

FÂRÂBÎ'YE ATFEDİLEN KÜÇÜK BİR ESER*

MUBAHAT TÜRKER

Yunan Klâsik Çağına ve Hellenistik Devre ait olan ilmî ve felsefî eserlerin İslâm halifelerinin desteğiyle VIII. ve bilhassa IX. milâdî yüzyıllarda ya doğrudan doğruya, ya da süryânî üzerinden, yunancadan arapçaya çevrilmiş oldukları malûmdur.

Bu geniş çevirme faaliyeti sırasında ve daha geç yüzyıllarda, felsefî eserlere dair tefsirler, şerhler ve telhisler yapılmış olduğu gibi, bazı önemli filozofların belirli fikirleri etrafında kitaplar da yazılmıştır. Felsefî eserlerden bazıları çeşitli sebeplerle gerçek yazarları yerine başkalarına atfedilmiş, hattâ bu yüzden Plotinus'un *Enneadlar'ının* bazı kitaplarının telhisinden ibaret olan *Usulûcya* ile Proklos'un *Stoikeiosis Teologikesinin* kısaltılmışı olan *Kitâb el-Hayr el-Mahz'n* Aristoteles'e maledilmesi olayından, birbirlerine tamamiyle yabancı olan aristotelesci ve yeni-plântoncu görüşlerin bütün Orta Çağ boyunca karışması gibi, felsefe tarihi bakımından önemli sonuçlar hasıl olmuştur¹.

Yazmamış olduğu eserlerin yazarı sayılmak sadece Aristoteles'e has bir özellik olarak kalmamış, fakat aynı zamanda, Platon ve Fârâbî gibi felsefe tarihinde büyük ünü olan kişilerin de özelliği olmuştur. Bu incelememizde, bazen Fârâbî'ye bazen de Platon'a atfedilen ve içinde *el-Hayr el-Mahfdan* parçalar bulunan *Risale fir-Redd Men Kâle bi Telâş il-İnsân Ba'd el-Mevt* (Ölümünden Sonra İnsanın Bozulup Dağılacağını Söyleyen Kimseyi Reddetmekle İlgili Risale)i ele alarak bu durumu sağlamamız mümkün olacaktır.

Genel olarak, İslâm felsefe tarihiyle ilgili monografiler ve genel mahiyetteki eserler çok sayıda olmamakla beraber, bu sahaya ait literatür tarandığı vakit, bilhassa, el-Kindî'den başlayıp Fârâbî, İbn Sinâ, İbn Tufeyl, İbn Bâce, ye İbn Rüşd'e doğru gitmek üzere zirvedeki filozofların ele alınmış, buna karşılık, zirvedeki filozoflar arasında geçiş sağlayanların ihmal

Bu araştırmamı sevgili annemin aziz Hatırasına saygıyla sunuyorum.

1 Bk. burada S. 14.

edilmiş oldukları görülür. Bu olayın elbette bir takım sebepleri olacaktır. Bunların başında o filozoflara dair elimizde pek çok yazma eser bulunmaması gelir. Halbuki fikir tarihinin ayrı ayrı bir takım halkalardan ibaret olmayıp bir zincirleşmiş teşkil ettiği çalışma hipotezi olarak kabul edilmektedir. O halde kopuk olan esas halkaları birbirine bağlayacak diğer halkaların da üzerinde durmak ve bu maksatla geçiş halkalarını teşkil eden filozofların parça halinde de olsa ele geçen eserlerini neşretmek gerekir. *Fî'r-Redd* bize işte bu fırsatı da vermiş olacaktır. Çünkü, onda bir yandan Fârâbî'yi diğer yandan da geçiş filozoflarını ilgilendiren taraflar bulunmaktadır.

Son yarım yüzyıllık çalışmaların ortaya koymuş olduğu üzere, İslâm felsefesinin asıl kurucusu sayılmak gereken Fârâbî'nin, hem Aristoteles'in hem de Platon'un eserleriyle, onların arapça çevirilerine dayanarak, tefsir, şerh veya telhis yoluyla meşgûl olmuş olduğu bilinmektedir². Konumuza taallûk etmesi bakımından, Fârâbî'nin Platonla ilgili eserleri İbnü'n-Nedim, İbn Ebî 'Uşeybi'a ve el-Kiftî gibi, eski kaynaklara veya bazı yazma kitaplıklarının katalog kayıtlarına göre şunlardır:

- 1- *Kitâb el-Cem' Beyne Re'yeyn el-Hakimeyn Eflâtun el-İllâhî ve Aristûtâtâlîs* (Kitâb İttifâk Ârâ' Aristûtâlîs ve Eflâtûn)³,
- 2- *Kitâb el-Felsefeteyn li Eflâtûn ve Aristûtâtâlîs*⁴,
- 3- *Cevâmi'Kitâb en-Nevâmîs li Eflâtûn*⁵,

2 Bu hususta Munk, Steinschneider, Dieterici, Madkour, Georr, Sayılı, Lugal, Ateş, Walzer, Gabrieli, Bedevi, Dunlop, Muhsin Mahdi, N. Rescher ve M. Türker'in incelemelerine bakıma.

3 Dieterici'nin arapça metni neşretmiş ve almancaya çevirmiş olduğu bilinmektedir. Bk. F. Dietrici, *Alfarabi's philosophische Abhandlungen*, Leiden, 1890, almanca tercümesi 1892; Ahmet Ateş, *Fârâbînin Eserlerinin Bibliyografyası*, Belleten, XV, 57, 1951, 175-192, no. 10

4 Fârâbînin Eserlerinin Bibliyografyası'nda Prof. Ateş sondan noksan olduğu bildirilen bu kitabın 1. no. da zikredilen Kitâb el- Cam' ile aynı eser olabileceği ihtimalinden bahsetmektedir. (Bk. no. 25.) Halbuki bu eser, aslında, Tahşil uş-Şa'âdet'in son iki kitabı, yani Felsefetu Aristûtâlîs Ve Eczâ' Felsefetihi ve Merâtib Eczâ'iha ile Felsefetu Eflâtûn ve Eczâ' Felsefetihi Ve Merâtib Eczâ'ihâdır. Çünkü, Tahşil uş-Şa'âdet'in Felsefetu Eflâtûn Ve Felsefetu Aristûtâlîs isimli son iki bölümünü veya kitabını teşkil eden eserin adına Şâ'id el-Endulusî Kitâb Fî Ağrâz Felsefetu Eflâtûn Ve Aristûtâlîs, İbn Rüşd Kitâb Felsefeteyn, İbn Ebî 'Uşeybi'a Kitâb el-Felsefeteyn Li Felâtûn Ve Aristûtâlîs, el-Kiftî ise Kitâb Felsefetu Eflâtûn Ve Aristûtâlîs demektedir. Bk. Felsefetu Aristûtâlîs, Önsöz, neşreden Muhsin Mahdi, 1961 Beyrut, Dâr Macalla Şi'r. Tahşil uş-Şa'âdet'in 1340 da Haydarabad'ta basıldığı mâlûmdur. Felsefetu Eflâtûn ise 1943'te Londra'da basılmıştır. Bk. burada not. 8.

5 Ateş, Fârâbî'nin, no 12. Platon'un Kanunlan'nın telhisıyla ilgili olan bu eserin ismi hakkında Bk. Muhsin Mahdi, *The Editio Princeps of Fârâbî's Compendium Legum*

- 4- *Kitâb el-Elfâz el-Eflâtuniyye ve Takvim es-Siyâset el-Mulûkiyye ve'l Ahlâk* ⁶,
- 5- *Kitâb Mültekatât li Eflâtûn*⁷,
- 6- *Felsefetu Eflâtûn ve Eczâi Felsefetihi ve Meratibi Ecza'iha*⁸
- 7- *Kelâm fî İttifak Arâ' İbukrât ve Felâtûn*⁹,
- 8- *Risâle Eflâtûn fî'r-Redd Men Kâle bi TelâşHl- İnsân*.

Fârâbî'nin Platonla ilgili eserleri arasında yukarıda 4,5 ve 8 numarada bahsedilenlerin adlarını eski kaynaklar zikretmemektedirler. Onların isimlerine ve nüshalarına sadece bazı yazma kitaplıklarında ve kataloglarında tesadüf ediyoruz. Bu türlü eserler acaba gerçekten Fârâbî'ye ait midirler? "Meselenin bir karara bağlanabilmesi için bugün elde mevcut olan Fârâbî eserlerinin muhtevalarının mukayeseli bir şekilde incelenmesi şarttır. Çünkü, Fârâbî'nin bir otorite olarak tanınmasından sonra, ve Orta Çağlarda oldukça

Platonis, not 2, Journal of Near Eastern Studies, XX, January, 1961, 1, 1-24, University of Chicago. Arapça metnin neşri ve modern lâtinceye çevirisi için Bk. Alfarabius Compendium Legum Platonis, editit et latine vertit Franciscus Gabrieli Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Arabus III, Londini, 1952. Gabrieli bu telhisten ilk defa Un Abrégé Arabe Par el-Fârâbî Des Lois de Platon da bahsetmiştir. Bk. Actes Du XXIIe Congrès International Des Orientalistes, 1949, S. 289. Krş. Rivista Studi Orientali, XXIV, Roma 1949. Gabrieli'nin bu neşriyle ilgili olarak Furlani'nin Rivista Studi Orientali, XXVIII, 1953 213-214, deki ve Langerbeck'in Gnomon, 27, 1955, 101, 106-107, daki notlarıyla Muhsin Mehdi'nin yukarıda adı geçen eleştirmesine bakınız.

6 Ateş, Fârâbî'nin, no. 18. Kaynaklarda adı geçmeyen bu eser Ayasofya-2820, 2821, 2822 no. lu yazmalarda Fârâbî'ye atfedilmekte ise de, Prof. Ateş bu atfı şüpheyile karşılamaktadır. El-Âdâb es-Siyâset el-Mulûkiyye ve'l-Ahlâk el-ihtiyâriyye min Kelâm Eflâtûn Cem' Ebî Naşr'ın Prof. Ateş'in saymış olduğu nüshalardan başka tesbit edebildiğimiz diğer İstanbul yazma kütüphanelerindeki nüshaları şunlardır: 1. Ahmet III, 2460 Ib-136b. 2. Ahmet III, 2619, 3. Esat Efendi, 1882, 4. Hazine 373 (Bu nüshanın özelliği Ya'kût el-Muşta'sımî hattıyla oluşudur. Prof. Ateş'in haber vermiş olduğu Ayasofya-2820 bu nüshadan kopye edilmiştir). 5. Nûr-u Osmaniye, 259, 1-43a. (Bu nüshanın XII. Yüzyılın birinci yarısında istinsah edilmiş olması gerekir) 6. Üniversite, AY, 6377, 54-68 (Bu nüsha parçalar halindedir). 7. Esad Efendi, 3690 (Bu nüsha Fatih'in Hususî Kütüphanesi'nde zikredilmiştir, Bk. S. 19, 29 Mayıs 1953) Bu eseri ilk fırsatta inceleme konusu yapmayı ümit ediyoruz.

7 Ateş, Fârâbî'nin no. 100. Râmpûr II, 841 de Fârâbî'ye atfedilen bir nüshadır.

8 Fârâbî Platon'un diyaloglarına dayanarak Platon'un felsefesini özetlemiştir. Bu kitap, Tahşil uş-Şa'adet'in diğeri Felsefetu Aristûtâlis olan son iki kitabından biridir. Arapça metnin neşri için Bk. Alfarabius de Platonis Philosophia, ed. F. Rosenthal-Walzer, 1943, Londini, Plato Arabus, II. İngilizce çeviri için Bk. Muhsin Mahdi, Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle, S. 51-67, The Free Press of Glencoe, USA 1962. Krş. burada not 4.

9 'Uyûn el-Enbâ', S. 139. Bu eserin şimdideki bir yazma nüshası bulunamamıştır. Bk. Ateş, Fârâbî'nin, no. 56.

yaygın bir âdete uyararak bazı kimselerin yaymak istedikleri fikirleri Fârâbî'ye atfetmiş olmaları muhtemeldir"¹⁰. Aslında Fârâbî'nin olmadıkları halde ona atfedilen eserlerden en önemlileri, meselâ, *Zinûn el-Kebîr*" ve *el-'İlhi el-İlâhî*¹² dir. Yukarıdaki sorunun cevaplandırılabilmesi için, gerçekten, ilkin, Fârâbî'nin bugün elde mevcut bulunan eserlerine, yazma kitaplıklarında yapılan araştırmalar sonucunda ortaya çıkan eserlerini de kattıktan sonra, onun bütün eserlerinin muhtevalarını mukayeseli bir şekilde incelemek gerektir; bu da, çeşitli vesilelerle işaret edilmiş olduğu üzere, önce bir "Fârâbî Külliyyatı" tesisine gidilmekle mümkün olacaktır¹³.

Biz burada kaynaklarda adı geçmeyen, fakat yazma kataloglarında bazen Fârâbî'ye bazen de Plâton'a atfedilen, yukarıda son olarak 8 no.da zikredilmiş bulunan *Riâsle fir-Redd'in* tesis edilmek gereken "Fârâbî Külliyyatı"-na girip giremeyeceği hususunu inceleyeceğiz. Bu incelememizi yaparken, ilkin bu eserin yazma nüshalarından bahsedeceğiz, sonra eserin parçalarını, neşrimizde numaraladığımız şekilde, birer birer ele alacağız. Bu sırada II. ve III. parçalarda Proklos'tan, I., IV., V. ve VI. Parçalarda *Usulücyâ'*-dan VII. Parçada Plâton'dan VIII. Parçada İbn 'Amîd'den, IX. Parçada ise Ebû Yezîd el-Mu'allim'den, konumuz ölçüsünde ve açısından, bahsederek eser hakkında bir sonuca varmaya çalışacağız.

Steinschneider'in isminden bile bahsetmediği¹⁴, Prof. Ateş'in ise Brockelmann'a atfen¹⁵ Râmpûr State Library katologuna göndermekle yetindiği *Fîr-Redd'in* nüshalarına literatürde 1954, 1955 ve 1956 gibi çok kısa zaman aralıklarıyla temas edilmiştir. İlk defa Fu'ad Seyyid 1954 yılında *Fihris el-Mahtûtât el-Musavvere* isimli eserinin birinci cildinde 96 numarada bu eserin İstanbul nüshasından bahsetmiştir. Bu nüsha İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde 1458 no. da kayıtlı olan bir yazma mecmuanın 105 b-106a sahifelerini işgal etmektedir¹⁶. Bu mecmua ve dolayısıyla nüsha, Yahyâ ibn 'Adî üzerine neşretmiş olduğumuz incelememizden anlaşılacağı

10 Aydın Sayılı, Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri, Belleten, XV, 1950, 1, S, 17-18.

11 Bk. Orientalia, 1937, S. 63, Rosenthal'in incelemesi.

12 Bk. Bedevi, Eflâtûn 'İnde'l-'Arab, S. 167-183, 1955, Kahire; Schwyzer, Plotini Opera, 1952.

13 Bk. Sayılı, Fârâbî, S. 27; H. Z. Ülken, Fârâbî, 1950, s. 10 Mubahat Türker, Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri, DTCF Dergisi, XVI, 3-4, 1958, S. 166-167; Mubahat Türker, Fârâbî'nin Şerâ'it ul- Yakîni, Araştırma, DTC Fakültesi, I, (1963), 1964 TTK Mtb., S. 152.

14 Bk. Al-Fârâbî, 1867, St. Petersburg.

15 Bk. GAL, I, 236; GAL, I, 213 F2, GAL, Suppl., I, 958.

16 Bk. Fihris, I, no. 96, 1954 Kahire.

üzere, tarafımızdan da daha önceden biliniyordu¹⁷. Fakat, bu konuyla ilgili fikirlerimizi, Râmpûr ve İndia Office nüshalarını elde etmek ve karşılaştırmak imkânına bütün gayretlerimize rağmen bir türlü kavuşamadığımız için, bugüne kadar ifade etmekten kaçınmıştık. Bugün de yine Râmpûr ve India Office nüshalarını temin edememekle beraber, aşağıda bahsedeceğimiz yeni bir nüshaya baş vuracağımız için eseri yeniden ele alabiliyoruz.

Franz Rosenthal, İslâm alemine geçmiş Plotinoscu fikirlerin kaynaklarına ait araştırmalarında, ruhun ölmeliğiyle ilgili küçük bir eserin bir yandan Fârâbî'ye atfedilen Rampûr State Library nüshasından¹⁸, diğer yandan Platon'a atfedilen İndia Office nüshasından¹⁹ bahsetmiştir. Rosenthal'e göre bu küçük eser aslında *el-Hayr el-Mahz'ın* 5. ve 23. paragraflarının basit bir üstüste konuluşundan ibarettir ve halen teşhis edilememiş bir kaynaktır²⁰. Rosenthal'in söz konusu etmiş olduğu bu eser Fi'r-Redd'dir.

Acaba Birûnî'nin *Tahkik Mâ li'l-Hind* (S. 28, 29, 42) de Proklos'a atfen zikretmiş olduğu *Şerh Kavî Eflâtûn enne'n-Nefs Gayr Mâ'ite* isimli eseriyle *Fi-Redd'in* bir alâkası olabilir mi? Bedevî'nin kanaatine göre *Tahkikte* sözü geçen bu şerh *Kitâb Bruklûs fî Tefsir Fâdonfîn-Nefsden* alınmadır²¹. *Faidon* (80 d) ve *Devlet* (609 e) te ruhun ölmeliğiyle ilgili telâkki edilen deliller *Fi'r-Redd* e söz konusu edilmemektedir. Proklos'un tefsirinde Plâton'un fikrinden başka bir fikir ileri sürülmüşse onun ayrıca incelenmesi gerekir. Proklos yeni plâtoncu olduğuna göre, onun bu meseleyi mensup bulunduğu okul açısından mütalea ve tefsir etmiş olması akla yakın görünüyor.

17 Bk. Mubahat Türker, Yahyâb. 'Adinin Varlıklar Halandaki Makalesi, DTCF Dergisi, XVII, 1-2, Mart-Haziran, 1959, S. 45. Bu Üniversite-1458 nüshasından Prof. Ateş Zinoniye, Walzer de Timaios şerhi dolayısıyla bahsetmiştir.

18 Bk. Fi'r-Redd Man Kâla Anna'l-İnsân Talâşa va Fana', Bk. Catalogues of the Library of Râmpûr, II, S. 841, no. 220; Krş. Rosenthal, Aş-Şayh al-Yûnânî and the Arabic Plotinus Source, *Orientalia*, 21, 1952 S. 471.

19 Bk. Ms. Or. India Office, 3832, 24b-25b; Krş. ay. yer.

20 Bk. Ay. yer. S. 47. Rosenthal bu incelemeleri sonucunda Usûlûcya yazarının ve arapça kaynaklarda adı geçen filozof eş-Şeyh el-Yûnânî'nin müşterek bir kaynaktan yararlandıklarını söylemekte, bu müşterek kaynağa "Plotinus Source" adını vermektedir. Halbuki Bedevî *Orientalia*'da Rosenthal'in Eş-Şeyh el-Yûnânî'den neşrettiği metnin, yani, Risale li's-Şayh el-Yûnânî fî Bayan Alemey er-Rûhânî va'l-Cismânî'nin, Usulûcya'nın Ruh ve Ruhun Akibeti bahislerinin özeti olduğunu iddia etmekte ve özeti yapanın el-Hayr el-Mahzî da okumuş olduğunu, her cümleinin mufasssalının Usulûcya'da bulunduğunu ifade ederek Rosenthal'in fikirlerini reddetmektedir, Bk. Eflâtûn 'İnde'l-'Arab, 1955, S. 37.

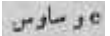
21 Bk. El-Eflâtuniyye el-Muhdese, 1955, Kahire, S. 18.

Franz Rosenthal Plotinoscu kaynakla ilgili ve sözü geçen yazı serisinin sonuna iliştirmiş olduğu notta İstanbul Üniversitesinde bulunan 1458, 106 b-106 a, no. lu nüshaya "the pseudo epigraphical treatise ascribed to Plato" ibaresiyle işaret etmiş ve aslında platoncu olduğu halde Fârâbî'ye atfedilen başka bir yazmadan bahsedeceğini sözlerine ilâve etmiştir²². Bu suretle *Risale fi'r-Redd'in* elimizde üç nüshası olmak gerekiyor: İstanbul, Râmpûr ve India Office nüshaları. Bu nüshalara ilâveten James Kritizek'in haber vermiş olduğu ve bizim neşrimizde İstanbul nüshasıyla birlikte dayanacağımız Amerika nüshasından da bahsetmek lâzımdır. Bu nüsha Princeton Üniversitesinin Kütüphanesinde geçici numarası ELS 308 olan, Garrett Koleksiyonunun ikinci kısmına ait bulunan ve İbn Sinâ'nın bazı eserlerini ihtiva eden, istinsah tarihi 677H. olan mecmuanın 70v-71r sayfelerini işgal etmektedir²³. Arapça aslını burada neşretmiş ve türkçeye çevirmiş olduğumuz *Fi'r-Redd* metni İstanbul ve Princeton yazmalarının mukabele edilmesiyle tesis edilmiş, ayrıca, II. parça Bedevî'nin neşretmiş olduğu *Kitâb el-Hayr el-Mahz'in* 23., III. Parça ise 5. Kısmıyla mukabele edilmiş, değişimler ayak notlarında gösterilmiştir.

