*, s. 5; Kurtul Gülenç, “Presokratiklerden Platon’a Mitos, Logos ve Dialektik”, *Felsefe Logos Dergisi* 2008, sy. 36-36, s. 118; Naciye Atış, “Erken Grek Felsefesinde Birlik Arayışı”, *Beytulhikme an International Journal of Philosophy*, June 2013, s. 160; Aristo, (*Metafizik*: 988b 30)da, ilk doğa filozoflarının hava, su, ateş gibi öğelerin birbirlerinden nasıl çıktıkları konusundaki yaklaşımlarını hatalı yaklaşımlar olarak değerlendirmiştir.

⁸⁵ Durmuş Hocaoglu, *Sokrates Öncesi Grek Felsefesi*, Ders Notları, İstanbul, 2007, (<http://www.durmushocaoglu.com>.) s. 11; Cevizci, *a.g.e.*, s. 51; Bu ekole göre, maddî âlemde zahirde değişme vardır, ancak bu değişme aldatıcıdır, dolayısıyla esaslı bir bilgi kaynağı olarak addolunamaz. Bu yönüyle, Milet Felsefe Okulunun “Emprizim”ine karşılık Elea Felsefe Okulu’nun felsefesinin “Rasyonalizm” olduğu söylenebilir.

noktasını teşkil eden, felsefeyi fizik alandan metafizik alana çeken ve felsefenin ontolojisinin ekseninin değişmesinde önemli bir figür olan Ksenofones, aşkın kutsallık kavramını felsefeye dahil eden ilk filozof olarak kabul görmüştür.⁸⁶ Bir diğer Elea Okulu mensubu Parmenides (515-460) ise, Anaksimandros’la birlikte Yunan felsefesine girmeye başlayan “*İlk İlke’nin evrenin kaynağı olabilmesi için kalıcı olması gerekir.*” düşüncesini, varlığın temel özelliği ve konusu yapmıştır. Parmenides, hem bu konuda hem de varlık kavramı ekseninde, kendisinden sonra gelen felsefi geleneklere ve içlerinde yirminci yüzyıl Alman felsefesinin önemli simalarından Heidegger’i de kapsayan birçok filozofa ışık tutmuş, onlara ilham kaynağı olmuştur. Parmenides’in bu adımı, Yunan felsefesinde ‘kalıcı’ ve ‘değişmez’ olanı arama ve ‘değişmeyen varlıksal nedeni’ bulma konusunda güçlü bir dayanak olmuştur.⁸⁷

Parmenides, Yunanlılara soyut düşünce yolunu göstermenin yanı sıra ‘aklı’ da dışsal olguların dışında karar verme süreçlerine dahil etmiş, akıldan elde edilen sonuçları, duyu-algılarıyla elde edilen sonuçların üzerine çıkarmıştır. Bu anlamda, Yunan Felsefe tarihinde eleştirel felsefenin ilk örneğini Parmenides’in verdiğini söylemek mümkündür. Parmenides, bilgi konusunu ‘*düşünülen dünya*’ ve ‘*duyumsanan dünya*’ ayrımı ekseninde ele almış; bu bağlamda, felsefenin ilgi alanının ‘duyumsanan dünya’dan ziyade ‘düşünülen dünya’ olduğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda, ‘düşünülen dünya’, varlığa ait olan kendi içinde öncesiz, doğru, kesin, gerçek ve ebedî olarak nitelendirilmiş ve bu kapsamda ‘hakikî varlık’, ‘düşünülen dünya’ içerisinde değerlendirilmiştir. Öte yandan,

⁸⁶ Deirdre Carabine, *Negative Theology in The Platonic Tradition*, Peeters Press, 1995, s. 15

⁸⁷ Banu Alan Sümer, “Parmenides’in ‘Düşünme ve Varlık Aynı Şeydir’ Yargısına Heidegger’in Yorumu Açısından Bir Bakış”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Bahar 2011, sy. 11, s. 141-143

‘duyumsanan dünya’, değişim, belirsizlik ve hatayı içeren oluş’un sınırları içinde bir varlık alanı olarak kabul görmüştür. Dolayısıyla Parmenides felsefesine göre içinde yaşadığımız bu dünya, oluş’a ait bir varlık alanı olarak değerlendirilmiştir. Buna göre, Parmenides felsefesinde ‘doğru’nun dayanağı, ‘varlık’; hatanın dayanağı ise, ‘oluş’ olarak kabul görmüştür.⁸⁸

Bu zaviyeden bakıldığında, Parmenides’in varlık öğretisi Yunan felsefe tarihinin en önemli dönüm noktalarından biri olmuştur. Çünkü o, doğa filozofları gibi dış dünyadan değil, ilkesel olarak tüm insanî deneyimleri ve deneyleri dışlayarak salt düşünme’nin kendisinden hareket etmiştir. Amacı, hakikati kavramanın tek yolunun salt düşünme olduğunu ortaya koymak olan Parmenides’e göre, düşünmenin nesnesi yalnızca gerçek varlık’tır, başkası değildir. Bu çerçeveden bakıldığında, ‘varlık’ ile ‘düşünme’ ayrılmaz şekilde birbirine bağlıdır. ‘Varlık’ ve ‘düşünme’ sıkı sıkıya birbirine bağlı olduğuna göre, ‘duyumsanan dünya’ içerisinde var olan mevcutlar hakikat kapsamının ve varlık boyutunun dışında değerlendirilmiştir. Bu manada, Parmenides’in Platon’a ilham olacak şekilde algıyı ve duyuları yadsıması ve onları bir yanılsama ve kuruntu olarak görmesi, Yunan felsefesine farklı bir boyut kazandırmış, böylece yeni bir paradigma oluşmuştur. Bundan böyle Parmenides felsefesi ekseninde, düşünmenin ilkeleri ile örtüşmeyen hiçbir şeyin ‘gerçeklik’i kabul edilmemiş, duyulara dayanan dünyanın bilgisi veya gerçek olmayan’a ilişkin bilgi, hakikî bilgi olmayıp bir yanılgı ve bir sanı olarak düşünülmüştür.⁸⁹

⁸⁸ W.K.C. Guthrie, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi* (Çev. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1999, s. 55; Zerrin Oral Kavas, “Kant’ın Eleştirel Felsefesine Parmenides ve Platon’un etkisi”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, sy. 30, Ankara, 1999 s. 74

⁸⁹ Sümer, *a.g.m.*, s. 141-144

Parmenides'in varlık teorisinde ısrarla üzerinde durduğu husus, 'varlık'ın yaratılmaksızın var olduğu ve yok olmayacağıdır. Buna göre, varlık ezeli ve ebedi hususiyetlere sahiptir. Bu durumda, varlık'ın ademden (yokluktan) çıkmış olması mümkün değildir. Zira özü 'yokluk' olan bir şeyin mevcut olması imkansızdır. Parmenides'e göre varlık, ademden çıkmadığı gibi herhangi bir şeyden de çıkmış değildir. Zira herhangi bir şey için, kendi kendinden başka onun çıkacağı bir mahal yoktur.⁹⁰ Parmenides tarafından ortaya konan bu düşünceler, kendisinden sonra gelen felsefi ekollere büyük ışık tutmuş olsa da bu fikirlerin aşkın bir varlığı ifade edip etmediği felsefe dünyasında tartışma konusu olmuştur.⁹¹

Atomist felsefenin bir diğer temsilcisi Anaksagoras (500-428) ise, kozmosun asli unsurunun spermatalar olduğunu söylemiştir. Ona göre, spermatalar başlangıçta kaos hâlindeyken daha sonraki süreçte kaos hâli düzene evrilmiş ve sonrasında 'kozmos' meydana gelmiştir. Ancak Anaksagoras, spermataların; cansız, akılsız ve iradesiz olmaları sebebiyle kendiliklerinden hareket etmediğini, bu nedenle, kozmos'un (düzenin) kaos'tan (karışmadan) kendiliğinden ortaya çıkmadığını açıkça vurgulamıştır. Buna göre, kaosun kozmosa dönüşmesi ve kozmos'un meydana gelebilmesi ancak üstün ve akıllı bir kudretin müdahalesine ve düzenlenmesine ihtiyaç duymaktadır. Bu irade ve güç, tabiat-üstü niteliğe sahip olan 'nous'tur. Anaksagoras tarafından nous'a (akıl) vurgu yapılmasıyla Yunan felsefesinde ilk defa evren için bir 'düşünsel-ideal kaynak' kabul edilmiş ve evrenin bir 'etkin' ve 'amaçsal' neden'i olduğu ortaya çıkmıştır. Buna göre nous, âlemin yaratıcısı olmamakla beraber, onun etkin ve

⁹⁰ Cavit Sunar, "Parmenides ve Varlık Meselesi", *AÜİFD.*, c.19, sy.1, 1971, s. 20

⁹¹ Carabine, *a.g.e.*, s. 16; bizim kanaatimiz, Parmenides felsefesinde 'varlık' henüz aşkın bir varlık değildir.

amaçsal illeti olarak kabul görmüştür.⁹² Ancak kavramın aşkın alana vurgu yapıp yapmadığı hâlen muğlaklığını korumaktadır.

Nitekim filozoflar arasında nous kavramının anlam alanının cisimsel olup olmadığı hususunda derin tartışmalar yapılmış; genel kanı olarak nous'un cisimel olmayan (incorporeal) bir hipostaz olduğu üzerinde uzlaşma sağlanmıştır. Ancak Anaksagoras'taki nous kavramının 'bir bedene sahip varlık'ı ifade etmediği antikçağ filozofları üzerine yorum yapan şarihler nezdinde kesin bir kanaat olsa da, kavramın 'materyal olmayan varlık'ı (non-material) ifade edip etmediği konusu ise, kesinlik kazanmamıştır. Bu anlamıyla, bedenle tanımlanan varlıklardan ayrı bir öz; yaratılmış şeylerden farklı ve materyal varlık alanı üzerinde aktif ve faal olan 'nous', materyal olan varlık alanlarının en üstünde bir konumda yer almıştır.⁹³

Ancak genel anlamda değerlendirildiğinde, antik çağ Yunan düşüncesinde özellikle Presokratik dönemde, tanrılık düşüncesinin, özü itibariyle saf tinsellik boyutuyla ele alınmamasından dolayı Anaksagoras'ın nous düşüncesini saf tanrılık ve kutsallık düzeyinde değerlendirmek mümkün değildir. Böyle bir şeyin mümkün olması, ancak tanrılık alanına giren varlıkların ancak filozof tarafından doğrudan ele alınması ve vurgulanmasıyla gerçekleşeceği aşikardır. Dolayısıyla Anaksagoras'ın ortaya koyduğu kavram, kendisinden sonra gelen felsefi geleneklere 'aklî varlık alanları' ile ilgili ufuk açıcı bir biçimde ışık tutmuş olsa da kendi dönemi itibariyle değerlendirildiğinde, kavramın 'saf aklî alan'ı ifade edip

⁹² Hocaoglu, *a.g.e.*, s. 30, 31

⁹³ Vassilis Vitsaxis, *Thought and Faith: The Concept of Divinity*, Vol. Two, Published by Somerset Hall Press, 2009, s. 77

etmediği muğlaklığını korumaktadır.⁹⁴ Anaksagoras'ın, Aristo'ya ait *Metafizik*'te, evreni mekanistik yaklaşımla (deus ex machina) ele alan bir filozof olarak tanıtılması, (Metafizik:985a 15) bu muğlaklığı pekiştirmektedir.⁹⁵ Ancak Aristo, Anaksagoras'ın mekanistik yaklaşımı benimsediğini belirtmekle birlikte bir başka pasajda, onun madde (materyal) ile nous arasında varolan dualiteyi ortaya koyduğunu ve bu manada, onun, doğada düzen ve uyumun nedeni olarak bir nous'un olması gerektiği yönündeki görüşlerini ayrıca vurgulamıştır. (Metafizik:984b-15) Platon ise, *Phaedo* adlı eserinde (97b-d) Anaksagoras'ın düzenleyici ve herşeyin neden ilkesi olarak Akı (intelligence) öne sürdüğünü söylemiştir. Guthrie, buradan yola çıkarak Anaksagoras'ın 'tinsel varlık' alanlarıyla 'materyal varlık' alanlarını ayıran ilk filozof olduğunu iddia ederken Dippon, Anaksagoras'ın nous ile diğer varlık formları arasındaki farkı koymak istediğini, bunun tam anlamıyla Tanrı anlamında olmasa da tanrıya çok yakın bir anlam olduğunu vurgulamıştır.⁹⁶

Bundan böyle felsefe dünyasında nous kavramı üzerinden 'tanrı' olmasa da bir 'tanrılık düşüncesi' geliştirilmiş, nous; sonsuz, kendi kendini yöneten, şimdiyi, geçmişi ve geleceği bilen, evreni düzenleyen ve bütün her şeyin hükümlerine kendisine ait olan bir konumda değerlendirilmiştir.⁹⁷ Buradan hareketle, Anaksagoras felsefesinde nous-materyal ayrımı yapılmış, bu hiyerarşik yapıda nous, üst ve aşkın varlık alanı temsil ederken materyal, aşağı ve içkin varlık temsil etmiştir. Stamatellos, Plotinus'un, Anaksagoras'ın nous kavramını

⁹⁴ Vitsaxis, *a.g.e.*, s. 77

⁹⁵ Aristoteles, *Metafizik*, (Çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, s. 97, (3.dipnot)

⁹⁶ Vitsaxis, *a.g.e.*, s. 78-81

⁹⁷ Vitsaxis, *a.g.e.*, s. 81

kendi felsefesini oluşturmada önemli bir referans kaynağı yaptığından ve kavramı saf, hâlis ve kusursuz ve aşkın anlamlarıyla yorumladığından bahsetmiş olsa da⁹⁸ Plotinus, Anaksagoras'ın saf nous (mind) ve katışıksız *Bir* ile ilgili değerlendirmelerinin kesinlik kazanmada başarısız olduğunu; hiyerarşik yapı açısından değerlendirdiğinde, Anaksagoras felsefesinde yer alan aklî varlık alanıyla materyal varlık alanının eşit seviyelerde olduğunu belirtmiştir. Buna göre, her iki varlık alanı birbirine eşit ve aklî alanın materyal alana bir önceliğı yok ise “Düzenleyici/Yaratıcı Neden'in edilgin varlıklara (nedenliye) öncelik taşıması zorunludur.” ilkesinden hareketle Anaksagoras felsefesinde bir hiyerarşik yapı oluşturmak mümkün değildir.⁹⁹ Bu zaviyeden bakıldığında, Anaksagoras'ın Plotinus'a bir katkısının olmadığını söylemek mümkündür.

Birçok Platonist tarafından öncü filozoflardan ve Platonist ekolün ilk üyelerinden kabul edilen ve evrenin temel maddesinin *ateş* oluşunu ileri süren (Aristotle, *Metafizik*, 984a-5) Heraklitus (535-475) ise, maddeyi ateşle özdeşleştirerek Miletli filozofların tekçi arke yaklaşımını benimsemiştir. Bu çerçevede, doğada her şeyin aktığını ve hiç bir şeyin bu akış sürecinin dışında kalmadığını vurgulayan (Plato, *Cratylus*; 402a) Heraklitus, evreni, bir yandan sürüp giden bir devinim, diğer yandan da sürekli çatışan karşıtların savaşım alanı olarak görmüştür. Ona göre, sürekli akıp giden bu oluş-yok oluş sürecinde, değişim, düzensiz ve karmaşık bir yapıda gerçekleşmemekte, tam aksine, belirli

⁹⁸ Stamatellos, *a.g.e.*, s. 54; Plotinus, *The Enneads*, (5.1.9)

⁹⁹ Plotinus, *The Enneads*, (2.4.7)

bir ‘ölçü’, ‘düzen’, ‘kural’ ve Tanrısal akıl çerçevesinde meydana gelmektedir. Heraklitus, evreni yöneten bu Tanrısal aklın ‘Logos’ olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰⁰

Heraklitus, sadece Heraklitus felsefesinde değil, bütün Batı felsefesinde önemli bir anahtar kavram olan ‘Logos’u bir ‘düzen’ ve ‘kozmos’ olarak ortaya koymuştur. Bu manada, evreni belirli bir uyum ve birliktelik içinde tutan Logos’tan başka bir şey değildir. Logos, kelime olarak; tahsil etme, konuşma, düşünme, yazma, hesap etme, akletme, kural koyma, kritik etme, gibi anlamlara gelen ‘legein’ fiilinden türemiş bir isimdir. Bu manada Logos; kelime, kavram ve terimler arasında ‘bağlantı kurma’ özelliği ile temayüz etmektedir.¹⁰¹ Buradan bakıldığında, Heraklitus, doğadaki savaşı ve karşıtların çekişmesini ussal bir öğeye, yani Logos’a bağlayarak evrenin birliğini, biraradalığını, dayanışmasını sağlamaya çalışmıştır. Heraklitus’un Akıl ve Hayat’ın ilkesi olarak tanımladığı Logos, evrenin işleyiş sürecinde zıtlıklar arasındaki dengeyi sağlayan prensip olarak vazedilmiştir.¹⁰² Bu anlamda Heraklitus, Platonyen gelenekte merkezî konum teşkil eden ‘idea düşüncesi’ne ilham kaynağı olma yönünde Presokratik filozoflar arasında *kaynak* filozof olarak önemli bir konum elde etmiştir.¹⁰³ Aristo, Heraklitus’u Miletli filozoflarla birlikte materyalist monistler grubundan sayarken

¹⁰⁰ Hasan Aslan, “Sokrates Öncesi Filozofların Doğa Anlayışında Dayanışma Düşüncesi”, *Felsefe Dergisi Kaygı*, güz 2007, sy. 9, s. 123

¹⁰¹ Eva Brann, *The Logos of Heraclitus*, Poul Dry Books Edited, Pennsylvania, 2011, s. 10; Logos çok geniş bir anlam alanına sahip olduğundan kavramın anlamının bağlamından çıkarılması daha uygun görülmüştür. (Aristo, *Metafizik*, s. 89, (2. dipnot)

¹⁰² Allen, Springsted, *a.g.e.*, s. 48

¹⁰³ Nicholas Banner, *The Power of the Unsaid: Philosophic Silence in Plotinus*, University of Exeter, 2013, s. 64

(*Metafizik-984a*) Plotinus, onu ‘Bir’ hakkında değerlendirmelerde bulunan önemli filozoflardan biri olarak görmüştür.¹⁰⁴

Plotinus felsefesinde merkezî bir konum teşkil eden hiyerarşik yapının ve ‘Akıl ilkesi’nin ilk izlerini bir başka filozofta, MÖ. beşinci yüzyılda yaşamış Empedokles’te (490-430) görmek mümkündür. Nitekim Empedokles, “*Bir, kutsal akıldır, tanımlanamazdır, tektir...*”¹⁰⁵ ifadeleriyle ‘akıl ilke’sinin varlığını ortaya koyarken *Bir*’in tanımlanamaz olduğunu vurgulamak suretiyle de Plotinus felsefesinde yine önemli bir konum teşkil eden negatif teolojinin ilk nüvelerini ortaya atmıştır.¹⁰⁶ Empedokles, ilk doğa filozoflarının hילוizmine, yani ‘kendi hareketini kendisi sağlayan canlı madde’ anlayışına karşı çıkan ve cansız maddeyi harekete geçirecek ezelî bir dış güç arayışı içinde olan filozoflar arasında yerini almıştır. Empedokles’in, İyonya Okulu filozoflarının madde metafiziğine benzer şekilde, ezelî-ebedî olan varlığın madde cinsinden bir varlık olduğunu iddia ettiği genel felsefî kanı olarak yerleşmiş olsa da filozof açısından varlık üzerindeki ‘fail güç’, maddede içkin olmayan aşkın tinsel bir güç olarak tasarlanmıştır.¹⁰⁷

Bu bağlamda Simplicus, Empedokles’in metaforik muğlak *sphere* kavramından kastedilenin ‘Aklî Kozmos’ olduğunu, bu sebeple ‘Aklî Kozmos’un sonsuz ve değişmez olduğunu vurgulamıştır.¹⁰⁸ Neoplatonik felsefenin önemli filozoflarından Syrianus de, Empedokles felsefesindeki aşkın boyutu daha geniş çerçevede ele almış; bu felsefesinin en önemli kavramları olan ‘sevgi’ ve ‘nefret’i

¹⁰⁴ Plotinus, *The Enneads*, (5.1.9)

¹⁰⁵ David Macaule, *Elemental Philosophy: Earth, Air, Fire, and Water as Environmental Ideas*, Sunny Press, 2009, s. 115, (Empedokles, 134. Fragman)

¹⁰⁶ Stamatellos, *a.g.e.*, s. 175

¹⁰⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 26; Robert J. Roeklein, *Plato versus Parmenides*, Published Lexington Books, 2011, s. 67

¹⁰⁸ D. O’Brien, *Empedocles’ Cosmic Cycle*, Cambridge University Press, 1969, s. 28, 69, 100

Bir ve *çokluk* kavramları üzerinden yorumlamıştır. Bu kapsamda Syrianus, Pisagoryen felsefedeki *birlik* ve *varlık* kavramı ile *iki* (dyad) kavramının Empedokles'teki karşılığının 'sevgi' (love) ve 'nefret' (strife) kavramları olduğunu belirtmiştir. Buna göre, Empedokles'teki 'sevgi', Pisagoryen felsefedeki *Bir*'i, 'nefret' ise, 'iki'yi yani çokluğu sembolize etmektedir. Ancak *Bir*'in konumu, bütün her şeyi düzenlemek veya bütün her şeyle koordineyi sağlamak değil, 'iki' ile koordineyi ve düzenlemeyi sağlamaktır.¹⁰⁹ Bu bağlamda, Pisagoryen felsefede 'monad', 'birlik'e ve bu nedenle 'Aklî Kozmos'a; 'dyad' ise, 'iki olan varlık alanı'na yani 'algılanabilir varlık dünyasına/duyulur kozmos'a işaret ederken Empedokles'te 'sevgi, 'materyal olmayan, ilahî cevher' alanına, yani Aklî Kozmos'a; 'nefret' ise, algılanabilir dünyaya yani Duyulur Kozmos'a işaret etmektedir.¹¹⁰ Buna göre, 'sevgi', *Birlik*'in; 'nefret' ise, *çokluk*'un nedenidir. Başka bir deyişle, 'sevgi', en yüksek seviyede *Birlik*'in karşılığı iken 'nefret', ayrışmanın karşılığı olarak değerlendirilmiştir. Plotinus, Empedokles'in ortaya koyduğu 'sevgi-nefret' düalizmine yönelik olarak; 'sevgi'nin bedene sahip olmayan *Bir*'i; 'nefret'in ise, *Bir*'in karşısında yer alan ve hava, su ve topraktan oluşan materyal alanı temsil ettiğini vurgulamıştır.¹¹¹

Pisagoryenlere gelince, genel olarak değerlendirildiğinde, Pisagoryen felsefeye kadarki süreçte evrenin arkesi maddî özelliğe sahip tek bir ilkeye indirgenmekte idi. Ancak Pisagoryenler, -matematik ile ilgili felsefî yaklaşımların

¹⁰⁹ Syrianus, *On Aristotle Metaphysics 3-4*, (General Editor: Richard Sorabji), Bloomsbury Publishing, 2008, s. 32

¹¹⁰ Syrianus, *a.g.e.*, s. 75

¹¹¹ Plotinus, *The Enneads*, (5.1.9); Empedokles mağara istiaresini yorumlayan Plotinus, ruhun bu evrende mahpus olduğunu, prangalarından kurtulmak ve aşağılardan yukarılara (maddî olandan manevî olana) çıkmak suretiyle akledilebilir varlık alanlarına doğru bir yolcuğun gerçekleşeceğini vurgulamaktadır. (bkz. Plotinus, *The Enneads*, (4.8.1)

soyut alanla ilgili olması sebebiyle- söz konusu arkeyi fizikî veya materyal alandan fikrî ve mücerret alana taşımışlardır. Bu açıdan onlar, felsefî paradigmanın somuttan soyuta geçmesi yönünde ‘idealist’ bir yaklaşım sergilemiş; aşkınlığa giden yolda önemli mesafe elde etmişlerdir.¹¹² Pisagorasçı okul, bu yönüyle önce Platon, sonrasında İskenderiye felsefe havzasında önemli etki ve iz bırakmıştır. Düalist bir felsefî düşünceye sahip olan Pisagorcular, sadece ‘âlem’in ilkesi’ (arke) meselesi üzerinde değil, bununla beraber, ‘kozmetik düzenin esası’ üzerinde de durmuşlardır. Bu kapsamda onlar, âlemin ilkesi ve kozmik düzenin esasını tespit etmede ‘sayı’ doktrinini ileri sürmüşlerdir.¹¹³

Ancak Pisagorculuğun aşkın âleme vurgu yapıp yapmadığı veya Pisagor’un aşkın âlemden ziyade içkin âleme yönelik doktrinler ürettiği hususları da felsefe dünyasında ayrıca tartışma konusu olmuştur. Vogel’e göre, Pisagor’un özünde Tanrı’ya işaret eden bir vurgusu olmadığı gibi, takipçileri de teist çerçevede tanrısal bir düşünceye sahip olmamıştır. Bu nedenle, Pisagoryenler, ilahî ve kutsal olana dinsel bir çerçevede değil, ‘kozmetik düzen’ açısından bakmışlar; yine bunun neticesinde en üst ilke olan ‘sayı’yı, ‘kozmetik düzenin ilahî ilkesi’ olarak tamamen kozmik (evren) alan içerisinde değerlendirmişlerdir. Onlara göre, evreni düzenleyen ilke olan ‘sayı’nın bu pozisyonu, dinsel, aşkın bir varlık olmaktan ziyade ‘kozmetik varlık’ içerisinde kalan ve madde yönü ağır basan bir hüviyete sahiptir. O hâlde ‘sayı’, gayri şahsî ve içkin bir varlıktır; aşkın

¹¹² Muttalip Özcan, “Aristo’nun Varlık Görüşü”, *Kaygı Dergisi* 2009, sy. 11, s. 116; Hocaoglu, *a.g.e.*, s. 24, 25

¹¹³ Hocaoglu, *a.g.e.*, s. 24, 25; Cornelia J. de Vogel, *Rethinking of Plato and Platonism*, by E.J. Brill, Leiden, 1986, s. 41

değildir.¹¹⁴ Reale'ye göre, Pisagoryen metinler kapsamlı bir şekilde değerlendirildiğinde, orada aşkın ilkelerden daha çok Stoik içkin ilkeleri hatırlatan ontolojinin var olduğunu, Yenipisagorcu felsefe ile içkin alandan aşkın alana geçildiğini ve aşkın *Bir*'in Yenipisagorcu felsefede egemen felsefî anlayış olduğunu söylemek mümkündür.¹¹⁵ Armstrong'a göre de, Pisagoryen *Bir* (monad) ile Tanrı veya İyi'nin Platonik-Pisagoryen dönem içerisinde birbirini tamamladığı veya birbiriyle aynı anlama sahip olduğu şüphelidir. Dolayısıyla monad anlamında *Bir* ile Tanrı aynı anlamı taşımamaktadır.¹¹⁶ Bu düşüncelere karşı çıkan Tarrant ise, Pisagor'un, Tanrı ve Duyulur Dünya zıtlığı şeklinde ontolojisini iki varlık alanı üzerine oluşturduğunu, Platon'un, bu ikili zıt yapıya idealar kavramını eklediğini ve Tanrı-İdea-Duyulur Dünya şeklinde hiyerarşik varlık alanlarını üçlü yapıda ele aldığını vurgulamıştır.¹¹⁷

Platon'a gelince, onun felsefeye en önemli katkısı, idealar kuramı olmuştur. Konjektürel olarak, Sofistlerin rölativizm ve septik düşüncelerine karşı ileri sürülmüş olan idealar kuramı; ideaların, değişmez, ezelî ve ebedî olduğunu vurgulamak suretiyle mutlak ve nesnel bilgi ve değer standartlarını ortaya koymuştur. Platon, başlangıçta, ahlakî alanda mutlak, nesnel, zaman dışı, değişmez ahlakî özler olan moral ideaların var olduğunu ileri sürmüştür. Ancak ahlakî standardizasyonu sağlamaya yönelik üretilen moral idealar kuramı, bir sonraki süreçte hakikî varlık ve evrenin bileşenleri gibi konularda metafizik alana

¹¹⁴ Vogel, *a.g.e.*, s. 41; Ayrıca bkz., Aristo, *Metafizik*, 990a)

¹¹⁵ Giovanni Reale, *A History of Ancient Philosophy IV: The Schools of the Imperial Age*, State University of New York Press, 1990, s. 251

¹¹⁶ A.H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge University Press, 1940, s. 16, 19

¹¹⁷ Harold Tarrant, *Plato's First Interpreters*, Cornell University Press, 2000, s. 71; John Dillon, *The Middle Platonist*, Cornell University Press, 1977, s. 76

kaymaya başlamıştır. Platon’a göre, görelî olanın *mutlak*’ı, bileşik olanın *basit*’i ve kusurlu olanın *mükemmel* olanı var sayması gibi maddî olan da maddî olmayana gerekli kılmıştır. İşte Platon, bileşik olmayan mükemmel varlığa ‘idea’ adını vermiştir.¹¹⁸ Ancak idea’ya yönelik bu yaklaşım veya Platon felsefesindeki *Demiurge Tanrı* anlayışı, Platon’da salt tek tanrıcı bir yapının olduğu anlamına da gelmemektedir. Zira Platon’da tek tanrıcı bir yapıyı görmek mümkün olduğu gibi çok tanrıcı politeist bir yapıyı görmek de mümkündür.¹¹⁹

İdeaların, arke’nin madde olduğunu ileri süren doğa filozoflarına karşın ‘maddî olmayan gerçeklikler’ olarak yani ‘hakikat’ olarak öne sürülmesi, materyalist doğrultuda gelişmiş olan Yunan felsefesinde idealizmin yolunu sonuna kadar açmış; bu yaklaşım, Yunan felsefesinde önemli bir dönüm noktasını oluşturmuştur. Platon’la birlikte varlık alanları, ‘maddî varlık alanı’ ve ‘manevî varlık alanı’ şeklinde keskin bir ayrımla ayrılmış; bu ayrım, felsefe tarihinin en

¹¹⁸ Cevizci, *a.g.e.*, s. 94-95; Frederick Compton, *History of Philosophy*, Vol. I, Published by Doubleday, 1993, s. 200-202

¹¹⁹ Genel olarak, Platon’un Tanrı/tanrılar algısının iki yönlü olduğu söylenir: Birinci yön, geleneksel Yunan Politeizminde bulunan Olympos’daki Zeus, Hera, Apollo, Athena gibi Tanrılar; antropomorfik, ölümsüz, insanların hayatlarına yön veren, kendi başlarına irade ile donatılmış ve insanların kaderini, tepeden değiştiren canlı güçler olarak tanımlanan Tanrı. İkinci yön ise monist bir inanç merkezli Tanrı anlayışıdır. Platon’un bahsi geçen Tanrılardan bahsetmiş olması başka bir durum, gerçekte düşündüğü Tanrı fikri ise bunlardan başkadır. Onun Tanrısı mutlak anlamda tek, sonsuz, insan biçimli özelliklerden arınmış, iyilikçi ve yaratıcı felsefî bir Tanrıdır. Platon’un yakın çevrelerine yazdığı mektuplardan da bunun böyle olduğu anlaşılmaktadır. Platon, kendilerine ‘Tanrılar’ ifadesini ciddiye almamalarını söyleyerek, ciddi olan mektupların ciddi olmayan mektuplarından ayırt etmek için kullandığını anlatmıştır. (Cevdet Kılıç, “Platon’un Metafizik Terminolojisi ve Mağara Alegorisinin Mistik Temelleri”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 7, sy. 33, s. 571) Verdiğimiz örneklerde görüldüğü gibi Yunan felsefesi, ilk dönemleri itibarıyla varlık ve varlık alanlarını kendi içinde anlamlandırmaya çalışmış ve bu çerçevede kendi felsefî ekseninde nazariyeler geliştirmiştir. Aşkın alana yönelme Sokrates ve öğrencisi Platon’la başlamıştır. Bu bağlamda, bütün varlık alanlarını aşkın değerler ve kavramlar üzerinden değerlendirme, özellikle Sokrates’in etkisi altında kalan Platon tarafından gerçekleştirilmiş; onunla birlikte, aşkın alanın mahiyeti ve boyutu, günümüze kadar yine kendi felsefî ekseninde tartışılmaya devam etmiştir. Ancak belirtmek gerekir ki; Yunan felsefesi üzerine yapılan kritikleri, ‘İlahî Vahye dayalı Nebvî sistem’ üzerinden değerlendirmek yanlış bir tutum olur. Bir başka deyişle, Yunan felsefesi içinde tartışılan Bir, Tanrı, ruh ve nefis gibi kavramlarla, Nebvî sistem içerisinde varolan kavramlar arasında çağrışımsal olarak bir yakınlık bulunsa da, esasında Yunan felsefesi, kendi hakikatini yine kendi paradigmatik felsefî çizgisinde oluşturmuştur.

büyük akımlarından olan Platonizmin oluşmasında en önemli merkezî konuyu teşkil etmiştir. Zira Platon felsefesi, Parmenides'ten Pisagor'a Heraklitus'tan Sokrates'e kadar felsefe dünyasında yer etmiş filozofların görüşleri etrafında iki evrenli bir yapıda şekillenmiş, bundan böyle aşkın ve içkin alana yönelik doktriner unsurlar birlikte değerlendirilmiştir.¹²⁰ Bu manada, antik Yunan felsefesinde bütün varlık alanlarını aşkın değerler ve kavramlar üzerinden değerlendirme, özellikle Sokrates'in etkisi altında kalan Platon tarafından gerçekleştirilmiş; onunla birlikte aşkın alanın mahiyeti ve boyutu günümüze kadar yine kendi felsefî ekseninde tartışılmaya devam etmiştir.

Ancak Platon'un aşkın alana yönelik ortaya koyduğu yaklaşımlar, yoruma açık ve tekdüze bir yapıda ele alınmadığı için kendisinden sonra gelen takipçilerinde bir çok farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, Plotinus'taki *Bir*, Akıl ve Nefs'ten oluşan üçlü hipostazların veya Duyulur Kozmos'u da dikkate aldığımızda dörtlü hipostazların nüvelerini Platon'da bulmak mümkün olsa da Platon metinlerinde üç hipostaza yönelik pasajların karmaşık ve muğlak olduğu bilinmektedir. Nitekim Platon'un hakikatın 'ilk ilke'si olarak ortaya koyduğu 'iyi idesi', örneğin, *Cumhuriyet* kitabında geçtiği şekliyle Plotinus felsefesindeki hiyerarşide *Bir* konseptinin karşılığı değildir. Yine, Platon'da 'iyi idesi', 'en yüksek form' iken Plotinus yorumunda *Bir*, nihayetinde bütün form alanlarını aşan aşkın, tanımlanamaz bir hüviyete sahiptir.¹²¹ Buradan bakıldığında,

¹²⁰ Mustafa İlboğa, *Platon'un İdeaları ile Whitehead'ın Ezeli Objelerinin Ontolojik Bağlamda Karşılaştırılması*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007, s. 10

¹²¹ Stephen Gresh, *Middle Platonism and Neoplatonism The Latin Tradition*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1986, Vol. I, s. 27, 28; Bunların yanı sıra hem *Timaeus* hem de *Phaedo* diyaloglarında Nefs (soul), formlar dünyası ile duyulur dünya arasında 'aracı' konumunda zikredilirken Nefsin bu mütevassıta konumu hiçbir zaman Plotinus çizgisinde var olan sudur nazariyesi ekseninde izah edilmemiştir. Ayrıca, Platon'da 'en yüksek form' olan 'iyi idesi', bir

Platon'un kendi öğretileri ile kendisinden sonra gelen takipçileri arasında ciddi farklar olduğunu görmek mümkündür.¹²²

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere, Platon'un eserlerinin muğlak ve müphem ifadeler içermesi, bu eserler üzerinden birçok yorum ve felsefe üretilmesine sebep olmuştur. Platon felsefesi, kendisinden sonra gelen birçok felsefî akım içerisinde farklı boyutlarıyla ele alınmış; Platon'un kurmuş olduğu Akademi, süreç içerisinde dönemleri itibarıyla egemen yorum ve felsefî doktrinlere göre karakter kazanmıştır. Akademi, Platon'un hemen akabinde, Speusippus ve Ksenokrates'le birlikte aşkinci ve metafizikçi yönüyle karakter kazanırken daha sonraki dönemlerde Stoik ve içkinci karakteriyle ön plana çıkmış; Orta Platonist ve Neoplatonist dönemle birlikte aşkinci karakterine yeniden kavuşmuştur. Bunda, felsefenin Helenistik dönemle birlikte Atina dışına taşması, İskenderiye'nin yeni bir felsefe merkezi olması, periferinde tek tanrıcı Yahudilik kültürünün baskın bir şekilde bulunması ve diğer Doğu ve Ortadoğu inançlarının söz konusu coğrafyada hareket hâlinde olması vb. sebepler etken olduğu gibi, yine o süreçte, Yahya, Zekeriya ve İsa (as) peygamberlerin felsefenin egemen olduğu coğrafyaya uzak olmayan yerlerde zuhur etmesi de kanaatimizce bunda etken olmuştur. Çünkü o çağlarda, içkinci yaklaşımlar, varlık alanlarını izah etmede yeterli olmamış; açık kapıları kapatmaya yetmemiştir. Bu nedenle, içkin'den aşkın'a geçme zorunluluğu ortaya çıkmıştır. İşte böyle bir felsefî ortam içerisinde yetişmiş ve böyle bir mirasın varisi olan Plotinus, Speusippus'tan

varlık olarak diyalektik metot vasıtasıyla belirlenirken, Plotinus'ta *Bir*, hiçbir zaman diyalektiğin değerlendirme alanında olmamıştır. Ona göre, diyalektik varsa şayet, formların hiyerarşik yapısında bulunan 'ikinci hipostaz'dan başlamalıdır. Zira Plotinus'ta *Bir*, sadece 'varlık' olarak tanımlanamayan; 'varlık'ın ötesinde, onu aşan bir yapıdadır

¹²² Dimitri Nikulin, "Plato: Testimonia et Fragmenta", *The Other Plato*, Suny Press, 2012, s. 5

başlayarak Platon'a dipnot düşen aşkınıcı filozofların 'Geç Akademi' dönemindeki 'son temsilcisi'; kendisinden sonraki -pagan- aşkınıcı felsefenin ise, 'ilk temsilcisi' olarak en yüksekten en aşağıya bütün varlık alanlarını bütüncül bir şekilde ele almıştır.

1.2. Eski Akademi: Bir, Varlık ve Hiyerarşik Yapı

1.2.1. Speusippus (MÖ. 410-339): Bir, Basitlik, Negatif Teoloji

Neoplatonist felsefenin temelinde öncelikle metafizik vardır. Platon'un bir bütün olarak Duyulur Kozmos'u ele adığı ve değerlendirdiği *Timaeus* adlı eseri, metafiziğin veya ontolojisinin inşa edildiği *Parmenides*'in özellikle ikinci bölümü, *Cumhuriyet*'in V-VII bölümleri Aristo'nun *unwritten doctrines* diye isimlendirdiği Platon'un yazılı olmayan öğretileri ve bu öğretiler ışığında yorumlanan *diyaloglar*'da yer alan teoloji ve ontolojiye dair konular Neoplatonist düşüncede önemli bir etki bırakmıştır. Plotinus üzerine çalışma yapan araştırmacılardan Dodd ve Brehier, Neoplatonik felsefeye ait üçlü hipoztasların oluşumunda asıl kaynağının Platon'un *Parmenides* adlı eseri olduğunu vurgulamışlardır.¹²³ Buradan hareketle, Neoplatonyen metafiziksel hiyerarşinin ilk nüvelerinin Platon'dan başladığı söylenebilir.

Zira Platon felsefesinde hiyerarşik yapının idea-form ve duyulur kozmos ayrımı üzerinden inşa edildiği görülmektedir. Bu bağlamda, *Cumhuriyet*'te (509b) 'iyi' ideası, diğer ideaların ilkesi olarak ön görülüp, hiyerarşik sıralama bu ilke üzerinden tesis edilirken *Timaeus*'da, gerçekliğin ilkeleri *Demiurge-idea-madde*

¹²³ Emilsson, *a.g.m.*, s. 360; Eyjólfur Kjalar Emilsson, "Plotinus on Sense Perception", In Simo Knuuttila & Pekka Kärkkäinen (ed.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, 2008, s. 152

şeklinde üçlü yapı üzerinden temellendirilmiştir.¹²⁴ Platon'da hiyerarşik yapıları inceleyen Bowe, Aristo'nun Platon'a yönelik idea-formlar üzerinden yaptığı “İdealar, varlıkların; Bir ise, ideaların özü'dür.” (Metafizik 988b5) değerlendirmesinden Platon'da üçlü hiyerarşik yapının; ‘birlik’, ‘varlık/form’ ve ‘alt varlık alanları’ (particulars) şeklinde olduğunu ortaya koymuştur. Bu hiyerarşide, *Birlik*, *varlık*'ı veya *form*'u; *form* ise, alt varlık alanlarını öncelemektedir.¹²⁵ Buna göre, Platonik hiyerarşik yapıda en önemli vurgu, *Bir*'in *form*'la *form*'un da duyulur dünya ile ilişkili olması ve ‘alt seviyede yer alan varlık alanları’nın bir üst seviyede bulunan varlık alanlarını taklit etmesidir. Bu çerçevede, Platonik varlık hiyerarşisi açısından bakıldığında, varlığın maddî olmayan prensibi olan *Bir*'in, varlığın maddî boyutunu temsil eden *İki* ile etkileşiminden formlar dünyası ve materyal dünyadan oluşan çoklu varlık alanları meydana gelmiştir.¹²⁶

Platon'da hiyerarşik yapı bu şekilde iken Platon'un öğrencisi Speusippus, söz konusu hiyerarşik yapıyı daha da geliştirmiş, *Bir* ve *Akıl* kavramları hakkında Platon'dan farklı, derin felsefî analiz ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Speusippus, evrenin matematiksel sayılar tarafından yönetildiğini ve kesin bilginin matematiksel bilgiler olduğunu belirterek *Bir* ve *çokluk* kavramları

¹²⁴ Emilsson, “Plotinus on Sense Perception”, s. 152; Marco Zambon, “Middle Platonizm”, *a Companion to Ancient Philosophy* (Edited by Mary Louise Gill and Pierre Pellegrin), Blackwell Publishing, 2006, s. 569.

¹²⁵ Geoffrey Scott Bowe, *Aristotle And Plotinus On Being And Unity*, McMaster University, 1997, s. 7

¹²⁶ Bowe, *a.g.e.*, s. 17, 19; Bu hiyerarşide, varlık alanlarıyla ilgili yine vurgulanması gereken en önemli husus, söz konusu varlık alanlarının birbirlerinden ayrık hâlde bulunmalarıdır. Buna göre, *birlik*, *varlık*'tan *varlık* ise *form*'lardan *formlar* da görünür varlıklardan ayrık bir şekilde bulunmaktadır. (Bowe, *a.g.e.*, s. 25; P. Merlan, “The Old Academy”, *Later Greek and Early Medieval Philosophy* (editör: A. H. Armstrong), Cambridge University Press, 1967, s. 61)

etrafında ve matematiksel ilkeler temelinde metafiziğini oluşturmuştur.¹²⁷ Bu kapsamda o, Pisagoryen felsefeye bağlı bir filozof olarak ‘idea’ kavramını - Platon’un ortaya koyduğu ontolojik anlamın dışında-Pisagoryen paradigma çerçevesinde ele almıştır. Platon, idealarla sayılar arasında doğrudan bir ilişkisellik ortaya koymazken Speusippus, Pisagoryen felsefenin etkisiyle sayıları bu felsefeye dahil etmiş; böylece idealar, Platonik form olmaktan çıkıp matematiksel varlıklara yani sayılara dönüşmüş; başka bir deyişle, her şeyin *ilk ilke*’si olan *Bir*’in *ikinci* üzerinde olan etkinliğiyle Pisagor’daki matematiksel varlıklara denk gelen Platonik formlar oluşmuştur.¹²⁸ Ancak Platon, formların oluşması ve formlar ile sayılar arasındaki ilişki konusunda doğrudan bir şey söylemese de onun ‘*ilk ilke*’lerle ilgili düşüncelerinin Pisagoryen felsefenin devamı niteliğinde olduğu görülmektedir. Buna göre, Platon’da ‘ilk prensipler,’ aktif olan *Bir* ile içinde dualiteyi taşıyan *belirsiz iki*’dir (indefinite dyad).

Speusippus, Platon’un *Parmenides* diyalogunun (142d), (143a) ve (144a) bölümlerini yorumlarken *Bir*, *varlık*, *sayı* ve *çokluk* kavramları etrafında yoğunlaşmış; bu metinlerde yer alan muhteviyat üzerinden metafiziğini oluşturmaya çalışmıştır. Bu bağlamda o, *Bir*’i ‘üst ilke’; *varlık* ve *belirsiz iki*’yi (çokluk) de, ikinci hipostaz olarak yorumlamış, dolayısıyla evrende iki prensibin

¹²⁷ Leonardo Taran, *Speusippus of Athens*, E. J. Brill, 1981. s. 313; Bu zaviyeden bakıldığında, Plotinus felsefesinde var olan hipostazların, özellikle de ‘*ilk ilke*’ kavramının -Platon’un çok yakın öğrencileri olan- Speusippus ve Ksenokrates tarafından Plotinus’tan çok daha önce tartışıldığı görülmektedir. Bu bağlamda, Orta Platonist, Yenipisagorcu ve Neoplatonist gelenekler, Speusippus ve Ksenokrates’in ortaya koyduğu ‘*ilk ilke*’ kavramından etkilenmişler ve bu kavram etrafında diğer mevcudatı hiyerarşik açıdan yeniden değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. (R.E. Witt, *Albinus and The History of Middle Platonism*, Cambridge University Press, 1937, s. 19)

¹²⁸ Mark Edwards, *Neoplatonic Saints: The Lives of Plotinus and Proclus by Their Students*, Liverpool University Press, 2000, s. xvii

var olduğunu söylemiştir.¹²⁹ Platon, söz konusu diyalogda, “*Bir var olduğunda var; var olan bir olduğunda Bir deniyorsa varlık ile Bir aynı şey olmayacaktır.*” ve “*Eğer ‘dır’ (vardır), var olan Bir için söyleniyorsa ve Bir de var olan bir için söyleniyorsa bir ve varlık aynı şey değildir*” (142d) ifadesi ile “*...Bir varsa sayının olması zorunlu; sayı varsa, çokluğun olması gerekir...*” (144a)¹³⁰ ifadelerine yer vermiştir. Buna göre, diyalogda geçen diğer metinler dikkate alınmadan sadece bu metinler üzerinden bir değerlendirme yapıldığında, Platon’un, *Bir*’in ‘bir’ olarak kalabilmesi ve bir’lik özelliğinin bozulmaması için *Bir* ile *varlık* arasını ayırdığı, *Bir* ile *varlık*’ın aynı şeyler olmadığını söylediği görülmektedir. Zira *Bir* ve *varlık* aynı şey olduğunda, *Bir*’in ‘bir’ olma özelliği ortadan kalkacak, bir alt düzeyde yer alan ‘varlık’, *Bir* ile aynı konumda olacaktır. Speusippus da benzer bir yaklaşımla, “*Şayet Bir, diğer bütün her şeyin iyiliğinin ve varlıklarının nedeni ise o zaman, onun için ‘iyi’ ve ‘varlık’ terimleri kullanılamaz.*”¹³¹ ifadesiyle Platon’da var olan bu yaklaşımı aşkınlığın zirvesine taşımıştır.

Speusippus, *İlk Bir*’in (First One) varlık olmadığını, tam aksine varlık’ın kaynağı olduğunu, bu sebeple hiyerarşik yapıda varlık’tan daha üstün bir konumda olduğunu belirtmek suretiyle *İlk Bir* ile *varlık* arasını keskin bir şekilde ayırmıştır. Buna göre *Bir*, varlık olmadığı gibi tam aksine varlık’ı

¹²⁹ John Dillon, *The Heirs of Plato*, Oxford University Press, Newyork, 2005, s. 58; John Dillon, “Monist and Dualist Tendencies in Platonism”, *ΣΧΟΛΗ*, Vol. I., 2007, s. 40

¹³⁰ Platon, *Parmenides* (Çev. Saffet Babür), İmge Kitabevi, Ankara, 1996, s. 58-59; Platon’a göre, *çokluk* varsa ki, vardır; o hâlde sayı da vardır ve sayının olması zorunludur. O hâlde *sayı* varsa ve zorunlu ise *Bir* de vardır ve zorunludur. Bütün bunlar Speusippus üzerinde etkili olmuş, Speusippus, hem *Bir* hem ‘varlık’ hem de ‘sayılar’ konusunda derin analizlerde bulunmuştur.

¹³¹ Taran, *a.g.e.*, s. 345; Speusippus’a göre *Bir* için *iyi* ve *varlık* kelimeleri kullanılacak olsa da bunun sebebi, O’nu ifade edecek başka nitelilemelerin bulunmamasıdır.

öncelemektedir.¹³² Zira Cusa'lı Nicholas'ın da belirttiği gibi, *Bir*, varlıktan daha kuşatıcı bir kavramdır.¹³³ Bütün bunlar, Speusippus felsefesinde *Bir*'in herhangi bir kelimeyle ifade edilemeyecek kadar *basit* olduğunu göstermektedir. Bu manada, Speusippus'un, *İlk İlke*'nin '*basit*' olmasını ilk defa belirgin şekilde vurgulayan bir filozof olması önemlidir. Zira Speusippus metafiziğinin en ayırt edici yönü, kanaatimizce budur. Speusippus, *ilk ilke*'yi açıklarken, O'nun tanımlanamaz özelliğine vurgu yaparak *Bir*'e ister izafî ister mutlak hiçbir sıfat yüklenemeyeceğini, hatta *Bir* ve *İyi* isimlerinin dahi ona isim olarak verilemeyeceğini vurgulamıştır. *Bir*'e '*ilke*' demenin bile uygun olmayacağını, bırakalım diğer varlıkları, O'nun kendi varlığı ile dahi bir ilişkisinin olmadığını söyleyen¹³⁴ Speusippus, *Bir*'in basitliğini en üst düzeyde ifade etmek suretiyle negatif teolojinin zirve noktasına ulaşmıştır.

Ancak Speusippus metafiziğinde *Bir*'in en üst düzeyde *basit* olması, negatif teoloji açısından önemli bir metafizik aşama olmakla birlikte bu aşama, *Bir*'i minimize etme veya küçükleştirme anlayışına da götürmüş; bazı filozoflar, bu yorumdan yola çıkarak Speusippus'un, *Bir*'i 'en küçük' ve 'en minimal' bir varlık olarak değerlendirdiği kanaatine ulaşmışlardır. Nitekim Betchle, 'Speusippus'ta *Bir*'in basitliği' meselesini derinlemesine incelediği makalesinde,

¹³² John Dillon, "Speusippus and the Ontological Interpretation of the Parmenides", *Plato's Parmenides And Heritage*, (Edited by John D. Turner and Kevin Corrigan) By the Society of Biblical Literature, Atlanta, 2010, V., I, s. 68, 69

¹³³ Jan Aertse, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2012, s. 681

¹³⁴ Leszek Kolakowski, "Good", *Encyclopedia of Religion*, Printed in the United States of America, 2005, s. 3635; Stephen Gresh, *Middle Platonism and Neoplatonism The Latin Tradition*, Nortredam University Press, 1986, s. 37

bu sakıncalara vurgu yapmıştır.¹³⁵ Betchle’ye göre, Speusippus’a ait bu vurgu, eleştirel açıdan Damascius metinlerinde ve Platon’un *Parmenides Diyalogu* üzerine yazılan ve yazarı belli olmayan bir şerhte yer almaktadır. Her iki metinde yer alan ifadelerle göre, *Bir*, çok küçük ve parçalanamaz oluşu sebebiyle minimal özelliğe sahiptir. Başka bir deyişle, Speussippus’un *En Yüksek İlke*’si *Bir*, çok küçük veya bölünmez oluşu sebebiyle *Bir*’dir. Ancak *Bir*’in minimal özelliklere sahip olması, doğasının kusurlu olduğuna işaret ettiğinden veya mutlak anlamda ‘olmayan varlık’ anlamına gelme ihtimalini taşıdığından Damascius tarafından reddedilmiştir. Damascius, böyle bir görüşün kabul edilmesi durumunda, *Bir*’in hiçbir şeyi massedemeyeceğini ve hiçbir şeyi özümsemeyeceğini, dolayısıyla da O’nun mükemmel olmayan kusurlu bir varlık olacağını belirtmiştir.¹³⁶

Speusippus, yukarıda belirtildiği gibi, hipostazları *Bir* ve *çokluk* ilkeleri olmak üzere ‘iki ilke’ üzerinden, ayrıntılandırmasını ise, beş temel katman üzerinden yapmıştır. Buna göre, birinci tabakada yer alan, bizatihi kendisi olan *Bir*’dir. İkincide matematiksel (sayısal) varlıklardan oluşan *çokluk* alanı; üçüncü sırada Nefs (Soul); dördüncü katmanda canlı varlıklar ve beşinci katmanda ise, cansız varlıklar yer almaktadır. Dillon, Speusippus’un beşli hiyerarşik yapıda Akıl’dan (intellect) bahsetmediğine vurgu yaparken Gresh, onun *Bir* ile *Akıl* arasını ayırdığını vurgulamıştır.¹³⁷ Ancak Speusippus *Bir* ile *akıl* arasını ayırmış

¹³⁵ Gerald Bechtle, “Speusippus’s Neutral Conception of The One and Platos’ Parmenides” *Plato’s Parmenides And Heritage*, (Edited by John D. Turner and Kevin Corrigan) By the Society of Biblical Literature, Atlanta, 2010, V., I, s. 44, 45

¹³⁶ Bechtle, *a.g.m.*, s. 44, 45

¹³⁷ Gresh, *a.g.e.*, s. 37; Taran, *a.g.e.*, s. 366; John D. Turner, Kevin Corrigan “Introduction”, *Parmenides” Plato’s Parmenides And Heritage*, (Edited by John D. Turner and Kevin Corrigan) By the Society of Biblical Literature, Atlanta, 2010, V., II, s. 4

olsa da *Akla* Plotinyen anlamda hem ilke'sel hem de katmansal bir konum vermemiştir.

Kendisiyle ilgili kaynakların yetersiz olmasından dolayı görüşlerine yönelik elimizde çok detaylı bilgi olmadığından Speusippus'un varlıklar hiyerarşisinde *Bir*'den ikinci ilke olan *çokluk* ilkesine geçişin mahiyeti hakkında ne düşündüğüne yönelik bir malumatımız yoktur. Bu nedenle, geçişin yoktan yaratma yahut sudûr şeklinde olup olmadığına yönelik sorulara Speusippusyen çerçevede bir cevap bulamadığımız gibi, hiyerarşide üçüncü sırada yer alan Nefs'in (soul) çokluk ilkesiyle ilişkisi, çokluk ilkesinin kendinde nefsi barındırıp barındırmadığı hususları da hâla müphemliğini korumaktadır. Ancak Speusippus'taki kozmogoni süreçleri veya hiyerarşik yapılar göz önünde bulundurulduğunda, onun metafiziksel şemasının matematiksel teorilerle uyumlu olduğu, bu çerçevede Speusippus tarafından ortaya konan söz konusu hiyerarşik yapının kendisinden sonra gelen Orta ve Yeni Platonist dönemlerde -özellikle Plotinus üzerinde- derin etki bıraktığı görülmüştür. Bu bağlamda, söz konusu felsefelerde vazedilen hiyerarşik yapıların -ismi yaygın olarak kullanılmasa da- Speusippus ontolojisi üzerinden tesis edildiğini söylemek mümkündür.¹³⁸

¹³⁸ Dillon, "Speusippus and the Ontological Interpretation of the Parmenides", s. 59; Bu bağlamda, Plotinus'un özellikle sayılar konusundaki düşüncelerinin Speusippusyen kaynaklı olduğu söylenebilir. Örneğin Plotinus'a göre *Bir*'in birliğinin sonucu ortaya çıkan *İkinci Bir* ve *Çokluk*, form değildir, sayı'dır. Ancak Speusippus'a göre 'sayı' 'varlık'ı öncelerken Plotinus'ta, 'varlık' 'sayı'yı' öncelemektedir. Bunun yanı sıra Speusippus, formları Küllî Nefs düzeyinde değerlendirirken, Plotinus, form ve sayı'yı aynı kategoride yani idea ve hakikî varlık kategorisinde değerlendirmektedir. (Turner, Corrigan, "Introduction," s. 3, 4) Speusippus'un bir diğer önemli yanı ise, *Bir*, nasıl varlık, iyi ve güzel olarak nitelenmiyorsa *çokluk*'ta hiçbir zaman 'kötü' (şeytan) veya 'kötülük' ile nitelenemez. Bu yaklaşım, ileride değinileceği üzere Plotinus'un yaklaşımıyla önemli benzerlikler arz etmekte, Plotinus, *çokluk*'un yani Duyulur Kozmos'un kötü/fena olmayacağı hususunda Speusippus'la aynı görüşü paylaşmaktadır. (bknz. Dillon, "Speusippus and the Ontological Interpretation of the Parmenides", s. 68, 69) Gerson, Speusippus'un ve Ksenokrates'in de Neoplatonist olarak değerlendirilebileceğini söyler. (Gerson, *a.g.m.*, s. 5)

1.2.2. Ksenokrates (MÖ. 396-314): Bir, Sayı, Ay-Üstü ve Ay-Altı Âlem

MÖ. 396 yılında doğan ve Platon'un Aristo ile birlikte Atinalı olmayan en önemli öğrencilerinden olan Ksenokrates, Speusippus'tan sonra Akademinin başına geçmiş, yaklaşık dokuz yıl Akademinin başkanlığını yapmıştır. Kendisinden sonra gelen Platonik gelenek içinde önemli bir figür olan Ksenokrates, metafizik alanda ortaya koyduğu onto-hiyerarşik yapılar ile hem 'orta' (middle) hem de 'yeni' (neo) Platonistlere esin kaynağı olmuştur.¹³⁹

Metafiziğinin temelinde, form ile sayıları eşit doğaya sahip ilkeler olarak gören Ksenokrates, idea-formlara mesafeli yaklaşan ve idealar yerine sayıları postulat olarak kabul eden Speusippus'un karşısında yer alarak idea-formlarla sayıları aynı ontolojik konumda değerlendirmiştir. (Aristo *Metafizik*: 1028b-24-27;1069a-33;1076a19; 1080b21) Ancak belirtmek gerekir ki Ksenokrates ontolojisinde ve felsefesinde merkezi yeri olan matematiksel kavramlar; vakıalara, hâl ve durumlara işaret eden matematiksel sayılar değil, ideal sayılardır. Bu bağlamda, Ksenokrates, idea/form anlayışına farklı bir yorum getirmiş; idea'yı meydana gelen şeylerin doğal, ayırık, aşkın ve paradigmatic/model nedeni olarak yorumlamıştır.¹⁴⁰

Dillon'a göre, -daha önce belirtildiği gibi- Platon, takipçilerine, belki de Platonist felsefenin en önemli özelliği olan oldukça karmaşık, muğlak bir miras bırakmıştır. Platon, *Bir* (birlik) ve *çokluk* ilkeleri ile ilgili olarak *Cumhuriyet*

¹³⁹ Marian Hillar, "Numenius and the Hellenistic Sources of the Central Christian Doctrine", *Paper published in A Journal from the Radical Reformation. A testimony to Biblical Unitarianism*. Vol. 14, No. 1, Spring 2007, s. 3-31

¹⁴⁰ Shlomo Pines, "A New Fragment of Ksenokrates And Its Implications", *American Philosophical Society*, Vol. 51, 2011, s. 14 Ksenokrates, Platon'daki Demiurge'nin yaratıcılığını, ideaların model olarak kabul edilmesi anlamında kabul etmektedir. (bkz. Aynı yer)

kitabında *İlk Prensip* olan *İyi* ideasını varlık ötesi boyutuyla ve ‘yaratıcı’ niteliyesiyle *arzu nesnesi* olarak sunarken, *Timaeus* kitabında, *Demiurge*’u, hem Nefs’in ve hem de dünyanın yaratıcısı konumunda ‘düşüncenin modeli’ *akıl* olarak nitelendirmiştir. *Parmenides* kitabında ise, *ilk prensip* olarak konumlanıp konumlanmadığı belirsizlik taşıyan *Bir* hipostazını ön plana çıkarmıştır. Son dönemlerine denk gelen *Philebus* diyalogunda ise, ‘sınırlı’ ve ‘sınırsız’ veya ‘sonlu’ ve ‘sonsuz’ kavramları ile ‘mürekkep neden’ (mixture of cause) kavramını ön plana çıkarmış *İlk İlke*’nin sınırsız ve sonsuz; ikinci ilkelerin, sınırlı ve sonlu, üçüncünün ise, bileşikler ve yaratılmış varlıklar olduğunu vurgulamıştır. *Cumhuriyet* onuncu kitapta ise, bütün hareketlerin ilk prensibi ve her şeyin yaratıcısı konumunda *Aklî Külli Nefs* (soul) terimini vurgulamıştır.¹⁴¹ Ksenokrates ise, metafiziğini oluşturmada bu muğlak yapı içerisinde *Bir* (Monad) ve *İki* (Dyad) kavramlarını tercih etmiştir.

Ksenokrates’e göre, hem *Bir* hem de *İki* tanrısal niteliklere sahiptir. Ancak *Bir*, semavî âlemi (heaven) idare eden ve Zeus diye isimlendirilen baba rolünde eril bir ilke iken *İki*, her şeyin ruhu (soul) olarak semavî âlemin altında bulunan Duyulur Kozmos’u idare eden anne rolünde dişil bir ilke olarak vazedilmiştir. Bu çerçeveden bakıldığında, Ksenokrates’te semavî âlemi idare eden eril ve Akıl olan *İlk Tanrı Bir* karşısında sema altı âlemi idare eden dişil *İki*, yani *Evren Nefs’i* (world soul) yer almaktadır. O hâlde, Ksenokrates felsefesi kapsamında hiyerarşik yapıları *Sema üstü*, *Sema* ve *Sema altı* şeklinde ifade etmek mümkündür. Bu hiyerarşik yapıda ay-üstü Zeus; ay-altı ise, Zeus’un hükümlanlığı altında bulunan

¹⁴¹ Dillon, “The Origin of Platonist Dogmatism”, s. 32, 33

Hades tarafından idare edilmektedir.¹⁴² Bir başka açıdan değerlendirildiğinde ise, Ksenokrates'te kozmos'un üç katmansal yapıda ele alındığı görülmektedir. Buna göre, en üst semavî âlem Tanrılara; en üstün bir alt tabakasında yer alan semavî âlem tinsel/ruhsal varlıklara ve ay-altı âlem ise, duyulur varlıklara ait kılınmıştır.¹⁴³ Bu ayrımı yapmada, Ksenokrates'in, Platon'un *Timaeus* (35a)'da geçen “İki tür cevherden/özden birincisinin asla bölünmez ve değişmez; diğerinin ise, bölünebilir ve yaratılmış fiziksel dünyanın cevheri [olduğu]” ifadelerinden etkilendiği; bu kapsamda, ‘bölünemez olanı’ *Bir* (monad); ‘bölünebilir olanları’ ise, *çokluk* veya *belirsiz iki* olarak yorumladığı anlaşılmaktadır.¹⁴⁴

Bu zaviyeden bakıldığında, *Bir*, Speusippusyen anlamda *ilk ilke* olarak değerlendirildiğinde ve Speusippus gibi Pisagoryen felsefesinin etkisi altında olan Ksenokrates'in *Bir*'in *Akıl* ve *Tanrı* olduğuna dair görüşü dikkate alındığında, her iki filozof arasında belirgin farkların olduğu görülecektir. Buna göre, Ksenokrates, *ilk ilke*'nin *Bir* ve aynı zamanda *Akıl* olduğunu vurgularken Speusippus, *ilk ilke* için *Akıl* kavramını kullanmayı uygun görmemiştir.¹⁴⁵ Bu kapsamda hiyerarşik bir düzenleme yapıldığında, Ksenokrates'in metafiziksel şemasının *Akıl* ve *Bir olan İlk Prensipten* ve *materyal* ve *çokluk* barındıran *Evren Nefs*'inden oluştuğu

¹⁴² Dillon, *The Heirs of Plato*, s. 132

¹⁴³ Herman S. Schibli, “Ksenokrates” *Deamons And The Irrational Soul, Clasiccal Qarterly*, Printed Great Britain, 1993, s. 144

¹⁴⁴ Dillon, “The Origin of Platonist Dogmatism”, s. 33. (Ksenokrates'e göre Nefs (soul), kendi kendine hareket eden sayıdır. Ayrıca, Ksenokrates, *on* sayısını (decad) duyulur dünyanın modeli olarak açıklar. (bknz. Aynı yer) Platonist felsefede *çokluk* ilkesi için kullanılan genelde üç kavram vardır. Bunlar: ‘plethos’ (multiplicity/çokluk); ‘apeiria’ (unlimitedness/sınırsız) ve ‘aoristos dyas’ (indefinite dyad/belirsiz iki). Ancak bunların dışında *çokluk* ilkesine yönelik kullanılan bir kavram daha vardır ki o da *aenaon* kavramıdır. Platon'un *Hukuk X* kitabında (966e-2) fiziksel dünyanın varlıksal özelliğine vurgu yapmak için kullanılan ve “a-en” ve “a-on” sözcüklerinden oluşan bu kavram, a-en (bir olmayan) ve a-on (varlık olmayan) anlamında *Bir*'in karşısında ikinci(l) prensipleri ortaya koymaktadır. Bu kavramlar etrafında düşünüldüğünde, Ksenokrates'in, *çokluk* ilkesini ifade etmek için “plethos” kavramını kullanan Speusippus'un aksine “apeiria” kavramını kullandığı görülmektedir.)

¹⁴⁵ Dillon, *The Heirs of Plato*, s. 98-105

görülmektedir. Ksenokrates'e göre, *Evren Nefs'i*, ontolojik olarak kaynağını veya varlığını *İlk İlke*'den alan ve formlara fiziksel düzlem içerisinde projeksiyon sunan yaratıcı kaynaktır. Buradan bakıldığında, Ksenokrates'in *İlk İlke*'ye yüklediği anlam alanlarının hem Platon'un *İlk Prensipten* hem de Aristo'nun 'Hareket Etmeyen Hareket Ettirici' kavramından farklı olduğu görülecektir. Buna göre, Platonist paradigmaya karşıt olarak formları -aynı zamanda- matematiksel varlıklar olarak değerlendiren Ksenokrates, Aristotelyen paradigmaya yönelik olarak da *İlk İlke Bir*'i, 'Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'ye göre evrenin mukadderatına (providential) müdahale eden faal, aktif bir Tanrı olarak nitelmiştir.¹⁴⁶ Ksenokrates'e göre aktif *Tanrı Bir*'in müdahalesi, kendi Zat'ını akletmesi ile gerçekleşmektedir.¹⁴⁷

Son olarak epistemolojik açıdan ele alındığında, Ksenokrates'te 'algılanabilir', 'akledilebilir' ve 'düşünsel varlık alanları' olmak üzere üç tür varlık alanından bahsetmek mümkündür. Buna göre, 'algılanabilir varlık alanı', Duyulur Kozmos'un bulunduğu alan iken akledilir varlık alanı, dünyevî alanın dışında olan varlık alanlarını kapsamaktadır. Düşünsel ve duyularla algılanabilen bileşik varlık alanı ise, dünyevî alan içinde oluşan varlık alanlarının kendisini oluşturmaktadır. Başka bir deyişle, 'akledilebilir varlık alanı' sema ötesinde; 'duyulurla algılanabilir varlık alanı' duyulur kozmos; 'düşünce ile ilgili varlık alanları' ise, hem sema ötesi (outside sky) hem de atmosfer (yeryüzü) içinde bulunmaktadır. Bu zaviyeden bakıldığında, 'akledilebilir bilgi alanı'nın, hakikatin ve gerçekliğin merkezi olan aşkın bilgi alanı olduğu görülmektedir. Buna karşın,

¹⁴⁶ Dillon, *The Heirs of Plato*, s. 106-107

¹⁴⁷ Svetla Slaveva-Griffin, *Plotinus on Number*, Oxford University Press, 2009. s. 7; Dillon, *The Heirs of Plato*, s. 107

yanlışığı ve zannı içerisinde barındıran duysal ve düşünsel bilgi alanları ise, aşkın bilgiyi değil tam aksine içkin bilgiyi içermektedir. Dolayısıyla onlar hakikati yansıtırma noktasında yetersiz ve kifayetsiz kalmaktadır.¹⁴⁸

1.3. Orta Platonist Dönem ve Yenipisagorculuk: İçkin Âlemden Aşkın Âleme Dönüş

Aralarındaki farklılıklara rağmen Speusippus ile Ksenokrates'in ortak oldukları husus, *Bir* üzerinde benzer kanaatlere sahip olmalarıdır. Her iki filozof açısından Platonizmin özü, metafiziksel bir sistem olarak değerlendirilmiş; doktrinler bu sistem üzerinden temellendirilmiştir. Ancak Platon'un ölümünden yaklaşık seksen yıl sonra, Arcesilaus'un başkanlığı döneminde Platonizmin metafiziksel yönü neredeyse tamamen ihmal edilerek metafiziksel spekülasyonlara son verilmiş; nihayetinde epistemolojik skeptizm felsefi paradigmanın temeline oturmuştur.¹⁴⁹

Biraz açmak gerekirse, Eski Akademi dönemi olarak adlandırılan Platon akademisinin ilk evresinde Speusippus ve Ksenokrates tarafından metafizik içerikli konulara yoğunlaşmış, daha sonraki süreçte ise, Akademi'nin çizgisi önce Sokratik şüphecilik ve Peripatetik; sonrasında Stoik felsefeye evrilmiştir. Bu süreçle birlikte, aşkın ve semavî varlık alanları ile ilgili felsefi yorumlamalar, Stoik felsefe çerçevesinde devam etmiştir. Bu dönemde, Tanrı/Tanrılar, ruhsal varlıklar ve Nefs (soul) gibi aşkın âlemi sembolize eden varlık alanları ihmal

¹⁴⁸ Sextus Empiricus, *Against Logicians* (edited by Richard Belt), Cambridge University Press, 2005, s. 32; Ksenokrates'e göre akledilebilir bilgi alanları vasıtasıyla elde edilen bilgi muhkem bir bilgi iken; duyulurla algılanabilir bilgi alanlarında 'doğru', ancak akledilebilir bilgi alanlarıyla elde edilen bilgi kadar değersel bir niteliğe sahip değildir. Bileşik ve düşünce alanları ile elde edilen bilgi ise, hem doğru hem de yanlışığı içerisinde barındırmaktadır. (bknz. Aynı yer)

¹⁴⁹ Radek Chlup, *Proclus*, Cambridge University Press, 2012, s. 10

edilmiş, felsefe; semavî ve ilahî alan olan aşkın alandan daha çok içkin alan olan dünyevî alan üzerinden inşa edilmiştir.¹⁵⁰

Ancak Askalonlu Antiouch'un Stoik Skeptizmi reddedip (kısmen Stoik felsefenin etkisi altında olsa da) Platonik dogma öğretisine yeniden dönmesiyle bu süreç sona ermiş, MÖ. birinci yüzyılda başlayıp MS. üçüncü yüzyılda Plotinus dönemine kadar devam eden yeni Orta Platonist (Middle Platonism) süreç başlamıştır. Bu süreci, felsefenin içkin alandan yeniden aşkın alana dönüşünü ifade eden ve aşkın alanın hükümranlılığını sembolize eden bir süreç olarak tarif etmek mümkündür.¹⁵¹ Bu dönemde, bir önceki 'akademi' döneminde gözden düşen ve etkisini yitiren metafizik, *Diyaloglar* üzerinden yeniden ele alınıp değerlendirilmiş; böylece, Neoplatonizme 'ön söz' olarak ifade edilebilecek yeni bir dönem başlamıştır.¹⁵²

Orta Platonist dönemin en bariz özelliği, Yenipisagorculuk felsefesinin de katkısıyla Aristo'nun 'tanrısal akıl' kavramı ile Platon'un form ve idea kavramlarını bir araya getirmeye yönelik eklemleştirci yaklaşımı felsefî paradigma olarak benimsenmiş olmasıdır.¹⁵³ Bu paradigmadan yola çıkarak Orta dönem Platonistler, Platon metinlerini Aristo felsefesi ışığında yeniden yorumlamak suretiyle esasında Platon ile Aristo'nun özünde aynı şeyi söylediklerini vurgulamışlardır. Bu çerçevede, Orta Platonistler, Platon metinlerinde yer alan zengin ve bir o kadar da müphem ve mecazî ifadelerin

¹⁵⁰ Dillon, *The Middle Platonist*, s. xiv

¹⁵¹ Ronald R. Cox, *The Intersection of Cosmology and Soteriology Inhelleistic Judaism, Early Christianity and Gnosticism in the Light of Middle Platonic Intermediary Doctrine*, Umi, Notre dame Indiana, 2005, s. 33

¹⁵² Dillon, *The Middle Platonist*, s. xiv.

¹⁵³ Antonia Tripolitis, *Religions of Hellenistic Roman Age*, B. Eerdman Publishing Co., 2002, s. 41

izahında Aristo metinlerinin önemli rol üstleneceği kanaatine ulaşmışlardır.¹⁵⁴ Bu periyotta, Platon'un *Timaeus* adlı eseri Orta Platonistlerin en önemli *diyalog* metni olmuştur. Yine bu dönemde, daha öncesinde ortaya konan Antiochus'un "Taibat ile uyum" doktrinine karşılık "Tanrı'ya benzemek" doktrini temel kıstas olmuştur.¹⁵⁵

Eski Akademi döneminde, âlemdeki kaosu kozmosa çeviren ve düzene koyan ancak varlık hiyerarşisi içindeki konumu açık olarak belirlenmeyen *Demiurge Tanrı*, evrende 'faal en yüksek ilke' olarak değerlendirilirken; Yenipisogaryanizmin etkisiyle birlikte Orta Platonist dönemde, *Demiurge Tanrı* yerine *Bir*, 'En Yüksek Aşkın İlk İlke' olarak temellendirilmiş, böylece 'aktif ilke' olan *Demiurge, İlk İlke*'nin altında pozisyon almak suretiyle *İkinci İlke* konumuna inmiştir. Bu bağlamda, Orta Platonistler, Platon'un bütün diyaloglarını yeniden değerlendirmiş, varlık katmanlarını yeniden belirlemişlerdir. Platon'un bütün diyaloglarının süzümü sonrasında ise, *İlk Tanrı*, 'hareket etmeyen', 'kavranamaz', 'bilinemez,' ve 'mutlak ilke' olarak *Demiurge*'nin üzerinde ve varlığın en yüksek zirvesinde yerini almıştır. Bu husus, Orta Dönem Platonist çizginin Platonist varlık anlayışına ve kendisinden sonra gelecek Neoplatonist akıma en önemli katkısı olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşımda, Tanrı *Demiurge*, ideaları da kapsayan ve aynı zamanda *Akıl* olan *İkinci Tanrı* olarak

¹⁵⁴ J. Whitakker, "Platonic Philosophy in The Early Centuries of The Empire", *Philosophie: Historische Einleitung, Platonismus*, II, (editör: Wolfgang Haase, Hildegard Temporini) c. 31-36 s. 114

¹⁵⁵ Dillon, *The Middle Platonist*, s. 7, 8

konumlandırılmış, duyulur dünyaya hayat veren ve bu dünyayı düzene koyan *Küllî Nefs* de ‘üçüncü Tanrı’ olarak ele alınmıştır.¹⁵⁶

Bu açıdan değerlendirildiğinde, Orta Dönem Platonistler, genel olarak ‘üçlü ilksel varlıklar’ hiyerarşisini ontolojik nazariye olarak benimsemişlerdir. Buna göre, üçlü varlık hiyerarşisinin başında ‘Tanrısal Akıl’ veya Tanrı vardır ki; O, bütün hakikatin *İlk Prensibidir*. *En yüce Tanrı*, aynı zamanda *Bir* veya *İyi* diye isimlendirilir. O, basittir, aşkındır, değişmezdir. *En Yüce Tanrı*, -olağanüstü hâller dışında- insan aklının erişemediği ve kavrayamadığı tanrısal özelliklere sahiptir; bu sebeple materyal dünya ile ilişki kurmayan bir varlıktır.¹⁵⁷

Orta Platonizm’in temel felsefî yaklaşımlarından bir diğeri de, aşkın varlıkların maddî evren ile ilişkilerinin boyutlarını ve esaslarını belirlemektir. Bu çerçevede, en önemli merkezî konuma sahip olan varlık alanı, *mutavassıta* (aracı) varlıklardır. Orta Dönem Platonist döneme kadarki süreç içerisinde merkezî bir konuma sahip olmayan ancak daha sonraki süreçte sudûr nazariyesine ışık tutacak ‘mutavassıta’ kavramı, bu devrede yeniden ele alınmış; *İlk* ve ‘ikincil prensipler’in -aşkınlıklarına hâlel getirmeden- materyal evrenle ilişki kurma biçimleri, bu dönemde açıklığa kavuşturulması gereken önemli mesele olarak ortaya çıkmıştır. Orta Platonistler, bu bağlamda, ‘aşkın Platon ideaları’ ile ‘içkin Stoik aktif ilke(ler)’ arasındaki kombinasyonu sağlamaya yönelik olarak duyulur varlıkların üstünde, Tanrısal varlık alanlarının ise altında yer alan ‘mutasavvıta varlıkları’, materyal varlık alanları ile materyal olmayan manevî varlık alanları

¹⁵⁶ Zambon, *a.g.m.*, s. 570

¹⁵⁷ Allen, Springsted, *a.g.e.*, s. 70; Tripolitis, *a.g.e.*, s. 41

arasındaki ilişkiye ‘aracı’ olan varlık/varlıklar şeklinde değerlendirmişlerdir.¹⁵⁸

Küllî Nefs varlık katmanı da burada ortaya çıkmıştır.

Orta Platonistlerin hususiyetlerinden bir diğeri de, semavî âlemle materyal âlemin bütünleşmişini sağlayacak teolojik zemini ortaya koymalarıdır. Buna göre, insanın en önemli amacı, kendisini ikincil konumda olan Tanrı’ya/tanrılara benzetmek suretiyle aşkınlığı elde etmesidir. Zira *Bir’e* doğrudan ulaşmak ve benzetmek mümkün değildir.¹⁵⁹ Bu bağlamda, Orta Dönem Platonistler, ‘insana ait nefis’ (soul) konusuna büyük ölçüde önem vermiş, bu çerçevede insana ait nefsi ‘ilahî veya Aklî âlem’in bir parçası olarak değerlendirmişlerdir. Buna göre, insana ait nefsin en önemli özelliği, ‘ilahî âlem’den materyal dünyaya inmesi ve bedenleşmiş olmasıdır. Dolayısıyla insanın ‘ilahî âlem’in parçası olması hasebiyle bu dünyadaki temel gayesi, materyal dünyadan soyutlanmak ve yeniden ‘ilahî âlem’e rücu etmektir. Zira Orta Dönem Platonistlere göre, insan nefsi, özünde başka bir âleme aittir ancak şimdi duyulur dünyaya düşmüştür. Bu manada, hayatın gayesi de, nefsi arılaştırmak ve insanı huzur bulduğu hakikat âlemine yeniden kavuşturmadır.¹⁶⁰

Yeri gelmişken vurgulamak gerekir ki; Orta Platonist dönemle birlikte bu döneme katkı sağlayan felsefî akımlardan biri de Yenipisagorculuk olmuştur. Bu akım, Nefs’in ölümsüzlüğüne vurgu yapan, dolayısıyla Nefs’i kutsal, kutsalı da sonsuz kabul eden felsefî bir akım olmasının yanı sıra Pisagoryen geleneğe bağlı olmasıyla da matematiksel kavramları ontoloji ile yeniden buluşturup Pisagoryen

¹⁵⁸ Ronald R. Cox, *By the Same Word: Creation and Salvation in Hellenistic Judaism and Early Christianity*, Berlin, 2007, s. 25; Allen, Springsted, *a.g.e.*, s. 72; Zambon, *a.g.m.*, s. 561

¹⁵⁹ Reale, *a.g.e.*, s. 230

¹⁶⁰ Allen, Springsted, *a.g.e.*, s. 70; Tripolitis, *a.g.e.*, s. 41

doktrinleri yeniden hayata geçirme gayesi gütmüştür. Bu özelliklerden de anlaşılmaktadır ki, Yenipisagorcu filozoflar, aynı zamanda Platonik gelenekten gelen filozoflardır. Dolayısıyla Orta Dönem Platonizm ile Yenipisagorculuk birbirleriyle ilintili ve ilişkili felsefi ekollerdir. Geçmiş dönemlere bakıldığında da var olan ilişkinin bundan farklı olmadığı görülecektir.¹⁶¹ Nitekim Platon'un bizzat kendisi de özellikle *Timeaus*'ta, Pisagoryen doktrinleri işlemiş; diğer diyaloglarda ise, evrenin ontolojik yapısını matematiksel çerçevede ele alan Pisagor'un 'sınır' (limit) ve 'sınırsız' (unlimited) kavramlarına karşılık, *Bir* ve *belirsiz İki* kavramlarını geliştirmiştir. Buna göre, *İyi* olarak nitelenen *Bir*, pasif ilke olan *İki*'nin üzerinde *nedensel ilke* olarak aktiftir. Bu bağlamda, *Bir* ile *İki*'nin etkileşiminden Platon'daki fiziksel dünyanın modeli ve yansıması olan idealarına karşılık gelen sayılar meydana gelmiştir. Buna göre, evrende varolan bütün hadiseler ve değişimler, bu *iki ilke* üzerinden gerçekleşmektedir. Bütün bunlar, hem Eski Akademi hem de Orta Platonist dönemde Platonizm ile Pisagoryanizmin harmonik bir biçimde iç içe olduğunu göstermektedir. Nitekim Orta Akademiden önceki Skeptik dönemde, Platon'un aşkinci doktrinlerinin askıya alınmasının yanı sıra Pisagoryen doktrinler de askıya alınmış, evrenin nihaî yapısına yönelik dogmatik kabul edilen matematiksel ontolojik yaklaşımlar bu dönemde reddedilmiştir.¹⁶²

Orta Platonist dönemle birlikte Pisagor doktrinleri Antiochus'un "Antik dünyayı takip etmek" şeklinde formüle edilen yaklaşımıyla yeniden ele alınmış,

¹⁶¹ İlk Akademi dönemlerinde Platon'un doktrinleri Pisagor'un doktrinleriyle birlikte değerlendirilmiş, Speusippus ve Ksenokrates örneklerinde olduğu gibi metafizik ile matematiksel teoloji birlikte ele alınmıştır.

¹⁶² Reale, *a.g.e.*, s. 251

bu doktrinler, özellikle MS. birinci yüzyılda yeniden gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Bu çerçevede Platon'un mahiyeti aşkın alana yönelik olan özgün yapıtları da yeniden ele alınmaya başlanmış; özellikle Pisagor'un izinde olduğu düşünülen ve *diyaloglar* serisi içerisinde önemli bir yere sahip olan *Timaeus* diyalogu üzerine derinlikli yorumlar yazılmıştır. Bu dönemde, Pisagorcu bir Platonist veya Platonist bir Pisagorcu filozof olan İskenderiye'li Eudorus, önemli bir *Timaeus* yorumcusu olarak Platonizmi Pisagoryenleştiren veya Pisagoryenizmi Platonlaştıran bir filozof olarak tanınmış; *Bir, belirsiz İki* ve *En Yüksek Bir* kavramları üzerine yaptığı derin felsefî yaklaşımlarla Yenipisagorcu akımın öncüsü olmuştur. Eudorus'la birlikte Tyana'lı Apollonius,¹⁶³ Gerasa'lı Nicomachus,¹⁶⁴ Moderatus ve Numenius gibi filozoflar da Yenipisagorculuk ekseninde felsefî faaliyette bulunmuşlardır. Bu dönemde, Orta Platonist felsefeyle Yenipisagorcu felsefeyi birbirinden ayırmak neredeyse imkânsız hâle gelmiştir. Daha sonraki süreçte ise, Yenipisagorcu felsefe Neoplatonizm içerisinde hazmedilmiştir.¹⁶⁵ Plotinus, Yenipisagorcu felsefenin *Bir* konseptinden ciddi anlamda etkilenmiş, öğrencisi Porfiryus ise, hem Yenipisagorculuk hem de neoplatonizmi içselleştiren bir figür olarak felsefî dünyada yerini almıştır.¹⁶⁶

Özetle, Orta Platonist dönemde Yenipisagorculuğun etkin olmasıyla birlikte Pisagorculukta kozmolojik çerçevede ele alınan konular aşkını perspektifle ele alınmıştır. Böylece, Aklî varlıklar ile duyulur varlıklar arasındaki ontolojik mesefe keskin olarak belirlenmiş, maddî içerik taşımayan Aklî varlık

¹⁶³ Bugünkü Niğde-Kemerhisar yakınlarında bulunan antik şehir.

¹⁶⁴ Bugünkü ismi 'Cereş' olan Ürdün topraklarında yer alan antik şehir.

¹⁶⁵ Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, 1972, s. 96; Leonid Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford University Press, 2012, s. 7

¹⁶⁶ Zhmud, *a.g.e.*, s. 8

alanlarının metafiziksel öncül konumları ile sayı(lar); metodolojik, ontolojik ve teolojik açılardan yeniden değerlendirmeye tabi tutulmuştur.¹⁶⁷

Biz burada, -hepsini ele almak mümkün olmadığından- Orta Platonist ve Yenipisagorcu dönemden Plotinus felsefesini etkilemiş ve genel anlamda Neoplatonist felsefeye ışık tutmuş Eudorus, Plutarch, Moderatus ve Numenius bazı filozofların hiyerarşik varlık alanlarıyla ilgili yaklaşımlarından örnekler vermeye çalışacağız.

1.3.1. İskenderiyeli Eudorus (MÖ. Birinci Yüzyıl): Henoloji (Bircilik)

Yukarıda belirtildiği gibi, Platonist felsefede metafizik öğelere ağırlık veren Eski Akademinin etkisini kaybetmesinden Orta Platonist döneme kadar olan süreç Stoacılık ve Skeptizmin etkisinde devam etmiş; bu süreçte, ‘aşkın ilkeler’den ziyade ‘içkin ilkeler’ üzerinden evren/kozmos yorumlamaları yapılmıştır. Orta Platonizm ile başlayan ‘aşkın ilkeler’ dönemi ise, özellikle İskenderiyeli Eudorus ile birlikte henoloji (neden ilke’nin *Bir* olması, *Bir*’cilik) etrafında yoğunlaşmıştır.¹⁶⁸ Eserleri kayıp olan Eudorus’un fikirleri, Plutarch gibi bazı filozoflar üzerinden günümüze kadar aktarılmıştır.

Orta Platonizm dönemi aynı zamanda Yenipisagorculuk temelinde Pisagorculuğun yeniden hatırlanması ve hayata geçirilmesi süreci olarak değerlendirilebilir. Bilindiği gibi, Pisagoryen dönemde, iki zıt ilke *Bir* (monad) ve *İki*’nin (dyad) üzerinde ‘üst ilke’ olan *Teolojik Bir*’in olup olmadığı konusu müphemliğini korumuştur. Orta Platonist dönemde ise, bu müphemlik aşılmaya

¹⁶⁷ Reale, *a.g.e.*, s. 251-253

¹⁶⁸ Cox, *a.g.e.*, s. 35

çalışılmış, Eudorus tarafından *Bir*'in aşkınlığı ve hiyerarşik yapıda her şeyin üstünde ve her şeyin kaynağı olması, başka bir filozofta görülmeyecek şekilde vurgulanmıştır.¹⁶⁹

Pisagoryen felsefeden Platonik felsefeye, oradan Orta Platonist dönem de dahil olmak üzere Eudorus'a kadar gelen süreç içerisinde, her ne kadar 'üst ilke' olarak *Bir* kabul edilmiş olsa da *Bir*'in, *Sayısal Bir* yahut *Teolojik Bir* olup olmadığı; *Bir* ve *belirsiz İki* arasındaki ilişki biçimleri hep tartışma konusu olmuştur. Dolayısıyla *Bir* ile *belirsiz İki* arasındaki ilişki düzeylerinin muamma olması ve bu konunun geçmiş felsefî dönemlerde açık ve net olarak izah edilmemesi düalizme kapı aralamış; genelde *belirsiz İki* ile Üst İlke *Bir* arasında var olan hiyerarşik yapı, bu düalizm üzerinden inşa edilmiştir. Bir başka deyişle, Eudorus dönemine kadar, hem Yunan düşüncesinde hem de Pisagoryen felsefede *Bir* ile *belirsiz İki*'den oluşan ontolojik hiyerarşide hakim olan felsefî anlayış dualitedir. Platon'da, monizm yönünde eğilimler olmasına rağmen Aklî ve duyulur âlem, madde ve kötülük gibi kavramlar arasındaki ilişki ve bu kavramlar arasındaki muğlaklıklar, onun monizm ile düalizm arasında kararsız kalmasına sebep olmuştur.¹⁷⁰ Bu nedenle, MÖ. birinci yüzyıla kadarki süreç içerisinde düalizm üzerinde monizm vurgusu, güçlü bir şekilde dile getirilememiştir. En keskin hatlarıyla düalizmin karşısında monizmi ikame etme ve monizm üzerinden hiyerarşik yapıyı düzenleme ise, iki isim tarafından gerçekleştirilmiştir. Bunlardan birincisi İskenderiyeli Eudorus, diğeri Gadesli Moderatus'tur.

¹⁶⁹ Cox, *a.g.e.*, s. 31; Eric Osborn, *Irenaeus of Lyons*, Cambridge University Press, 2004, s. 38

¹⁷⁰ Peter Karavites, *Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*, Brill, 1999, s. 22

Bu bağlamda, muhtemelen Antiochus'un öğrencisi olan İskenderiye'li Eudorus'un gayesi, hocasının aksine Speusippus ve Ksenokrates'te ifadesini bulan Eski Akademiyi yeniden canlandırmak ve Platon'un şifahi olarak ifade ettiği bilgiler üzerinden 'ilahî hakikatleri' (divine truths) yeniden ele almaktır. Zira Speusippus ve Ksenokrates'te iki ana problem vardı: *Bir*'in mahiyeti, *form* ve *sayıların* benzerliği. Bir önceki dönemde yani Yeni Akademide varolan felsefî zihniyet aşkın olandan kopuk bir felsefe olduğundan birinci yüzyılda yaşayan Eudorus, aşkın olanla yeniden irtibat kurmak ve henolojik yaklaşımı felsefesinin temeline oturtmak suretiyle üçüncü yüzyılda ortaya çıkacak ve Neoplatonizm felsefesini oluşturacak olan Platonius'un önünü açacak felsefî nosyonu geliştirmiştir. Böylece Eudorus, Platon'un *Timaeus* diyalogunda geçen *Bir*, *Form* ve *Madde* üçlüsünü metafiziğine yerleştirmiş, bu bağlamda, *Sayısal Bir* ve *İki* ile *Teolojik Bir* arasını ayırmak ve *İki*'nin *Bir*'den kaynaklandığını vurgulamak suretiyle hiyerarşik açıdan ontolojisini oluşturmuştur. Bu ontolojide, *Teolojik Bir*, her ikisinin, yani sayısal *Bir* ve *İki*'nin üstünde, onları yaratan bir konumda bulunmaktadır. Bu zaviyeden bir değerlendirme yapıldığında, görülmektedir ki, en üst ilke olan *Teolojik Bir*'i tek başına aşkın ilke olarak ontolojisinin en üst zirvesine yerleştiren Eudorus, felsefe tarihinde ilk henolog olarak yerini almış ve henologcu çizginin kurucusu olarak kabul edilmiştir.¹⁷¹

Eudorus'un *Teolojik Bir*'e yönelik yaklaşımları, aşkın ve eşsiz olan *Bir*'in zıddının olmaması anlamında da önemli bir felsefî nosyona sahiptir. Zira *sayısal bir* ile *iki* arasındaki zıtlık, birincisinin düzen, ikincisinin düzen karşıtı olduğuna

¹⁷¹ David Albertson, *Mathematical Theologies: Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*, Oxford University Press, 2014, s. 43

yönelik bir düalizm içerse de *sayısal bir* ve *iki* ile en üstte yer alan *Teolojik Bir* arasında böyle bir zıtlık ilişkisi yoktur. Bu yaklaşım, *Bir*'in kendi dışındaki bütün varlıklardan ayrı bir mahiyete sahip olduğunu göstermesi açısından önemli olduğu gibi, *Bir*'le diğer varlıklar arasında mukayesenin imkansızlığını ortaya koyması ve dolayısıyla negatif teolojinin önünü açması açısından da önemlidir. Ancak vurgulamak gerekir ki, Eudorus'un negatif teoloji anlayışı, Eski Akademiye negatif teolojinin kurucusu sayılan Speusippus'ta var olan, '*Bir*'i bütün düşünümSELLİKLERİN ve açıklamaların ötesinde bir konuma yerleştirme' anlamında bir negatif teoloji değildir. Eudorus'a göre, *Bir*, düşünümSELLİĞİN alanı içerisinde ve bu manada *Bir*, *form*'lar vasıtasıyla izah edilebilir özelliğe sahiptir.¹⁷²

Özetle, Eudorus, ontoloji ve metafizik alanda Platon üzerine kapsamlı şerh yapan ilk Orta Platonist olarak değerlendirilebilir. Eudorus'un bütün varlıkların nedeni olarak gösterdiği *Bir*, aynı zamanda madde'nin de neden ilkesi'dir. Bu açıdan Eudorus'un, monizmi destekleme ve güçlendirme konusunda hem Pisagoreyen felsefeye hem de Platonyen felsefeye muhalif düşünceler ortaya koyduğu görülmektedir. Bu yönüyle Eudorus, Plutarch'ı ve Yahudi metinlerini Yunan felsefesi ışığında yorumlayan İskenderiye'li Philo'yu büyük ölçüde etkileyen bir filozof olduğu kadar aynı zamanda, Yenipisagorculuğun etkisi altında Antioch'un Stoalaştırılmış Platonizmini aşkın boyuta taşıyan bir filozoftur.¹⁷³

¹⁷² Albertson, *a.g.e.*, s. 43; Mauro Bonazzi, "Eudorus' Psychology And Stoic Ethics", *Platonic Stoicism and Stoic Platonism* (Edited by Mauro Bonazzi and Christoph Helming), Leuven University Press, 2007, s. 129

¹⁷³ Tarrant, *Plato's First Interpreters*, s. 128

1.3.2. Plutarch (MS.45-120): Bir, Dualizm, Mitoloji ve Aşknlık

Halefleri üzerinde, özellikle de Neoplatonist felsefe üzerinde derin etki bırakan Plutarch, Atina'da eğitim görmüş ve Roma'da yaşamış Orta Platonist dönemin meşhur şahsiyetlerinden biridir. Ksenokrates'in izinde felsefesini oluşturan Plutarch, felsefî nosyon ve yaklaşımlarıyla Yunan, Mısır ve İran mitolojileri arasında diğer filozoflara göre daha bariz ilişkiler kurmuştur. Plutarch'ın; din, mistisizm ve felsefeden oluşan harmonik yapı içerisinde mitolojilere başvurmasının sebebi ise, Tanrı veya tanrılar kavramının felsefî konsept içerisinde kelime ve kavram düzeyinde anlatılamayacak niteliklere sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple Plutarch, mitsel metinlerde yer alan Tanrı sembolleri üzerinden ontolojisini oluşturmuştur. Bilhassa '*İsis ve Osiris Üzerine*' adlı eseriyle genelde Eski Akademi'yi doğrulayan özelde ise, Mısırlaştıran filozof olarak tanınmıştır. Platon'un *Timeaus* eserini yorumlamak suretiyle âlemin zaman içinde yaratıldığı kanaatine ulaşan Plutarch, felsefî sisteminde nübüvvet alanı içerisinde değerlendirebileceğimiz peygamberlik, vahiy (revelation) ve vecd kavramlarını bir arada işlemiştir. Aynı zamanda sezgisel olarak aşkın olanla iletişim kurma konularına da eğilen Plutarch'ın Tanrı anlayışı, -bu bağlamda- Platonist anlayıştan farklı olmuştur. Plutarch'a göre Tanrı, hakikî varlık'tır, sonsuzdur, değişmezdir, bileşik olmayandır (basittir), hiçbir materyal ihtiva etmediği gibi her şeyi bilendir. Plutarch felsefesinde Hakikî Varlık olan Tanrı'nın *Bir* ve *İyi* olmak üzere iki sıfatı vardır. Bu bağlamda *Bir*, Tanrı'nın bir

ismi değil bir nitelemesidir. Plutarch'ta *Bir* olan Tanrı, bu yönüyle Pisagoryen *İlk Prensipler* sistemiyle de uyum sağlamaktadır.¹⁷⁴

Plutarch'a göre Tanrı, görünen dünya ile doğrudan ilişki kurmamaktadır. Görünen dünya ile ilişki kuran Tanrı, Logos'tur. Mitolojideki Osiris'in karşılığı olan Logos'un aşkın ve içkin olmak üzere iki yönü vardır. Logos'un aşkın ve içkin olma özelliği, onun hem nefs (soul) hem de beden olarak birbirinden ayrı iki özelliğine işaret etmektedir. Nefs, onun sonsuz, hiçbir zaman bozulmaz ve yok olmaz yönünü ortaya koyarken beden, sonluluğunu ve devamlı surette Typhon (kötülük ilkesi) tarafından bozulabilen özelliğini ön plana çıkarmaktadır. Dolayısıyla Osiris'in bedeni, Logos'ta olduğu gibi aynı zamanda 'idea'dır ve madde içinde içkindir. Bu bağlamda, idealar, Logos'un mahiyeti olmaları itibariyle içkin, kendi zatları itibariyle aşkındır ve –Plutarch'ın Orta Platonist seleflerine göre- Tanrı'nın düşüncesidir.¹⁷⁵

Ontolojisisini 'üçlü ilke' yerine 'bölünebilir' ve 'bölünmez' evren şeklinde 'ikili ilke' temeli üzerine oturtan Plutarch, -detaya inildiğinde- söz konusu varlık alanlarını birbirleriyle ilişkisellik içerisinde dörtlü hiyerarşik yapıda ele almıştır. Bunlardan birincisi, *Hayat*; ikincisi, *Hareket*; üçüncüsü, *Oluş* (genesis); dördüncüsü ise *Bozuluş*'tur (decay). 'Hayat'ın 'hareket'le olan ilişkisi *Bir*

¹⁷⁴ Plutarch, *The Complete Works of Plutarch*, New York: Cromwell, 1909, s. 401-435; Dillon, *The Middle Platonist*, s. 199; Frederick E. Brenk, "In Learned Conversation". *Plutarch's Symposiac Literature and the Elusive Authorial Voice Symposium and Philanthropia in Plutarch* (Edit by José Ribeiro Ferreira, Delfim Leão, Manuel Tröster, ayla Barata Dias, Published by Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2009, s. 57; Lautaro Roig Lanzillotta, "Plutarch at the Crossroad Of Religion And Philosophy", *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity* (Edited by Lautaro Roig Lanzillotta Israel Muñoz Gallarte), Brill, 2012 s. 5-7

¹⁷⁵ Dillon, *The Middle Platonist*, s. 200, 201; George E. Karamanolis, *Platon and Aristotle in Agreement*, Oxford University Press, 2006, s. 101

tarafından gözle görünmeyen âlem düzeyinde; ‘hareket’in ‘oluş’ ile ilişkisi *Akıl* tarafından güneş düzeyinde; ‘oluş’un ‘bozuluş’ ile ilişkisi *Doğa* tarafından ay düzeyinde ele alınmaktadır.¹⁷⁶ Burada ‘hayat’ alanı, hareketsiz alan olarak değerlendirilmektedir. Zira ikinci düzeyde yer alan ‘hareket’, ‘hayat’ın bir alt düzeyinde bulunmak suretiyle hareketin gereği olan ‘oluş’ ve ‘bozuluş’a imkan tanımaktadır. Her ne kadar kavram muğlaklığını korumuş olsa da birinci düzeyde yer alan ‘hayat’, ‘sükûnet’in mekanı olması hasebiyle Aristo’nun *Hareket etmeyen Hareket Ettirici Tanrı* algısıyla da uyum arz etmektedir. Bu çerçevede birinci düzey, kemalin yahut ‘mükemmelliğin mekanı olarak değerlendirilebilir.

Karamanolis’e göre Plutarch; Tanrı, idea/logos ve madde’den oluşan geleneksel üçlü Platonik ilkeler hiyerarşisine İran Ahuramazda ve Ahriman iyilik ve kötülük düalizmine benzeyen Osiris’in Nefsi ile Typhon’lar serisinin Nefsleri’ni de eklemek suretiyle varlık katmanlarını beş aşamada ele almıştır. Buna göre, hiyerarşik yapının ilk iki katmanında iki zıt ilke *Bir-Akıl* ilkesi ile kötülük ilkesi *belirsiz İki* yer alırken son üç katmanda, Osiris’in bedenine karşılık gelen içkin *Logos*; madde ile birlikte *Evren Nefs’i* (world soul) ve onların taşmasının sonucu meydana gelen *Duyulur Kosmos Horus* yer almıştır. Bu katmansal yapı etrafında düşünüldüğünde, Plutarch’ın İran Ahuramazda iyilik ve kötülük dualizmine benzer düalist bir yaklaşım içerisinde olduğu görülmektedir.¹⁷⁷ Buradan bakıldığında, Plutarch’ta, aslî ilke *Bir* ile O’nun altında bütün diğer ilkeleri de kapsayan *belirsiz İki* ilkesi olmak üzere iki ilke vardır. *Logos* ve *Evren Nefs*’inin buradaki pozisyonu ise, *belirsiz İki*’de var olan

¹⁷⁶ Dillon, *The Middle Platonist*, s. 204, 214, 215; Bonazzi, *a.g.m.*, s. 129

¹⁷⁷ Karamanolis, *a.g.e.*, s. 101; Dillon, *The Middle Platonist*, s. 206

kötülük unsurlarını bertaraf etmek ve *belirsiz İki*'yi aslına rücu ettirmektir. Bu nedenle Karamanolis'in beşli aşamada ele aldığı hiyerarşik yapı Plutarch ontolojisinde özünde iki aşamalıdır.

Plutarch'a göre, en üst ilke olarak belirtilen *Bir*, Speusippus'ta olduğu gibi 'akıl' ile nitelenemez. Akıl nitelenmesi kullanılacaksa ancak *Timeaus*'ta geçen *Demiurge* veya *Evren Nefs*'i için kullanılmalıdır. Bu çerçevede *Bir*, aşkındır ve *Demiurge* de dahil olmak üzere bütün varlıkların *Nihai İlkesi*'dir. Bir başka deyişle, her şeyin en üstünde yer alan ve *Bir*'e karşılık gelen '*Hayat İlke*'si, *Demiurge Akli*'nin üzerinde bir konumdadır. Bunların yanı sıra Plutarch metafiziğinde Ay, 'oluş'u simgelerken Dünya, 'bozuluş'u simgelemektedir. Her iki gezegensel yapı da doğanın oluşunda birbirleriyle etkileşim hâlinindedir.¹⁷⁸

1.3.3. Moderatus (MS. Birinci Yüzyıl): Üçlü İlke/Bir'ler Hiyerarşisi

Hayatı hakkında az bilgiye sahip olduğumuz Moderatus, Pisagoryen sayılar teorisini Platonik tarzda yeniden tesis eden Yenipisagorcu geleneğe bağlı bir filozoftur. Moderatus'un felsefi açıdan ve Plotinus felsefesi açısından önemi, onun Eudorus gibi Henolog bir filozof olmasıdır. Bu bağlamda, şayet Eudorus ilk Henolog ise, Moderatus onun takipçisi olarak ikinci henolog olarak zikredilebilir.¹⁷⁹ Porfiryus'un *Plotinus'un Yaşamı* eserinden bildiğimiz kadarıyla Moderatus, Plotinus ve arkadaşları Amelius ve Porfiryus tarafından bilinen ve eserleri itibariyle değerlendirmeye tabi tutulan bir filozoftur.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Bonazzi, *a.g.m.*, s. 129; Dillon, *The Middle Platonist*, s. 215

¹⁷⁹ Albertson, *a.g.e.*, s. 41

¹⁸⁰ Plotinus, *The Enneads*, [Porphyry, On the Life of Plotinus and the Arrangement of his Work] s. 11, 12

Günümüzde eserleri hakkında da çok az bilgiye sahip olduğumuz Moderatus hakkında iki tarihsel kayıt vardır. Bunlar, Porfiryus ve Simplicus’a aittir. Porfiryus, *Pisagor’un Yaşamı* adlı eserinde Moderatus’un Pisagoryen konsept içerisinde sayıların nitelikleri üzerine sembolik, anlaşılması bir o kadar zor olan yedi kitap yazdığından bahsetmekte ve bu kitaplarda Moderatus’un ‘ilksel formlar’, ‘hipostazlar’ ve ‘ilke/neden’ kavramlarına yoğunlaştığına vurgu yapmaktadır.¹⁸¹ Vorwerk, Moderatus’un, Platon’un *Parmenides* diyalogunun özellikle ikinci bölümünü yeniden yorumlamak suretiyle ontolojisini oluşturduğunu; metafiziğinde yer alan ‘ilk üç hipostaz’, üç aşamalı *Bir(ler)* kavramıyla ortaya koyduğunu belirtmiştir.¹⁸²

Dodds’a göre, Moderatus, Plotinus felsefesinde en önemli merkezî konu olan *sudûr nazariyesini* ilk defa ele almış filozoftur.¹⁸³ Dodds’un bu iddiası, altıncı yüzyılda yaşamış Neoplatonist filozof Simplicus metinlerine dayalı olarak yapılmıştır. Ancak Hubler, Moderatus’un, Platon’un *Parmenides* diyaloguna yazdığı şerhte, Üçlü Tanrı hiyerarşisi üzerinden sudûr kavramını geliştirdiğine yönelik Dodds’un iddiasına karşı çıkmış ve bu iddiayı çürütmeye çalışmıştır.¹⁸⁴ Hubler’e göre, Simplicus, Moderatus’un *Parmenides* üzerine yaptığı yorumları - Porfiryus’un aksine- bağlı olduğu Neoplatonist terminoloji üzerinden yorumlamış ve değerlendirmiştir. İkinci olarak, Moderatus kozmogonisi her ne kadar

¹⁸¹ Porhryry, *Pythagoras Life*, 48. Fragman, Reale, *A History of Ancient Philosophy IV*, içinde, s. 514

¹⁸² Matthias Vorwerk, “Plotinus and the Parmenides: Problems of Interpretation”, *Plato’s Parmenides and Heritage*, (Edited by John D. Turner and Kevin Corrigan) By the Society of Biblical Literature, Atlanta, 2010, V., II, s. 26; Dillon, *The Middle Platonist*, s. 383.

¹⁸³ Vorwerk, *a.g.m.*, s. 26; Dillon, *The Middle Platonist*, s. 383

¹⁸⁴ J. Noel Hubler, “Moderatus E.R. Dodds and Emanation” *Plato’s Parmenides and Heritage*, (Edited by John D. Turner and Kevin Corrigan) By the Society of Biblical Literature, Atlanta, 2010, Vol. I, s. 126

Neoplatonyen sudûr/taşma nazariyesine benziyor olsa da Porfiryus'un Moderatus ile ilgili değerlendirmeleri Neoplatonik sudûr nazariyesi perspektifi dışındadır. Zira sudûr nazariyesi, köken kaynaktan, yani *Bir*'den dışa doğru yönelen bir süreçtir ve ardıl süreçlerin bütünü *İlk İlke*'den kaynaklanmaktadır. Yani en üstten (*İlk*'ten) en alta doğru (sona) bir akış söz konusudur. Bunun aksine Moderatus kozmogonisi ise, 'aslî varlık' olan *İlk Varlık*'tan çatlamayı (fissure) çağrıştırmaktadır. Bu durumda 'çatlama teorisi', 'aslî varlık'ın her hangi bir şekilde iki zıt ilkeye bölünmesi anlamına gelmektedir. Bu ise, sudûr nazariyesi iddiasının tam tersi bir yaklaşımı ifade etmektedir. Zira *Bir* için değişmeyi asla kabul etmeyen sudûr nazariyesinin aksine çatlama teorisi, *İlk Varlık*'ın değişmesini gerekli kılmaktadır. Çünkü *Bir*'den diğer *İlkelerin* çıkması, onun bölünebilir özelliği ile mümkün olmaktadır. Bu bölünmeden sonra *İlk Varlık*'tan iki zıt ilke meydana gelmektedir. *İki zıt varlık* yoluyla da diğer varlıkların meydana gelmesi gerçekleşmektedir.¹⁸⁵ Bu zaviyeden bakıldığında, Moderatus tarafından ortaya konan çatlama teorisi, her ne kadar 'taşma' nazariyesi ile benzerlikler arz etmiş olsa da mahiyeti itibarıyla bu nazariyeden farklıdır. Nitekim Porfiryus metinleri üzerinden değerlendirme yapıldığında da Moderatus'un sudûr nazariyesini ele alan ilk filozof olduğu ortadan kalkmaktadır. Merlan da, Plotinus felsefesi ile Moderatus felsefesi arasındaki farklılıkları ortaya koyduğu makalesinde bu hususa vurgu yapmış, en yüksek varlığın *Bir*'den sudûru ile

¹⁸⁵ Hubler, *a.g.m.*, s. 127, 128

Moderatus'un *Bir*'in büzüşmek (by contracting) suretiyle kendini salmasının (releases) birbirinden farklı olduğunu ileri sürmüştür.¹⁸⁶

Yeniden Simplicus metinlerine dönülürse, Moderatus felsefesinde ontolojinin *Üç Bir*'den oluşan üçlü hiyerarşik yapıda ele alındığı görülmektedir. Bunlardan *İlk Bir*, bütün varlıkların ve mahiyetlerin üzerinde bir konumdadır. *İkinci Bir*, hakikî varlık olarak 'aklî'dir ve 'form'dur. *Üçüncü Bir* ise, fiziksel mahiyete sahip olan ve aynı zamanda *Bir* ve 'formlar'la paylaşım hâlinde olan varlıktır. Moderatus, son olarak *doğadan* bahseder ki doğa, duyulur şeylerden oluşan ve *çokluk*'un karşılığı olan varlıklar âlemidir. *Çokluk*'un, keyfiyet, kemiyet ve zıtlıkları kapsayan varlık alanı olması ve diğerlerinden aşağı konumda bulunması sebebiyle Duyulur Kozmos, formlarla doğrudan paylaşım ve iştirak hâlinde olmasa da Aklî Kozmos'un bir yansımasıdır. Özetle, Moderatus'ta, 'üç bir'den oluşan hipostazları şu şekilde ifade etmek mümkündür. Bütün varlıkların ve mahiyetlerin üzerinde bir konuma sahip *İlk Bir*, mutlak ve aşkın bir varlık'tır. *İkinci Bir*, bölünmez Logos ve akledilebilir formlar âlemini ifade etmektedir. *Üçüncü* konumda yer alan *Bir* ise, Nefs'in karşılığıdır.¹⁸⁷

Ksenokrates'te olduğu gibi bölünemez ideal sayılar ile hesaplanabilir ve nicelik ifade eden sayıları birbirinden ayıran Moderatus'un varlık konseptine kattığı en önemli hususlardan biri de, sürecin *Bir*'den başlayıp yine *Bir*'de son bulmasıdır. Örneğin, Moderatus'a göre sayı, birler sistemidir ki bu sistem *Bir*'den *çokluk*'a doğru başlayan ve *çokluk*'tan *Bir*'e doğru yine *Bir*'de biten bir süreçtir.

¹⁸⁶ P. Merlan, "Moderatus and Nicomachus" *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (editör: A. H. Armstrong), Cambridge University Press, 1967, s. 94

¹⁸⁷ Hubler, *a.g.m.*, s. 120; Reale, *a.g.e.*, s. 258; John D. Turner, "Gnosticism and Platonism" (Ed. R. T. Wallis and J. Bregman) *Studies in Neoplatonism 6. Albany*: Suny Press, 1992, s. 39

Moderatus'ta, *Bir*, 'Başlangıç' ve 'Son' olması hasebiyle hareketsizdir. Bu yüzden sükûnettir. Zira sayılar ondan başlıyor ve yine O'nda bitiyorsa *Bir* hareketsiz ve sükûnet hâlinde olacaktır. Bu durumda *Bir*, bütün varlıkların üzerinde *Varlık İlkesi*'dir. *İkinci Bir*, hakikî varlık ve aklın objesi iken *Üçüncü Bir*, önceki *İki Bir*'e iştirak eden *Küllî Nefs*'dir. O hâlde Moderatus'ta, varlığın üç hâlini 'sükûnet', 'ilerleme/süreç' ve 'yeniden dönüş' olarak ifade etmek mümkündür. Bu manada, "*Sakin Bir'den 'çokluk'a ve 'çokluk'tan tekrar Sakin Bir'e dönüş...*"¹⁸⁸ cümlesi, Moderatus felsefesini genel olarak özetlemektedir.

Bu çerçeveden bakıldığında, Moderatus'un, hem Numeinus hem de Plotinus'u etkilediği, Plotinus'un, *çokluk* kavramını Numenius ve Moderatus'un sentezinden oluşan bir yaklaşımla ele aldığı söylenebilir. Zira Plotinus da *çokluk*'u Moderatus'a benzeyen bir yaklaşımla, 'ayrılma' ve 'yönelme' şeklinde iki zıt eğilim olarak açıklamış; birincisinde, dışa dönük hareket eden *çokluk*, *Bir*'den ayrılırken, ikincisinde, içe dönük hareket ederek tekrar *Bir*'e yönelme eğilimi göstermiştir.¹⁸⁹ Bu bağlamda, birincisi, *çokluk*'un *Bir*'den kaynaklanmasını açıklarken ikincisi, *çokluk*'un *Bir*'le birleşme arzusuna işaret etmektedir. İçe doğru yöneliş, şeylerin ve sayıların 'başlangıç noktasına' yönelişini ifade ederken bu yönelmede, şeyler ve sayılar boyutsal özelliklerini kaybetmektedir. Böylece, içe doğru yöneliş, dışa doğru yönelişin verdiği ontolojik hasarların giderilmesine vesile olmaktadır.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Griffin, *a.g.e.*, s. 43-45; Dillon, "Speusippus and the Ontological Interpretation of the Parmenides", s. 72, 73; Wolf-Peter Funk, *Marsanés (NH X)*, Paris, 2000, s. 190; John D. Turner, "The Figure Of Hecate And Dynamic Emanationism In TheThe Chaldean Oracles, Sethian Gnosticism And Neoplatonism" *The Journal of Early Christian Studies* 17, s. 221-232

¹⁸⁹ Plotinus, *The Enneads*, (6.6.1-8)

¹⁹⁰ Griffin, *a.g.e.*, s. 47, 48

1.3.4. Numenius (MS. İkinci Yüzyıl): Üç Tanrı ve Plotinus Üzerindeki Etkisi

MS. ikinci yüzyılda Suriye'nin Apamea (Afamiya)¹⁹¹ şehrinde doğan, Plotinus felsefesi üzerinde baskın bir ağırlığı olan ve Neoplatonizmin öncüsü addedilen Numenius, antik Yenipisagorcu dünyada özgün ve renkli filozoflardan biri olarak temayüz etmiştir. İskenderiye'de öğrenim gören, Platonik geleneği Ksenokrates üzerinden devam ettirmeye çalışan ve Yunan felsefesine İskenderiye okulunun açtığı doğulu pencereden bakan Numenius'un ilgisi ve bilgisi sadece Yunan felsefesi ve Mısır mistisizmi ile sınırlı kalmamıştır. O, aynı zamanda Uzakdoğu ve Yahudi kültürlerine vakıf olduğu gibi İsa'nın yaşamı hakkında da derin bilgisi olan bir filozoftur.¹⁹²

Numenius, Plotinus döneminde çok iyi tanınan ve Plotinus ve arkadaşları arasında felsefî yönüyle de tartışma konusu olan önemli bir filozoftur. Plotinus'un yakın arkadaşlarından Amelius, o dönemde, Numenius'un çalışmalarının neredeyse tamamını kayıt altına almış ve düzenlemiştir. Plotinus, konferanslarında Numenius'un eserlerine vurgu yapmış ve görüşlerini geniş boyutlarda ele alıp tartışmıştır. Hatta o dönemde, Plotinus-Numenius ilişkisi öyle bir boyuta ulaşmıştır ki bazı Yunanlılar, Plotinus'u, Numenius'u taklit etmekle itham etmiş; Plotinus'un arkadaşları ise, söz konusu itham ve iddialar karşısında Plotinus'u savunmaya yönelik makaleler kaleme almışlardır. Bu kapsamda Amelius, "*Numenius ve Plotinus Doktrinleri Arasındaki Farklar*" adıyla bir makale yazmış; Longius ve Porfiryus ise, Plotinus'un Numenius'tan hiçbir şey

¹⁹¹ Apamea, Suriye'de bulunan antik şehir.

¹⁹² Guthrie, *Numenius of Apamea*, s. 24, 101, 106; Joshua Lee Langseth, *Knowing God: a Study of the Argument of Numenius of Apameia's On the good*, University of Iowa, 2013, s. 21

aşırmadığını, tam aksine özgün bir filozof olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca, hem Longinus hem Porfiryus, Plotinus'un, Platon ve Pisagor'un doktrinlerini seleflerinden daha açık ve anlaşılır bir üslupla ele aldığını, Plotinus felsefesi ile mukayese edildiğinde, Numenius'un ortaya koyduğu fikirlerin onun bütüncül ve derinlikli bakış açısı karşısında oldukça kısa ve [kısır] kaldığını, dolayısıyla Numenius'un Plotinus'tan daha aşağı bir konumda olduğunu, belirtmişlerdir. Onlara göre, Plotinus, fikirlerini Numenius'tan ziyade Ammonius Sakkas çizgisinde özgün bir şekilde ortaya koyan bir filozoftur.¹⁹³

Tarihsel arka plana bakıldığında ise, Plotinus'un Roma'daki ilk yıllarında özellikle Amelius'la birlikte iken Numenius'un görüşlerini takip ettiği ve onun görüşleri üzerine yoğunlaştığı söylenebilir. Bu çerçevede Plotinus, Numenius'un görüşlerini taklit etmek bir yana yeniden tesis etmiştir. Ancak hâli hazırdaki malumat bu yönde olsa da Guthrie, Numenius ve Plotinus arasındaki etkilenmelerin her iki filozofun eserlerinin mukayeseli bir biçimde değerlendirmeye tabi tutulmasıyla ortaya çıkacağını söylemiştir. Ne var ki, Numenius'un eserlerinin büyük çoğunluğunun kayıp olduğu göz önünde bulundurulduğunda, böyle bir mukayesenin imkânsız olduğu ortadadır. Ancak hâlihazırdaki Numenius'un eserleri dikkate alındığında ise, özellikle Plotinus'un Amelius'la birlikte olduğu dönemde, 'Bir', 'Tanrı', 'Aklî ilke', 'varlık', 'Nefs', 'sonsuzluk', 'basitlik' ve 'mürekkep' konularında Numenius'un fikirlerinden ilham aldığını söylemek mümkündür. Buradan bakıldığında, Platon'un kozmolojik doktrinleri ile Plotinus'un kozmolojik doktrinleri arasındaki bağlantı

¹⁹³ Plotinus, *The Enneads*, [Porphyry, On the Life of Plotinus and the Arrangement of his Work] s. 11, 12

Yenipisagorculuğun etkisi dikkate alınmadan anlaşılamaz ve bu konuda kendisi de Yenipisagorcu olan Numenius'un konumu asla göz ardı edilemez. Zira Numenius'un *Bir* ve *çokluk* kavramları üzerinde yaptığı değerlendirmeler, Plotinus'un Platon'u yorumlamasında ciddi katkılar sağlamıştır.¹⁹⁴

Numenius metafiziğinde de Moderatus'ta olduğu gibi 'üç Tanrı' kavramı egemendir. Bu Tanrılar, Baba (father), Yaratıcı (maker/Creator) ve Evren'dir (Creature).¹⁹⁵ Bu bağlamda, Evren (the world), *Demiurge Tanrı*'ya karşılık gelen İkinci Tanrı'nın yarattığı şeyi ifade etmektedir.¹⁹⁶ Başka bir açıdan ele alındığında ise, Numenius'ta varlık hiyerarşisinin Akıl (mind), Nefs (soul) ve Evren (Universe) şeklinde olduğu söylenebilir. Numenius'a göre, Baba Tanrı, aynı zamanda akıl'dır, iyi'dir, aşkın'dır, değişmez'dir, sonsuz'dur ve basit'tir. Bu nitelikleriyle O, sadece Aklî varlık alanlarıyla ilgilenmektedir. O'nun materyal âlemle ilişkisi olmadığı gibi orada gerçekleşen vakılarla ilgili bilgisi de yoktur.¹⁹⁷ Baba Tanrı, mistik anlamıyla bütün mümkün tanımların ve determinasyonlarının ötesinde bir varlık olarak her şeyin üzerinde 'zatî varlık' ve her şeyin üzerinde 'akıl' olarak değerlendirilmiştir. Buradan hareketle, Numenius'a göre, Tanrı'nın yaratma hususunda hiçbir rolünün olmadığı söylenebilir. Zira yaratıcılık, *İkinci Tanrı*'nın bir vasfıdır ve Numenius, *İkinci Tanrı*'nın yaratıcılık yönüne vurgu yapmak suretiyle onu alegorik olarak 'ziraat yapan' anlamında *Zari*' olarak

¹⁹⁴ Guthrie, *Numenius of Apamea*, s. 26, 164-167; Merlan, Numenius ile Plotinus arasındaki ilişkiyi nükteli bir şekilde şöyle özetlemektedir: İntihâl söz konusu değil; benzerlik çok bariz, etkilenme mümkün olabilir. (bknz. Paul Kalligas, *The Enneads of Plotinus: A Commentary, Vol. 1*, (Translate: Elizabeth Key Fowden and Nicolas Pilavachi), Princeton University Press, 2014, s. 68)

¹⁹⁵ Burada farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Üçüncü Tanrı'nın Platon'daki Demiurge Tanrı'ya denk gelen İkinci Tanrı'nın evrene bakan yüzü olduğu söylenmiştir. Buna göre, İkinci Tanrı İlk Tanrı'ya bakan yüzüyle 'İkinci Tanrı' iken, evreni ve maddeyi yaratmasıyla da Üçüncü Tanrı konumundadır. (Hillar, *a.g.m.*, s. 3)

¹⁹⁶ Guthrie, *Numenius of Apamea*, s. 106

¹⁹⁷ Tripolitis, *a.g.e.*, s. 42; Guthrie, *Numenius of Apamea*, s. 26

nitelemiştir. Bu çerçevede, *İlk Tanrı*, yaratma konusunda bir rol üstlenmiş olmasa da yaratıcılığın kaynağı ve Yaratıcı olan Tanrı'nın hâkimi konumundadır. Bu bağlamda, üçlü Tanrılar, devamlı surette birbirleriyle ilişki hâlinededir. Buna göre, hakikî hayat sahibi olan *İlk Tanrı*, *İkinci Tanrı*'yı irade etmeksizin (out of desire) akletmekte, *İkinci Tanrı* da, *İlk Tanrı* ile ilişkili olduğundan irade olmaksızın *Üçüncü Tanrı*'yı yaratmaktadır. *Üçüncü Tanrı* da insan düşüncesiyle ilişki kurmaktadır.¹⁹⁸



¹⁹⁸ Guthrie, *a.g.e.*, s. 20, 28, 40, 119; B. A. G. Fuller, *The Problem of Evil in Plotinus*, Cambridge University Press, 1912, s. 330

II. Bölüm

2. Plotinus Felsefesinde Üç Hipostaz

2.1. Plotinus Felsefesinde Bir

Plotinus felsefesinin temel kavramları; *Bir*, *Semavî Akıl* ve *Nefs*'ten oluşan üç büyük hipostazdır. Plotinus bu üçlü yapıdaki hipostazları Nur, Güneş ve Ay ile simgelemiştir. Buna göre Nur, *Bir*'in; Güneş, Aklî İlke'nin; Ay ise, Nefs'in sembolü olmuştur.¹⁹⁹ Plotinus felsefesinin temel kavramları olan *Bir*, *Akıl* ve *Nefs*'ten oluşan üç büyük hipostaz, içerik olarak önceki Platonik geleneklerden farklı olduğu gibi, kendi içerisinde de bir çok farklı boyutları ihtiva etmektedir. Bu bakımdan, Plotinus felsefesinde proplem teşkil eden meselelerde birçok sorunun yine birçok cevabını bulmak mümkündür. Ancak aynı konuyla ilgili yapılan farklı değerlendirmeler, birbirinden tamamen kopuk da değildir; tam aksine tüm meseleler, birbiriyle iç içe geçmiş şekilde ele alınmıştır.²⁰⁰ Bu nedenle, Plotinus felsefesine bütün yönleriyle vakıf olmak, derin çalışmalar yapmayı gerektirmektedir. Bu manada, -Reale'nin deyişiyle- Plotinus'ta, 'bir' sistemden değil, sistemlerden bahsetmek en doğru yaklaşımdır.²⁰¹ Plotinus ile ilgili -tezimizde- ele aldığımız konuların bu çerçevede değerlendirilmesi gerekir.

Belirtildiği gibi, Plotinus felsefesinde, *Bir*, *Akıl*, *Nefs*, *Semavî* ve *Arazî varlıklar* ve bunların birbirleriyle ilişkisi ağırlıklı olarak ele alınan konulardır. Bu felsefede merkezî bir konuma sahip bütün herşeyin kaynağı olan *Bir*, bütün felsefenin amacı ve gayesidir. *Bir*, vazedilmeden diğer varlık alanlarını

¹⁹⁹ Plotinus, *The Enneads*, (5.6.4)

²⁰⁰ Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, s. 3; Armstrong, *Plotinus*, s. 31, 32

²⁰¹ Reale, *a.g.e.*, s. 35

konumlandırmak mümkün değildir. Başka bir deyişle, *Bir*'i konumlandırmak yeterli değildir; onun ötesinde *Bir*'in diğer varlık alanlarıyla ilişkisinin boyutları muğlaklığa yer vermeden ortaya konmalı ve en alt düzeyde yer alan *duyulur âlem* ve *canlılık* gibi varlıksal, *iyilik* ve *kötülük* gibi etiksel kavramlar *Bir* üzerinden temellendirilmelidir. Bu yönüyle Plotinus önemli ve değerli bir filozftur.

Plotinus'ta, hiyerarşinin zirvesi '*Bir*' diye isimlendirilmiştir. Bu çerçevede *Bir*, 'En Üst' veya 'En Yüce' olanla özdeşleşmiştir. Ancak *Bir* ile birlikte '*İlk İlke*', '*İyi*', gibi farklı isimler yine *Enneadlar*'da kullanılmıştır. Kenny'nin, En Üst, En Yüce vb. isimlendirmelerle ilgili olarak yaptığı kavramsal sınıflandırmaya göre, genel olarak Tanrı, Platonizmde *Bir-İyi*; Aristoculukta, 'Akıl' (Nous) ve Stoizmde 'Nefs' olarak isimlendirilmiştir. Platon ve Plotinus'ta, sayı anlamının dışında; tamlığa, eşsizliğe, yeganeliğe, bölünmeyene ve *Basit*'e işaret eden *Bir*, Platon'un *Parmenides*'inden esinlenmiş bir niteleme olsa da daha önce ifade edildiği gibi kavramın Presokratik dönemlere kadar giden referansları olmuştur.²⁰²

Kudret ve yücelik açısından 'varlık ötesi'ni (beyond being) niteleyen *İyi* kavramı ise, Platon'un *Cumhuriyet* adlı eserinden mülhemdir ve tanımlanamaz, anlatılamaz ve betimlenemez olan nihaî hakikati ifade etmektedir.²⁰³ Buna göre Plotinus, *Bir* kavramının yanında *İyi* kavramını da *İlk İlke* için kullanmıştır.²⁰⁴ Ancak kavramsal düzeyde bir analiz yapıldığında, *İyi* kavramının Platon'un eserlerinde aynı eksenle değerlendirilmediği görülecektir. Bu çerçevede, söz

²⁰² Anthony Kenny, *Ancient Philosophy: A New History of Western Philosophy*, Vol. I, Oxford University Press, 2004, s. 293,

²⁰³ Kenny, *a.g.e.*, s. 293, 294; Plotinus, *The Enneads* (6.9.1;5.5.4); Ilse N. Bulhof, Laurens Ten Kate, "Echoes of an Embrassment", *Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology*, Fordham University Press, 2000, s. 18

²⁰⁴ Ancak biz *Bir-İyi* arasından daha çok *Bir*'i kullanmayı tercih edeceğiz.

konusu kavrama *diyaloglar*'da yüklenen anlam, bağlamlarına göre değişkenlik arz etmektedir. Örneğin, *İyi*, *Cumhuriyet*'te, idealar dünyasında yer alan diğer formlar gibi, 'idea' kapsamında değerlendirilirken; *Philebus*'ta ve diğer *diyaloglarda*, 'her şeyin kaynağı' ve 'varlık-ötesi' olarak değerlendirilmiştir. *Cumhuriyet*'e göre (509b) *İyi*, ayrıca güneş ve bitki örnekleri üzerinden de açıklanmıştır. Buna göre güneş, bitkilerin sadece görünür kılınmasına değil, onların meydana gelmesine, yetişmesine ve büyümesine de imkân sağlamaktadır. Bu vakıda güneş, sadece objesini görünür kılan bir unsur değildir. Bunun yanında kendisine muhtaç varlıkların yaşamlarına katkı ve destek de sağlamaktadır. O hâlde, varlıkların yaşamsallıklarını devam ettirmede güneşe ihtiyaç duymaları gibi, formlar da yaratıcı ve fail neden olan *İyi*'nin yaratıcılığına ve nedenselliğine muhtaçtır. Bu anlamda *İyi*, formların olmazsa olmazıdır. Bu yönüyle *İyi*'nin ontolojik pozisyonu, formların bilgisinin bilinmesini sağlayan 'Kaynak' ve onların varlık, mahiyet (öz) ve karakter kazanmasında 'Fail Neden' olmasıdır. Dolayısıyla *İyi*, 'varlık' değildir; tam aksine sahip olduğu kudret ve bulunduğu konum itibariyle varlıktan daha üst bir konumdadır. Dolayısıyla Platon üzerine özellikle (*Cumhuriyet* 509b) üzerinden yapılan şerhlerde, "*İyi, varlık ötesidir.*" sözü, "*Formlar, varlıklarını İyi'den elde etmektedir.*" şeklinde yorumlanmıştır. Dolayısıyla formlar dışında özel statüsü olan *İyi*, bu statüsü sebebiyle değişmeyen ve maddî olmayan formların nihaî nedenidir. Platon'da *İyi*'nin 'varlık-ötesi' olması, sadece *Cumhuriyet*'te değil, *Parmenides*, *Philebus* ve *Theaetetus* gibi diyaloglarda da benzer ifadelerle yer almıştır. Bu manada, "*En Üst olan, Mutlak İyi'dir.*" sözünde olduğu gibi, Plotinus, bu konuda Platon ile aynı görüştedir.²⁰⁵

²⁰⁵ David J. Yount, *Plotinus the Platonist*, Bloomsbury, 2014, s. 26-48; Plotinus, *The Enneads*,

Ancak belirtmek gerekir ki; Platon'un *Sofist* kitabında (255bd, 256ad, 257ab) “*İyi, bizatihi İyi ve bizatihi Varlık'tır (Good itself and being itself)*” ifadesinde *İyi*, varlık-ötesi olarak değil, ‘varlık’ olarak nitelenmiştir.

