

Aristoteles Felsefesinin Aktarımında Sahte-Aristocu Eserlerin Rolü: *Usûlûcyâ Aristûtâlis* ve *el-Hayru'l-Mahz* Üzerinden Bir Analiz*

The Role of the Pseudo-Aristotelian Works in the Transmission of Aristotle's Philosophy: An Analysis on *Uthûlûjyâ Aristûâlis* and *al-Khayr al-Mahd*

● Eyüp ŞAHİN^a

^aİslâm Felsefesi AD,
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Ankara, TÜRKİYE

Received: 05.02.2019
Accepted: 14.02.2019
Available online: 18.03.2019

Correspondence:

Eyüp ŞAHİN
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İslâm Felsefesi AD,
Ankara, TÜRKİYE
sahin_eyup@yahoo.com

*Bu makale, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü tarafından 2-4 Mayıs 2018 tarihinde düzenlenen Uluslar arası İstanbul Felsefe Kongresi'nde aynı başlıkla sunulan ve özet olarak yayınlanan bildirinin düzeltilmiş ve genişletilmiş versiyonudur.

ÖZ İslâm felsefesinde sudûra dayalı bir metafizik düşüncenin oluşmasında Aristoteles'e nispet edilen eserlerin önemli bir rolü olduğu kabul edilmektedir. Dahası Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, Tanrı-evren ilişkisi ve buna bağlı olarak oluşun nasıl meydana geldiğini sudûr teorisi ile izah ederken Plotinus'un *Enneadlar*'ından yararlandıkları gibi sahte-Aristocu eserlerden de yararlandıkları görülmektedir. Acaba sahte-Aristocu eserler olmasaydı söz konusu filozoflar sudûra dayalı bir metafizik anlayışı benimsemezler miydi? Bu makalede Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristoteles felsefesinde olmayan sudûr teorisini benimsemiş olmalarını sadece sahte-Aristocu *Usûlûcyâ Aristûtâlis* ve *el-Hayru'l-Mahz* üzerinden izah etmenin doğru bir yaklaşım olmadığı, başka bazı dinamikler üzerinden sorgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sudûr; Fârâbî; İbn Sînâ; Aristoteles; Sahte-Aristocu Eserler

ABSTRACT It is widely accepted that works attributed to Aristotle played a significant role in the emergence of an emanationist metaphysical thought in Islamic philosophy. Moreover, it is seen that al-Fârâbî and Ibn Sînâ benefited from pseudo-Aristotelian works besides benefiting from the *Enneads* of Plotinus while explaining the relation between God and the Universe and the existence on the basis of this relation through the theory of emanation. However, one wonders if there had been no pseudo-Aristotelian works in existence, wouldn't philosophers espouse an emanationist metaphysics? In this article, it is attempted to question the approach of explaining al-Fârâbî and Ibn Sînâ's adoption of emanation theory, which doesn't exist in Aristotelian philosophy, through pseudo-Aristotelian works such as *Uthûlûjyâ Aristûâlis* and *al-Khayr al-Mahd*; this questioning process will be carried out on some other dynamics.

Keywords: Emanation; al-Fârâbî; Ibn Sînâ; Aristotle; Pseudo-Aristotelian Works

Eklektik bir karaktere sahip Helen kültürü üzerinden İslâm dünyasına aktarılan felsefi ve teolojik mirasın Yeni Platoncu unsurlar açısından oldukça zengin bir içeriğe sahip olduğu bilinmektedir. Helenistik devir boyunca Platon ve Aristoteles felsefeleri ile bu iki filozofun düşüncelerinden bazen birinin lehine daha baskın olmak üzere bir sentez oluşturma çabasının en belirgin örneği olarak kabul edilen Yeni Platoncu düşünce, İslâm dünyasına bir taraftan bu düşüncenin bir ürünü olan *Usûlûcyâ Aristûtâlis* ve *el-Hayru'l-Mahz* gibi eserler, bir taraftan da Platon

ve Aristoteles'in diğer eserlerinin Yeni Platoncu şerhleri vasıtasıyla aktarılmıştır. Bu akımın öncüleri arasında yer alan Plotinus ve Proclus'a ait olduğu bilinen *Enneadlar* ve *Teolojinin Unsurları* adlı iki esere ait fikirlerle oldukça paralel noktalara sahip bu iki eser hemen hemen tüm Ortaçağ boyunca Aristoteles'e izafe edilmiştir. Bu metinde *Usûlücyâ Aristûtâlis* ve *el-Hayru'l-Mahz* üzerinden Fârâbî başta olmak üzere İbn Sînâ'nın, Aristoteles felsefesini bazı yönleriyle yanlış anladıkları; sudûr başta olmak üzere evren ve oluşa dair fikirlerinde Aristoteles'te olmayan bazı unsurları onun felsefesine dâhil ettikleri, gerçekte bu iki eserin Aristoteles'e aidiyeti konusunda bir kuşkuya sahip olabilseler, sudûr temelli bir felsefeyi benimsemeyebilecekleri gibi bir algıya sahip olmanın doğru ve tutarlı olup olmadığı bazı dinamikler üzerinden sorgulanmaktadır.

USÛLÛCYÂ ARİSTÛTÂLİS VE EL-HAYRU'L-MAHZ

Abbâsîlerin Emevî devletini yıkıp tahtı Bağdat'a taşımasıyla birlikte, 8. yüzyılın sonundan itibaren İslâm dünyasında başlayan tercüme hareketi iki yüzyıl boyunca kesintisiz devam etmiştir.¹ Bu süre zarfında, felsefe tarihçilerinin kayıtları ve Arapça kültürdeki felsefi metinlerin varlığı ve çokluğu antik ilim mirasının neredeyse tamamına yakınının Arapçaya kazandırılmış olduğunu göstermektedir. Söz konusu eserler arasından özellikle Yeni Platoncu felsefenin Müslüman entelektüel çevrelere aktarılması ile doğrudan ilgili gördüğümüz *Usûlücyâ Aristûtâlis* ve *el-Hayru'l-Mahz* gibi iki örneğin seçilmesi rastlantısal olmayıp sahte Aristocu eserler arasında yer alan bu iki örneğin gerçekte Yeni Platoncu felsefeden İslâm felsefesine aktarılan sudûr başta olmak üzere bazı görüşlerde etkisi yadsınamaz.