Elimizdeki İstanbul ve Princeton yazmalarına göre *Fi'r-Redd* bilinen cinsten, yani, belli bir konu etrafında yazılmış olup Platon'un Phoidrostaki tabiriyle başı, gövdesi ve ayakları yani sonu olan ve bir bütünlük arzeden bir risâle değildir. Tam tersine, birbirlerine göre daha uzun veya daha kısa olan bir takım parçaların dizisinden ibarettir. Ancak bu dizide Tanrı Tanrı ile Âlem arasındaki münasebet ve insan problemlerinden ibaret bir felsefi problemler plânı sezmek mümkündür. Çünkü, II., III., IV., ve V. Parçalar Tanrı (Tanrının vasıfları Tanrının bilinip bilinemeyeceği problemleri), VI., VII., VIII. ve IX. Parçalar Tanrıdan mevcudatın çıkışı (Birden nasıl olup da Çok çıkar problemi), Göksel cisimler ve onların vasıfları, I. Parça ise İnsan ve Oluş -Yokoluş problemleriyle ilgilidir. Diziyi yapan veya metni istinsah eden, her kim ise, II. ve III. Parçalar hariç, her parçanın başına o parçadaki fikirlerin sahibine bir işaret olmak üzere, "(falanca) dediki" ibaresini koymayı ihmal etmemiştir. Bunun fikirleri teşhis bakımından önemi vardır.

22 *Orientalia*, 21, 3, 1952, S. 471; *Orientalia*, 24, 1, 1955, S. 66. Fr. Rosenthal'in Fârâbî'ye atfedilen ve bazı Yunan filozoflarının isimlerinin mânâsıyla ilgili olan minik bir eserle de ilgilenildiği bilinmektedir. Bk. A Short Treatise on the Meaning of the Names of Some Greek Scholars Attributed to al-Fârâbî, *JAOS*, 62, 1942, 73, 4.

23 Bk. James Kritizek, *Avicenniana, Un Macmu'a Philosophiques à Princeton*, MIDEO, 3, 1956, 375-380.

İstanbul yazmasıyla Princeton yazması mukabele edildiklerinde ikisinin tam olarak birbirlerine uymadıkları görülür. Öyleki İstanbul yazması daha uzun, Princeton yazması daha kısadır. Bizim neşrimizde numaraladığımız IV., V., VI., VII., VIII., ve IX. Parçalar Princeton yazmasında yoktur. Halbuki I., II., ve III. Parçalar her iki yazmada da müşterehtir. İstanbul yazması, RosenthaFin Bodleian Ms. Or. Marsch 539 (=Uri 484) yazmasında tesbit etmiş olduğu özelliğe benzer bir özellik göstermektedir. Yani, nasıl bu Bodleian nüshasında Fârâbî, Kustâ b. Lûka, el-'Âmirî, İbn Miskeveyh ve Ebû Zeyd (=Ebû Yezîd ?) gibi filozoflardan zikirler varsa ²⁴, işte tıpkı bunun gibi, İstanbul yazmasında da İbn'Amîd ve Ebû Zeyd (=Ebû Yezîd?) el-Mu'allim'den zikirler vardır. Bu durum da eserin başlıbaşına bir konu, yani ruhun ölmezliği konusunda yazılmış olmadığı kanaatini kuvvetlendirmektedir. Bodleian yazma kitaplığında bulunan nüshada "Eş-Şeyh el-Yûnânî" ye atfen *Enneadlardan* zikirler vardır. Bunları Rosenthal *Orientaliada* vermiş, Bedevi ise *Usulucya* neşri sonunda tekrarlamıştır. İşte tıpkı bunun gibi, İstanbul yazmasında da (V. ve VI. Parçalar), Princeton yazmasında mevcut olmayan ve Plotinosla ilgili olması çok muhtemel bulunan zikirler vardır. VIII ve IX no. lu Parçalar İbn 'Amîd ve Ebû Yezîd (=Ebû Zeyd?) den nakiller ihtiva etmektedir. Bu düşüncüler hakkında felsefî literatürde hemen hemen hiç denecek derecede bir bilgi olduğu göz önünde alınırsa, İstanbul nüshasının önemi daha çok anlaşılmış olur. İstanbul yazmasında VII. Parça, Plâton'dan uzun bir pasajdır. IV. Parça "Filozofun  yazdığı risalesinden, II. ve III. Parçalar ise *El-Hayr el-Mahzdan* alınmıştır. I. Parça Plâton'a atfedilmektedir.

Şimdi, *Fi'r-Redd'in* parçalarını numaraladığımız sıra dahilinde birer birer ele alıp incelemeye başlayalım.

I. Parça

Bu küçük risaleye ismini vermek gereken parça budur. Bu parçada doğrudan doğruya ve açıkça ruhun ölmezliği ifade edilmemekte fakat "Natıka Kuvveti"nin, dolayısıyla ruhun akıllı kısmının, bedenden ayrı olduğu, ölümle bedeni terkedip aslına döneceği telkin edilmektedir.

24 Bk. Islamic Culture, 1940, 14, S. 396-402.

Bu parçada iki esas mesele ele alınmaktadır: Birincisi "Bileşik olan dağılır ve her öge aslına döner" prensibi ve onun ayrıntılarıyla ilgilidir. İkincisi Ma'ad (dönülecek yer) Meselesidir.

Bileşik olanın dağılıp aslına dönmesiyle ilgili olarak dört hılt, dört unsur misâli verilmekte, nasıl hıtlardan Kara Safra dağıldığı vakit Toprak Unsuruna, Balgam Su unsuruna, Kan Hava unsuruna ve nihayet Sarı Safra Ateş Unsuruna dönüyorsa, işte tıpkı bunun gibi, Nâtika Kuvveti, de (ölümden sonra) kendi aslına döner denilmektedir. Bu bakımdan risaleye ölümden sonra bedenın dağılıp gideceğini ve ortada hiçbir şey kalmayacağını iddia eden kimseyi Plâton'un reddetmesi gibi bir isim takılmıştır. Çünkü, ölümden sonra beden dağılıp yok olsa bile, "Nâtika Kuvveti", ve netice itibarıyla, Akıl aslına dönecektir. Bu risaleye göre "Natika Kuvveti" reviyet, tefekkür, tevehhüm ve isteğin yeridir. Suretler onunla kavranırlar. Bu kuvvetin, suretleri bir kerre kavradıklatan sonra, onları muhafaza etmek için artık bedenın desteğine ihtiyacı kalmaz. Bedende artma ve azalma olduğu, beden bir halden bir hale geçtiği halde, ondaki suretler değişmezler. Bu kuvvet bedenden ayrıldıktan sonra, daha arı bir hale gelir. Bunun gibi, suretler de arıklaşırlar. Suretler bu kuvveti, bu kuvvet aslına döndüğü vakit de terketmezler.

Fîr-Redd'de ileri sürülen bu fikirler *Usulûcya (Kitâb el-Kavl fîr-Rububiyyet)* daki ruh öğretisiyle dikkate değer bir yakınlık göstermektedirler. O bakımdan yeniplâtoncu fikirlere uygundurlar. Çünkü, Usulûcya'ya göre, beden bileşiktir, ruh bedenden ayrılınca beden öğelerine dağılır. Ruh, ne pitagorasçıların iddia ettikleri gibi "tellerin ahengi" nevinden "cismin ahengi"dir, -çünkü, mizaçların ahengi ruh değil, fakat canlılık ve sıhhatir; ahenk ruhu değil, ruh ahengi doğurur. Ruh tözdür ve ahenkten önce vardır, ahenk ise töz değil, fakat arazdır. Ahenk ilim doğuramaz, ilmi ruh doğurur-, ne de Aristoteles'in iddia ettiği gibi, "Bedenin entellekyası" yahut "sureti"dir -Çünkü eğer, ruh bedenın sureti olsaydı, bedenle birlikte parçalanması gerekirdi. Ruh Entellekya olamaz, zira, Entellekya töz değildir. Entellekya kendi kendini duyamaz, kavrayamaz, halbuki ruh bir cevherdir, kendi kendini duyar, kavrar, bilir-, ne de Stolalıların iddia ettikleri gibi maddîdir. İnsan, ruhuyla ebedî fakat, bedeniyle gelip geçicidir. İnsan ruhunun üç kısmı vardır: Bitkisel, hayvansal ve aklî kısımlar. Bilgi, reviyet ve temyiz aklî ruhın işidir. Beden göçüp gittiği ve yok olduğu, dağıldığı vakit, ruh bedenden ayrılır. Bitki ve hayvanların ruhları da bedenlerinden ayrıldıktan sonra, kendi asıllarına, yani, aklî âleme

dönerler. İşte bunun gibi, duyu âleminden ayrılan ruh süratle kendi âlemine yani, akıl âlemine döner. Bu âleminden öteki âleme geçen ruh, ölmez, yok olmaz. Çünkü, o bozulmaz, ortadan kalkmaz²⁵.

Fârâbî'ye göre de "Makulâtı idrâk eden yeti basit ve gayrî cismanî bir cevherdir. . . . Zira mâkûl suretler bölünebilen cismânî bir şeyde bulunamazlar. Bu cevher, bedenin ölümünden sonra baki kalan, yok olmayan bir cevherdir" (*Uyun el-Mesâ'il*, s. 64). Fârâbî *Medine-i Fâzıla* (S. 67) da, her ne kadar cahil ruhların maddeye bağlı kalacaklarını söylüyor ise de, bu çelişmeye rağmen, onda, ruhun, Akl-ı Fa'âl derecesinde, ölümsüz olduğu ciheti kesindir²⁶.

Usulücyâ'nın İslâm âlemine girmesinden itibaren Ruhun ölmeyen kısmının bitkisel veya hayvansal kısım değil fakat asıl "Nâtika Kuvveti" olduğu fikri çok geç yüzyıllara kadar kabul görmekte devam etmiştir. Plâton'un İdealar Teorisi hakkında bir eser yazmış ve 1236 H. de vefat etmiş olan Kasabbaşı Zâde namıyla tanınan İbrahim b. Mehmet, sâbık Anadolu Kazaskeri Ömer Efendi'nin isteğiyle kaleme almış olduğu *Risâle fî Beyân Beka' in-Nefs in-Nâtika Ba'd Fenâ'il-Beden* (Bedenin Göçüp Gitmesinden Sonra Ruhun Akıllı Kısımının Kalması Üzerine) isimli arapça eserinde aynı konuya dokunmuş ve demiştir ki: "Şunu bil ki insanın bu duyularla algılanan bedeni arkasında bir ruhu vardır, adına *Nefs-i Nâtika* denir. İnsanlar onun özünün ne olduğu hususunda ihtilâfa düştüler ve dediler ki: 0, "Duyularla algılanan beden içerisinde akıcı bir ateştir", yahut "Havadır" yahut "Sudur", yahut "Dört Hıttır", yahut "Kandır", yahut "Herbir şahsın ruhu onun kendine has olan mizacıdır", yahut "Kalpteki bir Bölünemez (Atom)" dir. Kelâmcılardan çoğuna göre ise "(insanda) aslî cüzleri itibarıyla doğumdan ölüme kadar baki kalan şey"dir. Dediler ki: Ruhun bu duyularla algılanan beden ve yapı olduğunu söylemekten maksat ruhun gerçekliğinin duymaktan ibaret olmasıdır. Onlara göre ruh, organların doğdukları cisme mahiyet itibarıyla zıt olan bir cisimdir, ışıksal, ulu ve hafif bir cisimdir, o inceliğiyle organların özlerine kadar girmiştir. Suyun çiçekte, Ateş'in müdrikede akışı gibi bir akışla o organlarda akar. Onda ne bir değişme olur ne de bir bozulma. Onun organlardan ruhlar âlemine geçişi ölümdür. Derler ki: Ruh kalbte hasıl olan ince bir cisimdir. Şıryanlarla, yani, atar damarlarla organlara yayılır, yahut, beyinde hasıl olur sonra organlara, oradan da bedene yaydır. Filozoflar ve Gazalî -Tanrı ondan razı olsun-, Hillî, Ragıp, Kadı Ebû Zeyd gibi

25 Bk. Usulücyâ, "Plotinos 'İnde'l-'Arab" içerisinde, Neşr. Bedevi, 1955, Kahire I, III ve sonuncu bahisler. Bk. Burada not 66.

26. Bk. I. Madkour, La Place d'al -Fârâbî Dans L'Ecole Philosophique Musulmane, S. 212, Paris, Maisonneuve 1934.

müslüman muhakkikler ise onun mücerret bir cehver olduğunu söylediler..."²⁷.

Netice itibariyle I. Parçada "Natıka Kuvveti"nin döneceği bir aslı olduğu kabul edilmekte fakat bu aslın ne olduğu açıkça söylenmemektedir; o bakımdan risalede sarahat yoktur.

Yine, I. Parçada Ma'ad fikri kabul ve tasdik edilmekte fakat, dönüşün, olduğu gibi eski beden üzerine olacağı fikrine itiraz edilmektedir. Dönüş eski beden üzerine olamaz, zira a) Tanrı o bedenin ölümünü emretmiştir. Eğer, Tanrı o bedeni olduğu gibi diriltecek idiyse, niçin başlangıçta ölümünü emretmeliydi b) O beden öldükten ve dağıldıktan sonra, onu başka bir şekilde diriltmek Tanrının kudreti dahilindedir. c) Tanrı boşuna iş yapmaktan beridir, o bakımdan, aynen dirilteceği bedeni öldürmezdi. ç) Ekilen tohumlardan meydana gelen bitki, ancak o tohumun şeklinin dağılıp bozulması suretiyle meydana gelir. Tohumun bu eski suretinin bozulması yeni suretin meydana gelmesinin sebebidir. İşte tıpkı bunun gibi, yeni bedenin meydana gelebilmesi için eski bedenin bozulması şarttır. Netice itibariyle Dönüş bu yeni yaratılan bedene olacaktır.

Dönülecek yer meselesi üç *Tehâfütlerde* de söz konusu edilmiştir. Gazali *Tehâfüt-ül Felâsife'sinde* dönüşü üç imkân içerisinde mütalea etmiştir:

- 1- Ya hem beden hem ruh yok edilir, sonra ikisi birden tekrar yaratılırlar,
- 2- Ya beden dağıdır, ruh baki kalır, sonra ruh o dağılmış bedeni toplar,
- 3- Ya da ruh, maddesi ne olursa olsun bir bedene girer (Tenasuh)²⁸.

27 Konya, Yusuf Ağa -13/2 no. lu yazma, 15x9, 3 ve 10x5 cm. boyutunda, 1156 da istinsah edilmiş, nasihle yazılmıştır:

«..... أعلم أن للاتسان روحا وراه هذا الهيكل المحسوس يسمى بالنفس الناطقة وقد اختلفوا في حقيقتها ف قيل هي النار السارية في الهيكل المحسوس وقيل الهواء وقيل الماء وقيل الاغلاط الاربعة وقيل الدم وقيل نفس كل شخص مزاجه الخاص وقيل جز لا يتجزى في القلب وكثير من المتكلمين على أنها بالأجزاء الاصلية الباقية من اول العمر إلى آخره وكان مراد من قال هي هذا الهيكل المحسوس والهيئة المحسوس اي التي من شأنها أن يحس بها وجهورهم على أنها جسم مخالف بالماءية للجسم الذي يتولد منه الاعضاء وهي نوراني علوي حفيف جسي (3b) لذاته نافذ في جواهر الاعضاء سارقها سريان ماء في الورد والنار في اللحم لا يتطرق اليه تبدل ولا الحلال ويعاود في الاعضاء جيوه وانتقاله عنها إلى عالم الأرواح موت وقيل أنها اجسام لطيفة تتكون في قلب سارية في الاعضاء بطريق الشرايين اي العروق الضاربة أو متكونة في الدماغ نافذة في الاعضاء الثابتة منه إلى جملة البدن ومن اراء الفلاسفة وكثير المسلمين المحققين كالغزالي. رضي الله تعالى عنه - والحلى والراغب والقاصي ابى زيد أنها جوهر مجرد..... (4a)»

28 Bk. Bouyges neşri, S. 356-363.

Hocazâde ise *Tehâfût ül- Felâsife'sinde* dönüş hakkında dört görüş saymıştır: 1- Dönüş ya bedenedir, 2- Yahut dönüş sırf ruha aittir, 3- Dönüş ne bedene ne de ruhadır, 4- Dönüşün ne olduğu bilinemez ²⁹. *Fî'r-Redd'd* söz konusu olan dönüş eski değil, Tanrı tarafından yaratılan yeni bir bedenedir. Bu haliyle *Fî'r-Redd* tenasuh akidesine yaklaşmakta ise de, bu yeni ve kendisine dönülecek olan bedeni Tanrı yaratıp tahsis ettiği için ondan uzaklaşmaktadır. Ruh baki kaldığı beden yeniden yaratıldığına göre, *Fî'r-Redd* dönüş meselesinde yukarıda zikredilenlere nazaran yeni bir görüş getirmektedir. Dönüş teorisinde temsil etmiş olduğu bu yeni fikir dolayısıyla *Fî'r-Redd'in* Fârâbî'nin olması ihtimali azalmaktadır. Çünkü, Fârâbîde dönüşün Tanrının yarattığı yeni bir bedene olduğu hakkında açıkça belirtilmiş bir fikir mevcut değildir³⁰ Fârâbî'de dönüş, "Kalem", "Levh", "Cennet", "Terazi" ve "Köprü" gibi birer sembol olmak gerekir. *Fî'r-Redd'eki* Dönüş teorisi öte dünyada yeni bir hayata ve yeni bir bedene sahip olacağımızı kabul eden Kerramîlerin ve bazı Mu'tezilîlerin fikirlerine benzemektedir (Bk. Fahr ud-Dîn Râzî, *Muhaşşal* s. 169).

II. ve III. Parçalar

Yukarıda *Fî'r-Redd'in* yazma nüshalarından bahsederken, Rosenthal'in, bu eserin aslında Proklos'un *Teologyanın Öğeleri* adlı eserinin bir telhisinden ibaret olan *el-Hayr el-Mahz'ın* 5. ve 23. paragraflarının basit bir üst üste konuluşundan başka bir şey olmadığı merkezindeki kanaatine işaret etmiştik. Halbuki Princeton yazmasında I., II. ve III., İstanbul yazmasında ise I., II., III., IV., V., VI., VII., VIII. ve IX. Parçalardan ibaret görünen *Fî'r-Redd'in*, sadece II. ve III. parçalan, adı geçen eserin 5. ve 23. paragraflarının, metnin neşrinde notlarla gösterilmiş olan bir iki değişiklik hariç, tekrarıdır. II. Parça *el-Hayr el-Mahz'ın* 23. paragrafına, III. Parça ise 5. paragrafına tekabül etmektedir.

II. Parçada Bir'in, İyi'nin, İlk illet'in çoklaşması hususu izah edilmektedir. *Bir*, bütün eşyada aynı şekilde bulunmakla beraber, eşya onu kendi ölçüsüne göre kabul eder. Bu suretle eşya çoklaşır. Çokluğun sebebi eşyanın Bir'den alış keyfiyetidir. Bu alış keyfiyetinin ölçüsü, alanın Bir'i tanıma ve bilme derecesidir. Eşya Bir'i tanıdığı ölçüde Bir'den alarak varlığa gelecektir.

III. Parça Bir'in veya İlk Sebebi'in bilinemiyeceği üzerinedir. Çünkü *O* her türlü sıfatın dışında ve üzerindedir. *O* sırf ışıktır. Her şey sebepleriyle tavsif edilir, ama *O*'nun bir sebebi yoktur. *O* bakımdan, *O* duyum, tevehhüm,

29 Bk. *Tehâfût -ul Felâsife*, S. 119.

30 Bk. Mubahat Türker, *Üç Tehâfût Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 1955 Doktora Tezi, Ankara, S. 107-116.

tefekkür, akıl ve dil konusu olamaz, usavurmaların yapıldığı normal bilgiye bilinemez.

El-Hayr el-Mahz'in telhis yoluyla kaynağını teşkil eden *Teologyanın* Öğeleri'nin yazarı, milattan sonra V. Yüzyılda yaşamış olan ve "Yeni Platonculuğun Hegeli" sayılan Proklos'un Felsefe, Fizik, Matematik ve Astro-nomi sahalarında eserler vermiş olduğu bilinmektedir³¹.