Plotinus felsefesinde metafiziksel hiyerarşinin en zirvesinde yer alan *Bir*, herşeyin varlığını kendisinden aldığı *İlk*'tir; İlk Hipostaz'dır. Bu manada, şayet *Bir* olmasaydı, ne herhangi bir şeyin ne Aklın ne de hayatın olması mümkün olmazdı. O hâlde, O, hayata hayat verendir; hayatı canlı tutandır. Bir pınar veya kaynak misali bütün kanallara bitmez-tükenmez suyunu veren ve her bir kanalı farklı yollardan akıttandır. O, tektir; ancak çoklu yaşamın kaynağıdır. O, herşeye gücünü verendir; bitmez tükenmezdir.²⁰⁶ Faaldir, Akli ve ikincil hipostazları yaratan sonsuz kudrettir.²⁰⁷ *Bir*, bütün herşeydir ve onlardan hiçbiridir. O, herşeyin kökenidir. Bütün varlıklardan farklı olan aşkınlığı ile temayüz etmiştir. O, En Yüce İlkedir; çokluklardan, zıtlıklardan ve bölünmelerden uzaktır.²⁰⁸ O, fail neden ve herşeyin orijini olarak hiçbir mürekkeplik taşımadığı ve bileşenleri olmadığı için *Bir* diye isimlenmiştir. O, bütün arzuların ve akli hedeflerin gayesi olduğu için ‘*Nihai Neden*’dir. Hiçbir şekli yoktur ve bütün formların güzelliğinin kaynağıdır. İnsanın özgürlük alanını belirleyen ve sınırlayan kudrettir.²⁰⁹

Plotinus'a göre *Bir*, herşeyden en büyük olandır; şekli, şemali yoktur. En büyük Kudret'tir. Sonsuz'dur. Şekil, sayı ve ölçü gibi niceliksel özelliklerle O'nun gücünü ve kudretini belirlemek mümkün değildir. *Bir*'in ‘varlık’ı şüphesizdir; ancak Varlık olması, herhangi bir şeyin ‘var olması’ anlamında

5.5.13)

²⁰⁶ Plotinus, *The Enneads* (3.8.10; 5.1.7; 5.3.15; 5.4.1; 6.7.32; 3.8.10)

²⁰⁷ Plotinus, *The Enneads* (5.3.15; 6.9.7-12; 5.1.7.5-17)

²⁰⁸ Plotinus, *The Enneads*, (5.2.1; 6.9.5; 5.4.1)

²⁰⁹ Plotinus, *The Enneads*, (6.8.1; 6.7.32)

anlaşılmamalıdır. Düşüncenin onu kavraması, konuşmanın onu ifade etmesi mümkün değildir.²¹⁰ *Bir*, her şeydir; ancak her şeyden biri de değildir. Fakat her şey, diğer bir yanıyla aşkın varlıktır. Her şeyin müteal varlıktan bir başka nev'i vardır. Bu manada *Bir* 'varlık' değildir; 'varlık'ı yaratandır (generator); yaratma eyleminin İlk'idir. Bütün her şey, *Basit* olan, kendisinde hiçbir değişim olmayan ortaklıktan münezzeh *Bir*'den meydana gelmiştir. O, her şeyin İlke'sidir ve O'nun hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Taşar/taşkındır. Onun bolluk verici olması sebebiyle herhangi bir şey O'nun vasıtasıyla daha iyi konuma gelebilmektedir. Bu yüzden, örneğin, Aklî İlke varlığa geldikten sonra tekrar *Bir*'e doğru yönelmiş, bu sayede olgunlaşmış (filled) ve O'na bakarak Akıl olmuştur. Yani, Aklî İlke, kendisini sudûr ekseninde yaratan *Bir*'e bakmasıyla (bakar bakmaz) ve *Bir*'e benzemek suretiyle 'akıl' ve 'varlık' olmuştur. Böylece -aynı yolla- Akıl çokluğu üretmiştir.²¹¹ Bütün bunların özeti, *Bir*, en Mükemmel'dir, Sonsuz'dur ve her şeyin Yaratıcısıdır.²¹² Plotinus, bu şekilde *Bir*'in özelliklerini *Enneadlar*'ın değişik yerlerinde izah etmiş ve açıklamıştır.

Ancak burada *Bir* için kullanılan 'mükemmellik' kavramının diğer özelliklere göre daha tartışmalı olması sebebiyle açıklanmasına gerek duyulmaktadır. Şöyle ki, *Bir*, en Mükemmel'dir ve en Mükemmel olması sebebiyle varlıklar içerisinde en üst seviyede yer alan mükemmel varlık Aklî İlke'yi yaratmıştır. Ancak diğer varlıkların, yani *Bir*'den sonra gelen varlıkların alt yaratıcılıkları, üretkenlikleri veya doğurganlıkları, fıkren ve madden onların kemal ve mükemmellik düzeylerine bağlıdır. Başka bir ifade ile, bir varlığın

²¹⁰ Plotinus, *The Enneads*, (6.9.9; 6.7-12;6.6.13)

²¹¹ Plotinus, *The Enneads*, (5.2.1; 1.1-16)

²¹² Plotinus, *The Enneads* (5.1.6)

yaratıcı ve üretici düzeye erişebilmesi, onun yetkinliği ve kemali ile ilgilidir. Kemale erişmeyen ve mükemmellik düzeyine ulaşmayan varlığın yaratıcı ve üretici olması mümkün değildir. Kemale ermiş, mükemmellik düzeyine ulaşmış bir varlık ancak kendisinden başka bir şey üretilip yaratabilir. Bu bakımdan mükemmellik, zorunlu olarak üretmeyi ve yaratmayı içerisinde barındırmakta, varlık mükemmelleştikçe, yaratıcılığı ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, kemale erme ve mükemmel olma, bir varlık için statik olma durumunu asla ifade etmemektedir. Tam tersine kemal ve mükemmelleşme, yaşamsallık ve yaratıcılık gücüne ulaşma, başka bir varlığa neden olma sürecidir.²¹³

Speusippus'a yeniden dönersek; o, hem Aristocu hem Platoncu akımların 'mükemmellik' yaklaşımına karşı çıkmış, *Bir*'in özüne zarar gelmemesi için konuya eleştirel açıdan yaklaşmıştır. Hatta bu yaklaşım, Platonik felsefeyi alt üst edici bir anlayış olarak da yorumlanmıştır. Bu karşı çıkışta, Speusippus, *Bir*'in mükemmelliğini reddeden bir tavır ortaya koymuştur. Ona göre, *Bir* mükemmel olamaz. Çünkü kemale ermenin zirvesini oluşturan mükemmellik, kemaliyet öncesini ve kemaliyet sürecini içerisinde barındırmaktadır. Örneğin, herhangi bir varlığı ele alırsak, mükemmeliyet öncesi bir durum olmadan varlığın kemale erişmesi mümkün değildir. Çünkü mükemmellik, öncesinde bir eksikliği mantıken gerekli kılmaktadır. Eksiklikten tamamlanmaya doğru olan süreç ve o sürecin sonucunda erişilen kemal noktası... Bu nedenle mükemmellik, 'son'da gerçekleşen bir şeydir; 'başlangıç'ta değil. Ancak Speusippus'un bu yaklaşımı, mükemmellik konusunda Plotinus da dahil olmak üzere Platonik-Pisagoryen

²¹³ Armstrong, *Plotinus*, s. 34; Plotinus, *The Enneads*, (5.4.1)

geleneği hiç etkilememiştir.²¹⁴ Dolayısıyla hem Platonik hem de Neoplatonik gelenekte *Bir*, ‘en Mükkemmel’; *Bir* dışındaki kutsal alana dahil olan diğer bütün varlıklar ise, kemaliyet noktasında eksik ve kusurlu varlıklar olarak kabul görmüştür.

2.2. Plotinus Felsefesinde Negatif ve Pozitif Teoloji Açısından, ‘Bir’

Plotinus felsefesinde ‘negatif’ ve ‘pozitif’ teolojiyi ele almadan önce bu kavramların ne anlama geldiğini kısaca açıklamakta yarar var. Negatif/Apofatik Teoloji, olumsuzlamak ve inkar etmek suretiyle *Bir*’in/Tanrı’nın ne olduğunu söylemeden O’nu (*Bir*’i/Tanrı’yı) anlatma yöntemi; Pozitif/Katafatik Teoloji ise, *Bir*’e/Tanrı’ya dair konuşmaya, ona sıfatlar ve isimler atfetmeye imkan tanıyan teolojidir. Bu kavramların İslami gelenekteki karşılığı ‘tenzih’ ve ‘teşbih’ tir.²¹⁵ Felsefe dünyasında *Bir*/Tanrı ile ilgili geniş bir tartışma alanı oluşturan bu teolojik yorumlara farklı bağlamlarda farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Örneğin Gregory, negatif teoloji kapsamında, ‘yaratma’ya dair söylenebilecek ifadelerle, ‘bilme’ye dair bilgi kapsamına giren ‘farkında olma’ ve ‘bilinçle’ ilgili ifadeleri istisna tutarak, *Bir*’e yönelik pozitif ifadelerin pozitif teoloji kapsamında değerlendirilemeyeceğini belirtmiştir.²¹⁶ Carabine ise, tam aksine negatif teolojinin hiçbir türünün olumlayıcı/pozitif ifadeler olmaksızın oluşturulamayacağını söylemiştir.²¹⁷

Bu yaklaşımlar etrafında Plotinus’a bakıldığında, o, genel olarak *Bir* ile ilgili uzamsal imgeleri çağrıştıracak kelime ve kavramları kullanmaktan

²¹⁴ Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, s. 18

²¹⁵ Ian Almond, *İbn Arabi ve Derrida* (Çev. Kadir Filiz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 21

²¹⁶ John Gregory, *The Neoplatonists*, Routledge, 1999, s. 24

²¹⁷ Deirdre Carabine, *Unknown God*, Peeters Press, 1995, s. 137, 148

kaçınmaya çalışmıştır. Çünkü *Bir* hakkında istisna yapmadan pozitif teoloji üzerinden konuşmak mümkün değildir. Bu itibarla, kendisi dışındaki Aklî ve duyulur varlıklardan ayrı bir tabiata sahip olması hasebiyle *Bir*/Tanrı hakkında negatif teolojik bir dil kullanılması zorunludur. Ancak bunun karşısında Tanrı'yı veya *Bir*'i ifade etmede, her ne kadar negatif teolojik dil lehine tutum takınılmış olsa da çoğunluğu oluşturan negatif yüklemelerle birlikte pozitif sıfatların bulunduğu bir anlam örgüsü de kaçınılmazdır. Zira *Bir*'in/Tanrı'nın, tarih dışı bir *Bir*/Tanrı olmadığını vurgulamak açısından olduğu kadar, O'nun kendi dışındaki varlıklarla olan ilişkisini ve bütün Kozmos'a yönelik hükümlerini belirtmek açısından da pozitif dilin kullanılmasının gerekli olduğu yerler vardır. Çünkü negatif dil, *Bir*'i/Tanrı'yı 'varlık statüsü' açısından tenzih ederken O'nun egemenliğini özellikle insanî düzeyde vurgulama açısından eksik ve yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle, negatif ve pozitif teolojiye varlık ve yokluk metafiziği açısından bakıldığında, her iki yaklaşımın da kendine has önemli ve değerli hususiyetleri vardır. Her ikisi de aralarında bir tezat ortaya çıkmadıktan sonra kendi sınırları içerisinde değerlendirilmeye layıktır. Bu sebeple, Plotinus metafiziğinde negatif teoloji ile kısmî ve sınırlı pozitif/olumlu (katafatik) teoloji birlikte kullanılmıştır. Bu bağlamda, Plotinus'un En Üst'ü ifade etmek için kullandığı katafatik sıfatlar *Bir* ve *İyi*'dir. *Bir*, çokluğa karşıttır ve 'basitliği' ifade eder. *İyi* ise, kötülüğün; yani mürekkep ve maddesel olanın karşıtıdır.²¹⁸

²¹⁸ Hasan Özalp, "Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus'da Negatif Teoloji", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol. 10/2 Winter 2015, s. 741-743

Şimdi burada genel olarak negatif teoloji ve pozitif teoloji ile ilgili bazı hususlara değinelim ve Plotinus'un negatif teolojiye yaklaşımını daha geniş çerçevede anlamaya çalışalım:

1- Şayet negatif teoloji, *Bir* veya Tanrı'nın mahiyetini (özünü) açığa çıkaran bir yaklaşım ve bütünleştiriciliği sağlamaya yönelik felsefî söylemin bir iddiası ise, aynı zamanda onun bu bütünleştiriciliği ve kapsayıcılığı pozitif teolojiden daha bütünleştirici ve kapsayıcıysa o zaman negatif teoloji, basit anlamıyla en geniş metafiziksel açıklama olacaktır. Yoksa negatif teoloji, özü hakkında bir bilgiye sahip olmadığı ve kavrayamadığı *Bir'e*/Tanrı'ya, hakkında hiçbir şey konuşmadan bütün hâl ve ahvalıyla yönelen insanın anladığı anlamda anlaşılacaktır ki bu da negatif ifadenin 'biliniyor-bilinmiyor' 'varlık-varlık ötesi' gibi teknik anlamda değerlendirilmesine sebep olacaktır. Ancak böyle bir değerlendirmede dil, konuşmayı sağlayan bütün unsurları yok sayarak ve bir anlamda sessiz kalarak (unspeaking) dilsiz kalacak, adeta hiçbir şey söylemeyecektir.²¹⁹

Yani Kutsalı hümanize eden anlayışı ve antropomorfizmi engellemeyi ve ortadan kaldırmayı amaç edinen negatif teoloji, bir yöntem olarak *Bir*'in konumunu belirleme ve tenzih etme açısından bazı önemli gerçeklikleri ortaya koysa da, bir başka açıdan, *Bir* hakkında 'bir şey söylemeyerek' gerçekliği örtmekte ve özellikle *Bir*'le irtibata geçmek isteyen insanların duygu ve ruh dünyalarını tatmine yönelik hususları eksik bırakmaktadır. İşte burada, katafatik

²¹⁹ Paul Hemming, "Nihilism: Hiedeggerand the Ground Redemption", (edit: John Milbank, Catherine Pickstock, GrahamWard) *Radical Orthodoxy: A New Theology*, by Routledge, 1999, s. 104

teoloji büyük bir önem kazanmaktadır. Katafatik teoloji, *Bir*/Tanrı adına her zaman bir şeyler söylemenin, söyleyebilmenin ve *Bir*'i/Tanrı'yı *tanımlamanın* teolojisi olmasının ötesinde, hassaten *Bir*'i/Tanrı'yı *tanımanın* sürecidir. Dolayısıyla insanın algı kabiliyetleri içerisinde yer alan hususlarda katafatik teoloji önemli bir işleve sahiptir. Bu manada, örneğin *Bir*'in/Tanrı'nın yaratıcılığı, yani âlemin, kozmosun ve bunun dışındaki tüm varlıkların yaratılması veya yaratılma süreçleri, algılama kabiliyeti olan insanlara ancak pozitif teolojik cümleler kurularak aktarılabilir. Bu yüzden katafatik bilgi ve ifadeler, olgu veya teoriler hakkında katı ve kabarık bilgiler vermekten daha ziyade insanın etkisinde kaldığı *Bir*'e/Tanrı'ya manevî açıdan yönelmesine ve O'nunla mutmain olmasına ilişkin bilgi ve ifadelerdir. Dolayısıyla katafatik bilgiler, sadece '*Bir* hakkında bir şeyler öğretmek' amacıyla ifade edilmez; onlar, aynı zamanda *Bir*/Tanrı ile ilgili olarak, O'na yönelişin boyutlarını güçlendirme ve diri tutma gayesini de içerisinde barındırır. Fakat belirtmek gerekir ki, bu ifadeler asla Hakikat adına söylenmiş 'son sözler' de değildir. Belirtildiği gibi, bu ifadeler, sadece *Bir*'e/Tanrı'ya yönelişin ifadesidir.²²⁰

Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, *Bir*/Tanrı hakkında kullanılan betimsel/tasvirî açıklamalar, mutlak anlamda hakikati ifade etmezler. Ancak sembolik ve geçici olarak kurgulanmış bu ifadelerin, *Bir*'le/Tanrı'yla irtibat kurmak isteyen insan açısından kaçınılmaz bir yeri vardır. Zira insan, bu açıklamalar etrafında *Bir*'le irtibat kuracaktır. Bu açıdan düşünüldüğünde, hem apofatik hem de katafatik açıklamalar, birbiriyle etkileşim hâlinde olmaları

²²⁰ Adam B. Cleaveland, "Apo(Cata)Phatic Interplay", *The Spirituality and Theological Legacy of the Dionysian Forgery* Dr. Paul Rorem, 10 January 2005, Ch 235, s. 3

itibariyle birbirlerine muhtaçtır. Ortada böyle bir muhtaçlık varsa o zaman her ikisini de dikkate alacak bir formülasyona gidilmesi gerekir. Bu manada, Neoplatonizmin temel vurgularından olan ‘aşağıya doğru iniş ve yukarıya doğru dönüş süreçleri’, formülasyon için bir çözüm yolu olabilir. Buna göre, ‘yukarıdan-aşağıya ve aşağıdan-yukarıya formülasyonu’ negatif ve pozitif teolojiler açısından kullanıldığında, yukarıdan-aşağıya olan kısmında katafatik teoloji; aşağıdan yukarıya olan kısmında ise, apofatik teoloji ihtiyaca cevap verecektir. Yani yukarıdan-aşağıya doğru olan süreçte, insanın ihtiyaç duyacağı ve bağ kuracağı aracı betimlemelerle *Bir*’i tanımaya yönelik ifadeler üzerinden aşağıya-insana doğru hareket edilirken ve pozitif dilin imkânlarıyla konuşulurken; en son varlıktan (insandan) en üstteki *İlk*’e yönelik olan yukarıya doğru süreçte ise, *Bir*’in tanımlanamaz olduğunu vurgulayan nefy ifadeleri üzerinden yukarıya-*Bir*’e doğru hareket edilmekte ve negatif dilin imkânlarıyla konuşulmaktadır.²²¹ Bu çerçevede, kökenleri itibariyle keskin bir şekilde birbirinden ayrı olarak değerlendirilen negatif ve pozitif teolojiler, esasında birbirinden ayırık değildir; tam aksine, ‘*tanımayı* (pozitif teoloji)’ ve ‘*tanımlanamazı* (negatif teoloji)’ ifade etmede birbirlerine destek olmaktadır.

Ancak burada, antropomorfizm ile pozitif teoloji arasında bir fark koymak gerekir. Antromorfizm, ifadenin maddesi olan lafızla ve tanrısal olanı eşdeğer görmeye yönelik yorumlama tarzıyla *Bir*’i humanize etmeye kapı aralayan bir üsluba sahipken, pozitif teolojinin gayesi, tanrısalı, insan-biçimci bir yorumla anlamının ötesinde, ifadenin maddesi olan lafzın, esasında *Bir*’i ‘tanımaya’ yönelik olan ifade olduğunu ve aynı zamanda sembolik anlam taşıdığını humanize

²²¹ Cleaveland, *a.g.e.*, s. 9

etmeden ortaya koymaktır.²²² Bu çerçevede, *Bir* ve diğer semavî varlıklar hakkında antropomorfizme kaçmadan pozitif teolojinin imkânlarıyla konuşmak gerekir. Yoksa salt negatif teolojinin egemen olduğu felsefede, *Bir*'le ilgili kutsal alan; mistik, sırlı ve gizemli bir alan hâline gelmektedir. Böylece, Kutsal alan, daima nefyetme ve Tanrı'nın ne olmadığını açıklayan negatif alan olmaktadır.²²³

2- *Bir*/Tanrı ile ilgili olarak, negatif ve pozitif teoloji arasındaki ilişki muvazeneli bir yaklaşımla tesis edilmezse, negatif teoloji, Eriugena'nın belirttiği gibi 'hiçliğe (nothingness)' götüren bir felsefî anlayışa da sebep olabilir.²²⁴ Nitekim Jacobs, "*Negatif teolojinin özü ateizmdir.*" sözüyle bu minvalde bir yaklaşım sergileyerek negatif teoloji ile nihilizmi neredeyse eş değer tutmuştur. Ona göre, *Bir*'in varlığına yönelik pozitif/olumlu bir cümle, negatif teoloji açısından olumsuz bir cümle olarak değerlendirilecekse ve *Bir*'in/Tanrı'nın varlığı hakkında bir şey söylenemeyecekse, o zaman: "*Bir, yoktur.*" denilebilir.²²⁵ Bu gerilimli noktada şöyle bir yaklaşım sorunun çözümüne katkı sağlayabilir: *Bir*, varlık ötesi olduğu için ne objedir ne subjedir. Ne kendisidir ne başka bir şeydir, ne başka bir varlıktır. Bu yüzden varlık olan her şeyle arasında 'derin bir boşluk (abyss)' vardır. Bu derin boşlukta, belirli olan her şey, belirsizliğe bürünmektedir. Fakat boşluk, sadece negatif olarak değerlendirilebilecek bir yapıya da sahip değildir. Aslında negatif olmasının ötesinde, daha çok pozitifdir. Çünkü boşluk, var olan her şeyi ihtiva etmektedir. Bu yüzden mistik literatür içerisinde 'aşkın yokluk' (transcendentnothingness), 'hiçlik' (nothing) anlamında anlaşılmamalıdır.

²²² Christopher Craig Brittain, *Adorno and Theology*, Published by T&T, 2010, s. 92

²²³ Brittain, *a.g.e.*, s. 92

²²⁴ Dermont Moran, "Nicholas of Cusa", *Platonism at the Origins of Modernity*, (edit: Douglas Hedley, Sarah Hutton), Published by Springer, 2008, s. 19

²²⁵ Jonathan D. Jacobs, "The Ineffable, Inconceivable, and Incomprehensible God: Fundamentality and Apophatic Theology", *Philosophy of Religion*, Oxford University Press, c. 6, s. 160

Aksine *Bir*/Tanrı, şey değil (no-thing), yani ‘herhangi bir şey değil’ (nosomething) şeklinde ‘tanımı olmayan’, ‘sonu olmayan’ anlamında anlaşılmalıdır.²²⁶ Zaten ‘yokluk’ yoksa bir anlamda pozitif teolojinin imkânlarıyla konuşuluyor veya pozitif teolojinin alanına giriliyor demektir. Bu yaklaşımda, negatif teolojinin esasında pozitif teoloji olduğu vurgulanırken tam tersi bir yaklaşımda, -negatif teolojinin pozitif teolojinin yapı sökümlü olduğu dikkate alındığında- pozitif teoloji temelinde vurgulanan ‘en büyük’, ‘en üst’ gibi ön ekler, pozitif teolojiden ziyade negatif teolojiyi ifade etmiş olmaktadır. Böylece negatif teoloji, pozitif teoloji üzerinden En Üst Varlık’ın bütün varlık kategorilerinden farklı olduğunu ortaya koymaktadır.²²⁷ Dolayısıyla negatif teolojinin, özünde ateizme veya nihilizme sebep olma gibi bir durumu söz konusu değildir. Özetle, *Bir*/Tanrı söz konusu olduğunda, pozitif teoloji negatif teolojiyi; negatif teoloji de pozitif teolojiyi zımnen veya zahiren ihata etmektedir.

Bu izahattan sonra, tarihsel süreç açısından incelendiğinde, Yunan-Helenistik gelenekte negatif teoloji esas itibarıyla pagan filozoflar tarafından geliştirilmiş, ancak asıl hususiyetini -içlerinde pagan filozofların da bulunduğu- Neoplatonist felsefeyle birlikte kazanmıştır. Bu itibarla, negatif teolojinin antik dönemlerden Plotinus dönemine kadar olan süre içerisinde kat ettiği mesafeyi göz önüne aldığımızda, örneğin Parmenides, kendisinden önce var olan Homerik gelenekteki antropomorfik politeizme karşı durmuş, ‘varlık’ veya ‘düşünce’ olarak nitelendirdiği *Bir* kavramı etrafında monizmin savunucusu olmuştur. Bu anlamda

²²⁶ Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, (Edit: by Carl E Braaten) Harper & Row, 1967, s. 51

²²⁷ Jacques Derrida, “Post Sprictum”, *Derrida and Negative Theology*, (Edited by: Harold Coward, Toby Foshay, Jacques Derrida), State University of New York, 1992, s. 308

Parmenides felsefesinde, ‘varlık’ ve onunla eş değer olan ‘düşünce’, en üst ontolojik unsur olarak kabul edilmiştir. *Bir*’in dışındaki varlıklar ise, gerçek varlık hüviyeti görmemiştir.²²⁸ Buna göre, Parmenides felsefesinde, *Bir*’in ‘varlık/düşünce’ olarak nitelenmesi sebebiyle pozitif teolojinin; *Bir* dışındaki varlıkların hakikî varlık dışında değerlendirilmesiyle de negatif teolojinin emarelerini görmek mümkündür. Yine Pisagorcular, *Bir*’in ‘tanımlanamaz’ olduğunu ifade etmek ve *Bir*’den ‘çokluğun nefyi’ni bertaraf etmek için, ‘çokluktan berî’ olduğuna işaret eden yani, tenzihi sembolize eden ‘Apollo’ ismini kullanmışlardır.²²⁹ Dolayısıyla ‘Apollo’, bir isim olmasının ötesinde negatif teoloji açısından *Bir*’e vurgu yapan bir hüviyete sahiptir.

Negatif teolojinin Platonist gelenekte etkin olmasında, Platon’un: “*İyi; hem güç açısından hem de üstünlük açısından varlık ötesidir.*” (Republik 509b) ifadesiyle Parmenides diyalogunda geçen (137cd) “*Bir’in bir bütün ve o bütünün parçası olmayacağı ve herhangi bir formunun bulunmayacağı*” ifadelerinin etkili olduğu söylenebilir.²³⁰ Söz konusu diyaloglarda Tanrı/İyi’nin, insan bilgisinin ötesinde ve aşkın olduğu vurgulanmaktadır. Aristo’ya gelince, -Tanrı’yı kategorik bir sınıflandırmaya konu edinmek açısından sorunlu görünse de- o, ‘İlk Muharriki’ pozitif teoloji temelinde rasyonel bir kategori içerisinde ele almış ve

²²⁸ Barry Sandywell, *Presocratic Reflexivity: The Construction of Philosophical Discourse*, London, 1996, s. 297; Parmenides Fragment: 5; Platon, *Theaetetus*, (183e)

²²⁹ Plotinus, *The Enneads*, (5.5.6); Guthrie, *Numenius of Apamea*, , s. 60

²³⁰ Platon *Şölen* (211a) da geçen bu ifadeler, Mortley’e göre, negatif teolojinin temellerini atma unvanını Platon’a verme hakkını bize vermediği gibi bu konuda Platon özgün fikir ortaya koyan bir filozof olarak da gösterilemez. Zira negatif teoloji ile ilgili Grek felsefesinde var olan ‘olumsuzlama’ ve ‘soyutlama’ gibi Grekçe kavramlardan hiçbiri Platon tarafından kavramsal bağlamında geliştirilmemiştir. Zira Mortley’e göre “*Bir/İyi* ile ilgili olarak, sadece ‘tanımlanamazdır.’ ve ‘varlık ötesidir.’ gibi cümleler kurmak, epistemolojik açıdan ‘negatif/nefy’ teoloji ile ilgili teorik bir paradigma oluşturmaya yetmeyecektir. (Mortley, “The Middle Platonists, The Mathematicians, and the Gnostics”, Chapter I, in *From Word to Silence; II The Way of Negation, Christian and Greek*, Bonn, 1986, s. 25)

onu hareket etmeyen hareket ettirici şeklinde tanımlayarak tür ve cins kategorileri içinde değerlendirmiştir.²³¹ Ancak Aristo, bu şekliyle Tanrı'nın rasyonel olarak bilinebileceğini ve bir anlamda bilimsel bilginin konusu olabileceğini ortaya koymakla birlikte, başka bir yerde, Akıl (intellect) olan Tanrı'nın bilinemezliği vurgusuyla da negatif teolojinin nüvelerini Platon'la birlikte ortaya koymuştur.²³²

Bir'i mevcut olmayan (nonexistent) olarak yorumlayan Platon'un halefi Speusippus ise, -daha öncesinde de belirtildiği gibi- *Bir*'i minimize ederek O'nu neredeyse tohum/çekirdek/nokta (seed) seviyesinde değerlendirmiştir. Bu açıdan bakıldığında, Speusippus düşüncesinin Neoplatonik çizgiye yakın olduğu görülmektedir. Zira Plotinus'un, "*Kendi zatı için hiçbir şey değildir.*" şeklindeki ne bilgi, ne şuur ve ne de idrakin ulaşacağı büyüklükte *Bir*'in benzerinin olmadığına yönelik ifadesi,²³³ Speusippusyen anlamda; "*Bir, hiçbir şey olmayandır. (nothing)*" anlamına da gelebilecek imkâna sahiptir. Bu nedenle, Neoplatonist teolojide egemen olan negatif teolojik yaklaşım, Akıl, *Bir* ile özdeşleştiren Ksenokrates'in yaklaşımından ziyade Speusippus kökenlidir ve Plotinus'tan Speusippus'a kadar olan süreçte, Neoplatonist teolojinin karakteristiği olan *Bir*'in tanımlanamaz oluşu ve negatif aşkınlığı bu kadar belirgin bir şekilde görülmemiştir. Bu bağlamda, Neoplatonik felsefeye öncü olması bakımından Speusippus, hem Ksenokrates'ten hem de Platon'dan daha çok negatif teolojinin başı olmayı hak etmektedir. Zira Speusippus'un aksine Ksenokrates'e göre, En Üst Varlık, Akıl ise, O, 'varlık-üstü' değil, 'Hakikî-

²³¹ Özalp, *a.g.m.*, s. 742

²³² Özalp, *a.g.m.*, s. 742; Aristoteles, *The Rhetoric, Poetic and Nicomachean Ethics of Aristotle*, (tr. by T. Taylor), London, 1811, s. 548

²³³ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.41)

Varlık'tır. Buna göre Ksenokrates, *Bir*'i, varlık-ötesi değil, 'Hakikî-Varlık,' yani 'varlık' olarak yorumlamaktadır.²³⁴ Bu minvalde, Ksenokrates'in "*Bir, Akıl'dır.*" yaklaşımı, *Bir*'i/Tanrı'yı 'akıl' kavramıyla izah eden Aristotelyen teoloji ve Orta Dönem Platonist çizgi ile ortak yönler ihtiva etmektedir. Buna karşılık, Speusippus'un *Bir* ve *Aklı* ayrı kavram alanları olarak değerlendirmesi ve *Bir* ile diğer varlık alanlarının arasını keskin bir şekilde ayırması, ayrıca *Bir*'e varlık ötesinde bir anlam yüklemesi, daha sonraki süreçte, Neoplatonik felsefeyi ve onun öncülerini önemli ölçüde etkilemiştir. Bundan böyle Platonik perspektifte genel olarak *Bir*'in partneri şeklinde ifade edilen *belirsiz İki*, Eudorus ve Moderatus'la birlikte birbirlerinden tamamen ayrılmış; *Bir*, belirsiz *İki*'nin ötesinde *İlk İlke* olarak ontolojik anlamda en üst zirvede yer almıştır.²³⁵ Ancak negatif teoloji konusuna diğer Platonistelerde olduğu gibi derin olarak eğilmeyen Eudorus, Speusippus'un *Bir* için önerdiği, 'bütün anlamların ve anlamaların ötesinde,' vurgusuna karşı durmuş ve *Bir*'in '*İkinci bir*' ve 'sayı yapıları' üzerinden yansıdığına vurgu yapmıştır.²³⁶

Daha önce de ifade edildiği üzere, Neoplatonik felsefe üzerinde Speusippus'un etkisi olduğu kadar, Orta Platonist Albinus'un da etkisi olmuştur. Nitekim onun, Tanrı'nın '*İlk İlke*' olarak tanımlanabileceği, bunun dışında başka bir tanım kullanılamayacağı görüşü, Neoplatonik negatif teolojinin Orta Platonist dönemde keskin çizgilerle doktriner olarak ortaya konduğuna işaret etmektedir. Bu çizgi, daha sonraki dönemlerde, özellikle Numenius ve diğer Neopisagoryen

²³⁴ Jacques Brunschwig, Pierre Pellegrin, *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge*, Published Le Savoir Grec, 1996, s. 66

²³⁵ Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, s. 22

²³⁶ Albertson, *a.g.e.*, s. 43

filozoflar üzerinde de etkili olmuştur.²³⁷ Genel anlamda antik dünyadan beri süregelen Tanrı ile ilgili “*O, hem Bir’dir hem ‘Varlık’tır hem İyi’dir hem de Yaratıcı’dır.*” nitelemelerini kabul eden Plutarch, bu çerçevede, negatif teolojinin kutsalın diğer varlıklardan temyizi açısından gerekli olduğunu, söz konusu teolojinin özellikle ölümsüzlük alanını yani duyulur âlem dışındaki semavî alanı betimlemede önemli bir işlev gördüğünü belirtmiştir.²³⁸ Numenius ise, Tanrı ile ilgili ifadelerde apofatik ve katafatik yaklaşımları ilişkilendirmeye yönelik teolojik yaklaşımları benimsemiştir. Ayrıca Numenius, kutsal alana ait nihaî varlıkların sıradan kelimeler ve bayağı kavramlarla ifade edilmesine karşı çıkmıştır.²³⁹

Bütün bunlardan hareketle genel olarak söylendiğinde, Plotinus’un negatif teoloji konusunda Platonist, Yenipisagorcu ve Orta Dönem Platonistlerin izinde, her üç ekolün etkisiyle fikirlerini ortaya koyduğu söylenilebilir.²⁴⁰ Plotinus’un bu konudaki en belirgin özelliği ve farklılığı, ne insan aklının ne de *Bir*’in bizzat kendisinin *Bir* hakkında bilgi sahibi olmayacağıdır. Bu görüş, Platonist yaklaşımlar açısından düşünüldüğünde, tıpkı; “*Tanrı varlık ötesidir.*” sözünün o dönemde yankı yapması gibi derin yankı uyandırmıştır. Plotinus’un bu konudaki temel vurgusu, insan aklının *Bir*’i, ‘akıl’ yoluyla bilmesinin mümkün olmadığını ortaya koymaktır. Zira Plotinus’a göre *Bir*, ancak ‘tanımlanamaz’ oluşuyla bilinebilir. Plotinus’un bu anlayışı kendi döneminde etkin bir akım olan –

²³⁷ Mortley, *a.g.m.*, s. 14-17

²³⁸ Frederick E. Brenk, “Plutarch and Pagan Monotheism”, *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity* (editör: Lautaro Roig Lanzillotta, Israel Muñoz Gallarte), Brill, Leiden, 2012, s. 83

²³⁹ Mortley, *a.g.m.*, s. 25.

²⁴⁰ Zambon, *a.g.e.*, s. 563; Carabine, *a.g.e.*, s. 148

düşüncelerine Reddiye yazdığı²⁴¹ Gnostiklerle de benzerlikler taşımaktadır. Plotinus, negatif teolojiyi en üst hakikat olan sadece *Bir* için uygularken, Gnostikler, söz konusu teolojiyi *Bir*'in/Tanrı'nın dışındaki 'aracı varlıklara', genel olarak semavî varlıklara kadar geniş tutmuşlardır. Örneğin, bir Gnostik olan İskenderiyeli Basilise; "*Tanrıyı, 'Yoktur.' cümlesiyle tanımlamak, O'nu herhangi bir olumlama cümlesiyle tanımlamaktan yeğdir.*" sözüyle, Tanrı için kullanılabilecek bütün olumsal veya pozitif yaklaşımların önünü kapatmıştır. Buna göre, Gnostiklerin "*Tanrı, tanımlanamaz olan her ne varsa ondan daha fazla tanımlanamazdır.*" yaklaşımı, Plotinus'un "*Bir, ancak 'tanımlanamaz' oluşuyla bilinebilir.*" yaklaşımıyla ciddi benzerlikler arz etmektedir.²⁴²

Armstrong, Plotinus'un, *Bir*, 'şeylerden bir şey değildir.' ve 'varlık üstü'dür. demekle, Ksenokrates'ten daha ziyade Speusippus'a daha yakın durmasına, Speusippus'un tezinin yanlış anlamalara sebebiyet vereceği endişesinden hareketle karşı çıkmış, "*Tanrı'nın bilinemez oluşuna yönelik Neoplatonist negatif aşkinci Bir yaklaşımını Speusippus'a dayandırmanın imkanının olmadığını,*" söylemiştir. Zira Plotinus, "*Bir Akıl'dır.*" diyen Ksenokrates'in karşısında yer almış olsa da Armstrong'a göre, o, esasında *Bir*'in Basitliğini minimize etmesiyle ön plana çıkan ve *Bir*'i neredeyse 'nokta' ile eşdeğer tutan Speusippus'un karşısında da yer almıştır. Zira Speusippus metafiziğinde 'varlık-ötesi' ifadesi, *Bir*'in *İyi*'yi ve Varlık'ı öncelemesinden dolayı baskın anlamıyla, *Bir*'in sadece varlık olmayacağı, aynı zaman da mevcutta

²⁴¹ Plotinus, *The Enneads*, (2.9.1-18)

²⁴² Stephen Gresh, "Negative Theology in Gnosticism and Neoplatonism", *Neoplatonism and Gnosticism*, (edit: Richard T. Wallis, Jay Bregman), State University of New York Press, 1992, s. 174

olmayacağı anlamına gelecektir.²⁴³ Bu nedenle, Plotinus felsefesinde, Speusippus'ta olduğu kadar *Bir*'i minimize etmeye ve onu 'yok' hükmünde kabul etmeye yönelik bir yaklaşım yoktur. Plotinus'ta hem *Bir* hem İyi'nin 'varlık-ötesi' olması, asla 'var olmayan' anlamında kullanılmamaktadır.²⁴⁴ Yukarıda belirtildiği gibi, Plotinus'ta *Bir*'in Varlık'ı şüphesizdir ve O, bizzat Hakikî olandır. Ancak bu şüphesizlik veya *Bir*'i varlık olarak kabul etme, - konuşma diliyle söylemek zor olsa da- *Bir* diye bir Varlık'ın var olduğunu belirtmek içindir. Yani, bu ifade, O'nun 'yok' olmadığına yönelik bir ifadedir. Yoksa Plotinus'ta *Bir*, bir 'varlık' değildir. Aksine 'varlık'ın Yaratıcısıdır. Bu nedenle, *Bir*'in, yaratıcısı olduğu varlıklarla aynı düzeyde olması mümkün değildir. O hâlde denilebilir ki; *Bir*, yaratmanın *İlk*'idir ve en Mükemmel'dir.²⁴⁵ Dolayısıyla Plotinus'ta *Bir*'in 'varlık ötesi' olmasının anlamı, ona uygun nitelermelerin ve sıfatların olamayacağı anlamındadır. Bu sebeple, *Bir* için, "O, şudur veya budur." dememiz mümkün değildir.

Ancak Plotinus *Bir* hakkında bir şeyler söylemenin, söyleyebilmenin imkânını da tartışmıştır ki bu imkân hâliyle, katafatik teolojinin kapısını aralamaktadır. "*O'nun hakkında bazı şeyleri söyleyebiliriz (say). Ancak onun hakkında kesinlikle konuşamayız (speak). Zira biz O'nun hakkında ne bilgiye ne de düşünceye sahibiz.*"²⁴⁶ ifadesiyle Plotinus, 'söyleme' ile 'konuşma' arasında ayırım yapmıştır. Zira *Bir*, 'bilgi ötesi', 'varlık ötesi' 'düşünce ötesi' ve 'akıl ötesi' olduğu için bizim O'na ilişkin doğrudan konuşmamız mümkün değildir. Bu

²⁴³ Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, s. 21, 22

²⁴⁴ Plotinus, *The Enneads*, (6.9.3)

²⁴⁵ Anthony Kenny, *Ancient Philosophy: A New History of Western Philosophy*, Oxford University Press, 2004, s. 312

²⁴⁶ Plotinus, *The Enneads*, (5.3.14)

manada, Plotinus’a göre, “*O’na Bir bile diyemeyiz.*”²⁴⁷ Ancak insanî düzeyde O’ndan haberdar olduğumuza ve O’nu hissettiğimize yönelik kanalların da açık olması gerektiğine göre, biz ancak O’ndan haberdar olduğumuzu ve O’nu hissettiğimizi ‘*Bir*’ ve ‘*İyi*’ gibi işaret ve semboller üzerinden anlatabiliriz. Bu manada *Bir* hakkında (about) konuşmaktan bahsedilirken ‘hakkında’ kelimesini ‘etrafında’ (around) manasında anlamak daha uygun bir yaklaşım tarzı olarak görünmektedir.²⁴⁸ Yani, O’nun hakkında/etrafında konuşmak (speaking about it) mümkün olsa da doğrudan O’nu anlatmamız (speaking it) mümkün değildir. Dolayısıyla birincisi (söyleme), pozitif teolojiye imkân tanırken ikincisi (konuşma), negatif teoloji kapsamına girmektedir.²⁴⁹ Buradan anlaşılan husus, Plotinus’un pozitif teolojiye bütün kapıları kapatan salt negatif teoloji taraftarı bir tutuma sahip olmadığıdır. Böyle bir yaklaşım, Plotinus felsefesinin bütünlüğüyle de uyum arz etmektedir. Bu nedenle Plotinus’un “*O’na Bir bile diyemeyiz.*” sözü başka bir açıdan yorumlandığında şöyle bir yaklaşım sergilenebilir. Plotinus’ta iki türlü ‘varlık olmayan/yok (non-being) vardır. Bunlardan birincisi *Bir*; diğeri ise, madde’dir. Ancak *Bir* ve madde’nin ‘varlık olmayan/yok’ olması, linguistik açıdan aynı anlama gelme ihtimalini taşısa da, mecazi manada aralarında derin ve keskin bir ayrım vardır. Bu manada, *Bir*’in ‘varlık olmayan’ oluşu, ontolojik açıdan O’nun yaratmış olduğu varlıklardan üstün ve onların üstünde olması sebebiyledir. Madde’nin ‘yok’ hükmünde olması ise, ontolojik açıdan,

²⁴⁷ Plotinus, *The Enneads*, (6.9.6; 5.4.1)

²⁴⁸ Plotinus, *The Enneads*, (5.3.9)

²⁴⁹ Stamatellos, *a.g.e.*, s. 33

mahiyetinin yani özünün mahrumiyet ve yoksunluk taşımasından kaynaklanmaktadır.²⁵⁰

Plotinus, ‘varlık-ötesi’ olarak konumlandırılan *Bir* ve *İyi*’yi insanî düşünümünün ve ifadelerin üzerinde görür. Ona göre, *Bir*’den bahsederken, onunla en uyumlu olabilecek maskülen (erkeksi) zamirler kullanmak, -İbn Sina’nın İhlas Suresi tefsirinde geçtiği üzere, Arapça ‘hüve’ zamirinde olduğu gibi²⁵¹- O’nun *İlke* olarak vurgulanması açısından daha tutarlı görünmektedir. Zira Grek dili açısından bakıldığında *Bir* ve *İyi* kavramları cinsiyet içermeyen nötr kavramlardır. Kavramların, özellikle de *Bir*’in, nötr olması, feminen ve maskülen açılardan O’nun hakkında yorum yapmaya imkân tanıyacağı gibi bu durum, O’nun bütün cinsiyet çağrışımlarından uzak bir doğaya sahip olduğu anlamına da gelecektir. Bir başka açıdan söylenirse, Grekçe’de *Bir*’in nötr olması; *Bir*’den sonra gelen Aklın (mind) maskülen, Akıldan sonra gelen Nefsin de feminen anlamlar taşıması, *Bir*’in her iki cinsiyet türünden uzak ve aynı zamanda en üst varlık olarak bütün cinsiyet nitelermelerinden berî olduğu anlamına da gelmektedir. Buna göre, Hakikatin Nihai İlkesi olan *Bir*, bütün cinsiyet ayrımlarından uzaktır. Ancak Plotinus felsefesine genel olarak bakıldığında, Plotinus’un ‘baba (begetter)’ gibi benzetimleri kullanmasından dolayı maskülen kavramları tercih ettiği ve kullandığı da söylenebilir.²⁵² Dolayısıyla Plotinus’ta *Bir/İyi* kavramları, maskülen anlamlarıyla *İlk İlke*’yi tanımlayan kavramlardır. Armstrong’a göre de Plotinus, *Bir* ve *İyi* kavramlarını nötr anlamından daha çok

²⁵⁰ Plotinus, *The Enneads*, (2.4.12)

²⁵¹ Mesut Okumuş, *Kur’an’ın Felsefî Okunuşu İbn Sina Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2003, s. 244

²⁵² Plotinus, *The Enneads*, (5.1.6;5.2.1)

maskülen anlamında kullanmayı tercih etmiştir.²⁵³ Ancak, Plotinus’a yönelik, ‘tabiat ana’ kavramsallaştırmasında olduğu gibi, *Bir* (İyi) kavramını ‘doğurucu (pregnant)’ niteliği ile ortaya koyan, *Bir*’in ‘İyi’ olarak birçok ‘yükü’ yüklenmesinden dolayı feminen özelliğini ön plana çıkaran yorumlar da yapılmıştır.²⁵⁴ Ancak Plotinus felsefesinde her hâlükârda maskülen ifadeler ağır basmaktadır.

Esasında Plotinus’a göre, O’nu tam olarak açıklayan bir isim de yoktur. İllaki bir isimle isimlendirilecekse, en uygun olan *Bir* başka birlerle ortaklaşalık taşımayacak şekilde O’nu ifade etmelidir. İsimler içerisinde *Bir* isminin O’nun için kullanılması, O’nun cüzlere bölünmeyen ve hiçbir cüz’ü olmayan Küll olduğunu işaret etmeye yöneliktir. Dolayısıyla O, *Bir* diye isimlendirilmiştir. Yine biz, O’nun birliğinin mahiyetini ve basitliğini tasavvur edemediğimizden O’nu *Bir* diye isimlendiriyoruz. Yoksa *Bir*, ne bölünmezliği hatırlatan ‘nokta’, ne niceliğin bir ifadesi olan ‘rakam’, ne de bölünmezliğin zirvesini teşkil eden ‘miniciklik’ anlamındadır.²⁵⁵ Hatta Plotinus’a göre, *Bir*’i minimize etmek bir yana O, En Büyük’tür, En Yüce’dır. Ancak bu büyüklük ve Yücelik, kudret yönüyledir; miktar, cesamet veya boyut itibarıyla değildir. Dolayısıyla O, bizim O’nu Akıl ve Tanrı gibi düşünmemizden, hatta Tanrı’nın birliği ile ilgili ulaşabileceğimiz en yüksek *Bir* algısından daha mükemmel ve daha büyüktür. Zira O, zatıyla kâim olandır.²⁵⁶ Dolayısıyla bizim *Bir*’e yüklediğimiz anlam, O’nun *basitliğini* açıklayan, bu sebeple kesret, cesamet ve cüz’iyattan uzak olduğunu ortaya koyan,

²⁵³ Armstrong, *Plotinus*, s. 30

²⁵⁴ George Joseph Seidel, *Knowledge as Sexual Metaphor*, Associated University Press, 2000, s. 75

²⁵⁵ Plotinus, *The Enneads*, (6.9.5)

²⁵⁶ Plotinus, *The Enneads*, (6.9.6)

en yüksek sembolü sayısal anlamda ‘bir’ değil metafizik anlamda *Bir*’dir. Bu nedenle *Bir* diye isimlendirilmektedir.

Buradan bakıldığında, Helenistik felsefeden dinsel teolojilere kadar geniş bir alanda kullanılan ve bir değilleme dili olan negatif teolojinin Plotinus felsefesinde de tercih edildiği görülmektedir. Zira *Bir*, mutlak ve tanımsızdır. Ancak O, tanımlı yapılan bütün sınırlı varlıkların kaynağıdır. Bu nedenle tanımlı yapılamaz. Dolayısıyla, *Bir* hakkında ‘varlık’ demek yeterli değildir. Onu ifade etmede, negatif teolojinin en üst sınırı kullanılarak ancak varlık-ötesi denilebilir. Dolayısıyla O, basit’tir, tek’tir ve ‘varlık’ kelimesi dahil olmak üzere kendisine uygulanabilecek bütün yüklemelerden, bütün vasıflardan uzaktır. Plotinus, *Bir*’in varlık olmadığını başka bir temellendirme üzerinden şöyle izah etmektedir. *Bir* varlık değildir. Çünkü varlık olmak, ‘şey’ olmayı gerekli kıldığından O, herhangi bir ‘şey’ değildir. ‘şey’ olmadığı için varlık da değildir. Zira ‘şey’ olanın kendine has sınırlılığı, parçası ve parçalardan oluşan bir bütünlüğü vardır. Bu nedenle *Bir*’in ‘şey’ ve ‘varlık’ olmanın gereği olan parça ve bütüne sahip olmaktan uzak ve dolayısıyla ‘basit’ olması sebebiyle ‘Varlık’ olması mümkün değildir.²⁵⁷ Plotinus, *Bir*’de ‘düşünme’ olmadığını da söylemektedir. Zira ‘düşünme’, dualiteyi çağrıştıran, ‘düşünen’ ve ‘düşünülen’ gibi ikili yapıyı gerekli kılan bir süreçtir. Dolayısıyla *Bir*’de düşünme yoktur. Ancak bu, O’nun bilinçsiz ve şuursuz olduğu anlamında değildir. Zira O, En Yüce olarak kendi zatında her şeyi bilmektedir. Bütün bu argümanlardan dolayı, O’nun hakkında ve O’na ilişkin negatif teoloji dışında başka bir dil üzerinden konuşmak mümkün değildir.²⁵⁸ Bu

²⁵⁷ Armstrong, *Plotinus*, s. 32

²⁵⁸ Armstrong, *Plotinus*, s. 33

bağlamda Plotinus'un negatif teoloji üzerinden konuşma gayesi, *Bir* ile ilgili ontolojik pozisyonu en üst seviyeden dile getirmektir.

Ancak insanî düzeyle ilgili konularda, yani insanın *Bir* ile olan irtibatı, bizim O'na yakın olmamız, O'nun bize yakın olması veya O'nun bizi kuşatması gibi hususlarda Plotinus daha farklı bir üslup kullanmaktadır. Bu çerçeveden düşünüldüğünde, Plotinus'a göre O, âlemin veya herhangi bir varlığın dışında veya bizim dışımızda bizden uzak bir '*Bir*' değildir. Nihâî olarak ruhumuzun merkezindedir (present). Dolayısıyla Plotinus *Bir*'in bu yakınlığını temellendirmede, -*Bir*'den başlayan ve madde'de son bulan yukarıdan-aşağıya doğru yaptığı ontolojik hiyerarşik düzenlemenin dışında- başka bir düzenleme daha yapmıştır. Varlıklar arası etkileşimi vurgulamaya yönelik yapılan bu düzenleme, ontolojik hiyerarşik düzenlemenin tam tersinedir. Düzenlemede, yüksek varlıklardan aşağı varlıklara doğru inen bir hiyerarşik yapıdan ziyade aşağı varlıktan yukarı varlıklara doğru bir süreç izlenmiştir. Buna göre, -ifadenin, bütün yetersizliklerini içinde barındırması sebebiyle bir metaforla söylemek gerekirse- beden, nefsin; nefis, aklın (nous); akıl da *Bir*'in içindedir. Varlıkların bu şekilde bir hiyerarşik düzen içinde açıklanmasının nedeni, Plotinus'a göre varlıkların *Bir*'den uzak olmadıklarını, birbirleriyle etkileşim hâlinde olduklarını ve mecazen bir arada bulunduklarını ifade etmektir. Bir başka deyişle Plotinus'un söylemek istediği husus, ontolojik olarak varlıklardan ayrı bir katmanda ve en üstte yer alan *Bir*'in, kavrama düzeylerine göre kendisini varlıklarda hissettirmesi ve onlara

nüfuz etmesidir. Dolayısıyla her varlıkta bulunan *Bir* ile algı, diğerlerinden farklı olmaktadır.²⁵⁹

Plotinus’a göre, esasında bizim *Bir*’e muttali olabilmemiz ne bir bilgi ne de akılla mümkün olmadığına göre, O’na ulaşmak, ancak bilgi ve akli aşan bir yolla, yani müşahade/mukâşefe ile gerçekleşir. Hem bilginin hem de insana ait olan nefsin, mahiyetleri itibariyle mürekkep olmaları, dolayısıyla basit ve saf olmamaları nedeniyle onların *Basit* olanı idrak etmeleri mümkün değildir. Kurala dönüştürsek: “Mürekkebin *Basit*’i idraki mümkün değildir.” Zira bilgi, çoklu şeyler üzerinden gerçekleşir. Nefs, basitlikten uzak bir şekilde çokluğa nüfuz etmek suretiyle objelerini kavrar. Nefsin zatı ile bildiği şey arasında bir mesafe vardır ve bildiği şey ile zatı arasında tam bir birleşmenin olması mümkün değildir. Kendi ile bilgisi arasında birleşme mümkün olmadığına göre, Nefs’in *Bir*’i bilgi düzeyinde idraki mümkün değildir. Plotinus’a göre, bilginin ve aklın objesi olarak *Bir*’i idrak etmek mümkün olmadığı gibi, örneğin ‘güzelliği temâşa etmek’ üzerinden de ona vakıf olmak mümkün değildir. Zira güzellik, gündüz ışığının güneşten kaynaklanması gibi *Bir*’den kaynaklanan ve bu nedenle *Bir*’den sonra gelen bir şey ise güzelliği müşahade etmek de bize bir şey söylemeyecektir. Dolayısıyla saf ve basit olması mümkün olmayan mürekkep olgular üzerinden *Mahza Basit Bir*’i kavramak mümkün değildir. Bu nedenle, Plotinus’un Platon’dan iktibas ettiği şekliyle “*Bir hakkında konuşulmaması ve yazılmaması gerekir.*” Plotinus’a göre bizim *Bir* hakkında konuşma ve yazmalarımız, ancak O’na yönelik heyecanımızın ve tutkumuzun birer ifadesi olarak; intibalarımızın manalardan müşahadeye dönüşmesinin veya müşahade etmek isteyenlere yol

²⁵⁹ Armstrong, *Plotinus*, s. 32, 33

göstermesinin işaretleri olarak görülmelidir. Dolayısıyla konuşma ve yazmadan oluşan bilginin amacı, ‘marifet yolunu’ ve o yolda seyr-i sülûku göstermektir.²⁶⁰ Neticede Plotinus’un bütün bu açıklamaları *Bir*’e ulaşmanın bütün epistemolojik yollarını kapatmakta, *Bir*’in ‘marifet’ yoluyla bilinebileceğine, bir başka deyişle, bilgi ile değil irfanla ulaşılabilceğine vurgu yapmaktadır.

Sonuç olarak, Plotinus Felsefesinde pozitif teolojiye göre negatif teoloji *Bir* açısından daha önemli bir konum teşkil etmektedir. Negatif teolojiye ‘mutlak’ ve ‘hususî’ bir anlam yükleyen Plotinus, negatif teoloji üzerinden *Bir* için kullanılabilecek bütün pozitif ifadelerin genel olarak kullanılamaz olduğunu belirtmiştir. Plotinus’un bu yaklaşımı, kendisinden sonra gelen Neoplatonist filozoflar tarafından da korunmuş ve sürdürülmüştür. Plotinus, *Bir* dışında yer alan Akıl ve Nefs gibi semavî varlıklar hakkında pozitif teolojinin kullanılmasını uygun görürken, genel olarak, *Bir* için pozitif teolojinin kullanılmasını uygun görmemektedir. Plotinus’un bu konuda çıkış noktası, “*Hakikat (real) Bir (unity) ile eşittir.*”²⁶¹ Bir başka deyişle, “Hakikat, *Bir* olmalıdır.” kuralıdır. Yine Plotinus’a göre, *Bir*, bütün bir gerçekliğin amacıdır ve En Mükemmel’dir. Bu bakımdan, akıldan ve diğer Aklî varlıklardan en üst bir konumda yer almaktadır.²⁶² Hakikat, *Bir* ile aynı ise, hakikat hakkında negatif teolojiden başka konuşma imkânı yoktur. Dolayısıyla herhangi bir bilginin objesi olarak bilinemeyen *Bir*, tam aksine aşkın bilgi ile bilinebilir ki bu da mistisizmden başka bir şey değildir. Dolayısıyla Plotinus’un negatif teolojisi, *Bir* ile ilgili deneyimsel ve sezgisel bilgiye kapı aralamaktadır.

²⁶⁰ Plotinus, *The Enneads*, (6.9.4)

²⁶¹ Plotinus, *The Enneads*, (3.7.4)

²⁶² Plotinus, *The Enneads* (5.1.6)

2.3. Bir ve Nitelikleri

2.3.1. Sükûnet ve Hareket Açısından Bir

Hareketin (devinim) *Bir*'e/Tanrı'ya nispeti, antik Yunan'dan günümüze değin bir çok filozof ve felsefî gelenek tarafından önemli bir problem olarak ele alınmış; sükûnetin tanrısal olana, hareketin ise, mahlukata yönelik yorumu ve aynı zamanda hareketin irade, arzu ve değişim içermesi sebebiyle kusur ve eksikliğe delaleti, *Bir*'in/Tanrı'nın tenzihine yönelik tartışma ortamı oluşturmuştur.²⁶³

Platon'dan ve Aristoteles'ten başlamak gerekirse, onlar, Tanrı'nın hareketsizliği konusunda neredeyse görüş birliği içerisinde olmuşlardır. Platon'a göre, oluş âlemindeki suret kazanmamış maddî varlıkların suret kazanmaya yönelik eğilimleri ile duyusal alandaki varlıkların aklî alana doğru yönelişleri, 'hareketi' oluşturmaktadır. Bu yönüyle hareket, oluş/kevn dünyasına aittir ve mükemmel olmayan eksik ve kusurlu varlıkları kapsamaktadır. Bu manada Tanrı, bizatihi Aklî alana sahip olduğu için hareketsizlik ve sükûnet ile karakterize olmuştur. O, en mükemmel varlık olduğuna göre, hareketsizdir ve statiktir. Platon, *Sophist* (248-249)de başka bir açıdan, bilen-aktif bilinen-pasif ilişkisi üzerinden de 'hareketi' yorumlamış, bilinen-pasif'in bilen-aktifin tasarrufuna maruz kalması sebebiyle aynı zamanda hareketi içerdiğini söylemiştir. Yine Platon'a göre, hareket, hareket ettireni ve hareket edeni gerekli kılmaktadır. Hiçbir şey bir hareket ettirici olmadan meydana gelmez. Eğer kozmoztaki varlıklar hareket hâlinde ise, onların a) bir hareket ettirici tarafından hareket ettirildikleri b) kendi

²⁶³ Bu bölümde genel olarak, hareketin zıddını 'hareketsizlik' şeklinde vurgulayacağız. Ancak *Bir* için kullanıldığında 'hareketsiz' nitelemesinin, anlamı tam karşılamadığını düşünmekteyiz. Buna göre, biz her ne kadar metin içeirisinde 'hareketsiz' ifadesini kullansak da kastımız 'hareketsiz'likten ziyade *Bir*'in 'bulunduğu hâl üzere kalma'sıdır.

zatları itibariyle hareket etmeye güç yetiremedikleri bir gerçekliktir. Buna göre hareket, hareket hâlindeki varlıkların kusurlu ve eksik varlık olduklarına işaret etmektedir. (*Timaeus*-57e-58a)

Aristo da benzer bir yaklaşımla, hareketi, kuvve hâlindeki varlığın, fiil hâlinde varlık olma yolunda kat ettiği süreç olarak yorumlamıştır. Zira ona göre hareket, ‘bir şeyden bir şeye doğru’ olan bir süreçtir.²⁶⁴ Bu bağlamda, Aristo’ya göre hareket, madde ve suretten oluşan duyusal objeler için geçerlidir. Tanrı, madde ve suretten oluşmayan ‘Akıl’ olduğuna göre, hareketsizdir ve bilfiil mükemmel varlıktır. Buna karşın, madde, bilkuvve ve tamamlanmamış bir varlık olarak suretini yetkinleştirmeye eğilim duymaktadır. Bu da onu daima hareket hâlinde kılmaktadır. Bir başka deyişle, Aristo, hareketi ya da oluşu, formun mükemmelleşmeye ve tamamlanmaya doğru doğal bir eğilimi olarak görmektedir. Bu da onu daima hareket hâlinde kılmaktadır. Tanrı’da böyle bir harekete ve oluşa asla gerek yoktur. Çünkü O, zaten tamdır, eksiksizdir ve mükemmeldir. Hiçbir gizlilik ya da maddilik taşımayan salt formdur. Bu yüzden Tanrı aynı zamanda hareketsiz bir varlıktır.²⁶⁵ Yine aynı şekilde, ‘bir şeyden başka bir şeye doğru’ meydana gelen bir süreç olarak hareket, aynı zamanda tagayyuru da çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla hareket olan şeyde değişim de olacağından Tanrı ile ilgili bir hareketten bahsetmek mümkün değildir.²⁶⁶

Güneş örneğini vermek suretiyle hareketsizliği izah etmeye çalışan Orta Platonist dönemin önemli filozoflarından Albinus’a göre de Tanrı hareketsizdir.

²⁶⁴ Michael F. Wagner, “Plotinus on the Nature of Physical Reality”, *Cambridge Companion to Plotinus*, (Edited by Lloyd P. Gerson), Cambridge University Press, 1996, s. 138

²⁶⁵ Aristotle, *Metafizik II*, (Çev. Ahmet Arslan), İzmir, 1993, s. 177

²⁶⁶ Wagner, *a.g.m.*, s. 138

Zira mutlak hareketsiz *İlk Tanrı*, ‘hareketsiz hareket’ olan İkinci’yi fiiliyata geçirir. Ancak *İlk Tanrı*, kendi zatında ‘hareketsiz’ kalarak arzu nesnesi olmak ve arzu uyandırmak suretiyle evren üzerinde fiiliyat hâlinde bulunmaktadır.²⁶⁷ Buna göre, Albinus, *İlk Tanrı* için hem hareketsizliği hem fiil hâlinde olmayı (acting) gerekli görmektedir. Yani Tanrı, hareketsiz olduğu kadar aynı zamanda fiiliyat hâlinindedir. Albinus’un bu yaklaşımı, metafizik açıdan önemli izahat sunmaktadır. Zira Tanrı’nın ‘hareketsizliği’ veya ‘sükûnu’, O’nun kozmoz üzerinde etkin olmadığı anlamını çağrıştırmaya olanağına da sahiptir. Bu bakımdan Albinus, gerilimi çözmeye yönelik ‘fiiliyat’ (act) kavramını ön plana çıkarmıştır. Tanrı’nın hareketsiz ama fiiliyat hâlinde olması, onun her yerde hazır ve nazır oluşunu da izah etmektedir.²⁶⁸

İlk Tanrı’yı En Üst Akıl, İkinci’yi Demiurgik Tanrı ve Üçüncü Tanrı’yı Evren olarak açıklayan Numenius felsefesinden bakıldığında ise, *İlk Tanrı Basit*’tir, *Sabit*’tir ve *Hareketsiz*’dir. Hareketsizlik, O’nun doğasından/özünden kaynaklanmaktadır. Numenius felsefesinde hareket ise, İkinci Tanrı’dan başlamaktadır. *İlk Tanrı*’nın sükûneti sadece Aklî alanla ilişkili olmasından kaynaklanıyorken İkinci Tanrı’nın hareketi, hem akledilebilir alanı hem de duyulur alanı kapsamaktadır.²⁶⁹ Özellikle duyulur alanı kapsamaması sebebiyle de hareketi içermektedir. Bu minvalde Plotinus felsefesi ile Numenius felsefesi karşılaştırıldığında, Plotinus’ta ikinci hipostaz olan Aklî İlke, *İlk İlke* olan *Bir* gibi hareketsiz ve sadece Aklî alanla ilgili iken, Numenius’ta İkinci Tanrı, Plotinus

²⁶⁷ John D. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Paris, 2001, s. 381; Albinus, *The Platonic Doctrines of Albinus*, Published by Phanes Press, 1991, s. 14

²⁶⁸ David Bradshaw, *Aristotle East and West*, Cambridge University Press, 2004, s. 66, 67

²⁶⁹ Francesca Calabi, *God's Acting, Man's Acting*, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2008, s. 5; Bradshaw, *a.g.e.*, s. 66, 67; Reale, *a.g.e.*, s. 267

felsefesindeki Nefs'in konumuna inmektedir. Böylece Nefs, akletme faaliyeti ile aklî, kozmosu inşa etme ve idare etme yönüyle de duyulur âlemle ilişkili olmaktadır. Bu nedenle de hareket'e sahip olmaktadır.²⁷⁰

Ancak Numenius, Albinus'ta var olan Tanrı'nın etkisizliği kaygısını çözmeye yönelik başka bir açılım daha geliştirmiştir ki bu açılım, Plotinus'ta daha ileri boyutlara taşınmıştır. Şöyleki; Numenius'ta baba rolünde olan *Bir*, kozmozu düzenleyen ve faal olan İkinci Tanrı'nın aksine hareket hâlinde değildir; 'statis'tir. Statis kavramı, burada statik anlamında anlaşılmamalıdır. *İlk Bir*, statik değildir; ama tam anlamıyla dinamik de değildir. Dinamiktir fakat bu dinamiklik, 'doğal hareket' (innate motion) diye niteleyeceğimiz anlamda bir dinamikliktir. Bu çerçevede Griffin, Numenius'u yorumlarken, onun, 'statik' kelimesi yerine bizim de ayırımın belirginleşmesi açısından benimsediğimiz 'statis' kavramına vurguya işaret ettiğini, söylemiştir. Bu yaklaşım, Numenius'un *İlk Bir* ile ilgili değerlendirmelerinde önemli bir felsefî nosyon sunmaktadır. Zira ona göre, 'birlik'in ilkesi olan *İlk Tanrı* doğasında bir hareket bulunmadığından 'çokluk'un ifadesi olan İki'nin karşısında statiktir. Ancak bu statiklik 'doğal hareket'i de içerisinde barındıran bir hareketsizliktir.²⁷¹

Griffin'e göre, Numenius'un bir ileri aşamasında Plotinus, hiyerarşik yapıda diğer iki tanrıdan üst konumda yer alan *Bir* için farklı bir kavram olan 'apostasis' terimini üretmiştir. Buna göre, Numenius'un 'statis' kavramının karşısında 'apostasis' kavramı yer almaktadır. Numenius'ta statis olan, bu nedenle

²⁷⁰ Guthrie, *Numenius of Aphema*, s. 32; Numenius'un hareketle ilgili değerlendirmeleri daha önce ele alındığından burada ayrıca tartışmaya girilmeyecektir.

²⁷¹ Griffin, *a.g.e.*, s. 33

doğal harekete sahip olan İlk Tanrı'nın, Plotinus'ta hem harekete hem de sakinliğe plotansiyeli vardır.²⁷² Yani *Bir*, hem hareketin hem de sükûnetin kudretine sahiptir. Başka bir deyişle, hareket ve sükûnetin kaynağıdır. Bu manada, hareket, bir amaç ve gaye gerektireceği için *Bir*'in bir amacı olmayacağına göre, *Bir*'de varolan hareket, İkinci (Aklî İlke) ve diğerlerine kaynak olmak itibariyledir. Dolayısıyla Plotinus'ta hareket, esas itibariyle Aklî İlke'de başlamaktadır. Aklî İlke, her ne kadar sükûnet özelliğine sahip olsa da *Bir*'in çevresinde bilfiil hareket etmektedir. Plotinus burada, Numenius'un aksine ontolojik eşitliği kırmakta, *Bir*'e hareket ve sükûnetin kaynağı pozisyonu vererek İkinci'yi yani Aklı hareket olarak izah etmektedir. Bu açıklamalar, kuvvetle muhtemel Plotinus'un Âlem *Bir*'den ayrılmadır (apostasis) söylemini açıklamaya yöneliktir.²⁷³

Ancak temel yaklaşım böyle olsa da hareket-hareketsizlik konusunun *Enneadlar*'da farklı bağlamlarda farklı yönleriyle ele alındığı da görülmektedir. Bunu göz ardı etmememiz gerekir. Örneğin Plotinus'un, bazı pasajlarda, hareketi Aklî İlke'den başlattığı görülmesine rağmen *Enneadlar*'ın geneline bakıldığında, hareketin Nefs'ten başladığı baskın bir şekilde yer almaktadır. Dolayısıyla konu ile ilgili pasajları kendi bağlamları içerisinde değerlendirmek en tutarlı yoldur. Plotinus penceresinden bakıldığında, Aklî İlke'nin hareketinin *Bir* ve Nefs açısından iki yönü vardır. Aklî İlke *Bir*'e nispetle 'hareketli' bir konumda iken Nefs'e nispetle 'hareketsiz' konumdadır. Yani her ne kadar Aklî İlke'ye -aşağıda Aklî İlke bahsinde değerlendirileceği üzere- *Bir*'e doğru yönelmesinin neticesinde bir 'hareket' nispet edilmiş olsa da esasında Plotinus açısından Aklî İlke, Nefs ve

²⁷² Plotinus, *The Enneads*, (3.9.7)

²⁷³ Graffin, *a.g.e.*, s. 33, 34

Nefs'ten aşağıda bulunan diğer varlıklara göre 'hareketsiz' konumda bulunmaktadır. Bu kapsamda değerlendirildiğinde, Plotinus, hareketsizliği ve sükûnu sadece *İlk İlke*'ye ve Aklî İlke'ye has kılmaktadır.²⁷⁴ O, kusur ve eksikliğin ifadesi olan hareketin *Bir* ve *Bir*'den sadır olan Aklî İlke ile yan yana gelmesini sakıncalı bulduğundan *Bir* ve Aklî İlke'yi her ikisini birden 'hareketsiz' olarak nitelendirmiştir. Ancak tabiidir ki, Aklî İlke'nin hareketsizliği *Bir*'in hareketsizliğine göre daha izafî bir konumdur. Nitekim Plotinus başka bir pasajda Aklî İlke'nin hareketinden bahsetmekte ve bu hareketi 'yanlış sapmayan dosdoğru bir hareket' olarak nitelemektedir.²⁷⁵

Plotinus'a göre hareketin esas başlangıcı, üçüncü hipostaz olan Nefs'tir. Ona göre, hareket, Aklî İlke'den taşan Nefs'ten başlamaktadır. Zira Nefs'in kendisinden aşağı varlıkları yaratması bir hareketi gerekli kılmaktadır. Nefs, kendisinden yukarı bakmak suretiyle kemale ulaşmakta, kendini düşünmek suretiyle de duyulur olanın ve tabiatın meydana gelmesi/sudûru gerçekleşmektedir.²⁷⁶ Plotinus'a göre Nefs, âlemin neden ilke'si olarak Aklî varlıklar arasında yer almaktadır. Çünkü onun özü ve doğası Aklî alana aittir. Ancak "O, Aklî âlemin son, Duyulur âlemin İlk Nedensel İlkesidir."²⁷⁷ ifadesinden de anlaşıldığı üzere Nefs, kendi zati varlığı itibarıyla Aklî âlemin bir üyesi olmuş olsa da ilişkili olduğu varlık alanı hissî âlem olduğu için bu özelliği itibarıyla de hissî âlemden unsurlar taşımaktadır. Böylece salt aklî'lik boyutunu kaybetmektedir. Buna göre, hareket Nefs'te başlamaktadır. Zira hareketsizlik,

²⁷⁴ Plotinus, *The Enneads*, (5.2.1)

²⁷⁵ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.13)

²⁷⁶ Plotinus, *The Enneads*, (5.2.1)

²⁷⁷ Plotinus, *The Enneads*, (4.6.3)

‘bulunduğu hâl ne ise o hâl üzerine baki kalmak’ ise, Nefs, kendisinden yukarıya baktığında ‘hareketsiz’ vasfına sahipken ve bulunduğu hâl üzere kalırken, aşağıya baktığında, bitkisel kuvvenin olduğu tabiat ve duyulurları meydana getirmekle yani materyal alana müdahil olmakla ‘bulunduğu hâl üzere’ kalmamakta, farklı bir boyuta evrilmektedir. Nefsin ‘içinde bulunduğu hâl üzere kalmayıp’ materyal alanla ilişkili olması sebebiyle de ‘hareket’ meydana gelmektedir. Bu nedenle, Nefs’in hareketi ‘durağan’ bir hareket değildir ve sürekli devinimi gerekli kılmaktadır. Plotinus’a göre, Nefs, Aklî İlke’nin etrafında döngüsel bir hareketlilikle hareket etmektedir.²⁷⁸ Ancak bunun dışında Nefs’in kendisine ve aşağıya (materyale) doğru hareketleri dikkate alındığında, Nefs’in hareketleri üç yönlü olarak: yukarıya, kendisine ve aşağıya şeklinde üçlü formatta değerlendirilebilir.²⁷⁹

Özetle Plotinus, *Bir*’in hareketsizliğini ve oluş’un gerçekleşmesini güneş metaforuyla izah etmektedir. Buna göre, güneş, ‘hareketsiz’ durmasına rağmen bütün evreni aydınlatmakta ve evrendeki oluş sürecine katkı sağlamaktadır. Plotinus, hareket ile ilgili olarak, her hareket edenin yöneldiği bir gayesi olduğunu ancak *Bir*’in kendisine yöneleceği bir objesi olmadığından “O’nun bir hareketi vardır.” cümlesini kuramayacağımızı söylemektedir. *Bir*’in hareketsiz oluşunu bu şekilde kesin şekilde ortaya koyan Plotinus, Aklî İlke’nin de hareketsiz olduğunu; hareketin ikinciden yani Akıldan değil, üçüncüden yani Nefs hipostazından başladığını ileri sürmektedir.²⁸⁰

²⁷⁸ Plotinus, *The Enneads*, (4.4.16)

²⁷⁹ Christian Mofo, *Plotinus and African Concepts of Evil*, Published Die Deutsche Bibliothek, 2008, s. 45

²⁸⁰ Plotinus, *The Enneads*, (5.1.6)

2.3.2. Bir - Fiil/Fiiliyat

Plotinus'un, Platon'un *Sofist* kitabından esinli, 'varlık', 'hareket', 'sükûnet', 'benzerlik' ve 'farklılık' şeklindeki kategorileri etrafında düşünüldüğünde, *Bir*, ne harekettir ne de sükûnettir.²⁸¹ Zira O'brien'e göre, sükûnet de varlık'ın bir özelliğidir. Bu durumda hem hareket hem de sükûnet varlığın özelliği olduğuna göre, 'varlık ötesi' olan *Bir*'in ne hareket ne de sükûnet olması gerekir. Ayrıca negatif teoloji açısından baktığımızda da, sükûnet, pozitif teolojik bir ifade olduğu için bu anlamıyla kabul edilemez durumdadır.²⁸² Buna göre, hareket ve sükûnete mantık disiplini penceresinden bakıldığında, hem hareketin hem de sükûnetin '*Kategoriler*' içerisinde yer almasından dolayı *Bir*'in hareket ve hareketsizliğini bu çerçevede değerlendirmemiz mümkün değildir. Zira varlıklar açısından 'hareketsizlik', fiiliyata geçmemiş, bir düzen ve tertibe tabi olmamış maddî varlıkların bir özelliğidir. Bu manada, 'hareketsiz' olan varlık, kendisine 'hareket' kazandıracak bir 'neden' üzerinden faal hâle gelecektir ve bir suret kazanacaktır. Bu manada hareket ve hareketsizlik, varlıkla ilişkili kavramlardır. Dolayısıyla mantık disiplini içerisinde yer alan '*Kategoriler*' bizim için ipucu niteliğinde olsa da metafizik'in penceresinden baktığımızda, Plotinus'un kategorileri *Bir*'in hareketsizliği ve sükûnu konusunda bütüncül bir bakış açısı sunmayacaktır. Hatta Plotinus, bu çerçevede "*Bir*'in sükûneti diğer varlıkların sükûnetinden farklıdır." diyerek bu durumu izale etmeye çalışmıştır. Buna göre bir sıfat ve niteleme olarak *Bir*'e sükûnet izafe etmek O'nun *Basit*'liğini ortadan kaldıracak ve O'nu mürekkep bir varlık kılacaktır. Dolayısıyla

²⁸¹ Plotinus, *The Enneads*, (6.8.20)

²⁸² *The Essential Plotinus*, (Translation by Elmer O'Brien), Oxford and Harvard University Press, 1964, s. 195; Plotinus, *The Enneads*, (1.8.14)

metafizik açıdan bakıldığında, Plotinus felsefesinde *Bir* ne harekettir ne de hareketsizliktir.²⁸³

Plotinus'un, hareket-sükûn ilişkisinde konunun mahiyetine göre farklı dil ve üslup kullandığı aşikardır. O, ontoljik anlamda *Bir*'in hiyerarşik konumuna yönelik izahatta bulunduğu alanlarda negatif dilin en üst sınırlarını kullanmak suretiyle *Bir* hakkında nefy diliyle konuşurken, oluş ve yaratılışla ilgili alanlarda, pozitif dilin imkanlarıyla süreci teorik açıdan izah etmektedir. Buna göre, 'varlık', 'akıl' ve 'hareket' olmayan *Bir* bütün varlıkların üzerinde ve onlardan farklı bir konumda olduğuna göre, O'nda; varlığın neticesi 'şey'lik, aklın neticesi 'düşünce' ve hareketin neticesi 'yönelme' olmayacaktır. Bu açıdan bakıldığında, *Bir* için hareketin düşünülmesi imkansızdır. Ancak varlıkların *Bir*'den taşma/sudûr süreciyle yaratıldığı düşünüldüğünde, bir akışın ve bir dinamizmin olduğu da kesindir. Bu çerçevede *Bir*, Plotinus felsefesinde statikliğin ve hareketin kaynağıdır.

Bütün bu açıklamalar etrafında ve sudûr ekseninde meseleye bakıldığında, esasında Üç Hipostaz (*Bir*, Akıl, Nefs) arasındaki ilişki, dinamik bir süreci gerekli kılmaktadır. Zira Hipostazların zirvesinde yer alan *Bir*, taşma/sudûr süreciyle yukarıdan aşağıya doğru bir süreç içerisinde âlemi yaratmıştır. *Bir*'in sudûru, duyulur dünyada son bulan aşağıya doğru bir yaratma şeklinde sonuçlanıyorsa ve süreç böyle işliyorsa doğal olarak statik bir süreçten bahsetmek mümkün değildir. Hatta burada bir fiil ve enerjinin (akım) olduğu vakıadır. Tersinden düşünüldüğünde de durum aynıdır. Yani en alt düzeyde yer alan varlık

²⁸³ Plotinus, *The Enneads*, (6.9.3)

alanından, arzunun mercii olan en üst varlık *Bir*'e doğru bir yöneliş ve hareket söz konusudur. O zaman burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Bütün bu sudûr süreci nasıl işlemektedir?

Burada 'fiiliyat' (act) devreye girmektedir. Plotinus'un *Enneadlar* kitabında sıkça yer verdiği bu kavram, *En Üst İlke* de dahil olmak üzere Nefs'le birlikte diğer semavî varlık alanlarını da içine alan anlam alanına sahiptir ve 'fiil hâlinde olmaya' karşılık gelmektedir. Bu manada Plotinus, *Bir* ve diğer hipostazlar arasındaki ilişkiyi ve var olan dinamizmi 'fiiliyat' kavramı üzerinden izah etmiştir. Zira *Bir*'in hareketsizliği ve sükûnu mutlak kabul edilecekse o zaman varlıklar arasındaki etkileşimi izah etmek eksik kalacaktır. Bu manada, 'fiiliyat', oluş ve sudûru açıklamada bize ışık tutacaktır.

Plotinus felsefesinde ve genel olarak Platon geleneğinde Tanrı'nın/*Bir*'in 'fiili' ile 'hareketsizliği' konuları birbirinden ayrı bağlamlarda ele alınmış, Tanrı'ya/*Bir*'e nispet edilmeyen 'hareketin' karşısında 'fiiliyat', bütün yönleriyle Tanrı'nın/*Bir*'in eylemselliği olarak kabul görmüştür. Örneğin, Plotinus'un öncüsü Numenius felsefesinde harekete nazaran fiiliyat, biçimlerinin farklılığına göre *İlk Tanrı*'da dahil olmak üzere bütün tanrı katmanlarında görülmektedir. Ancak *İlk Tanrı*'nın fiiliyatı, Demirguik Tanrı olan İkinci Tanrı'nın fiiliyatı gibi değildir. Zira *İlk Tanrı* diğer bütün varlıklardan *En Üst*'te olması hasebiyle yaratıcı bir Tanrı değildir. Aynı zamanda *İlk Tanrı*, 'hareketsiz' olması sebebiyle Demiurgik Tanrı'dan ayrıldığına göre, fiiliyatı da kozmos'u düzenlemek olan Demiurgik Tanrı'dan farklı olacaktır. *İlk Tanrı*'nın fiiliyatı sadece aklî alanı

düşünmek/akletmek iken İkinci ve Üçüncü Tanrı'ların fiiliyatları, aklî alandan başlamak üzere duyulur alanı da kapsayan yaratıcı faaliyetleri içermektedir.²⁸⁴

Plotinus felsefesinde *Bir*, fiiliyat hâlinindedir. Bu husus *Enneadlar*'da şöyle izah edilmektedir. “*Aklî İlke, İlk'in veya İyi'nin ilk Fiiliyatıdır (act). Bir/İyi, (bu fiiliyatta) kendisi ne ise o olarak baki kalırken, Aklî İlke, onun çeperinde yaşayan bir varlık olarak O'nunla ilişki kurmak için faaliyet (act) hâlinindedir.*”²⁸⁵ Bu zaviyeden bakıldığında, hareketsizlik *İlk İlke*'nin kendi zatına ait bir özellik olduğu gibi fiiliyat da O'nun zatına münhasır bir özelliktir. Buna göre, *İlk İlke*'nin fiiliyatı, kendi zatına has yönüyle taşma ve sudûru gerekli kılarken ve tek taraflı iken, Aklî İlke ve diğer varlıkların fiiliyatı hem kendi eylemselikleri hem de yukarıya dönük düşünümleri itibarıyla iki yönlüdür. Bu manada *Bir*, fiiliyatın kaynağıdır. Yani, *Bir*'in fiiliyatı, özünün/mahiyetinin gereği iken diğer varlıkların fiiliyatı bizatihi kendilerinden değil, *Bir*'den kaynaklanmaktadır. Bu nedenle *Bir*, *bulunduğu hâl ne ise o hâl üzerine baki kalırken* Aklî İlke de, -duyulur evren alanına müdahil olmadığından bulunduğu hâl ne ise o hâl üzerine baki kalmakla birlikte- kaynağı olan *Bir*'le ilişki kurmak için sürekli faaliyet hâlinde bulunmaktadır. Ancak bu faaliyet, Fiiliyat'a göre ikincil bir faaliyettir. Zira Aklî İlke, ‘bulunduğu hâl ne ise o hâl üzerine kalma’ konusunda *İlk İlke* ile ortakmış gibi görünse de bu durum, kendi içerisinde farklılık arz etmektedir. Zira Aklî İlke'nin ‘bulunduğu hâl ne ise o hâl üzerine kalması’, ancak Nefs ve diğer varlıklar açısından değerlendirildiğinde anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla *Bir*'nin *bulunduğu hâl ne ise o hâl üzere kalması*, kendi zatına münhasır iken,

²⁸⁴ Lloyd P. Gerson, *From Plato to Platonism*, Cornell University Press, 2013, s. 45

²⁸⁵ Plotinus, *The Enneads*, (1.8.2)

Aklî İlke'nin *bulunduğu hâl ne ise o hâl üzere kalması* zat'ına münhasır bir hâl değildir. Dolayısıyla Aklî İlke'nin *bulunduğu hâl üzere kalması*, varlığının ve hayatının *Bir'i* gerekli kılması ve *Bir'in* yanında ve gözetiminde olmasıyla alakalıdır.

Plotinus'a göre, *Bir'in* ilk fiiliyatı, kendisinden Aklî İlke'nin sudûr/taşma suretiyle varlık olarak neşet etmesidir ki Plotinus, Aklî İlke'nin neş'etini nur²⁸⁶ (ziya, ışık) metaforuyla izah etmektedir. O, söz konusu metinde Aklî İlke'nin Ziya'dan neş'etini şöyle açıklamaktadır. “*O'nun fiiliyatı (onun berrak ziyası, ışıma) en bedîi varlık olan Aklî İlke'yi yaratmak içindir. Fakat yaratmanın En Üst ve En Yüce'den olması sebebiyle, Zat'ında bir değişiklik olmadan Zat'ı ile kâim bir şekilde gerçekleşmektedir. Ve bu fiiliyat (berrak ziya, ışıma), sadece bu varlık'ın (Aklî İlke'nin) yaratılmasını gerekli kılmıştır, başkasını değil. Şayet fiiliyat (berrak ziya, ışıma), bu hâl üzere kalmasaydı, (Aklî İlke) bu seviyede zatiyla kâim bir varlık olmayacaktı.*”²⁸⁷ Plotinus burada a) Fiiliyat'ı Ziya ile eş anlamda kullanmıştır. Fiiliyat bu manada bizim anladığımız anlamda bir eylemsellik değildir; ışığın yayılmasına benzer bir yayılma ile etrafını aydınlatmadır. b) –İbn Sina jargonuyla söylersek- Aklî İlke'nin ‘bulunduğu hâl üzere zatiyla kâim bir varlık olması’, kendisi sebebiyle değildir. Başkası sebebiyledir. O da, *İlk İlke* olan *Bir'dir*.²⁸⁸

²⁸⁶ Plotinus, nur metafiziğini çağrıştıran bir üslupla Aklî İlke'nin yaratılmasını açıklamaktadır. Plotinus'un pagan bir filozof olması ve hiçbir dinle ilişkisi olmaması sebebiyle tez boyunca elimizden geldigince İslam düşüncesinde yer etmiş dini kelime ve kavramları kullanmamayı tercih ettik. Kanaatimizce, Plotinus'un bu çerçevede anlaşılması daha tutarlı olacaktır.

²⁸⁷ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.36)

²⁸⁸ İbn Sina, *el İşârât ve't Tenbihât-İşaretler ve Tembihler*, (Çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli), Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, İstanbul, 2011, s.127

Konuya bir başka açıdan bakıldığında, *Bir* sükûnet içerisinde olsa da her zaman fiil hâlinde bulunmaktadır. Plotinus’a göre, *Bir*, kendi doğasında bir fiiliyata sahiptir. Bu fiiliyat ile birlikte Aklî İlke ve Nefs gibi diğer varlık alanlarının ‘oluş’u gerçekleşmektedir. Başka bir bağlamda ele alınırsa, Plotinus, ‘energia’ diye isimlendirilen²⁸⁹ fiiliyatı haricî ve dâhilî olmak üzere ikiye ayırmaktadır: ‘zat’ın aslî fiiliyatı, yani dâhilî fiiliyat’ ve ‘zat’tan kaynaklanan fiiliyat, yani haricî fiiliyat’. Zat’ın fiiliyatı, zat ne her ne ise, ona karşılık gelendir. Burada zattan farklı bir durum söz konusu değildir ve bu fiiliyat, bizzat zatın kendisinde gerçekleşmektedir. Zat’tan kaynaklanan fiiliyat ise, zat sebebiyle meydana gelmesi sebebiyle farklı olmayı gerekli kılmaktadır. Ateşteki sıcaklığı örnek verdiğimizde konu daha iyi anlaşılacaktır. Bu misale göre, sıcaklığın gerçekleşmesi, ateşin gerçekleşmesi ile eş zamanlıdır. Esasında burada var olan asıl fiiliyat ateşin fiiliyatıdır. Ancak ateşin fiiliyatının sonucu gerçekleşen sıcaklık ise, alevden, yani dışarıdan bir kaynaktan gelmektedir. Şimdi bunu *Bir* için uyguladığımızda; *Bir*’e has olan fiiliyat, yani dâhilî fiiliyat, O’nun Zat’ında ‘yaratıcı’ ve ‘kudret sahibi’ olmasıdır. Bu fiiliyatta *Bir*, ‘kendinde fiiliyattır,’ yani bizatihi fiildir. Zat’tan kaynaklanan fiiliyat açısından baktığımız da ise, bu fiiliyat *İlk İlke*’den yani *Bir*’den gelmektedir. *Bir*, bu fiiliyatta bütün herşeyin kaynağı olmaktadır.²⁹⁰ Plotinus’un burada anlatmak istediği husus, *Bir* ile diğer varlıklar arasındaki özellikle ‘haricî fiiliyat’ alanındaki farklılığı ortaya koymaktır.²⁹¹

²⁸⁹ Torstein Theodor Tollefsen, *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*, Oxford University Press, 2012, s. 22

²⁹⁰ Plotinus, *The Enneads*, (5.4.1); John Bussanich, “Plotinus's Metaphysics of the One”, *The Cambridge Companion to Plotinus* (Edited by Lloyd P. Gerson), Cambridge University Press, 1999, s. 52

²⁹¹ Jennifer Yhap, *Plotinus on the Soul: A Study in the Metaphysics of Knowledge*, Associated University Press, 2003, s. 50

2.3.3. Bir - Akıl

Plotinus'un selefi Numenius'a göre, *İlk Tanrı*'nın 'Akıl' olması, kendisini model alan İkinci Tanrı'nın 'akıl' vasıtasıyla iletişim kurmasından kaynaklanmaktadır. Şayet *İlk Tanrı* Akıl değilse İkinci Tanrı'nın onunla iletişim kurması mümkün değildir. Numenius felsefesinde İkinci Tanrı, *İlk Tanrı*'dan bütünüyle, Üçüncü Tanrı'dan ise, kısmen ayrıdır. Ancak Moderetas'un yaklaşımı, Numenius'a göre Plotinus'a çok daha yakındır. Nitekim Moderatus, *İlk Bir*'i bütün mahiyetin ve varlığın üzerinde bir konumda, İkinci Bir'i ise, 'hakikî varlık' ve 'akıl objesi' olarak değerlendirmiştir.²⁹²

Plotinus, *Bir*'i 'Akıl (intellection)'²⁹³ olarak niteleyen Aristo da dahil olmak üzere Heraklitus, Anaksagoras gibi bir çok filozofa muhalefet etmiştir.²⁹⁴ O, aklın, en üst şerefli mertebeyi temsil etmesi, varlık nezdinde en üst konuma sahip olması ve *Bir*'i en iyi şekilde tanımlayacak başka bir kelime ve kavram bulunmaması nedeniyle söz konusu filozoflar tarafından tercih edilmesine ve kullanılmasına karşı çıkmış, *Bir*'i 'Akıl' olarak değerlendiren filozofları, "*Bir*, akıl sayesinde değer kazanmıştır." gibi bir üslup kullanmalarından dolayı eleştirmiştir.²⁹⁵ Plotinus'a göre, *Bir*, şayet değerli ise, bu, O'nun Akla sahip olmasından kaynaklanmamaktadır. Aksine *Bir*, Akıl sayesinde değer kazanmış

²⁹² Cox, *a.g.e.*, s. 33

²⁹³ *Ennadlar*'ın tercümesinin genelinde Guthrie, 'akıl' kelimesini 'thought', Ceber ise 'irfan' olarak çevirmiştir. Biz, metnin Aristo'ya eleştiri özelliği taşıması ve Aristo felsefesinde Tanrı'nın 'Akıl' olarak isimlendirilmesi sebebiyle 'akıl' kavramını kullanmayı tercih ettik. Bunun yanısıra yukarıdaki metin dolayısıyla Plotinus'un eleştirdiği filozoflar içinde *Bir* için, Heraklitus Akıl (Logos), Anaksagoras Akıl (Nous/Mind) nitelemelerini kullanmıştır. (bkz. Kenneth Sylvan Guthrie, *Plotinos Complete Works*, Platonist Press, 1932; Ferit Ceber, *Tasuat-i Eflutin*, Mektebet-ü Lübnan, 1997)

²⁹⁴ Plotinus, *Enneadlarda* hiç değinmese de, Numenius'un "İlk Tanrı En Üst Akıl'dır." sözüne de muhtemelen burada karşı çıkmaktadır. Ancak Plotinus, metinde Aristo, Heraklitus ve Anaksagoras'ın isimlerini zikretmektedir. (bkz. Plotinus, *The Enneads*, (5.1.9)

²⁹⁵ Plotinus, *The Enneads*, (5.1.9; 6.7.37)

olsaydı belki de hiçbir değeri olmayacaktı ve sahip olduğu Akıl'dan dolayı mükemmel bir varlık olmayacaktı. Bu sebeple *Bir*, değerini ve ehemmiyetini '*kendi zatıyla kâim*' olmakla almıştır; 'Akıl' vasıtasıyla değil.

Plotinus, filozofların, "Eğer *Bir*'de bir fiiliyat varsa o zaman O'nda Akıl da olacaktır." gibi 'fiiliyat' (act) üzerinden karşı argüman geliştirmelerine ise, 'basit' ve 'mürekkep' kavramları üzerinden cevap vermiştir. Buna göre, *Bir* ile Akıl birlikte düşünüldüğünde veya *Bir*'in Akıl olmakla ancak tahakkuk ettiği farz edildiğinde, o zaman *İlk İlke*, '*Bir*' ve 'Akıl' olmak üzere ikiye ayrılmış olacaktır. Böylece filozoflar, *Zat*'a mugayir bir Akıl izafe ederek *Zat*'ı 'iki' yapmış olacaklardır. Böyle bir durumda ise, *Bir*'in *Basit* olması izale olacak ve *Bir* mürekkep bir varlık olacaktır. Dolayısıyla *Bir* akıldan berîdir ve 'Akıl' sadece *Bir*'den sudûr eden ikinci ilke olan Aklî İlke için geçerlidir. Aklın, *Bir*'den sudûr eden Aklî İlke'ye ait olması sebebiyle bu İlke, akıl vasıtasıyla en bedîî şekilde yaratılmış kendi zatına yöneldiği gibi yine akıl sayesinde kendini müşahade edip kaynağını/kökenini düşünmektedir. Kökeni olan *Bir*'i düşünmek ve O'nu bilmekle de 'akıl' niteliğini kazanmış olmaktadır.²⁹⁶ Dolayısıyla Plotinus felsefesinde *Bir*'in Akıl ile birlikte düşünülmesi, O'nun hem zatıyla kâim olması hem de *Basit* olması açısından mümkün değildir. Bu bağlamda Plotinus, "*O (Bir), akıldan üstündür.*" demekle de diğer filozoflardan ayrılmaktadır.²⁹⁷

Plotinus'a göre, *Bir*'in kendisini akletmesi mümkün olmadığı gibi, kendisini *bilmesi* de mümkün değildir. Zira *Bir*, kendi *Zat*'ını bilmiş olsaydı bu durum, O'nun -öncesinde- *Zat*'ına yönelik bir cehaleti olduğu anlamına gelirdi.

²⁹⁶ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.37)

²⁹⁷ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.37)

Böylece *Bir*, cehaleti gidermeye yönelik bilgiyi hasıl ettikten sonra da *Zat*'ı hakkında bilgi sahibi olmuş olurdu. Bu ise, *Bir* için kabul edilemez. Çünkü cehl kavramı, cahil ve meçhulu gerekli kılmakta ve bilinmeyen şey ne ise o şeyin bilinmesi, cehaleti izale etmektedir. *Bir* için böyle bir şey düşünmek mümkün değildir. Kendi *Zat*'ı ile kâim *Bir*, cehalet-bilgi ekseninde kendi *Zat*'ını bilmediği ve idrak etmediği gibi, bilen-bilinen ilişki çerçevesinde de hiçbir şeyi bilmemektedir. Ancak O'na hiçbir şey meçhul de kalmamaktadır. Bu nedenle, *Zat*'ını bilmemesi, *Bir*'in 'bir' olmasının gereğidir ve *Bir* olduğu için de ona hiçbir meçhul tekabül etmemektedir.²⁹⁸ Zira O, *Zat*'ı ne ise o hâl üzere bulunandır. Bu nedenle, O'nun 'o' olmasını gerekli kılacak ilave bir levazıma, başka bir deyişle, *Zat*'ını kâim kılacak bir 'akla' ve bir 'bilgi'ye ihtiyacı yoktur. O sadece *Bir*'dir. Dolayısıyla O'nun *Zat*'ına ilave olabilecek her bir bilginin nefyedilmesi, ister dâhilî ister haricî O'na ortaklık teşkil eden bütün benzer hususiyetlerin O'ndan giderilmesi gerekir. Bu manada, O'na –diğer varlıklar için de kullanılan ve ortak bir niteleme olan- 'İyi' dahi denemez Ancak '*İyi üstü İyi*' denebilir.²⁹⁹

2.3.4. Bir - İyi

Plotinus'un, *Bir* için kullandığı nitelemelerden biri de *İyi*'dir. Plotinus, muhtemelen Platon'dan esinlenerek bu kavramı kullanmış, kullanmasıyla ilgili olarak da gerekli felsefî mülâhazayı yapmıştır.³⁰⁰ Konuya, *İyi* nitelemesini tesis

²⁹⁸ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.41)

²⁹⁹ Plotinus, *The Enneads*, (6.9.6)

³⁰⁰ Platon'da İyi (Good) 'idea' anlamında kullanıldığı gibi Tanrı'nın bir nitelemesi olarak da kullanılmaktadır. Ancak 'İyi' idea olarak kabul edilse de onun idea olarak konumu diğer idealar gibi değildir. Bu konuda Platon'da kesin bir yargı yoktur. (bkz. Platon, *Cumhuriyet* 508e;

etmeden önce metafizik bir dayanak oluşturması açısından ‘varlık’ kavramından başlamak daha tutarlı görünmektedir: Negatif teoloji konusunda belirtildiği gibi, hem Platon’da hem de Plotinus’ta *Bir* varlık değildir, ‘varlık ötesi’dir. Bu nedenle *Bir* için ‘varlık’ demek mümkün değildir. Çünkü O’nun bir varlığa ihtiyaı yoktur. Hatta bir varlığa işaret etmesinden dolayı “O, iyidir.” demek de uygun değildir. Ancak “O, vardır.” demek uygun olabilir ki bu da, O’nun zatiyla kim olduğunu vurgulamada geçerlidir. Yine “O, iyidir.” sözü, şayet iyiliğin O’nda hasıl olması şeklinde anlaşılacaksa doğru değildir. Dolayısıyla O’nun ‘iyi’ olması, ‘kendi zatiyla kim’ bir husus olduğunda geçerlidir ve bu sebeple O’nun iyi olmasından bahsedilirken “O, mahza İyi (Hayr)dir.” demek, daha doğru bir ifade olmuş olur.³⁰¹ Böylece, *Bir*’in *İyi* olması, O’nu izafi başkalığın çağrıştırdığı mrekkebligden de kurtarmış olacaktır. Ancak bu açıklama, *Bir* paradigmasından bakıldığında hla bazı problemleri içeresinde barındırmaktadır.

şyleki; Plotinus’un *Bir*’le ilgili ‘varlık ötesi’,³⁰² ‘güzellik ötesi’,³⁰³ ‘birlik ötesi’,³⁰⁴ ve ‘z/mahiyet (essence) tesi’³⁰⁵ gibi metafiziksel ifadelerine bakıldığında, onun, *Bir*’in mutlaklığını belirtmede ‘tesinde (beyond)’ zarfını - genelde- keskin ve vurgulu bir şekilde kullandığı görülmektedir. Bu minvalde, Plotinus’un *Bir*’le ilgili inşa ettiği felsefeyi ‘tesi’ zarfıyla veya “*Bir her şeyin*

Stephen Menn, “Aristotle and Plato On God as Nous and as The Good”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 45, No. 3 Mar., 1992, s. 550

³⁰¹ Arapçada ‘lam-ı tarif’ ve İngilizce’de ‘the’ takılarıyla herhangi bir şey ma’rifelik kazanmakta ve bu takılar kelimenin ‘zel anlamıyla’ kullanılmasına izin vermektedir. Ancak Türkçe’de böyle bir takı olmadığından ‘mahza’ kelimesini kullanmayı tercih ettim. Bu erevede İyi, -Plotinus’un kullandığı anlamıyla-, varlık olmayan, ‘varlık tesi İyi’dir.

³⁰² Plotinus, *The Enneads*, (1.7.1)

³⁰³ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.32)

³⁰⁴ Plotinus, *The Enneads*, (6.9.6)

³⁰⁵ Plotinus, *The Enneads*, (6.8.19)

ötesindedir, Bir'in dahi...”³⁰⁶ cümlesiyle özetlemek mümkündür. Buna göre, Plotinus'ta *Bir* ile ilgili felsefeye ‘ötesi felsefesi’ denilebilir. Bu çerçeveden bakıldığında, Plotinus’un *Bir* için ‘iyi’ kavramını -bir önceki pasajda ortaya konduğu şekliyle- tesis etmesi ve negatif teoloji açısından kavramla ilgili ciddi bir değerlendirme yapmaması ve *Bir*’i “*Mutlak İyi*’dir.” şeklinde nitelemesi manidardır. Hatta bu yaklaşım, onun ‘varlık’ ve ‘akıl’ kavramı ile ilgili değerlendirmeleri açısından bakıldığında, zorlama bir açıklama gibi görünmektedir. Zira -kanaatimizce- *Bir*’in aynı zamanda ‘iyi’ olması, ontolojik anlamda onun zatına yönelik hususiyetine halel gelmesine sebep olacağı gibi O’nun iki ayrı varlık olarak değerlendirilmesine kapı aralayabilir; dolayısıyla *Basitliğini* zedeleyebilir. Bu nedenle Plotinus, ‘varlık’ ve ‘akıl’ kavramlarının *Bir* ile ilişkisizliği hususunda yaptığı vurgu kadar olmasa da, ‘iyi’nin bizim bildiğimiz iyiden farklı olduğunu ve mürekkep unsur taşımadığını vurgulamış; “*Hatta O’nu kendisinden gayrısına izafe edilen iyi ile nitelindirmemek gerekir. O, bütün iyilerin üstündedir.*” ve “*O, İyilik ötesidir.*” şeklinde tekid ve güçlendirme ifadeleriyle mürekkeplik kaygısını gidermeye çalışmıştır.³⁰⁷ Ancak belirtmek gerekir ki, Plotinus’un *Bir*’in ‘*İyi-ötesi*’ olduğuna yönelik vurgusu, ‘varlık-ötesi’ vurgusu kadar keskin ve eserin bütününe yayılmış değildir.

Başka bir açıdan değerlendirildiğinde, *Bir*’in *İyi* olması ile örneğin *Akıl* olması arasında ciddi farklılıklar vardır. Plotinus felsefesinde Akıl, Aklî İlke’ye has olduğuna göre, bir eylem ve fiil olarak akletmek, Aklî İlke’den başlamaktadır. Böylece Aklî İlke akletmenin gereği olan düşünce ve bilme vasıtasıyla *Bir*’e

³⁰⁶ Brendon Thomas Sammon, *The God Who Is Beauty*, Pickwick Publications, Eugene, Oregon, 2013, s. 190

³⁰⁷ Plotinus, *The Enneads*, (6.9.6)

yönelik faaliyette bulunmaktadır. Bu manada akletme, aşağıya doğru bir yönelişe sebep olduğu gibi yukarıya doğru bir faaliyeti de içermektedir. Akletme, aynı zamanda yukarıya doğru bir süreç olduğuna göre, Aklî İlke doğal olarak *Bir*'i düşünmektedir. Dolayısıyla akletme, aşağıya olduğu kadar yukarıya doğru olan süreci de kapsamaktadır. Şimdi, 'iyi'yi aynı metotla değerlendirdiğimizde, Akıl ile ilgili sürecin 'iyi'yi kapsamadığını söyleyebiliriz. Yani, örneğin Aklî İlke'nin 'iyi olması', kendisinden aşağıda bulunan Nefs için önemli bir anlam kazansa da yukarıya doğru olan süreçte *-Bir*'i kavramaya yönelik 'akletme' faaliyetinde olduğu gibi- kendisine bir şey kazandırmayacaktır. Bu yönüyle 'İyi olma', yukarıya doğru olan bir sürecin aksine, aşağıya doğru olan bir süreci gerekli kılmaktadır. Bu çerçevede akıl, Aklî İlke'nin zatına münhasır bir nitelik iken, İyi, Aklî İlke'nin zatına münhasır bir nitelik değildir. Buna göre, "*Şayet akletmenin kendisi 'iyi' ise, bu akletme, kendi zatiyla olmayacak, bilakis İyi'yi akletmekle olacaktır. Buna göre, Aklî İlke bizatihi 'iyi' olmayacak ancak zatında akleden olacaktır. Bu durumda, İyi'yi akletme İyi'den farklı ise İyi, İyi'yi akletmeden önce olacaktır. İyi, akletmeden önce bizatihi kendine yeterli ise kendi zati açısından da İyi olması yeterlidir. Bu açıdan bakıldığında, İyi'nin bizatihi İyi olmasını akletmesine ihtiyaç yoktur.*"³⁰⁸ Böylece İyi, Bir ile 'bir' ve bütün olduğuna göre Bir'in *Basitliğine* de bir halel gelmeyecektir. Dolayısıyla İyi, bizatihi Bir; Bir, bizatihi İyi'dir.

³⁰⁸ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.38)

2.3.5. Bir - İyi ve Güzel

Bir açısından düşünüldüğünde, birbirine yakın kavramlar gibi görünen ‘güzel’ (beauty) ve ‘iyi’ (good), Plotinus felsefesinde farklı bağlamlarda farklı açılardan ele alınmıştır. *Enneadlar* kitabına şöyle bir göz atıldığında, söz konusu kavramların anlam alanlarının ontolojik düzeyde keskin şekilde ayrıldığı pasajlara rastlamak mümkün olduğu gibi, kavramların birbirine yakın anlamlar içerisinde kullanıldığı pasajlara rastlamak da mümkündür. Buna göre ‘güzel’, bazı yerlerde *Bir*’i niteleyen bir kavram olurken bazı yerlerde, *Bir* için asla bir niteleme olarak kullanılmamaktadır. Bazı yerlerde ise, ‘iyi’ karşısında yerilen hatta aşağılanan bir konumda değerlendirilmektedir. Bunları ayrıntılı bir şekilde ele alırsak;

a) *İlk İlke Bir*, ‘iyi’ vasfı ile nitelenirken hatta ‘iyi’ hem Platon hem de Plotinus felsefesinde *Bir*’in diğer bir ismi olarak kullanılırken ‘güzel’ kavramının iyi kavramından farklı olarak *Bir*’i nitelemede kullanılması ancak ‘ötesi’ zarfı ile mümkün olmaktadır. Yani, *Bir*, güzel ile nitelenecekse ancak ‘ötesinde’ kalıbıyla nitelenebilir. Örneğin Plotinus’a göre, “*Bir, Güzel’dir. Ancak O’nun bu güzelliği eşsizdir ve bütün güzelliklerin ötesindedir. (Güzellik ötesi Güzellik).*”³⁰⁹ Bu manada *Bir*’in güzelliği, diğer varlıklarda bulunan güzellik türünden değildir, tamamen farklıdır.

b) Plotinus, *Enneadlar*’da kimi yerlerde güzeli ontolojik anlamda ‘form’ veya ‘akıl’ olarak değerlendirmiştir. Bu değerlendirme ve bu yaklaşım, Plotinus felsefesinde esas tematik unsur olmuştur. Bu bağlamda güzele ‘akıl’ ve ‘form’ olarak bakış, ontolojik anlamda onu *Bir*’den derin bir şekilde ayıran bir hüviyete

³⁰⁹ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.32)

de sahiptir. Zira *İlk İlke*'nin bir diğer ismi olan *İyi*'ye karşılık güzel, İkinci İlke olan Aklî İlke'nin fiiliyatından ortaya çıkan bir 'form' olarak idea alanında yerini almaktadır. Bu manada güzel, formlar dünyasının bir üyesidir. Dolayısıyla güzel, konum itibariyle *İyi*'nin hemen altında olmanın ötesinde Aklî İlke'nin de altında bir konumda yer almaktadır.³¹⁰

Başka bir açıdan değerlendirildiğinde ise, 'akıl' konumundaki 'güzel', *Bir*'in kudretinin bir tecellîsidir ve bu manada *İyi*'nin ziyasının yansıması olarak karşımızda durmaktadır. Böyle bir durumda ise, güzel'in ontolojik pozisyonu değişmiş olacak ve güzel, 'ilke' seviyesine yükselecektir. Zira kudretin tecellîsi olarak güzel'in kaynağı *Bir*'dir. Yani, güzellik *Bir*'den kaynaklanmaktadır. *Bir*, güzel'in kaynağı ise kendisinden sudûr eden her ne varsa güzel olacaktır. O hâlde, Plotinus'a göre, diğer formlardan farklı olarak güzel, formlar içerisinde onlardan temayüz etmiş, kendi zatına has bir konumu olan bir 'idea' olmuştur.³¹¹ Bu manada güzel, varlığı gerekli kıldığı gibi varlık da güzeli gerekli kılmaktadır. Başka bir deyişle, varlık olmadan güzellik, güzellik olmadan varlık mümkün değildir.³¹²

c) Güzelin daha çok göz duyusu ile ilgili olduğunu söyleyen Plotinus'un içkin âlem çerçevesinde ele aldığı güzel ve güzele yüklediği anlam ise, yukarıdakilerden farklıdır.³¹³ Plotinus, içkin âlem çerçevesinde değerlendirilen 'güzel' ile yine içkin âlem açısından ele alınan 'iyi' arasını ontolojik olarak keskin

³¹⁰ Plotinus, *The Enneads*, (5.8); Dominic J. O'Meara, *Plotinus*, Oxford University Press, 1993, s. 98

³¹¹ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.22; 6.7.32)

³¹² Plotinus, *The Enneads*, (5.8.9)

³¹³ Plotinus, *The Enneads*, (1.6.1) Plotinus, kulak duyusunun musiki ve edebî kompozisyonlar üzerinden güzellikten payını aldığını erdem ve faziletlerin de Nefs'in güzelliği olduğunu söylemiştir. (bknz. Aynı yer)

bir şekilde ayırmış; her iki kavram arasında mukayeseler yaparak güzelin zayıf; iyinin güçlü yönlerini detaylı olarak ortaya koymuştur. Buna göre, *iyi*, konum itibariyle güzel'den öncedir. Zira güzel *iyi*'ye muhtaçken *iyi* güzel'e muhtaç değildir. Sevgi açısından düşünüldüğünde, güzel'in sevgisi, *iyi*'nin sevgisinden sonradır ve daha sınırlıdır. *İyi*'nin arzusu, bilinçli ve bilinçsiz olarak gerçekleşirken ve bu manada bir farkındalık gerektirmezken güzel, bilinçliliği ve farkındalığı gerektirmektedir. *İyi*, doğası itibarıyla bütün arzuları ve bütün yönelimleri tatmin ederken güzel, nihaî ve evrensel arzuları bütünüyle tatmin etmekten uzaktır. Hatta Plotinus'a göre, güzel, -bizim dikkatimizi dağıtarak- *iyi*'den uzaklaşmamıza dahi sebep olma ihtimalini taşımaktadır. Bu minvalde, *iyi*; latif, samimi ve hassas niteliklerine sahip olarak bütün arzu ve isteklere cevap verirken güzel, baskı ve sersemliğin yanısıra keyifle birlikte ızdırabı da içerisinde barındırmaktadır. Bütün bunlar, güzel'in *iyi*'den alt konumda olduğunu göstermektedir. Zira Plotinus'a göre bizim öncelikli arzumuz, duyulur olana yani güzele değil, *iyi*'yedir.³¹⁴

2.3.6. Bir - Neden ve İrade

Plotinus'a göre, *Bir*, İlk Neden'dir.³¹⁵ O, nedenin Neden'idir ve kendisinden sudûr eden bütün Aklî nedenlerin kaynağı olması sebebiyle de 'Neden' olmayı layıkıyla hak etmektedir. Kelimenin tam anlamıyla 'Sebeb'dir. Ancak vurgulamak gerekir ki Plotinus'a göre, biz, *Bir*'in *İlk Neden* olduğunu kabul ettiğimizde, şayet O'nun 'neden' olma durumu, bizde var olan neden olma

³¹⁴ Plotinus, *The Enneads*, (5.5.12)

³¹⁵ Plotinus, *The Enneads*, (1.7.1)

durumunu anımsatan bir nedenlik olursa, o zaman *Bir*'e araz isnad edilmiş olur.³¹⁶

Dolayısıyla *Bir*'in 'Neden'liği bütün nedenliklerden farklıdır ve onların üstündedir. O'ndan sudûr eden her şey, başka yerden rastgele ilişen bir tesadüf eseri değil, 'Neden' olarak O'nun bizzat iradesiyle vuku bulmuştur. Bu manada, O'nun iradesinde ne bir tesadüflük ne bir irrasyonellik ne de bir ariziyet söz konusudur. O'nun iradesi tesadüfî bir irade değildir. İradesi, tesadüfe yer olmayan En Yüce alandan gelen bir irade olması sebebiyle tamama ermiş, noksansız bir iradedir.³¹⁷

Plotinus, *Bir*'in iradesi konusunda, Platon felsefesi ekseninde değerlendirmelerde bulunmuş, iradeyi 'zorunluluk' ve 'uygunluk' kavramlarıyla birlikte izah etmiştir. Bu minvalde, Plotinus'a göre *Bir*'in iradesinin 'zorunluluğu', irrasyonel olmamasından ve hiçbir şüphe taşımayan bir irade olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, *Bir*'in iradesi, 'olması gereken ne ise o olan' bir iradedir. *Bir*'in iradesinin 'uygunluğu' ise, -kendisinden sonra gelen varlıklarla kıyaslandığında- kendisine özgü mutlak bir iradedir. Bu nedenle, O'nun iradesi Zatı'nın dışında O'na ilişmiş, O'nunla anlam kazanmış bir irade değildir. Bizzat Zat'ı ile bütün bir iradedir. O, ne irade etmiş ise olması gerekeni irade etmiştir ve olması gereken her ne ise O'nun iradesiyle uygun olmuştur. Dolayısıyla "*O'nun fiiliyatı iradesine mutabık olmuştur.*"³¹⁸ Plotinus burada 'neden' ile 'irade' arasında ilişkisellik kurmuş; 'Neden'i anlatırken onunla birlikte 'irade'yi de izah etmiştir.

³¹⁶ Plotinus, *The Enneads*, (6.8.18; 6.8.15; 6.9.3)

³¹⁷ Plotinus, *The Enneads*, (6.8.18)

³¹⁸ Plotinus, *The Enneads*, (6.8.18)

Ancak bu izah kendi içinde bir çok açmazı da içerisinde barındırmaktadır. Zira Plotinus felsefesi açısından bakıldığında, bilen-bilinen ilişkisinin mürekkep bir ilişki olması sebebiyle *Bir*'den bilmek nefyediliyorsa ve *Bir*'in bu manada bir bilgiye ve düşünceye sahip olmadığı söyleniyorsa sebep-müsebbep veya neden-nedenli ilişkisi açısından niçin *Bir*'den 'neden'lik nefyedilmemektedir? Şayet *Bir*, bizatihi 'Neden' ise, önümüzde birbirinden ayrı iki olgu vardır: Neden ve nedenli (Sebeb-müsebbep). Bu zaviyeden bakıldığında, her ne kadar bir sorun varmış gibi görünüyorsa da Plotinus'un esas gayesi, konuyu 'neden-nedenli' ilişkisi çerçevesinde mürekkep bir yapıda izah etmek değildir. Zira *Bir*'in *Basit* olması konusunda Plotinus'un hassasiyeti muhakkaktır. Buna göre, Plotinus felsefesi açısından görünürde her ne kadar neden-nedenli şeklinde ikili yapı olsa da, *Bir*'in 'Neden' olması kendisi açısından değildir, bizim açımızdandır. Bu nedenle, *Bir*'in 'Neden' olmasına yönelik açıklamaları, O'nun bir 'neden'inin olmadığını vurgulamaya matuf açıklamalar olarak kabul etmek en tutarlı yoldur. Biz, *Bir*'in 'Neden' olduğundan bahsediyorsak, bu, O'nun açısından değildir, bizim açımızdandır. Zira bizim tecrübe ettiğimiz hadisât, belirli bir silsile içerisinde gerçekleşmekte ve biz bu silsile içerisinde olayları nedensellik içerisinde algılamaktayız.³¹⁹ Plotinus konuyu teyit etmek ve *Bir*'in iradesinin üzerinde bir irade ve fiiliyatının kendinden ayrık bir fiiliyat olmadığını vurgulamak için “O (*Bir*), *bizatihi kendini intaç eden ve kendi zatında zatını kâim kılandır.*” ifadesini kullanmıştır.³²⁰ Plotinus'ta neden-nedenli ilişkisini bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

³¹⁹ Plotinus, *The Enneads*, (6.9.3)

³²⁰ Plotinus, *The Enneads*, (6.8.15,16) Rist, *a.g.e.*, (1977), s. 81

Plotinus üzerine çalışmalar yapan Gerson ise, konuya başka bir zaviyeden bakmış, söz konusu problemi ‘aslî neden (per se)’ ve ‘arazî neden (per accidens)’ üzerinden çözmeye çalışmıştır. Buna göre, aslî neden, kendisinden sonra gelen bütün her şeyin aslî nedeni iken ve nedenselliği bütün her şeye sirayet etmişken, arazî neden, kendisinden hemen sonra gelenin nedenidir; diğerlerinin değildir. Baba-oğul-torun ilişkisinde babanın oğula, oğulun toruna neden olması gibi... Buradan yola çıkarsak, *Bir*, bütün herşeyin ‘Neden’i olmakla Aslî Neden’dir. Aklî İlke ve Nefs’e gelince, Aklî İlke, belirli öze sahip varlıkların; Nefs ise, geçici olan hayatın nedenidir. Bu yönüyle Aklî İlke ve Nefs’in sahip oldukları nedensellik, aslî değil, arazî nedenselliktir. Başka bir deyişle, onların nedensellikleri, *Bir*’in varlığı yaratmasıyla ortaya çıkmış araçsal nedenselliktir.³²¹ Bu nedenle *Bir*; aklın, varlığın, hayatın ve bilginin tümünün kaynağı ve nedenselliklerinin tümünün ilkesi olduğu gibi, özün (mahiyet/cevher) de nedenidir. O, bütün varlıkların ‘Neden’i olduğu gibi aynı zamanda *Nihai Gaye*’sidir. Sonuç olarak, birçok problematiği içinde barındırır da Plotinus’un kendi sözüyle ifade edersek, “*Bir; Zat’ı için, Zat’ıyla, Zat’ının Nedeni’dir. Kendisi ne ise O’dur. Zat’ı İlk’tir, Müteal’dir ve bizatihi Kendisi’dir.*”³²²

2.4. Plotinus Felsefesinde Aklî İlke ve Aklî Kozmos

Plotinus’un hipostazlar sistemi içinde, *Bir*’den ilk sadır olan şey Aklî İlke’dir. (Intellectual Principle)³²³ Aklî İlke, aynı zamanda Aklî Kozmos alanını

³²¹ Bradshaw, *a.g.e.*, s. 93

³²² Plotinus, *The Enneads*, (1.6.7;6.8.14;6.7.42;6.8.15;6.8.14)

³²³ Yeniden vurgulamak gerekirse, Plotinus’un ‘nous’ kelimesi ile ifade ettiği kavram farklı mütercimler tarafından ‘sprit (ruh, can)’, ‘reason, (akıl-neden, fikir)’, ‘understanding (idrak, irfan)’ ve ‘intellect (akıl, zihin, zekâ)’ gibi farklı şekillerde çevrilmiştir. Ancak felsefe dünyasında hem Mac Kenna hem Guthrie hem de Armstrong’un çevirilerinde egemen olan kavram, ‘intellect’tir.

teşkil eden ve kendisinde ilk dualitenin gerçekleştiği ‘varlık’tır. Daha önce belirtildiği gibi, Plotinus felsefesinde *Bir*, ‘varlık’ değil, ‘varlık ötesi’dir. Bu felsefede varlık, *Bir*’de değil, Aklî İlke’de başlamaktadır. Buna göre Aklî İlke, ilk ‘hakikî varlık’tır. Aklî İlke’nin varlığa gelmesi ise, ‘taşma’ veya ‘coşkunluk’ diye tabir edilen -İslam felsefesindeki meşhur ismiyle- sudûr süreciyle gerçekleşmiştir. Plotinus, Aklî İlke’nin sudûr nazariyesi çerçevesinde oluşumunu şöyle açıklamıştır: “*Bir mükemmeldir ve bizim metaforumuzla (söylersek) O ‘taşar’. O’nun bu taşkınlığı (coşkunluğu), kendisinden farklı ‘yeni’ bir şey yaratır. Bu yaratılan tekrar kaynağına (begetter) döner, (Bir’e) bakmakla ‘düşünen’ olur ve böylece Aklî İlke olur. Bir’e doğru yöneliş, onu ‘varlık’ kılar...*”³²⁴ Bu ifadelerle göre, *Bir*’den taşma suretiyle varlığa gelen Aklî İlke’nin iki zatî özelliği vardır: Birincisi, onun ‘akıl’, ikincisi ise, ‘varlık’ olmasıdır. Yani Aklî İlke, *Bir*’e yönelmek suretiyle ‘varlık’; *Bir*’i düşünmekle ‘akıl’ keyfiyeti kazanmış olmaktadır. Dolayısıyla Aklî İlke’ye ‘Aklî varlık’ demek de mümkündür. Aklî İlke’nin *bir* olması gerektiğini vurgulayan Plotinus’a göre, *İlk*’ten sonra var olan her hangi bir varlık, zorunlu olarak *ilk* olacaktır. Ancak Plotinus, Aklî İlke’nin kendi zatında çokluğu barındırdığını ve çoklu yapıya sahip olduğunu da özellikle belirtmektedir. Bu manada, Aklî İlke, çokluğu (ikilik) ve birliği birlikte sembolize etmektedir.³²⁵ -İslam felsefesinde- “*Bir*’den ancak bir çıkar.”³²⁶ şeklinde metafiziksel teoriye dönüşen bu paradigmatik yapıda, *Bir*’in Zat’ından çokluğun

Nitekim Intellect (akıl) kelimesi, doğrudan aktif bir faaliyeti, yani fiili Akıl ifade etmektedir. Ancak bu ‘akıl’ ‘rasyonel’ de olduğu gibi belirli bir düşünce sonucu kazanılmış bir ‘akıl’ değildir. Biz de bu sebeple Akıl (intellect) kelimesini kullanmayı tercih ettik. (Deepa Majumdar, *Plotinus on the Appearance of Time and the World of Sense*, Published by Ashgate publishing, 2007, s. viii)

³²⁴ Plotinus, *The Enneads*, (5.2.1)

³²⁵ Plotinus, *The Enneads*, (5.3.15; 5.4.1; 4.3.8)

³²⁶ İbn Sina, *Metafizik*, (Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 336

sadır olması mümkün değildir. Dolayısıyla Aklî İlke ‘bir’dir; ancak onun ‘bir’ olması, bünyesinde çokluğu barındıran bir birlik’tir. Ancak çok’luğu bünyesinde barındıran Aklî İlke’nin mürekkepliği bizim anladığımız anlamda bir mürekkeplik değildir.³²⁷

Plotinus’a göre, Aklî İlke’nin başka iki tür özelliği daha vardır. *Bir*’den sadır olma ve tekrar *Bir*’e dönme (Oluş ve Dönüş). Aklî İlke’nin, *Bir*’e dönmesi ve *Bir*’i düşünmesiyle Nefs sadır olmaktadır. *Bir*’e gelince, O’nun taşması, ne ‘akıl’ ne ‘düşünce’ ile gerçekleşmektedir. *Bir*, varlık olmadığı gibi, ‘akıl’ ve ‘düşünce’ de değildir. Plotinus’a göre, *Bir*’in taşması, O’nun mükemmel olmasındandır. Plotinus’un “*O’nun bu taşkınlığı (coşkunluğu) kendisinden yeni farklı bir şey yaratır.*” cümlesinde dikkat çeken hususlardan biri de, yaratmayı *Bir*’in kendisine değil taşkınlığına yüklem yapmasıdır. Yani Plotinus’un cümlesi, “*O’nun bu taşkınlığı, kendisinden farklı bir şey yaratır.*” şeklindedir. “*O, taşkınlıkla farklı bir şey yarattı.*” şeklinde değildir. Bu önemlidir. Şayet Plotinus yaratmayı doğrudan zamire veya zata yüklemiş olsaydı bu durum, düşünme, akletme ve irade etme gibi fiillerin çağrışmasına sebep olacak, bu da kavramsal düzeyde düşünen-düşünülen; akleden-akledilen; irade eden-irade edilen şeklinde ikili yapıların oluşmasına sebep olacaktı. Dolayısıyla Plotinus, yaratmayla ilgili hadiseyi, mükemmelliğin gerektirdiği zorunlu ve kendiliğinden bir hadise olarak değerlendirmektedir.³²⁸

³²⁷ Plotinus *The Enneads*, (5.3.15;6.7.13)

³²⁸ Plotinus, *The Enneads*, (5.3.12-13;5.2.1); Rist, *a.g.e.*, s. 66

Plotinus felsefesinde ‘yaratma’ konusunda yeni bir yaklaşım olan sudûr nazariyesinin esin kaynağı Platon’un *Cumhuriyet* diyalogunda geçen (509b), *“Bilginin, varlığın ve mahiyetin kaynağı ‘İyi form’udur...”* cümlesinin olması kuvvetle muhtemeldir. Yine, söz konusu metinde geçen, *“Objelerin sadece bilinen varlıklarıyla ilgili bilgileri İyi’den elde edilmez; onların gerçek varlıkları ve cevhersel özellikleri de İyi’den kaynaklanmaktadır (derive from).”* ifadesiyle Platon’un sudûra ışık tuttuğu söylenebilir. “Işık tutmuştur.” diyoruz, zira Platon, metinde, ‘kaynaklanmak’ fiilini kapalı/müphem bir şekilde ifade etmiştir. Yani, ‘kaynaklanma’nın özelliği, süreci ve varlıkların var oluşlarına yönelik keyfiyeti Platon tarafından ayrıntılı bir şekilde izah edilmemiştir. Plotinus, bu ve buna benzer ifadelerden yola çıkarak, ‘yayılma’, ‘ziya’, ‘enerji’ ve güneş gibi metaforlardan yararlanmak suretiyle Platon geleneği ekseninde sudûr nazariyesini geliştirmiştir.

Plotinus felsefesinde, *Bir*’den sadır olan ve bu nedenle ontolojik olarak *Bir*’den sonra gelen Aklî İlke’nin bizzatı kendisi de sudûr ekseninde yaratma hüviyetine sahiptir. Ancak Aklî İlke’de var olan söz konusu ‘yaratma’, daha çok ‘doğurganlık’ (engender) anlamındadır. Nitekim Plotinus felsefesinde Aklî İlke de dahil olmak üzere bütün varlıkların ilk menşei *Bir*’dir. Dolayısıyla Aklî İlke’nin yaratma özelliğinden bahsedilen yerlerde amaç, onun ikincil yaratıcılığına vurgu yapmaktır. Plotinus bu hususu şöyle vurgulamaktadır. *“Şayet Aklî İlke vücuda getirmenin menşei ise, sonra gelenin/olanın, mükemmellikte Aklî İlke’den daha aşağıda olması sebebiyle ikincil konumda olması gerekir. Yani sıra Aklî İlke’den ilk yaratılan da (yine) Akıl olacaktır.”* Bu şekilde Aklî İlke’nin ikincil yaratıcılığına vurgu yapan Plotinus, onun *Bir*’e kıyasla zatıyla müktefi olmayan

bir yapıda olması ve dolayısıyla *basit* olmaması sebebiyle ‘aslî yaratıcı’ olamayacağını belirtmek suretiyle Aklî İlke’nin ikincil yaratıcılığını ‘fiiliyat’a indirgemiş; “*Onun fiiliyatı Akıldır.*” demiştir. Zira Aklî İlke akıl sayesinde makule yönelmekte ve makul, onunla kemale ermektedir. Bu nedenle Aklın varlık olarak kendi zatında hiçbir sınırlaması yokken yani indetermin bir yapısı varken onun, akledilir varlıkları düşünmekle sınırlandığı, veçhe kazandığı ve determin olduğu görülmektedir. Bu yüzden Aklî İlke, *basit* değildir, çokludur ve belirli bir keyfiyet içinde kendini ızhar etmektedir.³²⁹

Aklî İlke, Aklî Kozmos içerisinde Akılları barındırdığı gibi, Duyulur Kozmos’ta bulunan varlıkların arketipini oluşturan Aklî formları da kapsamaktadır. Buna göre, Aklî İlke ile Aklî objeler (idealar) birbirlerinden ayrıık varlıklar değildir. Bu manada Aklî Kozmoz’ta bulunan varlıklar Aklî İlke’nin içinde mündemiçtir. Şayet Aklî objeler, Aklî İlke’den bağımsız ve ayrıık olmuş olsalardı, Aklî İlke’nin onların hakikatine sahip olması mümkün olmazdı.³³⁰ Dolayısıyla hakikî (Aklî) kozmos, Aklî İlke’nin varlığının bir parçasıdır.³³¹

Daha öncesinde belirtildiği gibi, Plotinus, ‘hareketsizliği’ veya ‘sükûnu’ sadece *İlk İlke*’ye ve Aklî İlke’ye has kılmaktadır.³³² Esasında Aklî İlke, hareketsiz değildir; hareketlidir. Ancak bu hareketlilik, Nefs açısından düşünüldüğünde ‘hareketsizlik’tir. Dolayısıyla Plotinus’un, hareketsizliği *Bir* ve Aklî İlke’ye has kılması, özünde Aklî İlke’den sonra gelen Nefs’in ve daha alt katmanlarda bulunan varlıkların hareketlerinin biçim ve mana itibariyle Aklî

³²⁹ Plotinus, *The Enneads*, (5.4.2)

³³⁰ Plotinus *The Enneads*, (3.2.1; 5.5.2; 5.5.1)

³³¹ Plotinus, *The Enneads*, (3.2.1)

³³² Plotinus, *The Enneads*, (5.2.1)

İlke'nin hareketine benzeyen hareketler olmadığını vurgulamak içindir. Plotinus, bu hususa yönelik vurgularında, *Bir* ve Aklî İlke'de hareketin olmadığına yönelik ifadeler kullanarak *Bir* ve Aklî İlke'nin kendilerine özgü hareketini 'hareketsizlik' olarak anlatmak suretiyle hareketi Nefs'e has kılmakta; dolayısıyla hareket sayesinde Nefs'in aşağıya dönük yönelimini vurgulamak istemektedir. Buradan bakıldığında, *Bir* ve Aklî İlke Nefs'e göre hareketsiz bir pozisyonda görünmektedir. Yoksa 'apostasis' kavramının izahında değinildiği gibi, Plotinus'a göre *Bir*, 'hareket' ve 'sükûnet'in kaynağıdır. Hareketin amaç ve gaye gerektiren yönü dikkate alındığında, *Bir*'in bir amacı ve gayesi olmayacağına göre, *Bir*'de var olan hareket, Aklî İlke, Nefs ve diğer varlıklara 'kaynak' olmak itibariyledir. Dolayısıyla Plotinus felsefesinde hareketin esas başlangıcı, üçüncü hipostaz olan Nefs'tir ve esas hareket, Aklî İlke'den çıkan Nefs'ten başlamaktadır.