Felsefe tarihi boyunca müellifi bilinmeyen veya aidiyeti tartışmalı pek çok eserin varlığı sorunu günümüzün de problemlerinden biri olmaya devam etmektedir. Bu problem ileride temas edileceği gibi Platon'dan başlayarak İslâm filozoflarının da içerisinde yer aldığı geniş bir çerçevede süregelen bir süreçtir. Sayısız eserler arasından *Usûlücyâ* ve *el-Hayru'l-Mahz* benzerleri arasından etki bakımından ayrılır. Sözü edilen etki İslâm Felsefesi geleneğinde Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından desteklenmiş, ardıllarınca ise eleştiri konusu edilmiş sudûr teorisi başta olmak üzere bazı felsefi kavramlar dikkate alındığında daha da belirgindir. Öte yandan Yeni Platonizmin son asırlarında içeriği itibarıyla bu felsefi akımın tipik bir ürünü görüntüsündeki bu eserlerin hangi nedenlerle Aristoteles'e izafe edildiğini tespit etmek ise oldukça zor bir iştir. Yeterli bir gerekçe oluşturup oluşturmadığı bir yana felsefe tarihçilerinin sıklıkla dile getirdiği nedenlerden ilki söz konusu filozofların felsefe tarihindeki otoritelerinden faydalanmak olabilir. Bu tercihi bir kenara bırakacak olursak bizi daha ziyade ilgilendiren husus sözü edilen eserlerin İslâm düşüncesindeki yeri ve önemi ile sınırlıdır. Bilindiği üzere bu eserlerin bir kısmı İslâm düşüncesine Kindî önderliğindeki kişilerce tercüme edilmiştir. *Enneadlar*'ın bazı bölümleri üzerinde yapılan değişikliklerle ortaya çıkan *Aristoteles Teolojisi (Usûlücyâ Aristûtâlis)* ve kaynağı Proclus'a dayanan *el-Hayru'l-Mahz*'in² *Metafizik* ve *De Caelo (fi's-Semâ)* gibi orijinal Aristoteles eserleri ile aynı zaman di-

¹ Bağdat'ta Yunanca-Arapça çeviri hareketi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, Routledge, New York 1999; Ayrıca bkz. Bekir Karlığa, "Grek Düşüncesinin İslâm Dünyasına Girişi", *İslâm, Gelenek ve Yenileşme*, İSAM Yayınları, İstanbul 1996.

² Gilson, Etienne, *History of Christian Philosophy in Middle Ages adlı eserinde Usûlücyâ'nın Süryânî bir keşiş tarafından yazıldığını belirtir. Detaylı bilgi için bkz. Peter Adamson, The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, Duckworth, London 2002; Fritz W. Zimmermann, "The Origins of the So-Called Theology of Aristotle", ed. J. Krayer, W. F. Ryan and C. B. Schmitt, *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts*, Warburg Institute, Univ. of London, 1986, ss. 110-240. İslâm felsefesindeki sahte Aristocu eğilimler hakkında bir değerlendirme için bkz. Richard C. Taylor, "The 'Kalâm fi mahd al-khair' (Liber de Causis) in the Islamic Philosophical Milieu," ed. J. Krayer, W. F. Ryan and C. B. Schmitt, *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and other Texts*, The Warburg Institute, University of London, London 1986, ss. 37-52.

liminde ve aynı tercüme ekibi tarafından çevrildiği dikkate alındığında, İslâm felsefesinin kuruluş devrinden itibaren sahte-Aristocu eserlerin bazı hallerde Aristoteles eserleri kadar ilgi uyandırdığı görülüyor.

Öte yandan Platon ve Aristoteles felsefelerinin gerek Yeni Platoncu felsefe geleneği boyunca, gerekse İslâm felsefesi geleneğinde bir bütünde nasıl mezceldiği, bazı felsefi metinlere de konu olmuştur. Bu faaliyetin senkretik (bağdaşımçı) bir çaba olarak ortaya çıkardığı metinler sözü edilen iki sahte Aristocu eser özelinde dolaylı veya Platon ve Aristoteles felsefelerini mezceden çabaların ürünleri olarak doğrudan senkretik bazı eserlerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Platon ve Aristoteles felsefelerini ilgilendiren senkretik teşebbüslerin İslâm felsefesinde ise Kindî'den itibaren farklılaşan bir perspektifle birlikte Platon yerine Aristoteles'i en üst otorite olarak kabul eden bir anlayışa dönüşmüştür.³ *Enneadlar*'ın bir yorumcusu olarak gerek Plotinus'a ve gerekse Yeni Platoncular arasında revaçta olan senkretizme yaptığı katkılarla öne çıkan Porphyrius'un çabası, İslâm felsefesinin klasik döneminin en önemli temsilcisi Fârâbî ile devam etmiştir.⁴ Eserin aidiyeti hakkındaki tartışmalar bir yana Fârâbî, Platon ve Aristoteles'in görüşlerinin birbiriyle uyumlu olduğunu göstermek için *Kitâbu'l-Cem' beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis* adıyla müstakil bir eser yazmıştır. Porphyrius'a ait, neredeyse aynı başlığı taşıyan metne sahip olmadığımızdan eserin, Fârâbî'nin eseriyle olan benzerliğini ortaya çıkarmak mümkün değildir. Buna karşın iki eserdeki isim benzerliği eserin yazılış amaçlarındaki ortaklığın ve Yunan felsefi mirasının iki farklı kültürde benzer bir biçimde algılandığının bir göstergesi olarak okunabilir. Fârâbî *Kitâbu'l-Cem*'in ilk satırlarında Platon ve Aristoteles'in karşı karşıya getirildiği meseleleri sıraladıktan sonra, onların 'mezhebinin' bu sözde farklılıkları bünyesinde eritebildiğini izah etmeye çalışmaktadır.⁵ Öte yandan Fârâbî, bu iki filozofun bazı görüşlerinin birbiriyle uyumlu olmadığını da farkındadır. Buna rağmen kendi tasavvuruna uygun olarak gerçek filozof addettiği Platon ve Aristoteles'in bazı görüşlerinin birbiriyle uyumlu olmasa bile aynı gayeye yönelik oldukları üzerinde aralarında bir ortak nokta belirlemektedir. Başka bir ifadeyle Fârâbî, Platon ve Aristoteles arasında bir 'gaye birliği' tespit etmektedir.⁶ Benzer bir tutum *Tahsîlu's-Sa'âde*'de de gözlemlenmektedir. Nitekim *Tahsîlu's-Sa'âde*'nin son kısmında Fârâbî, Platon ve Aristoteles'in amaçlarının ve felsefelerinin aynı olduğunu vurgulamaktadır.⁷ Esasen Fârâbî'ye göre Aristoteles'in yaptığı iş, Platon'un bıraktığı yerden felsefeyi devam ettirerek, burhanî esaslara uygun bir şekilde mükemmelleştirmekten ibarettir.⁸ Başka bir ifadeyle Fârâbî nazarında Aristoteles ve Platon felsefenin gayesine uygun hareket ederek birbirini tamamlayan aynı felsefi çizginin iki büyük düşünürü olarak kabul görmektedir. Bununla birlikte Gutas'ın da altını çizdiği gibi, Porphyrius'un aksine, Fârâbî felsefesinin çoğu meselelerinde Aristoteles daha belirleyicidir.⁹ Fakat bu hal Fârâbî felsefesinin eklektik karakterini bozacak türden bir handikap oluşturmaz. Aksine o eklektik tavrını, felsefesinde baskın bir karakter olarak gözlemlediğimiz Aristoteles etkisine rağmen sürdürür. Antik felsefi mirasa karşı onun bu tutumu kendisinden sonrakiler için de bir referans değeri taşır.

