

Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle

Dr. Muhittin MACİT*

Abstract

Abu Nasr al-Fârâbî (870-950 AD) is one of the prominent Muslim Philosopher. As a commentator of Aristotle he had gained eminent position and he came to be called 'The second Teacher'. In this article I am going to deal with al-Fârâbî's two important treatises which are called '*Risâle fîmâyebağî en yukaddeme kable te'allümi'l-felsefe (What Should Be Learnt Before Attempting Philosophy)*' and, *el-Cem beyne ra'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis (Treaties of Agreement between the ideas of the two philosophers, the divine Plato and Aristotle)* in respect to genuineness or spuriousness.

During the Translation activities some treatise which belongs to Neo Platonist commentators had translated into Arabic partly or completely and signed with al-Fârâbî's name. As an example of these treatises I choose firstly above mentioned '*Risâle fîmâyebağî*' and compared with the text of Ammonius' commentary on Aristotle's Categories. As result I diagnosed that the prolegomena of this commentary is the same with this treatise and belongs to Neo Platonist commentator Ammonius. Secondly I've choosen so called '*el-Cem beyne ra'yeyi'l-hakîmeyn*' and examined carefully. At the end of this examination I realized that this treatise could not be belong to al-Fârâbî but might be written by his pupil Yahya ibn Adiy who is foremost translator of Greek and Syriac philosophical texts into Arabic.

Key words: al-Fârâbî, Plato, Aristotle, Neo-Platonism, Ammonius, Simplicius, Yahyâ al-Nahvî, Yahyâ b. Adiy.

Antik kültür ve felsefe mirasının çeviri faaliyetleriyle İslâm dünyasına geçişi ve tevârüs edilmesi süreçleri ile İslâm dünyasından Batı dünyasına yapılan çeviri faaliyetlerinin rolünü incelediğimiz daha önceki bir makalede,¹ tıpkı insan bireylerinin gelişim süreçlerine benzeyen bir gelişim sürecinin medeniyetler arası etkileşimlerde de söz konusu olduğunu ve bu simetrik süreçlerin işleyiş mekanizmalarındaki benzerliklerin genel teorik bir çerçevede ortaya konulabileceğini belirtmiştik. Bu makalemizde ise söz konusu açıklama modelinin temel iskeletini ve çatısını muhafaza ederek daha somut bir takım problematikler üzerinde ortaya koyacağımız verilerle çeviri etkinliklerinin medeniyetler arası etkileşimler bağlamında nasıl bir süreç içerisinde nasıl bir yordamla işlediğini ele almaya çalışacağız.

Bunun yanında İslâm dünyasına ilk dönemlerde antik kültürlerden özellikle Grekçe'den, Farsça'dan ve Sanskritçe'den yapılan çevirilerin ne türden düşünce

* M.Ü. İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

¹ Muhittin Macit, "Medeniyetlerin Kimlik ve Kendilik Oluşturma Süreçlerinde Çeviri Faaliyetlerinin Psiko-Sosyal Rolü", M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, s. 25, İstanbul 2005, s. 79-102.

akımlarının oluşmasına etkide bulunduğunu, bu etkileşimlerin günümüzde ne şekilde yorumlandığını ve aslında bu türden etkileşimlerin büyük düşünürlerimiz ve filozoflarımız tarafından nasıl algılanıp, hangi anlamda ele alındığını ortaya çıkarabilecek temel problematik bir olguya da işaret etmeye çalışacağız.

Çeviri hareketleri İslâm düşünce tarihi araştırmalarının en fazla işlenen konularından birisi olmakla birlikte bu günden geriye doğru baktığımız zaman, on dokuzuncu yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren başlayan oryantalist çalışmaların özenle incelemeye çalıştığı bu konunun sanki tek bir perspektifle incelene geldiği görülmektedir. Kabaca resmedecek olursak bu perspektiften çeviri, başta Grek olmak üzere antik felsefî mirasın bir aktarımı ve Helenistik dönem Yeniplatonculuğu'nun belirlediği bir felsefî ve bilimsel etkinliktir. Bu bakış açısı Müslüman filozofları, Aristoteles'in, Platon'un ve Yeniplatoncu şârih-filozofların büyük ölçüde etkisinde olan düşünürler olarak görmektedir. Sonraki yüzyılda da devam edip gelişen bu bakış açısının, Batı dünyasına yapılan çeviri hareketlerinin dinamiklerini ve etkinlik tarzını açıklamaya yönelik çalışmalarda bilimsel tutarlılık ve tarafsızlık gözetilerek ortaya konulabildiğini söyleyebilmek ne yazık ki mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle Batı'ya aktarılan felsefî ve bilimsel miras, sanki sadece geçici olarak korunması için emanet edildiği bu medeniyetten yani İslâm medeniyetinden geri alınmıştır. Kalıplaşmış şablonların dışında bilimsel objektiflikle araştırıldığı zaman durum hiç te böyle değildir:

İslâm düşüncesinin genel bir özelliği olarak ileri sürülen ve özelde de İslâm Felsefesinin bir niteliği olarak kabul edilen 'Yeniplatonculuk' nitelemesi, çeviri hareketlerinin bir takım yeni veriler ışığında incelenmesiyle birlikte zayıf bir argüman olarak ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki Helenistik dönem şârihlerin (yorumcuların) metinleri, Müslüman filozofların metinlerinden hareket edilerek yeniden değerlendirildiğinde, çeviri dönemlerinde yanlış anlaşılan bazı önemli olgular gündeme gelmektedir. Çeviri etkinliklerinin çeşitli dinamik ve sâiklerini derinliğine inceleyen birçok araştırmacı, bu yeni verileri dikkate alarak değerlendirmelerini gözden geçirmek durumundadır. Zira bu araştırmaların ortak kaynak olarak kullandığı eserler, özellikle de tabakat kitapları, konuyla ilgili çok faydalı bilgiler sunmakla birlikte bizleri yanıltan eksik bilgileri de kendilerinde barındırmaktadırlar.

Bu durumun en önemli göstergesi söz konusu kaynaklarda Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi büyük filozoflara nispet edilen günümüze ulaşmamış çok sayıdaki eser ve dahası günümüze ulaşmış olsa da söz konusu filozoflara âdiyetleri tartışılan eserler üzerindeki belirsizliklerdir. Bu tür eserlerin kanaat ve paradigma oluşturucu özellikleri göz önüne alındığı zaman eserlerin mâhiyetleri, içerikleri, Müslüman filozoflara nispet edilmelerinin anlamı ve çeviri dönemlerinin temel

dinamikleri hakkında mevcut bilgi birikimlerinin güncelleştirilmesinin, sağlıklı değerlendirmeleri temin edeceği tartışılmaz bir hal almaktadır.

Önceki makalemizde Fârâbî'nin bazı eserlerinin Helenistik dönemin etkisini ileri derecede yansıtmakta olduğunu söylemiş ve bunun en iyi örneğinin filozofun *Risâle fîmâ yenbağî en yukaddeme kable te'allümü'l-felsefe (Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular)* isimli eseri² olduğunu söylemiştik. Şimdi ise bu eserin filozofa nispetinin sorgulanması gerektiğini ve metin mukayesesi yöntemiyle otantik metnin serüveninin ortaya konulacağını açıklıkla ifade etmek istiyoruz. Zira eserin, Arapça'ya çevrilmiş Yeniplatonic Aristoteles şârihi olan Ammonius'un kategoriler şerhinin girişinde yer alan bir eser³ olduğu, metinler bütüncül olarak değerlendirildiğinde açıkça görülmektedir. Ammonius'un bu metni genelde Aristoteles okumaları için bir yöntem olarak kabul edilmektedir ki Helenistik dönemde özellikle İskenderiye ve Harran okullarında bu yöntemin yaygın bir biçimde kullanıldığını görebilmekteyiz.⁴ Bu bağlamda eserin ilk dönemlerde Arapça'ya çevrilmiş Ammonius'un bir eseri olduğunu ve bu eserin Fârâbî'ye sonraki dönemlerde nispet edilmiş bir eser olduğunu, dahası diğer Müslüman filozoflar için de benzer durumların ortaya çıkabileceğini öncelikle söylemek durumundayız. Aksi takdirde Müslüman filozofların hazır bir metne kendi imzasını atması, tevârüs ettiği mirasın içeriği ve bağlamı hakkında sağlam bir bilgiye sahip olmaması ve felsefe tarihinin temel iki ekolü olan Aristotelesçi ve Plâtoncu felsefî sistemler hakkında tam bir farkındalık ve bilince sahip olmaması gibi saçma durumlar ortaya çıkacaktır ki biz bunlara ihtimal vermiyoruz. Bu tür durumların metinlerden hareketle daha ileri örneklerini de ortaya koyabilmek mümkündür. Buna benzer bir durum Kindî'ye nispet edilen *Risâle fî'l-hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ (Târifler Üzerine)*⁵ hakkında da söz konusudur. Bu eser ise Ammonius'un *Eisagoge* şerhinin giriş kısmında yer almaktadır⁶ ve İslâm felsefesi alanındaki araştırmalar bu eseri yine tabakat kitaplarından hareketle Kindî'nin bir eseri olarak ele almaktadır.

