

**T. C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

**FÂRÂBÎ'NİN TANRI ANLAYIŞI
(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Danışman
Yrd. Doç. Dr. Cevher ŞULUL**

**Hazırlayan
Mehmet KARAKUŞ**

ŞANLIURFA-2010

ONAY SAYFASI

Yrd. Doç. Dr. Cevher ŞULUL danışmanlığında, Mehmet KARAKUŞ'un hazırladığı "Fârâbî'nin Tanrı Anlayışı" konulu bu çalışma 25.02.2010 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Din Felsefesi Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Yrd. Doç.Dr. Cevher ŞULUL

Üye : Yrd. Doç.Dr. Rıfat ATAY

Üye : Yrd. Doç.Dr. İbrahim Hakkı İNAL

Bu Tezin Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Yapıldığını ve Enstitümüz Kurallarına Göre Düzenlendiğini Onaylarım.

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER	
KISALTMALAR.....	i
ÖNSÖZ.....	ii
ÖNSÖZ.....	5
GİRİŞ:	7
a- Hayatı (Yaklaşık 870–950).....	11
b- Eserleri	13
BİRİNCİ BÖLÜM.....	19
1. FÂRÂBÎ'NİN TANRI KONUSUNDA ETKİLENDİĞİ FELSEFÎ GELENEKLER.....	19
1.1. Platon'un Tanrı Anlayışı	19
1.2. Aristoteles'in Tanrı Anlayışı	21
1.3. Yeni-Eflatuncu Felsefede Tanrı Anlayışı	23
2. TANRI ANLAYIŞI.....	25
2.1. Tanrı'nın Varlığı.....	25
2.2. Tanrı'nın Varlığının Delilleri	31
2.2.1. Ontolojik Delil	32
2.2.2. Kozmolojik Karakterli Deliller	34
a) İlk Sebep veya İlk İlet Delili ya da İmkân Delili	34
b) Fail Sebep Delili	35
d) Hareket Delili.....	37
2.3. Tanrı'nın Nitelikleri.....	38
2.4. Tanrı'nın “Salt Bir Olma” Niteliği	45
2.5. Varlığın Kaynağı olarak Tanrı.....	47
3. TANRI-EVREN İLİŞKİSİ.....	54
3.1. Yaratma Açısından Tanrı-Evren İlişkisi.....	54
3.2. Âlemin Yapısı ve Kısımları.....	61
3.2.1. Madde ve Suret.....	61
3.2.2. Ay-Üstü Dünya.....	63
a. Kozmik Akıllar.....	63
b. Göksel Varlıklar	68
c. Faal Akıl.....	73
3.3. Ay-Altı Varlıklar	76
SONUÇ.....	81
KAYNAKLAR.....	86
ABSTRACT	89
ÖZET	90

KISALTMALAR

A.g.e.	:Adı geçen eser
Ans.	:Ansiklopedi
AÜİFD	:Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	:Bakınız
C.	:Cilt
CÜİFD	:Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Çev.	:Çeviren
DEÜ	:Dokuz Eylül Üniversitesi
DİA	:Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	:Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı
KTBY	:Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları
mad.	:maddesi
MEB	:Milli Eğitim Bakanlığı
MEGSB	:Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı
MÜİF	:Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi
S.	:Sayı
s.	:sayfa
Tak.	:Takdim
TCKB	:Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı
TDV	:Türkiye Diyanet Vakfı
Thk	:Tahkik
UÜİFD	:Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vb.	:Ve benzeri
vd.	:Ve devamı
vs.	:Ve saire
Yay.	:Yayımları

ÖNSÖZ

Felsefe tarihinin en önemli sistem filozofları Tanrı kavramı konusuna şu veya bu şekilde temas etmişlerdir. Zira Tanrı, felsefenin en temel konusudur. Günümüzde de farklı Tanrı anlayışları söz konusudur. Bu anlayışların bir kısmı dini referans alırken diğer bir kısmı materyalist felsefenin etkisiyle dini anlayıştan tamamen farklı, karşıt görüşler ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla hem dini referansları bilen hem de ciddi anlamda felsefi birikimi olan Fârâbî'nin Tanrı konusundaki fikirleri önemlidir. Bu nedenle bizler kendi kültür havzamızın en önemli filozofu Fârâbî'nin Tanrı konusundaki fikirlerini araştırmayı ve yeniden yorumlamayı amaç edindik.

Hiç şüphesiz Fârâbî, felsefe tarihinin en önemli şahsiyetlerinden birisidir. Siyasetten, metafiziğe, ahlaktan felsefeye bilimin her alanında eser yazmıştır. Fakat Fârâbî'nin bütün felsefi ve siyasi kuramlarının temelinde onun Tanrı anlayışı vardır. Onun fikirleri İslam dünyasında Tanrı hakkında iki farklı anlayışın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bunlardan birisi yaratma metafiziği diğeri ise sudur metafiziğidir. Söz konusu Tanrı anlayışları içerisinde özellikle yaratmanın sudur yoluyla olduğu görüşü ile Fârâbî'nin Tanrı anlayışının önemi büyüktür. Bu nedenle felsefe tarihinin en temel konularından biri olan Tanrı konusunda Fârâbî'nin ortaya koyduğu düşüncelerin neler olduğunu irdelemek ve bu mevzuda etkilendiği filozofların yaklaşımını incelemenin önemli bir felsefi etkinlik olduğunu düşünmekteyiz.