Plotinus felsefesinde Aklî İlke'nin hareketsizliğinin, yani 'bulunduğu hâl ne ise o üzere kalmasının' *Bir* ve Nefs açısından iki farklı yönü vardır. *Bir* açısından, Aklî İlke'nin hareketsizliğinin mahiyeti, *Bir*'in hareketsizliğinden farklıdır. Nefs yönünden ise, Aklî İlke'nin materyal âlemle doğrudan irtibatı olmaması, ona 'hareketsizlik' niteliği kazandırmakta; böylece Aklî İlke Nefs'e göre bulunduğu hâl ne ise o hâl üzere kalmaktadır. Burada, Plotinus'un *Bir*'in hareketsizliğinden farklı olarak Aklî İlke'nin hareketsizliğini vurgulamaktaki esas amacı, onun *bulunduğu hâl ne ise ol hâl üzere olduğunu* ortaya koymaktır. Bu manada Plotinus, Nefs beden ilişkisinde Nefsin bedene yönelik 'hareket'ine vurgu yaptıktan sonra, "*Aklî İlke'nin herhangi bir alanda Nefs gibi bir süreci yoktur ancak onun hareketi, durağan (statonary) bir faaliyettir.*" sözüyle Aklî İlke'nin hareketinin durağan bir faaliyet olduğunu ve bu manada hareketin Nefs'e

yüklenen anlamda bir hareket olmadığını, dolayısıyla ‘hareket’ olarak isimlendirilmeyeceğini belirtmektedir.³³³ Ancak -yukarıda belirtildiği gibi- Aklî İlke’nin hareketsizliği, *Bir*’in hareketsizliğine göre daha izafi bir konumdur. Nitekim Plotinus başka bir pasajda, Aklî İlke’nin hareketinden bahsetmekte ve bu hareketi ‘yanlış sapmayan dosdoğru bir hareket’ olarak nitelemektedir.³³⁴ Zira Aklî İlke’nin salt *Bir*’den sadır olan bir varlık olması sebebiyle ‘hareketsiz’ bir varlık olması imkan dâhilinde iken, kendinden varlıkların taşması açısından ‘hareketsiz’ olması mümkün değildir. Dolayısıyla Aklî İlke’nin hareketi, bütün varlık katmanlarını ve bütün bir hayatı kuşatan bir mahiyete sahiptir.³³⁵

Plotinus, Aklî İlke ve Nefs’in ‘ilke’ olmaları bakımında bizim anladığımız anlamda mürekkep olmadıklarını, ancak basit de olmadıklarını belirtmiştir. O, “*Ne Aklî İlke, ne de Nefs (Küllî) basit değildir. Onlar, bütün her şeyi en yalın hâlleri ve nihai çeşitlilikleriyle içlerinde barındırmaktadır.*”³³⁶ sözüyle varlığın bütünüyle Aklî İlke’de içerilmiş olduğunu vurgulamaktadır. Bu minvalde düşünüldüğünde, Plotinus’a göre, Aklî İlke varlığa dair bütün hususiyetleri içerisinde barındırmaktadır. Zira Aklî İlke bir fiiliyet çerçevesinde varlıklardaki farklılıkları bünyesinde barındırmıyorsa, hayatın bütün çeşitlilikleriyle zuhuru mümkün olmazdı. Yine Aklî İlke’nin hareketi bütün yönlere değil de tek bir yöne doğru olmuş olsaydı o zaman da bu hareket, tek bir türe yönelik hareket olmuş olur ve diğer varlık türlerinin vücuda gelmesi mümkün olmazdı. Dolayısıyla Aklî

³³³ Plotinus, *The Enneads*, (2.2.3)

³³⁴ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.13)

³³⁵ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.13)

³³⁶ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.13)

İlke'nin hareketinin, bütün hayata, bütün evrene ve bütün türlere şamil bir hareket olması gereklidir.³³⁷

Bu zaviyeden bakıldığında, Plotinus, Aklî İlke'nin hareketinin kendi karakteristiği içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamak suretiyle bu İlke'nin hareketine farklı bir açılım getirmiş; Aklî İlke'nin hareketini bütün her şeyi kapsayacak boyutta ele almıştır. Zira Aklî İlke'nin hareketi, yukarıda değindiğimiz gibi yalın bir hareket olmuş olsaydı, onun kendisiyle aynı tanıma sahip ve kendisiyle özdeş tek bir şeyin dışında başka şeylere malik olması mümkün olmazdı. Böyle bir durumda ise, Aklî İlke kendi olarak baki kalsa da kendisinden başka varlıkların sadır olması mümkün olmaz ve yaratılış süreci işlemezdi. Bu nedenle, onun hareketli olması, varlıklardaki çeşitlilik ve farklılıklar açısından bir gerekliliktir. İşte Aklî İlke'nin kendi zatıyla bakî kalan ve bütün yönleri ve istikametleri kapsayan hareketi sebebiyle yaratılış süreci işlemeye devam etmiş; Aklî İlke'den üçüncü İlke (Nefs) veya üçüncüler (Nefsler) husule gelmiştir. Bu çerçevede Üçüncü(ler) de, Aklî İlke'de var olan bütün benzerlik ve farklılıkları doğal olarak içerisinde barındırmaktadır. Özetle, Aklî İlke'nin fiiliyatı ve hareketi olmadan bütün farklılıkları ve çeşitlilikleriyle varlıkların husule gelmesi mümkün değildir.³³⁸

Plotinus felsefesinde 'düşünme' veya 'bizatihi düşünme' ameliyesi, *Bir*'e değil, doğrudan Aklî İlke'ye ve Aklî alan'a tahsis edilmiştir. Bu durum, Plotinus felsefesinde öne çıkan en önemli hususiyetlerdendir. Esasında 'düşünme', tanrısal anlamda Aristo'nun 'Hareket Etmeyen Hareket Ettirici Tanrı'sı ile Platon'daki

³³⁷ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.13)

³³⁸ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.13)

‘Demiurgik Tanrı’ya karşılık gelmektedir. Ancak Plotinus’un *Bir* algısında, böyle bir ‘düşünme faaliyeti’ yoktur. Dolayısıyla Aristo’nun kendini düşünen Tanrı’sı ile Platonik Demiurgik Tanrı’nın Plotinus’taki karşılığı, formları kendi zatında akleden Aklî İlke olmuştur.³³⁹ Plotinus, Aklî Kozmos’ta bulunan Aklî varlıkların düşünümseelliği ile ilgili olarak Aristo’nun Tanrı’nın düşünmesiyle ilgili temellendirdiği “Aklî realitelerde düşünen ve düşünülen özdeşliği ilkesi vardır.” argümanının izinde gitmiş, ancak bu argümanı, ‘bizatihi düşünme/kendi kendini düşünme’ şeklinde *Bir*’in dışındaki Aklî varlıklara özgü kılmıştır.³⁴⁰ Bu kapsamda bir değerlendirme yapıldığında, Plotinus, hem Aristo hem de selefi Numenius’un aksine ‘düşünme’yi *Bir*’e değil, Aklî İlke’ye tahsis etmiştir. Nitekim Numenius felsefesinde İkinci Tanrı’nın karşılığı -aralarında bazı farklılıklar olsa da- Plotinus’taki Aklî İlke’dir. Bu kapsamda Numenius’ta İkinci Tanrı olan Demiurgik Tanrı da bizatihi Akıl’dır (düşünce). Ancak onun Akıl olması, kendi zatı açısından değil, Üçüncü Tanrı’ya nispetledir. Zira Numenius’ta, *İlk Tanrı*, aynı zamanda Akıl olduğu için, İkinci Tanrı’nın *İlk Tanrı* karşısındaki konumu, doğal olarak Makul’dur. Dolayısıyla Numenius’ta Plotinus’taki Aklî İlke’ye karşılık gelen İkinci Tanrı, *İlk Tanrı* açısından makul, Üçüncü Tanrı açısından ise, Akıl’dır. Dolayısıyla bu niteleme, Plotinus’un yaklaşımından oldukça farklıdır. O hâlde, Plotinus’ta, Aklî İlke ‘Akıl’dır; ‘makul’ değildir. Buradan hareketle değerlendirme yapıldığında, Aklî İlke’yi -Numenius’ta olduğu gibi- doğrudan ‘makul’ ile niteleme imkanımız ortadan kalmaktadır. Zira Plotinus felsefesinde *Bir* Akıl değildir. *Bir* Akıl olmadığı için Aklî İlke de ‘makul’ olamaz.

³³⁹ Stamatellos, *a.g.e.*, s. 60

³⁴⁰ Stamatellos, *a.g.e.*, s. 60

Plotinus felsefesinde Aklî İlke'nin 'düşünmesi ve kendi zatını bilmesi', çok önemli bir fiiliyat olsa da, bu fiiliyat, onun *Bir*'e ulaşmasında yeterli değildir. Bunların yanı sıra Aklî İlke'nin 'Aşk'ı da keşfetmesi ve elde etmesi gerekir.³⁴¹ Başka bir deyişle, Plotinus'ta Aklî İlke'nin zatını bilmesi, *Bir*'e ulaşması ve bütün bunlarla birlikte yaratılış sürecinin devam etmesi, Aklî İlke'nin iki boyutlu hareket etmesini gerekli kılmaktadır. Bu kapsamda, Plotinus, Aklî İlke'nin iki yönüne yani, hikmet (bilgi) ve sevgi (aşk) yönüne vurgu yapmaktadır. Zira sadece 'bilgi' üzerinden elde edilen seviye, 'aşk' olmadan bir anlam ifade etmez. Bu çerçevede, 'düşünme' ile kendi zatını 'bilen' Aklî İlke, şayet bu seviyede kalıp 'aşk' aşamasına geçmeseydi, onun *Bir*'e ulaşması mümkün olmazdı. Dolayısıyla Aklî İlke'nin 'bilgi' ve 'hikmet'le kendi zatını bilmesi; 'aşk' ve 'sevgiyle' de aşkınlığına vakıf olması, onun bizatihi Akıl olduğunu kavramasına sebep olmakta; böylece kendisinden üstte yer alan *En Yüce*'yi arzulaması ve algılaması gerçekleşmekte ve bu sayede yaratılış süreci devam etmektedir. Dolayısıyla Plotinus'a göre 'hikmet' ve 'aşk' olmadan *Bir*'le bütünleşmek mümkün değildir. Kendi ifadeleriyle söylersek: *"Aklî İlke'nin iki kudreti vardır. Birincisi, kendi mahiyetini Aklî temelde elde etmesi ve bizatihi düşünmesiyle zatı ne ise ona vakıf olmasıdır. ikincisi ise, birinciden elde ettiği vukufiyetle, aşkın olduğunu ve kendisinin üzerinde aşkınlığın zirvesi En Yüce'nin bulunduğunu algılamasıdır. Bu algılamada (Aklî İlke) ilk etapta bakar ve bu bakış dolayısıyla tek bir varlık olması hasebiyle kendi zatıyla kâim bir Akıl olduğunu anlar. Birincide, 'Aklî*

³⁴¹ Sara Ahbel Rappe, "Metaphysics", *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, (Editör: Svetla Slaveva-Griffin, Pauliina Reme), New York, 2014, s. 171

bilgi'yi elde ederken ve 'hakîm' olurken, İkincisinde 'Aklî sevgi'yi elde eder ve 'Aşık' olur...”³⁴²

2.4.1. Plotinus Felsefesinde İdea-Formlar ve Aklî Kozmos

Plotinus'ta idea-formları değerlendirmeden önce, ön-bilgi olarak selefi Numenius'a göre idea-formların nasıl değerlendirildiğini görmekte fayda mülâhaza ediyoruz: Numenius felsefesinde idea-formların Orta Platonist dönem ile Plotinus felsefesinin ortasında bir yerde bulunduğunu söylemek mümkündür. Numenius'ta formlar, İkinci Tanrı ile ilişkilidir ve İkinci Tanrı'da içkin olarak bulunmaktadır.³⁴³ Bu minvalde Numenius, Neoplatonist paradigmadan ziyade Orta Platonist paradigmaya daha yakın görünmektedir. Numenius felsefesinde İkinci Tanrı, *İyi olan İlk Tanrı*'ya iştirak ederken, 'formlar', İkinci Tanrıya, Duyulur Kozmos'un unsurları da formlar'a iştirak etmektedir. İkinci Tanrı, *İlk Tanrı İyi*'ye iştirak etmekle bir yandan *İyi*'nin 'formu' olurken, öte yandan varlığı itibariyle bizatihi 'iyi' olmaktadır. Dolayısıyla formlar da İkinci İyi'ye iştirak etmekle bizatihi 'iyi' niteliğini kazanmaktadır. Bu nedenle, İkinci Tanrı, formların sadece varlıksal nedeni değil, onların 'iyi' niteliklerinin de nedenidir.³⁴⁴ Bu düşünceleri Platon'un *Timaeus* (303, 304) ve *Cumhuriyet* diyaloglarından ilham alarak vurgulamaya çalışan Numenius, formları İkinci Tanrı Demiurge'nin yaratımları olarak değerlendirmekle, bir anlamda Plotinus'un önünü açmakta, ancak Yaratıcı İkinci Tanrı'nın aynı zamanda *İlk Tanrı*'nın formu olması sebebiyle de Orta Dönem Platonistler'e yakın görünmektedir.³⁴⁵ Ancak o, Orta

³⁴² Plotinus, *The Enneads*, (6.7.35)

³⁴³ Guthrie, *Numenius of Apamea*, s. 40

³⁴⁴ Gerson, *a.g.e.*, s. 45

³⁴⁵ Guthrie, *Numenius of Apamea*, s. 118

Dönem Platonist dönemde -örneğin Plutarch'ta- var olan “*İdealar Tanrı'nın düşünceleridir.*” argümanını bir alt seviyede bulunan İkinci Tanrı'nın düşüncelerine indirmektedir.³⁴⁶

Platon felsefesinde merkezî bir konum teşkil eden ‘idea-form’ katmanı, hipostazlar veya varlık hiyerarşileri açısından Plotinus felsefesinde de önemli bir varlık katmanı olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede, Plotinus felsefesinde idea(lar) kavramına karşılık gelen ‘hakikî varlık’ veya ‘hakikî varlıklar’, Aklî Kozmos’un unsurları olarak -ontolojik anlamda- önemli merkezî konuma sahip olmuşlardır. Dolayısıyla Plotinus’un, idea geleneğini hakikî varlık ve Aklî varlıklar üzerinden geliştirdiği ve yeniden tesis ettiği söylenebilir. Bu çerçevede, antik dünyada hakikat ve cevher olarak değerlendirilen idea-formlar, Plotinus tarafından ‘varlık’ ve ‘akıl’ şeklinde izah edilmiş; bünyelerinde çeşitlilik barındıran hakikî varlıklar olarak nitelendirilmiştir.³⁴⁷

Materyal dünyanın Aklî Âlem’deki misalini teşkil eden idea-formlar, aynı zamanda Aklî Kozmos alanında bulunan çoklu varlıklardır. Plotinus, idea-formlar konusunda Platon’u takip etmiş; kavrama yüklenen ‘materyal âlemdeki varlıkların Aklî âlemde arketipleri’ bağlamında konuya yaklaşmıştır. Ancak Platon felsefesinde Aklî âlemi sembolize eden idea-formlar, *Enneadlar*’da -çoğu yerde- ‘hakikî varlıklar’ olarak nitelendirilmiştir. Dolayısıyla Plotinus felsefesinde ‘hakikî varlıklar’ ile ‘idea-formlar’ arasında tezat teşkil edecek belirgin bir

³⁴⁶ Carl Séan O'Brien, *The Demiurge in Ancient Thought*, Cambridge University Press, 2015, s. 158

³⁴⁷ Plotinus, *The Enneads*, (5.1.8)

farklılık yoktur.³⁴⁸ Ancak ayrıntılarına girildiğinde, her iki filozofun kavrama yüklediği anlamlarda bazı farklılıkların olduğunu görmek mümkündür.

İdea-formlar konusunda Platonik gelenek ile Plotinus felsefesi arasındaki en önemli fark, Plotinus'un idea-formları geleneksel Platonist okulların yaptığı gibi 'Tanrı'nın düşünceleri' olarak değil, 'Aklın düşünceleri' olarak yorumlamasıdır.³⁴⁹ Zira Plotinus felsefesinde *Bir*'den sudûr eden tek bir varlık vardır, o da Aklî İlke'dir. *Enneadlar*'ın genelinde çoğul kalıbıyla ifade edilen İdea-formların çokluk kapsamında bulunmaları sebebiyle *Bir*'den çokluk şeklinde taşmaları mümkün değildir. O hâlde idea-formlar, Plotinus felsefesinde varlık hiyerarşisinde Aklî İlke'nin alt katmanında yani Aklî Kozmos alanında bulunan varlıklardır. Bu nedenle idea-formlar, 'ilke' değildir. Yani, onların 'akıl' olması, ilke olmaları anlamına gelmemektedir. İdea-formlar 'ilke' değilse bu durum, onların konum itibarıyla Aklî İlke'nin objeleri olduğu anlamına gelmektedir. Buna göre, Aklî İlke, 'akleden/âkil'; 'idea-formlar' ise, 'akledilen/makul' varlık konumundadır. 'Makul' konumunda olan idea-formların bu manada 'mebde' olarak kabul edilmesi mümkün olmadığı gibi, 'mebde' olmadıklarından onların Aklî İlke ile aynı statüye sahip olmaları da mümkün değildir. Bu manada, Aklî İlke (Âkil) ve idea-formlar (makul) statü olarak farklı varlık katmanlarına sahiptir. Dolayısıyla Aklî İlke, idea-formların da içinde bulunduğu Aklî varlık alanlarının üstünde başka bir varlık alanında 'kendi' olarak vardır. Ancak her iki varlık arasında derece ve mertebe açısından var olan söz konusu farklılıklar, mahiyet ve öz itibarıyla bir farklılığı veya farklılıkları gerektirmemektedir. Zira Aklî İlke,

³⁴⁸ Plotinus, *The Enneads*, (1.1.4; 5.7.1; 5.9.3)

³⁴⁹ Plotinus, *The Enneads*, (5.8.5); Daha önce geçtiği üzere Orta Platonist Plutarch'ta böyle bir yaklaşım vardır.

mahiyet açısından parçası olan, yani Aklî nitelik taşıyan idea-formları bütün olarak ihata etmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında, Aklî İlke ve idealar Aklî Kozmos'un unsurları olma noktasında ortaktır.³⁵⁰

Plotinus'un *Enneadlar*'da 'idea' kavramını tekil olarak kullandığı yerlerde ise, farklı yaklaşım sergilediği, 'idea'yı neden-ilke çerçevesinde ele aldığı görülmektedir. Örneğin, Plotinus, 'idea'yı tekil olarak kullandığı pasajlarda, genel olarak Aklî İlke ile eşit seviyede ele almıştır: “*İdea, Aklî İlke'dir. Şayet ilke, 'ideaları' bütünüyle ihtiva ediyorsa, onların nedenselliği kendi içlerinde içkin olarak bulunmaktadır*” sözünde olduğu gibi.³⁵¹ Pasajda Aklî İlke ile 'idea' arasında bir 'mesafenin' bulunmadığı aşıkardır. Bu nedenle, bu pasaj ekseninde Aklî İlke ile 'idea'yı aynı kapsamda değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla ideaların nedenselliğini haricî bir nedensellik olarak görmeyen Plotinus, onların nedenselliğinin içkin nedensellik olduğunu söyleyerek her bir idea'nın kendi nedenselliğini kendi içerisinde barındırdığını ve bu konuda Aklî İlke ile aralarında hiçbir farklılık bulunmadığını belirtmektedir. Ve bu durumu, “*Aklî İlke, muhteviyatını ve bizatihi sahip olduğu şeylerin nedenini kendi zatında barındırmaktadır. Fakat onların mahiyetleri aynı zamanda Aklî İlke'dir. Her birinin, kendi nedensellikleri konusunda hiçbir eksiklikleri yoktur.*” şeklinde izah etmektedir.³⁵²

Nedensellik açısından düşünüldüğünde ise, varlıkların, bir 'neden'e' ve bir 'nedenli'ye ihtiyaç vardır. Neden, nedenli'yi gerekli kılar. Bu manada, nedenli'nin

³⁵⁰ Plotinus, *The Enneads*, (5.9.8-10; 6.5.6)

³⁵¹ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.2)

³⁵² Plotinus, *The Enneads*, (6.7.2)

nedeni gerektirmesi mutlaktır. Ancak Aklî Kozmos'taki neden-nedenli ilişkisi Duyulur Kozmos'taki neden-nedenli ilişkisi gibi değildir. Dolayısıyla Plotinus, yukarıdaki pasaj çerçevesinde Aklî Kozmos'taki neden-nedenli ilişkisini farklı bir boyutta değerlendirmiştir. Bu manada, *Enneadlar*'da başka pasajlarda Aklî İlke'nin düşüncesi olarak değerlendirilen ideaların bu pasaj temelinde 'idea' olarak neden-nedenli ikililiği içerisinde değerlendirilmeyip tekli bir yapı içerisinde değerlendirilmesi ve 'idea'nın kendi nedenini kendi içinde taşıması, büyük önem arz etmektedir. Pasajda geçtiği üzere “*Her bir şey (idea), kendi zatında varlığa gelmesinin nedenini içermektedir.*”³⁵³ ilkesi muvâcehesinde değerlendirildiğinde, söz konusu metinde nedenselliğin (cause) farklı bağlamda kullanıldığı aşıkardır. Dolayısıyla, burada söylenmek istenen husus, özellikle Aklî varlıkların, 'var olmaları' açısından Aklî İlke ile aralarında bir farkın olmadığıdır. Bu bağlamda, Aklî İlke'nin düşüncesi olarak değerlendirilen 'idea', -düşünce olarak- neden-nedenli ilişkisi açısından Aklî İlke'nin nedenlisi iken, varlığının ortaya çıkması ve var olması açısından kendi nedenselliğini kendi içinde barındırmaktadır.

Plotinus üzerine araştırmalar yapan Rappe'ye göre, Plotinus, bu yaklaşımıyla her bir ideanın küllî açıdan Aklî alanın bütününe içermesine vurgu yapmış, ideaları, bilen-bilinen ikililiğinin tek bir yapı arz ettiği, yani bilen ile bilinen'in bir olduğu 'ikinci hipostaz' seviyesinde değerlendirmiştir. Ona göre, Plotinus'un burada yaptığı şey, idea-akıl ilişkisine mantıksal paradigmanın gereği olan parça-bütün çerçevesinde yaklaşmanın yetersizliğini vurgulamak, konunun bu şekilde izahının eksik kaldığını ortaya koymaktır. Plotinus'a göre; bilgi elde

³⁵³ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.2)

etme, bilgi farklılıkları, kategoriler, mantıksal sınıflandırmalar ve idrak konusundaki çeşitlikler Duyulur Kozmos'a ait hususiyetlerdir. Aklî Kozmos'tan bakıldığında ise, var olan bu farklılıklar yok olmakta, obje ile süje bir bütün olarak değerlendirilmekte, böylece 'bilen ile bilinen' arasında bir mesafe bulunmamaktadır.³⁵⁴ Plotinus'un kendi deyişiyle, "*Orada (Aklî Kozmos'ta) Aklî olmayan, Aklî İlke; Akıl olmayan da Akıl olmaktadır.*"³⁵⁵ Bu nedenle, Aklî İlke ile Aklî obje arasında her ne kadar görünürde bir ayrıklık olsa da bu varlıklar, özlerinde birbirinden ayrık varlıklar değildir.³⁵⁶

Ancak "*Bütün bir Aklî İlke, ideaların toplamıdır ve onlardan her biri özel formları içinde Aklî İlke'dir.*"³⁵⁷ ifadesi açısından bakıldığında ise, çoklu idea varlıklar ile Bir'e dayalı tekli sistem arasındaki korelasyonu sağlamaya yönelik bu açıklamada Plotinus'un idealarla ilgili yaptığı bu konumlandırma önemlidir. Zira bu pasaj ekseninde düşünüldüğünde, idea-formların faaliyetlerinin, Aklî İlke'nin aktif olarak düşünerek onlara varlık vermesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmasından ziyade, Aklî İlke'nin fiiliyatından teşekkül ettiği anlaşılmaktadır. Bu zaviyeden bakıldığında, Aklî İlke ile idealar arasındaki ilişkinin daha dinamik ve sudûr nazariyesini destekleyen formata uygun olduğu görülmektedir.³⁵⁸ Bu çerçevede, ideaları 'Tanrı'nın düşünceleri' olarak yorumlayan Orta Platonist dönemin paradigması, daha çok 'Demiurgik Tanrı' anlayışıyla bağdaşmaktadır. Bu minvalde, idealar düşüncesini, esasında Platon felsefesinde Demiurgik Tanrı

³⁵⁴ Sara L. Rappe, "Explanation, and Nature in Enneads", *Neoplatonism and Nature*, (Edited by: Michael F. Wagner), State University of New York, 2002, s. 85, 86

³⁵⁵ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.9)

³⁵⁶ Plotinus, *The Enneads*, (3.9.1)

³⁵⁷ Plotinus, *The Enneads*, (5.9.8)

³⁵⁸ Dominic J. O'Meara, *Neoplatonism and Christian Thought*, State University of New York, 1982, s. 112

konseptinin bir açılımı veya bir uzantısı olarak değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla Demiurgik Tanrı anlayışına dayalı olmayan Plotinus felsefesinde, doğrudan idea-tanrı ilişkisi kurmak mümkün değildir. Bu çerçevede, Plotinus'ta, Platonyen Demiurgik Tanrı'nın vazifesini Aklî Alanda Aklî İlke; materyal alanda ise Aklî İlke'den taşan Nefs ifa etmektedir. Dolayısıyla Platonyen Demiurgik Tanrı konseptiyle Plotinus'un yaratma ve sudûr konsepti birbirinden farklı olduğuna göre, ideanın statüsü de her iki felsefede farklı olacaktır.³⁵⁹

Bunların dışında Plotinus felsefesinde idea-formlar'ın farklı bağlamlarda farklı anlamlarda kullanıldığı da görülmektedir. Örneğin Plotinus, Aklî alanla ilişki ve bu alana dair bilgi edinme konusunu ele aldığı makalelerde idea-formları, 'Nefsin içinde bulunma' ve 'Aklî ilke'nin içinde bulunma' şeklinde iki farklı açıdan ele almıştır. Buna göre, Nefs'in muhteviyatında bulunan idea-formlar tek başlarına ayırık ve inbisat etmişken, Aklî Kozmos'un muhteviyatında küllî olarak bulunmaktadır.³⁶⁰ Plotinus felsefesindeki bu ayırım, Platon felsefesinden farklı bir ayırım olarak değerlendirilebilir. Zira, Aklî Kozmos'ta Aklî İlke'nin cüz'iyatı olarak var olan ve birlik içinde çeşitlilik/farklılık, çeşitlilik/farklılık içinde 'birlik' olarak değerlendirilen idea-formlar, aşağı tabakaya, yani Nefs tabakasına inildiğinde Aklî Kozmos'taki varlıkları itibarıyla 'küllî', Nefs âleminde ise, ayırık/cüz'î yönleriyle temayüz etmektedir.³⁶¹ Buna göre, idea-formların bireysel arketip oluşları, Aklî Kozmos'ta değil, Nefs tabakasında gerçekleşmektedir.

³⁵⁹ Vivian Boland, *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas: Sources and Synthesis*, Brill, Leiden, 1996, s. 58

³⁶⁰ Plotinus, *The Enneads*, (1.1.8)

³⁶¹ Plotinus, *The Enneads*, (6.5.6)

Başka bir pasajda ise Plotinus, Nefs'i, idea-formlara ve hakikî varlık alanına ulaşmanın aracı olarak değerlendirmektedir.³⁶² Buradan bakıldığında ise, Nefs, Aklî Kozmos'ta bulunan idea-formlara ulaşmanın bir aracı iken Duyulur Kozmos'a yansıyan yönüyle idea-formlar, tam aksine Nefsin muhteviyatında bulunmaktadır. Plotinus felsefesinde idea-formlar, genel hatlarıyla bu şekilde değerlendirilirken, gözden kaçmaması gereken bir diğer husus, idea-formların *Bir*'le doğrudan ilişkisinin olmamasıdır. İdea-formların mebdai, Aklî İlke'dir. Aklî İlke, kendisinden sudûr ettiği *Bir*'i düşünmekle çoklu idealar âlemini yaratmaktadır. Bu manada idea-formların, -Aklî Kozmos'un öğeleri olmaları itibariyle- bütün hususiyetleri ya Aklî İlke ya da Nefs'le birlikte değerlendirilmektedir.

Sonuç olarak idea örneğinde ve tezimiz içerisinde başka yerlerde yaptığımız değerlendirmelerde görüldüğü gibi, Plotinus felsefesinde kavramlar arası geçişkenliklere her zaman rastlamak mümkündür. *Enneadlar*'da bir kavram, bir pasajda bir anlamda, başka bir pasajda, başka bir anlamda, farklı bağlamlarda kullanılabilir. Bu zaviyeden bakıldığında, Plotinus felsefesinde idea-formların ele alınış biçiminin sistematik olmadığını, çoklu paradigma ekseninde değerlendirmeye tabi tutulduğunu söylemek mümkündür.³⁶³

2.5. Plotinus Felsefesinde Nefs

Plotinus felsefesinde genel olarak *Bir*, Akıl ve Nefs'ten oluşan üçlü hipostazların her biri ontolojik anlamda önemli bir husus teşkil etse de, özelde en gerilimli alan, Nefs alanıdır. Çünkü Nefs'in ontolojik çerçevede Aklî alanla

³⁶² Plotinus, *The Enneads*, (1.3.4)

³⁶³ Inge, *a.g.e.*, s. 56

materyal alan arasında bir katmanda bulunması, her iki alan arasında ilişkinin mahiyetini belirleme ve açıklamada önemli bir yer işgal etmektedir. Bu yüzden Plotinus, var olan gerilimin izahında Nefs konusuna geniş yer vererek evrendeki bütün varlıkları Nefs üzerinden Semavî Âlem’le ilişkilendirmek suretiyle bütün bir kozmos’u birlik içinde -boşluk bırakmadan- açıklama niyetinde olmuş, *Enneadlar*’da bu konuya geniş yer ayırmıştır. Zira aşkinci felsefî paradigmada Aklî Âlem’in izahı, metafizik açıdan belirli zorluklar içerse de, bu âlem hakkında mahiyeti itibariyle bazı değerlendirmelerde bulunmak mümkündür. Ancak felsefî açıdan en önemli zorluk, materyal âlemle aşkın âlemi bir bütünlük içinde değerlendirebilmektir. İşte Plotinus, bu karmaşık ve kompleks konuyu Platon’un Nefs paradigması ekseninde ve kendi özgün nazariyesi çerçevesinde sistemli bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır.³⁶⁴ Bu minvalde, hikmet arayıcıları, Aklî Âlem’in parçası ve unsuru olarak insana en yakın ontolojik semavî varlık olan Nefs’e ne kadar vakıf olurlarsa, Aklî Kozmos, Aklî İlke ve *Bir*’e de o kadar vakıf olacaklardır.

Plotinus felsefesinde Nefs, ‘(neredeyse) hareketsiz’ Aklî İlke’nin cevherinin taşması sonucu varlık kazanmıştır.³⁶⁵ Fenomenal Kozmos ile Aklî Kozmos arasında ontolojik konumda, yani ‘hakikat’ ve ‘görüngü’ arasında ‘mutavassıta/aracı’ pozisyonunda bulunan Nefs, bu manada Aklî Kozmos’un ‘son’, fenomenal dünyanın ise, ‘ilk’i vasfını kazanmıştır. Bu yönüyle Nefs, her iki âlem arasında önemli bir ilişki sağlamaktadır. Ancak bu ilişkinin biçimi, daha sonraları Neoplatonist düşüncede, özellikle de Proklus’ta egemen olan ‘nefsi,

³⁶⁴ Plotinus, *The Enneads*, (4.3.7)

³⁶⁵ Plotinus, *The Enneads*, (5.2.1)

bütünüyle duyulur alanla Aklî alan arasında aracılık konumuna indirgeme’ manasında anlaşılmamalıdır. Zira Plotinus’ta Nefs, özü ve doğası itibarıyla Aklî alana ait olmuş olsa da her bir bireysel Nefs, aynı zamanda duyulur dünyada onunla irtibat hâlinde bulunmaktadır. Dolayısıyla Plotinus, Nefsin formlar arasında sadece ‘imajların arketipi’ olduğu anlayışına karşı çıkmakta, onu daha geniş bir perspektifte ele alıp Nefs üzerinden bütün bir kainatı semavî düzlemde değerlendirmektedir.³⁶⁶ Zira Nefs Semavî Âlem’in bir unsuruysa ondan meydana gelmiş şeyler de semavî hususiyetlere sahip olacak ve bütün bir varlık alanı kutsal bir hüviyet kazanacaktır.³⁶⁷ “*Evrenin, orta ve düşük seviyede üyeleri insanlardır. Onların üzerinde semalar vardır ve tanrılar orada oturmaktadır. Kozmos’un en büyük parçasını teşkil eden tanrılar, semanın etrafında (expanse) bütün olarak deveran etmektedir. Merkezî bir konum teşkil eden Arz, yıldızlardan bir yıldızdır.*”³⁶⁸ diye izahatta bulunan Plotinus’a göre, evren’in büyük bir kısmı tanrılardan oluştuğuna ve kozmik düzene katılmış olan duyulur objelerin hepsi iyi olduğuna göre -yahut en azından kötü olmadıklarına göre-³⁶⁹ Aristo ve Ksenokrates gibi filozoflarda gördüğümüz Ay üstü ve Ay altı gibi kategorik ayrımlar da bir anlamda ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla evren’e materyal dünyayı da kapsayacak şekilde Nefs perspektifinden bütün olarak bakıldığında, Plotinus’un, bütün bir âlemi organik birlik içinde, canlı bir varlık olarak yani, hem

³⁶⁶ Plotinus, *The Enneads*, (5.9.13)

³⁶⁷ M. David Litwa, *Becoming Divine*, Cascade Books, Eugene, 2013, s. 104

³⁶⁸ Plotinus, *The Enneads*, (3.2.8)

³⁶⁹ Plotinus *The Enneads*, (3.2.8)

bütün hem de o bütünün parçası olarak ‘iyi’ ve ‘zorunlu’ kavramlarıyla ilişkilendirdiği görülecektir.³⁷⁰

Plotinus, Nefsin mahiyetini izahatta, onun ne sadece bir materyal ne de materyal olmayan harmonik bir yapıda değerlendirilemeyeceğini söylemekte ve konuyu şöyle temellendirmektedir: Şeyler, öncelikle cüz’leşmeye meyillidir. Bu sebeple onlar, ayırık varlık olma yönünde eğilim gösterirler. Şeyler, hem cüz hem de bütün’le birlikte tanımlanır. Ancak bu tanımlamada cüz, her zaman bütünden aşağı bir düzeydedir. Bu cüz’ler, Duyulur Kozmos’un cisimsel varlıklarını oluşturur. Bu kozmos’ta var olan hissî ve hacimsel kütlenin her biri, kendi özel tabiatına ve pozisyonuna sahiptir. Buna karşın, bu düzenleme, ‘öz’ dediğimiz ‘hakikî varlığa’ tezat teşkil eder. Nitekim hakikî varlık, cüz’iyyat içermeyen özelliği ile herhangi bir parçalı keyfiyetle nitelenmeyecek Küllî varlıktır. Zamansal mesafe ona yabancıdır, düşünce kapsamına girmez ve hiçbir mekana ihtiyaç duymaz. Ancak bütün varlıkların kabiliyet ve var oluş arzuları ondan bağımsız değildir. O, bütün işleri düzenleyendir; değişmeyen nihaî öz’dür, asıl’dır. Dolayısıyla biz, ilk etapta bölünmeyen ve cüz kabul etmeyen üst varlık’a yani Aklî İlke veya ‘Hakikî Varlık’a sahibiz. Bunun karşısında, büsbütün bölünebilen ve duyumlanan varlık alınına sahibiz. Ancak duyumlanan varlık alanının yanı sıra onu önceleyen bir ‘tür’ daha vardır ki bu varlık alanı, bedensel varlıklar gibi bölünmüş olsa da özü itibariyle cismanî olmayan varlıklardır. Bunlar idea-formlardır.³⁷¹ Idea-formlar ayırık bedenlere, onları kuşatacak şekilde dahil olduklarında, munfasıl cüzler olarak o bedenlerde bulunur ve her bir cüz’ün

³⁷⁰ Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, s. 106;

³⁷¹ Idea-formların ‘nefs’ boyutu yukarıda işlenmişti.

içerisinde bulunmaları sebebiyle de özünde ‘bütün’ olan bu varlıklar, *çoklu* varlık olmuş olur. Dolayısıyla biz, bütün keyfiyetleri bu bireysellikler üzerinden tanımlayabilir, cüz’iliği, renkler ve diğer varlık niteliklerinde olduğu gibi idea-formlar üzerinden kabul edebiliriz.³⁷²

Ancak bedenler içerisinde bölünebilen, cüz’ileşen ama özü itibariyle cismanî olmayan ve bölünmeyen bu varlık ‘tür’ü, yukarıya dönük istikameti açısından düşünüldüğünde, bölünmeyen ilke’sini kendisine ait aslî öz’ü takip ederek eşlik etmek zorundadır. Zira ondan çıkmış/yaratılmış bir varlık olarak bölünmemişliğini, ilke’sinden, yani aslından veya öz’ünden almaktadır. Ancak bu bölünmemişliğe karşın doğası itibariyle kaynağından zorunlu olarak çıkmasından dolayı da belirgin bir şekilde bütünüyle cüz’î/kısmî olana yani zıddına eğilim göstermektedir. Dolayısıyla kaynağına göre ‘ikinci öz/asıl’ olarak değerlendireceğimiz bu ‘varlıklar’, ait oldukları ‘bölünmeyen Aklî alan’ ile dahil oldukları ‘bölünebilen materyal varlıklar’ arasında bir yer edinmektedir. Bununla birlikte, onların varlığı materyal alandaki varlıkların keyfiyetinden, örneğin renkten ve onun keyfiyetinden farklıdır. Zira keyfiyet, baştan sona bütün materyal cisimler içerisinde bulunmaktadır. Fakat bir bedende/cisimde bulunan keyfiyet, diğerinden bütünüyle farklıdır. Dolayısıyla Asıl/Öz bu parçasız/bölünmez ‘tür’e çok yakındır. Bu tür, söz konusu yakınlık sebebiyle kendisi de Asıl/Öz olmakta ve bu yönüyle bedene dahil olmaktadır. Bedene dahil olduktan sonra da cüz’ileşme gerçekleşmektedir.³⁷³

³⁷² Plotinus, *The Enneads*, (4.2.1)

³⁷³ Plotinus, *The Enneads*, (4.2.1)

Plotinus'un Nefs'lerin bedene dahil olması veya inmesi konusunu izah eden bu yaklaşımında ele alınması gereken konulardan biri de Nefs'lerin çokluğunun bedenlerin çokluğu ile ilişkiselliğidir. Plotinus'a göre, Nefs'lerin çokluğu, bedenlerin çokluğundan kaynaklanmamaktadır. Zira cüz'î (bireysel) Nefs'lerin varlığı, bedenlere bağımlı değildir. Cüz'î Nefs'ler, Küllî Nefs gibi bedenden bağımsız olarak her daim mevcuttur. Dolayısıyla 'Nefs'in bedene bağımlılığı' gibi bir durum Plotinus felsefesinde asla söz konusu değildir. Plotinus, Nefslerin varlık alanında bulunuşunu ise, hem 'bireysellik' hem de 'birlik' üzerinden açıklamaya çalışmıştır: *“Onlar, birbirlerinden infisal etmeden kendilerine has özellikleriyle bireysel olarak temayüz etseler de aynı zamanda özünde birbirlerine karışmaksızın birdirler.”*³⁷⁴ Dolayısıyla Nefs, cismanî varlıklarda olduğu gibi bölünmeyi kabul etmemektedir. Böyle bir kabul ve imkan olmadığından Nefsler, cismanî varlıklarda bulunan nicelik kategorisi içerisinde değerlendirilmezler.

Aklî İlke'den sadır olan Nefs, bizatihi kendi zatında temiz ve tahirdir. Aynı zamanda Aklî İlke'den taşan bu varlık, en yüksek olana yani Aklî İlke'ye yakın olması hasebiyle de kendi zâtı açısından bir direnç ve güç elde eder ve bu direnç ve güç vasıtasıyla üst varlıklar katmanında kalmaya layık olur. Bu yüzden Nefs, Semavî Akla çok yakın olması hasebiyle bulunduğu konumdan asla aşağı düşmemiştir, düşmeyecektir.³⁷⁵ Bu nedenle Aklî İlke'den taşma suretiyle çıkan

³⁷⁴ Inge, *a.g.e.*, s. 215

³⁷⁵ Plotinus, *The Enneads*, (3.5.2)

Nefs, kutsal alanın bir üyesi olmaya devam etmekte, ancak Aklî Kozmos'un en alt tabakasını oluşturmaktadır.³⁷⁶

Aklî İlke'nin bir enstrümanı olarak tanımlanan Nefs, Aklî Kozmos'un bir parçası olarak Aklî İlke'yi ihata eden bilgiye ulaşma kapasitesine de sahiptir. Zira Nefslar, dairevî hareketlerinin aşağıya olduğu kadar yukarıya, yani Aklî İlke'ye doğru olmasından dolayı böyle bir bilgi edinme imkanına kavuşmaktadırlar. Nefs'in *Bir* ile teması ise, Aklın Akledilebilir olanla yani objesiyle olan temasından farklıdır. Dolayısıyla Nefs'in *Bir* ile teması Aklın akledilebilir olanla benzeme ve özdeşlik şeklinde gerçekleşen temasından farklı bir şekilde, dolaylımsız, arada hiçbir fasıla olmadan gerçekleşmektedir. Plotinus' göre, Nefs, doğası gereği Tanrı'yı sever.³⁷⁷ Buna göre Plotinus, Nefs'in *Bir*'e doğrudan ulaşmasına yönelik kapıyı tamamen aralamakta; Nefs'e, *Bir*'e doğrudan ulaşma imkanı tanımaktadır. Dolayısıyla Nefs'in *Bir*'e ulaşmasında akletmedeki ikilik, yani akıl-makul dualitesi ortadan kalkmakta, akıl-makul ilişkisinden daha yakın bir çerçevede, hiçbir başkalık içermeyen her daim bizimle olacak şekilde *Bir* Nefs'e yakın olmaktadır.³⁷⁸

Plotinus, antik dünyadan kendisine kadar olan süreç içerisinde, beden-Nefs ilişkisinde kendisinin de kabul ettiği 'Nefs'in bedene inmesi veya Nefs'in bedene dahil olması' ile ilgili görüşlerin aksine, 'bedenin Nefs'e yakınlaşması ve ona dahil olması' görüşünü de ortaya atmış ve bu görüşün antik dünyanın genel görüşüyle de uyumlu olduğunu belirtmiştir.³⁷⁹ Bu çerçeveden bakıldığında,

³⁷⁶ Plotinus, *The Enneads*, (4.1.1)

³⁷⁷ Plotinus, *The Enneads*, (6.9.8; 6.9.9)

³⁷⁸ Plotinus, *The Enneads*, (6.9.8)

³⁷⁹ Plotinus, *The Enneads*, (6.4.16)

konuyla ilgili olarak Plotinus'ta tek düze bir yaklaşım olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla Plotinus'ta Nefs'in bedene inmesi genel kanaat olarak ele alındığı gibi, beden de, o büyük yaşamın içinden bir parça hayat elde edip canlı bir varlık olarak yaşamak için Nefsle ilişki kurması veya Nefse girmesi Plotinus tarafından işlenmiştir. Bu yaklaşım, Nefs'lerin bedeni arzulamasından ziyade bedenlerin kendi Nefs'lerini arzulamasına bir işaret olarak yorumlanabilir.³⁸⁰

Şimdi bütün bu anlatılanlar Nefs'in hikayesidir. Buna göre Nefs, niteliği ne olursa olsun cisimlere dahil olmakta, bütün evrende içerilmektedir. Ancak Nefs, cisimlere dahil olsa da nitelik olarak bedensel varlıkların ötesinde bir yapıda bulunma niteliğini asla kaybetmemektedir. Dolayısıyla o, en büyük varlık kütesine dahil olduğunda dahi birliğini ve küllî yönünü kaybetmeden o varlık kütesinde bulunmaktadır.³⁸¹ Ancak onun öz/asıl olarak birliği; genişleme/büyüme şeklinde gerçekleşen ve her biri kendi uzamsal alanı içerisinde varlık kazanmış varlıkların birleşmesinde olduğu gibi, bütün cüz'lerin bir araya gelmesiyle oluşan bir birlik değildir. Plotinus'a göre Nefsin cüz'ıyyatı, cisimlere dahil olması cihetiyledir. Yoksa Nefs özü itibarıyla cüz'î değildir, küllîdir. Nefslerin cisimlerde bulunması, bu küllîlik çerçevesinde anlaşılmalıdır. Çünkü Nefs, tekvini/yaratılışı itibarıyla ayrı parçalardan oluşmamıştır. Onun bölünmüşlüğü, kendisini kabul eden her bir cismin varlığından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Nefs ile ilgili böyle bir argümana sahip olmak, Nefsin gerçek mahiyetine vakıf olmaktır. Bu ise, onun aşkın bir varlık olarak büyük gücünü, semavî ve mucizevî (wonder) yönünü ortaya koymaktadır. Özetle, Plotinus'a göre, zatı itibarıyla cisim olmayan ve

³⁸⁰ Vogel, *a.g.e.*, s. 221

³⁸¹ Plotinus, *The Enneads*, (6.4.1)

cisimden berî olan Nefs, bütün cismanî varlıklarda bulunmaktadır. Bu yönüyle Nefs, hem cüz'dür hem cüz değildir. Ancak mahiyet itibariyle Nefs'in asla cüz'iyat özelliği yoktur. Bu kapsamda, bölünme/cüz'iyat, cismin en önemli karakteristik özelliği olsa da Nefsin karakteristiği ve özelliği değildir. Dolayısıyla Nefs için sadece 'bölünebilendir' demek mümkün olmadığı gibi salt 'bölünmez' demenin de imkanı yoktur.³⁸²

Plotinus'a göre, şayet Nefs, her birinin diğerinin durumundan haberdar olmadığı izole edilmiş fertlerden oluşan cisimlerin doğası gibi bir doğaya sahip olmuş olsaydı, orada cisimler gibi cüz'î nefsler olmuş olur, her bir cüz, kendi bölgesinde zatiyla kâim bağımsız ve diğerlerinden farklı bir şekilde konumlanmış bulunurdu. O zaman, her bir ferdi yöneten -Stoik felsefede olduğu gibi- 'çoklu nefs'ler grubu' olmuş olur, böyle bir durumda, evren sadece bir Küllî Nefs tarafından değil, sayısız cüz'î Nefs'ler tarafından yönetilmiş olurdu. Hâlbuki Nefs'le ilgili birliğin tesis edilmediği böyle bir yapıda, evren'in sürdürülebilirliği mümkün değildir. Bununla birlikte Nefs, tamamen cüz olmaya kapalı, mükemmel bir birlik olmuş olsaydı veya devamlı olarak 'çok' ve 'bölünebilir' varlıklardan sıyrılmış olsaydı, o zaman, onun nüfuz ettiği varlığa bir canlılık vermesi mümkün olmazdı. Zira böyle bir durumda, Nefs, cansız hayvan kütlelerinin dışında bir yerde bulunacağından cismanî varlıkların bütün bir kütlesi Nefs'siz kalmış olur, böylece evren'in sürdürülebilirliği yine gerçekleşmemiş olurdu. Bu nedenle Nefs, özünde birlik olduğu hâlde, -şeyler çok olduğu için- cüz'î olarak o şeylere dahil olmakta, eşyayı kuşatan bu yönüyle, onun üzerinde hikmetle tasarrufta bulunmaktadır. Nefsin bütünüyle cismanî keyfiyette nitelenmesinde de aynı

³⁸² Plotinus, *The Enneads*, (4.2.1-2;4.3.2,5,19,22,23)

sonuçla karşılaşmak mümkündür. Yani Nefs, munfasıl cisimler gibi değerlendirildiğinde onda, ne algı, ne akıl, ne bilgi ne de ahlakî güzelliklerin hiçbirisi bulunmayacaktır.³⁸³ Bundan kurtuluş yoktur. Dolayısıyla Nefs'in bir veya çok, cüz'î veya küllî olarak cisimsel varlık alanlarında kendini göstermesi, ayrıca, hem cismanî varlıklar çoklu olduğu için çoklu olabilen ve hem de birliği ihtiva eden özelliği ile hikmet temelli bütün her şeyi idare etmesi zorunludur. Buna göre, onun 'çoklu' doğası, bütün her şeyde çoklu yaşamın imkanını sağlayacağı gibi, 'birlik' ihtiva etmesi sebebiyle de çoklu yaşamı Küllî Nefs'in birliğine ve nihai hikmete yönlendirecektir.³⁸⁴

Ancak konu farklı bağlamlarda değerlendirildiğinde, farklı sonuçlara ulaşmak da mümkündür. Şöyle ki; 'akıl', 'nefs' ve 'cisim/beden'den oluşan üçlü ontolojik yapıda, nefis akıl ile ilişkilendirildiğinde onun tanrısal veya semavî yönü ön plana çıkarken, onun madde ile ilişkisinde ise, irrasyonel yönü ön plana çıkmaktadır. Bunu Plotinus'un selefi Numenius'ta görmek mümkündür. Numenius felsefesinde üçlü Tanrı hiyerarşisinde Plotinus'ta Küllî Nefs'e karşılık gelen Üçüncü Tanrı, kaotik hâlde bulunan maddeye suret veren özelliği ile kendisinden aşağıda bulunan duyulur âlemle ilgilenmekte ve evreni yönetmektedir. Buna göre, diğer Platonist filozoflara göre kutsal alana ait olan ve ontolojik olarak 'aklî varlık' olarak değer kazanan Evren Nefsi'nin Numenius'ta Üçüncü Tanrı konumuna yükseldiği görülmektedir.³⁸⁵ Buradan hareketle Nefs-akıl düalizmi ekseninde bir değerlendirme yapıldığında, Nefs'in Aklî boyutu ön

³⁸³ Plotinus, *The Enneads*, (4.2.2; 4.7.6)

³⁸⁴ Plotinus, *The Enneads*, (4.2.2; 4.7.6; 4.3.8)

³⁸⁵ Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, s. 468; John Wihittaker, "Self-Generating Principles", *The Rediscovery of Gnosticism*, (edit: Bentley Layton), Leiden, 1980, s. 183;

plana çıkmakta ve Plotinus felsefesindeki Küllî Nefs, Numenius felsefesinde evrenin düzenini sağlayan üçüncü Tanrı konumuyla tanrısal niteliğini devam ettirmektedir.

Ancak konuya nefis-madde düalizmi zaviyesinden bakıldığında ise, Nefs'in tanrısal boyutunun kaybolup irrasyonel boyutunun ön plana çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla nefis-madde düalizminde, Nefs'e nefis-akıl ekseninde yüklenen bütün paradigma değişmektedir. Nitekim Numenius, nefis-madde düalizminde bu yönde görüş sergilemiş, -tam anlamıyla Aristotelyen çerçevede olmasa da- Nefs'i iyi (rasyonel) ve kötü (irrasyonel) şeklinde iki açıdan ele almıştır.³⁸⁶ Numenius'a göre, madde doğası itibariyle harekettir ve irrasyoneldir. Hareket, Nefs tarafından sağlanmaktadır. Hareketi sağlayan Nefs ise ve Nefs madde ile temas kuruyorsa Nefs de doğal olarak irrasyonel olacaktır. Bu konuda, selefi Plutarch'ın madde ve irrasyonel Nefs kombinasyonundan etkilenen Numenius, kendisine ait irrasyonelliğine yönelik paradigmayı oluşturmada Platon'un *Timaeus*'ta geçen, *"Tanrı, her şeyin mümkün olduğu kadar iyi olmasını ve kötülüğün olmamasını arzu etti. Bu amaçla görünen varlığa (dünyaya) hükmetmeye başladığında bu varlık alanının sükûnet içerisinde olmadığını, düzensiz ve intizamsız bir hareket içerisinde olduğunu gördü. O, düzenli hâlin, kaos hâlinde daha iyi olmasından dolayı bu varlık alanını kaostan düzene çıkardı..."* (Timaeus 30a) sözünden de

³⁸⁶ Guthrie, *Numenius of Apamea*, s. 12, 54; Numenius'un bu konuda Aristo'ya yakın bir paradigmaya sahip olduğu görülmektedir. Nitekim Aristoteles'e göre, nefis/ruh, rasyonel olan ve rasyonel olmayan olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Rasyonel olan kısım da ikiye ayrılır. İlki bütünüyle rasyonel olan kısımdır ki, burada saf teori ve sonsuz nesneler, sıradan olaylar, istekler ve arzular gibi bedensel ihtiyaçlar vardır. İkinci kısım ise, bütünüyle rasyonel olmayan kısımdır ki burada, her gün yaşanan bu istek ve arzular akılla kontrol edilirse rasyonel, akılla kontrol edilmezse irrasyonel olarak sınıflandırılır. Bu istek ve arzular akıl tarafından kontrol edilip doğrulandığında ahlakî değer adını alır. (Fazıl Derbender, *Platon ve Aristoteles'te Ruh Beden Problemi ve Karşılaştırılması*, Denizli, 2007, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi s. 21)

esinlenmiştir.³⁸⁷ Ancak Platon'un diğer yorumlarını ve kozmos ile ilgili diğer düşüncelerini dikkate almadan sadece yukarıdaki pasaj üzerinden bir değerlendirme yapıldığında, metnin kendi içinde birçok açmazı içerisinde barındırdığı görülecektir. Şöyle ki; şayet Tanrı'nın müdahalesinden önce kaos hâlinde olan bir âlem varsa o zaman, Tanrı'dan önce o âlemi yaratmış bir yaratıcı da vardır ve daha sonra gelen başka bir yaratıcı, kaotik âlemi bir düzene koymuştur. Eğer böyleyse bu yaklaşım, bütün bir metafiziği derin bir şekilde etkileyeceği gibi Tanrı veya *Bir/İyi* algısını da farklı bir boyuta taşıyacaktır. Bu yaklaşım biçimine, 'kaosçu yorum' diyebiliriz ki bu yorum, hem Plutarch hem de Albinus'ta yani hem Orta Platonist hem de Yenipisagoryen felsefede genelde karşılık bulmuştur. Bu manada, Numenius'a göre âlemde bir mükemmellik aramak mümkün değildir.³⁸⁸

Plotinius'un yakın selefi Numenius, Platonik geleneğin söz konusu kaosçu yorumunun etkisinde kalırken Plotinus böyle bir yaklaşımı reddetmiştir. Zira Plotinus'a göre, kaosçu yorumu Platon'un kendisinden yola çıkarak inşa etmek mümkün değildir.³⁸⁹ Plotinus, kaos argümanının muammalı yönlerine vurgu yapmadan ve çelişkili taraflarını ortaya koymadan bir değerlendirme yapmanın mümkün olmadığını söylemiştir.³⁹⁰ Nitekim Plotinus felsefesi zaviyesinden bakıldığında, böyle bir yorumu kabul etmek de mümkün görünmektedir. Plotinus'a göre, Platon, dünya-nefs ilişkisinde iki farklı yaklaşım sergilemiştir: Dünyayı olumsuzlama ve olumlama. Platon'un, dünyayı mağara, mapushane,

³⁸⁷ Guthrie, *Numenius of Apamea*, s. 14, 15; Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, s. 468

³⁸⁸ Guthrie, *Numenius of Apamea*, s. 16

³⁸⁹ Plotinus, *The Enneads*, (4.8.1)

³⁹⁰ Plotinus, *The Enneads*, (6.8.11)

nefsin mezarı gibi nitelermeleri açısından bakıldığında, Nefs, madde ile temas kurmakta yani kötülüğe maruz kalmaktadır. Bu manada dünya olumsuzdur ve kaos yeridir. Ancak Platon, yine *Timaeus*'ta (29a) dünyayı neredeyse bir tanrı kadar övmekte, Tanrı'nın, dünyanın kemalini hedefleyerek aklın mekanı olsun diye olması gereken ne ise o olmasını isteyerek Nefsi dünyaya gönderdiğini belirtmektedir. Bu zaviyeden bakıldığında da dünya olumludur.³⁹¹ Dolayısıyla Plotinus açısından Platon metinlerinden tek bir yorum üretmek mümkün değildir.

Bu nedenle, Plotinus'ta, Platonist gelenekte var olan görünür dünyanın kaos içinde olup sonradan kozmosa dönüşmesi hadisesi doğrudan zikredilmemiştir. Zaten Plotinus'ta böyle bir felsefî yaklaşımı benimsemek de mümkün değildir. Zira *Bir*, Aklî İlke, Aklî Kozmos ve Nefs katmanlarını Aklî Alan'ın unsurları olarak bir bütün olarak değerlendirdiğimizde ve duyulur dünyayı da Nefs'in yaratımı olarak bu alanın bir uzanımı kabul ettiğimizde ve bütün bunların hepsini bir düzenin, bir intizamın, bir dengenin ve hepsinden öte, 'birliğin' bir ifadesi olarak düşündüğümüzde, evrende kozmostan önce kaosun olması mümkün değildir. Ancak Plotinus, -muhtemelen Platon'un etkisinden sıyrılmış olarak- her ne kadar bir kaos hâinden bahsetmese de *Enneadlar*'da 'karanlığa (darkness)' da vurgu yapmaktadır. Ona göre, söz konusu 'karanlık', Nefsin evrene yansımadan önceki hâl olarak anlaşılmaktadır. “(Küllî) Nefs, (sonsuz ve Semavî bir varlık olarak) Sakin ve Mutlak olan'a dayalı sükûnet hâinde bulunurken En Yüksek olanın o muazzam nuru (ışığı) dışa dönük taşıdığında, en uç noktada bulunana ulaşınca kadar ışığı ufaldıkça ufalmış, neredeyse karanlık olmuştur. Bu karanlık şimdi aşağıda duruyor. Nefs, onu

³⁹¹ Plotinus, *The Enneads*, (4.8.1-2)

görüyor ve görür görmez ona şekil veriyor. Zira Nefs'e komşu olanın manadan hâli kalması mümkün değildir..."³⁹² Bu ifadeleri -yukarıda belirttiğimiz şekilde- Plotinus'un Platon'dan etkilenmesi açısından değerlendirmek mümkün olduğu gibi, Plotinus felsefesine bütüncül olarak bakıldığında mecazî olarak okumak da mümkündür. Nitekim Guthrie, söz konusu metinde geçen 'karanlık (zalâm)' ifadesini 'gölge' (adumpration) şeklinde tercüme ederek daha yumuşak bir ifade kullanmıştır.³⁹³ Ayrıca Nefs'in karanlığı görmesiyle müdahalesi arasında zamansal bir süreç de olmayabilir. Dolayısıyla Plotinus'un genel olarak dünyaya yani bütün bir Evrene bakışının olumlu olduğu düşünüldüğünde, onun şu ifadesi, felsefesini bütüncül olarak göstermesi açısından zikretmeyi daha çok hak etmektedir. "*Küllî Nefs, evrensel suretleri yaratmıştır. Orada bütün her şey ahenk içindedir. Amel güzeldir. Zira Küllî Nefs, orada ne bir zahmet ne de bir engelle karşılaşmıştır. Evrende kutsallar için mabedler, insanlar için menziller vardır ve nimetler (objects) diğer varlıkların ihtiyaçlarına musahhar kılınmıştır.*"³⁹⁴

Numenius'un, kaosçu yorumun etkisiyle Nefsi iyi ve kötü diye ikiye ayırdığını yukarıda belirtmiştik. Plotinus ise, Nefsi taksim etmede Numenius'tan etkilenmiş olsa da bu taksimatı farklı bir çerçevede yapmış, Nefs ayrımına farklı bağlamlarda farklı anlamlar yüklemek suretiyle konuyu detaylı bir şekilde işlemiştir.³⁹⁵ Bu çerçevede, Plotinus'un ontolojik taksimatını ve onun Aklî İlke, Aklî Kozmos, Nefs ve Nefsin katmanları ile Duyulur Kozmos arasındaki ilişki biçimlerine yönelik argümanlarını bir bütün olarak değerlendirmek, varlıkların

³⁹² Plotinus, *The Enneads*, (4.3.9)

³⁹³ Guthrie, *Numenius of Apamea*, s. 405; Plotinus, *The Enneads*, (4.3.9)

³⁹⁴ Plotinus, *The Enneads*, (4.3.10)

³⁹⁵ Eyjolfur K. Emilsson, "Platonic Soul-Body Dualism in the Early Centuries of The Empire to Plotinus", *ANRW II.36.7*, s. 5338

aralarındaki mesafe ve mertebeyi belirlemek açısından önemlidir. Buna göre, Plotinus felsefesinde ilk etapta iki türlü Nefs'ten bahsedilebilir. Makrokozmetik Küllî Nefs veya Evren Nefsi ve mikrokozmetik bireysel Nefs. Plotinus felsefesinde bireysel Nefsleri dışarıda tuttuğumuzda, hem Küllî Nefs'i (All-Soul) hem de Evren Nefs'ini (World-Soul) *Enneadlar*'ın farklı yerlerinde farklı konum ve katmanlarda ayrı ayrı görmek mümkündür. Ancak *Enneadlar*'da birçok pasajda, bireysel nefslere Küllî Nefs ve Evren Nefs'i arasındaki farklılıkları tespit etmek mümkün olsa da, Küllî Nefs ile Evren Nefs'in arasını ayırmak bazı metinlerde neredeyse mümkün görünmemektedir. Şayet Küllî Nefs, Evren Nefs'i ve bireysel nefsleri ayrı ayrı ele alırsak, Nefs'in sayısı tür olarak üçe çıkmaktadır. Küllî Nefs'i ve Evren Nefs'i de dahil olmak üzere bütün Nefsleri bir bütünü olarak kabul ettiğimizde, Evren Nefsi, Küllî Nefs'in alt katmanında yer alacaktır. O zaman sıralama Küllî Nefs, Evren Nefs'i ve bireysel nefslere şeklinde olacaktır. Küllî Nefs ve Evren Nefs'inin birbirinden farklı anlamlarda kullanıldığında ise, Evren Nefs'i 'Evrenin Neden İlkesi' olarak vazife görmektedir. Bu manada, Evren Nefsi'ni, doğrudan dünyanın işleyişi ve işleriyle ilgilenen nefis türü, Küllî Nefs'i de -Evren Nefs'inin bir üst katmanında bulunan varlık türü olarak- Aklî İlke ve Aklî Kozmos'la ilişkili olduğunu söylemek mümkündür.³⁹⁶ Bunların dışında Plotinus'un hiçbir ön ek kullanmadan doğrudan 'Nefs (Soul)' ifadesini kullandığı yerler de vardır.³⁹⁷ Dolayısıyla bütün bu zikredilenleri genel olarak değerlendirdiğimizde, Plotinus felsefesinde Nefsleri, Evren Nefsi'ni de içine alan Küllî Nefs ve Bireysel Nefs'ler şeklinde iki başlık altında sınıflandırmak mümkündür. Nitekim Plotinus'un, "*Aklî Kozmos alanında hem çok hem de 'bir'*"

³⁹⁶ Plotinus, *The Enneads*, (4.8.2; 3.3.3; 6.4.4)

³⁹⁷ Plotinus, *The Enneads*, (4.8.2)

nefsler vardır.”³⁹⁸ -Platon’un *Timaeus*’tan naklen- “*Diğer Nefsler, Küllî Nefs’ten (All-Soul) sonra varlığa gelmişlerdir.*”³⁹⁹ ifadeleri ile “*Bireysel nefis’ler Küllî nefis ile doğrudan iletişim kurmaktadır.*”⁴⁰⁰ ifadeleri dikkate alındığında onun, temelde Küllî (bir) ve cüz’î (çok) nefisler olmak üzere iki tür Nefs anlayışına sahip olduğu söylenilebilir. Bu bağlamda, şöyle bir yaklaşım getirilebilir: Plotinus felsefesinde sudûr ekseninde yaratmada, hipostazlar, birliği ifade etme açısından bütünlük/küllîlik, kendilerine has görevleri açısından ise, her biri ayrık unsurlar olarak bulunmaktadır. Buna göre, Akıl *Bir*’den, Nefs de Akıl’dan infisal etmiş, ayrılmıştır. Ancak Nefs’te, ziyade bir infisal daha gerçekleşmiş, Aklî Kozmoz’ta en altta yer alan Nefs, ilave olarak en yüksek Nefs’ten ayrılmıştır.⁴⁰¹

Plotinus felsefesinde Küllî Nefs, hem bir bedene sahip olan insan bitki vb. varlıklardan oluşan dünya veya yıldızlar âlemini, hem de cismanîliğe sahip olmayan diğer kendi seviyesindeki nefis varlıklarının bütününe ihata etmektedir.⁴⁰² Bu manada, Küllî Nefs, ontolojik anlamda daima üsttedir ve onun aşağıya düşmesi/inmesi veya aşağı ile bir ilişkisi söz konusu değildir. Bu tabakaya yönelik bir eğilimi de yoktur. O, doğası itibariyle Aklî İlke’ye en yakın olandır. Küllî Nefs’in dışındaki diğer nefisler cüz’î ve bireysel oldukları için ‘çoktur’ ve aralarında kast sistemine benzer bir derecelendirme vardır; ikincil nefisler ve üçüncül nefisler örneklerinde olduğu gibi. Buna göre, Küllî Nefs’ten sonra varlığa gelen bireysel nefisler, bütün ilgilerin odağında yer alan Küllî nefsin alt tabakasında yer almakta ve her bir Nefs, kendi mertebesinde ve kendi mekanında

³⁹⁸ Plotinus, *The Enneads*, (4.8.3)

³⁹⁹ Plotinus, *The Enneads*, (4.3.7)

⁴⁰⁰ Plotinus, *The Enneads*, (4.8.4; 4.8.7)

⁴⁰¹ Bradshaw, *a.g.e.*, s. 82

⁴⁰² Plotinus, *The Enneads*, (4.3.6)

bulunmaktadır.⁴⁰³ Bireysel Nefs'lerin Küllî Nefs katmanının altında bulunmaları, onların aynı zamanda mükemmellikte yetersiz olduklarını da göstermektedir. Nitekim Küllî Nefs, sudûr ekseninde kozmosu yaratırken ve bu sebeple Kozmos'un Neden İlke'si iken cüz'î veya bireysel Nefslerin böyle kabiliyetleri yoktur. Ancak bireysel Nefs'ler, Küllî nefsin parçası ve cüz'ü olarak idea-form şeklinde kendi katmalarında görev yüklenmektedir.⁴⁰⁴ Ayrıca, Küllî Nefs, zamana ve mekana nispet edilmezken, bireysel Nefs'ler bedenle birlikte bulunmaları sebebiyle zaman ve mekanla nitelenmektedir.⁴⁰⁵

Plotinus felsefesinde sudûr nazariyesi etrafında düşünüldüğünde, her üstteki varlık, alttaki varlığın ilkesidir. Buna göre, *Bir*, Aklî İlke'nin, Aklî İlke, Nefs'in, Nefs ise, Duyulur Kozmos'un ilkesidir. Her bir ilkenin ilke olma konumu, ontolojik olarak birbirinden farklıdır. Dolayısıyla her bir ilke, diğerinin 'yaratıcısı' konumundadır. Bu nedenle, her bir tabakada, sudûr nazariyesi ekseninde yaratıcı varlıklar bulunmaktadır. Bu yaratmada, *Bir* dışındaki ilkelerin yaratıcılıkları 'aletsel' düzeydedir ve bu yaratma, 'yoktan yaratma' şeklinde değil, 'taşma' suretiyle gerçekleşmektedir. Buna göre, Nefs'in kendisinin alt katmanında bulunan varlık alanına taşması *Enneadlar*'da şöyle ifade edilmektedir. "*Küllî ve Mükemmel Aklî İlke, bizim Aklî Kozmos diye isimlendirdiğimiz Aklî Alan'da kendi varlığına sahiptir. Aklî Kozmos'ta aynı zamanda Aklî Güçler kendi varlıkları içinde bulunmaktadır. Ve orada ayrık Akıllar da vardır. Çünkü Aklî İlke sadece 'bir' değildir. O, bir ve çoktur. Aynı şekilde orada çok ve bir Nefs'ler bulunmak zorundadır... Şüphe yok ki Nefs-i nâtıkın ameli akletmedir. Fakat onun ameli*

⁴⁰³ Plotinus, *The Enneads*, (4.3.6; 4.3.4; 4.1.1; 4.3.7; 4.8.7; 2.2.2)

⁴⁰⁴ Plotinus, *The Enneads*, (4.3.6; 4.6.3)

⁴⁰⁵ İnge, *a.g.e.*, s. 255

sadece akletme de değildir. Ancak Aklî İlke'den ayrılmaz özelliğe de sahip olduğuna göre (ondan nasıl ayrılacak)? Nitekim akleden, varlık keyfiyeti açısından başka bir Aklî olanı telakki ettiğinde, onun Aklî safası/saflığı kalmaz. Ancak diğer özel Aklîlerde olduğu gibi münferid olarak vazifesini yapar. Çünkü her şey, hakikî varlıklar (Aklî varlıklar) arasında var olmak zorundadır. O (nefs), kendisinden yükseğe bakar ve akla sahiptir. Kendisine bakar ve kendi özel varlığını muhafaza eder. Aşağıya bakar; düzenler, yönetir ve idare eder. Hiç bir şey, Aklî Kozmos'ta sabit durağan kalmaz. [Durağan kalmadığı] zaman çeşitliliğin devam etmesi ve katman itibariyle daha aşağı varlıkların varlığa gelmesi imkan dâhilinde olmuş olur. Fakat kendisine takaddüm eden âlemin zorunlu olması gibi o da zorunlu olmuş olur.”⁴⁰⁶ Bu pasaj etrafında düşünüldüğünde, Plotinus, Aklî Âlem'deki küllî yapıya dikkat çekmekte ve bu yapıya büyük ehemmiyet vermektedir. Bu bakımdan hem Nefs'in hem de cismanîliğin Küllî alanda küllî olarak karşılığı bulunmaktadır. Dolayısıyla Nefs, kendisine ait Bütün'ün bir parçasıysa bedenimiz de 'cismanî bütünün' bir parçasıdır. O hâlde, insan veya insanla birlikte bütün bir tabiat, Bütün'ün döngüsellliği etrafında hayat bulmuş, Nefs'le birlikte kozmos'a aidiyetini elde etmiştir.⁴⁰⁷

Varlık hiyerarşisinde 'varlık ötesi', 'varlık' ve 'materyal/cismanî varlık' şeklinde üçlü yapıda ele alınan bütün katmanlarda en önemli zorluklardan biri, 'birliğin' tesisinde, materyal olmayan varlıkların materyale veya bedene bürünmüş varlıkla ilişkisini tesis etmedeki zorluktur. Nefs açısından söylersek; bir

⁴⁰⁶ Plotinus, *The Enneads*, (4.8.3)

⁴⁰⁷ Plotinus, *The Enneads*, (4.3.1)

şeyin hem bütün şeylerde mündemiç olması ve aynı zamanda bir cismaniyete bulaşmadan bunu gerçekleştirmesi nasıl mümkün olmaktadır? Plotinus felsefesi açısından düşünüldüğünde, Nefs'in ontolojik konumunun çok önemli bir işlev gördüğü ortadır. Nitekim Plotinus, Nefs üzerinden bütün bu hususlara detaylı bir şekilde cevap vermiş, konuyu kendi felsefî nazariyesi açısından geniş bir şekilde açıklamıştır. Plotinus'a göre, cismin yokluğunda Nefs'in kendi bölgesinden çıkacak, kendisini kabul edecek bir mekanı yoktur. Çünkü doğası gereği inmesine izin veren bir cisim/beden yoktur. Bu nedenle Nefs'in kendi bölgesinden çıkması zorunlu ise ve bu zorunluluk sudûr ekseninde yaratılış sürecinin bir gereği ise Nefs, kendisi için bir mekan yaratacak ve böylece cisim/beden ortaya çıkacaktır.⁴⁰⁸ Buna göre, Nefs'in bedeni inşa etmesi, yaratılış sürecinin bütün Aklî ve duyulur âlemdeki işleyişin bir gereğidir. Nefs için bir mekan bulunmadığında, bu süreç inkıtaya uğrayacak veya 'oluş' gerçekleşmeyecek değildir. Nefs varsa ki vardır; o zaman evren/duyulur âlem de var olacaktır. Plotinus başka bir pasajda, bedenin yokluğunda Nefs'in 'yokluk' olmadığını, yine var olduğunu; Nefs'in bedenin yokluğunda tamamen Aklî Kozmos'ta özümsemişliğini ve oraya ait olduğunu belirtmektedir. Bu manada, bedenin fonksiyonu, Nefs'in taşıyıcılığına imkan sağlamaktır. O hâlde, Nefs ile beden arasındaki ilişki zorunlu bir ilişki değildir. Aklî Kozmos'un bir üyesi olarak Nefs, bedenin yokluğunda yok olmayıp kozmos'un sonsuzluğunda hakikî varlık alanında bulunmaktadır.⁴⁰⁹

Plotinus'a göre Nefs'in bedene girişi iki şekilde gerçekleşmektedir. Birincisi, Nefs'in beden içinde bulunması ve özümsemişliği ki bu birinden diğerine

⁴⁰⁸ Plotinus, *The Enneads*, (4.3.9)

⁴⁰⁹ Plotinus, *The Enneads*, (4.5.1; 1.8.14; 2.4.8; 3.2.7)

geçme ve değişme suretiyle meydana gelmektedir. İkincisi ise, gayri maddî olanın bütünüyle bedene/cisme inmesi şeklinde gerçekleşmektedir.⁴¹⁰ Nefs'in evren alanına ve bedene inmesi, *En Yüksek İlke*'nin bir fiiliyatı olarak yaratılış ve var oluş sürecinin sonuna ulaşmak diye yorumlanabilir.⁴¹¹ Plotinus felsefesinde, Nefs-beden ilişkisinin boyutları açısından ele alındığında, Nefs'in bedenden ayrı olduğu ve beden bir parçası olmadığı rahatlıkla görülecektir. Bu bağlamda, Plotinus'a göre Nefs ile beden arasındaki ilişki, komşuluk/bitişiklik (neighbour) ilişkisidir.⁴¹² Bu ilişkide, Nefs bedenle bütünleşmekte, bütünleşme gerçekleştiği zaman beden canlılık kazanırken, bütünleşme bittiğinde beden ölmektedir. Bu manada, Aristo'nun '*Nefs bedenin formu/suretidir*' görüşünü de karşı çıkan Plotinus, "*Nefs, maddedeki sureti yaratandır. Bu sebeple o suret değildir*"⁴¹³ sözüyle Nefs'in suretten ayrı bir kategori olduğunu açıkça belirtmektedir.

Sonuç olarak; Plotinus, ontolojik anlamda hem aklî hem de evren alanında bir birliği sağlama peşindedir. O, *Bir*'le başlayan ve materyal âlemde son bulan varlıklar hiyerarşisinde *Bir*'den materyale kadar olan süreçte, bütün nazariyesini, birliği bozan yapıları ortadan kaldırma ve birliği yeniden tesis etme yönünde oluşturmuştur. Dolayısıyla bu birlik sağlanmadan Aklî ve Duyulur Âlem'i bir bütün olarak değerlendirmek mümkün değildir. Bu nedenle Nefs, özellikle evrendeki bulunuşuyla birliği tesis etmede önemli ve ontolojik bir görev üstlenmektedir.

⁴¹⁰ Plotinus, *The Enneads*, (4.3.9)

⁴¹¹ İnge, *a.g.e.*, s. 257

⁴¹² Plotinus, *The Enneads*, (4.3.20; 6.4.15)

⁴¹³ Plotinus, *The Enneads*, (4.3.20)

III. Bölüm

3. Esûlûciya'da Bir, Akıl ve Nefs

3.1. Esûlûciya'da Mahza Bir:

Esûlûciya'da Bir; İlk Bir, (vahidü'l evvel), İlk Varlık (Aniyye, Ünn),⁴¹⁴ Hakikî İlk Varlık, Mahza Bir, Mahza Mebsud, Bari-i Evvel, Bari-i Hakîm, İlk İllet (İllet-i Ula), Hakikî İllet, Hakikî Nur, İlk Nur, Nuru'l Envar, Hakikî İyi (Hayr) İlk Fail, Tam İllet, Tamam üstü, Sani, Sani-i Hakim ve Fadıl, Faziletliilerin en Faziletlisi (Efdalu'l Efdalin), İlk Cevher, İlk Hikmet, Hakikî Hikmet, Hakikî Cevher, Hikmetlerin Hikmeti gibi isimlerle isimlendirilmiştir.⁴¹⁵ Bunların yanı sıra, ifadelerde genelde var olan teolojik-felsefî dil, bazen dinsel içerikli dile de dönüşmekte, Tanrı'nın varlığı ve birliği ile ilgili kullanılan Bir, “Allah, Akıl İllet'i, Akıl Nefs'in, Nefs tabiatın (evrenin) tabiat ise, cüz'î bütün varlıkların (ekvan) illetidir.” veya “Ancak Allah Teala, bütün hepsinin (cemi) illetidir.”⁴¹⁶ gibi cümlelerde ‘Allah’ lafzıyla doğrudan ifade edilmektedir.

Plotinus felsefesi ekseninde bakıldığında, *Esûlûciya'da* en dikkat çekici husus, Bir'in, ‘Aniyye’, ve -Fârâbî'nin de *Kitabu'l Huruf*'ta belirttiği- Yunanca ‘Ôn/Ûn/Ünn’ kavramlarıyla ‘varlık’ olarak nitelenmesidir. Eserde, Mahza Bir, Plotinus'un “Bir varlık-ötesidir.” görüşünün aksine ‘varlık’ olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım, Bir'i ‘varlık’ olarak değerlendiren Porfiryus'u hatırlatmakta, *Esûlûciya'nın* Porfiryus veya Porfiryus felsefesi ekseninde bir

⁴¹⁴ ‘Ünn’ kavramı, Fârâbî'nin *Kitabu'l Huruf*'un baş kısmında işaret ettiği bir kavramdır. Arapçadaki tekid ifade eden ve varlık anlamında da kullanılan ‘inniye’ kavramıyla da yakınlığı vardır. (Fârâbî, *Kitabu'l Huruf (Harfler Kitabı)*, (Çev. Ömer Türker), İstanbul, 2008, s. 1)

⁴¹⁵ *Esûlûciya*, Beşinci Mîmer s. 68; Yedinci Mîmer, s. 84; Sekizinci Mîmer, s. 112, 119, 120; Dokuzuncu Mîmer, s. 130; Onuncu Mîmer s. 134, 135, 136, 149, 156;

⁴¹⁶ *Esûlûciya*, Üçüncü Mîmer, s. 50

filozof tarafından kaleme alındığı iddiasını güçlendirmektedir⁴¹⁷. Buna göre, *Bir*, *İlk Varlık*'tır ve genel olarak bütün varlıkların *Neden İlke*'sidir. 'Genel olarak' diyoruz, zira *Esûlûciya*'a göre varlıklar, varlıksal mertebelerine göre 'özel' nedensellik özelliklerine de sahiptir. Bu bağlamda, diğer varlık alanları, katmanları itibariyle birbirlerinin illeti iken⁴¹⁸ *İlk Yaratıcı* (el Bari el Evvel), bütün hepsinin İllet'i konumunda bulunmaktadır.⁴¹⁹

Esûlûciya'ya göre, *Bir*'in nedenselliği kendi Zat'ı itibariyledir. Dolayısıyla O, *Tam* ve *Mükemmel*'dir. *Bir*'in dışındaki varlıkların nedensellikleri ise, kendi zatlari itibariyle değil, başka bir şey sebebiyledir. Bu nedenle, *Bir* dışındaki varlıkların nedensellikleri noksanlık ve kusurluluk niteliğine sahiptir. Buna göre, nedenselliğin, varlığın kendi zatı itibariyle olmasıyla başkası sebebiyle olması arasında tam'lığa ve mükemmelliğe işaret eden önemli bir yönü vardır. Bu yön, illetin tam'lık ve noksanlık özelliğini ortaya koymaktadır. Buna göre, *Bir* dışındaki varlıkların nedensellikleri ve malullerine etkileri bir şey sebebiyle olduğuna göre, onların nedensellikleri, 'noksan' nedensellik; *İlk İllet*'in malul veya malullerine nispeti bir şey sebebiyle olmadığından O'nun nedenselliği tam Nedenselliktir.⁴²⁰ Başka bir açıdan değerlendirildiğinde ise, *Esûlûciya*'da illetlerin çokluğu ile varlıkların gücünün ve bekasının birbirleriyle doğru orantılı olduğu görülecektir. Buna göre, illet çoğaldıkça, kudret ve etki zayıflamakta, beka süresi kısalmaktadır. Buna karşın, illet azaldıkça, kudret ve tesir artmakta, beka da diğer

⁴¹⁷ Charles J. Rappé, *Porphryr And the Platonic-Aristotelian Tradition*, 2002, s. 176

⁴¹⁸ Akıl, Nefs ve Tabiat silsile hâlinde birbirinin illetidir. (*Esûlûciya*, Üçüncü Mîmer s.50)

⁴¹⁹ *Esûlûciya*, Beşinci Mîmer s. 68, Onuncu Mîmer s. 134

⁴²⁰ *Esûlûciya*, Beşinci Mîmer, s. 68, 69

illetlere göre o kadar uzun olmaktadır.⁴²¹ Buradan hareketle, illet sayısının artmasıyla noksanlık ve kusurluluğun arttığını ve mükemmelliğin azaldığını söylemek mümkün olduğu gibi, illet sayısının azalmasıyla da noksanlığın azaldığını ve mükemmelliğin arttığını söylemek mümkündür. İlet teke indiğinde ise, Mükemmelliğin zirvesine ulaşılmaktadır.

Esûlûciya'ya göre, kevn ve fesad âlemi altında bulunan varlıkların mevcudiyeti *İlk İlet*'in varlığının bir delili olduğu gibi, *İlk İlet*'in varlığı da diğer mevcudatın bir delili olarak kabul görmektedir. Buna göre, buradaki delillendirmeler, hem hüdus hem de siddîkûn deliline vurgu yapan niteliklere sahiptir. “*Şayet kevn ve fesad altında bulunan varlıklar, var olmuş (mevcut) olmasaydı ‘İlk Bir’, Hakikî İlet olmazdı.*”⁴²² ifadesinde hudûs delilinin izinde, aşağıdan-yukarıya, yani mahlukatın varlığından Yaratıcı'nın varlığını ispat etme metodu kullanılırken; “*Şayet Hakikî İlet, Hakikî Nur ve Hakikî İyi (Hayr) olan bir illet varsa, var olan şeylerin olmamasının imkanı yoktur.*”⁴²³ ifadesinde ise, siddîkûn delilinin izinde, yukarıdan-aşağıya, yani *İlk Yaratıcı*'nın varlığından mahlukatın varlığını zorunlu kılan ispatlama metodu kullanılmıştır.

Esûlûciya'ya göre, *Mahza Bir*, ‘varlık’ olarak kabul edilmiş olsa da O'nun varlığı diğer varlıklara benzememektedir: “*Mahza Bir, şeylerden bir şey gibi değildir, şeylerin İlke'sidir. Şeyler, bütûn olarak ondadır (veya onun içindedir). O, şeylerden bir şey değildir. O'nun benzeri (hüviyye) yoktur.*”⁴²⁴ ifadesinde

⁴²¹ *Esûlûciya*, Beşinci Mîmer, s. 68, 69

⁴²² *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 85

⁴²³ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 84

⁴²⁴ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 134; Eserde, ‘hüviyye’ kelimesi kavramsal anlamıyla bazen ‘varlık’ bazen de ‘benzerlik’ anlamında kullanılmaktadır. Burada, ‘benzeri’, ‘eş’ anlamında kullanılmıştır.

tenzihî bir dille ve negatif teoloji temelinde *Mahza Bir*'in yani *İlk Anıyye*'nin diğer varlıklarla olan benzerliği ortadan kalkmıştır. Zira eserde, *Mahza Bir*'in varlığı, 'kaynak' olması itibariyle diğer mevcudattan ayrı tutulmuş, "*Bütün şeyler, ondan sudûr (inbicas) etmiştir/fışkırmıştır. Varlıklar O'nunla sebat bulup O'nunla ayakta durmaktadır. Ve dönüş O'nadır.*"⁴²⁵ ifadesiyle *Mahza Bir*'in bütün varlıkların orjini ve kaynağı olduğu vurgulanmıştır.

Burada vurgulamak gerekir ki; *Esûlûciya*'da '*İlk Varlık*' kavramı, *Mahza Bir* için kullanıldığı gibi *Mahza Bir*'den taşan '*İlk Akıl*' için de kullanılmaktadır. Dolayısıyla '*ilk varlık*', *Mahza Bir* için kullanıldığında *İlk Anıyye*'ye yani *Mahza Bir*'in bizatihi kendisine vurgu yaptığı gibi, bu kavram, Akla yönelik bir bağlam içerisinde kullanıldığında, *İlk Anıyye*'den yani *Mahza Bir*'den sudûr eden *İlk Akla* da işaret etmektedir: "*İlk varlık (hüviyye)*"⁴²⁶ *O'ndan inbicas etmiş/fışkırmıştır.*"⁴²⁷ ifadesi buna örnek olarak verilebilir. Dolayısıyla hiçbir şeye benzemeyen *Mahza Bir*'in '*ilk varlık*' olmasıyla, başkası sebebiyle olmasıyla diğer varlıklara benzeyen *İlk Aklın* '*ilk varlık*' olması birbirinden farklıdır.

Ancak *Esûlûciya*'ya göre, *Mahza Bir*'den taşan ve '*ilk varlık*' olan *Aklın* varlığı da varlık olması açısından diğer mevcudattan farklıdır. Buna göre, *Aklın İlk Anıyye*'den varlığa gelişi 'aracısız' gerçekleşirken Akıl dışındaki varlık alanları bir 'aracı' ile yani *Aklın* varlığa taşmasıyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Akıl dışındaki varlıkların *Bir*'le ilişkiselliği doğrudan değil, dolaylıdır: "*Aklın hüviyyesi (varlığı), Bir'den bir aracı (tavassut) olmadan*

⁴²⁵ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 134

⁴²⁶ Hüviyye kelimesi bu metinde 'varlık' anlamında kullanılmıştır. Burada, İlk varlıktan kasıt İlk Akıl'dır.

⁴²⁷ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer s. 134

fıskırma şeklinde gerçekleşmiştir. Akıldan sonra, Yüce Kozmos'taki ve Aşağı Kozmos'taki bütün şeylerin hüviyyesi (varlığı) Bir'den, Aklın varlığı ve Aklî Kozmos vasıtasıyla fışkırmıştır (inbicas). ”⁴²⁸

Vurgulamak gerekir ki; ‘hüviyye’ kelimesi, *Esûlûciya*’da her ne kadar ‘varlık’ anlamında kullanılmış olsa da bu kavram, bir yer dışında genelde *Hakikî Bir* için kullanılmamıştır.⁴²⁹ Eserde, *Bir* için genelde ‘ûn’, ‘ünn’ ve ‘aniyye’ kavramları kullanılmaktadır. ‘Hüviyye’ kavramının *Bir* için kullanılmaması, bu kavramın anlam alanı itibariyle hem ‘varlığa’ hem de ‘benzerliğe’ karşılık gelmesinden kaynaklanıyor olabilir. “*O’nun benzeri (hüviyye) yoktur.*”⁴³⁰ ifadesi, ‘hüviyye’ kelimesinin *Bir* için niçin kullanılmaması gerektiğine güzel bir örnektir. Burada, ‘hüviyye’ kelimesiyle *Bir*’in *Zat*’ından değil, ‘benzerinden’ bahsedilmektedir. O hâlde *Esûlûciya* metinlerini esas aldığımızda ‘hüviyye’, Akıl ve akıldan sonraki varlıklar için kullanılan bir kavramdır. Belirtildiği gibi, “*Akl, ilk hüviyye’dir.*”⁴³¹ *Bir*’den sadır olan ilk varlıktır. Buna göre *İlk Varlık*, Tek ve Mükemmel bir varlık olduğuna göre, ‘benzeri’ anlamı taşıyan ‘hüviyye’ kelimesinin *Bir* için kullanılmaması daha uygundur. Ayrıca, *Esûlûciya* üzerinden değerlendirildiğinde, ‘hüviyye’ kelimesi, hem ‘benzerliği’ hem de ‘varlığı’ kapsayan anlam alanına sahip olduğu kadar cismin (cirm) varlığına da işaret eden bir anlam içeriğine sahiptir. Zira aşağıda görüleceği üzere, Aklın Nefsi yaratması

⁴²⁸ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer s. 134

⁴²⁹ *Esûlûciya*, Dördüncü Mîmer, s. 62

⁴³⁰ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 134; (Bu ifade, varlık-mahiyet ayrımıyla ilgili olarak, *Bir*’in mahiyetinin olmadığına işaret olarak da değerlendirilebilir.)

⁴³¹ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 134, 135

(ibdası) Aklın ‘hüviyyesi’ ile gerçekleşmektedir. Yani Akıl dediğimiz varlık, hüviyyesi ile Nefsi ibda eylemekte, yaratmaktadır.⁴³²

Esûlûciya’ya göre, fiilin failsiz olması mümkün değildir.⁴³³ *Bir*, aynı zamanda “İlk Fail’dir ve her şeyden öncedir.”⁴³⁴ Bu ifade, *Mahza Bir*’in fiiliyatı konusunda bize ipucu verdiği gibi kuvve-fiil kutbunda Tanrısal eylemsiliği ‘fiil’ olarak açıklaması yönünden de bir bakış açısı sunmaktadır.⁴³⁵ Esasında *Esûlûciya*’ya göre, bir fiilin gerçekleşmesi varlıkla ilgili değildir, sıfatla ilgilidir. Bu nedenle fiil, failin varlığıyla değil sıfatıyla ilişkilendirilmiştir. Buna göre fiil, varlığın bir gereği olarak değil, varlıktaki sıfatın bir gereği olarak meydana gelmektedir. Buna göre *Bir*, ‘İlk Fail’ ise ve bir fiiliyatı varsa, o zaman soru, *Bir*’in fiilinin, varlık yönüyle mi yoksa sıfat yönüyle mi gerçekleşmiş olmasına yönelik olacaktır. Yukarıda belirtildiği gibi, bütün fiiller sıfatla ilgili ise ve *Bir* de bir eylemsellik içerisinde ise O’nun da bir sıfatı ya da sıfatları olacaktır. İşte burada, *Esûlûciya* yazarı *Bir*’in fiili ile diğer mevcudatın fiilleri arasında fiilin nispeti açısından ayırım yapmış; “Bütün failler, fiillerini varlıklarıyla (hüviyye) değil, sıfatlarıyla yapar. İlk Fail ise, fiilini sıfat vasıtasıyla yapmaz. Zira O’nun bir sıfatı yoktur. Bilakis O, Varlığı (hüviyye) ile fiilini yapar. Bu sebeple Akıl’daki ve Nefs’teki güzelliğin İlk Failidir.”⁴³⁶ ifadesiyle bu hususa açıklık getirmiştir. O hâlde, *İlk Fail* olan *Mahza Bir*, fiilini varlığı itibarıyla gerçekleştirmektedir. Zira O, bütün sıfatlardan münezzehtir.

⁴³² *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 136

⁴³³ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 144

⁴³⁴ *Esûlûciya*, Üçüncü Mîmer s. 52

⁴³⁵ İleriki bölümlerde kuvve-fiil konusuna ayrıca değinilecektir.

⁴³⁶ *Esûlûciya*, Dördüncü Mîmer, s. 62

Esûlûciya'da *Bir*'in fiiliyatı ile ilgili metinlerde '*İlk Fail*' nitelemesi yanında fiille ilişkili olarak '*İlk Yarattıcı*' (Bari-i Evvel) nitelemesi de kullanılmaktadır. *İlk Yarattıcı*'nın yaptığı bütün fiiller, *Tam*'dır, *Kamil*'dir. Zira kendisi Tam İlet'tir. Tam illet olması açısından kendisinden sonra başka bir illet de yoktur.⁴³⁷ Buna göre, Tam İlet olması ve kendisinden başka bir İlet bulunmaması sebebiyle *İlk Yarattıcı*'nın fiiliyatı Tam'lık ve Mükemmellik niteliği kazanmaktadır. *Esûlûciya*'ya göre, fiillerin tamlığı ve kemali, ikinci failler olan Akıllar için de geçerlidir. Bu manada, Aklın fiilleri de nakıs değildir. Nitekim esere göre, "*Akıl, yarattığı (ibda) zaman, tam ve kamil yaratır (ibda).*"⁴³⁸ Ancak fiilin tam ve mükemmel olmasına liyakat açısından *İlk Fail* (Fail-i Evvel) daha layıktır.⁴³⁹ Buradan anlaşıldığına göre, *İlk Fail* ve ikinci faillerin fiilleri tamlık ve kemaliyet açısından benzer özellikler ihtiva etse de derecelendirme açısından *İlk Fail*'in fiiliyatı diğerlerinin üstünde yer almaktadır. Ancak eserde, Aklın varlığıyla mı yoksa sıfatlarıyla mı fiiliyatını gerçekleştirdiğine yönelik bir açıklama yoktur. Buna göre, yukarıdaki metinden dolayı olarak anlaşılabacağı üzere, fiilin varlığa nispeti sadece *Mahza Bir* için geçerli olduğuna göre, Aklın fiilini varlığı ile değil sıfatlarıyla gerçekleştirdiği açıklığa kavuşacaktır. Bu manada, *Mahza Bir*'in dışındaki bütün varlıklar fiillerini sıfatlarıyla gerçekleştiriyorsa Akıl, varlığı ile değil, sıfatlarıyla fiiliyatını gerçekleştirmiş olmakla, mükemmeliyet noktasında da *Mahza Bir*'in altında yer almış olacaktır. O

⁴³⁷ *Esûlûciya*, Beşinci Mîmer, s. 68

⁴³⁸ *Esûlûciya*, Beşinci Mîmer, s. 71

⁴³⁹ *Esûlûciya*, Beşinci Mîmer, s. 68

hâlde, esere göre, “*Tam Fail, fiilini tam olarak hiçbir sıfata ihtiyaç duymaksızın yaparken, Yetkin olmayan fail (Nakıs Fail) fiilini eksik yapmaktadır.*”⁴⁴⁰

Esûlûciya’ya göre, *Bir* için bir ‘görüş’ ve ‘düşünce’nin (fıkr) olması mümkün değildir. *İlk Yaratıcı* (el Bari el Evvel), hiçbir şeyi bir görüş ve bir düşünceyle yaratmamıştır (ibda). Zira düşünce, İlkler (Evail) için geçerlidir. *İlk Yaratıcı*’nın İlkleri (evail) yoktur. Bunun yanı sıra, fikir, başka bir fikirden meydana gelmektedir. Fikrin başka bir fikirden meydana gelmesi mürekkepliği gerekli kıldığına göre, *Bari*’de düşüncenin olması mümkün değildir. O hâlde, düşüncenin oluşumu, Akıl’da başlamaktadır. Ancak Akıl’da var olan düşünsel faaliyet, duyulurlarla (mahsusat) ilgili ilmî faaliyetlerde geçerli olan ve kaziye ya da sonuçlardan oluşan fikrî eylemlere yönelik düşünsel bir faaliyet değildir. Akıl, duyulara dayalı bir bilgiye sahip olmadığından onun ‘ilk düşünen’ olması, duyulurlarla ilgili değil, yine Aklî (ruhani) alanla ilgili olacaktır.⁴⁴¹

Ayrıca esere göre, *Mahza Bir*’in bir düşünceye sahip olmaması, düşünsel faaliyetin muhtaç olmayı gerekli kılmasından kaynaklanmaktadır. *Mahza Bir*, şayet her cihetten mükemmel ise bu, O’nun hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı ve hiçbir şeye muhtaç olmadığı anlamına gelmektedir. Bu nedenle, *Mahza Bir*’de düşüncenin olması mümkün değildir. Zira ‘düşünen’, yapacağı şey hakkında kendisini yetersiz hissetmesinden dolayı bir tefekküre ihtiyaç duyar ve bu sebeple düşünür. Dolayısıyla bir işi yapan açısından o konuyla ilgili bir görüş ve düşünceye ihtiyaç vardır. Bu bağlamda düşünüldüğünde, *Yaratıcı* da (Bari)

⁴⁴⁰ *Esûlûciya*, Beşinci Mîmer, s. 71

⁴⁴¹ *Esûlûciya*, Beşinci Mîmer, s. 66, 67

düşüncenin olması mümkün değildir.⁴⁴² *Mahza Bir*'in yetkin bir 'Varlık' olduğunu farklı bir şekilde ifade eden *Esûlûciya*'ya göre, *Tamam üstü Tam Mahza Bir*'in *Bir* olmasının başka bir delili de, O'nun hiçbir şeye ihtiyacının olmaması ve hiçbir şeyin faydasını (ifade) talep etmemesidir. Zira tamamlığının şiddeti ve fazlalığıyla (ifrat) O'ndan diğer şeyler yaratılmıştır.⁴⁴³ Buradan hareketle, *Esûlûciya*'ya göre, *Sani*'i *hakim* ve *Fadıl* tarafından yaratılan bu âlemle ilgili olarak; “*Sani, önce bir şeyi yapmayı istemiş, sonra kendi nefsinde düşünmüş, ve daha sonra önce Arz'ı, sonra suyu, sonra havayı sonra ateşi sonra semayı, sonra farklı formlarıyla canlıları yaratmıştır,*” şeklinde yaratmayı aşama aşama vurgulayan bir yaklaşım asla kabul edilemez. Bu durum, *Yaratıcı Hakîm* (Bari-i Hakim) için kesinlikle söylenemez. Dolayısıyla *Yaratıcı* (Bari) için, “*Önce varlığı nasıl yaratacağını düşündü, sonra yarattı.*”⁴⁴⁴ demek mümkün değildir.

Başka bir açıdan düşünüldüğünde, bu durum, hem dâhilî hem de haricî açılardan yine mümkün değildir. Zira varlıklar (şeyler) için görüşün/fıkrın (mürevva), haricî ve dâhilî boyutları vardır. Buna göre, örneğin bizim için düşünce, ya dışımızda bir süreç ya da içimizde bir keyfiyettir. Düşüncenin dışımızda bir süreç ve içimizde bir keyfiyet olması, bizim mürekkep bir varlık olduğumuzun kanıtıdır. Buradan hareketle, şayet *Bir* için 'düşünce', *Zat*'ının dışında olursa, bu düşünce, O'nun yaratmasından önce olmuş olur ve kendini önceleyen bir varlık alanı oluşmuş olur. Şayet düşünce içsel bir keyfiyet olarak O'nda bulunursa, o zaman da ya kendisinden başka bir şey ya da kendisinin aynısı olmuş olur. Şayet kendisinin bizatihi aynısı ise, şeyleri yaratmada bir görüşe ve

⁴⁴² *Esûlûciya*, Beşinci Mîmer, s. 68

⁴⁴³ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s.135

⁴⁴⁴ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer s. 162

düşünceye ihtiyacı yoktur. Kendisinden başka bir şey olursa mürekkep olmuş olur ki mürekkeplik, basitliği ortadan kaldırır. Bu ise, *Bir* için muhaldir. Dolayısıyla Bari, “*Önce düşündü sonra yarattı.*” görüşü kabul edilemez. Bu nedenle Bari, bütün şeyleri bir düşünce ve bir görüş olmaksızın yaratmıştır.⁴⁴⁵ Bunu bir örnekle desteklemek gerekirse; bir sanatkar bir sanat icra edeceği zaman bütün boyutlarıyla düşüncelerini serdeder, planlamasını yapar ve yapması gereken hususları belirler. Böylece filini gerekli aletler vasıtasıyla icra eder. Bu durum, *Bari* için geçerli değildir. Zira O, bir şeyi yapmayı ‘irade’⁴⁴⁶ ettiği zaman *Zat*’ında hiçbir misal oluşmaz. Çünkü kendisinden önce başka bir şey yoktur. Aynı şekilde *Zat*’ında temessül de etmez. Çünkü *Zat*’ı her şeyin misalidir. Misal, temessül edemez (misalleştiremez). Zira kendisinin temessül edeceği bir misal yoktur. Bunların yanı sıra, *Yaratıcı*’nın yaratılan şeylere ihtiyacı olmadığından yaratıcı aletlere de ihtiyacı yoktur. Zira kendisi bütün araçların/aletlerin *İllet*’idir.⁴⁴⁷

Esûlûciya’da Plotinus felsefesinde vurgulanmayan bir hususun, yani ‘fazilet’ kavramının *İlk Yaratıcı* için kullanıldığı görülmektedir. Esasında daha çok ‘değer’ ve ‘erdem’e yönelik ahlakî anlam alanına sahip olan ‘fazilet’ kavramının felsefî alanda *Bir*/Tanrı ile kullanım alanı neredeyse yoktur. *Enneadlar*’da da Duyulur Kozmos’un dışında Aklî Kozmos’ta sadece Nefs ile özdeşleştirilen ‘fazilet’ kavramının Akıl ve *Bir* için kullanım alanı yoktur.⁴⁴⁸ Ancak *Esûlûciya*’da *Bir*’in ‘fazilet’ olarak değerlendirildiğini, hatta ‘*Faziletli*lerin

⁴⁴⁵ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer s. 162

⁴⁴⁶ Eserin genelinde *Bir*’in iradesinden bahsedilmemektedir. İrade konusuna ileride vurgu yapılacaktır.

⁴⁴⁷ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer s. 163

⁴⁴⁸ Plotinus, *The Enneads*, (1.2.3)

En Faziletlisi’ diye isimlendirildiğini görmek mümkündür.⁴⁴⁹ Buna göre, “*İlk Yaratıcı (Bari-i Evvel) tam bir ‘fazilet’tir. O’nda var olan fazilet, bütün faziletlerin toplamı ve O’nun fazileti bütün faziletlerin daha mükemmelidir. O, her bir faziletin fazilet sebebi olduğu zaman, bütün faziletlerin illeti, faziletler de malul olmuş olur. O’nun hayat ve fazilet olarak altındaki şeylere taşması zorunludur (vacib). Onlara derecelerine ve mertebelerine göre taşar.*”⁴⁵⁰ ifadesi ‘fazilet’ kavramının *Mahza Bir* için kullanıldığını bariz şekilde göstermektedir.

Esûlûciya’da “*Mahza Bir, her şeyin İllet’idir.*”⁴⁵¹ ifadesinde ‘İllet’ kelimesinden anlaşılan ilk anlam, ontolojik açıdan varlıkların varlık sebeplerinin orjinine vurgu yapmak, onların varlık sebeplerinin kaynağını açıklamaktır. Buna göre, *İlk Yaratıcı*’nın Neden İlke’si olması, varlıkların mevcudiyet açısından nedenselliğini ortaya koymaktır. Ancak, yukarıdaki pasajda belirtildiği üzere, *İlk Yaratıcı*, varlıkların varlık olması yönünden Neden İlke’si olduğu kadar onların ‘değer’ yönünden de Neden İlke’sidir. *Esûlûciya*’ya göre, varlıklar, değersel özelliklerini bulundukları konuma ve mertebeye göre *İlk Yaratıcı*’dan almaktadır. *Mahza Bir*’e en yakın olan varlık katmanı ise, değersel özelliğin en çoğunu en yoğun olarak kabul eden varlık katmanıdır. Dolayısıyla *Mahza Bir*’de var olan şeylerin en çoğunu kabul eden varlık *Mahza Bir*’e en yakın olan varlıktır. Buna göre *İlk Anıyye*’ye en yakın olan, *Yaratıcı* (Bari) ile diğer nedenliler arasında ‘aracı’ olduğu gibi, *Yaratıcı*’ya en yakın olanın kendisinin aşağısındakilere göre - yakınlık sebebiyle- tamamlığın zirvesinde ve en faziletli (efdal) olması zorunludur. Dolayısıyla Akıl, *Yaratıcı*’nın (Bari) faziletlerinin tezahür ettiği ilk

⁴⁴⁹ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 149

⁴⁵⁰ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer s. 108

⁴⁵¹ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 134

misaldir.⁴⁵² Bu ‘misallik’ silsilesi, alt varlık katmanlarına doğru hiyerarşik biçimde devam etmektedir. Buna göre, *Bir*’in Akla taşması nasıl zorunlu (vacib) ise, Aklın Nefs’e taşması da zorunludur. Buradan bakıldığında ise, Nefs, Aklın ‘misali’ konumunda bulunmaktadır.⁴⁵³ Bu ilişki, *Esûlûciya*’da metaforik bir üslupla açıklanmaktadır. Buna göre, Akıl ve Nefs, ateş ve sıcaklık gibidir. Küllî Akıl, ‘nar’ ise Nefs de Akıldan sadır olan ‘hararet’e karşılık gelmektedir.⁴⁵⁴

Esere göre, *İlk Fail*, ezeli ve ebedidir. ‘İlk’ ve ‘Son’ O’nun için birdir. Zira O’nun için zaman mefhumu yoktur. Zaman mefhumu olmadığına göre, *İlk Fail* için ‘son’ kavramı da içeriğini ve anlamını kaybetmektedir.⁴⁵⁵ Çünkü ‘son’, zamanla ilgili bir kavramdır. *İlk İllet* (İllet-i Ula), Zat’ında hareketsizdir (vakıf), sakindir, ne zamanı ne mekanı ne de vakti vardır. Bilakis, zaman, vakit ve mekan ve bununla ilgili diğer şeyler, O’ndan kaynaklanmaktadır.⁴⁵⁶ O, aynı zamanda *İlk Nur*’dur ve sadece *Varlık*’tır. (Ünn) O, *Nuru’l Envar*’dır.⁴⁵⁷ O, *Mahza Basit*’tir (mabsud).⁴⁵⁸ *Mahza Bir*, tamamın ve kemalin üstündedir.⁴⁵⁹

Daha öncesinde belirtildiği gibi, *Esûlûciya*’da *Bir* için ‘varlık üstü’ veya ‘varlık ötesi’ ifadesi kullanılmamaktadır. Ancak eserde *İlk Anıyye* için ‘varlık-ötesi’ ifadesi kullanılmasa da ‘tamam üstü’ ve ‘kemal üstü’ ifadelerine rastlamak mümkündür. Bunu, *Mahza Bir* için kullanılan ‘*Hakikî Varlık*’ nitelemesinin *İlk Anıyye*’nin varlığını vurgulamada yeterli ve ihtiyacı karşılayacak düzeyde

⁴⁵² *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer s. 108

⁴⁵³ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer s. 108

⁴⁵⁴ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 109

⁴⁵⁵ *Esûlûciya*, Beşinci Mîmer, s. 68, *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 119

⁴⁵⁶ *Esûlûciya*, Dokuzuncu Mîmer, s. 130

⁴⁵⁷ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 119

⁴⁵⁸ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 134

⁴⁵⁹ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 135

olduğuna yormak imkan dâhilindedir. Zira ‘*Hakiki Varlık*’ ifadesinde bir yetersizlik görölseydi, ‘varlık-ötesi’ ifadesine vurgu yapma ihtiyacı hasıl olur ve bu veya buna benzer bir kavram kullanılırdı. Nitekim eserde *Mahza Bir* için ‘tamam üstü’ veya ‘kemal üstü’ kavramlarının kullanılması, bu yaklaşımı teyit etmektedir. Zira *Mahza Bir*’i nitelemede, ‘tamam’ ve ‘kemal’ kavramlarında tam bir yeterlilik görölmüş olsaydı ‘üstü’ zarfını kullanmaya bir ihtiyaç kalmazdı. Bu zaviyeden bakıldığında, ‘tamam-üstü’ veya ‘kemal-üstü’ kavramlarının kullanılmasının, esasında ‘tam’ ve ‘kamil’ kavramlarının kullanımıyla ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre, *Esûlûciya*’da, ‘tam’ ve ‘kamil’ nitelemeleri esas itibariyle Aklın vasıflarıdır. Akıl, *İlk Anıyye*’den taşan bir varlık olarak tamdır, kamildir. Akıl, tam ve kemaliyete sahip bir varlık olduğuna göre, Aklın üstünde yer alan *Mahza Bir*’in ‘tamam ve kemal üstü’ olması kadar doğal bir şey olamaz. O hâlde, *Mahza Bir*, ‘tamam-üstü’ ve ‘kemal-üstü’dür. Tekrar etmek gerekirse, eserde ‘varlıkla’ ilgili olarak; varlık, varlık-ötesi gibi bir ayrıma gidilmezken ‘tamamlık’ ve ‘kemallik’ ile ilgili ayrımlara gidilmiş; yani *Bir*, varlık olarak bir ‘varlık’ olmasına rağmen Plotinus felsefesinde olduğu gibi, belirgin bir şekilde O’nun varlık-üstü/ötesi olduğuna yönelik bir değinide bulunulmamıştır. Dolayısıyla burada vurgu, sadece ‘tamam’ ve ‘kemal’ kavramlarına yönelik olmuştur. Buna göre, ‘tamam’ olan Akıl’dır. ‘Tamam-üstü olan da Hakikî *Bir*’dir. O hâlde, ‘tamam-üstü’, ‘tamam’ı yaratmıştır.⁴⁶⁰

Esûlûciya’ya göre, *İlk Yaratıcı* (Bari-i Evvel) bütün cihetlerden sadece *Bir*’dir. O’nun Zat’ı, *Yaratıcı* (mübtedi’) bir Zat’tır. Âlemi ‘bir’ olarak yaratmıştır.

⁴⁶⁰ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 135

Ancak mahlukatın birliği, *Yaratıcı* 'nın birliği ile aynı olmak zorunda değildir.⁴⁶¹ Zira esere göre, Yaratıcı ile yaratılmış, illet ile malul bir ve aynı Şey olursa Yaratıcı yaratılmış; yaratılmış Yaratıcı olur ki, bu muhaldir. Bu sebeple, Yaratıcı'nın birliğinin 'çok' olması mümkün değildir. Buna göre, *Bir*'den sonraki yaratılmış '*bir*'in bütün yönlerden '*bir*' olması gerekir. Ancak, bu birlik, Yaratıcı *Bir*'in üzerinde bir birlik olmadığı gibi, ondan daha güçlü bir birlik de değildir.⁴⁶² Dolayısıyla *Bir*'den sonra gelen '*bir*'in birliği, Yaratıcı *Bir*'in birliğinden daha eksik olmak zorundadır. Bu bağlamda *Mahza Bir*'den sonra gelen '*bir*', zatında çokluğu barındıracaktır. Bu nedenle *Yaratıcı* (Bari), '*Faziletlielerin en Faziletlisi*'dir. (Efdall efdalin). Buna göre, Şayet *Yaratıcı* (Bari), *Bir* ve *Faziletlielerin en Faziletlisi* ise, kendisine fazilet verilenin yani *Bir*'den sonraki '*bir*'in *Fazileti Veren*'le eşit olması mümkün değildir. Zira ikinci '*bir*', 'fazileti alan' olmakla çokluğu bünyesinde barındıran bir varlık konumunda bulunmaktadır.⁴⁶³ Dolayısıyla fazileti alanın salt '*bir*' olması zorunlu değildir. *Bir*'in aksine onun 'çok' olmasında bir sakınca yoktur. Zira *Bir*, Tam'dır, 'çok' (Akıl) ise, nakıstır. Buna göre *Mahza Bir*'de okluk yoktur. Zira *Mahza Bir*, *Bir* olmanın dışına çıkmaksızın bütün mevcudatın İlet'idir.⁴⁶⁴

Eslciya zaviyesinden bakıldığında, vurgulanması gereken hususlardan biri de, varlık-cevher ilişkisidir. Plotinus felsefesinde, cevher varlıkla ilişkilidir. Dolayısıyla *Bir* varlık-ötesi olduğu için cevher değildir. Ancak *Eslciya*'da, *Mahza Bir* için 'cevher' nitelemesi bariz bir Şekilde kullanılmıştır. Buna göre, *İlk*

⁴⁶¹ *Eslciya*, Onuncu Mmer, s. 149

⁴⁶² *Eslciya*, Onuncu Mmer, s. 149; Burada "*Bir*'den ancak '*bir*' çıkar." kuralına işaret edilmektedir

⁴⁶³ *Eslciya*, Onuncu Mmer, s. 149

⁴⁶⁴ *Eslciya*, Sekizinci Mmer, s. 113

Varlık, yani *Mahza Bir*, cevherdir; cevher olduğu kadar da hikmet'tir. Eserde, 'hikmet' ve 'cevher' kavramları, sarmal ve karmaşık bir yapıda ele alınmış; cevher hikmet'le, hikmet de cevher'le ilişkilendirilmek suretiyle birlikte değerlendirilmiştir. Şu pasajlar örnek olarak verilebilir. “*Bu hikmet, İlk Hikmet'ten İlk Cevher de Hikmet'ten ibda eylemiş, yaratılmıştır. [Bu, önce] İlk Cevher, sonra Hikmet şeklinde bir sıralama şeklinde ve anlamında değildir. Tam aksine İlk Varlık, Cevher; Cevher de Hikmet'tir anlamındadır. Yani [bu], ikincil cevherlerde olduğu gibi [önce] cevher, sonra hikmet değildir. Tam aksine Varlık, Cevher ve Hikmet bir ve [aynı] şeydir. Dolayısıyla Hikmet, bütün hikmetin en geniş ve Hikmetlerin Hikmeti'dir.*”⁴⁶⁵ Bir başka deyişle, “*Hakikî Hikmet Cevher'dir. Hakikî Cevher de Hikmet'tir. Her Hakikî Hikmet İlk Cevher'den; her Hakikî Cevher de bu Hakikî Hikmet'ten yaratılmıştır (İbtida). Bu sebeple kendisinde hikmet olmayan cevher Hakikî Cevher değildir.*”⁴⁶⁶ Bu ifadeler Plotinus felsefesi bağlamında değerlendirildiğinde, birçok açmazı içerisinde barındırsa da yukarıdaki pasajlarda vurgulanan husus, Cevher, Varlık ve Hikmet'in birliğidir. Buna göre, Varlık, Cevher ve Hikmet bir ve aynı şeydir. Bu manada, Hakikî Varlık, Hakikî Varlık olması hasebiyle hem Cevher hem de Hikmet'tir. Akıl'daki hikmete gelince, o da Akıl ile birlikte vardır. Ancak önce Akıl sonra hikmet yaratılmıştır.⁴⁶⁷

Yukarıda belirtildiği gibi, *Esûlûciya*'da *Mahza Bir*'den Aklın yaratılması bir 'aracı' olmaksızın gerçekleşirken Akıl dışındaki varlıklar, Akıl 'aracılığı' ile varlığa gelmektedir. Buna göre, *Mahza Bir* Akla taşarken, Akıl Nefse, Nefs de

⁴⁶⁵ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 156

⁴⁶⁶ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 159

⁴⁶⁷ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 156

Tabiat'a taşmakta ve yaratılış süreci bu şekilde gerçekleşmektedir.⁴⁶⁸ Eserde, taşma süreçleriyle ilgili genel yaklaşım budur. Ancak *Mahza Bir* hariç bütün varlık katmanlarının nedensellik zinciri içerisinde birbirlerine taşması şeklinde gerçekleşen bilindik sudûr süreçleri, -eserde- bazı pasajlarda *Bir*'in 'aracısız' olarak bütün varlık alanlarına taşması şeklinde de ifade edilmiştir. Örneğin, "*Hakikî İlk Varlık, önce Akl'a sonra Nefs'e, sonra da Tabiata (evrene) taşmıştır.*"⁴⁶⁹ ifadesine göre, *İlk Anıyye*, sadece Akla değil, bütün varlık alanlarına taşmıştır. Yine "*İlk Yaratıcı, Ulvî yani Aklî Âlemi ve onda içkin olan bütün suretleri bir görüş olmaksızın tam ve kamil bir şekilde yaratmıştır (ibda).*" ve "... *Aklî Âlem'i yarattıktan sonra, Hissî Âlem'i (duyusal kozmos) yaratmış ve onu Yüce Âlem'in misali (sanemi) kılmıştır.*"⁴⁷⁰ cümlelerinde bu yaklaşım bariz bir şekilde ifade edilmiştir. Buradan bakıldığında, *Esûlûciya*'da taşma süreçleriyle ilgili olarak çelişkili ifadelerin yer aldığı görülmektedir. Ancak eser bütün olarak değerlendirildiğinde, çelişkili gibi görünen hususların mantikî çerçevede izahını yapmak mümkündür. Buna göre, -yukarıda belirtildiği gibi- eserde yaratılış süreçleriyle ilgili genel paradigma, *Bir* Akıl, Nefs ve Duyulur Kozmos varlık katmanları arasında silsile hâlinde gerçekleşen taşma süreçleridir. Eserde asıl vurgu budur. Ancak taşma nazariyesinde amaç, bütün her şeyin kaynağının *Bir* olduğunu söylemek yahut söz konusu nedensellikler zincirinin ötesinde *Mahza Bir*'e dikkat çekmek olduğunda, *Mahza Bir*'in her şeyin yaratıcısı ve orjini olduğuna yönelik üslup ön plana çıkmakta ve diğer taşma süreçleri göz ardı edilmektedir. Buradan bakıldığında, eserde, taşma süreçleri, *Mahza Bir*'in bütün

⁴⁶⁸ *Esûlûciya*'da, Tabiat'ın, oluş ve bozuluş âleminde bulunan şeylerden önce olduğuna dair pasajlar vardır. (*Esûlûciya*, Üçüncü Mîmer, s. 52)

⁴⁶⁹ *Esûlûciya*, Birinci Mîmer, s. 27

⁴⁷⁰ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 147

varlık katmanlarına doğrudan taşması şeklinde ifade edildiği gibi bu süreçler, *Mahza Bir*'den başlayıp duyulur varlıklarda nihayete eren mecazî (hiyerarşik/aşamalı) taşma şeklinde de ifade edilmiştir.

Konuyu idea-misal ekseninde yorumlamak istediğimizde ise farklı bir yaklaşım sergilemek mümkündür. Nitekim, “*Duyulur Kozmos, Aklî Kozmos’un bir misali ise, o zaman O (Mahza Bir), örneğin at ve diğer hayvanları süfli âlemde bulunsun diye yaratmamıştır, tam aksine Ulvî Âlemde bulunsun diye yaratmıştır.*”⁴⁷¹ ifadesi bağlamından bakıldığında, gerçek âlem, Aklî Âlem; Duyulur Âlem de onun misali ise bu, bütün duyulur varlıkların hakikî âlemde bir karşılığı olduğu anlamına gelmekte, dolayısıyla bütün varlıklar *İlk Yaratıcı*’dan ‘aracısız’ olarak doğrudan taşmış olmaktadır. Bu durumda, bütün mevcudat, *İlk Yaratıcı*’dan taştan Aklî varlık’ta mündemiç olarak ‘idea’ konumunda yaratılmış olmaktadır.⁴⁷² Üçüncü bir yorum olarak da, *Esûlûciya*’da taşmaya yönelik hususlarda varlık katmanları arasında var olan ilişkiselliklerin Plotinus felsefesinde olduğu gibi açık ve belirgin olmadığı söylenebilir. Zira eserde taşma nazariyesiyle ilgili olarak varlık katmanları arasında geçişkenliklere rastlamak pekala mümkündür. Dolayısıyla çelişkiyi ortadan kaldırmaya yönelik olarak; Nefs ve idea gibi Aklî varlıklar bir bütün olarak Aklî Kozmos’u kapsayan varlık alanları olarak değerlendirildiğinde, bütün bu varlık alanlarının *İlk İllet*’ten ‘aracısız’ olarak yaratılması ve taşması bir anlam kazanmış olacaktır. Yoksa

⁴⁷¹ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 147

⁴⁷² *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 147, 148; Ancak biz genel anlamda biliyoruz ki, ‘taşma’ Akıl’da nihayete ermemiş, Nefs’le birlikte aşağıya yani Duyulur Âlem’e doğru seyretmiştir.

eserin geneline göre, “*Aklî varlıklar (şeyler) ‘aracısız’, hissî varlıklar (şeyler) ise, ‘Akıl vasıtasıyla’ yaratılmıştır.*”⁴⁷³

Özetle, *İlk Yaratıcı*, (Mübdi) *İlk Varlık*’tır (Ünn) ve güzelliğin gayesidir.⁴⁷⁴ *İlk İlet*, bütün şeylerin İlke’si ve Gaye’si (münteha) olduğuna göre, O’ndan geldik ve dönüş O’nadır.⁴⁷⁵

3.2. Esûlûciya’da Akıl:

Esûlûciya’ya göre, Akıl, mürekkep ve basit bütün şeyleri ihata eden ve bütün her şeyin öncesinde olan *Hakikî Basit* (mebsud) Mahza Bir yaratmıştır (ibda).⁴⁷⁶ *İlk Yaratıcı* (Mübdi-i Evvel) ile Akıl arasında bir aracı yoktur.⁴⁷⁷ Akıl, varlığın varlığının ve çokluğunun illetidir.⁴⁷⁸ Daimî, hakikî ve şerefli bir varlık olan Akıl, *Yaratıcı*’dan (Mübdi) zamansız olarak yaratılmıştır.⁴⁷⁹ Çünkü Akıl, zamanın illetidir. Dolayısıyla zamanın illeti olan Aklın zaman içerisinde yaratılması mümkün değildir. Teorik olarak söylersek; zamanın illeti olanın, zamanın altında yer alması mümkün olmadığından Akıl, *İlk Yaratıcı*’dan zamansız olarak yaratılmıştır.⁴⁸⁰ Ancak eserde, zamanın illeti olarak Aklın dışında Nefs’e de vurgu yapıldığı görülmektedir.⁴⁸¹ Bu durumda, çelişkili gibi görünen hususu ortadan kaldırmaya yönelik olarak; Akıl zamanın genel, Nefs’i de özel illeti olarak kabul etmek mümkündür.

⁴⁷³ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 156

⁴⁷⁴ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 120; Buna göre, Akıl da kendi altında bulunan varlıklar için güzelliğin gayesidir.

⁴⁷⁵ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 139

⁴⁷⁶ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 112

⁴⁷⁷ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 114

⁴⁷⁸ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 112

⁴⁷⁹ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 114

⁴⁸⁰ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer s. 114

⁴⁸¹ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 31

Esûlûciya'ya göre, künhüne vakıf olmanın mümkün olmadığı Akıl, *Bir*'den taştan tam bir varlıktır (kevn).⁴⁸² Tam şey, Akıl'dır. O, tam olduğu gibi aynı zamanda kamildir. Çünkü *Mahza Hakikî* ve *Tamam Üstü* olan, *Bir*'den yaratılmıştır (mübteda'). Ancak Aklın bu tamlığı, yukarıda belirtildiğı gibi, *Yaratıcı*'nın (Mübdi) tamlığı gibi bir tamlık değildir, eksiktir. Zira yaratılmış (mübde'), asla *Yaratıcı*'nın derecesinde olamaz; her zaman O'nun altında yer alır.⁴⁸³ Dolayısıyla Hakikî Tam olan, *Mahza Bir*'dir. Aklın tamlığı ise, kendisinin altında bulunan varlıklar itibariyledir.

Esûlûciya'ya göre, Akıl sabittir, bir şeyden başka bir şeye intikal etmez.⁴⁸⁴ Akıl, aklettiğı zaman, bütün eşyayı akleder ve zatını gördüğü zaman bütün eşyayı görür. Burada, Aklın kendi zatına yönelmesiyle bütün eşyayı ihata etmesi birdir ve bu konuda Akıl, bilfiildir. Aksi hâlde, Akıl zatına değil de şeylere (eşya) bakarsa o zaman, baktığı varlıklar tarafından ihata edilmiş olur. Bu durumda Akıl, bilfiil olmaz, bilkuvve olur.⁴⁸⁵ Bu nedenle, Aklın zatına bakması, onun bilfiil olması açısından gereklidir. Buna göre, 'zatına bakma' ve ihata etme ile 'başkasına bakma' ve ihata edilme arasındaki bu ikili kombinasyonda, zat'a bakma ihata etmeyi, başkasına bakma ise, kuşatılmayı gerekli kıldığından ve Akıl bütün varlıkları kuşattığından onun kendi zat'ına baktığı söylenebilir. Bunların dışında, esere göre, Aklın Aklî Kozmos ve diğer varlık alanlarına bakışı iki şekilde gerçekleşmektedir. Akıl, Aklî Kozmos'a baktığında, sadece kendi zatına bakarken Aklî Kozmos'un dışındaki âleme baktığında, hem kendi zatına hem de

⁴⁸² *Esûlûciya*, Beşinci Mîmer, s. 69, 73

⁴⁸³ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 135

⁴⁸⁴ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 32

⁴⁸⁵ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 33

daha aşağıda bulunan hissî âleme bakmaktadır. Ancak Akıl, bu ikinci bakışı Nefs vasıtasıyla yapmaktadır. Özellikle bedene karıştığı zaman (meşuben) bakışını eşyaya yönlendirmiş olmaktadır. İşte Akıl, bütün bu hususları gerçekleştirirken değişmemekte, bir hâlden başka bir hâle dönüşmemektedir.⁴⁸⁶

Esere göre, Akıl arzuladığı zaman Nefs ortaya çıkmaktadır.⁴⁸⁷ Dolayısıyla Nefs, bir arzu sonucu yaratılmış bir varlıktır. Nefs'in Akıldan çıkması, Aklın varlıkların cüz'ilerini tasavvur ettiği anlamına geldiği gibi, Aklın cüz'î şeyleri tasavvur etmesi de, onun daha aşağı katmanda bulunan varlık alanlarına ilgisini ortaya koymaktadır. Buna göre Akıl, doğrudan şeylerin cüz'lerini tasavvur etmektedir.⁴⁸⁸

Esûlûciya'ya göre, Akıl daima hareketlidir. O, sakın olursa hiçbir şey yapamaz. Bütün cevherler ve bütün bir hayat aklın hareketiyle gerçekleşmektedir. Aklın kendisi cevher olduğu gibi hareketleri de cevherdir.⁴⁸⁹ Aklın cevheri, altında bulunan bütün cevherlerin muhafızı olduğu gibi Aklın alt varlık katmanlarında bulunan bütün bir hayat Akıl tarafından korunmaktadır. Buna göre, *Bir*'in varlığı, diğer varlıkların varlığını nasıl gerekli kılıyorsa, Aklın varlığı da silsile hâlinde diğer varlıkları gerekli kılmaktadır. *“Akıl olduğu zaman varlıklar da (şeyler) vardır. Varlıklar (şeyler) yoksa Akıl da yoktur. Dolayısıyla Akıl, bütün varlıkların (şeylerin) sıfatlarını kendisinde toplamaktadır. Bu sebeple bütün şeyler, Akıl'da içkindir.”*⁴⁹⁰ Buna göre, şeylerin faili Akıl'dır. Burada dikkat çeken husus, Akıl 'yaratıcı' olarak nitelenmemekte, 'şeylerin varlığının faili'

⁴⁸⁶ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 33

⁴⁸⁷ *Esûlûciya*, Birinci Mîmer, s. 19

⁴⁸⁸ *Esûlûciya*, Birinci Mîmer s. 19

⁴⁸⁹ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer s. 95, 96

⁴⁹⁰ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 96, 98

olarak zikredilmektedir. Bu bağlamda, Aklın kendi zatında durması (vukûfiyeti) mümkün değildir. Aklın kendi zatında vukûfunun olmaması, yukarıya ya da aşağıya hareketini gerekli kılmaktadır. Ancak Aklın kendisinin üstünde ‘yaratılmış’ bir varlık yoktur; tam aksine *İlk Yaratıcı* (Mübdi) vardır. Aklın üstünde *İlk Yaratıcı* varlık olduğundan Akıl, zorunlu olarak nurunu kendisinden aşağıya yöneltmekte, dolayısıyla kendisinden aşağıda bulunan Nefs’e taşmaktadır. Ancak Akıl, Nefse inince (hübud) daha ileri gitmeyip orada durmakta ve tekrar *İlk İllet*’e yönelmektedir. Zira Akıl bilmektedir ki asıl mekan orasıdır.⁴⁹¹

Esûlûciya’ya göre, Aklın hareketi, bizim algımızda var olan hareket kavramıyla izah edilemez. Akıl harekettir, Ancak bu hareket, değişimi ve dönüşümü gerektiren bir hareket değildir. Esere göre, Aklın hareketi, ‘müstevi’ bir harekettir. ‘Müstevi hareket’, bir hâlde başka bir hâle geçmeyi gerekli kılmayan, değişim ve dönüşüme de sebep olmayan ‘neredeyse sükûna benzeyen’ bir harekettir. Bu hareketle Akıl, zatından ayrık bir hâle gelmemekte; yukarıda belirtildiği gibi, sadece zatına bakışında değil, varlıklara bakışında da değişmeden aynen kalmaktadır. Zira Akılda şeylerin (eşyanın) toplamı mevcuttur ve şeyler onda birdir.⁴⁹² Ancak vurgulamak gerekir ki; esere göre, Akıl Nefs’in yaratımında hareketli olarak değil, ‘sakin’ olarak bulunmaktadır: “*Bir’den taştan İlk varlık olması hasebiyle büyük bir kudrete ve güce sahip olan Akıl, Hakikî Bir’e benzemek onu taklit etmek suretiyle ‘hareketsiz’ bir şekilde Nefs’in suretini*

⁴⁹¹ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 89; Pasajda dikkat çeken hususlardan bir tanesi de, ‘Aklın Nefs’e hübudu’ndan, yani Nefs’e inmesinden bahsedilmesidir. Zira Aklın Nefs’e taşması, felsefî jargonda belirgin hâle gelmiş Nefs’in bedene inmesi’ne benzer bir şekilde, hiç de alışık olmadığımız bir ifadeyle ‘Aklın Nefs’e inmesi (hübud)’ şeklinde kullanılmıştır. Ancak esere bütüncül bir çerçeveden bakıldığında, söz konusu ifadenin Nefs-Beden ilişkisinde olduğu gibi teorik bir karşılığı yoktur. Bu kullanımın eserde başka bir pasajda geçmemektedir.

⁴⁹² *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 34

yaratmıştır (ibda). Nitekim Akıl yaratan Hakikî Bir de Akıl yaratırken 'sakin'di.'⁴⁹³ Buna göre, Akıl, kendisinden Nefs'in taşmasında sakın olmakla Bir ile aynı niteliğe sahiptir. Ancak bu sükûnet, daimî bir sükûnet değildir; geçicidir. Özetle *Esûlûciya*'da hareket ve sükûnet konusunda Akıl için üç farklı yaklaşım olduğu söylenebilir: **i.** Hareket, **ii.** müstevi hareket ve **iii.** sükûnet. Buna göre Akıl, kendisinden Nefs'in taşması dışındaki bütün fiiliyatlarında hareket hâlinindedir. Zira hareket hâlinde olmadığında bir şey yapma imkanını ve kudretini kaybetmektedir. Ancak Aklın bu hareketi, kendisinin altında bulunan varlıkların hareketi gibi değil, sükûnet-hareket arası 'müstevi bir hareket'tir. Bunların dışında Akıl Nefs'in kendisinden taşmasında sakindir, sükûnet hâlinindedir.

Esûlûciya'da, 'Aklın bir ve çok olması,' *Enneadlar*'a benzer şekillerde ifade edilmiştir. Buna göre, Akıl, 'bir' ve 'çok'tur. Ancak Aklın çokluğu, şeylerdeki kütsel (cüsse) şeklinde bir çokluk değildir. O, çoktur; çünkü onda 'çok' olan şeyler yapmaya güç yetiren 'kelime' vardır. Bu 'kelime' sebebiyle Aklın altındaki fiiller ve yetiler sadır olmaktadır/meydana gelmektedir (inbias).⁴⁹⁴ O hâlde, 'kelime', burada, Aklın 'neden' ve 'ilke' olmasına vurguda önemli bir kavramsal yapıya sahiptir. Bu manada, *Esûlûciya*'nın genelinde kullanılan bu kavramı izah etmek, konusunun anlaşılması açısından gereklidir. Esasında 'kelime', Platon'un *Phaedrus*'tan (276e-277a) mülhem bir kavram ve Nefs-i Aklî'ye uygun olarak evren'deki canlılığı ve coşkuyu ifade eden, yanı sıra gelişmeye, sürekliliğe ve uyuma vurgu yapan, 'ölümün zıddı' ve 'form' gibi anlam alanlarına sahip olan 'logos/word' kavramının Arapçaya tercüme edilmiş

⁴⁹³ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 136

⁴⁹⁴ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 98

hâlidir. Aristo'daki Nefs'le ilgili 'entelekheia' kavramına karşılık gelebilecek 'kelime' (logos/word), özelde Heraklitus ve genelde Grek felsefesinde 'ilke/mebde' manasında 'düzenleyici neden ilke' olarak anlam kazanmıştır.⁴⁹⁵ Plotinus felsefesinde ise, Aklın ve Nefs'in her ikisinin birden fiilî hâllerinin karşılığı olarak kullanılan kavram, "Nefs Aklın ifadesidir." veya "Nefs, Aklın muhtevasının ifadesidir." cümlelerinde olduğu gibi 'aklın ifadesi' (expression of intellect); "Nefs, Aklın düşüncesidir." cümlesinde olduğu şekliyle de 'düşüncenin ifadesi' olarak kullanılmıştır. Bu yönüyle 'kelime', Nefs'in aklî yönüne ve sonsuzluğuna yönelik vurguda önemli bir terim olarak kullanılmıştır.⁴⁹⁶ Corrigan'a göre de, Plotinus, kavrama genelde İskender Afrodisi'nin yüklediği anlam üzerinden mana vermeyi uygun görmüştür. Buna göre logos/kelime; maddeyi dışarıdan düzenleyen, şekillendiren ve maddeye biçim veren ilke anlamında kullanılmıştır.⁴⁹⁷ Bunların yanı sıra, kavram, Plotinus felsefesinde 'tanımlama' (definition) ve 'konuşma' (speech) anlam alanlarına da sahiptir.⁴⁹⁸ Plotinus felsefesi ekseninde ortaya konmuş bu izahatlar arasından logos'a nihaî anlamını vermeye çalışan Armstrong, kavramı en genel anlamıyla "Rasyonel biçimde şekillendiren ilke" olarak tanımlamıştır. Stoiklere göre de, logos, "Evrendeki her bir şeye etki eden, döllemiş organizmaları geliştiren ve cevherî niteliğe sahip rasyonel düzen ilkesi'dir."⁴⁹⁹ *Esûlûciya*'da ise bu kavram; 'fail kelime, kelime-i feaale, kelimet'ül fevail' gibi kalıplarla yukarıda belirtilen

⁴⁹⁵ Corrigan, *a.g.e.*, s. 113-115

⁴⁹⁶ Plotinus, *The Enneads*, (4.4.39; 3.2.2; 3.8.8-9)

⁴⁹⁷ Corrigan, *a.g.e.*, s. 113-115

⁴⁹⁸ Plotinus, *The Enneads*, (1.2.3)

⁴⁹⁹ Corrigan, *a.g.e.*, s. 113-115; Yhap, *a.g.e.*, s. 152; Stamatellos, *a.g.e.*, s. 162

anlamlar çerçevesinde kullanılmıştır.⁵⁰⁰ Dolayısıyla Arapçada felsefî alanda ‘Akıl’ ve ‘Nefs’ ekseninde kullanılan ‘kelime’yi bu kavramsal yapı içerisinde anlamak ve ‘kelime’ye bu çerçevede anlam vermek, en tutarlı yol olarak görünmektedir.

