

Tanrı, Evren ve İnsan: Batalyevsî'nin *Kitâbü'l- Ḥadâ'ik* Eserine Dair Bazı Mülâhazalar

 RIZA TEVĖİK KALYONCU ^a

Öz: İslâm felsefesi çalışmaları içerisinde eserlerin analizine yoğunlaşan araştırmalar gerek merkezi gerekse daha küçük çaplı eserlerle ilgili olarak farklı yaklaşımlardan oluşmaktadır. Bu makalede bu farklı yaklaşımlar çerçevesinde İbn Sîd el-Batalyevsî'nin (öl. 521/1127) *Kitâbü'l-Ḥadâ'ik* eserinde inşa ettiği felsefî yapının ana hatlarının değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Makalede eser, literatürdeki değerlendirmelerden farklı olarak kendi iç tutarlılığı ve bütünlüğü içerisinde değerlendirilmektedir. Bu bakımdan literatürde daha önce yapılan değerlendirmeler genel itibarıyla eserin tarihsel kökenlerine ve esere etki eden felsefî akımlara odaklanırken, bu çalışma eserin bütünlüğünü yine eserin kendisinden hareket ederek tekrardan inşa etmeye çalışmaktadır. Çalışmada bu amaca matuf olarak İbn Sîd el-Batalyevsî'nin *Kitâbü'l-Ḥadâ'ik* eserinin felsefî analizi yapılmaktadır. En genel anlamıyla çalışma, bu eserin hangi felsefî problem ya da problemler çerçevesinde kurgulandığını tespit etmektedir. Eser, Türkçe ve İngilizce literatürde yeteri kadar araştırılmamış bir çalışma olması nedeniyle ilk olarak hangi felsefî problemlere nasıl çözümler getirdiğinin tespit edilmesi gerekmektedir. Çalışmada bu maksatla eserin felsefî tezleri ön plana çıkarılırken, aynı zamanda Batalyevsî'nin İslam felsefe literatürüne katkıları da yine problematik bir yaklaşımla gösterilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam felsefesi, felsefe-din ilişkisi, Tanrı, sudûr teorisi, nefis teorisi.

^a Adnan Menderes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
rtkalyoncu@adu.edu.tr

God, Universe and Human: Observations on al-Baṭalyevisī's *Kitāb al-Ḥadā'iq*

Abstract: Various studies on Islamic philosophy have taken different approaches to both central and smaller works. This article aims to evaluate the outlines of the philosophical structure Ibn Sīd al-Baṭalyawsī (d. 521/1127) constructed in his *Kitāb al-Ḥadā'iq* within the framework of these different approaches. Unlike the evaluations in the literature, this study evaluates the work within its internal coherence and integrity. In this respect, while previous evaluations in the literature have generally focused on the historical origins of the work and the philosophical movements that influenced it, this study attempts to reconstruct the integrity of the work by starting from the work itself. To this end, this study analyzes Ibn Sīd al-Baṭalyawsī's *Kitāb al-Ḥadā'iq* philosophically. In the most general sense, the study identifies which philosophical problem or problems this work is constructed around. Since the work has not been sufficiently researched in the Turkish and English literature, it is first necessary to determine which philosophical problems and how it provides solutions to them. To this end, this study highlights the philosophical theses put forward by al-Baṭalyawsī, while at the same time showing his contributions to the Islamic philosophical literature with a problematic approach.

Keywords: Islamic philosophy, relation between philosophy and religion, God, emanation, theory of soul.

Giriş

Endülüs İslam düşüncesi genel itibarıyla Doğu İslâm düşüncesinden bazı temel farklılıklara sahiptir. Şüphesiz ki bu farklılıkların siyasi, coğrafi, kültürel ve hatta felsefî sebepleri vardır. Örneğin, Doğu İslâm dünyasından bir kısım eserlerin Endülüs'e intikal edip bir kısmının etmemesi de gerek tematik gerekse de problematik anlamda farklılaşmalara neden olmuştur. Tüm bu farklı noktalara rağmen Endülüs düşüncesi Fârâbî (öl. 339/950), İhvân-ı Safâ (yk. 4/10. yy), İbn Sinâ (öl. 428/1037) ve Gazzâlî (öl. 505/1111) ile gelişen Doğu İslâm felsefesinin genel eğilimlerini barındıran ve “vahdet-i vücûd”, “din-felsefe ilişkisi” gibi bazı konularda Doğu İslâm dünyasındaki felsefî düşüncüyü geliştirerek ilerleten bir karaktere sahiptir.¹

İbn Tufeyl'de (öl. 581/ 1185) görülen ve onun *Hayy bin Yakzân* eserine de sirayet eden din-felsefe ilişkisi problemi, her ne kadar Endülüs İslam felsefesinin tek problemi olmasa da İbn Tufeyl, Batalyevsî (öl. 521/1127) , İbn Rüşd (öl. 595/1198) gibi filozofların zihinlerini meşgul etmiştir.² Fakat yine de din-felsefe ilişkisi problemini, Batalyevsî'nin *Kitâbü'l-Ĥadâ'îk*³ eserinin ana çatısını oluşturan fikir olarak düşünmek tam olarak bu eserin anlaşılmasının önüne geçebilir. Batalyevsî'nin analizleri yakından incelendiğinde onda İbn Rüşd tarzında bir Aristotelesçilik yahut Fârâbî tarzında metafizik

¹ Birgül Bozkurt, “Endülüs'te Felsefe: Teşekkül, Gelişim ve Temsilciler -Endülüs'te Felsefî Düşüncenin Panoraması-”, *Endülüs İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri* (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2022). Yazarın Endülüs'te Gazzâlî algısını incelediği çalışması için bk. Birgül Bozkurt, “Endülüs'te Gazâlî Algısı”, *Beytülhikme* 7/1 (2017), 245-309. Endülüs düşüncesinin genel karakteristiği ile ilgili olarak bk. Burhan Köroğlu, “İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüste”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 329-365. Endülüs'te İslam düşüncesi ve felsefesinin genel panoraması için bk. Muhammed İbrâhim el-Feyyûmî, *Tarihü felsefeti'l-islâmiyye fi'l-mağrib ve'l-endelüs* (Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1997). Endülüs düşüncesinin felsefî panoraması ile ilgili olarak ayrıca bk. Sarah Stroumsa, *Andalus and Sefarad: On Philosophy and Its History in Islamic Spain* (Princeton- Oxford: Princeton University Press, 2019).

² İbn Rüşd, *Faşlû'l-makâl ve takrîru mâ beyne's-ş-şerî'a ve'l-hikme mine'l-ittişâl* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020).

³ Eserin tam ismi “*Kitâbü'l-Ĥadâ'îk fi'l-meṭâlibi'l (âliyeti'l)-felsefiyyeti'l- 'avîsa*”dır. Bundan sonra esere başlıklarda *Kitâbü'l-Ĥadâ'îk* şeklinde işaret edilecektir. Metinde KH kısaltması ile esere atıf yapılacaktır. Eserin ismi ile ilgili tartışma ve bu başlığın nasıl anlaşılması gerektiği ilerleyen sayfalarda incelenecektir.

alanında geçerli bir Yeni Eflâtunculuk değil, bütün felsefî literatürü ve dini kaynakları kapsayan daha serbest bir yaklaşım görülmektedir.⁴ Bataleyevsî'nin el-İnsâf isimli eserinde görülen bütüncül yaklaşım, *KH*'in de hakim teması olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar bu yaklaşım İhvân-ı Safâ felsefesi ile ilişkilendirilebilir olsa da, Bataleyevsî dilsel ve kelâmî unsurları da devreye sokarak İhvân-ı Safâ'nın sentezinden daha farklı bir yaklaşım geliştirmektedir. Bu çalışmada genel olarak, Bataleyevsî'nin *KH* eserinde inşa ettiği kurğunun ana hatlarının tutarlı bir şekilde gösterilmesi amaçlanmıştır. Filozofun ilgili eseri hangi temel felsefe problemlerine atıfta bulunduğu dikkate alınarak gözden geçirilmiştir. Literatürde eserin ismi ile ilgili problematik, eser ile ilgili olarak hem felsefe tarihinin hem de İslam felsefesinin temel soru ve sorunlarının dikkate alınmamasından kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan *KH* eseri ile ilgili olarak literatürdeki genel yaklaşım filozofun hangi kaynaklardan beslenerek bu eseri yazdığına odaklanırken, bu çalışmada filozofun nasıl felsefe yaptığı hangi felsefe sorunlarına nasıl çözüm ürettiği sorusuna cevap aranmaktadır.

Bu çerçevede çalışmanın soruşturmaya temel oluşturan yaklaşımı, Bataleyevsî'nin bu eserinde bir filozof olarak kendisinden önceki felsefî geleneklerinin birikimini bir tasvir ve tahkike tabi tuttuğu yönündedir. Çalışmada uygulanan yöntem, filozofun eserde inşa ettiği fikri tutarlılığın gösterilmesidir. Zira eser ikincil literatürde büyük oranda Bataleyevsî'nin kaynakları dikkate alınarak tarihsel bir okumaya tabi tutulmuştur. Bu çalışmada tarihsel okumanın imkânlarından yararlanmakla birlikte, ilgili eser felsefî bütünlüğü içerisinde analiz edilmektedir. Bu yaklaşımın sonucunda eserin ana omurgası ve Bataleyevsî'nin felsefî müdahaleleri gösterilmiştir. Bu genel omurganın tespiti neticesinde literatürde ön plana çıkarılmayan bazı noktalar irdelenmektedir. Örneğin, eserin Fârâbî ve İhvân-ı Safâ felsefelerinden gelen etkilerinin yanında aynı zamanda dil geleneğinden ve kelâm ekollerinden de etkiler barındırdığı bu makalede tespit edilen hususlar arasındadır. Eserin geneline

⁴ Yusuf Acar, "İnanç ve Düşünce Ayrılığına Yol Açan Sebepler Üzerine Anlamacı ve Bütüncü Bir Yaklaşım: Bataleyevsî ve et-Tenbîh Adlı Risalesi", *Marife*, (2011), 77-106.

bakıldığında Batalyevsî, farklı ekollerle temas ederek, felsefenin bazı temel meselelerini kendi üslubuyla ön plana çıkarmaktadır.

1. Batalyevsî'nin Kitâbü'l-Ĥadâ'îk Eseri ve Konuyla İlgili İkincil Literatür

Bu genel girişin ardından Batalyevsî düşüncesi ve KH ile ilgili çalışmalar gözden geçirildiğinde David Kaufmann'ın (öl. 1306/1899) Batalyevsî'nin Yahudi düşüncesine etkisini incelediği Almanca çalışması göze çarpmaktadır.⁵ Bu eserde Batalyevsî'nin fikirleri onun eserlerinden fragmanların seçilmesi yoluyla gösterilmektedir. Fakat eserin esas önemi, Batalyevsî düşüncesine dair bir çalışma olmasından öte onun düşüncelerinin Yahudi felsefesi ile temasını göstermesindedir.⁶ Düşünürün Yahudi düşüncesi ile irtibatı konusu, özellikle Batı dillerinde yapılan araştırmalarda karşımıza çıkan bir tema olarak kendisini göstermektedir. Bu durum gerek Batalyevsî'nin gerekse de Endülüslü İslâm filozoflarının Yahudi düşüncesine dair etkisi bağlamında anlam kazanmaktadır. Fakat bunun yanında KH⁷

⁵ David Kaufmann, *Die Spuren al-Baṭṭalîs in der jüdischen Religionsphilosophie: nebst einer Ausgabe der herbräischen Übersetzungen seiner Bildlichen Kreise* (Budapest: Gedruckt In Der Kon. Universitäts-Buchdruckerel, 1880).

⁶ Batalyevsî düşüncesinin bu yönüyle ilgili olarak bk. Ayala Eliyahu, "Muslim and Jewish Philosophy in al-Andalus: Ibn al-Sid al-Baṭṭalî and Moses Ibn Ezra", *Judaean-Arabic Culture in al-Andalus: Proceedings of the 13th Conference of the Society for Judaean-Arabic Studies* (Cordoba: Oriens Academic, 2013). İbn Sîd el-Batalyevsî üzerine aynı yazar tarafından bir doktora tezi de hazırlanmıştır. Ayala Eliyahu, *Ibn al-Sid al-Batalyawi and His Place in Medieval Muslim and Jewish Thought* (Hebrew University of Jerusalem, Doktora Tezi, 2010). Yazar bu çalışmasını daha sonra bir makale olarak özetlemiştir. Çalışmamızda bu makaledeki tezler üzerinden değerlendirmeler yapılmaktadır. Ayala Eliyahu, "From Kitâb al-ḥadâ'îq to Kitâb al-dawâir: Reconsidering Ibn al-Sid al-Baṭṭalî's Philosophical Treatise", *Al-Qantara XXXVI/1* (2015), 165-198. Her ne kadar yazar bu çalışmada İbn Sîd el-Batalyevsî'nin "ortaçağ" İslâm düşünce geleneğindeki yerine temas etse de asıl tezi, eserin isminin farklı olduğunu ispatlamaktır. Bu amaca matuf olarak çalışmadaki argümanlar eserin Batalyevsî'ye ait olup olmadığı ve eserinin başlığının ne olduğuna odaklanmaktadır. Biz ise burada eserin "felsefi" problematiğini, yazarın metindeki tahlillerini dikkate alarak onun felsefi manada zihinsel yapısını anlamaya çalışmaktayız.