Fârâbî, Aristoteles ve Platon'dan, özellikle de Yeni-Eflatuncu felsefeden etkilenmekle beraber kendinden sonraki filozofları, özellikle de İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ü etkilemiştir. Yaşadığı dönemde Platon, Sokrates, Aristoteles ve Plotinus'un eserlerinin çevirisi yapılmıştı. Bu filozofların İslam toplumunda temayüz eden görüşlerini ve buradan hareketle Yunan kültürü karşısında Müslüman filozofların nasıl bir etki altında kaldıklarını öğrenebilmemiz noktasında Fârâbî felsefesinin anlaşılması bize önemli bilgiler kazandıracaktır.

Çalışmamızda Fârâbî'nin en önemli eserleri olan *el-Medinetü'l-Fazıla*, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, *Fusulu'l-Medeni*, *Uyûnü'l-Mesâil* gibi eserlerini temel kaynak olarak kullandık. Ayrıca Fârâbî hakkında daha önceden yapılmış olan birçok çalışmaya ulaştık. Bütün bunların sonucu olarak İslam felsefesi tarihinde çok önemli bir yere sahip olan Fârâbî'nin Tanrı anlayışını kendi eserlerine bağlı kalarak ortaya koymaya çalıştık.

Fârâbî'nin Tanrı anlayışı hakkında daha önce de bazı çalışmalar yapılmıştır. Yaşar Aydın'ın "*Fârâbî'de Tanrı-insan ilişkisi*" adıyla yaptığı çalışma bunlardandır. Ancak Aydın, 2000 yılında yayımlanan bu çalışmasında daha ziyade "Tanrı-insan ilişkisi" etrafında yoğunlaşarak Fârâbî'yi anlamaya çalıştığını ifade etmiştir. Diğer bir çalışma ise "*Fârâbî ve Thomas Aquinas'a Göre Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları*" isimli 1988 yılında DEÜ Sosyal

Bilimler Enstitüsünde Aydın Topaloğlu'nun yüksek lisans tezidir. Bu çalışmasında Topaloğlu, Tanrı anlayışları noktasında Fârâbî'nin Thomas Aquinas'a etkisi ve benzerliklerini ortaya koymuş ve buradan hareketle de Fârâbî'nin Batılı düşünörlere etkisini araştırmıştır. Yine İhsan Korkmaz “*Fârâbî’de Tanrı-Âlem ilişkisi*” adıyla Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 2004 yılında hazırlamış olduğu yüksek lisans tezinde Fârâbî'nin Tanrı ve âlem anlayışlarını incelemiş ve bu konularda değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu çalışmaların hiçbirisi sadece Fârâbî ve Tanrı anlayışı çerçevesinde yoğunlaşmamıştır. Biz ise bu çalışmamızda, etkilendiği görüşleri de irdeleyerek Fârâbî'nin, varlığın kaynağı olan Tanrı ve niteliklerini araştıracak, Fârâbî'nin Tanrı anlayışı doğrultusunda Tanrı hakkında konuşup konuşmayacağımızı tartışacağız.

Çalışmamız bir giriş ve üç bölümden meydana gelmektedir.

Çalışmamızın giriş bölümünde Tanrı'nın varlığı problemini kısaca ele aldıktan sonra Fârâbî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermeye çalıştık.

Birinci bölümde Fârâbî'nin görüşlerinden etkilendiği Platon, Aristoteles ve Yeni-Plâtoncu Tanrı anlayışlarına değindik. İkinci bölümde Fârâbî'nin Tanrı anlayışını inceledik. Bu bölümde Fârâbî'nin Tanrı'nın varlığı ve varlığının delilleri olarak da ontolojik ve kozmolojik karakterli delilleri sıraladık. Tanrı'nın niteliklerini inceledik ve özellikle “bir” olma niteliği üzerinde durduk. Ayrıca Tanrı'nın, varlığın kaynağı olarak kabul edilmesi noktasında, Tanrı ile varlıklar ilişkisine kısaca değindik. Fârâbî'ye göre varlıkların, varlıklarını Tanrı'dan nasıl aldıkları sorusuna cevap vermeye çalıştık.

Üçüncü bölümde ise Tanrı-evren ilişkisi içerisinde, yaratma açasından Tanrı-evren ilişkisini ele aldık. Bu bölümde Fârâbî'ye göre âlemin kısımları olan ay-üstü dünya ile ay-altı varlıkları ve bu varlıklar âlemi içerisinde ay-üstü dünyada yer alan kozmik (göksel) akıllar konusunu inceledik. Kozmik akıllardan dünya ve insan üzerine etkisi en fazla olan faal akıllı da ayrı bir başlık altında ele aldık. Ayrıca bu bölümde âlemin yapısını anlamaya çalışırken madde ve suret gibi kavramlara da değindik. Sonuç bölümünde ise Fârâbî'nin Tanrı anlayışı konusundaki görüşlerinin kısa bir değerlendirmesini yapmaya çalıştık.

Çalışmanın yazım aşamasında yardımlarıyla katkıda bulunan meslektaşım, arkadaşım A. Ramazan Ceylan'a, sabırlarından dolayı eşim ve çocuklarıma, özellikle bu çalışma konusunun tespit edilmesinde ve hazırlanma sürecindeki yakın ilgi ve yardımlarını gördüğüm tez danışmanım, Sayın Yrd. Doç. Dr. Cevher şULUL hocama şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim.