Esûlûciya’da vurgulanması gereken hususlardan biri de, ‘Aklî varlık alanı’nda ‘bilgi/marifet’ ve ‘cehl’ kavramlarına yüklenen anlamlardır. Bu paradigmada; bilgi cehalet, cehalet de bilgiyle eş değer tutulmuştur.⁵⁰¹ Bu yaklaşımın, Porfiryus felsefesi ekseninde ele alındığı kuvvetle muhtemeldir. Zira Porfiryus, Aklî Âlemdeki bilgi düzeyleriyle ilgili olarak kendisinden önceki felsefî geleneklerde -bariz bir şekilde- bulunmayan ve kendisine has özgün bir yaklaşım olan ‘*docta ignorantia/learned ignorance/bilmeden bilmek*’ nazariyesini ortaya atmıştır. Bu husus, Porfiryus’un hem *Sentences/Özdeyişler* (26. Bölüm) eserinde hem de *Parmanides Yorumu* (V. 5-10) fragmanlarında bulunmaktadır. Porfiryus’un söz konusu fragmanlarında ortaya koyduğu nazariye, genel olarak: “*Aşkın alanda bilgi (knowledge), bilgi ötesidir ve cehl’dir (ignorance). Orada bilgisizlik (non-intellection), bilgiden daha üstündür.*” şeklinde izah edilebilir. Bu bağlamda, Porfiryus felsefesinde var olan en üst bilgiyi cehaletle eşdeğer tutma nazariyesinin benzerinin *Esûlûciya*’da da yer aldığı görülmektedir. Hatta Thillet, bu nazariyenin *Esûlûciya*’da yer almasının eserin Porfiryus’a ait olma ihtimalini güçlendirdiğini söylemektedir.⁵⁰²

Buna göre, bilgi-cehl ilişkisi açısından, Aklın kendisinin altında bulunan varlık katmanlarına ilişkin bilgisi cehl’dir, bilgi değildir. Zira Akıl, kendisinin

⁵⁰⁰ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 97; Dokuzuncu Mîmer, s. 124; Onuncu Mîmer, s. 144

⁵⁰¹ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 37

⁵⁰² Peter Adamson, “Forms of Knowledge in Arabic Plotinus”, *Medieval Philosophy and the Classical Tradition*, (Edited: by John Inglis), Curzon Press, 2002, s. 101

altında bulunan varlıkların bilgisine muhtaç değildir. Dolayısıyla Aklın cehlinden kasıt, bilginin yokluğu değildir. Aksine cehl, burada en üst bilgiye karşılık gelmektedir. Dolayısıyla Aklın şeyleri bilmesi, şeylerin kendisini ve diğer varlıkları bilmesi gibi değildir.⁵⁰³ Aklın kendisinin altındakilerin bilgisiyle ilgili cehli, onların illeti olması sebebiyledir. Bu yönüyle Aklın bilgisi tam bir bilgidir.⁵⁰⁴ Esere göre, Akıl, kendisinin altında bulunan varlıkların illeti olduğu için onların bilgisini tam olarak bilmekte ve başka bir bilgiye ihtiyaç duymamaktadır. Dolayısıyla eserde, Aklın kendisinin altında bulunan varlıklarla ilgili bilgisi ‘bilgi’ üzerinden değil, ‘bilgisizlik’ üzerinden inşa edilmiştir. Ancak bu ‘bilgisizlik,’ yani ‘cehl’, belirtildiği gibi, bütün bilgilerin üzerinde, en değerli konumda yer alan bir bilgi düzeyidir. Bilinen anlamıyla cehaletle eş değer değildir.

Bir başka husus, *Esûlûciya*’da Nefs de aynı kapsamda değerlendirilmektedir. Buna göre Aklî Kozmos’ta bulunduğu hâliyle Nefs, Duyulur Kozmos’u tezekkür etmemekte, Aklî tevehhüm ile tevehhüm etmektedir.⁵⁰⁵ O hâlde Nefs’te, tevehhüm (bütün yönleriyle doğrudan bilgi sahibi olma) ve tezekkür (düşünmeye dayalı)⁵⁰⁶ yönünden iki türlü irfan ve düşünümsellik diye ifade edebileceğimiz bilgi düzeyi vardır. Ancak bu bilgi düzeyleri, Nefs’in Duyulur Kozmos ve Aklî Kozmos’taki bulunuş durumlarına göre değişkenlik arz etmektedir. Bu çerçevede, Nefs’in Duyulur Kozmos’ta bulunmadan önceki hâliyle düşünümselliği (tevehhüm), Aklî bir bilgisellik

⁵⁰³ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 37

⁵⁰⁴ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 37

⁵⁰⁵ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 37

⁵⁰⁶ Siyak ve sibak yönünden pasajda geçen anlamıyla parantez içindeki anlamlar verilmiştir. Yoksa bu anlamlar, eserin bütünü kapsamamaktadır.

düzeyidir, yani Aklî tevehhümdür. Aklî tevehhüm ise, belli bir sürece ve edinimselliğe bağlı bir bilgi düzeyi değil, ‘cehl’e dayalı bir bilgi düzeyidir. Dolayısıyla Nefs’in Aklî Kozmos’taki bilgi düzeyi Akıl ile aynı; Duyulur Kozmos’ta ise, tezekküre, yani düşünmeye dayalıdır.

Bunların dışında *Esûlûciya*’da ‘cehl’ bağlamında değerlendirmeye tabi tutulan bir başka husus, -teorik çerçevede- varlık katmanlarının bir üst katmanla ilgili ‘bilgisizlik’ düzeyinde bulunmalarıdır. Ancak bu ‘bilgisizlik’ düzeyi, yukarıda izah edilen en üst bilgi seviyesindeki ‘cehl’ hâinden farklı, yani bilinen anlamıyla cehaletle ilgili bir bilgi düzeyidir. Bu bağlamda yine Akıl örneğinden yola çıkarak söylersek; Akıl, bir üst katmanın bilgisini tam bir bilgi ile bilmemektedir. Çünkü Akıl, üstünü (fevkinî) tam bir bilgi ile bilirse, *Mahza Bir*’in fevkinde olmuş olacak, dolayısıyla tam olarak bildiği şeyin illeti konumuna yükselmiş bulunacaktır. Ancak Akıl, *Mahza Bir*’in malulü olduğuna göre, “*Bir şeyin illetinin üzerinde olması muhaldir.*”⁵⁰⁷ ilkesine göre Aklın böyle bir bilgi düzeyine sahip olması zaten mümkün değildir. Şayet böyle olursa, “*Malul, illetinin illeti, illet de malulünün malulü olmuş olacaktır.*” ki böyle bir yaklaşım, *Esûlûciya*’ya göre muhalin ötesinde kabihtir, çirkindir.⁵⁰⁸ Bu kural, -eserde doğrudan vurgulanmasa da- Nefs için de geçerlidir. Nefs, Aklın bilgisine bütün yönleriyle vakıf değildir.

Esûlûciya’ya göre, *İlk Varlık*, *Fazilet* olduğu gibi, *İlk Varlık*’tan taşan Akıl da fazilettir. Bu bağlamda faziletlerin hepsi Akıl’da her daim ebedî olarak bulunmaktadır. Zira Akıl, kesintiye uğramaksızın *İlk İlet*’ten bu değerleri

⁵⁰⁷ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 37

⁵⁰⁸ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 37

almaktadır. Bu nedenle Aklın bilgisi, Nefs'in bilgisinden daha yüksek, daha üstün ve daha sahihtir. Buna karşın Nefs'in bilgisi Aklın bilgisine göre daha aşağı bir konumdadır ve sahih değildir.⁵⁰⁹ O hâlde, pasajda, Nefs'in bilgisinin doğru olmadığından bahsedilirken kanaatimizce bedene inmiş insanî düzeydeki bireysel Nefs'ten bahsedilmekte, Plotinus felsefesinde olduğu gibi, bütünüyle Aklî Kozmos'a ait olan Küllî Nefs veya Evren Nefs'i'ne vurgu yapılmamaktadır. Zira Plotinus felsefesinde, Aklî Kozmos'a ait olmaları sebebiyle Küllî Nefs veya Evren Nefs'in bilgisinde bir hata yoktur. Dolayısıyla burada, -aşağıda açıklanacağı üzere- Akıl ile insanî düzeydeki Nefs arasında bir mukayese yapılmıştır. Ancak şu kadar var ki, ontolojik hiyerarşide, Akıl'dan aşağı bir katmanda bulunması sebebiyle Nefs'in bilgisinin Aklın bilgisinden daha aşağıda bulunması kadar doğal bir şey olamaz. Fakat burada ele alınması ve dikkat çekilmesi gereken husus, Aklî Kozmos'ta bulunan Nefs'in bilgisinin sahih olup olmadığıdır. Buna göre, insanî düzeydeki bireysel Nefs'in bilgisinin sahih ve doğru olmadığı mümkün olsa da, - *Esûlûciya*'da yer alan diğer pasajlardan yola çıkarak- Aklî Kozmos düzeyinde yer alan Nefs'in bilgisinin doğruluğundan bir şüphenin olmaması gerektiği söylenebilir. Nitekim esere göre, "*Akl, Nefsin suretini Hakikî Bir'den yaratılan kendi varlığı (hüviyye) vasıtasıyla yaratmıştır.*"⁵¹⁰ Dolayısıyla Akıl'dan ilk yaratılan Nefs'in bilgisinin doğru olmadığı konusu, Küllî Nefs düzeyinde tartışma konusu olursa, böyle bir yaklaşım birçok problemi içinde barındırmış olur ve Ulvî veya Aklî Kozmos'la ilgili birçok tartışmayı beraberinde getirir. Nitekim *Esûlûciya*'ya göre, "*Akl, Nefs ve İlk Yaratıcı (Mübdi-i Evvel) nezdindeki diğer Aklî şeyler, fesada uğramaz ve yok olmaz. Çünkü bunlar, İlk İlet'ten 'vasitasız'*

⁵⁰⁹ *Esûlûciya*, Dokuzuncu Mîmer, s. 130, 132

⁵¹⁰ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 136

olarak yaratılmışlardır.”⁵¹¹ ifadesinden ve “Nefs her şeyi aynı anda bilir.”⁵¹² sözünden de anlaşılacağı üzere, Akıl gibi Nefs’in de *İlk İlet*’den ‘aracısız’ yaratıldığına ve Nefs’in her şeyi aynı anda bildiğine yönelik vurgular, Nefs’in (Küllî Nefs’in) bilgisinin ‘sahih bilgi’ olduğunu göstermektedir. Ancak başka bir pasajda geçen şu ifade konuya farklı bir perspektif sunmaktadır. “*Aklî Kozmos’a ait olmuş olsa da, Nefs’in Aklî faaliyeti ancak bir fikir ve görüş çerçevesinde olmaktadır. Zira onun akli Akl-ı Müstefad’tır. Akli Müstefad olduğu için de nakıs bir akla sahiptir.*”⁵¹³

Esûlûciya’ya göre, varlıklar (şeyler) Akıl’da, Akıl ise, *İlk İlet*’te (İlet-i Ula) sabittir. “*Varlıkların bütünü ilk Akıl’da içkindir.*”⁵¹⁴ *İlk Neden*, bütün varlıkların İlke’si iken, ‘ilk Akıl’, bütün varlıkları ihtiva etmektedir. Burada, Aklın ilkeselliğinden ziyade, *İlk İlke Mahza Bir*’in ilk mefulü olarak varlıkların toplamını içerisinde barındırması ve varlığa gelecek bütün varlıklara muhtevî olması kastedilmektedir. Kanaatimizce, arada böyle bir fark vardır. Çünkü *İlk Fail Mahza Bir*’in yaptığı ‘ilk fiil’, Akıl’dır ve bu çerçevede Akıl, varlıkların bütünüünün formlarını taşımaktadır. Aklın varlıkların bütünüünün formlarını içkin olması ise, aşama aşama olmamış, bir kerede gerçekleşmiştir. Dolayısıyla varlıkların her bir cins ve türünün Aklî alanda bir karşılığı bulunmaktadır. Örneğin, yeryüzündeki insanın Ulvî Âlem’deki karşılığı olan ‘Aklî İnsan’, bir bütün olarak ve bütün sıfatlarıyla Aklî Kozmos’ta bulunmaktadır. Aklî Kozmos’taki ‘İnsan’ın sıfatları, Duyulur Kozmos’ta bulunan insanın sıfatları gibi

⁵¹¹ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 137

⁵¹² *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 31

⁵¹³ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 109

⁵¹⁴ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 139; Burada ‘ilk akla’ vurgu yapılmaktadır. Ancak eserin diğer bölümlerinde ikinci, üçüncü, dördüncü... akıl gibi, silsile hâlinde ‘akıllar’dan bahsedilmemektedir.

aşamalı şekilde olgunlaşmış ve gerçekleşmiş değildir. Aklî Kozmos'taki 'İnsan', bütün özellik ve sıfatlarıyla bir defada gerçekleşmiş, bir defada tam ve kamil olmuştur. Ayrıca 'İnsan'ı vasıflayan bütün sıfatlar, orada ezeldir.⁵¹⁵ Dolayısıyla Aklî Kozmos'ta bulunan 'İnsan', sadece Aklîdir. Kevn/Oluş dünyasında bulunan örneğin Zeyd, burada duyu özellikleriyle hissî bir varlık iken, Aklî Kozmos'ta hissî ve aynı zamanda Aklî olarak bulunmaktadır.⁵¹⁶ Buna göre, Aklî Kozmos'ta da 'his' vardır. Ancak bu his, Duyulur Kozmos'taki his türünden bir his değil, Aklî Kozmos'a özgü bir 'his'tir. Özetle, *Esûlûciya*'da üç farklı insan katmanı vardır: **i.** Aklî insan **ii.** Nefsanî insan ve **iii.** Cismanî insan. Aklî insan, nuruyla ikinci insan olan Nefsani İnsan'a taşarken İkinci insan, cismanî âlemde bulunan üçüncü insanın üzerine nuruyla doğmaktadır (yeşrigu). Esere göre bütün bu insan katmanları birbirleriyle ittisal hâlinde dir.⁵¹⁷

Esûlûciya'ya göre, Akıl 'bölünebilir' bir varlıktır. Ancak aklın bölünmesi, cismin bölünmesi gibi değildir. Bu nedenle Aklın bölünmesi, cisimsel varlıklarda olduğu gibi, dışa dönük belirli bir hat üzerinde değil, devamlı surette, varlıklarda (şeylerde) içkin olan içe dönük bir bölünmedir. Dolayısıyla bütün Akıllar ve canlılar ve varlıklar (şeyler) Akılda içkindir.⁵¹⁸ Son olarak; Aklın sıfatları kendisinden ayrık değil, bizatihi kendisiyle birliktedir.⁵¹⁹

⁵¹⁵ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 139

⁵¹⁶ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, , s. 141

⁵¹⁷ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 146

⁵¹⁸ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 97, 98

⁵¹⁹ *Esûlûciya*, Beşinci Mîmer, s. 69,70-72

3.3. Esûlûciya'da Nefs:

Esûlûciya'ya göre Nefs, hem Küllî hem de cüz'î niteliklere sahiptir. Nefs, Aklî Kozmos'ta Küllî olarak bulunurken Duyulur varlık alanlarında cüz'îleşmeyi kabul etmektedir. Bu nedenle Nefs'in cüz'îleşmesi zatî değildir, arazîdir.⁵²⁰ Nefs'in, her ne kadar Aklî Âlem'de kendine has bir pozisyonu olsa da o, bu Âlem'den ayrılmış bir varlık değildir. Başka bir ifadeyle, Nefsin cevheri, kendisini önceleyen Aklî cevherle ilişki hâlinde olmakla birlikte Aklî Kozmos'un bir unsuru olan Nefs, Aşağı Âlem'deki nâtık varlıklardan bitki düzeyindeki varlıklara kadar onların bütününe ulaşmakta; Nefs'in etki ettiği bütün bu varlık alanları, onun eseri olmuş olmaktadır.⁵²¹

Esere göre, Nefs, Aklın aksine değişen ve dönüşen bir varlıktır. Bu kapsamda “*Nefs, bir şeyi bilmek istediğinde değişir.*”⁵²² Nefs'in değişmesi, onun hareket hâlinde olduğunu göstermektedir. Nefs'in hareketi ise, tek bir eksenle cereyan eden bir hareket değildir. Hareket, kendi içerisinde farklılıklar arz etmektedir. Bu çerçevede Ulvî Âlem'in konusu ve unsuru olan Nefs, bir şeyin bilgisine sahip olmak istediği zaman bakışını aşağıya yönlendirmektir. Bakışı aşağıya yönlendirme ise, Nefs'te harekete sebep olmakta, böylece Nefs harekete *eğilimli* olmuş olmaktadır. Buna göre, Nefs'in iki türlü tutumu vardır. Aklî Âlem'in bir unsuru olarak ‘hareketsiz’; eşyanın bilgisine sahip olmak istediği zaman da ‘harekete eğilimli’ olmasıdır. O hâlde, -eserde açık olarak belirtilmemiş olsa da- Nefs'in bilgisinde değişim, Yüce Âlem'de bulunan Küllî Nefs düzeyinde

⁵²⁰ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 38, 39, 40; Bu kapsamda, Nefs'i tümel olarak kabul etmek mümkündür.

⁵²¹ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 136

⁵²² *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 33

gerçekleşmeyip bireysel Nefs düzeyinde gerçekleşmektedir. Zira Nefs'in Ulvî Âlem'in bir unsuru olarak Tabiat'a nispetle hareketsiz olması, onda bir değişimin olmadığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla *Esûlûciya*'da Nefs'in bilgisinde bir değişimden bahsedilirken, her ne kadar pasajda Küllî Nefs ve bireysel Nefs ayrımı yapılmamış olsa da, bireysel Nefs'in kastedildiği açıktır. Nitekim Plotinus felsefesinde -benzer şekilde- Küllî Nefs katmanı değişimin olmadığı bir katmandır.⁵²³

Esûlûciya'ya göre Akıl, Nefs'e nispetle sakindir ve sabittir. Nefs ise, sabit ve sakin değildir.⁵²⁴ Nefs'e nispetle diyoruz, çünkü esere göre, tek Sakin olan, *Bir*'dir. Dolayısıyla Aklın ve Nefs'in sükûnetinden bahsedilen ifadelerde, bir alt katmana nispetle varlığın sükûnetinden bahsetmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Ancak yukarıdaki pasajda, yani Nefs'in Ulvî Âlem'de bulunurken 'sakin', eşyanın bilgisine sahip olmasının istemesinde ise 'hareketli' olmasını, farklı bir şekilde izah etmek de mümkündür. Esere göre, Nefs'in Aklî alana hareketi, Akıl'da olduğu gibi, hareketten daha çok istivadır, yani 'neredeyse hareketsizlik'tir. Nefs, aşağıya yani Duyulur Âlem'e yöneldiği zaman hareket'in biçimi artık 'istiva' olmaktan çıkmakta, meyle yani seri bir şekilde harekete dönüşmektedir.⁵²⁵ Dolayısıyla Nefs, Aklî Kozmos'ta değişmemektedir.⁵²⁶ Aklî Kozmos'ta Nefs, Akıl'la birleşik (ittihad) hâlde bulunduğu gibi, aralarında herhangi bir mütevassıta/aracı da yoktur. Bu manada Nefs, Akıl'la birleşmekle

⁵²³ *Esûlûciya*'da özellikle Aklî Kosmos'ta bulunan Nefs'in bölümleri ve kısımlarıyla ilgili olarak, Plotinus felsefesinde var olan Küllî Nefs, Evren Nefs'i ve bireysel Nefs'ler gibi ayrımları keskin ve belirgin bir şekilde görmek mümkün değildir. Eserde Nefs'in hangi tür bir Nefs olduğu genelde metnin bağlamından tespit edilebilmektedir.

⁵²⁴ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 33

⁵²⁵ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 34

⁵²⁶ Burada, Küllî Nefs'in kastedildiği daha belirgindir.

hem akıl hem makul olmaktadır.⁵²⁷ Zira Aklî Kozmos'ta akıl ve makul birdir. Nefs, Akıl'dan ayrılır ve münferid olmak isterse, o zaman her ikisi 'bir' olmaktan çıkıp Akıl ve Nefs olarak ikiye ayrılmaktadır.⁵²⁸ Sonuçta; Akıl, Akıl; Nefs de, Nefs olmaktadır.

Nefs'in ve kuvvelerinin cisim olup olmadığı meselesine gelince, *Esûlûciya*'ya göre, Nefs ve Nefsin kuvveleri cisim değildir. Nefs'in bedende bulunması, onun beden üzerinde zuhur etmesidir. Nefs'in bedende zuhur etmesi, beden Nefs'i ihata etmediği, aksine Nefs'in bedeni ihata ettiği anlamına gelmektedir. Zira teorik olarak söylenirse, "*Malul, illeti ihata edemez. İllet, malulü ihata eder.*"⁵²⁹ Buna göre, *Esûlûciya*'da Nefs-beden ilişkisi, Aristotelyen çizgiden ziyade Plotinyen bakış açısıyla ortaya konmuştur. Zira Aristo'nun *Nefs Üzerine* (De Anima) (403a10 ve 415a 20) etrafında bir değerlendirilme yapıldığında, Nefs'in bir bedene ihtiyacı olduğuna veya ruhun bedensiz olamayacağına yönelik vurgulara rastlanmaktadır. Dolayısıyla *Esûlûciya*'da Aristo'nun bu yaklaşımına eleştirel bakış açısıyla yaklaşıldığı görülmektedir. Buna göre, Nefs'in bedende bulunması, bir cismin bir mekanda bulunması gibi değildir.⁵³⁰ *Esûlûciya*'ya göre, Nefs'in bir materyale veya bir mekana ihtiyacı yoktur. Bu nedenle Nefs, bir bedende yüklenilmiş (mahmul) bir şey gibi bulunmaz. Zira yüklenen (mahmul), yükleyicinin (hamilin) eserinden bir eserdir.⁵³¹ Yani, Nefs'in kendisinden veya kendisi vasıtasıyla meydana gelmiş bir bedene ihtiyacı yoktur. Varsa ihtiyaç, mahmul'un hamil'e ihtiyacıdır. Bu nedenle,

⁵²⁷ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 34, 35; Sekizinci Mîmer, s. 109

⁵²⁸ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 35

⁵²⁹ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 42

⁵³⁰ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s.42

⁵³¹ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 42, 43

Nefs'in ifsad olma özelliğine sahip olan bir bedenle bütünleşmesi mümkün değildir. İfsad olma özelliğine sahip bedenden 'ayrı' bir varlık alanı olan Nefs, bedenden ayrı varlık alanı olması hasebiyle asla ifsad olmamaktadır. Dolayısıyla Nefs, bedende cüz'ün Küll'de bulunması gibi bulunmamaktadır. Zira o, bedenin bir cüz'ü değildir.⁵³² Nefs-beden ilişkisinde *Esûlûciya*'nın genel paradigması budur.

Ayrıca, *Esûlûciya*'ya göre, Nefs'in her bir kuvvesi için bilinen bir mevziye veya bir mekana ihtiyacı vardır.⁵³³ Ancak bu ihtiyaç, Nefs'in varlık bulması, kâim olması ve sebat bulması açısından bir mekan veya bir mevzi ihtiyacı değildir. Aksine Nefs, cirmelerin/cisimlerin sebat bulması ve devamı açısından bir 'mevzi' veya 'mekan' konumunda bulunmaktadır.⁵³⁴ Bir başka ifadeyle, ihtiyaç, Nefs'in kendi olarak var olmasına ve sebat bulmasına yönelik bedensel veya mekansal bir ihtiyaç değil, Nefs'in fiilini kabul etmeye yönelik mekansal bir ihtiyaçtır.⁵³⁵ Bunun teorik çerçevesini şu şekilde izah etmek mümkündür *Esûlûciya*'ya göre Nefs, belirli bir hâl üzere kâim olan bir varlıktır, sabittir; dolayısıyla fesada uğramaz ve yok olmaz.⁵³⁶ Beden ise, bunun aksinedir. Dolayısıyla Nefs'in bedene değil, bedenin -hayat için- Aklî Kozmos'ta, kâim olmuş ve sebat bulmuş Nefs'e ihtiyacı vardır.⁵³⁷ Bu çerçevede beden Nefs'in fiilini kabul etmektedir. Özetle Nefs, illet; beden (cirm) ise, maluldür. İlet, 'kendine yeterli olan' olduğuna göre, sebat bulması ve süreklilik kazanması için illetin malule ihtiyacı yoktur. Tam tersine malul illete ihtiyaç duymaktadır. Çünkü malulün tek başına sebat bulması

⁵³² *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 44; Dokuzuncu Mîmer, s. 122

⁵³³ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 41

⁵³⁴ *Esûlûciya*, Dokuzuncu Mîmer, s. 128

⁵³⁵ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 41; Dokuzuncu Mîmer, 128

⁵³⁶ *Esûlûciya*, Dokuzuncu Mîmer, s. 122

⁵³⁷ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 39

ve kâim olması mümkün değildir. Malul, ancak bir illet vasıtasıyla sebat bulur ve devamlılık kazanır.⁵³⁸ Bu nedenle Nefs'in bir mekana ihtiyacı yoktur.

Ancak eserin başka bir pasajında, konuya Aristotelyen çizgide yaklaşıldığı da görülmektedir. Pasajda, Nefs'in cisme ihtiyacı, sanatkârın alete ihtiyacı gibi metaforik bir dille ifade edilmiş, bu ihtiyaç, suretin heyulaya ihtiyacı ile eş değer tutulmuştur: “*Nefs'in cisme ihtiyacı suretin heyulaya ihtiyacı gibidir.*”⁵³⁹ Bu kapsamda, sanatkârın alet olmadan faaliyet gerçekleştirmesi veya suretin heyula olmadan meydana gelmesi nasıl mümkün değilse Nefs'in de cisim olmadan gerçekleşmesi mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bu yaklaşım, yukarıda ele alınan “Nefs'in mekana ihtiyacı yoktur.” paradigmasıyla çelişki arz etmektedir. Ancak yaptığımız değerlendirmelere göre, eserin konuyla ilgili genel paradigması, ‘Nefs'in bedene ihtiyacının olmaması’dır. Dolayısıyla son pasajda, Aristotelyen çizgide ortaya konan yaklaşımları, Duyulur Âlem’deki Nefs'in boyutları veya Nefs-beden kombinasyonları üzerine yapılmış açıklamalar ve yorumlar olarak görmek ve bu çerçevede değerlendirmeler yapmak çelişkiyi ortadan kaldırmak adına gereklidir. Zira eserde, Nefs'in cisim (cirm) olduğuna yönelik eleştirilere verilen cevaplarda belirtildiği gibi, Nefs, bazı bedensel varlıkların (cirm) birbirleriyle karışımı (imtizac) gibi bedene karışırsa, bilfiil olamaz, tam aksine bilkuvve olur. Dolayısıyla Nefs'in ilk hâli kalmaz ve Nefs, nefis olmaktan çıkar.⁵⁴⁰ Şayet Nefs, varsa ki vardır; o zaman, Nefs her daim bilfiildir ve dolayısıyla cisim

⁵³⁸ *Esûlûciya*, Dokuzuncu Mîmer, s. 128

⁵³⁹ *Esûlûciya*, Dokuzuncu Mîmer, s. 122

⁵⁴⁰ *Esûlûciya*, Üçüncü Mîmer, s. 47

değildir.⁵⁴¹ Buna karşılık cisim, doğası gereği bazen bilfiil bazen de bilkuvvedir. O hâlde, Nefs'in bedenle karşımı bu manada mümkün değildir.⁵⁴²

Esûlûciya'da Nefs-beden ve Nefs-Duyulur Âlem ilişkisi etrafında ortaya konan felsefî mülâhazaların dışında Nefs'i içinde bulunduğu bedenın bir cüz'ü olarak ele alan yaklaşımlar da vardır: “*Bitkide bulunan Nefs, onun bir cüz'üdür... Nefs, behimî varlıklarda bulunduğu zaman, orada, üzerinde bulunduğu varlığın bir cüz'ü olarak bulunmaktadır.*”⁵⁴³ ifadesi buna örnek olarak verilebilir. O hâlde, genel paradigma ekseninde bu cümleyi nasıl anlamak gerekir? Burada, ilk etapta, eserin sentezci bir yaklaşımla, yani hem Aristotelyen hem de Platonyen ekseninde kaleme alındığı unutulmamalıdır. İkinci olarak, esere bütüncül olarak bakıldığında, genel paradigmatic yaklaşımın “Nefs'in bedenın bir cüz'ü olmadığı” yönünde olduğu rahatlıkla görülecektir. Nitekim şu pasaj eserin konuyla ilgili nazariyesini oluşturmaktadır. “*Nefs bedende Küll'deki cüz gibi değildir. Çünkü Nefs, bedenın bir cüz'ü değildir... Nefs bedende Küll'den bir cüz gibi olmadığı gibi, Küll'ün cüz'ü de değildir.*”⁵⁴⁴ Bu cümleler, Nefs-beden ilişkisinde ana fikri ortaya koymaktadır. Zira başka pasajlardan destek alarak söylersek; Nefs-beden ilişkisi, suret-beden ilişkisi gibi değildir. Yani Nefs, heyulada bulunan suret gibi bedende bulunan bir suret değildir.⁵⁴⁵ Şayet böyle olsaydı, Nefs, cisimlerin bölünmesiyle bölünür, kesintiye (inkıta) uğramasıyla inkıtaya uğrardı. Dolayısıyla Nefs, kendi zatı itibarıyla ‘tamam’a ulaşmış bir varlıktır ve yetkinliğe ulaşmış bir

⁵⁴¹ *Esûlûciya*, Üçüncü Mîmer, s. 52

⁵⁴² *Esûlûciya*, Üçüncü Mîmer, s. 54

⁵⁴³ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 137

⁵⁴⁴ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 44

⁵⁴⁵ *Esûlûciya*, Üçüncü Mîmer, s. 54

varlık olarak beden (cisim) tamamlayıcısıdır (mütemmim).⁵⁴⁶ Yine, suret heyuladan -heyula cisimsel niteliklerini koruduğu müddetçe- ayrık değildir. Ancak Nefs, bedenden ayrık bir varlıktır. Heyula, suretten öncedir, ancak beden Nefs'ten önce değildir. Nefs, sureti heyulada oluşturan (ceale), heyulayı tasavvur eden ve onu cisimlendiren bir İlke'dir. Dolayısıyla “*İllet, malulde bir şeye yüklenilen bir yüklem gibi olamaz. İllet, ancak malule tesir eder.*”⁵⁴⁷ kuralından hareketle Nefsin bedenin bir cüz'ü olması mümkün değildir.

O hâlde, eserde Nefs'in bedenin cüz'ü olduğuna yönelik ifadeler, genel paradigmatic ilkenin ötesinde, Duyulur Kozmos'ta bulunan Nefs'in söz konusu varlık alanlarına kattığı 'değersel' yön açısından ele alınmalıdır. Nitekim Nefs'in bedenin cüz'ü olduğuna yönelik pasajın hemen akabinde Nefs'in, içinde bulunduğu varlıklara göre derecelendirilmeye tabi tutulduğu görülmektedir.⁵⁴⁸ Bu derecelendirmeye bağlı olarak insanda bulunan Nefs, tabiattaki varlıklar içerisinde en yüksek Nefs olarak karşılık bulmaktadır. Zira “*İnsan, Nefs sayesinde akıl sahibi olmakta ve temyiz gücünü elde etmektedir.*”⁵⁴⁹ Bu zaviyeden bakıldığında, pasajda duyulur varlıklarda bulunan Nefs'ler arasında bir mukayese yapılmakta, Nefs'in bedensel varlıklara kattığı değer ve nitelik ortaya konmaktadır. Özet olarak, eser bir bütün olarak değerlendirildiğinde, “Nefs bedenden bir cüz değildir.” Eserin genel paradigmatic yaklaşımı budur.

⁵⁴⁶ *Esûlûciya*, Üçüncü Mîmer, s. 54,55 Akıl da Nefs'in mütemmimidir. (*Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer s. 109)

⁵⁴⁷ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 44

⁵⁴⁸ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 137; Bu bağlamda Nefs; aklî ve behimî diye ikiye ayrılır. (*Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 109)

⁵⁴⁹ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 137

Esûlûciya'ya göre, Nefs üstünlük (şerif) yetisiyle (kuvve) bu âleme taşmakta;⁵⁵⁰ Akli Kozmos'tan aldığı kuvveyi ve nuru Aşağı Âlem'deki (Duyulur Kozmos) kuvvesi zayıf ve nuru az olan varlıklara ulaştırmaktadır. Böylece, Duyulur Kozmos'u nur, hayat ve kuvve ile güçlendirip ona yardım etmektedir.⁵⁵¹ Bu kapsamda, Nefsin ilk etki ettiği şey, heyuladır. Zira duyusal varlıkların ilki odur. Nefs'in heyulaya iyiliği (hayr) ise, 'suret'tir. Her hissî varlık, yetisinin gücü ve kabiliyetine göre Nefs'ten gelen iyiliği (hayrı) kabul etmekte⁵⁵² ve Tabiat oluşmaktadır. Tabiat, Yüce Âlem'den ve Nefsanî kuvvelerden gelen oluş'u (kevn) kabul edince, Aklın fiili, Tabiat aşamasında ve Oluş İlke'sinde durmakta, daha ileri gitmemektedir. Esere göre, 'oluş (kevn) illeti/ilkesi', 'suret veren' (musavvir) Aklî illetlerin sonuncusu ve 'mükevvin (oluşturucu) illetler'in ilkidir.⁵⁵³ O hâlde, Tabiat'ı oluşturan 'mükevvin' illet/illetler, Tabiat açısından illetlerin ilkidir. Buradan bakıldığında, eserde yaratılış süreçlerinin karmaşık biçimde ve farklı bağlamlarda ele alındığı ve değerlendirildiği görülmektedir. Buna göre, Tabiat'ın oluşunu gerçekleştiren illet, Aklî varlıkların son illeti olan 'Aklî Musavvir'dir ki, bunun Plotinus felsefesindeki karşılığının 'Küllî Nefs' olması kuvvetle muhtemeldir. *Esûlûciya*'da Küllî Nefs üzerinden bu yorumu destekleyen pasajlara rastlamak mümkündür.⁵⁵⁴ Nitekim "*Nefs,*⁵⁵⁵ *her iki âlem arasında bir konu (mevzu) ve bu çerçevede bir cevher ise, o zaman Nefs, İlâhi Kozmoz'un son, ve*

⁵⁵⁰ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 86

⁵⁵¹ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 90

⁵⁵² *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 86; Nefs suretten farklıdır. Bu manada Nefs'i, 'sureti varlığa getiren' olarak görmek mümkündür.

⁵⁵³ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 86, 87

⁵⁵⁴ *Esûlûciya*'da, Plotinus felsefesinde olduğu gibi farklı bir Nefs katmanı olan 'Evren Nefs'inden bahsedilmemektedir.

⁵⁵⁵ Muhtemelen Küllî Nefs kastediliyor.

*tabiat ve hissî âlemin ilk cevheridir.*⁵⁵⁶ ifadesi bu hususu desteklemektedir. Yine “*Küllî Nefs, bütün heyulaya ve diğer göksel suretlere narı verendir.*”⁵⁵⁷ ifadesi de, Nefs’in Tabiat’la ilişkisini ortaya koyduğu gibi, onun oluş’a yönelik mükevvinliğine de vurgu yapmaktadır. Ancak yine de *Esûlûciya* açısından ‘mükevvin illet’ konusu müphemliğini korumaktadır.⁵⁵⁸

Daha önce belirtildiği gibi Akıl, Nefs’e taştıktan sonra tekrar *İlk İllet*’e dönmekte, daha aşağıya inmemektedir. Zira *İlk İllet*, fayda ve fazilet bakımından daha üstündür. Nefs de aynı şekilde Duyulur Kozmos’a taştıktan sonra daha yüce ve daha değerli olan (eşref) Aklî Kozmos’a rücu etmektedir.⁵⁵⁹ Ancak (bireysel) Nefs⁵⁶⁰, aşağıdan yukarıya yöneldiği zaman, tam olarak Ulvî Âlem’e ulaşmamakta, Aklî ve Hissî âlemin aracısı olarak iki âlem arasında durmaktadır.⁵⁶¹ Başka bir açıdan değerlendirilirse, *Esûlûciya*’ya göre Nefs, Duyulur Âleme indiği zaman, ister Küllî Nefs ister bireysel nefslar (cüz’î Nefs) şeklinde olsun bütünüyle inmemekte;⁵⁶² Nefs’ten bir bölüm Aklî Kozmos’ta kalmaktadır. Dolayısıyla Nefs’in kendi aslî âleminden bütünüyle ayrılması mümkün görünmemektedir. Zira böyle olsaydı, esere göre, Nefs fesada uğrar ve zatının dışına çıkmış olurdu. Dolayısıyla Nefs, bu âlemle olduğu kadar Aklî Âlem’le de ilişki hâlinindedir (taalluk).⁵⁶³

⁵⁵⁶ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 87-89

⁵⁵⁷ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 92

⁵⁵⁸ Mukayese kısmında bu konuya tekrar yer verilecektir.

⁵⁵⁹ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 89

⁵⁶⁰ Burada ‘bireysel Nefs’ kastedilmiştir.

⁵⁶¹ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 138

⁵⁶² Eserde daha önce belirtildiği gibi, bazen salt ‘Nefs,’ bazen de ‘Küllî Nefs’ kavramlarıyla Aklî Kozmos’taki Nefs’ten bahsedilmektedir. Duyulur Kozmos’taki bireysel Nefs’ler eserde ‘cüz’î Nefs’ olarak ifade edilmiştir.

⁵⁶³ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 90

Nefs Ulvî Âlem'i terk edip Aşağı (süfli) Âlem'e indiği zaman (hübud) ise, yüksek yetisi ve gücü (istitaat) sayesinde kendisinden sonra gelen varlıkları tasavvur etmekte ve düzene koymaktadır. (tedebbür).⁵⁶⁴ Nefs'in bu tedebbürü ise, tabiata iyiliğin (salah) bir gereğidir. Şayet Nefs'in kuvvesi Duyulur Kozmos'a zuhur etmeyip gizli kalmış olsaydı, bu kozmos fesada uğramış, sanki hiçbir şey olmamış gibi olurdu.⁵⁶⁵ Dolayısıyla tabiatın varlığı, hüsnü ve cemali Aklî Âlem'in bir unsuru olan Nefs'ten kaynaklanmaktadır.⁵⁶⁶ Özetle *Esûlûciya*'ya göre Küllî Nefs, Küllî Cirmi/Maddeyi tedebbür etmekte ve yönetmektedir.⁵⁶⁷ Ancak Küllî Nefs'in bu tedebbürü, bireysel Nefs'lerin bedenleri tedebbür etmesi ve yönetmesi gibi bir düşünce ve fikirle gerçekleşmemektedir. Zira onun düzeni ve yönetimi, bir görüş ve fikir içermeyen Küllî ve Aklî bir tedebbürdür. Düzen ve yönetimin (tedebbür) bir görüş ve fikirle olmaması ise, Küllî Cirm'in bütün olarak bir ve tek bir tabiata sahip olmasından ve dolayısıyla Küllî Madde'de farklılıkların (ihtilaf) olmamasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Küllî Cirm'in cüz'ünün Küll'üne benzemesindendir. Bu sebeple, Küllî Nefs'in bir fikre ihtiyacı yoktur.⁵⁶⁸

Ancak bedenlerdeki bireysel Nefs'lere (cüz'î Nefs) gelince, Küllî Nefs'te olduğu gibi, bireysel Nefs'ler de bedenleri en iyi (şerif) şekilde tedebbür etmekte ve yönetmektedir. Ancak bu tedebbür, bir görüş ve düşünceye dayalı olarak gerçekleşmektedir.⁵⁶⁹ Zira Nefs'in duyulur varlıklarla ilişkili olması ve hissî

⁵⁶⁴ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 84

⁵⁶⁵ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 84

⁵⁶⁶ Buradaki Nefs, daha önceki pasajlarda da ifade edildiği gibi -kanaatimizce- Küllî Nefs veya Evren Nefs'i'ne karşılık gelmektedir.

⁵⁶⁷ Bu pasajda yine *Esûlûciya*'nın genelinde görmediğimiz Küllî Cirm'den bahsedilmektedir ki, bir bütün olarak 'Madde'yi kapsadığı söylenebilir. Plotinus'ta da buna benzer yaklaşımlar vardır. (bknz. Plotinus, *The Enneads*, (2.4.1-16))

⁵⁶⁸ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 91

⁵⁶⁹ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 91

varlıkların bireysel Nefs'i ihata etmesi, onun Aklî Kozmos'taki diğer parçasına ve yine Aklî Kozmos'ta bulunan kendi aslî zatına ulaşmasına engel olmakta, bu engel, bireysel Nefs'in Küllî Nefs'te olduğu gibi bir görüş ve fikir olmaksızın yönetme yetisini elinden almaktadır. Bu sebeple bireysel Nefs, bedenleri bir görüş ve fikir ile düzenlemekte ve yönetmektedir.⁵⁷⁰ Fakat bu durum, bireysel Nefs'in bütünüyle Aklî Kozmos'tan uzaklaşması anlamına da gelmemektedir. Zira her bireysel Nefs, aşağı olan cisimle (cirm) yani bedenle ilişkili olduğu gibi, Yüce olan Akılla da ilişkilidir.⁵⁷¹ Bu nedenle Nefs, Aklî Kozmos'ta bulunan aslî zatına ulaşmaya yönelik bütün bu engellerden sıyrılır ve Küllî Nefs'e benzemeye yönelik bir irade gösterirse kendisiyle Küllî Nefs arasında bir farklılık ve çelişki (hilaf) olmaz.⁵⁷² Çünkü şehvî dürtüler Nefs üzerinde baskın geldiği zaman Aklî Âlem hissedilmez.⁵⁷³ Dolayısıyla Nefs, Akli olandan gafil olur, hissî şeylerle ülfet kurarsa onun bu faziletleri elde etmesi mümkün değildir.⁵⁷⁴

Esûlûciya'ya göre, bireysel Nefs'lerin kusurlu, eksik ve noksan olmasının ve şehvî dürtülerin baskın olmasının sebebi, genel olarak Duyulur Kozmos'la ilişkili olan Nefs'in faziletlerinin bütününe Hissî Âlem'e yansıtmamasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, Nefs'in bütün değersel özelliklerinin bu âleme yansıtması zorunlu değildir. Dolayısıyla Nefs'in faziletleri, bütünüyle ve bilfiil olarak bu âleme taşmamaktadır. Nefs, kuvveleriyle Hissî Âlem'e taşmakta ve süsleme gayesiyle onu tezyin etmektedir. Bu manada, Nefs'in kuvvelerinin

⁵⁷⁰ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 91

⁵⁷¹ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 91

⁵⁷² *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 91

⁵⁷³ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 90

⁵⁷⁴ *Esûlûciya*, Dokuzuncu Mîmer, s. 90, 129, 130

Duyulur Kozmos'a taşması zorunludur.⁵⁷⁵ Nefs'in bilfiil değil, kuvvesiyle taşmasının nedeni *Esûlûciya*'da zahiren vurgulanmasa da, bunun, Duyulur Kozmos'un Nefs'in bütün yönleri ve özellikleriyle bilfiil yansımaya kabiliyetinin olmamasından kaynaklandığı, söylenebilir. Zira daha önce belirtildiği gibi, Nefs, nuru az ve kuvvesi zayıf olan varlıklarla ilişki hâlinindedir.⁵⁷⁶ Ayrıca, esere göre, Nefs'in Duyulur Âlem'e yansımaya, duyulur varlıkların sadece dış yüzleriyle ilgili değildir. Bu nedenle Nefs, hissî varlıkların sadece dış yüzüne taşmamakta, bilakis bu varlıkların batınına, yani derinliklerine nüfuz etmektedir. Dolayısıyla Nefs'in Duyulur Âlem'de bulunması, zahirden çok batınîdir.⁵⁷⁷ Bu yönüyle batının güzelliği zahirin güzelliğinden daha efdaldır. O hâlde bizim Duyulur Kozmos'ta bakmamız gereken yer, görüntüden daha çok derinlik olmalıdır. Zira göz (basar), şeylerin zahirini görürken Akıl, batınını görmektedir. Ancak esere göre, insanlar yine de batının güzelliğinden daha çok zahirin güzelliğine iştiahtır.⁵⁷⁸

Nefs'in Duyulur Kozmos'u tertip etmesinin boyutlarına gelince; Nefs,⁵⁷⁹ tabiata, duyulur varlıklara tesir ettiği zaman onların her birini mertebesine göre tertip etmekte ve onları en uygun bir şekilde konumlandırmaktadır (şerh). Bu manada, düzenlemeye tabi tutulan varlıklardan hiçbirisi kendi mertebesini aşır

⁵⁷⁵ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 88; Nefs, Aklî Kozmos'ta bulunduğu zaman Duyulur Kozmos'a göre daha değerli (şerif) ve daha üstündür (efdal). Duyulur Kosmos'taki Nefs, Aklî Kozmos'a göre daha aşağı ve alt bir konumdadır. Ancak Nefs'in daha alt bir konumda olması Nefs'in Duyulur Kozmos'a ulaşmak ve Aklî Âlem'in faziletlerini bu Kozmos'a aktarmak istemesinden kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede Aklî Âlem'in bir unsuru olarak; Nefs'in Duyulur Kozmos'a ulaşması gerekiyorsa, Nefs, Aklî Kozmos'u terk etmesi sebebiyle kınanamaz ve kötülenemez. (*Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 87-89; Dokuzuncu Mîmer, 129, 130)

⁵⁷⁶ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 90

⁵⁷⁷ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 88

⁵⁷⁸ *Esûlûciya*, Dördüncü Mîmer, s. 60, 61; Sekizinci Mîmer, s. 117

⁵⁷⁹ Küllî Nefs kastedilmektedir.

başka bir mertebeye geçmemektedir. Ancak bu tertip ve düzen, Küllî Nefs düzeyinde de olsa Aklî varlıkların tertip ve düzeninden (şerh) farklıdır. Bu nedenle, Küllî Nefs düzeyinde Duyulur Kozmos'ta veya Tabiatıta gerçekleşen tertip ve düzen, her zaman hata'lı olmaya içkindir. Çünkü aşağı varlık alanıyla ilgilidir. Buna karşın, Aklî Kozmos'taki tertip ve düzende asla hata ve kusur yoktur. Çünkü *İlk İllet* tarafından düzenlenmiştir. Duyulur Kozmos ise, kendisi de bir illetli olan Nefs tarafından düzenlenmiştir.”⁵⁸⁰ Dolayısıyla Aklî Kozmos'a göre Duyulur Kozmos'un düzen ve nizamında kusur ve eksiklik vardır. Bu zaviyeden bakıldığında, eksiklik ve kusur, *İlk İllet*'ten sonraki malul illetlerden itibaren başlamaktadır. Bu nedenle, üçüncü İllet ve ikinci malul konumunda olan Nefs'in malulü olan Duyulur âlemdeki eksiklik ve kusur, Aklî Kozmos'ta bulunan eksiklik ve kusurluktan çok daha üst seviyede olacaktır. Zira *Mahza Bir*'den sonraki varlıklar, *Mahza Bir*'e göre bir kusur ve eksikliği her zaman içerisinde barındırmaktadır. Buradan hareketle, Nefs'in, malulün malulü, yani malul olan Aklın illetlisi olması sebebiyle fiilini sakın ve hareketsiz bir şekilde yapması mümkün olmadığından⁵⁸¹ tertip ve düzeninde bir kusur ve eksikliğin olması muhakkaktır.

Esûlûciya'ya göre, Nefs'in yarattığı veya Nefs'ten taşan şeyler, hakikat konumunda değil, 'misal' (sanem) konumundadır. Nefs'in fiilinin yansımasının misal diye isimlendirilmesi ise, sabit olmamasından yani dairevî hareket etmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla hareket hâlinde olandan 'misal' dışında bir varlığın meydana gelmesi mümkün değildir. Bu nedenle, eserden

⁵⁸⁰ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 137

⁵⁸¹ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 136

anlaşıldığına göre, Aklın dışındaki varlıkların bütünü, misali teşkil etmektedir. Zira Akıl, harekete sahip olmayan ‘Sakin’ *İlk İlet*’ten taşmıştır. Bu nedenle Akıl, bütün varlıkları kendinde mündemiçtir/içkindir. Ayrıca hareket, sabit ve daimî (bakî) olan şeyle ilişkili değildir. Bu manada, bir kural muvâcehesinde söylenirse; *“Failin/illetin dairevî harekete sahip, mefulün/malulün ise, sabit/sakin olması mümkün değildir.”*⁵⁸² O hâlde Akıl, *Mahza Bir*’e; Nefs de Akla göre hareketlidir.

⁵⁸² *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 136

IV. Bölüm

4. Fârâbî ve Felsefesi

4.1. Fârâbî Ontolojisinde Mevcut Kavramı

Fârâbî, *Kitabu'l Huruf*'ta⁵⁸³ 'mevcut' kavramına özel bir bölüm ayırmış, konuyu geniş açıdan ele almıştır. *Kitabu'l Huruf*, metafizik mevzular açısından Aristoteles'in *Metafizik* kitabına katkı sağlayan veya Aristo metafiziği ekseninde yazılmış bir eser olarak değerlendirilebilir.⁵⁸⁴ Bu durum, 'mevcut' kavramıyla ilgili aşağıda yer alan mantıkî ve metafiziksel yorumların Neoplatonik çizgide olmadığını göstermektedir. Nitekim Fârâbî üzerine önemli araştırmalar yapmış olan Netton'a göre *Kitabu'l Huruf* sudûr nazariyesine ışık tutan Neoplatonik ekseninde kaleme alınmış bir eser değildir. Ona göre eser, Aristo'nun *Metafizik*'i üzerine bina edilmiş bir çalışmadan ibarettir.⁵⁸⁵ Bu yönüyle eser, tezimizin ana temasına ışık tutan bir eser hüviyetine sahip değildir. Eseri tezimiz açısından önemli kılan, Fârâbî'nin 'mevcut' kelimesinin kavramsal inşasında geliştirdiği nazariyeler ve kavramın *İlk Mevcut*'a giden sürecidir. Dolayısıyla 'mevcut' ile ilgili *Kitabu'l Huruf*'ta yer alan bilgiler, her ne kadar Aristo çizgisinde yazılmış olsa da bu bilgiler, Fârâbî'nin Neoplatonyen kurguda kaleme aldığı eserlerde merkezî bir yer teşkil eden *İlk Mevcut*'un kavramsal düzeyde temellendirmesini

⁵⁸³ *Kitabu'l Huruf*, içerdiği konular itibariyle belirli bir sınıflandırmaya tabi olmayan bir kitap özelliğine sahiptir. Kimi yerlerde 'kategoriler', kimi yerlerde, dilbilim ve dilin kökenleri, kimi yerlerde din ve felsefe ilişkileri, kimi yerlerde metafizik gibi farklı konuların işlendiği ve okuyucularının farklı açılardan istifade etme imkanı bulduğu bir kitaptır. (Stephen Menn, "Al-Fârâbî's Kitab al-Huruf and His Analysis of the Senses of Being" *Arabic Science and Philosophy*, 18, 2008, s. 60)

⁵⁸⁴ Menn, *a.g.m.*, s. 62; Hasan Ayık, "Felsefî Kavramların Oluşmasında Farabî'nin Rolü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1-2, cilt: IV, sayı: 7-8, s. 83 Fârâbî'ye ait *Kitabu'l Eلفaz* da bu kapsamda değerlendirilebilecek bir eserdir. Yeri geldikçe bu eserden de yararlanılacaktır.

⁵⁸⁵ Netton, *Fârâbî ve Okulu*, s. 71

görmek açısından önemli ve değerlidir. Bu durum, aynı zamanda Fârâbî'nin tek bir kalıba sığmayan bir filozof olduğunu da göstermektedir.

İslam felsefesinin oluşum dönemi öncesi kavramsal anlamda felsefî bir karşılığı bulunmayan ve genel bir tabir olarak kullanılan 'mevcut' kelimesinin Fârâbî ile birlikte kavramsal anlam düzeyine ulaştığı, bundan böyle bütün bir 'varlık' alanını kapsayan bir terime dönüştüğü söylenebilir. Bu çerçevede, kelimenin tarihsel gelişim sürecine şöyle bir göz atıldığında, 'varlık' sahasını ifade eden kevn (oluş) ve kain (olan) gibi kavramların, semantik anlam alanları itibariyle -İslam'ın ilk dönemlerinde- Kur'an ve Sünnet ekseninde düşünen Müslümanların zihin ve söylem dünyasında ihtiyaç olan hususlara karşılık geldiği görülecektir. Ancak felsefe alanına geçildiğinde, İslam'ın ilk dönemlerinde Müslümanların düşünsel faaliyetlerini kavramsal çerçevede ifade etmede yeterli olan bu terimler, ilerleyen dönemlerde felsefî nosyon açısından yeterli olmamaya, metafiziksel anlam düzeylerini karşılamamaya başlamıştır. Örneğin, o dönemde 'kevn'; bir kavram olarak bütün bir 'varlık' olgusunu kuşatan bir terim olmaktan ziyade 'kevn ve fesad' (oluş ve bozuluş) kavramsallaştırmasında olduğu gibi daha çok 'oluş' hâlinde bulunan varlıklara karşılık gelen yani Duyulur Kozmos'taki 'mürekkep varlıkları' ifade eden bir anlam alanına sahipti.⁵⁸⁶ Buna karşılık 'fesad' kavramı da doğal olarak bu terimin bozuluşuna ve dağılışına yönelik bir anlam içeriyordu. Dolayısıyla 'kevn' kavramının oluş hâlindeki varlıkların ötesinde bütün bir varlığı kapsayan kuşatıcı bir anlam alanı yoktu.

⁵⁸⁶ Fârâbî, "Sorulan Sorulara Verilen Cevaplar", *Kitabü't-Tenbih ala Sebili's Saade, et Talikat Risaletani Felsefiyyetani* içinde (Tah. Cafer âl Yasin), (1371), İntişarat hikmet, s. 282, 283

Yine o dönemlerde, İslam düşüncesinde felsefenin ihtiyaç duyduğu kelime ve kavramlar, Arapçada yeni yeni oluşmaya ve olgunlaşmaya henüz başlamıştı. Bu durum, ilk etapta, Müslümanların felsefeye, özellikle metafiziğe dair nazarı düzeyde ilgilerinin olmadığı anlamına gelmekle birlikte felsefî mülâhazaları içerisinde barındıran bir dinin mensuplarının sonraki dönemlerde böyle bir ilmî disipline eğilim göstereceği anlamına da gelmekteydi. Zira İslam dini böyle bir hikemî muhteviyatı içerisinde barındırmıyorsa, kelime ve kavram üretmekle hem nazarı hem de amelî alanda felsefî bir faaliyetin olmayacağı aşıkardı. Bu sebeple, büyük bir hikemî muhteviyata sahip olan Müslümanlar, süreç içerisinde hikemî ve felsefî nosyonu geliştirecek kelime ve kavramları üretmiş; felsefî alt yapıyı oluşturmaya yönelik girişimlerde bulunmuşlardır. Bu zaviyeden bakıldığında, ‘kain’ ve ‘kevn’ kavramlarının semantik anlam alanlarının sadece ‘oluşa’ yönelik olması ve bu manada sadece tabiattaki yani içkin âlemdeki hadiselerle karşılık gelmesi, kavramların tabiat ve ötesindeki varlıkları ifade etmede yetersiz kaldığını göstermektedir. Bu durumda, kavramların aşkın ve içkin âlemi bütün olarak kapsayan anlam karşılıkları olmadığına göre, yapılması gereken, ya kevn ve hüviyye gibi kavramların anlam alanlarını genişletmek ya da bütün varlık alanlarını kapsayan ‘mevcut’ gibi bir kavram üretmektir. Fârâbî ikinci yolu tercih ederek felsefî nosyona uygun bir kavramsal alan oluşturma ihtiyacına binaen ‘vücut’ ve ‘mevcut’ kelimelerini yeniden tesis etmiş, bu kavramları İslam felsefesi literatürüne kazandırmıştır.⁵⁸⁷

‘Mevcut’ kelimesini kavramsal boyutuyla hem mantıksal hem de ontolojik anlamda konumlandıran Fârâbî, kelimenin etimolojik anlamlarından yola çıkarak

⁵⁸⁷ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 51, 52, 64

genel bir çerçevesini çizmiştir. Buna göre, ‘mevcut’, Arapçada daha öncesinden ‘bulmak’ anlamına gelen ‘vucud’ ve ‘vicdan’ kelimelerinden müştak bir isim olarak mutlak ve mukayyed anlamlarda kullanılmaktadır. Mutlak anlamda vücut, “Yitiği buldum.”; mukayyed anlamda ise, “Zeydi şerefli veya aşağılık buldum.” şeklindedir. Buradan bakıldığında, kavramın hem somut hem de soyut/mecaz anlam karşılığı bulunmaktadır. “Yitiği buldum.” cümlesinde, somut olarak bilinen bir nesnenin literal anlamda ‘bulunması’ kastedilirken “Zeyd’i şerefli veya aşağılık buldum.” cümlesinde ise, ‘buldum’ yükleminden mecazî anlam kastedilmiştir. Fârâbî, bu ve benzeri kullanımların sair dillerde aynı manaya gelecek kelime ve fiillerle kullanıldığını belirtmiş, Farsça ve Soğdça⁵⁸⁸ gibi dillerden örnekler vererek, aralarında mukayeseler yapmıştır.⁵⁸⁹

Süryanice, Yunanca, Farsça ve Soğdça gibi dillerde ‘varlık’ kavramına karşılık gelen terim ve sözcüklerin bulunduğunu belirten Fârâbî, Arapçada ‘varlık’ı tam olarak karşılayan kelimenin -ilk etapta- bulunmadığını söylemiştir. Nitekim söz konusu dillerde ‘varlık’a karşılık gelen kavramların en önemli kriterleri, **i.** ilk örnek olmaları **ii.** belli bir şeye tahsis edilmemeleri ve bu sebeple **iii.** her şeye delalet eden kavramsal bir nitelik taşımalarıdır. Kavramların söz konusu dillerdeki kullanım amacı, bir haberin haber verilene bir bağ’la iletilmesi olduğuna göre, bu kullanımda yüklemün isim olması⁵⁹⁰ veya zamanla sınırlı

⁵⁸⁸ İran dillerinin doğu grubuna giren eski bir dildir. Soğdça, Orta Asya’da eski Soğdiana bölgesinde yaygın olarak konuşulmuştur. (İsa Sarı, *Uygur Türkçesi Ders Notları*, s. 2)

⁵⁸⁹ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 50

⁵⁹⁰ Örneğin, “O, doktordur.” cümlesindeki ‘dur’ yüklem ifadesi gibi. Mantık’ta basit bir önerme üç unsurdan oluşmaktadır. a-Konu (mevzu). b-Yüklem (mahmul). c-Bağ (rabita). “Ateş, sıcaktır.” önermesinde "ateş", önermenin konusu; "sıcak", yüklemi; "tır" ise bağıdır. (Şaban Haklı, “Fârâbî ve İbn Sina’da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal ve Ontolojik İçeriği”, *Felsefe Dünyası*, 2004/1, sy. 39, s. 112)

olmaması esastır. Dolayısıyla kavramların mastarı ve çekimi yoktur.⁵⁹¹ Bu niteliklere sahip olan kavramlar, Farsçada ‘hest’, Yunancada ‘estin’ ve Soğdçada ‘estî’ kelimeleridir. Bir bütün olarak değerlendirildiğinde, söz konusu kavramların; **i.** ilk örnek olma, **ii.** cevher olma⁵⁹², **iii.** belirli bir şeye tahsis edilmiş olmama, **iv.** her şeyi ihata eden bir anlam alanına sahip olma, **v.** yüklem açısından isim olma ve **vi.** zamanla sınırlı olmama gibi anlamlara sahip olduğu görülmektedir.⁵⁹³ Fârâbî’nin aradığı da, bu özelliklere sahip bir kelimeyi bulmak ve bu kapsamda kelimeyi yeniden tesis etmektir.

Düşünsel alanla ilgili konularda kelime ve kavram üretip üretmemede Fârâbî’nin ilk etapta ihtiyatlı olduğu ve iki farklı yaklaşım ortaya koyduğu söylenebilir. Bu kapsamda o, konjektürel bir tutum sergileyerek yeni kelime üretmenin her zaman sağlıklı sonuçlar doğurmayacağını düşünmüştür.⁵⁹⁴ Ancak Fârâbî, bir taraftan felsefî alanda yeni kelimeler üretmekten ziyade var olan kelimeler üzerinden kavram alanlarının oluşturulmasının daha doğru bir yaklaşım olduğunu vurgularken diğer taraftan, Farsça ve Yunancadaki gibi varlık’a işaret eden kelime ve kavramların Arapçada karşılıkların olmadığı kaygısıyla -felsefî ameliyenin kavramsal boyutlarıyla dile yansımaları noktasında- kelime ve kavram üretmenin gerekliliğine de vurgu yapmış, bunun bir ihtiyaç olduğunu belirtmiştir.⁵⁹⁵ Bu nedenle, İslam sonrası dönemde Arapça üzerinden felsefe yapmak isteyen Müslümanlar, Farsçadaki ‘hestin’ ve Yunancadaki ‘estin’ kelimelerinin karşılığı olarak -ilk etapta- ‘hüve’ kelimesini vazetmişlerdir. Zira

⁵⁹¹ Mastar yapılması istendiğinde, örneğin, ‘insan’ kelimesinden ‘insaniyet’ mastarı yapılmıştır.

⁵⁹² Bu ifade, “Mevcut evvela cevher için söylenir.” şeklinde *Kitabu’l Eلفaz*’da geçmektedir. (bknz. Fârâbî, *Kitabu’l-Eلفaz*, tah. Muhsin Mehdi, Dâru’l-Meşrik, Beyrut, 1986, s. 15)

⁵⁹³ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 50-57

⁵⁹⁴ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 93, 94

⁵⁹⁵ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 51

hüve, “Haza hüve Zeyd/Bu Zeyd’dir.” cümlesinde olduğu gibi ‘zat’a işaret eden bir anlam alanına sahipken daha sonraki süreçte, ‘hüve’den mastar anlamında ‘hüviyye’ kavramı türetilmiş ve bu kavram, Arapçada ‘varlığın’ karşılığı olarak kullanılmaya başlanmıştır.⁵⁹⁶ Buna örnek olarak; Kindi’nin komisyon başkanlığında çevirisi yapılan *Esûlûciya* adlı eser verilebilir. Eserin Süryaniceden Arapçaya çevirisini yapan Hımsi, ‘hüviyye’ kelimesini, “*Bir’den ilk sudûr eden Akıl (el hüviyyetü’l ûlâ) ve Akıl’dan sudûr eden varlıklar (hüviyyât)*” anlamında mastar hâliyle kullanmıştır.⁵⁹⁷

Esûlûciya’nın tercümesinde görüldüğü üzere Arapçada varlığın karşılığı olarak ‘hüve’ kelimesini tercih edenler olduğu gibi, ‘hüve’ kavramı yerine, türemiş bir kelime olan çekimli ‘mevcut’ kelimesini kullanmayı tercih edenler de olmuştur. O hâlde, Arapçada ‘varlık’ı karşılayan iki kelime vardır. Bunlar: ‘hüve’ ve ‘mevcut’ kelimeleridir. Fârâbî’ye göre, ‘varlık’ hakkında ‘mevcut’ kavramını kullanmayı tercih edenler, kavramı diğer dillerde olduğu gibi bir zaman kalıbıyla sınırlı olmaksızın bütün her şeye delalet edecek şekilde kullanmaya özen göstermişlerdir. Bundan böyle ‘mevcut’, bütün her şeyi kapsayan bir kelime olduğu gibi zamandan da soyutlanan bir kavram olmuştur.

⁵⁹⁶ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 51, 52

⁵⁹⁷ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 134; Eserde ‘hüviyye’ kelimesi genelde *Bir*’i değil, *Bir*’den sadır olan varlıkları ifade etmek amacıyla kullanılmıştır. Zira kelimenin her ne kadar ‘varlığa’ yönelik bir anlam karşılığı olsa da aynı zamanda ‘benzerlik’ anlamını da ihata etmesi, (Olga Lizzini, “Wugud-Mawgud/Existence-Existent in Avicenna”, *Quaestio 3*, (2003), s. 113) kelimenin salt ‘varlığa’ karşılık gelen bir anlamı olmadığını ve dolayısıyla *Bir* için kullanılamayacağını göstermektedir. Ayrıca ‘hüve’ kelimesi, Arapçada isim veya fiil olmadığından, ondan bir mastar üretilmeyeceği için ‘hüve’ yerine ‘mevcut’u tercih edenler olmuştur. Bazıları da ‘mevcut’ kelimesinin son derece yanıltıcı bir kavram olmasından dolayı, ‘hüve’ ve ‘hüviyye’ kelimelerini kullanmayı tercih etmiştir. Fârâbî ise, ‘hüviyye’ kelimesinin ‘mevcut’ kelimesinin karşılığı olarak kullanılmasında bir sakınca görmemiştir. (Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 53)

Fârâbî'ye göre, 'mevcut', Arapçada ilk vazedildiğinde türemiş bir kelime olarak vazedilmiştir. Her türemiş kelime, yapısı gereği delalet ettiği şeyde 'açıklanmamış bir konuyu' ve kendisinden türediği kelimenin 'master anlamını' hayal ettirdiğinden, 'mevcut' kelimesi de kendisinden türediği 'vücut' mastarıyla aynı anlama karşılık gelmektedir.⁵⁹⁸ Bunun dışında, 'mevcut' kelimesinin, açıklanmamış bir konuda, örneğin, insandan olduğunu belirten yönü olduğu kadar açıklanmamış bir konuda bulunan bir varlık hayal ettirmesi yönü de vardır. Halk nezdindeki kullanımı açısından bakıldığında 'mevcut' kelimesinin açıklanmamış bir konuda bulunan bir varlık hayal ettirmesi, varlık'ın bir 'konu'da araz olarak bulunduğu anlamına gelmektedir. Bu ise, Fârâbî'nin kavrama yüklediği anlamı kapsamadığı gibi, böyle bir kullanım Fârâbî'nin söylemek istediği şeyin çok uzağında bir anlam alanına işaret etmektedir. Bu nedenle Fârâbî, 'mevcut'un, diğer dillerdeki kullanımlarıyla eş değer anlamda kullanılması durumunda 'türemişlik anlamının dışında' kullanılması gerektiğini özellikle vurgulamıştır.⁵⁹⁹ Buna göre, kavram türemiş olsa bile türemişe delalet etmeyecek şekilde kullanılmalıdır. Bu şekliyle kullanıldığı takdirde, 'mevcut', 'ilk örnek' anlamında olacak ve kesinlikle bir konuya ve bir failin fiilinin ulaştığı bir mefule asla delalet

⁵⁹⁸ Fârâbî, *Kitabu'l-Elfaz*, s. 14; Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 52; 'Mevcut', Arap dilinde 'meful' kalıbında 'vicdan' masterından ismi mefulüdür. İsmi meful olarak 'mevcut', 'var kılan' değil, 'var kılan' anlamındadır. Ancak -aşağıda geniş bir şekilde ele alınacağı üzere- *İlk*'in mevcudiyetinin böyle bir mevcut'luk olması, onun *İlk* olması açısından mümkün değildir. Zira *İlk*, ismi meful olarak 'var kılan' anlamında 'mevcut' olmuş olsaydı, *İlk* olması mümkün olmazdı. Bu, muhaldir. Dolayısıyla Fârâbî, "O'nun mevcudiyetinin bir sebebi yoktur." şeklindeki ifadesiyle mevcudiyetin 'var kılan' anlamında bir mevcudluk değil, 'var kılan' anlamında bir mevcudiyet olduğunu belirtmiştir. Buradan bakıldığında, mevcut kelimesinin *İlk* hakkında kullanılmasında olumsuz bir durum olması söz konusu değildir.

⁵⁹⁹ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 52, 53

etmeyecektir.⁶⁰⁰ Böylece kavram, Fârâbî'nin murad ettiği anlam alanına kavuşmuş olacaktır.

Fârâbî'nin buradaki temel kaygısı, birbirlerini olumsuzlayan iki cihetin, yani lafza halk tarafından yüklenen anlamla, lafız üzerinden aktarılması gereken makûlatın arasını ayırmaktır.⁶⁰¹ Fârâbî açısından esas gerilim noktasını oluşturan yer, burasıdır. Fârâbî, bu kaygıları göz önünde bulundurarak 'mevcut' kavramının, 'ilk örnek olma', 'cevher olma', 'belirli bir şeye tahsis edilmeme', 'her şeyi ihata eden bir anlama sahip olma', 'yüklem açısından isim olma' ve 'zamanla sınırlı olmama' gibi yukarıda aktarılan özellikleri barındırdığı takdirde kullanılmasında bir sakınca görmemiş, hatta kavramı diğer dillerde olduğu gibi ve diğer dillerde kullanıldığı gibi halkın kullandığı anlamın ötesinde bütün makûlatı kapsayacak şekilde vazetme cihetine gitmiştir.

Mevcut kelimesini bu şekliyle felsefî düzeyde konumlandırmaya çalışan Fârâbî, bu bağlamda 'gayr-mevcut' kavramını da yeniden ele almış, söz konusu kavram üzerinden 'mevcut'u destekleyici açıklamalar yapmıştır. Fârâbî, 'mevcut' kavramında yaptığı gibi, 'gayr-ı mevcut'la ilgili de halkın öncelediği anlamla yetinmemiş, kelimenin semantik anlam alanını, halkın yüklediği anlamın ötesine, yani gerçek anlam düzeyine taşımıştır. Esasında 'gayr-ı mevcut', ilk ve var olan anlamıyla 'kesinlikle ve hiçbir şekilde mahiyeti bulunmayan' anlamında kullanılması gerekirken, bu anlamıyla kullanılmamış, o dönemki halk nezdinde, 'bir şeyin bilinmesi'; duyumsanması yani mevcut olması anlamına geldiğinden,

⁶⁰⁰ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 53

⁶⁰¹ Ayık, *a.g.m.*, s. 84

‘bilinmeyen şey’, duyulur olmayan’la eş değer tutulmuştur.⁶⁰² Dolayısıyla halk nezdinde mevcut olmayan/gayr-ı mevcut, ‘duyulur olmayan şey’i ifade eden bir kavram olmuştur. Bütün bunlar ‘mevcut’ kavramının -halk nezdinde- mahiyet gözetilmeksizin sadece ‘görünürlük ve duyumsanırılık’ açısından ele alındığını göstermektedir.⁶⁰³

Ancak Fârâbî, görünürlükleri açısından duyumsanan ve duyumsanmayan varlıklar şeklinde taksim edilen mevcut ve gayr-ı mevcut kelimelerinin anlam alanlarını antik filozofların mevcut ve gayr-ı mevcut’a yükledikleri anlam çerçevesinde, yani hakikî anlamları doğrultusunda genişletmiş, görünme alanına girmeyen varlıkların da mevcut olduğunu, bu nedenle söz konusu varlıkların gayr-ı mevcut kapsamında değerlendirilemeyeceğini söylemiştir.⁶⁰⁴ Dolayısıyla o, ‘mevcut’ kavramını ‘görünürlük’ ekseninden ziyade ‘mahiyetin bulunup bulunmadığı’ ekseninde çözümlemeye çalışmıştır.⁶⁰⁵ Fârâbî’nin mevcut’u mahiyetle eşdeğer tutmasıyla bundan böyle ‘mevcut’, ‘mahiyeti bulunan’ varlıkları; ‘gayr-ı mevcut’ da ‘mahiyeti bulunmayan’ varlıkları ifade eder hâle gelmiştir.⁶⁰⁶ Buradan bakıldığında, mahiyeti yetkin olan ve bir mahiyet olarak meydana gelmesinde başkalarına muhtaç olmayan, tam aksine bir mahiyet olarak meydana gelmesinde başkalarının kendisine muhtaç olduğu varlık da, ‘mevcut’

⁶⁰² Fârâbî, “Sorulan Sorulara Verilen Cevaplar”, s. 289

⁶⁰³ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 60, 61; Nitekim o dönemde halk nezdinde görülmeyen varlıklardan -örneğin- yel gibi varlıklara mevcut olmayan (gayr-ı mevcut) anlamı verildiği gibi, hakikatte bir karşılığı olmadığından yalan söze de ‘yel’ denilmiştir.

⁶⁰⁴ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 61, 62

⁶⁰⁵ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 60, 61, 62

⁶⁰⁶ Fârâbî, mahiyeti bulunmayan şeyin isminin ve aynı zamanda kendisine delalet eden bir kelimenin bulunmaması nedeniyle ne doğru ne yanlış olduğunu, cinsi ve faslı bulunmadığından dolayı da düşünülen, tasavvur ve tahayyül edilen bir şey olmadığını söylemektedir. (Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 60) Buradan bakıldığında, Tanrı’nın varlığının düşünülen, tasavvur ve tahayyül edilen bir varlık olduğunu ve ‘Tanrı/ilah’ kelimesinin kendisine delalet eden bir lafız olduğunu söyleyebiliriz. Cins ve fasıl açısından düşünüldüğünde ise, Tanrının mahiyeti varlığının kendisidir. (Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 1)

demeye en layık varlık olmuştur.⁶⁰⁷ Özetle, Fârâbî'nin söz konusu pasajlar çerçevesinde vermek istediği mesaj, varlığı ifade eden kavramın, varlığın hem kendisini hem de mahiyetini kapsayan anlam alanına sahip olmasıdır. Bu sebeple o, görünmeyen ve duyumsanmayan ama bir mahiyete sahip olan varlıkları mevcut kavramı üzerinden temellendirmeye çalışmış; mahiyeti açısından kendisiyle başkası arasında bir nispet ve bu sebeple mahiyetinin başkasından meydana gelmesinde bir sebep bulunmayan Varlık'ı yani *İlk*'i -mahiyeti izale etmeden, "*O'nun mahiyeti varlığının kendisidir.*"⁶⁰⁸ ilkesiyle- bu kapsamın içerisinde tutmuştur. Ancak Fârâbî, mahiyetleri açısından mevcutları değerlendirirken, *İlk*'i diğer mevcudattan ayırmak adına belirli ayrımlara da gitmiş; varlıkları, kendisiyle bir başkası arasında bir nispet bulunmayan 'Varlık' ile meydana gelmesinde bir nedeni olan ve nedenselliğe bağlı olan 'varlıklar' şeklinde iki kapsamda ele almıştır. Bu durumda birincide yer alan varlığın mahiyetinin bulunmasında hiçbir sebep/neden bulunmazken ikinci kategoride yer alan varlıkların mahiyetleri bir sebep/neden vasıtasıyla gerçekleşmektedir.⁶⁰⁹ O hâlde, -bu kapsamda- 'mevcut', **i.** bütün kategoriler, **ii.** doğru denilen şey ve **iii.** ister tasavvur edilsin ister edilmesin nefsin/zihnin dışında mahiyete sahip olan şeyler için kullanılan bir kavram olmuştur.⁶¹⁰

Mevcut kavramını tesis etmede 'şey' kavramını da ele alan ve bu kavram etrafında 'mevcut' kavramını şekillendiren Fârâbî, *Kitabu'l Huruf*'ta 'şey' kavramını 'mevcut' kavramıyla mukayese ederek kavram hakkında derin

⁶⁰⁷ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 57

⁶⁰⁸ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s.1

⁶⁰⁹ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 62

⁶¹⁰ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 55

analizlerde bulunmuştur.⁶¹¹ Fârâbî'ye göre, 'şey' ve 'mevcut' kavramları; 'kapsam', 'önerme' ve 'imkan' açılarından birbirlerinin yerine kullanıldıkları gibi birbirlerinden farklı anlam alanlarına da sahiptir. Buna göre, örneğin 'kapsam alanı' itibariyle 'şey', nefsin/zihninin dışında olsun veya olmasın mahiyeti bulunan varlıkların bütününe ihata ederken 'mevcut', ancak nefsin/zihninin dışında bir mahiyete sahip olan varlığı ifade etmektedir. Bu yönüyle 'şey', 'mevcut'tan daha genel anlam alanına sahiptir. 'Önermeler' açısından düşünüldüğünde, 'şey', 'mevcut' kavramından daha sınırlı bir anlam alanına sahiptir. Bu manada mevcut, 'doğru önerme' için söylenen bir kavram olduğu hâlde 'şey', önerme için söylenen bir kavram değildir. Bu manada, örneğin, "Bu önerme bir şeydir." cümlesi, önermenin doğruluğundan ziyade onun mahiyetine yönelik bir metin olarak karşımızda bulunmaktadır. Varlıkların 'imkanı' açısından düşünüldüğünde ise, 'şey', 'imkansız' için kullanılıyor olsa da 'mevcut', imkansız için kullanılamaz. Dolayısıyla 'şey' ve 'mevcut' kelimeleri, birbirleriyle müteradif anlam alanlarına sahip oldukları gibi mütekabil anlam alanlarına da sahiptir.⁶¹²

Ontolojik açıdan bakıldığında ise, her iki kavramın ortak noktası, 'mahiyeti olana' işaret etmesidir. Bu kapsamda, "*Mevcudun dışındaki 'şey' değildir ve mahiyeti yoktur.*" cümlesi antik dünyadan bu yana kullanılmaktadır.⁶¹³ Dolayısıyla, Fârâbî'nin başka bir pasajda vurguladığı şekliyle 'mevcut', varlığı talep edilen şey'de yüklem'dir ve 'şey', kendisi hakkında 'mevcut mudur?'

⁶¹¹ Varlık alanını ifade etmede 'şey' ve 'mevcut' kavramlarının kullanılmasına yönelik dilsel izahatta bulunan Fârâbî, 'inniye' kavramına *Kitabu'l Huruf*'ta değinmiş olsada (Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 1) ne 'inniye'yi ne de *Esûlûciya*'da kullanıldığı şekliyle 'aniyye'yi kavramsal boyutuyla ele almamıştır. İnniye/aniyye esasında Latince anitas kavramından türeyen bir kavramdır ve varlık'a işaret etmektedir. (Lizzini, *a.g.m.*, s. 112) Belki de bu sebeple Fârâbî Arapça kökenli 'mevcut' kelimesi üzerine yoğunlaşmıştır.

⁶¹² Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 66

⁶¹³ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 66

denilen konu'dur. Dolayısıyla mevcut ile kastedilen, nefiste/zihinde olanın nefsin/zihninin dışında bir konuda olup olmadığıdır. Burada 'doğruluk' devreye girmekte, 'doğruluk' ile 'varlık' birbirini tamamlamaktadır. Nitekim doğruluğun anlamı, nefiste/zihinde tasavvur edilen şeyin olduğu gibi nefis/zihin dışında olmasıdır. O hâlde, doğruluk ile varlık birdir.⁶¹⁴ Bu durumda, mevcut kavramı, kullanım ve kapsam alanı itibariyle hem varlığı hem de doğruluğu içeriyorsa "O, mevcuttur." dendiğinde o şeyin hem varlığına hem de doğruluğuna yönelik bir tasavvur ortaya konmaktadır. Bu nedenle "Tanrı mevcuttur." cümlesi, O'nun varlığına işaret ettiği kadar, onun doğruluğuna da işaret etmektedir.⁶¹⁵

Ancak burada Mevcut olan Tanrı'nın konu'sunun olup olmadığı tartışmaya açık hâlde gelmektedir. Nitekim metafizik ve mantık disiplinleri çerçevesinde Tanrı'nın konu'sunun olup olmadığıyla ilgili iki farklı yaklaşım sergilendiği söylenebilir. Genel olarak değerlendirildiğinde, metafizik açısından Tanrı, bir mevzuda/konuda değildir. O'nun bir konusu yoktur. O, bütün mevzulardan hâlidir, uzaktır.⁶¹⁶ Mantık ilmî açısından düşünüldüğünde ise, mevcut şayet bir yükleme yönelik bir anlam ifade ediyorsa, Tanrı o yüklem konusunu teşkil etmektedir. Dolayısıyla ortada çelişik bir durum var gibi görünmektedir. Zira Fârâbî'nin belirttiği gibi, mevcut ile kastedilen, zihinde tasavvur edilen şeyin nefsin/zihninin dışında mutabakatını teyid etmeye yönelik bir anlam ise -mevcut, varlığı talep edilen şeyde yüklem ve şey de kendisi hakkında "mevcut mudur?" denilen konu olduğuna göre- burada zikredilen hem yüklem hem konu, Tanrı'nın

⁶¹⁴ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 142

⁶¹⁵ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 142, 143, 146

⁶¹⁶ Hasan Hüseyin Bircan, *İbn Sina'da Tanrı Evren İlişkisi*, Bilge Adamlar, Van, 2010, s. 93, 94, 108, 112, 113

nefsin/zihninin dışında var olup olmadığını ortaya koymaya yöneliktir.⁶¹⁷ Dolayısıyla mantık disiplini açısından Tanrı'nın bir konu'sunun olması kadar doğal bir şey yoktur. Bunun dışında, zatı bölünen varlıklarda olduğu gibi Tanrı'nın kendisini kâim kılan başka bir sebep olmadığına göre, O'nunla ilgili başka bir soru da sorulmayacaktır.⁶¹⁸ Bu nedenle Tanrı'nın bir konuda bulunması, diğer varlıkların bir konuda bulunması gibi değildir.

Nitekim Fârâbî, “Tanrı mevcut mudur?” sözüyle neyi kastettiğini ‘mi’ harfiyle sorulan soruların birinci ve ikinci anlamlarını ortaya koyarak izah etmiştir. Ona göre ‘mi’ harfiyle sorulan sorularda, ‘mi’ harfinin birinci anlamında soru, ‘inanılan ve düşünülen varlığın nefsin/zihninin dışında var olup olmadığı hakkında bilgi edinme’ ile ilgiliyken ‘ikinci anlamıyla soru, ‘söz konusu şeyin hangi şey vasıtasıyla kâim olduğu ve kâim olmasını sağlayan varlığın şeyin onda bulunup bulunmadığı’ ile ilgilidir. Bu manada, -Fârâbî’ye göre- ‘mi’ harfinin ikinci anlamıyla sorulan soru, sadece mahiyeti ve zatı bölünen ve kendisini kâim kılan sebebin olduğu varlıklar için sorulabilir. Dolayısıyla Tanrı hakkında ‘mi’ harfinin birinci anlamıyla soru sorulsa da yani nefsin dışında O’nun varlığının olup olmadığına yönelik bir cevap aransa da mahiyeti ve zatı bölünen varlıklara yönelik ikinci anlamıyla soru sorulamaz. Zira Tanrı, Zat’ı bölünmeyen, başka bir şeyle kâim olmayan ve varlığının sebebi bulunmayandır.⁶¹⁹ Zatı bölünmeyenin ancak iki şeyden biri olduğunu söyleyen Fârâbî, bunun, ya var olmayan (gayr-ı mevcut) ya da varlığı ‘mevcut’ bir varlık olduğunu, bu yönüyle “O, varlıktır.”

⁶¹⁷ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 146

⁶¹⁸ İsmail Hanoğlu, “Fârâbî’de Metafizik ve Hakikatin Bilgisi”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 7-8 Ekim, 2004, s. 260; 26; Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 142, 146

⁶¹⁹ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 146

ifadesiyle “O, mevcuttur.” veya “O’nun bir varlığı vardır.” ifadeleri arasında bir fark bulunmadığını belirtmektedir.⁶²⁰ O hâlde, Tanrı Mevcut’tur. Mevcut olması itibariyle de bütün varlıkların öncesindedir; bu nedenle de *İlk*’tir. Zira bütün varlıklar ondan sonra gelmektedir.⁶²¹ Bu açıdan bakıldığında Fârâbî felsefesinde Tanrı *İlk Varlık*’tır.

Fârâbî felsefesinde hem Aristotelyen kurguda hem de Neoplatonyen kurguda Tanrı bir varlık ve onun dışındaki mevcudat da ‘varlık’ kavramı kapsamında ise, o zaman Tanrı ile diğer varlıklar arasını ayırmaya ve bu varlıklar arasında derecelendirme yapmaya ihtiyaç vardır ki böylece Tanrı’nın varlığı, bir varlık olarak diğer varlıklardan ayrılmış olsun. Fârâbî, bu kaygı ve endişeden hareketle hem *Kitabu’l Huruf*’ta hem de diğer eserlerinde varlıkların arasını ayırmaya yönelik farklı mülâhazalar geliştirmiş, konuyla ilgili detaylı açıklamalarda bulunmuştur. O, *Kitabu’l Huruf*’ta ‘mutlak mevcut’ kavramını geliştirirken,⁶²² -örneğin- *Füsûlü’l-Medenî*’de varlıkları üç başlıkta ele almıştır. Buna göre varlıklar; a) Mevcut olmaması mümkün olmayanlar b) mevcut olması asla mümkün olmayanlar c) mevcut olması veya olmaması mümkün olanlardır. Fârâbî, bu başlıkların ilk ikisinde yer alan varlıkları, iki zıt kutup olarak değerlendirmiş; üçüncü başlıkta yer alan varlık katmanının ise orta’da bulunduğunu, bu yönüyle de her iki varlık katmanıyla çeliştiğini vurgulamıştır. Ancak sonuçta bütün varlıklar, (a) ve (c) şıklarında yer alan varlıklardan müteşekkildir. Zira varlıklardan bazısı, mevcut olmaması asla mümkün olmayan

⁶²⁰ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 147

⁶²¹ Fârâbî, *Ihsa’ül-Ulum*, (Çev. Ahmet Ateş), MEB yayınları, İstanbul, 1990, s. 122

⁶²² Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 148; Fârâbî burada Mutlak Mevcut’u, ‘varlığı başka bir şeyle değil, bizzat kendisiyle kâim olan mevcut’ olarak değerlendirmiştir.

iken bazısı da, mevcut olması veya olmaması mümkün olandır.⁶²³ Fârâbî'ye göre, varlıkların bu şekilde sınıflandırılması, onların cevherlerinin ve tabiatlarının yapısından kaynaklanmaktadır. Zira mevcut olmaması mümkün olmayan varlık, cevheri ve tabiatı açısından mevcut olmaması mümkün olmadığından böyle olduğu gibi, mevcut olması veya olmaması mümkün olan varlık da, cevheri ve tabiatı mümkün olmaya veya mümkün olmamaya elverişli olmasından dolayı bu şekilde nitelenmiştir.⁶²⁴

Fârâbî, varlıkları birçok açıdan sınıflandırdığı gibi 'değer' yönünden de ele almış, bu kapsamda varlıklar içerisinde en faziletli, en şerefli ve en mükemmel olanın, var olmaması asla mümkün olmayan olduğunu belirtmiştir. Fârâbî, belirli bir zamanda var olmaması mümkün olmayanın ise, orta değerde bir konumda olduğunu söylemiştir. Zira bu varlık türü, en faziletli, en şerefli ve en mükemmelden daha eksik, üçüncüden yani en aşağı derecede bulunan varlık sınıfından daha mükemmeldir.⁶²⁵ Görüldüğü gibi, Fârâbî felsefesinde değersel açıdan ele alınan varlıklar en aşağı, orta ve en mükemmel olmak üzere üç grupta incelenmiştir.

Sonuç olarak, Fârâbî, *İlk*'i her ne kadar 'mevcut/varlık' olarak değerlendirmiş olsa da, yukarıda belirtildiği gibi, *İlk*'in varlığının diğer varlıklardan ayrı olduğunu birçok açıdan ispat etmeye ve *İlk*'i diğer varlıklardan ontolojik olarak ayırmaya çalışmıştır. O hâlde *İlk Mevcut*, varlık olarak vardır ve varlığı bütün varlıklardan farklıdır.

⁶²³ Fârâbî, *Fusûlü'l Medeni*, Çev. Hanîfî Özcan, (Fârâbî'nin İki Eseri içinde), İFAV Yayınları, İstanbul 2005, (Bölüm 64), s. 101

⁶²⁴ Fârâbî, *Fusûlü'l Medeni*, (Bölüm 65), s. 102

⁶²⁵ Fârâbî, *Fusûlü'l Medeni*, (Bölüm 66), s. 103

4.2. Fârâbî Ontolojisinde Hiyerarşik Yapılar:

4.2.1 Fârâbî Felsefesinde İlk

Fârâbî, onto-hiyerarşik yapıları ele alırken en üst varlık'la ilgili olarak genelde *Bir* ismini kullanmaz. O, varlık katmanlarını ele aldığı konularda, genelde *Bir* ismi yerine *İlk* ismini kullanmayı tercih eder. Bunun yanında *İlk*'le ilgili *İlk Mevcut* ve *İlk Sebep* gibi nitelemeler de yine Fârâbî'nin kullandığı belirgin isimlerdendir.⁶²⁶

Fârâbî felsefesinde, *İlk*, Tanrı (ilah) olarak itikad edilmesi gereken bir varlıktır.⁶²⁷ Bu husus, *İlk*'in felsefî bir obje olmasının ötesinde aynı zamanda bir inanç objesi olmasını göstermesi açısından önemlidir. *İlk*'in ilah olarak kabul edilmesi ve itikad edilmesi gereken bir varlık olması, felsefî nosyon itibarıyla bazı açmazları kendi içinde barındırsa da sözü söyleyen filozofun İslam filozofu olması ve felsefesinin de İslam inancından bağımsız olmaması, bu yaklaşımı anlaşılır kılmaktadır. İnanç objesi olması açısından 'ilah' olarak değerlendirilen *İlk*, varlık objesi olması açısından da *Mutlak Mevcut*'tur. Zira inanç objesi olan ve bütün mevcudatın kaynağı olan bir varlığın, varlık dışında olması mümkün değildir. O, bir varlık içinde ise, doğal olarak bütün varlıkların öncesinde olacaktır. Buna göre O, mevcut olarak *İlk*'tir; yani *İlk Mevcut*'tur.⁶²⁸ *İlk Mevcut* olması hasebiyle de O'nun varlığı başka bir şeyin varlığına bağlı değildir. Bu

⁶²⁶ Bu konuda Fârâbî'nin *Kitabü'l Vahde ve'l Vahid* isimli kitabıyla tarafımıza bir itiraz edilecek olursa, söz konusu kitap her ne kadar ilk etapta *Bir* ile ilgili metafizik boyutta ele alınmış bir kitap izlenimi oluştursa da eser, aslında bir mantık kitabıdır ve mantık açısından 'bir' ve 'çok' kavramlarını ele almaktadır. (Bknz. Cevdet Kılıç, "Fârâbî'nin Kitabü'l-Vahid ve'l-Vahde İsimli Eserinde 'Bir/lik' ve 'Çok/luk' Kavramı, *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13:2, (2008), s. 381

⁶²⁷ Fârâbî, *Kitab'ü es-Siyasetü'l-Medeniyye*, (Tah. Fevzi Mitri Neccar), Daru'l Maşrık, 1993, s. 31 Bundan sonra *es-Siyasetü'l-Medeniyye* diye ifade edilecektir.

⁶²⁸ Fârâbî, *Kitab'ü Ara'i Ehli'l Medineti'l Fadıla*, (Tah. Elbir, Nasri Nadir), 2002, Daru'l Maşrık, s. 37; Bundan sonra *el-Medinetü'l-Fadıla* diye ifade edilecektir.; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 43

nedenle *İlk*, başkasından bir varlık kazanmaksızın kendi kendine yeterli olan bir Mevcut'tur.⁶²⁹ O hâlde *İlk*, varlık olması itibariyle diğer mevcudatla ortak özellik taşımış olsa da, O'nun varlık olması, diğer mevcudatın varlık olmasından *farklı*'dır.

Bu çerçevede Fârâbî felsefesinde -Neoplatonyen kurguda- en dikkat çeken husus, *İlk*'e yönelik '*farklılık*' nitelemesinin kullanılmasıdır. Bu, *İlk* için söylenen neredeyse bütün nitelēmelerde geçerlidir. Örneğin, "*İlk, cevherdir. Ancak O, cevherlik itibariyle diğer cevherlerden 'farklı'dır.*"⁶³⁰ ifadesinde olduğu gibi. Dolayısıyla Fârâbî'nin *İlk*'in varlığı konusunda önemle vurguladığı husus, O'nun ontik statü farklılığıdır. *İlk*, 'varlık'tır; ancak varlığı diğer varlıklardan farklıdır.⁶³¹ Buna göre, O'nun varlığı, diğer varlıkların varlığı dışında farklı bir varlık olduğu gibi, İlk Varlık'taki 'varlık' kelimesinin de, anlam alanı itibariyle diğer varlıklarla asla ortak bir yönü yoktur.⁶³²

Fârâbî'ye göre, *İlk*'in varlığının diğer mevcudatın varlığı gibi bir varlık olmadığının en önemli kanıtlarından biri, bir zıddının olmamasıdır. Zıddının olmaması, O'nu diğer varlık türlerinin dışında tutmaktadır. Çünkü her zıt, karşı bir varlığın mevcudiyetini hatırlattığından ve *İlk*'in zıddı bulunmadığından O'nun varlığı diğer varlıklardan farklı bir varlık olacaktır ve hiçbir varlığa benzemeyecektir. Zira bir zıdda sahip olan her şey, varlık bakımından noksanlık ve bir eksikliğe (adem) sahiptir. Bu noksanlık ve eksiklikten dolayı iki zıt birbirleriyle karşılaştıklarında veya birleştiklerinde onlardan birinin diğerini yok

⁶²⁹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 75, 76; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 43

⁶³⁰ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 39; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 43

⁶³¹ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-Evren İlişkisi*, İz yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 28

⁶³² Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 75, 76

etmesi her zaman mümkündür. Bu bakımdan iki zıttın var olması ve varlıklarını sürdürmesi açısından birbirleriyle karşılaşmamaları veya birleşmemeleri gerekir. Bu çerçevede, bir varlığın kendi varlığını idame ettirmede zıddının yokluğuna ihtiyacı vardır. Buna karşılık, eksiklik ve noksanlık bulunmayan varlığın hiçbir zıddı olmadığı gibi, kendi zatı dışında her hangi bir şeye asla ihtiyacı olmayanın da hiçbir zıddı yoktur.⁶³³

Fârâbî'ye göre, *İlk*'in kendine yeten bir varlık olması, O'nun aynı zamanda 'tam' varlık olmasını gerekli kılmaktadır. Zira 'tam' olan bir şeyin varlığı dışında kendi nev'inden başka bir varlık olamaz. Bu; kudrette, güzelliğe, cevherlikte, büyüklükte vb. bütün şeylerde böyledir.⁶³⁴ Buradan bakıldığında, *İlk*, bütün yönlerden 'tam'dır ve 'tam', *İlk*'in vasıflarındandır. Diğer varlık katmanları ise, kendi türlerine benzer başka varlık türlerine sahip oldukları için 'tam' değildir. O zaman, *İlk*'in altındaki Aklî varlıklar da dahil olmak üzere bütün varlıklar eksiklik ile malûdür. Eksiklik ve noksanlığın bir başka belirtisi ise, bir varlığın varlığa gelişinde bir başkasının payının bulunmasıdır. *İlk* dışındaki varlıklar, bizatihi varlık özelliklerine sahip olmadıklarına göre, onlar bir başka varlık sebebiyle mevcudiyet kazanmışlardır ki, O varlık, *İlk*'tir. *İlk*, bir başka varlık sayesinde olmadığına göre, varlığında tektir ve bütün cihetlerden birdir.⁶³⁵

Fârâbî'ye göre *İlk Mevcut*, varlık katmanları içerisinde ilk mertebede bulunan bir varlık olması hasebiyle aynı zamanda *İlk Neden*'dir (es Sebebü'l

⁶³³ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, (Bölüm 68), s. 104; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 41, 42; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 43, 44

⁶³⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 40; Fârâbî, *Ta'likat*, s. 136

⁶³⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 40; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 43

Evvel).⁶³⁶ *İlk Neden*, bütün varlıkların ‘nedeni’dir. Kozmos’ta bulunan bütün varlıklar belirli bir nedensellik içerisinde yaratılmakta, meydana gelmektedir. Her nedenlinin bir nedeni vardır. Ancak bütün nedenlerin ‘neden’i olan bir *İlk Neden* vardır ki O da *Tanrı*’dır. Zira nedenler içerisinde sonsuz nedenler zincirinin olması mümkün değildir.⁶³⁷ Başka bir deyişle, *İlk*, bütün varlıkların kaynağıdır. Zira O, ‘kendinden var olunan’ olduğu gibi, varlığı, diğer varlıkların var olmasını gerekli kılar.⁶³⁸ Buna göre, *İlk* varsa ki vardır. O zaman diğer varlıklar da vardır.⁶³⁹ Zira *İlk*’in varlığının olması, O’nun başka bir varlığa taşması veya başkasının O’nun varlığından taşması (feyz) şeklinde gerçekleşmektedir. Bu bağlamda, ister mükemmel olsun ister noksan bütün varlıklar *İlk*’ten taşmıştır.⁶⁴⁰ Ancak *İlk*’in başka bir varlığa taşma ihtiyacı olmadığı gibi taşmasına mani bir durum da söz konusu değildir.⁶⁴¹

Fârâbî, taşma fiilinde ise, varlığın cevher niteliğini ön plana çıkarmakta ve varlıkla cevheri birbirleriyle ilişkilendirmektedir. Buna göre taşma, varlığın cevherlik özelliği kazanmasıyla gerçekleşmektedir. Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*’da “...Varlığı Zat’ından dolayıdır, Cevher’i eklenince (yelhigu), varlığı bir başka varlığın olmasını gerekli kılar (yetbeu); böylece *İlk*, cevherinde bulunmakla O’ndan başka bir varlık taşmış olur.”⁶⁴² ifadesiyle bu hususu açıkça dile

⁶³⁶ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 37; Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 31

⁶³⁷ Fârâbî, *Kitabu’l-Füsûs*, Haydarabad, 1345, s. 17

⁶³⁸ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 55; Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 47; Türkçe çeviride ‘Vacibu’l Vücud’a (Zorunlu Varlık) kalıbına yakın anlam verilmiştir. Ancak, Arapça metinde bu şekilde kalıp bir ifade yoktur. (Bknz. Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye veya Mebadi’ül Mevcudat*, (Çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas), Büyüyen Ay, İstanbul, 2012, s. 52)

⁶³⁹ İbrahim Maraş, “Fârâbî’de Hudus Kavramı”, *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2008, Cilt: II, sy. 31, s. 132,

⁶⁴⁰ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 57; Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 47

⁶⁴¹ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 57, 58

⁶⁴² Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 55; *es-Siyasetü’l-Medeniyye*’de de benzer ifadeler vardır. (bknz. Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 48)

getirmektedir. Ancak ‘cevherin zat’a eklenmesiyle’ ifadesinden *İlk Mevcut*, mürekkep varlık olmakla karşı karşıya kalacağı gibi, noksanlıkla malul bir varlık konumuyla da karşı karşıya kalacaktır. En azından kavramsal düzeyde *İlk*’le ilgili zihinlerde böyle bir çağrışım olacaktır. Fârâbî böyle bir anlamaya fırsat vermemek için söz konusu cümlelerin hemen akabinde, yukarıdaki ifadeyi açıklığa kavuşturmuş, “*Zat’ında kendisiyle cevherlendiği varlığıyla başkasının varlığa çıktığı vücudu aynıdır.*” sözüyle zihinlerde terkibe yönelik oluşacak çağrışımları ortadan kaldırmıştır. Fârâbî’ye göre, burada mürekkepliği çağrıştıran bir şey olmadığından *İlk*, *Zat*’ı ve *Cevher*’i itibariyle *Bir*’dir.⁶⁴³ Esasında Fârâbî’nin burada yapmak istediği şey, taşma fiilinde, varlıkla birlikte cevher’e vurgu yapmaktır. Zira metnin bağlamından “*İlk*’in varlığı cevherlenmedikçe bir başka varlığa taşmaz.” şeklinde bir anlam çıkarmak mümkündür. Yukarıdaki cümlede geçen “*...Cevher’i eklenince (yelhigu), varlığı bir başka varlığın olması gerekli kılar (yetbeu).*” ifadesi bunu teyit etmektedir. Dolayısıyla Fârâbî, böyle bir ikili yapının ortaya çıkabileceğinin farkında olduğundan ve -belki de- varlığın cevherle birlikte varlık niteliği kazandığını vurgulamayı ihmal etmek istemediğinden bu ikili anlayışları ortadan kaldıracak cümleler kurmaya çalışmıştır. Danışman’ın çevirisiyle, “*Başkasının varlığına sebep olan vücudu, O’nu cevherlendiren vücudundan mükemmel değildir. Nitekim onu cevherlendiren vücudu başkasının varlığına sebep olan vücudundan mükemmel değildir.*”⁶⁴⁴ Yani, her ikisi aynı *Zat*’tır. O hâlde *İlk*’in *Zat*’ı birdir; *Cevher*’i birdir. Ki onunla hem cevherlenir hem

⁶⁴³ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 56; Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 48

⁶⁴⁴ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, (Çev. Nafiz Danışman), MEB, İstanbul, 1990, s. 30; (Esasında cümle’nin birebir çevirisi, “O’nu cevherlendiren vücudu başkasına ‘taşan’ vücudundan daha mükemmel değildir.” şeklindedir. Ancak Danışman, bu ifadeyi iki cümle hâlinde çevirmiştir.)

de başkasını hasıl eder.⁶⁴⁵ Dolayısıyla onun taşmasını gerekli kılan bir gereklilik ve ihtiyaç olmadığı gibi taşmasına mani olacak bir engel de yoktur.⁶⁴⁶

Fârâbî'ye göre *İlk*, ancak *Bir* olabilir, hakikatte *Bir*'dir ve diğer varlıklara 'birlik' veren O'dur. Bu birlik, bizi neticede her varlığın özünde 'bir' olduğu yargısına götürür.⁶⁴⁷ Ancak, 'ilk hakikat' olması ve diğer varlıklara gerçeklik kazandırması sebebiyle *Bir* ismini gerçek hak eden O'dur.⁶⁴⁸ Ayrıca O, başkasından bir hakikat almaksızın kendi kendine yetendir. *İlk*'in kemalinden daha büyük bir mükemmelliğin var olması bir yana düşünülmesi bile mümkün değildir. Hiçbir varlık, O'nun varlığından daha tam, hiçbir hakikat, O'nun gerçekliğinden daha gerçek ve hiçbir 'birlik' O'nun birliğinden daha tam olamaz.⁶⁴⁹

Fârâbî'ye göre *İlk*'in var olması için hiçbir maksat ve hiçbir gaye yoktur. Zira maksat ve gaye, bir sebep ve nedeni çağrıştırmaktadır. Buna göre, bir yerde maksat ve gaye varsa bu maksat ve gaye o şey için sebep olmakta, bu da maksat ve gayenin o sebep vasıtasıyla amacına ve hedefine ulaştığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla *İlk* için bir sebep olmadığına göre, maksat ve gaye de yoktur.⁶⁵⁰ Gayesi yoktur, zira O, başkasına varlık vermekle kemale erişmiş değildir. Eğer böyle olursa O'nun ilk ve her şeyden önce olması, anlamını yitirmiş olur. Böyle

⁶⁴⁵ Fârâbî, burada feyz, taşma ve sudûr kavramlarının yanı sıra 'hasıl olma' kavramını da kullanmaktadır. (Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 57) 'Hasıl olma', -kanaatimizce- taşma fiilinin gerçekleşmesi sonucu var olan fiili durumu ifade eden bir kavramdır.

⁶⁴⁶ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 56

⁶⁴⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 45; Bu çerçevede Fârâbî'nin her varlığın 'bir' olduğuna yönelik yaklaşımının Platonyen kurgudaki ideallara karşılık gelip gelmediği tartışılabilir bir husustur. Zira Platonyen kurguda idealler âleminde görünür âlemdeki varlıkların bir yansıması bulunmaktadır.

⁶⁴⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 45

⁶⁴⁹ Fârâbî, *Fusûlül-Medenî*, s. 75, 76

⁶⁵⁰ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 55

bir durumda ise, *İlk*'in kendisine tekaddüm eden bir 'sebepe' olmuş olur ki bu muhaldir. Dolayısıyla *İlk*'in *Zat*'ı kendi içindir, başka bir şeye binaen değildir.⁶⁵¹ Ancak *İlk*'in bir gayesinin olmamasıyla, O'nun 'Gaye' olması arasında farkı da vurgulamak gerekir. Bu çerçevede, O, nihaî Gaye'dir. Nitekim Fârâbî *Ta'likat*'ta bu hususu açıklığa kavuşturmuş, gayeyi *İlk*'in *Zat*'ına munhasır kılmıştır. O hâlde *İlk*'in gayesi yoktur; ancak O, diğer varlıkların nihaî Gaye'sidir. Gaye olduğu için de Mutlak İyi'dir (hayr).⁶⁵²

Fârâbî'ye göre *İlk*, sözle bile olsa asla bölünmeyen bir varlıktır ve *Zat*'ı 'basittir'.⁶⁵³ Bu manada bölünme, cüz'lere işaret eden anlam alanına sahiptir. Mürekkep varlığın oluşmasında madde ve suretin; tanımlananın (mahdûd) meydana gelmesinde tanımın parçalarının birlikteliğinin gerekmesi gibi sözle bölünme de *İlk*'in varlığının bölünmesini gerekli kılmaktadır. Bu ise, *Bir*'in *İlk* olması ve bir sebebinin bulunmaması sebebiyle mümkün değildir. Dolayısıyla *İlk*, bütün bölünmelerden uzak olduğu gibi, keyfiyet, fiil ve cevher yönlerinden de *Bir*'dir.⁶⁵⁴

Fârâbî, Aristotelyen kurguda vazettiği Tanrı'nın 'akıl' olmasına yönelik düşüncesini⁶⁵⁵ Neoplatonyen kurguda da sürdürmüştür. Buna göre *İlk*, bilfiil veya

⁶⁵¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 56; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 48

⁶⁵² a) Fârâbî'ye göre, "Her gaye hayrdır." ilkesinden hareketle *İlk*, gaye olduğuna göre O da Hayr'dır. Ancak O'nun Hayr olması mutlak anlamdadır. (Fârâbî, *Talikat*, s. 136) b) *el-Medinetü'l-Fadıla*'da ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de *İlk*'le ilgili neredeyse bütün iyi ve olumlu nitelermeleri kullanmada bir sakınca görmeyen Fârâbî'nin *Bir* veya Tanrı hakkındaki en merkezî niteleme olan *Mutlak İyi* veya *Hayru'l Mahz'*ı kullanmaması calib-i dikkattir. (Ayrıca bkz. Eyüp Şahin, Harun Macic, "İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonizm (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Fârâbî Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2014, 5(2), s. 201

⁶⁵³ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 39; Fârâbî'nin *el-Medinetü'l-Fadıla*'da 'basit' kavramını kullandığı tek yer burasıdır.

⁶⁵⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 44; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 44

⁶⁵⁵ Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, Elis Yayınları, Ankara, 2007, s. 138

cevheri itibariyle Akıl'dır. Fârâbî, *İlk*'in bilfiil akıl olmasını, O'nun madde olmamasına veya hiçbir maddesi bulunmamasına bağlamıştır. Bu kriter, esasında maddeden uzak bütün varlık alanlarının bilfiil akıllığına vurgu yapmaktadır. Zira madde, bilfiil akıl olmaya manidir.⁶⁵⁶ Bu kriter ekseninde bakıldığında, Fârâbî felsefesinde *İlk*'ten sonra gelen İkinciler de bilfiil akıl'dır. Zira onlar da mahiyetleri itibariyle bir madde barındırmamaktadır.⁶⁵⁷ İkinciler de bilfiil akıl olduğuna göre, bu durum, *İlk* ile İkinciler arasında bir farkın olmadığı anlamına gelmektedir. Nitekim Fârâbî, *İlk* ve diğer varlıklar arasında 'farklılık' üzerinden yaptığı ayrımsal vurguyu, bilfiillik hususunda yapmamış, *İlk*'in 'bilfiil akıl' olmasının İkincilerin bilfiil akıl olmasından farklı keyfiyet barındırdığına yönelik bir izahatta bulunmamıştır. Hatta pasajda dile getirdiği izahat ve mukayese, insanî varlık düzeyinde akıl ve makuliyet üzerinden yapılmıştır.⁶⁵⁸ Mukayese, bir beden içerisinde bulunan insan üzerinden yapıldığından ve insan da cevheri akıl olan varlıklardan olmadığından bu konuda kafa karışıklığına sebep olacak bir açmaz yoktur. Zira insan varlığı, niteliği itibariyle bilfiil akıl değil, bilkuvve akıldır. Bu nedenle açmaz, bir madde içinde bulunmayan ve bir maddeye sahip olmayan *İlk* ve İkinciler arasında cereyan eden bir meseledir. Bu zaviyeden bakıldığında, bilfiil akıl olmada *İlk* ve İkinciler ortakmış gibi görünmektedir. Açmazdan çıkış noktası ise, *İlk*'in bilfiil akıl olması, yanı sıra cevheri itibariyle bilfiil makul olması ve dolayısıyla bizatihi kendisini akletmesidir. Zira *İlk*, makuliyetine yönelik başka bir varlığa muhtaç değildir. Bu sebeple *İlk*, Zat'ından dolayı akletmesiyle Âkil ve bilfiil Akıl; Zat'ını akletmesiyle de bilfiil Makuldür. O, Zat'ı

⁶⁵⁶ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 46; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 45

⁶⁵⁷ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 47, 61

⁶⁵⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, 47

gereği Âkil ve bilfiil Akıl; Zat'ının akledilen olması açısından da bilfiil makul olması sebebiyle hem Akıl, hem Âkil hem de Makul'dür.⁶⁵⁹

Buna göre, *İlk* dışındaki varlıklar; hem Akıl, hem Âkil, hem Makul değildir. O hâlde, *İlk* için bilfiil Akıl olma, Âkil ve Makulü birlikte kapsadığından O'nun bilfiil Akıl olması diğer varlıklardan *farklı* bir konumda olacaktır.⁶⁶⁰ Ayrıca, burada dikkat çekilmesi gereken bir başka husus şudur: Fârâbî, *İlk Mevcut*'ta başlayıp On birincide son bulan taşma nazariyesi ile ilgili izahatta bulunduğu pasajda, *İlk Mevcut*'u 'Akıl' kapsamında değerlendirmemiştir. Pasajda, 'on bir' varlık katmanı sıralanmıştır.⁶⁶¹ Ancak bu 'on bir', 'varlık' açısından 'on bir'dir; 'akıl' açısından değil. Yani, On bir varlık'a karşılık 'on bir akıl' yoktur, 'On Akıl' vardır. Dolayısıyla söz konusu pasaj muvâcehesinden bakıldığında, *İlk Mevcut* On Aklın dahil olduğu 'akıl' kategorisine girmemektedir. O zaman yukarıda vurgulanan *İlk*'in bilfiil Akıl olmasının İkincilerin bilfiil akıl olmasından farklı olması gerektiğine yönelik sorun da böylece giderilmiş olmaktadır. Bu kapsamda, *İlk*'in bilfiil Akıl olması, O'nun İkincilerle aynı kategori içerisinde değerlendirilmesini gerekli kılmamaktadır. Zira *İlk*, İkinciler kategorisinde bir 'akıl' olmadığı gibi, İkinciler de *İlk*'le aynı kategorik düzlemde bilfiil akıl olamaz.

Fârâbî'ye göre, insan, kemalin en üst zirvesi olan *İlk Mevcut*'u idrak edemez. Ancak *İlk*'in idrak edilememesi, O'nun idrak edilemez bir varlık

⁶⁵⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 47; Fârâbî, *Ta'likat*, s. 120; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 49, 50, 7, 8

⁶⁶⁰ *İlk*'in alim olması da benzer yaklaşımları ihtiva etmektedir. O, hem İlmi, hem Alim hem Malum'dur. Yine ilimle ilişkili olarak *İlk*, Hikmet'tir. Zira Hikmet, Âkil'in eşyayı en üstün bilgi ile kendini aklederek bilmesidir. Fârâbî'ye göre hikmet, eşyanın en üst bilgi ile bilinmesidir. Bu manada *İlk*'in cevherini bilmesi de bilginin mutlak anlamda en efdalidir, (üstünüdür). (Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 47, 48; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 45, 46)

⁶⁶¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 61

olmasından değildir. Aksine *İlk*'in idrak edilemeyişi, insanın akletme yetilerindeki zaafiyet sebebiyledir. Dolayısıyla *İlk* özünde idrak edilemez bir varlık değildir.⁶⁶² Bu yaklaşım, *İlk*'in, Fârâbî felsefesinde kavramsal anlam düzeyinde idrakin sınırları içerisinde olduğunu göstermektedir. Bu hususu ışık metaforuyla açıklayan Fârâbî'ye göre; yoğun ışık, nasıl bakan gözleri görmez hâle getiriyorsa *İlk*'in nuru da -ziyanın zirvesinde olmakla- gözleri görmez kılmaktadır. Bu nedenle *İlk*'i idrakteki zorluk, O'nun eksikliğinden değil, bizim idrak kuvvelerimizin eksikliğinden kaynaklanmaktadır.⁶⁶³ Yine *İlk*'in idrak edilemeyişinin sebeplerinden biri de, insanın madde ve yoklukla iç-içe olmasıdır. Zira madde, doğası gereği *İlk*'in idrakini güçleştirmekte ve tasavvurunu zorlaştırmaktadır.⁶⁶⁴ Beden içerisinde insan -hâliyle- *İlk Cevher*'in cevherinden uzak bir konumda bulunmaktadır. İnsanın cevheri *İlk*'e yakın oldukça, O'na dair tasavvur da daha tam, daha yakîn ve daha sahih (esdag) olacaktır. Ancak bu seviyeye ulaşma, ancak insan maddeden ayırık hâle geldiğinde gerçekleşecek olan bir durumdur. Zira insan maddeden soyutlandığında *İlk*'e daha yakın olacaktır. Böylece, insan akli bilfiil olacağı gibi, *İlk*'e dair akledilenler de (makul) insan zihninde var olandan daha mükemmel olacaktır.⁶⁶⁵

İnsanın *İlk* ile ilgili nitelemelerinin künhüne kendi kıyas ve deneyimleriyle vakıf olabileceğine vurgu yapan⁶⁶⁶ Fârâbî, bütün nitelemeleri insanda var olan nitelemelerle mukayese etmiş ve *İlk*'te var olan nitelemelerin insanda bulunan nitelemelerin çok üstünde olduğunu söylemiştir. Ona göre, *İlk*'i

⁶⁶² Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 50; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 47

⁶⁶³ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 50

⁶⁶⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 51

⁶⁶⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 51

⁶⁶⁶ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 50, 53

idrak etmede ve bilmede insanla *İlk* arasında bir ‘nispet’ yok gibidir.⁶⁶⁷ Nispet olsa bile bu nispet değersiz (yesîrah) bir nispettir. Ayrıca bu nispet, *İlk*’in sonsuzluğu ve kemali karşısında eksik ve noksan bir nispettir.⁶⁶⁸ Burada önemli olan ve dikkat çekilmesi gereken husus, Fârâbî nezdinde nispetin tamamen yok olmamasıdır. Zira pasajda zikredilen nispet, neredeyse yok hükmünde bir nispet olsa da sonuçta bir nispet ve bir bağ vardır. Az da olsa nispetin olması, *İlk*’le ilgili nitelemelerin insanla bağını göstermesi konusunda sorun teşkil etse de, Fârâbî bu sorunu nispetin değersizliği ve cüz’iliği üzerinden gidermeye çalışmıştır.⁶⁶⁹ Dolayısıyla *İlk* ile ilgili nitelemelerle insanla ilgili nitelemeler asla birbirinin benzeri değildir.

Fârâbî, *Ta’likat*’ta⁶⁷⁰ ise, *İlk*’in hakikatini bilemeyeceğimize kesin bir şekilde vurgu yapmış, insanın, *İlk*’in hakikatine vakıf olmadığını söylemiştir. Ancak insanın *İlk*’in hakikatine vakıf olmaması, O’nun ‘hakkında’ bilgisi olmadığı anlamına gelmemektedir. Örneğin insan *İlk*’in varlığının zorunlu olduğunu bilmektedir. Çünkü *İlk*’in varlığının zorunlu olması, O’nun gerekliliklerinden bir gerekliliktir ve bu gereklilik bir hakikati ifade etmemektedir. Bu nedenle insan, *İlk*’in ‘hakikati’ne vakıf olmasa da O’nun ‘hakkında’ bilgi sahibi olmaktadır.⁶⁷¹ Buradan bakıldığında, *İlk*’in ‘hakikat’i ile *İlk*’le ilgili ‘bilinenler’ arasında niteliksel bir farkın olduğu ortadadır. Buna göre, *İlk*’le ilgili ‘bilinenler’ veya *İlk* ‘hakkında bilgi sahibi olunan şeyler’, insanî düzeyde elde edilmiş veya insanî düzeyi aşmamış bilgilerden başka bir şey değildir.

⁶⁶⁷ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 53

⁶⁶⁸ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 53

⁶⁶⁹ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 53

⁶⁷⁰ *Talikat*’ın Fârâbî’ye aidiyeti konusundaki tartışmalara daha önce değinilmişti.

⁶⁷¹ Fârâbî, *Ta’likat*, s. 131; Hanoğlu, *a.g.m.*, s. 255

Fârâbî'ye göre *İlk*'in kemali, diğer bütün mükemmelliklerden *farklı* (*bayin*) olduğu gibi azameti, yüceliği ve izzeti de diğer azamet, yücelik ve izzetlerden *farklıdır*. Zira bütün bu üstün nitelemeler, *İlk*'in kendi Zat'ından ve Cevher'inden dolayıcıdır. Bu nedenle O, kendi Zat'ında azîmdir, kendi Zat'ında Yüce'dir ve izzet sahibidir.⁶⁷² Fârâbî, *İlk*'in azametine, yüceliğine ve izzetine vurgu yaptıktan sonra yine bir üçlemeyle O'nun cemaline, zarafetine ve ziynetine de vurgu yapmıştır.⁶⁷³ Buna göre, örneğin, *İlk*'in 'varlık'ı en faziletli (efdal) varlık olduğundan Cemal'i de bütün güzelliklerin üstündedir; Ziynet ve Zarafet'te (el Beha) bütün varlıklardan üstün olduğu gibi.⁶⁷⁴ Fârâbî'nin pasajda cemal, zarafet ve ziyneti azamet ve ululuktan sonra ortaya koyması, azamet'in ve ululuğun belki de güzelliği ve zarafeti unutturan, hatta bazı durumlarda ortadan kaldıran anlam alanına sahip olmasından kaynaklanmış olabilir. Azamet ve büyüklüğün, inceliği ve zarafeti ortadan kaldıran bir anlam alanına da sahip olduğu düşünüldüğünde, 'büyüklük' ifade eden nitelemelerden hemen sonra inceliği ve revnakı ifade eden nitelemeler zikredilmiş, *İlk* hakkında adeta azamet ve büyüklükle ilgili zihinde canlanabilecek olumsuz çağrışımlar bertaraf edilmiştir. Fârâbî'ye göre *İlk*, aynı zamanda Lezzet, Sevinç ve Gıpta'yı mündemiç bir varlıktır.⁶⁷⁵ Bu çerçevede bu nitelemeler, -doğrudan vurgulamamış olsa da- birbirleriyle ilişkisellik içerisinde. Zira Güzel, Zarafet ve Ziynet'in olduğu yerde bir bakıma Lezzet, Sevinç ve Gıpta'nın da olması gerekir. Başka bir deyişle, bir varlıkta güzelin, zarafetin ve ziynetin bulunması, o varlıkta lezzet, sevinç ve gıpta'nın bulunmasını

⁶⁷² Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 52

⁶⁷³ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 52; Benzer ifadeler, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de de vardır. (Bknz. Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 46, 47)

⁶⁷⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 52, 53; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 46, 47

⁶⁷⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 53

gerekli kılmakta; lezzet, sevinç (surur) ve gıbtanın elde edilmesi sanki bu üç nitelemenin varlığıyla gerçekleşmektedir.⁶⁷⁶

İlk'in kendi Zat'ından lezzet, sevinç ve gıpta duymasını O'nun kendi Zat'ını beğenmesi, sevmesi ve sonunda kendi Zat'ına aşık olması şeklinde yorumlayan Fârâbî'ye göre, *İlk*'te, seven ile sevilen, beğenen ile beğenilen ve aşık ile maşuk birdir. Diğer varlıklar açısından da ister sevilsin ister sevilmesin ister aşık olunsun ister olunmasın O, *İlk Sevgili* (mahbub) ve *İlk Maşuk*'tur.⁶⁷⁷ Bu zaviyeden bakıldığında, Fârâbî, büyüklükten (azamet) başlayan süreci, nitelemelerin birbirleriyle olan ilişkiselliği içerisinde aşk'la bitirmiştir. Bu bağlamda, *İlk*'in azametini, yüceliğini ve izzetini anlatan pasaj, devamında güzeli, zarafeti ve ziyneti kapsadığı gibi lezzet, sevinç ve gıbtanın yanında sevgi, beğeni ve aşkı da kapsamaktadır. Söz konusu pasajlar bir bütün olarak değerlendirildiğinde, *İlk*'in azametinden aşkına kadar olan sürecin üçlü bölümler hâlinde on iki nitelemeden oluşan bir kombinasyonda ele alındığı görülmektedir. Buna göre, azamet, büyüklük ve yücelik nitelemelerinin yanında güzellik, zarafet ve ziynet ele alınmakta; güzellik, zarafet ve ziynet; lezzeti, sevinci ve gıbtayı beraberinde getirmektedir. Lezzetin, sevincin ve gıbtanın olduğu yerde de sevgi, beğeni ve aşk oluşmaktadır. *İlk* hakkındaki bu nitelemeleri, bir süreç içerisinde peşi sıra meydana gelen nitelemeler olarak kabul etmek mümkün değilse de bu nitelemeler, Fârâbî'nin *İlk*'e yönelik yaklaşımlarının seyrini görmek ve göstermek açısından önemlidir. Ancak konuya başka bir zaviyeden bakıldığında farklı yorumlar getirmek de mümkündür. Nitekim yukarıdaki pasajlar etrafında

⁶⁷⁶ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadila*, s. 53

⁶⁷⁷ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadila*, s. 54; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 47

düşünüldüğünde, Fârâbî'nin *İlk* ile ilgili bu kadar nitelemeye gitmesi de manidardır. Zira o, *İlk Mevcut* 'la ilgili neredeyse akla gelebilecek bütün iyi ve olumlu nitelemeleri kullanmış; 'ziynet' ve 'lezzet' nitelemeleri örneğinde olduğu gibi -kanaatimizce- nitelemelerin sınırlarını zorlamıştır. Fârâbî'nin bu ve buna benzer vurgularını anlamlı bir çerçeveye oturtmak istersek, bu durumun, *İlk* 'in, bütün yücelikleri ve güzellikleri -*İlk* olması hasebiyle- Zat'ında barındırmasından ve bu nitelemelerin nihaî merhâlesi olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Zira O, *İlk Sebep* 'tir, *İlk Neden* 'dir.

Fârâbî'ye göre, "Varlıklar çoktur."⁶⁷⁸ Varlıkların çokluğunun ifade edildiği bu cümlede kastedilenin *İlk* 'in dışındaki varlıklar olduğu metnin bağlamından anlaşılmaktadır. Zira cümlede, varlık kelimesi çoğul kalıbıyla (mevcudat) kullanılmış, çoğul kalıptan tekil olan *İlk Mevcut* 'un kastedilmediği belirli hâle gelmiştir.⁶⁷⁹ Ancak Fârâbî, burada, *İlk* 'ten sadır olan İkinci Akıl için ayrı bir bahis açmamıştır. Esasında genel Neoplatonik anlayışta "Bir'den ancak bir çıkar."⁶⁸⁰ doktrinine göre, *İlk* 'ten ilk taştan İkinci Aklın da 'çok' değil 'bir' olması gerekirken Fârâbî böyle bir ayrıma gitmemiş, İkinci Akıl da dahil olmak üzere bütün varlıkları 'çokluk' kavramı içerisinde değerlendirmiştir.⁶⁸¹

Fârâbî felsefesinde İkinci Akıl ve diğer akıllar 'çokluk' kapsamı içerisinde diğer varlıklarla aynı kapsamda değerlendirilmiş olsa da bu varlıklar, 'değersel' açıdan diğer varlık katmanlarından üstündür. Bu bağlamda varlıklar, çokluk

⁶⁷⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 57

⁶⁷⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 57

⁶⁸⁰ Plotinus, *The Enneads*, (5.4.1; 5.3.15); Bu ifade daha sonraki dönemlerde doktrin hâline gelmiştir.

⁶⁸¹ İbrahim Maraş, "İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı", *Dini Araştırmalar*, Cilt: 10, sy. 30, Eylül-Aralık (2007), s. 43

yönünden ortak özelliklere sahip olsalar da üstünlük açısından birbirlerinden farklıdır.⁶⁸² Nitekim Fârâbî'ye göre, *İlk*'in cevheri varlıklara taşıdığı zaman bu varlıklar, kendi konumları itibariyle varlıktan paylarını alarak belirli bir hiyerarşik yapı üzerinden tertip edilmişlerdir. Bu kapsamda, varlıkların tertibinde bir adaletsizlik yoktur. Zira varlıklar, kendi mertebeleri neyi gerektiriyorsa o mertebenin gerektirdiği nitelikleri ve hiyerarşiyi elde etmişlerdir. Fârâbî'ye göre bu tertip ve düzen, varlık katmanlarının en mükemmelinden en noksanına, başka bir tabirle, varlık katmanlarının nihayete erdiği varlığa gelmesi mümkün olmayan katmana kadar adaletli bir şekilde gerçekleşmiştir.⁶⁸³ Fârâbî, varlıkları hiyerarşik yapılarına göre değerlendirdiği bu pasajda *İlk*' için iki niteleme kullanmıştır: Cömert ve Adil. Buna göre, *İlk*'in cevherinden taşan bütün mevcutlar O'nun kendi Zat'ına has vücudundan taşıkları için *İlk*, Cömert olduğu gibi, varlıkları tertip etmesi ve bu tertip üzerinden varlıkların kendi konumlarını elde etmesi sebebiyle de *İlk*, Adil'dir.⁶⁸⁴

Vurgulamak gerekir ki, *İlk*'in Zat'ına yönelik kullanılan ifade, kelime ve kavramların anlam alanları O'nu anlatmaya yetersizdir. Ancak O'nun Zat'ına yönelik kullanılan ifade ve anlatımlar zorunlu olarak insana ait dil düzlemi içerisinde olacaktır. O'nu en iyi şekilde ifade edecek kelime ve kavramlar, O'nun dışındaki varlıkların yani mahlukatın zatına, eylemlerine ve özelliklerine karşılık gelse bile bu isim, kelime ve kavramları yine O'na özgü anlam alanları içinde anlamaktan başka bir yöntem ve yaklaşım da yoktur.⁶⁸⁵ Bu kapsamda

⁶⁸² Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 57, 58

⁶⁸³ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 57

⁶⁸⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 57

⁶⁸⁵ Mehmet Murat Karakaya, "İbn Sina'da Tevhid", *Eskiyeşi*, Bahar 2015, sy. 30, s. 134, 135

değerlendirildiğinde, Fârâbî'ye göre, *İlk* için kullanılan isimler ile diğer mevcudat için kullanılan isimler, benzer ve yakın anlamlı kelimelerdir. Yani, *İlk* için kullanılan isim ve nitelemeler, diğer varlık alanları için de kullanılmaktadır. Bunun dışında bir alternatif de yoktur. Dolayısıyla *İlk*'in isminin diğer isimlerden farklı olduğunu ifade etmek için *İlk* ve diğer mevcudat için kullanılan isim ve nitelemelerin ayrıştırılması gerekmektedir. Bu kapsamda, her ne kadar isim ve nitelemeler anlam alanları itibariyle birbirleriyle benzerlik ilişkisi içinde olsa da isim ve nitelemelerin *İlk*'e yönelik kullanımıyla diğer mevcudata yönelik kullanımı arasında mana itibariyle derin farklılıklar vardır. Dolayısıyla isim ve nitelemeler, *İlk* için kullanıldığında anlam, varlık ve kemal açısından en zirveyi teşkil eden ve diğer varlık alanlarına delaleti olmayan bir bağlamda olmalıdır.⁶⁸⁶ Bağlam diyoruz. Zira anlamın zirvesini teşkil edecek mana, *İlk*'e yönelik kullanılan konteksin çerçevesinden çıkarılmaktadır. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre, *İlk* için kullanılan isim ve nitelemeler, çoklu varlıkları çağrıştıran ve *Bir*'in birlik özelliğine halel getirecek bir anlama asla delalet etmemeli, tam aksine bölünmeyen varlığın birliğine işaret etmelidir.⁶⁸⁷ Ayrıca, Fârâbî'ye göre, *İlk*'e yönelik nitelemelerin *İlk*'in kendi zatına nispeti ve başkasına nispeti açısından iki veçhesi vardır. Buna göre, *İlk* için kullanılan nitelemeler, şayet O'nun bizatihi kendisini niteleyen bir niteleme ise Zatî bir nitelemedir; Tek ve Diri nitelemelerinde olduğu gibi. Şayet niteleme, başka bir şey üzerinden Zat için

⁶⁸⁶ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 59, 60; Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 75, 76

⁶⁸⁷ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 59

söyleniyorsa bu niteleme Zatî değil, başkası sebebiyle bir nitelemedir; Adil ve Cömert nitelemelerinde olduğu gibi.⁶⁸⁸

Fârâbî'ye göre, *İlk*, haktır ve hakikattir. O'nun Hakikati Hak oluşunun dışında değildir. Zira Hak ve Hakikat, varlıkla eşdeğer anlam alanlarına sahiptir. Hakikat, bir şeyin kendine has varlığı olduğuna göre, O'nun Hakikati Hak oluşundan başka bir şey değildir.⁶⁸⁹ Fârâbî'ye göre, *İlk*, aynı zamanda Diri'dir (hayy) ve Hayat'tır. O'nun Diri ve Hayat olması, iki ayrı varlığa yani iki zata işaret etmez. Tam aksine dirilik ve hayat O'nun için birdir. Zira diri'nin anlamı, *"En efdal makulu en efdal akılla akletmek; en efdal malumu en efdal bilgiyle bilmektir."*⁶⁹⁰ Bu manada, akletmek ve bilmek diri olmanın gereği olduğu gibi, diri olmak da akletmenin ve bilmenin gereğidir. Dolayısıyla *İlk*, akıl olması yönüyle Âkil ve ilim olması yönüyle Alîm ise, hayy olması yönüyle de hayattır. O hâlde hayy ve hayat birdir ve *İlk*'in varlığı en mükemmel varlık ise diriliğe en layık olan da O'dur.⁶⁹¹

Dikkat edilirse, Fârâbî felsefesinde bütün bu nitelemeler, birbirleriyle iç-içe geçmiş kavramsal ağlar içerisinde, zahirde ikili gibi görünen ama batında tek bir zata işaret eden ve 'ikiliğe' asla müsaade etmeyen bir yapıda ele alınmıştır. Bu kapsamda vurgulamak gerekir ki, Fârâbî, eserlerinde özellikle *el-Medinetü'l-Fadıla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de 'basit' kavramını neredeyse kullanmamıştır.⁶⁹² Ancak o, 'basitliği' ortadan kaldıracak ve 'ikiliğe' yol açacak bütün kapıları da yaptığı izahatlarla kapatmaya çalışmıştır. Zira 'mevcut' kavramı

⁶⁸⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 57, 58

⁶⁸⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 48; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 49, 7

⁶⁹⁰ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla* s. 49

⁶⁹¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 49

⁶⁹² *El-Medinetü'l-Fadıla*'da sadece bir yerde kullanır. (bknz., Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 39)

da dahil olmak üzere Fârâbî'nin *İlk*'le ilgili akıl-makul, alim-malum, hayy-hayat gibi neredeyse bütün nitelemeleri, 'ikiliğe' kapı aralayan anlam alanlarına sahiptir. Bu nedenle Fârâbî, "O hem akıldır hem makuldür." veya "O, hem alimdir hem de malumdur." cümlelerinde olduğu gibi bütün ikili nitelemeleri *İlk*'in Zat'ında birleştirerek çözmeye çalışmış ve *İlk*'i bütün bu ikililiklerden tenzih etmiştir.