Fârâbî'nin *Risâle fîmâ yenbağî* isimli eseri ile Ammonius'un eserini metin olarak mukayese ettiğimiz zaman şu tabloyla karşılaşmaktayız:

² Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, içinde s. 109-116.

³ Ammonius, *On Aristotle's Categories*, (çev. S. Marc Cohen ve Ggareth B. Matthewes), New York 1991, s. 9-21

⁴ Bk. Richard Sorabji, General introduction to the series, Alexanders of Aphrodisias, *On Aristotle Metaphysics 4* içinde), s. 188.

⁵ Kindî, *Risâle fî hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ, (Târifler Üzerine)*, (çev. Mahmut Kaya, *Kindî, Felsefî Risâleler* içinde), İstanbul 2002, s. 185.

⁶ Alfred L. Ivry, "al-Kindî as Philosopher; the Aristotelian and Neoplatonic Dimensions", *Islamic Philosophy and Classical Tradition* (ed. S. M. Stern, A. Hourani, V Brown), London, s. 125 (Krş. Ammonius 'Porphyrii Isagogen' CAG. IV/3, s. 6.

Ammonius'un söz konusu eserinin giriş kısmında şu sıralama yer almaktadır: “1) Felsefe okullarının adları ‘nereden gelmektedir?’ 2) Aristoteles’in eserlerinin sınıflandırılması ‘nasıldır?’ 3) Aristoteles’in eserlerini öğrenmeğe nereden başlanmalı? 4) ‘Aristoteles’in felsefesi bize ne tür açık faydalar sağlar?’ 5) (Felsefe yaparken) bize rehberlik edecek olan ‘nedir?’ 6) Felsefe derslerini dinleyen kendini nasıl hazırlamalıdır? 7) ‘Aristoteles’in eserlerinde anlatım biçimleri nelerdir?’ 8) Aristoteles niçin kapalı bir üslûp kullanmıştır? 9) Aristoteles’in kitaplarından her birini inceleyenin bilmek zorunda olduğu hususlar ‘nelerdir ve kaç çeşittir?’ 10) Aristoteles’in eserlerinin şârihi olabilecek kişi nasıl biri olmalıdır?”⁷

Fârâbî’ye nispet edilen *Risâle fîmâ yenbağî* isimli eserde ise bu sınıflama şu ifadelerle yer alır:

“Ebû Nasr el-Fârâbî der ki: Aristoteles temel olarak alınırsa felsefe öğreniminden önce bilinmesi ve öğrenilmesi gereken dokuz konu vardır. Birincisi, felsefedeki okulların (el-fırak) adlarını bilmek; ikincisi, Aristoteles’in kitaplarının her birinde neyi amaçladığını bilmek; üçüncüsü, felsefe öğrenmeden önce hangi disiplinden başlamak gerektiğini bilmek; dördüncüsü, felsefe öğrenmekten amacın ne olduğunu bilmek; beşincisi, felsefe yapmak isteyenin takip etmesi gereken metodu bilmek; altıncısı, Aristoteles’in kitaplarının her birinde nasıl bir üslûp kullandığını bilmek; yedincisi, Aristoteles’i kitaplarında zor bir üslûp kullanmaya sevk eden sebepleri bilmek; sekizincisi, felsefe yapmış olan kimsenin tutum ve davranışlarının nasıl olması gerektiğini bilmek; dokuzuncusu, Aristoteles’in kitaplarını okumak isteyenin bilmek zorunda olduğu hususlar.”⁸

Bu iki metnin birbirine benzerliğinin basit bir etkilenme veya esinlenme şeklinde yorumlanamayacağı açıktır. Bunun ötesinde söz konusu iki metni karşılaştırırken metnin Arapçaya aktarılışında ortaya çıkan eksikliklere, sonraki dönemlerde Arapça metinlerin yorumlanış tarzlarına ve aktarım süreçlerindeki değişikliklere dair ilginç durumlar ortaya çıkmaktadır. Örneğin giriş kısmında birinci metinde on madde sıralanırken ikinci metinde muhtemelen mütercim birbirine ifade olarak benzeyen son iki maddeyi birleştirerek tek bir madde olarak çevirmiştir. Dolayısıyla ikinci metinde dokuzuncu madde son maddedir. Metinlerin devamında bire bir örtüşme devam ederken yer yer kolaylıkla çeviri hataları veya üslûp farkları olarak değerlendirebileceğimiz örneklerle de karşılaşabilmekteyiz. Örneğin birinci maddenin içeriği açılınırken asıl metinde felsefe okullarının isimlerini nereden aldığı konusunda, öncelikli olarak bu okullara kurucusunun

⁷ Ammonius, *a.g.e.*, s. 9.

⁸ Fârâbî, *Risâle fîmâ yenbağî en yukaddeme kable te'allümi'l-felsefe (Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular)*, (Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), s. 109-116.

isminin verildiği zikredilir ve ikinci şıkka geçmeden örnekler ve gerekli açıklamalar verilerek ikinci şıkka geçilir. Buna karşılık Arapça metinde yedi şık, sırayla sayıldıktan sonra tekrar yeni bir sıralama yapılır ve açıklamalar buna göre yapılır. Bu durum nispeten kırık bir çeviri yönteminin sonucudur ve asıl metinle çeviri metni birbirinden farklılar arz etmemektedir.

Yine felsefe okullarının isimlerinin kaynağı olarak ortaya konulan altıncı şıkta, asıl metin, 'meşşâî' (peripatetik) isminin nereden kaynaklandığı ve nasıl kullanıldığı ile ilgili bir paragrafta şu ifadeleri içermektedir:

"Okulların ismi 'Meşşâîlik'te olduğu gibi bazen de arazî bir duruma dayalı olarak verilmiştir. Şöyle ki Platon öğretimi sırasında beden egzersizini arzuladığından onun fesâdı zihinsel aktivitelerini engellemesin diye yürüyerek (ders) yapardı. Onun halefleri, yani Xenocrates ve Aristo da 'Meşşâîler' diye isimlendirildiler. Bunlardan Aristoteles Lise'de, Xenocrates ise Akademi'de ders verdiler. Fakat daha sonra bu mekânlar göz ardı edildi ve Aristoteles'in takipçileri hocalarından sonra 'Meşşâîler' diye isimlendirildi. Oysa Xenocrates'in takipçilerinin durumunda unutulmuş aktiviteydi ve onlar mekâna atfen 'Akademyacılar' diye isimlendirildi."⁹

Bu paragraf diğer metinde Arapça'ya özet bir tercüme şeklinde aktarılmış olarak karşımıza çıkmakta ve daha sonraki kaynaklarda ise aynı paragrafın tam bir tercümesine rastlanılmaktadır.¹⁰ Fârâbî'nin olduğu söylenen Arapça metinde söz konusu paragraf şöyle geçmektedir:

"Adını mensuplarının hareket tarzından alan okul ise Meşşâîler'dir (Peripatetikler). Bunlar, Aristoteles ve Eflâtunculardır; çünkü bu iki filozof, ruhla birlikte bedeninin de eğitilmesi amacıyla yürüyerek öğretim yaparlardı."¹¹

Tespit edilmesi gereken diğer bir husus da metinlerin mukayese edilmesi sırasında bazı unsurların atlanmış olduğu bazı unsurların da yer değiştirmiş olduğu meselesidir. Örneğin asıl metinde 'Aristoteles'in eserlerinin sınıflandırılması' başlığı altında filozofun eserlerinde takip ettiği yazım tarzlarıyla ilgili verilen bilgiler Arapça çeviride atlanmıştır. Yine bu başlık altında filozofun kıyas ile (Birinci Analitikler) ilgili eseri hakkında verilen bilgilerin son başlık altına kaydırılmıştır.¹² Benzer şekilde asıl metindeki altıncı başlığın Arapça çeviride

⁹ Ammonius, *a.g.e.* s. 11.