⁷ KH'nin farklı neşirleri bulunmakla birlikte, bu çalışmada içerisinde Mahire Deniz tarafından yapılan Türkçe çeviriyi de barındıran Türkiye Yazma Eserler Kurumu'ndan çıkan en son metin ve eserin daha önce yapılan Arap dünyasındaki neşri dikkate alınmaktadır. Eserin Arap dünyasında yapılan neşrine atfı yapıldığında (1988 baskısı) ifadesi ile bu durum gösterilmiştir. İbn Sîd el-Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler

eseri Yahudi felsefesine de etki etmiş bir kitaptır. Nitekim bu konuyla ilgili olarak Batı dillerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Eserin Yahudi düşüncesi ile irtibatından ayrı olarak, eser üzerine yapılan çalışmalardan en dikkate değeri Miguel Asin Palacios (öl. 1363/1944) tarafından yapılmış olanıdır.⁸ Palacios'un çalışması, özellikle eserin din-felsefe ilişkisi bağlamında kurgulandığını ve tasavvufi öğelere sahip olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan Palacios'un çalışmasındaki esas ilgi de eserin sahip olduğu bütünlüğü göstermekten ziyade daha önceki felsefi ekollerle bağlantısıdır.⁹

KH ile ilgili olarak eserin İhvân-ı Safâ düşüncesi ile irtibatı noktasına odaklanan çalışmalar da vardır.¹⁰ Esasında konuyla ilgili özellikle yabancı dillerdeki ikincil literatür gözden geçirildiğinde aşağıdaki başlıkta da üzerinde durulacağı üzere *KH*'nin İhvân-ı Safâ felsefesiyle benzerliklere sahip olduğu görülmektedir. Diğer taraftan Batalyevsî'nin Fârâbî felsefesi ile temasını inceleyen çalışmalar da mevcuttur.¹¹ Arapça literatürde ise düşünürün daha çok dilci olarak incelendiği göze çarpmaktadır. Ancak hem Batalyevsî ile ilgili hem de *KH*'yi kapsayan nitelikli ve hacimli çalışmalar da bulunmaktadır.¹² Bu çalışmalarda İbn Sîd el-Batalyevsî'nin felsefi ve kelâmî yönü çeşitli açılardan incelenmiş olsa da bu eserlerin esas maksadı, *KH*'nin felsefi örgüsünü göstermek ve Batalyevsî'nin çözümlerini aktarmaktan çok düşünürün felsefi portresini ortaya koymaktır.

Kurumu, 2024).

⁸ Asin Palacios hakkında bk. Mahmut H. Şakiroğlu, "Miguel Asin Palacios", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991).

⁹ Asin Palacios, "İbn al-Sîd de Badajoz y su 'Libro de los cercos' (Kitâb al-Hadâ'iq)", *al-Andalus* 5 (1940), 45-154. Palacios'un Batalyevsî'nin hayatı ve fikirleri ile ilgili bir analizi eserin Arapça neşrinin son kısmında bulunmaktadır. el-Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l-Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa* (Şam: Dârü'l-Fikr, 1988).

¹⁰ Godefroid de Callataÿ, "Reconsidering the Influence of the Rasâ'il Ikhwân al-Safâ' on Ibn al-Sîd al-Batalyawsi's Kitâb al-Dawâ'ir", *Religious and Intellectual Diversity in the Islamic World and Beyond: Essays in Honor of Sarah Stroumsa* (Leiden-Boston: Brill, 2024).

¹¹ José Miguel Cobos Bueno, José Ramón Vallejo, "Los Universales Y La Crítica Del Extremeño Ibn Sîd al-Batalyevsî a La Obra De al-Fârâbî", *Llull Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas* 40/87 (2017), 13-23.

¹² Muhammed Abdurrahim Zeyne, *İbn Sîd el-Batalyevsî ve Ârâuhü'l-Felsefiyye ve Kelâmîyye* (Beyrut: Dârü'l-Yakîn, 2010); Hasan Abdurrahman Alkam, *el-Cânib el-Felsefi fî Kitâbât İbn Sîd el-Batalyevsî* (Ammân: Dârü'l-Beşîr, 1988).

Türkçemizde ise konuyla ilgili olarak makale bazında iki çalışma yapılmıştır.¹³ Bu çalışmalar Batalyevsî'nin sudûr teorisinin ve nefis düşüncesinin anlaşılması bakımından önem arz etmektedir. Fakat bu çalışmalarda eserin bir bütün olarak anlaşılması ve yorumlanmasından ziyade sudûr ve nefis problemlerinin nasıl incelendiği gösterilmektedir. İsmail Erdoğan tarafından yapılan ve düşünürün fikir dünyasını geniş kapsamlı bir şekilde ele alan bir monografi çalışması bulunmaktadır.¹⁴ Bu çalışmalara ek olarak Mahire Deniz tarafından Batalyevsî'nin eseri üzerine bir yüksek lisans tez çalışması yapılmıştır.¹⁵

Bu makalede genel anlamıyla İbn Sîd el-Batalyevsî'nin ilgili eserinin anlaşılmasına katkı yapılması amaçlanmaktadır. Zira konuyla ilgili literatür daha çok filozofun ilgili eserinin kaynakları konusuna odaklanmaktadır. Eserin kaynakları ile ilgili çalışmalar, filozofun ilgili metindeki yaklaşımının tam olarak anlaşılmasını sağlamak ve metin gerek İslâm felsefesi ve düşüncesinin genel problemi bağlamında gerekse de felsefe tarihindeki yeri bakımından muğlak bir konumda bulunmaktadır.

2. Eserin Muhtemel Kaynakları ve İslam Düşünce Geleneği İçerisindeki Yeri

KH ile ilgili çalışmalarda metnin farklı geleneklerin etkisinde geliştiği üzerinde durulmakla birlikte, bu konuda tam bir uzlaşıya varıldığını söylemek zordur. Bu esere dayanılarak Batalyevsî'nin felsefî açıdan kendisinden önceki geleneğe nasıl bağlandığı ile ilgili çeşitli yorumlar ortaya çıkmıştır. Eserin içerik olarak analizine geçilmeden önce, bu konu üzerinde durulması gerekir. Düşünürün İslam düşünce geleneğindeki konumu daha çok onun dilciliği ile irtibatlandırılmıştır. Zira onun eserlerine göz atıldığında dil ile ilgili

¹³ Cahid Şenel, "Batalyevsî'de Sudûr Tasavvuru", *İslâmî İlimler Dergisi* 7/13 (2012), 7-20; Ersan Türkmen, "İbnü's-Sid el-Batalyevsî'nin Nefs Teorisi: Analitik ve Eleştirel Bir Okuma", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 325-345.

¹⁴ İsmail Erdoğan, *Endülüs'ün İlk Filozofu Batalyevsî* (Ankara: Sage Yayıncılık, 2012).

¹⁵ Mahire Deniz, *Abdullah b. Muhammed b. Sid el-Batalyevsî'nin Kitâbü'l-Ĥadâ'îk fi'l-meṭâlibi'l- (âliyeti'l)-felsefiyyeti'l-avîṣa* isimli Eserinin, *Tercüme, Tahkik ve Analizi* (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

çalışmalarının diğer alanlara nazaran daha fazla olduğu görülmektedir. Özellikle *el-İktidâb*¹⁶ eseri Batalyevsî'nin hem dılılığı hem de İslâm kültürünün diğer sahalarına olan vukufiyetini, serbestiyet ve düşünce genişliğini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Batalyevsî'nin felsefî yönü ise onun bu çalışmada üzerinde duracağımız *Kitâbü'l-Ḥadâ'îk fi'l-meṭâlibi'l ('âliyeti'l)-felsefiyyeti'l-'avîşa* eserinde görülmektedir.

Eserin ismi ile ilgili de literatürde tartışma bulunmaktadır.¹⁷ Bazı çalışmalarda eserin isminin *Kitabü't-devâir (Daireler Kitabı)* olduğu İslâm felsefesinin bibliyografik kaynaklarına dayanılarak gösterilmektedir. Diğer taraftan bu çalışmalarda eserin İslâm düşüncesinde soru- cevap tarzında yazılan eserler içerisinde sınıflandırılması gerektiği önerilmektedir.¹⁸ “*Daireler Kitabı*” isimlendirmesi, *KH*'nin içeriğine bakıldığında temellendirilebilir. Zira Batalyevsî, göksel varlıkların dairevi hareketine ayrı bir önem vermektedir. Hatta eserin ilk kısımları İhvân-ı Safâ'nın risalelerinin bir özeti olarak dahi yorumlanabilir. Zaten *Daireler Kitabı* isimlendirmesini kabul eden araştırmacıların göksel hareketleri temel alan argümanlarına ek olarak diğer bir argümanı da eserdeki İhvân-ı Safâ teorilerinin etkisidir.

Bu noktada iki alternatif bulunmaktadır. 1. Eserin ismini *Kitâbü'l-Ḥadâ'îk fi'l-meṭâlibi'l ('âliyeti'l)-felsefiyyeti'l-'avîşa* olarak kabul etmek. 2. Eserin ismini *Kitabü'd-devâir* olarak kabul etmek. Bize göre *Kitâbü'l-Ḥadâ'îk fi'l-meṭâlibi'l ('âliyeti'l)-felsefiyyeti'l-'avîşa* ismi eserin gerçek adı olsun olmasın, eserin içeriğini, yöntemini ve konusunu oldukça veciz bir şekilde ifade etmektedir. Bu bakımdan başlıktaki kavramların analiz edilmesi, eserin felsefî yorumu ile ilgili olarak bir bakış açısı sunabilecektir.

Eserin başlığında kullanılan “*ḥadâ'îk*” ifadesi “*ḥadîka*”

¹⁶ İbn Sîd el-Batalyevsî, *el-İktidâb fî şerhi edebi'l-küttâb* (Kahire: Darü'l-kütübü'l-musriyye, 1996).

¹⁷ Ayala Eliyahu, “From Kitâb al-ḥadâ'îq to Kitâb al-dawâir: Reconsidering Ibn al-Sîd al-Baṭalyawî's Philosophical Treatise”, 9.

¹⁸ Ayala Eliyahu, “From Kitâb al-ḥadâ'îq to Kitâb al-dawâir: Reconsidering Ibn al-Sîd al-Baṭalyawî's Philosophical Treatise”, 9-10.

ifadesinin çoğuludur. Kelimenin kök anlamlarından birisi Arap dilinde “çevrelemek” manasını içermektedir. “*Ĥadîka*” ise “bostan, bahçe vb.” manalarda kullanılmaktadır.¹⁹ Literal olarak çevrildiğinde eserin başlığındaki ifade “bahçeler” manasına gelmektedir ki esasında bu kavram eserin, birçok farklı filozofun ve düşünürün fikirlerini barındırması ve kapsamı açısından da önemli bir ipucu barındırmaktadır. Eserin başlığındaki diğer kavram olan “*meṭâlibi'l (âliyye)*” ise “*âliyye*” ifadesi ile birlikte düşünülmelidir.²⁰ Zira başlıkta “*âliyye*” ifadesi “*meṭâlib*” kavramının sıfatı olarak kullanılmıştır ve anlam bakımından iki kavram birbirini tamamlayıcıdır. Bu ifade de literal olarak çevrildiğinde “yüce amaçlar, maksatlar” anlamına gelmektedir. Bu ifade eserin metafizik ile ilgili olduğu izlenimini uyandırmaktadır ki esasında Tanrı- âlem ve İnsan konularının işlenmesi ve metafizik konuların eserin içeriğinin büyük bir kısmını oluşturması da başlık ve içerik arasındaki uyumu göstermektedir. Diğer taraftan eserin başlığındaki diğer kritik kavram “*avîşa*” ifadesidir. Bu kavram, imkânın ve kolaylığın zıddı anlamlarına gelmektedir.²¹ Eserde kavram “*felsefiyyeti'l-avîşa*” şeklinde felsefenin kapalı ve açıklanmaya muhtaç yönü yahut yönleri manasında kullanılmaktadır. Bu kavramlar birlikte düşünüldüğünde eserin ismi şu şekilde tercüme edilebilir: “*Karmaşık Felsefi Sorunlara Dair Farklı Görüşler Bahçesi*”. Bu ilk bakışta problemleri gibi görünen çeviri, eserin temel maksadını açıklayıcı bir şekilde vermektedir. Zira Batalyevsî bu eserinde felsefi sorunlara odaklanmakla birlikte, onların çözümüne dair farklı ekollerden gelen fikirleri de incelemektedir. Bu bakımdan eser farklı fikirlerin bir araya getirildiği bir “bahçe” formatında değerlendirilebilir ki kanaatimizce başlıkta ifade edilmek istenen de budur.