³ Bu konuda bkz. Haris Macic, "Filozof İbn Rüşd: Şerhler Üzerinden Bir Metafizik İnşası", (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv SBE., Ankara 2017, ss. 58-9.

⁴ Majid Fakhry, "al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle", *Journal of the History of Ideas*, 1965, volume: 26, no: 4, ss. 471-473.

⁵ el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Cem' beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn*, thk. thk: A. B. Mulhim, Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1996, ss. 27-29 vd; Ayrıca bkz. Macic, *a.g.e.*, s. 59.

⁶ el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Cem*, s. 27 vd.

⁷ el-Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âde*, thk. A. B. Mulhîm, Mektebetu'l-Hilâl, Kahire 1995, s. 99.

⁸ el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, thk. Muhsin Mehdî, Dâru'l-Meşrîk, Beyrût 1969. Bu hususa dair özellikle bkz. 142-143. paragraflar.

⁹ Dimitri Gutas, "Fârâbî," *Encyclopaedia Iranica* 9/2, ss. 219-20.

1. USÛLÛCYÂ ARISTÛTÂLİS

Enneadlar'ın son üç kitabının (IV. V. ve VI.) bir şerhi olan diğer adıyla *Kitâbu'r-Rubûbiyye* olarak da Arapça literatürde yerini alan *Usûlûcyâ Aristûtâlis* Süryânice'den Arapça'ya tercüme edilen ilk temel felsefi metinlerdendir. *Usûlûcyâ* ile Plotinus'un söz konusu metni karşılaştırıldığında ilkinde bölümlerin tertibinin ikincisinden farklı olduğu, bu farklılığın konularının tertibinin yanında alt başlıklarında da kendini gösterdiği ve birtakım kısaltmalar yanında bazı ilavelerin metinde ayrıca yer aldığı görülmektedir. İki eser sözü edilen şekli ve kısmi bazı farklılıklara karşın içerik bakımından hemen hemen örtüşmektedir.¹⁰ Yazarının kimliğine dair farklı görüşler arasından ilki, onun Yeni Platoncu felsefenin Plotinus ve Porphyrius sonrası en önemli figürü olarak bilinen Proclus'a ait olduğudur. Klasik kaynaklar arasında yer alan *Muhtâru'l-Hikem*'de İbn Fâtik, İbnu'n-Nedîm'in bu görüşü destekler mahiyette *Usûlûcyâ* ile ilgili olarak İslâm düşüncesinde *er-Rubûbiyye* adıyla şöhret bulan bir eserden söz etmektedir.¹¹ Aynı düşünce Watt tarafından da desteklenir. Watt'a göre *Usûlûcyâ* Proclus'un özetlerinden oluşmaktadır.¹² Kaya'ya göre de eser, Watt'ın dediği gibi özetlerden oluşan bir metinden oluştuğu kadar, Plotinus'un *Enneadlar*'ının IV., V. ve VI. bölümlerinin genişletilmiş haline daha çok benzemektedir.¹³ Kaya'nın düşüncesi, 1812'de Thomas Taylor tarafından *Usûlûcyâ*'nın *Plotinus* adıyla ilişkilendirilen ve dolayısıyla eserin kaynağını *Enneadlar*'a dayandıran düşüncenin bir devamıdır. 1883'ten itibaren ise eserin *Enneadlar*'ın bir özeti olduğu neredeyse kesinliğe yakın bir kabul görmüştür.¹⁴ Bununla birlikte esere dair başka kanaatlerden de ayrıca söz edilebilir. Bu bağlamda *Usûlûcyâ*'nın beşinci bölümünün başlığını taşıyan "el-'ilmu'l-İlahi" adlı kısım Fârâbî'ye izafe edilmektedir.

Günümüzde kütüphanelerde yer alan yazma nüshalarında *Usûlûcyâ*'nın baş kısmında eserin Porhyrius tarafından şerh edildiği, Abdulmesîh b. Abdullah b. Nâime el-Hımsî (ö. 835) tarafından Arapçaya çevrildiği, Ya'kûb b. İshak el-Kindî'nin de Ahmed b. Mu'tasım-Billah için bu metni düzelttiği yazılıdır.¹⁵ Kaynaklarda ağırlıklı olarak mütercim Abdulmesîh Nâime'nin bu kitabı yanlışlıkla Aristoteles'e izafe ettiği bilgisi de umumiyetle dile getirilmektedir. Yazarının kimliğine dair ikinci görüşe göre (ki bunların arasında Macid Fahrî ve Cristina D'ancona'yı da sayabiliriz) bu şerhin Yunan müellifinin kim olduğu tam olarak tespit edilmemiş olsa da, son dönemdeki kısmi bazı araştırmaların işaret ettiği üzere eser Plotinus'un öğrencisi ve aynı zamanda *Enneadlar*'ın editörü Porphyrius'a ait olabilir.¹⁶

Öte yandan İslâm felsefe geleneğinde Kindî'nin günümüze ulaşmayan bir *Usûlûcyâ* şerhi yazdığı zikredilir. Bu düşüncenin doğru olup olmadığını tespit etmenin güçlüğü bir tarafa bırakılacak olursa Kindî'nin, *Gerçek Bir (el-Hakku'l-Evvel)* veya birinci hipostaz hakkındaki görüşlerinde Yeni Platoncu çizgiyi bir yere kadar sürdürdüğü, buna bağlı olarak yaratmayı sudûr temelli kozmolojiye uygun olarak değil, yoktan yaratma (ex nihilo) şeklinde tasarladığı görülmektedir.¹⁷ Eğer Kindî'yi buradaki açık tutu-

¹⁰ Söz konusu iki eserin karşılaştırılmasına dair çabalara ilaveten müstakil bir çalışmanın varlığına ihtiyaç vardır. Bu karşılaştırma farklılıkların tespiti açısından da oldukça önemlidir. Buna karşın biz burada sadece metinler arasındaki genel benzerliklerden ve özel olarak da sudûra kaynaklık oluşturmaları bakımından aralarındaki ilişkiden ve devamlılıktan yararlanmaya çalıştık.