Mehmet Karakuş

2010-KİLİS

GİRİŞ:

Herhangi bir felsefi ekolün veya filozofun din ve dinden kaynaklanan problemlere bakışını yani din felsefesini ortaya koyabilmek için en kutsal, varlığın menşei olan ve diğer ilintili olduğu bütün kavramlara kaynaklık eden Tanrı kavramının belirlenmesi gerekir. Çünkü âlemin mahiyeti, varlık alanına çıkışı, insanın evrendeki yeri gibi konuların temelinde Tanrı kavramı vardır ve diğer bütün yorumlar bu kavram üzerine temellendirilmiştir.¹

Dinin en temel unsuru olan Tanrı'nın varlığı üzerinde çeşitli şekillerde tartışmalar yapılmıştır. Hemen hemen her filozof Tanrı'nın varlığı hakkındaki düşüncelerini dile getirmiş ve felsefelerinde bu konuya özel önem vermişlerdir. İslâm filozofları ve kelâmcıları tarafından ele alınan bu konu başlangıç itibariyle Yunanlı filozoflar tarafından ele alınmıştır. Bu nedenle konu sadece İslâm toplumuyla sınırlı olmayıp İslâm öncesi dönemleri de kapsamaktadır.

Fârâbî, din üstüne yazdığı bütün yazılarında din ile felsefenin birbirleriyle çatışmayacağını hatta filozoflar arasında çok büyük görüş ayrılıklarının olamayacağını savunmuştur. Bu alanda “*Eflatun ile Aristoteles'in görüşlerinin uzlaştırılması*”² adında müstakil bir eser dahi kaleme almıştır. Fârâbî'nin bu bakışı hem felsefe ve hem de din ile uğraşan kimseler açısından oldukça önemlidir.

Müslüman filozoflar, Yunanlı düşünürlerin görüşlerinden etkilenmişlerdir. Aynı zamanda Yunan düşüncesinde kullanılan terimler de Müslüman filozoflarca kullanılmıştır. Böylece Yunanlı düşünürlere ait görüşlerin İslâm anlayışı dâhilinde dini bir kimlikle ele alındığını da söyleyebiliriz.

Fârâbî felsefesi gerçekte ne Platon'un, ne Aristoteles'in, ne Plotinus'un tabii bu arada ne de İslam'ın öğretisi değil Fârâbî'nin kendisinin öğretisidir.³ Buradan hareketle İslam filozofları arasında Fârâbî özgün bir filozoftur diyebiliriz. Zira kendisinden önce geçen hikmetlerden faydalanıp onlar üzerinde tahliller yaparak, kendi anlayışı doğrultusunda yeni görüşler ortaya koymuştur. Bu da önceki görüşlerin üzerine bina edilmiş büsbütün yeni bir yapı demektir.

Fârâbî'nin Tanrı ve sıfatları hakkında ortaya koyduğu tutum, onun İslam'ın Tanrı'sından felsefecilerin dili ve kavramlarıyla söz etmek şeklinde ortaya çıkar. Çünkü onun

¹ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, MÜİF Vakfı Yay. İstanbul 1997, s.112.

² Fârâbî, *Kitabül-Cem Beyne Re'yil-Hakimeyn*, Tak. Ali Bu Mulhim, Dar ve Mektebetü Hilal, Beyrut 1996.

³ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Ahmed Arslan, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1990, Çevirenin Takdimi, s.XV. Bu eser daha sonraki dipnotlarda, Fârâbî, *el-Medine*, şeklinde zikredilecektir.

ulûhiyet öğretisi Tanrı-Âlem ilişkisi dışta tutulmak şartıyla her ne kadar felsefi terimler ile ifade edilmiş olsa da Kur'an'a uygundur.⁴ Öyleyse Gazali'nin neden bunun aksini düşünmekte ve Fârâbî'yi eleştirmektedir. İbn Rüşd, bu ihtilafın adlandırma farkı olduğunu söyleyerek Fârâbî'nin yanlış anlaşıldığını düşünmektedir.⁵

Fârâbî, bir filozof olarak her sahada eserler kaleme almış ve kendine özgü bir üslup kullanmıştır. Bunun en belirleyici özelliği ise konuların parça parça ele alınmasına karşın kendi içinde bir bütünlük oluşturduğu gerçeğidir.

Fârâbî, felsefi yazılarında genellikle ilk sebep dediği Tanrı'dan başlayarak maddeye kadar inen bir varlıklar mertebesi kabul etmekte ve sırayla şu konuları ele almaktadır.

1) Ontoloji: Varlık kavramı, zorunlu ve mümkün varlık, kuvve ve fiil durumu, cevher ve araz, öz ve varlık, madde ve suret.

2) Rasyonel Kelam: Marifetullah: Allah'ın varlığı ve sıfatları, Allah'ın varlığının ispatı vs.

3) Rasyonel Kozmoloji (Allah-Âlem İlişkisi): “Tek” den “çok” un sadır olması, akıllar teorisi, sudur nazariyesi, nübüvvet vs.

4) Rasyonel Psikoloji: Nefsin mahiyeti, ruh beden ilişkisi, kuvveden fiile geçiş, akıl ve faal akıl ilişkisi, ruhun ölümsüzlüğü vs.

5) Ahlak ve Siyaset: Erdemli şehir, fasık şehir, cahil şehir, her şehrin yönetim biçimi, yöneten yönetilen ilişkisi, şehir halkının eğitimi.

Fârâbî beş ana başlık altında topladığımız bu konuları bir sistem içinde ele alıyor. Söz gelişi Fârâbî'nin ontolojiye ilişkin görüşleri hesaba katılmadığı takdirde, psikolojiye, ahlaka ve siyasete dair görüşlerini anlamak mümkün olmaz.⁶

Bu anlamda onun en meşhur eserlerinden olan *el-Medînetu'l-Fadıla ve es-Siyâsetü'l-Medeniyye* 'yi incelediğimizde esas anlamda bir siyaset felsefesi metni olan bu eserlerde siyaset felsefesi konularının, varlık, varlık mertebeleri, varlığın ilk varlıktan taşması, ay-altı dünya, ay-altı dünyadaki oluşum gibi konuların irdelenmesinden sonra ele alındığını görmekteyiz.⁷ Zira bu konuları işlemeden Fârâbî'nin ideal devlet tasarısını tek başına anlama imkânı bulmamız kolay görünmemektedir.