4.2.2 Fârâbî Felsefesinde Akıl/Akıllar

4.2.2.1. Varlık Mertebeleri/Hiyerarşik Yapı ve On Akıl

Fârâbî'de varlık katmanlarına ilişkin değerlendirmeler, özünde birbirine benzer yaklaşımları ihtiva etse de bu katmanlara yönelik yaklaşım biçimleri eserlere göre farklılık arz etmektedir. Örneğin Fârâbî, *Füsûlu'l-Medeni*'de varlık katmanlarını üç ayrı kategoride ele alır. Bu kategoriler, '*İlk*', 'orta' ve 'son' diye isimlendirilen varlık katmanlarından oluşmaktadır. İzaha 'son' varlık katmanından başlamak gerekirse, bu varlık katmanında bulunan varlıkların temel özelliği, onların birçok neden ilke'sine sahip olması, ancak kendilerinde nedenselliğe yönelik bir özelliğin bulunmamasıdır. Bundan dolayı 'sonuncular', kendilerinden aşağıda bulunan herhangi bir varlık katmanının neden ilke'si değildir. Bununla beraber 'orta' varlık katmanında bulunan varlıklar, 'son' varlık katmanında bulunan varlıklardan farklı olarak hem neden ilke'si hem de nedenli'dir. Bu bağlamda onlar, üstlerinde kendilerine sebep olan bir neden'e sahip oldukları gibi, altlarında bulunan ve 'sonuncular' diye nitelen varlık katmanının da neden'idir. Varlık katmanlarının en üstünde bulunan *İlk* ise, kendisinden aşağıda olan bütün bir varlık katmanlarının Neden İlke'sidir. Ancak kendisi bir Neden'e sahip

değildir.⁶⁹³ Bütün bunlar, Fârâbî felsefesinde sonuncuların, ortadakilere, ortadakilere de *İlk*'e ulaşınca kadar çeşitli şekillerde yükselme biçimlerini ve katmanlar arası özellikleri gösterdiği gibi, düzen ve tertibin, *İlk*'ten nasıl başladığını ve en sonuncuya ulaşınca kadar bir nizam içerisinde varlıklara tek tek nasıl nüfuz ettiğini Hikmet'in bir gereği olarak ortaya koymaktadır.⁶⁹⁴ O hâlde, *Füsûlü'l-Medenî*'de varlıklar '*İlk*', 'orta' ve 'son' varlık katmanları olmak üzere üç kategoride ele alınmaktadır.

Fârâbî, *Soyut (Mufarık) Varlıkların İspatı* adlı makalesinde ise soyut varlık katmanlarını dört aşamada ele almaktadır. Buna göre, birinci mertebede, nedeni olmayan ve *Tek/Bir* olan varlık; ikinci mertebede, tür olarak 'çok' olan Faal Akıllar;⁶⁹⁵ üçüncü mertebede yine tür olarak 'çok' olan Semavî Cisimler (kuvve) ve dördüncü sırada ise, fert olarak 'çok' olan insanî düzeyindeki Nefs'ler yer almaktadır.⁶⁹⁶ Varlık katmanlarına yönelik bu makale ekseninde dikkate değer husus, -aşağıda görüleceği üzere- *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'ye göre Aklî Kozmos'ta yer alan ve 'İkinciler' diye isimlendirilen Akıllar'la diğer bir akıl olan Faal Aklın *Soyut (Mufarık) Varlıkların İspatı* makalesinde 'Faal Akıllar' başlığı altında aynı kategori içerisinde değerlendirilmesidir.⁶⁹⁷

Fârâbî ontolojisinde varlık katmanlarının en belirgin şekilde ve belirli bir hiyerarşik yapıda vurgulandığı eser, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'dir. Fârâbî, söz

⁶⁹³ Fârâbî, *Füsûlü'l-Medenî*, s. 77

⁶⁹⁴ Fârâbî, *Füsûlü'l-Medenî*, s. 77

⁶⁹⁵ Fârâbî, *Ta'likat*'ta da Faal Akıl çoğul kalıbıyla kullanır. Buna göre Faal Akıl, tek bir akıldan değil, birçok akıldan oluşmaktadır. (Fârâbî, *Ta'likat*, s. 128)

⁶⁹⁶ Fârâbî, "Soyut Varlıkların İspatı", (Çev. Hüseyin Aydın), UÜİF. C. 1, sy. 1, 1986, s. 9

⁶⁹⁷ *El-Medinetü'l-Fadıla*'da ise, Faal Akıl diğer Akıllar'la aynı kategori içerisinde değerlendirilmiştir. Bu nedenle Faal Akıl, *el-Medinetü'l-Fadıla* bağlamında aynı zamanda Onuncu Akıl'dır.

konusu eserde, hiyerarşik varlık katmanlarını Plotinus felsefesi ekseninde olduğu gibi *Bir*'den yani *İlk*'ten başlayarak sıralamıştır. Buna göre, *İlk Sebeb*, birinci mertebededir. İkinciler, ikinci; Faal Akıl da üçüncü mertebededir. Nefs ise, dördüncü mertebededir. 'suret' beşinci, 'madde' altıncı ve son sıradadır.⁶⁹⁸ Bu katmansal yapı, altı'lı hiyerarşik yapıda ele alınmış; Semavî Cisimler bu hiyerarşik yapının dışında tutulmuştur. Söz konusu hiyerarşik yapı çerçevesinde ele alındığında, başlangıçta ve son ikide yer alan üç varlık katmanının, yani '*İlk Sebeb*', 'suret' ve 'madde' katmanlarının neye karşılık geldiği Neoplatonist felsefede belirgin iken, bunların dışındaki varlık katmanlarının neye karşılık geldiği -ilk etapta- kapalılık göstermektedir. Nitekim *İlk Sebeb*'in bütün varlıkların kaynağı ve orijini olduğu izahtan varestedir. Suret ve maddenin de neredeyse bütün bir felsefe dünyasında anlam karşılıklarının ne olduğu ve bu iki varlık katmanı ile neyin kastedildiği bellidir. Ancak Fârâbî felsefesindeki İkinciler, Faal Akıl ve Nefs katmanlarının Neoplatonist kurguda karşılıklarının ne olduğu izaha muhtaçtır. Bu kapsamda, İkinciler, Faal Akıl ve Nefs'i Neoplatonyen kurgudaki Aklî Kozmos alanının unsurları olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de mertebelerin ilk üç sırasında yer alan *İlk*, İkinciler ve Faal Aklın bir cisim olmadıkları ve bir cisim içerisinde bulunmadıklarına yönelik ifadelerden böyle bir yaklaşıma ulaşmak mümkündür. Dolayısıyla *es-Siyasetü'l-Medeniyye* bağlamında, genelde 'Aşkın Alan'a yönelik *Bir*, İkinciler ve Faal Akıl olmak üzere üç varlık katmanından bahsetmek mümkün olduğu gibi, özelde 'Aklî Kozmos'a yönelik İkinciler ve Faal Akıl katmanı olmak

⁶⁹⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 31

üzere iki varlık katmanından bahsetmek de mümkündür.⁶⁹⁹ Dolayısıyla burada ‘aşkın alan’ ve ‘aklî alan’ olmak üzere iki farklı alan ayrımı yapma imkanı vardır. Bu ayrımın en bariz fark, *İlk*’in Aklî varlık katmanının dışında ve üstünde bir varlık katmanına karşılık gelmesidir. Ayrıca vurgulamak gerekir ki, *es-Siyasetü’l-Medeniyye* bağlamında İkinciler’e ruhaniyyun/Aklîler ve melekut demek de mümkündür.⁷⁰⁰

Yine *es-Siyasetü’l-Medeniyye* bağlamında değerlendirildiğinde, Nefsler, cisimde bulunan ancak zatlari itibariyle cisim olmayan varlıklardır.⁷⁰¹ Bu manada Nefs, suret ve madde ile birlikte aynı kategoride değerlendirildiği gibi, zatı, yani varlığının niteliği itibariyle de ‘cismanî olmayan’ varlık katmanları içerisinde değerlendirilmiştir. Buradan bakıldığında, Nefs’in Faal Akıl ile suret ve maddeden oluşan Duyulur Kozmos ‘arasında’ bir konumda olduğu söylenebilir. Ancak cismanî varlık alanlarını Duyulur Kozmos; İkinciler ve Faal Akıl’dan oluşan cismanî olmayan varlık alanlarını da Aklî Kozmos alanı olarak ele alırsak, Nefs’in Fârâbî felsefesinde Aklî Kozmos’un dışında tutulduğunu görmek mümkün olduğu gibi bu varlığı, zatı itibariyle Aklî Kozmos’un unsuru olarak değerlendirmek de mümkündür.

Cisim katmanına geçildiğinde ise, Fârâbî bu varlık katmanını altı cins kategorisi içerisinde ele almış, bunları; Semavî Cisimler, düşünen canlılar, gayr-ı nâtık canlılar, bitkiler, madenler ve dört unsur olmak üzere belirlemiştir.⁷⁰² Buna

⁶⁹⁹ Burada Aşkın alan ile Aklî Kozmos birbirinden -bizim tarafımızdan- ayrı tutulmuştur. ‘Aşkın alan’, *İlk*’in de dahil olduğu varlıksal alan olarak ‘Aklî Kozmos’ ise, *İlk*’in dışındaki Aklî varlıklardan oluşan varlık katmanı değerlendirilmiştir.

⁷⁰⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 32

⁷⁰¹ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 31

⁷⁰² Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 31

göre, söz konusu varlık türleri, cismin cinslerini oluşturmaktadır. Fârâbî, bu varlık türlerinin yanı sıra “İkincilerle Semavî Cisimler arasında her birinin varlıklarına tek tek karşılık gelen aracı (mütevassitat) felekler vardır.” ifadesiyle ‘felekler’den de bahsetmiş ancak her iki eserinde de bu varlıkların muhteviyatına yönelik detaylı bir açıklama yapmamıştır.⁷⁰³

Fârâbî felsefesinde -Neoplatonyen kurguda- Faal Akla gelince, bu Akıl es-Siyasetü’l-Medeniyye’de mertebe itibariyle İkinciler’den sonra gelen bir Akıldır. Bu durumda Faal Akıl, İkinciler’den ayrı bir varlık alanı olduğuna göre, fonksiyonelliği de İkinciler’den farklı olacaktır. O hâlde, Faal Akıl, ‘akıl’ olması itibariyle İkinciler’le aynı özelliğe sahip olsa da kategorik ve eylemsellik açısından farklı katmanda yer almaktadır. Bu çerçevede, Faal Aklın İkinciler’den farklı olarak Semavî Cisimler’le bir ilişkiselliği yoktur. Faal Aklın fonksiyonelliği, cismanî varlıkların en üst cins katmanı olan Semavî Cisimler’in bir alt cisim katmanında yer alan nâtık hayvan cins katmanına yönelik inayetten ve nâtık insanı en yüksek saadet mertebesine yüceltmekten ibarettir.⁷⁰⁴ Buna göre es-Siyasetü’l-Medeniyye açısından değerlendirildiğinde, varlıkla ilgili hiyerarşik yapıda üçüncü katmanda bulunan Faal Akıl katmanı, nâtık insanlarla temas kurmakla vazifeli bir varlık katmanıdır. O hâlde, hiyerarşik yapıda her ne kadar ‘ikinci mertebede, İkinciler ve üçüncü mertebede, Faal Akıl’ şeklinde bir ayrım olmuş olsa da cismanî varlık alanlarıyla özellikle Semavî Cisimler varlık alanıyla

⁷⁰³ Fârâbî, es-Siyasetü’l-Medeniyye, s. 32; Felek kelimesi, tekil ve çoğul biçimiyle bu pasajda geçmekte, es-Siyasetü’l-Medeniyye’de başka bir pasajda geçmemektedir. El-Medinetü’l-Fadıla da ise, “Zıtlık ve yokluk ancak Ay feleğinin altında gerçekleşir.” cümlesiyle yine “Ay feleğinin altında Semavî Cisimler son bulur.” cümlesinin dışında felek kavramı kullanılmaz. (Fârâbî, el-Medinetü’l-Fadıla, s. 62) Fârâbî, Ta’likat’ta, ‘felek/felekler’ konusu daha ayrıntılı ele alır. (Fârâbî, Ta’likat, s. 122-124) Felekler konusu tezimizde es-Siyasetü’l-Medeniyye ve el-Medinetü’l-Fadıla’da geçtiği kadarıyla ele alınacaktır.

⁷⁰⁴ Fârâbî, es-Siyasetü’l-Medeniyye, s. 32

ilişkilendirildiğinde, İkinciler ve Faal Akıl benzer özelliklere sahiptir. Buna göre İkinciler, Semavî Cisimler'in nedensel ilke'si iken, Faal Akıl, nâtık insanın kemaliyet (yetkinlik) ilke'sidir. Buradan bakıldığında, İkinciler, Semavî Cisimler'le irtibatlı olmaları sebebiyle sema düzeyinin altına inmezken, Faal Akıl sema düzeyinin altına inmekte, böylece sema altındaki cismanî varlık düzeylerinin en üst tabakasında bulunan nâtık insanla temas kurmaktadır.

El-Medinetü'l-Fadıla bağlamında baktığımızda ise, İkinciler ve Faal Akıl ile ilgili hususiyetler zikredilirken Faal Akıl, diğer İkinciler diye tabir edilen Akıllar'dan ayrı bir kategoride ele alınmamış; 'On Akıl' diye tabir edilen Akıllar hiyerarşisi içerisinde mütalaa edilmiştir.⁷⁰⁵ Buna göre Faal Akıl, Aklî varlıklar silsilesinin son halkasında bulunan varlık alanıdır. Dolayısıyla *el-Medinetü'l-Fadıla*'da Faal Akıl açısından İkinci Aklın konumu ve özelliği ne ise, Faal Aklın konumu ve özelliği de odur; her ikisi de aynı kategoride bir Akıl'dır. Hâlbuki *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de varlık hiyerarşisinde Faal Akıl için ayrı bir faslın açıldığını, bu Akıl'la ilgili keyfiyetin ayrıntılı olarak ele alındığını görmekteyiz. Örneğin *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'ye göre Faal Aklın en önemli özelliği, kendi zatını akletmenin yanı sıra *İlk*'i ve İkincileri akletmesidir.⁷⁰⁶ Bu önemli bir ayrımdır. Nitekim *el-Medinetü'l-Fadıla*'da Akıllar'ın taşması süreci ele alınırken, onların iki türlü eylemsiliğinden bahsedilmektedir. Buna göre, Akıllar, önce kendi zatlarını sonra *İlk*'i aklederler.⁷⁰⁷ Söz konusu pasajda, Akılların kendilerinden bir önceki/üst varlık katmanını akletmesinden, örneğin, üçüncünün dördüncüyü akletmesinden bahsedilmez. Ancak *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de Faal Akıl, kendini

⁷⁰⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 61, 62

⁷⁰⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 34

⁷⁰⁷ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 68

ve *İlk*'i akletmesinin yanı sıra İkincileri de akletmektedir. Dolayısıyla *es-Siyasetü'l-Medeniyye* açısından Faal Akıl'da üç farklı akletme biçimi vardır: Kendini akletmek, *İlk*'i akletmek ve İkinciler'i akletmek. Bu da, akletme biçimleri açısından, Faal Aklın hem *es-Siyasetü'l-Medeniyye* hem de *el-Medinetü'l-Fadıla*'da farklı çerçevelerde ele alındığını göstermektedir.

4.2.2.2. On Akıl/İkinciler/Faal Akıl: Sayıları ve İşlevleri

Es-Siyasetü'l-Medeniyye ve *el-Medinetü'l-Fadıla*'da karmaşık olan hususlardan bir diğeri ise, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de, İkinciler'den sonra Faal Akıl ve Faal Akıl'dan sonra Nefs gelirken, ayrıca başka bir eş değer varlık alanına vurgu yapılmazken, *el-Medinetü'l-Fadıla*'da, konu farklı bir boyutta ele alınmış; On Aklın yanı sıra diğerküresel varlıklar da On Aklın peşisıra izah edilmiştir.⁷⁰⁸ Örneğin, *-el-Medinetü'l-Fadıla*'ya göre- İkinci'den sonra Üçüncü ve Üçüncüyle birlikte ilk sema; Üçüncü'nün kendi zatını ve *İlk*'i akletmesi sonucu cevherlenmesiyle de⁷⁰⁹ hem Dördüncü hem de Sabit Yıldızlar Küresi varlığa gelmiştir. Bu Akıllar ve küreler silsilesi, Beşinci'de Zuhâl küresi, Altıncı'da Müşteri küresi, Yedinci'de Merih küresi, Sekizinci'de Güneş küresi, Dokuzuncu'da Zühre küresi, Onuncu'da Utarid küresi ve Onbirinci'de Kamer küresi'ne kadar devam etmekte ve her bir Akılla birlikte bir başka küresel varlık alanı varlığa gelmektedir. Özetle, İkinci Akıl hariç diğerküresel varlıklarla birlikte 'küresel' varlıklar devreye girmektedir. Buna göre, Üçüncü Akıl'la başlayan şekliyle İlk Sema, Sabit Yıldızlar Küresi ve diğeryedi küre silsile hâlinde devam etmektedir.

⁷⁰⁸ Burada *el-Medinetü'l-Fadıla*'nın *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'den önce yazıldığını vurgulamak gerekir. (Hanîfî Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri*, MÜİF., İstanbul, 2005, s. 28, 29)

⁷⁰⁹ Kendi zatını ve *İlk*'i akletme Onbirinci'ye kadarki bütün varlık katmanlarında geçerlidir.

On Akıl dışındaki söz konusu küresel varlıkları bir bütün olarak ele aldığımızda ise, hepsi dokuz sayısına karşılık gelir ki bu sayı, *el-Medinetü'l-Fadıla*'da yer alan ve aşağıda geniş olarak ele alınacak olan Semavî Cisimler'in dokuz olduğuna yönelik ifadeye de denk düşmektedir.⁷¹⁰ Nitekim *el-Medinetü'l-Fadıla*'da, *İlk*'le birlikte On bir Akıl; İlk Sema, Sabit Yıldızlar Küresi ve diğer kürelerden oluşan dokuz varlık alanının zikredilmesinden hemen sonra pasajın sonunda yer alan, “*Kamer feleğinin yanında Semavî Cisimler sona erer.*”⁷¹¹ ifadesi de bu hususu desteklemektedir. Kamer küresinde, ‘madde’ ve ‘konu’ya ihtiyacı olmayan Aklî varlıklar alanı sona ermektedir. Bu bağlamda, Onbirinci Akıl katmanı, kendisinden önceki diğer varlıklar gibi maddesiz olan, kendi zatını ve *İlk*'i akleden *-İlk Mevcut*'la başlayan- varlıklar zincirinin son halkasıdır. Buraya kadar olan kısmıyla İkinci ile On birinci arasındaki varlıkları bir bütün olarak düşündüğümüzde, bu varlıkların *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'deki çoğul kalıbıyla zikredilen ‘İkinciler’e karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Zira belirttiğimiz gibi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de var olan hiyerarşik yapıya göre, *İlk Mevcut*, İkinciler ve Faal Akıl, cisimsel hiçbir nitelik taşımayan Aklî varlık alanlarıdır. Bu nedenle, *el-Medinetü'l-Fadıla*'da yer alan *İlk Mevcut*'un dışındaki İkinci de dahil olmak üzere On birinci varlık alanına kadar olan bölümü, bir bütün olarak ‘İkinciler’ olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de Faal Akıl bu kapsamın dışında tutulmuştur.

Yine, *el-Medinetü'l-Fadıla*'da On birinci varlık katmanı olan “Kamer feleğinin yanında Semavî Cisimler sona bulur,” ifadesinden dokuz katmanlı

⁷¹⁰ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 69

⁷¹¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 62

Semavî Cisimler'in nihayete erdiği anlaşılmaktadır. Ancak bu açıklama, her iki varlık alanının birbirine benzediği anlamına gelmemektedir. On Akıl ile Semavî Cisimler birbirlerinden ayırık varlık alanlarıdır. İkinci'den başlayarak Onbirinci Akla kadar olan Akıllar, keyfiyetleri itibariyle madde ve mevzu'ya ihtiyacı olmayan varlıklar oldukları gibi, cevherleri itibariyle de hem akıl, hem makuldürler.⁷¹² Dolayısıyla Semavî Cisimler, adı üstünde cisimsel varlıklara tekabül ederken, söz konusu On Akıl, cismanî hiçbir keyfiyete sahip değildir. Esasında bu keyfiyet, Faal Akıl hariç tutarsak, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de yer alan açıklamaya da uygundur. Bu ifade bağlamında, hem akıl hem makul varlıkları hiyerarşik yapı itibariyle bir bütün olarak 'İkinciler' olarak değerlendirmek mümkündür. Bu zaviyeden bakıldığında, özellikle İkinciler'le ilgili olarak *es-Siyasetü'l-Medeniyye* ve *el-Medinetü'l-Fadıla* arasında önemli ölçüde benzerlikler olsa da Faal Akıl konusunda belirgin farklar olduğu ve her iki eserde Fârâbî'nin farklı yaklaşımlar sergilediği ortadadır. Bu nedenle, Fârâbî felsefesinde tek bir 'İkinciler' ve 'Faal Akıl' yorumundan bahsetmek mümkün görünmemektedir.

Akılların sayısına gelince, Fârâbî felsefesinde -Neoplatonyen kurguda- Aklî Alan'a ait varlıklarla ilgili doğru bir sınıflama yapılmadığı takdirde bu varlıkların sayısına yönelik bir karmaşıklığın olduğu -zahirde- kesindir. Örneğin Fârâbî, Aklî varlık alanlarını ve Semavî Cisimleri konu edindiği *el-Medinetü'l-Fadıla*'daki bir pasajda -kendi içerisinde bir çelişki olmasa da- sayılar konusunda farklı rakamlar vermiştir. Fârâbî'nin, varlıkları, mükemmellik mertebeleri açısından değerlendirdiği bu pasajda geçen “...İlk Mevcut'tan hasıl olan

⁷¹² Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 62

varlıkların en mükemmelleri, umumiyetle cisim olmayan ve cisimden gelmeyenlerdir. Onlardan sonra Semavî Cisimler gelir.”⁷¹³ ifadesi, es-Siyasetü’l-Medeniyye’de yer alan ve varlık mertebeleriyle ilgili açıklamaları destekleyen ve eserdeki hiyerarşik varlık katmanlarıyla benzerlikler arz eden bir hüviyete sahiptir. Ancak el-Medinetü’l-Fadıla’da yer alan yukarıdaki pasajın geri kalan kısmı, konuyu -görünürde- karmaşık hâle getirmektedir. Fârâbî, “Cisim olmayan varlıklardan sonra Semavî Cisimler gelir.” dedikten sonra, “Bu mevcutların en mükemmeli İkinci olup sonra ötekiler, sırayla on birinciye kadar gider. İlk Semavî Cismin en mükemmeli de İlk Sema olup sonra İkinci [sema], sırasıyla Kamer küresinde son bulan dokuzuncu’ya kadar gider. İlk’ten sonra gelen ayrı sıradaki varlıklar (eşya), on olup Semavî Cisimler de dokuz olduklarına göre hepsinin toplamı on dokuz olur.”⁷¹⁴ ifadesini kullanır. Bu son cümlede İkinci, diğerlerinden ayrı tutulur. “Sonra ötekiler on birinciye kadar gider.” ifadesiyle, ismi zikredilmeksizin Faal Akıl da bu Akıllar kapsamı içinde tutulur. Söz konusu sentaks üzerinden gidildiğinde, hiyerarşik yapıyı İlk, On Akıl ve dokuz Semavî Cisim şeklinde düzenlemek mümkündür. “İlk Mevcut’tan sonra gelen ayrı sıradaki varlıklar, on; Semavî Cisimler de dokuz olduğuna göre hepsinin toplamı ondokuz olur.” cümlesi etrafında düşündüğümüzde yukarıdaki formülasyona ulaşmak mümkündür. Hiyerarşik yapıda İlk’i hariç tutularak On Akıl es-Siyasetü’l-Medeniyye’deki İkinciler sınıfında değerlendirirsek, on farklı İkinci ve dokuz Semavî Cisim şeklinde bir formülasyon ortaya çıkmış olur. Ancak burada böyle bir yapı oluşturulduğunda, yine es-Siyasetü’l-Medeniyye ile çelişik arz eden başka bir husus ortaya çıkmış olur.

⁷¹³ Fârâbî, el-Medinetü’l-Fadıla, s. 67

⁷¹⁴ Fârâbî, el-Medinetü’l-Fadıla, s. 67

Daha önce belirtildiği gibi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'ye göre, İkincilerden sonra gelen ve Üçüncü mertebede yer alan varlık katmanı, Faal Akıl'dır. Ancak *el-Medinetü'l-Fadıla*'da yer alan yukarıdaki pasaj etrafında bir değerlendirme yapıldığında, Faal Aklın nereye oturduğu, neye karşılık geldiği belli değildir. Esasında bellidir. Zira söz konusu pasaj etrafında düşündüğümüzde, Faal Akıl, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de olduğu gibi farklı bir varlık katmanı olarak zikredilmediğine göre, o, 'İkinciler' varlık katmanının içerisinde ve muhtemelen son sırasında yer alan onuncu varlık katmanında temsil edilmektedir. Zira metinde, on farklı İkinciler'den sonra dokuz Semavî Cisim katmanına geçiş yapılmıştır. Dolayısıyla bu pasaj dolayında hiyerarşik yapı, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'deki hiyerarşik yapı ile mertebe ve varlıkların fonksiyonellikleri açısından çelişki arz etmektedir. Özetle, pasaj çerçevesinden bakıldığında, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de yer alan İlk, İkinciler, Faal Akıl, Nefs ve Semavî Cisimler hiyerarşik yapısına karşılık *el-Medinetü'l-Fadıla*'da, Nefs dikkate alınmaksızın İlk, On Akıl ve dokuz Semavî Cisim şeklinde bir sıralama yapmak mümkündür. Buna göre, *el-Medinetü'l-Fadıla*'da, Faal Akıl katmanı, bu pasaj itibarıyla özel bir varlık statüsü elde etmemektedir.⁷¹⁵

Yine *es-Siyasetü'l-Medeniyye* açısından bakıldığında, İkinciler'in sayısı ile ilgili her ne kadar bir rakam verilmemiş olsa da onlar hakkında belirli bir sayıya ulaşmak imkan dâhilindedir. Buna göre, "*Her İkinci sayısınca Semavî Cisim*

⁷¹⁵ Fârâbî'nin *el-Medinetü'l-Fadıla*'da Akıllar silsilesi içerisinde Faal Akıl'dan bahsetmeyip eserin ilerleyen sayfalarında Faal Akıldan bahsetmesi calib-i dikkattir. (örn. bkznz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 112); Bu husus, Faal Aklın, On Aklın dışında bir Akıl olduğuna yönelik bir çağrışım yapmıyor da değildir.

*bulunur.*⁷¹⁶ ifadesinden İkinciler'in sayısı kadar Semavî Cisim bulunduğunu söyleyebiliriz. Buna göre, Semavî Cisimler'in sayısı dokuz ise Akıllar'ın sayısı da dokuz olacaktır. Ancak *el-Medinetü'l-Fadıla* açısından ele aldığımızda, İkinciler, on; Semavî Cisimler dokuz olduğuna göre Semavî Cisimler bir eksik sayı ile varlık katmanında bulunmaktadır. Veya Semavî Cisimler sayısına göre dokuz olması gereken Akıl sayısı, *el-Medinetü'l-Fadıla*'da on'a çıkmaktadır. Bunun sebebini detaylı olarak şöyle izah edebiliriz: *El-Medinetü'l-Fadıla*'da taşma süreci anlatılırken, *İlk*'ten ancak İkinci taşmakta, bunun yanı sıra İkinci ile birlikte başka bir küresel varlık bulunmamaktadır. Neoplatonyen kurgu ekseninde bakıldığında da bunun böyle olması gerekir. Nitekim “*Bir*'den ancak bir çıkar.” doktrini ekseninde düşünülecekse, İkinci ile birlikte *ilk sema* gibi başka küresel varlığın bulunması, -‘küresel’ varlığın cisim içermesinden dolayı- *İlk*'in Zat'ına halel getirecektir. Bu sebeple, İkinci'de cisimsel bir şeyin meydana gelmesi mümkün değildir. Burada *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de muğlak bir şekilde anlatılan konunun *el-Medinetü'l-Fadıla*'da daha detaylı ve açık bir şekilde aktarıldığı görülmektedir. Zira *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de İkinciler içerisinde istisna edilmesi gereken ‘İkinci’, ayrı bir konumda ele alınmamıştır.⁷¹⁷ *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de, ‘İkinci’, İkinciler içerisinde istisna tutulmadan vurgulandığından ve her bir İkinci'nin Semavî Cisimler'den bir karşılığı bulunduğundan bu durum, *İlk*'e cisimsel nitelik bulaştırması açısından ciddi sıkıntılar oluşacaktır. Bu nedenle, Fârâbî'nin *el-Medinetü'l-Fadıla*'da ‘İkinci’ ile ilgili getirdiği izahat daha tutarlı görünmektedir.

⁷¹⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 32

⁷¹⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 31; ‘Sevani’ ismi altında bütün ikinciler bir arada zikredilmiştir.

Tekrar başa dönülürse, *el-Medinetü'l-Fadıla* bağlamında 'İkinci'ye karşılık gelen cisim içeren küresel varlık yoksa ki, yoktur; o zaman 'çok'lu varlıklar, *İlk*'ten değil, 'bir' olan İkinci'den taşacaktır. Bu nedenle *el-Medinetü'l-Fadıla*'ya göre, Semavî Cisimler'in zirvesinde yer alan ve 'İlk Sema' diye tabir edilen cisimsel varlık, 'İkinci'den, Üçüncü Akıl ile birlikte varlığa gelmektedir. Dolayısıyla Semavî Cisimler katmanı Üçüncü Akıl ile birlikte başlamaktadır. Bu durumda, Onbirinci Akla kadar on değil, 'dokuz' Semavî küresel varlık bulunacaktır. Buna karşılık, İkinci ile birlikte Akıl sayısı da 'on' olacaktır. Buradan yola çıkıldığında, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de esasında *İlk*, İkinci, Üçüncüler ve Faal Akıl şeklinde olması gereken hiyerarşik yapı, İkinci de dahil olmak üzere *İlk*, İkinciler ve Faal Akıl şeklinde sıralanmıştır. Yoksa, İkinciler sayısınca Semavî Cisimler varsa ve İkinciler arasında bir istisna da yapılmamışsa *es-Siyasetü'l-Medeniyye* bağlamında Semavî Cisimler'in sayısı dokuz değil 'on' olacaktır.

Bir başka husus, şayet Fârâbî felsefesinde -Neoplatonyen kurguda- İkinciler'le Faal Akıl ayrı katmanlarda değerlendiriliyorsa Faal Aklın katmansal olarak neye karşılık geldiğinin izahı önem arz etmektedir. Zira İkinciler sayısınca Semavî Cisimler varsa ve *Siyasetü'le Medeniyye*'deki hiyerarşik yapıya göre Faal Akıl İkinciler'den ayrı ise o zaman, İkinciler'in sonuna denk gelen son akıl katmanı Onbirinci Akıl değil, Onuncu Akıl olacaktır. Dolayısıyla yukarıdaki pasaj etrafında düşünüldüğünde, en alt sema katmanı da Onuncu Akla karşılık gelen sema katmanı olacaktır. Ancak bu yaklaşım da iki açıdan sorun arz etmektedir. Birincisi, Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*'da 'sema' katmanını Onbirinci Aklın karşılığı olan Kamer küresinde bitirmektedir. Buna göre, Semavî Cisimler'in

adedi İkinciler kadar ise ve Faal Akıl, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de geçen mertebelerde İkinciler'den ayrı bir varlık katmanı olan Üçüncü katmana denk gelmekteyse o zaman, Faal Akla denk gelen bir küresel cismanî katman olmayacaktır. Çünkü kuralımız, “İkinciler kadar Semavî Cisimler’in bulunmasıdır.” İkinci sorun, *el-Medinetü'l-Fadıla*'da Akıllar'ın ayırım yapılmadan Onbirinci sıraya kadar gelmesidir. Buna göre, ayırım yapılmadan İkinci hariç her bir akla bir Semavî varlık karşılık geliyorsa, Onbirinci Akla da Kamer küresi karşılık gelmektedir. Ancak bu sefer, Onbirinci Akla Faal Akıl dememiz mümkün görünmemektedir. Zira *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de Faal Akla karşılık gelen bir Semavî Cisim alanı yoksa ve *el-Medinetü'l-Fadıla*'ya göre de Onbirinci Akıl ve onun karşılığı bir küresel Kamer katmanı varsa o zaman, Onbirinci Aklın Faal Akıl olmaması gerekir. Ancak biz yine *el-Medinetü'l-Fadıla* bağlamında biliyoruz ki Onbirinci Akıl, Faal Akla karşılık gelmektedir. O hâlde, her iki eser arasındaki çelişki devam etmektedir. Ancak *el-Medinetü'l-Fadıla*'dan sonra kaleme alınan *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'deki yaklaşımın daha tutarlı olduğu görülmektedir.

Daha önce belirtildiği gibi, her iki esere göre, Faal Aklın görevi ve fonksiyonu, diğer Akıllar'a nazaran Duyulur Kozmos'ta bulunan özellikle insanî düzeydeki bil kuvve varlıkları bilfiil yapmak ve onları en üst kemaliyet noktasına ulaştırmak ise Faal Aklın İkincilerden ayrı bir varlık katmanı olması en tutarlı yoldur. Zira Faal Akıl dışındaki İkinciler'in Duyulur Kozmos'la bir ilişkisellikleri yoktur.⁷¹⁸ Bu konuda İkinciler'in varlıksal karakteristikleri birbirleriyle uyum arz etmektedir. Demek ki Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*'da karmaşık hâle gelen bu

⁷¹⁸ Her iki eserde de, Faal Akıl dışındaki Akıllar'ın duyulur varlıklarla ilişkili olduklarına dair bir ifade yoktur.

yaklaşımı, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de geliştirmiş veya değiştirmiş; Faal Akıl İkinciler'den ayrı bir Akıl katmanında değerlendirmiştir. Dolayısıyla Fârâbî felsefesinde -Neoplatonyen kurguda- kaleme alınmış her iki eser etrafında değerlendirmeler yaparken çelişki arz eden durumları göz önünde bulundurmak gerekir.

Bir başka örnek ise şudur: Hiyerarşik yapıda dördüncü katmanda bulunan Nefs'in bir öncesinde, yani üçüncü varlık katmanında bulunan Faal Akıl, cismanî varlık alanına ait olmayan bir varlık özelliğine sahiptir. Buna göre, onun Aklî varlık alanına ait olduğu ayan beyandır. Ancak *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'ye göre, Faal Aklın -tabir caizse- 'tür' olarak bir önceki İkincilerden farklı olduğu da ortadadır. Dolayısıyla en azından *es-Siyasetü'l-Medeniyye* bağlamında İkinciler ile Faal Akıl katmanlarını birbirinden ayıran hususiyetleri ele almakta fayda vardır. Fârâbî felsefesinde -Neoplatonyen kurguda- Faal Aklın fonksiyonelliği, diğer İkinciler'den farklı bir boyutta ele alınmış, bu çerevede, İkinciler-Faal Akıl katmansal ayrımına uygun olarak Faal Akıl, farklı bir kulvarda değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Buna göre, aynı zamanda 'ruhu'l kuds' olarak isimlendirilen Faal Aklın en işlevsel görevi, "*İnsanı en yüce kemal mertebelerine ve en yüksek akıl seviyesi olan 'faal akıl' seviyesine ulaştırmaktır.*"⁷¹⁹ O hâlde, Faal Aklın işlevsellik alanı insanî varlık düzeyidir. Bu pasaj etrafında düşünüldüğünde, şayet Faal Aklın kendisine yüklenen vazife bu ise Faal Aklın, gayr-ı nâtık varlık cinsleriyle ve bu varlık cinsinin alt kademesinde yer alan bitki ve maden gibi diğer varlık cinsleriyle bir ilişkiselliği söz konusu değildir. Dolayısıyla Fârâbî felsefesinde -Neoplatonyen kurguda- nâtık insan dışındaki varlık cinsleriyle ilgili

⁷¹⁹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 32

olarak ‘İkinciler ve Faal Akıl düzeyinde’ bir nedensel ilke veya ilke’lerden bahsetmek -ilk etapta- imkan dâhilinde değildir. Esasında Neoplatonyen kurguda ortaya konan her iki eserde de, Faal Akıl nâtik insan ilişkisi, İkincilerle Semavî Cisim ilişkisine benzer bir ilişki biçiminde ele alınmamıştır. Özellikle *es-Siyasetü’l-Medeniyye*’de, İkinciler, Semavî Cisimler’in sebep’i olarak vurgulanırken, dolayısıyla İkinciler’le Semavî Cisimler arasında illet-malul ilişkisi veya her bir İkinci’nin Semavî Cisimler’de varlık yönünden bir yansıması varken⁷²⁰ Faal Akıl nâtik insan arasında böyle bir neden-nedenli ilişkisi yoktur. Dolayısıyla Faal Akıl, bu yönden nâtik insanın varoluşsal nedensel ilke’si değildir. O, sadece, nâtik insan’a mükemmellik yollarını gösteren bir ‘akıl’ özelliğine sahiptir. Bu nedenle, Faal Akıl, Semavî Cisimler’den meydana gelen varlıkların ‘yetkinlik ilkesi’ olarak veya Netton’un ifadesiyle, somut ve aşkın dünya arasındaki kozmik bağlantı olarak değerlendirmek mümkündür.⁷²¹ Ancak bu bağlantı, başka bir varlık düzeyinde değil, insanî varlık düzeyinde bir bağlantıdır.

Tekrar etmek gerekirse, Faal Akıl, Duyulur Kozmos’un varoluşsal neden ilke’si olmadığı gibi, onun işlevselliği de Duyulur Kozmos’ta bulunan bütün varlık alanlarını kapsamamaktadır. Faal Akıl, sadece insan varlığı üzerinde faaliyet gerçekleştiren bir varlık katmanıdır. Bu bağlamda, Faal Akılın görevi, Semavî Cisimler vasıtasıyla meydana gelmiş varlıklardan maddesel özelliklerden sıyrılmaya müsait olanları, yani insanları, yüksek kemale ulaşması ancak madde, araz ve cisim gibi şeylerden ayrılarak (müfarık) gerçekleştirecek olan yola iletmeye

⁷²⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 31

⁷²¹ Netton, *Fârâbî ve Okulu*, s. 81

ve yöneltmeye çalışmaktır. Dolayısıyla Faal Aklın kendisine yüklenen vazife, zatlari itibariyle Aklî olmayan varlıkları makul; cevheri itibariyle bilfiil olmayan varlıkları da bilfiil kılmaktır (ceale).⁷²² Böylece Faal Akıl, ‘kılma’ fiili itibariyle de düşünselliğe ve yetkinliğe yönelik nedensel İlke özelliği kazanmaktadır. *el-Medinetü'l-Fadıla*’da da, bilkuvve makulleri bilfiil makul ve bilkuvve akı da bilkuvve fiil yapan Faal Aklın yetkinlik veya düşünsellik nedensel İlke olma özelliği böylece teyit edilmektedir.⁷²³ Nitekim Faal Akıl vasıtasıyla insan için bilkuvve makulât olan şeyler bilfiil makulât olduğu gibi, bilkuvve akıl olan şeyler de bilfiil akıl olmuş olmaktadır. Dolayısıyla heyulanî akıl konumunda olan insan, Faal Akıl vasıtasıyla akıl değilken akıl, makul değilken makul olmaktadır.⁷²⁴ Bu nedenle, bilkuvve akıl olma keyfiyetinden bilfiil akıl keyfiyetine insan dışında başka bir varlık alanının ulaşması mümkün değilse ki, değildir; o zaman, Faal Aklın faaliyet alanı, sadece insanî düzeydeki varlık alanıdır. Bütün bunlar, Faal Aklın Duyulur Kozmos’un kozmogonik neden İlke’si olmadığını göstermektedir.⁷²⁵ Bu nedenle, Semavî Cisimler, her ne kadar varlık mertebeleri açısından Faal Akıl katmanından daha alt bir konumda olmuş olsalar da sema-altı varlık alanı olan Duyulur Kozmos’un oluşmasındaki konumları itibariyle Faal Akıl katmanından daha önde pozisyonel duruma sahiptirler. Semavî Cisimler’i bu

⁷²² Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 35; *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*’de başka bir pasajda Faal Aklın bu konuda Semavî Cisimler’i takip ettiğine yönelik vurgular da vardır. (Fârâbî, “Risale fi’l Akl” (Çev. Mahmut Kaya), “Aklın Anlamları” (İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 135) (Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 71)

⁷²³ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 112; Konunun ontolojik düzeyde ele alınmasından dolayı, Faal Aklın insanî düzeydeki mütahayyile kuvvetine katkısı ve diğer süreçlerle ilgili detay hususlara girilmeyecektir.

⁷²⁴ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 34, 35

⁷²⁵ *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*’den bir örnekle desteklemek gerekirse, “Faal Aklın insana göre konumu, güneşin görmeye konumu gibidir. Güneşin göze aydınlık vermesiyle göz güneş vasıtasıyla kuvve hâline fiil hâline geçmektedir.” (Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 35) Faal Aklın konumuna bu çerçeveden bakmak gerekir. Akıl bilfiil olmakla Faal Akla benzemekte, Faal Akıl vasıtasıyla insan Duyulur Kozmos’un üzerinde bir varlık konumuna yükselmektedir. (Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 35)

kapsamda Duyulur Kozmos'un kozmogonik neden ilke'si olarak değerlendirmek mümkündür. Konuya *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de geçen başka bir pasaj ekseninde baktığımızda ise farklı yaklaşımlar ortaya koymak mümkündür. Örneğin, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de geçen, "*Faal Akıl, Semavî Cisimler'in hazırlayıp kendisine verdiği her şeyi, tabiatı ve cevheriyle gözetmeye amadedir.*"⁷²⁶ cümlesinde Faal Aklın işlevselliği daha da genişletilmiş, pasajda, Semavî Cisimler vasıtasıyla varlığa gelmiş bütün bir varlık alanı Faal Aklın kapsama alanına girmiştir. Buna göre, Faal Akıl, Semavî Cisimler cismanî cins katmanının varlıksal neden ilke'si olduğu mevcudatın bütününe gözetmekle görevlidir. Bu bakımdan, her iki eserde konu çok detaylı bir şekilde izah edilmese de, pasajdan yola çıkarak söylenirse; Faal Aklın işlevselliği, sadece insanî düzeyde değil, Duyulur Kozmos'u kaplayan bütün varlık düzeylerinde gerçekleşmektedir. Ancak "*Faal Akıl, Semavî Cisimler'in hazırlayıp kendisine verdiği...*" ifadesinden yine Faal Aklın bu varlık alanlarının varoluşsal neden İlke'si olmadığı açıkça beyan edilmektedir.⁷²⁷

4.2.2.3. On Akıl - Akletme

Medinetü' Fadıla'ya göre, İkinci ve Onbirinci'ye kadar Akıllar'ın (On Akıl) en önemli özellikleri, kendi zatî varlıklarını ve *İlk*'i akletmeleridir. Ancak Akıllar'ın kendi zatlarını akletmeleri, varlıksal değerlerini (fazilet) elde etmeleri açısından yeterli değildir. Yani Akıllar, değerlerini, kendi zatlarını akletmelerinin yanı sıra *İlk*'in Zat'ını akletmekle elde ederler. Bu nedenle, sadece kendi zatını

⁷²⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 55

⁷²⁷ Bu bahse Semavî Cisimler konusunda yeniden yer verilecektir.

akletmek, varoluşsal açıdan yeterli bir durum değildir.⁷²⁸ Mutlaka *İlk*'i akletme zorunluluğu vardır. *İlk*'i akletme, Aklî varlık katmanlarının mükemmeliyetteki noksanlıklarına, kendi zatları itibariyle kâim olamayışlarına ve bu nedenle *İlk*'le sebat bulmalarına işaret ettiği gibi, kendilerinden sonraki varlık katmanlarının varlığa gelmesi açısından da gereklidir.

Ancak *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de geniş bir şekilde izah edildiğine göre, Faal Akıl da dahil olmak üzere İkinci'den başlayarak Onbirinci'ye kadarki cisimsel keyfiyet barındırmayan cevherlerin, mükemmeliyet konusundaki eksiklikleri, madde ve suretten mürekkep duyulur varlıkların maruz kaldığı eksiklik ve noksanlıklarla eş değer değildir.⁷²⁹ Bu manada, onlarda madde ve surete özgü bir eksiklik ve noksanlık yoktur. Çünkü; **i.** Faal Akıl da dahil olmak üzere İkinci'den başlayarak Onbirinci'ye kadarki cisimsel nitelik taşımayan cevherlerin bizatihi kendi olmalarına yönelik bir konu'ları (mevzu) yoktur. **ii.** Her birinin varlığı, başkası vasıtasıyla olmadığı gibi, madde veya bir başka araç/alet vasıtasıyla da değildir. **iii.** Söz konusu varlıkların varlıkla ilgili durumları bir başkasına hizmetin gereği değildir. **iv.** Bu cevherlerin, kendilerinin başkalarına veya başkalarının kendilerine etki etmesiyle varlıkça artmalarına ihtiyaçları yoktur.⁷³⁰ **v.** Bu varlıkların, zıtları olmadığı gibi, ortada zıtlığa karşılık gelen bir yokluk'ta yoktur. Bütün bunlar, Faal Akıl da dahil olmak üzere İkinciler'in madde ve suretten mürekkep cevherlerden üstün olduklarını göstermektedir.⁷³¹ Ancak Faal Akıl da dahil olmak üzere İkinci ve Onbirinci'ye kadarki cisimsel keyfiyet

⁷²⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 67, 68

⁷²⁹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 40

⁷³⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, (çeviri), s. 44

⁷³¹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 40

taşımayan cevherlerin yukarıda belirtilen hususiyetlerden dolayı noksanlıkların olmaması, onların noksanlıklardan bütünüyle azade olduklarını göstermez. Zira onların noksanlıklardan berî olması, madde ve suretten mürekkep varlıklarla mukayese edildiğinde geçerlidir; *İlk*'e göre geçerli değildir. Dolayısıyla, Faal Akıl da dahil olmak üzere İkinci ve Onbirinci'ye kadarki varlıkların cevherleri başkası vasıtasıyla varlığa geldiği gibi, varlıkları da bir başka varlığa tabidir. Bu kapsamda, cevherlerinin kendisine yeterli olmamasından dolayı -bir başka varlıktan müstefid olmadıkları sürece- Aklî varlıkların kemaliyet derecesine ulaşmaları mümkün değildir. Dolayısıyla onların varlığı, kendilerinden daha mükemmel bir Varlık'ın taşmasıyla gerçekleşmiştir.⁷³² İşte bütün bu özellikler, Faal Akıl da dahil olmak üzere İkinciler'in noksanlık ve eksiklik yönleridir. Bu açılardan, Faal Akıl da dahil olmak üzere İkinciler noksandır.⁷³³ O hâlde, Akıllar, *İlk*'i akletmek ve kendilerinden kemaliyet ve fazilet yönünden üstün olan *İlk*'in kemaliyet ve faziletinden yararlanmak suretiyle varlıksal konumlarını elde etmiş ve kendi faziletlerinden zevk almış olmaktadırlar.⁷³⁴ Zira Faal Akıl da dahil olmak üzere İkincilerin varlıksal özellikleri itibariyle bizatihi varlık olmaları mümkün olmadığı gibi, salt kendi zatlarını akletmeleriyle de varlıklarının değerini algılamaları mümkün değildir. Bu nedenle, kemaliyeti, fazileti ve ihtişamı kendi zatlarıyla birlikte *İlk*'i akletmekle elde ederler.⁷³⁵ Özetle, Faal Akıl da dahil olmak üzere İkincilerin *En Mükemmel Varlık* olmadan varlığa gelmeleri mümkün olmadığından onlar, kendilerinden başka bir varlığa, yani *En Mükemmel Varlık*'a ihtiyaç duymaktadırlar. Böylece, Faal Akıl da dahil olmak üzere İkinciler, hem

⁷³² Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 40

⁷³³ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.40

⁷³⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 67, 68

⁷³⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 68; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 40

İlk'i akletmekle hem de kendilerini akletmekle iki yönden hem sevgili (mahbub) hem beğenilmiş (muceb) olurlar.⁷³⁶

Hem *el-Medinetü'l-Fadıla* hem de *es-Siyasetü'l-Medeniyye* açısından baktığımızda, esasında *İlk*'i akletme, sadece bir akletme hadisesi değildir; varoluşsal niteliğe haiz bir eylemdir. Bu nedenle Faal Akıl da dahil olmak üzere İkinciler, *İlk*'i akletmekle -yukarıda değinildiği gibi- kendi varoluşsal konumlarını, varlıksal kemaliyet ve değerlerini elde etmektedirler. Ancak *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'ye göre Faal Akıl, sadece kendini ve *İlk*'i akletmenin ötesinde, İkincileri de akletmektedir.⁷³⁷ Bu farklı bir durumdur. Faal Aklın, kendi zatını ve *İlk*'i akletmesinin yanı sıra 'İkincileri' de akletmesi, onun varoluşsal konumuna katkı sağladığı gibi kemaliyetine ve değersellik yönüne de katkı sağlamaktadır. Konuyu bu şekilde yorumlamak siyak ve sibak açısından mümkündür. Ancak, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de geçtiği şekliyle “*Bu varlıklardan birinin diğerine ihtiyacı yoktur.*”⁷³⁸ ifadesinden Faal Aklın sadece kendisini ve *İlk*'i aklettiğini söylemek de mümkündür. Zira her iki eser bütüncül olarak değerlendirildiğinde, diğer Akıllar gibi Faal Akıl da varlık özelliğini, zatını ve *İlk*'i akletmekle kazanmaktadır.

4.2.2.4. Zıtlık Açısından On Akıl

El-Medinetü'l-Fadıla'ya göre, On Akıl katmanından her biri, kendi içerisinde bireysel varlık alanlarına sahip oldukları gibi mertebeleri ve konumları itibariyle de yine kendilerine özgüdürler. Bu çerçevede On Akıl'dan her biri,

⁷³⁶ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 68

⁷³⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 34

⁷³⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 39, 40

kendi başına ayrılaşmış (müteferrid) varlıklardır. Dolayısıyla varlıklarının bir başkası için olması mümkün değildir.⁷³⁹ Akıllar'dan her birinin varlığında diğeriyle ortaklık veya bir benzerlik bulunsa da, bu durum, onların 'ayrı' varlık olmalarına engel teşkil etmemektedir. Dolayısıyla onları birbirinden farklı kılan 'başkalık' (gayr) hususiyetleri vardır. Ancak Akıllarda var olan bu 'başkalık', bir başka varlığın meydana gelmesinde bir etken değildir. Buna göre, On Akıl tek bir bütün hâlinde bir varlık katmanı olmadığına göre, onların her biri kendi şahsına münhasır varlık alanına sahiptir.⁷⁴⁰ Burada, *el-Medinetü'l-Fadıla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de *İlk*'in ortağı olmadığına yönelik bahislerde geçen pasajlardan destek alarak konuyu izah etmek, vurgulamak istediğimiz hususun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Buna göre, "*İlk, cevheri itibariyle kedisinin dışındaki bütün varlıklardan bütünüyle farklıdır (mübayin) ve O'nun varlığı başka bir varlığın aynısı olamaz.*"⁷⁴¹ cümlesinden hareket ederek bu cümlenin tam aksi bir tutum sergileyip *İlk*'in ortağı olan bir varlık farzettığımızda, ortak olan bu varlıkların aralarında şerik oldukları hususiyetler kadar onları 'ayrı' kılan hususiyetlerin olması da kaçınılmazdır. Buna göre, varlıkları 'ayrı' kılan şey, onların her birini kâim kılan kendilerine özgü cüz'leridir. Cüz'leri olması münasebetiyle de her bir varlık, kavramsal düzeyde (bilkavl) bölünmüştür demektir; dolayısıyla da *basit* değildir.⁷⁴² Zira her birinin bir 'sebebi' ve aynı zamanda zatlarını kâim kılan cüzleri olması nedeniyle ortada bir *İlk*'in olması mümkün değildir. Çünkü ortada, 'ayrı' diğer bir varlık varsa bunun tek başına

⁷³⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 67

⁷⁴⁰ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 67

⁷⁴¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 39

⁷⁴² Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 39; Fârâbî'nin 'basit' kavramını kullandığı tek pasaj bu pasajdır. Ancak Fârâbî, eserlerinde "*İlk basittir.*" cümlesini kullanmamıştır. Burada, 'bölünmenin' zıddı çerçevesinde bu kavram kullanmıştır.

‘ayrı’ olması imkan dâhilinde değildir. Ayrı’lık, ancak kendisinden başka bir diğer varlık üzerinden gerçekleşeceğinden bu durum, kendisine özgü hususiyetleri olan diğer mübayin bir varlığı gerektirecektir.⁷⁴³ Görüldüğü gibi, yukarıdaki pasaj, her ne kadar *İlk*’in ortağı olmadığına yönelik doktriner unsurlar içermiş olsa da, başka bir zaviyeden bakıldığında, Akılların niteliklerine yönelik hususlara işaret etmektedir. Başka bir deyişle, pasaj, *İlk*’in ne olmadığını anlatırken esasında Akılların ne olduğunu anlatmaktadır.

Buna göre, pasajda geçen ifadeleri On Akıl çerçevesinde okursak, Faal Akıl da dahil olmak üzere İkinciler, eşi ve benzeri olan varlıklardır. Yani kendilerine benzer başka varlıkların olduğu varlıklardır. Ancak bu varlıkların, kendilerine benzer yönleri olduğu kadar kendilerini diğerlerinden ‘ayrı’ kılan hususiyetleri de vardır. Kendilerini diğerlerinden ‘ayrı’ kılan bu hususiyetler, onların kendilerine özgü cüz’î yönleridir ki, bu cüz’îlik, onların her birinin varlığını kâim kılan bir özelliğe sahiptir. Kendilerine özgü cüz’îlik taşımaları sebebiyle bu varlıklar, aynı zamanda bölünmüş, dolayısıyla basit olmayan varlıklardır.⁷⁴⁴

Vurgulamak gerekir ki, bu varlıklar, birbirlerinden ‘ayrı’ varlık olmuş olsalar da birbirlerinin zıddı değildirlerdir. Zira On Aklın özelliklerinden biri de onların zıddının olmamasıdır. Çünkü zıddı olanın kendisiyle zıddı arasında paylaşım hâlinde olduğu bir ‘madde’ vardır. On Akıl *el-Medinetü’l-Fadıla*’da taşma süreçlerinde ifade edildiği gibi, herhangi bir madde içinde bulunmadığından ve *es-Siyasetü’l-Medeniyye*’ye göre de cisimsel keyfiyete sahip olmadığından

⁷⁴³ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 39; Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 43, 44

⁷⁴⁴ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 39

onları madde ile ilişkilendirmek mümkün değildir. Madde yoksa zıtlık da olmadığına göre, madde içermeyen On Akıl'da da zıtlık yoktur.⁷⁴⁵ Dolayısıyla söz konusu On Akıl, kendi içinde ayrı/ayrık, ancak aralarında zıtlığın olmadığı munfasıl varlıklardır. *El-Medinetü'l-Fadıla*'ya göre zıtlıklar, ya varlıkların cevherinden ya da varlıkların içinde bulunduğu 'konum (mevzi)', 'durum' veya 'nispet'in zıtlığa elverişli olmasından kaynaklanır. Güneşin uzak ve yakın iki farklı pozisyonundan zıt konumlar olan soğuk ve sıcakın ortaya çıkması gibi. Dolayısıyla *İlk*'te, İkinci ile ilgili 'durum' ve 'nispet' açısından bir zıtlık olmadığı gibi, aynı şekilde İkinci'den başlayıp Onbirinci'ye kadarki Akılî varlıklarda da bir zıtlık yoktur.⁷⁴⁶ Zıtlık zaviyesinden bakıldığında, *İlk*'le birlikte İkinci'den başlayıp Onbirinci Akla kadar olan varlık katmanlarında, bu varlıkların benzer niteliksel özelliklere sahip olduğu görülmektedir. Ancak, *İlk*'in zıddı olmadığına göre, zıtlık açısından *İlk* ile İkinciler arasında bir farklılığın da olması gerekir. Zira *İlk* ile ikinciler aynı sınıflama içerisinde bulunamaz. Fârâbî'nin zıtlığı ele aldığı pasajlar ayrıntılı bir şekilde değerlendirildiğinde, *İlk*'te ve Akıllar'da zıtlık olmadığı vurgusunu ayrımlı bir şekilde ele alan bir pasaja rastlamak mümkün olmasa da eserler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, *İlk*'le İkinciler arasında var olan söz konusu ayrımlı durumu ortaya koymak ve bunları tamlık-zıtlık, başkalık-zıtlık, madde zıtlık ve yokluk-zıtlık ilişkileri açısından değerlendirilmek mümkündür.

Fârâbî'ye göre zıt, bir şeye karşıt olandır. Ancak her karşıt, illaki bir şeyin zıddı olmadığı gibi, "Her var olan şeyin zıddı vardır." demek de mümkün değildir. Dolayısıyla zıtlık, pozisyon itibarıyla, birlikte olduklarında birinin diğerini yok

⁷⁴⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 67, 68; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 31

⁷⁴⁶ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 67

ettiği bir duruma tekabül ettiği gibi, birinin bulunduğu yerde diğerinin olmamasını gerekli kılan bir duruma da karşılık gelmektedir.⁷⁴⁷ Dolayısıyla zıddı olan bir varlığın kemali, diğer zıddının yokluğuna bağlıdır.⁷⁴⁸ Bu çerçevede, şayet *İlk*'in zıddı olursa diğerinin O'nu ifsad ve iptal etmesi imkan dâhilinde olacağından ve *İlk*'in varlığı da Mutlak varlık olduğundan böyle bir şeyi kabul etmek mümkün değildir. Yine Fârâbî'ye göre, 'Tam' olan varlığın zıttı olamaz.⁷⁴⁹ *İlk*'in varlığı 'tam' olduğuna göre, O'nun Zat'ı dışında kendisi için bir varlık olmadığı gibi, Zat'ının bir şey için olması da mümkün değildir. Dolayısıyla O'nun bir zıddı yoktur. Zira bir şeyin zıddı, kendi konumunda⁷⁵⁰ bir başka varlığın olmasını gerekli kılar. Dolayısıyla 'tamlık-zıtlık' ilişkisi açısından, *İlk*'in kendi konumunda başka bir varlığın olması mümkün değildir. Şayet böyle olursa *İlk*'in varlığı noksan bir varlık olmuş olur.⁷⁵¹ Bu ise, muhaldir.

Esasında bu yaklaşım, "*İlk* ile birlikte İkinci'den başlayıp Onbirinci'ye kadarki Aklî varlıklarda zıtlık yoktur." anlayışının ötesinde zıtlık konusuna bambaşka bir hüviyet kazandırmakta ve Faal Akılda da dahil olmak üzere İkinciler'in (On Akıl) zıtlık içerisinde olduğunu dolaylı da olsa dillendirmektedir. Zira zıtlık, 'kendi konumunda başka bir varlıkla' ölçeklendirilmektedir. Şayet On Aklın her biri, konumsal olarak diğeriyle eş değer bir varlıksal alana sahipse ve hepsini birden isimlendiren 'İkinciler' diye bir isim varsa bu, -aralarında katmansal ayrımlar olsa da- On Aklın varlık türü açısından eş değer özelliklere sahip olduğunu göstermektedir. O hâlde, yukarıda zikredilen 'Tam' olan varlığın

⁷⁴⁷ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 39

⁷⁴⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 43, 44

⁷⁴⁹ Buna 'tamlık-zıtlık ilişkisi' de diyebiliriz.

⁷⁵⁰ 'Rütbe' ve 'makam' anlamları da verilebilir.

⁷⁵¹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 44

zıttı olamaz.” ve “Bir şeyin zıddı, kendi konumunda bir başka varlığın olmasını gerekli kılar.” ifadelerinden bir çıkarsama yapılırsa eş değer varlıksal özelliklere sahip olan On Aklın zıtlık nitelemesiyle malul olacağı ortadadır. Zira birbirlerine karşı eş değer özelliklere sahip olan bu varlıklar, ‘tam’lıkta, *İlk*’in düzeyinde bir konumda değildir. ‘Tam’, kendisi dışında kendi nev’inden bir varlık bulunmayan⁷⁵² olduğuna göre -On Akıl, Akıl nev’inden oluşan varlıklar kümesinin toplamına karşılık geldiğinden- bu varlıkların *İlk*’e nazaran ‘tam’ olmaları mümkün değildir. O hâlde, bu varlıklar ‘tam’ olmadıklarına göre ‘eksik’ varlıklardır.

Bunun yanı sıra -yukarıda belirtildiği gibi- On Aklın her birinin benzer yönleri olduğu kadar ‘başkalık’ yönleri de vardır. Her bir Akıl farklı Akıl yapan da bu ‘başkalık’ yönleridir. Esasında ‘başkalık’ yön, bir varlığın, kendi zatına munhasır bir varlık olduğunun göstergesi olduğu gibi, aynı zamanda onun ‘tam’ olmadığının da göstergesidir.⁷⁵³ ‘Başkalık’, birinde var olan bir özelliğin diğerinde olmadığı anlamına geldiğine göre, birbirinden ayrı olan her bir On Akıl, ‘tam’ varlık değildir. Zira her birinde diğerinde olmayan bir özellik bulunan bu varlıklar ‘eksik’ varlıklardır. O hâlde, Fârâbî’nin bu pasaj çerçevesinde ele aldığı hususlara tamlık-zıtlık zaviyesinden bakıldığında, ‘tam’ olan varlığın zıddı olmadığından zıddı olmamayı hak eden tek varlık vardır; O da *İlk*’tir, başka bir varlık değildir. Zıtlık, eksiklikten kaynaklanıyorsa ve sadece *İlk*, Tam ise o zaman, eksiklik barındıran bütün varlıklar zıtlıkla malul olacaktır. Bu durumda Faal Akıl dahil olmak üzere İkinciler zıtlıkla malul olacaktır. Demek ki, tamlık-

⁷⁵² Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadila*, s. 40

⁷⁵³ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadila*, s. 40

zıtlık ilişkisi açısından bakıldığında Zıddı olmayan tek bir varlık vardır; O da *İlk*'tir.

Başka bir açıdan değerlendirmek gerekirse, On Aklın her biri bir Akıl ve bu Akıllar'ın yine her biri diğerlerinden 'ayrı/başka' bir varlık ise ve aralarında zıtlık ilişkisi de yoksa 'başkalık' özelliğine sahip ayrık varlıkları zıtlık ilişkisi olmadan nasıl izah edeceğiz? Bu soruya Fârâbî'nin *İlk*'le ilgili 'zıtlık' bahsinde ortaya koyduğu çözüm üzerinden cevap verebiliriz. Fârâbî'nin zıtlık konusunda tesis ettiği, "*Her karşıtlık zıtlık içermemektedir.*"⁷⁵⁴ sözü üzerinden hareket ettiğimizde, şayet her karşıtlık zıtlık içermiyorsa zıtlık olmadan varlıkların bir arada olmasının tek bir izahı vardır; o da, 'başkalık'tır. Ancak bu 'başkalık', zıtlıkla meydana gelen karşıtlıktan (mübayin) farklıdır.⁷⁵⁵ Dolayısıyla Akıllar, birbirlerinin 'gayrı'sı olsalar da birbirlerinin zıttı değildirler. Ancak onların birbirlerine zıt olmamaları, bütünüyle benzer varlıklar olduklarını da göstermez. Bu ayrıma dikkat etmek gerekir. Onlar zıt değildir; bütünüyle benzer de değildir. Dolayısıyla Faal Akıl da dahil olmak üzere İkinciler (On Akıl), 'başkalık-zıtlık' ilişkisi açısından birbirlerinden ayrı olsalar da birbirlerinin zıddı değildirler.⁷⁵⁶

Ancak Fârâbî felsefesinde -Neoplatonyen kurguda- Akılların zıddının olmadığı konusu hâla kapalılığını korumaktadır. Hatırlanacağı üzere, Fârâbî'nin zıtlık konusuna bakışını dört açıdan formüle etmiştik. İlk iki sırada yer alanlar, yukarıda bahsi geçen 'tamlik-zıtlık' ve 'başkalık-zıtlık' ilişkisi, diğerleri de, yine yukarıda değindimiz hususlar üzerinden formüle edecek olursak; 'madde-zıtlık'

⁷⁵⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 41; Buna 'başkalık-zıtlık' ilişkisi de diyebiliriz.

⁷⁵⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 42

⁷⁵⁶ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 39, 67

ve ‘yokluk-zıtlık’ ilişkisidir. Madde-zıtlık ilişkisinde zıtlık, bir maddeye veya maddî bir içeriğe sahip olan bütün varlıklarda geçerlidir. On Akıl, maddî bir içeriğe sahip olmadığı için bu minvalde onlarda bir zıtlık yoktur. Yokluk-zıtlık ilişkisinde ise, temel özellik, zıtların birbirlerini yok etmeye yönelik eylemsilik içerisinde olması veya birinin olduğu yerde diğersinin olmamasıdır. Buna göre, her yokluğa maruz kalan varlığın bir zıddı olduğu gibi, zıddı olan her varlık da yokluğa maruz kalmaktadır. Fârâbî’nin “*Zıtlık ve yokluk ancak Kamer felekinin altında geçerlidir.*”⁷⁵⁷ kuralından hareketle, hem zıtlık hem de yokluk, maddî içeriğe sahip olan Duyulur Kozmos’ta yani maddî varlıklarda geçerlidir. O hâlde, bir maddeye veya maddî içeriğe sahip olmamaları sebebiyle zıddı olmayan Faal Akıl da dahil olmak üzere İkinciler, şayet birbirlerinin zıddı değillerse onların birbirini yok etme ve ifsat etme gibi durumları da söz konusu değildir. Tersinden söylenirse, onların birbirlerini ifsat etmeye ve yok etmeye yönelik bir ameliyeleri yoksa zıtlarının olması mümkün değildir. Demek ki, tamlık-zıtlık ilişkisinin dışında başkalık-zıtlık, madde-zıtlık ve yokluk-zıtlık açılarından bakıldığında, On Akılda zıtlık yoktur.

4.2.2.5. Taşma (Feyz) ve Neden Kavramları Açısından On Akıl

Fârâbî felsefesinde -Neoplatonyen kurguda- ‘taşma’ konusu detaylarıyla birlikte ele alınması gereken ayrı bir öneme sahiptir. Buna göre, Fârâbî felsefesinde taşma süreçleriyle ilgili olarak iki tür yaklaşımın olduğunu söylemek mümkündür: ‘Hakikî-taşma’ ve ‘mecazî-taşma’ (aşamalı nedensellik). Hakikî-taşmada, taşma eylemi, sadece *İlk*’e hasredilmiştir. *İlk*’in taşmasının dışında başka

⁷⁵⁷ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 37

bir taşma eylemi yoktur. Şu ifadeler bu yargıyı teyit etmektedir. “*İlk Sebeb, bütün İkinciler’in ve Faal Aklın Neden’idir ve taşma sürecinde İlk, (Vacibu’l Vücut) bütün varlıklara akıyla taşmıştır.*”⁷⁵⁸ “*Bütün mevcudat O’ndan (İlk) mertebelerine göre bir tertiple taşıdığı zaman, taşan varlıklar konumlarına göre varlıksal paylarını almışlardır.*”⁷⁵⁹ “*Faal Akıl, İlk Sebeb’in varlığından taşmıştır. Bu sebeple İlk Sebeb, Faal Akıl vasıtasıyla insana vahyeder.*”⁷⁶⁰ ifadeleri, taşma hadisesini doğrudan *İlk*’le ilişkilendirmekte, dolayısıyla bu ifadeler, *İlk*’in dışında taşma hadisesinin olmadığı izlenimi vermektedir. Bu pasajlar bağlamında, ‘taşma’, sadece *İlk*’ten kaynaklandığına göre, bu manada İkinci’den başlayıp On birinci’de son bulan mecazî-taşma sürecinden bahsetmek mümkün değildir. Zira *Siyasetü’l Medediyye*’de Akıllar’ın niteliklerini anlatan örneğin, Akıllar’dan her birinin varlığının bir başkası veya bir başka araç/alet vasıtasıyla olmaması veya bir başkasına hizmetin gereği olmaması, yine Akıllar’dan her birinin cevherlerinin kendilerinden başkasına veya başkalarının kendilerine etki etmesiyle varlıkça artmalarına yönelik bir ihtiyaçlarının bulunmaması gibi hususiyetler, Akıllar arasında mecazî-taşma diye tabir ettiğimiz ‘taşma’ süreçlerinin olmadığını, tam aksine hakikî-taşma’nın olduğunu göstermektedir. Yine *el-Medinetü’l-Fadıla* ve *Ta’likat*’ta, Akıllar’ın İkinci, Üçüncü, Dördüncü gibi ele alındığı silsilede söz konusu varlıkların meydana gelmesinde bir üst varlığı gerekli kılan nedensellik ilişkisi çerçevesinde ‘taşma’ fiilinin kullanılmaması, taşmanın sadece *İlk*’e özgü kılınmasına yönelik işaret olarak değerlendirilebilir. Ayrıca *es-Siyasetü’l-Medeniyye*’ye göre, Faal Akıl da dahil olmak üzere İkinciler, cevherleri ancak

⁷⁵⁸ Fârâbî, *Talikat*, s. 127, 134; *Ta’likat*’ta, ‘Vacibu’l Vücut’ ifadesi kullanılmaktadır. Ancak Fârâbî’de Neoplatonyen kurguda, ‘Vacibu’l Vücut’ ifadesine rastlanmamaktadır.

⁷⁵⁹ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 57

⁷⁶⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 80

başka bir varlıkla anlam bulan, varlıkları bir başka varlığa tabi olan varlıklardır. Bu sebeple söz konusu varlıklar, cevherleri itibariyle bir başka varlıktan müstefid olmadıkları sürece kemaliyet derecesine ulaşamazlar. Dolayısıyla Akıllar'ın varlık olması, ancak *En Ekmel Varlık*'ın kendilerine 'taşmasıyla' gerçekleşmektedir.⁷⁶¹ Bu zaviyeden bakıldığında, bütün varlık alanlarındaki taşma, mecazî-taşma şeklinde değil, "*İlk bütün mevcudata taşmıştır.*" ifadesinden hareketle hakikî-taşma şeklinde zuhur etmiştir. Ancak hakikî-taşma, taşma hadisesinin sadece bir vechesidir.

Fârâbî felsefesinde -Neoplatonyen kurguda- diğer bir taşma türü olan 'mecazî- taşma'da ise, varlıkların, *İlk*'ten başlamak suretiyle silsile hâlinde bir alt varlığa taşıdığı da görülmektedir. Bu bağlamda, taşma süreci, *İlk Mevcut*'tan başlayarak On birinci Akla hatta Semavî Cisimler'e kadar devam etmiştir.⁷⁶² Yani, *İlk*, İkinci'ye İkinci Üçüncüye... ve sonunda Onuncu, Onbirinci'ye silsile hâlinde taşmıştır.⁷⁶³ Ancak *el-Medinetü'l-Fadıla*'da "*İkincil Mevcutlar ve Çokluğun Sadır Olmasının Keyfiyeti*" başlığı altında yer alan pasajda,⁷⁶⁴ İkinci Akıl'dan Onbirinci Akla kadar olan varlıkların *İlk Mevcut*'tan sudûru ile ilgili husus muğlak bir şekilde ifade edilmiştir. Akıllar'ın belirli bir sıralama içerisinde muhtevalarıyla birlikte anlatıldığı pasajda, 'taşma/feyz' fiili, sadece *İlk Mevcut*'tan İkinci'nin yaratılmasında ifade edilmiştir. Diğer süreçlerde, -yukarıda belirtildiği gibi- İkinci ve diğer On Aklın varlığa gelişleriyle ilgili 'taşma' fiili kullanılmamıştır. Bunun yerine 'gerekme/lüzum' fiili kullanılmıştır. Örneğin,

⁷⁶¹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 40

⁷⁶² Semavî Cisimler'deki taşma süreçlerine ileride değinilecektir. Burada sadece Aklî varlıklardaki taşma süreçleri ele alınacaktır.

⁷⁶³ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 61, 62

⁷⁶⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 61

“İkinci’nin kendi zatını ve İlk’i akletmesinden Üçüncü’nün olması gerekmiştir (yelzimü).” cümlesinde olduğu gibi. Pasajda geçen gerekme/lüzum fiilinin kullanımı, bütün Akıl katmanları için geçerlidir. Buna göre, pasaj bağlamında, bütün varlık süreçleriyle ilgili olarak ‘taşma’ fiilinin gerçekleşmediğini söylemek ve dolayısıyla hakikî-taşmadan bahsetmek imkan dâhilinde olduğu gibi, bütün ‘gerekmeleri,’ taşma’nın başka bir versiyonu olarak değerlendirmek ve dolayısıyla mecazî-taşma’dan bahsetmek de mümkündür. Zira *es-Siyasetü’l-Medeniyye*’de geçen, *“İkinciler, cevherlendikleri zatlari itibariyle birbirleriyle eşit olmaksızın hiyerarşik sıralamaya tabidir. Onlardan her birinin kendisine özgü varlığı, kendisinden diğerinin ‘taştığı’ (yüfidu) varlığının bizzat aynısıdır. Onların, bir başka varlığın kendilerinden varlık bulmasına ihtiyaçları olmadığı gibi, vücutlarından kendisi dışındaki başka varlıklara ‘taşmalarında’ da bir ihtiyaçları yoktur. Hepsi İlk’i taklit (iktibas) etmektedir.”*⁷⁶⁵ ifadeleri bağlamında, ‘taşma’nın İkinciler’de de geçerli olan bir hususiyet olduğu söylenebileceği gibi, pasajın İkinciler’de taşma’yı reddeden bir keyfiyete sahip olduğu da söylenebilir. Şayet pasajın ilk cümlesini mecazî-taşmayı destekleyecek şekilde ele alırsak, yukarıda aktardığımız gerekme/lüzum fiilini mecazî-taşma kapsamında değerlendirmek mümkündür. Yani taşma, bir önceki Akıl’dan bir sonraki Akla olacak şekilde aşamalı olarak gerçekleşmiştir. Ancak pasajın ikinci cümlesi doğrultusunda bir yorum yaptığımızda, İkinciler veya On Akıl’da taşmanın olmadığını, Aklî varlıkların İlk’ten hakikî-taşma şeklinde sadır olduklarını söylemek de mümkündür. Dolayısıyla *es-Siyasetü’l-Medeniyye*’den aktardığımız bu son pasajda, Akıllar’ın taşma eyleminde yöneldikleri varlıkların keyfiyetiyle

⁷⁶⁵ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 52

ilgili bir izahat yapılmamıştır. Yani İkincilerin, silsile hâlinde birbirlerine mi yoksa Semavî cisimlere mi taşıdığı hususu vüzuha kavuşmamıştır. Ancak şu kadar var ki, “Onların (İkinci ve Faal Aklın) varlıkları, en mükemmel bir varlıktan taşmıştır.”⁷⁶⁶ “Faal Akıl, İlk Sebeb’in varlığından taşmıştır.”⁷⁶⁷ gibi pasajlardan yola çıkarak On Aklın ayrı ayrı *İlk*’ten taşıdığını söyleyebiliriz.

Ancak burada da başka bir mesele karşımıza çıkmaktadır. Yukarıda değindiğimiz gibi, On Aklın her biri *İlk*’e nispetle eksik varlıklardır. Ancak On Aklın *İlk*’e nispetle eksik olduklarını bir tarafa koyarsak bu varlıkların, kendilerinden sonraki varlıklara nispetle ‘tam’ varlık olduklarını söyleyebiliriz. Zira söz konusu varlıkların, varlık yönünden kendilerinden aşağıda bulunan varlıklarla veya kendilerinden meydana gelmiş varlıkları bilmekle ihtişam ve güzellik kazanmalarına yönelik bir ihtiyaçları olmadığından onları ‘tam’ varlık olarak addetmek mümkün olduğu gibi, cevherleri itibariyle yetkinliğe ulaşmış ve taşma konusunda başka varlığa ihtiyaç duymamalarından ve zatları itibariyle başkalarına taşmada yeterli olmalarından dolayı onları ‘tam’ varlık olarak addetmek de mümkündür.⁷⁶⁸ Bütün bunlar, Faal Akıl da dahil olmak üzere İkinciler’in yetkinlik açısından *İlk*’ten sonra en mükemmel varlık olduklarını, başka bir deyişle, *İlk*’e nispetle eksik olsalar da aşağıdaki varlıklara nispetle ‘tam’ varlık olduklarını göstermektedir. Nitekim *es-Siyasetü’l-Medeniyye*’de başka bir pasajda geçen “İkincilerin her biri, varlığını tam olarak kazanmıştır.”⁷⁶⁹ ifadesi bu hususu desteklemektedir. Yine, “Bu varlıklar, kendilerine önceden verilmiş

⁷⁶⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 40

⁷⁶⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 80

⁷⁶⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 40, 41

⁷⁶⁹ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 53

olanın dışında elde edecekleri varlıksal bir özellik kalmadığından bir başkasına yönelmezler. Dolayısıyla da hareket etmezler.”⁷⁷⁰ ifadesi de Aklî varlıkların - hareketsiz olmaları sebebiyle- tam varlık olduklarına işaret etmektedir. Bütün bunlar, varlıklar arasında mecazî-taşmanın gerçekleştiğine yönelik işaretler barındırsa da en azından Aklî Varlıklar (On Akıl) arasında bu taşma türünün olmadığını bize göstermektedir. Bu zaviyeden bakıldığında, Akıllar arasında mecazî-taşmadan bahsetmek mümkün olmadığından “On Akıl, hakikî-taşma biçiminde ayrı ayrı *İlk*’ten taşmıştır.” demek, en doğru yaklaşım olacaktır. Bu yaklaşım, belirli hiyerarşiye sahip Akıllar arasında, hiyerarşik yapıdan veya mertebeden dolayı bir çelişki oluştursa da, varlıklar arasındaki hiyerarşinin/mertebenin, ‘taşma’ ile alakalı olmayıp Akıllar’ın *İlk*’ten aldıkları varlıksal payla alakalı olduğu düşünüldüğünde, bu çelişkinin ortadan kalkacağı görülecektir. Dolayısıyla hiyerarşi, anlam olarak; ‘bir varlığın diğer bir varlığa ihtiyacı olduğu’ izlenimi uyandırır da veya ‘üst mertebedeki Aklın bir alt mertebedeki Akla taşması’ şeklinde bir düşünceyi çağırırsa da, On Aklın birbirlerine ihtiyaçları olmadığından⁷⁷¹ -Fârâbî felsefesi bağlamında- böyle bir düşüncenin oluşması mümkün değildir. Dolayısıyla Akıllar birbirlerine muhtaç olmadıkları için aralarında silsile hâlinde taşma hadisesi de gerçekleşmemiştir. Her biri, *İlk*’ten ayrı ayrı taşmıştır.

Bu zaviyeden bakıldığında, mecazî-taşma sürecinde On Aklın taşıdığı tek bir varlık alanı vardır; O da, Semavî Cisimler’dir. Nitekim *Siyasetü’l Medeniyye*’de Semavî Cisimler’in varlığa gelişinin ele alındığı pasajda

⁷⁷⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 53

⁷⁷¹ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 52, 53

“(Akıllar’ın) her birinden semalar tek tek taşar.”⁷⁷² ifadesi, İkinciler’in Semavî Cisimlere taşıdığını kesin bir dille ortaya koymaktadır. Yine Faal Aklın insanî düzeydeki akla taşması da bunu teyit etmektedir.⁷⁷³ O hâlde, son ifadeler ekseninde baktığımızda ve Semavî Cisimler’in de başka varlıklara taşıdığını⁷⁷⁴ göz önünde bulundurduğumuzda, taşma eyleminin mecazî-taşma şeklinde bütün varlık alanlarında gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Bunu, *İlk*’in İkincilere, İkinciler’in Semavî Cisimler’e, ayrıca Faal Aklın insanî düzeydeki akla ve Semavî Cisimler’in Duyulur Kozmos’a taşması şeklinde bir formülasyonla ifade edebiliriz. Buna göre, hakikî-taşma ve mecazî-taşmayı birbirini nakzetmeden izah etmek istediğimizde, Fârâbî felsefesinde, bütün mevcudatın kaynağı ve orijini olan *İlk*’e vurguda hakikî taşma’nın; taşma süreçleri ayrıntılarıyla açıklandığında veya varlıklar arasında oluş’un/oluşlar’ın keyfiyeti detaylı olarak izah edildiğinde ise, mecazî-taşma’nın ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Böylece, her iki taşma türü arasındaki çelişki de ortadan kalkmış olmaktadır.

Konu, başka bir bağlamda ele alındığında veya Faal Akıl İkinciler’in kapsamı dışında tutulduğunda ise, farklı neticelere ulaşmak mümkündür. *es-Siyasetü’l-Medeniyye*’ye göre *İlk*, İkincilerin ve Faal Aklın ‘*Yakın Sebeb*’i⁷⁷⁵ - eserinde vurgulanmamış olsa da- *İlk*, İkinciler ve Faal Akıl dışındaki varlıkların da ‘*Uzak Sebebi*’dir.⁷⁷⁶ Buna göre, taşma sürecinde *İlk Sebeb*, hem İkincilerin hem de

⁷⁷² Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 53

⁷⁷³ “Vahiy, Allah Tebareke ve Teala’dan Faal Akla, Faal Akıl’dan da müstefad akıl vasıtasıyla münfâil akla taşar.” (Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 125)

⁷⁷⁴ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 41

⁷⁷⁵ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 31

⁷⁷⁶ Fârâbî ‘Yıldızlar Hakkında Doğru Olan ve Olmayan Şeyler’ makalesine göre illetler, yakın ve uzak olmak üzere iki çeşittir. (Fârâbî, “Yıldızlar Hakkında Doğru Olan ve Olmayan Şeyler”, *Kitabü’t-Tenbih Ala Sebili’s Saade, et Talikat Risaletani Felsefiyyetani*, (Tah. Cafer âl Yasin), İntişarat hikmet, 1371, s. 259)

Faal Aklın ‘Sebeb’i olduğuna göre her iki varlık katmanına doğrudan taşmıştır. ‘*Yakın Sebep*’ ifadesi, bu yaklaşımı desteklemektedir. Dolayısıyla eserde, İkincileri ve Faal Akı kendi aralarında sebeplilik ilişkisi açısından ayımlayan bir ifade yoktur. Ancak İkinciler’in ‘sebeb’ oldukları bir varlık alanı varsa ki vardır; o varlık alanı, Semavî Cisimler varlık katmanıdır; Faal Akıl katmanı değil. Zira Semavî Cisimler İkinciler nedeniyle varlığa gelmiştir.⁷⁷⁷

Şimdi, varlık mertebeleri açısından değerlendirildiğinde, ‘bir üst katmanın bir alt katmanın neden ilkesi olması’ kuralından hareketle, Neoplatonyen kurguda olması gereken, İkinciler’in Faal Akıl, Faal Aklın Nefs, Nefs’in de Semavî Cisimler cismanî cins alanının neden ilke’si olmasıdır. Zira İkinci’ler’in Faal Akıl, Faal Aklın Nefs, Nefs’in de Semavî Cisimler’in öncesinde bulunduğu dikkate alındığında, bunun böyle olması gerekir. Ancak Fârâbî felsefesinde - Neoplatonyen kurguda- İkinciler’le Faal Akıl arasında böyle bir nedensellik ilişkisi olmadığı gibi, Faal Akıl ile Nefs ve Nefs ile Semavî Cisimler arasında da varoluşsal açıdan bir nedensellik ilişkisi yoktur. Bu durumda, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*’de yer alan hiyerarşik yapı ekseninde düşünüldüğünde, varlık mertebeleri arasında silsile hâlinde varoluşsal nedensellik ilişkisinin olmadığını söylemek mümkündür. Nedensellik ilişkisi açısından İkinciler’in, Faal Aklın sebebi olmayıp hiyerarşide, Faal Akıl ve Nefs katmanından sonra yer alan ilk cismanî cins varlık katmanı olan Semavî Cisimler cins katmanının neden ilke’si olması, buna örnek gösterilebilir.⁷⁷⁸

⁷⁷⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 31, 32

⁷⁷⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 31

Vurgulanması gereken bir başka husus, altı cisim cinsinden sadece ilk cismanî cins varlık katmanı olan Semavî Cisimlerin neden ilke'si olan İkinciler'in, nâtık, gayr-nâtık ve diğer cismanî cins katmanlarının neden ilke'si olmamasıdır. Buna göre, İkinciler, Semavî Cisimler dışındaki cismanî varlıkların neden ilke'si değildir Buradan bakıldığında, İkinciler'in nâtık, gayr-nâtık varlık alanlarıyla doğrudan irtibatı olmadığını söylemek mümkündür. Zira her iki eserde de, İkinciler varlık mertebesinde bulunan Aklî varlıkların, nâtık ve gayr-ı nâtık varlık alanlarıyla irtibatlarına yönelik bir vurgu yoktur. Özetle, Fârâbî felsefesinde *es-Siyasetü'l-Medeniyye* bağlamında Semavî Cisimler'in 'sebeb'i olarak Faal Aklın değil de İkinciler'in zikredilmesi, calib-i dikkat bir husustur. O hâlde, - Neoplatonyen kurguda- *İlk Sebeb*'in, hem İkinciler, hem de Faal Aklın '*Yakın Sebeb*'i olması, Fârâbî felsefesi açısından farklı bir yaklaşım olarak değerlendirilebileceği gibi, Semavî Cisimler'in 'sebebi'nin Faal Akıl olmayıp İkinciler olması da farklı bir yaklaşım olarak değerlendirebilir.

4.2.3. Fârâbî Felsefesinde Semavî Cisimler ve Duyulur Kozmos

Fârâbî felsefesinde Semavî Cisimler katmanı, özellikle 'sema altı' diye nitelendirilen Duyulur Kozmos varlık alanının kozmolojik açıdan ele alınmasında ve ontolojik açıdan konumlandırılmasında en önemli varlık katmanı olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan, hem astronomi ile ilgili teoriler hem de fizik ve metafizikle ilgili ilkeler açısından bakıldığında, felsefî alanda Platonyen ve Aristotelyen çizgide birçok filozofun yoğunlaştığı Semavî Cisimler ve bununla

birlikte ‘hareket’ konusunu Fârâbî felsefesi açısından ele almak önem arz etmektedir.⁷⁷⁹

Semavî Cisimler, *-es-Siyasetü'l-Medeniyye* bağlamında- varlık katmanları içerisinde *İlk*, İkinciler, Faal Akıl, Nefs, Madde ve Suret'ten oluşan altı'lı hiyerarşik yapı içerisinde bir değerlendirmeye tabi tutulmayıp cismanî varlıklar sınıfında ayrı bir başlık altında ele alınmıştır. Buna göre, Semavî Cisimler, cismanî cins varlık alanlarının en üst mertebesinde yer alan çoklu varlık katmanını oluşturan varlık alanıdır.⁷⁸⁰ Cismanî nitelik taşıması ve arz'ın etrafında çoklu şekilde hareketli olması sebebiyle⁷⁸¹ bu katmanı, aşağıya, yani Duyulur Kozmos'a meyilli bir varlık katmanı olarak değerlendirmek mümkündür.

Sema konusuna gelince, Fârâbî felsefesinde -Neoplatonyen kurguda- tek bir sema perspektifi yoktur; ‘çoklu sema’ anlayışı egemendir. Buna göre, semalar, *ilk sema*’dan başlayıp içerisinde Kamer’in bulunduğu *son sema*’da sona ermektedir. *İlk sema*, en üst sema katmanırken *son sema*, en alt sema katmanında bulunmaktadır. Bu kapsamda, *es-Siyasetü'l-Medeniyye* bağlamında söylenirse, İkinciler’in her birinin Semavî Cisimler’de bir karşılığı varsa ve İkinciler’den her biri, bir Semavî Cismi gerekli kılmaktaysa o zaman, İkinciler içerisinde en yüksekte mekan tutan varlık, Semavî Cisimler içerisinde en yüksekte mekan tutan varlığın bir karşılığı olmalıdır.⁷⁸² Ancak daha önce değindimiz gibi, *ilk sema*, *Üçüncü Aklın* gereği olarak zuhur ettiğinden veya ‘*Üçüncü*’ ile ilişkili olduğundan

⁷⁷⁹ Damien Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, Brill, 2011, s. 334, 335

⁷⁸⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 31

⁷⁸¹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 55

⁷⁸² Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 32

bu *sema*, İkinciler içerisinde en yüksekte mekan tutan *İkinci Akla* değil, *Üçüncü Akla* tekabül etmektedir. Buna karşılık, Semavî Cisimler'in en aşağısında mekan tutan *son sema* da *-el-Medinetü'l-Fadıla* bağlamında- İkinciler'in en aşağısında bulunan *Onbirinci Akla* karşılık gelmektedir. O hâlde, *son sema*, içerisinde Kamer'in bulunduğu son küresel varlıktır.⁷⁸³

Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*'da, Semavî Cisimler'in sayıları ve hareketlerine yönelik detaylı bilgiler aktarmıştır. Buna göre, Semavî Cisimler, bir bütün olarak farklılıkları ve karşıtlıkları içerisinde barındıran ve 'ilk cisim' olan 'İlk Sema'nın etkisiyle 'hareket eden' her biri ayrı bir bütün ve küreye sahip dokuz mertebeli varlık katmanıdır.⁷⁸⁴ Bu kapsamda, Semavî Cisimler'de hareket, en önemli hususiyetlerdendir ve onların en önemli varlık özelliklerindendir. Semavî Cisimler'in hareketleri, ortak nitelikler taşıdığı gibi, bu Cisimler'in her birine göre de farklılık arz etmektedir. Örneğin, bir cisme sahip birinci Semavî Cisim hızlı bir şekilde hareket ederken İkincisi, ortak birçok cisim içeren ve ikili hareket eden tek bir cisimdir. Bunların dışında, diğer Semavî Cisimler'in her birinin kendilerine özgü hareketleri olduğu gibi başkaca hareketleri de vardır.⁷⁸⁵ Buradan anlaşıldığına göre, Semavî Cisimlerin bütün olarak tekdüze hareket etme tarzları yoktur. Her biri, kendisini diğerlerine üstün kılan farklı şekillerde hareket etmektedir. Ancak bu üstünlük (tefadul), başkalarına nispetle değil, kendilerine nispetledir. Dolayısıyla kimi, daimî olarak yavaş hareket ederken kimi de, daimî

⁷⁸³ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla* s. 62; Faal Akıl İkinciler'in dışında tutarsak, 'sema' sayısının sekiz olması gerekir. Bu konunun tartışmalı olduğunu daha önce Akıl/Akıllar konusunda belirtmiştik.

⁷⁸⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 69, 75; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 55

⁷⁸⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 69

olarak serî hareket etmektedir.⁷⁸⁶ Semavî Cisimler'in bir diğer özelliği, bu cisimlerin, cinslerinde bir; türlerinde ayrık (muhtelif) olmalarıdır. Türler ise, güneş, ay ve diğer yıldız örneklerinde olduğu gibi kendi içlerinde tektir. Bu nedenle, diğer türlerle ortak yönleri yoktur.⁷⁸⁷ Bu hususiyetler, Aklî varlıklarda gördüğümüz hususiyetlerle benzerlikler taşımaktadır. Bu nitelikleriyle Aklî Kozmos'un özelliklerini bünyelerinde barındıran Semavî Cisimler, aralarında zıtlığın olmadığı kendilerine özgü ayrık varlıklardır.

Fârâbî'ye göre, Semavî Cisimler'in mahiyetlerindeki farklılık ve karşıtlıklardan müteşekkil ortak kuvvelerden ve kendilerine özgü hareketlerden sema-altındaki müşterek 'İlk Madde'nin varlığı zorunlu olarak meydana gelmiştir (lezime). 'İlk Madde'den de farklı ve çoklu suretlerden oluşan karşıt varlıklar zorunlu olarak meydana gelmiştir. Semavî Cisimler'in birbirlerine ve Duyulur Kozmos'a dönük farklılıklarından bu cisimlerde, bir şeye bazen yakın bazen uzak bazen ayrı bazen toplu bazen zahir bazen gizli bazen seri bazen de yavaş olma gibi zıtlıklar oluşmuştur.⁷⁸⁸ O hâlde, Semavî Cisimler'de iki nitelik ön plana çıkmaktadır: **i.** ortak doğa **ii.** cevhersel farklılıklar. Buna göre, 'İlk Madde'nin meydana gelmesinde Semavî Cisimler'deki ortak tabiat; Duyulur Kozmos'taki zıt suretli varlıkların meydana gelmesinde de Semavî Cisimlerdeki cevhersel farklılıklar etkili olmuştur.⁷⁸⁹ Başka bir deyişle, Semavî Cisimler'in ortak tabiatları, altlarındaki her bir varlığın müşterek 'İlk Madde'sini gerekli kıldığı gibi, Semavî Cisimler'in cevherlerindeki farklılıklar da birçok varlığın

⁷⁸⁶ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 74

⁷⁸⁷ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 69

⁷⁸⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 74; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 56

⁷⁸⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 76

cevherindeki farklılığı gerekli kılmıştır. Bu durum, Semavî Cisimler'deki zıtlık nispetlerinin yansıması olarak bir alt varlık alanı olan 'İlk Madde'de, zıt suretlerin teşekkül etmesine; ortaya çıkan zıt suretlerin muhtelif karışım ve katışımından da cisimlerden birçok türün oluşmasına sebep olmuştur.⁷⁹⁰ Bu süreç, karışımın gücünü kaybettiği ana kadar devam etmiş ve orada son bulmuştur. Bu hadisede, öncelikle ustuskuslar dediğimiz toprak, hava, su ve ateşten oluşan dört element; peşi sıra, cinsler dediğimiz Duyulur Kozmos'a ait 'ilk varlıklar' meydana gelmiştir.⁷⁹¹

Ancak vurgulamak gerekir ki; varlıkların meydana gelişinde etkili olan Semavî Cisimler'deki zıtlıklar, *-el-Medinetü'l-Fadıla*'da geçtiği şekliyle- Duyulur Kozmos'taki varlıklarda olduğu gibi onların cevherlerinden değil; birbirlerine, Duyulur Kozmos'a veya her ikisine yönelik 'nispetlerinden' kaynaklanmaktadır.⁷⁹² Bu çerçevede, 'nispet' itibariyle zorunlu olarak var olan zıtlıklar, *-es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de geçtiği şekliyle- 'İlk Madde'de muhtelif suretler şeklinde; Semavî Cisimler altında bulunan cisimlerde ise, zıt arazlar ve zıt değişiklikler şeklinde yansımaktadır.⁷⁹³ Buna göre, Semavî Cisimler'deki zıtlıklar, hem altlarında bulunan mevcudat hem de kendi varlıkları itibariyle ortaya çıkmaktadır. O hâlde, 'nispet' burada önemli kavram olarak karşımızda durmakta, bu kavram, zıtlıktaki keyfiyetlerin 'aslî' değil, 'itibarî' olduğunu ortaya koymaktadır. Buna nispet-zıtlık ilişkisi dersek; bu ilişki perspektifinden

⁷⁹⁰ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 76

⁷⁹¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 78; Duyulur Kozmos'un varlığa gelişi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de Semavî Cisimler'in 'hareketli' oluşuna bağlanmış; Semavî Cisimler'in hareketlerinin farklılığından, önce ustuskuslar, sonra taş niteliği taşıyan cisimler, sonra bitkiler, sonra gayr-ı nâtik canlılar ve en sonunda da nâtik canlılar meydana gelmiştir. (Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 62)

⁷⁹² Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 74, 75

⁷⁹³ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 56

bakıldığında, Semavî Cisimler, cevherleri yönünden zıtlık özelliğine sahip değildir.⁷⁹⁴ Zira ‘nispet’ ilişkiselliği kapsam dışında tutulduğunda, Semavî Cisimler’deki zahirde var olan tezaad ortadan kalkacaktır. O hâlde, Semavî Cisimler’in cevherlerinde bir zıtlık yoksa ve *İlk*, İkinciler ve Faal Akıldan müteşekkil bütün bir Aşkın ve Aklî alan zıtlığının olmadığı varlık alanıysa o zaman, Semavî Cisimler’i de zıtlığının olmadığı bu varlık katmanına yani Aklî Kozmos varlık alanına dahil etmek mümkündür. Buna göre, bir kural muvâcehesinde söyleyebiliriz ki, Aklî Kozmos’ta zıtlık yoksa zıtlığının olduğu tek bir mekan vardır; o da, Duyulur Kozmos’tur.⁷⁹⁵

Başka bir zaviyeden bakıldığında ise, Semavî Cisimler’de var olan ‘nispete yönelik zıtlıklar’ı, Duyulur Kozmos’taki hakikî zıtlıkların öncülü konumunda değerlendirmek mümkündür.⁷⁹⁶ O hâlde, Semavî Cisimler’deki nispetsel zıtlıklar, gerçek zıtlıkların öncülü ise ve öncül zıtlıklar üzerinden Duyulur Kozmos’un ‘oluş’u meydana geliyorsa nispetsel yani itibarî zıtlıkların hakikî zıtlıklara sebep olması nedeniyle Semavî Cisimler’i Duyulur Kozmos varlık alanının ‘ilk sebep’i olarak değerlendirmek mümkündür.⁷⁹⁷ Buna göre, ‘İlk Madde’; cevheri, tabiatı ve fiili dolayısıyla ‘ilk sebep’ Semavî Cisimler’den zorunlu olarak varlığa çıkmıştır. Sonuçta Semavî Cisimler; tabiatlarında, imkanlarında ve istidatlarında bulunan

⁷⁹⁴ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 56

⁷⁹⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 37

⁷⁹⁶ Yukarıda, *es-Siyasetü'l-Medeniyye* ekseninde ifade edilen “nispet itibarıyla zorunlu olarak var olan zıtlıklar, İlk Madde’de muhtelif suretler şeklinde; Semavî Cisimler altında bulunan cisimlerde ise, zıt arazlar ve zıt değişiklikler şeklinde yansımaktadır.” (Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 56) sözünden böyle bir çıkarımda bulunmak mümkündür.

⁷⁹⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 56; Buradaki ‘ilk sebep’, bütün varlıkların kendisinden taşıdığı ‘İlk Sebep’ ve ‘İlk Mevcut’ değil, Semavî cisimlerin altındaki İlk Madde ve cisimlerdeki zıtlıkların ilk sebebidir. Zira bir sonraki pasajda, var olması ve var olmaması mümkün varlıkların ilk sebebi olarak yine *İlk* zikredilmiştir. Burada sorun teşkil edecek bir husus yoktur.

özellikleri, suretler üzerinden ‘İlk Madde’ye vermiş;⁷⁹⁸ ‘İlk Madde’ ile birlikte Duyulur Kozmos’ta bulunan varlıklar varlık niteliği kazanmıştır.

Fârâbî, Duyulur Kozmos’taki varlıkların oluşum aşamalarını ve karışımlarını dört aşamada ele almış, bazı cisimlerin ilk bazılarının ikinci bazılarının üçüncü ve diğerlerinin de son karışımdan meydana geldiğini söylemiştir. Bu oluşumlarda, terkip düzeyi en az ve dört elemente en yakın olan ve tertip açısından da en alt seviyede bulunan madenler ilk karışımdan; terkip düzeyi daha karmaşık ve dört elemente en uzak olan ve aynı zamanda yerküreye ait cismanî varlık türlerinin en mükemmeli olan insan ise, son karışımdan meydana gelmiştir. Bu çerçevede insanın en son merhâlede meydana gelmiş olması, Kur’an’î düsturun felsefî düzeyde bir ifadesi olarak yorumlanabilir.⁷⁹⁹ Özetle Fârâbî, Semavî Cisimlerin fiillerinin tesiriyle cisimlerin birbirleriyle karışım ve katışımından birçok türde varlık meydana gelmesini bu varlıkların sebebi olarak zikretmiştir.⁸⁰⁰ Burada vurgulanması gereken bir başka husus, Fârâbî’nin cüz’leri değil, türleri esas almasıdır. Buna göre Fârâbî, türlerin daimî, cüz’lerin veya bireysel varlıkların geçici olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁰¹

Fârâbî’ye göre, Duyulur Kozmos’ta ilk maddelerini elde eden mümkün varlıklar,⁸⁰² kendilerine verilen maddesel özelliklerin dışında, edinmeleri gereken

⁷⁹⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 55, 56

⁷⁹⁹ Gürbüz Deniz, *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*, DİB, Ankara, 2015, s. 13

⁸⁰⁰ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 79; Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 38

⁸⁰¹ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 83, 84; Majid Fakhry, *Al Fârâbî Founder of Islamic Neoplatonism*, Oxford: Oneworld Publications, 2002, s. 86

⁸⁰² Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 60; Burada mümkün varlıklardan Duyulur Kozmos’taki varlıklar kastedilmektedir. Dolayısıyla ‘mümkün varlık’ ifadesi kavramsal anlamıyla kullanılmamıştır. Başka bir açıdan yaklaşıldığında ise farklı bir yorum getirmek mümkündür: Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*’de bazı pasajlarda, mümkün varlıklardan Duyulur Kozmos’ta bulunan varlıkları kastetmiştir. Bu kapsamda, Fârâbî’de *İlk*’e ve ‘sema’ya göre iki tür mümkün varlıktan bahsedilebilir. *İlk*’e göre mümkün varlıklar *İlk*’in dışındaki bütün varlıkları kapsarken,

-ancak henüz edinmedikleri- kabiliyetlere yetersizliklerinden dolayı ulaşamazlar. Çünkü Aklî Kozmos'ta yer alan varlıkların aksine Duyulur Kozmos'ta bulunan varlıkların en önemli özelliği, 'yetersizlik' niteliği ile malul olmalarıdır. Yetersiz olan mümkün varlıkların, kendi başlarına varlıklarını koruma yeterlilikleri doğal olarak bulunmadığından, ayrıca, bu varlıklar zıtlarında kendilerine ait olanı elde etmeye güç yetiremediklerinden, kendilerini harekete geçirecek, kâim kılacak (yenheddu) ve varlıktan elde ettiklerini muhafaza edecek dışsal bir faile zorunlu olarak ihtiyaçları vardır. Fârâbî'ye göre, bu varlık/varlıklar, onlara suretlerini veren ve onları muhafaza eden 'ilk fail Semavî Cisimler ve cüz'leri'dir.⁸⁰³

Bu zaviyeden bakıldığında, Fârâbî, ilkeselliği bu pasaj çerçevesinde 'ilk fail Semavî Cisimler ve cüz'leri'yle sınırlandırmış olsa da -esasinda bir önceki bölümde değindiğimiz üzere- ilkesellik alanını geniş tutmuş, vurgu düzeyi düşük de olsa⁸⁰⁴ Faal Aklı da bu kapsam içerisinde değerlendirmiştir. Nitekim o, "*Faal Akıl, Semavî Cisimler'in hazırlayıp kendisine verdiği her şeyi, tabiatı ve cevheriyle gözetmeye amadedir.*"⁸⁰⁵ ifadesinde bu vazifeyi açık olarak belirtmiştir. Bu vazife bağlamında, Faal Aklın işlevselliği insanî düzeyin ötesine taşınarak bütün duyulur varlıkları kapsayacak şekilde genişletilmiş, Semavî Cisimler vasıtasıyla varlığa gelmiş bütün bir varlık alanı, Faal Aklın kapsama alanında tutulmuştur. Ancak Fârâbî, Faal Aklın insan dışındaki varlıklarla ilgili

'sema'ya göre mümkün varlıklar, sadece Duyulur Kozmos'taki varlıkları kapsamaktadır. (Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 66) Fârâbî'nin yine *Fusûlü'l-Medenî*'de yaptığı, Ruhanî, Semavî ve Heyulanî âlemler sınıflaması da bu hususu desteklemektedir. (Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, (Bölüm 65), s. 102)

⁸⁰³ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 60; Burada dikkat çeken husus, Fârâbî'nin, Neoplatonyen geleneğin veya *Esûlûciya*'nın aksine 'ilk fail' nitelemesiyle *İlk Mevcut*'u değil, Semavî Cisimleri kastetmesidir. Buradan bakıldığında -Neoplatonyen kurguda- *İlk* için 'İlk Fail' nitelemesi kullanılmamaktadır.

⁸⁰⁴ Fârâbî, her iki eserde Faal Aklın diğer varlıklara yönelik fonkiyolliğine çok az yer vermiştir.

⁸⁰⁵ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 55

ilişkiselik düzeyini her iki eserinde de ayrıntılı bir şekilde açıklamamıştır. Fârâbî'nin, Duyulur Kozmos'taki nâtik insan dışındaki diğer varlıkların ilkeselliği ile ilgili -her iki eserdeki- temel vurgusu ise, 'ilk fail Semavî Cisimler ve onun cüz'leri'dir. Buna göre 'ilk fail Semavî Cisimler ve cüz'leri'nin ilkesellik düzeyi, Duyulur Kozmos'taki yetersiz malul mümkün varlıklara yetersiz kaldıkları hususlarda gerekli yardımı yapıp onları 'yeterli' hâle getirmektir.⁸⁰⁶ Bu bağlamda, Semavî Cisimler'i hem neden hem de yetkinlik ilkesi olarak değerlendirmek mümkündür.⁸⁰⁷

Fârâbî felsefesinde 'ilk fail Semavî Cisimler ve cüz'leri'nin, Duyulur Kozmos'taki mümkün varlıklarda bulunan yetersizlikleri gidermeleri ise, birkaç şekilde gerçekleşmektedir. Buna göre, 'ilk fail Semavî Cisimler ve cüz'leri'nin Duyulur Kozmos'ta ilk etapta yaptıkları fiiliyat, şeyi varlık bulacağı surete aracısız ve araçsız bir şekilde hareket ettirmektir. Sonrasında ise, üç aşamadan oluşan kuvve/güç verme süreçleri gelmektedir. Buna göre, Semavî Cisimler ve cüz'lerinin görevi, maddeye evvela suretinin vücut bulacağı yöne hareket etmesiyle ilgili güç vermek; ikinci olarak, şeye, suretiyle varlık bulmuş başka diğer bir varlığa hareket etmesiyle ilgili güç vermektir. Semavî Cisimler ve cüz'lerin son görevi ise, başka bir varlığa hareket etme kabiliyeti kazanmış

⁸⁰⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 60

⁸⁰⁷ Burada, Semavî Cisimler'in 'ilk fail' olarak değerlendirilmesi bir başka sorunu beraberinde getirmektedir. Şayet Faal Akıl, Semavî Cisimler'le birlikte Duyulur Kozmos'un ortak bir ilkesi ise, daha önce belirttiğimiz gibi, Faal Akıl Duyulur Kozmos'ta insanî düzeydeki varlıklar üzerinde eylemde bulunan bir 'yetkinlik ilkesi', Semavî Cisimleri de insanî varlık düzeyi de dahil olmak üzere duyulur varlıkların 'neden ilkesi olarak değerlendirebiliriz. Ancak insan dışındaki duyulur varlıklar göz önünde bulundurulduğunda, Semavî Cisimler, Duyulur Kozmos'ta bulunan insan dışındaki varlıkların hem 'varoluşsal' hem de 'yetkinlik' ilkesi olarak karşımızda durmaktadır. Buna göre, Faal Akılın ilkeselliğini sadece 'yetkinliğe', Semavî Cisimler'in ilkeselliğini de hem 'varoluşa' hem de 'yetkinliğe' hamletmek mümkündür.

varlıkları, varlık bulacak başka bir şeye yöneltmek ve ondan başka bir varlığın meydana gelmesini sağlamaktır.⁸⁰⁸

‘İlk fail Semavî Cisimler ve cüz’lerinin görevleri bunlarla da bitmemektedir. ‘İlk fail Semavî Cisimler ve cüz’leri’, ayrıca madde ve suretten müteşekkil varlıklara kendi varlıklarını muhafaza edecek yeteneği de vermekte; bunu ya varlık kazandıkları suretleriyle beraber başka bir kuvve ile destekleyerek ya da suret verdiği varlığı koruyacak dışarıdan başka bir cisim vererek yapmaktadırlar. Böylece, madde ve suretten oluşmuş varlık, dışarıdan bir cisimle muhafaza edilmekte, bir anlamda dışarıdan ona destek olan cisim, onun hadimi olmaktadır. Bununla birlikte, Fârâbî’ye göre, Duyulur Kozmos’ta, kendi suretlerine benzer suretler vererek diğer maddeleri harekete geçiren başka güçler de vardır.⁸⁰⁹ Bunların bütününden bir değerlendirme yapıldığında, Duyulur Kozmos’taki varlıkların, ‘ilk fail’ diye nitelendirilen ve cevherlerinde zıtlık bulunmayan Semavî Cisimler ile cevherlerinde karşıtlık ve zıtlık bulunan madde ve suretten oluşmuş varlıklardan meydana geldiği anlaşılmaktadır.⁸¹⁰ Ancak Duyulur Kozmos’taki varlıkların meydana gelme ve yaratılma süreçlerinde esas etkin güç, Semavî Cisimler’dir. Hatta varlığa gelmeye potansiyeli (kuvve) olan bütün türlerin varlıklarının oluşması ve korunması Semavî Cisimler olmaksızın mümkün değildir.⁸¹¹ Semavî Cisimler’i bu yönüyle de Duyulur Kozmos’un varoluşsal neden ilke’si olarak değerlendirmek mümkündür.

⁸⁰⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, (çeviri), s. 65

⁸⁰⁹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 61

⁸¹⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 56

⁸¹¹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 62

Ancak Semavî Cisimler'in varoluşsal nedenselliklerinin mutlak anlamda bir nedensellik olmadığını da söylemek gerekir. Nitekim Semavî Cisimler'i cevherlerinin keyfiyeti açısından değerlendirdiğimizde, esasında onların -ilk etapta- bir başka varlığı meydana getirecek yeterli güce sahip olmadıklarını söyleyebiliriz. Bu sebeple, Semavî Cisimler'in, kemaliyet ve fazilet yönünden kendilerine dışarıdan taşan başka bir varlık bulunmaksızın başka varlıklara taşmaları mümkün değildir. Zira bu varlıklar, varlıksal niteliklerinin bütününe değil, çoğunluğunu tam olarak kazanmışlardır. Dolayısıyla bu varlıklarda, kendilerine verilen birçok özelliğin yanında ilk etapta verilmeyen veya elde edilemeyen özellik ve keyfiyetler de bulunmaktadır. İşte bu sebeple, Semavî Cisimler kendilerine ilk etapta verilmeyen ancak sonrasında alınması mümkün olan hususiyetlere yönelik olarak sürekli hareket etmekte ve böylece varlıklarının en iyisi (hüsn) olmaya gayret göstermektedirler. Bu nedenle, Semavî Cisimler'in hareketlerini, kemaliyetlerini elde etmeye yönelik eylemler bütünü olarak değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla Semavî Cisimler'in On Akıl'dan farklı olarak harekete yönelik fiilleri, mükemmeliyetlerinin zirvesini teşkil ettiği gibi, -dâhilî ve haricî açılardan zıtlık niteliklerine sahip olmadıklarından- hareketleri de asla kesintiye uğramadan devam etmektedir.⁸¹²

Fârâbî'ye göre, Semavî Cisimler, cevherleri itibariyle kendi mükemmelliklerinin son merhalesinde olan varlıklar olmuş olsalar da⁸¹³ zıt ve

⁸¹² Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 65; *El-Medinetü'l-Fadıla*'da yer alan bir başka izaha göre, Semavî Cisimler'i harekete yönlendiren unsur, onların müşterek tabiatlarıdır. Semavî Cisimler bu ortak tabiat sayesinde, ilk cisim olan İlk Sema'nın hareketiyle gece ve gündüz olmak üzere dairevî şekilde hareket etmektedirler. Semavî Cisimler'in İlk Sema'nın altında vuku bulan hareketleri de zorla meydana gelmiş hareketler değildir. Zira Sema'da hiçbir şey zorla cereyan etmez. (Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 75)

⁸¹³ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 65

karşıtlardan oluşan Duyulur Kozmos'la ilişkili olmalarından dolayı onların zatlari itibariyle 'bölünmez varlık' olmaları mümkün değildir. Bu minvalde, Fârâbî, Semavî Cisimler'in cevherlerinin birçok cevhere ayrıldığını belirttikten sonra, bu cevherlerin kendi içlerinde derecelere ayrıldıklarını, bu yönüyle noksanlık mertebesinin ilk aşamasını oluşturduklarını söylemektedir. Zira bu varlıklar, bilfiil cevherleştikleri şeylerin bir 'konu'ya (mevzu) ihtiyaç duymalarından ve bu sebeple madde ve suretten mürekkep varlıklara benzemelerinden dolayı noksanlık mertebesinin ilk aşamasında oldukları gibi, aynı zamanda kendilerinde tezat bulunan varlıkların ilki konumunda da bulunmaktadır.⁸¹⁴ Başka bir deyişle, Semavî Cisimler varlık katmanı, zıtlıkların başladığı ilk varlık katmanı olduğu gibi, noksanlık mertebesinin de başladığı ilk varlık katmanıdır. Bu çerçevede, Semavî Cisimler varlık katmanını, Aklî Kozmos'tan kopuşun başladığı ilk varlık katmanı olarak değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla Semavî cisimleri 'mutlak nedensellik' kapsamında değerlendirmek mümkün değildir.

Bunların yanı sıra, Semavî Cisimler, sema'ya ait cisim olmaları hasebiyle kendilerine özgü cisimsel hususiyetlere sahip olmuş olsalar da genel hatları itibariyle Duyulur Kozmos'ta yer alan cisimsel varlıkların özelliklerine benzer niteliklerle sahiptirler.⁸¹⁵ Bu bağlamda, bu Cisimleri, cins olarak heyulanî cisimler sınıfında değerlendirmek mümkündür. Buna göre, Semavî Cisimler'in, maddenin cevher özelliği kazandığı suretler gibi suretleri taşıyan ve cismanî bir varlığı bizatihi varlık kılan maddenin 'konu'larına benzer 'konu'lara ihtiyaçları vardır.⁸¹⁶

⁸¹⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 75; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 53

⁸¹⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 72; Buna göre, örneğin Semavî Cisimler, cisim olduklarına göre, cisim bir 'yer'i gerekli kıldığından onların da bir 'yer'i vardır.

⁸¹⁶ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 69, 70

Ancak başka bir açıdan, Semavî Cisimler'i 'sema'ya ait olmaları hasebiyle Duyulur Kozmos'ta yer alan cisimlerden ayrı tutmak da elzemdir. Bu manada, duyulur varlıklardaki zıt keyfiyetlere karşın Semavî Cisimler'in suretlerinde zıtlık bulunmaması, onların en belirgin özelliğidir.⁸¹⁷ Yine, Duyulur Kozmos'a ait cisimler, kendileri dışındaki başka bir sureti kabul ederken Duyulur Kozmos'taki cisimlerden farklı olarak Semavî Cisimler, 'konu'ları açısından kendileri dışındaki suretleri kabul etmedikleri gibi, kendi suretlerinden de vazgeçemezler.⁸¹⁸ Suretlerinin mevzularında 'yokluk' bulunmadığı ve suretleri yokluk kabul etmediği için de 'konu'ları, suretlerinin akletmesine ve bizatihi akıl olmasına mani değildir. O hâlde, söz konusu cisimlerden her biri, suretleri itibariyle bilfiil akıldır.⁸¹⁹ Fârâbî, burada Semavî Cisimler'in hem Aklî alana hem de Duyulur Kozmos'a yönelik özelliklerini sıralamakta, bu varlıkların, mevzu ve suretleri itibariyle cisimsel; bilfiil akıl olmaları itibariyle de akılsal varlık olduklarını ortaya koymaktadır.⁸²⁰

Belirtildiği gibi, Semavî Cisimler bilfiil akıldır. Onlar, bilfiil olmaları sebebiyle hem varlıklarının meydana geldiği ayrık (mufarık) zatları yani İkinciler'i hem de İlk'i akletmektedirler. Ancak onların bilfiil akıl olmaları veya akletme biçimleri, kendilerinin üstünde bulunan Aklî varlıklardan (On Akıl) farklıdır. Bu çerçevede, Fârâbî'ye göre bir mevzu ve surete sahip olmaları sebebiyle heyulanî özellikler taşıyan Semavî Cisimlerin akletmeleri, kendilerine özgü özellikler barındırmaktadır. Nitekim bu cisimler aklettiklerinde bütün

⁸¹⁷ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 65, 70

⁸¹⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 54

⁸¹⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 65, 70

⁸²⁰ Bu anlatım biçimi, bize -ileride açıklanacağı üzere- hem Aklî Kozmos'a hem de Duyulur Kozmos'a dönük özellikler barındıran Plotinus felsefesindeki Küllî Nefs veya Evren Nefs'ini ve *Esûlûciya*'daki Nefs'i hatırlatmaktadır.

zatlarıyla birlikte akledemezler. Onlar, niteliği akıl olmayan mevzularını aklederler. Başka bir deyişle, suret ve mevzu tarafından cevherlendikleri şeyleri aklederler. Dolayısıyla Semavî Cisimlerin bilfiil olma veya akletme biçimleri herhangi bir heyula ve mevzuya sahip olmayan On Akılın akletme biçiminden farklıdır. Semavî Cisimler bu yönüyle Aklî alandan ziyade Duyulur Kozmos'ta bulunan insanla ortak özelliklere sahiptir.⁸²¹ Ancak Semavî Cisimler, her ne kadar insanî düzeydeki varlıklarla ortak nitelikler taşımış olsalar da, yüksek ve üst konumda bulunmalarından dolayı insanî düzeydeki varlıklarla ilgili makulâtın çoğunu bilmezler.⁸²² Bu da Semavî Cisimler'in Duyulur Kozmos'taki varlıklardan çok farklı bir konumda olduklarını göstermektedir.

Özetle, Semavî Cisimler maddî nitelikleri itibariyle insanla ortak niteliklere sahip olmakla beraber ilk etapta en değerli cevher ile cevherlenmeleri ve böylece son yetkinliklerine⁸²³ ulaşmaları, ayrıca büyüklüklerini, şekillerini ve kendilerine has niteliklerini yine ilk etapta elde etmeleri sebebiyle On Akıl ile ortak hususiyetlere sahiptirler.⁸²⁴ Dolayısıyla bu varlıklar, Aklî ve hissî kozmos arasında mutavassıta konumunda bulunmaktadır. Nitekim Fârâbî, Semavî Cisimlerle ilgili konuyu hem fizik (tabiat) hem metafizik açıdan değerlendirmekte, bu varlıkların hem hissî hem de aklî yönlerine dikkat çekmektedir.⁸²⁵ Bu minvalde, varlık mertebeleri açısından Semavî Cisimler varlık

⁸²¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 70

⁸²² Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 34

⁸²³ Maddî şeyler biri, 'ilk' diğeri 'son' olmak üzere iki yetkinliklidir. Semavî cisimler ise, tek yetkinliklidir. Buna göre, bir şey son yetkinliğinde olunca ve kendisinden bir fiil çıkması gerekince o fiil gecikmeksizin hemen çıkar. (Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 65)

⁸²⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 71; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 70

⁸²⁵ Fârâbî, *Tahsilü's-Saade*, (Çev. Hüseyin Atay), *Fârâbî'nin Üç Eseri*, AÜİFY, s. 17 Bu kapsamda şu cümle önem arz etmektedir. "Sonunda insan, gök cisimlerini incelemeye ve onların varlık ilkelerini araştırmaya, varlıkların ilkelerine dair bu inceleme, onu tabiat ve tabiî nesne

katmanını dikkate almadan Fârâbî ontolojini anlamlandırmak ve Nefs konusunu bu varlık katmanına vurgu yapmadan değerlendirmek imkan dâhilinde değildir.

4.2.4 Fârâbî Felsefesinde Nefs:

Fârâbî felsefesinde -Neoplatonyen kurguda- Nefs konusu, ‘Akıl’ konusu gibi kendi içerisinde komplike bir konudur. Fârâbî’de Nefs’in Duyulur Kozmos’taki hâliyle ‘Nefs ve kısımları/cüzleri’ açısından izahatı yapılmış ve bu izahat, Platonyen kurgudan ziyade Aristotelyen kurguda ele alınmıştır. Bunu; bitkisel, hayvanî ve nâtık nefis’ler taksimatında ve bunlara yönelik izahatta bariz bir şekilde görmek mümkündür. Ancak Fârâbî felsefesinde -Neoplatonyen kurguda- Nefs’in aşkın alandaki pozisyonel ve fonksiyonel konumu, ilke ve prensipler açısından Duyulur Kozmos’taki izahat kadar açık ve belirgin değildir. Bütün bu komplike ve belirsizliklere rağmen -Fârâbî felsefesinde Neoplatonyen kurguda- Nefs’i varlıksal nitelikleri ve katmansal özellikleri bakımından belirli bir yapı içerisinde ele almak ve belirli bir konuma oturtmak mümkündür. Dolayısıyla bizim burada amacımız, -Neoplatonyen kurguda- Nefs’in varlık mertebeleri açısından konumsal özelliğine vurgu yapmak ve bu konumsal durumu -son bölümde- Plotinus felsefesi ve *Esûlûciya* ekseninde değerlendirmeye tabi tutmaktır.

olmayan, cisim ve cisimde de olmayan, fakat tabiat ve tabîî nesnelerden daha olgun olan varlıkların ilkelerini araştırmaya zorlayacaktır.” Yine Fârâbî’ye göre, metafizikle ilgili varlıkları incelerken tabîî varlıkları incelemede kullandığımız metodlar kullanılmalıdır. (Fârâbî, *Tahsilu’s-Saade*, Bölüm 19, s. 20) Fârâbî’nin *İhsa’ül-Ulum*’da Semavî Cisimlerle ilgili bilgileri ‘yıldızlar ilmi’nin yanı sıra hendesenin farklı bir alanı olan ‘menazir ilmi’ başlığı altında incelemesini de ayrıca vurgulamak gerekir. Bütün bunlardan sonra, Janos’a göre, Fârâbî kozmolojisinde, hem Yunan kozmolojisi ve astronomisi hem de Nesturi Hristiyanlarla birlikte Süryani kozmolojisi ve astronomisinin etkili olduğunu söylemek mümkün olduğu gibi onun hareket teorisinde Aristo, Neoplatonik ve Batlamyus doktrinlerinin bütününe etkili olduğunu söylemekde mümkündür. (Fârâbî, *İhsa’ül-Ulum*, s. 97, 98, 102; Janos, *a.g.e.*, s. 334)

Fârâbî felsefesinde -Neoplatonyen kurguda- kaleme alınan *es-Siyasetü'l-Medeniyye* bağlamında değerlendirildiğinde, Nefs'in varlık hiyerarşileri içerisinde Faal Akıl'dan sonra dördüncü tabakada yer alan bir varlık katmanı olduğu görülmektedir.⁸²⁶ Dördüncü katman, Aklî Kozmos'un bittiği, cismanî varlık alanının başladığı safhaya denk gelen bir varlık katmanıdır. Katmanın en önemli özelliği budur. Buna göre varlık hiyerarşileri içerisinde *İlk*, İkinciler ve Faal Akıl 'cisim olmayan' varlık alanları olarak değerlendiren Fârâbî, Nefs'i bütünüyle aşkın ve Aklî varlıklarından oluşan *İlk*, İkinciler ve Faal Akıl üçlüsünün dışında tutmuş;⁸²⁷ böylece Nefs, Aklî alanın bir parçası olmaktan çıkmış, cismanî alanın parçası olmuştur. Bu değerlendirme, Aklî ve cismanî varlık alanları 'arasında' bir konumda bulunan Nefs'in tamamen cismanî alana indirgediği anlamına gelmese de onun -en azından- aşkın alana yönelik niteliğinde değer kaybına uğradığını bariz bir şekilde göstermektedir.

Belirtildiği gibi Nefs, Aklî Kozmos'un dışındaki varlıklara yani cismanî varlıklara konu olan bir varlık alanıdır. Bu bakımdan doğrudan *İlk*'ten taşmaları sebebiyle tam ve mükemmel varlık niteliği kazanan On Aklın veya Faal Akıl da dahil olmak üzere İkinciler'in her birinin Nefs'e ihtiyaçları yoktur.⁸²⁸ Nefs'e ihtiyaç, cismanî varlık alanında geçerlidir. Bu durum, Nefs'in cismanî varlıkların hayatiyetine ve canlılığına vurgu yapan bir hususiyete sahip olduğunu göstermektedir. Örneğin, Duyulur Kozmos'taki Nefs'i, bu anlamda, 'insan, hayvan ve bitkilerde; biyolojik, fizyolojik, fizyonomik ve psikolojik her türlü

⁸²⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 31, 32

⁸²⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 31

⁸²⁸ Çünkü Nefs katmanı İkinciler ve Faal Akıl katmanından sonra gelmektedir.

aktiviteye karşılık gelen' bir varlık katmanı olarak ifade etmek mümkündür.⁸²⁹

Nefs'in etkinliği de buradan gelmekte ve bu çerçevede Nefs, Semavî Cisimler'in, nâtik insanın ve gayr-ı nâtik canlıların Nefs'leri şeklinde üç bölüme ayrılmaktadır.⁸³⁰

Nefs, cismanî varlıklardaki yetkinlikleri harekete geçiren, yanı sıra varlıkları bulundukları seviyeden daha üst seviyelere çıkaran bir varlık alanı olduğuna göre, onu varlıkları yetkinliğe ulaştırması sebebiyle 'araçsal' bir konumda değerlendirmek ayrıca mümkündür. Bu yönüyle Nefs, örneğin düşünen insan açısından söylendiğinde, Faal Aklın insan üzerindeki etkinliğinin gerçekleşmesinde 'aracı' konumunda yer almaktadır. Zira Nefs olmadığında, Faal Aklın insan üzerinde her hangi bir etkinliğinin olması mümkün olmadığı gibi, insanın yetkinliğe ulaşması da Nefs olmadan mümkün değildir. Bu bakımdan Nefs, 'araçsal' bir konuma sahiptir. Ancak Nefs'in araçsallığı, daha önce belirtildiği gibi, varoluşa yönelik ilke'sel bir araçsallık değildir. Buradaki araçsallık, bir anlamda 'intikal'e yönelik bir araçsallıktır ve Faal Akıl, Nefs vasıtasıyla insanla iletişim kurmaktadır. Böylece bilkuvve nâtik insan Nefs sayesinde bilfiil nâtik olmakta, ilimleri ve sanatları öğrenmekte, iyiyi ve kötüyü idrak, güzel ve çirkin davranışları temyiz etmekte ve ahlakî edinimleri kazanmaya yönelik kabiliyetleri elde etmektedir.⁸³¹ Bu zaviyeden bakıldığında, Nefs'i, hem 'varoluşsal hem de 'yetkinlik' açısından' bir 'illet' olarak değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü Nefs, bir 'yetkinlik illet'i olan Faal Aklın insan varlığı

⁸²⁹ Mahmut Kaya, "Fârâbî" maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, C.XII, TDV Yayını, İstanbul, 1995, s. 149

⁸³⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 32, 33

⁸³¹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 32, 33

üzerindeki eylemselliğine -sadece- yardımcı bir rol üstlenmiş olmaktadır. Nefs'in bu pozisyonel konumu, gayr-ı nâtık canlılarda da geçerli olduğu gibi, Semavî Cisimler katmanında da geçerlidir. O hâlde, geleneksel Neoplatonyen kurguda, Küllî Nefs düzeyinde Aklî Kozmos'un bir unsuru olan Nefs, Fârâbî felsefesinde bambaşka bir varlığa dönüşmüş ve onun cisimsel niteliği ve araçsal konumu ön plana çıkmıştır. Bu durum, aynı zamanda Fârâbî felsefesinde –Neoplatonyen kurguda- “*Cisim/beden olmadan Nefs olmaz.*”⁸³² anlayışını da beraberinde getirmiştir.

Konuya başka bir zaviyeden bakıldığında, farklı değerlendirmeler yapmak mümkündür. Örneğin, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de Nefs'in akıl katmanlarından sonra dördüncü katmanda yer alması, Fârâbî felsefesinin Neoplatonyen kurguya uyumu açısından önemli bir ontoljik veri olarak görülebilir. Bu yaklaşım, başka bir açıdan Nefs'e verilen değeri de göstermektedir. Dolayısıyla Fârâbî felsefesinde varlık mertebeleri açısından Nefs'e biçilen bu katmansal konum, geleneksel Neoplatonyen kurguya aykırı değildir. Özetle, Fârâbî felsefesinde -Neoplatonyen kurguda- hiyerarşik yapıda Nefs'e Faal Akıl da dahil olmak üzere Akıllar'dan sonra bir konum verilmesiyle onun varlıksal mertebesinde bir değişiklik olmasa da,⁸³³ özellikle cismanî varlık alanlarına yönelik 'araçsal' konumu itibariyle değer kaybına uğradığı kesindir.

⁸³² Nefs, cisimle ilişkili ise ve dahası cisim olmadan Nefs'in bir anlamı yoksa o zaman Nefs'in içerildiği Semavî Cisimler ve Duyulur Kozmos olmak üzere iki varlık alanı vardır. Fârâbî, Nefs'i hem *el-Medinetü'l-Fadıla*'da hem de *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de birbirine benzer muhteva içerisinde işlemiş, özellikle Duyulur Kozmos'taki Nefs ve kısımlarını Aristotelyen ekseninde geniş boyutlarıyla ele almıştır.

⁸³³ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 31

Fârâbî felsefesinde -Neoplatonyen kurguda- Nefs'ler eşit değersel özelliklere sahip değildir. Her bir Nefs katmanı, bulunduğu nefis düzeyine göre ayrı ayrı değerlendirilmektedir. Buna göre, Nefsin Semavî Cisimler'deki konumu, en mükemmel ve değerli konumdur. Nefs, Semavî Cisimlerdeki bulunuşluluk hâliyle Duyulur Kozmos'ta bulunan nâtık ve gayr-ı nâtık varlık düzeylerinin üstünde bulunmakta, bu durum, Semavî Cisimler'e ayrı bir değersel nitelik kazandırmaktadır. Nefs vasıtasıyla cevherlenen Semavî Cisimler, bu sayede kemaliyetlerine ulaşmaya yönelik döngüsel hareket etme kabiliyetlerini elde etmektedirler.⁸³⁴

Esasında Semavî Cisimler'de bulunan Nefsler'in diğer Nefs'lerden üstün olması, onların bilkuvve değil, her daim bilfiil olmasından da kaynaklanmaktadır. Semavî Cisimler'deki Nefs'lerin her daim bilfiil olması ise, onların Aklî Kozmos varlık alanına en yakın varlık olmaları sebebiyledir.⁸³⁵ Aklî Kozmos'ta bilfiil olmayan bir varlık alanı yoktur. Bu nedenle, her ne kadar Aklî ve cismanî varlıklar arasında keyfiyet açısından belirgin farklılıklar olsa da cismanî varlık alanının bir parçası olan Semavî Cisimleri bu konuda Aklî varlıklara yakın bir konumda değerlendirmek imkan dâhilindedir. Yine Semavî Cisimler'deki Nefs'lerin bilfiilliğinin Aklî varlıklarda olduğu gibi zamana bağlı olmaması, tam aksine zamanın dışında olması bu durumu teyit etmektedir. Dolayısıyla bilfiillik, bu varlıklara sonradan meydana gelmiş veya sonradan oluşmuş değildir.⁸³⁶ O hâlde, böyle bir Nefs'e sahip olan Semavî Cisimler, her daim bilfiil olduklarına ve

⁸³⁴ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 33, 34

⁸³⁵ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 53; Semavî Cisimlerin Nefs'lerinin kendi zatlarını, İkincileri ve *İlk*'i akletmelerinden, böyle bir çıkarımda bulunmak mümkündür.

⁸³⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 34 'Zamana bağlı olmama' ifadesinin dayanağı, pasajda geçen "Vela fi vaktin mine'l evkat" cümlesidir. (bknz. Aynı yer)

bu bilfiillik de zamanın dışında olduğuna göre bu açılardan Semavî Cisimler'i - zıtlık konusunda olduğu gibi- Aklî Kozmos alanında değerlendirmek mümkün görünmektedir. Yine bir 'mevzu'da bulunan Semavî Cisimler'in Nefs'lerinin kendi zatlarını, İkinciler'i ve *İlk*'i akletmeleri,⁸³⁷ dolayısıyla da Faal Aklı akletmemeleri, söz konusu Nefs'lerin farklı bir konumda olduğunu göstermektedir. Buradan bakıldığında, Semavî Cisimler'in Nefs'lerinin yetkinlik açısından Faal Akla herhangi bir ihtiyaçları yoktur. Bütün bunlar, Semavî Cisimler düzeyindeki Nefs'lerin nâtık insan düzeyindeki Nefs'lerden farklı ve üstün olduklarını ortaya koymaktadır.