Proklos'un felsefî eserleri ya Plâton'un diyalogları üzerine şerhleridir, ya da kendisinin telifleridir. Proklos Plâton'un *Timaios*, *Politeia*, *Parmenides*, *Alkibiades I*, ve *Kratylos* diyaloglarını şerhetmiştir. Bu şerhler aşağı yukarı XIX. Yüzyılın sonu ile XX. Yüzyılın başında yayınlanmıştır. Bunlardan bazdarı yeniden neşredilmektedir³². Bundan başka Proklos'un arapça kaynaklarda adı geçen şerhleri de olmak gerekir³³. Onun telif eserlerine gelince: Bunlardan *De Providentia et Fato*, *De Decern Dubilitationibus Circa Providentiam* ve *De Malorum Subsistentia'nın* yunanca asılları kayıptır; ancak Guillaume de Moerbeke'nin Orta Çağda yapmış olduğu lâtince çeviriler günümüze kadar gelmişlerdir³⁴. Proklos'un *Teologyanın Öğeleri* isimli eserinden başka *Plâton'un Teologyası* adlı bir eseri daha mevcuttur. Bu eserin de bas-kısı yenilenmektedir³⁵. *Teologyanın Öğeleri'nin* yunanca aslı 1618 de Hamburg da neşredilmiş, 1933 te R. Dodds tarafından "The Elements of Theology" adıyla Oxford'da ingilizcesi basılmıştır. Guillaume de Moerbeke'nin yapmış olduğu lâtince çeviri de yayınlanmıştır³⁶ Alexandres Afrodisis (İskender el-Afrodisi)a atfedilen *Fî İsbât Suver Ruhâni Fileti Lâ Heyulâ Lehâ* isimli ve 1947 de 'Abdurrahman Bedevi tarafından *Aristû 'İnde'l-'Arab* içinde Kahirede arapça çevirisi neşredilmiş olan eserin³⁷, aslında, Proklos'un bu *Teologyanın Öğeleri* isimli eserinin 15., 16., ve 17. no. lu cümleleri olduğunu Salomon Pines

31 Bk. Ueberweg, Grundriss, ve Sarton, Introduction.

32 Msl. Proklus'un Plâton'un Parmenides'i üzerine yapmış olduğu şerh 1953 te Kli-bansky tarafından Yunanca ash, Lâtince ve İngilizce çevirisiyle "Plato|Arabus" (Orta Çağda Arap Dilinde Platon Araştırmaları)un paraleli olan "Plato Latinus" (Orta Çağda Latin Dilinde Platon Araştırmaları) serisinde Londrada yayınlanmıştır.

33 Msl. Birunî'uin zikretmiş olduğu *Faidon Şerhi* gibi. Bak. Burada not 18.

34 Bk. Grabmann, Die Proklos Übersetzungen des Wilhelm von Moerbeke, Mittelealterlichen Geistesleben, II, München, 1936. Bu eserle ilgili 1869 V. Cousin neşri Minerva GHMB, Frankfurt'ta 1962 de tekrarlanmıştır.

35 Bk. Proklus, In Piatonis Theologiam, Hrsg. Portes 1618 Hamburg, Minerva, GHMB 1962-1965.

36 Proch Elementatio Theologica translata a Guilmo de Moerbeke (Textus ineditus) için Bk. Vansteenkiste, Tijdschrift voor Philosophie, 13, 1, Juni 1951, 3, Septembere, 1951.

37 Bk. S. 291-292.

ve Bernard Lewin aynı anda ortaya koymuşlardır³⁸. Bu cümleler Bernard Lewin tarafından ayrıca fransızcaya çevrilmiştir³⁹.

Proklos'un arapçaya çevrilmiş eserlerinden bugün bilinen ve "Neoplatonici Apud Arabes Procli" içinde yine Bedevi tarafından 1955 te Kahirede neşredilmiş olanlar şunlardır: 1. *Kitâb el-lzâh fî Hayr il-Mahz* (Liber De Causis) (S. 1-33) Bu kitap *el-Hayrel-Evvel* adıyla de anılmaktadır. Bedevi'ye göre bu tabir İbn Sinâ zamanında doğmuş olmalıdır⁴⁰. 2. *Hucec Brûklûs fî Kîdem Alem* (S. 34-42) (De Aeternitate Mundi). 3. *Mesâ'il Brûklûs Fî'l-Eşya et-Tabi'yye* (Questiones Naturales) (43-49) Huneyn b. İshak çevirisi. 4. *Uştuhsuyos eş-Şuğrâ lî Brûklus* (S. 257-258) (Bu eserden arapça kaynaklar bahsetmezler). 5. *Fî İsbât Suver Rûhanî Elletî Lâ Heyula Lehâ* (Yukarıya Bakınız).

Hucec Brûklus Fî Kîdem Alem'in yunanca aslı kayıptır⁴¹, eser bize bu arapça çevirisiyle gelmiştir. Fakat arapça çeviri de eksik olup sadece altı delil ihtiva etmektedir. Bu esere karşı Philopponos *De Aeternitate Mundi Contra Proclam* isimli eserini yazmıştır⁴². Philopponos'un eseri müslüman filozoflar arasında çok tanınmıştır Gazali ve İbn Büşd *Tehafütlerinde*, Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî *Kitab el-Mu'teber'inde* Şehristânî *Milel ve'n-Nihal'inde* ondan bahsetmişlerdir. Ebû'l-Hayr Hasan b. Şuvâr da aynı konuda bir eser kaleme almıştır⁴³. *Hucec'in* arapça çevirisinin, yunanca aslı kaybolmuş olan Proklos'un orijinal eserinden mi yoksa Philopponos'un *Contra Proclam Aeternitate Mundisinden* mi yapılmış olduğu bilinmiyor. V. Yüzyılda Atina Okulunun başında bulunan Proklos'un VI. Yüzyılda Philopponos'un itirazlarını dâvet etmek için çok müessir olmuş olması gerekiyor!

Fî İsbât Şuver Rûhanî Elleti Lâ Heyûlâ Lehâyı tabib Ebû 'Osman Şa'id b. Ya'kûb ed-Dımişkî (ölm. 557 H.) arapçaya çevirmiştir. *Fî İsbât* Stoalıların materyalizmine karşı yazılmıştır. Bu esere göre Stoalıların ruh anlayışı çelişiktir. Zira ruh hem maddî olup hem de içinde Hayr-ı Âlâyı taşıyamaz. Bunun gibi, eğer ruh kendi kendini temaşa ediyorsa, maddî olamaz. Kendi kendini temaşa etmek ruhî bir cevherin vasfıdır. Müslüman yazarlar arasında çok

38 S. Pines, Une Version Arabe de Trois Propositions de la Stoikeiosis Teologike de Proclus, Oriens, VIII, 2, 1955, S. 195-203. Ayrıca, Krş. Arabica, III, 3, 1956. S. 333.

39 Notes Sur Un Texte de Proclus En Traduction Arabe, Orientalia Suecana IV, 1955, S. 101-110. Ayrıca Bk. Bedavî, Un Proclus perdu est retrouvé en Arabe, Louis Massignon Armağanı içinde, I, 1956, S. 149-151.

40 El-Eflâtûniyye el-Muhdese, 1955 Kahire, S. 16.

41 Krş. D'Alverny, Note sur deux MSS, De Aeternitate Mundi, Ar. Doct. en Litt. MA.

42 Bk. Hugo Rabe, Leipzig, 1899 neşri.

43 Yahyâ'n-Nahvî Fî Enne'd-Delil fî Hades Âlem Evlâ bi'l-Kabûl Min Defil el-Mütেকellimln, El-Eflâtûniyye el-Muhdese 'ndel'l'Arab, 1955 Kahire, S. 243-247.

yaygın olan bu fikir Proklos'un *Timaios Şerhi'nden* gelmektedir. Rub kendi kendini bilmek suretiyle her şey hakkında bilgi edinmiş olur. Yukarıda da işaret edilmiş olduğu gibi, *Fî Isbât* her nekad Alexandros Afrodisiyas'a atfediliyorsa da, aslında, *Teologyanın Öğeleri'nin* 15. 16. ve 17. cümlelerinden müteşekkildir. *Teologyanın Öğelerinin* arapçaya tamamen veya kısmen çevrilip çevrilmediği *el-Hayr el-Mahz'ın* durumunun aydınlatılmasına bağlıdır.

Ünlü çevirmen Gerhardus Cremonensis (ölm. 1187)in arapçadan lâtinceye yapmış olduğu çeviriler listesinde *Liber Aristotelis de Expositione Bonitatis Purae* isminde bir eser geçmektedir. Kısa olarak *Liber Bonitatis Purae* olarak, Gilbertus Porretanus (ölm. 1154) ile de *Liber De Causis* adıyla anılmaya başlanan, konusu illetler ve varlıkların ilk İlet'ten çıkışından ibaret olan eserin eldeki lâtince Bruges nüshasında çevirmeni Gerhardus olarak değil, fakat Gilbertus Porretanus olarak görünmektedir. Bununla beraber, çevirmeyi Gerhardus'un 1167-1187 yılları arasında yapmış olduğu söyleniyor ve eser Proklos'un değil fakat Aristoteles'in olarak biliniyor. Aldexandre de Hales (ölm. 1242) onu *Summa Theologiae*de zikretmiştir. Alain de Lille'in de bildiği bu eseri Albertus Magnus, Davud el-Yahudi (Johannes Hispalensis? Avendeuth? İbn Davud? Gundissalinus'un çalışma arkadaşı?) ye, Aegidus Romanus (1247-1316) ise Fârâbî'ye atfetmiştir. Albertus'a göre İbn Dâvud bu eseri Aristoteles, Fârâbî, İbn Sinâ ve Gazali gibi filozofların fikirlerinden derlemiştir. Esasen eser XIII. Yüzyılın başına kadar Aristoteles'e atfedilip durmuştur. İşte Albertus Magnus (ölm. 1246) un bu atfıyla *Liber de Causis'in* lâtinler arasında bir "hikâye"si de başlamıştır. Guillaume de Moerbeke 1268 de Proklos'un *Teologyanın Öğeleri* isimli eserini lâtinceye çevirince Aquino'lu Saint Thomas 1270te *Liber de Causis'in* ondan alındığını farketmiş, bu suretle Albertus'un şahadeti düşmek gerekmiştir. *Liber de Causis* Proklos'un *Teologyanın Öğeleri* isimli kitabının bir telhisidir, ama, bu telhisi kim yapmıştır? İbn Dâvud mu? Fârâhî mi? Yoksa İslâm devresinden önce yaşamış biri mi? Bu mesele 1892 lerde Otto Bardenhauer'in incelemeleriyle birlikte Steinschneider (1876), Steele ve Alonso'dan Erno Benz (1961)in etüdlerine kadar, aşağı yukarı 100 yıl kadar bir müddet içinde sık sık ele alınmakta devam etmiştir. Bu sorular henüz kesin olarak cevaplandırılmamıştır. Verilen cevaplar hipotez mahiyetindedir. Bu hipotezler şöyle özetlenebilirler: 1. Bedevi'ye göre *el-Hayr el-Evvel* adıyla de anılan ve lâtinceye *Liber de Causis* olarak çevrilen *el-Hayr el-Mahz*, 987 M. den önce telif veya tercüme edilmiştir; hatta Alonso'ya rağmen onun, çevrilmiş olması daha muhtemeldir. Çünkü, Proklos'tan arapçaya yapılmış fakat, arapça kaynakların zikretmedikleri çeviriler vardır, *Ustuhuşuş eş-Şuğrâ* bunlardandır. Eğer çevrilmişse

ya İshak b. Huneyn ya da İbn Zur'a tarafından çevrilmiş olmalıdır, yoksa *El-Hayr el-Mahz* ne Fârâbî'nin telifidir ne de İbn Dâvud'un⁴⁴. 2. Lewin'e göre⁴⁵ eser Gundissabnus'un çalışma arkadaşı Johannes Hispalensis'in olamaz, aksi halde eserin Doğuya tesiri izah edilemezdi. Lewin, Bardenhauer'in, fikrini, yani, *Liber de Causis*'in ne yunan ne de süryânî dillerinde yapılmış bir telhisin arapçaya çevirisi olmayıp fakat Proklos'un *Teologyanın Öğelerinin* arapçaya çevirisinden istifade edilerek arapçada yapılmış bir telhis olduğu fikrini, şüpheyle karşılamaktadır. Çünkü ona göre hiçbir arapça kaynak *Stoikeiosis Teologike*'nin arapçaya çevrilmiş olduğuna şahadet etmemektedir. 3. Salomon Pines'e göre *Liber de Causis*'in, Proklos'un *Stoikeiosis Teologike*'sinin X. Yüzyılıda tabib Ebû 'Osman el-Dımişkî tarafından yapılmış arapçaya çevirisine dayanarak, bilinmeyen bir kimse tarafından kaleme alınmış bir telhis olması muhtemeldir. Çünkü arapça kaynaklarda Proklos'a atfedilen bir *Tâlûcya* çevirisi geçmektedir⁴⁶. 4. Erno Benz için Proklos'un *Stoikeiosis Teologike*'sinden çıkarılmış olan bu eser 850 M. lerde Mezopotamya'da yaşamış ve Proklos'un adı geçen eserinin arapça çevirisini görmüş bir müslüman tarafından yazılmıştır.

Hal ne olursa olsun bu eser hakkında kesin olan taraf şudur: *el-Hayr el-Mahz* Proklos'un *Stoikeiosis Teologike*'sinden yapılmış arapça bir telhis ve bu telhisle birlikte yapılmış kısa bir şerhtir. Gerhardus Cremonensis tarafından lâtinceye *Liber de Causis* adıyla çevrilmiştir.

Fârâbî ' *Uyûn el-Mesâ'il*, *Medine-i Fâzıla* ve *Siyâset el-Medenîde el-Hayr el-Mahz*'in. tesirindedir. Aslında Alexandres Afrodisias'ın olup Aristoteles'e atfedilen *Mebâdî' el-Kull*⁴⁸ ile *Şifâ'nın* İlâhiyat'ının 9. Bahsi, *İşarât ve't-Tenbihât*, Fârâbî'nin *Uyûn el-Mesâ'ili* ve Gazâlinin *Makâsid el-Felâsife*'sinin İlâhiyat'ının 5. kısmı arasında bir bağlantı vardır. Bunların hepsinin ayrıca *Stoikeiosis Teologike* ile bağıntıları vardır⁴⁹. Ebû'l-Berekât da *Kitâb el-Mu'teber*'inde onun tesirindedir ve 'Abd el-Lâtîf el-Bağdâdî ondan pasajlar vermektedir⁵⁰.

44 Bedevî, El-Eflâtûniyye el-Muhdese, Neoplatonici Apud Arabes Procli 1955, Islamica 19, Giriş kısmı, S. 18,' 29, 30.

45 Notes Sur Un Texte de Proclus En Traduction Arabe, Orientalia Suecana, IV,1965, 101,108.

46 Une Version Arabe de Trois Propositions, Oriens, VIII, 2, 1955, S. 185-203

48 Metin Neşri, Bedevî, Aristû 'İndel-'Arab,I, 1947. S. 253- 257, Ayrıca Bk. s. 51 ve arkası

49 Père Alonso'nun kanaati, Ayrıca Bk. Eflâtûniyye el-Muhdese 'İnde'l-'Arab, 1955, Kahire, S. 11.

50 Bedevî, Eflûtin 'İnde'l-'Arab, 1955, S. 248, ve arkası. 'Abdullâtîf el-Bağdâdî'nin Mâ Ba'd et-Tabî'a smda 2. ve 3. paragraflar.

Bizim yazmamızda, *Fi'r-Redd'e*, II. ve III. parçalarda ismi zikredilmeden, aslında Proklos'un fikirleri nakledilmektedir, oysa fikir ya Fârâbî'nin ya da Plâton'un olarak gösterilmektedir.

IV., V. ve VI. Parçalar

IV. Parça Bir'in bilinemiyeceğini izah eden III. Parça dolayısıyla hatırlanıp ya müstensih ya da derleyen tarafından ilâve edilmiş ve "Filozofun "Vesâ-vis" (?)e yazmış olduğu mektuptan veya risaleden alınmış bir not niteliğindedir. Bu parçaya göre Bir'in sıfatları yoktur. Olsaydı, θ birliğini kaybetmiş olurdu, ruha ve "Kuvvetler"e benzerdi; θ bakımından θ normal bilgi konusu olamaz.

V. Parça da yine III. Parçada ışık olarak tanınan Bir'in mahiyetini biraz daha açıklamakla ilgilidir. *O*, yegâne Varlıktır, İyiliktir, Güzelliktir. Herşeye varlığını ve devamlılığını θ verir. Bu suretle II. ve III. Parçalarda *Bir*, İlk Sebep ve Işık olarak geçen Tanrıya Var, İyi ve Güzol olmak ilâve edilmiş oluyor. VI. Parçada herşeye varlığını ve devamlılığını veren İlk Sebebin göksel cisimleri doğrudan doğruya, oluş ve yok oluşa maruz kalan diğer cisimleri dolayısıyla etkilediği belirtiliyor.

IV., V. ve VI. Parçalar yeni plâtoncu bir görüş yansıtmaktadırlar. Bu parçaların *Usulûcya* (Kitâb el-Kavl fî'r-Rububiyet)dan alınmış olmaları çok muhtemeldir.

Usulûcya'nın menşei ile ilgili literatür aşağı yukarı 100 yıllık bir zaman alır. Yeni literatürde *Usulûcya'dan* ayrıntılı olarak ilk defa Munk bahsetmiştir, ve onun Plotinos'un *Enneadlarıyla* olan ilgisine dikkati çekmiştir. Plotinos ismi arapçaya ya Eflûtîn veya Eflûtinus şeklinde geçmiştir. İbn en-Nedîm tarafından zikredilen "eş-Şeyh el-Yûnânî"nin Plotinos olduğu hususunda Haarbrucker (1850), Renan (1861), Dieterici (1883), Fr. Rosenthal (1952) iştirâk etmişlerdir. Plotinus İslâm kaynaklarından Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin *Şivân el-Hikme'sinde*, Şehristânî'nin *el-Milel v'en-NihaVin-de*, İbn Miskeveyh'in *Câvidan Hıred'inde* zikredilmiştir, fakat, Diyogenes "el-Kelbî" ile karıştırılmıştır.

Munk'a göre, Franciscus Roseus *Usulûcya'nın* arapça metnini Şam'da bulup Moiz Aravas isimli bir Kıbrıslı yahudiye İtalyancaya çevirtmiş, Nikolaus Castellani ise onu lâtinceye çevirmiştir. İşte bir yandan bu lâtince çeviriyi Fr. Roseus, Aristoteles'in felsefesiyle Hıristiyanlığın güzel bir uyumu olarak, Papa X. Leon'a takdim etmiş, diğer yandan Aravas onu Aristoteles'in felsefesinin Musevilik ile güzel bir uyumu sayarak kendisi için ibrânî diline çevirmiştir⁵¹.

51 Munk, *Mélanges*, 1858, S. 248-250.

Steinschneider'e göre lâtince çeviri yedi defa basılmıştır. Jacques Charpentier lâtince çeviriyi düzeltmiş ve çeviri bu haliyle 1571 de Pariste basılmıştır. Baskı 1629, 1639, yıllarında tekrarlanmıştır. Ancak lâtince çeviri tahrif edilmiş, "filozof" yerine "Peygamber" denilmiş, eserin sonuna da İsâ, Akl-ı Fa'âl ve Akl-ı Münfa'il ile ilgili bir bahis eklenmiştir.

Daha sonra 1882 de Dieterici arapça metni neşrederek 1883te almancaya çevirmiş, ve bu eser hakkında çeşitli incelemeler yapmıştır⁵². Fakat, bu incelemeler *Usulûcyâ'nın* aslının ne olduğunu meydana çıkaramamıştır. Almanca çeviriyi inceleyen Valentine Rose *Usulûcyâ'nın* Plotinos'un *Enneadlar'ının* IV., V., ve VI. Kitaplarının telhisi olduğunu hayretler içerisinde görmüş⁵³, ve *Enneadlar* metinlerini tesis etmekte bu arapça çevirinin işe yarayacağını ileri sürerek bahisleri birbirleriyle karşılaştırmıştır. Aslında *Usulûcyâ*, *Enneadlar'ın* 1. 2. ve 6. Kısımlar hariç IV., 7. Kısım hariç V. Kitabının ve nihayet VI. Kitabının 4., 7. ve 9. Kısımlarının özetidir. Valentine Rose'un incelemelerinden sonra Steinschneider *Usulûcyâ'nın* lâtince çevirilerini tanıtmıştır⁵⁴. Eserin arapça çevirileriyle lâtince çevirilerinin birbirlerini tutmadıkları görülünce, bu değişikliklerin sebepleri hakkında çeşitli hipotezler belirmiştir. Acaba telhisi Porfirios mu yapmıştır? Acaba IX. Yüzyılda 'Abdullah Mesih b. 'Abdullah b. Na'ima el-Hımşî'nin süryânî dilinden arapçaya çevirmiş ve el-Kindî'nin de düzeltmiş ve düzenlemiş olduğu *Usulûcyâ'nın* daha başka çevirmenler tarafından yapılmış çevirileri mi vardır? Yoksa metnin yunancada yapılmış olan telhisleri mi farklıydı?⁵⁵.