Fârâbî hakkında, birçok kişi çalışmakta, araştırma ve incelemeler yapmaktadır. Birçok konuda görüşleri bilimsel olarak çalışılan Fârâbî'nin Tanrı anlayışı konusundaki görüşlerinin

⁴ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s.122.

⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal, Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay. İstanbul 1992, s.84-89 vd.

⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın- Abdulkadir Şener- M. Rami Ayas, Kültür Bak. Yay. İstanbul 1980, Önsöz, s: VIII-IX. Bu eser daha sonraki dipnotlarda *Es-Siyase*, şeklinde zikredilecektir.

⁷ Fârâbî, *el-Medîne; es-Siyâse*.

kendi ifadelerine bağı kalınarak yeniden ele alınması din felsefesi açısından da çok önem arz etmektedir. Çünkü din felsefesinin ana konularından biri de Tanrı hakkında konuşmaktır.

Fârâbî, varlığın kaynağı olan ilk ve tek mevcudu çeşitli bakımlardan tarif eder. Daha sonra bütün varlıkların ondan nasıl hâsıl olduklarını ve bunlardan her birisinin merteye ve kısımlarını anlatır. Bundan sonra ise ikinci derecedeki mevcutlardan olan maddi varlıkların ne suretle hâsıl olduklarını anlatır.⁸

İslam felsefesinde Tanrı'nın varlığı meselesinin akli olarak sistemleştirilmesinde Fârâbî'nin yeri tartışmasızdır. Fârâbî, Tanrı'nın mahiyetini daha ziyade felsefi kavramlarla ifade etmeye çalışmıştır. Onun, Tanrı hakkındaki kanıtları ve ispat şekli de Tanrı'nın evvel, ilk, bizatihi zorunlu varlık olması, Tanrı'nın salt zihinde zaruri olarak apriori bir tarzda kavranması, zorunsuz olan diğer her türlü varlığın O'ndan çıkmış bulunması ve dolayısıyla âlemdeki oluş ve hareketin yegâne kaynağının Tanrı olması tarzında ortaya konan temel ilkeler olarak görülmektedir. Bu sebeple onun Tanrı'nın varlığına dair kanıtlarını bütün Tanrı ispatları içerisinde daima yer alan ontolojik ve kozmolojik özellik gösteren kanıtlar olarak bulabilmekteyiz.⁹

Din ve İslam felsefeleri açısından Tanrı anlayışının akli olarak ele alınmasında Fârâbî'nin çok büyük yeri olmasına rağmen yine de tartışmaların dışında kalmamış ve Fârâbî, ağır eleştirilere maruz kalmıştır. Özellikle Tanrı'nın ve O'ndan sudur eden âlemin ezeli olarak kabul edilmesi görüşü bu eleştirilerin başında gelmektedir. Fârâbî'ye göre hem zamani bir varlık olmayan Tanrı hem de O'ndan sudur etmiş olan varlık âlemi zamani değildir. Fakat ilk ve önce oluş yine de varlıklara değil Tanrı'ya aittir.¹⁰ Başka bir şekilde söyleyecek olursak Tanrı tek ezeldir. Onun yanında başka ezeli yoktur. Kâinat Tanrı'nın var ettiği bir varlıktır. Tanrı öncedir, kâinat sonradır. Kâinat varlığını Tanrı'dan alır, Tanrı kâinata varlık verir. Onu sırf yoktan, yokken var etmiştir. Yalnız Tanrı var olduğu andan itibaren kâinatı var etmiştir. Tanrı'nın varlığı ile kâinatın varlığı arasına bir zaman boşluğu yoktur.¹¹

Plotinus'a göre varlıkların Tanrı'dan çıkışı, ışığın güneşten çıkışı gibidir. Bu görüş İslam felsefe tarihinde Fârâbî ile başlamış ve kendisinden sonra gelen filozofları etkileyen önemli bir görüş olmuştur.

Sudur ve feyz teorileri Müslüman kelimciler tarafından eleştirilmiştir. Çünkü kelimciler göre bu teorileri benimsemek âlemin kadim olduğunu kabul etmektir. Bu anlayış

⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB Yay. Ankara 2001, Önsöz, s. 11.

⁹ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s.116.

¹⁰ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s.131.

¹¹ Hüseyin Atay, "Gazali ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması", *Kelam Araştırmaları* 1,2 (2003), s. 34.

dinlerde ifade edilen Allah'ın kâinatı hür iradesiyle yaratması anlayışına ters düştüğünden pek benimsenmemiştir.¹²

Fârâbî, İslam dinine göre düzenlenmiş bir kültür ortamında yaşamıştır. Hiç şüphesiz diğer İslam filozofları gibi O da bu kültürün içerisinde doğup gelişen problemlerle uğraşmıştır. Hem filozof olarak hem de İslam kültürüne mensup bir düşünür olarak Fârâbî'yi meşgul eden ve ortaya koyduğu felsefenin merkezinde yer alan temel problem din ile alakalıdır. Fakat o bir filozoftur ve onun temel ilkesi de dinin Aristoteles'te son yetkinliğine ulaştığına inandığı felsefi perspektifin talepleri doğrultusunda yorumudur.¹³