¹⁰ Ebu Süleyman es-Sicistânî, *Müntehab Swâni'l-hikme* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Tahran 1974, s. 137.

¹¹ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 110.

¹² Ammonius, *a.g.e.* s. 11, 12, 13. Fârâbî, *a.g.e.* s. 115, 116. Burada ilginç bir konu da şudur ki, atlanmış olan kısımlar Arapça metinde de kopuklukların olduğu yerlere karşılık gelmektedir ve eseri Türkçeye çeviren Mahmut Kaya dipnotlarda Arapça'daki kopukluklara işaret etmektedir. bk. *a.g.e.*, s. 111.

üçüncü başlık altına kaydırılmış olması ve bu sebeple de başlık sayısının dokuza indirilmesini bu duruma örnek olarak verebiliriz.

Ammonius'un eseriyle ilgili son bir noktaya daha değinmek gerekirse o da ilk çevirileri yapan Yakubî ve Nesturî mütercimlerin metinlerde manipülasyonlar yapmış olmalarının ciddi bir ihtimal olarak karşımıza çıkmasıdır. Bunun çok somut bir örneği olarak eserdeki dördüncü başlıkta yapılan sehven olduğu düşünülemez değişikliklerdir. Buna göre aşağıdaki pasajlar karşılaştırıldığında zaman önemli ve çok bariz farklar ortaya çıkmaktadır:

Asıl Metin:

“Bu meselelere ilâve olarak dördüncü aşamada kişinin sormak zorunda olduğu şey, Aristotelesçi felsefenin bizim için ne tür amaçlar ve açık faydalar sağlayacağıdır. Biz buna şöyle cevap veririz: Onun amacı her şeyin ortak ilkesi olana yükselmek ve (faydası da) bu ilkenin salt iyilik olan Bir olduğu, O'nun gayr-i cismanî, bölünemez, kuşatılmaz, sonsuz ve sonsuz kudret sahibi olduğudur. Zira iyilik sadece iyi olan şey değildir. Bil ki biz nasıl beyazlık kendinde bir nitelik iken beyazlığa ulaşmış bir cismi de beyaz diye isimlendiriyorsak bunun gibi iyilik de bir tür cevher ve varlık iken biz iyiliğe ulaşmış ve ona iştirak etmiş bir cismi iyi diye isimlendiririz.”¹³

Arapça Metin:

“Felsefe öğrenmekteki amacın ne olduğu hususuna gelince; amaç, yüce Yaratıcı'yı bilmek, O'nun hareket etmeyen (değişikliğe uğramayan) 'Bir' olduğunu, her şeyin etkin sebebinin O olduğunu; O'nun, kendi cömertliği, hikmet ve adaleti ile bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir. Filozofun yapması gereken şey de, insanın gücü ölçüsünde Yaratıcı'ya benzemesidir.”¹⁴

Ammonius metninin İngilizce çevirisinde, mütercim yazarın bu paragrafta Yeni-Platoncu tanrı anlayışını sergilediğine dair bir dipnot¹⁵ düşmektedir ki bize göre de bu metin daha ileri bir din dili kullanılarak Arapça'ya çevrilmiş ve metindeki 'Aristotelesçi felsefe' tabiri metinden çıkarılmıştır.

Bütün bu veriler ışığında Fârâbî'ye nispet edilen bu eserin, Ammonius'un hangi dönemde Arapça'ya çevrildiği belli olmayan aynı isimdeki bir eseri olduğu ortaya çıkmaktadır. İlk dönem tabakât kitaplarında (biyo-bibliyografik) örneğin İbn Nedim'in *el-Fihrist*'inde Fârâbî'nin bu eseri yer almamaktadır.¹⁶ Sonraki

¹³ Ammonius, *a.g.e.*, s. 14.

¹⁴ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 113, 114

¹⁵ Ammonius, *a.g.e.*, s. 14, dipnot, 9.

¹⁶ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut 1994, s. 323.

tabakat kitaplarında¹⁷ yer alan bu eser, muhtemelen daha önce Arapça'ya çevrilmiş olan söz konusu eserin sonradan Fârâbî'ye nispet edilmesiyle günümüze kadar ulaşmıştır. Eserin Arapça versiyonundaki eksiklikler istinsah hatalarından kaynaklanmış olabileceği gibi, yukarıda belirttiğimiz üzere çeviri sırasında mütercimnin bilinçli manipülasyonlarından da kaynaklanmış olabilir. Eserdeki metin farklılaşmaları ise büyük bir olasılıkla farklı tercüme tekniklerine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu konularla ilgili daha detaylı bilgilere ulaşabilmek için bize ulaşan bütün yazmaların incelenip karşılaştırılması olarak ele alınması gerekmektedir.

Burada aynı bağlamda incelemek istediğimiz diğer bir eser de Fârâbî'nin *el-Cem beyne ra'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-Îlâhî ve Aristûtâlis* (Platon ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması) isimli eserdir. Bu eserin filozofa nispetinin tartışmaya açılmasının¹⁸ konumuzla bağlantılı olarak önemli bir problem olduğunu ve İslâm Felsefesinin Yeni-Platoncu bir nitelikle değerlendirilmesi konusunda çok temel belirleyiciliği olan Aristoteles'in uydurma 'Esûlucyâ' (Teologie) isimli eseri etrafındaki tartışmalar için de çok büyük bir önem taşıdığını belirtmeliyiz. Şöyle ki *Esûlucyâ* meselesi, bütün İslâm Felsefesi tarihi ve değerlendirilmesi noktasında çok fazla tartışılan bir mesele olup bu tartışmaların temel referans noktalarından birisi de Fârâbî'nin söz konusu eserde *Esûlucyâ*'ya yaptığı atıflar ve bu eserden yaptığı alıntılardır.

Fârâbî bu eserinde Platon ve Aristoteles'in üzerinde ihtilâf ettikleri ileri sürülen on üç meseleyle ilgili olarak, ihtilâfın görünürdeki bir ihtilâf olduğunu ve fakat gerçekte bu konularda iki büyük filozofun ittifak ettiklerini göstermeye çalışmaktadır. Biz bu eserdeki temel meseleleri tek tek incelemek yerine eserin filozofa nispeti konusunu tartışarak yeri geldikçe teorik tartışmalarla bu amaca veri sağlayabilecek yaklaşımlar sergilemeyi tercih etmekteyiz.

Eserin geleneksel yaklaşımlara ters düşecek şekilde nispetini tartışmaya açan Lameer, 'Fârâbî ve Aristotelesci Kıyas' isimli eserinde ilk olarak klasik tabakat kitaplarında eserin isminin *el-Cem* şeklinde değil de *el-İttifak* şeklinde ifade edilmesini tartışma konusu etmektedir. Bununla birlikte bu veriyi esas almaksızın eserin içeriğiyle filozofun diğer eserlerinin içeriği arasında karşılaştırma yoluna giderek argümanını güçlendirmeye çalışmaktadır. Yazara göre, söz konusu eserde kullanılan ifadelerin düzenlenmesi ve bir kısım kavramların kullanılış tarzları,

¹⁷ İbnü'l-Kiftî, *İhbârü'l-ulemâ bi-ahbâri'l- hükemâ*, Mısır 1908, s. 183., İbn Ebî Useybia, *Uyünü'l-enbâ fi tabakati'l-etebbâ* (nşr. Nizar Rıza), Beyrut, ts., s. 609.