Borisof lâtince çevirinin dayandığı arapça metin hakkında 1930da rusça yazmış olduğu incelemesinde *Usulûcyâ'nın* bulmuş olduğu bir başka arapça nüshasından bahsetmiştir. Ona göre nüshalardan biri Müslümanlar diğeri Hristiyanlar için düzenlenmiştir. Lâtince çevirinin dayandığı arapça nüsha

52 Die Theologie des Aristoteles, ZDMG, 1877, 117-116; Sur les Etudes Philosophiques des Arabes au X. e Siècle, Floransa-1879 Kongresi, 1880; Ueber die Sogenannte Theologie des Aristoteles bei den Arabern, 1882, II, 1, 3-12, Kongre Aktları.

Usulucaya'nın, Dietericinin elbette göremediği ve bizim yazın yurt içi inceleme gezilerimizde tesadüf ettiğimiz Manisa Kitapsaray-5366 da kayıtlı 880 h. de istinsah edilmiş nefis bir nüshası vardır. Bk. Burada not 64.

53. Bk. DLZ, 1883, 843-846.

54 Die hebräische Uebersetzungen, Berlin, 1893; Die arabische Uebersetzungen Leipzig, 1893.

55 Baumstark'a göre eser Süryânî asıllıydı. Bk. Die syrisch-arabisch Literatur, 1902,400; B.Mariën, Etudes Plotiniennes, Revue Philosophique de Louvain, 46, 1949, 386-400; Plotini Opera II (Henry- Schwyzer), Plotiniana Arabica, (G. Lewis), 1959, De Brouwer. Paris s. XXVII

asıl *Usulûcyâ*, diğeri ise müslümanlar için tertip edilmiş *Usulûcyâ* idi. Fakat, Borisof daha sonra 1933'te bu fikrinden dönecektir. Lâtince çevirinin dayandığı arapça metin hıristiyanlar için düzenlenmiş olamazdı, çünkü o, Kelâm teorisinde Harranlıların fikrilerine uyabilen bir eserdi. Kelâm teorisıyla ilgili olan bu ilâveyi Pines'e göre İsmailîler yapmış olmalıydı⁵⁶.

Paul Kraus 1940 da meseleyi yeniden ele almış ise de⁵⁷ eserini harp yüzünden neşrederememiş, 1944 te intihar edince, bu eser evrakı arasından çıkmamıştır. Kraus, Teymûr Kütüphanesinde bulunan ve Fârâbî'ye atfedilen *el-' İlm el-İlâhî'nin* üslûbundan ve terimlerinden şüphelenerek durumu incelediğinde bu eserin aslında *Enneadlar'ın* V. Kitabının özeti olduğunu görmüştür. Kraus'un sonuçlarına göre *Usulûcyâ'nın* çevirmeni ile *el- İlm el-' İlâhî'ninki* aynı olmalıydı; bu da Na'ima el-Hımşî'den başkası değildi. Belki de el-Hımşî *el-'İlm el-İlâhî'nin* çevirmeni değil, fakat, yazarıydı. Bununla beraber *el-'İlm el-İlâhî*, *Usulûcyâ'nın* bir kısmı değildir. Çünkü o V. Kitabın 4. Kısımından, *Usulûcyâ'nın* ilgili bahsi ise V. Kitabın 3. Kısımından yapılmış bir telhistir. Bunun sebepleri araştırılmakta gecikilmedi. Paul Henry'ye göre⁵⁸ *Usulûcyâ*, *Enneadlar* neşredilmezden önce Amelius'un toplamış olduğu notlar olabilirdi. Çünkü, *Usulûcyâ'nın* Giriş'i el-Kindî'ye, içindekiler listesi ise Porfirios'a aittir. Geri kalan asıl *Usulûcyâ* metninin yazarı ise Plotinos'un bir talebesi olmak gerekiyordu. Paul Henry'ye göre el-Kindî, Amelius'un notlarını el-Hımşî çevirisine göre islâh etmiştir. Eğer, el-Hımşî çevirisi elde olsaydı, Amelius'un methini bulunmak mümkün olurdu. Eldeki *Usulûcyâ* Amelius'un notlarının i/4ü veya 1 /5i olmalıydı. Halbuki Hans Rudolf Schwyzer, Paul Henry'nin kanaatine aykırı bir kanaat taşımaktadır. Çünkü, ona göre *Enneadlar*, *Usulûcyâ'nın* dayandığı nüshadan önce yazılmıştır ve *Usulûcyâ* ondan telhis edilmiştir. Nihayet, Fr. Rosenthal'in 1952den itibaren *Orientaliada* yayınlamış olduğu incelemelerine göre, "eş-Şeyh el-Yûnânî" Plotinos'tur. *Usulûcyâ* ile *Fî Beyân Alemev er-Ruhani ve'l-Cismanînin* kaynağı aynıdır: *Enneadların* IV., V. ve VI Kitapları. Bedevî, Rosenthal'in sonucunu⁵⁹ kabul etmez. Çünkü *Fî Beyân Alemev er-Ruhânî*, *Usulûcyâ'nın*

56 La Longue Recension de la Théologie d'Aristote dans ses Rapports Avec la Doctrine Ismaïlienne, REt, 1954, 8—11, Usulucyanin Manisa yazması için Bk. Burada not 66, ilk fırsatta bu yazma ile Usulucya'nun Bedevî neşrini de karşılaştıracamız.

57 Plotin Chez les Arabes, Bul. İns. Eg., XXIII, 1940-1941, 263-295.

58 Vers la Reconstruction de l'Enseignement Oral de Plotin, Brexelles 1937; Plotini Opera, II, S. XXXI.

59 Orientalia, XXIV, I, 42-66, 1959, Risâle li ş-Şeyh el-Yûnânî fi Alemev ar-Ruhânî va'l-Cismânî.

çabucak yapılmış bir özetidir. Bu özete *el-Hayr el-Mahzdan* da ilâveler yapılmıştır. Bedevi Kelâm teorisiyle ilgili ilâve hususunda Borisof'un fikrini kabul etmektedir: Eser III. -V. Yüzyıllar da, Hellenistik devirden kalmazdır. Hayatı bilinmeyen biri tarafından *Enneadların* IV., V. ve VI. Kitaplarından telhis edilmiş, sonra sûryânîye, oradan da arapçaya çevrilmiştir.

Usulûcya İslâm âleminde bir hayli tesir etmiştir. Fârâbî, İhvân-ı Şafâ, İbn Ezra, İbn Cabirol, henüz arapça aslı bulunamamış olan *İbn us-Sultân ve'd-Dervîş'inde* Hasdai (XIII. Yüzyıl), Frederik'e Mektuplarında İbn Seb in ondan bahsetmiş, 'Abd el-Lâtifel-Bağdâdî Metafiziğinde onu temele almıştır⁶⁰.

VII. Parça

Bu Parçada II., III., IV., V. ve VI. Parçalarda işaret edilen Birden çıkan varlıklardan Göksel cisimler ele alınmıştır. Göksel cisimlerin yapılmış oldukları unsurlar ve buna bağlı olarak onların hareketleri ezeldir. Onları bir akıllı ruh idare eder. Onların hareketleri daireseldir, onlar "canlı"dırlar, onlar kendi altlarında bulunan varlıkları idare ederler. Bu Parça da Birden çıkan şeyler dolayısıyla hatırlanmış ve Plâton'un *Kanunlarına* atfen ilâve edilmiş görünüyor.

Kitâb el-Fihristinde İbn en-Nedim, Plâton'un hayatını İshak b. Huneyn'e dayanarak anlattıktan sonra, -İshak da bu bilgiyi Teon'dan almıştır-onun eserlerinin listesini vermiş, çevrilenlere, tefsir edilenlere ve bunlar arasında kendi gördüklerine işaret etmiştir. Huneyn, *Kitâb us-Siyâset* (Devlet)i, tefsir etmiş, *Kitâb en-Nevâmîs* (Kanunlar)i ise çevirmiştir. İshak ise *Sofistes'i* çevirmiş, Yahyâ b. 'Adî de *Timaios* çevirisini düzeltmiştir. İbn en-Nedim'in kendisinin görmüş olduğu ve Plâton'a atfedilen eserler *Timaios*, *Kitâb el-Münasebât*⁶¹, *Kitâb Eflâtûn ilâ Akritun*, *Kitâb fi'n-Nevâmîs*⁶³, *Kitâb et-Tevhîd*, *Kitâb el-His ve'l-Lezzet*, *Kitâb Teaitetos*(?), *Kitâb Te'dib el-Ahdâs*⁶⁴ ve nihayet Kustâ b. Lûkâ'nın çevirdiği *Kitâb fi'l-Hendese'dir*.

60 Bk. Badavî, Eflâtûn İnde'l-Arab, 198-240, 1955, Kahire.

61 Bu eserin Kratylos ile ilgili olduğu hakkında Bk. Flugel, Kitâb el-Fihrist neşri, a a, O. II, S. III.

63 Bk. burada not 5.

64 Vaşıyyet Eflâtûn fi Ted'ib el-Ahdâs. Tercüme Hunain b. Ishak. Traité sur l'Educatin de la Jeunesse attribué à Platon, Traduction de Ishak b. Hunain édité par P. L. Cheikho, al-Machrique, 1906, 15, S. 677-683. Krş. Badavî, *Câvidân*, S. 270-278; Bursa-Haraççioğlu, 863, 93 a - 98 a.

Plâton'a atfedilmiş olan eserlerin *Kitâb el-Fihrist'ten* zikredilenlerden ibaret olmadıkları yazma kitaplıklarında yapılan araştırmalardan anlaşıl-maktadır⁶⁵. İslâm filozoflarından bir kısmı Plâton'un eserlerini müstakil ki-taplar halinde telhis etmişlerdir. Bunların başında yukarıda işaret etmiş ol-duğumuz telhisleriyle (no. 2, ve 3) Fârâbî gelmektedir. Aynı şekilde, gerek çeviri faaliyetini takip eden yıllarda gerekse daha geç yüzyıllarda olsun Plâ-ton'un fikirleriyle ilgili birtakım eserler yazılmıştır. Bunlar arasında el-Kin-dî'nin *Fi'l-Kavl fi'n-Nefs il-Muhtaşar min Kitâb Aristû ve Eflâtun ve Sâ'ir el-Felâsifesi*, isminin delâlet etmiş olduğu gibi, Platon'un ruh öğretisini Plâ-ton'un kendi eserlerine dayanarak anlatmaktan çok, *Usulûcyadaki* ruh dok-trini tesiri altında kalmıştır⁶⁶.

Son zamanlarda Plâton'un idealar teorisiyle ilgili biri büyük hacimde fa-kat, yazarı henüz teşhis edilmemiş bir kitap, diğer ikisi küçük hacimde fakat yazarları belli risaleler şeklinde arapça üç eser daha yayınlanmıştır: Bunlar 1. yazarı bilinmeyen *el-Musul el-'Akliyye el-Eflâtûniyye*⁶⁷ 2. Kasapbaşızâ-

65 P. L. Cheikhe, Un Trake Philosophique Sur le Chagrin attribue â Platon, al-Machri-que, 1922, 10, 884-892; P.L. Cheikho, Vasayâ Eflâtun li Aristû, al-Machrique, XXI, 1923, 578-762; Aflâtûn, Kitâb el-Revâbî', Platonis Pseudo Liber Quatrus İslamica 19, 1955 Kahire, S. 116.

66 Arapçada metin neşri için Bk. Abû Rida, Resâ'il el-Kindî, S. 272-280, 1950 Kahire, Arapça metnin italyanca çevirisi için Bk. Furlani, Psuedo Aristotelele Fî'n-Nefs, Randi Conti della Reale Accademia Nazionali dei Lincei, V, 24, 1915, 117-137, ve Una Risâlah di el-Kindî Sull Anima, Rivista Trimestrale di Studi Filosofici e religiose, III, 1922, 63; Der İslam, XIII, 1923, S. 358; Walzer, Un Frammento Nuova di Aristotele, Studi Italiani di Filologica Classica, XIV, 1937, 125-137, Krş. Walzer, Greek into Arabic, S. 38-47, Oxford, Bruno Cassirer, 1962

67 Bk. Bedevi, El-Musul el-'Akliyye el-Eflâtûniyye, 1947, Kahire, Institut Français D' Archeologie Orientale du Caire. Bedevi bu eseri üç İstanbul (Ayasofya-2455, 2457 ve Lâleli-2493), dört Kahire (Teymûr-292, 193, 144, ve Tal'at 384) yazmasına dayanarak neşretmiştir. Yaz aylarında yurt içi inceleme gezilerimiz esnasında yapmış olduğumuz araştırmalar sonucun-da Manisa Kitapsarayı'nda bu bilinenlere ilâveten el-Musul el-Eflâtûniyye'nin bir başka nüsha-sini daha tesbit etmiş bulunuyoruz: Manisa Kitapsarayı-5866. Bu yazma 25. 8x15.7 cm. boyu-tunda çok nefis ve okunaklı bir yazıyla 880H. de istinsah edilmiş, iki eser ihtiva eden 201 varak-lık bir mecmuadır. Birinci eser Usulûcya, ikinci eser el-Musul el-Eflâtûniyye'dir. Halbuki Kü-tüphanenin defter kataloğunda bu yazmanın iki eserlik bir mecmua olduğu kayıtlı mevcut de-ğildir. Kataloğa göre bu yazma sadece Usûlûcya'yı ihtiva etmektedir. Bedevi, Teymûr-292 nüshasını bizzat görmeyip, sırf kataloga dayanmak mecburiyetinde kalan ve yazmayı Kasap-başızade'ye atfeden Paul Kraus'u (Plotin Chez les Arabes, 1940, S. 279), tenkit etmekte, adı geçen mecmuanın Teymur- 292 muhtevasının hepsinin Kasapbaşı'na ait olmadığını bildir-mektedir, Bk. El-Musul, S. 40.

denin⁶⁸ *Musul el-Eflâtûniyye ve'l-Musul Muallika ve'l-Fark Beynehuma* isimli risalesi⁶⁹, ve 3. Molla İbrahim Gözübüyük *Zâde'nin Risale fî Tahkik el-Musul el-Eflâtûniyyesi*⁷⁰ dir,

VIII. Parça

Bu parçanın atfedildiği kimse Ebû'l-Fazl el-Ustâz İbn 'Amîd, Ebû'l-Fazl M. b. el-'Amîd Ebî'Ab. el-H. el-Kâtib b. el-'Amîd olmak gerekir. Eğer öyle ise, bu şahıs 'Adûd ed-Devle'nin babası olan Rukn ed-Devle Ebû 'Alî el-Hasan b. Buveyh ed-Deylânî (932-976)nin veziridir⁷¹ Vezareti 939-940 lara tesadüf eder. Hicrî 359—61 larda ölmüştür. Ona ikinci Cahiz, sonuncu büyük stilci diyorlar⁷².

İbn Miskeveyh *Tecârib el-Umeminde* (I, 276) bu vezir ile yedi yıl geceli gündüzlü arkadaşlık ettiğini ve onun kitaplarının memuru olduğunu ifade etmiştir⁷³. İbn Miskeveyh'in onun kitaplarından bir bayii istifade etmiş olduğu anlaşıyor. Nazarî felsefeden çok kimyaya merak sardırان İbn Miskeveyh Ebû Hayyân et-Tevhidî'nin *İmta'*nda söylediği üzere (I, 35-36), el-'Âmirî beş sene müddetle Rey'de kalıp felsefe dersleri verdiği halde ondan bir kelime bile felsefe öğrenmemiştir. Dünya malına büyük önem verdiği görülen 'İbn Miskeveyh üstâz Reîs İbn 'Amîd ölünceyedek (970 M) onun hizmetinde kalmış, sonra, İbn 'Amîd'in oğlu Ebû'l-Feth 'Alî b. Muhammed b. el-

68 Keşf ez-Zunûn, I, S. 326, da el-Musul el-Eflâtuniyye'nin Gorgias diyalogu ile olan ilgisine ve Proklos'un bu husustaki kitabına işaret edilir. Brockelmann GAL, II, S. 432 de el-Habîbî'nin (ölm. 1549) Mültekatât'ına yazılmış bir şerh dolayısıyla "Qassâbzâde"den bahsedilmektedir.

69 El-Musul içerisinde neşreden Bedevi, S. 150-152. Bedevi, Dâr el-Kutub el-Mısrıyye-59 no. lu mecmua içinde Kasabbaşızâde'ye ait ilki türkçe bir meteoroloji kitabı olmak üzere, arapça risalelerin isimlerini saymıştır. Bk. S. 149. Söz konusu Mehmet b. İbrahim Kasap başızâde'ye ait Risale fî Beyân Beka'in Nefs en-Nâtika Ba'd Fena' il-Beden isiminde, beden yok olduktan sonra, ruhun düşünen kısmının varlığını devam ettirmesiyle ilgili bir başka yazma eser daha vardır. Ona yurt içi inceleme gezileri sırasında Konya-Yusuf Ağa Kitaplığında rastlamıştık. 15x9.3 ve 10x5 cm. boyutunda, 11 satirli, nesihle yazılmış vr. 1156 H. de İstin-sah edilmiş 13. no. lu mecmuanın 2. eseridir. Ruh ile ilgili doktrinleri özetlemesi hasebiyle, ona yukarda baş vurmuş bulunuyoruz, Krş. not. 26.

70 Bedevî, el-Musul, içinde S. 153-154.

71 Corbin, L'Histoire de la Philosophie Islamique, 1964 Paris Gallimard S. 333, 245; Nicolas Rescher, Studies in The History of Arabics Logic, 1964 Pittsburgh, S. 137; b. Hall. *Vefeyât*, II, 79,707.

72 GAL, Suppl., I, 153

73 Krş. Corbin, L'Histoire, S. 245.

'Amîd'e hizmet etmiştir⁷⁴. Bu vezir daha başka ilim adamlarını da korumuştur. Yukarıda adı geçen ve IX. Parçada zikredilecek olan el-Âmirî bunlardan dır⁷⁵. Esasen İbn Miskeveyh, Sicistanî'nin talebesi olan Ebû Hayyan et-Tevhidî, el-Âmirî, Ebû'l-Kâşım Kâtib, İbn Hindû, bütün bunlar birbirlerine talebe-hoca veya dostluk bağlarıyla bağlı bir gurup idiler. Lâkablarının arasında "Üstâz"ın bulunmasının bize telkin ettiği üzere, İbn 'Amîd sadece bir siyaset adamı değil, fakat aynı zamanda, ilim ve felsefeyle uğraşan bir düşünürdür.

Fî'r-Redd'in. VIII. Parçası da VII. Parçada sözü geçen Göksel cisimler dolayısıyla hatırlanıp müstensih veya derleyen tarafından ilâve edilmiş bir not niteliğindedir. Göksel cisimler canlıdır ve daimî harekettedirler. Bu fikir Pitagorascıların muhtemel tesiri altında *Timoisda* açıkça telâffuz edilmiş, *De Coelo* da tekrarlanmıştır. Risalemizde, onların hareketlerindeki bu ezeliyeti Tanrı hür iradesiyle yaratmıştır. Bu suretle Göksel cisimlerin ezeli olmakla Tanrıya rakîb olmaları, imdi, şirket, önlenmiş olmaktadır. İbn el-'Amîd Oluş ile Yaratılış'ı ayırmaya dikkat sarfedip, Aristoteles'in âlemin kîdeme inandığı kanaatine müsaade etmemeye çalışarak durumu tevil etmektedir. Ona göre Göksel Cisimlerin canlı oluşlarının mânâsı onların işitme ve görme sahibi oluşlarıdır.