Esasında Fârâbî, bütün felsefesi boyunca monist tevhid esasına göre düzenlenmiş bir yapı ortaya koymaya çalışmıştır. Varlığı, her bir tezahüründe bir olarak, birlikli bir bütün olarak kavramaya önem vermiştir. Çokluğun arkasında yatan birliği keşfetmek ve bütün tezahürleri içerisinde varlığı Bir'e yani makul olana irca etmek, filozof olarak onun temel önceliğini oluşturmaktadır.¹⁴

“Fârâbî, âlemi, tevhit esaslarına göre düşünmüş ve anlamıştı. Ona göre bütün mevcudat vahidin vahdeti içinde mündemiçtirler. Kâinatta bilinen ve bilinmeyen bütün mahlûkat canlı ve cansız bütün eşya Allah'ın Ahed birliğinden feyz tariki ile taşmışlardır. Fârâbî'nin tasavvufi temayülleri de bu akidesinin müştemilatı meyanına girer.”¹⁵

Kısacası Fârâbî'nin Tanrı anlayışı felsefesinin temelini oluşturmaktadır. Fârâbî hem kendinden önceki Yunanlı filozofların görüşlerini hem de içinde yaşadığı dönemdeki İslam dininin görüşlerini bilen bir düşünürdür. Fârâbî'nin Tanrı anlayışını doğru anlayabildiğimiz ölçüde diğer konulardaki anlayışlarını da önemli ölçüde doğru olarak anlayacağımızı düşünmekteyiz.

¹² Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *DİA*, C. XII, s.150.

¹³ Fârâbî, *Kitabul Mille, Din üstüne*, çev. Yaşar Aydın, Arasta Yay. Bursa 2004, s.92.

¹⁴ Fârâbî, *Kitabul Mille*, s.44.

¹⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, Önsöz, s.10.

FÂRÂBÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

a- Hayatı (Yaklaşık 870-950)

Fârâbî'nin hayatıyla ilgili edinebildiğimiz bilgiler sınırlıdır. Çünkü o İbni Sina gibi geride bir otobiyografi bırakmamıştır. Dahası, hayatı hakkında bilgi veren temel kaynakların bazısı da şüphelidir. Dolayısıyla onun biyografileri birincil nitelikteki bir dizi kaynaktan yapılmış olsa bile kesinliği olmayan bilgilerdir.¹⁶

“İkinci Muallim” olarak da ün kazanmış olan, filozofumuzun tam adı Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluk'tur.¹⁷ Tam doğum tarihi bilinmiyor ancak genel olarak 870 tarihinde doğduğu sanılıyor. Türkistan'da Vesîç'in Farab köyünde Türk menşeli asker bir ailenin çocuğu olduğu anlaşılıyor.¹⁸ Türk olduğunun delili, isminde bulunan “Tarhan Uzluğ” ifadesidir ki bu ismin Türk ismi olduğu hususunda kimsenin şüphesi yoktur.¹⁹

Fârâbî'nin yetişmesine ve eserlerine yansıyan fikirlerine kaynaklık eden üç unsur vardır; Türk kültürü, Yunan felsefesi ve İslam dini.²⁰ Ayrıca felsefesinde Harran Sabii tesirinin de olduğu söylenmektedir.²¹ Hocaları arasında Nesturi Hristiyan Yuhanna b. Haylan (öl. 908 ile 932 arası) ile büyük mantıkçı Hristiyan Ebu Bişr Matta b. Yunus (öl. 940) bulunmaktadır.²² Bağdat'ta Ebu Bekir Muhammed İbnu's-Serrac'dan Nahiv dersleri almış, kendisi de ona mantık okutmuştur.²³

Fârâbî adlı biyografik çalışma yapan Fahreddin Olguner, Kâdî Sâid ve ondan nakilde bulunan İbnü'l-Kıftû ile İbn Ebû Usaybia'nın Fârâbî'nin İbn Haylân'dan Bağdat'ta okuduğunu belirttiklerini, nispeten geç dönem tarihçilerinden olan İbn Hallikân'ın ise onun Harran'a

¹⁶ İbrahim Medkur, “Fârâbî I”, çev. Osman bilen, M. M. Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* içinde, İnsan Yay. İstanbul 2000, s.44; Ian Richard Netton, *Fârâbî ve okulu*, çev. Mehmet Vural, Elis Yay. Ankara 2005, s.13; Fahreddin Olguner, *Fârâbî*, KTB Yay. Ankara 1987, s.6.

¹⁷ *Es-Siyâse*, Giriş, s. VII.

¹⁸ Netton, a.g.e. s.13.

¹⁹ İ.Hakkı Aydın, *Fârâbîde Metafizik Düşünce*, Bil Yay. İstanbul 2000, s.14-15; İ.Hakkı Aydın, “Fârâbî” mad. *Türkler*, Yeni Türkiye Yay. Ankara 2002, C.5, s.527.

²⁰ Aydın, “Fârâbî” mad. s.528; Olguner, *Fârâbî*, s.16 vd.

²¹ Aydın, “Fârâbî” mad. s.529; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, Önsöz, s.12; ancak bu konuda bilimsel bir tebliğde bulunan İ. Hakkı Aydın, bunun mümkün olmadığını ifade etmiştir. Aydın; “Fârâbî'nin Harran'da uzun süre yaşamış olması ya da Harraniyye, Sabii gibi bir inanca ilgi duymasının bilimsel bir dayanağı yoktur. Bugün elimizde olan onun eserlerinin tamamını incelediğimizde İslam inancı dışında bir inanç benimsemiş olmasına hiç ihtimal veremiyoruz,” demektedir. Bkz: İbrahim Hakkı Aydın, “Fârâbî Örneğinde İslam Filozoflarına Harran Okulunun Etkisi”, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi “*I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*” - II, (28-30 Nisan 2006, Şanlıurfa), Editör: Ali Bakkal, Şelale Matbaası, Konya 2006, C.II. s.93-106. Eser internetten yayınlanmıştır. İnternet adresi: www.harran.edu.tr/uhos/index.htm

²² Netton, a.g.e. s.15.