Nâtık insan Nefs'ine gelince, o, niteliği itibariyle Semavî Nefs düzeyinin çok altında bulunmaktadır. Çünkü insanî düzeydeki Nefs (bireysel Nefs), önce bilkuvve; makulâtı elde ettikten sonra da bilfiil olmaktadır. Dolayısıyla, her daim bilfiil olması nedeniyle Semavî Cisimlerde bulunan Nefs, nâtık insan Nefs'inde bulunan ve Nefs'in niteliği açısından noksanlığa işaret eden duyu ve mütehayyile kuvvelerine haiz değildir. Semavî Cisimler'deki Nefs'in özelliği, 'sadece akleden' olmasıdır ki bu keyfiyet, bazı nâtık insanlarda da bulunmaktadır.⁸³⁸ Bu durum, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de belirtildiği şekliyle, Semavî Cisimler'de 'bir yetkinlik', insanî düzeylerdeki Nefs'lerde ise, 'iki yetkinlik' şeklinde açıklanmaktadır. O hâlde, cevherleri itibariyle son yetkinliklerinde bulunan Semavî Cisimler, - eksikliğe ve noksanlığa işaret eden- biri ilk yetkinlik, diğeri son yetkinlik şeklinde iki yetkinlik özelliğine sahip değildir. Bunun karşısında insanî düzeydeki Nefsler

⁸³⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 53

⁸³⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 34

ise, ilk ve son yetkinlik şeklinde iki yetkinliğe sahiptir.⁸³⁹ Buradan hareketle, Semavî Cisimlerin üç farklı akletme biçiminin olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre, Semavî Cisimler'in Nefs'leri, önce kendi zatlarını, sonra İkinciler'i ve *İlk*'i aklederler. Böylece güzelliği ve gıbtayı elde etmiş olurlar.⁸⁴⁰ Bu akletme biçimleri, başka bir açıdan, varlıkların, -Nefs sayesinde- *İlk İlke*'ye doğru yeniden dönüşüne işaret olarak da değerlendirilebilir.⁸⁴¹

Semavî Cisimler'deki Nefs'lerin özelliklerinden bir diğeri de, onların madde ve suretten mürekkep varlıklarda bulunan Nefs'lerin noksanlıklarından berî olmalarıdır.⁸⁴² Ancak Semavî Cisimler'in Nefs'lerinin surete benzeyen ancak hiçbir maddî içeriği olmayan mevzu'ya sahip olmaları, onların kendilerine özgü mevzu'larının olduğunu da göstermektedir.⁸⁴³ Fârâbî'ye göre, bu mevzu'ların Nefs'in kendisinin dışında bir başkası için olması mümkün değildir. Bu yönüyle 'suretler'den ayrılırlar. Bütün bunlara rağmen, Semavî Cisimler'in Nefs'leri, her ne kadar madde ve suretten mürekkep varlıklardaki Nefs'lerden üstün olsalar da söz konusu Nefs'ler Akıllar düzeyini aşan veya onların konumuna ulaşan bir üstünlük niteliğine sahip değildir. Semavî Cisimler, noksanlık yönünden İkinciler'den ve Faal Akıl'dan daha alt konumda yer almaktadır.⁸⁴⁴ Zira cevherlendikleri hususiyetlerin İkinciler'den ve Faal Akıl'dan daha fazla olması sebebiyle daha yoğun 'çokluk' barındıran Semavî Cisimler'in, İkinciler'den ve

⁸³⁹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 65

⁸⁴⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 40

⁸⁴¹ Roger Arnaldez, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem", (Çev. Hayrani Altıntaş), *AÜİFD.*, (XXIII/1978) s. 356

⁸⁴² Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 41

⁸⁴³ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 41

⁸⁴⁴ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 41

Faal Akıl'dan daha çok eksiklikle malul olmaları kadar doğal bir şey olamaz.⁸⁴⁵ O hâlde, Semavî Cisimler, kendilerinden altta bulunan madde ve suretten oluşmuş varlıklara göre üstün; kendilerinden üstün konumda bulunan İkinciler'e ve Faal Akla göre alt bir konumda bulunmaktadır.⁸⁴⁶

Fârâbî'nin Nefs'le ilgili anlattığı hususların bütününden Nefs'lerin Küllî düzeyde bir karşılığı olmadığı anlaşılmaktadır. Fârâbî felsefesinde -Neoplatonyen kurguda- Semavî Cisimler'deki Nefs'ler de dahil olmak üzere bütün Nefsler bireysel Nefs konumundadır. Zira Fârâbî'ye göre Semavî Cisimler'deki Nefs'ler, kendi cevherleri itibirayle tekildir (müfred).⁸⁴⁷ Bu bakımdan Nefs'leri cüz'î nefis düzeyinde değerlendirmek mümkündür. Ancak, Semavî Cisimler'in hareketlerinin *ilk sema* veya *ilk cisimle* hareket ettiği⁸⁴⁸ ifadelerini göz önünde bulundurduğumuzda, *ilk sema* katmanını 'Küllî Nefs' düzeyinde kabul etmek de mümkündür. Zira Semavî Cisimler içerisinde ilk semavî cisim olan *ilk sema*, -daha önce belirttiğimiz gibi- en üst katmanda bulunan Semavî Cisimdir. Bu nedenle, *ilk sema*'da var olan Nefs, diğer nefslere göre daha üstün bir konumdadır ve bir anlamda onların hareket ilke'sidir. Zira Semavî Cisimler'in mükemmeliyetliklerini elde etmeleri ve devam ettirmeleri bu hareket sayesinde gerçekleşmektedir.⁸⁴⁹ Dolayısıyla *ilk sema*, Nefsî düzeyde diğer Semavî Cisimler'in 'hareket ilkesi' konumunda olduğundan ve Semavî Cisimler 'hareket'le kemaliyetlerini kazandıklarından *ilk sema*'yı Semavî Cisimler'in 'yetkinlik ilkesi' olarak değerlendirmek mümkündür. O hâlde, “*Her Semavî*

⁸⁴⁵ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 41

⁸⁴⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 34, 41

⁸⁴⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 34

⁸⁴⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 75; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 55

⁸⁴⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 75

Cisme bir İkinci karşılık gelmektedir.” kuralından hareketle düşünüldüğünde, İkinciler’in, Semavî Cisimler’in Nefslerinin yetkinlik ilkesi olmadıkları anlaşılmaktadır. Zira Semavî Cisimler, kendilerine karşılık gelen her bir Akıl’dan Nefs düzeyinde etkilenmiş olsalardı o zaman *ilk sema*’nın hareket ilkesi olması anlamsız hâle gelirdi. Buna göre bir değerlendirme yapıldığında, On Akıl, Semavî Cisimler’in varoluşsal ilke’sidir, yetkinlik ilkesi değildir.

Esasında Fârâbî, hem *el-Medinetü’l-Fadıla* hem de *es-Siyasetü’l-Medeniyye*’de Nefs’lerin varlığa gelişiyle ilgili bariz bir açıklama yapmamıştır. Her iki eserde de, On Aklın veya Faal Akıl da dahil olmak üzere İkinciler’in Nefs’e taşıdığına veya Nefs’i meydana getirdiğine yönelik bir ifade yoktur. Ancak her İkinci’ye karşılık bir Semavî Cisim varsa ve Nefs, sadece cismanî varlık alanlarıyla ilişkili ise İkinciler’e karşılık gelen Semavî Cisimler’in Nefslerinin de bu cisimlerin varlıklarıyla birlikte taşıdığı söylenebilir. Bu da bizi “*Nefs bedenden bir cüz’dür.*” tartışmasına götürür. Zira Nefs, cisimle/bedenle birlikte varlığa geliyorsa veya cismin/bedenin olduğu yerde Nefs varsa Fârâbî felsefesinde cisim veya bedenden bağımsız bir Nefs alanından bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla, Fârâbî’nin Nefs’i sadece bir ‘yetkinlik’ unsuru olarak görmesi, yanı sıra Küllî Nefs düzeyinde bir Nefs anlayışına sahip olmaması, özellikle *el-Medinetü’l-Fadıla*’da; *İlk Mevcut*, On Akıl ve Semavî Cisimler konularını geniş boyutlarda ele alırken Aklî Âleme ait bölümde Nefs konusunu katmansal düzeyde ele almaması, onun “*Nefs bedenden bir cüz’dür.*” düşüncesine sahip olduğunu çağrıştırmaktadır. Yine, hem *el-Medinetü’l-Fadıla* hem *es-Siyasetü’l-Medeniyye*’de Nefs’in bedenden bir cüz olup olmadığına yönelik tartışmalara yer verilmemesi de Fârâbî’nin “*Beden olmadan Nefs yoktur.*” düşüncesine sahip

olduğuna işaret etmektedir. Ancak *Fusûlü'l-Medenî* ve *Ta'likat*'a baktığımızda ise, farklı cevaplar bulmamız da mümkündür. Nitekim her iki eserde yer alan, 'Nefs'in, bedenın yok olmasıyla varlığını kaybetmeyip, bedenden sonra varlığını devam ettireceğine' yönelik söylemler,⁸⁵⁰ "*Nefs bedenden bir cüz'dür.*" yaklaşımının aksine "*Nefs bedenden bir cüz değildir.*" anlayışını ortaya koymaktadır. Zira Fârâbî'ye göre, Nefs, bedenden ayrıldıktan sonra cismanî kuvvelere muhtaç olmaksızın yetkinliğini devam ettirmektedir.⁸⁵¹ Bu çerçeveden bakıldığında, Nefs bedenden sonra yetkinliğini devam ettirdiğine göre, onun bedenden bir cüz olması mümkün değildir. O zaman soru şudur: Fârâbî'de Nefs bedenden bir cüz' müdür? Değil midir?

Fârâbî'ye göre Nefs, sonrasında bir cisme/bedene ihtiyaç duymasa da öncesinde bir cisme/bedene ihtiyaç duymaktadır ve bu yönüyle Nefs'in var olması için cisim/beden zorunludur.⁸⁵² Fârâbî'nin şu ifadeleri bunu teyit etmektedir: "*Beden, Nefs'in varlığı için şarttır, fakat Nefs, bekası için bedene muhtaç değildir. Nefs, kemale ermediği hâlde bedenden ayrılırsa, onun daha sonraki süreçte bedensiz olarak kemale ermesi muhtemeldir. O hâlde, Beden Nefs'in varlığı için şart olduğu hâlde kemale ermesi için şart değildir.*"⁸⁵³ Bu pasaj ekseninde, ilke olarak Nefs'in bedenden önce olmadığını söylemek mümkündür.⁸⁵⁴ Sonuç olarak; Nefs bedenden önce yoksa ve beden Nefs'in varlığı için bir koşulsa "*Nefs, bedenden bir cüz'dür.*" demek imkan dâhilinde olduğu gibi, Nefs'in bekası için beden şart değilse, "*Nefs, bedenden bir cüz değildir.*"

⁸⁵⁰ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, (Bölüm 76) s. 113; Fârâbî, *Ta'likat*, s. 121

⁸⁵¹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, (Bölüm 76) s. 113

⁸⁵² Fârâbî, "Soyut Varlıkların İspatı", s. 12

⁸⁵³ Haydar Dölek, *Tehafütlerde Ölümsüzlük Problemi*, Basılmamış Doktora Tezi, 2009, s. 11; Fârâbî, *Ta'likat*, s. 121; Fârâbî, "Soyut Varlıkların İspatı", s. 12

⁸⁵⁴ Dölek, *a.g.t.*, s. 12

demek de imkan dâhilindedir. O hâlde, Fârâbî’de Nefs’in bedenden bir cüz olup olmadığı konusu itibarî bir konudur ve bakılan zaviyeye göre değişmektedir.

4.2.5. Fârâbî Felsefesinde Madde (İyi ve Kötülük Açısından Duyulur Kozmos)

Neoplatonyen kurguda genelde varlıkların nihaî noktasını Duyulur Kozmos’ta bulunan varlıklar teşkil eder. ‘Taşma’, Semavî Cisimler’in altında bulunan varlıklarda son bulur.⁸⁵⁵ Bu nedenle bünyesinde madde bulunduran varlıkların yer aldığı Duyulur Kozmos, hiyerarşik yapının en sonunda yer alan varlıklardan oluşan bir varlık katmanıdır. Bu kozmos’u diğer varlık katmanlarından ayıran en önemli özellik, iyi ile kötünün birlikte yer aldığı bir kozmos olmasıdır. En azından, realitede iyi ile birlikte kötülüğün bir arada olduğu bir kozmosta bulunduğumuz aşikârdır. O hâlde Duyulur Kozmos’ta realitede var olan kötülüğün metafiziksel çerçevede -hakikî kötülük olarak- bir karşılığının olup olmadığının sorgulanması ve bu manada kötülüğün varlık katmanları içerisinde konumsal değerinin belirlenmesi büyük önem arz etmektedir. Dolayısıyla biz burada maddî düzeydeki varlıkların madde ve suretten oluşan cevhersel yönlerine vurgu yapmaktan ziyade bu varlıklar etrafında, iyi ve kötü kavramlarının metafiziksel konumlarının neye tekabül ettiğine yönelik değerlendirmelerde bulunacağız.

Fârâbî, iyilik ve kötülük konusuna eserlerinde dolaylı veya dolaysız değinmiş ve konuyu kendi felsefî sisteminde temellendirmeye çalışmış olsa da hem Aristotelyen hem de Neoplatonyen kurguda bu konuya yönelik hususî bir

⁸⁵⁵ Fakhry, *a.g.e.*, s. 85

eser ortaya koymamıştır. Bu durum, Fârâbî'nin ilk etapta konuya kayıtsız kaldığı izlenimi uyandırır da eserleri derinlikli bir şekilde incelendiğinde, onun iyi ve kötülük konusuna büyük hassasiyet gösterdiği, kısa cümlelerle büyük sözler sarf ettiği görülecektir. Zira taşma nazariyesini savunan ve bu nazariyenin İslam felsefesi zemininde temellerini oturtan bir filozofun konuya bigâne kalması mümkün değildir.

Taşma nazariyesi açısından değerlendirildiğinde, Aklî Kozmos'a ait mevcudat kadar Duyulur Kozmos'ta bulunan mevcudatın da varlıksal değerleri veya değersel nitelikleri son derece önemlidir. Bu minvalde bir değerlendirme yapıldığında, öncelikle Fârâbî felsefesinde karmaşık bir yapıyla karşı karşıya olduğumuzu söylememiz gerekir. Zira Fârâbî'de kötülüğün yokluğuna dair izlere rastlamak mümkün olduğu gibi, varlığına rastlamak da mümkündür. Bu nedenle Fârâbî felsefesinde üç farklı kötülük yaklaşımından bahsedilebilir. **i.** Fârâbî felsefesinde kötülük yoktur. **ii.** Fârâbî felsefesinde kötülük vardır. **iii.** Fârâbî felsefesinde insan iradesi dışında kötülük yoktur.

Birinciden başlamak gerekirse, Fârâbî felsefesinde Duyulur Kozmos'u da kapsayacak şekilde söylendiğinde; varlıkta aslolan iyiliktir, kötülük değildir.⁸⁵⁶ Fârâbî'nin mevcudatın özünde 'iyi' olmasına yönelik bu yaklaşımı, Neoplatonik felsefeyle de benzerlikler arz etmektedir. Nitekim Fârâbî'ye göre, varlıkların hiçbirinde düzensizlik, intizamsızlık ve uyuşmazlık yoktur. Varsa şayet, bunlar, Tanrı'nın fiilleri ve yarattığı varlıklar hakkında olumsuz zanlardır ki felsefenin

⁸⁵⁶ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, (bölüm 69), s. 104

daha doğrusu metafiziğin gayesi de bu olumsuz yargıları ortadan kaldırmaktır.⁸⁵⁷ Buna göre, Fârâbî felsefesinde mevcudata kötülük penceresinden bakmak mümkün değildir. Hakikî-taşma ekseninde düşünüldüğünde ise,⁸⁵⁸ bütün mevcudatın *İlk*'ten taşıdığı ve her bir varlığın, mertebesine göre varlıktan alması gereken payını aldığı görülmektedir.⁸⁵⁹ Bu durumda, şayet her bir varlık varlık mertebesine göre *İlk*'ten taşmış ve konumuna göre varlıktan payını almış ise -*İlk* Adil ve Cömert olduğuna göre⁸⁶⁰ - varlıkları mertebelerinden dolayı olumsuzlamak mümkün değildir. Zira her bir varlık, elde ettiği mertebeyi kendi iradesiyle değil, *İlk*'in kendisine yüklediği anlam çerçevesinde elde etmiştir.

Ayrıca, Fârâbî, *İlk*'le ilgili bütün nitelemelerinde -doğal olarak- O'na övgü ve sena ittihaz eden isimler ve nilelemeler kullanmıştır. O hâlde *İlk*, güzelse, zarafet ve ziynet sahibiyse⁸⁶¹ ve bütün olumlu nitelemeleri üzerinde barındırıyorsa *İlk*'ten taşan varlıklar da -her ne kadar eksiklik ile malul olmuş olsalar da- bu nitelikleri ittihaz etmiş olacaklardır. Bu yönüyle bütün mevcudat, varlık olması bakımından iyidir.⁸⁶² O hâlde, kötülük (şer), hakikat anlamında asla mevcut değildir ve Duyulur Kozmos'ta varlık keyfiyeti açısından bir kötülük yoktur. O zaman, kötülük arızîdir aslî değildir. Zaten ontik olarak da *İlk*'in (Allah'ın)

⁸⁵⁷ Fârâbî, *Ihsa 'ül-Ulum*, s. 124

⁸⁵⁸ Akıllar bahsinde hakikî-taşma ve mecazî taşma süreçlerini ele almıştık.

⁸⁵⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 57

⁸⁶⁰ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 57

⁸⁶¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 53

⁸⁶² Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, (bölüm 69) s. 105 “Âlemlerdeki iyiliğe gelince o, İlk Sebeb'tir ve her şey O'na bağlıdır...” cümlesi bunu desteklemektedir.

bizatihi kötülüğü veya çoğunlukla kötü olan şeyleri yaratması, O'nun hayru'l-mahzlığına (mutlak hayır olmasına) aykırıdır.⁸⁶³

Konuya başka zaviyelerden baktığımızda da benzer sonuçlara ulaşmamız mümkündür. Fârâbî'nin hiyerarşik varlık katmanları üzerinden bir değerlendirme yapıldığında, iyiliğin hakikat, kötülüğün ise hakikatte bir karşılığının olmadığını görmek mümkündür. Örneğin, Fârâbî'ye göre, âlemlerdeki iyilik, *İlk Sebeb*'in varlığına bağlıdır; başka bir şeye değil.⁸⁶⁴ İyilik, *İlk Sebeb*'in varlığına bağlı ise bu, bütün varlıkların birbirleriyle ilişkisel ve bağıllık içerisinde olduklarına işaret etmektedir. Buna göre, âlemlerde birbirinden kopuk bir varlık alanı yoktur. *İlk*'ten sonra, en mükemmel varlık olan İkinci Akıl'dan son varlığa kadar bütün varlıklar arasında 'liyakat' ve 'adalet'e göre bir düzenleme yapılmış; varlıklar, birbirlerine zincirleme bağıllıklar çerçevesinde bir ahenk ve uyum içerisinde kendi konumlarını elde etmişlerdir.⁸⁶⁵ Bu nedenle, varlıklar içerisinde halkanın dışında kalan bir varlık katmanı yoktur. O zaman, bütün varlıklar, varlıktan almaları gereken payı kendi istidatlarına göre almışlarsa ve varlıktan pay alma, *İlk* sayesinde olmuşsa⁸⁶⁶ liyakat, düzen ve adaletin gereği olarak bütün varlıkları 'iyi' kapsamı içinde değerlendirmek en tutarlı yoldur. Zira Fârâbî'ye göre, "*Varlık, ancak liyakatiyle birlikte olduğunda iyidir ve yokluk, liyakatten yoksun olduğunda kötüdür. Liyakati bulunmaksızın var olan ve var olmayan şey kötüdür.*"⁸⁶⁷ O

⁸⁶³ Deniz, "Fârâbî'ye Göre İnsan Hürriyeti", s. 150; Gürbüz Deniz, "Kur'an'a Göre Hz. Adem (a.s.)'in Serüveni", *Journal of Islamic Research*, 2011;22 (2), s. 104; İbrahim Maraş, "Fârâbî'de Hudus Kavramı", *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2008, Cilt 11, s. 31, s. 136; Fehrullah Terkan, "İblis'in Kötülük Problemi'ne Dair Felsefî Argümanları ve Şehristânî'nin "Bilinemezlik" Teodisesi", *Milel ve Nihâl*, Cilt 5, Sayı 1, Ocak-Nisan 2008; s. 83

⁸⁶⁴ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 106

⁸⁶⁵ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, (Bölüm 69) s. 105

⁸⁶⁶ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadila*, s. 57

⁸⁶⁷ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, (Bölüm 69) s. 105

hâlde, kötü veya kötülük, liyakatin hak edilmediği durumlarda ortaya çıkmaktadır. Bir başka deyişle, Fârâbî'ye göre varlıklar, liyakat yönünden en yüksek, en aşağı veya orta derecede konumlara sahiptir. Dolayısıyla, aralarında bir derecelendirme olan varlıkların liyakatlarının dışında herhangi bir özelliği elde etmeleri mümkün değildir. Buna göre, varlıklar; yüksek, aşağı ve orta derecede olmak üzere farklı konumlara sahipse ve varlıklar arasında bu yönden bir derecelendirme varsa ve yine varlıkların liyakatlarının dışındakilerini elde etmeleri mümkün değilse bu durumda, bütün varlıklar iyi konumunda bulunacak ve iyinin zıddı bir kötülük de olmayacaktır. Zira varlıklar âleminde bütün herşey bir nizam ve adalete göre düzenlenmiştir.⁸⁶⁸ O hâlde, Semavî Cisimler, Faal Akıl ve İkinciler'de yani Aklî Kozmos'ta kötülük olmadığına göre, bir bütün olarak Aklî Kozmos'un yansıması olan veya Semavî Cisimler'den taşan Duyulur Kozmos'ta da keyfiyet açısından kötülük olmayacaktır. Bunu böyle temellendirmek mümkündür. Fârâbî'nin *"İnsanın iradesi dışında kötülük yoktur."*⁸⁶⁹ genel ilkesinden bu tür çıkarımlarda bulunmak çok da afakî olmayacaktır.

İkinci yaklaşımda ise, yavaş yavaş Fârâbî felsefesinde kötülüğün alanına girmiş oluyoruz ki, bu alanda **i.** Liyakatsizliğin **ii.** Zıtlığın **iii.** Eksikliğin ve **iv.** Semavî Cisimler'in katkısının etkili olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*'de iyinin iki tür olduğundan bahsetmekte, birincide, iyinin kötülük olarak hiçbir zıttı bulunmadığını, diğerinde ise, kötülüğün iyinin zıttı olabileceğini söylemektedir.⁸⁷⁰ Bu durumda biz, birinciden hareket eder ve bu kural muvâcehesinde *"Hiçbir kötülük iyinin zıttının olamaz."* dersek, esasında

⁸⁶⁸ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, (Bölüm 69) s. 106

⁸⁶⁹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, (Bölüm 69) s. 106

⁸⁷⁰ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, (Bölüm 69) s. 106

kötülüğün hakikî bir keyfiyete sahip olmadığını, liyakat ve adalet üzerine olan herşeyin iyi olduğunu söylemiş oluruz. Buna göre, örneğin Aklî Kozmos'ta liyakate zıt hiçbir şey olmadığına göre, bu Kozmos'ta iyiliğe aykırı hiçbir durum söz konusu değildir.⁸⁷¹ Buna karşın, Fârâbî'nin "*Liyakati bulunmaksızın var olan ve var olmayan şey kötüdür.*"⁸⁷² sözü ise, kötülüğün potansiyel olarak var olabileceğine kapı aralamakta, artık Duyulur Kozmos varlık alanına girildiğine işaret etmektedir. Liyakati bulunmaksızın var olan ve var olmayan şey kötü ise liyakatsizlik, kötülükle eş değerdir ve buna göre liyakat, var olanın var olmayı hak etmesi durumudur. O hâlde, liyakatsizlik, Duyulur Kozmos'taki varlıklarda özellikle insanın liyakatine uygun tutum ve davranışlar sergilemediğinde ortaya çıktığına göre, liyakatsizliğin olduğu yerde kötülüğün olması kaçınılmazdır.

Zıtlık zaviyesinden bakıldığında da benzer sonuçlara ulaşmak mümkündür. Daha önce geniş olarak değindimiz gibi, şayet zıttın diğer anlamları bir tarafa bırakılıp 'ifsat veya yok etme' anlamları üzerinden, yanı sıra *İlk*'in zıddının olmadığına yönelik temellendirmeler üzerinden bir değerlendirme yapılacak olursa, söylemek istediğimiz husus daha iyi anlaşılacaktır.⁸⁷³ Buna göre, Fârâbî felsefesinde hakikî zıtlık diyebileceğimiz zıtlık, esas itibarıyla Kamer feleğinin altında bulunmaktadır.⁸⁷⁴ Kamer feleğinin altı Duyulur Kozmos'a karşılık gelen varlık alanı olduğuna göre, hakikî zıtlık, Duyulur Kozmos'ta bulunacaktır; başka bir varlık katmanında değil. O hâlde, zıtlık, ifsad ve iptal etme anlamıyla Duyulur Kozmos'a yönelik bir niteliktir ve en önemli özelliği madde ile ilişkili olmasıdır.

⁸⁷¹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, (Bölüm 69) s. 105

⁸⁷² Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, (Bölüm 69) s. 105; Bu pasajlarda 'varlık' liyakatiyle birlikte iyilik; 'yokluk' liyakatten yoksunluk açısından kötülük olarak değerlendirilmiştir.

⁸⁷³ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 41, 42, 43; Akıllar bahsinde ele alınmasından dolayı zıtlığın diğer boyutlarına girilmeyecektir.

⁸⁷⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 37

Madde ile ilişkili zıtlığın en önemli vasfı da, bir niteliğin bulunduğu yerde diğerinin bulunmamasıdır.⁸⁷⁵ Yani, iki niteliğin aynı anda bir arada olması mümkün değildir.

O hâlde, ifsat ve yok etmek (ibdal) üzere bina edilmiş bir varlık dünyasında, şayet iki nitelik kendi zatlari üzerine kâim olmak istiyorsa, her iki niteliğin aynı anda bir yerde bulunması mümkün olmadığına göre, bunlardan biri ifsat veya iptal olacaktır. Bu durumda, zıt nitelikler arasında kendilerini kâim kılacak bir çekişme ve çatışma ortamı oluşacağından çekişme ve çatışmada zayıf olan taraf yok olacaktır. Çekişme ve çatışmada örneğin iyi, zayıf taraf olarak bulunuyor ve bundan dolayı da iyi'nin ayakta kalması mümkün görünmüyorsa o zaman, iyinin olmadığı yerde kötülük ortaya çıkacaktır.⁸⁷⁶ Kötülüğün ortaya çıkmasından sonra da kötülük iyilikle zıt olduğundan Duyulur varlık alanında bu sefer iyilik ile kötülük arasında bir mücadele başlayacaktır. Bütün bunlar, “*Zıtlık ve yokluk Kamer feleğinin altındadır.*” ifadesinin bir açıklaması olarak değerlendirilebilir. Zira Fârâbî'nin ‘İlk’in zıddı yoktur.’ bahsinde belirttiği gibi, şayet Duyulur Kozmos'ta veya maddede bulunduğu şekliyle İlk'in bir zıddı olsaydı O'nun İlk olarak kalması mümkün olmazdı.⁸⁷⁷ Şimdi, -daha önce geçtiği üzere- şayet ifsat ve yok etme anlamında, maddî içeriğe sahip olmadıklarından dolayı İlk'te, On Akıl'da ve Semavî Cisimler'de zıtlık yoksa⁸⁷⁸ Aklî Kozmos'ta çekişme ve çatışma olmayacağından çekişme ve çatışma sonucu gerçekleşen ifsat

⁸⁷⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 41, 42, 43

⁸⁷⁶ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, (Bölüm 68) s. 104; Bu pasajda geçen ifadeleri yukarıda beyan ettiğimiz şekilde yorumlamak mümkün görünmektedir. Ayrıca, *Fusûlü'l-Medenî*'de ‘zıtlık’ konusunun işlendiği pasajla ‘kötülük’ konusunun işlendiği pasajın peşpeşe gelmesi manidardır. (Bknz. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, (Bölüm 68-69) s. 104)

⁸⁷⁷ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 41 Metnin bağlamından böyle bir çıkarımda bulunmamız mümkündür.

⁸⁷⁸ Semavî Cisimler'deki zıtlığın itibarî, yani nispet açısından olduğu daha önce söylenmişti.

ve yok etme hadisesi de olmayacaktır. O hâlde, Aklî Kozmos'ta ifsat veya iptal etme hadisesi yoksa bu açıdan da söz konusu Kozmos'ta kötülük yoktur, dememiz mümkündür. Daha da genelleştirerek söylersek, Aklî Kozmos'ta zıtlık yoksa kötülük yoktur; Duyulur Kozmos'ta zıtlık varsa kötülük vardır.

Başka bir açıdan konuyu ele aldığımızda ise, Duyulur Kozmos'taki hakikî olmayan kötülüğün potansiyelliğinin temellendirmesine yönelik farklı yaklaşımlar geliştirmemiz mümkündür. Burada temel yaklaşımımız, hakikatte kötülük olmasa da kötülüğün potansiyelliğinin var olduğudur. Liyakati tekrar hatırlarsak, liyakatsizlik kötülüğün sebebi ise ortada kötülüğe meyyal şartların olduğu da göz ardı edilemez. O hâlde, Duyulur Kozmos, hakikî-taşma açısından *İlk*'ten taşan son varlık alanı ise bu, Duyulur Kozmos'un kötü olduğu anlamına asla gelmez. Ancak bu durum, Duyulur Kozmos'un kötülüğe potansiyeli olmadığı anlamına da gelmez. Bunu, eksiklik-kötülük ilişkisi diyebileceğimiz teoriden yola çıkarak temellendirmemiz mümkündür. Fârâbî felsefesinde -Neoplatonyen kurguda- hiyerarşik yapılar, aynı zamanda varlıkların mükemmeliyetlerine de karşılık gelen bir özelliğe sahiptir. En üstteki varlık, en mükemmel; en alttaki varlık ise, en az mükemmel varlıktır.⁸⁷⁹ Dolayısıyla varlık katmanlarından aşağı indikçe mükemmellik azalıp eksiklik çoğalmakta; yukarı çıktıkça da mükemmellik çoğalıp eksiklik azalmaktadır. Örneğin *İlk*, en mükemmel varlık'tır.⁸⁸⁰ *İlk*, en mükemmel varlık ise diğer varlıkların mükemmellikleri de, -kendilerinden üstekileri aşmayacak şekilde- kendilerinden altta bulunan varlıklara göre olacaktır. Yani varlık, üsteki varlık katmanına göre eksik, alttaki varlık katmanına

⁸⁷⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 66

⁸⁸⁰ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 37, 66; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 38, 40, 41, 42

göre ise, mükemmeldir. Bu minvalden bakıldığında, *İlk*'in haricindeki varlıklar - bir şekilde- 'eksik' varlıklardır. Bu durumda, varlıklar hiyerarşisi içerisinde en altta yer alan varlıklar, Duyulur Kozmos'taki varlıklar olduğuna göre, eksiklik özelliğine en çok sahip olan varlıklar da bu kozmos'ta bulunan varlıklar olacaktır.⁸⁸¹ Eksiklik, kusurlu olmanın bir karşılığı ise kusurlu olan varlık, tam yetkin ve mükemmel bir varlık olmadığından ve kendi zâtı itibariyle de bu yetkinliğe ve mükemmelliğe ulaşamadığından bu varlıklarda iyinin tam anlamıyla karşılık bulması mümkün olmayacaktır. O hâlde, var olan kötülüklerin potansiyelliğinin varlıkların eksikliklerinden kaynaklandığını söylemek imkan dâhilindedir.

Burada şöyle bir soru akla gelecektir. *İlk*'in dışındaki varlıklar eksiklik ile malul olduklarına göre, İkinciler, Faal Akıl ve Semavî Cisimler'de de kötülük var mıdır? Buna cevabımız, "Hayır"dır. Çünkü bu varlıklar, her ne kadar eksiklik ile malul olmuş olsalar da eksiklikleri, mükemmelliklerine hâlel getirecek nitelikte değildir. Başka bir deyişle, eksiklikleri kötülüğün ortaya çıkmasına sebep olacak keyfiyette değildir. Zira bu varlıklar, varlıktan almaları gereken payları 'tam' olarak aldıkları⁸⁸² gibi -zıtlık konusunda değinildiği üzere- maddî içerik taşımadıkları için de söz konusu varlıklar arasında birbirlerini ifsat ve yok etmeye yönelik bir 'zıtlık' yoktur. O zaman bu varlıklar arasında 'başkalık' vardır.⁸⁸³ 'Başkalık' bir zıtlık içermediğinden, söz konusu varlıkların mükemmellik dereceleri, ontik statü açısından Duyulur Kozmos'taki varlıklardan çok farklıdır. O hâlde, Aklî Kozmos'taki varlıklarda bulunan eksiklik, *İlk*'e göredir; Duyulur

⁸⁸¹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 56

⁸⁸² Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 53

⁸⁸³ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 42

Kozmos'taki varlıklara göre değil. Bu varlıklar, Duyulur Kozmos'taki varlıklara göre mükemmel varlıklar olduğundan Duyulur Kozmos'un üstünde bulunan Aklî varlık katmanında kötülüğün olması mümkün değildir.

Zaten Fârâbî de kötülüğü Duyulur Kozmos'a hasretmekte, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de tabîî ve iradî olmak üzere iki tür kötülükten bahsetmektedir.⁸⁸⁴ Fârâbî, her iki kötülük türünde 'saadet'i (mutluluk) merkezî bir konumda ele almaktadır.⁸⁸⁵ Buna göre, saadete vesile olan olay, tutum ve tavırlar iyi kapsamında; saadete giden yolları kapatan bütün unsurlar da kötülük kapsamında değerlendirilmektedir. Ayrıca Fârâbî'ye göre, saadete ulaştıran unsurlar özünde iyi niteliğine sahip değildir. Bunlar, mutluluğa katkı sağlaması yönünde iyi veya kötü konumundadır. Bu durumda, iyi ve kötü diye bir şey yoktur. Bir şey saadete götürüyorsa iyi, götürmüyorsa kötüdür.⁸⁸⁶ Ancak bu yaklaşım, iyi'nin metafiziksel konumuyla çelişki arz etmektedir. Zira Fârâbî felsefesinde var olan her şey iyi ise o zaman buradaki sorun nasıl halledilecektir? Fârâbî felsefesinde iradî kötülük, insan iradesiyle ortaya çıkan bir kötülük ise bu durumda, tabîî kötülük de, insan ve Duyulur Kosmos'taki diğer varlıkların iradesi dışında meydana gelen bir kötülük olacaktır. Buna göre, tabîî kötülüğün kaynağı Semavî Cisimler'dir.⁸⁸⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de tabîî kötülüğü Semavî Cisimler'le irtibatlandırmış, ancak Semavî Cisimler'den kaynaklanan bu kötülüğün yapısal

⁸⁸⁴ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 72

⁸⁸⁵ *El-Medinetü'l-Fadıla* bağlamında saadet, insan nefsinin maddeye ihtiyaç olmayacak şekilde varlıktaki mükemmelliğine erişmesidir. Bu da cisimsel nitelik taşımayan varlıkların ve maddeden ayrık cevherlerin bütününe ulaşmakla ve bu hâl üzere ebedî olarak kalmakla mümkün olur. (Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 105)

⁸⁸⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 72, 73; Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, (Bölüm 25) s. 67; Benzer ifadeleri *el-Medinetü'l-Fadıla*'da da görmek mümkündür. (bknz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 106)

⁸⁸⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 73

detaylarına girmemiştir. Yani Fârâbî'nin tabiî kötülükten kastının ne olduğunun tespit edilmesi tam manasıyla mümkün görünmemektedir.

Fârâbî'de tabiî kötülük'ten kasdın ne olduğu müphemliğini korusa da eserlerinde iyi-kötü ekseninde kaleme alınmış pasajların ayrıntılarından, kötülüğün yapısal özellikleriyle ilgili bazı ipuçları elde etmemiz mümkündür. Buna göre, tabiî kötülüğün kaynağı Semavî Cisimler olmasına rağmen bu kötülük, ne Faal Aklın amaçlarına hizmet etmekte, ne de onun amaçlarına engel teşkil etmektedir.⁸⁸⁸ Bu, Semavî Cisimler'den kaynaklanan durumun tabir yerindeyse 'mekanik' bir durum olduğuna işaret etmektedir. Burada 'hizmet etmeyi' bir tarafa bırakırsak,⁸⁸⁹ şayet Semavî Cisimler'den kaynaklanan tabiî kötülük, Faal Aklın amaçlarına engel teşkil etmiyorsa bu kötülük, esasında aslî bir kötülük değildir. Çünkü iyi'yi amaç edinmiş bir varlığın yaptıklarına, kasıtlı olarak engel olmak, engel olan varlığın bünyesinde aslî bir kötülük olmadan mümkün olmaz. O hâlde, Semavî Cisimler'den kaynaklanan tabiî kötülük Faal Aklın amaçlarına engel niteliği taşımıyorsa bu kötülük arizî bir kötülüktür, aslî değil. Bu durumda, -saadete ulaştırıcı unsurların, özünde iyi olmadıklarını, mutluluğa katkı sağladıkları için iyi kapsamında değerlendirildiklerini yeniden hatırladığımızda- mutluluğa sağlayan unsurlar özünde iyilik barındırmıyorsa Semavî Cisimler'den kaynaklanan unsurlar da özünde bir kötülük barındırmaz. Dolayısıyla Semavî Cisimler kendi zatlarına, tabiatlarına ve cisimsel özelliklerine göre hareket ederken, yani bu Cisimler doğaları gereği yapmaları gereken şey ne ise onları yaparken bu hadise, Duyulur Kozmos'taki varlıklara kötülük olarak yansımakta,

⁸⁸⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 73

⁸⁸⁹ Bu doğrudan 'iyi'ye işaret olur.

mutluluğa engel olduğu için de kötülük kapsamında değerlendirilmektedir. Yoksa Semavî Cisimler'den aslî kötülük anlamında bir kötülüğün hasıl olması bu manada mümkün değildir.⁸⁹⁰

Başka bir zaviyeden bakıldığında, tabiî kötülüğün aslî bir kötülük olmadığını tespit etmek pekala mümkündür. Fârâbî'ye göre, tabiî kötülük, insanın karşısında aciz kaldığı bir kötülük türü değildir. Zira bu kötülük, insan tarafından izale edilebilir özelliğe sahiptir.⁸⁹¹ Tabiî kötülük, insan tarafından izale edilebilecek bir konumda ise bu kötülüğün insanın gücünü ve istitaatini aşan bir kötülük olmadığı ortadadır. Dolayısıyla kötülüğün 'tabiî' olması, onun aşılamaz engellere sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Hem iradî hem de tabiî kötülük, insan tarafından aşılabılır, üstesinden gelinebilir özellikler taşıyorsa bu durum, kötülüğün yine aslî ve hakikî nitelik taşımadığını göstermektedir. Ancak yapılan bütün bu değerlendirmeler, Duyulur Kozmos'ta 'realite'de bir kötülüğün olmadığı anlamına da gelmemektedir. Dolayısıyla Fârâbî'de 'tabiî' kelimesi, kötülüğün tabiatına vurgudan ziyade Duyulur Kozmos'ta bulunan varlıklar muvâcehesinden bir kötülüğün olduğunu ortaya koymaktadır. Bu kapsamda, "*Semavî cisimler, bu kötülüğü ne Faal Akla destek olmak ne de ona engel olmak amacıyla yapmaz.*"⁸⁹² ifadesine başka bir açıdan bakıldığında, söz konusu kötülüğü, Semavî Cisimler'in

⁸⁹⁰ Fârâbî'ye göre, Semavî Cisimler, kabul edebileceği bütün her şeyi maddeye vermektedir. (Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 73) O hâlde, Semavî Cisimler tarafından maddeye verilen şeyler tabiatlarında bir kötülük barındırmasa da bu şeyler, Duyulur Kozmos'taki varlıklara kötülük olarak yansıma ihtimalini her zaman bünyelerinde taşımaktadır. Burada ontolojik açıdan bir kötülüğün varlığından ziyade, Duyulur Kozmos'taki varlıklar açısından -izafî manada- arızı bir kötülüğün bahsetmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Zira bir varlığa kötülük olarak yansıyan şeyin Duyulur Kozmos'taki başka bir varlığa 'iyi' olarak yansıması pekala mümkündür. (Müfit Selim Saruhan, "Ahlak Felsefemizde İyi ve Kötünün Sebepleri" *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt 15, Sayı/No 4, 2002, s. 555) O hâlde batında var olan iyi veya iyilik, Duyulur Kozmos'taki varlıklara bazen zahirde kötülük olarak yansımaktadır.

⁸⁹¹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 84; Pasajda, hem iradi hem de tabiî kötülüğün izale edilebileceğinden bahsedilmektedir.

⁸⁹² Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 73

doğal işleyiş sürecinden kaynaklanan bir zorunluluğun neticesi olarak görmek mümkündür.

Fârâbî felsefesinde iradî kötülük ise, insanla ilgilidir. Özellikle ahlakî kötülük müvâcehesinden değerlendirildiğinde, kötülüğe eğilimli insan, yetkinlik alanını iyiden değil kötünden yana kullanabilir.⁸⁹³ Dolayısıyla kötülük sahibi olabilir. Bu çerçeveden bakıldığında, insan eylemleri hayır olduğu gibi şer; güzel olduğu gibi çirkin ve faydalı olduğu gibi zararlı da olabilir.⁸⁹⁴ Ancak varlıklar içerisinde kötülüğe meyyal olan insan bütün bir kozmos içerisinde yalnız bırakılmamış, *Siyasetül Medeniyye*'ye göre üçüncü, *el-Medinetü'l-Fadıla*'ya göre de on birinci mertebedeki Faal Akıl'la desteklenmiştir. Faal Aklın desteğini, insanî varlık düzeyinde iyinin egemen olmasına yönelik bir hamle olarak değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla insan Faal Akıl sayesinde bu kötülüklerin üstesinden gelebilecek kabiliyetlere sahiptir. Buradan yola çıkarak Fârâbî'nin konuya genel yaklaşımı, "*Kötülük, varlığı insan iradesiyle olmayan herhangi bir şey asla mevcut değildir; bilakis onların hepsi iyiliktir.*"⁸⁹⁵ şeklinde izah edilebilir. Aslında son cümle, sanki üzerine başka bir şey söylenmeyecek şekilde Fârâbî'nin iyi ve kötüye yaklaşımını bütüncül bir şekilde özetlemektedir: "*İnsan iradesiyle olmayan hiçbir şeyde kötülük asla mevcut değildir*"...⁸⁹⁶

⁸⁹³ Ayşe Sıdika Oktay, "Fârâbî'de Değer Teorisi" *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 7-8 Ekim, 2004, s. 181

⁸⁹⁴ Fârâbî, "Yıldızlar Hakkında Doğru Olan ve Olmayan Şeyler", s. 40, 41

⁸⁹⁵ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, (Bölüm 69) s. 104

⁸⁹⁶ Bunların dışında, Fârâbî'nin insani düzeydeki nefsin tutkuları, şehvî melekeler veya psikolojik arzu ve heyecan uyandıran şeylerle ilgili tutumu, yansız ve tarafsızdır. Fârâbî, bu tür tutum ve davranışlarla ilgili doğrudan görüş beyan etmenin yanlış olduğunu söylemiş; Duyulur Kozmos'ta hem iyiliğe hem de kötülüğe neden olabilecek bu türden hususları ne iyi ne de kötü olarak değerlendirmenin mümkün olmadığını belirtmiştir. Bu konuda ölçü şu olmalıdır: İyilik ve kötülüğü bünyesinde taşıyan bir şey iyilik amaçlı kullanılırsa iyi; kötülük amaçlı kullanılırsa kötüdür. (Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, (Bölüm 70) s. 106)

V. Bölüm

5. Fârâbî, Plotinus ve Esûlûciya - Mukayese

Her felsefî etkinlik, kendi kültürel dokusunun boyasıyla boyanmış birer düşünsel etkinlik olarak tarih sahnesine çıkmış ve bu doku etrafında kendi paradigmasını oluşturmuş olsa da mutlaka kendi dışındaki başka felsefî geleneklerden etkilenmiştir. Felsefe tarihinde başka felsefelerden etkilenmemiş herhangi bir felsefî akıma rastlamak mümkün değildir. Bu çerçevede, İslam felsefesi özgünlüğünü ve kendisine özgünlüğünü bütün yönleriyle bünyesinde taşıyan bir felsefe olmuş olsa da hiçbir zaman diğer felsefelerden -bütünüyle- bağımsız bir felsefe olmamıştır. Aynı şey, İran, Hind vb. felsefeleri için geçerli olduğu gibi, Yunan felsefesi için de geçerlidir. Günümüzde felsefe tarihinin başlangıcı, her ne kadar Pisagor, Aristo ve Platon vb. filozoflardan dolayı Yunan ismiyle bütünleşmiş gibi görünse de bu disiplini bir topluma tahsis etmek, -felsefenin bütünü açısından düşünüldüğünde- doğru bir yaklaşım olamaz. Her felsefe, kendisinden önceki felsefenin/felsefelerin devamı niteliğinde olup kendisine kadar ulaşmış felsefî mirasa katkı yapmanın dışında bir şey yapmadığı gibi, yine her bir felsefî gelenek, kendisinden önceki felsefî geleneklerin izinde ve kendi kültürel dokusu etrafında insanlığa ışık tutmaya çalışmış; kimisi varlığa, kimisi insana, kimisi kozmos'a, kimisi siyasete, kimisi de bütün bir hayata dair geliştirdiği felsefî argümanları insanlığın kültürel hazinesine birer miras olarak sunmuştur.

Bir Müslüman filozof olan Fârâbî de felsefesini doğal olarak İslam kültürü ekseninde geliştirmiştir. O, her ne kadar geçmiş felsefî geleneklerden etkilenmiş

ve bu felsefî geleneklerin boyasını ve rengini üzerinde taşımış olsa da kendisine özgü felsefî bir karakter oluşturmayı başarmış, tarih sahnesinde özgün filozoflar arasında yerini almıştır. Bu çerçevede Fârâbî, sadece bir felsefî damardan beslenen bir filozof olmamıştır. O, birçok felsefeyi takip etmiş, böylece felsefeye geniş bir perspektiften bakma imkânı bulmuştur.

İşte biz, şu ana kadar, Fârâbî'nin felsefeye Neoplatonyen pencereden baktığı kısmıyla ilgilendik. Bu kapsamda Neoplatonyen kurgudaki hiyerarşik yapılar etrafında *Bir*, Akıl, Nefs ve Duyulur Kozmos katmanlarını ontolojik açıdan ele aldık. Bundan sonraki süreçte ise, Plotinus, *Esûlûciya* ve Fârâbî felsefelerinde söz konusu hiyerarşik yapılarla ilgili yaklaşımları ontolojik açıdan mukayeseli şekilde ele alacağız.⁸⁹⁷

5.1. Fârâbî, Esûlûciya ve Plotinus'ta İlk, İlk Anıyye ve Bir Hakkında Mukayese

5.1.1. İlk/Bir/İlk Anıyye

Genel olarak varlık felsefelerinde varlıkların en üstünde yer alan en mükemmel varlık veya varlıklar olmuştur. Mükemmel varlığın veya varlıkların dışındaki diğer varlıklar, ontolojik anlamda en mükemmel varlık veya varlıklar altında şekillenmiş, varlık felsefesi de, varlıkların hem varlıksal özelliklerini hem de varlıklar arasında var olan ilişkileri bu perspektiften değerlendirmiştir. Varlık felsefesi böyle bir ameliyeyi gerektirdiği için bu alanda uğraş veren filozoflar, 'varlık olarak varlığı' ele almada kendi felsefî nosyonlarına uygun argümanlar

⁸⁹⁷ Bu kapsamda *İlk*, Fârâbî'yi *Bir*, Plotinus'u *İlk Anıyye* ise *Esûlûciya*'yı temsilen değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu durum, filozofların başka nitelemeler kullanmadığı anlamına gelmemektedir. Ancak Fârâbî *el Evvel*'i, Plotinus *Bir*'i (the One), tercih etmiştir. *Esûlûciya*'da ise birçok niteleme içerisinde *İlk Anıyye* tarafımızdan tercih edilmiştir.

geliştirmiş ve bu argümanlara uygun ontolojik yapılar oluşturmuşlardır. Esasında Plotinus'un, Porfiryus'un ve Fârâbî'nin yaptığı da bundan başka bir şey değildir.

Bu perspektiften bir değerlendirme yapıldığında, Fârâbî ontolojisinde hiyerarşik yapıda En Üst Katmanda bulunan varlık '*el Evvel*'dir. Yani *İlk*'tir. Bu, hem 'Neden' hem de 'Varlık' olmak açısından *İlk*'tir. Nitekim *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'nin ilk cümlelerinde *İlk*, 'İlk Sebeb' (es Sebebü'l Evvel) olarak nitelenirken *el-Medinetü'l-Fadıla*'nın ilk sözcükleri de 'İlk Varlık'tır (el Mevcudu'l Evvel).⁸⁹⁸ Fârâbî, her ne kadar *Vahid/Bir*' gibi başka nitelemeleri *İlk*'e yönelik kullanmış olsa da onun Neoplatonyen kurguda kaleme aldığı eserlere *İlk* nitelemesiyle başlaması ve eserlerin muhtevasında *En Üst Varlık* ile ilgili *İlk* nitelemesini kullanması, bu nitelemeyi daha çok önemseyişinin bir göstergesidir. Dolayısıyla Fârâbî, *En Üst Varlık* için genelde *İlk* nitelemesini kullanırken '*Vahid/Bir*' gibi diğer nitelemeleri çok az kullanmıştır. Buna karşın Plotinus, *İlk* kavramı yerine daha çok *Bir*'i tercih etmiştir. Görüldüğü gibi, her iki filozof da benzer nitelemeleri kullanmış, ancak biri *İlk*'i tercih ederken diğeri *Bir*'i tercih etmiştir. *Esûlûciya*'da ise, *İlk Anıyye* birçok niteleme ile birlikte en çok tercih edilen nitelemelerden biri olmuştur. Neoplatonyen kurguda ortaya konmuş olan her üç niteleme de esasında benzer çağrışımlar yapmakta, birbirlerini desteklemektedir.

Ancak konuyu kendi iç boyutlarıyla değerlendirdiğimizde, nitelemeler arasında bazı farklılıkların olduğunu tespit etmemiz mümkündür. Bu kapsamda, - ilk başta- bir varlığın kendisinden önce başka varlığın olmadığını açık ve kesin;

⁸⁹⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 31; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 37

‘en başta’ ve ‘başlangıçta’ olmayı da keskin bir şekilde ifade eden *İlk* nitelemesinin *Bir* nitelemesinden daha geniş bir anlam alanına sahip olduğunu söylemek mümkündür. *Hadid* suresinde geçen “*O, Evvel’dir.*”⁸⁹⁹ ayeti bunu desteklemektedir. Buna göre, bir varlık *İlk* ise ve beraberinde evail (ilkler) yoksa o varlığın *Bir* olduğu zımnen kabul edilmiş demektir. Buna karşılık, varlığın *Bir* olması, onun öncesinde başka bir varlığın olmadığını doğrudan ifade etmeyebildiği gibi, anlam alanı itibariyle -zihinsel düzeyde- *Bir* öncesi başka bir varlığın veya varlıkların olmadığını kesin olarak her zaman ortaya koymayabilir. Nitekim Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*’da buna dikkat çekmiş, ‘her bir varlığı diğer varlıklardan ayıran hususiyet’in ‘bir’in anlamlarından biri olduğunu söylemiştir.⁹⁰⁰ Buna göre, her varlık, kendi özel varlığı itibariyle kendi birliğini bünyesinde taşımakta, bir anlamda, diğer bir’lerden ayrı ‘bir’ konumunda bulunmaktadır. Fârâbî’ye göre, bir’in bu anlamı, *İlk Mevcut* için de geçerlidir. Dolayısıyla *İlk, Bir*’dir ve ‘Bir’ ismine hem isim hem de mana olarak diğer varlıklardan daha çok hak etmektedir.⁹⁰¹ Bütün bunlar, *İlk* nitelemesinin, ‘*En Üst Varlık*’ın hem *Evvel* hem de *Bir* olduğunu vurgulamada daha güçlü bir ifade olduğunu göstermektedir.

Esûlûciya’ya göre de, *İlk Anıyye* bütün cihetlerden sadece *Bir*’dir ve *İlk Anıyye*’nin *Zat*’ı, Yaratıcı bir *Zat*’tır. Âlemi *bir* olarak yaratmıştır. Ancak mahlûkatın kendi içerisinde var olan birliği, *Yaratıcı*’nın birliği ile aynı

⁸⁹⁹ 57. Hadid, 3

⁹⁰⁰ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 46; Fârâbî, *el-Vahid ve’l-Vahde*, (Çev. Cevdet Kılıç), *İslam Düşüncesinde Bir Metafiziği ve Fârâbî’nin el-Vahid ve’l-Vahde İsimli eseri*, Fecr Yayınları, Ankara, 2014, s. 45, 46

⁹⁰¹ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 46

değildir.⁹⁰² Zira esere göre, *Yaratıcı* ile yaratılmış, illet ile malul bir ve aynı şey olursa *Yaratıcı* yaratılmış; yaratılmış *Yaratıcı* olur ki bu muhaldir. Bu sebeple, *Yaratıcı*'nın birliğinin 'çokluğu' mümkün değildir. Buna göre, *Bir*'den sonraki yaratılmış *bir*'in bütün yönlerden *bir* olması gereken birliği *Yaratıcı Bir*'in üzerinde bir birlik olmadığı gibi, ondan daha güçlü bir birlik de değildir.⁹⁰³ Dolayısıyla *İlk Anıyye*'den sonra gelen *bir*'in birliği, *Yaratıcı Bir*'in birliğinden daha eksik olmak zorundadır.

Esûlûciya'da, *İlk Anıyye* ayrıca, Mahza Bir; İlk Bir, Hakikî İlk Varlık, Mahza Mebsud, Bari-i Evvel, İlk İlet (İlet-i Ula), Hakikî Nur, Nuru'l Envar, Hakikî İyi (Hayr) İlk Fail, Tam İlet, Tamam üstü, Sani, Sani-i Hakim ve Fadıl, Faziletlielerin en Faziletlisi (Efdalu'l Efdalin), İlk Cevher, İlk Hikmet, Hakikî Cevher, Hikmetlerin Hikmeti gibi birçok isimle de isimlendirilmiştir.⁹⁰⁴ Bunların yanı sıra, eserde genelde var olan teolojik-felsefî dil, bazen dinsel içerikli dile de dönüşmüş; Tanrı'nın varlığı ve birliği ile ilgili kullanılan *İlk Anıyye*, "*Allah, Aklın İlet'i; Akıl, Nefs'in; Nefs, tabiatın (evrenin); tabiat ise, cüz'i bütün varlıkların (ekvan) illetidir.*"⁹⁰⁵ ifadesinde görüldüğü gibi doğrudan 'Allah' lafzıyla ifade edilmiştir.

Plotinus ise, *Enneadlar*'da *En Üst* ile ilgili *İlk*, '*İlk İlke*', '*İyi*' gibi farklı isim ve nitelemeler kullanmış olsa da onun *En Yüce* ile ilgili kullandığı en yaygın

⁹⁰² *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 149

⁹⁰³ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 149

⁹⁰⁴ *Esûlûciya*, Beşinci Mîmer s. 68; Yedinci Mîmer, s. 84; Sekizinci Mîmer, s. 112, 119, 120; Dokuzuncu Mîmer, s. 130; Onuncu Mîmer s. 134, 135, 136, 149, 156

⁹⁰⁵ *Esûlûciya*, Üçüncü Mîmer, s. 50

niteleme, *Bir*'dir.⁹⁰⁶ Pagan bir filozof olan Plotinus'un, 'Tanrı(lar)' (god/s) nitelemesini sadece *Bir* için değil, *Bir*'in dışında Akıl, Nefs'i ve Semavî Cisimleri de kapsayan anlamda kullandığı düşünüldüğünde,⁹⁰⁷ *En Üst*'ü, '*İlk*' ile birlikte '*Bir*'den başka tam olarak niteleyen başka bir isim yoktur. Aynı şekilde, '*En Üst*'ü niteleyen *Bir*, Plotinus'a göre, başka bir'lerle ortaklaşalık taşımayacak şekilde O'nu ifade etmelidir. Pisagoryenlerden ilham alarak, *Bir*'i simgeleyen Apollo ismi üzerinden bu nitelemeyi kullanan Plotinus, bu nitelemeden asıl maksadının *Bir*'i 'çokluk'tan olumsuzlamak olduğunu söylemiştir. Bu bağlamda, *Bir*'in tarifi, onun tarif edilemez oluşudur.⁹⁰⁸ Zira her tarif, çokluğu ihtiva eden bir yapıya sahiptir. O hâlde, Plotinus'un nitelemeler içerisinde özellikle *Bir* nitelemesini kullanması, O'nun cüzlere bölünmeyen ve hiçbir cüz'ü olmayan Küll vasfını taşımasından kaynaklandığı gibi, *Bir*'in birliğine yönelik mahiyetin ve basitliğin tasavvur edilememesinden de kaynaklanmaktadır. Yoksa Plotinus felsefesinde *Bir*, ne bölünmezliği hatırlatan 'nokta', ne sayıyı hatırlatan 'rakam', ne de bölünmezliğin zirvesini teşkil eden 'miniciklik' anlamındadır.⁹⁰⁹

Plotinus'a göre *Bir*, En Büyük'tür, En Yüce'dir. Ancak bu büyüklük ve yücelik, kudret yönüyledir; miktar, cesamet itibariyle değildir. Dolayısıyla O, bizim O'nu Akıl ve Tanrı gibi düşünmemizden, hatta Tanrı'nın birliği ile ilgili ulaşabileceğimiz en yüksek *Bir* algısından daha mükemmel ve daha büyüktür.⁹¹⁰ Bu çerçevede, Plotinus felsefesinde *Bir*'e yüklenen anlam, O'nun *Basitliğini* açıklayan, dolayısıyla O'nun kesret, cesamet ve cüz'iyattan uzak olduğunu ortaya

⁹⁰⁶ Plotinus, *The Enneads*, (5.4.1; 6.9.1-11) Örneğin, *Ennadlar*'daki son makale 'İyi veya *Bir* hakkında' şeklinde başlıklandırılmıştır.

⁹⁰⁷ Corrigan, *a.g.e.*, s. 185

⁹⁰⁸ Plotinus, *The Enneads*, (5.5.6)

⁹⁰⁹ Plotinus, *The Enneads*, (6.9.5)

⁹¹⁰ Plotinus, *The Enneads*, (6.9.6)

koyan ve en yüksekın sembolü olan metafizik anlamda *Bir*'dir. Bu nedenle, *Bir* diye isimlendirilmektedir. Plotinus, Fârâbî ile aynı maksatla ancak farklı bir bağlamda, yani *Bir*'in 'bir' ve 'ilk' olduğunu en iyi ifade eden isim olarak '*Bir*'i tercih ettiğı için -genelde- *İlk* yerine *Bir* nitelemesini kullanmıştır. O hâlde, "*Bir*, her şeyin varlığını kendisinden aldığı *İlk*'tir." cümlesini hem Plotinus hem de Fârâbî perspektifinden söylemede bir sakınca yoktur. Dolayısıyla *Bir* ile *İlk*'in kullanımında her iki filozofun ve *Esûlûciya* yazarının gayesi birbirine yakındır.⁹¹¹

Fârâbî'ye göre, *İlk*, sözle bile olsa asla bölünmeyen bir varlıktır ve O'nun Zat'ı '*basit*'tir.⁹¹² Zira bölünme, cüz'lere işaret eden anlam alanına sahiptir. Mürekkep varlığın oluşmasında madde ve suretin; tanımlananın meydana gelmesinde ise, tanımın cüz'lerinin birlikteliğinin gerekmesi gibi, 'sözle bölünme' de, *İlk*'in varlığının bölünmesini gerekli kılar. Ancak bu, *İlk*'in ilk olması ve sebebinin olmamasından dolayı mümkün değildir. Dolayısıyla *İlk*, bütün bölünmelerden uzak olduğu gibi, keyfiyet, fiil ve cevher açısından da *Bir*'dir, bölünmüş değildir.⁹¹³ Ancak belirtmek gerekir ki, Fârâbî, bütün bu açıklamaları yaptığı pasajlarda, mürekkepliğin zıddı olan 'basit' kavramını -bir yer dışında- hiç kullanmamıştır. Hâlbuki bu kavram, *Esûlûciya*'da birçok yerde *İlk Aniyye*, Nefs hatta cisimsel varlıkları da içine alacak şekilde bütün bir Aklî Kozmos'u kapsayan

⁹¹¹ Daha önce belirtildiğı gibi, *Esûlûciya* her ne kadar Aristo'ya atfedilse de yazarı belli değildir. Bu nedenle 'yazar'ı ifadesi kullanılmıştır.

⁹¹² Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 39; (Fârâbî'nin *el-Medinetü'l-Fadıla*'da 'basit' kavramını kullandığı tek yer burasıdır.)

⁹¹³ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 44; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 44

kavramsal anlamıyla kullanılmıştır.⁹¹⁴ Dolayısıyla *Esûlûciya*'da sıkça kullanılan bir kavramın Fârâbî'de neredeyse hiç kullanılmaması kayda değerdir.

Fârâbî, hem *el-Medinetü'l-Fadıla*'da hem de *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de 'basit' kavramını pek kullanmamış olsa da 'basitliği' ortadan kaldıracak ve 'ikiliğe' yol açacak bütün kapıları -yaptığı izahatlarla- kapatmaya çalışmıştır. Zira Plotinus felsefesinden bakıldığında, 'mevcut' kavramı da dahil olmak üzere Fârâbî'nin *İlk*'le ilgili 'akıl-makul', 'alim-malum', 'hayy-hayat' gibi neredeyse bütün nitelemeleri, 'ikiliğe' kapı aralayan anlam alanlarına sahiptir. Bu nedenle Fârâbî, bütün bu ikili yapıları ve bununla ilgili açmazları "*O, hem 'akıl hem makul'dür.*" veya "*O, hem 'alim hem de malum'dur.*"⁹¹⁵ cümlelerinde olduğu gibi, *İlk*'in Zat'ında birleştirerek çözmeye çalışmıştır.

5.1.2. İlk/Bir/İlk Anıyye: İsim ve Nitelemeler

Fârâbî'ye göre, En Üst Varlık'la ilgili kullanılan isim ve nitelemeler ile diğer mevcudat için kullanılan isim ve nitelemeler birbirine benzer ve yakın anlamlı kelimelerdir. Yani, *İlk* için kullanılan isim ve nitelemeler, diğer varlık alanları için de kullanılmaktadır. Bunun dışında bir alternatif de yoktur. Ancak isim ve nitelemeler, anlamları itibariyle birbirleriyle benzerlik ilişkisi içinde olsa da, bunların *İlk*'e yönelik kullanımıyla diğer mevcudata yönelik kullanımı arasında ontolojik anlamda derin farklılıklar vardır. Zira *İlk*'e ve diğer mevcudata yönelik ortak kullanılan isim ve nitelemelerin anlam itibariyle birbirinden ayrıştırılması, *İlk*'in ontolojik düzeyde diğer varlıklardan farkını ortaya koyması

⁹¹⁴ *Esûlûciya*, Sekisinci, Mîmer, s. 100; Dokuzuncu Mîmer, s. 127, 126; Onuncu Mîmer s. 134, 162; Ancak esere göre, bütün bir Akli Kozmos 'basitlik' niteliği taşısa da *İlk Anıyye*'nin basitliği diğer varlıkların basitliğinden farklıdır. Zira O, Mahza Basit'tir.

⁹¹⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 47; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 45, 46

açısından gereklidir. Bu manada, *İlk* için kullanılan isim ve nitelemeler; ‘anlam’, ‘varlık’ ve ‘kemal’ açısından ‘en üst zirve’yi teşkil eden ve diğer varlık alanlarına da delaleti olmayan bir bağlamda olmalıdır.⁹¹⁶ Zira anlamın zirvesini teşkil edecek mana, *İlk* için veya diğer mevcudat için kullanılan konteksin çerçevesinden çıkarılmalıdır. Dolayısıyla var olan isim ve nitelemeler, ontolojik çerçevede çoklu varlıkları çağrıştıran ve *İlk*’in birliğine hâlel getirecek bir anlama asla delalet etmemelidir.⁹¹⁷ Fârâbî’nin bu konuda Plotinus ve *Esûlûciya* yazarı ile benzer yaklaşımlar sergilediği görülmektedir.

Plotinus felsefesinde, negatif teoloji temelinde her ne kadar *Bir*’in tarifi imkânsız olsa da hakkında konuşmanın gerekli olduğu durumlarda, *Bir*’le ilgili bilgi vermede bir sakınca görülmemiştir. Zira *Bir* hakkında konuşmaya yönelik ayrıca özel bir dil olmadığına göre, konuşmanın içeriğine konu olan kelime ve kavramlar ve bu kelime ve kavramlarla kurulan sentakslar, doğal olarak ve zorunlu olarak diğer varlık alanları için kullanılan kelime ve kavramlardan müteşekkil olacaktır. Dolayısıyla *Bir* hakkında ancak hâlihazırda var olan dilde vazedilmiş kelime ve kavramlar üzerinden konuşulacaktır. Fakat Plotinus, buna bir dipnot düşüp, *Bir*’le ilgili kurulan cümlelerin *Bir*’in ‘varlık ötesi’ nitelemesine asla zarar vermemesi gerektiğini belirtmektedir.⁹¹⁸ Bütün bu değerlendirmelerden, *Bir* ve *İlk*’e yönelik isim ve nitelemeler konusunda Plotinus ile Fârâbî’nin benzer yaklaşımlara sahip oldukları görülmektedir.

⁹¹⁶ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 31, 32

⁹¹⁷ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 59, 60; Fârâbî, *Fusûlü’l-Medenî*, s. 75, 76

⁹¹⁸ Plotinus bazı yerlerde “O’na *Bir* bile diyemeyiz.” şeklinde ifadeler kullanmıştır. (bknz. Plotinus, *The Enneads*, (6.9.6;5.4.1)

Esûlûciya'da da aynı hassasiyetin gösterildiğini görmek mümkündür. Esere göre, *İlk Anıyye*, varlıklardan hiçbir varlığa benzememektedir. Bu hususu tenzihî bir dille açıklayan, “*İlk Anıyye, şeylerden bir şey gibi değildir, şeylerin İlke'sidir.... O, şeylerden bir şey değildir. O'nun benzeri (hüviyye) yoktur.*”⁹¹⁹ ifadeleri *Esûlûciya*'daki negatif teolojinin temellerini göstermektedir. Bu bağlamda, *İlk Anıyye* ile ilgili *En Üst Varlık; İlk İllet, Mahza Hayr* gibi nitelemeler, esasında *İlk Anıyye*'yi diğer varlıklardan ayırmaya matuf O'na özgü nitelemelerdir.⁹²⁰ Sonuç olarak, Fârâbî, Plotinus ve *Esûlûciya* zaviyelerinden bakıldığında, *İlk, Bir* ve *İlk Anıyye*'ye yönelik bütün isim ve nitelemeler, *İlk*'in *Bir*'in ve *İlk Anıyye*'nin büyüklüğüne, azametine ve basitliğine hâlel getirmeyecek şekilde ifade edilmiştir.

5.1.3. İlk/Bir/İlk Anıyye: Farklılık/Ötesi/Üstü

Fârâbî felsefesinde özellikle Neoplatonyen kurguda *İlk*'in anlatımında dikkat çeken hususlardan biri de, Plotinus'un *Bir* ile ilgili ‘ötesi’ zarfının kullanmasına karşın Fârâbî'nin ‘farklılık’ (mübayin) nitelemesini tercih etmesidir. Bu, -neredeyse- *İlk* hakkında kullanılan bütün nitelemelerde geçerlidir. Örneğin, Fârâbî'ye göre *İlk*, cevherdir. Ancak O'nun cevherliği diğer cevherlerden ‘farklı’dır (mübayin).⁹²¹ Bu durumun -negatif teolojinin önemli bir savunucusu olan Plotinus'un aksine- *İlk*'i nitelemelerden azade kılmaktan ziyade O'na birçok niteleme hamletmeye yönelik bir stratejiden kaynaklanıyor olması kuvvetle muhtemeldir. Zira ‘farklılık’ ayrımı, sadece bir ‘ayırım’ olmasının ötesinde Fârâbî

⁹¹⁹ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 134; Eserde, ‘hüviyye’ kelimesi kavramsal anlamıyla bazen ‘varlık’ bazen de ‘benzerlik’ anlamında kullanılmaktadır. Burada, ‘benzeri’, ‘eş’ anlamında kullanılmıştır.

⁹²⁰ *Esûlûciya*, Birinci Mîmer, s. 26

⁹²¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 39

felsefesinde -aşağıda açıklanacağı üzere- negatif teolojinin boyutlarını gösteren bir yapıya da sahiptir.

Fârâbî, *İlk*'i diğer varlıklardan 'ayrı' tutmak istemiştir; ancak onun Plotinus'ta olduğu gibi *İlk*'i bütün nitelemelerin 'ötesinde' tutma gibi bir niyeti olmamıştır. Zira *İlk*'i bütün nitelemelerin üzerinde tutmak, varlık-ötesi örneğinde olduğu gibi, *İlk*'in, insanın zihin dünyasından bütünüyle kaybolma veya uzaklaşma olasılığını her zaman içerisinde taşımaktadır. Fârâbî bu yüzden 'ötesi' kalıbından ziyade '*farklılık*' kalıbını ön plana çıkarmış; *İlk*'i '*farklılık*'la birlikte insanın zihin ve idrak dünyasında tutmayı başarmıştır.⁹²² Bu kapsamda, Fârâbî'nin yaklaşımını, pozitif ve negatif teolojiler arasında 'orta' bir konuma yerleştirmek mümkündür.⁹²³ Zira 'ötesi' kalıbı, -daha önce değindiğimiz gibi- pozitif ve negatif teoloji geriliminde, nitelemenin yokluğuna işaret edebilecek hususiyetlere sahiptir. Bu bakımdan bu kalıp, negatif teoloji açısından gerekli olan ve söyleme karşılık gelen bir ifade biçimi olsa da *İlk*'in veya *Bir*'in aşağıya bakan yönü itibariyle yani pozitif teoloji perspektifinden çok sağlıklı bir yaklaşım değildir. Bu nedenle, 'ötesi'nden ayrı olarak '*farklılık*'ın vurgulanması, hem negatif hem pozitif teolojiyi bünyesinde barındırmakta, bu kapsamda, hem yukarıdan aşağıya yani, *İlk*'ten insana hem de aşağıdan yukarıya yani, insandan *İlk*'e giden o makul yola kapı aralamaktadır. Dolayısıyla Fârâbî, birçok nitelemeyi *İlk*'e yönelik kullanmada bir sakınca görmemiştir. Ancak o, söz konusu nitelemelerin kavramsal düzeyde de olsa insan zihninde çağrıştıracığı olumsuzlukları dikkate alarak yanlış anlamaları gidermeye yönelik -*İlk* ile diğer mevcudat arasında- bir

⁹²² Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 50; Başka bir deyişle, Fârâbî'de *İlk*, idrak-içi'dir, idrak-dışı değildir.

⁹²³ Colmo, *a.g.e.*, s. 123

‘ayrım’a gitmenin gerekli olduğunu düşünmüş; böylece Fârâbî’de ‘farklılık’ hassasiyeti ön plana çıkmıştır. Fârâbî felsefesinde negatif teoloji bundan böyle ‘farklılık’ nitelemesi üzerinden yürütülmüştür.

Plotinus, Fârâbî’nin aksine *Bir*’e yönelik olarak -Platon’un da etkisiyle- ‘iyi’ nitelemesi dışında başka bir niteleme kullanmamaya çalışmış, *Bir*’i, ‘varlık’ nitelemesi de dahil olmak üzere bütün keyfiyetlerin üzerinde bir konumda değerlendirmeye gayret göstermiştir. Plotinus’a göre, *Bir* ile ilgili her niteleme, negatif teoloji açısından *Bir*’in Zat’ına yönelik bir terkibi beraberinde getirecek ve *Bir*’in basitliğini ortadan kaldıracaktır.⁹²⁴ Plotinus’un *Bir*’le ilgili, ‘varlık ötesi’⁹²⁵, ‘güzellik ötesi’⁹²⁶ ‘birlik ötesi’⁹²⁷ ‘öz/mahiyet (essence) ötesi’⁹²⁸ gibi metafiziksel ifadelerine bakıldığında, genelde o, ‘ötesinde (beyond)’ zarfını, *Bir*’in mutlaklığını belirtmede, keskin ve vurgulu bir şekilde kullanmıştır. Bu minvalde, Plotinus’un *Bir*’le ilgili inşa ettiği felsefeyi, ‘ötesi’ zarfıyla ve “*Bir her şeyin ötesindedir, Bir’in dahi*” cümlesiyle özetlemek mümkündür.⁹²⁹ Bütün bunlar, *İlk’in/Bir*’in nitelenmesi konusunda Plotinus’un Fârâbî’ye göre daha hassas olduğunu ortaya koymakla birlikte hassasiyetlerin bakış açısına göre değiştiğini de göstermektedir.

Esûlûciya’da ise, yine benzer bir yaklaşımla ‘üstü/fevk’ kalıbının kullanıldığını görmek mümkündür. “İlk/Bir/İlk Anıyye: İsim ve Nitelemeler” bahsinde görüldüğü gibi, kelimelerin bütün varlıklara yönelik ortak kullanım

⁹²⁴ Plotinus, *The Enneads*, (5.2.1; 6.9.5)

⁹²⁵ Plotinus, *The Enneads*, (1.7.1)

⁹²⁶ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.32)

⁹²⁷ Plotinus, *The Enneads*, (6.9.6)

⁹²⁸ Plotinus, *The Enneads*, (6.8.19)

⁹²⁹ Sammon, *a.g.e.*, s. 190

alanları, *İlk Aniyye*'yi diğer varlıklardan ayırmaya zorunlu kılmış; bu minvalde *İlk Aniyye*'yi tam olarak ifade etmede, '*tamam-üstü*', '*kemal-üstü*' gibi niteleme kalıpları kullanılmıştır.⁹³⁰ Özetleyecek olursak; *İlk*, Fârâbî'de diğer mevcudattan *farklı*; *Bir*, Plotinus'ta diğer varlıkların *ötesinde*; *İlk Aniyye* (*Esûlûciya*) ise, diğer varlıkların *üstündedir*.

5.1.4. İlk/Bir/İlk Aniyye: Varlık/Varlık Ötesi/Varlık

Fârâbî'ye göre *İlk* Mevcut'tur. '*İlk Mevcut*', Fârâbî felsefesinde en önemli nitelemelerden birisidir ve Fârâbî'yi Plotinus'tan farklı kılan en bariz niteleme de budur. Fârâbî'nin Neoplatonyen kurguda kaleme aldığı ilk eser *el-Medinetü'l-Fadıla*, "*İlk Mevcut, sair diğer mevcudatın İlk Sebeb'idir.*" sözüyle başlamaktadır.⁹³¹ Kelime ve kavramlar üzerinden analiz edildiğinde, burada iki nitelemenin ön plana çıktığı görülmektedir ki bunlar; 'mevcut' ve 'sebeb' nitelemeleridir. Buna göre, 'varlık' olan *İlk*'in varlık olmasından sonraki en önemli niteleme, O'nun bir 'sebeb/neden' olmasıdır. Dolayısıyla -diğer varlıkların aksine- *İlk*'te 'varlık', aynı zamanda 'sebeb' olmayı; 'sebeb olma' da, 'varlığı' gerekli kılmaktadır. O hâlde, *İlk Mevcut*'tur ve aynı zamanda *İlk Sebeb*'tir. Fârâbî'ye göre, hem *İlk*, hem de sair mevcudat mevcuttur. Buna göre, *İlk*'le diğer mevcudat arasında 'varlık olmak' açısından bir fark yoktur. Ancak Fârâbî, kapsam açısından var olan bu birlikteliği ortadan kaldırmaya yönelik bazı 'ayırım'lara gitmiş; *İlk*'in varlığı ile diğer mevcudatın varlığını birbirinden ayırmıştır. Dolayısıyla *İlk* varlık'tır; ama diğer varlıklardan 'ayrı' ve 'farklı' bir varlıktır.

⁹³⁰ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 135

⁹³¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 37

Başka bir deyişle, Mutlak Varlık'tır.⁹³² Ayrıca, “İlk, varlıkların en üstünü ve en kadimidir. Ondan daha üstünü (efdal) ve daha kadimi yoktur.”⁹³³ Bu zaviyeden bakıldığında, Bir'i 'varlık-ötesi' olarak yorumlayan Plotinus'un aksine Fârâbî'nin farklı bir tutum sergilediği ve farklı bir yaklaşım benimsediği ortadadır. Dolayısıyla, Fârâbî felsefesinde “İlk, Mevcut'tur.” Fakat O'nun mevcut olması, diğer varlıkların mevcut olmasıyla eş değer değildir.

Bu değerlendirmeler etrafında düşünüldüğünde, Fârâbî, Tanrı'yı 'varlık' kapsamı içerisinde değerlendirmiş; Plotinus felsefesinde olduğu gibi 'varlık-ötesi'ne yönelik bir değerlendirme yapmamıştır. Bu durum, Fârâbî'nin 'varlık-ötesi'nden ziyade varlık'ı tesis etmeye ve genel hatlarıyla kavramın kapsamını felsefî düzeyde inşa etmeye çalıştığını göstermektedir. Bu düzenlemede, onun, varlık-ötesi'nin varlığı olumsuzlayan hatta gayr-ı mevcud'a delalet eden bir anlam içeriğine karşılık gelmesinden sakınmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bir bakıma Fârâbî, gayr-ı mevcud'un kavram olarak 'bir yüklem bir konu'dan olumsuzlanması'dan veya 'olumsuz anlam içeriğine sahip olmasın'dan dolayı - 'mevcut' kavramıyla- Tanrı'yı gayr-ı mevcut olarak algılama ve idrake yönelik ihtimallerin önüne geçmeye çalışmıştır. Zira gayr-ı mevcut, antik filozoflardan bu yana 'mahiyeti bulunmayan' şeklinde anlaşılmış, bu da mahiyeti bulunmayan'ın, mevcut olmasının mümkün olmadığı anlamına geldiğinden Fârâbî nezdinde kabul görmemiştir.⁹³⁴ O hâlde, Tanrı Mevcut'tur. Mevcut olması itibariyle de bütün

⁹³² Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 148

⁹³³ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadila*, s. 37

⁹³⁴ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 61, 64; Fârâbî, *İhsa'ül-Ulûm*, s. 122, 123

varlıkların öncesindedir; bu nedenle de *İlk*'tir. Zira bütün varlıklar ondan sonra gelmektedir.⁹³⁵ Bu açıdan bakıldığında, Fârâbî felsefesinde Tanrı *İlk Varlık*'tır.

Eserlerinde varlık'a karşılık gelen 'inniyye' kavramına da değinen⁹³⁶ Fârâbî, bu kavramı -'varlık' anlamı itibariyle- felsefî alanda geliştirmeye yönelik bir çaba içerisinde olmamış; daha çok köken olarak Arapça olan 'mevcut' kavramı üzerine yoğunlaşmıştır. Bu nedenle Fârâbî, *Kitabu'l Huruf*'ta, 'inniyye'nin etimolojik anlamının ötesinde bir bilgi vermediği gibi, kavramla ilgili bir teori de geliştirmemiştir. Bu durum, Fârâbî'nin -bu konuda- *Esûlûciya*'dan etkilenmediğini göstermektedir. Çünkü varlık anlamına gelen '*aniyye (inniyye)*', *Esûlûciya*'da kavramsal boyutuyla birçok yerde kullanılırken 'mevcut' kelimesi kavramsal boyutuyla neredeyse hiç kullanılmamıştır. Bu husus, başka bir açıdan, özellikle ilk çeviri dönemlerinde 'varlık'ın Arapça karşılığının 'aniyye' olduğunu göstermesi açısından büyük önem arz etmesine rağmen Fârâbî, varlık alanını ifade etmede *Esûlûciya*'da çokça zikredilen ve aynı zamanda Kindi komisyonu tarafından tercih edilen '*aniyye*' kavramı yerine 'mevcut' kavramını tercih etmiş, kavramı felsefî anlam düzeyine taşımıştır.⁹³⁷

'İnniyye' kavramı dışında varlıkla ilgili ele alınması gereken bir diğer kavram da, 'hüviyye'dir.⁹³⁸ Fârâbî, -mevcut konusunda bahsedildiği gibi- *Kitabu'l Huruf*'ta bu kavrama 'inniyye'den daha çok yer ayırmış; varlıkla ilgili olarak 'mevcut' kavramı yanında 'hüviyye'nin kullanılmasında bir sakınca olmadığını

⁹³⁵ Fârâbî, *İhsa'ül Ulûm*, s. 122

⁹³⁶ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s.149

⁹³⁷ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 49-65

⁹³⁸ Fârâbî, hem 'inniyye' hem de 'hüviyye' kavramlarından *Kitabu'l Huruf*'ta bahsetmektedir.

ayrıca belirtmiştir.⁹³⁹ Ancak yukarıda değinildiği gibi, kendisi, ‘mevcut’ kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Varlık’a karşılık gelen ve Kindi komisyonu tarafından tercih edilen ‘hüviyye’nin kavramsal boyutuyla ‘varlık’ anlamında kullanıldığına en güzel örnek ise, *Esûlûciya*’da şöyle geçmektedir: “*Şayet bütün şeyler, O’ndan (İlk Anıyye) sudûr etmiş ise, kesinlikle ilk hüviyye, -Aklî hüviyye’yi kastediyorum.- O’ndan vasıtasız taşan ilk varlık’tır (hüviyye).*”⁹⁴⁰ Pasajda geçen ‘hüviyye’, -Fârâbî’nin *Kitabu’l Huruf*’ta bahsettiği şekliyle- kavramın ‘varlık’ anlamında kullanıldığını gösteren bir ifade olmasının yanında, diğer felsefelerdeki ‘estin’ veya ‘hestin’ gibi varlık’a karşılık gelen kelimelerin Arapçaya ‘hüviyye’ şeklinde tercüme edildiğini göstermesi açısından da önemlidir. Ancak Fârâbî, her ne kadar hüviyye’nin bütün varlığı kapsayacak şekilde kullanılabileceğini söylemiş olsa da *Esûlûciya*’da, kavramın genelde ‘*En Üst Varlık*’ için kullanılmadığını, bunun yerine ‘*İlk Anıyye*’ örneğinde olduğu gibi ‘anıyye’, ‘ûn’ ve ‘ünn’ gibi kavramların tercih edildiği görülmektedir.⁹⁴¹ *İlk Anıyye* için ‘hüviyye’ kavramının genelde kullanılmaması ise, ‘hüviyye’ kavramının anlam alanı itibarıyla hem ‘varlığa’ hem de ‘benzerliğe’ karşılık gelmesinden kaynaklanmış olabilir.⁹⁴² Bu manada, *Esûlûciya*’da, ‘hüviyye’nin, genelde Akıl ve

⁹³⁹ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 53

⁹⁴⁰ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 134

⁹⁴¹ *Esûlûciya*, Dördüncü Mîmer, s. 62

⁹⁴² İlk Varlık, Tek ve Mükemmel bir varlık olduğuna göre, ‘benzeri’ anlamı taşıyan ‘hüviyye’ kelimesinin O’nun benzeri bir varlığa sahip olması anlamına geleceğinden *Bir* için kullanılmaması daha uygundur. Ayrıca, *Esûlûciya* üzerinden değerlendirildiğinde, ‘hüviyye’ kelimesinin hem ‘benzerliği’ hem de ‘varlığı’ kapsayan anlam alanına sahip olması kadar cismin (cirm) varlığına da işaret eden bir anlam içeriğine sahip daha önce vurgulanmıştı. Esere göre Aklın Nefsi yaratması (ibdası) ‘hüviyyesi’ ile gerçekleşmektedir. Yani Akıl dediğimiz varlık, hüviyyesi ile Nefsi ibda eylemekte, yaratmaktadır. (*Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 136)

akıldan sonraki varlıklar için kullanılan bir kavram olduğunu söylemek mümkündür. Zira “*Akıl, ilk hüviyye’dir.*”⁹⁴³

Burada, metin üzerinden bir ‘deneme’ yaptığımızda, farklı yaklaşımlar sergilememiz de mümkündür. *Esûlûciya*’da ‘*ilk hüviyye*’ Akıl ise bu, başka bir açıdan ilk varlık’ın Akıl olduğunu da göstermektedir ki Plotinus’ta da, ilk varlık - *Bir* değil- Akıldır. Bu durumda Plotinus’un yaklaşımı ile *Esûlûciya* arasında benzerlik vardır. Zira *Esûlûciya*’da yukarıda geçen pasajda ‘*ilk hüviyye*’, ‘varlık’ olarak ‘*ilk*’i ifade etmektedir; En Üst Varlık olarak ‘*İlk*’i değil. Pasajda, “Akıl *hüviyye*’yi kastediyorum.” ifadesiyle de ilk’ten kastedilen *Bir* değil, İkinci, yani Akıl olduğuna göre, bu zaviyeden bakıldığında, *el-Medinetü’l-Fadıla*’nın ilk cümlesinde geçen “*İlk Mevcut, İlk Sebep’tir.*” ifadesiyle *Esûlûciya*’da geçen ifade arasında bir benzerliğin olmadığı görülmektedir. Ayrıca Fârâbî’nin, -kendisi tercih etmese de- varlık’ın ‘*hüviyye*’ kelimesi ile de karşılanabileceği söylemini yeniden hatırladığımızda,⁹⁴⁴ Fârâbî’de kavramın anlam alanının geniş tutulduğu ve ‘*hüviyye*’nin bütün varlık katmanlarına karşılık gelen bir anlam alanına sahip olduğu görülmektedir.

Buna göre, Fârâbî felsefesinde ‘*hüviyye*’, ‘*mevcut*’ ile eş anlamlı bir semantiğe sahipse -malum olduğu üzere- *İlk Mevcut*’tan kastedilen *En Üst Varlık*’tır, İkinci olan Akıl değil. Buna göre, Fârâbî’de, bütün her şeyin *İlk*’i olan ‘Varlık’, ‘*el Mevcudu’l Evvel*’dir. O zaman, *İlk Mevcut*’tan kastedilen, En Üst katmanda bulunan ‘varlık’ ise o zaman bu yaklaşım, Plotinus’a aykırılık teşkil ettiği gibi *Esûlûciya* ile de aykırılık teşkil etmektedir. Zira bu zaviyeden

⁹⁴³ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 134, 135

⁹⁴⁴ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 53

bakıldığında, hem Plotinus felsefesinde hem de *Esûlûciya*'da, 'ilk mevcut'un karşılığı, ilk hüviyye'dir, yani Akıl'dır. Bu durumda, 'ilk hüviyye', söz konusu felsefelerde Akıl; Fârâbî'de ise, '*İlk Mevcut*' Tanrı olduğundan bu felsefeler arasında bir benzerlik olduğunu söylemek mümkün değildir. O hâlde, Fârâbî'nin *İlk*'i 'varlık' olarak değerlendirdiği belirgin ve aşikârdır. *Esûlûciya*'da ise, *İlk Aniyye*, 'hüviyye' olmadığına göre, varlık değil, varlığa varlık verendir. Onuncu Mimer'de, *İlk Aniyye*'nin hüviyye olmadığı, hatta 'hüviyye'nin O'ndan taşıdığına dair ifadeler dikkate alındığında, bunu böyle değerlendirmek mümkündür. O hâlde, *Esûlûciya*'daki söz konusu pasaj etrafında düşündüğümüzde, eserin Fârâbî ontolojisinin aksine Plotinus ontolojisini yansıttığı görülmektedir.

Ancak, *Esûlûciya*'nın varlıkla ilgili genel paradigmasını esas aldığımızda ise, daha muhkem bir değerlendirme yapmamız mümkündür. Zira esere göre, *En Üst*'te yer alan varlık, *İlk Aniyye*'dir, Aniyye-Üstü (fevk) değildir. Dolayısıyla *Esûlûciya*'da, "*Bir* varlık ötesidir." yaklaşımının aksine "*Bir*, varlık'tır." yaklaşımının esas alındığını görülmektedir. Porfiryus felsefesinin Plotinus felsefesinden en önemli farkı da budur. Bu felsefede *Bir*, 'varlık' olarak isimlendirilmektedir.⁹⁴⁵ Dolayısıyla Porfiryus felsefesi ekseninde yazıldığını düşündüğümüz *Esûlûciya*'ya göre *Bir*, İlk Varlık'tır ve genel olarak bütün varlıkların Neden İlke'sidir. O hâlde *İlk Aniyye*, varlık ise *Esûlûciya*'da 'hüviyye' kelimesine yüklenen 'varlık' anlamı ile 'aniyye' kelimesine yüklenen 'varlık' anlamı ontolojik açıdan birbirinden farklıdır. Buna göre, *Esûlûciya* ekseninde '*İlk Aniyye*', eşsiz varlığa karşılık gelirken 'ilk hüviyye', birbirine benzer varlıklara

⁹⁴⁵ Rappé, *a.g.t.*, s. 176; Bu bağlamda *Esûlûciya* metinlerini muhteva olarak Plotinus'a has kılmak mümkün değildir.

yani ‘Akla’ karşılık gelmektedir. O zaman, En Üst’te yer alanın ‘varlık-ötesi’ değil, ‘varlık’ olduğu düşünüldüğünde, bu durumda da *Esûlûciya*’nın Plotinus felsefesinin aksine Fârâbî felsefesiyle uyumlu olduğu görülmektedir. Dolayısıyla *el-Medinetü’l-Fadıla*’nın ilk cümlesi olan “*İlk Mevcut*, sair diğer mevcudatın *İlk Sebeb*’idir.” cümlesiyle *Esûlûciya*’da Onuncu Mimer’in ilk cümlesinde geçen, “*Mahza Bir, bütün her şeyin illet’idir.*”⁹⁴⁶ cümlesi anlam kurgusu itibariyle benzer içeriğe sahiptir. Ancak ‘hüviyye’ kavramı zaviyesinden bakıldığında, Fârâbî’nin *Kitabu’l Huruf*’ta ‘hüviyye’ kelimesine yüklediği anlam ile *Esûlûciya*’da bu kelimeye yüklenen anlam birbirinden farklıdır.

Plotinus felsefesinde ise, *Bir*; varlık değil, varlık-ötesidir. Tenzih açısından düşünüldüğünde, ‘varlık’, varlık olması açısından diğer varlıklarla benzerlik teşkil ettiğinden *Bir*’in ‘varlık’ olması mümkün değildir. Plotinus’un burada yaptığı şey, negatif teoloji açısından *Bir*’in kendisinden taşan varlık veya varlıklarla bir benzerliğe sahip olmadığını vurgulamaktır. Zira *Bir* ‘varlık’ olduğunda, varlık olması yönünden diğer varlıklarla ortak ontik nitelik taşımış olacak, böylece O’nun basitliği ortadan kalkacaktır.⁹⁴⁷ O hâlde *Bir* ‘varlık’ değil, ‘varlık-ötesi’dir.

5.1.5. İlk/Bir/İlk Aniyye: Mükemmellik/Tam/Tamam

Fârâbî, *İlk*’in mükemmelliğini ‘noksansızlık’ üzerinden inşa etmeye çalışmıştır. Buna göre ‘noksansız’ olan varlık aynı zamanda mükemmeldir. Fârâbî bu konuda, ‘en mükemmel’, ‘orta’ ve ‘aşağı’ varlıklar şeklinde katmansal ayrımlara da gitmiş; bu kapsamda, *İlk*’i en mükemmel varlık olarak nitelerken

⁹⁴⁶ *Esûlûciya*, Onuncu Mimer, s. 134

⁹⁴⁷ Armstrong, *Plotinus*, s. 32

diğer varlıkları mükemmelliklerine göre orta ve aşağı derecede varlıklar olmak üzere belirli bir hiyerarşik yapıda ele almıştır.⁹⁴⁸

Esûlûciya'da ise, Fârâbî'nin aksine farklı yaklaşımlar sergilendiğini görmek mümkündür. Eserde, *İlk Anıyye*, 'tamam' veya 'kemal' olarak değil; aksine 'tamam'ın ve 'kemal'in ötesinde bir varlık olarak nitelenmiştir. *Esûlûciya*'da *İlk Anıyye* için 'mükemmel-üstü' şeklinde bir üslup kullanılması, kemalin 'süreç' ve 'aşama' gerektirmesinden kaynaklanmış olabilir.⁹⁴⁹ Zira 'kemal', kemal öncesini ve mükemmeliyet aşamalarını çağrıştıran bir anlam alanına sahiptir. Bunu, "Ancak noksan olan varlık kemale ulaşır." kuralına dönüştürürsek konu daha iyi anlaşılacaktır. O hâlde eserde, tam ve kamil olan varlık, *İlk Anıyye* değil, Akıl'dır.⁹⁵⁰ Bu kapsamda, kemaliyet derecesine ulaşmış varlık Akıl ise *İlk Anıyye* mükemmel değil, mükemmeliyet-ötesi bir varlık olacaktır. Buradan bakıldığında, *Esûlûciya*'nın yaklaşımı ile Plotinus'un yaklaşımı birbirine yakındır. Nitekim Plotinus, *Esûlûciya*'daki yaklaşımın benzeri bir yaklaşımla "O (Bir) mükemmeldir; ancak her şeyin üzerinde, tamamıyla mükemmeldir."⁹⁵¹ cümlesiyle mükemmelliğin bilinen anlamıyla bir mükemmellik olmadığını, diğer varlıkların üzerinde bir mükemmellik olduğunu özellikle belirtmiştir. Bu durumda, Fârâbî'ye göre, *İlk*, en mükemmel varlık iken hem *Esûlûciya* hem de Plotinus açısından *Bir* mükemmelliğin ötesinde veya üstünde bir konumdur.

⁹⁴⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 66; Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 77

⁹⁴⁹ Daha önce belirtildiği gibi, Speusippus, mükemmellik konusunu 'süreç' üzerinden ele almaktadır.

⁹⁵⁰ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 135

⁹⁵¹ Plotinus, *The Enneads*, (5.4.1)

Esûlûciya'da mükemmellikte kullanılan 'süreç' ve 'aşama', 'tam/tamam' nitelenmesi için de geçerlidir. Buna göre, eserde 'tamam' olan varlığın karşılığı Akıl'dır; *İlk* değildir. Çünkü mükemmellikte olduğu gibi, 'tamam'lık, bir aşama ve süreci gerektiren hususiyete sahiptir. Tamam'a ermek, tamam olmanın gerektirdiği aşamalardan geçmeyi gerekli kıldığından *İlk Anıyye*'in 'tamam' olması, O'nun Zat'ına uygun bir niteleme değildir. Bu çerçevede *İlk Anıyye*, 'tamam' değil, 'tamam-üstü'dür.⁹⁵² Fârâbî'de ise, *İlk*, 'tam'dır. Zira 'tam', varlıkta zirveyi ifade eden bir kavramdır ve bu kapsamda 'tam' olan varlığın dışında, güzellikte, cevherlikte, büyüklükte vb. nitelemelerde kendi nevinden başka bir varlığın olması mümkün değildir.⁹⁵³ Buradan bakıldığında, *İlk*, bütün yönlerden tam'dır ve 'tam' *İlk*'in vasıflarındandır. O zaman *İlk*'in altındaki Faal Akıl da dahil olmak üzere İkinciler *İlk*'e göre 'tam' değil, 'eksik' varlıklardır. Bu minvalde düşünüldüğünde, *Esûlûciya*'da *İlk Anıyye*, tamam-üstü iken, Fârâbî'de *İlk*, 'tam' varlıktır.

Ancak *Esûlûciya*'da 'tam' ve 'tamam' arasında bir ayrıma gitmek de mümkündür. Nitekim *İlk Anıyye*, 'zâtı' itibariyle 'Tamam' değil, 'Tamam-üstü' iken O, 'fiiliyatı' itibariyle 'tam'dır, hatta kamil'dir. Dolayısıyla *Esûlûciya*'da *İlk Anıyye*'nin fiillerine yönelik hususlarda 'tam' ve 'kamil' nitelemelerini Fârâbî'ye benzer bir şekilde görmek mümkündür. *Esûlûciya*'ya göre, *İlk Yaratıcı*'nın yaptığı bütün fiiller, tam'dır, kamil'dir. Zira kendisi *Tam İllet*'tir. Kendisinden sonra başka bir illet yoktur.⁹⁵⁴ Buna göre, *Tam İllet* olması ve Zat'ından başka bir illet bulunmaması, *İlk Anıyye*'ye tam'lık ve mükemmellik niteliği kazandırmaktadır.

⁹⁵² *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 134, 135

⁹⁵³ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadila*, s. 40

⁹⁵⁴ *Esûlûciya*, Beşinci Mîmer, s. 68

Esûlûciya'ya göre, fiillerin tamlığı ve kemali, ikinci fail olan Akıl için de geçerlidir. Bu manada Aklın fiilleri de nakıs değildir. Nitekim esere göre, Akıl, yarattığı (ibda) zaman, 'tam' ve 'kamil' yaratmaktadır (ibda).⁹⁵⁵ Ancak fiilin tam ve mükemmel olmasına liyakat açısından *İlk Fail (İlk Aniyye)* daha layıktır.⁹⁵⁶ Buradan anlaşıldığına göre, *İlk Fail* ve ikinci failin fiilleri, tamlık ve kemaliyet açısından benzer yetkinlikler taşısa da derecelendirme açısından *İlk Fail*'in fiiliyatı diğerlerinin üstünde yer almaktadır. O hâlde, "*Tam Fail, fiilini tam olarak hiçbir sığata ihtiyaç duymaksızın yaparken, Yetkin olmayan fail (Nakıs Fail) ise, - sıfat vasıtasıyla- fiilini eksik yapmaktadır.*"⁹⁵⁷

5.1.6. İlk/Bir/İlk Aniyye: Neden/İllet

Plotinus'ta, Fârâbî'de olduğu gibi *Bir*, İlk Neden'dir.⁹⁵⁸ O, bütün nedenlerin Nedeni'dir ve kendisinden sudûr eden bütün 'nedenler'in kaynağı olması sebebiyle 'neden' olmayı layıkıyla hak edendir. Kelimenin tam anlamıyla 'Sebeb'dir. Ancak bu nedenlik, diğer varlıkların nedenliğinden farklıdır. Dolayısıyla *Bir*'in *İlk Neden* olması, asla diğer nedenlerin durumunu anımsatan bir nedenlik değildir. Zira *Bir* ile diğer varlıklar arasında nedenlik konusunda bir ayırım yapılmadığında, *Bir*'e araz isnat edilmiş olur.⁹⁵⁹ Bu kapsamda değerlendirildiğinde, *Bir*'in nedenliği bütün nedenliklerin üstünde olduğu gibi, O'ndan sudûr eden her şey, başka bir yerden rastgele ilişen bir tesadûf eseri değil, 'neden' olarak O'nun bizzat iradesiyle vuku bulmuştur. Bu manada, O'nun

⁹⁵⁵ *Esûlûciya*, Beşinci Mîmer, s. 71

⁹⁵⁶ *Esûlûciya*, Beşinci Mîmer, s. 68

⁹⁵⁷ *Esûlûciya*, Beşinci Mîmer, s. 71; 'Sıfat vasıtasıyla' ifadesi metinde geçmemektedir. *İlk Aniyye*'nin fiili ile diğer varlıkların fiilinin ayırımına yönelik olarak bu ekleme tarafımızdan yapılmıştır. Konu ileride daha geniş bir şekilde izah edilecektir.

⁹⁵⁸ Plotinus, *The Enneads*, (1.7.1)

⁹⁵⁹ Plotinus, *The Enneads*, (6.8.18; 6.8.15; 6.9.3)

iradesinde, ne tesadüflük ne irrasyonellik ne de bir arızıyet söz konusudur. Plotinus burada ‘neden’ ile ‘irade’ arasında ilişkisellik kurmuş ‘neden’i anlatırken onunla birlikte ‘irade’yi de izah etmiştir. Bu kapsamda, Plotinus’a göre, *Bir*’in iradesi olmuş olsa da bu irade tesadüfî bir irade değildir. O’nun iradesi, tesadüfün olmadığı En Yüce olandan gelen bir irade olması hasebiyle tamama ermiş, noksansız bir iradedir.⁹⁶⁰ Bu nedenle irade, Zat’ının dışında O’na ilişmiş O’nunla anlam kazanmış bir irade değildir. Bizzat Zat’ı ile bütün bir iradedir. O, ne irade etmiş ise olması gerekeni irade etmiştir ve olması gereken her ne ise O’nun iradesiyle uygun olmuştur. Dolayısıyla “*O’nun fîliyatı, iradesine mutabık olmuştur.*”⁹⁶¹ *Esûlûciya*’da ise, irade; ihtiyar ve tercihin yahut hayr ve şerrin bulunduğu varlık alanına yani Duyulur Kozmos’a tahsis edilmiştir. Dolayısıyla eserde, *İlk Anıyye*’de dahil olmak üzere bütün Aklî Kozmos’ta bir ‘irade’ söz konusu değildir.⁹⁶²

Tekrar ‘neden’ konusuna dönecek olursak, Plotinus’a göre *Bir*’in nedenliği, özü itibariyle kendisi açısından değildir, bizim açımızdandır. Bu nedenle *Bir*’in ‘Neden’ olması, esasında kendisi dışında kendi zatı gibi bir nedenliğin olmadığını vurgulamaya yöneliktir. *Bir*’in ‘Neden’ olmasının bizim açımızdan olmasının anlamı budur. Zira bizim tecrübe ettiğimiz hadisât, belirli bir silsile içerisinde gerçekleşirken ve biz belirli bir nedensellik silsilesi içerisinde olayları algılamak⁹⁶³ *Bir*’in ‘Neden’ olmasında, böylesi hadisâtı ve silsileleri düşünmek mümkün değildir. Bu kapsamda Plotinus, hem konuyu teyit etmek hem

⁹⁶⁰ Plotinus, *The Enneads*, (6.8.18)

⁹⁶¹ Plotinus, *The Enneads*, (6.8.18)

⁹⁶² *Esûlûciya*, Altıncı Mîmer, s. 75

⁹⁶³ Plotinus, *The Enneads*, (6.9.3)

de *Bir*'in iradesinin üzerinde bir irade ve kendinden ayrı bir nedensellik olmadığını vurgulamak için “*O, bizatihi kendini intaç eden ve kendi zatında zatını kâim kılandır.*” ifadesini kullanmıştır.⁹⁶⁴ Dolayısıyla Plotinus'ta neden-nedenli ilişkisini bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

Esûlûciya'nın yaklaşımı, -daha önce belirtildiği gibi- daha çok Porfiryus felsefesi eksenslidir. *Esûlûciya*'da *Bir, İlk Varlık*'tır ve bütün varlıkların *Neden İlke*'sidir. *Esûlûciya*'da, Plotinus ve Fârâbî'de olduğu gibi, varlıklar durumlarına göre ‘genel’ ve ‘özel’ nedensellik özelliklerine sahiptir. Genel nedensellik, yukarıda bahsettiğimiz gibi *İlk*'le ilgilidir. Bu manada, bütün mevcudatın genel neden ilkesi, *İlk Anıyye*'dir. Ancak nedenlik, bununla kalmamakta, varlıklar kendi aralarında aynı zamanda neden-ilkesi olabilmektedir. Ancak diğer varlık alanları, katmanları itibariyle birbirlerinin illeti iken⁹⁶⁵ *İlk Yaratıcı*, bütün hepsinin İlet'idir.⁹⁶⁶ Bu çerçevede, *İlk Anıyye*'nin Nedenselliği kendi Zat'ı itibariyledir; başka bir şey sebebiyle değildir. Dolayısıyla *İlk Anıyye* nedensellik açısından da Tam ve Mükemmel'dir. O hâlde, *İlk Anıyye*'nin dışındaki varlıkların nedensellikleri kendi zatlari itibariyle değil, başka bir şey sebebiyledir. Dolayısıyla *Bir* dışındaki varlıkların nedensellik durumları noksanlık niteliği taşımaktadır. Buna göre, nedenselliğin varlığın kendi zatı itibariyle olmasıyla başkası sebebiyle olması arasında ‘tam’lığa ve mükemmelliğe işaret eden önemli bir yönü vardır. O halde, *İlk Anıyye* dışındaki varlıkların nedensellikleri ve malullerine etkileri bir şey sebebiyle olduğuna göre, onların nedensellikleri,

⁹⁶⁴ Plotinus, *The Enneads*, (6.8.15,16) Rist, *a.g.e.*, s. 81

⁹⁶⁵ Akıl, Nefs ve Tabiat silsile hâlinde birbirinin illetidir. (*Esûlûciya*, Üçüncü Mîmer s. 50)

⁹⁶⁶ *Esûlûciya*, Beşinci Mîmer s. 68, Onuncu Mîmer s. 134

‘noksan’; malul veya malullerine nispeti bir şey sebebiyle olmadığından *İlk İlet*’in nedenselliği de ‘Tam’ nedenselliktir.⁹⁶⁷

5.1.7. İlk/Bir/İlk Aniyye: İlk Fail ve Fiiliyat

Fârâbî’nin eserlerinde, *İlk*’in hareketsizliğine yönelik her hangi bir pasaja rastlamak mümkün olmasa da hem Plotinus felsefesinde hem de Neoplatonyen gelenekte *Bir*’in sükûnetine dair önemli argümanlara rastlamak mümkündür. Plotinus’a göre, *Bir*, ne harekettir ne de sükûnettir.⁹⁶⁸ Zira O’Brien’e göre, hem ‘hareket’ hem ‘sükûnet’ varlığın bir özelliğidir, ‘varlık-ötesi’nin değil. Bu durumda hareket ve sükûnet varlığın özellikleri olduğuna göre, mantık disiplini açısından değerlendirildiğinde, ‘varlık-ötesi’ olan *Bir*’in ‘hareket’ ve ‘sükûnet’ nitelēmelerine matuf olması mümkün değildir.⁹⁶⁹ Zira varlıklar açısından ‘hareketsizlik’, fiiliyata geçmemiş, bir düzen ve tertibe tabi olmamış maddî varlıkların bir özelliğidir. Bu manada ‘hareketsiz’ olan varlık, kendisine ‘hareket’ kazandıracak bir ‘neden’ üzerinden faal hâle gelecek ve bir suret kazanacaktır. O hâlde, ‘hareket’ ve ‘hareketsizlik’, varlıkla ilişik kavramlardır. Dolayısıyla metafiziğin penceresinden baktığımızda, *Bir*’in hareketsizliği ve sükûneti konusunda ‘*Kategoriler*’deki ‘varlık’ kavramı itibariyle bütüncül bir yaklaşım elde etmemiz mümkün değildir. Bu kapsamda, Plotinus’un sükûnetten kastettiği şey, mantık disiplini içerisindeki varlığın sükûnetinden farklı bir özelliğe sahiptir. Nitekim Plotinus, *Bir*’in sükûneti diğer varlıkların sükûnetinden farklıdır, diyerek bu durumu izale etmeye çalışmıştır. Ancak yine de bir sıfat ve niteleme olarak *Bir*’e sükûnet izafe etmek, O’nun *Basit*’liğini ortadan kaldıracağından ve O’nu

⁹⁶⁷ *Esûlûciya*, Beşinci Mîmer, s. 68, 69

⁹⁶⁸ Plotinus, *The Enneads*, (6.8.20)

⁹⁶⁹ O’Brien, *The Essential Plotinus*, s. 195; Plotinus, *The Enneads*, (1.8.14)

mürekkep bir varlık kılacağından Plotinus böyle bir söylemden vazgeçmiş, çözümü “*Bir ne harekettir ne de hareketsizliktir.*”⁹⁷⁰ şeklinde bulmuştur. Bu bağlamda, *Bir*’in her şeyi kuşatması sebebiyle ‘hareketsiz’ olduğunu söylemek de ayrıca mümkündür.

Başka bir açıdan değerlendirme yapıldığında ise, hareket-sükûnet ilişkisinde Plotinus’un farklı dil ve üslup kullandığı görülmektedir. Buna göre, *Bir*; ‘varlık’, ‘akıl’ ve ‘hareket’ değilse ve bütün varlıkların üzerinde ve onlardan farklı bir konumda ise O’nda varlığın neticesi ‘şey’lik, aklın neticesi ‘düşünce’ ve hareketin neticesi ‘yönelme’ de olmayacaktır. Bu açıdan bakıldığında, *Bir* için hareketin düşünülmesi imkânsızdır. Ancak varlıkların *Bir*’den taşma/sudûr süreciyle yaratıldığı düşünüldüğünde, bir akışın ve bir dinamizmin olduğu da kesindir. O hâlde, varlık zaviyesinden bakıldığında, *Bir*, ‘hareketsiz’; taşma süreçleri açısından bakıldığında ise, hareketin kaynağıdır. Taşma süreçleri devreye girdiğine göre, Fârâbî’yi de bu kapsama almamız ve Plotinus ekseninde değerlendirmemiz mümkündür. Dolayısıyla hem Plotinus’ta hem Fârâbî’de *Bir/İlk*, kendi Zat’ı itibariyle hareketsiz/statik; taşma süreçleri itibariyle de hareketin kaynağıdır. Bu yaklaşım, Aristo metafiziğinde yer alan ve Tanrı için kullanılan ‘hareket etmeyen hareket ettirici’ nitelemesini de hatırlatmaktadır.

Plotinus’ta hareketin kaynağı *Bir*’dir. Zira taşma ekseninden bakıldığında, Üç Hipostaz (*Bir*, Akıl, Nefs) arasındaki ilişkinin dinamik bir süreci gerekli kıldığı aşikardır. Hipostazların zirvesinde yer alan *Bir*, taşma/sudûr süreciyle yukarıdan aşağıya silsile hâlinde bütün varlıkları yaratmıştır. Buna göre, *Bir*’in

⁹⁷⁰ Plotinus, *The Enneads*, (6.9.3)

varlıklara taşması, Duyulur Kozmos'ta son bulan yukarıdan aşağıya bir yaratma şeklinde sonuçlanıyorsa bu manada statik bir süreçten bahsetmek mümkün değildir. Hatta burada bir enerjinin (akım) olduğu da vakıadır. Tersinden düşünüldüğünde de durum aynıdır. Yani en alt düzeyde yer alan varlık alanından, arzunun mercii olan en üst varlık *Bir*'e doğru bir yöneliş ve hareket söz konusudur. O zaman burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Bütün bu yaratılış süreci nasıl işlemektedir?

Burada 'Fiiliyat' (act) devreye girmektedir. Plotinus'un *Enneadlar* kitabında sıkça yer verdiği bu kavram, En Üst *İlk İlke*'den başlayan, Nefs'le birlikte diğer semavî varlık alanlarını da kapsayan anlam alanına sahiptir ve 'fiil hâlinde olmaya' karşılık gelen bir kavramdır.⁹⁷¹ Plotinus, *Bir* ve diğer hipostazlar arasındaki ilişkiyi ve var olan dinamizmi 'fiiliyat' kavramı üzerinden izah etmiştir. Zira *Bir*'in hareketsizliği ve sükûnu mutlak kabul edilecekse o zaman, varlıklar arasındaki etkileşimi izah etmek eksik kalacaktır. Bu manada 'fiiliyat,' oluş ve taşmayı açıklamada bize ışık tutacaktır. Plotinus felsefesinde, *Bir*'in 'fiili' ile 'hareketsizliği' konuları birbirinden ayrı bağlamlarda ele alınmış, *Bir*'e nispet edilmeyen 'hareket' karşısında 'fiiliyat', bütün yönleriyle *Bir*'in eylemselliği olarak kabul görmüştür.

Ancak belirtmek gerekir ki; Plotinus *Bir* için '*İlk Fail*' nitelemesini kullanmamıştır. Bu önemlidir. Zira Fârâbî'de de *İlk*'e yönelik '*İlk Fail*' nitelemesine rastlamak mümkün değildir. Zira 'yapan' anlamında fail, ister taşma ister başka bir şekilde olsun *İlk*'i/*Bir*'i niteleyen bir vasf değildir. Çünkü yapmak,

⁹⁷¹ Plotinus, *The Enneads*, (1.8.2)

daha alt katmanlardaki varlıklar için geçerli olan bir eylem türüdür. Bu çerçevede ‘yapmak’, var olan bileşenleri bir araya getirmenin sonucu meydana gelen bir eylem türüne karşılık geldiğinden *İlk* veya *Bir* için böyle bir nitelemede bulunmak mümkün değildir. Zira *İlk/Bir*, ‘yapan’ değil, ‘yaratan’dır. Çünkü O, İlk Neden’dir. O hâlde, *İlk/Bir*’le ilgili ‘İlk Fail’ nitelemesi ile O’nun ‘fiiliyat’ı birbirinden farklıdır. *İlk/Bir*, ‘Fail’ değildir ama O’nun taşma sürecine yönelik bir fiiliyatı vardır. Bu kapsamda, fiiliyatı, yapma’ya değil, yaratma’ya hamletmek daha tutarlı görünmektedir. O hâlde, Plotinus felsefesinde *Bir*, fiiliyat hâlinindedir ve bu bağlamda, “*Aklî İlke, İlk’in veya İyi’nin ilk fiiliyat’ıdır (act) ve bu fiiliyatta en önemli husus Bir’in/İyi’nin, kendisi ne ise o olarak baki kalmasıdır.*”⁹⁷² Bu pasajdan yola çıkarak ‘Bir’in ne ise o olarak baki kalması’ ifadesinden *Bir*’in hareketsizliğine; Aklî İlke’nin *Bir*’den taşmasını da O’nun fiiliyatına yormak mümkündür. Buna göre, ‘hareketsizlik’, *Bir*’in kendi zatına münhasır bir özellik olduğu gibi, fiiliyat da, O’nun zatına münhasır bir özelliktir. O hâlde, *Bir*’in fiiliyatı, kendi zatına has yönüyle taşmayı gerekli kılan tek taraflı bir fiiliyattır.

Konuya bir başka açıdan bakıldığında görülmektedir ki; *Bir* sükûnet içerisinde olsa da her zaman ‘fiil hâlinde’ bulunmaktadır. Plotinus’a göre, *Bir*, kendi doğasında bir fiiliyata sahiptir. Bu fiiliyat ile -yukarıda belirtildiği gibi- Aklî İlke ve Nefs gibi diğer varlık alanlarının oluşu gerçekleşmektedir. Ancak Plotinus bununla yetinmemiş, fiiliyatı haricî ve dâhilî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Zat’ın aslî fiiliyatı; dâhilî fiiliyat, Zat’tan kaynaklanan fiiliyat da, haricî fiiliyat olarak belirlenmiştir.⁹⁷³ Bu kapsamda, zat’ın fiiliyatı, zat ne ise, ona karşılık gelendir.

⁹⁷² Plotinus, *The Enneads*, (1.8.2)

⁹⁷³ Tollefsen, *a.g.e.*, s. 22

Burada zat'tan farklı bir durum söz konusu değildir ve bu fiiliyat, bizzat zat'ın kendisinde gerçekleşmektedir. Varlıktan kaynaklanan fiiliyat ise, zat sebebiyle meydana gelmesi sebebiyle zat'tan farklı olmayı gerekli kılmaktadır. Bunu *Bir* için uyguladığımızda, *Bir*'e has olan fiiliyat (dâhilî fiiliyat), onun zatında 'yaratıcı' ve 'kudret sahibi' olmasıdır. Yani O, 'kendinde fiiliyattır' (bizatihi fiildir). Varlık açısından baktığımızda ise, bu fiiliyat, *İlk İlke*'den yani *Bir*'den gelmektedir. *Bir*, bu fiiliyat ile bütün her şeyin kaynağı olmaktadır.⁹⁷⁴ Plotinus'un burada anlatmak istediği şey, *Bir*'le diğer varlıklar arasındaki özellikle 'haricî fiiliyat' alanındaki farklılığı ortaya koymaktır.⁹⁷⁵

Esûlûciya'ya bakıldığında ise, fiilin failsiz olması mümkün değildir.⁹⁷⁶ *Bir*, aynı zamanda "*İlk Fail*" dir ve her şeyden öncedir."⁹⁷⁷ Bu ifade, bize *İlk Anıyye* 'nin fiiliyatı konusunda bir ipucu verdiği gibi, kuvve-fiil kutbunda Tanrısal eylemsiliği 'fiil' olarak açıklaması yönünden de bir bakış açısı sunmaktadır. Esasında *Esûlûciya*'ya göre, bir fiilin gerçekleşmesi, varlıkla ilgili değildir, sıfatla ilgilidir. Ne Plotinus'ta ne de Fârâbî'de bulunmayan bu yaklaşım, *Esûlûciya*'ya özgü bir yaklaşım olarak kabul edilebilir. Buna göre, *Esûlûciya*'da fiil, varlığın sıfatıyla ilişkilendirilmiştir; bizatihi varlığıyla değil. Yani fiil, varlığın bir gereği olarak ortaya çıkmaktan ziyade varlıktaki sıfatın bir gereği olarak meydana gelmektedir. Buna göre *Bir*, *İlk Fail* ise ve bu kapsamda bir fiiliyatı varsa o zaman soru, *Bir*'in fiilinin varlık yönüyle mi yoksa sıfat yönüyle mi gerçekleşmiş olmasına yöneliktir. Belirtildiği üzere, şayet bütün fiiller sıfatla ilgili ise *Bir* için de bir sıfat

⁹⁷⁴ Plotinus, *The Enneads*, (5.4.1); Bussanich, *a.g.m.*, s. 52

⁹⁷⁵ Yhap, *a.g.e.*, s. 50

⁹⁷⁶ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 144

⁹⁷⁷ *Esûlûciya*, Üçüncü Mîmer s. 52

veya sıfatlar olacaktır. Zira O'nunda bir fiiliyatı vardır. Bu durumu izale etmeye yönelik olarak *-Esûlûciya'da- Bir'in* fiili ile diğer mevcudatın fiilleri arasında fiilin nispeti açısından bir ayırım yapılmış, "*Bütün failler, fiillerini varlıklarıyla (hüviyye) değil, sıfatlarıyla yapar. İlk, Fail ise, fiilini sıfatlar vasıtasıyla yapmaz. Zira O'nun bir sıfatı yoktur. Bilakis O, Varlık'ı (hüviyye) ile fiilini yapar. Bu sebeple İlk, Akıl'daki ve Nefs'teki güzelliğin İlk Faili'dir.*"⁹⁷⁸ ifadesiyle *İlk Aniyye'nin*, fiillerini varlığıyla yaptığı belirtilmiştir. Bu kapsamda, *Esûlûciya'da İlk Fail* olan *Bir'in* yaptığı fiilin, sıfat yönüyle değil varlık yönüyle olması önemli bir ayırımdır. Zira pasajdan anlaşıldığına göre, *Bir* için varlık ve sıfat ayırımı olmadığı gibi, *Bir*, bütün sıfatlardan münezzehtir.

Fârâbî'de yukarıda belirtildiği gibi *İlk* için 'Fail' nitelemesi kullanılmamakla birlikte *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de bir '*ilk fail*' nitelemesine rastlamak mümkündür.⁹⁷⁹ Ancak bu pasajlarda geçen '*ilk fail*' nitelemesi, *İlk'e* yönelik bir niteleme değildir; Semavî Cisimler'in madde ve suret üzerindeki etkilerini izah etmede kullanılan bir nitelemedir. Fârâbî, söz konusu pasajlarda, Semavî Cisimler'in maddeye yönelik eylemlerini açıklamada bu nitelemeyi kullanmış; madde-suret ilişkisinde '*ilk fail*'in rolünü geniş boyutlarıyla ele almıştır.⁹⁸⁰ Bütün bunlardan sonra; Fârâbî, *İlk'in* fail olmasına veya fiiliyatına doğrudan bir vurgu yapmamış olsa da -Neoplatonyen kurguda- yazdığı eserlerin bütününden onun Plotinus'a daha yakın olduğu söylenebilir. Zira taşma süreçleri, 'Neden İlke'si olması hasebiyle *İlk'in* 'yaratıcı fiiliyatı' kapsamında

⁹⁷⁸ *Esûlûciya*, Dördüncü Mîmer, s. 62; Bu pasaj, 'hüviyye'nin *İlk Aniyye'nin* varlığına yönelik kullanıldığı nadir yerlerden bir tanesidir.

⁹⁷⁹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 56, 60, 61

⁹⁸⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 56, 60, 61

değerlendirilebilir. Buna göre, taşma süreçleri, ‘yapma’nın bir gereği olmadığına göre, yaratma’nın bir gereğidir. O hâlde *İlk*, *İlk Sebeb*’tir; *İlk Fail* değildir.

Fârâbî’de ayrıca belirtilmesi gereken bir diğer husus, ‘hareket’ konusunun ‘Semavî Cisimler bahsi’nde ele alınmasıdır.⁹⁸¹ Nitekim Fârâbî’nin -Neoplatonyen kurguda- *İlk*’in hareket veya hareketsizliğine yönelik bir vurgusu olmasa da o, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*’de İkinciler’in hareket etmediklerini ve bir şeye yönelmediklerini belirtmektedir.⁹⁸² Buradan hareketle, Akıllar hareketli olmadıklarına göre, onların bir üst katmanında bulunan *İlk*’in de ‘hareketsiz’ olduğunu söylemek mümkündür. Zira Fârâbî’de hareket Semavî Cisimler’e özgü bir fiiliyattır.⁹⁸³ ‘Hareket’ Semavî Cisimler’e özgü ise Aklî alana ve *İlk*’e yönelik bir ‘hareket’ten bahsetmek de mümkün değildir.

5.1.8. İlk/Bir/İlk Aniyye: Cevher

Plotinus’a göre *Bir*, ‘cevher’ olarak nitelenemez. Zira ‘cevher’ niteliği kazanmış her varlık, mürekkeptir ve basitlik keyfiyetini kaybetmiştir.⁹⁸⁴ *Esûlûciya*’da ise, *İlk Aniyye*, Cevher’dir, hatta ilk ve hakikî Cevher’dir.⁹⁸⁵ Fârâbî’nin bu konudaki yaklaşımı ise, *Esûlûciya* ile benzer, Plotinus’tan farklıdır. Ona göre, *İlk*, cevher niteliğine sahiptir; dolayısıyla Cevher’dir.⁹⁸⁶ Fârâbî’nin selefi olan Kindi ise, *Esûlûciya*’nın tercüme komisyonunun başında olmasına rağmen cevherlik konusunda farklı düşünmüş, ‘basit’ olmasından hareketle *Tanrı*’nın ‘kategoriler’in ötesinde olduğunu, bu sebeple ‘cevher’ olamayacağını

⁹⁸¹ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 34, 49, 54; Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 72-75

⁹⁸² Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 53

⁹⁸³ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 34, 49, 54; Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 72-75

⁹⁸⁴ Plotinus *The Enneads*, (5.4.3)

⁹⁸⁵ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 159

⁹⁸⁶ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 39

Plotinus'la aynı minvalde beyan etmiştir.⁹⁸⁷ Ancak Fârâbî, Aristo geleneği ekseninde hareket ederek selefi Kindî'nin bu yaklaşımını temel almamış, aksine *İlk*'in cevher olması konusunda ısrarcı olmuştur. Hatta Fârâbî, cevherliği öyle bir boyuta taşımıştır ki *İlk*'in cevher niteliği kazanmadan hem 'varlık' olması hem de başka bir varlığa taşması mümkün değildir.⁹⁸⁸

Esasında, felsefî sahada *En Üst Varlık*'ın cevherliği, -yukarıda değindiğimiz gibi- daha çok Aristo eksenli bir yaklaşımın ürünüdür. Cevher nitelemesi, varlıktaki canlılığı ve dinamizmi ifade eden bir niteleme olarak birçok filozof tarafından *En Üst Varlık* ve canlılık taşıyan diğer varlıklar için kullanılmıştır. Buradan anlaşılmaktadır ki Fârâbî, *İlk*'in cevherliği konusunda Plotinyen gelenekten ziyade Aristotelyen gelenekten etkilenmiştir. Başka bir açıdan söylendiğinde, *Bir*'in 'cevher'liği konusunda Aristotelyen çizginin genel olarak bütün bir Neoplatonyen kurguya egemen olduğu da söylenebilir. Zira hem Aristotelyen hem de son dönem Neoplatonyen felsefelerde -Plotinus hariç- genelde 'varlık' 'cevher'le birlikte eş değer tutulmuştur.⁹⁸⁹ Bu çerçevede, Aristo'nun hem *Fizik* (267b) hem de *Metafizik*'te (1071b) belirttiği, nihaî olarak bölünmeyen ve herhangi bir cisimsel büyüklüğe de sahip olmayan 'Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'nin bilfiil cevher olması,⁹⁹⁰ *Esûlûciya*'da da benzer bir şekilde '*İlk Cevher*' kalıbıyla kullanılmıştır.

⁹⁸⁷ Kamil Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Metafizigi*, Basılmamış Doktora Tezi, Konya, 2010, s. 91

⁹⁸⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 55; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 48; Fârâbî'ye göre cevherlik, *İlk*'in varlık olmasının ve en önemlisi de başka bir varlığa taşmasının gerekliliğidir.

⁹⁸⁹ Janos, *a.g.e.*, s. 397

⁹⁹⁰ Michael J. Buckley, *Motion and Motion's God*, Princeton University Press, Newjersey, 1971, s. 73; Theodore Scaltsas, *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics*, Cornell University Press, İthaca and London, 2010, s. 123

Buradan bakıldığında, ‘Hareket Etmeyen Hareket Ettirici’ cevher olduğuna göre, Aristo’nun cevher doktrininden etkilenen Fârâbî felsefesinde ve *Esûlûciya*’da aynı şekilde *İlk/İlk Anıyye* cevherdir.⁹⁹¹ Başka bir deyişle, Plotinus’un görüşünün aksine hem Aristo hem Fârâbî hem de *Esûlûciya* felsefelerinde *En Üst Varlık* cevher’dir. Plotinus’a göre, ‘kategoriler’in bir unsuru olmasından dolayı cevher nitelemesinin *Bir* için kullanılması mümkün değildir. O hâlde, Plotinus felsefesinde cevher ‘varlık’la ilişkilidir, varlık-ötesi ile ilgili değildir. Bu sebeple *Bir*, varlık-ötesi olduğu için ‘cevher’ değildir.

5.1.9. İlk/Bir/İlk Anıyye: Bilfiil Akıl/Düşünme

Fârâbî’de *İlk*, bilfiil Akıl’dır. Hem *Esûlûciya* hem Plotinus’ta ise, böyle bir yaklaşım yoktur. Plotinus’a göre, *Bir* akıl değildir.⁹⁹² Akıl olmadığı gibi ‘düşünme’ de değildir. Çünkü ‘düşünme’, dualiteyi çağrıştıran ve ‘düşünen-düşünülen’ ikili yapısını gerekli kılan bir süreçtir. Dolayısıyla *Bir*’de düşünme yoktur. Ancak Plotinus’un ortaya koyduğu bu yaklaşım, *Bir*’in bilinçsiz olduğu anlamına da asla gelmez; gelmemelidir. Zira *Bir*, En Yüce olarak kendi zatında her şeyi bilmektedir. Zira O her şeyin üzerinde ve ötesinde olduğu gibi Aklın da ötesindedir.⁹⁹³ Plotinus, bu konuda *Bir*’i ‘Akıl olarak niteleyen Aristo da dahil olmak üzere Heraklitus, Anaksagoras gibi bir çok filozofun fikrine muhalefet etmiş, onları eleştirmiştir.⁹⁹⁴ Ona göre, şayet *Bir* değerli ise bu değer, O’nun Akla sahip olmasından kaynaklanmamaktadır. Aksine *Bir*, Akıl sayesinde bir değer kazanmış olsaydı O’nun hiçbir değeri olmayacağı gibi, terkibe karşılık gelen bir

⁹⁹¹ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 156, 159

⁹⁹² Plotinus, *The Enneads*, (5.1.9; 6.7.37)

⁹⁹³ Plotinus, *The Enneads*, (5.3.12, 13)

⁹⁹⁴ Plotinus, *The Enneads*, (5.1.9)

Akla sahip olmasından dolayı mükemmel bir varlık da olmazdı. Bu sebeple *Bir*, değerini ve ehemmiyetini ‘kendi zatıyla kâim’ olmakla almıştır; Akıl vasıtasıyla değil.

Filozofların, eğer “*Bir*’de bir fiiliyat var ise o zaman, O’nda Akıl da olacaktır.” şeklinde karşı argümanlarına ‘fiiliyat’ (act) üzerinden cevap veren Plotinus, *Bir* ile Akıl birlikte düşünüldüğünde veya *Bir*’in Akıl olmakla ancak tahakkuk ettiği farz edildiğinde *Bir*’in zatının, ‘*Bir*’ ve ‘Akıl’ olmak üzere ikiye ayrılmış olacağını, böyle bir durumda, *Bir*’in *Basit* oluşunun izale olacağını ve dolayısıyla mürekkep bir varlık olacağını belirtmiştir. Bu nedenle, Plotinus felsefesinde *Bir*’in Akıl ile birlikte düşünülmesi, O’nun hem zatıyla kâim olması hem de ‘basit’ olması açısından mümkün değildir. Plotinus bu çerçevede, “*O (Bir), akıldan üstündür.*”⁹⁹⁵ demekle hem Fârâbî hem de *Esûlûciya*’nın argümanlarından farklı bir perspektif sunmaktadır.

Plotinus’a göre, *Bir*’de ‘düşünme’ olmadığı gibi, ‘bilme’ de mümkün değildir. Zira *Bir*’in kendi Zat’ını bilme’si, öncesinde Zat’a yönelik bir cehaleti gerekli kıldığı gibi cehaleti gidermeye yönelik bir bilgiyi de gerekli kılmaktadır. Böylece *Bir*, Zat’ı hakkında bilgi sahibi olmuş olmaktadır. Bu ise, *Bir* için muhaldir. Zira bilgi, ‘cehl, cahil ve meçhul’ üçlemesini gerekli kılan bir kavramdır. Bu durumda, bilinmeyen şey ne ise o şeyin bilinmesi bilen açısından cehaleti izale edeceğine göre, *Bir* hakkında böyle bir yaklaşımda bulunmak mümkün değildir. Bu kapsamda, kendi Zat’ı ile Kâim *Bir*, kendi Zat’ını bilmediği ve idrak etmediği gibi, ‘bilen-bilinen’ ilişki çerçevesinde de hiçbir şeyi

⁹⁹⁵ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.37)

bilmemektedir. Ancak O'na hiçbir şey meçhul de kalmamaktadır. Bu nedenle *Bir*'in kendi *Zat*'ını bilmemesi, *Bir* olmasının gereğidir ve *Bir* olduğu için de O'na hiçbir meçhul tekabül etmemektedir.⁹⁹⁶ Zira O, *Zat*'ı ne ise o hâl üzere bulunandır. Bu nedenle O'nun var olmasını gerekli kılacak ilave bir levazıma ihtiyacı olmadığından *Zat*'ını kâim kılacak bir Akla ve bir Bilgi'ye de ihtiyacı yoktur.⁹⁹⁷

Fârâbî, bu konuda hem Plotinus'tan hem de *Esûlûciya*'daki yaklaşımlardan farklı düşünmektedir. Onun İslam filozofu olması, bu konuda kendisini etkilemiş olabilir. Zira Kur'an'ın birçok ayetinde Allah'ın her şeyi bildiğinden, yani O'nun alim oluşundan bahsedilmektedir.⁹⁹⁸ Bu nedenle *el Evvel* örneğinde olduğu gibi *İlk*'e 'bilme' nitelemesini izafe etmek Fârâbî felsefesi açısından bir sakınca oluşturmamaktadır. Ancak Kur'an'ın, "*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.*"⁹⁹⁹ ayeti çerçevesinden bakıldığında ve negatif teoloji perspektifinden değerlendirildiğinde, bütün nitelemelerde olduğu gibi *İlk*'in bilmesi, tabîî olarak diğer mevcudatın bilmesinden farklı olacaktır. Fârâbî bu durumun farkında olduğundan belirli ayrımlara gitmiş; *İlk*'in bilmesini 'ilm-alim-malum' kalıbında bir *zat*'ta toplayarak meselenin üstesinden gelmeye çalışmıştır. Ve bu formül, *İlk*'e yönelik mürekkeplik eleştirilerini ortadan kaldıran bir formül olmuştur. Dolayısıyla Fârâbî, Plotinus'un aksine *İlk*'e 'bilme' nitelemesini yüklemiş olsa da, "akl-âkil-

⁹⁹⁶ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.41)

⁹⁹⁷ Plotinus, *The Enneads*, (6.9.6)

⁹⁹⁸ Örnek olarak 4. Nisa, 11, 18, 24 ayetleri verilebilir. Bununla ilgili Kur'an'ı Kerim'de onlarca ayet vardır.