Bu eser ile ilgili yapılan çalışmalar gözden geçirildiğinde temelde iki eğilim ön plana çıkmaktadır. İlk olarak eseri, barındırdığı sudûr düşüncesi nedeniyle Yeni Eflâtuncu bir perspektif içerisinde değerlendiren yaklaşımlar gelmektedir. Yeni Eflâtuncu yaklaşım ile

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Neşru Edebi'l-Havre, 1984), 10/39.

²⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/559 ve 15/95.

²¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 7/57.

ne kastedildiği ise tam olarak belirginlik kazanmamaktadır.²² Zira eser gözden geçirildiğinde Yeni Eflâtuncu yaklaşımının yanı sıra, farklı ekollerin etkisi de kendisini göstermektedir. Eğer kastedilen eserde sudûr teorisinin varlığı ise bu noktadaki iddianın da gözden geçirilmesi gerekir. Zira sudûr teorisi, hem Fârâbî hem de İhvân-ı Safâ tarafından kabul edilmekle birlikte, İhvân-ı Safâ felsefesinde sudûr teorisinin açıklanması bağlamında sayıların birbirinden türemesi konusu ele alınmaktadır.²³ Bu tema Fârâbî felsefesinde görülmemektedir. Bu bakımdan Batalyevsî'nin İhvân-ı Safâ'dan etkilenmiş olması daha muhtemeldir.²⁴ Buna rağmen Batalyevsî'nin Fârâbî felsefesi ile bir bağlantısı olduğu kesindir. Zira o bazı eserlerinde Fârâbî'nin fikirlerini ismen zikrederek ele almaktadır. İlk olarak Batalyevsî, *el-Mesâil ve'l-Ecvibe* isimli eserinde Fârâbî'nin “rubbe” edatı ile ilgili görüşüne onun *Kitâbü'l-Hurûf* eseri üzerinden atıfta bulunmaktadır.²⁵ İkinci olarak ise yine aynı eserde Batalyevsî, Fârâbî'nin *İsâğûcî* eserindeki bazı görüşlerini eleştirmektedir. Ancak burada konu edindiğimiz *KH* isimli eserinde Batalyevsî, Fârâbî'ye ismen atıfta bulunmamaktadır.

Yukarıda eserin İhvân-ı Safâ felsefesi ile ilişkilendirilmesine değinilmişti. Konu ile ilgili literatürde bu nokta üzerinde detaylı bir şekilde durulmaktadır. Bu yaklaşım hem tarihsel hem de felsefî olarak temellendirilebilir bir yaklaşım olmakla birlikte eserin salt İhvân-ı Safâcı bir mahiyete sahip olduğunu söylemek de zor

²² Yeni Eflâtunculuğun İslâm felsefesine etkisi ile ilgili olarak bk. Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları* (Dergâh Yayınları, 2018).

²³ *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 1/34.

²⁴ Godefroid de Callataÿ, “Reconsidering the Influence of the Rasâ'il Ikhwân al-Şafâ' on Ibn al-Sîd al-Baṭalyawsi's Kitâb al-Dawâ'ir”.

²⁵ Batalyevsî'nin Fârâbî ile ilgili ifadeleri için bk. İbn Sîd el-Batalyevsî, *Kitâbü'l-Mesâ'il ve'l-ecvibe* (Meseletü Rubbe) (Şam: Matbûâtü'l-macma el-ilmî el-arabî, 1963). Batalyevsî şöyle demektedir: “Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Hurûf* eserinde “rubbe” edatının kimi durumda azlık kimi de durumda çokluk ifade ettiğinin aktarıldığını gördüm.” José Miguel Cobos Bueno, José Ramón Vallejo, “Los Universales Y La Crítica Del Extremeño Ibn Sîd al-Batalyevsî a La Obra De al-Fârâbî”. Bu ve benzeri kaynak ve araştırmalardan hareket edildiğinde Batalyevsî'nin Fârâbî felsefesi ile nasıl bir bağlantı kurduğu sorusu sorulabilir. “Rubbe” edatı ile ilgili meselede Batalyevsî Fârâbî'nin dil ile ilgili analizlerine atıfta bulunmaktadır ki esasında *Kitâbü'l-Hurûf* Fârâbî açısından mantık ve dil konularının birlikte değerlendirildiği bir metindir. Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker (Litera Yayıncılık, 2008).

görülmektedir. İhvân-ı Safâ'nın *Risaleler'*inin Batalyevsî'nin yaşadığı dönemden önce Endülüs'e ulaştığı ve Endülüs'teki düşünürler tarafından okunduğu bilinmektedir.²⁶ Bu nokta tarihsel olarak Batalyevsî'nin *Risaleler'*i görmüş olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Fakat Batalyevsî bu eserinde İhvân-ı Safâ'ya doğrudan atıfta bulunmadığı için bu konuda kesin bir yargıya varmak zor görünmektedir. Zira Batalyevsî, İhvân-ı Safâ'ya ait görülen görüşlere başka bir kaynak üzerinden de vakıf olmuştur denilebilir ancak yine de en kuvvetli ihtimal Batalyevsî'nin doğrudan ya da dolaylı olarak eserinde İhvân-ı Safâ felsefesinden bazı unsurları almış olduğudur. Zira özellikle Tanrı-âlem ilişkisini açıklama noktasında Batalyevsî, varlıkların İlk'ten (Tanrı) türemesi ile ilgili olarak İhvân-ı Safâ'da görülen matematiksel açıklama modelini kullanmaktadır. Buna göre sudûr süreci ve Bir'den diğer varlıkların çıkışı, tıpkı diğer sayıların Bir'den çıkışı gibidir. Bu fikrin ise İslam düşünce geleneğinde en detaylı şekilde İhvân-ı Safâ tarafından geliştirildiği görülmektedir.²⁷ Buna rağmen Batalyevsî'nin eserinde arka planı oluşturmuş yaklaşımlar sadece Fârâbî, İbn Sinâ yahut İhvân-ı Safâ ile sınırlı değildir. Eserde farklı yaklaşımların etkisi kendisini göstermektedir. İlk olarak, konuyla ilgili çalışmalar da üzerinde gerektiği kadar durulmayan fakat eser incelendiğinde Batalyevsî'nin çözümlemelerini belirlediği görülen dilsel yaklaşım göze çarpmaktadır. Batalyevsî'nin genel anlamıyla diltiliği araştırma konusu yapıldıysa da filozofun *KH'*deki felsefî çözümlemelerinde öne çıkan dilsel yaklaşımı üzerinde literatürde yeterince durulmamıştır. İkinci olarak ise Batalyevsî, bu eserinde kelâm ekollerinin fikirlerine de bazen ismen zikrederek temas etmektedir.²⁸

²⁶ Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümmem* (Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014), 182. Endelüsî İhvân-ı Safâ risalelerinin Endülüs'e gelişini şu şekilde açıklamaktadır: “el-Kirmânî'ye gelince, adı Ebü'l-Hakem Amr b. Abdurrahman b. Ahmed b. Ali el-Kirmânî olup Kurtuba'dandır... Doğuya gitmiş el-Cezire şehirlerinden Harran'a varmış, orada geometri, tıp okumuş, Endülüs'e dönmüş, hudut şehirlerinden Sarakusta'ya yerleşmiş, doğudan İhvânü's-Safâ Risalelerini getirmiştir”.

²⁷ İhvân-ı Safâ ve diğer İslâm filozofları arasında sudûr süreci ile ilgili farklarla alakalı olarak bk. Ömer Türker, “Metafizik”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017).

²⁸ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 120-126.

3. Eserin Felsefî ve Tematik Analizi

Eserin kapsadığı konuların görülmesi bakımından eserin başlıkları üzerinde durulabilir.

1- Onların (Filozoflar)²⁹ Şu Sözü'nün Açıklaması Hakkındadır: Varlıkların İlk Sebep'ten [Sudûr ederek] Tertip Edişî Vehmî Bir Daireye Benzemektedir.

2- Onların (Filozoflar) Şu Sözü'nün Açıklaması Hakkındadır: İnsan Vehmî Bir Daireye Benzer Onun Zatı Ölümünden Sonra Bu Hayatta Ulaştığı Bilgisi Kadarına Ulaşır.

3- Onların (Filozoflar) Şu Sözü'nün Açıklaması Hakkındadır: Cüzî Akıl Küllî Akıl Suretinde Tasavvur Etme Kudretine Sahiptir.

4- Onların (Filozoflar) Şu Sözü'nün Açıklaması Hakkındadır: Sayılar Vehmî Dairelerdir.

5- Onların (Filozoflar) Şu Sözü'nün Açıklaması Hakkındadır: Bâri Tealâ'nın Sıfatları Sadece Selbi Olarak Tavsif Edilebilir.

6- Onların (Filozoflar) Şu Sözü'nün Açıklaması Hakkındadır: Bârî Tealâ Sadece Kendi Nefsini Bilir

7- Natık Nefsin, Varlığını Bedenin Ölümünden Sonra Da Devam Ettirdiğinin Delilleri³⁰

Başlıklarla ve eserin içeriği ile ilgili aşağıdaki değerlendirmelere geçmeden önce eserde Batalyevsî'nin metodu üzerinde durmak gerekir. Eserde ikili bir metot göze çarpmaktadır. O bir taraftan kendi anladığı şekliyle filozofların görüşlerini açıklarken, diğer taraftan da filozofların görüşlerinin nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili felsefî bir tutum içerisine girmektedir. Batalyevsî'nin bu yaklaşımı, konuyla ilgili yapılan çalışmalarda da dikkat çekildiği üzere, bir tür din-felsefe uzlaşısı olarak görülebilir.³¹ Zira Batalyevsî filozofların

²⁹ Burada Batalyevsî, filozoflar ifadesini genel bir anlamda kullanır. Diğer bir deyişle "filozoflar" ibaresini kullandığında bir filozofa yahut belirli bir felsefe ekolüne değil genel anlamıyla filozoflar sınıfına işaret eder. Diğer taraftan Batalyevsî, eserinde doğrudan isim vererek filozoflara atıfta bulunmaz. Ancak benzerlikler üzerinden gidilirse, eser ile ilgili ikincil literatürde de görüldüğü üzere, İhvan-ı Safâ düşüncesinin bir etkisinden bahsetmek mümkündür. Bunun yanında Fârâbî ve İbn Sinâ'nın felsefî görüşleri ile de benzerlikler göze çarpmaktadır. Bu benzerliklere yeri geldikçe makalede temas edilecektir.

³⁰ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 8.

³¹ Hasan Abdurrahman Alkam, *el-Cevânib el-Felsefi fî Kitâbât İbn Sîd el-Batâlyevsî*, 200.

görüşlerini aktarırken, onların fikirleri ile dini naslar arasında bir uzlaşma olduğunu çeşitli vesilelerle gündeme getirmektedir. Ancak bu nokta da eserdeki yaklaşımın sadece bir yönüne tekabül etmektedir. Örneğin Batalyevsî'nin varlıkların ilk sebepten sudûr edişi ile ilgili görüşleri daha çok filozofların görüşlerini benimseyerek özetlemeye matuf iken, Tanrı'nın cüzilere dair bilgisi, nefsin bedenden sonra varlığını devam ettirmesi gibi meselelere dair ifadeleri kendi bakış açısını yansıtmaktadır.

3.1. Kitâbü'l-Ĥadâ'îk'de Batalyevsî'nin Tanrı Tasavvuru

Batalyevsî'ye göre varlık temelde dört kısma ayrılmaktadır. İlk olarak, Bârî Tealâ diğer varlıkların ilkesi, nedeni ve meydana getiricisi olarak vardır.³² İkinci olarak ise madde ile Bârî arasındaki ikincil varlıklar gelir ki bunlar ontolojik olarak Bârî'den daha aşağıda olmakla birlikte maddi âlemden daha yüksektedirler. Üçüncü olarak ise insanın varlığı söz konusudur. İnsan, maddi ve maddi olmayan âlem arasında aracı bir konumda bulunmaktadır. İnsan nefis aracılığıyla ve bilgileri elde etmek suretiyle maddi eklentilerden sıyrılarak akli alana doğru bir yükseliş içerisinde. Bu bakımdan da âlem içerisinde diğer varlıklardan farklı bir konumda bulunmaktadır. Madde ise varlık mertebesinde en alt katında bulunan kısımdır. Bu yaklaşım, sudûrcu ve Tanrı'yı var olan bütün varlıklara aşkın olarak değerlendiren yaklaşım ile (negatif teoloji) İslami unsurları birlikte değerlendirmektedir. Zira ona göre Tanrı, bütün maddi ve gayri maddi eklentilerden uzak en yetkin varlıktır. Bütün diğer varlıklar, Tanrı'dan meydana gelirler. Batalyevsî bu noktada Tanrı'nın, ilk sebep, ilk illet, illetlerin illeti olarak anlaşılabileceğini zira bütün varlıkların Onun varlığından feyz ettiğini ve yine Onun bütün varlıklara konumlarını ve mertebelerini verdiğini ifade etmektedir.³³ Bu meydana geliş, tıpkı Bir'den bütün sayıların çıkışı gibidir. Batalyevsî'nin Tanrı tasavvuru ile ilgili olarak ilk öne çıkan nokta budur. Bu bağlamda o, diğer varlıkların Tanrı'dan meydana gelişinde Tanrı

³² İslam düşüncesi ve felsefesinde Tanrı'nın varlığı ve kanıtlanması ile ilgili argümanları değerlendiren bir çalışma için bk. Hannah C. Erlwein, *Arguments for God's Existence in Classical Islamic Thought* (Leiden: Brill, 2019).