¹¹ İbn Fâtik, *Muhtâru'l-Hikem*, Süleymaniye Ktp. (Ayasofya), No: 2900, 123b. Burada *Usûlûcyâ*'nın Cahit Şenel tarafından çeviri ve incelemesi yapılan Türkiye Bilimler Akademisi tarafından yayınlanan çalışmaya da ayrıca dikkat çekmek gerekir. Şenel, çevirinin dair giriş kısmında eserin İslâm dünyasındaki serüvenine dair oldukça faydalı bilgilere yer vermiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cahid Şenel, *Usûlûcyâ (Aristoteles'in Teolojisi)*, TÜBA Yay., Ankara 2017, ss. 15-23.

¹² Montgomery Watt, *Islamic Surveys I (İslâmi Tetkikler: İslam Felsefesi ve Kelamı)*, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1968, s. 52.

¹³ Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İstanbul 1983, s. 288.

¹⁴ Abdurrahman Bedevî, *Eflûtin inde'l-Arab*, Vekâletu'l-Matbûât, Kuveyt 1997, ss. 3-5.

¹⁵ *Usûlûcyâ*, s. 61.

¹⁶ Majid Fakhry, *Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism*, Oneworld Publications, Oxford 2002, ss. 19-20; Cristina D'Ancona, "Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation", ed. P. Adamson ve R. Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, ss. 24-25.

¹⁷ George N. Atiyeh, *Al-Kindi, The Philosopher of the Arabs*, Kitab Bhavan, New Delhi 1994, s. 26; Kindî'nin akledilir varlıkları (semavî akıllar ve nefler) kabul

mundan ötürü istisna edecek olursak İslâm felsefesi geleneğinde Fârâbî, Plotinus geleneğinden tevarüs eden sudûrcu felsefenin ilk önemli temsilcisi olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte Fârâbî'nin sudûra dayalı bir kozmolojiyi benimsemiş olmasını *Usûlücyâ* üzerinden izah etmek ve dahası Aristoteles felsefesi ile Platon felsefeleri arasındaki uyuma dair çabasını salt *Usûlücyâ* üzerinden okumak desteklenmesi güç bir iştir ki bu hususa ayrıca değineceğiz.

Usûlücyâ'ya gösterilen ilgi, tarihî süreç içerisinde de devam etmiştir. Fârâbî dışında İhvânu's-Safâ'yı *Usûlücyâ*'dan söz eden ve dahası bu esere atıflar yapan kişiler olarak sayabiliriz. İbn Sînâ'nın esere bir şerh yazdığı, İbn Seb'in (ö. 1270) ise Aristoteles'in eserlerini sıralarken *Usûlücyâ*'nın da aralarında yer alan beş eserden söz ettiğini ayrıca belirtmek gerekir.¹⁸

Öte taraftan *Usûlücyâ*'nın Aristoteles'in metafiziğine eklenmesinin ve bir anlamda Aristotelesçi teolojinin "Platonize" edilmesinin İslâm felsefesi tarihinde kimler eliyle ve nasıl gerçekleştiğine dair gizem güncelliğini korumaktadır. Bunun Kindî ve çevresi tarafından gerçekleştirilip gerçekleştirilmediğini tespit etmek kolay bir iş değildir. D'Ancona'ya göre elimizde yeterince veri olmamakla birlikte bu alışkanlık Plotinus sonrası Eflatunculuğun bu tür denemelerinin varlığı bilindiğinden, geç Antikiteden intikal etmiş olabilir.¹⁹ Bununla birlikte *Usûlücyâ* başta olmak üzere Aristotelesçi felsefeye eklenmiş eserlerin Aristoteles'in felsefesinin anlaşılması ve aktarılmasında hangi hususlarda engel oluşturduğu aydınlatılmaya muhtaç bir mesele olarak önümüzde durmaktadır. Buna karşın meseleyi Aristoteles metafiziğinin bazı çıkmazlarının (Tanrı ve âlem arasındaki kopukluğun giderilmesi gibi) *Usûlücyâ* yardımıyla giderilmiş olmasını, Aristoteles felsefesinden kopuş ve sudûr başta olmak üzere Fârâbî'nin ve ardından İbn Sînâ'nın başarıyla gerçekleştirmiş olduğu işlerden biri olarak görmeye mani değildir.

2. el-HAYRU'L-MAHZ

31 önermeden oluşan *el-Hayru'l-Mahz*, *Usûlücyâ* ile birlikte, Ortaçağda yanlışlıkla Aristoteles'e izafe edilen diğer bir eserdir. Arapçaya tercüme edilen ilk felsefî metinlerden olan bu iki eserin İslâm filozofları üzerindeki etkisi, diğer Aristoteles eserlerine nispetle oldukça önemli bir konuma sahiptir. Bir önceki başlığın altında *Usûlücyâ*'nın, önemli ölçüde ve yaygın bir kabulle Plotinus kaynaklı olduğunu belirtmiştik. *el-Hayru'l-Mahz*'in kökeni hakkındaki tartışmalar ise hâlâ devam ediyor olsa da daha yaygın olan yaklaşım eserin Proclus'un *Teolojinin Unsurları* adlı eserinden oluştuğudur.²⁰

el-Hayru'l-Mahz'in, Proclus'un söz konusu eserinden kaynaklı olduğu, tarihte ilk defa St. Thomas tarafından iddia edilmiştir.²¹ Bir kısım araştırmacılar ise Thomas'tan önce mütercim Cremonalı Gerard (ö. 1187)'in eserin Aristoteles'e ait olmadığını tespit etmiş olabileceğini söylemektedir.²² Bu kanaatin doğru olup olmadığını tespit etmenin güçlüğü yanında bilinen Gerard'ın bu eseri Latinceye çevirdiğidir.

etmemesi her ne kadar onun sudûrcu bir varlığa ulaşma fikrini yadsıdığını gösterse de, Yeni Eflatunculuğun terminolojik iskeletini de kullandığını tespit etmek mümkündür. Kindî, yaratılışa ilgili bazı Yeni Eflatuncu kavramları kullanmış, feyze değinmiş, fakat hiçbir zaman *Usûlücyâ*'daki türden bir kurguya sahip olmamıştır. Detaylı açıklamalar için bkz. Burhan Köroğlu, "İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe", (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv SBE., İstanbul 2001, ss. 164-165.