²³ Aydın, “Fârâbî” mad. s.527.

gittiğini ve orada İbn Haylân'dan mantık tahsil ettiğini belirttiklerini kaydeder. Fârâbî'nin, Hocası Harranlı Yuhanna b. Haylan'ı görmek üzere Harran'a gitmiş olmasının yadsınmaması gerektiğini zira Fârâbî'nin eski felsefe eğitimi yapılan yerler arasında en önemli merkezlerden birisinin Harran, ötekinin İskenderiye olduğunu söylediğini de kaydeder.²⁴

Fârâbî'nin kendisini ilme verdiği ve bu yöndeki amacını gerçekleştirmek üzere bilinmeyen bir tarihte memleketinden ayrıldığı ve hayatı boyunca devam edecek olan bir seyahate başladığı bütün kaynaklar tarafından belirtilmektedir. Fârâbî'nin bu akademik seyahat esnasında önce Buhara, Semerkant, Merv ve Belh gibi kendi bölgesinin veya İran'ın önemli ilim ve kültür merkezlerini ziyaret ettiği daha sonra Bağdat'a vardığı tahmin edilmektedir. Bağdat'a gittiğinde kırk yaşını geçmiş bulunan Fârâbî, yirmi yıl kadar Bağdat'ta oturmuş ve eserlerinin çoğunu burada kaleme almıştır. Bu şehirde meydana gelen karışıklıklar sebebiyle 330 (941) 'da veya bir yıl sonra Dımaşk'a gitmiştir. İbnü'l-İbrî onun önce Halep'e geçtiğini, üzerindeki sûfi kıyafetiyle Hamdânî Emîri Seyfûddeve'nin sarayında ağırlandığını, ardından onunla birlikte Dımaşk'a gittiğini söyler. Fârâbî'nin buradaki hayatından söz eden kaynakların, özellikle Seyfûddeve ile olan yakın ilişkisine dikkat çekerek bu konuda aslı olmayan birtakım menkıbelere yer verdikleri de görülür.²⁵

Halep'te Seyfûddeve'nin sarayında ileri gelen şair, dilci, felsefeci ve diğer âlimler toplanıyordu. Sarayda kuvvetli bir Arap sempatisi hâkim olmakla birlikte hiçbir ırkî tercih veya önyargı, ilmi ve kültürel havayı bozamazdı. Fârâbî, sarayda ilim adamı ve hakikati arayan birisi olarak ilk ve en başta gelen bir kişi olarak yaşamıştır.²⁶ Fârâbî'nin Şii Seyfûddeve'nin sarayında yaşamış olmasından dolayı Şii görüşe sahip olduğu da söylenmektedir.²⁷ Bu görüşe katılmak mümkün değildir. Zira “Fârâbî'nin, İmâmiyye veya İsmâiliyye Şiası'na mensup bir şîf olduğu yolundaki iddiaları destekleyici herhangi bir kaynak bulunmadığına ayrıca vasiyet, ismet, takiyye ve Hz. Peygamber'in soyundan gelenlere karşı aşırı saygı gibi Şia'da temel sayılan ilkelerin filozofun eserlerinde yer almadığına ve bunlara en ufak bir imada bulunulmadığına işaret etmek gerekir. Esasen Fârâbî, kendi dönemindeki mezhep ve fırkaların hiçbirinin lehinde veya aleyhinde bir tavır sergilemiş değildir. Dolayısıyla onun “medîne-i fazıla” adını verdiği ideal devletiyle Şia'nın devlet anlayışı arasında bir benzerlik kurmaya çalışmak zorlamadan öte bir anlam taşımamaktadır.”²⁸

²⁴ Olguner, *Fârâbî*, s.8; Kaya, “Fârâbî” mad. s.146.

²⁵ Kaya, “Fârâbî” mad. s.145–146.

²⁶ Netton, a.g.e. s.49.

²⁷ Netton, a.g.e. s.19.

²⁸ Kaya, “Fârâbî” mad. s.147.

Kendisinin en ünlü öğrencisi Ebu Zekeriya Yahya b. Adıyy olup öğrencileri arasında dolaylı olarak İbni Sina'yı da sayabiliriz. İbni Sina, Aristo'nun "*Maba'de't-Tabi'a*"sını 40 kez okuyup anlamadığını sonra Fârâbî'nin "*A'raz ve Maba'de't-tabi'a*"sını okuyunca anlamış olduğunu belirterek Fârâbî'nin felsefedeki dehasını itiraf etmiştir.²⁹ Öğrencilerinden Ebû Süleyman es-Sicistânî, Ebû Bekir el-Âdemî, İsâ b. Ali, İbn Zür'a, Ebû Hayyân et-Tevhîdî, İbnü's-Semh, İbnü'l-Hammâr ve diğerleri tarafından Fârâbî'nin doktrini devam ettirilmiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki Fârâbî'nin ortaya koyduğu mantık külliyatından sonra Hıristiyan Süryanîler artık bu alanda yazılmış Süryanîce kaynaklara başvurma ihtiyacını duymamışlardır. Onun yapmış olduğu ilimler tasnifi, bu sahada eser yazan İslâm müellifleri üzerinde olduğu kadar Ortaçağ Latin yazarları üzerinde de büyük ölçüde etkili olmuştur.³⁰