³³ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 96-102.

ile diğer varlıklar arasında bir yakınlık görülemeyeceğini düşünür. Fakat Tanrı'dan varlığın nasıl meydana geldiği ile ilgili olarak en tutarlı olabilecek açıklama, Batalyevsî'ye göre, sayılar üzerinden yapılan açıklamadır. Ancak bu da yine meseleyi insan zihnine yaklaştırma bakımından yapılan bir açıklamadır.³⁴ Varlıktaki yetkinlik, Batalyevsî'ye göre, Bârî'den başlayarak sırasıyla diğer varlıklara doğru iner. Dolayısıyla Tanrı, en yetkin varlıktır ve bütün diğer varlıkların da kaynağıdır.

Düşünürün Tanrı tasavvurunun diğer önemli yönü de onun sıfatlarla ve Tanrı'nın cüziyyatı bilmesi ile ilgili görüşleridir. Bu konulardaki görüşleri, onun Tanrı tasavvuru ile uyum içerisindedir. Ona göre Tanrı'da sıfatlar yoktur demek doğru bir yaklaşım değildir. Zira Tanrı, her ne kadar diğer varlıklarla hiçbir ortaklığa sahip değilse de onun yetkinliği ve mükemmelliği onda en yetkin özelliklerin bulunmasını zorunlu kılmaktadır. Batalyevsî'nin Tanrı'nın sıfatları ile ilgili yaklaşımı şu şekildedir:

Metin 1

“Sıfatlar iki kısma ayrılır. Birinci kısım, bir mevsuf ile başka bir mevsuf arasındaki ortaklığın ortadan kaldırılması için kullanılan sıfatlardır. Örneğin “Zeyd geldi” denildiğinde muhatap bu isimle anılan iki kişiyi ya da kişileri tanıyor olabilir. Bu durumda muhbirin (konuşan kişi) bu isimde ortaklaşan kişileri birbirinden ayırması için onları bir sıfatla ayırması gerekir. İkinci kısım ise, bir ortaklığın ortadan kaldırılmasını gerektirmeyen sıfatlardır. A- Bu tip sıfatlarla mevsufun methedilmesi yahut zemmedilmesi kastedilir. Örneğin, “senin soylu çocuğunu gördüm” denildiğinde bundan kasıt sadece bir çocuktur. İşte Bârî Tealâ'nın sıfatlarının tamamı bu şekildedir. Bu sıfatları Bârî'yi yüceltmek ve övmek isteyenler kullanırlar.”³⁵

Burada Tanrı'nın sıfatları ile ilgili filozofların yaklaşımı iki kısma ayrılır. Birincisi sıfatları kabul etmeksizin Tanrı hakkında olumlu herhangi bir tavsifi kabul etmeyen yaklaşımdır. İkinci

³⁴ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fi'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 84.

³⁵ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fi'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 94. Bu metin eserin 1988'de yapılan Arapça neşri dikkate alınarak tarafımızca çevrilmiştir.

yaklaşım ise Tanrı'da olumlu sıfatları kabul etmekle birlikte bu sıfatları olumsuzlama üzerinden kabul eden yaklaşımdır. Bu ikinci yaklaşıma göre Tanrı hakkında "Bilendir ama bilen varlıklar gibi değildir" denilebilir. Bataleyvsi bu tartışmanın dilsel bir temeli olduğunu göstermekte ve olumsuzlama yoluyla yapılan ispatın teşbih ifade etmeyeceğini düşünmektedir. Şöyle ki Bataleyvsi'ye göre, doğru yaklaşım "Tanrı, âlimdir" dedikten sonra bu âlimlik özelliğini diğer varlıklardan nefy etmektir. Zira bu yaklaşım ile teşbih ve tecsîm tehlikesinden kurtulma söz konusu olur.³⁶ Bataleyvsi bu konu ile ilgili detaylı değerlendirme yapılabileceğini fakat bu detaylı değerlendirmenin eserin maksadını aşacağını da ifade etmektedir.³⁷ Bu yorumu esasında düşünürün felsefedeki tartışmanın nasıl anlaşılması gerektiğine dair yaklaşımını göstermektedir. Zira ona göre filozoflar, "Tanrı hakkında selbi yolla konuşulmalıdır derken", sıfatları inkar etmek gibi bir görüşe sahip değildirlir. Bu noktanın devamı olarak Bataleyvsi aynı zamanda tecsîm ve teşbihe götürecek görüşlerin de doğru olmadığını ve Tanrı'nın zatında sonradan yaratılmış (muhtes) herhangi bir şeyin bulunmayacağını tespit eder. Bu noktada şiddetle eleştirilen görüş, Tanrı'nın sıfatlarının kendi zatında herhangi bir varlık ifade etmeksizin sadece insanların Ona izafe ettikleri anlamlar olarak görülmesidir. Fakat bu, düşünüre göre, hem aklın hem de naklin getirdiği bilgiye terstir. Zira şahit âleminde görüldüğü üzere insandaki yazma vasfı, yazılan şeye bağlı değildir ve ondan farklıdır. Benzer şekilde, Tanrı'nın sahip olduğu sıfatlar da her ne kadar dilsel planda onun kamil özelliklerini ifade etmek için kusurlu olsalar da, Tanrı, bu özelliklere yaratıklarından farklı bir surette sahiptir.³⁸ Konuyla ilgili olarak Bataleyvsi'nin çözümü Metin 1'deki A cümlesinde görülmektedir. Zira o, sıfatların varlığını kabul etmekle birlikte bu sıfatların bir ortaklık ifade etmediğini, sıfatların bir yönüyle var olduklarını diğer yönüyle de Tanrı'nın zatındaki mükemmelliklere işaret ettiğini düşünmektedir.

Bataleyvsi'nin Tanrı tasavvurunun diğer bir ayağı da, Tanrı'nın

³⁶ Bataleyvsi, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 96.

³⁷ Bataleyvsi, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 99.

³⁸ Bataleyvsi, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 102-103.

bilgisi meselesidir. Özellikle Gazzâlî'nin bu konuyla ilgili değerlendirmeleri felsefe ve kelâm arasındaki çatallaşmayı net bir şekilde göstermesi bakımından önemlidir. Zira Gazzâlî, İbn Sinâ özelinde filozofların Tanrı'nın tikellere dair bilgisini ispat etmede yetersiz kaldıklarını ifade etmektedir.³⁹ Batalyevsî bu meseleyi yukarıda da gösterilen altıncı başlık altında detaylı bir şekilde ele almaktadır. Ona göre, filozofların bu konudaki yaklaşımı, Gazzâlî'nin anladığının aksine, Tanrı'nın bilgisine dair bir şüphe uyandırmak yahut Tanrı'nın tikelleri bilmediğini göstermek değildir. Zira bu kısmın hemen başında Batalyevsî, insanların bir kısmının filozofların Tanrı'nın sadece kendi zatını bildiğini iddia ettiklerini hatalı olarak düşündüklerini ifade eder.⁴⁰ Bu birinci görüşün yanında konuyla ilgili iki görüş daha vardır. İkinci görüşteki grup (kavm), "büyüklük taslayarak" Tanrı'nın sadece küllileri bildiğini; cüzileri bilmediği söylemişlerdir. Üçüncü görüştekiler ise Tanrı'nın küllileri ve cüzileri külli bir yolla bildiğini ifade etmişlerdir. Filozofumuza göre, bu üçüncü görüştekiler konuyla ilgili olarak fikir beyan edenler arasında doğru yolu görenlerdir. Diğer iki fikir ise felsefî olarak hatalıdır ve bu hata hem Tanrı'nın sıfatlarına dair bilgisizlikten hem de önceki filozofların görüşlerinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.⁴¹

Akabinde, filozofların "Tanrı sadece kendi zatını bilir" sözüyle ne ifade etmek istedikleri açıklanır. Birinci anlama göre, filozoflar bütün varlıkların Tanrı'dan gelişini göz önünde bulundurarak Tanrı'nın kendisi dışındaki bütün varlıkların izafi olduğunu düşünmüşlerdir. Bunun neticesinde de bu izafi varlıklara dair bilginin Tanrı'nın kendi zatına dair bilgi ile özdeş olduğu neticesine varmışlardır.⁴² İkinci muhtemel anlama göre ise, Tanrı başka bir şeyi akıl etmekten münezzeh olduğu için sadece kendi kendisini akıl eder. Burada Batalyevsî, filozofun maksadının, Tanrı'nın başkasını bilmediğini ileri sürmek değil Tanrı'nın en kamil bilgiye sahip olduğunu

³⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sanoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 125-131.

⁴⁰ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 106.

⁴¹ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 106-107.

⁴² Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 110.

göstermek olduğunu düşünür. Tanrı, bu yaklaşımda kendi kendisini bildiği anda başkasını da bilmektedir. Zira Onun bilgisi her şeyi kuşatmıştır ve bu bilgide her hangi bir ikilik söz konusu değildir.⁴³ Üçüncü muhtemel anlama göre, -Bataleyevsî burada sudûr konusunu ele aldığı yerlere atıfta bulunmaktadır- Tanrı, tıpkı suretin ve cinsin diğer varlıkları kapsaması gibi, bütün varlıkları kapsamaktadır bu bakımdan da onun varlıklara dair bilgisi fertlere bölünmüş değildir ve tektir.⁴⁴ Dördüncü muhtemel anlamda ise, insandaki bilgi ile Tanrı'daki bilgi arasındaki zıtlık vurgulanır. Zira insandaki bilgi, duyu verilerinden başlayarak nefsin süreçlerinden geçerken Tanrı'da böyle bir bilgiden bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisinde bilinen ile bilen arasında bir zıtlık yoktur ve onun kendisini bilmesi, diğer şeyleri de bildiği anlamına gelmektedir.⁴⁵ Düşünürün genel yaklaşımı açısından bakıldığında, filozofların fikirlerindeki öz, Tanrı'nın insanların bilgisine benzemeyen bir bilgi ile bilmesidir. Hatta Bataleyevsî burada felsefe ile din arasındaki uzlaştırmacı tavrını gösteren bir yaklaşımla filozofların Tanrı'nın bilgisinin "bir zerre miktarını" dahi kapsadığını düşündüklerini ifade etmektedir.⁴⁶ Bataleyevsî, Eflatun ve Aristoteles'in sözlerine dayanarak onların Tanrı'nın sıfatlarını kabul ettiklerini yine filozofların sözlerine yahut onlara atfedilen sözlere atıf yaparak göstermeye çalışır.⁴⁷ Akabinde de Tanrı'nın eşyayı bilmediği görüşünde olanların fikirlerini detaylı argümanlarla çürütür. Ona göre Kur'an'daki Allah'ın her şeyi bildiğine dair ayetler de filozofların görüşleri ile uyum içerisindedir.⁴⁸

3.2. Dilsel Verilerin Tanrı Problemi Bağlamında Kullanılması

Bataleyevsî'nin Tanrı tasavvurunun ve genel olarak metafizik problemlerle alakalı çözümlerinde öne çıkan noktalardan bir tanesi, dilsel verilerin ve analizlerin kullanılmasıdır. Her ne kadar

⁴³ Bataleyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 112.

⁴⁴ Bataleyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 114.

⁴⁵ Bataleyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 114.

⁴⁶ Bataleyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 124.

⁴⁷ Bataleyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 120-124.