¹⁸ Şenel, s. 19.

¹⁹ D'Ancona, *a.g.m.*, s. 26. Ayrıca bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. H. J. Blumental, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity (Interpretations of the De Anima)* London 1996.

²⁰ Ahmet Arslan, "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?", *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara 1996, s. 12. Arslan bu eserin Proclus'un *Teolojinin Unsurları* olduğu iddiasındadır.

²¹ Köroğlu, *İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, s. 110.

²² Gerard'ın, Aristoteles'in, Fârâbî'nin sözünü ettiği *Metafizik*'i yerine, Proclus'un *Teolojinin Unsurları* adlı eserine dayanan ve Batıda *Sebepler Hakkında (De Causis)* ismiyle meşhur olan Arapça metni tercüme ettiğine dair ayrıca bkz. Burnett, Charles, "Arapçadan Latinceye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. P. Adamson, R.C. Taylor, Türkçev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2008), s. 409. Ayrıca bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2010, s. 246.

Thomas'tan sonra ise söz konusu eserin Proclus kaynaklı olduğu fikri yaygın olarak kabul görmüştür. Ancak son dönemde yapılan bazı çalışmalar, önermeleri üzerinden bir değerlendirmeye tâbi tutularak eserin *Teolojinin Unsurları* ile birlikte başka kaynaklara da dayanmış olabileceğini göstermektedir.²³ Buna göre *el-Hayru'l-Mahz*, *Unsurlar* kaynaklı bir önermeler seçkisi olmaktan öte, meçhul yazarın müstakil bir felsefi eseri olduğunu düşündürmekte ve diğer bazı eserlerden de bölümler içermektedir. Zira *el-Hayru'l-Mahz*'in içerdiği bütün önermeler *Unsurlar*'a indirgenmeyip başka kaynakların da (muhtemelen *Enneadlar*) kullanıldığı kabul edilmelidir. Bu görüş R. Taylor tarafından desteklenir. Taylor, söz konusu eserin, başlıca kaynağı *Unsurlar* olsa da, birden fazla kaynaktan yararlanılan müstakil bir eser olarak değerlendirilebileceğine ayrıca işaret eder. Köroğlu'na göre ise, *Hayru'l-Mahz*'in yazarı büyük ihtimalle *Usûlücyâ*'nın etkisinde kalarak Proclus'a sadık kalmamış ve fikirlerini Plotinus'a uygun olarak değiştirmiştir.²⁴

Öte yandan risâlenin Yunanca aslının bulunup bulunmadığı ve eğer varsa yazarının kim olduğu konusunda farklılaşan görüşlerle karşı karşıya bulunmaktayız. Bu bağlamda A. Bedevî, risâlenin Proclus'un *Teolojinin Unsurları*'ndan oluştuğunu ve onun öğrencileri tarafından veya daha sonraki Yeni Platoncuların eliyle Yunanca olarak özetlendiğini, sonra da Arapçaya İshak b. Huneyn ya da Ebu Ali İsa b. Zur'a tarafından tercüme edilmiş olabileceğini nakletmektedir.²⁵ Fakat Bedevî'yi haklı çıkaracak biçimde elimizde *el-Hayru'l-Mahz*'in Arapça dışında bir dilde telif edildiğine dair kesin bir delil mevcut değildir. Bununla birlikte içeriği dikkate alındığında *el-Hayru'l-Mahz*'i, *Usûlücyâ*'nın bir tamamlayıcısı olarak görmemize mani değildir. Görüldüğü kadarıyla *el-Hayru'l-Mahz*, Proclus'çu Yeni Platoncu felsefenin temel ilkeleri başta olmak üzere, evrenin nasıl oluştuğu ve varlıkla Tanrı arasındaki ilişkiyi sudûra dayalı bir izahla ortaya koymaktadır. Bu bağlamda eserde "İlk Neden" ve ondan varlığın nasıl meydana geldiği, oluşun hiyerarşik yapısı ve bu yapının temel taşlarını oluşturan varlık, akıl, nefis ve tabii varlık alanı bütün boyutlarıyla ele alınmaktadır. Metinde aynı konu hakkında birbirini tamamlayan bölümler olduğu gibi, aynı zamanda muhteva bakımından farklı konular ayrı bölümler olarak da ele alınmaktadır.

Öte yandan eserin İslâm düşüncesindeki yeri ile alakalı *Usûlücyâ*'nın aksine daha sınırlı bilgilere sahibiz. İslâm felsefesinin ilk dönemlerinde doğrudan *el-Hayru'l-Mahz*'den söz eden bir kaynağı bulmanın zorluğuna ilaveten bu eserden *Usûlücyâ*'ya nispetle sınırlı bir çerçevede söz edildiğini görmekteyiz. Örneğin Fârâbî, *Kitâbu'l-Cem*'de birkaç yerde açık olarak *Usûlücyâ Aristûtâlis*'e referans gösterse de²⁶ onun günümüze kadar ulaşan eserlerinde *el-Hayru'l-Mahz*'a dair bir atfa rastlamak mümkün olmamıştır. İslâm dünyasında bu esere gösterilen ilgi 12. yüzyıldan itibaren kıyas yoluyla Avrupa'da gösterilen ilginin yanında mütevazı kalmaktadır. Ebu'l-Hasan el-Amirî (ö. 992), Musa b. Yakup İbn Ezra (ö. 1139), Abdülatîf Bağdadî (ö. 1235) ve İbn Seb'in (ö. 1269-71) gibi âlimlerin eserlerinin dışında *el-Hayru'l-Mahz*'i doğrudan referans gösteren bir eser şimdiye kadar tespit edilememiştir. Buna rağmen, doğrudan olmasa da söz konusu eserin, önce Fârâbî ve ardından da İbn Sînâ eliyle inceden inceye işlenmiş sudûr temelli evren anlayışlarında dolaylı bir rol oynadığı düşünülebilir.²⁷ Buna karşın Netton²⁸, Fârâbî üze-

²³ Richard C. Taylor, "A Critical Analysis of the Structure of the Kalam fi mahd al-khair (Liber de Causis)", *Neoplatonism and Islamic Thought* içinde, ed: Parvizi Morevedge, State University of New York Press, New York 1992, s. 17-20; *el-Hayru'l-Mahz*'in 31 önermesi ve *Unsurlar*'ın önermeleri arasındaki denklikler için bkz. aynı makale, ss. 39-40.