IX. Parça

Bu parçanın atfedilmiş olduğu Ebû Yezîd el-Mu'allim, herhalde Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî olsa gerektir. Çünkü Ebû Zeyd, bir müstensih hatası olarak Ebû Yezid olarak yazılmış olabilir. Esasen eldeki eserin atfı da şüpheliydi. Bu kanaate bizi ulaştıran husus VIII. Parçada üstaz İbn 'Amîd'e atfen bir parça verilmiş olmasıdır. İbn 'Amîd, yukarıda da belirtildiği üzere, el-Âmirî'nin koruyucusudur. Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî ise el-Âmirî'nin hocasıdır. *Fî'r-Redd'eki* parçaları toplayan kişinin veya kişilerin, birbirleriyle bu şekilde bir yakınlığı olan şahısların fikirlerini arka arkaya dizmesi, çağırışım bakımından, akla uygun görünüyör» Esasen IX. Parçanın atfedilmiş olduğu Ebû Yezîd de "el-Mu'allim" olarak geçmektedir. Demekki, parçanın atfedildiği kimse, Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el Belhî, İbn 'Amîd'in korumuş olduğu ve Fârâbî ile İbn Sina arasında bulunan filozof el-Âmirî-

74 Bk. Câvidân Hired, S. 17-18.

75 Corbin, L'Histoire, S. 233; Rosenthal, State and Religion S. 42-43. Bk. El-Âmirî, Araştırma, III, S. 64.

nin hocası olmak gerekiyor⁷⁶. Fr. Rosenthal Bodl. Ms. Or. Marsch 539 (Uri 484) no. lu yazmada Fârâbî, Kustâ b. Lûkâ, el-'Amirî, İbn Miskeveyh yanında bu Ebû Zeyd'den parçalar bulunduğunu ifade etmiştir⁷⁷. Bu yazmada el-'Amirî ve İbn Miskeveyh yanında Ebû Zeyd'den parçalar zikredilmesi aynı devirde çeşitli münasebetleri ve yakınlığı haiz kişilerin fikirlerinin bir araya toplanmasına bir misâl demektir. Bu da çağırışıma uygun düşmektedir. Aynı sebeple Ebû Yezîd'in Ebû Zeyd olma olasılığı artmaktadır. Ebû Zeyd 934 lerde ölmüştür. Eğer *El-' Amiri ve Kategorilerin Şerhleri'n* de söz konusu edilecek olan *Şa' âdet ve'l-lş'âd* el-'Âmirî'nin ise, talebe yani, el-Amirî hocasını yani, Ebû Zeyd'i, bu eserinde zikretmiştir⁷⁸.

IX. Parça da VIII. Parça"ya bağlı olarak Göksel cisimlere atfedilen işitme ve görmeyi tevil etmekle ilgilidir. Söz konusu olan şey, Göksel cisimlerin gerçekten gözleri ve kulakları bulunması değil, fakat bu iki duyunun gücünün onlarda bulunmasıdır.

*
* *

Yukarıdaki incelemelerimizden anlaşıldığı üzere, şimdiye kadar Râmpûr, India Office, İstanbul ve Princeton olmak üzere, dört yazma nüshası tesbit edilmiş bulunan, fakat, kaynaklarda adı geçmeyen *Risâle fi'r- Redd Men Kâle Bi Telâş-il-İnsan Ba'd el-Mevt*, Rosenthal'in iddia etmiş olduğu gibi, sadece *el -Hayrr el-Mahz'ın* 5. ve 23 Paragraflarının basit bir üst üste konuluşundan ibaret değildir. Çünkü Rosenthal'in ileri sürmüş olduğu bu keyfiyet, yalnız II. ve III. parçalara mahsustur.

I. Parçada ruhun akıllı kısmının beden ölümünden sonra baki kalacağını, dolayısıyla ruhun ölmezliğini telkin eden fikirler Usûlûcya'daki ruh ölmezliği doktrini ile benzerlik arzettikleri için yeni-plâtoncu fikirlere uygun düşmektedirler. Ruhun ölmeyen kısmının, asıl, akıllı kısım olduğu fikri İlk Çağ Yunan felsefesinin önemli temsilcilerinde durmadan tekerrür etmiş ve İslâm filozofları arasında da itibar görmüştür. Fârâbî'nin felsefesinde ruh ölmezliğinin ruhun akıllı kısmının ebediyetine dayandırılmasına bakarak *Fî'r-Redd'in* onun eseri olduğu hakkında kesin bir hükme varmak mümkün görünmüyor. Çünkü, bu fikrin çeviri faaliyeti sırasında yaygın olarak İslâmi-

76 Rosenthal, State, S. 42-43; Corbin, L'Histoire, S. 233; *Fihrist*, S. 198.

77 Aş-Şayh al-Yûnânî, *Orientalia*, 1952, S. 465.

78 Bk. Chester Beaty, 201 a. Krş. Arberry, *An Arabic Treatise on Politics*, islamic Quarterly, II, 1953, S. 21; *Araştırma*, III, S. 64.

yete geçtiği düşünülürse, I. Parçanın orijinal bir telif olmaktan çok, Yunan kaynaklarına bağlanabilecek bir telhis, veya bir "ihbar" olduğu söylenebilir. Fakat, aynı parçada Ma'ad meselesiyle ilgili fikirlerin de ileri sürülmüş olması, bu kısmın basit bir telhisten ibaret olmadığı da düşündürmektedir. Eğer, bu kısım derlenmişse, derleyen ona Ma'ad ile ilgili fikirlerini ilâve etmiş olmalıdır. Bu fikirler Fârâbî'nin değil, fakat, Kerrâmîlerin ve EbûHuseyn el-Basrî gibi bazı Mu'tezilîlerin Ma'ad hakkındaki fikirlerine uygun düşmektedir⁷⁹. Fârâbî'nin bu eseri gençliğinde yazmış olabileceği ihtimali varit olmasa gerektir. Çünkü, onun ruh ölmezliğini ruhun akıllı kısmının aslına dönüşmesine bağlayacak bir fikir seviyesine erişmiş olması, onun, İslâm eskatolojisi hudutlarını aşmış olmasını tazammun etmektedir. Böyle bir ruh ölmezliği görüşü, felsefi olmaya gayret ettiği ölçüde eskatolojiyle değil, daha ziyade, Ma'ad'i sembol olarak mütalea ve tefsir etmekle uzlaşabilir. Nettekim, Fârâbî'nin ilk eserlerinden sayılabilecek *Matâlet ur-Refi'*deki⁸⁰ ruh doktrini dinî terminolojisinde rağmen, felsefi temayüllüdür.

I. Parçanın Plâton'a atfedilmesine gelince: Söz konusu olan fikirler Plâton'un *Faidon* ve *Timaiosta*. görülen ruh öğretisinden çok yeni-plâtoncu görüşlere uygun düşmektedir. O bakımdan Plâton'a atfedilmesi şüphelidir.

Bu eserde, genel olarak, Platon ile Plotinos'un fikirleri karıştırılmış, *Usûlûcya* ile *el-Hayr el-Mahz'ın* tesirinde kalınmış, bir felsefi plâna göre, ilkin, Ruh (I. Parça), sonra Tanrı ve Tanrının sıfatları (II., III., IV., V. Parçalar), nihayet Tanrıdan varlıkların çıkışı (VI., VII. Parçalar), Göksel Cisimler ve onların vasıflar (VIII., IX. Parçalar) ile ilgili parçalar hatırlanıp bir reddiye olarak değil, fakat, bir serim ve bir "ihbar" niteliğinde olarak arka arkaya dizilmiştir. O bakımdan eserin Fârâbî Külliyyatına girmesi şüpheli görünmektedir. Buraya ilâve lâzımdır ki VIII. Parçada İbn 'Amîd'den, IX. parçada Ebû Zeyd el-Belhi'den zikirler bulunması eserin kıymetini artırmaktadır. Çünkü bu düşüncüler hakkında felsefe literatüründe hemen hemen hiç bir bilgi bulunmamaktadır.

79 I. Madkour, La Place d'al-Fârâbî dans l'Ecole Philosophique Musulmane, 1934 Paris A. Maisonneuve S. 122.

80 Bk. Fârâbî'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı, Neşredenler Prof. Necati Lugâl - Doçent Aydın Sayılı Belleten, XV, 57, 1951, S. 81-122

UN PETIT TRAITÉ ATTRIBUÉ Â AL-FÂRÂBÎ *

On sait que, des ouvrages philosophiques et scientifiques des Epoque Classique et Hellénistique ont été traduits au VIII. ième et surtout au IX. ième Siècle, du grec en arabe directement ou bien par l'intermédiaire du syriaque, sous le mécénat des Califs.

A l'époque des traductions et aux siècles suivants, on a commenté les oeuvres philosophiques, composé des abrégés et rédigé des ouvrages traitant de certaines idées des philosophes grecs. Pour divers raisons ouvrages philosophiques sont attribués non à leurs auteurs authentiques, mais, à d'autres écrivains, comme par exemple, l'attribution à Aristote de *Usulûcya* (Théologie d'Aristote), qui n'était en vérité, qu'un abrégé de quelques livres des *Ennéades* de Plotin, et celle au même philosophe de *Liber de Causis* qui était un résumé de *Stoikeiosis Théologike* de Procle. D'où résulte, au point de vue de l'histoire de la philosophie, une conséquence importante: La confusion des idées aristotéliennes et néoplatoniciennes qui diffèrent tellement les unes des autres ¹.

Ce n'est pas seulement Aristote qui se vit attribuer la paternité des ouvrages qui n'étaient pas les siens, Platon et al-Fârâbî partagèrent le même sort. En la présente étude nous vérifierons ce point, en abordant d'examen de *Risâla fî'r-Radd Man Kâla bi Talaş al-însân Ba'd al-Mavt* (Petit Traité Sur la Réfutation de Celui qui Affirme la Corruption de l'Homme Après la Mort), traité attribué tantôt à al-Fârâbî, tantôt à Platon, et qui contient des passages de *Liber de Causis*.

Malgré la rareté des monographies et des traités dans le domaine de la philosophie islamique, on remarque, si l'on passe en revue la littérature y relative, qu'on étudie les grands philosophes à partir d'al-Kindî, jusqu'à al-Fârâbî, İbn Sinâ, İbn Tufail, İbn Bâcca, et İbn Ruşd, et qu'on met de côté les philosophes de second rang. Il y a, sans doute, des raisons. La plus importante pourrait être qu'on n'a pas à la disposition les manuscrits qui contiennent les ouvrages de ces philosophes. Tandis qu'on accepte comme hypo-

* Je dédie cette étude à la mémoire de ma très chère maman.

thèse de travail, que l'histoire des idées ne se compose pas d'anneaux isolés, mais, qu'elle constitue une chaîne continue. Il y a lieu, donc, de songer à reconstituer les anneaux manquants, à savoir, publier les oeuvres, bien que fragmentaires, des philosophes qui forment la transition. *Risâle fi'r-Radd* nous en semble donner l'occasion. Car, dans ce petit traité, nous trouvons des aspects qui intéressent, d'une part, al-Fârâbî, et d'autre part, les philosophes de transition.

On sait qu'al-Fârâbî, le véritable fondateur de la philosophie islamique, comme il ressort des études faites dans le courant du dernier demi siècle, s'est occupé à fois des oeuvres traduites en arabe d'Aristote et de Platon, soit en les commentant, soit en composant des abrégés².

En ce qui concerne notre sujet, les oeuvres d'al-Fârâbî sur Platon, citées dans les sources anciennes comme Ibn an-Nadîm, Ibn Abî 'Uṣaibi'a, et al-Kiftî, ou bien dans les catalogues de certaines bibliothèques de manuscrits, sont les suivantes: 1. *Kitâb Cam' Bayn Ra'yayn al-Hakimayn Aflâtûn al-Îlâhî va Aristûtâlîs* (Kitâb İttifak Arâ' Aristûtâlîs va Aflâtûn)³. *Kitâb al-Falsafatyn li Aflâtûn va Aristûtâlîs*⁴, 3. *Cavâmî Kitâb an-Navâmîs li Aflâtûn*,⁵

2 Consulter les études de Steinschneider, Munk, Dieterici, Madkour, Georr, Saydî, Lugal, Ateş, Walzer, Gabriel H, Badavî, Dunlop, Muhsin Mahdi, Nicolas Rescher, et Türker.

3 On sait que Dieterici a édité le texte arabe et l'a traduit en allemand. Dieterici, *Alfarabi's philosophische Abhandlungen*, Leiden, 1890, 1892; Ahmet Ateş, *Farabinin Eserlerinin Bibliyografyası*, Belleten, XV, 57, 1951, pp. 175-192, no, 10.

4 Dans Fârâbî'nin Eserlerinin Bibliyografyası, Ateş dit qu'il est probable que cet ouvrage incomplet soit le même que Kitâb al-Cam' cité sous numéro 1 (Voir no. 25). Mais, en vérité, cet ouvrage contient les deux derniers livres de Tahşîl aş Şa' âdat, c. à d., Falsafatu Aristûtâlîs va Aczâ' Falsafatihi va Marâtib Aczâ'iha et Falsafatu Aflâtûn va Aczâ' Falsafatini va Marâtib Aczâ'iha. Car, le nom de l'ouvrage constituant les deux derniers livres de Tahşîl aş Şa' âdat est Kitâb fî Ağrâz Falsafatu Aflâtûn va Aristûtâlîs pour Şâ'id al-Andulûsî, Kitâb Falsafatayn pour Ibn Ruşd, Kitâb al-Falsafatayn li Falâtûn va Aristûtâlîs pour Ibn Abî 'Uṣaibi'a, Kitâb Falsafatu Aflâtûn va Aristûtâlîs pour al-Kiftî. Consulter: Falsafatu Aristûtâlîs, Préface, édité par Muhsin Mahdî, 1961, Beirouth, Dâr Macalla Şî'r. On sait que Tahşîl aş Şa' âdata été publié à Hyderabad en 1945. Falsafatu Aflâtûn a été publié à Londres en 1943. Comparer ici avec la note 8.

5 Fârâbî'nin, no. 12. Pour le nom de cet ouvrage intéressant à l'abrégé des Lois de Platon, consulter: Muhsin Mahdi, *The Editio Princeps of Fârâbî's Compendium Legum Platonis*, note 2, *Journal of Near Eastern Studies*, XX, January, 1961, 1, 1-24, University of Chicago, Voir, pour l'édition du texte arabe et sa traduction en latin, *Alfarabius Compendium Legum Platonis*, editit et latine vertit Franciscus Gabrieli, *Corpus Platonicum Medii Aevi*, Plato Arabus III, Londini 1952 Gabrieli a parlé, pour la première fois, de cet abrégé dans *Un Abrégé Arabe Par al-Fârâbî des Lois de Platon* (Actes du XXI^e Congrès International des Orien-

4. *Kitâb al-Alfâz al-Aflâtûniyya va Takvim as-Siyâsat al-Mulûkiyya va'l-Ahlâk* ⁶, 5. *Kitâb Multakatât li Aflâtûn* ⁷, 6. *Falsafatu Aflâtûn va Aczâ' Falsafatihi va Marâtib Aczâ'iha* ⁸, 7. *Kalâm fî İttifak Arâ' İbukrât va Falâtûn* ⁹, 8. *Risâla Aflâtûn fi'r-Radd Man Kâla bi Talaş al-İnsan Ba'd al-Mavt*.

Les oeuvres d'al-Fârâbî sur Platon, susindiquées sous les numéros 4, 5, et 8, ne sont pas citées dans les sources anciennes. Nous ne trouvons leurs noms et leurs copies que dans certaines bibliothèques de manuscrits et dans leurs catalogues. Ces œuvres sont-elles vraiment celles d'al-Fârâbî? "Pour résoudre le problème, il faut consulter, en collationnant le contenu des œuvres d'al-Fârâbî qui sont actuellement à notre disposition. Car, suivant une coutume assez répandue au Moyen Âge, il est probable qu'on ait attribué à al-Fârâbî, en se prévalant de son autorité, certaines idées qu'on voulait diffuser" ¹⁰. Les œuvres apocryphes les plus importantes d'al-Fârâbî étaient, par exemple, *Zinûn al-Kabîr* ¹¹, et *al-İlm al-İlâhî* ¹². Pour répondre à la question

talistes, 1949, p. 289. Comparer: Rivista Studi Orientali, XXIV, Roma, 1949. Pour les critiques de cet édition de Gabrieli, consulter: Furlani, Rivista Studi Orientali, XXVIII, 1953, pp. 213-214, Langerbeck, Gnomon, 27, 1955, pp. 101, 106-107 et Muhsin Mahdi, The Editio Princeps.

6 Ateş, Fârâbî'nin no. 18. Bien que cet ouvrage, ignoré par les sources, soit attribué, dans les MSS, d' Aya Sofya (2821, et 2822) à al-Fârâbî, Ateş doute de cette attribution. Les manuscrits d'al-Âdâb as-Siyâsat al-Mulûkiyya va'l-Ahlâk al-İhtiyâriyya min Kalâm Aflâtûn Cam' Abî Naşr, autres que ceux cités par Ateş et qui se trouvent dans les bibliothèques d'Istanbul, sont: 1. Ahmet III, 2460, lb-136 b. 2. Ahmet III, 2619. 3. Esad Efendi, 1883, 4. Hazine, 373 (copié par Ya' kut al-Musta'sımî. Le Ms. d'Ayasofya-2820, cité par Ateş, est copié de ce dernier manuscrit). 5. Nûr-u Osmaniye-258, l-43a (Il doit être copié à la première moitié du XII. ième Siècle). 6. Üniversite, AY, 6377, 54-68 (Il est fragmentaire). 7. Esad Efendi, 3690 (Il est cité dans Fâtihin Hususî Kütüphanesi, Voir p. 19, 29 Mayıs 1953). Nous espérons étudier al-Adâb dans le plus bref délai.

7 Ateş, Fârâbî'nin, no. 100. Râmpûr, II, 841 est un ouvrage attribué à al-Fârâbî.

8 Al-Fârâbî a résumé la philosophie platonienne d'après les dialogues de Platon. Ce livre est l'un de deux derniers livres de Taşıl aş-Şa'adat, l'autre étant Falsafatu Aristûtâlîs. Pour l'édition du texte arabe voir, Alfarabius de Platonis Philosophia, ed. F. Rosenthal-R. Walzer, 1943 Londini, Plato Arabus, II. Pour sa traduction en anglais, voir: Muhsin Mahdi, Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle, pp. 51-67, The Free Press of Galencoe, USA, 1962. Comparer ici avec la note 4.

9 Uyûn al- Anbâ³, p. 139. On n'a pas trouvé jusqu'à présent un manuscrit de cet ouvrage. Voir: Ateş, Fârâbî'nin, no. 56.

10 Aydın Sayılı, Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri, Belleten, XV, 1950, 1, pp. 16-17.

11 Orientalia., 1937, p. 63. Etude de Rosenthal.

12 Badavî, Aflâtûn 'İnde'l-'Arab, p. 167-183, 1955, Kahire. Scwyzer, Plotini Opera 1952,

posée en haut, il faudra en effet, examiner par voie de collation le contenu de toutes les oeuvres alfarabiennes, après avoir ajouté, en premier lieu, à celles qu'on détient celles qui sont découvertes par des recherches dans les bibliothèques de manuscrits. Il suffira pour cela, comme on l'a signalé bien des fois, d'établir un Codex Farabicum¹³.

Nous nous proposons d'étudier ici, si *Risâla fi'r-Radd*, susindiqué sous le numéro 8, attribué dans les catalogues de manuscrits parfois à Platon, parfois à al-Fârâbî, et dont on ne peut pas rencontrer le nom dans les sources anciennes, pourrait faire ou non partie du Codex Farabicum à créer. Nous allons parler d'abord, des manuscrits de cet ouvrage, ensuite, nous passerons en revue ses parties une à une suivant les numéros d'ordre adoptés dans notre édition. En même temps, nous parlerons, dans la mesure où notre étude l'exige, de Procle (II. e et III. e Parties), de *Usulûciya* (I. e, V. e et VI. e Parties), de Platon (VII. e Partie), d'Îbn 'Amîd (VIII. e Partie) et, enfin, d'Abû Yazîd al Mu'allim (IX. e Partie) et nous tâcherons d'en tirer une conséquence valable pour le dit ouvrage.

Des manuscrits de *Risâla fi'r-Radd* dont Steinschneider n'a même pas cité¹⁴, et dont Rosenthal s'est contenté renvoyer au *Catalogue de Râmpûr State Library*¹⁵, il a été question dans la littérature à intervalles très courts en 1954, 1955 et 1956. Pour la première fois, c'est Fu'âd Sayyid qui a parlé en 1957 de la copie d'Istanbul de cet ouvrage dans son *Fihris I*, sous numéro 96. Cette copie occupe les pages 105a-106a d'un recueil de manuscrits dont le numéro d'enregistrement est 1458¹⁶. Ce recueil, par conséquent, cette copie, était déjà connu par nous-même, comme en témoigne notre étude sur Yahyâ b. 'Adî¹⁷. Mais, nous ne sommes pas permis, jusqu'à présent, d'exprimer nos idées là dessus pour la raison qu'il ne nous est pas encore possible d'obtenir, malgré toutes nos démarches réitérées, le manuscrit de Râmpûr et celui d'India Office et de les collationner. Pour le moment, nous n'avons pas

13 Sayılı, Fârâbî, p. 27; H. Z. Ülken, Fârâbî, 1950, s. 102 Mubahat Türker, Fârâbinin Bazı Mantık Eserleri, DTCF Dergisi, XVI, 3-4, 1958, pp. 166-167; Mubahat Türker, Fârâbinin Şarâ'it ul-Yakîn'i, Araştırma, I, (1963), 1964, DTC Fakültesi, p. 152.