⁴⁸ Bataleyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 124.

düşünürün dilsel verilere dayanan argümanları metin içerisinde bir süreklilik arz etmese de bu argümanların bazı kritik noktalarda devreye girdiği görülmektedir. Bu bağlamda ilk olarak filozofun Tanrı'nın bilgisi ile ilgili olarak şiir üzerinden verdiği örnek ele alınabilir. "Ey tanrısını cehaletle vasıf eden ve Allah'ı hakkıyla takdir edemeyen kişi! Bir ilah için yarattıklarının gizli ve açık bilgisi nasıl gözden kaçır? Ki o her şeyi kuşatmıştır ve her şey onun emriyle olmaktadır".⁴⁹ Daha ziyade retorik bir formatta ve dini tınısı ağır basan bu ifadelerin yanında Batalyevsî daha spesifik argümanlara da başvurmuştur. Örneğin Tanrı'nın sıfatları ile ilgili olarak nahivdeki zıtlar konusunu tartışmaya dahil ederek soruna çözüm aramaktadır. Düşünüre göre, Tanrı'nın sıfatları ile ilgili olarak negatif teoloji yaklaşımı Onun sıfatlarını inkar anlamına gelmez. Diğer bir deyişle Tanrı için alimdir diyebilmek ancak Onun cahil olmadığını söylemekle mümkündür fakat bu cahil olmayış, Tanrı'nın insanlar gibi alim olduğu manasına gelmez. Batalyevsî bu fikri ispat için, şu şekilde akıl yürütmektedir.

Metin 2

"Menfî bir söz, olumsuzlama hükmünün dışında bir hükmü gerektirmez. Dolayısıyla böyle bir ifadeden (Tanrı cahil değildir) olumlu bir ifade de olduğu gibi kendisiyle başka bir şeyi kıyas etmeyi mümkün kılacak bir teşbih yahut temsil çıkmaz. Şunu görmüyor musun ki, "Zeyd ayakta değildir" dediğinde ve "Amr ayakta değildir" dediğinde bunların ikisinden de "ayakta olma" durumunu nefy etmiş olursun. Fakat bu durum onların başka bir anlamda bir araya gelebileceklerini değiştirmez... Aynı şekilde, iki şahit hakim karşısında "Zeyd Amr'a arazisini satmadı" diye şahitlik yapsalar bu durum Amr'ın başka mülkünün olmadığını gerekli kılmaz. Nitekim mülkiyet için alışverişin dışında başka yollar da vardır. Öyle ise onların şahitlikleri alışverişi olumsuzlamadan başka bir şey ifade etmez. Bu hüküm aralarında orta bir nokta olan zıtlıklar hakkında ittifak edilmiş bir husustur."⁵⁰

⁴⁹ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fi'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 124.

⁵⁰ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fi'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 100.

Buradaki argüman, nahivdeki zıtlıklar ve olumsuzlama konusu üzerinden kurgulanmıştır.⁵¹ Bataleyevsî'ye göre, "Tanrı âlimdir" sözünün iki manası vardır: 1. Tanrı insanların bilgisine benzemeyen bir ilim ile alimdir. 2. İnsanların dilinde ifade edilen ve övgü içeren bu sıfat ile Tanrı'yı tavsif etmek her zaman bir eksiklik içerir. Fakat bu eksiklik Tanrı'nın zatında değil insanın O'nu kavrayışında ve dilin Onun sıfatlarını ifadesindedir. Dolayısıyla Bataleyevsî Tanrı ile ilgili olarak hem negatif teolojik yaklaşımın geçerli olduğunu hem de olumsuzlama yoluyla olsa bile Tanrı'da diğer canlılara benzemeyen sıfatların ispat edilebileceğini ileri sürmektedir. Netice itibarıyla filozof "Tanrı'nın sıfatları ancak olumsuzlama yoluyla sabit olur" dediğinde bu Tanrı'nın sıfatlarını inkar manasına gelmemektedir.⁵² Dilsel argümanların teolojik meseleler bağlamında kullanması ile ilgili olarak çeşitli örnekler verilebilir. Bunlardan bir tanesi de "Tanrı'nın belirli sıfatlarla ezelden beri var olmasının âlem'in kâdemi gerektirmemesi" ile ilgilidir. Bataleyevsî Tanrı'da örneğin yaratıcı sıfatının ezeli olarak bulunmasının Onun yarattığı şeylerin (âlemin) de ezeli olmasını gerektirmediğini ifade eder. Burada Bataleyevsî, şu ayrımın yapılması konusunda ısrarcıdır: insanların Tanrı'ya sıfatları ve özellikleri izafe etmesi, Tanrı'nın kendi zatındaki özellikleri ve sıfatları. Zira Tanrı, Bataleyevsî'ye göre ezelde yaratıcıdır fakat bu fiilini ezelde meydana getirmemesi mümkündür. İnsan kendi sınırlı idraki açısından baktığında Tanrı'nın yarattığı nesnenin de ezeli olması gerektiğini düşünebilir fakat durum bu şekilde değildir. Bunun delili de dilsel olarak bir fiilin farklı zamanlara nispet edilebilmesidir.⁵³ Bu genel çerçeve içerisinde, herhangi bir özel filozofa atıf yapmaksızın, düşünürün genel felsefî tezleri Tanrı düşüncesi bağlamında yorumladığı görülmektedir. Buna ek olarak İslâm kelâmında Mu'tezile ve Eş'arîyye ile ön plana çıkan zât-sıfat tartışmalarının da düşünürün Tanrı telakkisinin önemli bir yönünü oluşturduğu görülmektedir.

⁵¹ Fadime Kavak, "Arap Dilinde Ezdâd Olgusu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 121-139.

⁵² Bataleyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 100.

⁵³ Bataleyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 102 ve 106.

3.3. Batalyevsî'nin Tanrı Problemi ile İlgili Kelâmî Yaklaşımlara Bakışı

Düşünürün kelâm ilmi ile irtibatı *KH'*de açıkça görülür. Bu irtibatın ilk etapta filozofun sudûrcu, sayı sembolizmini kabul eden yaklaşımı ile birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Zira Batalyevsî'nin ifadelerine bakıldığında gerek kelâmcıların ve filozofların Tanrı anlayışları arasındaki farklılıkların bilincinde olduğu görülür. Bu duruma rağmen Batalyevsî, dini ve felsefi Tanrı anlayışları arasında bir zıtlık ön görmez ve bu iki farklı yaklaşımı bir potada eritmeye çalışır. Bu noktada Batalyevsî'nin yaklaşımı İhvân-ı Safâ'dan farklılık arz etmektedir. Zira o, kelâmcıların tezlerini tartışarak, rasyonel bulduğu fikri tercih etmektedir. Zira Batalyevsî'nin genel yöntemi açısından filozofların, dinin yahut kelâmcıların Tanrı görüşleri arasında bir çelişki yoktur. Burada filozof teşbih yahut tecsime düşmeden, fakat sudûr teorisi gibi muhtemel açıklamaları da dışarıda bırakmadan Tanrı'nın zatı ve sıfatları ile ilgili fikirleri değerlendirmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Batalyevsî, insanın Tanrı hakkındaki idrakinin yetersiz olduğunu fakat yine de tamamen geçersiz olmadığını düşünmekte ve bu düşüncesi üzerine Tanrı ile ilgili argümanlarını bina etmektedir. Batalyevsî kelâm ilmi ve kelâmcı düşünürlerle bağlantısı, *KH'*nin özellikle beşinci babında görünür hale gelmektedir. Bu kısımda Batalyevsî Tanrı'nın zatı ve sıfatları meselesini tartışmakta ve Eş'arî ve Mu'tezilî yaklaşımlar arasında bir orta nokta bulmaya gayret etmektedir.⁵⁴

Batalyevsî ilk olarak Tanrı'nın sıfatlara sahip olmadığı, Tanrı'nın sıfatları olarak ifade edilen şeylerin insanların kendi kendilerine uydurdukları şeyler olduğu düşüncesini kökten reddeder. Ona göre bu durum insanın sınırlı idrakini sınırsızmış gibi kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Sıfatlar, insanın bilgisinden bağımsız olarak bizatihi Tanrı'da vardır.⁵⁵ Tanrı'nın sıfatları ile ilgili olarak üç farklı görüşün bulunduğu aktarılır. Bu görüşlerin incelemesine

⁵⁴ Zât-sıfat meselesi ile ilgili olarak bk. Emre Köksal, "İlk Dönem Mu'tezile Kelâmında Zât-Sıfat İlişkisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/40 (2018).

⁵⁵ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l-Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 103-104.

geçmeden önce Batalyevsî'nin aktarım yöntemi ile ilgili bazı hususların üzerinde durmak gerekir. Zira filozof, farklı görüşleri literal bir şekilde ve sahiplerini zikrederek değil, ekollerin yaklaşımlarını aktararak açıklamakta ve aynı zamanda da farklı fikirlerin tenkidini yapmaktadır. Bu bakımdan Batalyevsî'nin Tanrı'nın zatı ve sıfatları ile ilgili görüşleri, tarihsel kökenlerine ek olarak onun *KH'*deki yöntemi ve yaklaşımı dikkate alınarak doğru bir şekilde çözümlenebilir.

Tanrı'nın zatı ile ilgili sıfatlar ispat edildiğinde bu sıfatlar zata mı yoksa zatın dışındaki manalara mı taalluk eder? Batalyevsî'ye göre kelâm ekollerinin aralarında ayrıldıkları temel soru budur. İlk olarak mücessime, sıfatların zatın dışındaki manalar olduğunu ifade etmektedir. Batalyevsî bu görüşü şiddetle reddeder ve mücessimeyi bu görüşü nedeniyle küfürle itham eder. Zira bu görüş kabul edildiğinde Tanrı, sıfatları taşıyan ve arazların iliştiği bir cevher olarak değerlendirilir.⁵⁶ Dikkat edilirse Batalyevsî'nin sadece aktarımı değil, bu probleme dair çözümü de içerisinde kelâmi unsurları barındırmaktadır. Zira düşünür, zât-sıfat ilişkisi konusunda, İslâm kelâmından gelen, Tanrı'nın mutlak manada bir zâta ve bu zât ile ilişkisi tartışmalı olmakla beraber, sıfatlara sahip olduğu görüşünü kabul eder. Bu bakımdan onun kelâmcıların fikirlerini aktarımı basit bir tasvirden öteye geçerek, seçmeci bir karakter barındırır. Buna göre, Tanrı'da zât ve sıfatlar vardır. Fakat bu zât ile sıfatlar arasındaki ilişki de bir sonradan eklenme durumu yoktur ve sıfatlar, zâtın yetkinlik ve yüceliğine ancak tasvir ve işaret yoluyla delalet edebilirler. Batalyevsî açısından "Tanrı âlimdir" cümlesi, insan aklı tarafından tam olarak kavranılamayan fakat gerçekliği şüphesiz olan bir cümledir fakat bu cümle Tanrı'nın aşkınlığını kuşatmayan yetersiz bir övgü halini almaktadır.

İkinci görüşe göre ise, Tanrı'daki sıfatlar zatın kendisine taalluk eder. Her türlü zati sıfat (hayat, ilim, kudret vb.) Tanrı'nın zatıyla ilgilidir. Batalyevsî, ilginç bir şekilde, bu görüşü filozoflara (felsefenin büyükleri), İmam Şafii'ye (öl. 820) ve zahiri mezhebinin

⁵⁶ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 104. Mücessime ile ilgili olarak bk. İlyas Üzümlü, "Mücessime", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020).

kurucusu Dâvud el-Zahirî'ye (öl. 884) atfetmektedir.⁵⁷ Batalyevsî'nin buradaki aktarımında nihai olarak İmam Şafii'nin sıfatları Tanrı'nın zatında bulunan anlamlar olarak görmesi dikkate alınmıştır. Fakat Batalyevsî, İmam Şâfiî'nin Kur'an ve Sünnet merkezli yaklaşımına temas etmemektedir. Bu aktarım, Batalyevsî'nin din ve felsefeyi birbiriyle çelişmeyen bir bakış açısıyla ele aldığını da göstermektedir. Zira dini düşüncenin Mu'tezile ve Eş'ariyye'den önce fakat Eş'ariyye'ye daha yakın olan bir temsilcisi İmam Şâfiî ile filozofların Tanrı anlayışını sıfatlar meselesi üzerinden aynı potada değerlendirmek, din ve felsefe arasında, radikal sayılabilecek bir uyum farz etmekle mümkündür. Bu bakımdan esasında Batalyevsî burada bir aktarım yapıyor gibi görünse de bu aktarımın kendisi de bir tercih ihtiva etmektedir.

Üçüncü görüş ise, gerek Eş'arîlik gerekse de Mâtürîdîlik ile yaygınlık kazanan "Tanrı'nın zatı sıfatlarının ne aynıdır ne de ondan başkadır" görüşüdür.⁵⁸ Bu görüşte olanlara karşıt olanların temel argümanı, iki şeyin bir şeye nispetinin hem onun aynı olması hem de ondan farklı olmasının aklen tutarlı olmadığıdır. Buna cevaben hem aynı hem de farklı olması görüşünü savunanlar, "Bir şeyin aynı anda hem hayy hem de hayat olmasını mümkün görüp sonrasında Tanrı'nın sıfatlarının hem Onun aynı hem de O'ndan farklı olduğunu imkansız görmek tutarlı değildir" argümanını getirirler.⁵⁹ Batalyevsî'nin bu tartışma ile ilgili görüşü, onun İmam Şâfiî ve filozoflara atfettiği sıfatları Tanrı'nın zatında bulunan şeyler olarak gören yaklaşıma yakın olmakla birlikte Eş'arî'nin Tanrı'nın sıfatları ile ilgili yaklaşımıyla da uyumludur.