²⁴ Köroğlu, *İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, ss. 111-112 ve 126.

²⁵ Bedevî, *el-Eflâtûniyye'l-Muhdese inde'l-Arab*, Vekâletü'l-Matbûât, Kuveyt 1997, s. 30.

²⁶ Bu eser *el-Cem*'de dört yerde zikredilmektedir. Bkz. el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Cem*, ss. 23, 28, 31, 36; Ayrıca bu konuda bkz. Aydınlı, Yaşar, "el-İzah fi'l-Hayri'l-Mahz (Liber de Causis) ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risâle", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, c. 5, sayı: 5, s. 193; Deborah L. Black, "Al-Farabi", *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, Ansariyan, Qum 2008, s. 187.

²⁷ Köroğlu, *a.g.e.*, s. 120.

²⁸ Ian Richard Netton, *Farabi ve Okulu*, Türkçe çev. Mehmet Vural, Elis Yay., Ankara, 2005, s. 97-99.

rinde olmasa da, onun öğrencisi Yahya b. Âdî (ö. 974) üzerinde bazı Proclusçu fikirlerin etkili olduğunu söylemekte ve dolayısıyla eserin İslâm düşünürleri üzerindeki etkisinin oldukça sınırlı bir düzeyde kaldığını belirtmektedir.²⁹

Şu halde Aristoteles'e izafe edilen iki eserin İslâm felsefesinde başta sudûr olmak üzere, İlk Neden ve ondan varlığın nasıl meydana geldiği, oluşun hiyerarşik düzeni ile bu düzenin temel unsurları olan varlık, akıl, nefis ve sıra düzenin Ay altı dünyaya kadar uzanan yapısı gibi pek çok felsefi kavram üzerinde doğrudan ve dolaylı olarak etkisinden elbette söz etmek mümkündür. Dahası *Usûlücyâ*'dan bahsettiği *el-Cem*' adlı eser dışarıda bırakılacak olursa, bu etkinin Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr temelli felsefelerinde daha baskın olduğu da söylenebilir. Bu iki metinde serdedilen görüşlerle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşleri arasındaki benzerlikler bize bu imkânı vermektedir. Üstelik ortak noktalar *Birin* tanımı, *Birden* çokluğun nasıl meydana geldiğinin izahı, *Birden* ilk sudûr eden şey, yaratılmış şeylerin ilki olarak Varlık (el-inniyye) ve ondan önce yaratılmış herhangi bir şeyin olmadığı, cevheri ile fiili özdeş olan aklın aşığıya yönelik bilgisinin tasviri (ki bu nokta daha çok Fârâbî'nin Tanrı'nın cüz'iyatı bilmesi ile ilgili açıklamasını hatırlatır) gibi meselelerde daha da belirgindir. Buna karşın söz konusu paralel noktalardan hareketle, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristoteles felsefesine sudûr başta olmak üzere, gerçekte onda bulunmayan bazı unsurları dâhil ettikleri görüşünü, salt bu iki eser üzerinden iddia etmenin aşağıda zikredeceğimiz bazı hususlar çerçevesinde mümkün olmadığı da görülmelidir.

1. Doğrudan Atıfların Sınırlı Olması: Yukarıda da işaret edildiği üzere gerek Fârâbî ve gerekse İbn Sînâ'nın, yaşadıkları dönemde yaygın olarak kabul gören sahte-Aristocu bu iki eserin Aristoteles'e ait olduğu fikrine iştirak etmiş olmaları muhtemel görünüyor. *el-Cem*'in Fârâbî'ye ait olup olmadığı tartışması bir yana bırakılacak olursa, burada *Usûlücyâ*'nın Fârâbî nazarında Aristoteles'e ait olarak görüldüğü yeterince açıktır. Buna karşın eserin hem Fârâbî hem de İbn Sînâ üzerinde sudûr başta olmak üzere yukarıda zikredilen hususlar bakımından dolaylı etkileri de yadsınamaz.

2. Aristoteles'in eserlerinin sayısı hakkında gerek Batı kaynakları ve gerekse İslâm kaynakları arasında oldukça farklı rakamların telaffuz edildiği görülmektedir. Bu sayı bazen 1000'i bulmaktadır. Ptolemaios Channos (Batlamyus el-Garib), Aristoteles'in hayatı, vasiyeti ve eserlerine dair yazdığı kitabında Aristoteles'e dair 97 eserin isminden söz etmektedir.³⁰ Diogenes Laertius, Aristoteles'in eserlerinin sayısını 143 olarak vermektedir. 18. Yüzyıl Osmanlı bilginlerinden olan ve kendisi de Aristoteles'in bazı eserlerini Grekçeden Arapçaya çeviren Es'ad Yanyavî *et-Ta'lim es-Sâlis* adlı eserde Aristoteles'in eser sayısını 747 olarak belirtmektedir. İbn Fâtik'in belirttiğine göre ise Aristoteles yüze yakın eser yazmıştır. Bu eserlerden yalnızca 20'si insanların eline ulaşmış bulunmaktadır.³¹ Bazı müelliflerin bir kitap içerisindeki bölümleri ayrı birer kitap olarak kabul ettikleri dikkate alınırsa İbn Fâtik'in belirttiği sayının oldukça üzerinde bir Aristoteles eserleri listesinin olduğunu kabul etmek de mümkün görünmektedir. Bu bağlamda Fârâbî, *Felsefetu Arîstûtâlis* adlı eserinde Aristoteles'e ait 20 kitabın isimlerini bizzat anmakta ve özellikle 13 civarında eserin kritiğini yapmaktadır.³² Fârâbî'nin Aristoteles'in eserlerine yer verdiği *Felsefetu Arîstûtâlis*, *İhsâ'ul-'Ulûm* ve *Fî mâ Yenbeğî* adlı eserlerinde ise *Usûlücyâ Arîstûtâlis* ve *Kîtâb er-Rubûbiyye* adlarıyla Arapça literatüre kazandırılmış olan eserler ayrıca zikredilmemektedir. İbn Culcul *Tabakât*'ta Aristoteles'in "tevhid" konusunda bir kitabının

²⁹ Macid Fahri, *a.g.e.*, ss. 21-22.

³⁰ Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 74.

³¹ İbn Fâtik, *Muhtâr*, 123a (16-17).