14 Al-Fârâbî, 1867, St. Petersburg

15 GAL, I, p. 236; GAL, I, p. 213 F 2; GAL, Suppl., I, p. 958.

16 Fihrist, I, no. 96, 1954 Kâhira.

17 Mubahat Türker, Yahyâ b. 'Adî'nin Varlıklar Hakkındaki Makalesi, DTC Fakültesi XVII, 1-2, Mart-Haziran, 1959, p. 45. Ateş a parlé de ce manuscrit d'Université-1458 à l'occasion de Zinûniye tandis que Walzer à l'occasion du commentaire Timaios.

non plus obtenu les MSS. de Râmpûr et d'Îndia Office, mais, grâce à un nouveau manuscrit dont nous parlerons plus bas, nous pourrions enfin éditer l'ouvrage en question

Dans ses études qui ont pour but de chercher les sources des idées néoplatoniciennes en terre d'Islâm, Franz Rosenthal a parlé, d'une part, de la copie d'un petit traité sur l'immortalité de l'âme qui se trouve dans Rampûr State Library et qui est attribué à al-Fârâbî¹⁸, et d'autre part, de celle d'Îndia Office qu'on attribue à Platon¹⁹. D'après Rosenthal, ce petit traité n'est au fond, qu'une simple juxtaposition des 5. e et du 23. e paragraphes de *Liber de Causis* et constitue une source encore non identifiée²⁰. Le petit traité dont il s'agit est notre *Risâla fi'r-Radd*.

Est-ce qu'il y a une relation quelconque entre *Risâla fi'r-Radd* et *Şarh Kavî Aflâtûn anna'n-Nafs Gayr Mâ'ita*, cité par al-Birûnî dans son *Tâhik Mâ li'l-Hind* (pp. 28, 29, 42) en l'attribuant à Procle? Salon Badavî, *Şarh* cité dans *Tahkîk*, est emprunté à *Kitâb Bruklûs Tafsîr Faidûn fi'n-Nafs*²¹. Les arguments exposés dans *Phédon* (8, d) et la *République* (609e) SUT l'immortalité de l'âme, ne se trouvent pas dans *Risâla fi'r-Radd*. Si, dans le commentaire de Procle, l'on propose une conception différente de celle de Platon, il serait juste de l'examiner. Procle étant néoplatonicien, il est raisonnable de penser que le sujet en question soit traité par lui conformément au point de vue de son école.

Dans un appendice à une série d'articles sur la source plotinienne, Rosenthal mentionne le manuscrit d'Istanbul (Üniversite Kütüphanesi, 1458, 106b-106 a), l'appelle "The pseudoepigraphical treatise ascribed to Plato" et ajoute qu'il parlera d'un autre manuscrit platonicien en réalité, mais at-

18 Fi'r-Radd man Kâla Anna'l-Însân Talâşa va Fanâ', Voir, Catalogues of the Library of Râmpûr, II, p. 841, no. 220; comparer: Rosenthal, Aş-Şayh al-Yûnânî and the Arabic Plotinus Source, *Orientalia*, 21, 1952, p. 471.

19 Ms. Or. India Office, 3832, 24b-25b.

20 Ib. p. 47. Rosenthal prétend que l'auteur de Usulûcya et aş-Şayh al-Yûnânî cité dans les sources arabes, se puise à la même source appelée "Plotinos Source", En refusant les idées de Rosenthal, Badavî dit que, le texte de *Risâla li's-Şayh al-Yûnânî fi Bayân Alamay ar-Rûhânî va'l-Cismânî*, édité par Rosenthal dans *Orientalia*, est le résumé des chapitres d'Usulûcya sur l'âme et sa destinée. D'après Badavî, celui qui a fait le résumé devrait lire al-Hayr al-Mahz. On peut trouver chaque phrase de *Risâla li's-Şayh* dans Usulûcya d'une façon détaillée. Voir, Aflâtûn 'Înde'l- 'Arab, 1955, p. 37.

21 Al-Aflâtûniyye al-Muhdasa, 1955 Kâhire, p. 18.

ribué à al-Fârâbî²². Ainsi, qu'on doit avoir sous la main trois copies manuscrites de *Risâla fi'r-Radd*: Celles d'Istanbul, de Rampûr, et d'India Office. Ajoutons à ces copies celle des Etats Unis dont parle James Krizcek et que nous utiliserons avec celle d'Istanbul dans la présente édition. Cette copie occupe les pages 70v-71r d'un recueil manuscrit, écrit l'an 677 de l'Hégire, et qui contient quelques oeuvre d'Îbn Sinâ et appartient à la deuxième partie de la Collection Garrett qui se trouve dans la Bibliothèque d'Université de Princeton sous numéro provisoire ELS 308²³. Le texte arabe de *Risâla fi'r-Radd* édité ici et traduit en turc, a été établi en collationnant les deux manuscrits, ceux d'Istanbul, et de Princeton, en outre, la II. e Partie fut collationnée avec le 23. e paragraphe de *Kitâb al-Hayr al-Mahz* (Liber de Causis) édité par Badavî, la III. e avec le 5. e et les variantes sont reportées en notes.

Selon les MSS. d'Istanbul, et de Princeton, *Risâla fi'r-Radd* n'est pas un opusculé qui présente une unité et qui tourne autour d'un sujet principal ayant une tête, un torse, et des jambes, suivant l'expression de Platon dans *Phèdre*. Au contraire, elle n'est qu'une suite de chapitres longus ou bien courts comparés les uns aux autres. Pourtant, il est possible d'entrevoir un plan sur les problèmes philosophiques, tels que le problème de Dieu, celui des relations entre Dieu et l'Univers, et celui de la destinée de l'homme. Car, les II. e, III. e, IV. e et V. e Parties concernant Dieu (les attributs de Dieu, la connaissance de l'homme sur Dieu), les VI. e, VII, VIII. e et IX. e Parties traitant de l'origine des créatures (comment le multiple provient de l'Un?), des corps célestes et de leurs propriétés. La I. e Partie s'occupe de l'homme, de la génération et de la corruption. Celui qui a établie la série ou bien s'est chargé d'en effectuer la copie, qui qu'il soit, n'a pas tardé d'indiquer, aux commencements des paragraphes, excepté à ceux de la II e et de la III. e Partie, ceux qui exposent leurs idées par l'expression "(tel) a dit que".

Si l'on collationne le manuscrit d'Istanbul avec celui de Princeton, on remarque qu'ils diffèrent. Car, le premier est long, tandis que le second est court. Les IV. e, V. e, VII e et IX e Parties de notre édition n'existent pas

22 *Orientalia*, 21, 3, 1952, p. 471; *Orientalia*, 24, 1, 1955, p. 66. On sait que Rosenthal s'intéresse à un petit traité attribué à al-Fârâbî sur les noms des philosophes: *A Short Treatise on the Meaning of the Names of Some Greek Scholars Attributed to al-Fârâbî*, *JAOS*, 62, 1942, 73, p. 4.

23 James Krizcek, *Avicenniana, Un Macmu'a Philosophique à Princeton*, *MIDEO*, 3, 1956, pp. 375-380.

dans le manuscrit de Princeton, tandis que les I. e, II. e et III. e Parties sont communs aux deux manuscrits. Le manuscrit d'Istanbul montre les mêmes particularités que Rosenthal a constatés sur le manuscrit de Bodleian (Ms. Or. Marsch 529=Uri 484) Dans le manuscrit de Bodleian, il y a des citations de philosophes, tels qu'al-Fârâbî, Qustâ b. Lûkâ, al-'Âmirî, İbn Miskavaih et Abû Zayd (Abû Yazîd ?) ²⁴. De même, dans le manuscrit d'Istanbul, il y a des citations d'İbn 'Amîd, d'Abû Zayd al-Mu'allim, et ce fait augmente la probabilité que l'ouvrage n'a pas pour thème principal l'immortalité de l'âme. Dans le manuscrit de Bodleian, il existe des citations des *Ennéades*, attribuées à aş-Şayh al-Yûnânî; Rosenthal les a reprise dans *Orientalia*, Badavî les a rééditées à la fin de l'édition de *Usulûcya*. De même dans le manuscrit d'Istanbul, il y a des citations qui n'existent pas dans celui de Princeton. Il est probable qu'elles appartiennent à Plotin. Les VIII. e et IX. Parties contiennent les passages d'İbn 'Amîd et d'Abû Yazîd. Si l'on considère qu'il n'y a, dans la littérature, presque rien sur ces penseurs, on appréciera, facilement, la valeur du manuscrit d'Istanbul. La VII. e Partie de ce dernier est un long passage de Platon. La IV. e Partie est emprunté à la lettre ou bieu à la risâla écrite à Vasâvis (?) par le "Philosophe", la II e et le III. e à *Kitâb al-Hayr al-Mâhz*. Quant à la I. e Partie, elle est attribué à Platon.

Maintenant, commençons à étudier une à une les Parties de *Risâla fi'r-Radd* suivant les numéros d'ordre que nous avons donnés.

La I. e Partie

C'est la partie de laquelle ce petit traité a dû tirer son nom. Dans cette partie, on ne parle pas directement et franchement de l'immortalité de l'âme, mais, on évoque la discrimination entre la faculté de raisonner, par conséquent, la partie raisonnable de l'âme, et le corps, et l'on suggère que cette faculté quittera le corps après la mort afin de retourner d'où elle était venue. Dans cette partie on aborde deux problèmes essentiels: L'un concerne le principe qui s'énonce ainsi: "Tout ce qui est composé finira par se décomposer, et tous les composants vont retourner à leurs origines" et ses conséquences. L'autre traite du *Ma'ad* (Lieu où l'on retourne après la Résurrection).

Sur la décomposition de ce qui est composé et son retour à son origine, on donne comme exemple, les quatres biles et quatre éléments et on dit

24 Islamic Culture, 1940, 14, opp. 396-402.

que lorsque la bilprasine se décompose, elle se réduit à l'élément Terre, le flegme à l'Eau, le sang à l'Air, la bilifulvine au Feu; de même, la faculté de raisonner retourne à ses origines après la mort. C'est de ce point de vue qu'on donne à *Risâla fi'r-Radd* ce nom: Réfutation de Platon à celui qui soutient le principe de la corruption et de l'anéantissement du corps humaine après la mort. Car, après la mort, même si le corps humain périt en se décomposant, la faculté de raisonner, par conséquent, la raison, retourne à ses origines. Suivant *Risâla fi'r-Radd*, la faculté de raisonnement est le centre de réflexion, de pensée, d'imagination, et de volonté. Elle conçoit les formes. Une fois qu'elle le conçoit, elle n'aura point besoin du corps comme appui. Malgré que le corps s'augmente, ou se diminue, et qu'il change d'états, les formes qui s'y trouvent ne changent pas. Même, le pouvoir de raisonner devient plus pur après la séparation d'avec le corps, les formes le deviennent aussi. Quand cette faculté revient à ses origines, les formes ne s'en séparent pas.

Les idées qui se trouvent dans *Risâla fi'r-Radd* ressemblent, d'une façon remarquable, à celles de la théorie de l'âme exposée dans *Usulûcya*. Par conséquent, elles se conviennent aux idées néoplatoniciennes. Car, selon *Usulûcya*, le corps humain est composé; lorsque l'âme le quitte, il se décompose en ses éléments. L'âme n'est pas une "harmonie du corps ressemblant à l'harmonie des cordes", comme le prétend les Pythagoriciens -Car, l'harmonie des humeurs n'est pas l'âme elle-même, mais la vitalité et la santé; ce n'est pas l'harmonie qui constitue l'âme, mais, c'est l'âme qui la constitue. L'âme est une substance, elle existe avant l'harmonie. Tandis que l'harmonie n'est pas une substance, mais un accident. L'harmonie ne peut pas donner l'existence à la science, c'est l'âme qui lui donne-, ni "l'intelléchie" ou la "forme du corps", comme l'a dit Aristote -Car, si l'âme était la forme du corps, elle devrait se dissocier quand le corps se dissocie. L'âme ne peut être "intelléchie", car, l'intelléchie" n'est pas une substance, elle ne peut pas se sentir, se concevoir, tandis que l'âme est une substance elle se sent, elle se conçoit, elle se connaît-, elle n'est pas matérielle non plus, comme le croit les Stoïciens. L'homme est éternel par son âme, périssable par son corps. L'âme humaine a trois parties: Végétative, animale et cognitive. La connaissance, la réflexion, et l'acte de remarquer sont les actes de L'âme raisonnable. Quand le corps se soumet à la corruption, se décompose, et s'anéantit, l'âme quitte le corps. Les âmes de végétaux et des animaux retournent à leurs origines, c. à d., au monde intelligible, une fois séparées de leurs corps. Ainsi, l'âme qui se détache du monde sensible, revient sans délai, au monde qui lui est propre,

e. à d., au monde intelligible. L'âme qui passe d'ici-bas à l'au delà se survit, ne s'anéantit pas. Car, elle n'est pas mortelle, elle ne se perd pas²⁵.

Suviant al-Fârâbî "la faculté de concevoir les intelligibles est une substance simple et incorporelle.... Car, les formes intelligibles ne peuvent pas se tenir dans un lieu divisible et corporel. Elle est une substance qui survit après la mort du corps et qui ne se perd pas" (' *Uyûn al-Masâ'il*, p. 64). Bien que dans *Madîna Fâzıla*, al-Fârâbî ait parlé de l'attachement des âmes ignorantes à la matière dans leurs vies futures et que conséquemment, il s'est contredit, il est certain qu'il affirme l'immortalité de l'âme dans le sens que celle-ci s'attache à l'Intellect Actif²⁶.

A partir du moment où *Usulûcya* eut accès au monde musulman, la conception que la partie immortelle de l'âme n'est ni la partie végétative ni la partie animale, mais, seulement la partie raisonnable, n'a pas cessé d'être en faveur dans les siècles suivants. En abordant le même sujet, Ibrahim b. Mehmet, connu sous le nom de Kasabbaşı Zâde, mort en 1236 de l'Hégire, et qui rédigea en arabe sous les ordres d'Orner Efendi, Kazasker, un livre intitulé *Risâla fî Bayân Bakâ'an-Nafs an-Nâtika Ba'd Fanâ' al-Badan* (De l'Immortalité de l'Ame Raisonnable Après la Corruption du Corps), écrit: "Sache que l'homme a une âme par delà son corps sensible et qui s'appelle l'Ame Raisonnable. On est tombé en désaccord sur sa nature. On dit qu'elle est le "feu qui coule dans le corps sensible", ou l'"Air", ou l'"Eau" ou les "Quatre Biles", ou le "Sang", ou l'"Atome dans le coeur", ou bien l'"humeur même de chaque personne". Selon la majorité des théologiens, l'âme est ce qui reste identique dans ses parties essentielles, de la naissance jusqu'à la mort. Dire que l'âme n'est que le corps sensible, c'est dire que l'essence de l'âme est de percevoir. Selon eux, l'âme est un corps lumineux, céleste et léger, opposé au corps dont les organes s'engendrent. L'âme pénètre grâce à sa finesse, jusqu'à l'essence des organes. Elle coule dans les veines, comme l'eau dans les fleurs, le feu dans l'entendement. Elle ne subit aucun changement ni corruption... Son détachement du corps et son arrivée au monde des âmes c'est la mort. Ils disent que l'âme est un corps délicat qui se trouve dans le coeur. Elle se déroule dans les organes, à travers les veines, ou bien elle circule dans le cerveau, puis, dans les organes, et dans le corps. Les philosophes et

25 *Usulûcya*, dans, Plotinûs 'İndal'-'Arab, Edité par Badavî, 1955, Kahira, le. III. e et le dernier Chapitres. Comparer ici avec la note 66.

26 İ. Madkour, La Place de al-Fârâbî Dans l'Ecole Philosophique Musulmane, p. 212 Paris 1934 Maiscrmeuve.

les hommes de grands sens parmi les musulmans, tels que Gazâlî, -Que Dieu le bénisse-, Hillî, Râgib, Abû Zayd etc., ont dit qu'elle est une substance distincte de la matière...." ²⁷.

En somme, dans la I. Partie, on admet l'existence d' une origine à laquelle retourne la faculté de raisonnement, mais on ne se prononce pas clairement sur ce que peut être cette origine. A cet égard, *Risâla fi'r-Radd* demeure quelque peu obscur.

De même, dans la I. Partie on adopte l'idée de *Ma'ad*, mais on se refuse à croire que la Resurrection s'accomplira sur le corps ancien. On tient pour impossible que *Ma'ad* y ait lieu. Car, 1. Dieu a, catégoriquement, ordonné la destruction du corps en question. Pourquoi Dieu ordonnerait-Il la destruction d'un corps destiné par ailleurs à être ressuscité? 2. Il est en la puissance de Dieu de le ranimer sous une autre forme après sa mort et sa destruction. 3. On ne peut pas attendre de Dieu l'absurdité d'ordonner la destruction d'un corps destiné, par Lui, à la Résurrection. 4. Les germes qu'on sème ne poussent qu'en perdant leurs formes anciennes. Donc, la déformation conditionne la forme nouvellement acquise. De même, la création du corps nouveau exige la destruction du corps ancien. Par conséquent, *Ma'ad* (Retour) aura certainement lieu sur le corps créé à cet effet.

De *Ma'ad*, on a parlé dans les *Tahâfuts*. Dans son *Tahâfut*, Gazâlî a prévu pour *Ma'ad* trois possibilités: 1. Ou bien l'âme et le corps se détruisent à la fois et se recréent. 2. Ou bien le corps à lui seul se détruit, tandis que l'âme reste éternelle, et puis elle vient ranimer de nouveau le corps décomposé. 3. Ou bien, quelque soit la matière, l'âme subit la transmigration²⁸. Dans son *Tahâfut*, Hocaîade a compté quatre éventualités sur *Ma'ad*: 1. *Ma'ad* aura lieu quant au corps, 2. ou bien, quant à l'âme, 3. ou bien ne concerne ni le corps, ni l'âme, 4. ou bien, le mystère de *Ma'ad* demeure impénétrable²⁹.

Ma'ad dont parle *Risâla fi'r-Radd* n'aura pas lieu à l'égard du corps ancien, mais du corps recrée par Dieu. De ce point de vue, *Risâla fi'r-Radd* incline vers la conception de transmigration, mais, il s'en éloigne aussi, car, le corps de la résurrection duquel il est question est créé de nouveau par Dieu.

27 Konya-Yusuf Ağâ-13 /2. Ce manuscrit est de dimensions 15x9.3 et 10x5 cm. copié en 1156 par Nasih: Pour le texte arabe voir ici, p. 10 note 27

28 Edition de Bouyges, pp. 356-363.

29 Tahâfut al-Falâsifa, p. 119.

Dans *Risâla fi'r-Radd* apparaît une conception différente de *Ma ad* par rapport à celles précitées. A la lumière de cette conception différente de la résurrection, il devient peu probable qu'il s'agisse de *Risâla fi'r-Radd* d'al-Fârâbî. Car, il n'y a pas chez al-Fârâbî, une conception nette et définitive sur la résurrection du corps recrée par Dieu³⁰. La résurrection doit être, selon al-Fârâbî, un symbole, comme le sont le mot "Crayon", "Table", "Paradis", "Balance", "Pont". La théorie de résurrection dans *Risâla fi'r-Radd*, ressemble à celle des Karramites et de quelques Mu'tazilites qui affirment l'existence d'un corps nouveau et d'une vie nouvelle de la vie d'outre-tombe (Cf. Fahr ar-Râzî, *Muhaşşal*, p. 169).

La II. ième et la III. ième Parties

En parlant des MSS. de *Risâla fi'r-Radd*, nous avons noté ci-haut, l'opinion de Rosenthal: *Risâla fi'r-Radd* n'est qu'une simple juxtaposition du 5. ième et du 23. ième Paragraphes de *Liber de Causis* qui est l'abrégé d'un ouvrage de Procle, intitulé les *Eléments de Théologie*. Mais, en vérité, seulement la II. ième et la III. ième Parties de *Risâla fi'r-Radd* consistant suivant le MS. de Princeton en la I. ière, la II ième et la III. ième Parties, et suivant celui d'Istanbul en la I. ième, la II. ière la III. ième, la IV. ième, la V. ième, la VI. ième, la VII ième, la VIII. ième, et la IX. ième Partie, sont une simple répétition du 5. ième et du 23. ième Paragraphes de *Liber de Causis* excepté quelques variantes indiquées dans les notes. La II ième Partie correspond au 23 ième paragraphe de *Liber de Causis*, la III. ième au 5. ième. Dans la II ième Partie on explique la façon d'être multiple de celui qui est Un, Bien, Cause Première. L'Un se trouve dans les choses de la même manière, mais, les choses Le reçoivent à leurs propres manières. C'est ainsi que les choses se multiplient. La cause de la multiplicité des choses est le fait de recevoir de Dieu. Et ils reçoivent dans la mesure où Dieu leur est connu. Par conséquent, les choses viennent à l'existence dans la mesure de leur connaissance de l'Un.