İbn Ebi Usaybia, Fârâbî'nin ömrünün son senelerinde Mısırı ziyaret ettiğini söyler. Mısırın da kültürel önemi dolayısıyla bu kuvvetle muhtemeldir.³¹

Seyfûddeve'nin sarayında kazandığı yüksek mevki dolayısıyla Emir, maiyeti ile birlikte cenaze merasimine katılmıştır.³² Naaşı Şam'da o dönemlerde Babus-Sağır denilen kabristanlığa defnedilmiştir. Günümüzde kabri tespit edilememiştir.³³

Üslubu ayırt edilebilecek biçimde veciz ve kusursuzdur. Mecazları engin manalarla yüklüdür. Tekrarlardan ve lüzumsuz sözden kaçınır, az ve öz olmasını tercih eder. Fârâbî, filozofların görüşlerinin müphem üslup kullanarak meslekten olmayanların anlamaması taraftarıdır.³⁴

Farabi'nin metodu sonuçlamaya (el-istintac) dayanır. Sırf akıl zemininde kalmamak üzere, akıl ve akıl yürütme yolunu tutar.³⁵ Metodu üslubuyla aynıdır denilebilir. Kavramları toplar, genellemeler yapar; düzene koyar, ahenk kurar; tertip etmek için tahlil eder; konuyu bir noktaya toplamak ve sınıflamak için bölümlere ve alt bölümlere ayırır.³⁶

b- Eserleri

Filozof teriminin de ifade ettiği manaya uygun olarak Fârâbî gerçekten hemen her ilim dalında bilgisi bulunan, çeşitli ilim dallarında pek çok eser yazmış olan bir bilgindir. Kaynaklar onun, makale veya irili ufaklı kitap olmak üzere iki yüzün üzerinde eserinin

²⁹ Aydın, "Fârâbî" mad. s.528.

³⁰ Kaya, "Fârâbî" mad. s.157.

³¹ Netton, a.g.e. s.45.

³² Netton, a.g.e. s.45; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, s.12.

³³ Aydın, "Fârâbî" mad. s.528.

³⁴ Netton, a.g.e. s.46-47.

³⁵ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Cem Yayınevi, İstanbul 1993, s.69.

³⁶ Netton, a.g.e. s.46-47.

bulduğunu haber verirler. Bir eserin birden fazla isimle anılması, ayrı bölümler ihtiva eden tek eserin ayrı birkaç kitap olarak kabul edilmesi veya başkalarına ait eserlerin kendisine mal edilmesi gibi sebeplerle sayıları bir hayli farklı olmakla birlikte Fârâbî'nin irili ufaklı yüzden fazla eserinin olduğu muhakkak görünmektedir. Bunlar, dinden felsefeye, fizikten psikolojiye, matematikten metafiziğe çok çeşitli konuları ele almaktadır.³⁷

Fârâbî eserlerinin bibliyografyasını veren Ahmed Ateş, Fârâbî'nin eserlerinin önemli bir kısmının elimizde mevcut olmadığını belirttikten sonra yüz altmış eserin ismini zikretmiştir.³⁸

Zahair et-Turas el-Arabî el-İslami'de ise bibliyografik bir çalışma yapılmış ve burada kırk sekiz eserin adı, basıldığı yer ve tarihi ile kaç sayfadan ibaret olduğu belirtilmiş, ayrıca birden fazla eserin bir araya getirilmesiyle *Fârâbî risaleleri* denilerek basılan beş kitap adı daha zikredilerek bu eserlerle ilgili bilgiler verilmiştir.³⁹

Ayrıca İstanbul ve Anadolu'daki kütüphanelerde bulunan yazma eserlerin listesini veren çalışmada da Fârâbî'nin çeşitli konularda yazdığı altmış sekiz kitabın adı zikredilmiştir.⁴⁰

Fârâbî'nin doğumunun 1100 üncü yıldönümü münasebetiyle Milli Kütüphane Genel Müdürü başkanlığında bir ekip Fârâbî bibliyografyası hazırlamış ve bu çalışmada Fârâbî'nin eserleri olarak 182 eser; yazmaları, basmaları, şerhleri, çevirileri ve kaynaklarıyla birlikte zikredilmiştir.⁴¹

Biz burada daha fazla detaya girmeden Fârâbî'nin *TDV İslam Ansiklopedisi* "Fârâbî maddesi"nde zikredilen eserlerini vererek iktifa edeceğiz.⁴²

1-El-Medînetü'l-Fazıla; bu eser, onun felsefî doktrinini ana hatlarıyla ortaya koyan en olgun eseri sayılmaktadır. Nafiz Danışman ve Ahmet Arslan tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bu eser iki bölüme ayrılmış olup; birinci bölümde İlk Mevcut ve kozmolojik konular işlenmiştir. İkinci bölümde ise toplumu inceleyerek, İdeal devlet ve niteliklerini işlemiştir.

2-Es-Siyâsetü'l-Medeniyye; Ârâ Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla ile birbirini tamamlayan bir eser olarak kısaca metafizik unsurlar yoluyla Tanrı ve insana ilişkin tanıtlardan sonra, medenî topluluklar bölümünde erdemli devlet ve cahil devletlerin sosyolojik tahlillerini verir.

³⁷ Olguner, *Fârâbî*, s.40–41.