¹⁸ Filozofun bazı diğer eserlerinde de otantiklik tartışmaları yapılmaktadır. (Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Joep Lameer, *Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics*, Leiden 1994, s. 24-29).

filozofun diğer eserlerindeki tarzlara oldukça yabancıdır.¹⁹ *el-Cem* kitabında birkaç konuda ortaya konulan düşüncelerin, içerik bakımından filozofun kapsamlı eserlerindeki içeriğinden farklı olduğunu göstermeye çalışan yazar bu bağlamda üç örnek vermektedir: Birincisi, eserde felsefenin tanımıyla ilgili olarak yer alan 'mevcut olması bakımından var olanların ilmi'²⁰ tanımının gerçekte Aristoteles'in ilk felsefe (metafizik) için yapmış olduğu tanım olması ve Fârâbî'nin diğer eserlerinde de bu tanımın ilk felsefe için kullanılmasıdır. İkincisi ise çoğunluğun üzerinde ittifak ettiği görüşün (icmâ) en kesin bilgiyi ifade edeceği düşüncesidir ki bu konuda filozofun diğer eserlerinde kesin bilginin, bireylerin önermenin doğruluğunun zorunluluğu hakkındaki kanaatlerinden oluşacağı bildirilmektedir. Üçüncüsü ise Fârâbî'nin *Esûlucyâ*'ya da göndermede bulunarak ortaya koymaya çalıştığı Platon ve Aristoteles'in tümeller ve tikellere verilen öncelik konusunda uzlaştırılabileceği konusudur ki bu konuda yazara göre, filozofun diğer eserlerinden benzer veya karşıt görüşler ortaya koymak mümkün değildir.²¹ Bu noktada yazarın önemli tespitlerinden birisi olan; filozofun *Esûlucyâ*'ya başka hiçbir yerde atıf yapmadığı hususunu önemle belirtmemiz gerekmektedir. Zira *Esûlucyâ* tartışmaları bağlamında İslâm dünyasında eserin algılanmasına dair yapılan birçok çalışmanın bilimsel mesnedi olarak Fârâbî'nin *el-Cem* kitabındaki *Esûlucyâ* atıfları da kullanılmaktadır.²²

Yazar birkaç noktaya daha dikkat çektikten sonra bu eserin Fârâbî'ye nispet edilmesinin mümkün olmadığı kanaatini bildirmekte ve fakat sunduğu verilerle ikna olamayanların ileri sürebileceği üç hususu veya muhtemel üç eleştiriyi daha ortaya koyma ihtiyacı duymaktadır: Bunlardan birincisi Fârâbî'nin yahut daha doğru bir ifadeyle müellifin, eserde kendi *Nikomakhos* şerhine atıf yapıyor olmasıdır. Bu itiraza yazar Fârâbî'ye tabakat kitaplarında böyle bir şerhin (kısmî de olsa) atfedildiğini ama bunun başkaları için de böyle bir şerhin bulunabilme imkânını ortadan kaldırmadığı şeklinde cevap vermektedir. İkincisi ise L. Strauss gibi bazı araştırmacıların, Fârâbî'nin eserlerinde zâhirî ve bâtinî amaçlar gözetilerek bir tarz oluşturulduğu ve dolayısıyla da *el-Cem*'in metninin böyle yorumlanarak tutarlılık aranması gerektiği şeklinde ileri sürülebilecek itirazlardır ki yazar böylesi itirazlara eserin metnini bu şekilde yorumlamanın eserin âidiyeti sorununu anlamsızlaştıracağı şeklinde cevaplamaktadır. Üçüncüsü de yine ikinciye benzer şekilde, filozofun eserlerinde retorik, diyalektik ve burhanî yöntemler kullandığı-

¹⁹ Yazar eserinde metinleri karşılıklı olarak ortaya koyup derinliğine irdelemektedir. (Bu konuda daha geniş bilgi için bk., Joep Lameer, *a.g.e.*, s. 30-32).

²⁰ Fârâbî, *el-Cem beyne ra'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis* (nşr. Nasri Nadir), Beyrut 1968, s. 81.

²¹ Joep Lameer, *a.g.e.*, s. 33, 34.

²² Bk., Burhan Koroğlu, *İslâm Kaynakları Işığında Yeniplatoncu Felsefe*, (M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi), s. 140, 141, 142.

nı, bu yüzden bu perspektiften değerlendirilmesi gerektiği şeklindeki itirazlardır ki bunu da tartışmayı anlamsızlaştıracağı şeklinde cevaplamaktadır.

Yazar sonuç olarak kendisinin de sorgulamak durumunda kaldığı ve bir cevap bulamadığı önemli bir soruyu sorarak konuyu sonlandırmaktadır: “Eğer bu eseri Fârâbî yazmadıysa o halde bu eserin yazarı kimdir?”²³

Lameer'in *el-Cem* ile ilgili ileri sürmüş olduğu görüş ve iddiaların çoğunluğuna katılmakla birlikte ilkin bu nispet sorgulamasının temel dinamiklerini öne çıkararak genel bir arka planının sunulması, sonra da muhtemel itirazlara cevap niteliğinde olabilecek daha sağlam verilerle bu görüşün desteklenmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu bağlamda söz konusu eserde *Esûlucyâ*'ya yapılan atıflar dikkatle incelenmelidir. Zira Fârâbî başka hiçbir eserinde bu esere atıf yapmamaktadır. *Esûlucyâ*'nın Aristoteles'e nispet edilmesi konusunda çok temel bir kriter olarak alınabilecek bir noktayı dikkatlere sunmak gerekmektedir. Kindî tarafından İbn Naima el-Hımsî'ye tercüme ettirildiği söylenen²⁴ bu eserin ismi, Aristoteles'in eserlerinin sistematik olarak tasnif edilmesi amacıyla kaleme alınan Kindî'nin *Risâle fi kemmiyeti kütübi Aristûtâlis* isimli eserinde geçmemektedir²⁵. Hâlbuki eseri Arapça'ya çevirten Kindî'nin bu eseri Aristoteles'in eserlerinin içinde zikretmesi gerekirdi. Buna ilâve olarak Fârâbî ilimler tasnifi yaptığı ve Aristoteles'in eserlerinin neredeyse tümünü zikredip açıkladığı *İhsâu'l-ulûm* isimli eserinde de *Esûlucyâ*'ya herhangi bir atıfta bulunmamaktadır.²⁶ Oysa filozof sözde *el-Cem* kitabında bu esere dört yerde Aristoteles'e nispetle atıf yapmakta ve bir yerde de eserden uzunca bir alıntı yapmaktadır.²⁷

Konuyla ilgili bir başka uzlaştırılmaz nokta ise âlemin ezeliyeti ve yaratılmışlığı meselesinde yer almaktadır. Filozof burada ortaya koyduğu düşünceleriyle Aristoteles ve Platon'un düşüncelerinin uzlaştırılabileceğini açıklarken Aristoteles'in eserlerinden *el-Cedel* (*Topika*) ile *es-Semâü ve'l-âlem* (*Gök ve Alem*)'den²⁸ iki alıntı üzerinde tartışmaların cerayan ettiğini ve fakat bu metinlerden Aristoteles'in âlemin yaratılmamış olduğu kanaatini taşıdığı anlamının çıkarılamayacağını kanıtlamaya çalışmaktadır. Filozof, üzerinde tartışma yaptığı Aristoteles metinlerinden ikincisini şu şekilde serdetmektedir;

²³ Joep Lameer, *a.g.e.*, s. 36, 37, 38, 39.

²⁴ *Esûlucyâ* için bk., Abdurahman Bedevi, *Eflâtın inde'l-Arab*, Kahire 1955, s.3.

²⁵ Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, çev. Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler* içinde, s. 276.

²⁶ Bk. Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm* (nşr. Osman Emin), Kahire 1968.

²⁷ Fârâbî, *el-Cem' beyne ra'ye'i'l-hakîmeyn Eflâtın el-İlâhî ve Aristûtâlis* (nşr. Nasri Nadir), Beyrut 1968, s. 101, 102, 105, 109. Filozofun bu eserde ayrıca Aristoteles'in metafizik kitabını ve Lam makalesini de zikrettiğini belirtmek gerekmektedir. Bk. *a.g.e.*, s. 102.

²⁸ Fârâbî, *a.g.e.*, s.100-101.