³² el-Fârâbî, *Felsefetu Arîstûtâlis*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut, 1961, s. 20 vd.

varlığına ve adının da *Kitâb er-Rubûbiyye* olduğuna işaret eder.³³ İbnu'n-Nedîm de *el-Fihrist*te *Usûlûcyâ* adıyla bir eseri Aristoteles'e isnad etmekte, üstelik bu eserin Kindî tarafından Arapçaya çevrildiğini belirtmektedir.³⁴ Hâlbuki bizzat Kindî *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı*'na dair yazdığı eserde,³⁵ İbnu'n-Nedîm'in düşüncesinin aksine Aristoteles'in "cisimlere muhtaç olmayan ve cisimlerle ilgisi bulunmayan problemler hakkında tek bir eseri olduğunu, bunun da *Mâ ba'd et-Tabîa* olduğunu" belirtmektedir. Şu halde Kindî sözü edilen eseri ya hiç görmemiş ya da ona ait olmadığını düşündüğü için ondan hiç söz etmemiştir. Buna karşın Fârâbî, yukarıda zikredilen eserler dışında *el-Cem*'de dört yerde *Kitâb er-Rubûbiyye*'den söz etmekte ve bu eseri Aristoteles'e nispet etmektedir. Şu halde bu nispetin Fârâbî'yi Aristoteles'i anlamada sürüklemiş olduğu hataya ayrıca işaret etmek gerekir.

3. Fârâbî'nin *el-Cem*'de Platon ve Aristoteles felsefelerini birbirine yaklaştırma (uyum) ameliyesini iki filozof arasında kurduğu "gaye birliği" ile sağladığı görülmektedir. Fârâbî'ye göre felsefe ve din hakikate götüren iki farklı yol olduğuna göre, her ikisi arasında tabiatı gereği bir uyumsuzluğun olmaması gerekir. Uyuşmazlığın olduğu noktalarda sorun bu iki şeyde değil bu iki şeyin yanlış yorumlanmasında aranmalıdır. Platon ve Aristoteles gerçek iki filozof olduklarına göre bu ikisinin birbirinden farklı şeyler söylemiş olmaları mümkün değildir. Buna rağmen Fârâbî, *el-Cem*'de iki filozof arasında tespit ettiği görüş ayrılıklarına işaret ederken, bazı noktalarda (idealarla ilgili görüş ayrılığı böyledir) aralarındaki farklılığın uzlaştırma veya tevile uygun olmadığını ve bunu gidermenin gerçekten zor olduğunun da farkındadır. Bu gibi hallerde yukarıda değinildiği gibi, iki filozof arasındaki gaye birliğine atıfta bulunarak meseleyi çözmeye çalışmaktadır.

4. Yukarıda işaret edildiği üzere *Usûlûcyâ*, *el-Cem*'de dört yerde zikredilmekte, bunun dışında ise hiçbir eserde Aristoteles'e izafe edilmemektedir. Buna göre "âlemin kıdemi veya yaratılmışlığı" bahsinde iki, "idealarla ilgili görüş ayrılığı" bahsinde iki olmak üzere adı geçen eser toplam dört kez zikredilmektedir. İlk bahiste Fârâbî, âlemin yoktan yaratıldığına dair Aristoteles'in görüşünün çok açık olduğunu belirtmekte ve bu düşüncesini ayrıca Aristoteles'in *Fizik* ve *Gök ve Âlem* adlı eserleri ile desteklemektedir. Buna ilaveten Fârâbî, Aristoteles'in *Metafizik*inden hareketle âlemin ezeli olmadığını ve bir yaratıcısının olduğu sonucunun çıkarılabileceğini de düşünmektedir. Oysa söz konusu bu eserlerde Aristoteles'in Fârâbî'nin belirttiği gibi bir düşünceye sahip olduğunu iddia etmek mümkün değildir. İlk kısmın *Usûlûcyâ*'ya nispet edilen ikinci bahsi ise *Bir* teriminin açıklanması ve *Bir*'in çoklukla ilişkisidir. Bu bahisle ilişkili olarak *Usûlûcyâ*'nın üçüncü kez zikredildiği nokta ise ideler konusudur. Fârâbî burada *Metafizik* ile *Usûlûcyâ* arasındaki farklılığa işarete etmekte ve bu farklılığı tevil yoluyla izah etmeye çalışmaktadır. Yine burada da Fârâbî, Platon ve Aristoteles arasındaki görüş ayrılığını gidermenin, *Usûlûcyâ*'ya rağmen zorluğundan bahsetmektedir: "Maksatları gerçeği bulma değil, taraf olma ve kusur aramak olan kişiler, o zamandan günümüze değin oldukça fazla çaba harcadılar; bozdular, değiştirdiler. Bunca çaba ve gayretlerine rağmen yine de problemi açıklığa kavuşturamadılar. Biz bu konuya bu kadar önem verdiğimiz halde- çok az bir kısmı dışında- yapılması gerekeni yapamadığımızı farkındayız. Çünkü problemin kendisi zor ve anlaşılması cidden imkânsızdır."

5. Dörtte görüldüğü üzere Fârâbî'nin, Tanrı-âlem ilişkisini izahında sudûr temelli görüşleri ile *el-Cem*'de öne sürdüğü ve Aristoteles ile ilişkilendirdiği yaratma fikri arasında giderilmesi gereken bir sorunun varlığı açıktır. Buna göre a) Bazılarının iddia ettiği gibi ya *el-Cem*' Fârâbî'ye ait bir eser değildir, b)

³³ İbn Cülcül, *Tabakâtu'l-Etbbâ ve'l-Hukemâ*, nşr. Fuâd Seyyîd, Kahire, 1955, s. 25.

³⁴ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Fetvâ, Beyrut 1978, s. 315.

³⁵ Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Kindî (Felsefî Risâleler)*, Türkçe çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2014, ss. 268-86.