La III ième Partie traite de l'inconnaissabilité de la Cause Première. Car, elle est hors de toute attribution. Elle est pure lumière. Tout s'explique par ses causes, mais elle ne procède d'aucune cause. Par conséquent, il est impossible qu'elle soit l'objet de sensation, d'imagination, de réflexion, de

30 Mubahat Türker, Üç Tahafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, 1955 Thèse Ankara, pp. 107-116.

pensée et de langage. On ne peut pas l'atteindre par la voie de la connaissance ordinaire en raisonnant.

On sait que Procle, auteur des *Eléments de Théologie* qui est la source de *Liber de Causis*, qui vécut au V. e Siècle, considéré comme Hegel des ééoplatoniciens, a laissé des ouvrages sur la philosophie, les Mathématiques, la Physique et l'Astronomie³¹.

Ces ouvrages philosophiques sont ou bien des commentaires sur les dialogues de Platon ou bien des traités. Il a commenté *Tintée*, la *République*, *Parménide*, *Alcibiade*, *Cratyle*. Ces commentaires ont été publiés à peu près à la fin du XIX. ième Siècle et au commencement du XX. ième Siècle, Quelques uns d'entre eux, ont été réédités³². A part ces commentaires, il faut qu'il y en ait d'autres cités dans les sources arabes³³. Quant à ses traités: Les originaux grecs *De Providentia et Fato*, *De Decern Dubitationibus Circa Providentiam* et *Mahrum Subsistentia* sont perdus. Mais leurs traductions par Guillaume de Moerbeke au Moyen Age nous ont parvenus³⁴. Procle a un ouvrage qui s'appelle *Théologie de Platon* autre que les *Eléments de Théologie*. Elle fut aussi rééditée³⁵. On a édité l'original grec des *Eléments de Théologie* à Hamburg en 1618, sa traduction en anglaise par R. Dodds sous le titre "The Elements of Theology" à Oxford en 1933, et sa version en Latin par Guillaume de Moerbeke³⁶.

Salomon Pines et Bernard Lewin ont démontré que *Risâla fî Îsbât Suvar Ruhânî Allâtî La Hayûlâ Laha*, attribué à Alexandre d'Afrodise et édité par Badavî en 1947 dans *Aristû, 'Înda'l-'Arab* au Caire³⁷, n'est en vérité, que les

31 Ueberweg, Grundriss; Sarton, Introduction.

32 Le commentaire de Procle sur Parménide de Platon est édité par Klibansky en 1953 dans *Plato Arabus* à Londres avec l'original grec et la traduction latine et anglaise.

33 Par exemple le Commentaire de Phédon cité par al-Birûnî. Voir ici la note 18

34 Grabmann, die Proklos Übersetzungen des Wilhelm von Moerbeke, Mittelalterlichen Geistesleben, II, München, 1936, L'Édition de Cousin a paru de nouveau (Minerva GHMB Frankfurt 1962).

35 Proclus, In Platonis Theologiam, Hrg. Portes 1618 Hamburg, Minerva, GHMB 1962-65

36 Pour l'édition de Procli *Elementatio Theologica*, consulter: Vansteenkiste, Tijdschrift voor Philosophie, 13, 1, Juni, 1951, 3 Septembre, 1951. 36. pp. 291-292.

37 pp. 291-292

15 ième, 16. ième et 17. ième phrases des *Eléments de Théologie* de Procle³⁸. Ces phrases ont été traduits en français par Lewin³⁹.

Les ouvrages de Procle connus jusqu'à présent est traduits en arabe et édité dans *Apud Arabes Procli*, sont: 1. *Kitâb al-İzâh fi'l-Hayr al-Mahz* (Liber de Causis) (pp. 1-33) qui s'appelle aussi *Al-Hayr al-Avval*. Suivant Badavî, cette appellation doit être née à l'époque d'İbn Sinâ⁴⁰. 2. *Hucac Brûklûs fî Kidam al-Âlam* (34-42) (De Aeternitate Mundi), 3. *Masâ'il Brûklûs fi'l Aşyâ'at-Tabi 'iyya* (Questiones Naturales) Traduit par Hunayn b. Ishak. 4. *Uştuhusyôş aş-Şuğrâ' li Brûklûs* (pp. 257-258) Les sources arabes ne le citent pas. 5. *Fî İsbât Suvar Ar-Ruhânî la Hayulâ Laha* (Voir plus haut).

L'original grec de *Hucac* est perdu⁴¹. Il existe la traduction arabe. Mais la traduction n'est pas complète, elle ne contient que six arguments. C'est contre cet ouvrage que Philopponne avait écrit *De Aeternitate Mundi Contra Proclam*⁴². Son ouvrage est très répandue parmi les penseurs musulmans. Gazâlî et İbn Ruşd en ont parlé dans leurs *Tahâfuts*, Abû'l-Barakât dans *Kitâb al-Mutabar*, Şahrastânî dans *Milal v'an-Nihal*. İbn Şuvar a rédigé un livre sur le même sujet⁴³. On ne sait pas encore si la version en arabe de *Hucac* est faite sur l'original grec perdu de Procle, ou bien sur *Aeternitate Mundi Contra Proclam* de Philopponne. Procle qui était au V. ième Siècle à la tête de l'école d'Athènes, devrait être très efficace pour qu'il est provoqué au VI. ième Siècle, les objectiones de Philopponne!

Risâla fî İsbât est traduit en arabe par Dîmişkî (mort en 557 de l'Hégire). *Risâla fî İsbât* est écrite contre le matérialisme des Stoïciens. D'après cet ouvrage, la conception stoïcienne de l'âme est contradictoire. Car, l'âme ne peut pas contenir le Suprême Bien, étant donné qu'elle est une substance matérielle. De même, si l'âme se contemple elle-même, elle ne peut pas être matérielle. De même, se contempler elle-même est la propriété

38 S. Pines, Une Version Arabe de Trois Propositions de la Stoikeiosis Theologike de Proclus, Oriens, VIII, 2, 1955, pp. 195-203; Arabica, III, 3, 1956, p. 333.

39 Notes sur un Texte de Proclus en Traduction arabe, Orientalia Suecana, IV, 1955, pp. 101-110; Badavî, Un Proclus perdu est retrouvé en Arabe, Louis Massignon, I, 1956, pp. 149-151.

40 Al-Aflatûniyya al-Muhdasa 1955, Kahira, p. 16.

41 D'Alvernay, Note Sur deux MSS De Aeternitate Mundi, Ar. Doct. et Litt, du M. A.

42 L'Édition de Hugo Eabe, Leipzig, 1899.

43 Yahyâ'n-Nahvî fî Anna'd-Dalîl fî Hades Âlam Avlâ bi'l-Kabûl Min Dalîl al-Mutakallimîn, Aflatûniyya al-Muhdasa 'Ind'al-'Arab, 1955 Kahira, pp. 243-247.

d'un substance spirituelle. L'Origine de cette conception très répandue parmi les Musulmans se trouve dans le *Commentaire de limée* de Procle. C'est en se connaissant elle-même, que l'âme connaît tout. Comme cité en desus, *Risâla fî Îsbât* n'est, en vérité, que les 15. ième, 16. ième et 17. ième phrases des *Eléments de Théologie*, quoi qu'il soit attribué à Alexandre d'Aphrodise. La réponse à la question si les *Eléments de Théologie* est traduit partiellement, ou bien totalement en arabe a pour but de mettre en lumière la position de *Liber de Causis*.

Dans la liste des traductions faites par le fameux traducteur Gerhardus Cremonensis de l'arabe en latin, on trouve un *Liber Aristotelis de Expositione Bonitatis Purae*. Le traducteur de cet ouvrage appelé en abrégé *Bonitatis Purae* et par Gilbert de la Porrée *Liber de Causis* et qui traite des causes et de la provenance des êtres de l'Un, est indiqué dans le MS. en latin de Bruges sous les mains, non comme Gerhardus mais, Gilbert de la Porrée. Pourtant, on admet que la traduction a été faite par Gerhardus entre les années 1167-1187, et que l'ouvrage est non de Procle, mais, d'Aristote. Alexandre de Hales (mort en 1242) le mentionne dans son *Summa Theologiae*. Cet ouvrage, connu aussi par Alain de Lille, est attribué par Albert le Grand à Davud al-Yahûdî (Johannes Hispalensis? Avendueth? Ibn Dâvud? Collaborateur de Gundissalinus?) par Aegidius Romanus (1247-1316) à al-Fârâbî. Selon Albert le Grand, l'ouvrage a été composé par Ibn Dâvud en s'inspirant des idées des philosophes tels qu'Aristote, al-Fârâbî, Ibn Sinâ, et Gazâlî. En effet, l'ouvrage fut, jusqu'au commencement de XIII. ième Siècle attribué à Aristote. C'est avec cette attribution d'Albert le Grand que commence une "Histoire" de *Liber de Causis* parmi les Latins. En 1268, lorsque Guillaume de Moerbeke a traduit les *Eléments de Théologie* du grec en latin, St. Thomas d'Aquin n'a pas tardé de remarquer que *Liber de Causis* est un extrait de ce dernier, et c'est ainsi que le témoignage d'Albert le Grand devrait être infirmé. *Liber de Causis* est, sans doute, un abrégé des *Eléments de Théologie*, mais, qui est-ce qui l'a composé? Est-ce que c'est Ibn Dâvud? Al-Fârâbî? ou bien quelqu'un qui a vécu avant l'Islam? A partir des études de Steinschneider en 1876, ces questions n'ont pas cessé d'être étudiées une centaine d'années (Otto Bardenhauer en 1892, Erno Benz en 1961). Ces questions n'ont pas trouvé de réponses définitives, mais, seulement, approximatives. En voici les résumés: 1. Selon Badavî, *Al-Hayr al-Mahz*, intitulé aussi *al-Hayr al-Avval*, traduit en latin comme *Liber de Causis*, doit être ou bien rédigé ou bien traduit avant 987. Même, malgré l'opinion d'Alonso, il est beaucoup plus probable qu'il ait été traduit. Car, il y a des traductions

en arabe des oeuvres de Procle qui ne sont pas citées dans les sources arabes, à savoir, *Uştuḥuşuş aş-Şuğrâ*. S'il a été traduit, il a dû être traduit ou bien par İshak b. Hunain, ou bien par İbn Zur'a. *Al-Hayr al-Mahz* n'est point un traité d'al-Fârâbî, ni non plus d'İbn Dâvud⁴⁴. 2. Suivant Lewin⁴⁵, il est impossible que l'ouvrage appartienne à Johannes Hispalensis qui fut le collaborateur de Gundissalinus. Autrement, on ne peut guère expliquer l'influence qu'il exerça en Orient. Lewin met en doute l'opinion de Bardenhauer, d'après laquelle *Liber de Causis* n'est point une traduction en arabe d'un abrégé en grec ou en syriaque mais, un abrégé en arabe fait sur la traduction en arabe des *Eléments de Théologie*. Car, d'après lui aucune source arabe n'indique qu'il s'agit de la traduction en arabe des *Eléments de Théologie*. 3. Pour Salomon Pines, il est probable que *Liber de Causis* soit un abrégé fait par une personne inconnue en se basant sur la traduction en arabe de Dīmīşkī des *Eléments de Théologie* de Procle au X. ième Siècle. Car, dans les sources arabes il existe une traduction d'un certain *Tâlûcyâ* attribué à Procle⁴⁶. 4. D'après Erno Benz qui prend appui sur les *Eléments de Théologie* de Procle fut rédigé par un musulman qui aurait vécu vers 850 en Mésopotamie et qui devrait avoir eu connaissance de la traduction en arabe de l'ouvrage en question de Procle.

Quoi qu'il en soit, ce qui est certain c'est qu' *al-Hayr al-Mahz* (*Liber de Causis*) est un abrégé en arabe de *Eléments de Théologie* de Procle traduit en latin par Gerhardus sous le titre de *Liber de Causis* et qu'il contient un petit commentaire.

Al-Fârâbî fut influence par cet ouvrage dans '*Uyûn al-Masâ'il et as-Siyâsat al-Madanî*'. Il y a un rapport entre *Mabâdî' al-Kull* d'Alexandre d'Aphrodise attribué à Aristote⁴⁸, la 3. ième partie de section théologique d'aş- Şifâ',ol- İşârât, et *al-' Uyûn* d'al-Fârâbî, la 5. ième partie de la section théologique de *Makâsid al-Falâsifa* d'al-Gazâlî. Il y a aussi un rapport entre tout cela et les *Eléments de Théologie*⁴⁹. Abû'l-Barakât a subit l'influence de

44 Badavî, *Al-Aflatûniyya al-Muhdasa*, Neoplatonici Apus Arabes Procli, 1955, Islamica 19, Introduction, p. 18, 2, 30.

45 Notes Sur un texte de Proclus eu Traduction Arabe, *Orientalia Suecana*, IV, 1955, 101 108.

46 Une Version Arabe de Trois Propositions, *Oriens*, VIII, 2, 1955, pp. 185-203.

48 Edition du texte par Badavî dans *Aristû 'İnd'al-'Arab*, I, 1947, pp. 253 -257 et p. 51 et suiv.

49 L'opinion de père Alonso, Consulter *al-Aflatûniyya al-Muhdasa "İnda'l-'Arab*, 1955, Kahira, p. II,

cet ouvrages dans son *Mu'tabar*, 'Abd al-Latif al-Bağdâdî en a donné certains passages ⁵⁰.

Dans notre *Risâla'î-Radd* (II. e et III. e Partie), on nous expose, en vérité, les idées de Procle, alors qu'elles sont attribuées ou bien à al-Fârâbî ou bien à Platon.

Les IV. ième, V. ième, et VI. ième Parties

La IV. ième Partie contient une sorte d'annotation empruntée à une lettre (ou à l'épître) écrite à Vasâvis (?) par le "Philosophe", et rappelée à l'occasion de la III. ième Partie et ajoutée ou bien par le copiste, ou bien par celui qui l'a collationnée. D'après cette partie, l'Un n'a aucun attribut; s'il en avait, il perdrait son unité, il ressemblerait à l'âme et aux facultés. Donc, Il ne peut pas être l'objet d'une connaissance ordinaire. La V. e Partie est, aussi, destinée à expliquer l'essence de l'Un qui serait la lumière, comme indiqué dans la III. ième Partie. Il est l'unique Réalité, le Bien, la Beauté. C'est Lui qui confère tout l'existence et la continuité. C'est ainsi qu'on ajoute l'Etre, le Bien et la Beauté à Dieu qu'on connaît déjà comme l'Un, la Cause Première, et la lumière dans les II. ième, et III. ième Parties. Dans la VI. ième Partie, on expose que la Cause Première qui donne à tout l'existence et la continuité exerce directement son influence sur les corps célestes, indirectement sur les autres qui ont subi la génération et la corruption.

Les IV. ième, V. ième, et VI. ième Parties sont néoplatoniciennes. Il est très probable qu'elles soient empruntées à *Usulûcya*

La question de l'origine d'*Usulûcya*, remonte à une centaine d'années, Dans la littérature moderne, c'était Salomon Munk qui en avait parlé pour la première fois et qui a attiré l'attention sur le rapport entre *Usulûcya* et les *Ennéades* de Plotin. Le nom de Plotin est passé en arabe sous forme de Aflûtîn ou bien de Aflûtinus. Haarbrucker(1850), Renan(1861), Dieterici (1883), Rosenthal (1952) sont d'accord sur ce point qu'aş-Şayh al-Yûnânî cité par Ibn an-Nadîm, n'est en réalité, que Plotin. Ce dernier est cité dans les sources musulmanes, telles que *Şivân al-Hikma* de Sicistânî, *Milal va'n-Nihal* de Şahrastânî, *Câvidân Hırad* d'Ibn Miskavaih, mais on le confond avec Diogène le Chien.

50 Badavî, Aflâtûn 'İnd'al-'Arab, 1955, p, 248 et suiv. Les 2. ième et 3. ième paragraphes de Mâ Ba'da at-Tabî'a de 'Abd al-Latîf al-Bağdâdî.

Selon Munk, Franciscus Roseus, ayant trouvé le texte arabe de *Usulûcya* à Damas, l'a fait traduire en italien par un juif de Chypre nommé Aravas. Nicolaus Castellani l'a traduit en latin. Roseus l'a présenté au Pape Léon X parce qu'il la considère comme une belle harmonie entre la philosophie d'Aristote et la Chrétienté. D'autre part, Aravas l'a traduit en hébreu pour lui-même en le considérant comme une heureuse conciliation entre le Judaïsme et la philosophie d'Aristote⁵¹. D'après Steinschneider, la version latine a été publiée sept fois avec la correction de Charpentier. La traduction en latin corrigé, fut publiée en 1571 à Paris. Elle le fut de nouveau en 1629 et 1639. Mais, cette traduction est altérée, par exemple, il est dit "prophète" au lieu de "philosophe", et on a ajouté à la fin des chapitres sur Jésus, l'Intellect Agent et l'Intellect Passif.

Plus tard, Dieterici a publié le texte arabe en 1882, il l'a traduit en allemand en 1883, et il l'a étudié à divers points de vue⁵². Mais, il n'a malheureusement pu réussir à mettre en lumière l'origine de *Usulûcya*. Lorsque Valentin Rose a étudié la traduction en allemand, il a remarqué avec un grand étonnement, que *Usulûcya* n'était autre chose que l'abrégé des IV. ième, V. ième, et VI ième Livres des *Ennéades* de Plotin⁵³ et proposé d'utiliser cette version arabe en vue d'établir le texte grec des *Ennéades* et collationné les chapitres. En vérité, *Usulûcya* est l'abrégé du IV. ième livre, excepté les 1. ière, 2. ième et 6. ième chapitres, du V. ième Livre et des 4. ième, 7. ième, et 8. ième Chapitres du VI. ième Livre. Après les études de Rose, Steinschneider, fit connaître les traductions en latin de *Usulûcya*⁵⁴. Lorsqu'on a remarqué les dissemblances entre la traduction en arabe de l'ouvrage et ses versions en latin, on s'est demandé d'où cela pouvait provenir. Et les hypothèses suivantes furent proposées: Est-ce que c'était Porphyre qui avait fait l'abrégé? Est-ce qu'il y avait d'autres traductions du syriaque en arabe de *Usulûcya* faites au X. ième ou XI ième Siècles par al-Hımşî, corrigées et ordon-

51 Munk, *Mélanges*, 1858, pp. 248-250.

52 Die Theologie des Aristoteles, ZDMG, 1877, pp. 117-126; Sur les Etudes Philosophiques des Arabes au X. e Siècle, Florance, 1879-1880; Ueber die Sogenante Theologie des Aristoteles bei den Arabern, 1882, 11, 1, 3-12, Actes du Congrès. Il y a un autre manuscrit de *Usulûcya*, inconnu, naturellement, pour Dieterici, que nous avons trouvé, lors d'un voyage d'étude à travers Anatolie, à Manisa Kitapsaray-5366. Il est copié en 880 de l'Hégire et conservé en très bon état. Comparer ici avec la note 64.

53 Voir, DLZ, 1883, pp. 843-846.

54 Die hebräische Uebersetzungen, Berlin, 1893; Die arabische Uebersetzungen, Leipzig, 1893.

nées par al-Kindî? Est-ce que les abrégés en grec du texte étaient différents?⁵⁵

Dans son oeuvre, paru en 1930, rédigé en russe, au sujet du texte arabe ayant servi de base à la version latine, Borisof parle d'une autre copie en arabe de *Usulûcya* découverte par lui-même. Selon lui, l'une des copies était destinée à l'usage des Musulmans, tandis que l'autre l'était à l'usage des Chrétiens. La copie en arabe sur laquelle se basait la version latine, formait le texte original de *Usulûcya*, l'autre réservé pour les Musulmans. Mais, plus tard, Borisof se ravise. Le texte arabe issu de la version latine ne pouvait pas établir à l'usage des Chrétiens. Car, c'était un ouvrage en accord avec les conceptions des Harraniens au sujet de la théorie de Logos. Selon Pines, cet appendice intéressant la théorie de Logos a dû être ajoutée par les Ismaélites⁵⁶.

En 1940, Paul Kraus s'est occupé de nouveau de la questions⁵⁷, mais, il n'a pas pu publier son livre à cause de la guerre. Quand il s'est suicidé en 1944, cet ouvrage n'a pas été trouvé dans ses-dossiers. Quand Kraus révoquant doute le style et le vocabulaire d'al-'ilm *al-Ilâhî* qui se trouvait à la Bibbothèque de Taymûr, et était attribué à al-Fârâbî, l'étudia et ne tarda pas de remarquer qu'il n'était, en réabté, que l'abrégé du 5. ième livre des *Ennéades*. Kraus conclut que le traducteur de *Usulûcya* et celui d' *al-'Îlm al-Ilâhî* devraient être la même personne: Na'ima al-Himşî. Il se peut que, al-Himşî ne soit pas le traducteur d'al-'lîm *al-Ilâhî*, mais, son auteur même. Pourtant, *al-'Îlm al-Ilâhî* ne constitue pas une partie de *Usulûcya* mais, forme un abrégé du quatrième chapitre de V. ième Livre, tandis que le passage y relatif de *Usulûcya*, est celui de 3. ième Chapitre du même livre. On en chercha la cause. Selon Paul Henry⁵⁸, il est probable que *Usulûcya* soit un recueil de notes collectées par Amélius avant la publication des *Enné-*

55 Selon Baumstark l'original de cet ouvrage devrait être syriac. Voir, Die syrisch-arabisch Litteratur, 1902; B. Mariën, Etudes Plotiniennes, Revue Philosophique de Louvain 46, 1949, pp. 386-400, Plotini Opera II (Henry-Schwyzler), Plotiniana Arabica (G. Lewis), 1959, Paris, De Brouwer, p. XXVII.