“Onları böyle bir iddiaya sevk eden bir başka sebep de *Gök ve Âlem (es-Semâü ve'l-âlem)* adlı kitabında ‘bütün varlık için zaman bakımından bir başlangıç yoktur’ şeklindeki sözüdür. Bundan ötürü onun, âlemin ezeliğini savunduğunu sanmışlardır. Oysa mesele hiç de böyle değildir. Çünkü o bu kitapta, *Fizik* ve *Metafizik* gibi diğer eserlerinde açıkladığı üzere zaman feleğin hareketinin sayısından başka bir şey değildir... Öyleyse âlemin zaman bakımından bir başlangıcının bulunması imkânsızdır... Bu iki filozofun ve yaratma problemini açık ve inandırıcı delillerle izah eden takipçilerinin sayesinde Allah, akıl ve düşünce sahiplerini kurtarmamış olsaydı insanlar hayret ve şaşkınlık içinde kalırlardı. Şöyle açıklamışlardır: ‘Yaratma, bir şeyi yoktan var etmedir. Bir şeyden oluşan her nesne onu oluşturana dönmek üzere bozulur âlemden yoktan yaratılmıştır ve yokluğa dönecektir.’ İkisinin kitapları da buna benzer delil ve ispatlarla doludur. Özellikle de metafizik ve tabiatın ilkeleri hakkındaki yazıları.”²⁹

Bu metinde her iki filozofun da yoktan yaratmayı kabul ettiğini söyleyen filozof Hıristiyan Yeniplatoncu şârih Yahya en-Nahvî'ye (John Philoponus) karşı yazdığı aynı konuyla ilgili yani yaratma ve âlemin ezeliği ile ilgili reddiyede³⁰ Aristoteles'in *es-Semâü ve'l-âlem* isimli eserinde geçen ifadelerin yorumlanmasında Yahya'yı eleştirirken bu tarz bir akıl yürütme ve delillendirme kullanmamaktadır. Dahası bu eserde aynı konu ve bağlam olmasına rağmen *el-Cem* kitabıyla ilgili herhangi bir göndermede de bulunmayan filozof, Yahya'yı Aristoteles eleştirilerinde ‘kendi dininin vaz edilmiş görüşleri ve gerekleri doğrultusunda Aristoteles'i eleştirmekle suçlarken şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Sonra o birçok itirazında ve kendisine yöneltilebilecek eleştirilerden kurtulmak istediği birçok konuda dinlerde vaz edilmiş görüşleri ve bunların gereklerini kullanmaktadır. Onun bu görüşlerin şeylerin doğasına ne kadar uzak olduğunu anlamamış olması muhtemel değildir. Bu yüzden Aristoteles'i çelişki içinde gösterirken yapmış olduğu şeylerdeki kastıyla ilgili şöyle düşünülebilir: O ya kendi dininin âlemin durumu hakkında vazettiği görüşleri savunmak için ya da kendi dindaşlarının inançlarına muhâlif olmadığını ve tıpkı Sokrates'in durumuna düşmeyecek şekilde reislerinin rızasını kazanmak için (bunu yapmaktadır).”³¹

Konumuz açısından problem şimdi daha karmaşık bir hâle gelmiştir. Çünkü yaratma ve âlemin ezeliği konusunda her iki eserde de farklı yaklaşımlar söz konusu olmaktadır. *er-Red alâ Yahyâ en-Nahvî* isimli eserde Aristoteles'in görüşlerinin anlaşılmadığı ve çarpıtıldığı buna bağlı olarak da ‘yaratma’ ve ezeliğin

²⁹ Fârâbî, *el-Cem beyne ra'yei'l-hakîmeyn Eflâtûn el-Îlâhî ve Aristûtâlis (Platon ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması)* (çev. Mahmut Kaya), *Felsefe Metinleri* içinde s. 171, 172, 174.

³⁰ Fârâbî, *er-Red alâ Yahyâ en-Nahvî fî redd alâ Aristûtâlis*, (nşr. Abdurahman Bedevi, *Resâilü'l-felsefîyye* içinde), Beyrut 1983, s. 108, 109, 110.

³¹ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 111.

lehine Aristoteles'in gerçek felsefî anlayışının gözetilmemesinin mümkün olamayacağı³² şeklinde bir tavır sergileyen filozof *el-Cem*'de Aristoteles'in yaratma ve ezellilik konusunda hem Platon'la hem de dinî öğretilerle aynı görüşü paylaştığını kanıtlamaya çalışan bir durum sergilemektedir. *Er-Red alâ Yahyâ en-Nahwî* isimli eserle ilgili geniş çaplı bir makale yazarak sonuna İngilizce'ye çevirisini ekleyen Muhsin Mehdi, Fârâbî'nin bu eseri yazarken bir Müslüman olarak Hıristiyan filozof Yahya gibi âlemin yaratılmışlığını kabul edip onunla çelişmemesi gerektiğini ancak filozofun böyle bir tutumu tercih etmediğini belirtmektedir. Ona göre bu eserde Fârâbî'nin amacı, Aristoteles'in eserlerinin kasten ya da bilmeyerek yanlış yorumlandığını ve söz konusu pasajların yaratma konusunu nefyetmek için yazılmış olmayıp böyle bir gayenin güdülmediğini göstermektir.³³ Şu var ki Mehdi bu makalesinde *el-Cem* kitabıyla *er-Red* kitabını bir birinin tamamlayıcısı olarak dikkate almaktadır. Fârâbî'nin *el-Cem*'de Ammonius'a yaptığı bir atıftan hareketle uzlaştırma çabasını Simplicius ve Ammonius'a kadar geri götürülen Mehdi bu makalesinde, *el-Cem*'in nispetiyle ilgili herhangi bir şüpheye sahip görünmemektedir. Oysa yapısal olarak *el-Cem* kitabıyla *er-Red* kitabının aynı filozofun eseri sayılması oldukça zor ve karmaşık bir duruma yol açmaktadır.³⁴ Ancak Mehdi'nin *el-Cem* kitabıyla ilgili olarak kaleme aldığı başka bir makalede³⁵ bu eserde ortaya konulan düşüncelerin Aristoteles'in ve Platon'un sistematik eserlerindeki görüşleriyle bağdaşmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Yazara göre bu görüşler daha çok uzlaştırımcı şârihlerin düşünceleriyle benzeşmektedir ki bu noktada eseri en çok etkileyen Helenistik şârih tıpkı diğer Müslüman filozoflarda olduğu gibi Porphyrius'tur. Mehdi eserin detaylı bir şekilde betimlenmesine girişmeden önce konuyla ilgili genel düşüncelerini ortaya koyarken, Fârâbî'nin selefi sayılabilecek ve onu etkilemiş olabilecek şârihler konusunu incelemeyeceğini ve eseri sadece içeriği bakımından irdeleyeceğini bildirmektedir. Başka bir ifadeyle yazar *el-Cem*'in otantikliği hakkındaki tartışmalardan bizatihi eseri konu edindiği bu

³² Muhsin Mehdi, "al-Fârâbî Against Philoponus", *Journal of Near Eastern Studies*, XXVI/4, (Ekim-1967), s. 239.

³³ Muhsin Mehdi, *a.g.e.*, s. 238, 239.

³⁴ Daha çok Hıristiyan akaidinin Aristoteles'in felsefesine karşı savunulması ve Aristoteles'e reddiyelerle tanınan Philoponus'un genel felsefesiyle iki büyük filozofun yani Aristoteles ve Platon'un felsefî sistemlerini uzlaştırma çabalarının bir arada düşünülmesi tanım gereği bir takım güçlükler taşımaktadır. Bu anlamda Simplicius'un bir pagan filozof olarak Philoponus'a reddiye yazmış olması ve bu eserinde Philoponus'u Aristoteles'i anlamamakla suçlamış olması aynı çağda yaşamış olan iki şârihin Aristoteles ve Platon'un felsefî sistemleri karşısındaki farklı duruşlarının bir göstergesidir. Bu nedenle Fârâbî'nin hem *el-Cem* kitabını hem de aynı zamanda Philoponus'a reddiye yazmış olması tanım gereği bir çelişkiyi gündeme getirmektedir ve bu iki eseri değerlendirirken bu arka plan nedenselliğinin zorunlu olarak dikkate alınması gerekir. (krş, 42. dipnot).