Fârâbî kendi felsefî sistemi ile tutarlı olarak iki filozofu gerçek filozof olarak görmekte ve aralarında gaye birliği tespit etmektedir ve zaten Platon ile Aristoteles arasında tevile bile giderilemeyen birtakım unsurları da farkındadır (Nitekim bu görüş salt Aristoteles'e nispet edilen *Usûlûciyâ* ile değil, Aristoteles'in diğer eserleri ile de ayrıca desteklenmektedir), c) Fârâbî yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilen *Usûlûciyâ*'nın etkisiyle, Aristoteles'in diğer eserlerini de okumuş olmasına rağmen, onunla ilgili büyük bir yanılgıya düşmüştür. Bu yanılgı onu İbn Ruşd'ün de ifade ettiği ve eleştirdiği bir biçimde Aristoteles felsefesinde olmayan sudûr başta olmak üzere bazı unsurları onun felsefesine dâhil ettiği şeklindeki düşüncüyü haklı çıkarmaktadır. Şu halde gerek Fârâbî ve gerekse İbn Sînâ'nın felsefî düşüncelerindeki farklılıklar ve kırılmaların tam olarak anlaşılabilmesi dört temel şeye bağlıdır. Bunlar: 1) Eserlerin kendilerine ait olup olmadığının tespiti, 2) Eserlerin kronolojik olarak okunması, 3) Eserlerdeki görüşlerin doğrudan kendilerine ait olup olmadıklarının tespiti, 4) Eserlerin avam ve havas ayrımı dikkate alınarak yeniden okunması. Bu bağlamda yukarıda zikredilen üç seçenektен en mâkul olanının ikincisi olduğu ortadadır. Fârâbî'nin devraldığı felsefî geleneğin de etkisiyle Aristoteles ve Platon felsefelerine sadakati ve onların Yeni Platoncu felsefî yorumlarına aşinalığı en başından ifade edilen senkretik/eklektik karaktere de uygun olarak tevile tâbi tutulmuştur. Aynı durum aşağı yukarı İbn Sînâ için de geçerlidir. Bu bağlamda *Usûlûciyâ* ve *el-Hayru'l-Mahz* gibi sahte Aristocu eserler, her iki filozofun içinde yer aldığı bir biçimde Aristoteles'i yanlış anlamaya vesile olmuş olsa da onların kozmolojilerinde sudûra dayalı bir anlayışı benimsemelerinin tek başına dayanağı veya izahı olamaz. Fârâbî özelinde ise zaten daha önce ifade edildiği gibi, *Tahsilus's-Sa'âde*'nin son kısmında Aristoteles ile Platon felsefelerinin aynı gayeye yönelik olduğunu belirttiği pasaj ayrıca bu kanaati destekler mahiyettedir.

SONUÇ

Sonuç olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr özelinde Aristoteles'te yer almayan unsurları Aristoteles felsefesine kattıkları iddiasının dayanakları zayıftır. Her iki filozofun bu konudaki görüşleri, yukarıda sözü edilen sahte-Aristocu iki eserden mülhem olmakla birlikte, Plotinus ve onun izinde Porphyrius ve Proclus'un argümanlarına dayanmaktadır. Başka bir ifadeyle her iki filozofun sudûr teorisini benimsemiş olmasının sebebinin, sahte-Aristocu eserlere bağlamak yerine, Tanrı-evren ilişkisi ve buna bağlı olarak oluşun izahında dönemin kozmolojik geleneğine uygun olarak Aristotelesçi-Batlamyusçu açıklamayı Plotinusçu akıllar ile birleştirerek izah etmeyi uygun görmelerinde aramak gerekir. Buna rağmen Fârâbî'de olduğu gibi, âlemin kıdemine dair Aristoteles'te olmayan bazı unsurların tevil yoluyla da olsa Aristoteles'e zafe edilmiş olması, bir yanılgı olmakla birlikte her iki filozofun zikrettiğimiz tutumunu değiştirecek bir ameliye değildir.

KAYNAKÇA

- Adamson, Peter, *Al-Kindi*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Adamson, Peter, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, Duckworth, London 2002.
- Arslan, Ahmet, "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?", *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara 1996.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2010.

- Aydınlı, Yaşar, "el-İzah fî'l-Hayri'l-Mahz (Liber de Causis) ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risâle", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, c. 5, sayı: 5, ss. 189-218.
- Bedevî, Abdurrahman, *el-Eflâtûniyye'l-Muhdese inde'l-Arab, Vekâletu'l-Matbûât, Kuveyt*, 1977.
- Black, Deborah, L., "Al-Farabi", *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, Ansariyan Publi-

- cations (Müessese-i Ensariyan), Qum 2008, pp. 178-197.
- Burnett, Charles, "Arapçadan Latinceye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", *İslam Felsefesine Giriş*, ed. P. Adamson, R.C. Taylor, Türkçe çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2008.
- Blumental, H. J., *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity (Interpretations of the De Anima)* London 1996.

- Fakhry, Majid, "al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle", *Journal of the History of Ideas*, 1965, volume: 26, no: 4 pp. 469-478.
- Fakhry, Majid, *al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism*, Oneworld Publications, Oxford 2002.
- el-Fârâbî, *Felsefetu Aristûtâlis*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut 1961.
- el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, thk. Muhsin Mehdî Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1969.
- el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Cem' beyne Ra'yeyi'l-Hakimeyn*, thk: A. B. Mulhim, Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1996.
- Gilson, Etienne, *History of Christian Philosophy in Middle Ages*, Sheed and Ward, London 1955.
- Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture*, Routledge, New York 1999.
- İbn Cülcül, *Tabakâtu'l-Etibbâ ve'l-Hukemâ*, nşr. Fuâd Seyyid, Kahire, 1955.
- İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Fetvâ, Beyrut 1978.
- Karlığa, Bekir, "Grek Düşüncesinin İslam Dünyasına Girişi", *İslam, Gelenek ve Yenileşme*, İSAM Yay., İstanbul 1996.
- Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İstanbul 1983
- el-Kindî, "Risâle fi Hudûd'l-Eşya ve Rusûmiha", *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, nşr: M.A. Ebû Rîde, Mısır, 1950.
- el-Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefi Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2014.
- Köroğlu, Burhan, "İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe", (Basılmamış Doktora Tezi), *Marmara Üniv SBE., İstanbul 2001*.
- Macic, Haris, "Filozof İbn Rüşd: Şerhler Üzerinden Bir Metafizik İnşası", (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv SBE., Ankara 2017.
- Netton, Ian Richard, *Farâbî ve Okulu*, Türkçe çev. Mehmet Vural, Elis Yay., Ankara 2005.
- Taylor, Richard C., "The 'Kalâm fi mahd al-khair' (Liber de Causis) in the Islamic Philosophical Milieu", ed. J. Kraye, W. F. Ryan and C. B. Schmitt, *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and other Texts*, The Warburg Institute, University of London, London 1986, pp. 37-52.
- Zimmermann, Fritz W., "The Origins of the So-Called Theology of Aristotle", ed. J. Kraye, W. F. Ryan and C. B. Schmitt, *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts*, The Warburg Institute University of London, 1986, pp. 110-240.
- Zimmermann, Fritz W., "Proclus Arabus Rides Again", *Arabic Sciences and Philosophy* 4, 1994, pp. 9-51.