⁹⁹⁹ 42. Şura, 11

makul” bütünlemesinde olduğu gibi, bunu, hepsinin *İlk*’te bütünleştii ‘ilm-alim-malum’ kombinasyonuyla¹⁰⁰⁰ ‘küll’ hâlinde ifade etmiştir.

Esûlûciya’da ise bu husus, ‘bilme’ ve ‘akıl’ nitelemelerinden ziyade ‘görüş’ ve ‘düşünce’ nitelemeleri üzerinden ele alınmıştır. *Esûlûciya*’ya göre, *İlk Anıyye*’de bir ‘görüş’ ve ‘düşünce’nin olması mümkün değildir. *İlk Yaratıcı*, hiçbir şeyi bir ‘görüş’ ve bir ‘düşünce’yle yaratmamıştır. Zira düşünce, ilkler (evail) için geçerlidir. Bu bağlamda *İlk Yaratıcı*’nın, ilkleri’i olmadığına göre O’nda bir ‘görüş’ ve ‘düşünce’ de yoktur. Ayrıca, *Esûlûciya*’ya göre fikir, fikirden meydana gelir ve fikrin başka bir fikirden meydana gelmesi, mürekkepliği gerekli kılar. Bu durumda, fikrin fikirden meydana gelmesi mürekkepliği gerekli kıldığına göre, *İlk Anıyye*’de düşüncenin olması mümkün değildir. O hâlde, -esere göre- düşüncenin oluşumu, *İlk Anıyye*’de değil Akıl’da başlamaktadır.¹⁰⁰¹ Ayrıca, *Esûlûciya*’ya göre, *İlk Anıyye*’nin bir düşünceye sahip olmaması, düşünsel faaliyetin muhtaç olmayı gerekli kılmasından kaynaklanmaktadır. *İlk Anıyye*, şayet her cihetten ‘mükemmel-üstü’ ise bu, O’nun hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı ve hiçbir şeye muhtaç olmadığı anlamına gelmektedir. Bu nedenle, *İlk Anıyye*’de düşüncenin olması mümkün değildir.¹⁰⁰²

Yine *Esûlûciya*’da, *Sani’i Hakim (İlk Anıyye)* tarafından yaratılan bu âlem bir düşünce sonucu yaratılmadığı gibi, yaratmayı düşünsel aşamaların bir sonucu olarak görmek de mümkün değildir. Dolayısıyla *Yaratıcı* hakkında, “Önce varlığı nasıl yaratacağını düşündü, sonra yarattı.” demek O’nun zatına hâlel getirecek bir

¹⁰⁰⁰ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 46-49

¹⁰⁰¹ *Esûlûciya*, Beşinci Mîmer, s. 66, 67

¹⁰⁰² *Esûlûciya*, Beşinci Mîmer, s. 68

ifade olacağından böyle bir ifadenin kullanılması, *İlk Anıyye* açısından doğru değildir.¹⁰⁰³ Başka bir açıdan düşünüldüğünde ise, bu yaklaşım, varlıkların ‘düşünsel boyutları’ açısından da kabul edilemez. Nitekim esere göre varlıkların düşünsel eylemlerinde haricî ve dâhilî olmak üzere iki boyut vardır:¹⁰⁰⁴ Düşünce, ya dışımızda bir süreç yahut içimizde bir keyfiyettir. Düşüncenin dışımızda bir süreç veya içimizde bir keyfiyet olması, bizim mürekkep bir varlık olduğumuzun da kanıtıdır. Buradan hareketle, *İlk Anıyye*’ye yönelik bir ‘düşünce’ farz ettiğimizde, şayet ‘düşünce’ O’nun Zat’ının dışında olursa bu ‘düşünce’, *İlk Anıyye*’nin yaratmasından önce olmuş olacak, böylece, *İlk Anıyye*’yi önceleyen bir varlık alanı oluşmuş olacaktır. Bu ise, *İlk Anıyye* için muhaldir. Şayet ‘düşünce,’ içsel bir keyfiyet olarak *İlk Anıyye*’de bulunursa bu keyfiyet, ya kendisinden başka bir şey ya da kendisinin aynısı olmuş olacaktır. Bu durumda, şayet içsel keyfiyet kendisinin bizatihi aynısı ise şeyleri yaratmada, doğal olarak bir ‘görüş’ ve ‘düşünce’ye ihtiyaç yoktur. Bu keyfiyet, kendisinden başka bir şey olursa o zaman da, *İlk Anıyye* mürekkep bir varlık olmuş olur ki bu mürekkeplik O’nun basitliğini ortadan kaldırır. Bu da *İlk Anıyye* için muhal olduğuna göre, *Yaratıcı*, “Önce düşündü sonra yarattı.” görüşü *Esûlûciya* felsefesinde kabul edilemez. Bu nedenle, bütün şeyler, bir düşünce olmaksızın ve alet veya aletlere ihtiyaç duyulmaksızın *İlk Anıyye* tarafından yaratılmıştır. Zira O, her şeyin olduğu gibi bütün araçların/aletlerin de İllet’idir.¹⁰⁰⁵

Fârâbî ise, -belki de- ‘düşünce’ (fıkr ve rey), insanî bir eylem olduğundan ve kavramsal çerçevesinde tanrısal bir anlam barındırmadığından böyle bir

¹⁰⁰³ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 162

¹⁰⁰⁴ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 162

¹⁰⁰⁵ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer s. 162, 163

nitelemeye yer vermediği gibi, bunu tartışma konusu da yapmamıştır. Bu kapsamda Fârâbî’de ‘*İlk*’in düşüncesi’ne (yani fikrine) yönelik bir nitelemeye rastlamak mümkün değildir. Ancak *İlk*’e yönelik ‘Akıl’ nitelemesini ‘*İlk*’in düşünmesi’ kapsamında ele alırsak, *İlk*’in bilfiil akıl olması, O’nun ‘bilfiil düşünce’ olması anlamına gelecektir ki Fârâbî felsefesinde böyle bir ifadeye rastlamak mümkün değildir. Dolayısıyla kavramsal boyutta Fârâbî felsefesinde *İlk*’e yönelik âkil ve makul nitelemeleri ile birlikte ‘Akıl’ nitelemesi vardır, ancak ‘tefekkür’e dayalı ‘düşünsel’ bir niteleme yoktur.¹⁰⁰⁶ Özetle, her üç felsefe, *En Üst*’ün (*İlk/Bir/İlk Aniyye*) ‘Akıl-âkil-makul’ olması konusunda benzer yaklaşımlara sahip olmasa da, ‘düşüncenin olmadığı’ konusunda ortaktır.

5.1.10. İlk/Bir/İlk Aniyye: İyi/Güzel

Fârâbî, *İlk*’in azametine, yüceliğine ve izzetine vurgu yapmakla birlikte bu nitelemelerin yanında *İlk*’in, cemaline, zarafetine ve ziynetine de vurgu yapmıştır.¹⁰⁰⁷ Fârâbî, Plotinus felsefesi açısından birçok açmazı içerisinde barındıran bu nitelemeleri kullanmada hiçbir mahzur görmemiştir. Buna göre, örneğin, *İlk*’in Cemal’i, -Ziynet ve Zarafet’te (el Beha) olduğu gibi- bütün güzelliklerin üstündedir.¹⁰⁰⁸ Fârâbî, cemal, zarafet ve ziynete vurgunun ardından gıpta, sevinç ve lezzet’e de vurgu yapmış; neredeyse *İlk*’e yönelik bütün iyi nitelemeleri kullanmıştır. Fârâbî’nin *İlk*’e yönelik bütün iyi nitelemelere yönelik vurgusu, kuvvetle muhtemeldir ki, *İlk*’in *İlk* olması hasebiyle bütün yücelikleri,

¹⁰⁰⁶ Bu kapsamda, Netton’un Fârâbî’den hareketle Tanrı’nın kendi zatını akletmesini İngilizce “thought thinking itself/Tanrı kendi zatını düşünür” ifadesi tutarlı görünmemektedir. (Netton, *Allah Transcendent*, by Routledge, London and New York, 1994, s. 155)

¹⁰⁰⁷ Fârâbî, *el-Medinetü ’l-Fadıla*, s. 26

¹⁰⁰⁸ Fârâbî, *el-Medinetü ’l-Fadıla*, s. 26

güzellikleri Zat'ında mündemiç olmasından kaynaklanmaktadır. Zira *İlk*, İlk Neden'dir.

Fârâbî'nin, yukarıda aktarılan bütün iyi nitelemeleri *İlk* için kullanırken 'Hayr/İyi' veya 'Mahza Hayr' nitelemesini kullanmaması oldukça dikkat çekicidir. Nitekim Fârâbî'nin yaşadığı dönemde felsefî sahada Yunanlı Şeyh olarak bilinen Plotinus'un sözlerinden aktarılan metinlerde ve Fârâbî ekolünden olan Sicistani'nin Yunanlı Şeyh'ten aktarımında bulunduğu *Sıvanü'l Hikme*'de, *İlk*'in Mahza Hayr olduğuna yönelik birçok ifadeye rastlamak mümkünken¹⁰⁰⁹ Fârâbî'nin -Neoplatonyen kurguda- buna yönelik herhangi bahis açmaması manidardır. Her ne kadar *Ta'likat*'ta *İlk*'e yönelik 'Hayr' nitelemesi kullanılmış olsa da eser üzerine yapılan tartışmalardan¹⁰¹⁰ Fârâbî'nin böyle bir yaklaşım sergileyip sergilemediği şüpheye açıktır. Fârâbî, şayet *İlk*'e yönelik olarak 'Mahza Hayr' nitelemesini kullanmak isteseydi muhtemelen ilk bölümleri Neoplatonyen kurguda yazılmış olan *el-Medinetü'l-Fadıla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de böyle bir nitelemeye vurgu yapardı. Vurgunun yapılmaması, Fârâbî'nin bilinçli olarak bu nitelemeyi kullanmadığına işaret etmektedir. O hâlde, Fârâbî'de *İlk*'in 'Mahza Hayr' olması, Neoplatonyen kurguda mümkün değildir. Ancak Neoplatonyen felsefede, *Bir* için kullanılan -neredeyse- ilk nitelemelerden biri olan 'Mahza Hayr' nitelemesinin halefi İbn Sina tarafından da sıkça kullanılmasına rağmen¹⁰¹¹ Fârâbî tarafından kullanılmamasının, bazı felsefî mülahazalardan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Buna göre, 'hayr' nitelemesi, Fârâbî felsefesinde, aşkın

¹⁰⁰⁹ Yunanlı Şeyh, On üçüncü Bölüm, s. 194; *Sıvanü'l-Hikme*, İkinci bölüm, s. 196 (Bedevi, *Eflutin inde'l Arab* kitabının içinde) Sicistani bunu, "O, *Mahza İlk Hayr*'dir." şeklinde ifade etmiştir.

¹⁰¹⁰ Terkan, *a.g.m.*, s. 355

¹⁰¹¹ İbn Sînâ, *Uyûnü'l-Hikme*, Dâru'l Kalem, Beyrut, 1980. s. 34

alanla ilgili bir niteleme olarak kullanılmamakta; tam aksine ahlakî değer anlamında, yani insanî varlık düzeyinde kullanılmaktadır. Nitekim el-Medinetü'l-Fadıla ve es-Siyasetü'l-Medeniyye'ye bakıldığında, kavramın; saadet, güzellik, çirkinlik ve kötü kavramları bağlamında insana ait fiiller kapsamında kullanıldığı görülmektedir.¹⁰¹² Bu durumda, Fârâbî'nin kavrama aşkın bir anlam yüklediği, onu insanî varlık düzeyinde kullandığı aşıkardır.

Plotinus'ta ise, *Bir* için kullanılan en önemli nitelemelerden biri de 'iyi'dir (Hayr/Good). Plotinus'un bu nitelemeyi Platon'dan esinlenerek kullandığı açıktır. Ancak onun, 'iyi' nitelemesini *Bir*'e yönelik kullanması, negatif teolojii önemseyen bir filozof olması hasebiyle bazı açmazları kendi bünyesinde taşımaktadır. Zira *Bir*'in "Mutlak İyi" olarak nitelenmesi -Plotinus'un varlık ve akıl nitelemeleri ekseninde bakıldığında- basitliği zorlayan bir açıklama gibi görünmektedir. Nitekim *Bir*'in aynı zamanda 'iyi' olması, ontolojik anlamda onun zatına yönelik kavramsal düzeyde de olsa mürekkepliği çağrıştırmaktadır. Bu çerçevede, *Bir*'in hem *Bir* hem de 'iyi' olması, O'nun iki ayrı varlık olarak değerlendirilmesine kapı aralayabilir ve *Basitliğini* zedeleyebilir. Plotinus, bu durumun farkında bir filozof olarak sadece 'İyi' nitelemesi ile yetinmemiş, "*Bir, bütün iyilerin üstündedir.*" veya "*O, iyi ötesidir.*" ifadeleriyle mürekkepliğe yönelik söz konusu kaygıları gidermeye çalışmıştır.¹⁰¹³ Ancak yine de 'iyi'nin 'varlık' ve 'Akıl' kavramlarında olduğu gibi mürekkeplik ekseninde değerlendirmeye tabi tutulmamasını, Plotinus'un Platon'dan etkilenmesinin bir tezahürü olarak görmek mümkündür. Zira her nitelemede, 'öte'ye keskin ve

¹⁰¹² Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 105, 106, 118,131; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 48, 72, 73, 84

¹⁰¹³ Plotinus, *The Enneads*, (6.9.6)

yaygın bir şekilde vurgu yapan Plotinus'un bu nitelemeyle ilgili birkaç yerde öte'ye vurgu yapması, bu etkinin derin izlerini kendisi üzerinde göstermektedir. Şu cümle Plotinus'un bu konudaki perspektifini ve Platon'dan etkilenme biçimini en iyi şekilde ortaya koymaktadır. "İyi, bizatihi *Bir*; *Bir*, bizatihi İyi'dir."¹⁰¹⁴

Plotinus'un 'güzel' (beauty) nitelemesine yaklaşımı ise, 'iyi'den farklıdır. Nitekim *Enneadlar*'da iyi ve güzel'in ontolojik anlamda keskin şekilde ayrıldığı pasajlara rastlamak mümkün olduğu gibi, kavramların birbirine yakın anlamlar içerisinde kullanıldığı pasajlara rastlamak da mümkündür. Buna göre, 'güzel', bazı yerlerde *Bir*'i niteleyen bir kavram olarak kullanılırken bazı pasajlarda bu nitelemenin *Bir* için kullanılmadığı, ancak idea'ya karşılık gelen bir kavram olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu manada 'güzel', diğer form'lardan farklı olarak onlar arasından temayüz etmiş, kendi zatına özgü bir 'idea' olmuştur.¹⁰¹⁵ Plotinus felsefesinde, içkin âleme yönelik insanî varlık düzeyinde olan 'güzel' ise, 'iyi' karşısında yerilmiş, hatta aşağılanan bir konumda değerlendirilmiştir.¹⁰¹⁶ Dolayısıyla Plotinus'ta, 'iyi'de olduğu gibi 'güzel'e yönelik tek bir değerlendirme yoktur. Şimdi bunları ayrıntılarıyla ele alalım.

Plotinus felsefesinde, güzel ve iyi'nin birbirine yakın anlamlarda kullanıldığı pasajlar açısından değerlendirildiğinde, 'güzel' kavramının 'iyi' kavramından farklı olarak *Bir*'i nitelemede kullanılması, ancak 'ötesi' zarfı ile mümkün olmaktadır. Örneğin Plotinus'a göre, *Bir Güzel*'dir. Ancak O'nun bu güzelliği eşsizdir ve bütün güzelliklerin ötesindedir. (güzel ötesi güzel).¹⁰¹⁷ Bu

¹⁰¹⁴ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.38)

¹⁰¹⁵ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.22; 6.7.32)

¹⁰¹⁶ Plotinus, *The Enneads*, (1.6.1); Plotinus, *The Enneads*, (5.5.12)

¹⁰¹⁷ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.32)

manada *Bir*'in güzelliği, diğer varlıklarda bulunan güzellik türünden değildir, onlardan tamamen farklıdır. Plotinus'un bu bakış temelinde vurgusu, varlık'ın güzel olmasıdır. Ona göre, güzellik varlığı gerekli kıldığı gibi, varlık da güzelliği gerekli kılmaktadır. Varlık olmadan güzellik, güzellik olmadan varlık mümkün değildir.¹⁰¹⁸ Benzer yaklaşım, *Esûlûciya*'da da hâkimdir. Esere göre, *İlk Fail*'in (*İlk Anıyye*) fiilin güzel olmaması mümkün değildir. Zira O, ilk Güzel'dir (hüsn) ve güzelliğin gayesidir.¹⁰¹⁹ Bu durumda *İlk Anıyye* güzelse diğer varlıklar da mertebelerine göre bu güzellikten paylarını alacaklardır. O zaman, 'güzel'i *İlk Anıyye*'den en yüksek payede alan varlık, Akıl'dır.¹⁰²⁰ Bu çerçeveden bakıldığında, *İlk*, *Bir* ve *İlk Anıyye*'ye yönelik kullanılan 'güzel' nitelemesini Plotinus, *Esûlûciya* ve *Fârâbî*'de benzer şekillerde görmek mümkündür.

Yine *Esûlûciya*'ya benzer bir yaklaşımla Plotinus, 'güzel' nitelemesini *Bir*'le sınırlı tutmamış, bu nitelemeyi *Bir*'den sonra gelen diğer varlıklar için de kullanmıştır. Ancak bu durumda, 'güzel', iyi'nin karşısında konumsal açıdan değer kaybına uğramış, 'iyi'nin seviyesinden aşağıya düşmüştür. Örneğin, 'güzel'in ontolojik anlamda 'Akıl' olarak değerlendirildiği yerlerde, güzel, *Bir*'den ziyade Akıl için kullanılan bir niteleme olmuştur. Dolayısıyla 'güzel'e 'akıl' olarak bakış, ontolojik anlamda onu *Bir*'den derin bir şekilde ayırmıştır. Plotinus'un "*Bizim öncelikli arzumuz, duyulur olana yani güzele değil, İyi'yedir.*"¹⁰²¹ ifadesi de bunu desteklemektedir. Hatta 'güzel' bununla kalmamış, Aklın da altına düşen bir konumda değerlendirilmiştir. Böylece -*Bir*'e ait bir

¹⁰¹⁸ Plotinus, *The Enneads*, (5.8.9)

¹⁰¹⁹ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 140

¹⁰²⁰ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 120

¹⁰²¹ Plotinus, *The Enneads*, (5.8)

niteleme olan- ‘İyi’ye karşılık ‘güzel’, *İlk İlke*’den sonra gelen İkinci İlke Aklî İlke’nin fiiliyatından ortaya çıkan bir ‘form’ olarak ‘idea’ alanında yerini almış; artık, formlar dünyasının bir üyesi olmuştur.¹⁰²² Dolayısıyla ‘güzel’, konum itibariyle ‘iyi’nin hemen altında olmanın ötesinde, Aklî İlke’nin de altında bir konumda yer almıştır. Görüldüğü üzere, Plotinus felsefesinde ‘güzel’, *Bir* için kullanılsa da genelde *Bir* için değil, *Bir*’in altındaki varlıklar için kullanılmıştır. Dolayısıyla Plotinus felsefesinde ‘güzel’, sadece *Bir*’i ifade eden bir niteleme değildir.

Fârâbî’ye gelindiğinde ise, ‘Hayr’ nitelemesini *İlk* için kullanmayan Fârâbî, buna karşılık, Cemal’i, yani ‘güzel’i hiçbir çekinceye yer vermeden hem *el-Medinetü’l-Fadıla* hem de *es-Siyasetü’l-Medeniyye*’de kullanmış; *İlk*’in Cemal’inden hareketle “Aşk, Aşık ve Maşuk” nitelemelerine ulaşmıştır.¹⁰²³ Buradan bakıldığında, filozofların ‘iyi’ ve ‘güzel’ nitelemelerinde, farklı yerlerde durdukları görülmektedir. Plotinus ve *Esûlûciya* yazarı *Bir* ve *İlk Anıyye* için İyi (Mahza Hayr/The Good) nitelemesini kullanırken, Fârâbî, ‘iyi/hayr’ nitelemesi yerine ‘Cemal’i tercih etmiştir. Ancak bu yaklaşım, Fârâbî felsefesinde *İlk*’in ‘iyi’ nitelemesiyle nitelenmeyeceği anlamına da gelmemelidir. Zira Fârâbî’nin *İlk*’le ilgili diğer nitelemelerine bütüncül bir şekilde bakıldığında, onun, *İlk*’e yönelik ‘*Hayru’l Mahz*’ nitelemesini kullanmaya gerek duymadığı söylenebilir. O hâlde, *İlk*’in ‘iyi’ olması ile bu nitelemenin *İlk*’e yönelik kullanılmaması birbirinden farklıdır. Zira Fârâbî’de *İlk*’e yönelik kullanılan ‘Cömert’ ve ‘Adil’ gibi

¹⁰²² Plotinus, *The Enneads*, (5.8); O’Meara, *a.g.e.*, s. 98

¹⁰²³ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 54; Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 52 Ayrıca vurgulamak gerekir ki, hem ‘el Hayr’ hem de ‘el Cemal’, el Esmâü’l Hüsna’dandır.

nitelemeler,¹⁰²⁴ bünyelerinde bir ‘iyi’yi zaten barındırmaktadır. Fârâbî belki de bu yüzden söz konusu nitelemeyi *İlk* için kullanmamıştır.

5.1.11. İlk/Bir/İlk Anıyye: Taşma (Sudûr)

Plotinus felsefesinde, *Bir*’in taşması, O’nun mükemmel olmasındandır. Buna göre, sudûru, mükemmelliğin gereği zorunlu ve kendiliğinden gerçekleşen bir hadise olarak değerlendirmek mümkündür.¹⁰²⁵ Plotinus’ta ve Neoplatonyen gelenekte yaratma, ‘taşma’ süreciyle gerçekleşmiştir. Varlık, *İlk*’ten Akla veya Akıllara; Akıllar’dan Nefs’lere; Nefs’lerden de Duyulur Kozmos’a taşmıştır. Bunu, hem Plotinus hem *Esûlûciya* hem de Fârâbî’de benzer ifadelerle görmek mümkündür. Bu kapsamda her üç felsefede iki tür taşmadan bahsetmek mümkündür: Hakikî (tekli)-taşma ve mecazî (aşamalı)-taşma. Hakikî-taşma’dan; *İlk*’in, *Bir*’in ve *İlk Anıyye*’nin doğrudan bütün varlıklara taşması kastedilmektedir. Bu taşma’da, sanki hakikî taşmanın dışında başka bir taşma yokmuş gibi bir üslup kullanılmaktadır. Fârâbî’den örnek vermek gerekirse, “*Bütün mevcudat O’ndan (İlk) mertebelerine göre bir tertiple taşıdığı zaman, taşan varlıklar konumlarına göre varlıksal paylarını almışlardır.*”¹⁰²⁶ “*Faal Akıl, İlk Sebeb’in varlığından taşmıştır...*”¹⁰²⁷ pasajları, taşma hadisesini doğrudan *İlk*’le ilişkilendirmekte, bu ifadeler, *İlk*, *Bir* ve *İlk Anıyye*’nin dışında başka bir taşma hadisesinin olmadığı izlenimi vermektedir. Bu pasajlar bağlamında söylersek, ‘taşma’, sadece *İlk*’ten kaynaklandığına göre, İkinci’den başlayıp On birinci’de son bulan mecazî-taşma sürecinden bahsetmek mümkün değildir.

¹⁰²⁴ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 57, 58

¹⁰²⁵ Plotinus, *The Enneads*, (5.3.12-13;5.2.1); Rist, *a.g.e.*, s. 66

¹⁰²⁶ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 57

¹⁰²⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 80

Esûlûciya’da da benzer ifadeler vardır. Örneğin, “*İlk Anıyye, önce Akl’a sonra Nefs’e, sonra da Tabiata (evrene) taşmıştır.*”¹⁰²⁸ ifadesinde *İlk Anıyye*, sadece Akla değil, bütün varlık alanlarına taşmıştır. Yine “*İlk Yaratıcı, Aklî âlemi ve onda içkin olan veya ondaki bütün suretleri bir görüş olmaksızın tam ve kamil bir şekilde yaratmıştır.*”¹⁰²⁹ ifadesinde Ulvî âlem ve onun misali Duyulur âlemi de kapsayan bütün bir yaratılış süreci, ‘aracı’ sözcüğüne vurgu yapılmaksızın *İlk Yaratıcı*’nın doğrudan yaratmasını çağrıştıracak şekilde açıklanmıştır.

Esasında hem söz konusu felsefelerde hem de genel anlamda Neoplatonyen kurguda, her bir varlık, bir üst varlığın kendisine taşmasıyla varlığa gelmekte, yine her bir varlık katmanı aşamalı olarak nedensellik zinciri içerisinde yaratılmaktadır. Bu minvalde, taşma ile gerçekleşen yaratılıştaki genel süreç, *En Üst*’ten (*İlk, Bir, İlk Anıyye*) başlar, silsile hâlinde Akıl ve Nefs’le devam eder ve Semavî Cisimler’den sonra Duyulur Kozmos’ta son bulur. Taşma nazariyesinde esas vurgu budur. Ancak gaye, söz konusu nedensellikler zincirinin ötesinde bütün her şeyin kaynağının *En Üst* olduğuna dikkat çekmek ve O’na vurgu yapmak ise o zaman, *Bir/İlk/İlk Anıyye*’nin her şeyin yaratıcısı ve orijini olduğuna yönelik üslup ön plana çıkmakta, *En Üst*’ün her şeyin kaynağı olduğu, -sanki başka bir taşma süreci yokmuş gibi- hakikî-taşma üslubuyla ifade edilmektedir. Ancak belirtildiği gibi, hakikî-taşma, taşma hadisesinin sadece bir vechesidir.

Plotinus, *Esûlûciya* ve Fârâbî felsefelerinde diğer bir taşma türü ise, mecazî- taşmadır. Bu taşmada, varlık veya varlıklar *İlk*’ten başlamak suretiyle silsile hâlinde bir alt varlığa taşmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî’ye baktığımızda,

¹⁰²⁸ *Esûlûciya*, Birinci Mîmer, s. 27

¹⁰²⁹ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 162

taşma süreci, *İlk Mevcut*'tan başlamış, On birinci Akla hatta Semavî Cisimler'e kadar devam etmiştir. Semavî Cisimler'in de başka varlıklara yani Duyulur Kozmos'a taşıdığını¹⁰³⁰ göz önünde bulundurduğumuzda, taşma eyleminin mecazî-taşma şeklinde bütün varlık alanlarında gerçekleştiğini söyleyebilir; bunu, *İlk*'in İkincilere, İkinciler'in Semavî Cisimler'e, ayrıca Faal Aklın insanî düzeydeki akla ve Semavî Cisimler'in Duyulur Kozmos'a taşması şeklinde bir formülasyonla ifade edebiliriz. *Esûlûciya*'da da Aklın *İlk Anıyye*'den taşması, bir 'aracı' olmaksızın gerçekleşirken Akıl dışındaki varlıkların varlığa gelişleri, 'Akıl' aracılığıyla gerçekleşmektedir.¹⁰³¹ Başka bir deyişle, *İlk Anıyye*, Akla doğrudan ve aracısız bir şekilde taşarken daha sonraki varlık süreçlerinde, Akıl Nefs'e, Nefs de Tabiat'a taşmıştır.¹⁰³² Dolayısıyla her üç felsefede -aralarında nüanslar olsa da- mecazî-taşma süreçlerini görmek mümkündür. Özetle, her üç felsefî yapıda, bütün mevcudatın kaynağı ve orijini olan *İlk*'e (*Bir, İlk Anıyye*) vurgu yapılmak istendiğinde hakikî taşma'nın; taşma süreçleri ayrıntılarıyla açıklandığında veya varlıklar arasında sudûrun keyfiyetine vurgu yapılmak istendiğinde de mecazî-taşma'nın ön plana çıktığını söyleyebiliriz.

5.2. Plotinus, *Esûlûciya* ve Fârâbî'de Akıl - Mukayese

5.2.1. Kozmoloji ve Fârâbî Felsefesi

Neoplatonyen felsefede *Bir*'den taşan Akıllar'ın sayısı ile ilgili bir rakam belirtilmemiştir. Bu felsefede genel olarak *Bir*'den taşan tek varlık vardır o da *Aklî İlke*'dir. Neoplatonyen kurguda yazılan *el-Medinetü'l-Fadıla*'da ise, Fârâbî gök

¹⁰³⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 41

¹⁰³¹ *Esûlûciya*'da Fârâbî'de olduğu gibi Akıllar silsilesi yoktur. Eserde 'ilk akıl'dan bahsedilmektedir.

¹⁰³² *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 147, 148, 156; *Esûlûciya*'da, Tabiat'ın, oluş ve bozuluş âleminde bulunan şeylerden önce olduğuna dair pasajlar vardır. (*Esûlûciya*, Üçüncü Mîmer, s. 52)

küreleriyle ilişkili olarak akılların sayısını on'la sınırlandırmış,¹⁰³³ bu hususta, onun önce Aristoteles, sonrasında ise Batlamyus kozmolojisinden yararlandığı söylenmiştir.¹⁰³⁴ Buradan hareketle, Fârâbî'nin Aklın *İlk*'ten taşma'sı konusunda Neoplatonyen gelenekten; sayıları ve gezegensel yapılarla ilişkileri konularında ise Aristotelyen gelenekten etkilendiğini söylemek mümkündür.

Akıllar, sayıları ve taşma ile ilgili hususlar her iki felsefî sistemden yararlanılmak suretiyle Fârâbî'nin özgün yaklaşımıyla harmonik bir biçimde bir arada işlendiğine göre, Fârâbî felsefesinde Batlamyus'a ait gezegensel astronomi hipotezleri ve fizik'e ait astronomi teorilerinin Neoplatonyen hipotazlar sistemiyle yani Aklî alana ait ontolojiyle bütünleştirilerek metafizikleştirildiğini söylemek mümkündür. O hâlde, Fârâbî'nin yaptığı şey, astronomi teorileriyle metafiziksel teorileri birbirleriyle harmanlamak, başka bir deyişle, metafiziksel varlık mertebelerini astronominin kullandığı dil üzerinden sembolize ederek izah etmektir. Fârâbî'yi diğer filozoflardan farklı kılan en ayırıcı özellik belki de budur. Böyle bir yaklaşımı, Plotinus felsefesinde veya *Esûlûciya*'da görmek mümkün değildir.

Metafiziğini gezegensel yapılar üzerinden oluşturan Fârâbî'nin, Akıllar (İkinciler, Faal Akıl), Semavî Nefs ve Semavî Cisimlere yönelik ele aldığı hususlar, Batlamyus gezegen hipotezlerine dayalı olduğu gibi; Batlamyus'un yer-merkezcil teorilerinden oluşan gezegensel yapının temelleri de Aristo fiziğine

¹⁰³³ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 61, 62

¹⁰³⁴ Janos, *a.g.e.*, s. 364, 365; Aristoteles, *Metafizik*, s. 515 (1. Dipnot); Batlamyus, Milattan sonra ikinci yüzyılda Plotinus'tan yaklaşık yarım asır önce İskenderiye'de yaşamıştır.

dayalıdır.¹⁰³⁵ Ancak söz konusu gezegensel yapının temelleri her ne kadar Aristo fiziğinden hareketle yorumlanmış olsa da, esasında bu yaklaşım, Aristo'dan ziyade Platon Akademisi üyelerinden Eudoxus ve Callipus'a ve daha öncesinden Pisagoryen astronomi teorilerine dayanmaktadır. Bu sebeple, Aristo'nun sema'ya (heaven) ait görüşlerinin temelinde, *Metafizik*'te bahsedilen Eudoxus ve Callipus'un astronomi teorileri olduğunu söylemek mümkündür.¹⁰³⁶ Daha da ileri giderek söylersek, esasında bu teoriler, Hind, İran ve Yahudi, Mısır ve Babilliler'den başlayan; Pisagor, Plato, Eudoxus, Callipus, ve Aristo gibi filozoflarca devam ettirilen ve Batlamyus'ta son şeklini alan gezegensel ve küresel varlıklar sisteminin bütününden oluşmaktadır.¹⁰³⁷ Dolayısıyla var olan küresel astronomi teorilerini tek bir felsefeye hamletmek doğru bir yaklaşım değildir.¹⁰³⁸

Bu çerçevede, Fârâbî'nin Batlamyus Kozmolojisinden yararlandığı yaygın bir kanaat olarak bilinse de, gezegensel yapılara konu olan hususların, özellikle Mezopotamya bölgesinde etkin olan Keldani kültürünün¹⁰³⁹ etkisiyle Yahudi ve Süryani kozmolojisi üzerinden Arapçaya aktarıldığını söylemek de mümkündür. Zira söz konusu kültürlerde, gezegen-melek kombinasyonunda, her bir gezegene

¹⁰³⁵ Aristo, *Metafizik*, s. 509-511 (4. Dipnot)

¹⁰³⁶ Aristoteles, *Metafizik*, s. 515 (1. dipnot)

¹⁰³⁷ J. L. E. Dreyer, *History of the Planetary Systems*; Cambridge University Press, 1906, s. 11; C. M. Linton, *From Eudoxus to Einstein: A History of Mathematical Astronomys*, Cambridge University Press, 2004, s. 14 (Linton'a göre, esasında Yunanlılar'ın yaptığı Babillilerin yaptıklarını geliştirmekten başka bir şey değildir.); G. Hourani, *Essays on Islamic Philosophy*, State University of New York Press, 1975, s. 6, 11; B. B. Price "The Interpreting Albert The Great On Astronomy" *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy, and the Sciences*, (editör: Irvén Resnick), Brill, Leiden, Boston, 2103, s. 423)

¹⁰³⁸ Elealı Zeno'da benzer yaklaşımlar vardır. Ona göre, Güneş, ay ve diğer yıldızlar akla ve basirete sahiptir. (Gregory MacIsaac, *The Soul and Discursive Reason in the Philosophy of Proclus*, University of Notre Dame, 2001, s. 18)

¹⁰³⁹ Keldaniler'in tarihi MÖ. 800. yıllara kadar gitmektedir. Keldanilerin en önemli özelliklerinde biri de gezegenler konusunda ileri derecede bilgi düzeyine sahip olmalarıdır. (Kadir Albayrak, "Keldani Maddesi", *DİA*, c. 25, s. 208)

karşılık gelen bir meleğin olduğu ve bunlardan Ay'a karşılık gelen meleğin de Cebrail olduğu belirtilmektedir.¹⁰⁴⁰ Buradan da anlaşılmaktadır ki, Fârâbî ontolojisinde sadece Batlamyus Kozmolojisinin değil, farklı kültürlerle ait birçok kozmolojik mirasın toplamını görmek mümkündür. Bu çerçeveden bakıldığında, Mezopotamya, Keldani, Yahudi, Süryani gezegen teorileriyle Aristo, Platon ve Batlamyus ekseninde ortaya konan kozmolojik yaklaşımlar Fârâbî'de birleşmiştir.¹⁰⁴¹

O hâlde, Fârâbî'nin *el-Medinetü'l-Fadıla*'da taşma nazariyesi ekseninde ele aldığı Üçüncü Akıl'dan başlayan ve sabit yıldızlar (fixed stars) küresiyle devam eden küresel yapının¹⁰⁴² geçmiş geleneklerle ilişkisinin olduğu açıktır. Bu geleneklerin genelinde, büyük varlık zincirinin önemli halkaları olarak kabul edilen Satürn, Jüpiter, Merih, Güneş, Venüs, Merkür ve Ay kürelerinden oluşan gezegensel yapıların, materyal varlık alanı olan Duyulur Kozmos'la irtibat hâlinde olduğu görülmektedir.¹⁰⁴³ Nitekim Warnock'un geleneksel 'küre' teması üzerinden oluşturduğu sekizli küresel şema da bunu teyit etmektedir. Söz konusu şemada, Sabit Yıldızlardan (takımyıldızları) başlamak suretiyle bir sıralama yapılmış, gezegenler; Saturn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve Ay Küreleri şeklinde sıralanmıştır.¹⁰⁴⁴ Fârâbî'nin Üçüncü Akıl'dan itibaren başlayan küresel

¹⁰⁴⁰ Yedi gezegenden oluşan kozmolojide her bir gezegene karşılık gelen yedi melek vardır. Bunlara aynı zamanda dünyayı yöneten yedi gezegensel melek de denilmektedir. Bunlar; Godsun: Raphael, Moon: Gabriel, Jüpiter: Barakiel; Saturn Anachiel; Mercury Michael; Mars Uriel; Venüs Anael. (Angela M. Croone, *Galgaliel Angels and D[a]emons*, Trafford Publishing, 2011, s. 72)

¹⁰⁴¹ Janos, *a.g.e.*, s. 334

¹⁰⁴² Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 61, 62

¹⁰⁴³ Christopher Warnock, *Secrets of Planetary Magic, Renaissance Astrolog*, Renaissance Astrology Press, 2009, s. 6; Henry More, Alexander Jacob, *a Platonick Song of the Soul*, Associated University Press, London, 1998, s. 25

¹⁰⁴⁴ Warnock, *a.g.e.*, s. 9; Robert Leo Odom, *Sunday in Roman Paganism*, Published by Teach Services, New York, 2003, s. 145

Akıllar silsilesinde de benzer sıralamayı görmek mümkündür. Buna göre, Fârâbî ontolojisinde küreler sistemi; Sabit Yıldızlar küresi, Zühâl (Satürn) Küresi, Müşteri (Jüpiter) Küresi, Merih (Mars) Küresi, Güneş Güresi, Zühre (Venüs) Küresi, Utarid (Merkür) Küresi ve Kamer Küresi şeklinde sıralanmıştır.¹⁰⁴⁵ Görüldüğü gibi, geleneksel gezegen sistemiyle Fârâbî gezegen sistemi arasında bir fark bulunmamaktadır. Ayrıca sabit yıldızlar küresini gezegensel yapının dışında en üstte yer alan ‘küresel’ sistem olarak değerlendirdiğimizde, geriye yedi gezegensel yapı kalmaktadır ki bu yapı, Keldani gezegensel yapısının Fârâbî döneminde de etkili olduğunu göstermektedir.

Biraz daha ayrıntıya girilecek olursa, görülecektir ki; esasında antik dönemlerde gezegensel yapılarla ilgili iki önemli ayrım vardır. Bunlar, Mısır-Pisagor-Platon gezegen geleneği ile Keldani gezegen geleneğidir. Buna göre, Mısır-Pisagor-Platon gezegen geleneğinde küreler, Satürn, Jüpiter, Mars, Merkür, Venüs, Güneş ve Ay küreleri şeklinde sıralanırken, Keldani geleneğinde Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Merkür, Venüs ve Ay küreleri şeklinde sıralanmıştır. Her iki gezegensel yapıyı birbirinden farklı kılan en önemli husus, ‘güneş’in konumudur. Güneş, her iki gezegensel yapıda farklı yerlerde konumlanmıştır. Buna göre, güneş, Mısır-Pisagor-Platon orijinli geleneksel gezegensel yapıda -ortada değil- sondan ikinci sırada yer alırken, Venüs ve Merkür de Güneş’in uyduları olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁴⁶ Keldani orijinli geleneksel gezegen yapıda ise, sıralama Fârâbî’nin gezegen sıralamasının benzeridir. Bu gezegensel yapıda güneş, yedili

¹⁰⁴⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 61, 62

¹⁰⁴⁶ Ioan P. Culianu, *Psychanodia I*, E.J. Brill, Leiden, 1983, s. 28; A. A. Long, “Aëtiana: the Method and Intellectual Context of a Doxographer,” (Editör: Jaap Mansfeld, David T. Runia), *Journal of the History of Philosophy*, Number 3, July 1999, s. 481

gezegensel yapının ortasında bulunmaktadır. Ancak güneşin bu konumu, sadece bir sıralama veya düzenlemeye değil, sıralama veya düzenlemenin ötesinde, gezegensel yapının karakterine de işaret etmekte, bir bakıma, bütün bir kozmosa yüklenen anlamın boyutlarını içermektedir. Bu durumda güneş, Mısır-Pisagor-Platon gezegen geleneğinde dünya'ya daha yakın bir konumda iken Fârâbî'nin de bağlı olduğu Keldani gezegen geleneğinde dünya'ya daha uzak bir konumda bulunmakta; güneş'in ortada olması -bir anlamda- tanrısal lütfun bütün kürelere eşit şekilde dağıtıldığını sembolize etmektedir.¹⁰⁴⁷ Ayrıca, her iki gezegensel yapının en altında bulunan küresel yapı, Kamer küresi olduğu gibi yine her iki gezegensel yapıda, Kamer küresinin altında 'dünya' yani Duyulur Kozmos bulunmaktadır. Güneş, Mısır-Pisagor-Platon geleneğinde dünya'ya ikinci yakın küre iken, Fârâbî'nin de bağlı olduğu Keldani geleneğinde dünya'ya daha uzak bir konumda bulunmaktadır. Buradan hareketle, Fârâbî felsefesinde Faal Akıl nazariyesinin dünya'ya en yakın olan Ay sembolü üzerinden oluşturulmasının nedenlerine vakıf olmak da mümkün görünmektedir.

Bu zaviyeden bakıldığında, Fârâbî'nin ortaya koyduğu metafiziksel nazariyelerin tesadüf eseri ortaya konmuş veya tahlil gücünün zayıflığından kaynaklanan 'türedi' nazariyeler olmadığı, geçmişten gelen geleneksel kozmolojik yapılar ekseninde oluşturulduğu görülmektedir. Nitekim *el-Medinetü'l-Fadıla*'yı Türkçeye çevirenlerden Danışman, eserin tanıtımına yönelik yazdığı 'ön söz'de bu minvalde görüş beyan etmiş, On Akıl'la ilgili, Zuhâl, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarid ve Ay gibi varlık alanları kapsamında Fârâbî tarafından serdedilen görüşlerin teorik çerçevesinin Heramise denilen Harran Sabiiler'inin etkisi altında

¹⁰⁴⁷ Odom, *a.g.e.*, s. 145

ortaya konduğunu vurgulamıştır. Danışman bu açıklamaları yaparken, Fârâbî'yi eleştirerek On akıl teorisini, onun tahlilci metodunun dışında kalan ve kontrolünden kaçan hususlar olarak değerlendirmiştir.¹⁰⁴⁸ Fakat yukarıdaki bilgiler ışığında bakıldığında, Danışman tarafından yapılan yorumların tutarlı olmadığı, antik dönemlerde ortaya konan gezegensel yapılarla ilgili kozmolojik teorilerin Fârâbî döneminde de etkili olduğu görülmektedir. O hâlde, Fârâbî, Danışman'ın söylediği gibi sadece Harran Sabii kozmolojisi üzerinden değil, o dönemde var olan genel kozmolojik teoriler ve gezegensel yapılar üzerinden metafiziğini oluşturmuştur. Bu nedenle, Fârâbî tarafından ortaya konan düşünceleri, onun tahlil gücünün zayıflığına yormak pek de mümkün görünmemektedir.

Yine vurgulamak gerekir ki; geleneksel teolojik ve felsefî yapılarda, 'materyal' ve 'ruhsal' âlem olmak üzere iki tür âlem anlayışı vardır. Bu âlemler, kendi içinde, **i.** Kutsal varlıklar veya Platonik idealar'dan oluşan melekler dünyası **ii.** Materyal dünya ve **iii.** Her ikisi arasında bulunan semavî varlıklar dünyası şeklinde üç bölümde ele alınmaktadır.¹⁰⁴⁹ Fârâbî felsefesinde de benzer yaklaşımlarla **i.** On Akla ait küresel katman **ii.** Kamer feleğinin altında bulunan Duyulur Kozmos ve **iii.** İkisi arasında bulunan ve Semavî Cisimlerden oluşan varlık katmanı şeklinde üç farklı âlemden bahsetmek mümkündür. Bu bağlamda, geleneksel teoloji ve felsefî mülahazalara dayalı olarak yapılan üçlü âlem yapısında, birinci katmanın kutsal varlıklar yanında 'melekler dünyası' olarak ifade edilmesi, Fârâbî'nin, *-es-Siyasetü'l-Medeniyye'*de- İkinciler'den oluşan

¹⁰⁴⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 12, ('Ön söz' bölümünden)

¹⁰⁴⁹ Warnock, *a.g.e.*, s. 5

âlemi, ‘ruhani varlıklar’ veya ‘melekler âlemi’ şeklinde isimlendirmesiyle büyük uyum arz etmektedir.¹⁰⁵⁰

Sonuç olarak, -yukarıda bahsettiğimiz gibi- Fârâbî metafiziğini Keldani ve Mısır gezegensel yapıları dışında tutarak sadece Batlamyus kozmolojisine bağlamak çok da tutarlı bir yaklaşım görünmemektedir. Fârâbî’nin bu konuda çok farklı semavî yapılardan etkilendiği ve bu çerçevede kendi ontolojisini oluşturduğu aşıkardır. Yine onun, geçmiş dinsel kozmolojilerde Cebrail’e karşılık gelen Kamer küresini İslami terminolojide Cebrail’e karşılık gelecek şekilde İkinciler’den ayrı bir ‘akıl’ olarak onbirinci Akılla ilişkilendirmesi ve bu akılı ‘Faal Akıl’ olarak isimlendirmesi, bu etkilenmenin boyutlarını bize göstermektedir.¹⁰⁵¹

Plotinus’a gelince, Batlamyus’a yakın zamanlarda yaşamış bir filozof olması hasebiyle onun fikirlerinden doğrudan doğruya yararlanma imkânı bulmadığı söylenebilir.¹⁰⁵² Plotinus’a göre, güneş ve ay gibi her bir gezegenin (the stars) bireysel olarak kendilerine özgü fonksiyonları olduğu gibi, onların Duyulur Kozmos üzerinde etkileri de vardır.¹⁰⁵³ Ancak bu etki, programlanmış bir etki değildir. Kendi doğal seyrinde cereyan eden bir etkidir.¹⁰⁵⁴ Bu çerçevede, varoluş gayeleri Evren’in düzenine katkı sağlamak olan gezegensel yapılara *Enneadlar*’da geniş yer ayrılmıştır.¹⁰⁵⁵ Ancak Plotinus, gezegensel yapılara yönelik ‘Semavî Sistem’ ve ‘Yıldızların Neden Olup Olmadıkları’ başlıklı makaleler kaleme

¹⁰⁵⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, (çeviri), s. 36

¹⁰⁵¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 62

¹⁰⁵² Batlamyus’un ölüm yılı 165; Plotinus’un doğum yılı ise yaklaşık 205’tir.

¹⁰⁵³ Plotinus, *The Enneads*, (2.3.3; 4.4.35)

¹⁰⁵⁴ Luc Brisson, “The Philosopher and Magician”, *Antike Mythen* (Edit: Ueli Dill, Christine Walde), Walter de Gruyter, 2009, s. 196

¹⁰⁵⁵ Plotinus, *The Enneads*, (2.3.5)

almış,¹⁰⁵⁶ Gnostiklere yazdığı reddiyede bütün yıldızları ‘iyi’ olarak nitelemiş¹⁰⁵⁷ ve başka bir pasajda onları tanrısal ‘görünür güçler’ olarak yorumlamış olsa da¹⁰⁵⁸ *Bir-Akıl-Nefs*’ten oluşan hipoztaslar sistemini inşa etmede gezegensel yapılardan yararlanmamıştır. Örneğin Plotinus felsefesinde, *Aklî İlke*’ye veya Nefs’e karşılık gelen Mars veya Merkür gibi herhangi bir gezegensel sembol kullanılmamıştır. Plotinus’un gezegensel yapılarla ilgili ele aldığı konular, -genelde- Semavî Cisimler kapsamında ve Nefs düzeyinde değerlendirmeye tabi tutulan Duyulur Kozmos ve Semavî Kozmos arasındaki ilişkilere ve etkilenmelere yönelik konulardır.¹⁰⁵⁹ Dolayısıyla, Plotinus felsefesinde -Fârâbî’de olduğu gibi- astronomi teorileri ile *Bir-Akıl* ve Nefs’ten oluşan üçlü hipostazlar arasında ontolojik düzeyde bir ilişki kurmak mümkün değildir.

Plotinus, *Enneadlar*’da yıldızların düzeni ve işleyişine yönelik ontolojik düzeyde büyük tartışmalara girmemekle birlikte ‘güneş’i yıldızların ilki olarak açıklamış, “güneş ve semavî cisimler” ifadesiyle onu ayrı ve özel bir konumda değerlendirmiştir.¹⁰⁶⁰ Bu durum, Plotinus felsefesinde -Platon’un da etkisiyle- Duyulur varlıkların ‘görünme neden’i olan güneşin, önemli bir pozisyona sahip güçlü bir gezegen olduğunu göstermektedir. Güneşin ‘etkin’ bir gezegen olmasının, Mısır-Pisagor-Platon geleneğindeki gezegensel yapıda Kamer küresinin bir üstünde yer almasından kaynaklanması da kuvvetle muhtemeldir. Zira güneş’in sondan ikinci sırada yer alması ve bu nedenle dünya’ya da yakın olması, onun Duyulur Kozmos’la ilişkisini güçlendirmektedir. Nitekim Platon’a

¹⁰⁵⁶ Plotinus, *The Enneads*, (2.1; 2.2; 2.3)

¹⁰⁵⁷ Plotinus, *The Enneads*, (2.9.8)

¹⁰⁵⁸ Plotinus, *The Enneads*, (3.5.6)

¹⁰⁵⁹ Plotinus, *The Enneads*, (5.3.15); Rists, *a.g.e.*, s. 190

¹⁰⁶⁰ Plotinus, *The Enneads*, (2.9.18; 4.4.25; 4.4.35-37; 4.4.45)

ait *Cumhuriyet* (509b)'de geçtiği şekliyle 'güneş'in Duyulur Kozmos'taki pozisyonu, sadece görünürlüğü sağlamak değil, aynı zamanda üremeye (generation), yetişmeye (büyümeye) ve beslenmeye de katkı sağlamaktır. Bu zaviyeden bakıldığında, 'güneş' olmadan canlıların yaşaması imkânsızdır. Canlılar nezdindeki konumu itibarıyla güneş, -*Cumhuriyet* 'te- Tanrı'nın ontolojik konumuyla eş değer tutulmuş, hatta orada, insan varlığının oluşumunda 'yardımcı neden' olarak izah edilmiştir. Dolayısıyla Platon'a Mısırlılardan miras kalan güneşe yönelik bu güçlü pozisyon, Plotinus tarafında da devam ettirilmiş; duyulur varlıkların görünme nedeni olan güneşin bu varlıkların şekillenmesinde de önemli rol oynadığı belirtilmiştir.¹⁰⁶¹ Bu nedenle 'güneş'in Plotinus felsefesindeki konumu diğer gezegenlerden farklıdır.

On Mimer'den oluşan *Esûlûciya*'da ise, Altıncı Mimer, 'âlemin ilkeleri' olarak tasvir edilen 'Yıldızlara/Gezegenlere' ayrılmış, bu bahiste, sihir ve rukye üzerinden Duyulur Kozmos ve gezegenler arasındaki ilişkiler ayrıntılarıyla ele alınmıştır.¹⁰⁶² Özetle, yıldızlar hakkında şu ifadeler yer verilmiştir: "*Yıldızlar, sanatçı ile sanat eseri arasındaki enstrümanlar (aletler) gibidir. Onlar, İlk İllet'e benzemedikleri gibi heyula ve surete de benzemezler. Onların benzediği tek bir şey vardır, o da, Evren'in İlke'leridir (Kelimatü'l Âlem). Bu bağlamda, Evren'in İlkeleri, her şeyin yerli yerinde olduğu şehrin düzenini belirleyen ilkelere benzediği gibi, bu ilkeler, aynı zamanda şehrin insanlarının yapmaları ve yapmamaları gereken hususları düzenleyen kanunlara da (sünen) benzer. Bu sayede, şehrin insanları övülen davranışlar neyse onu yapar; yerilen davranışlar*

¹⁰⁶¹ Plotinus, *The Enneads*, (2.3.12; 2.9.8; 3.4.6; 3.5.6; 4.4.43)

¹⁰⁶² Eserde, tezimize esas olan husus, Altıncı Mimer'in başlangıcında yer alan -ve hiçbir yıldız ismi belirtilmeden- yapılan bu değerlendirmedir.

neyse ondan kaçınır. Yaptıkları güzel şeylerin karşılığını gördükleri gibi, kötü davranışlarının da karşılığını görürler. Kanunlar ve kurallar farklı bile olsa, onların her birinin çağırdığı tek bir şey vardır; o da hayr'dır. Zira kanun, hayr'dan başka bir şeye çağırılmaz. İşte şehirdeki kanunlar misali Evren'deki İlkeler'in varlıkları götürdüğü tek bir şey vardır O da hayr'dır. Çünkü Yıldızların Evren'deki konumu, düzenli şehirdeki kanunlar gibidir."¹⁰⁶³ Pasajdan hareketle bir değerlendirilme yapıldığında, yıldızların insanları 'iyi'ye yönelten şehirdeki kanunlar misali Evren'deki düzen ve intizamın ilkeleri olarak yorumlandığı, bunun dışında bu varlıklara ontolojik anlamda başka bir anlam yüklenmediği görülmektedir. Dolayısıyla pasajda, Neoplatonyen gelenekte var olan Varlık, Akıl ve Nefs'ten oluşan hiyerarşik yapı, Plotinus felsefesinde olduğu şekliyle kozmoloji ve astronomi teorilerine referansla ele alınmamıştır.¹⁰⁶⁴

Buradan hareketle, gezegensel yapılar ve Akıl ilişkisi konusunda Plotinus felsefesi ile *Esûlûciya* felsefesi kendi içinde -muhteva olarak- benzerlik arz ederken Fârâbî ontolojisinin her iki felsefeden ayrı bir konumda olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Plotinus felsefesinde ve *Esûlûciya*'da, *Bir/İlk Anıyye*, Akıl ve Nefs'ten oluşan varlık mertebeleri ile ilgili nazariyelerin astronomi teorileri ve kozmolojik unsurlarla doğrudan bir ilişkisinin olmadığı; Fârâbî ontolojisinin ise, -kendi içerisinde sembolik içerikler barındırsa da- astronomi ve kozmoloji teorilerine dayandığı söylenebilir. Bu bağlamda, taşma nazariyesi ekseninde her üç felsefe arasında çok yakın benzerlikler olsa da, Akıllar, sayıları ve astronomi teorileriyle teması açısından Fârâbî felsefesi ile Plotinus ve

¹⁰⁶³ *Esûlûciya*, Altıncı Mîmer, s. 74; Yine *Esûlûciya*'nın başka bir pasajında, güneş ve yıldızların dileyenin duasını işittiklerinden de bahsedilmektedir. (bknz. *Esûlûciya*, Altıncı Mîmer, s. 77)

¹⁰⁶⁴ *Esûlûciya*'da Semavî Cisimler konusuna ileride Nefs bölümünde ayrıca yer verilecektir.

Esûlûciya felsefeleri arasında bir benzerlik yoktur. O hâlde, Akıllar konusu, kendisine özgü hususiyetleri ve kendi iç dinamikleri itibarıyla Fârâbî'nin eserleri arasında kendi içinde mukayeseye açık bir muhteviyat barındırsa da, kulvarların ve içeriklerin farklı olmasından dolayı Fârâbî, Plotinus ve *Esûlûciya* felsefelerini - On Akılla ilgili bir kaç husus dışında- birbirleriyle mukayese etmek pek de mümkün görünmemektedir.

5.2.2. Akli İlke/On Akıl

Plotinus'un hipostazlar sistemi içinde, *Bir*'den ilk sadır olan şey, *Akli İlke*'dir. *Akli İlke*, aynı zamanda Akli Kozmos alanını teşkil eden ve kendisinde ilk dualitenin gerçekleştiği 'varlık'tır. Bu çerçevede, Plotinus felsefesinde Fârâbî ve *Esûlûciya*'nın aksine varlık, *Bir*'de değil *Akli İlke*'de başlamakta; böylece *Bir*'den taşan *Akli İlke*, 'ilk akıl' olduğu gibi, aynı zamanda 'ilk varlık' konumunda bulunmaktadır. Bu durumda, *Akli İlke*'yi, hem 'akıl' hem de 'varlığın' kesiştiği ontolojik alan olarak değerlendirmek mümkün olduğu gibi, bu *İlke*'ye hem akli hem de varlığı temsilen 'Akli Varlık' demek de mümkündür.

Plotinus felsefesinde *Akli İlke*'nin 'akıl' ve 'varlık' olması, *Akli İlke*'nin *Bir*'e yönelik eylemlerine has kılınmıştır. Bu durumda, taşma süreciyle varlığa gelen *Akli İlke*, *Bir*'e bakmakla 'akıl', bire doğru yönelmekle de 'varlık' olmuştur.¹⁰⁶⁵ *Esûlûciya*'da ise, *İlk Anıyye*'den taşan 'ilk Akıl'; 'akıl' ve 'varlık' olduğu gibi, Akıl'da bulunan akıl ve varlık da birbirinden ayrık değildir.¹⁰⁶⁶ Akıl akıl'dır, çünkü varlığı akletmektedir; varlık varlık'tır, çünkü akıl tarafından

¹⁰⁶⁵ Plotinus, *The Enneads*, (5.2.1)

¹⁰⁶⁶ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 111

akledilmektedir. Bu sebeple, akıl ve varlık *İlk Anıyye*'den birlikte taşıtklarından aralarında bir ayrılık ve farklılık yoktur. Yani 'akıl' ve 'varlık' şeklinde iki şey olmadığı gibi, 'Akıl' ve 'varlık' birdir, birliktedir.¹⁰⁶⁷

Fârâbî'de de, İkinciler ve Faal Akıl (On Akıl), hem 'varlık' hem de 'akıl'dır.¹⁰⁶⁸ Ancak Plotinus'ta 'varlık' ve 'akıl' *Aklî İlke*'de başlarken, Fârâbî'de *İlk*'te başlamaktadır. Bu bağlamda, *İlk*'te bulunan 'Akıl' ve *İlk*'te bulunan 'Varlık', diğer varlıklarda bulunan 'akıl' ve 'varlık'tan farklı olduğundan İkinciler'de ve Faal Akıl'da bulunan 'akıl' ve 'varlık,' Plotinus felsefesindeki *Aklî İlke*'de olduğu gibi birincil konumda değildir; ikincil konumdadır. Ancak bu durum, Plotinus'taki *Aklî İlke*'nin ontolojik statüsü ile Fârâbî'deki on aklın ontolojik statüsü arasında farklılık olduğu anlamına da gelmemektedir.¹⁰⁶⁹ Zira 'İlk'in Akıl' diğer akıllardan farklı olduğundan Fârâbî'deki on aklın konumu ile Plotinus ve *Esûlûciya*'daki *Aklî İlke*'nin konumu eşittir. Yani, *Aklî İlke*'nin Plotinus ve *Esûlûciya*'da ontolojik düzeydeki karşılığı neyse Fârâbî'de de On Aklın ontolojik konumu odur.

Esûlûciya'da ele alınması gereken hususlardan bir diğeri de, hem *İlk Anıyye* hem de 'Akıl' için 'ilk varlık' nitelemesinin kullanılmasıdır. “Şayet bütün şeyler, O’ndan (*İlk Anıyye*) sudûr etmiş ise kesinlikle ilk hüviyye, -Aklî hüviyye’yi kastediyorum.- O’ndan vasıtasız taşan ilk varlık’tır (hüviyye).”¹⁰⁷⁰ ifadesinde *İlk Anıyye*'den yani *İlk Varlık*'tan yine 'ilk varlık olan ilk akıl' sadır olmuştur. Zira pasajda, Aklın 'ilk hüviyye' kavramıyla 'ilk varlık' konumunda değerlendirildiği

¹⁰⁶⁷ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 112

¹⁰⁶⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 61, 62

¹⁰⁶⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*'da, *İlk*'i, Onbir Aklın ilk sırasına koymak suretiyle akıllar sıralamasına dahil etse de, Fârâbî'de Akıllar'ın sayısı on'dur. Zira *İlk*'in bu Akıllar'ın dışındadır.

¹⁰⁷⁰ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 134

görülmektedir. Bu bağlamda, ‘hüviyye’ olan Akıl, bütün her şeyi ihata eden *İlk Aniyye* tarafından ‘aracısız’ olarak yaratılmıştır.¹⁰⁷¹ Bu durumda, kavramsal düzeyde *İlk*, ‘aniyye’ olarak ‘*İlk*’ iken, Akıl da, ‘hüviyye’ olarak ‘ilk’tir. *Esûlûciya*’da her iki kavram da ‘varlık’ anlamında kullanıldığına göre, bu pasaj etrafında düşünüldüğünde, ‘aniyye’ kavramının varlık’a karşılık gelme itibariyle ‘hüviyye’ kavramından daha geniş ve mutlak bir anlam alanına sahip olduğu görülmektedir. Dolayısıyla *İlk Aniyye*’den taşan ‘ilk varlık akıl’dır ve künhüne vakıf olmanın mümkün olmadığı Akıl, aynı zamanda ‘tam’ varlıktır (kevn).¹⁰⁷²

Esûlûciya’ya göre, Akıl ‘tam’ olduğu gibi aynı zamanda ‘kamil’dir de. Ancak Aklın tam’lığı ve ‘kemal’i -daha önce belirtildiği gibi- *İlk Aniyye*’nin ‘tam’lığı gibi bir tamlık değildir, eksiktir.¹⁰⁷³ *İlk Aniyye*, *Hakikî Tam* olduğuna göre, Aklın tam’lığı, üst’teki varlıktan değil, Aklın altındaki varlıklardan kaynaklanmaktadır. Fârâbî’de de varlıklar, mükemmelliklerini alttaki varlıklar itibariyle edinmektedir. Bu çerçevede, Fârâbî’de, ‘tam’ olan Aklın bu ‘tam’lığı, *İlk*’e göre değil, altında bulunan mevcudata göre belirlenmiştir.¹⁰⁷⁴ Bu yaklaşım, ilk etapta, *Bir/İlk* ve *İlk Aniyye*’den taşan varlığın eksik olmadığı anlamına gelmekle birlikte Aklın alt katmanlarında yer alan varlıklardaki eksiklik ve kusurun *Bir/İlk* ve *İlk Aniyye* ile ilişkilendirilmemesi açısından önemlidir. O hâlde, Fârâbî’de, *İlk*’ten taşan İkinciler ‘tam’ varlık olduklarına göre, daha alt katmanlarda bulunan varlıklardaki eksiklik, *En Üst Varlık*’tan yani *İlk*’ten kaynaklanmamaktadır.

¹⁰⁷¹ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 112, 114

¹⁰⁷² *Esûlûciya*, Beşinci Mîmer, s. 69, 73

¹⁰⁷³ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 135

¹⁰⁷⁴ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 39, 40, 53; Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 66, 67

5.2.3. Akî İlke/On Akıl - Oluş-Dönüş/Akletme

Plotinus’a göre, varlıkların özellikle de *Aklî İlke*’nin “oluş ve dönüş” diye ifade edebileceğimiz iki tür özelliği vardır: “*Bir*’den sadır olma ve tekrar *Bir*’e dönme.” *Aklî İlke*, bu iki özelliği elde etmeden varlık niteliği kazanmamakta, onun, başka bir varlığa taşması mümkün olmamaktadır.¹⁰⁷⁵ Dolayısıyla *Aklî İlke*’den Nefs’in meydana gelmesi, *Aklî İlke*’nin *Bir*’e dönmesi ve *Bir*’i düşünmesiyle gerçekleşmektedir. Bu çerçevede, Fârâbî’de de, İkinciler ve Faal Aklın, varlıklarının güzellik ve ziynetlerini tek başlarına elde etmeleri mümkün değildir. Dolayısıyla onların kendilerini akletmekle birlikte aynı zamanda kendilerinden daha mükemmel varlık olan *İlk*’i akletmelerine ihtiyaçları vardır.¹⁰⁷⁶ Bu bağlamda, İkinciler’in bir başka varlığa taşmalarında başkasına ihtiyaçlarının olmaması, varlıklarını *İlk*’ten almalarından kaynaklanmaktadır.¹⁰⁷⁷ Dolayısıyla İkinciler’in salt kendi zatlari itibariyle varlığa taşmalarının imkan dâhilinde olduğunu söylemek bu kapsamda mümkün değildir. Zira onlar, kendilerini düşünmekle varlık; *İlk*’i düşünmekle *Akl* olmaktadır. Dolayısıyla onların tam varlık olabilmeleri her iki yönden kemale ermeleriyle mümkündür.¹⁰⁷⁸ Buna göre, İkincilerin iki; Faal Aklın ise üç akletme aşaması vardır: İkinciler, hem kendilerini hem de *İlk*’i aklederken, Faal Akıl; kendini, İkincileri ve *İlk*’i akletmektedir.¹⁰⁷⁹ Buradan bakıldığında, Plotinus’ta *Aklî İlke*’de var olan oluş ve dönüş’ün Fârâbî’de de benzer ancak farklı bağlamlarda ifade edildiği görülmektedir.

¹⁰⁷⁵ Plotinus, *The Enneads*, (5.2.1)

¹⁰⁷⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 40

¹⁰⁷⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 52; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 68

¹⁰⁷⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 40; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 68

¹⁰⁷⁹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 34

Plotinus felsefesinde en önemli hususiyetlerden biri de, ‘akletmenin’ veya ‘bizatihi düşünme’ ameliyesinin, Fârâbî’nin aksine *Bir*’e değil, doğrudan *Aklî İlke*’ye ve Aklî Kozmos’a tahsis edilmesidir. Esasında ‘akletmek’, Yunan felsefesinde Aristo’nun ‘Hareket Etmeyen Hareket Ettirici Tanrı’sı ile Platon’un ‘Demiurgik Tanrı’sına karşılık gelmektedir. Ancak Plotinus’un *Bir* algısında böyle bir ‘akletme faaliyeti’ olmadığından Aristo’nun ‘kendini düşünen Tanrı’sı ile Platon’daki ‘düşünen Demiurgik Tanrı’, Plotinus’un Neoplatonik versiyonunda *Aklî İlke*’ye dönüşmüş olmaktadır.¹⁰⁸⁰ Plotinus, Aklî alan’da bulunan Aklî varlıkların akletmesiyle ilgili olarak; Aristo’nun -Tanrı’nın akletmesiyle ilgili temellendirdiği- “Aklî realitelerde düşünen ve düşünülen özdeşliği ilkesi vardır.”¹⁰⁸¹ argümanının izinden gitmiş; ancak bu argümanı -*Bir* dışındaki- Aklî Kozmos’ta yer alan Aklî varlıklar için kullanmıştır. O hâlde, Plotinus’ta *Aklî İlke*, ‘ilk Akıl’ olduğuna göre, onun ‘makul’ olması mümkün değildir. Bu çerçeveden bakıldığında, *Bir* ‘Akıl’ olmadığı için *Aklî İlke* de ‘makul’ olamaz. *Esûlûciya*’ya göre de, akletme, Plotinus’ta olduğu gibi *İlk Anıyye*’de değil, Akıl’da başlamaktadır. Ancak bu akletme, kaziye ya da sonuçlardan oluşan ve duyulurlarla (mahsûsât) ilgili ilmî faaliyetlerde geçerli olan fikrî eylemlere yönelik düşünsel bir faaliyet değildir. Akıl, duyulara dayalı bir bilgiye sahip olmadığı için onun ‘ilk akleden’ olması, duyulurlarla ilgili değil, yine Aklî/ruhanî alanla ilgilidir.¹⁰⁸²

Oluş ve dönüş konusuna başka bir açıdan bakıldığında, farklı yaklaşımların olduğunu görmek de mümkündür. Buna göre; Plotinus felsefesinde

¹⁰⁸⁰ Stamatellos, *a.g.e.*, s. 60

¹⁰⁸¹ Stamatellos, *a.g.e.*, s. 60

¹⁰⁸² *Esûlûciya*, Beşinci Mîmer, s. 66, 67

Aklî İlke'nin akletmesi ve kendi zatını bilmesi, kendi zâtı açısından önemli bir fiiliyat olsa da bu fiiliyat, onun *Bir*'e ulaşmasında yeterli değildir. *Aklî İlke*'nin, akletmenin yanı sıra 'Aşk'ı da keşfetmesi ve elde etmesi gerekir.¹⁰⁸³ Buna göre, *Aklî İlke*'nin zatını bilmesi, *Bir*'e ulaşması ve bütün bunlarla birlikte yaratılış sürecinin devam etmesi, *Aklî İlke*'nin iki boyutlu hareket etmesini gerekli kılmaktadır. Burada, *Aklî İlke*'nin iki yönüne, hikmet (bilgi) ve sevgi (aşk) yönüne vurgu yapılmaktadır. Zira sadece 'bilgi' üzerinden elde edilen seviye, 'aşk' olmadan bir anlam ifade etmemektedir. O hâlde, 'düşünme/akletme' ile kendi zatını 'bilen' *Aklî İlke*, şayet bu seviyede kalıp 'aşk' aşamasına geçmezse onun *Bir*'e ulaşması mümkün olamaz. Dolayısıyla *Aklî İlke*'nin 'bilgi' ve 'hikmet'le kendi zatını bilmesi; 'aşk' ve 'sevgiyle' de aşkınlığına vakıf olması, onun bizatihi *Akıl* olduğunu kavramasına sebep olmakta; böylece kendisinden üstte yer alan *En Yüce*'yi arzulaması ve kavraması gerçekleşmekte ve bu sayede taşma süreci devam etmektedir. Dolayısıyla Plotinus'a göre 'hikmet' ve 'aşk' olmadan *Bir*'le bütünleşmek mümkün değildir.¹⁰⁸⁴

Esûlûciya'da ise, bu husus, Aklın *İlk Anıyye* ile olan irtibatından veya *İlk Anıyye*'ye yönelişinden ziyade onun kendi varlığı ve fiili üzerinden inşa edilmiştir. Esere göre, *Akıl*, aklettiği zaman bütün eşyayı akletmekte ve zatını gördüğü zaman bütün eşyayı görmektedir. Burada *Aklın* kendi zatına yönelmesiyle bütün eşyayı ihata etmesi bir addedilmektedir. Bu konuda *Akıl*, bilfiildir. Aksi hâlde, *Aklın* kendi zatına değil de varlıklara bakması durumunda, o, baktığı varlıklar tarafından kuşatılacak, bu durumda, bilfiil değil, bilkuvve

¹⁰⁸³ Rappe, "Metaphysics", s. 171

¹⁰⁸⁴ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.35)

olacaktır.¹⁰⁸⁵ Dolayısıyla *Aklın* zatına bakması, bilfiil olması ve diğer varlıkları ihata etme açısından gereklidir.¹⁰⁸⁶

5.2.4. Aklî İlke/On Akıl - Taşma

Plotinus felsefesinde sudûr nazariyesi etrafında düşünüldüğünde, her üstteki varlık alttaki varlığın ilkesidir. Buna göre, *Bir*, *Aklî İlke*'nin; *Aklî İlke*, Nefs'in; Nefs ise, Duyulur Kozmos'un ilkesidir. Her bir ilkenin 'ilke' olma konumları, ontolojik açıdan birbirinden farklıdır. Dolayısıyla her bir ilke, diğerinin 'nedeni' konumundadır. Bu kapsamda, her bir tabakada sudûr nazariyesi ekseninde 'nedensel-ilke' konumunda varlıklar bulunmaktadır. Bu nedensellikte, *Bir* dışındaki ilkelerin nedensellikleri 'aletsel' düzeydedir ve bu nedensellik, bir başka varlığa 'taşma' suretiyle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Plotinus felsefesinde, *Bir*'den sadır olan ve bu nedenle ontolojik olarak *Bir*'den sonra gelen *Aklî İlke*'nin bizatihi kendisi de sudûr ekseninde yaratma hüviyetine sahiptir. Ancak *Aklî İlke*'de var olan söz konusu 'yaratma',¹⁰⁸⁷ daha çok 'doğurganlık' (engender) anlamındadır.¹⁰⁸⁸

Plotinus felsefesinde *Aklî İlke* de dahil olmak üzere bütün varlıkların İlk Menşei *Bir*'dir. *Aklî İlke*'nin yaratma özelliğinden bahsedilen pasajlarda vurgulanmak istenen amaç, Aklın ikincil yaratıcılığına vurgu yapmaktır. Plotinus, *Aklî İlke*'nin *Bir*'e kıyasla -zatı itibariyle- kendine yeterli olmayan yapıda olması

¹⁰⁸⁵ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 33; Ancak -ileride görüleceği üzere- aklın bilkuvve olması daha bilfiil olmasından daha üstün tutulmaktadır.

¹⁰⁸⁶ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 33

¹⁰⁸⁷ Burada yaratma'ya yapılan vurgu, taşma sonucu gerçekleşen hadiseye vurgudur. Yoksa başka bir bağlamda kullanılmamıştır. Nitekim *Esûlûciya*'da taşma (feyz) fiiline yapılan vurgu kadar yaratıcı anlamında '*Bari*' ismine de vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla burada taşma ekseninde yaratılış süreçleri ele alınmaktadır.

¹⁰⁸⁸ Plotinus, *The Enneads*, (5.4.2)

ve dolayısıyla ‘basit’ olmaması sebebiyle ‘Aslî Yaratıcı’ olamayacağını belirtmiş, böylece, *Aklî İlke*’nin ikincil yaratıcılığını ‘filiyat’a indirgemiş ve “*Onun filiyyatı Akıldır.*” demiştir.¹⁰⁸⁹ Zira akıl sayesinde *Aklî İlke* makule yönelmekte ve makul onu kemale ve mükemmelliğe sevk etmektedir. Fârâbî’de de İkinciler’in Semavî Cisimlere taşıdığını göz önünde bulundurduğumuzda, her bir İkinci’ye bir Semavî Cisim karşılık geldiğine göre,¹⁰⁹⁰ her Akıl kendisinden öncekini yani kendisini var eden *İlk*’i düşünerek bir sonraki Semavî Cisimler’in cisimlerini ve nefslerini meydana getirmekte, onlara taşmaktadır.¹⁰⁹¹

Esûlûciya’ya göre ise, Nefs’in ortaya çıkması Aklın arzulamasıyla gerçekleşmiştir.¹⁰⁹² Bu nedenle Nefs, arzu sonucu yaratılmış bir varlıktır. Esere göre, *Akıldan* Nefs’in çıkması, *Aklın*, varlıkların cüz’lerini tasavvur ettiği anlamına geldiği gibi, *Aklın* cüz’î şeyleri tasavvur etmesi de, onun daha aşağı katmanda bulunan varlık alanlarına ilgisini ortaya koymaktadır. Buna göre, *Akl* doğrudan şeylerin cüz’lerini tasavvur etmektedir.¹⁰⁹³

5.2.5. Aklî İlke/On Akıl – Hareket ve Sükûnet

Daha öncesinde konu edildiği gibi, Plotinus felsefesinde ‘hareketsizlik’ veya ‘sükûnet’ sadece *Bir*’e ve *Aklî İlke*’ye has kılınmıştır.¹⁰⁹⁴ Detaylara inildiğinde ise, *Aklî İlke*’nin hareketsiz olmadığı, tam tersine hareketli olduğu görülmektedir. Ancak bu hareketlilik, Nefs’in hareketine göre ‘hareketsizlik’

¹⁰⁸⁹ Plotinus, *The Enneads*, (5.4.2)

¹⁰⁹⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 32

¹⁰⁹¹ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 61, 62; Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 53; Dağ’a göre Fârâbî felsefesinde her akıldan üç şey çıkmaktadır: i. Bir sonraki akıl ii. Semavî Cisimler’in nefsleri ve iii. Semavî Cisimlerin cisimsel nitelikleri (Dağ, *a.g.m.*, s. 39)

¹⁰⁹² *Esûlûciya*, Birinci Mîmer, s. 19

¹⁰⁹³ *Esûlûciya*, Birinci Mîmer, s. 19

¹⁰⁹⁴ Plotinus, *The Enneads*, (5.2.1)

olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla *Aklî İlke*, bir hareket'e sahip olsa da Nefs'e göre 'hareketsiz' pozisyonda görünmektedir. Bu bağlamda, Plotinus'a göre esas hareket, *Aklî İlke*'den taşan Nefs'ten başlamaktadır. Dolayısıyla Plotinus felsefesinde, 'hareketsizliğin' *Bir* ve *Aklî İlke*'ye has kılınması, özünde, *Aklî İlke*'den sonra gelen Nefs'in ve daha sonraki varlıkların hareketlerinin, biçim ve mana itibarıyla *Aklî İlke*'nin hareketine benzeyen hareketler olmadığını vurgulamak amacıyladır.

Esasında Plotinus felsefesinde *Aklî İlke*'nin hareketsizliğine vurgudan maksat, onun 'bulunduğu hâl üzere değişmeden' kalmasıdır. Yoksa hakikî anlamda bir 'hareketsizlik' değildir. Bu kapsamda, *Aklî İlke*'nin hareketsizliğinin, yani 'bulunduğu hâl ne ise o üzere kalmasının', *Bir* ve Nefs açısından iki farklı yönü vardır. *Bir* açısından, *Aklî İlke*'nin 'hareketsizliğinin' mahiyeti, *Bir*'in 'hareketsizliğinden' farklıdır. Zira *Bir*; azametinden ve boşluk kabul etmediğinden zatı itibarıyla hareketsizdir. *Aklî İlke*'nin bu manada hareketsiz olması mümkün değildir. Nefs yönünden ise, *Aklî İlke*'nin materyal âlemlerle doğrudan irtibatının olmaması, ona 'hareketsizlik' niteliği kazandırmakta; böylece *Aklî İlke*, Nefs'e göre bulunduğu hâl ne ise o hâl üzere kalmaktadır. Bu manada Plotinus, "*Aklî İlke'nin herhangi bir alanda Nefs gibi süreci yoktur ancak onun hareketi durağan bir faaliyettir.*"¹⁰⁹⁵ sözüyle *Aklî İlke*'nin hareketinin durağan bir faaliyet olduğunu ve hareketin Nefs'e ve diğer varlıklara yüklenen anlamda bir hareket olmadığını belirtmektedir. Ancak -yukarıda vurgulandığı gibi- *Aklî İlke*'nin hareketsizliği, *Bir*'in hareketsizliğine göre izafî bir konumdur. Deyim

¹⁰⁹⁵ Plotinus, *The Enneads*, (2.2.3)

yerindeyse, *Aklî İlke*, Nefs'e göre 'hareketsiz' konumda iken *Bir*'e göre 'hareketli' konumdadır. Dolayısıyla Plotinus, *Aklî İlke*'nin hareketinden bahsettiği pasajlarda, bu hareketi 'yanlış sapmayan dosdoğru bir hareket' olarak nitelemiştir.¹⁰⁹⁶ Bu çerçevede, *Aklî İlke*'nin *Bir*'den taşan varlık olması sebebiyle 'hareketsiz' bir varlık olması mümkün olmadığı gibi, kendinden sadır olacak varlıkların varlığa gelmeleri açısından da bu mümkün değildir. Zira *Aklî İlke*'nin hareketsizliği, onun bir 'fiiliyat' ortaya koymamasına sebep olacaktır. Dolayısıyla *Aklî İlke*'nin hareketi, bütün varlık katmanlarını ve bütün bir hayatı kuşatan bir mahiyete sahip olduğuna göre,¹⁰⁹⁷ *Aklî İlke*'nin *Bir* gibi 'hareketsiz' olması mümkün değildir.

Fârâbî'de ise, İkinciler, hareketsizdir. İkincilerin 'hareketsiz' olarak nitelenmesinin¹⁰⁹⁸ sebebinin hareket'in değişimi ve dönüşümü gerekli kılmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Zira değişim veya dönüşüm, aynı zamanda eksiklik ve kusurlu olmanın bir ifadesi olduğuna göre, İkinciler'i bu kapsamda 'hareket' olarak nitelendirmek mümkün değildir. Yoksa, taşma hadisesi bir fiiliyat, fiiliyat da hareketten ârî olmadığına göre, İkinciler de hareket hâlinde olacaktır.¹⁰⁹⁹ Dolayısıyla hareketi, ilk tezaadın, yani ilk eksikliğin başladığı Semavî Cisimler'le ilişkilendiren Fârâbî'nin,¹¹⁰⁰ -değişim ve dönüşümün eksikliği gerekli kılması sebebiyle- On Aklı 'hareketli' değil de 'hareketsiz' olarak nitelendirmesi bu çerçeveden bakıldığında daha tutarlı görünmektedir. Zira Fârâbî, hareketi, Akılların diğer varlıklara muhtaç olup olmaması çerçevesinde ele almakta, almaları gerekenleri *İlk*'ten 'tam' olarak almalarından dolayı da kendilerinden

¹⁰⁹⁶ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.13)

¹⁰⁹⁷ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.13)

¹⁰⁹⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 53

¹⁰⁹⁹ Ancak bu yaklaşım, Fârâbî felsefesine çok da uygun görünmemektedir.

¹¹⁰⁰ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 72, 74, 75

altta bulunan varlıklardan kendilerine katkı sağlayacak bir şey olmadığına vurgu yapmaktadır. Bu durumda, Akıllar, herhangi bir şeye yönelmemekte ve dolayısıyla hareket etmemektedir.¹¹⁰¹

Esûlûciya'ya göre de, *Akıl*, her ne kadar 'hareketli' olmuş olsa da, bu hareket, Plotinus'ta olduğu gibi bizim algımızda ve anlayışımızda var olan 'hareket' kavramıyla izah edilemez. Dolayısıyla *Akıl* harekettir, Ancak bu hareket, değişimi ve dönüşümü içeren bir hareket değildir. Esere göre, *Aklın* hareketi, 'müstevi' bir harekettir. 'Müstevi hareket', bir hâlden başka bir hâle geçmeyi gerekli kılmayan bir hareket olduğuna göre, *Aklın* hareketi, kendisinin altında bulunan varlıkların hareketi gibi değil, hem zatına hem de diğer varlıklara bakışında kendisinde bir değişimi gerekli kılmayan sükûnet ve hareket arası bir hareket'tir.¹¹⁰² Ancak *Esûlûciya*'da, Akıl, Nefs'in yaratımında hareketli değil, 'sakin'dir. Bu çerçevede, "*Bir'den taşan ilk varlık olması hasebiyle büyük bir kudrete ve güce sahip olan Akıl, Hakikî Bir'e benzemek ve onu taklit etmek suretiyle 'hareketsiz' şekilde Nefs'in suretini yaratmıştır (ibda). Aklı yaratan Hakikî Bir de Aklı yaratırken 'sakin'di.*"¹¹⁰³ Buna göre, kendisinden Nefs'in taşmasında, sükûnet içerisinde olan Akıl, bu hâliyle *Bir*'le aynı niteliğe sahip olmakla birlikte bu sükûnet hâli, her daim geçerli olan bir hâl değildir; geçicidir. Nitekim *Esûlûciya*'da başka pasajlarda, *Aklın* 'hareketli' olduğuna yönelik ifadeler belirgin bir şekilde vurgulanmıştır. Zira Akıl sakın olursa hiçbir şey yapamaz. Bu manada, bütün cevherlerin ve bütün bir hayatın canlılık kazanması,

¹¹⁰¹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 53

¹¹⁰² *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 34 Başka bir deyişle, neredeyse sükunete benzeyen bir harekettir.

¹¹⁰³ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 136

zâtı ve hareketleri cevher olan Aklın hareketli olmasıyla gerçekleşmektedir.¹¹⁰⁴ Bu bağlamda, nasıl ki *İlk Anıyye*'nin varlığı Aklın varlığını gerekli kılıyorsa, Aklın varlığı da diğer varlıkları gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla Aklın kendi zatında sükûneti mümkün değildir.¹¹⁰⁵ Bu durumda, Akıl varsa varlıklar vardır. Varlıklar yoksa Akıl da yoktur.¹¹⁰⁶ Dolayısıyla Akıl, bütün varlıkların sıfatlarını kendisinde toplamaktadır. Buna göre, şeylerin yani varlıkların faili Akıl'dır.¹¹⁰⁷

Özetle, *Esûlûciya*'da Aklın sükûnet ve hareketiyle ilgili üç farklı yaklaşımdan bahsetmek mümkündür: Hareket, müstevi hareket ve sükûnet. Buna göre Akıl, kendisinden Nefs'in taşması dışındaki bütün fiiliyatlarında hareket hâlinindedir. Zira hareket hâlinde olmadığında, bir şey yapma imkanını ve kudretini kaybetmektedir. Fârâbî'de ise, -bahsedildiği gibi- Akıllar 'taşma' fiilini hareketle değil, 'hareketsiz' olarak gerçekleştirmektedir. Zira İkinciler'in, tam varlık olmaları sebebiyle başka bir şeye yönelmelerine ihtiyaçları yoktur.

Plotinus, -yukarıda izah edildiği gibi- Nefs'ten farklı olan *Aklî İlke*'nin hareketini kendi karakteristiği içerisinde değerlendirmek suretiyle bu 'ilke'nin hareketine farklı bir açılım getirmiş; *Aklî İlke*'nin hareketini, bütün her şeyi kapsayacak ve içine alacak şekilde ele almıştır. Buna göre, *Aklî İlke*, 'hareketsiz' olmuş olsaydı, onun kendisiyle aynı tanıma sahip ve kendisiyle özdeş tek bir şeyin dışında başka bir şeye malik olması mümkün olmazdı. Zira böyle bir durumda, *Aklî İlke* kendi olarak baki kalacak; ancak kendisinden başka bir varlık sadır olmadığından taşma süreci işlemeyecekti. Bu nedenle, *Aklî İlke*'nin hareketli

¹¹⁰⁴ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer s. 95, 96

¹¹⁰⁵ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 89

¹¹⁰⁶ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 96, 97

¹¹⁰⁷ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 96, 98; Burada, Akıl 'yaratıcı' olarak nitelenmemekte, 'şeylerin varlığının faili' olarak zikredilmektedir.

olması, varlıklardaki çeşitlilik ve farklılıklar için bir gerekliliktir. İşte *Aklî İlke*'nin kendi zatiyla baki kalan ve bütün yönleri kapsayan 'hareket'i sebebiyle yaratılış süreci işlemeye devam etmiş; Ondan üçüncü İlke (Nefs) veya üçüncüler (Nefsler) husule gelmiştir. Özetle, *Aklî İlke*'nin fiiliyatı ve hareketi olmadan bütün farklılık ve çeşitlilikleriyle varlıkların husule gelmesi mümkün değildir.¹¹⁰⁸ Buradan da anlaşılmaktadır ki, Plotinus'ta varlıkların meydana gelmesinde her ne kadar kaynak *Bir* olsa da Akıl ön plandadır.

Esûlûciya'da da Plotinus'a benzer vurgulara rastlamak mümkündür. Buna göre, varlıklar *Akıl*'da; *Akıl* ise, *İlk İllet*'te sabittir. Başka bir deyişle, *İlk Neden*, bütün varlıkların *İlke*'si iken, *ilk Akıl*, bütün varlıkları ihtiva etmektedir.¹¹⁰⁹ Burada, Aklın ilkeselliğinden ziyade, *İlk Anıyye*'nin 'ilk fiili' olarak varlıkların toplamını içinde barındırmasına ve varlığa gelecek bütün varlıklara muhtevi/içkin olmasına vurgu yapılmaktadır. Çünkü Akıl, *İlk Fail*'in (*İlk Anıyye*) yaptığı 'ilk fiil' olarak varlıkların bütününün formlarını zatında taşımaktadır. Bu bakımdan, varlıkların her bir cins ve türünün Plotinus felsefesinde olduğu gibi Aklî alanda bir karşılığı vardır.¹¹¹⁰ Örneğin, yeryüzündeki insanın karşılığı olan 'Aklî İnsan', 'tam' ve 'kamil' olarak bütün sıfatlarıyla Aklî Kozmos'ta bulunmaktadır.¹¹¹¹

Esûlûciya'ya göre, varlıkların bütününün formlarının Akılda içkin olması, aşamalar şeklinde değil, bir kerede gerçekleşmiştir. Bu kapsamda, Aklî Kozmos'taki 'insan'ın sıfatları, Duyulur Kozmos'ta bulunan insanın sıfatları gibi aşamalı şekilde olgunlaşmış ve gerçekleşmiş değildir. Aklî Kozmos'taki 'insan',

¹¹⁰⁸ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.13)

¹¹⁰⁹ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 139

¹¹¹⁰ Plotinus, *The Enneads*, (5.8.3)

¹¹¹¹ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 139; Plotinus, *The Enneads*, (6.7.5, 6)

bütün özellik ve sıfatlarıyla bir defada gerçekleşmiş, bir defada tam ve kamil olmuştur.¹¹¹² Dolayısıyla Aklî Kozmos'ta bulunan 'insan', sadece Aklîdir. Buna göre, Kevn/Oluş dünyasında insan duyu özellikleriyle hissî bir varlık iken, Aklî Kozmos'ta, Aklî ve aynı zamanda hissî olarak bulunmaktadır.¹¹¹³ Dolayısıyla, Aklî Kozmos'ta da bir 'his' vardır. Ancak bu his, Duyulur Kozmos'taki his türünden bir his değil, Aklî Kozmos'a özgü bir 'his'tir. Özetle, *Esûlûciya*'da, Plotinus felsefesinde olduğu gibi birbirleriyle ittisal hâlinde bulunan üç farklı insan katmanı vardır: Aklî insan, Nefsanî insan ve Cismanî insan. Aklî insan, nuruyla ikinci insan olan Nefsanî insan'a taşarken, İkinci insan, cismanî âlemde bulunan üçüncü insanın üzerine nuruyla doğmaktadır.¹¹¹⁴ Fârâbî'de ise, böylesi bir 'üçlü insan' yaklaşımı yoktur.

5.2.6. Aklî Kozmos - Kuvve ve Fiil

Varlıkların 'kuvve' ve 'fiil' hâlleri, *Esûlûciya*'da -bazı pasajlarda- Plotinus'ta ve Neoplatonik gelenekte var olan genel paradigmanın dışında ele alınmış, Duyulur Kozmos'ta fiil kuvveden; Aklî Kozmos'ta ise, kuvve fiilden daha üstün tutulmuştur.¹¹¹⁵ *Esûlûciya* zaviyesinden bunun gerekçesi, 'tam' ve 'kamil' olan Aklî varlıkların bir şeyden başka bir şeye geçmeye yönelik bir 'fiile' ihtiyaçlarının olmamasıdır. Bunun anlamı ise, Aklî cevherlerin, -gözün duyusal şeyleri idrak etmesi gibi- Aklî ve ruhanî şeyleri doğrudan idrak etmesidir.¹¹¹⁶ Bu durum, bir 'fiili' gerekli kılmamakta, 'fiil' hâlinde elde edilmesi gerekenler, 'kuvve' hâliyle doğrudan elde edilmektedir. Dolayısıyla Aklî varlıkların 'kuvve'

¹¹¹² *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 139; Ayrıca, 'İnsan'ın vasıflandığı bütün sıfatlar, orada ezelîdir.

¹¹¹³ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 141

¹¹¹⁴ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 146; Plotinus, *The Enneads*, (6.7.6)

¹¹¹⁵ Hâlbuki, -neredeyse- bütün bir felsefede fiil kuvveden üstün tutulmuştur.

¹¹¹⁶ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 99

hâlinde edindikleri yetkinlik, onların ayrıca ‘fiil’ olmalarını gerekli kılmamaktadır. Ancak Aklî Kozmos alanında geçerli olan bu özellik, Duyulur Kozmos varlık katmanında geçerli değildir. Bu kozmos’ta, hissî şeyleri idrak etmek ve cevherlerin künhüne vakıf olmak için kesinlikle ‘kuvve’ hâlimden ‘fiil’ hâline geçmeye gereksinim vardır. Zira Duyulur Kozmos’taki varlıkların ‘fiil’ hâline geçmeden herhangi bir yetkinliği elde etmeleri mümkün değildir.¹¹¹⁷

Esasında, felsefî gelenekte, ‘kuvve’ ve ‘fiil’ kavramlarına yönelik genel yaklaşım ve bu kavramlara yüklenen anlam, ‘kuvve’nin varlıklardaki zafiyet ve noksanlığa; ‘fiil’in de tamlık ve mükemmelliğe karşılık gelmesidir. Bu bağlamda, örneğin Fârâbî’de, *İlk*, bilfiil Akıl’dır; bilkuvve akıl değil. Bilkuvve akıl olan insandır. Bilkuvve insan, Faal Akıl vasıtasıyla bilfiil nâtık insan konumuna yükselmektedir.¹¹¹⁸ Dolayısıyla insanî varlık düzeyinde mükemmellik açısından eksiklik, ‘bilkuvve’ nitelemesi üzerinden ifade edilmiştir. Esasında *Esûlûciya*’daki yaklaşım da bundan farklı değildir. Her üç yaklaşımda da, Duyulur Kozmos’taki varlıklar bilkuvve’dir, yani eksiktir; bilfiil, yani mükemmel değildir. Dolayısıyla Duyulur Kozmos ekseninde Plotinus, *Esûlûciya* ve Fârâbî’nin yaklaşımları birbirine yakındır.

Burada farklı olan husus, -Aklî Kozmos’a geçildiğinde- *Esûlûciya* yazarının felsefî anlamda ‘kuvve’ ve ‘fiil’ kavramlarına yüklenen anlamların semantiğini değiştirmesidir. Bu durumda, Duyulur Kozmos’ta zafiyetin karşılığı olan kuvve, Aklî Kozmos’ta mükemmelliğin; Duyulur Kozmos’ta mükemmelliğin karşılığı olan fiil de orada zaafiyetin karşılığı olmaktadır. Yani, Aklî Kozmos’ta

¹¹¹⁷ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 99, 100

¹¹¹⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 35

kuvve mükemmelliğe; fiil ise noksanlığa işaret etmektedir. Eğer anlam böyle ise geriye Aklî Kozmos'un kuvveliginden başka bir şey kalmamakta, bu kozmos, -deyim yerindeyse- kuvve'liği ile bilfiil olmaktadır. Ancak belirttiğimiz gibi, ne Plotinus ne de Fârâbî'de böyle bir yaklaşım yoktur.

Esûlûciya'daki kuvve-fiil nazariyesi ile mükayese edildiğinde, Fârâbî felsefesinde yer alan On Aklı, 'bilkuvve' ile değil, 'bilfiil' ile nitelemek daha tutarlı olacaktır. Fârâbî'de, İkinciler'in bilfiilliğine yönelik doğrudan bir ifade kullanılmamıştır. Ancak İkinciler'in 'tam' varlık olması, onların 'bilfiil' oldukları anlamına geleceği gibi, *İlk*'i ve İkinciler'i akletmekle kendi zatını akleden Faal Aklın zatı itibariyle düşünülür olmayanları düşünülür yapması veya başka bir ifadeyle, 'kuvve' hâlinde olan insanı 'bilfiil' hâle getirmesi de¹¹¹⁹ onun 'bilfiil' olduğu anlamına gelecektir. Özetle, On Aklın, bilfiil Akıl olan *İlk*'i akletmekle 'bilfiil' olduğu söylenebilir.

Bu nazariye dışında *Esûlûciya*'daki bilkuvve ve bilfiile ilgili yaklaşımlara genel olarak bakıldığında ise, Plotinus ve Fârâbî ile benzer yaklaşımların serdedildiğini görmek mümkündür. Nitekim eserde, bir takım iddialar üzerinden Aklın bilkuvve olduğunu söyleyenlere karşılık, onun 'bilfiil olduğu'na da vurgu yapılmakta; 'bilfiil' olmaması durumunda, Aklın, altında bulunan varlıklar tarafından kuşatılmış olacağı belirtilmektedir.¹¹²⁰ Bu ise, Aklın ilke'sel konumu ile uyum arz etmemektedir. Zira Akıl, ilke olarak bütün varlıkları kendi zatında kuşatmaktadır.

¹¹¹⁹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 35; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadila*, s. 47

¹¹²⁰ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 33

Sonuç olarak, *Esûlûciya*'da Aklî varlıklarla ilgili kuvve-fiil konusunda yer alan nazariye, her ne kadar Neoplatonyen paradigmanın sınırları içinde, bu paradigmanın müsaade ettiği bir anlam alanına sahip olsa da genel kanaat, Aklî varlıklarda kuvve hâlinin fiil hâlinin altında olmasıdır. Dolayısıyla hem Plotinus hem Fârâbî'de hem de *Esûlûciya*'da (genel olarak) Aklî Kozmos'taki varlıklar bilfiildir, bilkuvve değildir.

5.2.7. Aklî İlke/On Akıl – Bilgi ve Cehalet

Esûlûciya'da kuvve-fiil ile ilgili yaklaşımın bir benzeri bilgi-cehl ilişkisi için de geçerlidir. Plotinus'tan ziyade Porfiryus felsefesine dayalı bu ilişkide, Aklî varlık alanındaki bilgi düzeyleriyle ilgili olarak 'docta ignorantia/learned ignorance/bilmeden bilmek' nazariyesini ortaya atılmıştır. Bu nazariye etrafında Porfiryus'un ortaya koyduğu yaklaşım, "*Aşkın alanda bilgi, bilgi ötesidir ve cehl'dir. Orada bilgisizlik bilgiden daha üstündür.*" şeklinde izah edilebilir.¹¹²¹ Porfiryus felsefesinde yer alan en üst bilgiyi cehaletle eşdeğer tutma düşüncesi, benzer bir biçimde *Esûlûciya*'da da ele alınmıştır. Hatta Thillet, bu nazariyenin *Esûlûciya*'nın Porfiryus'a ait olma ihtimalini güçlendirdiğini söylemiştir.¹¹²² Zira en üst bilgiyi cehaleti eşdeğer kılma, belirgin bir şekilde Plotinus felsefesinde bulunmamaktadır.

Plotinus'ta da *Bir*'den bilgiyi nefyeden benzer bir yaklaşım vardır. Ancak orada, cehl kavramı, meçhul kavramını gerekli kıldığından ve 'cehl-meçhul' yapısı da 'ikili' bir yapı oluşturduğundan böyle bir niteleme *Bir* için kabul

¹¹²¹ Porfiryus, *Sentences* (26. Bölüm); *Commentary on the Parmenides* (V. 5-10. fragman)

¹¹²² Adamson, *a.g.m.*, s. 101

edilmemiştir.¹¹²³ Esasında *Esûlûciya*'daki değerlendirmede de, *İlk Anıyye*'nin cehline yönelik bir ifadeye rastlanmamaktadır. Bu bağlamda eserde, Plotinus felsefesinde olduğu gibi *Bir*'in cehline yönelik bir değerlendirme yoktur. 'Cehl' ile ilgili değerlendirme, Akıl ve Aklî Kozmos'ta bulunan varlık katmanlarıyla ilgilidir. En azından, konuyla ilgili *Esûlûciya*'da verilen örnekler, *İlk Anıyye* üzerinden değil, Aklî Kozmos üzerinden yapılmıştır. Ancak konunun *Mahza Bir*'i de içine alacak şekilde 'aşkın alan'da bilgi' çerçevesinde ele alındığında, *İlk Anıyye*'yi de bu kapsama dahil etmek mümkündür.

Bu bağlamda *Esûlûciya*'ya göre, Aklın kendisinin altında bulunan varlık katmanlarına ilişkin bilgisi, cehl'dir, 'bilgi' değildir. Bunun anlamı ise, *Aklın* kendisinin altında bulunan varlıkların bilgisine ihtiyaç duymamasıdır. Dolayısıyla Aklın cehlinden kasıt, bilginin yokluğu değildir. Tam aksine 'cehalet', en üst bilgiye karşılık gelmektedir. Dolayısıyla Aklın şeyleri bilmesi, şeylerin kendisini ve diğer varlıkları bilmesi gibi değildir.¹¹²⁴ Aklın kendisi altındakilerin bilgisiyle ilgili cehli, onların illeti olması sebebiyledir. Bu yönüyle, Aklın bilgisi tam bir bilgidir.¹¹²⁵ Tabir yerindeyse, tam cehl'dir. Esere göre, Akıl, kendisinin altında bulunan varlıkların illet'i olduğu için onların bilgisini 'tam' olarak bilmekte ve başka bir bilgiye ihtiyaç duymamaktadır. Dolayısıyla Aklın kendisinin altında bulunan varlıklarla ilgili bilgisi 'bilgi' üzerine değil, 'bilgisizlik' üzerine olmaktadır. Ancak bu 'bilgisizlik', yani 'cehl' -belirtildiği gibi- bütün bilgilerin üzerinde, en değerli konumda yer alan bir bilgi düzeyidir. Bilinen anlamıyla 'cehalet'le eş değer değildir.

¹¹²³ Plotinus, *The Enneads*, (6.9.6)

¹¹²⁴ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 37

¹¹²⁵ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 37

Fârâbî’de ise, *Esûlûciya*’da ortaya konan nazariyeye benzer bir ifadeye rastlamak mümkün olmasa da, İkinciler ve Faal Aklın kendilerinin alt katmanlarında bulunan varlık alanları hakkında bilgiye sahip olup olmadıklarıyla ilgili olarak; Akıllar’ın, ihtişamlarını ve güzelliklerini alttaki varlıkları değil, üst varlık olan *İlk*’i akletmekle elde ettikleri söylenebilir. Bu bağlamda, On Akıl, kendilerinden altta bulunan varlık alanlarını akletmekle, ihtişam ve güzellik de dahil olmak üzere hiçbir şey elde etmezler.¹¹²⁶ Dolayısıyla *İlk*’i akleden İkinciler ve hem *İlk*’i hem de İkinciler’i akleden Faal Akıl, bu akletme faaliyetleriyle kendi özlerini de akletmiş olmakta,¹¹²⁷ kendi özlerini akletmeleri de, onların varlıkların bilgisini elde etmelerini sağlamaktadır. Fârâbî’ye göre, *İlk*’in kendi zatını akletmesi, mevcudatın bütününün bilgisine sahip olması anlamına geliyorsa,¹¹²⁸ İkinciler ve Faal Aklın bir üst varlığı akledip peşi sıra kendi zatlarını akletmeleri de onların aynı zamanda altlarında bulunan varlıkların bütününün bilgisine sahip oldukları anlamına gelmektedir. Nitekim *es-Siyasetü’l-Medeniyye*’ye göre, insanın akletmesine konu olan ‘madde içerisinde var olan makulâtın’, cevherlerinin mertebesi itibariyle insanlardan üstün konumda bulunan Semavîler’in Nefsleri tarafından akledilmemesi, buna örnek olarak verilebilir.¹¹²⁹ Semavîler’in Nefsleri dahi mertebeleri itibariyle insana ait makulâtı akletmiyorsa, İkinciler ve Faal Aklın -insanî bilgi düzeyindeki akletmeye benzer şekilde- kendilerinin altlarında bulunan varlık alanlarını akletmeleri söz konusu olamaz. Bu zaviyeden bakıldığında, Fârâbî’nin yaklaşımının -özünde- Porfiryus’un yaklaşımından çok da uzak olmadığı görülmektedir.

¹¹²⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 40; Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 68

¹¹²⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 34

¹¹²⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 34

¹¹²⁹ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 34

Başka bir zaviyeden bakıldığında ise, *Esûlûciya* bağlamında yukarıda değerlendirmeye tabi tutulan ve farklı boyutlarda ele alınan hususlar, bilgi-cehl ve kuvve-fiil gibi kavramsal yapıların anlam alanlarının insanî bilgi düzeyinin dışına çıkıldığında değiştiğini veya konu metafizik olduğunda kavramların semantiğinin farklı boyutlarda değerlendirildiğini göstermesi açısından önemlidir. Yani, orası (Aklî Kozmos) öyle bir varlık alanıdır ki, hiçbir anlam, hiçbir kavram, hiçbir paradigma buradaki (Duyulur Kozmos) anlamın, buradaki kavramın ve buradaki paradigmanın karşılığı değildir. Belki de buranın tamamen tersidir. Yine orası öyle bir âlemdir ki, burada ‘kuvve’ olan orada ‘fiil’, orada ‘cehl’ olan burada ‘bilgi’ olmaktadır. Plotinus’ta ‘*Aklî İlke-idealar*’ bağlamında söylendiği gibi, orada ‘bilen’ ile ‘bilinen’ bir olmakta, ‘akıl olmayan’ da ‘akıl’ olmaktadır. Dolayısıyla Plotinus penceresinden bakıldığında; bilgi elde etme, bilgedeki farklılıklar, kategoriler ve mantıksal sınıflandırmalar vb. hususlar Duyulur Kozmos’a ait hususiyetlerdir. Aklî Kozmos’tan bakıldığında ise, var olan farklılıklar yok olmakta, obje ile süje bir bütün olarak değerlendirilmektedir.¹¹³⁰ Bu kapsamda, Fârâbî’de olduğu gibi, ‘bilen ile bilinen’ arasında ayrı ‘bir bilen’ ve ayrı ‘bir bilinen’ şeklinde bir mesafe orada bulunmamaktadır.¹¹³¹ Plotinus’un deyişiyle, “*Orada (Aklî Kozmos’ta) Aklî olmayan, Aklî İlke; Akıl olmayan da Akıl olmaktadır.*”¹¹³² Bu nedenle, Plotinus felsefesinde, *Aklî İlke* ile Aklî objeler

¹¹³⁰ Rappe, “Explanation, and Nature in Enneads”, s. 85, 86

¹¹³¹ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 47, 48; Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 45-47; Fârâbî’teki Akl-Akil-Makul, Aşk-Aşık-Maşuk gibi kavramsal yapıları da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. (Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 47, 54; Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 45-47)

¹¹³² Plotinus, *The Enneads*, (6.7.9)

arasında her ne kadar görünürde bir ayrıklık olsa da bu varlıklar özlerinde birbirlerinden ayrı varlıklar değildir.¹¹³³

5.2.8. Aklî İlke/On Akıl – Bir/Çokluk/Basitlik/Bölünme

Aklî İlke'nin bir olması gerektiğini vurgulayan Plotinus'a göre, *İlk*'ten sonra gelen her hangi bir varlık zorunlu olarak 'bir' olacaktır. Ancak bu bir'lik, çok'luğu da içerisinde barındıran bir bir'liktir, tek'liği ifade eden bir birlik değildir. Bu manada *Aklî İlke*, hem 'birliği' hem de 'çokluğu' (ikilik) birlikte sembolize etmektedir.¹¹³⁴ “*Bir*'den ancak bir çıkar.”¹¹³⁵ şeklindeki metafiziksel teori ekseninde düşünüldüğünde, *Bir*'den -ilk etapta- çok'luğun sadır olması mümkün değildir. Dolayısıyla *Bir*'den çokluğu bünyesinde barındıran mürekkep 'bir' sadır olmuştur. Bu manada Aklî İlke 'basit' değildir, mürekkeptir.¹¹³⁶ Ancak Plotinus'a göre çok'luk gereği olan bu mürekkeplik, *Aklî İlke*'yi diğer mürekkep varlıklar kategorisine de sokmamaktadır.¹¹³⁷

Bu teorik yaklaşım, *Esûlûciya*'da da benzer şekillerde vurgulanmış, eserde *İlk Anıyye*'den sonra gelen 'Aklın 'bir' ve 'çok' olduğuna yönelik ifadelere yer verilmiştir. Ancak Plotinus'a benzer şekilde çok'luğu bünyesinde barındıran Aklın bu özelliği diğer varlıklardaki çokluk'tan ayrı tutulmuştur.¹¹³⁸ Fârâbî'de ise, -özellikle *el-Medinetü'l-Fadıla*'da vurgulandığı şekliyle- *İlk*'ten taşan *İkinci*'nin 'bir' olması,¹¹³⁹ onun 'bir' olmakla birlikte çok'luğu da bünyesinde barındırdığına

¹¹³³ Plotinus, *The Enneads*, (3.9.1)

¹¹³⁴ Plotinus, *The Enneads*, (5.3.15;5.4.1; 4.3.8)

¹¹³⁵ İbn Sina, *Metafizik*, s. 336

¹¹³⁶ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.13)

¹¹³⁷ Plotinus *The Enneads*, (5.3.15;6.7.13)

¹¹³⁸ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 98

¹¹³⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 61

işaret etmektedir. İkinciler’de var olan akıl ve varlık, *İlk*’teki akıl ve varlık’tan farklı olarak ‘çoklu akıl’ ve ‘çoklu varlık’ niteliklerine sahiptir.¹¹⁴⁰ Zira Akıl’da çok’luk olmasaydı, diğer çok’lu mevcudatın varlığa gelmesi mümkün olmazdı. Bu bağlamda, taşma nazariyesini, bir’den çokluğa geçişin nazariyesi olarak değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla Neoplatonyen kurguda, çokluğu da içinde barındıran özelliği ile sayısal anlamda ‘bir’, Akıl’dır.

Basitlik ve bölünürlük konusu açısından düşünüldüğünde ise, Neoplatonyen gelenekte ‘mahza basit’ olan sadece *Bir/İlk/İlk Anıyye*’dir. En Üst’ün dışındaki varlıklar ise, mahza basit olmadıklarına göre, onları ‘bölünür’ varlıklar olarak değerlendirmek mümkündür. Zira ‘bölünürlük’, ikili yapıyı; ikili yapıda terkihi gerekli kıldığına göre, bu manada Akıl veya Aklî varlıkları mürekkep varlıklar olarak nitelemek imkan dâhilindedir. Buna göre, örneğin *Enneadlar* ekseninde değerlendirildiğinde, bünyesinde ‘ikilik/dualite bulunan bütün varlıklar, mutlak basitlik hüviyetine sahip değildir; dolayısıyla mürekkeptir. O hâlde, Neoplatonizmin genelinde *İlk/Bir/İlk Anıyye* dışındaki Aklî Kozmos, çok’luğu bünyesinde barındıran mürekkep varlıklardan oluşmaktadır. Ancak Aklî Kozmos’taki varlıklar Duyulur Kozmos’ta bulunan madde ve suretten müteşekkil varlıklar gibi olmadıklarından onların mürekkeplikleri doğal olarak madde ve suretten teşekkül eden Duyulur Kozmos’taki varlıklardan farklı olacaktır. Bu sebeple, her üç felsefede, Aklî varlıkları bilinen anlamıyla mürekkep varlıklar olarak addetmek doğru bir yaklaşım olarak görülmemiştir.

¹¹⁴⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 40; (Bu çerçevede bkz. Maraş, *a.g.m.*, s. 43, 44)

Buradan hareketle, *Enneadlar*'a göre, her varlık kendi derecesine göre basitliği bünyesinde taşımış olsa da¹¹⁴¹ Plotinus, *Aklî İlke* ve Nefs'in 'ilke' olmaları bakımından bilinen anlamıyla 'basit' olmadıklarını, ancak bizim anladığımız anlamda mürekkep de olmadıklarını özellikle belirtmiştir: "*Ne Aklî İlke, ne de Nefs (Küllî) basit değildir. (Ancak) onlar, bütün her şeyi, en yalın hâlleri ve nihai çeşitlilikleriyle içlerinde barındırmaktadır.*"¹¹⁴² sözüyle varlığın bütünüyle *Aklî İlke*'de içkin olduğunu vurgulayan Plotinus, 'en yalın hâlleriyle' ifadesinden, Aklî varlıkların basitlik boyutlarına vurgu yapmıştır. Dolayısıyla Aklî Kozmos'taki varlıklar, *Bir* açısından mürekkeplik niteliği taşısa da, madde ve suretten oluşmuş varlıklara kıyasla mürekkeplik niteliği taşımamaktadır.

Esûlûciya'ya göre de Akıl 'bölünür' bir varlıktır. Bölünme, mürekkepliği gerekli kıldığına göre, eser açısından Akıl mutlak anlamda 'basit' bir varlık olarak görülmemiştir. Ancak *Aklın* bölünmesi, cismin bölünmesi gibi de değildir. Zira bu bölünme, cisimsel varlıklarda olduğu gibi, dışa dönük bir bölünme değildir, devamlı surette varlıklarda içkin olan içe dönük bir bölünmedir. Dolayısıyla bütün akıllar, canlılar ve varlıklar Akılda içkindir.¹¹⁴³ Ayrıca -esere göre- Aklın sıfatlarının kendisinden ayrık olmaması, terkinin biçimine etki etmekte, bu durum, Aklın mürekkepliğinin cisimsel varlıkların mürekkepliğinden çok farklı boyutlarda olduğunu ayrıca bize göstermektedir.¹¹⁴⁴

Fârâbî felsefesinde ise, tek bölünmeyen ve 'basit' olan varlık *İlk* olduğuna göre, On Akı 'bölünebilir' varlıklar kapsamında değerlendirmek mümkündür.

¹¹⁴¹ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.13)

¹¹⁴² Plotinus, *The Enneads*, (6.7.13)

¹¹⁴³ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 97, 98

¹¹⁴⁴ *Esûlûciya*, Beşinci Mîmer, s. 69, 70-72

Nitekim Fârâbî, İkinciler'in niteliklerine vurgu yaparken onların bölünürlüğüne de vurgu yapmış, *İlk*'e yüklenen nitelemeler üzerinden İkinciler'in özelliklerinin ortaya çıkacağını söylemiştir.¹¹⁴⁵ Buna göre, *İlk*, 'basit' ve 'bölünmeyen' olduğuna göre¹¹⁴⁶ İkinciler 'bölünür' varlıklar katmanında yer almaktadır. Ancak İkinciler'in bölünürlüklerine vurgu yapılan pasajda, 'bölünürlükten' hemen sonra -varlık hususiyetlerini *İlk*'ten 'tam' olarak almaları sebebiyle- bu varlıkların başka varlıklara ihtiyaçlarının olmadığına belirtilmesi, Aklî varlıklardaki bölünürlülüğün, madde ve suretten oluşan varlıklardan farklı olduğunu ortaya koymaya yönelik bir açıklama olarak değerlendirilebilir. Yine *Esûlûciya*'da olduğu gibi, bu varlıkların bünyelerinde zıtlık taşımamaları ve maddî bir içerik barındırmamaları, fazilet açısından en yüksek mertebelerde olduklarını göstermektedir.¹¹⁴⁷ Dolayısıyla Farabi'de, Aklî varlıklardaki bölünürlük, diğer varlıklardan farklıdır.

Bunların dışında, Plotinus felsefesinde, çokluğu içerisinde barındıran ve 'bir' olan *Aklî İlke*'nin dışında çoğul anlamda birbirlerinden ayrımlaşan farklı *Aklî İlke*'ler olduğunu da görmekteyiz.¹¹⁴⁸ Bu durum, Fârâbî felsefesinde 'başkalık' niteliği taşıyan ve aralarında zıtlık bulunmayan çoklu On Akılla¹¹⁴⁹ benzerlik arz etmektedir. Bu nedenle, Fârâbî'de Akıllar'ın On Akıl şeklinde 'çok' olması gibi, Plotinus'ta da *Aklî İlke*'ler çoktur. O hâlde, Aklın 'bir' ve 'çok' niteliklerine sahip olması yanında sayısının da 'çok' olması, her üç felsefede dolaylı veya doğrudan benzer ifadelerle belirtilmiştir.

¹¹⁴⁵ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 53

¹¹⁴⁶ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 39 44, 47; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 44

¹¹⁴⁷ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 66, 67

¹¹⁴⁸ Plotinus, *The Enneads*, (6.7.17)

¹¹⁴⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 67

Fârâbî hiyerarşisinde On Aklın her biri, Plotinus felsefesindeki idealarda olduğu gibi kendi varlık katmanlarında münferit (single) olarak bulunmaktadır.¹¹⁵⁰ Bu kapsamda her bir akıl katmanı, Fârâbî’de, aralarında zıtlık ilişkisi olmadan ‘başkalık’; Plotinus’ta ise, kollektiflik içinde ‘farklılık’ niteliği taşıyan varlık alanlarıdır.¹¹⁵¹ Buradan bakıldığında, Aklî varlıklar konusunda Plotinus ontolojisiyle Fârâbî ontolojisinin ortak yönlerinin olduğu görülmektedir. Ancak Fârâbî felsefesinde, Plotinus ve *Esûlûciya*’da var olan Eflatun felsefesinden mülhem ‘idealar âlemine’ yönelik ifadelere ve pasajlara rastlamak mümkün değildir. Platon felsefesindeki ‘idealar âlemi’nin karşılığı olan Aklî Kozmos, Fârâbî felsefesinde ‘kendi başlarına ayrılaşmış’ (müteferrid) Akıllar olarak yer almaktadır. Bu manada, Fârâbî’de, İkinci’den başlayan Akıllar, mükemmeliyet derecelerine göre sıralamaya tabi tutulmuştur.¹¹⁵² Buradan hareketle, Fârâbî felsefesinde idealar âlemine karşılık gelen toplu bir Aklî âlem olmadığı gibi, *el-Medinetü’l-Fadıla* ve *es-Siyasetü’l-Medeniyye*’de Duyulur Kozmos’un - *Esûlûciya*’daki ifadesiyle- ‘misal âlemi’ olduğuna yönelik bir ibareye rastlamak da mümkün değildir.¹¹⁵³ Ancak katmansal özellikleri itibariyle Fârâbî’deki Aklî varlık katmanlarıyla Plotinus’ta ve *Esûlûciya*’daki Aklî varlık katmanları varsayıma dayalı bir kıyaslamaya tabi tutulursa, -Küllî Nefs’i Faal Akıl seviyesinde bir katman olarak değerlendirirsek- İkinciler’in de idealar âlemine karşılık gelen bir varlık katmanı olduğunu söyleyebiliriz.

¹¹⁵⁰ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 67; Plotinus, *The Enneads*, (6.7.16)

¹¹⁵¹ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 67; Plotinus, *The Enneads*, (6.7.17)

¹¹⁵² Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 66-68

¹¹⁵³ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 153, 154

5.2.9. Aklî İlke/On Akıl ve Duyulur Kozmos:

Neoplatonyen felsefede ontolojik hiyerarşik yapıda, en üstteki *Bir*'den en aşağıda bulunan madde ve suretten müteşekkil varlıklara kadar varlıklar arasında ontolojik bir kopukluk yoktur. Bütün varlıklar aşamalı olarak birbirleriyle ittisal hâlinindedir. Bu çerçevede *Aklî İlke*, *Bir*'e yakın iken Küllî Nefs *Aklî İlke*'ye, Duyulur Kozmos'taki varlıklar da Küllî Nefs'e yakın bir pozisyona sahiptir. Dolayısıyla Plotinus felsefesinde, *Aklî İlke*'nin Duyulur Kozmos'la doğrudan bir ilişkisi yoktur. Bu felsefede, *Aklî İlke*'nin Duyulur Kozmos'la ilişkisi Küllî Nefs üzerinden gerçekleşmektedir. Fârâbî'de de, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'ye göre İkinciler'in, *el-Medinetü'l-Fadıla*'ya göre ise, Onbirinci akıl dışındaki diğer dokuz aklın Duyulur Kozmos'la doğrudan ilişkisi olduğuna dair bir ifadeye rastlanmaz. Bu sebeple, Fârâbî'de Plotinus'ta olduğu gibi ontolojik açıdan Küllî Nefs düzeyinde bir katman olmadığı için, Duyulur Kozmos'la ilişkili varlık alanı, -insanî varlık düzeyinde- Aklî alana ait varlık olan ve Kamer küresiyle sembolize edilen Faal Akıl katmanıdır.¹¹⁵⁴

Burada, Plotinus ve *Esûlûciya* felsefeleriyle uyum arz eden husus, bu felsefelerde Duyulur Kozmos'la iletişim hâlinde olan (Küllî) Nefs'in Aklî Kozmos'un en alt tabakasında, Duyulur Kozmos'un ise en üst tabakasında bulunmasıdır.¹¹⁵⁵ Fârâbî'de de Faal Akıl, Aklî alanın en son tabakasını teşkil etmekte, özellikle *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de, kendisinden üste bulunan İkinciler'den ayrı bir konumda ele alınmaktadır.¹¹⁵⁶ Dolayısıyla Fârâbî'de

¹¹⁵⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 62

¹¹⁵⁵ Plotinus, *The Enneads*, (4.6.3); *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 109

¹¹⁵⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 31, 32

Duyulur Kozmos’la ilişkili olan katman, (Küllî) Nefs düzeyi değil, özellikle nâtık insan düzeyindeki varlık alanıyla ilişkili olan ve bilkuvve nâtık insanı bilfiil hâle getiren Faal Akıl düzeyidir.¹¹⁵⁷ Ancak Faal Akıl, Fârâbî’ye ait Neoplatonyen kurguda, Plotinus ve *Esûlûciya*’daki (Küllî) Nefs’te olduğu gibi, mevcudatın varlığa gelmesine yönelik bir neden-ilkesi’ değildir. Onun nedenselliği, insanın varoluşsal kabiliyetlerini (kuvve) varoluşsal amaçları doğrultusunda aktive eden (fiil) bir nedenselliktir. Bu çerçevede, yetkinliğe yönelik bir ilke olması yönüyle Faal Akıl, hem *es-Siyasetü’l-Medeniyye* hem de *el-Medinetü’l-Fadıla*’da -genelde- beşerî varlık alanıyla birlikte ele alınmıştır.¹¹⁵⁸ Bu bağlamda, her iki eserde de, Faal Aklın insanî varlık düzeyi dışındaki diğer varlıklarla ilişkisinin olduğuna yönelik bir ifadeye rastlamak neredeyse imkansızdır.¹¹⁵⁹ Buradan hareketle, Faal Akıl, Plotinus felsefesi ve *Esûlûciya*’daki Evren’in bütününe ‘varoluşsal neden ilke’si olan Küllî Nefs veya Evren Nefs’i ile mukayese etmek mümkün değildir. Çünkü Faal Akıl, -Neoplatonyen kurguda- sadece insanî varlık düzeyi ile ilişkili iken, (Küllî) Nefs -bu kurguda- duyulur ve cismanî bütün varlık alanlarıyla ilişkilidir ve onların neden İlkesi’dir.

Konuya Fârâbî’nin *Akıl Hakkında Risale’si* ekseninde baktığımızda ise, farklı bir yaklaşım sergilememiz mümkündür: Bu risale bağlamında, şayet Faal Akıl suretleri meydana getiren ise o zaman, Faal Aklın konumu, Plotinus ve *Esûlûciya*’daki (Küllî) Nefs ile aynı düzeyde olacaktır. Zira ‘suret veren’ yönüyle Faal Akıl, (Küllî) Nefs’te olduğu gibi bütün varlık alanlarıyla ilişkili

¹¹⁵⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 32

¹¹⁵⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 32

¹¹⁵⁹ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 55 Sadece bu pasajda “Faal Akıl, Semavî Cisimler’in hazırlayıp kendisine verdiği her şeyi, tabiatı ve cevheriyle gözetmeye amadedir.” cümlesiyle Faal Aklın işlevselliği genişletilmiş, Semavî Cisimler vasıtasıyla varlığa gelmiş bütün bir varlık alanı Faal Aklın kapsama alanında tutulmuştur.

olabilmektedir.¹¹⁶⁰ Ancak risale, muhtevası itibariyle Aristotelyen çizgide yazılmış bir eserdir.¹¹⁶¹ Buradan bakıldığında, taşma nazariyesi ve varlık mertebelerini Neoplatonyen kurguda ele alan ve değerlendiren Fârâbî'nin, Faal Akla Neoplatonyen kurguda yüklemesi gereken anlamı -tam tersi bir yaklaşımla- Aristotelyen kurguda yüklediği görülmektedir. O hâlde, *el-Medinetü'l-Fadıla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de, sadece insanî varlık düzeyi ile ilişkili olan Faal Aklın Neoplatonyen kurguda 'varoluşsal neden ilke' olma açısından (Küllî) Nefs'le aynı düzeyde olmadığı; Aristotelyen kurguda ise, -'suretleri veren' niteliği ile- Küllî Nefs'le -neredeyse- aynı düzeyde olduğu söylenebilir.

Esûlûciya'da ise, Faal Akla karşılık gelen kavramsal bir yapı olmasa da Aklın Duyulur Kozmos'la ilişkisi Plotinus'a nazaran daha mümkün görünmektedir. Nitekim eserde, Aklın doğrudan Duyulur Kozmos'la ilişkili olduğuna yönelik ifadeler rastlamak mümkündür. Örneğin, esere göre his, hem Aklî Kozmos'un hem de Duyulur Kozmos'un bir özelliğidir. Ancak her iki kozmostaki his, mahiyetleri itibariyle birbirinden farklıdır. Bu kapsamda, Aklî Kosmos'taki hisle Duyulur Kozmos'taki his, mahiyetleri gereği birbirleriyle -asla- benzer olmasalar da bu hisler birbirlerinden tamamen kopuk değildir. Dolayısıyla *Esûlûciya* bağlamında, Duyulur Kozmos'taki insan hissini Aklî Kozmos'ta bulunan 'insan' hissiyle bağlantı kurması mümkündür.¹¹⁶² Esere göre, Aklî alanın Duyulur Kozmos'a doğrudan yansımaları da bunu desteklemektedir. Buna göre, Duyulur Kozmos'taki hayatlar ve akıllardaki farklılıklar, Ulvî

¹¹⁶⁰ Fârâbî, "Risale fi'l Akl", s. 135

¹¹⁶¹ Davidson, *a.g.m.*, s. 271; Risale'nin bağlamından böyle bir yorum yapmak mümkündür. Köroğlu'na göre ise, Fârâbî, 'Risale fi'l Akl'dan sonraki risalelerinde yeni platoncu öğeleri daha çok kullanmaya başlamıştır. (bknz. Köroğlu, "Fârâbî Felsefî Sistemindeki Yeni Platoncu Unsurlar Hakkında Bir Değerlendirme", s. 304)

¹¹⁶² *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 145

Kozmos'taki hayat ve hareketli olan Aklın farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Bu manada, hayatın, hayvanatın ve bu hayvanatta bulunan akılların birbirlerine eşit olmaları mümkün değildir. O hâlde, Duyulur Kozmos'ta, hayvanatın ve akılların birbirlerine olan üstünlükleri ve farklılıkları onların öne çıkan belirgin özellikleri olduğuna göre,¹¹⁶³ bu özellikler, kendiliğinden değil, varlıkların 'ilk Akla' yakın olmalarına göre şekillenmektedir. Bu nedenle, akıllar arasında ikinci, üçüncü... vb. sıralama ve derecelendirmeler vardır. Dolayısıyla akıllardan kimi ilahî, kimi düşünsel (nâtıka) kimi de -ilk Akıl'dan çok uzak mesafede bulunması sebebiyle gayr-ı nâtıktır.¹¹⁶⁴

5.3. Plotinus, Esûlûciya ve Fârâbî'de Nefs - Mukayese

5.3.1. Plotinus, Esûlûciya ve Fârâbî'de Varlık Olarak Nefs

Hipostazlar ve sudûr nazariyesi çerçevesinde Fârâbî ontolojisi ile Plotinus ve *Esûlûciya* ontolojileri birbiriyle kıyaslandığında, her üç ontolojide farklı hiyerarşik yapıların olduğu görülecektir. Buna göre, Fârâbî'de hiyerarşinin, -ilk bölümleri Neoplatonyen kurguda kaleme alınan *es-Siyasetü'l-Medeniyye* ekseninde değerlendirildiğinde- *İlk Neden*, İkinciler, Faal Akıl, Nefs, Suret ve Madde şeklinde altı katmanlı bir yapıda ele alındığı,¹¹⁶⁵ Nefs'in Faal Akıl'dan sonra dördüncü tabakada yer aldığı görülmektedir.¹¹⁶⁶ Dördüncü katman, Aklî Kozmos'un bittiği, cismanî varlık alanının başladığı safhaya denk gelen bir varlık katmanıdır. Buna göre, hiyerarşik yapıda *İlk*, İkinciler ve Faal Akıl 'cisim olmayan' varlıklar olarak değerlendiren Fârâbî, Nefs'i bütünüyle Aşkın ve Aklî

¹¹⁶³ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 150, 153, 154

¹¹⁶⁴ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 150

¹¹⁶⁵ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 31, 32

¹¹⁶⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 31, 32

varlıklarından oluşan *İlk*, İkinciler ve Faal Akıl üçlüsünün dışında tutmuş,¹¹⁶⁷ böylece Nefs, Aklî alanın bir parçası olmaktan çıkarak cismanî alanın bir parçası olmuştur.

Fârâbî'nin yaptığı bu değerlendirme, Aklî ve cismanî varlık alanları 'arasında' bir konumda bulunan Nefs'in tamamen cismanî alana indirgendiği anlamına gelmese de onun aşkın alana yönelik niteliğinde değer kaybına uğradığını bariz bir şekilde göstermektedir. Bu bakımdan, Nefs'le ilgili Fârâbî tarafından ortaya konan bu konumsal izah, Plotinus ve *Esûlûciya* felsefelerinden oldukça farklıdır. Bu farklılıkla birlikte hem Plotinus hem de *Esûlûciya*'da başlı başına bir 'ilke' olan Nefs, Fârâbî'de salt 'Nefs' olarak anlamını yitirmiş, Semavî Cisim ve diğer duyulurlar üzerinden kendine bir varlık alanı bulmuştur. Başka bir deyişle, Nefs'in Aklî alanın bir unsuru olmaktan çıkıp cismanî alanın parçası olmasıyla bütün ilke ve yaratıcılık özelliği kaybolmuş, bundan böyle Nefs, hem *Enneadlar* hem de *Esûlûciya*'da ifadesini bulan tabiatı yaratma, düzenleme ve bütün bir Duyulur Kozmos'a taşma özelliğini yitirmiştir. Dolayısıyla Fârâbî felsefesinde Nefs'in Aklî âlemin bir parçası olması, -tabir yerindeyse- tersyüz olmuş ve Nefs, tamamen cismanî alanla ilişkili kılınmıştır.

Plotinus'a göre Aklî İlke'nin bir imajı ve bir yansıması olarak özü ve doğası gereği Aklî varlıklar arasında yer alan Nefs, "*Aklî âlemin son, Duyulur âlemin İlk Nedensel İlkesidir.*"¹¹⁶⁸ *Esûlûciya*'ya göre de (Küllî) Nefs, -Plotinus felsefesine benzer şekilde- tabiatı ve duyulur varlıkları varlıksal mertebelerine göre tertip eden, onları en uygun bir şekilde konumlandıran ve hipostazlar

¹¹⁶⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 31

¹¹⁶⁸ Plotinus, *The Enneads*, (4.6.3; 5.1.3)

silsilesinin üçüncü aşamasında yer alan ilke'sel varlıktır.¹¹⁶⁹ Plotinus'a göre, Aklî İlke'den sadır olan ve bizatihi kendi zatında temiz ve tahir olan Nefs, *Bir* dışındaki varlıklar içerisinde en yüksek olana yani Aklî İlke'ye yakın olması hasebiyle kendi zâtı açısından bir mertebe elde etmekte, bu elde ettiği mertebeye de üst varlıklar katmanında kalmaya layık olmaktadır.¹¹⁷⁰ Ancak o, zatî varlığı itibariyle her ne kadar Aklî âlemin bir üyesi olmuş olsa da ilişkili olduğu varlık alanının hissî âlem olması itibariyle bu âlemden de unsurlar taşımakta, böylece Nefs, salt Aklî'lik boyutunu kaybetmektedir. Bu yaklaşım, Fârâbî felsefesiyle de uyum arz etmektedir.