³⁵ Muhsin Mehdi, "al-Fârâbî and the Reconciliation of Plato and Aristotle", *Journal of the History of Ideas*, XXVI/4, (Ekim 1965), s. 469-478.

makalesinde söz etmemektedir. Bunun yanında yazar, Fârâbî'nin bu eseri kaleme alırken başta Porphyrius olmak üzere Simplicius, Philoponus ve Syrianus gibi şârihlerden etkilenmiş olabileceğini söylemektedir³⁶. Bunları ve de *el-Cem*'in ihtivâ ettiği diğer bazı açmazları dikkate aldığımız zaman şu önemli hususları sıralayabiliriz:

Bu iki eserin yazarları, yaratma konusunda Aristoteles'in görüşlerini tartışmaya açarken sanki birbirlerinden haberdar değillermiş gibi farklı metinlere atıflar yapmaktadırlar. *El-Cem* kitabında *Topikler*'de (V, 105b, 25) yer alan bir ifade üzerinden tartışma yapılırken *er-Red* kitabında böyle bir konu ve atıf yer almamakta yalnızca *es-Sema*'nın 2-4. fasıllarında yer alan metinler tartışılmaktadır.

El-Cem kitabında konuyla ilgili olarak hiçbir şekilde Yahya en-Nahvî'ye atıf yapılmazken Ammonius'un yaratma konusundaki bir eserinden söz edilmektedir. Ne ki bu paragraf Simplicius'un *Fizik* şerhinde çok benzer şekilde yer alan bir paragraftır ve birçok araştırmacı, bu paragraf ile Simplicius metni arasındaki benzerliğe iki büyük filozofun görüşlerini uzlaştırma bağlamında dikkat çekmektedir³⁷. Oysa *er-Red* kitabında doğrudan Yahya en-Nahvî muhatap alınarak eleştirilmektedir. Bu eleştiriler sırasında Fârâbî'nin elinde, Yahya en-Nahvî'nin *er-Red alâ Aristoteles* isimli eserinin bulunduğunu ve bu eserin İslâm dünyasında ilk dönemlerden itibaren bilindiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira bu eserin kısım özetini yapan bir Arapça çevirisinin neşrini yapan S. Pines, eserin İngilizce çevirisini iki Arapça nüshadan yaptıktan sonra bu Arapça metinlerin birer özet olduğunu ve ilk dönemlerde bu eserin tam bir metninin bulunabileceğini söylemektedir.³⁸ Bu eserin orijinal şekliyle Arapça'ya çevrilmiş olup olmadığını da kesin olarak bilememekteyiz. Ancak tabakat kitaplarında Yahyâ en-Nahvî'ye bu isimle bir eser nispet edilmektedir.³⁹ Söz konusu eserin Grekçesi ise günümüze kadar ulaşmamış olup Batı bu esere Simplicius'un kendi eserlerindeki aktarımlarıyla ulaşabilmektedir.⁴⁰

El-Cem'de bizim daha çok Simplicius'un eserlerinde karşılaştığımız bir yöntemle karşılaşmaktayız ki bu yöntemle göre önceki kaynaklardan yapılan aktarım ve özetlemelerde neredeyse bütün referanslar açık olarak ve isim verilerek yapılmaktadır. Diğer bir ifadeyle alıntılar hem kaynağın gösterilmesi ve hem de

³⁶ Muhsin Mehdi, *a.g.m.*, s. 472.

³⁷ Richard Sorabji, *Matter, Space and Motion*, New York 1988, s. 254,279, 280; Muhsin Mehdi, 'al-Fârâbî Against Philoponus', s. 236-237.

³⁸ Shlomo Pines, "A Lost Work of John Philoponus", *Israel Oriental Studies*, 2-1972, s. 346. Ayrıca bkz., Herbert A. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", *J.A.O.S.* 89-2 (1969), s. 361, 362.

³⁹ Kifî, *a.g.e.*, 233.

⁴⁰ Muhsin Mehdi, *a.g.m.*, s. 235, 236, 237.; Davidson, *a.g.m.*, s. 357, 358, 359.

kısmen özetlemeler olduğu için tarihsel belge olma niteliğini daha çok taşımaktadır.⁴¹ Bu anlamda *el-Cem* rahatlıkla bu yöntemle yazılmış bir eser gibi görülebilir. Zira eserde Aristoteles, Platon, Alexander Afrodisias, Themistius ve Ammonius değişik eser ismi ve alıntılarla yer almaktadır. Oysa *er-Red* doğrudan Yahya en-Nahvî'nin fikirleri etrafında cereyan etmekte ve burada Aristoteles metinlerine yapılan atıflar bile Yahya en-Nahvî'nin reddedilen eserindeki çerçevesiyle sınırlı tutulmaktadır.⁴² Bu bağlamda şu karmaşıklığa işaret etmek istiyoruz: Yukarıda belirttiğimiz gibi *el-Cem*'de Ammonius'a yapılan atfın⁴³ Simplicius'un *Fizik* şerhinde yer alması ve Yahya en-Nahvî'nin *er-Red alâ Aristoteles* isimli eserinin de Grekçe olarak günümüze Simplicius'un şerhleriyle ulaşıp olması, bu metinlerin Simplicius'un felsefî aktarım ve külliyatında karşılıklarının olması durumunu ortaya çıkarmaktadır. Zira Yahya en-Nahvî gibi Ammonius'un talebesi olan Simplicius bir taraftan Yahya'yı eleştirirken bir taraftan da eserlerinden alıntılar yaparak onu aktarmış olmaktadır.⁴⁴ Metin karşılaştırması yapıldı-

⁴¹ Simplicius'un eserlerinden özellikle *Fizik* ve *Kategoriler* şerhleri bu tarz örnekler bakımından son derece zengindir. Bkz., Simplicius, *On Aristotle Categories* 7-8, İng. çev. Barrie Fleet, London 2002, s15-55; *On Aristotle Physics* 5, İng. çev. J. O. Urmson, London 1997, s25-65.

⁴² Fârâbî, *a.g.e.*, s. 253-260.

⁴³ Fârâbî, *el-Cem beyne ra'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis*, s. 102.

⁴⁴ Richard Sorabji, *a.g.e.*, s. 257-277; Muhsin Mehdi, *a.g.m.*, 236, 237. Bu noktada *er-Red alâ Yahyâ en-Nahvî fî Reddî alâ Aristûtâlis* kitabıyla ilgili bir durumu daha zikretmemiz gerekmektedir. Muhsin Mehdi Fârâbî'nin Yahya'nın görüşlerine reddiyesinin dört farklı eserde yer aldığını belirttiği makalesinde şu eserleri zikretmektedir: *es-Semâü ve 'l-âlem* şerhi, *es-Simâu 't-tabîi* şerhi, *el-Mevcûdâtü 'l-müteğayyire* isimli eseri ve *er-Red alâ Yahyâ*. Yazar bu eserlere doğrudan atıflar yapmamakta ve fakat Moritz Steinschneider'e atıfla bu bilgiyi vermektedir. Bununla birlikte biz İbn Rüşd'ün metinlerinde Fârâbî'nin *el-Mevcûdâtü 'l-müteğayyire* isimli eserine atıf yaptığını görmekteyiz. Bu atıflarda filozof özetle şöyle söylemektedir: 'Platon', Hıristiyan kelamcılar ve Müslüman kelamcılardan âlemin hadis olduğunu savunan takipçileri Aristoteles'in hareketi tanımlamak için açıklamalar yaptığı metni yanlış yorumlamaktadırlar. Bunun içinde Fârâbî bu konuda *el-Mevcûdâtü 'l-müteğayyire* isimli eserini yazmak zorunda kaldı. (Krş. Resâilü İbn Rüşd, Haydarabad 1947, s. 110. Ayrıca benzer bir atıf için bkz, İbn Rüşd, *Tefsîru mâ ba'de't-tabîa*, nşr., Maurice Bouyges, III, s.1498.) Bu eserlerle ilgili benzer bir yaklaşımı Davidson'da da görmekteyiz. O da Steinschneider'e dayanarak bu dört eserden söz etmektedir. Yahya'nın eserinin İslâm dünyasına intikali ve değerlendirilmesiyle ilgili bu makalesinde yazar, Simplicius'un Yahya'nın eserinin İslâm dünyasına intikalinde bir kaynak olamayacağını zira söz konusu filozofun *es-Semâü ve 'l-âlem* ve *es-Simâu 't-tabîi* şerhlerinin Arapça tabakat kitaplarında zikredilmediğini iddia etmektedir. (Krş. Herbert A. Davidson, 'John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation', s. 359-360) Şunu belirtmeliyiz ki Simplicius'un şerhlerinin İslâm dünyasına aktarılmadığını söylemek pek doğru olmaz. Zira yukarıda belirttiğimiz gibi *el-Cem*'de yer alan bazı pasajlara benzer metinler İslâm dünyasında bilinmektedir ve bu şârihin eserleri tıpkı bir felsefî metinler panoraması gibi antik felsefî metinlerin günümüze kadar ulaşmasına kaynaklık etmektedir. Bununla birlikte tabakat kitaplarında bu şârihin eserlerine doğrudan atıf yapılmamış olması durumunu, Hıristiyanlığın doktoriner filozof şârihi Yahya en-Nahvî'nin Aristoteles'in Hıristiyan akaidiyle bağdaşmayan görüşlerine reddiyeleri nedeniyle kendileri de Hıristiyan olan mütercimlerin çoğunluğu tarafından tercih edilen bir şârih olması ve bu nedenle de Simplicius gibi bir Yahya en-Nahvî düşmanının eserlerinin çevirilerinde bu mütercimlerin manipülasyona yatkın olmaları