Genel anlamıyla bakıldığında Batalyevsî'nin zât-sıfat meselesi ile ilgili aktarımları, onun yukarıda üzerinde durduğumuz felsefe ve kelâma karşı müsamahalı ve kapsayıcı yaklaşımının bir neticesidir. Esasında Batalyevsî, mücessimeye karşı net bir tavır

⁵⁷ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 20.

⁵⁸ Zât-sıfat konusu ile ilgili olarak ayrıca bk. Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 70-73. İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009).

⁵⁹ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 106.

geliştirirken, Eş'arîler ve Mu'tezile arasındaki tartışmada daha nötr bir pozisyon takınmakta ve bu tartışma ile ilgili olarak Arap dilinin hakemliğine başvurmaktadır.⁶⁰ Bataleyevsî'nin negatif teolojisi, İslami unsurları alarak geliştirdiği ve filozofların en yetkin varlık olarak Tanrı ile kelâmcıların ve İslâm dininin kadir-i mutlak Tanrı anlayışının uyumu üzerine kurulu Tanrı düşüncesi, KH'nin en temel konusudur. Buna ek olarak hem en yetkin hem de irade sahibi varlık olarak Tanrı'dan âlem, tıpkı sayıların birbirinden çıkması gibi sudûr etmiştir. Aşağıdaki başlıkta KH'nin bu yönü üzerinde durulacaktır.

3.4. Kitâbü'l-Ĥadâ'îk de Bataleyevsî'nin Âlem Tasavvuru

Eserdeki Tanrı anlayışı, yukarıda üzerinde durulduğu şekliyle bir taraftan Yeni Eflâtuncu tenzih anlayışını barındırırken diğer taraftan İslami bakış açısının kadir-i mutlak, her şeyi kuşatan Tanrı anlayışının izlerini barındırmaktadır. Bataleyevsî açısından Fârâbî ve İbn Sinâ gibi İslam filozoflarının ötesinde Aristoteles ve Eflatun gibi kadim filozoflar dahi Tanrı'nın en küçük bir bilgiyi dahi kuşattığını düşünmektedirler. Şüphesiz ki Bataleyevsî'nin bu değerlendirmelerini felsefe tarihi açısından tahkik etmek oldukça zordur. Ancak buradaki asıl mesele Bataleyevsî'nin göstermiş olduğu çabadır. Zira o, filozoflar ile dini metin arasında bir uyum görürken bunu genel bir çerçeve olarak kurgulamakta ve argümanlarını da bu bağlamda işlemektedir. Bu ifade ile Bataleyevsî'nin metnin bütünüyle, din-felsefe ilişkisine indirgenmesini kastetmiyoruz. Fakat diğer unsurlarla birlikte Bataleyevsî'nin değerlendirmelerinin bu yönü de dikkate alınmalıdır. Bataleyevsî'nin eserinde inşa ettiği felsefî söylemin anlaşılabilmesi için ikinci önemli boyut onun âlem tasavvuru ve Tanrı-İnsan ilişkisini nasıl kurguladığıdır.⁶¹ Eserin ele aldığı felsefî meseleler içerisinde sudûr konusunu ve Tanrı-insan ilişkisini geniş bir

⁶⁰ Klasik kelâmda dil üzerinden geliştirilen argümanlarla ilgili olarak bk. Mehmet Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü", *Nazariyat* 5/1 (2019), 37-79.

⁶¹ Bataleyevsî'nin âlem tasavvuru üzerine C. Şenel tarafından bir makale çalışması yapılmıştır. Şenel'in çalışması Bataleyevsî'nin sudûr anlayışında Fârâbî ve özellikle İhvân-ı Safâ'nın etkileri bulunduğunu ifade etmektedir ki bu yorum daha erken tarihli başka bir çalışma tarafından da onaylanmaktadır. Buna ek olarak Şenel, Bataleyevsî'nin sudûr yaklaşımının Yeni Eflâtuncu köklerine de işaret etmektedir. Cahid Şenel, "Bataleyevsî'de Sudûr Tasavvuru", *İslâmî İlimler Dergisi* 7/13 (2012), 7-20.

şekilde işlediği görülmektedir. Fakat bu noktada şunu açıkça ifade etmeliyiz ki Batalyevsî'nin sudûru ele alış şekli onu kozmolojik bir teori olarak değil daha çok Tanrı- insan ilişkisini açıklamaya yönelik bir teori olarak incelemeye dayanmaktadır.

Tanrı- insan ilişkisindeki temel felsefî problem, her şeyin ötesinde, hiçbir şekilde diğer varlıklara benzemeyen münezzeh bir varlığın nasıl olup da diğer varlıkları yarattığı konusuna odaklanmaktadır.⁶² Yeni Eflâtuncu sudûr teorisi bu problemi taşma (feyz) teorisi ile çözmektedir. Buna göre, Tanrı (Bir) o kadar yetkin bir varlıktır ki, ondan bu yetkinliğin zaruri sonucu olarak bir varlık meydana gelir ki bu da İlk Akıl'dır. Bu anlatıda dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Batalyevsî öncesindeki sudûr görüşlerinde iki farklı anlatı vardır. Birincisi Fârâbî felsefesinde görülen, Tanrı'nın yetkinliğine ve İlk varlık oluşuna odaklanan ve daha çok kozmolojik verilerle sudûr şemasını açıklayan yaklaşım. İkincisi ise İhvân-ı Safâ'da net bir şekilde görülen kozmik süreçleri dikkate almakla birlikte ilk Akıl'ın Bir'den çıkışını "sayıların birbirinden türemesi" ile açıklayan yaklaşımdır.⁶³ Bu noktada Fârâbî ve İhvân-ı Safâ arasındaki farklılık oldukça önemlidir. Zira Batalyevsî'nin benimsediği anlatı – sudûr meselesi özelinde- onu İhvân-ı Safâ'ya yaklaştırmaktadır.

Bu noktada meselenin özü ve Batalyevsî'nin benimsediği çözüm, Tanrı-âlem-İnsan arasındaki birlikteliğin "vahdetin yayılması" (sereyânü'l-vahde)⁶⁴ üzerinden anlaşılmasıdır.⁶⁵ Buna göre Tanrı'nın feyzi bütün varlıklara sirayet etmiş ve yayılmıştır. Tanrı ilk olarak "ikincileri" meydana getirir.⁶⁶ Bu ikincil varlıkların Tanrı'ya (Allah)⁶⁷ nispeti Bir sayısının İki'ye nispeti gibidir. Bu ikincil varlıklardan sonra "Müvekkil Akıl" gelir.⁶⁸ Fârâbî

⁶² Bu problem ile ilgili olarak bk. Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017).

⁶³ Ömer Türker, "Metafizik", 603-655.

⁶⁴ Bu kavramın tasavvufi bir anlam çerçevesine sahip olduğu ile ilgili olarak bk. Hasan Abdurrahman Alkam, *el-Cevâhib el-Felsefî fî Kitâbât İbn Sîd el-Batâlyevsî*, 10.

⁶⁵ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 94.

⁶⁶ Bu kavramın Fârâbî'de önemli bir kullanım sahası vardır. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fazıla* (Litera Yayıncılık, 2018), 81-85.

⁶⁷ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 42.

⁶⁸ Bu ifade eserin Arapça baskısında geçmektedir. *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-*

terminolojisinde de “faal akıl” ile karşılanan bu varlığın özelliği, tıpkı ikincil varlıklar gibi mücerret olmasıdır. Diğer dokuz akıl, kendilerine has feleklerle ilişkili iken bu akıl unsurlar âlemi ile ilişkilidir. Buna ek olarak “müvekkil akıl” kendi gücünü düşünen cisimler (insan) üzerine, güneşin ışığını aktarması gibi, aktarır.⁶⁹ Batalyevsî bu fikirleri ispat eden filozofların müvekkil aklı, diğer akıllar içerisinde onuncu akıl olarak koyduklarını ifade eder. Buna göre on sayısı da esas itibarıyla Bir mertebesindedir. Yirmi, iki; otuz üç; vb. şeklinde bu sayı ve varlık mutabakatı devam eder. Batalyevsî'nin bu ve benzeri fikirleri ile İhvân-ı Safâ'nın görüşleri arasında yapılacak yüzeysel bir kıyaslama dahi Batalyevsî'nin İhvân-ı Safâ'da genişçe ele alınan ve dağınık bir şekilde bulunan fikirleri açık ve vazih bir üslup ile irdelediğini göstermektedir. Bu minvalde örnek olarak İhvân-ı Safâ'nın sayıların birbiriyle irtibatı ile ilgili fikirleri üzerinde durulabilir.

Metin 3

“Varlıkların tabiatı/doğası, sayının tabiatına göredir. Sayıyı, onun hükümlerini, tabiatını, cinslerini, türlerini ve özelliklerini bilen kimse, varlıkların cins ve türlerinin niceliğini bilebilir. Varlıkların şuan bulundukları niceliklerdeki hikmet nedir ve niçin bundan daha çok veya daha az değildir? Yüce yaratıcı, mevcutlarının nede- ninin (illet) var edicisi, bütün mahlukatın yaratıcısı, mucidi ve ger- çekte her açıdan bir olunca, bütün şeylerin her bakımdan aynı ol- ması da farklı olması da hikmete uygun değildir; aksine bütün şey- lerin maddede bir, sûrette çok olmaları gerekir. Aynı şekilde bütün şeylerin ikili, üçlü, dördü, beşli, altılı ve olabildiğince bunda fazlası olması da hikmete uygun değildir; aksine daha sağlam ve yetkin olan, sayılar ve ölçüler bakımından şu an oldukları şekilde olma- rıdır. Bu, son derece hikmetli ve sağlam bir şeydir. Bazı şeyler ikili, bazı şeyler üçlü, bazı şeyler dördü, bazı şeyler beşli, bazı şeyler ye- dili, bazı şeyler sekizli, bazı şeyler dokuzlu, bazı şeyler onlu, bazı

Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa, 38. (1988 baskısı). Bu ifade “müvekkil” olarak okunmaya da müsaittir. Ancak biz burada “müvekkil akıl” olarak okumayı tercih ediyoruz.

⁶⁹ Batalyevsî, Kitâbü'l-Ĥadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa, 39. (1988 bas- kısı).

şeyler de olabildiğince daha fazladır... Dediler ki: Nasıl “Bir”in tekrarlanmasından sayının meydana gelişi ve artışı gerçekleşiyorsa aynı şekilde Yaratıcı’nın varlığının taşmasından yaratıkların meydana gelişi, tamamlanması ve yetkinleşmesi gerçekleşir. “İki”nin “Bir”in tekrarlanması olmasından meydana gelen ilk sayı olması gibi akıl da Aziz ve Celil olan Yaratıcı’nın varlığından taşan ilk varlıktır. “Üç”ün “iki”den sonra olması gibi nefis de akıldan sonra sıralanır...”⁷⁰

Görüldüğü üzere İhvân-ı Safâ’daki Tanrı-âlem ilişkisindeki sayı ve varlık mutabakatı, Batalyevsî’de de görülmektedir. Bu sudûrcu varlık-sayı mutabakatına ek olarak, Batalyevsî, tüm varlık sahasının “vehmî bir daire” olarak anlaşılması gerektiği kanaatinde. Bunun anlamı şudur: Bir’den başlayarak madde âlemine kadar inen ilahi feyz ay-üstü âlemde faal akılda tamamlanmaktadır. Ay-altı âlemde ise ayüstü âlemdeki on akla benzer şekilde 9 farklı varlık vardır ve bunlar ay-altı âlemin idarecisi konumunda olan faal akılla birlikte 10’a tamamlanarak “vehmî bir daire” oluştururlar. Ay-altı âlemdeki varlıklar, heyûlâ (madde), ateş, hava, su, toprak, madenler, bitkiler, hayvanlar, insandır. Faal akıl ay-altı âlem ile ay-üstü âlemin birbirine bağlandığı noktadır. Ay-altı âlemdeki varlıklar içerisinde en yetkin formu barındıran varlık ise insandır ve o âlemdeki bütün unsurları içeren çok yönlü bir varlıktır. Âlem bütün yönleriyle büyük bir insandır zira âlemin de kendi içerisinde nefsi ve akli vardır.⁷¹

3.5. *Kitâbü’l-Hadâ’ik*’de İnsanın Mahiyeti ve Tanrı-İnsan İlişkisi

Batalyevsî’de insanın ay-altı âlemin son varlığı olduğu üzerinde durulmuştu. Bu noktada *KH*’in felsefî bütünlüğünün görülmesi açısından ilk olarak insan nefsinin mahiyeti problemini dik-kate almak gerekir. Zira Batalyevsî, insan ile ilgili olarak iki noktayı

⁷⁰ *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, 3/147-149.