56 La Longue Récension de la Théologie d'Aris'tote Dans ses Rapports Avec la Doctrine Ismaïliennes, REI, 1954, pp. 8-11. Au sujet du manuscrit de Manisa, voir ici la note 66. Nous espérons collationner, dans le plus bref delai, le manuscrit de Manisa avec l'édition d'Usulûcya par Badavî.

57 Plotin Chez les Arabes, Bull, ins. d'Eg., XXIII, 1940-1941, pp. 263-295.

58 Vers la Reconstruction de l'Enseignement Oral de Plotin, Bruxelles, 1937, Plotini Opera, II, p. XXXI.

ades. Car, l'introduction de *Usulûcya* appartient à al-Kindî, tandis que la table de matière à Porphyre. L'auteur du texte de *Usulûcya* proprement dit devrait être un élève de Plotin. Selon Paul Henry, al-Kindî a corrigé les notes d'Amélius sur la traduction d'al-Himsî; si l'on avait sous la main la traduction d'al-Himsî, il serait possible de trouver le texte d'Amélius. *Usulûcya* qu'on détient maintenant devrait être 1/4 ou bien 1/5 des notes d'Amélius. Mais, Hans Rudolf est d'opinion contraire que Paul Henry. Car, selon lui, les *Ennéades* ont été rédigés avant que texte auquel se réfère *Usulûcya*.

D'après les études de Rosenthal, publiées en 1952 dans *Orientalia*, aş-Şayh al-Yûnânî est Plotin. La source de *Usulûcya* et celle de *Fi Bayân Âlamay ar-Rûhânî va'l-Cismânî* sont identiques: Les IV. ième, V. ième et VI. ième Livre des *Ennéades*. Badavî rejette la conclusion de Rosenthal⁵⁹. Car, d'après lui, *Fi Bayân* est un résumé fait à la hâte de *Usulûcya*. On a y ajouté quelques parties de *Liber de Causis*. Badavî partage l'opinion de Borisof sur l'appendice concernant la théorie de Logos: En bref, l'ouvrage est un abrégé des IV. ième et VI. ième Livres des *Ennéades*, fait par une personne inconnu, et traduit du grec en syriaque et du syriaque en arabe.

Usulûcya a exercé une grande influence sur le monde musulman. Al-Fârâbî, İhvân-i Safâ', İbn Azrâ, İbn Cabirol, Hasdai (dans son *İbn us-Sultân* dont l'original arabe est encore perdu), İbn Sab'in (dans ses Lettres Siciliennes) en ont parlé, Bağdâdî l'a pris comme base de sa *Métaphysique*⁶⁰.

VII. ième Partie

Dans les II ième, III. ième, IV ième, V. ième et VI. ième Parties, on aborde la provenance des êtres issus de l'Un. Parmi eux les corps célestes font l'objet de la VIII. ième Partie. Les éléments dont les corps célestes sont composés, sont éternels, par conséquent, le mouvements de ces corps sont aussi éternels. C'est une âme raisonnable qui les dirige. Leurs mouvements sont cycliques. Les corps célestes sont vivants. Ils dirigent, à leur tours, les êtres placés au dessous d'eux. Il nous semble que ce passage a été rémemoré à l'occasion des choses issues de l'Un, et a été ajouté sous référence aux *Lois* de Platon.

59 *Orientalia*, XXIV, I, pp. 42-66, 1955, Riaâla fiş-Şayh al-Yûnânî fi Âlamay ar-Rûhânî va'l-Cismânî,

60 Badavî, Aflâtûn 'Inda'l-Arab, pp. 198-240, 1955, Kâhira.

Dans son *Kitâb al-Fihrist*, İbn an-Nadîm, après avoir raconté la vie de Platon- sur la foi de Hunain b. İshâk (ce dernier a emprunté ces informations à Timon), a donné une liste des ouvrages de Platon. İbn an-Nadîm, a indiqué les traductions de ces ouvrages vus en personne par lui. Hunain a commenté la *République*, et traduit les *Lois*. Quant à İshâk, il a traduit le *Sophiste*, et Yahyâ b. 'Adî a corrigé la traduction de *Timée*. Les ouvrages attribués à Platon et vus par İbn an-Nadîm, sont les suivants: *Timée*, *Kitâb al-Munâsabât*⁶¹, *Kitâb Aflâtûn ilâ Akritân*,⁶², *Kitâb fi'n-Navâmîs*,⁶³, *Kitâb at-Tavba*, *Kitâb al-Hiss va'l-Lazzat*, *Kitâb Teaitetos* (?), *Kitâb Ta'dîb al-Ahdâs* ⁶⁴, *Kitâb fî Usûl al-Handasa*, traduit par Kustâ b. Lûkâ.

Les ouvrages attribués à Platon dans *al-Fihrist*, ne forment pas la totalité des ouvrages. Ce point est mis en lumière grâce aux recherches faites dans les bibliothèques de manuscrits⁶⁵. Bien des philosophes musulmans ont résumé les ouvrages de Platon, c'est al-Fârâbî qui occupe le premier rang parmi eux par ses abrégés susindiqués (Nos. 2 et 3). On écrit des ouvrages sur les idées de Platon à la fois aux siècles suivant immédiatement la période de traduction et aux siècles tardifs. Parmi ces ouvrages celui d'al-Kindî intitulé *Fi'l-Kavl fi'n-Nafs al-Muhtaşar min Kitâb Aristû va Aflâtûn va Sâ'ir al-Falâsifa*, n'est pas un ouvrage -comme le suggère son titre— exposant la doctrine platonienne de l'âme d'après les ouvrages de Platon, il subit plutôt l'influence de la doctrine plotinienne de l'âme de *Usulûcyâ*⁶⁶ Récemment

61 Sur le rapport entre cet ouvrage et Cratyle, voir, Flugel, *Kitâb al-Fihrist*, aa, 0, II, p. 111.

63 Voir ici la note 5

64 Vaşıyye Aflâtûn fî Ta'dîb al- Ahdâs Tarcuma Hunain b. İshak Traité sur l'Education de la Jeunesse attribué à Platon, Traduction de İshak b. Hunain, édité par L. Cheikho, al-Machrique, 1906, 15, pp. 677-683.

65 P. L. Cheikho, Un Traité Philosophique sur le Chagrin Attribué à Platon, al-Machrique, 1922, 10, pp. 884-892; P. L. Cheikho, Vaşaya Aflâtûn li Aristû, al-Machrique, XXI, 1923 pp. 758-762; Aflâtûn, Kitâb ar-Ravâbi", Plotinus Pseudo Liber Quatrus, İslamica 19, 1955, Kâhira, pp. 51-116.

66 Pour l'édition du texte arabe, consulter, Abû Rida, Rasâ'il al-Kindî, pp. 272-280, 1950, Kahira. Pour la traduction en italien du texte, voir, Furlani, Psuedo Aristotele fî'n-Nafs, Randi Conti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, V, 24, 1915, pp. 117-137, et Una Risâlah di el-Kindî Sull Anima, Rivista Trimestrale di Studi Filosofici e Religiose III, 1922, pp. 50-63; Der İslam, XIII, 1923, p. 358; Walzer, Un Frammento Nuova di Aristotele, Studi Italiani di filologica Classica, XIV, 1937, pp. 125-137, Comparer avec Walzer, Greek into Arabic, p.p 38-47, Oxford, Bruno, 1962.

on a publié trois ouvrages sur la théorie des idées platoniciennes L'un de ces ouvrages est volumineux, mais, anonyme, les autres minces, mais d'auteurs connus: 1. *Al-Musul al-'Akliyyaal-Aflatûniyya*⁶⁷. 2. *Musul al-Aflâtûniyyav'al-Musul Mu'allika va'l-Fark Baynahuma*⁶⁸ de Kasabbaşı Zâde⁶⁹, et 3. *Risâla fi Tahkik al-Musul al-Aflâtûniyya* de Molla İbrahim Gözübüyük Zâde⁷⁰.

La VIII. ième Partie

Celui à qui est attribué cette Partie, Abû'l-Fazl Ustâz İbn 'Amid, doit être Abu'l-Fazl M. b. al-'Amîd Abî 'Abd al-H. al-Kâtib al-'Amîd. Si cela est vrai, il fut le Vizir de Rukn ad-Davla, père 'Adud ad-Davla⁷¹, vers les années 939-940. Il est mort en 359-360 de l'Hégire. Il fut surnommé Câhiz le Second, Grand styliste le Dernier⁷².

67 Badavî, *Al-Musul al-'Akliyya al-Aflâtûniyya*, 1947. Kâhira. Institut Français d'Archéologie Orientale au Caire, Badavî a édité cet ouvrage d'après trois MSS. d'Istanbul (Ayasofya-2455, 2457 et Lâleli-2493), et quatre manuscrits du Caire (Teymûr-292, 193, 144 et Talat-384). Nous avons trouvé un autre Ms. lors de notre voyage d'étude en été à travers Anatolie: Manisa-Kitapsarayı- 5366, il est de dimensions 25, 8X15,7 cm., de 201 pages, copié en 880 de l'Hégir et très lisible. Le manuscrit contient deux ouvrages, l'un *Usûlûcya*, l'autre *al-Musûl al-Aflâtûniyya*. Tandis que le catalogue de la bibliothèque ne le mentionne pas. D'après le catalogue, ce manuscrit contient seulement *Usûlûcya*. Badavî critique Paul Kraus qui n'a pas personnellement vu le Ms. Teymûr-292 et dû contenter des notices du catalogue en l'attribuant à Kasapbaşı zâde (Plotin Chez les Arabes, 1940, p. 279) D'après Badavî le contenu de Ms. Teymûr-292 n'appartient pas totalement aux écrits de Kasapbaşızade (Voir, *al-Musul*, p. 40).

68 Dans *Kaşf az-Zunûn*, I, p. 326, on remarque le rapport entre *al-Musul al-Aflâtûniyya* et Gorgias et l'ouvrage de Proclus y relatif. Dans GAL, II, p. 432, Brockelmann parle de Kasabbaşı Zâde à l'occasion du commentaire de *Multakatât* d'al-Habîbî (mort en 1549).

69 Edité par Badavî dans *al-Mugul*, pp. 1-152. Badavî a cité un recueil manuscrit de Dâr al-Kutub al-Mişriyya-59 où l'on trouve deux ouvrages de Kasabbaşızâde, l'un d'entre eux étant en turc sur météorologie, et les autres en arabe. Voir, p. 149. il y a un autre ouvrage de Mehmet b. İbrahim Kasabbaşızâde sur l'immortalité de l'âme raisonnable après la mort du corps, intitulé *Risâla fî Bayân Bakâ' an-Nafs an-Nâtika Ba'd Fanâ' al-Badan*. Nous l'avons trouvé, lors de notre voyage d'étude dans le pays, à la Bibliothèque de Yusuf Ağa-Konya. Il est de dimensions 15x913 et 10x5 cm., de 11, lignes. copié en 1156 de l'Hégire. Le numéro de manuscrit est 13/2. Nous en avons parlé ci-haut à l'occasion des théories sur l'immortalité de l'âme. Comparer avec la note 26.

70 Badavî, *al-Musul*, pp. 153-154.

71 Corbin, *L'Histoire de la philosophie Islamique*, 1964, Paris, Gallimard, pp. 233, 245; Nicholas Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic* 1964 Pittsbourgh, p. 137.

72 GAL, Suppl. I, p. 155.

Dans son *Tacârib* (I, 276), Ibn Miskavaih nous informe, qu'il fréquentait le Vizir et prenait soin de ses livres⁷³. A l'occasion, Ibn Miskavaih utilisait, peut être, ses livres. Dans *Imta* (I, pp. 35-36), Abû Hayyân at-Tavhidî témoigne qu'Ibn Miskavaih, s'intéressant plus à la chimie qu'à la philosophie théorique, n'a pu apprendre d'al-'Amirî qui est resté cinq années à Rey et enseigné là-bas, aucun mot sur la philosophie. Ibn Miskavaih qui est ambitieux, a resté chez Ibn 'Amîd jusqu'à la mort de son maître en 970, puis, il a entré au service de son fils Abû'l-Fath. Ibn 'Amîd a protégé d'autres savants, comme al-'Amirî⁷⁴ par exemple. Ces savants formaient un groupe au sein du quel ils observaient une certaine hiérarchie maître, disciple et ami. Le titre de "Maître" entre autres, nous explique que' Ibn 'Amîd était non seulement un homme politique, mais, encore, un penseur qui s'occupe de science et de philosophie. La VIII. ième Partie est aussi un souvenir ajouté par ou bien le copiste ou bien par le collecteur à l'occasion des corps célestes dont il est question à la VII. ième Partie. Les corps célestes sont vivants et éternellement en mouvement. Cette idée est franchement énoncée dans *Tintée* de Platon, sous l'influence probable des pythagoriciennes et reprise par Aristote dans *De Coelo*. L'éternité des mouvements des corps célestes est créé par Dieu par un acte de volonté absolument libre. C'est ainsi qu'on a empêché de créer un rival à Dieu, et qu'on a levé un obstacle contre la dualité. Ibn 'Amîd est attentif à distinguer la genèse de la création. Il s'oppose à la conception d'Aristote sur l'éternité de l'univers. Il tâche de concilier ces opinions. Car, d'après lui, la signification de la vie des corps célestes n'est autre chose que leur capacité d'ouïr et de voir.

La IX. ième Partie

Abû Yazîd à qui cette Partie est attribuée, devrait être Abû Zayd. Car, l'orthographe "Abû Zayd" serait une faute de copiste, comme "Abû Yazîd". En effet, l'auteur de *Risâla fî'r-Radd* est inconnu. Le bien fondé de notre assertion s'établit par le fait d'avoir dans *Risâla fî'r-Radd* un passage attribué à Ibn 'Amîd le Maître. Ibn 'Amîd, comme ci-dessus mentionné, était protecteur d'al-'Âmirî. Or, Abû Zayd est le maître d'al-'Amirî. Par association des idées, il revient ou bien au copiste, ou bien à celui qui a fait la collation, d'ordonner les idées de ceux qui sont bées d'une certaine façon telle que maître, dis-

- 73 Corbin, l'Histoire, p. 245.

74 Câvidân HıRad, pp. 17-18.

ciple, ami ⁷⁵. En effet, Abû Yazîd à qui est attribuée la IX. ième Partie, se montre comme le maître (Mu'allim). Par conséquent, celui à qui est attribué la IX. ième Partie, c. à d., Abû Zayd, doit être le maître d'al-'Amirî, philosophe protégé par İbn 'Amîd et qui se situe entre al-Fârâbî et İbn Sinâ ⁷⁶

D'après Rosenthal, dans le MS. Bodleian (Ms. or. Marsch 539-Uri 484), il se trouve des citations de ce Abû Zayd, parmi celles d'al-Fârâbî, de Kustâ b. Lûka, d'İbn Miskavaih, et d'al-'Âmirî ⁷⁷. Dans ce manuscrit, le fait de trouver des citations d'Abû Zayd parmi celles d'al-'Âmirî et d'İbn Miskavaih, constitue un exemple qui montre la collection des idées qui appartiennent aux personnes contemporaines et liées les unes aux autres par diverses relations. Cela convient à l'association des idées. Pour cette même raison, il est probable qu'Abû Yazîd soit Abû Zayd. Abû Zayd mourut vers 934. Si *Kitâb aş-Şa'âdat va'l-İş'âd* dont on parlera dans *Al-'Amirî*, est un ouvrage d'al-'Amirî, l'auteur cite son maître Abû Zayd ⁷⁸.

La IX. ième Partie, liée à la VIII. ième Partie, traite des provoirs de l'ouïe et de la vue des corps célestes. Ce dont il s'agit, ce n'est pas avoir des oreilles et des yeux, mais, d'avoir les pouvoirs que confèrent ces sens.

*
* *

De nos remarques présentes, il ressort que nous avons pour le moment quatre manuscrits de *Risâla fî'r-Radd Man Kâla Bi Talâş al-İnsân Ba d al Mavt*, à savoir, Râmpûr, India Office, Istanbul, Princeton. II ne s'agit pas d'une simple juxtaposition des 5. ième et 23. ième Paragraphes de *Liber de Causis* comme Rosenthal l'avait prétendu. Car, la conclusion de Rosenthal valable que pour les II. ième et III. ième Parties.

Dans la I. e Partie, les idées qui établissent l'éternité de la partie raisonnable de l'âme après la mort, par conséquent, l'immortalité de l'âme, concordent avec celles des néoplatoniciennes. Car, elles ressemblent à la

⁷⁵ Corbin, l'Histoire, p. 233; Rosenthal, State and Religion, pp. 42-43; Consulter, Mubahat Türker, al-'Âmirî Araştırma, III, 1965, pp. 64

⁷⁶ Rosenthal, State, pp. 42-43; Corbin, l'Histoire, p. 233.

⁷⁷ Aş-Şayh al-Yûnânî, Orientalia, 1952, p. 465.

⁷⁸ Voir, Chester Beatty, 201 a. Comparer avec Arberry, An Arabie Treatise On Politics, Islamic Quarterly, II, 1953, p. 21; Araştırma, III, p. 64

doctrine de l'âme exposée dans *Usulûcya*. La conception que la partie immortelle de l'âme, c'est la partie raisonnable, est généralement préconisée par les grands représentants de la philosophie grecque à la Période Classique ainsi que par les penseurs musulmans. Dans la philosophie alfarabienne, la conception que l'immortalité de l'âme se fonde sur l'immortabilité de la partie raisonnable de l'âme, ne nous permet pas de conclure définitivement que *Risâla fî'r-Radd* soit un ouvrage d'al-Fârâbî. Car, cette conception était très répandue à la suite de la période des traductions chez les philosophes musulmans. On pourrait, donc, conclure que la I. ière Partie est un abrégé ou bien une "information" plutôt qu'un ouvrage original. Mais, dans la I. ière Partie, l'existence des idées sur la Résurrection nous suggère qu'elle n'est pas un simple abrégé. Si cette partie est une compilation, celui qui l'a faite devrait y ajouter nécessairement ses idées sur la Résurrection. Elles correspondent, non à celles d'al-Fârâbî, mais, à celles des Karramites et des quelques Mu'tazilites, à savoir, Abû Husayn⁷⁹. Il n'est pas probable qu'al-Fârâbî ait écrit cet ouvrage dans sa jeunesse. Car, le fait d'atteindre à un niveau où il situe l'immortalité de l'âme sur le retour de la partie raisonnable de l'âme à ses origines, implique de dépasser la frontière de l'escatologie musulmane. Cette conception de l'immortalité de l'âme, dans la mesure où l'on est philosophe, s'accorde non avec l'escatologie, mais, avec la tendance à considérer la résurrection comme un symbole. En effet, la doctrine alfarabienne de l'âme dans *Makâla ar-Rafî'a*, y tend philosophiquement, malgré sa terminologie religieuse⁸⁰.

Quant à attribuer la I. ière Parties à Platon: les idées en question conviennent à celles néoplatoniciennes plutôt qu'à la doctrine de l'âme traitée dans *Phédon* et *Timée* par conséquent, il est douteux qu'elle soient de Platon.

Dans *Risâla fî'r-Radd*, on a confondu, en général, les idées de Plotin avec celle de Platon, on est influencé par *Usulûcya* et *Liber de Causis*. Les problèmes philosophiques, tels que l'âme (I. e Partie), Dieu et ses Atribuits (II. e, III. e, IV. e et V. e Parties), l'origine des créatures issues de Lui (VI. e et VII. e Parties), les corps célestes et leurs attributs (VIII. e et IX. e Parties) sont rangées suivant un plan, et exposées en des notices, ne visant nulle réfutation.

79 î. Madkour, la Place d'al-Fârâbî Dans l'Ecole Philosophique Musulmane, 1934, Paris Maisonneuve, p. 122.

80 Consulter, Fârâbînin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı, le texte arabe édité par Lugal et Sayılı, dans, Belleten, XV, 57, 1951, pp. 81-122.

Pour conclure, on pourrait dire que pour *Risâlâ fî'r-Radd*, il est rien moins que sùre qu'il fasse partie de Corpus Farabicum. Mais l'existence des citations d'İbn 'Amid dans la VIII. ième Partie, et d'Abû Zayd dans la IX. ième, augmente la valeur de ce petit traité. Car, dans la littérature il est rare de remonter des textes signés par ses penseurs.