ğı zaman Ammonius'un yaratma konusundaki eserine yapılan atıflar birbirine çok benzerken bu eserden geniş bir şekilde söz edilmeyeceğine dair açıklama da aynıdır. Ancak bu duruma gerekçe olarak ileri sürülen ifadeler farklı farklıdır. *El-Cem'de*, “Çok meşhur olduğu için onu burada sunmaya ihtiyaç duymadık” şeklinde geçen ifade Simplicius'un eserinde şöyle geçmektedir: “Biz burada kitap-tan şimdiki amacımıza uygun bazı konuları alıyoruz. Konu hakkında daha bütüncül bir bilgi oradan alınabilir.”⁴⁵ Bu hususa ilâve olarak Simplicius'un eserlerinde Aristoteles ve Platon arasında uzlaştırılmaya çalışılan bazı meselelerle karşılaşmakta olduğumuzu dikkatlere sunmak istiyoruz. Buna göre filozofun eserlerinde neredeyse her fırsatta sergilenen, bir karşılaştırma ve uzlaştırma çabası görebilmekteyiz ki bunlardan bazıları şöyledir:

“Bu durumda eğer Platon, herhangi bir şekilde bulunmaktan ayrılmayı ‘değişme’ diye isimlendirip sözcüğü farklı bir anlamda kabul ediyorsa, dahası Aristoteles sözcüklerin genel anlamlarına uygun olarak dönüşüm fiiline ‘değişme’ sözcüğünü veriyor ise ki bu ne dönüşüm içermeyen aklın fiilidir ne de en küçük bir fiilî durum taşımayan ve az ya da çok kuvve halinde olan bir dönüşümdür; bu durumda (görüşlerin) farklılığı özsel bir farklılık değil görünürde (kelimelerde) bir farklılıktır. Zira Platon da değişmeyen olarak akıldaki değişimin dönüşümsüz olduğunu söyleyebilir ve bu derece incelikli olarak ortaya çıkan dönüşümlerin farklılığını kabul edebilir. Aristoteles aklın fiilini kabul edebilir. Zira o ‘bizâtihi onun (aklın) fiili’ demektedir”⁴⁶

olgusuyla açıklamak mümkündür; ki bu düşmanlık olgusu çağdaş dünyada Helenistik şârihler üzerine araştırma yapmış önde gelen uzmanlardan Richard Sorabji'nin ifadeleriyle de doğrulanabilir. Yazar *Simplicius'un Philoponus'a Reddiyesi* isimli eserin giriş kısmında açıkça şunları söylemektedir: “Altıncı yüzyılda Philoponus alemin ezeliğini reddeden Hıristiyanlığı desteklemek üzere bir dizi risâle yazmıştır. Detaylar aşağıda verilmektedir. Bunlardan biri ya da birinden bir parça Yeni-Platoncu Simplicius tarafından özetlenmiş ve (Philoponus'un görüşlerine) saldırılmıştır... Bu metin, tarafımdan tercih edilmeyecek bir şekilde, düşmanı Philoponus'un bir aktarıcısı olarak Simplicius üzerine ışık tutmaktadır.” (Kırs. Richard Sorabji, ‘Giriş’, *Simplicius Against Philoponus on the Eternity of the World* içinde, İng. çev. David Furley, Christian Wildberg, Londra 1991, s. 91.). Sonuç olarak Fârâbî'nin *Reddiye'si* Yahya'nın eserinin bir kısmını konu edinmiş olsa bile sonraki metinlerde de kendisine atıf yapılması eserin otantikliğini biraz daha güçlendirmektedir. Ne var ki eserin bütüncül bir yapı arz etmemesi Simplicius'un metniyle tam bir karşılaştırmaya imkân tanımamaktadır. Diğer yandan Davidson'un da belirttiği gibi (kırs. a.g.m., s.359.) Simplicius'un *Reddiye'si*yle kısmen de olsa mevcut olan benzerliklerin bu konuda daha ileri bir incelemeyi gerekli kıldığını söyleyebiliriz.

⁴⁵ Simplicius, *Fizik Şerhi*, ‘1361-1363’, Richard Sorabji, *Matter, Space and Motion* içinde, s. 276-277.

⁴⁶ Simplicius, *On Aristotle Physics 5*, s. 30, 31. Bu eserin İngilizce mütercimi bu pasajın bağlamıyla ilgili yazmış olduğu dipnotta cem/ititaf geleneğinin geç dönem Yeniplatonculuğu tarafından ele alınışının bir örneği olarak nitelenmektedir. Yine yazar burada uzlaştırma çabalarının temel dayanaklarından birinin de Iamblichus'un Aristoteles ve Platon'un idealar konusunda aynı fikirde oldukları şeklindeki görüşünün olduğunu belirtmektedir. Bu beyanın bizim için önemi *el-Cem*

“Bu yüzden bu mesele hakkında Platon ve Aristoteles arasında ‘bizâtihi değişen’in isimlendirilmesi dışında bir uzlaşmazlık bulunmamaktadır. Çünkü Platon nefse bizâtihi değişen demektedir, fakat Aristoteles’e göre canlı şey değişmeye, değişimi başlatması tarzında dahası beden bakımından değişime konu olan değişmeyen nefis vâsıtasıyla başlar”⁴⁷

Bu verilerden hareketle *el-Cem* yazarının Simplicius’un eserini görmüş olduğunu ve onun uzlaştırma çabalarının farkında olduğu çıkarımını yapabiliyoruz. Zira Simplicius’un birçok eseri gerek yukarıdaki atıflara benzer atıfları gerekse karşılaştırmalı felsefi metinler içermesi bakımından önemli kaynaklar olarak kabul edilebilir. Zaten filozofun bizzat kendisi açık bir şekilde Aristoteles ve Platon’un birçok meselede uzlaşabilir olduğunu belirtmektedir.⁴⁸

El-Cem’de yer alan *Esûlucyâ* atıfları daha önce değindiğimiz gibi, Fârâbî’nin diğer hiçbir eserinde görülememektedir. Hâlbuki *el-Cem* yazarı *Esûlucyâ*’da idealarla ilgili olarak yapılan değerlendirmeye atıf yaparak bu durumun (Aristoteles metafiziğindeki diğer eleştirel düşüncelerle) nasıl yorumlanacağını açıklarken şu ilginç ifadelerle yer vermektedir:

“Bu fikirler hakkında şu üç ihtimal dışında herhangi bir şey söylenemez: a) Ya birbirleriyle çelişmektedirler. b) Veya bir kısmı Aristoteles’e bir kısmı da başkasına âittir. c) Yahut da görünüşte her ne kadar (*Metafizik* ve *Esûlucyâ*’daki görüşler) birbirlerinden farklı olsa da içerisinde (batın) bunları uzlaştıracak birtakım anlam ve yorumlar mevcuttur. Farkındalığının bu derece şiddetli olmasına rağmen Aristoteles’in ruhani suretler (idealar) gibi yüce bir konuda ve tek bir ilimde yani İlâhiyat (*el-ilmü’r-rubûbiyye*) ilminde kendisiyle çeliştiğini zannetmek (düşünmek) akla uzak ve yadırganacak bir durumdur. Bu düşüncelerin bir kısmı Aristoteles’e ait iken bir kısmının ona ait olmaması ise daha uzak bir ihtimaldir. Çünkü bu görüşlerden söz eden kitaplar uydurma oldukları varsayılmayacak derecede meşhur olmuş kitaplardır.”⁴⁹