⁷¹ Âlemin büyük insan; insanın küçük âlem olarak görülmesi, Fârâbî felsefesinde görülmez İhvân-ı Safâ’daki açıklıkta görülmez. Fârâbî açısından da âlemle insan arasında “izomorfik” (eş biçimli) bir ilişki vardır. Fakat İhvân-ı Safâ’da bu eş biçimlilik açıkça ifade edilir. *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, 3/171.

öne çıkarmaktadır. İnsani nefsin kendini yetkinleştirmek suretiyle faal akla (müvekkil akıl) yükselebilmek ihtimali vardır. Esasında Bir'den başlayarak Ay-altı âleme kadar inen varlık zincirinin tamamlanması da insani nefsin akıl vasıtasıyla faal akla katılması ile mümkün olmaktadır. Maddi ve maddi olmayan âlemle ilişkisi bakımından insani nefsi Bataleyevsî şu şekilde tasvir eder: "Sen, iki zıt arasında bir noktadasın ey insan! Maddede bir sûret olarak terkip edildin. Eğer hevaya (istek) karşı gelirsen yücelirsin, fakat hevâyâ itaat edersen alçalırsın."⁷²

İşte Bataleyevsî açısından en genel anlamıyla insan, iki zıt arasındaki bir orta noktadır ve kendi içerisinde âlemin bütün unsurlarını barındırmaktadır. Fakat insanın nefsi cevheri ve mahiyeti itibarıyla maddeden bağımsızdır.⁷³ İkinci olarak Bataleyevsî'nin üzerinde durduğu husus ise nefsin ispatı meselesidir. Bu konuda Bataleyevsî açık bir felsefî tutum sergilemekte ve nefsin bedenden bağımsız olduğunu ve ölümden sonra da varlığını devam ettireceğini çeşitli argümanlarla ispatlamaktadır.⁷⁴ Bataleyevsî'ye göre nefis, hayvanî, nebâtî ve insani olmak üzere üç kısma ayrılır.⁷⁵ Ay altı âlemdeki nefslerin özelliği, ay üstü âlemedekilere karşıt olarak madde ile birlikte bulunmalarıdır. Nebâtî nefsin ilk özelliği, besine yönelme ve onu talep etmedir.⁷⁶ Bu nefis aynı zamanda şehvani nefis olarak da isimlendirilir ve beslenme aracılığıyla şahsın, üreme aracılığıyla da türün korunmasını sağlar.⁷⁷ Gazabî nefis olarak da isimlendirilen hayvani nefsin özelliği ise, iradi hareketin temeli olmasıdır ve beş duyu bu nefste kendisini gösterir.⁷⁸ Yine bu nefsin bazı kısımlarında tahayyül

⁷² Bataleyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 75.

⁷³ Bataleyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 123-131.

⁷⁴ Ersan Türkmen, "İbnü's-Sîd el-Bataleyevsî'nin Nefs Teorisi: Analitik ve Eleştirel Bir Okuma", 340-345.

⁷⁵ Klasik Yunan felsefesine kadar geri getirilmesi mümkün olan bu üçlü tasnif, İslâm felsefesinde özellikle İbn Sinâ tarafından geliştirilmiştir *Kitâbü'n-necât, İbn Sinâ* (Dârü'l-âfâkî'l-cedide, 196-231). Bataleyevsî, burada bu tasnifi veri olarak alarak, herhangi bir filozofa atıf yapmadan, kendisinden önceki felsefî geleneğin kabulü şeklinde aktarmakta ve aynı zamanda bu tasvir ve nakil esnasında farklı bazı kavramlar da kullanmaktadır.

⁷⁶ Bataleyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 52-54.

⁷⁷ Bataleyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 56-58.

⁷⁸ Bataleyevsî'nin bu açıklamaları muhtasar ve özet olması hasebiyle bazı karışıklıklar

ve vehim kabiliyeti bulunur. Ay altı âlemdeki nefslerin en üstün derecesi ise insani nefstir. Bu nefsin özellikleri arasında pratik akıl yürütme (reviyye), fikir, ilim ve marifet sevgisi gibi özellikler bulunur.⁷⁹ Batalyevsî, bu noktada İslam filozofları arasında sık rastlanmayan “felsefi nefs” şeklinde bir ifade kullanır.⁸⁰ Bu nefsin özelliği, ilimlerin temelini oluşturması ve “varlığın kaynağı, âlemin yaratılmış olup olmaması” gibi felsefi sorular sorabilmesidir.⁸¹ Nefsin diğer bir kısmı ise nebevi nefstir. Batalyevsî, nebevi nefsi, ilham alan ve felsefi nefis ile birlikte faal akılla ittisal eden nefis olarak görür. Bu nefse sahip olan kişiler aynı zamanda doğruluktan sapmış olan nefsleri doğruluğa yöneltirler ve insanların yapması gerekenleri onlara, olması gereken duruma en uygun şekilde söylerler.⁸²

Bu yaklaşımda insani nefis, maddeden başlayarak Bir’e doğru sürekli bir yükseliş içerisinde. Bu yükseliş farklı filozofların fikirlerinden hareketle detaylı bir şekilde anlatılır.⁸³ Buradaki ana fikir, nefsin yetkinleşme aracılığıyla maddeden soyutlanması ve yetkinliği oranınca da öte dünya hayatında varlığını devam ettirmesidir. Bu noktada Batalyevsî, nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğuna ve ölümden sonra da varlığını devam ettireceğine kaildir. Eserin son kısmında nefsin neden bedenden ayrı bir cevher olduğu ve ölümden sonra varlığını devam ettireceği ile ilgili olarak detaylı argümanlar bulunmaktadır.⁸⁴ Buna göre nefsin ölümden sonra varlığını devam ettirmesi bütün hakiki filozofların kabul ettiği ve dinin de tasdik ettiği bir görüştür. Batalyevsî konuyla ilgili olarak sekiz ayrı “burhan” aktarır. Onun insan anlayışı açısından önem arz etmesi nedeniyle bu burhanlar üzerinde durulabilir.

Birinci burhan: İnsanda tabii şehvetlere yönelik bir eğilim vardır. Fakat şehvetlere ve lezzetlere gömülmek insan zihnini

icermektedir. Bu nedenle burada kavramların özüne tekabül eden kısımlar alınmıştır.

⁷⁹ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 54-56.

⁸⁰ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 54.

⁸¹ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 55.

⁸² Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 58-60.

⁸³ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 63-65.

⁸⁴ Ersan Türkmen, “İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin Nefs Teorisi: Analitik ve Eleştirel Bir Okuma”, 329-330.

yavaşlatır. Bu durum şehvet, lezzet ve maddi şeylerin insan nefsi için birer afet olduğunu gösterir. Dolayısıyla nefis bedenden sıyrıldığında bakışı ve anlayışı keskinleşir. Bu da nefsin esasında bedenden farklı olduğunu ve ölümden sonra varlığını devam ettireceğini gösterir. Batalyevsî, felsefe ve din arasındaki uzlaştırmacı yaklaşımına uygun şekilde konuyla ilgili olarak ayet ve hadislerden de örnekler verir.⁸⁵

İkinci burhan: Felsefede tespit edildiği üzere, her bilkuvv ve varlığın bilfiil bir varlığa çıkarıcısı vardır. Beden de bilkuvv ve canlı bir varlıktır ve onun da bilfiil bir varlığa çıkarıcısı vardır. İşte bedeni bilkuvvellikten bilfiil canlı olmaya çıkaran varlığın kendisi sürekli olarak canlı olan ve ölümden sonra da canlılığını devam ettirecek olan bir varlık olmalıdır ki bu da nefstir.⁸⁶

Üçüncü burhan: Düşünen nefis, akli suretlerden kopuk olduğu müddetçe duyuşsal idrake muhtaçtır fakat akli suretler nefste meydana geldiğinde düşünen nefis artık duyuşsal idrake ihtiyaç duymaz. Bu durum da nefsin bedenden ayrı kendi zatına sahip olduğunun delilidir ve nefis bu duyuşsal aletlerden kurtulduğunda artık onun için sınırlandırıcı bir şey kalmaz. Bu bağımsızlaşabilme durumu da nefsin kendi varlığı olduğunu ve bunun da ölümden sonra devam edeceğini gösterir.⁸⁷

Dördüncü burhan: İnsan nefsinde maddesel ve cismani olmayan suretler bulunur. Bu tarzda suretlerin insanda bulunması söz konusu olunca, nefsin kendi zatında bir varlığa sahip olduğu görülür ve bu da nefsin bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını devam ettireceğinin imkansız olmadığını gösterir.⁸⁸

Beşinci burhan: Cisim ve beden arasında bir zıtlık vardır. Cisim geliştikçe aklın geliştiği söylenemez. Bu bakımından insanın bilgi yoluyla elde ettiği zihinsel suretler beden ile değil nefis ile ilişkilidir. Beden geçici bir alettir. Nefis ise kalıcı bilgileri sağlayan sürekli bir varlıktır ve onun bedenden ayrılması arızı bir durumdur. Diğer bir

⁸⁵ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 126

⁸⁶ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 128.

⁸⁷ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 128.

⁸⁸ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 128.

deyişle nefis bedenden ayrıldığında arızı bir şeyden ayrılmış olur ve nefis varlığına devam eder.⁸⁹

Altıncı burhan: Düşünen nefis iyilik ve kötülük yapma kabiliyetine, erdemleri ve reziletleri alma potansiyeline sahiptir. Bedensel ve hayvani nefis ise bunun zıddıdır. Eğer düşünen nefsin ölümden sonra devam eden bir varlığı yoksa, bu durumda asıl olan erdemler ve iyiliklerin kazanılması değil, hayvani ve şehvi olanların elde edilmesi olur. Bu durumda da erdemlerin kazanılması abesle iştigal olur ki bu akla aykırı bir durumdur dolayısıyla düşünen nefis sürekli olarak var olmaya devam edecektir.⁹⁰

Yedinci ve sekizinci burhan: İnsanda ruhani ve cesedi boyut vardır. Ruhani boyutla insanın bir şekilde alakasının olması gerekir. Bu boyut hayatın kendisidir ve ölümden sonra da devam eder. Aksi takdirde cismani boyuttan bir farkı kalmazdı.⁹¹ Yedinci burhana bağlı olarak işlenen sekizinci delil ise şu şekildedir: Nefsin ölümden sonra yok olduğunu iddia edenlerin dayandıkları nokta, hayatın manasının nefsin duyumsayan olmasıdır. Onlara göre nefsin ana özelliği duyumsayan olmasıdır ve bunun ortadan kalkması nefsin ölmesidir. Fakat duyumsama, Batalyevsî'ye göre, bedeninde değil nefsin özelliğidir. Zira eğer duyumsama özelliği bedeninde bir özelliği olsaydı, ölümden sonra da devam etmesi gerekirdi zira ölümler birlikte bedeninde varlığı ortadan kalkmamaktadır.⁹² İbn Sinâ, İbn Miskeveyh gibi nefis problemi bağlamında düalist yaklaşımı benimseyen filozofların görüşleri ile benzerlik arz eden bu deliller, KH'nin genel bağlamında düşünüldüğünde, din-felsefe ilişkisinin çözümüne dönük olarak kurgulanmaktadır.⁹³ Zira mezkur filozoflar gibi, Batalyevsî için de nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunun kabul edilmesi, ahiret inancının temellendirilmesi bakımından temel bir düşüncedir. Diğer taraftan Tanrı- insan ilişkisinde, nefsin âlemin bir parçası olarak maddi boyuttan manevi boyuta

⁸⁹ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 130.

⁹⁰ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 131.

⁹¹ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 132.

⁹² Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâik fî'l- Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 132-134.

⁹³ İbn Sinâ, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (İstanbul: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), 412a1-414a28.

yükselebilmesi de yine bedenden ayrı bir nefis görüşünün temellen-
dirilmesi ile mümkün olmaktadır.

Bu burhanlar ile tespit edilen hususu farklı açılardan değerlen-
dirmek gerekir. İlk olarak, *KH'*nin başında inşa edilen Tanrı-âlem ve
İnsan ilişkisinin, insan nefsinin ayrı bir suret olarak görülmesine
dayandığını düşünmek gerekir. Tıpkı diğer İslam filozoflarında ol-
duğu gibi Batalyevsî düşüncesinde de nefis⁹⁴, bütün yetkinleşmenin
ve insanın ilimler aracılığıyla yetkinleşerek Tanrı'ya benzemesinin
temelidir. Bu nedenle de bu noktanın ispatı, Tanrı-âlem- İnsan bü-
tünleşmesinin temelini oluşturmaktadır. Diğer taraftan bu konu Ba-
talyevsî tarafından din felsefe ilişkisi bağlamında kurgulanmıştır.
Zira filozof, nefsin ayrı bir cevher olduğunu ispat sadedinde dini
nasların da hakemliğine başvurmaktadır ve bu konuda din ve fel-
sefe arasında bir uyum olduğunu düşünmektedir. Netice itibarıyla
Batalyevsî'nin nefis teorisi genel hatları itibarıyla İhvan-ı Safâ ile
uyumlu görünse de kurgu bakımından İbn Sinâ'nın delillerini an-
dırmaktadır. Fakat Batalyevsî, İbn Sinâ'da ve İbn Miskeveyh (öl.
421/1030) gibi farklı filozoflarda⁹⁵ nefsin ispatı ile ilgili sofistike de-
lilleri, özet ve ana fikri dikkate alarak aktarmaktadır.