Fârâbî'de Nefs, işlevsellik açısından cismanî varlıklarda kuvve hâlindeki yetkinlikleri harekete geçiren, onları bulundukları seviyeden daha üst seviyelere çıkarmaya imkân sağlayan bir varlık alanıdır. Bu zaviyeden bakıldığında, Nefs'i, 'neden ilkesi' olmaktan daha çok -varlıkları yetkinliğe ulaştırması sebebiyle- 'yetkinlik ilkesi' olarak değerlendirmek mümkündür. Bu yönüyle Nefs, -düşünen insan açısından söylendiğinde- Faal Aklın insan üzerindeki etkinliğinin gerçekleşmesinde 'aracı' konumunda yer almaktadır. Bu kapsamda, Nefs olmadığında Faal Aklın insan üzerinde her hangi bir etkinliğinin olması mümkün olmadığı gibi, insanın yetkinliğe ulaşması da mümkün değildir. Bu bakımdan, Fârâbî'de Nefs, 'araçsal' bir konuma sahiptir. Ancak Nefs'in araçsallığı, Plotinus felsefesinde olduğu gibi 'varlıkların varlık nedeni' olması yönünden ilke'sel bir araçsallık değildir. Buradaki araçsallık, yetkinliği geliştirme amacına yönelik bir araçsallıktır ve Faal Akıl bu araçsallık üzerinden insanla iletişim kurmaktadır. Bu

¹¹⁶⁹ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 137

¹¹⁷⁰ Plotinus, *The Enneads*, (4.1.1)

iletişimle, bilkuvve nâtık olan insan bilfiil olmakta, iyi ve kötüyü, güzel ve çirkini temyiz edip ahlakî edinimleri kazanmaktadır.¹¹⁷¹ Böylece Nefs, bir ‘yetkinlik illet’i olan Faal Aklın insan varlığı üzerindeki eylemselliğine yardımcı bir rol üstlenmiş olmaktadır.¹¹⁷² O hâlde, geleneksel Neoplatonyen kurguda ‘Küllî Nefs’ düzeyinde Aklî Kozmos’un bir unsuru olan Nefs, Fârâbî felsefesinde bambaşka bir varlığa dönüşmüş -yukarıda belirtildiği gibi- onun cisimlerle birlikte olma niteliği ve araçsal konumu ön plana çıkmıştır.

5.3.2. Plotinus, Esûlûciya ve Fârâbî’de Nefs ve Hareket

Esûlûciya’ya göre, Nefs’in, Aklın malulü olması sebebiyle fiilini ‘hareketsiz’ yapması, Fârâbî’de de, duyulur varlıkların ‘varlık ilkesi’ olan Semavî Cisimler’in ‘hareketsiz’ olması mümkün değildir.¹¹⁷³ Plotinus’ta ise, neden ilke’si olan Küllî Nefs’le uyum içinde hareket eden Semavî Cisimler (the stars/heavenly bodies) her ne kadar ‘hareketli’ olmuş olsalar da¹¹⁷⁴ asıl ‘hareket’, -Fârâbî’nin aksine- Nefs’te başlamaktadır. Plotinus’a göre, Nefs’in kendisinden aşağı varlıkları yaratması veya onlara taşması, ‘hareketi’ gerekli kılmaktadır. Bu çerçevede, Aklî İlke’nin etrafında döngüsel bir hareketle hareket eden Nefs’in; kendisine, aşağıya (materyale) ve yukarıya doğru üç yönlü hareketi vardır.¹¹⁷⁵ Bunların dışında, Nefs kendisinden yukarı bakmakla kemale ulaşmakta, zatını düşünmekle de kendisinden tabiatın taşması gerçekleşmektedir.¹¹⁷⁶ Fârâbî’de ise, Nefs’e yüklenen bu anlam, Semavî Cisimler’e yüklenmiş, bu Cisimler,

¹¹⁷¹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 32, 33

¹¹⁷² Faal Aklın ilkeselliği, varlık nedeni olarak bir ilkesellik değildir. Yetkinliğe yönelik bir ilkeselliktir.

¹¹⁷³ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 136

¹¹⁷⁴ Plotinus, *The Enneads*, (4.4.8) Plotinus’ta gezegenler varlığın neden ilkesi değildir.

¹¹⁷⁵ Plotinus, *The Enneads*, (4.4.16); Mofor, *a.g.e.*, s. 45

¹¹⁷⁶ Plotinus, *The Enneads*, (5.2.1)

İkinciler'den kendilerine taşan Nefs sayesinde Duyulur Kozmos'a tesir etmiştir.¹¹⁷⁷

Plotinus, tedricî sudûr ekseninde aletsel yaratıcı kaynak olan Nefs'in en üstteki duyulur varlıktan en alttaki duyulur varlığa kadarki inme sürecini iki ana eksenle ele almıştır. Buna göre, sudûr ekseninde yaratmada, Nefs'in iki istikamete yönelik hareketi maddenin oluşumunun gerçekleşmesini sağlamıştır. Nefs, taşma sürecinde sadece kendisinden üst katmanda bulunan Aklî İlke'yi düşünmekle kalmamış; yanı sıra kendisinden aşağıda bulunan varlık katmanlarını da arzulamıştır. Dolayısıyla Nefs'in 'yukarıyı düşünme' ve 'aşağıyı arzulama' şeklindeki iki yönlü tavrından oluşan kombinasyonda, tabiatın yaratılması -sudûr ekseninde- gerçekleşmiştir. Nefs'in aşağıyı arzulamasında temel etken, onun 'hareket' hâlinde olmasıdır. Onun 'hareketli' varlık olması sebebiyle aşağıyı arzulaması ise, varlık katmanlarında var olan 'süreçe' eşlik etmesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre, evren'in neden ilkesi olan Nefs, kozmoz'un bir ağ misali uzanabildiği bütün varlık alanlarını kapsamakta; tersinden söyleyişle, bütün bir kâinat, Nefs'in varlığının sınırları ölçüsünde yayılmaktadır.¹¹⁷⁸

Esûlûciya'ya göre Nefs'in hareketli olması, onun aynı zamanda değişim ve dönüşüme açık olduğunu da göstermektedir. Tersinden söylenirse; değişim, Nefs'in bir şeyi bilmek istemesinde gerçekleşip bu durum, onun çoklu hareket hâlinde olduğuna işaret etmektedir.¹¹⁷⁹ Bu kapsamda, Nefs'in hareketinin, Fârâbî'de Semavî Cisimler'de olduğu gibi tek bir eksenle cereyan eden bir

¹¹⁷⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 55, 70; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 76

¹¹⁷⁸ Plotinus, *The Enneads*, (4.3.9; 5.2.1)

¹¹⁷⁹ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 33

hareket olmadığı,¹¹⁸⁰ çoklu hareket olduğu görülmektedir. Ancak *Esûlûciya*'ya göre, Semavî Cisimler'in hareketi, Duyulur Kozmos zaviyesinden bakıldığında 'çoklu' nitelik kazanmaktadır. Yoksa kendi zatî konumları açısından değerlendirildiğinde, onların hareketi 'tekli' harekettir, çoklu hareket değildir.¹¹⁸¹

Fârâbî'de, çoklu hareket hâlinde olan Semavî Cisimler'in Nefs'lerinin, bilfiil olmalarından ve meretebe olarak da Duyulur Kozmos'taki varlıklardan üstte bulunmalarından dolayı Duyulur Kozmos'a yönelik bir bilgiye ihtiyaçları yoktur.¹¹⁸² Bu yaklaşım, Fârâbî ile *Esûlûciya* arasında önemli benzerlikler olduğunu göstermektedir. Nitekim esere göre, güneş, ay ve diğer gezegenlerin (kevakib), konum olarak aşağıda bulunan Duyulur Kozmos'a yönelik ihtiyaçları yoktur. Onların Duyulur Kozmos'a yönelik ihtiyaçlarının olmaması, aşağı olandan yani arz'dan bir şey talep etmedikleri anlamına geldiği gibi -tersinden söylenirse- Duyulur Kozmos'a yönelik taleplerinin olmaması, bu kozmos'a yönelik ihtiyaçlarının olmadığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu perspektif, gezegenlerin, önceden bilmeyip sonradan öğrendikleri bir şeyin olmadığı anlamına geldiğinden, onların Duyulur Kozmos'tan müstefid olacakları herhangi bir şeye ihtiyaçları yoktur. Bu çerçeveden değerlendirildiğinde, -*Esûlûciya*'ya göre- gezegenlerin Duyulur Kozmos'a yönelik tedebbürleri, -bir şeye ihtiyaçları olmadığından- bir 'düşünce' ve 'fikir'le gerçekleşmemekte, tam aksine *İlk Yaratıcı Müdebbir*'in orada oluşturduğu kuvve ile meydana gelmektedir.¹¹⁸³

¹¹⁸⁰ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 33; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 69, 72-74

¹¹⁸¹ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 106

¹¹⁸² Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 34

¹¹⁸³ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 104, 105; Bu bağlamda, *Esûlûciya*'ya göre gezegenler, kendilerinden üstte bulunan aklî âlemi görmekte ve ilahî olanı hissetmektedirler. Nefs'in tedebbürü konusu ileride ele alınacaktır.

Fârâbî'ye göre, Semavî Cisimler'in hareketleri, *İlk Sema* veya *İlk Cisimle* birlikte başlamaktadır.¹¹⁸⁴ Bu manada *İlk Sema* katmanını, hareketin başlangıcı olan Plotinus felsefesindeki 'Küllî Nefs' düzeyinde kabul etmek imkân dâhilinde olduğu gibi Semavî Cisimler'in hareketlerinin -ilk semavî cisim olan- *İlk Sema* ile başlamasından dolayı bu Sema'yı 'yetkinlik ilkesi' olarak değerlendirmek de mümkündür. Zira Fârâbî'de, Semavî Cisimler'de var olan hareketin gayesi, *Esûlûciya*'da Nefs'te olduğu gibi bilgi elde etmeye yönelik olmayıp mükemmeliyet elde etmek olduğundan 'İlk Sema'yı 'yetkinlik ilkesi' konumunda değerlendirmek, -bu bağlamda- imkan dahilinde görünmektedir.¹¹⁸⁵

Yukarıda belirtildiği gibi, *Esûlûciya*'da Nefs genel anlamda hareketli olarak nitelense de eserde, Nefs'in 'sakin' olduğuna işaret eden pasajlar da vardır. Buna göre, hareket ve sukûnet açısından Nefs'in iki tür yönelişi vardır: Bunlar, Aklî alana ve Duyulur Kozmos'a yönelik hareketlerdir. Nefs'in Aklî alana hareketi, Akıl'da olduğu gibi hareketten daha çok 'istiva'dır, yani 'neredeyse hareketsizlik'tir. Nefs'in, aşağıya yani Duyulur Âlem'e hareketinde ise, hareket'in biçimi 'istiva' boyutundan çıkmakta, hızlılık kazanan bir boyuta yani 'meyl'e dönüşmektedir.¹¹⁸⁶ Başka bir ifadeyle, Nefs, Yüce Âlem'in bir unsuru olarak 'hareketsiz'; eşyanın bilgisine sahip olmak istediği zaman ise, 'hareketlidir. Hareket ise, değişimi gerekli kıldığından Nefs'in bilgisinde var olan değişim, Yüce Âlem'de bulunan Küllî Nefs düzeyinde değil, bireysel Nefs düzeyinde gerçekleşmektedir. Küllî Nefs katmanı, Plotinus felsefesinde de değişimin

¹¹⁸⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 75; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 55

¹¹⁸⁵ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 54

¹¹⁸⁶ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 34

olmadığı bir katmandır.¹¹⁸⁷ Buna göre, Plotinus'ta hareketsizlikle ilgili temel kural, 'varlığın bulunduğu hâl ne ise o hâl üzerine baki kalması' ise, Nefs, yukarıya baktığında, 'hareketsiz' iken ve bulunduğu hâl üzere kalırken,¹¹⁸⁸ aşağıya baktığında, bulunduğu hâlin dışında çıkmakta; duyulur alana müdahil olmasından dolayı farklı bir boyuta evrilmektedir. Bu çerçevede Nefs'in 'içinde bulunduğu hâl üzere kalmayıp' materyal alanla ilişkili olması, 'hareket'e sebep olmaktadır. Bu nedenle Nefs'in hareketi, 'durağan' bir hareket olmayıp sürekli devinimi gerekli kılmaktadır.

Sonuç olarak, Neoplatonyen gelenekte, -daha önce bahsedildiği üzere- azametli olması ve boşluk kabul etmemesi sebebiyle tek Sakin olan *Bir*'dir. Bu bağlamda, *Esûlûciya*'da Aklın ve Nefs'in hareketinden ve sükûnetinden bahsedilen pasajlarda, bir alt varlık katmanına nispetle değerlendirme yapmak daha doğru bir tutum olacaktır. Yani *Bir* haricindeki varlıklarda üstteki varlık alttaki varlığa göre daha sakın, alttaki varlık da üstteki varlığa göre daha hareketli bir konumdadır. Bu zaviyeden bakıldığında -*Esûlûciya* bağlamında- Nefs, Aklî Kozmos'ta bulunurken 'sakin'; eşyanın bilgisine sahip olmak istediğinde ise 'hareketli'dir. Dolayısıyla Nefs, Plotinus'ta olduğu gibi Aklî Kozmos'ta küllî ve zatî boyutuyla değişmemekte, Duyulur Kozmos'ta ise, bireysel Nefs olarak değişime uğramaktadır.¹¹⁸⁹

¹¹⁸⁷ *Esûlûciya*'da, Plotinus felsefesinde var olan Küllî Nefs, Evren Nefs'i ve bireysel Nefs'ler gibi ayrımları keskin ve belirgin bir şekilde görmenin mümkün olmadığı daha öncesinde vurgulanmıştı. Buna göre, eserde Nefs'in hangi türe ait bir Nefs olduğu genelde metnin bağlamından tespit edilmektedir.

¹¹⁸⁸ Plotinus, *The Enneads*, (4.4.16)

¹¹⁸⁹ Burada, Küllî Nefs'in kastedildiği metnin bağlamından anlaşılmaktadır.

5.3.3. Plotinus, Esûlûciya ve Fârâbî'de Küllî ve Bireysel Nefs

Fârâbî'nin Nefs'le ilgili anlattığı hususların bütününden bir değerlendirme yapıldığında, Nefs'lerin Küllî düzeyde bir karşılığının olmadığı anlaşılmaktadır. Fârâbî felsefesinde -Neoplatonyen kurguda- Semavî Cisimler'deki Nefs'ler de dâhil olmak üzere bütün Nefsler bireysel Nefs konumundadır. Buna göre, Semavî Cisimler'deki Nefs'ler, kendi cevherleri itibariyle tekil olduğundan¹¹⁹⁰ Fârâbî felsefesinde Nefs'leri 'cüz'î Nefs' veya 'bireysel Nefs' düzeyinde değerlendirmek mümkündür.

Plotinus'a göre Nefs, niteliği ne olursa olsun cisimlere dâhil olmakta, bütün bir evrende içermektedir. Bu konuda; Fârâbî, *Esûlûciya* ve Plotinus arasında herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Bu bağlamda Nefs, cismanî alanın konusu olması sebebiyle cisimlere dâhil olsa da, Plotinus, *Esûlûciya* ve Fârâbî'de, beden-ötesi (Aklî varlık) olma niteliğini asla kaybetmemektedir. Örneğin, Plotinus'a göre Nefs, en büyük varlık kütlesine dâhil olduğunda dahi, birliğini ve küllî yönünü kaybetmeden o varlık kütlesinde bulunmaktadır.¹¹⁹¹ Nefs'in öz olarak birliği veya küllîliği ise, her biri kendi uzamsal alanı içerisinde varlık kazanmış varlıkların parçalarının birleşmesinde olduğu gibi, cüz'lerin bir araya gelmesiyle gerçekleşen bir birlik değildir. Dolayısıyla Nefsin cüz'iyiyatı, cisimlere dâhil olması cihetiyledir. Bu bakımdan Nefs, yaratılışı itibariyle ayrı parçalardan oluşmadığından özü itibariyle cüz'î değildir, küllîdir. Dolayısıyla Nefs'in bölünmüşlüğü, kendisini kabul eden her bir cismin varlığından

¹¹⁹⁰ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 69; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 34

¹¹⁹¹ Plotinus, *The Enneads*, (6.4.1)

kaynaklandığından¹¹⁹² Nefslerin cisimlere dahil olmasında küllilik boyutu asla göz ardı edilmemelidir.

Esûlûciya'ya göre, Aklî nitelik taşıyan Nefs'i bedenle ilişkisinden dolayı 'cisim' olarak addetmek mümkün değildir. Esere göre, Nefs'in bedende bulunması, onun beden üzerinde zuhur etmesi demektir. Nefs'in bedende zuhur etmesi ise, "*Malul, illeti ihata edemez, illet, malulü ihata eder.*"¹¹⁹³ kuralından hareketle, beden Nefs'i değil, aksine Nefs'in bedeni ihata ettiği anlamına gelmektedir. Fârâbî zaviyesinden bakıldığında ise, Nefs, Aklî Kozmos'un dışındaki varlıklara yani cismanî varlıklara konu olan bir varlık alanıdır. Bu bakımdan, *İlk*'ten taşmaları sebebiyle tam ve mükemmel varlık niteliği kazanan Faal Akıl da dâhil olmak üzere İkinciler'in Nefs'e ihtiyaçları yoktur.¹¹⁹⁴ Nefs'e ihtiyaç, cismanî varlık alanında geçerlidir. Dolayısıyla, cismanî varlıkların canlılığının işareti olan Nefs, İkinciler'in her birine karşılık gelen Semavî Cisimler'de bulunmaktadır. Bu bağlamda, Semavî Cisimler'in Nefs'leri, varlıklarıyla birlikte İkinciler'den taşmıştır. Buradan hareketle, Semavî Cisimler'in Nefsleri ile Duyulur Kozmos'taki insan, hayvan ve bitkilerin biyolojik, fizyolojik ve psikolojik aktivitelerine karşılık gelen Nefs'leri¹¹⁹⁵ ayrı ele alındığında, onları, Semavî Cisimler'in, nâtık insanın ve gayr-ı nâtık canlıların Nefsleri şeklinde üç bölümde sınıflandırmak mümkündür.¹¹⁹⁶

Esûlûciya'da Nefs'in cisim olduğuna yönelik eleştirilere verilen cevaplarda belirtildiği gibi, Nefs, bazı cisimsel varlıkların birbirlerine karışması

¹¹⁹² Plotinus, *The Enneads*, (4.2.1-2; 4.3.2, 5, 19, 22, 23)

¹¹⁹³ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 42

¹¹⁹⁴ Çünkü Nefs katmanı İkinciler ve Faal Akıl katmanından sonra gelmektedir.

¹¹⁹⁵ Kaya, "Fârâbî" maddesi., s. 149

¹¹⁹⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 32, 33

gibi bedene karışmaz, karışamaz. Zira böyle olursa, Nefs bilfiil olmaktan çıkar, bilkuvve olur. Dolayısıyla Nefs'in ilk hâli kalmaz ve Nefs'in nefis olma özelliği kaybolur.¹¹⁹⁷ Şayet Nefs, varsa ki vardır; o zaman, Nefs bilfiildir ve dolayısıyla cisim değildir.¹¹⁹⁸ Buna karşılık cisim, doğası gereği bazen bilfiil bazen de bilkuvvedir. O hâlde, Nefs'in bedenle karşımı bu manada mümkün değildir.¹¹⁹⁹ Fârâbî'de ise, konunun farklı bir boyutta ele alındığı, Nefs'in insanî varlık düzeyinde kuvve hâlinde bulunduğu ve Faal Akılla birlikte bilfiil hâle geldiği görülmektedir.¹²⁰⁰ Dolayısıyla Semavî Cisimler'in Nefs'leri dışındaki Nefs'ler, Fârâbî felsefesinde kuvve düzeyindedir, fiil düzeyinde değildir.

Plotinus felsefesinde, zatı itibariyle cisimden berî olan ve esas hüviyeti küllî olan Nefs'e, cismanî varlıklarda bulunmasından dolayı hem cüz hem cüz değildir, demek mümkündür. Başka bir deyişle Nefs, cismanî varlıklarda bulunması itibariyle cüz olmuş olsa da, mahiyeti itibariyle onda asla cüz'iyat özelliği yoktur. Dolayısıyla cüz'iyat, cismin en önemli karakteristik özelliği olmakla birlikte Nefsin karakteristiği ve özelliği değildir. Bu bakımdan, Nefs için sadece 'bölünebilendir' demek mümkün olmadığı gibi, salt 'bölünmez' demenin de imkânı yoktur.¹²⁰¹ Buradan hareketle, Plotinus'ta, hem cüz'iyatı hem de küllîyatı içerisinde barındıran Nefsler hakkında içinde bulundukları duruma göre "Onlar, hem cüz'dür hem cüz değildir." demek mümkün olsa da özellikleri itibariyle "Onlar ne sadece cüzdür/bedenseldir ne de cüz değildir/Aklîdir." şeklinde harmonik bir yaklaşım geliştirmek mümkün değildir. Çünkü Nefs'in

¹¹⁹⁷ *Esûlûciya*, Üçüncü Mîmer, s. 47

¹¹⁹⁸ *Esûlûciya*, Üçüncü Mîmer, s. 52

¹¹⁹⁹ *Esûlûciya*, Üçüncü Mîmer, s. 54

¹²⁰⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 35

¹²⁰¹ Plotinus, *The Enneads*, (4.2.1-2;4.3.2, 5, 19, 22 ,23)

cüz'leşmesi, kendisinden kaynaklı değildir. Cüz'leşme, özellikle duyulur varlıkların ayrıklaşmaya meyilli olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, özü itibarıyla küllî olan Nefs'ler, ayrık bedenlere onları kuşatacak şekilde dâhil olduklarında munfasıl cüzlere ayrılmakta ve her bir beden içinde bulunmaları sebebiyle de çoklu varlık olmuş olmaktadır.¹²⁰² Buradan hareketle, Nefs'lerin konumu, bedensel ve Aklî şeklinde harmonik bir biçimde değil, Aklî ve Duyulur Kozmos'taki bulunışlıklarına göre 'birlik' ve 'bireysellik' üzerinden açıklanmalıdır. Özetle, Plotinus'ta Nefsler, *“Birbirlerinden infisal etmeden kendilerine has özellikleriyle bireysel olarak temayüz etseler de aynı zamanda özünde birbirlerine karışmaksızın bir...”*¹²⁰³ olduklarından cismanî varlıklardaki bölünme gibi bir bölünmeyi ve cüz'leşmeyi kabul etmezler. Böyle bir kabul ve imkân olmadığından da cismanî varlıklarda bulunan nicelik kategorisi içerisinde değerlendirilmezler. Dolayısıyla Nefsler, ait oldukları 'bölünmeyen Aklî alan' ile dâhil oldukları 'bölünebilen bedensel varlıklar' arasında bir yer edinmekte, bedene dâhil olduktan sonra da cüz'leşme gerçekleşmektedir.¹²⁰⁴

Nefs'e küllîlik ve cüz'îlik zaviyesinden bakmayan Fârâbî'de ise, Semavî Cisimler'in cevherlerinin 'bölünür' cevherler olduğundan hareketle Nefslerinin de 'bölünür' varlıklar olduğunu söylemek mümkündür.¹²⁰⁵ Ayrıca, İkinciler'den oluşan Akıllar'ın bölünür (inkisam) varlıklar olması,¹²⁰⁶ onların alt katmanlarında bulunan Semavî Cisimler'in Nefs'lerinin 'bölünür' varlıklar olduğuna işaret ettiği

¹²⁰² Plotinus, *The Enneads*, (4.2.1)

¹²⁰³ Inge, *a.g.e.*, s. 215

¹²⁰⁴ Plotinus, *The Enneads*, (4.2.1)

¹²⁰⁵ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 34, 53

¹²⁰⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 53

gibi, yine, Nefsler'in cismanî varlıklarda 'tekil' olarak bulunmaları¹²⁰⁷ onların 'bölünür' varlıklar olduğunu desteklemektir. Dolayısıyla Fârâbî felsefesinde, Semavî Cisimler'in Nefs'leri 'bölünür' varlıklardır. *Esûlûciya*'ya gelince, Nefs'in bu felsefede hem küllî hem de cüz'î niteliklere sahip olduğu görülmektedir. Nefs, Aklî Kozmos'ta küllî olarak bulunurken, Duyulur varlık alanlarında cüz'îleşmeyi kabul etmektedir. Bu nedenle, Nefs'in cüz'îleşmesinin, Plotinus'ta olduğu gibi zatî olmadığı, arazî olduğu görülmektedir.¹²⁰⁸ Esere göre, Aklî Âlem'de kendine özgü yeri olan Nefs, cüz'îleşmiş olmakla bütünüyle Aklî âlem'den ayrılmış bir varlık olmadığı gibi, Nefs'in cevheri de kendisini önceleyen Aklî cevherle ilişkili olduğundan ondan bütünüyle ayırık değildir. Nefs'in, Aklî Kozmos'tan ayırık bir varlık olmaması, onun Duyulur Kozmos'taki nâtık varlıklardan bitki düzeyindeki varlıklara kadar ulaşmasına yol açmakta, Nefs'in etki ettiği bütün bu varlık alanları, onun eseri olmuş olmaktadır.¹²⁰⁹ O hâlde, kendi aslî âleminden bütünüyle ayrılmayan Nefs, şayet Aklî Kozmos'tan bütünüyle kopmuş veya Duyulur Kozmos'a zuhur etmeyip gizli kalmış olsaydı, zatî özelliklerinin dışına çıkmış, böylece, hem Nefs hem de Duyulur Kozmos fesada uğramış olurdu.¹²¹⁰ Dolayısıyla Kâinatın varlığı, hüsnü ve cemali, bu âlemle olduğu kadar Aklî Âlem'le de ilişkili olan Nefs'ten kaynaklanmaktadır.¹²¹¹ Bu konuda, *Esûlûciya*'daki genel yaklaşım ile Plotinus'un yaklaşımının benzer olduğu görülmektedir.

¹²⁰⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 34

¹²⁰⁸ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 38-40

¹²⁰⁹ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 136

¹²¹⁰ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 84

¹²¹¹ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 90

Esasında Fârâbî'nin yaklaşımının da bu felsefelerden uzak olmadığı, Faal Akıl-insan nefsi arasındaki ilişki çerçevesinden bakıldığında, Fârâbî'de de benzer yaklaşımlara ulaşmanın mümkün olduğu görülmektedir. Bu minvalde, şayet insanî varlık düzeyindeki Nefs'in Aklî varlık alanıyla irtibatına yönelik bir yetisi olmasaydı Faal Aklın insanî varlık düzeyiyle iletişim kurması mümkün olmazdı. Dolayısıyla Nefs, duyulur âlemin ötesinde bir konuma sahip olmasından dolayı Faal Akılla iletişim kurmakta, bil kuvve hâlden bilfiil hâle gelmektedir.¹²¹² Buradan hareketle, Faal Aklın insanî varlık düzeyi ile doğrudan iletişim kurmasından -Fârâbî'de buna yönelik bir vurgu olmasa da- Nefsler'in aynı zamanda küllîlik boyutuna veya ortak özelliklere sahip olduğu çıkarımını yapmak mümkündür. Zira bireysel Nefsler, kendi bireysellikleri içerisinde bağımsız olup kuvve açısından küllî bir boyuta veya ortak özelliklere sahip olmasalardı -belki de- Faal Aklın bireysel Nefs'lerle iletişim kurması bu manada mümkün olmazdı.

Plotinus göre de, şayet bireysel Nefsler, her birinin diğerinin durumundan haberdar olmadığı izole edilmiş cisimler gibi varlıklarda bulunmuş olsaydı, her bir Nefs, kendi bölgesinde zatiyla kâim, bağımsız bir şekilde konumlanmış olurdu. O zaman da, her bir ferdi yöneten -Stoik felsefede olduğu gibi- 'çoklu nefisler grubu' olmuş olur, böyle bir durumda, evren sadece bir Küllî Nefs tarafından değil, sayısız cüz'î Nefs tarafından yönetilmiş olurdu. Nefs'le ilgili birliğin tesis edilmediği böyle bir yapıda ise, evren'in sürdürülebilirliği mümkün olmazdı. Buna karşın, şayet Nefs, tamamen cüz olmaya kapalı, tam anlamıyla birlik/küllî olmuş olsaydı veya 'çok'lu özelliğe sahip 'bölünebilir' bedensel varlıklardan sıyrılmış olsaydı, o zaman da Nefs'in, nüfuz ettiği varlıklara canlılık vermesi

¹²¹² Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 32

mümkün olmazdı. Böyle bir durumda, evren'in sürdürülebilirliği yine gerçekleşmemiş olurdu. Dolayısıyla Nefs, özünde birlik olduğu hâlde, -şeyler çok olduğu için- cüz'î olarak o şeylere dâhil olmakta, eşyayı kuşatan bu yönüyle evren'in üzerinde hikmetle tasarrufta bulunmakta ve evren'in sürdürülebilirliği devam etmektedir. Bundan kurtuluş yoktur. Buradan hareketle, Nefs'in, bir veya çok, cüz'î veya küllî olarak cisimsel varlık alanlarında kendini göstermesi, hikmet temelli bütün her şeyi idare etmesi açısından zorunludur. Dolayısıyla onun 'çoklu' doğası, bütün her şeyde çoklu yaşamın imkânını sağlayacağı gibi, 'birlik' ihtiva etmesiyle de çoklu yaşamı, Küllî Nefs'in birliğine ve nihaî hikmete yönlendirecektir.¹²¹³

Plotinus zaviyesinden Nefs'e yönelik bu minvalde bir yaklaşım ortaya konmuş olsa da -*Esûlûciya*'da- kozmos'un tedebbür ve yönetimi açısından, Küllî Nefs'in fiiliyatı ile bireysel Nefs'lerin fiiliyatlarının birbirinden farklı olduğu görülmektedir. *Esûlûciya*'ya göre, Küllî Nefs, bütün maddeyi içkin olan Küllî Maddeyi (Cirm)¹²¹⁴ yönetmede bir 'düşünce' veya 'fikre' ihtiyaç duymazken, bireysel Nefs'lerin bedenleri tedebbürü, bir 'düşünce' veya 'fikre' gerçekleşmektedir. Bu manada Küllî Nefs'in tedebbürü, bir görüş ve fikir içermeyen Aklî bir tedebbürdür. Düzen ve tedebbürün bir görüş ve fikirle olmaması, Küllî Cirm'in bütün olarak tek bir tabiata sahip olmasından, yani Küllî Madde'de farklılıkların bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Küllî Cirm'in

¹²¹³ Plotinus, *The Enneads*, (4.2.2; 4.7.6; 4.3.8)

¹²¹⁴ Daha önce belirtildiği üzere pasajda *Esûlûciya*'nın genelinde görmediğimiz Küllî Cirm'den bahsedilmektedir ki, bu nitelemenin bir bütün olarak 'Madde'yi kapsadığı söylenilebilir. Plotinus'ta da Aklî âlem'e karşılık gelen 'İlahi Madde' şeklinde benzer yaklaşımlar vardır. (bknz. Plotinus, *The Enneads*, 2.4.1-16)

cüz'ünün Küll'üne benzemesi de yine bunda etkindir. Bu sebeple, Küllî Nefs'in bir fikre ihtiyacı yoktur.¹²¹⁵

Fârâbî felsefesinde ise, Küllî Nefs ve Duyulur Âlem'deki 'madde'nin idea âleminde arketipi olan Küllî Madde'ye karşılık gelen ontolojik bir varlık alanı bulunmadığı için, konuyla ilgili doğrudan bir mukayese yapmak mümkün olmasa da bu felsefede, duyulur âlemdeki 'ilk madde'nin ve diğer mevcudatın varlığa gelmesiyle ilgili Semavî Cisimler üzerinden açıklamalara rastlamak mümkündür. Buna göre, 'İlk Madde', bir bütün olarak farklılıkları ve karşıtlıkları içerisinde barındıran ve 'ilk cisim' olan 'İlk Sema'nın itkisiyle hareket eden Semavî Cisimler'in¹²¹⁶ mahiyetlerindeki farklılıklardan müteşekkil ortak kuvvelerden ve kendilerine özgü hareketlerden varlığı zorunlu olarak meydana gelmiştir. 'İlk Madde'den de farklı ve çoklu suretlerden oluşan karşıt/zıt varlıklar zorunlu olarak ortaya çıkmıştır.¹²¹⁷ Buradan bakıldığında, Fârâbî felsefesinde, Semavî Cisimler'de **i.** ortak doğa **ii.** cevhersel farklılıklar olmak üzere iki nitelik ön plana çıkmaktadır. Buna göre 'İlk Madde'nin oluşu'nda Semavî Cisimler'deki ortak tabiat; Duyulur Kozmos'taki zıt suretli varlıkların oluşu'nda da Semavî Cisimlerdeki cevhersel farklılıklar etkili olmuştur.¹²¹⁸ Başka bir deyişle, Semavî Cisimler'in ortak tabiatları, altlarındaki her bir varlığın müşterek 'İlk Maddesini gerekli kıldığı gibi, Semavî Cisimler'in cevherlerindeki farklılıklar da birçok varlığın cevherindeki farklılığı gerekli kılmıştır. Bu durum, Semavî Cisimler'deki zıtlık nispetlerinin yansıması olarak bir alt varlık alanı olan 'İlk Madde'de zıt

¹²¹⁵ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 91

¹²¹⁶ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 75; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 55

¹²¹⁷ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 74; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 56

¹²¹⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 76

suretlerin teşekkül etmesine; ortaya çıkan zıt suretlerin muhtelif karışımından da cisimlerden birçok türün oluşmasına sebep olmuştur.¹²¹⁹ Buradan bakıldığında, Fârâbî’de, maddede içkin olan zıtlıklar, Duyulur Kozmos’taki düzen ve intizamın Aklî Kozmos’taki gibi olmadığına dolaylı olarak işaret etmektedir.¹²²⁰ Ancak *Esûlûciya*’daki Küllî Cirm’i ve Plotinus’ta, idea âlemindeki ‘Madde’yi, Fârâbî’deki ‘İlk Madde’ ile mukayese ettiğimizde, Plotinus ve *Esûlûciya*’da, idea âleminde bulunan Küllî Cirm ve Madde’de çelişki ve ihtilaf bulunmazken, Fârâbî’de ‘İlk Madde’, zıt suretlerin muhtelif karışımlarını ihtiva etmektedir. Bu manada, Plotinus ve *Esûlûciya*’da ‘Küllî Madde’ Aklî âleme karşılık gelirken, Fârâbî’de, ‘İlk Madde’, duyulur âlem’in ilk varlığına karşılık gelmektedir. Dolayısıyla Fârâbî’ felsefesinde, -Plotinus ve *Esûlûciya*’da olduğu gibi- idea âlemine yönelik bir vurgu olmadığından Aklî Kozmos’ta bulunan Küllî Madde ile Duyulur Kozmos’ta bulunan ‘İlk Madde’ arasında bu çerçevede bir benzerlik yoktur.

Esûlûciya’da bireysel Nefsler’in (cüzî Nefs) bedenleri tedebbürüne gelince, onlar da Küllî Nefs’te olduğu gibi bedenleri en iyi şekilde yönetmektedirler. Ancak onların tedebbürü, Küllî Nefs’in aksine bir görüş veya bir düşünceye dayalı gerçekleşmektedir.¹²²¹ Zira bireysel Nefs’lerin hissî varlıklarla ilişkili olması, onların Aklî Kozmos’taki diğer parçasına yani kendi aslî zatına doğrudan ulaşmalarına engel olmaktadır. Bu engel, bireysel Nefs’in -Küllî Nefs’te olduğu gibi- bir görüş ve fikir olmaksızın yönetme yetisini elinden

¹²¹⁹ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fadıla*, s. 76

¹²²⁰ Bu minvalde, Fârâbî’de, İkinciler’in yansıması olan ve Duyulur Kozmos’un varlık neden ilkesi olan Semavî Cisimler’in hipostatik özelliklere sahip oldukları görülmektedir. Plotinus ve *Esûlûciya* açısından ise, Semavî Cisimler’in Duyulur Kozmos üzerinde etkileri olmuş olsa da bu etkinin düzeyi Fârâbî’de olduğu gibi hipostatik seviyeye ulaşmamıştır.

¹²²¹ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 91

almakta ve bu sebeple bireysel Nefs, bedenleri bir görüş ve fikir ile tedebbür etmektedir.¹²²² Ancak bu durum, bireysel Nefs'in bütünüyle Aklî Kozmos'tan uzaklaşması anlamına da gelmemektedir. Zira her bireysel Nefs, bedenle (cirm) ilişkili olduğu kadar Yüce olan Akılla da ilişkilidir.¹²²³ Bu nedenle, bireysel Nefs, Aklî Kozmos'ta bulunan aslî zatına ulaşmaya yönelik engelleri aştığında, yanı sıra Küllî Nefs'e benzemeye yönelik bir irade gösterdiğinde, kendisiyle Küllî Nefs arasında bir farklılık ve çelişki (hilaf) kalmamaktadır.¹²²⁴ Buna karşılık, şehvî dürtüler Nefs üzerinde baskın geldiğinde ise, Küllî Nefs ile bireysel Nefs arasında çelişki oluşmakta, bireysel Nefs'in Aklî âlemi hissetmesi ortadan kalkmaktadır.¹²²⁵ Buradan bakıldığında, şayet bireysel Nefs, Aklî Kozmos'ta bulunan aslî zatına ulaşmaya yönelik cismanî engellerden sıyrılmaz, gafil davranıp devamlı surette hissî şeylerle ülfet kurarsa, onun fazileti elde etmesi mümkün değildir.¹²²⁶

Bu yaklaşım, Neoplatonyen gelenekte, hissî dürtülerin baskısı altında kalan bireysel Nefs'ler ile Aklî alana arzu duyan bireysel Nefs'ler arasında bir ayrım olduğunu bize gösterdiği gibi, Nefs'lerin kendi aralarında mertebelere ayrıldıklarını da bize göstermektedir. Plotinus'a göre, maddenin muhteviyatında var olan farklılıklar, aynı zamanda Nefs'lerin aralarındaki farklılıkları ve eşit olmayan özelliklerini ortaya koymaktadır. Bu manada, en üst düzeyde yer alan Nefs, beden ve maddeden uzak bir konumda bulunurken, Nefs'in en düşük düzeyi bedenle temas hâlinde bulunmaktadır. Bu çerçevede, evrendeki varlıklar üst, orta

¹²²² *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 91

¹²²³ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 91

¹²²⁴ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 91

¹²²⁵ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 90

¹²²⁶ *Esûlûciya*, Dokuzuncu Mîmer, s. 90, 129, 130

ve aşağı olmak üzere kendi içerisinde tabakalara ayrılmaktadır.¹²²⁷ Plotinus felsefesinde, yaratma aşağıya doğru olan bir süreç olduğuna göre, her alt düzeyde bulunan varlık, yani her yaratılmış varlık, mükemmellikte kendisinden üstte bulunan varlıktan daha aşağı bir seviyede bulunmaktadır. Bu nedenle, mükemmellik düzeyi aşağıya indikçe kemaliyette de bir eksiklik olacağından en sonda bulunan mükemmellik, aklî düzeyde en aşağı seviyede bulunan bir mükemmellik olacaktır.¹²²⁸ Buradan hareketle, Plotinus felsefesinde iki tür Nefs'ten bahsetmek mümkündür: 'Mükemmel Nefs' ve mükemmel olmayan Nefs.¹²²⁹ Belirtildiği gibi, Plotinus'a göre Nefs'in mükemmelliğini kaybetmesi, maddeyle temasından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle, Nefs, aşağıya doğru indikçe zayıflamakta, -tabir caizse- enerji ve zıyasını kaybetmektedir.¹²³⁰ O hâlde Nefs, Küllî Nefs'te olduğu gibi maddeye inmedikçe gücünden bir şey kaybetmeyecektir.

Bu kapsamda, Küllî Nefs, Plotinus felsefesinde hem bir bedene sahip olan insan bitki vb. varlıklardan oluşan dünya veya yıldızlar âlemini, hem de cismanîliğe sahip olmayan -kendi seviyesindeki- diğer nefsanî varlıklarının bütününe ihata etmesinden dolayı¹²³¹ ontolojik anlamda daima üstte olduğu gibi, onun bedensel varlıklara inmesi veya Duyulur Kozmos ile doğrudan bir ilişkisi söz konusu değildir. O, doğası gereği Aklî İlke'ye en yakın olandır. Küllî Nefs'in dışındaki bedenlere inen diğer nefsler ise, cüz'î ve bireysel oldukları için 'çoktur' ve aralarında ikincil nefsler ve üçüncül nefsler şeklinde kast sistemine benzer

¹²²⁷ Plotinus, *The Enneads*, (3.2.8; 3.2.7; 3.2.3)

¹²²⁸ Inge, *a.g.e.*, s. 132, 133

¹²²⁹ Plotinus, *The Enneads*, (1.8.4); Jean-Marc Narbonne, *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Brill, 1957, s. 80

¹²³⁰ Plotinus, *The Enneads*, (1.8.14; 6.4.15)

¹²³¹ Plotinus, *The Enneads*, (4.3.6)

derecelendirmeler vardır. Bu manada, zamana ve Duyulur mekâna nispet edilmeyen Küllî Nefs'ten sonra varlığa gelen bireysel nefsler, bütün ilgilerin odağında yer alan Küllî nefsin alt tabakasında yer almakta ve her bir bireysel Nefs, kendi mertebesinde ve mekânında bulunmaktadır.¹²³²

Bireysel Nefs'lerin Küllî Nefs katmanının altında bulunması, onların aynı zamanda mükemmellikte yetersiz olduklarını da göstermektedir. Nitekim Küllî Nefs, sudûr ekseninde Kozmos'u yaratırken ve bu sebeple Kozmos'un neden ilke'si iken, eksik ve yetersiz olan cüz'î veya bireysel Nefs'lerin böyle kabiliyetleri ve buna yönelik ilkesel özellikleri yoktur. Ancak unutmamak gerekir ki bireysel Nefsler, Küllî Nefs'in parçası ve cüz'ü olarak idea-form şeklinde kendi katmalarında görev yapmaktadırlar.¹²³³ *Esûlûciya*'da da Nefsler, Plotinus'ta olduğu gibi, içinde bulundukları varlıklara göre derecelendirilmekte, varlıklara kattıkları değer itibarıyla bir değerlendirmeye tabi tutulmaktadırlar.¹²³⁴ Bu bağlamda, örneğin insanda bulunan Nefs, 'tabiattaki' varlıklar içerisinde en yüksek Nefs olarak değer bulmakta, Nefs sayesinde insan, aklî kuvveye ve dolayısıyla temyiz gücüne sahip olmaktadır.¹²³⁵

Fârâbî'de ise, Semavî Cisimler'in Nefs'leri, Duyulur Kozmos'taki Nefs'lerden üstün bir konumda olduğu gibi, söz konusu Nefs'ler, madde ve surette bulunan eksikliklerden de uzaktır.¹²³⁶ Dolayısıyla Fârâbî felsefesinde Nefs'ler, Plotinus ve *Esûlûciya*'ya benzer şekilde, eşit değerlere ve konumsal

¹²³² Plotinus, *The Enneads*, (4.3.6; 4.3.4;4.1.1;4.3.7;4.8.7; 2.2.2)

¹²³³ Plotinus, *The Enneads*, (4.3.6; 4.6.3)

¹²³⁴ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 137; Bu bağlamda Nefs, aklî ve behimî diye ikiye ayrılır. (*Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 109)

¹²³⁵ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 137

¹²³⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 41

özelliklere sahip olmadıklarından her bir Nefs bulunduğu Nefs katmanına göre ayrı ayrı değerlendirilmektedir. Buna göre, Semavî Cisimler'in sahip oldukları konum, Nefs açısından en mükemmel konumdur. Semavî Cisimler'de bulunan Nefs'lerin diğer Nefs'lerden üstün olması ise, onların bil kuvve değil, her daim bilfiil olmalarından kaynaklanmaktadır. Onların her daim bilfiil olmaları da, İkinciler'e yani Aklî Âlem'e en yakın varlık olmalarındandır.¹²³⁷

Bu zaviyeden bakıldığında, Aklî ve cismanî varlıklar arasında keyfiyet açısından ciddi ve belirgin farklılıklar olsa da, cismanî varlık alanının birer unsuru olan bilfiil Semavî Cisimler'i, bilfiil Aklî varlıklara yakın bir konumda değerlendirmek imkân dâhilindedir. Zira Aklî alanda bilfiil olmayan varlık alanı yoktur. Bu bağlamda, Semavî Cisimler'de bulunan Nefs'ler, bilfiil olmaları nedeniyle nâtik insan Nefs'inde bulunan 'duyu' ve 'mütehayyile' kuvvelerine haiz değildir. Semavî Cisimler'deki Nefs'lerin özelliği, 'sadece akleden' olmasıdır.¹²³⁸ Böyle bir Nefs'e sahip olan Semavî Cisimler'i bu açıdan da Aklî Kozmos alanında değerlendirmek mümkündür.

Ayrıca, Fârâbî'ye göre bir 'mevzu'da bulunan Semavî Cisimler'in Nefs'lerinin kendi zatlarını aklederken yanı sıra İkinciler'i ve *İlk*'i akletmeleri,¹²³⁹ dolayısıyla da Faal Akıl akletmemeleri, söz konusu Nefs'lerin farklı konumda olduklarını, dolayısıyla yetkinlik açısından Faal Akıl katmanına ihtiyaç duymadıklarını bize göstermektedir. Bu bağlamda, Plotinus'ta Küllî Nefs'in hem Aklî İlke'yi hem de *Bir*'i akletmesine benzer şekilde Semavî Cisimler'de de üç

¹²³⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 53; Semavî Cisimlerin Nefs'lerinin kendi zatlarını, İkincileri ve *İlk*'i akletmelerinden, böyle bir çıkarımda bulunmak mümkündür.

¹²³⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 34; Fârâbî'ye göre, bu keyfiyet, bazı natık varlıklarda örneğin, insanlarda da bulunmaktadır. (bknz. Aynı yer)

¹²³⁹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 53

farklı akletme biçimi olduğu görülmektedir. Buna göre, Semavî Cisimler'in Nefs'leri önce kendi zatlarını, sonra İkinciler'i ve *İlk*'i akledip böylece güzelliği ve ıbtayı elde etmektedirler.¹²⁴⁰ Buradan bakıldığında, Semavî Cisimler'in Nefs'lerinin yetkinlik açısından Faal Akla herhangi bir ihtiyaçlarının olmaması, bu Cisimler'in Nefs'lerinin nâtik insan düzeyindeki Nefs'lerden çok farklı ve üstün olduğunu ayrıca bize göstermektedir.

Bu kapsamda, *Esûlûciya*'da Semavî Cisimler'e yönelik Fârâbî'yi destekler pasajlara rastlamak mümkündür. Esere göre, duyulur cisimlerin dışında var olan Semavî Cisimler'den müteşekkil varlık katmanının en önemli özelliği, onların değişmeyen, dönüşmeyen ve kendilerine yeterli olan varlıklar olmasıdır. Başka bir deyişle, bu cisimler, başka bir şeyden müstefid olmayan, tam aksine diğer cisimlere hayatî açıdan fayda veren varlıklardır.¹²⁴¹ Buradan hareketle, bu varlık alanının Aklî Kozmos'a ait bir varlık alanı veya Küllî Nefs'in alt düzeyinde ilke veya illet niteliğine sahip varlık alanı olduğu söylenebilir. Eserde, bunu destekleyen ve Semavî Cisimler'in katmansal yönüne vurgu yapan pasajlar vardır: *"Varlık olmayı kabul etmek açısından Akıl Nefs'ten; Nefs, Semavî Cisimler'den; Semavî Cisimler de, oluş ve bozuluş âleminde bulunan cisimlerden daha çok varlık olmayı kabul eder ve buna güç yetirir."*¹²⁴² ifadesinden anlaşıldığına göre, Semavî Cisimler, oluş ve bozuluş âlemi ile Nefs arasında bir katmanda bulunan varlık alanlarını kapsamaktadır.

¹²⁴⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 40; Plotinus, *The Enneads*, (6.7.35)

¹²⁴¹ *Esûlûciya*, Dokuzuncu Mîmer, s. 123

¹²⁴² *Esûlûciya*, Dokuzuncu Mîmer, s. 130

Fârâbî felsefesinde Semavi Cisimler'in Nefs'leri, hem değer hem de nitelik açısından üst katmanda olmasına karşılık, nâtık insan Nefs'i, niteliği itibariyle Semavî Nefs düzeyinin altındadır. Sebebi ise, insanî düzeydeki bireysel Nefs'lerin önce bilkuvve; makulâtı elde ettikten sonra da bilfiil olmasıdır. Fârâbî'ye göre, Semavî Cisimler'de 'bir yetkinlik', insanî düzeylerdeki Nefs'lerde ise, 'iki yetkinlik' vardır. Semavî Cisimler, cevherleri itibariyle son yetkinliklerinde bulunduklarından Duyulur varlıklardaki eksiklik ve noksanlığa işaret eden biri ilk, diğeri, son yetkinlik şeklinde iki yetkinlik özelliğine sahip değildir.¹²⁴³ Bu manada, Semavî Cisimler'in Faal Akıl'dan alacakları yetkinliğe yönelik bir ihtiyaçları yoktur. Zaten Faal Aklın gayesi de, Semavî Cisimler'i değil, kuvve hâlinde olan nâtık insanı bilfiil hâle getirmek, mükemmelleştirmek ve sonuçta onu ilk yetkinlikten son yetkinliğe ulaştırmaktır. Bu minvalde, Faal Akıl, [bireysel] Nefs düzeyinde insanla iletişim kurmakta, şayet insan, nazarî nâtıkanın kendisine verdiği idrake kemale ermek için bu iletişime olumlu karşılık verirse en üst seviyeye çıkmakta, akıl değilken bizatihi akıl, makul değilken bizatihi makul ve heyulanî iken ilahî olmaktadır. Böylece, Nefs, Aklî (mufarık) varlıklara, örneğin Faal Akla yakın bir konum elde etmekte¹²⁴⁴ ve arada bir engel kalmamaktadır. Buna karşılık insan, nazarî ameliyeyi, mutluluğu kazanmaya yönelik nihaî gaye için değil de menfaat, zevk ve egemenlik gibi geçici arzular doğrultusunda kullanır, dolayısıyla nazarî nâtıka düzeyine çıkmayıp duyulur

¹²⁴³ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 65

¹²⁴⁴ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 32-35, 42, 55

(hassase) ve mütehayyile kuvveleri seviyesinde kalırsa ondan kötülüğün ortaya çıkması kaçınılmaz olmaktadır.¹²⁴⁵

Tekrar bireysel Nefs'lere dönersek; *Esûlûciya*'ya göre, bireysel Nefs'lerin eksik ve noksan olmasının ve ayrıca onlarda şehvî dürtülerin baskın olmasının sebebi, Duyulur Kozmos'la ilişkili olan Nefs'in, faziletlerin bütünü Hissî Âlem'e yansıtmamasıdır. Esere göre, Nefs'in değersel özelliklerin bütünü bu âleme yansıtması zorunlu da değildir. Dolayısıyla Nefs, fazilet yönü itibarıyla Duyulur Kozmos'a küllî ve bilfiil olarak değil, kuvveleriyle zorunlu olarak taşmakta ve onu tezyin etmektedir.¹²⁴⁶ Nefs'in kuvveleriyle taşmasının nedeni ise, -Fârâbî'de Faal Aklın; farklı fitrat, yatkınlık, kabiliyet ve yeterlilikte insanlarla ilişki hâlinde olması gibi-¹²⁴⁷ nuru az, kuvvesi zayıf varlıklardan teşekkül eden Duyulur Kozmos'a, bütün yönleriyle bilfiil yansımamasından kaynaklanmaktadır. Buradan bakıldığında, Plotinus'ta ve *Esûlûciya*'da varlıklar, Fârâbî'ye benzer şekilde bu âlemde fiil hâlleriyle değil kuvve hâlleriyle bulunmaktadır.¹²⁴⁸

5.3.4. Plotinus, *Esûlûciya* ve Fârâbî'de Nefs/Mükevvin İlet/Faal Akıl ve Semavî Cisimler

Esûlûciya'ya göre, 'tabiat', Yüce Âlem'den ve Nefsanî kuvvelerden gelen oluş'u (kevn) kabul edince, Aklın fiiliyatı tabiat aşamasında durmuş, daha ileri gitmemiştir. Ancak Akla göre alt bir konumda olan Nefs, Duyulur Kozmos'a ulaşmak ve Aklî Âlem'in faziletlerini bu Kozmos'a aktarmak istemiştir. Bu aşamadan sonra ise, 'oluş (kevn) ilke'si ve peşi sıra 'mükevvin (oluşturucu)

¹²⁴⁵ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 32-35, 74

¹²⁴⁶ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 88

¹²⁴⁷ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 90; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 75, 85

¹²⁴⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 32; Plotinus, *The Enneads*, (2.5.5); *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 90

illetler' devreye girmiştir.¹²⁴⁹ Oluş ilke'si ve mükevvin illet'ler açısından değerlendirildiğinde, *Esûlûciya*'da farklı bir kavramsal alana geçildiği, oluş'la ilgili Nefs dışında farklı illetlerin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu zaviyeden bakıldığında, *Esûlûciya*'da yer alan 'mükevvin illetler'in Plotinus felsefesinde neye karşılık geldiği birçok problematiği içerisinde barındırmaktadır. Esere göre, 'oluş ilkesi', suret veren Aklî illetlerin sonuncusu ve mükevvin illetler'in ilkidir.¹²⁵⁰ Buna göre, Tabiat'ın oluş'unu gerçekleştiren ve Aklî varlıkların son illeti olan bu illet, aynı zamanda 'Aklî Musavvir'dir ki, bunun Plotinus felsefesindeki karşılığının 'Küllî Nefs' olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Plotinus felsefesinde Nefs, Küllî Nefs olarak Aklî Kozmos'un bir unsuru ve taşma nazariyesinde hiyerarşik yapıda Aklî alanın son temsilcisidir. Nitekim *Esûlûciya*'da Küllî Nefs üzerinden bu yorumu destekleyen pasajlara rastlamak mümkündür.¹²⁵¹ "Nefs,¹²⁵² her iki âlem arasında bir konu (mevzu) ve bu çerçevede bir cevher ise o zaman Nefs, İlâhi Kozmoz'un son, ve tabiat ve hissî âlemin ilk cevheridir."¹²⁵³ ifadesi bu hususu desteklemektedir. Yine "Küllî Nefs, bütün heyulaya ve diğer göksel suretlere narı verendir."¹²⁵⁴ ifadesi de, Nefs'in Tabiat'la ilişkisini ortaya koyduğu gibi, onun oluş'a yönelik mükevvinliğine de vurgu yapmaktadır.

¹²⁴⁹ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 86, 87-89; Dokuzuncu Mîmer, 129, 130; Plotinus'ta da tabiat'a yönelik değerlendirmeler vardır. (Plotinus, *The Enneads*, (4.4.13) Ancak Plotinus'ta, tabiatın hipostatik bir konumu olmadığı için burada ele alınmamıştır.

¹²⁵⁰ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 86, 87

¹²⁵¹ *Esûlûciya*'da, Plotinus felsefesinde olduğu gibi farklı bir Nefs katmanı olan 'Evren Nefs'inden bahsedilmemektedir.

¹²⁵² Küllî Nefs kastedilmektedir.

¹²⁵³ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 87-89

¹²⁵⁴ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 92

Ancak *Esûlûciya* açısından ‘mükevvin illet’ konusu yine de müphemliğini korumaktadır. Zira bu illetin -Plotinus felsefesi açısından değerlendirildiğinde- Küllî Nefs’e değil, ‘Evren Nefs’ine (World Soul) karşılık gelmesi de ihtimal dâhilindedir. Zira Plotinus felsefesinde Evren Nefsi, Küllî Nefs’in alt katmanında yer alan ve Evreni yönetmekle görevli olan bir Nefs’tir.¹²⁵⁵ Dolayısıyla ‘oluş ilkesi’nin Evren Nefs’ine karşılık gelmesi, Plotinus felsefesi açısından daha tutarlı bir yaklaşım görünmektedir. Ancak *Esûlûciya*’da, Küllî Nefs’in alt katmanında yer alan Evren Nefs’ine yönelik bir ifadeye rastlamak mümkün olmadığından mükevvin illeti veya illetleri, Evren Nefs’i ile mukayese etmek de imkân dâhilinde görünmemektedir. Özetle, *Esûlûciya*’da tabiatın oluşunda ‘neden/illet’ olarak değerlendirilen ve eserde başka pasajlarda değinilmeyen ‘mükevvin illet(ler),’ Plotinus felsefesinde Evren Nefs’ine karşılık gelse de, *Esûlûciya*’da böyle bir Nefs düzeyi bulunmadığından onu Küllî Nefs’le ilişkili ve ilgili kılmak daha tutarlı görünmektedir. Zira *Esûlûciya*’da, heyulanî varlıkların surete dönüşmesi ve cismin oluşmasıyla ilgili bahislerde geçen ‘Nefsanî Fail İlke’ (kelime), ‘Faal İlke’ ve ‘Tabiî Fail İlke’ gibi kavramların Nefs’le ilişkili olduğu dikkate alındığında,¹²⁵⁶ ‘oluş ilke’si veya ‘mükevvin illetler’i Nefs’le ilişkilendirmek mümkündür. Plotinus’ta da, özelde “*Tabiat, Nefs’ten çıkan bir Nefs’tir.*”¹²⁵⁷ ifadesi ve genelde “Doğa, düşünme ve Bir” makalesi bağlamında düşünüldüğünde¹²⁵⁸ hem Plotinus hem de *Esûlûciya*’da Nefs düzeyindeki yaratılış ve taşma süreçlerinin farklı bağlamlarda farklı ilkesel kavramlarla ele alındığı görülmektedir.

¹²⁵⁵ Plotinus, *The Enneads*, (4.8.2)

¹²⁵⁶ *Esûlûciya*, Dokuzuncu Mîmer, s. 124

¹²⁵⁷ Plotinus, *The Enneads*, (3.8.4)

¹²⁵⁸ Plotinus, *The Enneads*, (3.8.1-11; 5.8.3)

Esûlûciya'daki Nefs ve mükevvîn illetler ayrımlarında olduğu gibi *Enneadlar*'da da farklı Nefs yorumlarına rastlanmaktadır. Buna göre, Plotinus felsefesinde ilk etapta makrokozmiK Küllî Nefs veya Evren Nefsi ve mikrokozmiK bireysel Nefs şeklinde iki tür Nefs'ten bahsedilebilir. Plotinus felsefesinde bireysel Nefsleri dışarıda tuttuğumuzda, hem Küllî Nefs (All-Soul) hem de Evren Nefs'ini (World-Soul) *Enneadlar*'ın farklı yerlerinde farklı konum ve katmanlarda ayrı ayrı görmek mümkündür. Ancak eserde birçok pasajda, bireysel Nefs'ler, Küllî Nefs ve Evren Nefs'i arasındaki belirgin farklılıkları tespit etmek mümkün olsa da, bazı pasajlarda, bireysel Nefs dışında kalan Küllî Nefs ile Evren Nefs'inin arasını ayırmak neredeyse mümkün değildir. Bu bağlamda, şayet Küllî Nefs, Evren Nefs'i ve bireysel Nefsleri ayrı ayrı ele alındığında, Plotinus'ta üç farklı Nefs katmanı olduğunu söylenebilir.

Enneadlar'da Küllî Nefs ve Evren Nefs'inin birbirinden farklı bağlamlarda kullanıldığı yerlerde, Evren Nefs'i, 'Evrenin Neden İlkesi'ne tekabül etmektedir. Bu manada, Evren Nefs'i'ni, doğrudan dünyanın işleyişi ile ilgilenen Nefs türü, Küllî Nefs'i de, Evren Nefs'inin bir üst katmanında bulunan, Aklî İlke ve Aklî Kozmos'la ilişkili olan varlık türü olarak değerlendirmek mümkündür.¹²⁵⁹ Ancak bu yaklaşım, eserin bütününe yansıyan bir yaklaşım değildir. Zira *Enneadlar*'da Evren Nefs'ine yüklenen görevlerin doğrudan Küllî Nefs'e yüklendiği pasajlara rastlamak mümkün olduğu gibi, yine eserde, Plotinus'un hiçbir ön nitelime kullanmadan doğrudan 'Nefs' (Soul) ifadesini kullandığı pasajlar da vardır.¹²⁶⁰ Buradan hareketle, eseri bütüncül olarak değerlendirdiğimizde, Plotinus

¹²⁵⁹ Plotinus, *The Enneads*, (4.8.2; 3.3.3; 6.4.4)

¹²⁶⁰ Plotinus, *The Enneads*, (4.8.2); *Esûlûciya*'da da Nefs'in ön eksiz kullanıldığı yerler vardır. (bknz. *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 87-89)

felsefesinde genel olarak Küllî Nefs ve Bireysel Nefs'ler şeklinde iki aşamalı Nefs sınıflandırması yapmak mümkündür. Bu bağlamda, Plotinus'un, "*Aklî Kozmos alanında hem çok hem de 'bir' nefslere vardır.*"¹²⁶¹ -Platon'un *Timaeus*'tan naklen- "*Diğer (bireysel) Nefs'ler Küllî Nefs'ten sonra varlığa gelmişlerdir.*"¹²⁶² ve "*Bireysel Nefs'ler Küllî nefis ile doğrudan iletişim kurmaktadır.*"¹²⁶³ ifadeleri - yukarıda belirttiğimiz gibi- Plotinus felsefesinde, temelde Küllî (bir) ve cüz'î/bireysel (çok) nefslere şeklinde iki tür Nefs'in olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, Plotinyen sudûr nazariyesi ekseninde düşünüldüğünde, Nefs, birliği ifade etme açısından küllîlik, kendisine has görevi açısından cüzîlik boyutuyla hem Aklî hem de Duyulur Kozmos'ta bulunmaktadır. Buna göre, Akıl *Bir*'den, Nefs de Akıl'dan infisal etmiş, ayrılmıştır. Ancak Nefs'te, bir infisal daha gerçekleşmiş, Aklî Kozmos'ta en alt katmanda yer alan Küllî Nefs'ten ayrıca bireysel Nefs'ler sadır olmuştur.¹²⁶⁴

Plotinus felsefesinde, Küllî Nefs, Evren Nefsi ve Bireysel Nefslere şeklinde ortaya konan hiyerarşik sıralama, Fârâbî zaviyesinden bakıldığında farklı bir boyuta evrilmekte; insan düzeyindeki varlıklar için Faal Akıl; diğer varlıklar için Semavî Cisimler, Evren Nefsi veya Küllî Nefs ile benzerlik arz etmektedir. Bu zaviyeden değerlendirme yapıldığında, Fârâbî'de, insan ve insan dışındaki varlıkların varlığa yönelik tabiat, imkan ve istitaatları, 'ilk madde' üzerinden Semavî Cisimler katmanıyla ilişkilendirildiğine göre,¹²⁶⁵ Semavî Cisimleri, Evren'in Neden ilkesi olan Evren Nefs'iyle veya *Enneadlar*'ın geneli itibariyle

¹²⁶¹ Plotinus, *The Enneads*, (4.8.3)

¹²⁶² Plotinus, *The Enneads*, (4.3.7)

¹²⁶³ Plotinus, *The Enneads*, (4.8.4; 4.8.7)

¹²⁶⁴ Bradshaw, *a.g.e.*, s. 82

¹²⁶⁵ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 55

düşünüldüğünde Küllî Nefs'le mukayese etmek mümkündür. Bu konuda, Semavî Cisimler ile Evren Nefsi'nin de dahil olduğu Küllî Nefs birbirlerine benzer hususiyetlere sahiptir. Ancak Küllî Nefs, Plotinus'ta, hem 'varlık' hem de 'yetkinliğe' yönelik ilkeselliği zatı itibariyle bünyesinde taşırken, Fârâbî'de - Neoplatonyen kurguda- 'varlık' ve 'yetkinlik' ilkeleri birbirinden ayrılmıştır. Bu çerçevede, Fârâbî'de, insanî düzeydeki varlıklar için yetkinlik ilkesi, Semavî Cisimler varlık katmanı değildir; Faal Akıl katmanıdır. Buradan bakıldığında, Plotinus'ta, ayrı ayrı Evren Nefs'i ve Küllî Nefs'te veya bir bütün olarak Küllî Nefs'te var olan nedenselliklerin, Fârâbî'de 'varlığın varlık nedeni' olarak Semavî Cisimler'e; insanî varlık düzeyinde ise, 'yetkinlik nedeni' olarak Faal Akla evrildiği; her ikisinin de, yani hem Semavî Cisimler'in hem Faal Aklın, varlığın kemalinde etkin olduğu görülmektedir.¹²⁶⁶ Ancak Plotinus felsefesinde Nefs'in üst katmanında bulunan Aklî İlke'nin doğrudan kâinat ile bir ilişkiselliği bulunmazken Fârâbî felsefesinde Akıl katmanının bir üyesi olan Faal Aklın, insanî varlık düzeyinde de olsa tabiat ile ilişkiselliği vardır. Bu da, Fârâbî ile Plotinus felsefeleri arasındaki farklılığı ortaya koymaktadır.

Fârâbî'de, Aristotelyen kurguda yazılmış *Risale fi'l Akl* zaviyesinden değerlendirildiğinde ise, Plotinus ve *Esûlûciya* felsefelerinde Aklî Kozmos ile Duyulur Kozmos arasında mütevassıta pozisyonunda olan Küllî Nefs'e karşılık, Faal Aklın da suret veren yönüyle Aklî Kozmos ile Duyulur Kozmos arasında vasıta konumunda bulunduğu görülmektedir.¹²⁶⁷ Bu zaviyeden bakıldığında, Faal Aklın görevi, bütün bir varlığa suretini vermek olduğuna göre, bu Akıl, bütün

¹²⁶⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü 'l-Medeniyye*, s. 55

¹²⁶⁷ Fârâbî, "Risale fi'l Akl", s. 135

heyulaya ve diğer göksel suretlere narını veren Küllî Nefs ile¹²⁶⁸ benzerlikler arz etmektedir. Buradan bakıldığında, *el-Medinetü'l-Fadıla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de 'varlık nedeni' olarak Semavî Cisimler'e yüklenen görev, *Risale fi'l Akl*'da Faal Akla yüklenmiş, Faal Akıl, bir anlamda 'varlıkların varlık nedeni' konumuna evrilmiştir. Özetle, Fârâbî felsefesinde, *Risale fi'l Akl*'da Faal Aklın 'suret veren' sıfatıyla elde ettiği konum, Neoplatonyen kurguda elde edilmiş bir konum değildir; Aristotelyen kurguda elde edilmiştir. Zira Neoplatonyen kurguda, Faal Aklın insan dışındaki varlıklarla iletişim kurması söz konusu değildir.¹²⁶⁹ Bütün bunlar, Fârâbî'ye ait sudûr nazariyesinin -Davidson'un deyimiyle- Aristotelyen tuğla ve Neoplatonyen harçla birlikte inşa edildiğini göstermesi açısından önemlidir.¹²⁷⁰

Esûlûciya'ya göre, Nefs tarafından düzenlemeye tabi tutulan varlıklar, kendilerine tahsis edilen varlık mertebelerini aşıp başka bir mertebeye geçmemektedir. Ancak Nefs tarafından gerçekleştirilen bu tertip ve düzen, Aklî varlıkların tertip ve düzeninden (şerh) farklı olduğundan hata'lı olmaya her zaman içkindir. Buna karşılık, Aklî Kozmos'un tertip ve düzeninde ise, hata ve kusur yoktur. Çünkü bu kozmos, *İlk İllet* tarafından düzenlenmiştir. Dolayısıyla, zatı itibariyle illetli olan Nefs tarafından düzenlenen Duyulur Kozmos'ta Aklî Kozmos'a göre kusur ve eksiklik kaçınılmazdır.¹²⁷¹ Fârâbî'de ise, düzen ve tertip konusundaki eksiklik, zıtlık muvâcehesinden ele alınmış, zıtlık özelliğine sahip olmaları sebebiyle Duyulur Kozmos'taki varlıklar eksik varlıklar olarak

¹²⁶⁸ *Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer, s. 92

¹²⁶⁹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 71

¹²⁷⁰ Davidson, *a.g.e.*, s. 47

¹²⁷¹ *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 137

değerlendirilmiştir. Buradan bakıldığında, Fârâbî felsefesinde Semavî ve Aklî âlemde Duyulur Kozmos'taki zıtlığa benzer hakikî anlamda bir zıtlık olmadığından¹²⁷² Semavî alandaki düzen ve tertip, buradakinden üstün konumdadır. O hâlde, her üç felsefede, mevcudatta var olan eksiklikler, *İlk İlet*'ten değil, Nefs ve Semavî Cisimler gibi malul illetlerden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla hem Plotinus hem de *Esûlûciya*'da, Nefs'ten taşan şeyler, yani duyulur varlıklar hakikat konumunda değil, 'misal' konumunda değerlendirilmiştir.¹²⁷³ *Esûlûciya*'da Nefs'in fiilinin 'misal' diye isimlendirilmesi ise, onun sabit olmamasından, yani dairevî hareket etmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla hareket hâlinde olandan 'misal' dışında bir varlığın meydana gelmesi mümkün değildir. Bu nedenle, hem Plotinus hem de *Esûlûciya*'da idealar âlemi olan Aklî Kozmos dışındaki varlıkların bütünü, bu manada 'misali' temsil etmektedir.¹²⁷⁴ Fârâbî'de ise, Duyulur Âlem'in misal âlemi olduğuna yönelik bir değerlendirme yapılmamıştır.

5.3.5. Plotinus, Esûlûciya ve Fârâbî'de Nefs-Beden İlişkisi

Neoplatonyen gelenekte Nefs-Beden ilişkisi en önemli konulardan biridir. Bu çerçevede Nefs'in bedenle ilişkisi, Nefs'in ontolojik-ilkesel pozisyonunu belirlediği gibi, aynı zamanda Nefs'in bedenden bir cüz olup olmadığı konusunda da bize ışık tutmaktadır. Bu durum, -Plotinus felsefesinden ve *Esûlûciya*'dan farklı olarak- Fârâbî felsefesinde Nefs'in niçin ilkesel boyutta ele alınmadığı konusunda ayrıca bize yol göstermektedir.

¹²⁷² Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 37, 41-43

¹²⁷³ Plotinus, *The Enneads*, (2.4.4; 6.7.5, 6, 11, 12); *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 136

¹²⁷⁴ Plotinus *The Enneads*, (5.8.12); *Esûlûciya*, Onuncu Mîmer, s. 136

Esûlûciya’da, Nefs-beden ilişkisi konusunda hem Aristotelyen hem de Plotinyen geleneğin izlerini görmek mümkün olsa da, genel paradigma, Plotinyen bakış açısıyla ortaya konmuştur.¹²⁷⁵ Buna göre, Nefs’in bedende bulunması, bir cismin bir mekânda bulunması gibi değildir.¹²⁷⁶ Bu manada, hem Plotinus felsefesinde hem de *Esûlûciya*’da Nefs’in madde veya mekâna ihtiyacı yoktur: “Yüklenen’ (beden), ‘yükleyici’nin (Nefs) eserinden bir eser olduğundan Nefs bedende ‘suret’ gibi ‘yüklenilmiş bir şey olarak bulunmamaktadır.”¹²⁷⁷ Dolayısıyla Nefs’in kendisi vasıtasıyla meydana gelmiş bir bedene ihtiyacı yoktur. Varsa ihtiyaç, mahmul’un hamil’e yani beden Nefs’e ihtiyacıdır. O hâlde, *Esûlûciya*’da, Nefs’in, ifsat olma özelliğine sahip bir bedenle bütünleşmesi mümkün değildir. İfsat olma özelliğine sahip bedenden ‘ayrı’ olan Nefs, ayrı bir varlık alanı olması hasebiyle asla ifsat olmamakta, dolayısıyla Nefs bedende cüz’ün Küll’de bulunması gibi bulunmamaktadır. Zira Nefs, beden bir cüz’ü değildir.¹²⁷⁸

Fârâbî’de ise, Nefs, sonrasında bir cisme/bedene ihtiyaç duymasa da öncesinde bir cisme/bedene ihtiyaç duymaktadır ve bu yönüyle Nefs’in var olması için beden zorunludur.¹²⁷⁹ Buradan hareketle, Fârâbî’ye göre, “Beden, Nefs’in varlığı için şarttır, fakat bekası için şart değildir.”¹²⁸⁰ Dolayısıyla Fârâbî’de,

¹²⁷⁵ Aristo’nun *Nefs Üzerine (De Anima)* (403a10 ve 415a 20) etrafında bir değerlendirilme yapıldığında, *Esûlûciya*’da Nefs’in bedene ihtiyacı olduğu veya ruhun bedensiz olamayacağına dair vurgulara rastlanmaktadır.

¹²⁷⁶ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 42

¹²⁷⁷ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 42, 43

¹²⁷⁸ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 44; Dokuzuncu Mîmer, s. 122

¹²⁷⁹ Fârâbî, “Soyut Varlıkların İspatı”, s. 12

¹²⁸⁰ Dölek, *a.g.t.*, s. 11; Fârâbî, *Ta’likat*, s. 121; Fârâbî, “Soyut Varlıkların İspatı”, s. 12

Nefs'in bedenden önce var olmadığını, sonrasında ise, beden olmasa dahi varlığını sürdürdüğünü söylemek mümkündür.¹²⁸¹

Plotinus ise, konuya farklı açılım getirmiş, Nefs'lerin çokluğu ile bedenlerin çokluğu arasında bir ilişkiselliğin olmadığına vurgu yapmıştır. Zira cüz'î Nefslerin varlığı, bedenlere bağımlı olmadığı gibi, bu Nefs'ler, Küllî Nefs gibi bedenden bağımsız olarak her daim mevcuttur. Dolayısıyla 'Nefs'in bedene bağımlılığı', Plotinus felsefesinde söz konusu değildir.¹²⁸² Plotinus felsefesinde, 'varlık-ötesi', 'varlık' ve 'materyal/cismanî varlık' şeklindeki üçlü varlık hiyerarşisinde en önemli zorluklardan biri de, birliğin tesisinde, cismanî olmayan varlıkların bedene bürünmüş varlıkla ilişkisini ortaya koymaktır. Nefs açısından söylersek; bir şeyin hem bütün şeylerde içkin olması ve aynı zamanda cismaniyete bulaşmadan bunu gerçekleştirmesi nasıl mümkün olmaktadır? Plotinus felsefesi açısından düşünüldüğünde, Nefs'in ontolojik konumunun çok önemli bir işlev gördüğü ortadadır. Nitekim Plotinus, Nefs üzerinden bütün bu hususlara detaylı bir şekilde cevap vermiş, konuyu kendi felsefî nazariyesi açısından geniş bir şekilde açıklamıştır. Plotinus'a göre, cismin yokluğunda Nefs'in kendi bölgesinden çıkacak ve kendisini kabul edecek bir mekânı yoktur. Çünkü doğası gereği inmesine izin veren bir cisim/beden yoktur. Bu nedenle Nefs'in kendi bölgesinden çıkması zorunlu ise ve bu zorunluluk sudûr ekseninde yaratılış sürecinin bir gereği ise Nefs kendisi için bir mekân yaratacak ve böylece cisim/beden ortaya çıkacaktır.¹²⁸³ Buna göre, Nefsin bedeni inşa etmesi, yaratılış sürecinin veya bütün Aklî ve duyulur âlemdeki işleyişin bir gereğidir. Zira Nefs

¹²⁸¹ Dölek, *a.g.e.*, s. 12

¹²⁸² Inge, *a.g.e.*, s. 215

¹²⁸³ Plotinus, *The Enneads*, (4.3.9)

için bir mekân bulunmadığında, bu süreç inkıtaa uğrayacak veya ‘oluş’ gerçekleşmeyecek değildir. Nefs varsa ki vardır. O zaman evren/duyulur âlem de var olacaktır. Nitekim Plotinus başka bir pasajda, bedeninin yokluğunda Nefs’in ‘yokluk’ olmadığını, yine var olduğunu; Nefs’in bedeninin yokluğunda tamamen Aklî Kozmos’ta özümsemişliğini ve oraya ait olduğunu söylemektedir.¹²⁸⁴ O zaman, Plotinus’a göre, bedeninin fonksiyonu, Nefs’in taşıyıcılığına imkân sağlamaktır, başka bir şey değil. Bu minvalde, Nefs ile Duyulur Kozmos arasındaki ilişki zorunlu bir ilişki değildir. Aklî Kozmos’un bir üyesi olarak Nefs, bedeninin yokluğunda yok olmamakta, aksine Kozmos’un sonsuzluğunda Hakikî Varlık alanında bulunmaktadır.¹²⁸⁵ Buradan bakıldığında, Fârâbî ile Plotinus’un farklı paradigmalara sahip oldukları görülmektedir.

Esûlûciya’nın mevzuyla ilgili genel paradigması her ne kadar Plotinus’la benzer olsa da, eserde, konunun Aristotelyen çizgide ele alındığı pasajlara rastlamak da mümkündür. Bu yaklaşımda, Nefs’in cisme ihtiyacı sanatkârın alete ihtiyacı gibi değerlendirilmiş ve ihtiyaç, suretin heyulaya ihtiyacı ile eş değer tutulmuştur.¹²⁸⁶ Buna göre, suretin, heyula olmadan gerçekleşmesi nasıl mümkün değilse, Nefs’in de cisim olmadan gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu zaviyeden bakıldığında, ortaya konan bu yaklaşım, Plotinus felsefesinde yer alan “Nefs’in mekâna ihtiyacı yoktur.” paradigmasıyla çelişki arz etmektedir. Ancak -daha öncesinde belirtildiği gibi- Aristotelyen çizgide ortaya konan bu yaklaşımın *Esûlûciya*’nın genel yaklaşımı olmadığı, konuyla ilgili genel paradigmanın Plotinus felsefesi eksenli olduğu aşîkârdır. Buna göre, *Esûlûciya*’da, varlık

¹²⁸⁴ Plotinus, *The Enneads*, (4.5.1;1.8.14; 2.4.8; 3.2.7)

¹²⁸⁵ Plotinus, *The Enneads*, (4.5.1;1.8.14; 2.4.8; 3.2.7)

¹²⁸⁶ *Esûlûciya*, Dokuzuncu Mîmer, s. 122

bulması ve kâim olması açısından Nefs'in bir mekâna ihtiyacı yoktur. Aksine Nefs, cisimlerin sebat bulması ve devamı için [Akîf] bir 'mekan'dır.¹²⁸⁷ Dolayısıyla bedensel mekân, Nefs'in kendi olarak var olmasına ve olduğu hâl üzere devam etmesine yönelik bir ihtiyaç olmaktan ziyade beden Nefs'le hayat bulması ve Nefs'in fiiliyatının bedene yansması açısından gereklidir.¹²⁸⁸ Bu manada, Nefs bedene değil, beden Nefs'e muhtaçtır.¹²⁸⁹ Dolayısıyla beden Nefs, Kozmos'ta kâim olmuş, sebat bulmuş bir varlığa, yani fesada uğramayan ve yok olmayan bir Nefs'e -her daim- ihtiyacı vardır.¹²⁹⁰ Özetle, *Esûlûciya*'ya göre, Nefs, illet; beden ise, maluldür. İlet, 'kendine yeterli olan' olduğuna göre, sebat bulması ve süreklilik kazanması için illet'in malüle gereksinimi yoktur. Tam tersine, malül illet'e gereksinim duymaktadır. Çünkü malülün tek başına sebat bulması ve kâim olması mümkün değildir.¹²⁹¹ Bu nedenle Nefs'in bir mekâna ihtiyacı yoktur.

Plotinus, *Esûlûciya* ve Fârâbî felsefelerine Nefs'in bedenden bir cüz olup olmadığı çerçevesinden bakıldığında ise, yine farklı yaklaşımların olduğu görülecektir. Buna göre, Fârâbî'de zıt aşamalı iki farklı nefis-beden ilişkisi olduğunu söylemek mümkündür: **i.** Nefs bedenden bir cüz'dür. **ii.** Nefs bedenden bir cüz değildir. Fârâbî felsefesinde bu cümlelerin her ikisi de birbiriyle çelişmeyen yargısal ifadelerdir. Yani cümleler, görünürde her ne kadar birbirine zıt yargılara sahip olmuş olsa da Fârâbî felsefesinde her iki yargıyı birbirleriyle çelişmeden bir araya getirmek mümkündür. Buna göre, "Nefs bedenden bir

¹²⁸⁷ *Esûlûciya*, Dokuzuncu Mîmer, s. 128

¹²⁸⁸ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 41; Dokuzuncu Mîmer, 128

¹²⁸⁹ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 39

¹²⁹⁰ *Esûlûciya*, Dokuzuncu Mîmer, s. 122

¹²⁹¹ *Esûlûciya*, Dokuzuncu Mîmer, s. 128

cüz'dür." Zira beden yoksa Nefs de yoktur. Bu, aynı zamanda "Beden varsa Nefs de vardır". anlamına gelmektedir. Buradan hareketle bir değerlendirme yapıldığında, Nefs, bedenle birlikte varlığa geliyorsa veya bedenin olduğu yerde Nefs varsa Fârâbî felsefesinde, Plotinus'ta olduğu gibi, cisim veya bedenden bağımsız bir Nefs alanından bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla, Fârâbî'nin -Neoplatonyen kurguda- Nefs'i sadece bir 'yetkinlik' unsuru olarak görmesi, Küllî Nefs düzeyinde bir Nefs anlayışına sahip olmaması, ayrıca Nefs'in bedenden bir cüz olup olmadığına yönelik her hangi bir tartışmaya yer vermemesi, onda "Nefs bedenden bir cüz'dür." düşüncesini çağrıştırmaktadır. Yine Fârâbî, hem *el-Medinetü'l-Fadıla* hem de *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de Nefs'lerin varlığa gelişiyile ilgili vurgulu bir açıklama yapmamıştır. Her iki eserde de On Aklın veya Faal Akıl da dâhil olmak üzere İkinciler'in Nefs'e taşıdığına veya Nefs'i meydana getirdiğine yönelik bir ifade yoktur. Ancak her İkinci'ye karşılık bir Semavî Cisim varsa ve Nefs sadece cismanî varlık alanlarıyla ilişkili ise, İkinciler'e karşılık gelen Semavî Cisimler'in Nefslerinin de bu cisimlerin varlıklarıyla birlikte taşıdığı söylenebilir.¹²⁹² Bu da bizi Nefs'in bedenden bir cüz olduğu kanaatine götürür.

Ancak Fârâbî'nin 'Nefs'in, bedenin yok olmasıyla varlığını kaybetmeyip bedenden sonra varlığını devam ettirdiğine' yönelik söylemleri ise,¹²⁹³ "Nefs'in bedenden bir cüz olduğu" yaklaşımının aksine, "Nefs bedenden bir cüz değildir." anlayışını ortaya koymaktadır. Zira Fârâbî'ye göre Nefs, bedenden ayrıldıktan sonra cismanî kuvvelere muhtaç olmaksızın yetkinliğini devam ettirmektedir.¹²⁹⁴

¹²⁹² Akıl konusunda geçtiği üzere bu yönde yorumlar vardır. (bknz. Dağ, "Fârâbî'nin İki yapıtı", s. 39)

¹²⁹³ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, (Bölüm 76) s. 113; Fârâbî, *Ta'likat*, s. 121

¹²⁹⁴ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, (Bölüm 76) s. 113

Bu çerçeveden bakıldığında, Nefs bedenden sonra yetkinliğini devam ettirdiğine göre, onun bedenden bir cüz olması mümkün değildir. Bu bağlamda, Fârâbî’de, “Nefs bedenden bir cüz değildir.” yaklaşımında, Nefs’in bedene inmeden önceki hâline değil, bedene indikten sonraki hâline yönelik bir yargıda bulunmaktadır. Zira Nefs, bedende iken kemale erişince bedene bir ihtiyacı kalmamakta, beden yok olduktan sonra da varlığını devam ettirmektedir. Beden yok olduktan sonra Nefs bakî kalıyorsa, bu durum, Nefs’in bedenden bir cüz olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla Fârâbî felsefesinde, Nefs’in bedenden önceki hâli ile bedenden sonraki hâli birbirinden farklılık arz etmektedir. Sonuç olarak, Fârâbî felsefesinde Nefs bedenden önce yoksa ve beden Nefs’in varlığı için bir koşulsa “Nefs, bedenden bir cüz’dür.” demek imkân dâhilinde olduğu gibi, Nefs’in bekası için beden şart değilse, “Nefs, bedenden bir cüz değildir.” demek de imkân dâhilindedir.

Esûlûciya’da ise, konunun sentezci bir yaklaşımla yani hem Aristotelyen hem de Platonyen eksende ele alındığı unutulmamakla birlikte, mevzuuya bütüncül olarak bakıldığında, genel paradigmatic yaklaşımın, “Nefs beden bir cüz’ü değildir.” şeklinde olduğu görülmektedir. Esere göre, “*Nefs, bedende, Küll’deki cüz gibi değildir. Zira Nefs, beden bir cüz’ü değildir.*”¹²⁹⁵ Başka bir deyişle, Nefs-beden ilişkisi -heyulada bulunan suret misali- bedende bulunan bir suret-beden ilişkisi gibi değildir.¹²⁹⁶ Şayet böyle olmuş olsaydı; Nefs’in cisimlerin bölünmesiyle bölünmesi, kesintiye uğramasıyla da inkıtaa uğraması gerekirdi. Dolayısıyla Nefs, ‘tamam’a ulaşmış bir varlık olarak his ve akıl yönünden beden

¹²⁹⁵ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 44

¹²⁹⁶ *Esûlûciya*, Üçüncü Mîmer, s. 54

tamamlayıcısı konumundadır;¹²⁹⁷ bundan başka bir şey değildir. Yine esere göre, suret, cisimsel niteliklerini koruduğu müddetçe heyuladan ayırık bir varlık değilken Nefs, bedenden ayırık bir varlık alanıdır. Heyula, suretten öncedir, ancak beden Nefs'ten önce değildir. Kısaca Nefs, heyulayı tasavvur eden, sureti heyulada oluşturan ve onu cisimlendiren bir 'ilke'dir. O hâlde, bütün bu anlatılanlar, “*İllet, malulde bir şeye yüklenilen bir yüklem gibi olamaz. O, ancak malule tesir eder.*”¹²⁹⁸ kuralından hareketle değerlendirildiğinde, Nefs'in illetlisi olan bedenden bir cüz olması ve bedendeki suret gibi ele alınması mümkün değildir.

Konuya Nefs-suret, beden-madde kombinasyonları açısından bakıldığında ise, farklı yaklaşımların olduğu görülecektir. Plotinus'a göre, Nefs'in bedene girişi iki şekilde gerçekleşmektedir. Birincisi, Nefs'in beden içinde bulunması ve özümsemesi ki bu bir yerden diğerine geçme ve değişme suretiyle meydana gelmektedir. İkincisi ise, gayri maddî olanın bütünüyle bedene/cisme inmesi şeklinde gerçekleşmektedir.¹²⁹⁹ Bu bağlamda, Nefs'in evren alanına ve bedene inmesi, *En Yüksek İlke*'nin bir fiiliyatı olarak var oluş/yaratılış sürecinin sonuna ulaşmak diye yorumlanabilir.¹³⁰⁰ Dolayısıyla Plotinus felsefesinde Nefs'in bedenden ayrı olduğu ve beden bir parçası olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, Aristo'nun '*Nefs bedenin formu/suretidir*' görüşünün karşısında Plotinus'un, “*Nefs, maddedeki sureti yaratandır. Bu sebeple o suret*

¹²⁹⁷ *Esûlûciya*, Üçüncü Mîmer, s. 54,55 Akıl da Nefs'in mütemmimidir. (*Esûlûciya*, Sekizinci Mîmer s. 109)

¹²⁹⁸ *Esûlûciya*, İkinci Mîmer, s. 44

¹²⁹⁹ Plotinus, *The Enneads*, (4.3.9)

¹³⁰⁰ Inge, *a.g.e.*, s. 257

değildir”¹³⁰¹ ifadesi, Nefs’in, suretten ayrı bir kategori ve surete suretini veren ilke olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. *Esûlûciya*’da da Plotinus’a benzer yaklaşımlar vardır. Buna göre, üstünlük ve iyilik yetisiyle (kuvve) Duyulur Kozmos’a taşan¹³⁰² Nefs’in bu âlemde ilk etki ettiği şey, heyuladır. Zira duyuşsal varlıkların ilki odur. Bu manada Nefs’in heyulaya iyiliği (hayr), ‘suret’ tir. Her duyulur varlık, yetisinin gücü ve kabiliyetine göre Nefs’ten gelen iyiliği kabul etmekte¹³⁰³ ve böylece Tabiat oluşmaktadır. Buradan hareketle, hem Plotinus hem de *Esûlûciya*’da heyulaya sureti veren Nefs olduğu aşıkardır.

Ancak Fârâbî’ye geçildiğinde ise, bağlamın değiştiği, heyulaya suret veren Nefs değil de Semavî Cisimler ve cüzleri olduğu görülmektedir. Fârâbî’ye göre, Duyulur Kozmos’ta ilk maddelerini elde eden mümkün varlıklar,¹³⁰⁴ kendilerine verilen maddesel özelliklerin dışında, edinmeleri gereken -ancak henüz edinmedikleri- kabiliyetlere ulaşmak konusunda yetersizdirler. Yetersiz olan veya yetersizlik niteliği ile malul bu mümkün varlıkların, kendi başlarına varlıklarını koruma yeterlilikleri bulunmadığından, kendilerini harekete geçirecek, kâim kılacak ve varlıktan elde ettiklerini muhafaza edecek dışsal bir faile zorunlu olarak ihtiyaçları vardır. Fârâbî’ye göre, bu haricî fail, onlara suretlerini veren ve onları muhafaza eden ‘ilk fail Semavî Cisimler ve cüz’leri’dir.¹³⁰⁵ Buna göre, Semavî Cisimler ve cüz’lerinin Duyulur Kozmos’ta ilk etapta yaptıkları fiiliyat,

¹³⁰¹ Plotinus, *The Enneads*, (4.3.20)

¹³⁰² *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 86

¹³⁰³ *Esûlûciya*, Yedinci Mîmer, s. 86

¹³⁰⁴ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 60, 66

¹³⁰⁵ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 60; Bunların dışında, kendi benzer suretlerine benzer suretler vererek diğer maddeleri harekete geçiren başka güçlerin olduğunu yine Fârâbî belirtmektedir. O hâlde, Duyulur varlıkların, ilk fail diye nitelendirilen ve cevherlerinde zıtlık bulunmayan Semavî Cisimler ile yine bu Cisimler’in etkisi sonucu, cevherlerinde karışıklık ve zıtlık bulunan madde ve suretten oluşmuş varlıklardan meydana geldiği anlaşılmaktadır. (bkz. Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 56, 61)

‘şey’i varlık bulacağı surete aracısız bir şekilde hareket ettirmektir. Sonrasında ise, üç aşamadan oluşan kuvve/güç verme süreçleri gelmektedir ki, Semavî Cisimler ve cüz’lerinin ilk görevi, maddeye, suretinin vücut bulacağı yöne; ikinci olarak da, suretiyle varlık bulmuş başka diğer bir varlığa hareket etmesiyle ilgili güç vermektir. Semavî Cisimler ve cüz’lerin son görevi ise, başka bir varlığa hareket etme kabiliyeti kazanmış varlıkları, varlık bulacak başka bir şeye yöneltmek ve onlardan başka bir varlığın meydana gelmesini sağlamaktır.¹³⁰⁶

Fârâbî’ye göre, Semavî Cisimler, her ne kadar maddeye suret veren varlık katmanı olsalar da, onların Nefs’lerinin -aynı zamanda varlıktaki eksikliğin belirtisi olan- kendilerine özgü ‘konu’ları olduğunu unutmamak gerekir. Ancak Semavî Cisimler’de içkin olan ‘konu’, Fârâbî’ye göre, bir açıdan madde-suret ilişkisindeki ‘suret’e benzer olsa da maddî nitelik taşımadığından ve başka varlıklarda bulunmadığından sadece Semavî Cisimler’e özgü bir keyfiyete sahiptir. Dolayısıyla ‘konu’, bu keyfiyetiyle maddedeki suret’ten farklı olduğundan Semavî Cisimler’in alt düzeyinde bulunan varlıkların hiçbirinde bulunmamaktadır.¹³⁰⁷ Buradan hareketle söylenebilir ki; Aklî ve duyulur varlıklar arasında bir konumda bulunan Semavî Cisimler’in Nefs’leri, ne tamamıyla Aklî ne de bütünüyle madde ve suretten müteşekkil varlıklara benzemektedir.

Özetle, Fârâbî, *Esûlûciya* ve Plotinus felsefeleri Nefs açısından birbirleriyle kıyaslandığında, Nefs’in, hiyerarşik yapıdaki konumu açısından her üç felsefe arasında benzerlikler olsa da, ‘neden-ilke’ olması açısından aralarında belirgin farklılıkların olduğu görülmektedir. Farklılıklardan başlanırsa; Fârâbî’nin

¹³⁰⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, (çeviri), s. 65

¹³⁰⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 39, 40

Nefs'i izah etmede, Neoplatonyen gelenekten ziyade Aristotelyen gelenekten etkilendiği, Nefs ve kısımlarını bu çerçevede ele aldığı görülmektedir. Bu manada, Fârâbî'nin Nefs anlayışıyla Plotinus ve *Esûlûciya*'nın Nefs anlayışları birbirlerinden farklıdır. Bunun, *Enneadlar* ve *Esûlûciya*'da Küllî Nefs'e yüklenen anlamların Fârâbî'de bazı yerlerde Faal Akla bazı yerlerde ise, Semavî Cisimler'e yüklenmesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Nefs açısından, Fârâbî ile Plotinus ve *Esûlûciya* felsefeleri arasındaki en önemli fark, Plotinus ve *Esûlûciya*'da, Küllî Nefs'in 'varlıkların 'neden ilke'si olmasına karşılık Fârâbî'de, -Neoplatonyen kurguda- Nefs'in ilkesel bir konumunun bulunmamasıdır. Bunda en önemli faktör, Fârâbî felsefesinde salt Nefs diye bir varlık alanının olmamasıdır. Fârâbî'de Nefs, cismanî nitelik taşıyan varlıklarla bir anlam ve bir boyut kazanmakta yahut cisimlere yönelik varlıksal vurgu, varlıkların Nefs'leriyle birlikte yapılmaktadır. Bu kapsamda, örneğin *el-Medinetü'l-Fadıla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye* bağlamında, Semavî Cisimler'in 'varlık nedeni' olmaları, onların aynı zamanda Nefs'leri cihetiyledir. Bu husus, Semavî Cisimler için geçerli olduğu gibi, insanî düzeydeki varlıklar için de geçerlidir. Dolayısıyla Fârâbî'de, 'cismanî varlıklar', salt varlık olarak değil, Nefs'leriyle birlikte varlık olarak ele aldığından veya hayatî niteliğe sahip varlık dendiğinde, bundan 'Nefs'e sahip varlık' anlaşıldığından, Fârâbî'de Nefs vurgusu ilkesel boyutun gölgesinde kalmış; Nefs, 'neden ilke' olmasının ötesinde varlıkların yetkinliğinin bir aracı olarak ön plana çıkmıştır. Dolayısıyla, Plotinus felsefesinde ve *Esûlûciya*'da Nefs'le ilgili aşkın ve içkin âleme yönelik sistematik yaklaşım ve değerlendirmeler, Fârâbî ontolojisinde görülmemektedir.¹³⁰⁸

¹³⁰⁸ Netton, *Allah Transcendent*, s. 118

Buna karşılık, benzerlikler üzerinden değerlendirme yapıldığında ise, varlık mertebeleri açısından Fârâbî ontolojisi ile Plotinus ve *Esûlûciya* ontolojilerinin birbirleriyle uyumlu olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, Nefs'in *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de *İlk*, İkinciler ve Faal Akıl katmanlarından hemen sonra dördüncü katmanda yer alması veya geleneksel Neoplatonyen kurgudaki *Bir-Akıl-Nefs* üçlemesinin benzerinin *İlk-İkinciler-Faal Akıl-Nefs* şeklinde Fârâbî felsefesinde de görülmesi,¹³⁰⁹ Fârâbî felsefesinin Neoplatonyen kurguya uyumu açısından önemli bir ontoljik veri olarak kabul görülebilir. Buradan hareketle, varlık mertebeleri açısından Fârâbî felsefesinde Nefs'e biçilen katmansal konumun, geleneksel Neoplatonyen kurgunun dışında olmadığı veya bu kurguya aykırı olmadığı söylenebilir. Ancak Fârâbî felsefesinde Nefs'in mertebe açısından varlık sıralamasında önemli bir değişiklik olmasa da -Plotinus ve *Esûlûciya* ile kıyaslandığında- cismanî varlıklara yönelik hipostatik yapısında belirgin bir değer kaybına uğradığı kesindir. Dolayısıyla Fârâbî'de, Faal Akıl ve Nefs'leriyle birlikte Semavî Cisimler'i bir bütünlük içerisinde değerlendirmeye tabi tutmadan Plotinus ve *Esûlûciya* felsefeleri ekseninde Nefs, özellikle de Küllî Nefs mukayesesi yapmak mümkün değildir.

¹³⁰⁹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 32

Sonuç

Tezimizde, Fârâbî'nin, *Aristo Teolojisi* üzerinden Plotinus felsefesinden ve Neoplatonyen gelenekten etkilenmesi üzerinde durulmuş; bu çerçevede *Enneadlar*, *Esûlûciya*, *el-Medinetü'l-Fadıla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye* adlı eserler *Bir*, Akıl ve Nefs ekseninde değerlendirmeye tabi tutularak mukayeseli bir şekilde ele alınmıştır.

Döneminin en büyük Platon yorumcularından olan Plotinus, aşkın alana dair yaklaşımlarıyla kendi zamanına kadar gelen ontolojik hiyerarşik yapıyı 'üç hipostaz' üzerinden temellendirmiştir. Bunlar *Bir*, Akıl ve Nefs'tir. Plotinus, söz konusu hipostazlar arası ilişkiyi taşma nazariyesi ekseninde izah etmiş, Duyulur Kozmos da dahil olmak üzere bütün bir kozmos'un birlik içinde çokluğunu bütüncül bir şekilde ele almıştır.

Porfiryus tarafından düzenlenen ve Neoplatonik felsefenin -tabir caizse- kurucu kitabı olan Plotinus'a ait *Enneadlar*, içeriği itibariyle hem pagan hem de ilahî dinlerin de içinde bulunduğu geniş bir felsefî yelpazede etkili olmuştur. Nitekim Neoplatonik geleneğin *Bir*, Akıl ve Nefs üzerine ortaya koyduğu doktriner yaklaşımlar, monist paradigmaya sahip felsefî gelenekleri etkileyebilecek güçte bir nazariyata sahip olduğu gibi üçlü/trinitaryan felsefî gelenekleri etkileyecek güçte bir nazariyata da sahiptir. Zira eserde, *Bir*'i veya birliği ontolojik açıdan temellendirmede monist; *Bir*'in Akıl ve Nefs'le birlikte kozmos üzerinde etkili olması açısından da üçlü/trinitaryan bir yapı ve bunlara yönelik doktrinler yeterli miktarda vardır. Dolayısıyla eser, hem monist hem de üçlü/trinitaryan nazariyeye sahip felsefî-dinsel gelenekler üzerinde etkili olmuş;

her bir felsefî yapı, kendi paradigmasını bu felsefî gelenek üzerinden temellendirme imkanı bulmuştur.

Bu sebeple, tek tanrılı bir din olan İslam'ın müntesiplerinin varlığa ilişkin düşüncelerinde bu ve benzeri felsefelerden ilham almaları kadar doğal bir şey olamaz. Esasında Fârâbî'nin de yaptığı bundan başka bir şey değildir. O, kendisine kadar olan süreç içerisinde, İslam toplumuna intikal etmiş felsefî mirası özümsemiş bir Müslüman filozof olarak özellikle aşkın âleme yönelik felsefî argümanları geliştirmede ve metafiziğini oluşturmada Aristo, Platon ve diğer felsefî geleneklerden etkilendiği kadar *Esûlûciya*'dan da etkilenmiş; yaratılışı, *İlk*'in *Zat*'ına halel getirmeden On Akıl ve Semavî Cisimler üzerinden izah etmeye, *Bir*'den çokluğun çıkışını İslami doktrinlerin mücade ettiği alan içerisinde 'taşma nazariyesi' ekseninde açıklamaya çalışmıştır. Bu manada, Fârâbî'nin yaptığı ameliye, İslam'ın varlığa ilişkin görüşlerini, edindiği felsefî miras üzerinden sentezci bir yaklaşımla değerlendirmeye tabi tutmak, Müslümanların izinden gidebileceği felsefî bir alana kapı aralamaktır.

Plotinus'a ait *Enneadlar*'ın Fârâbî döneminde Arapçaya doğrudan tercümesinin yapıldığına dair elimizde bir kanıt bulunmasa da, muhteviyatında yer alan nazariyatın *Aristo Teolojisi (Esûlûciya)* üzerinden Arapçaya intikali konusunda yeterli bilgi ve belge mevcuttur. Dolayısıyla eser, *Esûlûciya* diye meşhur adıyla Fârâbî döneminde bilinen kitaplar arasında yerini alırken, Yunanlı Şeyh olarak tanınan Plotinus'un düşünceleri de sentezci bir yaklaşımla Platon ve Aristo'nun düşünceleriyle birlikte -muhtemelen Porfiryus veya Porfiryus ekolünden bir filozof tarafından- bu eser içerisinde ele alınmıştır. Bu çerçevede,

Fârâbî'nin *el-Medinetü'l-Fadıla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye* adlı eserlerinin ontolojiye vurgu yapan ilk bölümleri ile *Esûlûciya* arasında önemli benzerlikler görmek mümkündür.

Yunan felsefî geleneği açısından bakıldığında, içkin âlemi vazetmede yeterli felsefî donanıma sahip olan Aristotelyen felsefe, aşkın âlemi izah etmede yeterli felsefî donanıma sahip olmamıştır. Dolayısıyla, aşkını doktrinleriyle yoğun felsefî küllîyata sahip olan Platon felsefesinin desteğini almadan aşkın ve içkin âleme yönelik bütüncül bir felsefî bakış açısı oluşturmak mümkün değildir. Her iki felsefî gelenek birbirinin mütemmimi konumundadır. Bu çerçevede, Orta Platonist dönemden Plotinus dönemine kadarki periyotta, Yenipisagorculuğun da katkısıyla hem Aristo hem Platon hem de Pisagor'un düşüncelerini birleştirme ihtiyacı hasıl olmuş, bu süreçte, her üç filozofun fikriyatı, sentezci bir yaklaşımla ve bütüncül bir şekilde ele alınmıştır. Bu bağlamda, sentezci ve eklemlemeci yaklaşımın başlangıcını 'Orta Platonist Dönem' olarak değerlendirmek mümkündür. Bu sentezci yaklaşım, Plotinus'ta, Platon'a evrilmiş olsa da Porfiryus'la birlikte -Plotinus'un da senteze eklenmesiyle- yeniden egemen paradigma olmuştur. Bu kapsamda, Neoplatonizmin çizgisinin içerik olarak olmasa da yöntem olarak Porfiryus tarafından çizildiğini söylemek mümkündür. Porfiryus felsefesi ekseninde yazıldığını düşündüğümüz *Esûlûciya* bunun en güzel örneğidir.

Esûlûciya böyle bir dönemin, yani Aristo'nun Platonlaştırıldığı Platon'un da Aristo'laştırıldığı karakteristik bir dönemin ürünüdür. Her üç felsefî gelenek (Aristo, Platon ve Plotinus), Süryani-Hristiyan ve Helenizmin etkisiyle

birbirleriyle öylesine mecz olmuş, öylesine iç-içe geçmiştir ki; Plotinus'un düşüncelerinin baskın olduğu Neoplatonyen geleneğe bağlı bir eser, rahatlıkla Aristoteles'e atfen *Aristo Teolojisi* diye isimlendirilebilmiş, Aristo'ya ait olmayan bir çok metafiziksel husus da Aristo'nun düşüncesiymiş gibi Neoplatonik felsefe dünyasına aktarılabilmektedir. Bu manada, Fârâbî felsefesini, bu dönemin karakteristik özelliğinin yansıması olarak görmek mümkündür. Fârâbî'ye ait olup olmadığı tartışma konusu olan *el-Cem` beyne Re'yeyy el-Hakîmeyn Eflâtun el-İlahî ve Aristutâlî* adlı eser ister ona ait olsun ister olmasın bu hususiyet değişmeyecektir. Zira Fârâbî'nin hem Aristotelyen hem Platonyen hem de Neoplatonyen kurguda kaleme aldığı özgün eserleri vardır. Örneğin *Kitabu'l Huruf* Aristotelyen, *el-Medinetü'l-Fadıla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'nin şehir ve toplumla ilgili bölümleri Platonyen, 'mebadiü'l mevcudat' ile ilgili bölümleri ise - içerisinde Aristotelyen doktrinler olsa da- Neoplatonyen çizgide yazılmıştır. Dolayısıyla Fârâbî, Watt'an ilham alarak söylersek; birinci milenyumda Orta Platonistlerle başlayan ve İslam öncesinde sönen Kutsal ve Aristo birlikteliğini ikinci milenyumda İslam felsefesiyle yeniden başlatan değerli bir filozoftur.¹³¹⁰

Ontolojiye dayalı felsefelerde bir hiyerarşik yapı oluşturmada felsefe yapmak mümkün değildir. Bu bağlamda, Fârâbî, ontolojisini özellikle *el-Medinetü'l-Fadıla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de Neoplatonyen felsefenin baskın olduğu *İlk Neden*, On Akıl (İkinciler ve Faal Akıl) Semavî Cisimler ve Nefs ekseninde oluşturmuş; duyulur âlemi, varlıksal ve değersel yönleri ve insan yaşamıyla ilgili toplumsal/siyasal boyutlarıyla bu ontoloji üzerinden

¹³¹⁰ Evangelio, *a.g.m.*, s. 173

konumlandırmaya çalışmıştır. Bu zaviyeden bakıldığında, Fârâbî’de ontolojik açıdan eksik kalan hiçbir durum söz konusu değildir. Yani, Fârâbî, *En Üst Varlık İlk*’ten en aşağıda yer alan varlık alanlarına kadar bütün varlık katmanlarına yönelik oluşturduğu hiyerarşik yapıda hiçbir boşluğa yer bırakmamıştır. Bu konuda, her üç felsefe ortak özelliklere sahiptir. Zira Platon’un ontoloji ile ilgili muğlak doktrinlerinin karşısında, Plotinus ve *Esûlûciya*’da, *Bir*, Akıl ve Nefs’ten oluşan üçlü hiyerarşik yapı birbirleriyle ilişkisellik içerisinde öylesine vazıh bir şekilde inşa edilmiştir ki bu inşa üzerinden Akli Kozmos, Duyulur Kozmos, iyi ve kötülük vb. bütün hususlar varoluşsal açıdan bir anlam ve bir değer kazanmıştır. Bu manada, farklı ontolojik yaklaşımlarla karşılaşmak mümkün olsa da, her üç felsefede esas gaye, hiç bir boşluğa yer vermeden bütün bir kozmos’u, yani çokluğu ‘birlik’ içinde inşa etmektir.

Kaynakça

Adamson, Peter S., (2000), *The Arabic Plotinus, a Study of The Theology of Aristotle and Related Texts*, University of Notre Dame.

Adamson, Peter, (2002), “Forms of Knowledge in Arabic Plotinus”, *Medieval Philosophy and the Classical Tradition*, (Edited: by John Inglis), Curzon Press, s. 90-106.

Alan Sümer, Banu, “Parmenides’in ‘Düşünme ve Varlık Aynı Şeydir’ Yargısına Heidegger’in Yorumu Açısından Bir Bakış” FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2011 Bahar, sayı: 11.

Albertson, David, *Mathematical Theologies: Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*, Oxford University Press, 2014.

Albinus, *The Platonic Doctrines of Albinus*, Published by Phanes Press, 1991.

Alexander of Aphrodisias: *On Aristotle Metaphysics 1* (Translated by William, E. Dooley, S.J), Bloomsbury, 2014.

Allen, Diogenes, Springsted, Eric O., *Philosophy of Theology*, Westminster John Knox Press, 2007.

Aristoteles, (1811), *The Rhetoric, Poetic and Nicomachean Ethics of Aristotle*, (tr. by T. Taylor), London.

Aristoteles, (1996), *Metafizik*, (Çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul.

Aristotele, (2011), *Ruh Üzerine*, (Çev. Zeki Özcan), Birleşik Yayınları, Ankara.

Armstrong, A.H., (1940), *The Architecture Of The Intelligible Universe In The Philosophy Of Plotinus*, Cambridge University Press, 1940.

Armstrong, A. H., (1953), *Plotinus*, London.

Arnaldez, Roger, “Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem” (Çev. Hayrani Altıntaş), *AÜİFD*, (XXIII/1978), s. 349-358.

Aslan, Hasan, “Sokrates Öncesi Filozofların Doğa Anlayışında Dayanışma Düşüncesi”, *Felsefe Dergisi Kaygı*, sy. 9, s. 119-129.

Atış, Naciye, “Parmenides Felsefesinin Varlığı Temellendirme Tarzının Kendinden Sonraki Felsefe Etkileri”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Bahar, 2009, s. 108-119.

Atış, Naciye, “Erken Grek Felsefesinde Birlik Arayışı”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, June 2013, s. 160-170.

Aydınlı, Yaşar, Fârâbî’de *Tanrı-Evren İlişkisi*, İz yayıncılık, İstanbul, 2011.

Bal, Metin, “Roma’da Yeni Platonculuğun Kurucusu ve Plotinus Öğretisi” *Doğu Batı Dergisi*, Ağustos-Eylül-Ekim 2009, s. 87-98.

Banner, Nicholas, *The Power of the Unsaid: Philosophic Silence in Plotinus*, University of Exeter, 2013.

Barnes, Jonathan, *Porphry*, Newyork, 2003.

Bedevi, Abdurrahman, *Eflutin inde’l Arab*, Mektebetü’n Nehdati’l Mısriyye, 1955.

Beggian, Joseph, *Early Syriac Theology*, The Catholic University Press, 2014.

Bechtle, Gerald, "Speusippus's Neutral Conception of The One and Platos' Parmenides" *Plato's Parmenides And Heritage*, (Edited by John D. Turner and Kevin Corrigan) By the Society of Biblical Literature, Vol., I, Atlanta, 2010, s. 37-58.

Blumenthâl, H.J., *Soul and Intellect*, Puplished by Variorum, 1993.

Bradshaw, David, *Aristotle East and West*, Cambridge University Press, 2004.

Brann, Eva, *The Logos of Heraclitus*, Paul Dry Books, Pennsylvania, 2011.

Brenk, Frederick E., "Plutarch and Pagan Monotheism", *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity* (editör: Lautaro Roig Lanzillotta, Israel Muñoz Gallarte) Brill, Leiden: Brill, 2012, s. 73-84.

Brown, Colin, *Christianity and Western Thought*, InterVarsity Press, 1990.

Bonadeo, Cecilia Martini, *Abd al-Laṭīf al-Baġdādī's Philosophical Journey*, Koninkjikle Brill, 2013.

Booth, Edward, *Aristotelian Aporetic Ontology in İslamîc and Christian Thinkers*, Cambridge University Press, 1983.

Bowe, Geoffrey Scott, *Aristotle and Plotinus On being and Unity*, McMaster Universtiy, 1997.

Buckley, Michael J., *Motion and Motion's God*, Princeton University Press, Newjersey, 1971.

Ceber, Ferit, *Tasuât-i Eflutin*, Mektebet-ü Lübnan, 1997.

Chesnut, Glen, *God and Spirituality*, Printed United State of America, 2010.

Chlup, Radek, *Proclus*, Cambridge University Press, 2012.

Colmo, Christopher A., *Breaking with Athens: AlFârâbî as Founder*, Published by Lexington Books, 2005.

Compleston, Frederick, *History of Philosophy*, Continuum, London, 1946.

Corrigan, Kevin, *Reading Plotinus*, Purdue University Press, 2005.

Cox, Ronald R., (2007), *By the Same Word: Creation and Salvation in Hellenistic Judaism and Early Christianity*, Walter de Gruyter, Berlin.

Davit T. Runia, *Philo of Alexandria, The Timaeus of Plato*, E. J. Brill, Leiden, 1986.

Dağ, Mehmet, “Fârâbî’nin İki Yapıtı”, OMÜİFD., , sy. 14-15, 2003, s. 17-87.

D’ancona, Cristina, “The Arabic Version of Enneads IV.7 And Its Greek Model” *Arabic Theology Arabic Philosophy*, (Edited by, James E. Montgomery) Peeter Publishers, 2006, s. 127-156.

D’ancona, Cristina, “Pseudo Theology of Aristoteles, Chapter I, Strutcure and Composition”, *Oriens*, Volume 36 (editör: R. Sellheim, G. Endress), Brill, 2001, s. 78-112.

Davidson, Herbert A., “Risale fi’l-Akl”, (Çev. Eyüp Şahin), *AÜİFD* XLV 2004, sy. II, 2004, s. 271-277.

Deniz, Gürbüz, (2005), “Fârâbî’ye Göre İnsan Hürriyeti”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 7-8 Ekim, 2004, Elis Yayınları, Ankara, 2005, s. 141-153.

Deniz, Gürbüz, (2011), “Kur’an’a Göre Hz. Adem (a.s.)’in Serüveni”, *Journal of İslamîc Research*, 22 (2), s. 89-105.

Deniz, Gürbüz, (2015), *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*, DİB, Ankara.

Derrida, Jacques, “Post Sprictum”, *Derrida And Negaitive Thelology*, (Editedby: Harold Coward, Toby Foshay, Jacques Derrida), State University of New York, 1992, s. 283-323.

Dillon, John, (1977), *The Middle Platonist*, Cornell University Press.

Dillon John, (2005), *The Heirs of Plato*, Oxford Universty Press, Newyork.

Dillon John, (2007a), “The Origin of Platonist Dogmatism”, *ΣΧΟΛΗ* V. I. 2007, s. 24-37.

Dillon John, (2007b), “Monist and Dualist Tendencies in Platonism”, *ΣΧΟΛΗ*, V. I. 1 2007, s. 38-49.

Dillon John, (2010), “Speusippus and the Ontological Interpretation of the Parmenides”, *Plato’s Parmenides And Heritage*, (Edited by John D. Turner and Kevin Corrigan) By the Society of Biblical Literature, Vol. I. s. 67-78.

Drozdek, Adam, *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*, Ashgate Publishing, 2007.

Edwards, Mark, *Neoplatonic Saints: The Lives of Plotinus and Proclus by Their Students*, Liverpool University Press, 2000.

Emilsson, Eyjólfur K., “Platonic Soul-Body Dualism in The Early Centuries of The Empire to Plotinus”, *ANRW* II.36.7, s. 5331-5362.

Emilsson, Eyjólfur Kjarar, “Plato and Plotinus on soul and action” , In R. Barney; T. Brennan & C. Brittain (ed.), *Plato and the Divided Self*. Cambridge University Press, 2012, s. 350-367.

Empiricus, Sextus, *Against Logicians* (edited by Richard Belt), Cambridge University Press, 2005.

Evangelio, Christos C., *Philosophia Antiqua Aristotle's Categories and Porphyry* (Edited By Wj. Verdenius And J. Cm. Van Winden), Vol. XLVIII, E.J. Brill, 1996.

Fakhry, Majid, *Al-Fârâbî, Founder of İslamîc Neoplatonism: His Life, Works and Influence* (Oxford: Oneworld Publications), 2002.

Fârâbî, (1974), *Tahsilu's-Saade*, (Çev. Hüseyin Atay), *Fârâbî'nin Üç Eseri*, AÜİFY.

Fârâbî, (1986a) *Kitâbu'l-Elfâz*, (tah. Muhsin Mehdi), Dâru'l-Meşrik, Beyrut.

Fârâbî, (1986b), “Soyut Varlıkların İspatı”, (Çev. Hüseyin Aydın), UÜİF. C. 1, sy. 1, s. 9-12.

Fârâbî, (1990), *İhsa'ül-Ulum*, (Çev. Ahmet Ateş), MEB yayınları, İstanbul.

Fârâbî, (1993), *Kitab'ü es Siyasetü'l Medeniyye*, (Tah. Fevzi Mitri Neccar), Daru'l Maşrık.

Fârâbî, (2002), *Kitab'ü Ara'i Ehli'l Medineti'l Fadıla*, (Tah. Elbir, Nasri Nadir), Daru'l Maşrık.

Fârâbî, (2003), *Risâle fî'l-Akl, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, (Hazırlayan: Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul, s. 127-137.

Fârâbî, (2005), *Fusûlü'l-Medeni*, Çev. Hanifi Özcan, (Fârâbî'nin İki Eseri içinde), İFAV Yayınları, İstanbul.

Fârâbî, (2008), *Harfler Kitabı*, (Çev. Ömer Türker), Litera Yayınları, İstanbul.

Fârâbî, (2014) *el-Vahid ve'l-Vahde*, (Çev. Cevdet Kılıç), (*İslam Düşüncesinde Bir Metafiziği ve Fârâbî'nin el-Vahid ve'l-Vahde içinde*), Fecr Yayınları, Ankara.

Fârâbî (1371a) “Sorulan Sorulara Verilen Cevaplar” (*Kitabü't-Tenbih Ala Sebili's Saade, et Talikat Risaletani Felsefiyyetani içinde*), (Tah. Cafer âl Yasin), İntişarat Hikmet.

Fârâbî (1371b), “Yıldızlar Hakkında Doğru Olan ve Olmayan Şeyler”, (*Kitabü't-Tenbih Ala Sebili's Saade, et Talikat Risaletani Felsefiyyetani içinde*), (Tah. Cafer âl Yasin), İntişarat Hikmet.

Fârâbî, (1371c), “Ta'likat”, *Kitabü't-Tenbih Ala Sebili's Saade, et Talikat Risaletani Felsefiyyetani içinde*, (Tah. Cafer âl Yasin), İntişarat Hikmet.

Filiz, Şahin, *Fârâbî*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005.

Fuller, B. A. G., *The Problem of Evil in Plotinus*, Cambridge University Press, 1912.

Fürst, Alfons, “Origen: Exegesis and Philosophy in Early Christian Alexandria”, *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian* (editör: Josef Lössl, John W Watt), Ashgate Publishing, 2011, s. 13-32.

Gatti, Maria Luisa, “Plotinus: The Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism” *The Cambridge Companion to Plotinus* (Edited by Lloyd P. Gerson), 1999, s. 22-29.

Gemuhluoğlu, Zeynep, “Kozmolojik Prensipler Etik ve Estetiğe Temel Olabilir mi? İbn Sînâ’da Aşk Kavramı Üzerine Bir İnceleme”, *International İbn Symposium 1*, Kültür A.Ş. İstanbul, 2008; 151-164.

Gregory, John, *The Neoplatonists: A Reader*, Routledge, 1999.

Stephen Gresh, *Middle Platonism and Neoplatonism The Latin Tradition*, Nortredam University Press, 1986.

Guithrie, Kenneth Sylvan, (1917), *Numenius of Apamea The Founder of Neoplatonizm*, Comparative Literature Press, London.

Guthrie, Kenneth Sylvan, (1932), *Plotinos Complete Works*, Platonist Press.

Guthrie, W.K.C., (1999), *İlk Çağ Felsefesi Tarihi* (Çev. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara.

Gülenç, Kurtul, “Presokratiklerden Platon’a Mitos, Logos ve Dialektik”, *Felsefe Logos Dergisi*, sy.35-36, 2008, s. 117-138.

Habib, M.A.R., *A History of Literary Criticism and Theory*, by Blackwell Pupliching, 2005.

Haklı, Şaban, “Fârâbî ve İbn Sina'da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal ve Ontolojik İçeriği”, *Felsefe Dünyası*, sy. 39, 2004/1, s. 111-132.

Hanoğlu, İsmail, “Fârâbî’de Metafizik ve Hakikatin Bilgisi”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis Yayınları, Ankara, 2005, s. 247-266.

Hemming, Paul, “Nihilism: Hiedeggerand the Ground Redemption”, (edit: John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward) *Radical Orthodoxy: A New Theology*, Routledge, 1999, s. 91-108.

Henry More, Alexander Jacob, *A Platonick Song of the Soul*, Associated University Press, London, 1998.

Hillar, Marian, “Numenius and the Hellenistic Sources of the Central Christian Doctrine, Paper published in A Journal from the Radical Reformation”, *A testimony to Biblical Unitarianism* Vol. 14, No. 1, Spring 2007, s. 55-60.

Hubler, J. Noel, “Moderatus E.R. Dodds and Emanation” *Plato’s Parmenides And Heritage*, (Edited by John D. Turner and Kevin Corrigan) By the Society of Biblical Literature, Vol. I, 2010, s. 115-128.

Ivry, Alfred L., “Al Fârâbî”, *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*, (Edited by, M. J. L. Young, J. D. Latham, R. B. Serjeant), Cambridge University Press, 1990, s. 378-388.

Inge, William R. *The Philosophy of Plotinus: (The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917-1918)*, Published by Longmans, 1918.

Janos, Damien, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, Brill, 2011.

Kalligas, Paul, *The Enneads of Plotinus: A Commentary, Vol. 1*, (Translate: Elizabeth Key Fowden and Nicolas Pilavachi) Princeton University Press, 2014.

Karamanolis, George E., *Platon and Aristotle in Agreement*, Oxford University Press, 2006.

Karavites, Peter, *Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*, Brill, Leiden, 1999.

Kardas, Edward, *History of Psychology: The Making of a Science*, Printed the United States of America, 2014.

Kaya, M. Cüneyt, “Şukûk alâ ‘Uyûn: ‘Uyûnü’l-mesâil’in Fârâbî’ye Âidiyeti Üzerine” *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27 (2012), s. 29-67.

Kavas, Zerrin Oral, “Kant’ın Eleştirel Felsefesine Parmenides ve Platon’un etkisi”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, sy. 30, Ankara, 1999, s. 76-80.

Kennedy, J.B., “Plato’s Forms Pythagorean Mathematics and Stichometry”, *Aperion a Journal for Ancient Philosophy and Science*, 2010, s. 1-32.

Köroğlu, Burhan, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, Yayınlanmamış doktora tezi, 2001.

Macaule, David, *Elemental Philosophy: Earth, Air, Fire, and Water as Environmental Ideas*, State University of New York, 2010.

Macit, Muhuttin, “Fârâbî’ye Nispet Edilen İki Risâle”, *MÜ. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*. 26 (2004/1), s. 5-21.

Maraş, İbrahim, (2007), “İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı”, *Dini Araştırmalar*, Cilt: 10, sy. 30, Eylül-Aralık, s. 41-54.

Maraş, İbrahim, (2008), “Fârâbî’de Hudûs Kavramı”, *Dini Araştırmalar*, Cilt: 11, sy. 31, Mayıs-Ağustos, s. 125-136.

Mcgroarty, Kieran, “The Etics of Plotinus” *Maynooth University Record*, 2000, s. 20-34.

Merlan, P., “The Old Academy”, *Later Greek and Early Medieval Philosophy* (editör: A. H. Armstrong), Cambridge University Press, 1967, s. 11-38.

Mofor, Christian, *Plotinus and African Concepts of Evil*, Published Die Deutsche Bibliothek, 2008.

Netton, Ian Richard, *Fârâbî ve Okulu* (Çev. Mehmet Vural), Elis Yayınları, Ankara, 2005.

O'Brien, Carl Séan, *The Demiurge in Ancient Thought*, Cambridge University Press, 2015.

Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu İbn Sina Örneği*, Ankara, 2003.

O'Meara, Dominic J., *Neoplatonism and Christian Thought*, State University of New York, 1982.

O'Meara, Dominic J., *Plotinus*, Oxford University Press, 1993.

Pegis, Anton J. St., "Thomas and the Coherence of the Aristotelian Theology", *Medieval Studies*, XXXV, Toronto, 1973, s. 67-117.

Plotinus, *The Enneads*, (Translated by Stephen MacKenna), Faber and Faber Limited, London, trhz.

Plutarch, *The Complete Works of Plutarch*, Thomas Y. Crowell & Co. Puplishers, New York, 1909.

Pines, Shlomo, *a New Fragment of Ksenokrates And Its Implacations*, United States, 2011.

Popkin, Richard H., *The History of Sceptism*, Oxford Universitiy Press, 2003.

Rappe, Sara Ahpel, "Plato's Influence on Jewish, Christian, and Islamic Philosophy" *A Companion to Plato* (editör: Hugh H. Benson) Willey-Blackwell, 2006, s. 434-451.

Rist, John M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge University Press, 1977.

Rist, John, (1999), "Plotinus and Christian Philosophy", *The Cambridge Companion to Plotinus*, (Editted by Lloyd P. Gerson) Cambridge University Press., s. 386-414.

Roeklein, Robert J., *Plato versus Parmenides*, Ppublished Lexington Books, 2011.

Saruhan, Müfit Selim, “Ahlak Felsefemizde İyi ve Kötünün Sebepleri” *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 15, Sayı/No 4, 2002, s. 543-558.

Smith, Andrew, *Philosophy in Late Antiquity*, Routledge, London and Newyork, 2004.

Stamatellos, Giannis, *Plotinus and Presocratics*, State University of Newyork Press, 2007.

Strange, Steven K., “Porphyry and Plotinus’ Metaphysic”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Volume 50, October 2007, s. 17-34.

Sunar, Cavit “Parmenides ve Varlık Meselesi”, *AÜİFD.*, c.19, sy.1, 1971, s. 17-27.

Şahin, Eyüp, (2009), *Fârâbî’de Zihin Felsefesi*, Yayınevi Yayınları, Ankara, 2009.

Şahin, Eyüp, Macic, Harun, (2014) “İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonism (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Fârâbî Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(2), s. 192-226.

Şenel, Cahit, “Yeni Eflatunculuk” Maddesi, *TDV. İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, c. 43, s. 423-427.

Taran, Leonardo, *Speusippus of Athens*, E. J. Brill, Leiden, 1981.

Tarrant, Harold, (2000), *Plato's First Interpreters*, Cornell University Press.

- Tarrant, Harolt (2007), *Sceptism or Platonism*, Cambridge Universty Press.
- Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri*, Elis Yayınları, Ankara, 2007.
- Terkan, Fehrullah, “Fârâbî’ye Atfedilen et Ta’likat İsimli Eser Hakkında Bir Not”
eş Şeyhu’r-Reis İbn Sina, DİB Yayınları, Ankara, 2015, s. 337-357.
- Tillich, Paul, *A History of Christian Thought*, (Edit: by Carl E Braaten),
Published by Simon and Schuster, New York, 1967.
- Turner, John D., (1992), “Gnosticism and Platonism the Platonizing Sethian Texts
From Nag Hammadi in their Relation to Later Platonic Literature”, (Ed. R. T.
Wallis and J. Bregman) *Studies in Neoplatonism, Gnosticism and Later Platonism
Themes*, Albany: State University of New York Press, s. 425-429.
- Turner, John D., (2001), *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Editions
Peeters.
- Mubahat Türker, *Fârâbî’ye Atfedilen Küçük Bir Eser*, Ataürk Kültür, Dil ve Tarih
Yüksek Kurumu, Ankara, 1990.
- Uwe Michael Lang, *John Philoponus and the Controversies Over Châlcedon in
the Sixth Century*, Peeters, 2001.
- Vitsaxis, Vassils, *Tought and Faith*, Puplished by Somerset Hâll Press, 2009.
- Vorwerk, Matthias, “Plotinus and the Parmenides: Problems of Interpretation”,
Plato’s Parmenides And Heritage, (Edited by John D. Turner and Kevin
Corrigan) By the Society of Biblical Literature, Vol. II, Atlanta, 2010, s. 23-34.

Yhap, Jennifer, *Plotinus on the Soul: A Study in the Metaphysics of Knowledge*, Associated University Press, 2003.

Zambon, Marco, "The Middle Platonism", *A Companion to Ancient Philosophy* (Edited by Mary Louise Gill and Pierre Pellegrin), Blackwell Publishing, 2006, s. 561-576.

Zhmud, Leonid, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford University Press, 2012.

Wagner, Michael F., "Plotinus on the Nature of Physical Reality", *Cambridge Companion to Plotinus*, (Edited by Lloyd P. Gerson), Cambridge University Press, 1996, s. 130-170.

Waterfield, Robin, *The First Philosophers*, Oxford University Press, 2000.

Witt, R.E., *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge University Press, 1937.

Özet

Yunan felsefî geleneğinin önemli filozoflarından olan ve Yenieflatunculuğun kurucusu olarak bilinen Plotinus, *Bir*, Akıl ve Nefs hipostazlarından oluşan üçlü hiyerarşik yapıyı felsefî sisteminin merkezine yerleştirmiş; bu çerçevede, *Bir*, Aklî Kozmos, Duyulur Kozmos, varlık, insan, kötülük vb. konularda derin felsefî analizlerde bulunmuştur. Plotinus'un en önemli eseri *Enneadlar* kitabıdır.

Fârâbî, İslam düşünce, kültür ve medeniyet tarihinde en önemli şahsiyetlerden biridir. O, ontolojiden siyasete kadar birçok alanda felsefî eser ortaya koymuş; kendisinden sonra gelen başta İbn Sina olmak üzere birçok filozof üzerinde etkili olmuştur. Metafizik alanda tesis ettiği sudûr nazariyesi ile ün kazanan Fârâbî, bu nazariyede, *Bir* ve çokluk meselesini ele almış; varlık mertebelerini *İlk*, On Akıl, Nefs, Semavî Cisimler ve duyulur cisimler üzerinden hiyerarşik bir dizin içerisinde oluşturmuştur. Fârâbî'nin varlık hiyerarşisi bu yönüyle Plotinus'un varlık hiyerarşisi ile benzerlikler arz etmekte ve bu çerçevede onun *el-Medinetü'l-Fadıla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye* eserleri ön plana çıkmaktadır.

İslam'ın ilk dönemlerinde tercüme hareketi ile birlikte başta Aristo ve Platon'un eserleri olmak üzere Yunan felsefe geleneğine ait birçok eser Arapçaya kazandırılmıştır. Bu eserlerden biri de *Esûlûciya* adlı eserdir. *Aristo Teolojisi* olarak da bilinen *Esûlûciya*, Kindi'nin başkanlık yaptığı komisyon tarafından Arapçaya çevrilmiştir. Porfirius'un yorumlarını da içeren eser, muhteviyat olarak bütünüyle Aristo'ya ait olmasa da bu isimle anılmıştır. Yaygın kanaat, eserin

büyük bir kısmının Plotinus'un *Enneadlar* kitabının IV., V. ve VI. bölümlerini ihtiva etmesidir. Dolayısıyla eser Aristo'ya atfedilmiş olsa da muhteviyatı Aristo felsefesiyle birlikte Neoplatonik nazariyeler içermektedir. Fârâbî'nin, ontolojisini oluşturmada söz konusu eserden önemli ölçüde yararlandığı düşünülmektedir.

Hazırladığımız tezde, Fârâbî'nin, *Esûlûciya* üzerinden yani Aristo üzerinden Plotinus'tan etkileme biçimleri incelenmiş; bu bağlamda Plotinus'un *Enneadlar*, *Esûlûciya* ve Fârâbî'nin özellikle *el-Medinetü'l-Fadıla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye* eserleri mukayeseli bir şekilde ele alınmıştır.

Abstract

Plotinus; one of the most important philosophers of the Greek philosophical tradition known as the founder of Neoplatonism, placed the triple hierarchical structure consisting of the hypostasis of the One, the Intellect, and the Soul at the center of his philosophical systems; In this context, he had profound philosophical analysis of the subjects such as the One, Rational Cosmos, Sentient Cosmos, being, human, evil and so on. *Ennead* is most important work of Plotinus.

Fârâbî is one of the most important figures in the history of culture and civilization of Islamic thought. He wrote in many fields ranging from ontology to politics; influenced many prominent philosophers, the most renowned of whom was Ibn Sina (Avicenna). Fârâbî, famous for his theory of emanation in metaphysics dealt with the One and Multiplicity in this theory and formed the order of beings hierarchically, the First Cause, Ten intellects, Spirit, Heavenly (Celestial) Bodies and perceptible objects. In this respect Fârâbî's order of beings bears similarities with that of Plotinus and in this context Fârâbî's *al-Madinah al-Fadilah* (The Virtuous City) and *al-Siyasah al-Madaniyah* (Social Policy) has occupied the foreground.

In early periods of Islam, with the translation movement many works of Greek philosophical tradition including Aristotle's and Plato's was brought into Arabic. One of these works is also *Theology* (Esulucia). *Theology*, also known as *Theology of Aristotle*, was translated into Arabic by the commission which was presided by Kindi. The work, including Porphyry's comments too, was known by

that name though its content not entirely belongs to Aristotle. The general perception that the work contains a large portion of the IV., V. and VI. volumes of Plotinus's *Enneads* book. Therefore, even if the work has been attributed to Aristotle, it includes Neoplatonic theories together with the Aristotelian philosophy. Fârâbî is considered to have benefited substantially from the work to create his ontology. In this theses, we have examined the influences of Plotinus on Fârâbî through *Theology* that is Aristo; in this context Plotinus's *Enneads*, *Theology* have been dealt with the works of al-Fârâbî especially *al-Madinah al-Fadilah* (The Virtuous City) and *al-Siyasah al-Madaniyah* (Social Policy) comparatively.