Bu ifadeler *Esûlucyâ* incelemelerinde belki de eserin otantikliği konusunda yapılan ilk eleştirel ifadelerdir. Vazedilen fikirler eserin Aristoteles’e nispetini ortaya koymak için sunulmuş olsa da bu durum, *el-Cem* yazarının zihninde böylesi muhtemel bir şüpheyi ortadan kaldırmaya yönelik bir endişenin varlığını dışarıda bırakmamaktadır. Kaldı ki eğer eseri Fârâbî kaleme aldı ise bu derece yaygın ve meşhur olduğunu söylediği metafiziğe dair böyle önemli bir eseri başka hiçbir yerde neden zikretmemektedir?

kitabında uzlaştırmaya konu olan meselelerden birinin İdealar meselesi olmasıdır. Buna göre bu meseledeki uzlaştırma fikrinin kaynağı Iamblichus olmaktadır (krş. a.g.e., s. 128).

⁴⁷ Simplicius, *On Aristotle Physics* 3, s. 38.

⁴⁸ Simplicius, *On Aristotle Physics* 3, s. 148.

⁴⁹ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 105, 106.

Bütün bu hususları dikkate aldığımız zaman biz eserin Fârâbî tarafından kaleme alınmadığını aksi takdirde bu çelişkili durumların izah edilemeyeceğini söyleyebiliriz. *El-Cem* yazarının eserde kendi eserlerine yaptığı referanslar dikkate alınarak bu eseri kimin yazmış olabileceğine dair en uygun isim ise bize göre muhtemelen Yahya b. Adiy'dir (m. 894–974). Yahya en-Nahvi gibi Yâkubî Hıristiyan olan Yahya b. Adiy aynı zamanda Fârâbî'nin de talebesidir. Önemli bir Aritoteles mütercimi olan Yahya b. Adiy, Alain de Libera'nın da belirttiği gibi, *Esûlucyâ*'yı temel alarak (tıpkı *el-Cem*'de⁵⁰ olduğu gibi) bir ve birlik konusunda 'tevhid' risâlesini yazmış bir mütercim filozoftur.⁵¹ Filozofun hem *Topikler* şerhi ve hem de ahlâkla ilgili bir kitabı mevcuttur⁵² ve muhtemelen *el-Cem*'de kastedilen kitaplar da bunlardır. Süryanice ve muhtemelen Grekçe bilgisiyle ilk dönemde yapılmış tercümelemleri gözden geçirip kontrol eden filozof yine büyük bir ihtimalle Simplicius ve Ammonius'un eserlerini de biliyordu. Kaldı ki onun eserleri arasında Ammonius'un eserlerine yazdığı şerhler de gösterilmektedir.⁵³

El-Cem kitabını Yahya b. Adiy'in yazmış olabileceği iddiası elbette daha fazla metin karşılaştırmasına ihtiyaç duyabilecek bir iddiadır. Ne var ki eserin üslûp ve konu bakımından onun eserlerine benziyor olması ve de konuyla ilgili eserlerinde pasajlar bulabildiğimiz için ilk bakışta Yahya b. Adiy'in *el-Cem*'in yazarı olması fikrini akla getirmektedir. Eserin Fârâbî'ye nispeti, örneğin Plotinus'un eserlerinin Porphyrius tarafından Ammonius'un eserlerinin de Philoponus tarafından kaleme alınıp tedvin edilmesi gibi geçmişte müşâhade edilebilen bir yöntemle yapılmış olmayabilir ancak kendi yazdığı bir eserin hocasına kendisi veya başkaları tarafından nispet edilmesi pek uzak görülemeyecek bir ihtimal olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte yukarıda belirttiğimiz gibi Yahya b. Adiy'in eserlerinde yöntem ve yaklaşım olarak bu kanaatimizi destekleyecek pasajlara rastlamak da mümkündür ve bunlardan birisinde Yahya b. Adiy şöyle söylemektedir:

“Benim görüşüme göre, iki yüce filozof Platon ve Aristoteles'in bu konudaki inançları, her ne kadar bir grup farklı olduğunu düşünse de birbirinden farklı değildir. Zira onlar benim nezdimde en yüksek mertebeye ve yüce değere, en keskin kavrayışa ve gerçeğe boyun eğmede en şiddetli tercihe sahiptir. Onların farklı görüşte olduğunu söylemek, felsefî birikim ve hikmetteki mertebenin yüksek olmaması demektir. Zira onların yüce esaslarından birisi de gerçek ortaya çıkmışsa, gerçeğin araştırılmasında başka (düşünmenin) uygun olmaması ve bu

⁵⁰ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 101, 102.

⁵¹ Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral, (İstanbul 2005), s. 94. Ayrıca bkz., Yahya b. Adiy, *Makâlâtü Yahyâ ibn Adiy el-Felsefiyye*, (nşr. Sahban Halifât), s. 375-406.

⁵² Yahya b. Adiy, *a.g.e.*, s. 24-35. (Ayrıca bk., Libera, *a.g.e.*, s. 94).

⁵³ Sahban Halifât, *a.g.e.*, (giriş incelemesi), s. 27. Halifât, İbn Adiy'nin Ammonius'un şerhi olan eserlerinin Endress tarafından zikredilmediğini belirtmektedir.

konuda gerçeği söylemekten geri dönmeyen onların erdemlerine uygun gelmemesidir.”⁵⁴

Bu pasajda görüldüğü gibi Yahya, tıpkı *el-Cem*'de olduğu gibi iki büyük filozofun doğal olarak ve usulleri bakımından farklı farklı düşünmemesi gerektiğini belirtmektedir ki zaten *el-Cem* kitabının bütün hedefi de bu hususu ortaya koymaktır.

Bütün bu verilerden sonra ortaya çıkan tablo, bu eserlerin Fârâbî'ye nispet edilmesinin yanlışlığını göstermektedir. Bununla birlikte bu durum Fârâbî'nin gerçek felsefi sisteminin ortaya konulması ve bu bağlamda antik kültür ve mirasın İslâm dünyasına aktarılması aşamalarının tam olarak aydınlatılması konusunda da önemli açılımlar sağlamaktadır. Müslüman filozofların ve İslâm felsefesinin orijinalliyi ve otantikliği hususunda hiçbir negatif değer taşımayan bu veriler, kültür ve medeniyetlerin etkileşimindeki doğal süreçlerin bir tür işleyişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilinçli ya da rastlantıyla büyük filozoflara nispet edilen eserlerin onlara ait olmadığını görmek bizim için tarihsel süreçleri anlamlandırmak adına önem taşıdığı gibi bu durumların tarihsel bağlamlarında işlevselliğinin daha farklı değerlendirmelere konu olduğunu gözden kaçırmamız gerekmektedir. Zira, örneğin Fârâbî gibi büyük düşünürlerin bizim tarihsel karmaşalar olarak gördüğümüz birçok konuda, zihinlerinin çok net ve açık olduğunu ve antik birikimin tevârüsünde tereddüt geçirip bir kimlik-kendilik krizi yaşamadıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira onlar birikimsel bir işleyiş tarzında gelişen insanlık düşünce ve bilgi birikiminin aktarımını her zaman insanlığın ortak bir mekân ve zaman tasavvuruna yönelmiş bir ihtiyacı ve bir hakikat arayışı olarak görmüşlerdir.⁵⁵ Dahası onlar gerek kabul edip içselleştirdikleri düşünceleri gerekse eleştirip tasfiye ettikleri fikirleri kendi zihinsel edimlerinin konusu olarak kabul etmiş ve bu süreçlerin işleyişine dair doğal bir açılımı öngörmüşlerdir.

⁵⁴ Yahya b. Adiy, *a.g.e.*, s. 334.

⁵⁵ Bu konuda bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 134-153. Bu bölümde Filozof toplumların dillerinin ve sanatların doğal yollarla ortaya çıkışını anlatmaktadır.