Sonuç

Eser gözden geçirildiğinde ilk göze çarpan husus, filozofun
açık bir üslupla seçtiği bazı felsefî teorileri aktarmasıdır. Bu noktada
eserde öne çıkan temel iki konu vardır: (i) Tanrı ve âlem ile ilişkisi,
(ii) İnsan ve Tanrı ile ilişkisi. Bu temel konulardan ayrı olarak ahlak,
siyaset ve mantık meselelerinin incelenmediği görülmektedir. Bu
seçimin çeşitli nedenleri olabilir ancak en muhtemel açıklama düşü-
nürün bu konuları daha merkezi ve birbiriyle irtibatlı olarak görmüş
olmasıdır. Diğer taraftan Batalyevsî eser içerisinde çalışmasının
farklı yerlerine atıflarda bulunarak aslında iç tutarlılığa sahip bir
metin inşa ettiğini göstermektedir.

⁹⁴ İbn Sinâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (İstanbul: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), 412a1-414a28.

⁹⁵ Bu anlayışın temellendirildiği bir eser için bk. İbn Miskeveyh, "en-Nefs ve'l-'akl", *Dirâsât ve nuşûş fi'l-felsefe ve'l-'ulûm 'inde'l-'Arab* (Beyrut: el-Müessesse el-Arabiyye li'd-dirasat ve'n-neşr, 1981), 57-97.

Bu iç tutarlılığın görülmesindeki en önemli engellerden bir tanesi, filozofun bazı yerlerde diğer filozofların görüşlerini özetlemesi bazı yerlerde de kendi felsefî pozisyonunu göstermesidir. Bu mesele-
lenin çözümü de şu şekildedir: Batalyevsî, esasında basit bir felsefî
özet yapmamaktadır. Kendi anladığı şekliyle felsefî görüşlerin ne
olduğunu ve nasıl anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Dolayı-
sıyla onun için felsefî görüşlerin aktarılması ve özetlenmesi ikincil
bir öneme haizdir. Örneğin sudûr teorisi ve sayılar ile varlık arasın-
daki mutabakata dair anlatı, Tanrı'dan evrenin nasıl meydana gel-
diği ile ilgili olarak ortaya çıkan problemin cevabı şeklinde irdelen-
miştir. Diğer taraftan Tanrı'nın tikelleri bilmesi ile ilgili farklı fikirler
de bu konuda doğru bakış açısının ne olduğunu gösterme amacına
matuf olarak verilmiştir. Bu bakımdan din ve felsefe arasındaki
uyum Batalyevsî'nin çabasının önemli bir ayağını oluşturmaktadır.

Diğer taraftan Batalyevsî, herhangi bir filozof veya düşünürü
takip etmek yahut onlar üzerine yorum yapmak gibi bir saikle hare-
ket etmez. Bu nedenle de görece daha rahat bir üslupla meseleleri
tartışır. Kanaatimizce bu nokta da eserin felsefî pozisyonunun tam
olarak anlaşılmasının önünde bir engel oluşturmuş görünmektedir.
Zira araştırmacılar bu eseri, muhtemelen Batalyevsî'nin felsefî de-
rinliğinin yetersiz olduğu düşüncesinden hareket ederek, mutlaka
Yeni Eflâtuncu, Fârâbîci yahut İhvân-ı Safâcî bir eser olarak görme
eğilimine girmişlerdir. Halbuki eser bütüncül bir gözle incelendi-
ğinde durum hiç de bu şekilde değildir. Batalyevsî temas halinde
olduğu fikirleri, kısa ve veciz bir şekilde hangisinin doğru hangisi-
nin yanlış olduğu hususunda seçim yaparak aktarmaktadır.

Netice itibarıyla bu çalışmada Batalyevsî'nin eserinin ana felsefî
omurgası teoriler planında incelenmiştir. Bu eserdeki felsefî yapı,
İslam inancıyla Yeni Eflâtuncu yaklaşımı uzlaştıran sıfatlara sahip,
tikelleri bilen bir Tanrı anlayışı; evrenin Tanrı'dan meydana gelişini
sudûr ve sayılar üzerinden açıklayan bir âlem düşüncesi ve insan
nefsinin ayrı bir cevher olarak akli âleme yükselişini, ölümden
sonra da varlığının devam edeceğini ileri süren bir insan anlayışı ile
şekillenmiştir. Bu noktada Batalyevsî sadece İslam filozoflarından
değil aynı zamanda dil geleneğinden ve kelâmdan gelen verileri de

eserinde kullanmaktadır. Ancak bu eserin İslam felsefesi dahilinde nereye oturduğunun tam olarak tespit edilebilmesi için teoriler planında bir kıyaslama ve karşılaştırma yapılmalıdır. Örneğin, Batalyevsî'nin nefis teorisinde öne çıkan felsefî nefis gibi bazı kavramlar, ilk defa onun tarafından kullanılmış görünmektedir. Diğer taraftan Batalyevsî'nin sudûr teorisini anlatış biçimi her ne kadar Fârâbî ve İhvan-ı Safâ'yı andırıyor olsa da, aradaki benzerlik ve farklılıklar ile ilgili dakik ve dikkatli çalışmalara ihtiyaç vardır. Diğer taraftan Batalyevsî'nin eserlerinin dakik bir analizi ile varsa diğer eserlerindeki felsefî görüşler ile *Kitâbü'l-Ĥadâ'îk*'teki fikirler karşılaştırılmak suretiyle düşünürün entelektüel ve felsefî monografisinin çıkarılmasına da ihtiyaç vardır.

Kaynaklar

- Acar, Yusuf. "İnanç ve Düşünce Ayrılığına Yol Açan Sebepler Üzerine Anlamacı ve Bütüncü Bir Yaklaşım: Batalyevsî ve et-Tenbîh Adlı Risalesi". *Marife*, 77-106.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Alkam, Hasan Abdurrahman. *el-Cevânib el-felsefî fi kitâbât İbn Sîd el-Baṭalyevsî*. Ammân: Dârü'l-Beşîr, 1988.
- Batalyevsî, İbn Sîd. *el-İktidâb fi şerhi edebî'l-küttâb*. 3 Cilt. Kahire: Darü'l-kütübî'l-mısriyye, 1996.
- Batalyevsî, İbn Sîd. *Kitâbü'l-Ĥadâik fi'l- metâlibi'l-âliyeti'l-felsefiyyeti'l-avîsa*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2024.
- Batalyevsî, İbn Sîd. *Kitâbü'l-Ĥadâ'îk fi'l metâlibi'l ('âliyeti'l) felsefiyyeti'l- 'avîşa*. Şam: Dârü'l-Fikr, 1988.
- Batalyevsî, İbn Sîd. *Kitâbü'l-Mesâ'il ve'l-ecvibe (Meseletü Rubbe)*. Şam: Matbûâtü'l-macma el-ilmî el-arabî, 1963.
- Bueno, José Miguel Cobos - Vallejo, José Ramón. "Los Universales Y La Crítica Del Extremeño Ibn Sîd al-Baṭalyevsî a La Obra De al-Fârâbî". *Llull Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas* 40/87 (2017), 13-23.
- Bulğen, M. "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü". *Nazariyat* 5/1 (2019), 37-79.

- Bozkurt, Birgül. "Endülüs'te Felsefe: Teşekkül, Gelişim ve Temsilciler -Endülüs'te Felsefî Düşüncenin Panoraması-". *Endülüs İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2022.
- Bozkurt, Birgül. "Endülüs'te Gazâlî Algısı". *Beytülhikme* 7/1 (2017), 245-309
- Bozyiğit, Ahmet. *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Callataÿ, Godefroid de. "Reconsidering the Influence of the Rasā'il Ikhwān al-Şafā' on Ibn al-Sid al-Baṭalyawṣī's Kitāb al-Dawā'ir". *Religious and Intellectual Diversity in the Islamic World and Beyond: Essays in Honor of Sarah Stroumsa*. Leiden-Boston: Brill, 2024.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- Deniz, Mahire. *Abdullah b. Muhammed b. Sîd el-Batalyevsî'nin Kitâbü'l-Ḥadâ'îk fî'l-meṭâlibi'l ('âliyeti'l)-felsefiyyeti'l- 'avîşa İsmi Eserinin, Tercüme, Tahkik ve Analizi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Eliyahu, Ayala. "From Kitāb al-ḥadā'iq to Kitāb al-dawā'ir: Reconsidering Ibn al-Sid al-Baṭalyawṣī's Philosophical Treatise". *al-Qantara* XXXVI/1 (2015), 165-198.
- Eliyahu, Ayala. *Ibn al-Sid al-Batalyawṣī and his Place in Medieval Muslim and Jewish Thought*. Jerusalem: Hebrew University, Doktora Tezi, 2010.
- Eliyahu, Ayala. "Muslim and Jewish Philosophy in al-Andalus: Ibn al-Sid al-Baṭalyawṣī and Moses İbn Ezra". *Judaeo-Arabic Culture in al-Andalus: Proceedings of the 13th Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*. Cordoba: Oriens Academic, 2013.
- Erdoğan, İsmail. *Endülüs'ün İlk Filozofu Batalyevsî*. Ankara: Sage Yayıncılık, 2012.
- Erlwein, Hannah C. *Arguments for God's Existence in Classical Islamic Thought*. Leiden: Brill, 2019.
- Fârâbî. *el-Medînetü'l-Fazıla*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-Hurûf*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Feyyûmî, Muhammed İbrâhim. *Tarîḫü felsefeti'l-islâmiyye fî'l-mağrib ve'l-andelüs*. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1997.

- Gazzâlî. *İtikatta Orta Yol*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Gutas, Dimitri. "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy". *British Journal of Middle Eastern Studies* 1/29 (2002), 5-25.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. 18 Cilt. Beyrut: Neşru Edebi'l-Havre, 1984.
- İbn Miskeveyh. "en-Nefs ve'l-'aql". *Dirâsât ve nuşûş fi'l-felsefe ve'l-'ulûm 'inde'l-'Arab*. Beyrut: el-Müessese el-Arabiyye li'd-dirasat ve'n-neşr, 1981.
- İbn Rüşd. *Faşlü'l-makâl ve takrîru mâ beyne's-şerî'a ve'l-hikme mine'l-ittisâl*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- İbn Sina/ İbn Tufeyl. *Hay bin Yakzan*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- İbn Sinâ. *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*. İstanbul: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- İbn Sina. *Kitâbü'n-necât*. Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, ts.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risaleleri*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Kaufmann, David. *Die Spuren al-Baṭṭalî's in der jüdischen Religionsphilosophie: nebst einer Ausgabe der herbräischen Übersetzungen seiner Bildlichen Kreise*. Budapeşte: Gedruckt In Der Kon. Universitäts-Buchdruckerel, 1880.
- Kavak, Fadime. "Arap Dilinde Ezdâd Olgusu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 121-139.
- Köksal, Emre. "İlk Dönem Mu'tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/40 (2018).
- Köroğlu, Burhan. "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüste". *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*. 329-365. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/211-225. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Palacios, Asin. "İbn al-Sîd de Badajoz y su 'Libro de los cercos' (Kitâb al-Ĥadâ'îq)". *al-Andalus* 5 (1940), 45-154.
- Şakiroğlu, Mahmut H. "Miguel Asin Palacios". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/480-482. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.

- Stroumsa, S. *Andalus and Sefarad: On Philosophy and Its History in Islamic Spain*. Princeton- Oxford: Princeton University Press, 2019.
- Şenel, Cahid. "Batalyevsî'de Sudûr Tasavvuru". *İslâmî İlimler Dergisi* 7/13 (2012), 7-20.
- Şenel, Cahid. *Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Türkmen, Ersan. "İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin Nefs Teorisi: Analitik ve Eleştirel Bir Okuma". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 325-345.
- Üzüm, İlyas. "Mücessime". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/448-449. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.
- Türker, Ömer. "Metafizik". *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Zeyne, Muhammed Abdurrahim. *İbn Sîd el-Baṭalyevsî ve Ârâuhu'l-Felsefiyye ve Kelâmiyye*. Beyrut: Dârü'l-Yakîn, 2010.