³⁸ Ahmed Ateş, "Fârâbî Eserlerinin Bibliyografyası", *Belleten Türk Tarih Kurumu Dergisi*, C.XV, S.57, 1951, s.175–192.

³⁹ Abdülcabbar Abdurrahman, *Zahair et-Turas el-Arabî el-İslami*, C. 2, 1403/1983, s.729–739.

⁴⁰ Ali Rıza Karabulut, *Mu'cemu'l-Mahtutat el-Mevcude fi Mektebatı İstanbul ve Anadolu*, Tarihsiz, C.3, s.1340–1344.

⁴¹ Müjgan Cunbur- İsmet Binark- Nejat Sefercioğlu, *Fârâbî Bibliyografyası*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1973.

⁴² Kaya, "Fârâbî" mad. s.157 vd.

Eseri, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* veya *Mebâdi'ul-Mevcudât* başlığı altında Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener ve M. Rami Ayas Türkçeye çevirmişlerdir.

3-Kitâbü'l-Mille; iki bölüme ayrılan eserin birinci bölümünde genel olarak dinin, dinî liderin ve fıkıh ilminin felsefe ile olan yakın ilişkisi üzerinde durulur. İkinci bölüm ise *İhsâ'ül-Ulûm*'daki "medenî ilimler" başlığını taşıyan beşinci faslın büyük ölçüde tekrarı mahiyetindedir. Eseri "*Din Üstüne*" adıyla Yaşar Aydın'ın Türkçeye çevirmiştir.

4-İhsâ'ül-Ulûm; ilimlerin sistemli bir şekilde tanımlarını ve sınıflandırılmasını içeren, siyaset biliminin tanımını yaparak kelâm ve fıkıh ilimlerinin siyasetle olan ilişkisinden söz eden ilimler ansiklopedisi mahiyetinde bir eserdir. İlmî neşrini ilk defa Osman Emîn yapmış olup Ahmet Ateş tarafından "*İlimlerin Sayımı*" adıyla Türkçeye çevrilmiştir.

5-Tahsîlü's-Sa'âde; eserde filozofun içtimaî, siyasî ve ahlâkî problemleri bir arada işlediği görülür. İçinde ilimler tasnifine de yer verilmekle birlikte kitap genel muhtevası itibariyle ahlâka dair bir eser sayılmaktadır. Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan tarafından Türkçeye çevrilen eseri ayrıca Hüseyin Atay "*Mutluluğu Kazanma*" başlığıyla tercüme ederek "*Fârâbî'nin Üç Eseri*" içinde yayımlamıştır.

6-Et-Tenbîh alâ Sebîli's-Sa'âde; mutluluk ahlâkını konu alan bu eser muhtevası itibariyle bir öncekinin devamı mahiyetindedir. Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan eseri Türkçeye çevirmişlerdir.

7-Fusûlü'l-Medenî; Fârâbî'nin başta siyaset ve ahlâk olmak üzere çeşitli meselelere dair görüşlerinin kısa fasıllar halinde ifadesinden ibaret olan bu eseri Hanifi Özcan, *Fusûlü'l-Medenî- Siyaset Felsefesine Dair Görüşler* başlığıyla Türkçeye çevirmiştir.

8-El-Cem' beyne Re'yi'l-Hakîmeyn; Eflâtun ile Aristo'nun görüşlerini uzlaştırmak amacıyla kaleme alınan eserde iki filozofun ortak bir noktada birleşecekleri ispat edilmeye çalışılmıştır. Eser Mahmut Kaya tarafından "*Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*" başlığıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.

9-El-îbâne 'an Aġrâzi Aristotâlis fî Kitabi Mâ ba'de't-tabia; Fârâbî, dört sayfa tutan bu risaleyi Aristo'nun *Metafizika* adlı eserini tanıtmak amacıyla kaleme almıştır.

10- Me'âni'l-'Akl; kaynaklarda isminin başına "kitab", "risale" ve "makale" kelimeleri getirilerek zikredilen bu eserde Fârâbî, akıl teriminin altı ayrı anlamı bulunduğunu söyler. Eser Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

11-Risale fî mâ Yenbaġi en Yûkaddem Kable Teallümi'l-Felsele; felsefe öğrencilerine bir kılavuz olmak üzere yazılan bu risalede Fârâbî, İlkçağdaki yedi felsefe ekolünü tanıttıktan sonra Aristo'nun eserlerinin tasnifini yapmakta ve bu filozofun doktrinini anlayabilmek için uygulanması gereken yöntem üzerinde durmaktadır. Mahmut Kaya da "*Felsefe Öğreniminden*

Önce Bilinmesi Gereken Konular" başlığıyla Türkçeye tercüme etmiştir.

12-Uyûnü'l-Mesâil; ahlâk ve siyaset dışında Fârâbî felsefesinin özeti sayılabilecek olan bu eseri Mahmut Kaya "*Felsefenin Temel Meseleleri*" adıyla Türkçeye çevirmiştir.

13-Fusûsü'l-Hikem; Genel muhtevası İtibariyle daha çok İshrâki bir filozofun kaleminden çıktığı izlenimini verdiği için mevsukiyeti tartışmalı olan risale Fârâbî'nin eserleri arasında üzerine en çok şerh yazılanıdır.

14-El-Mesâilü'l-Felsefiyye ve'l-Ecvibetü anhâ; eser, felsefe ve mantık alanında sorulan kırk üç soruya verilen cevaplardan oluşmaktadır. Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

15-En-Nüket fi mâ Yesıhhu ve mâ lâ Yesıhhu min Ahkâmi'n-Nücûm; astronomi (astroloji) hakkında bir kısmı doğru, bir kısmı yanlış olmak üzere bazı bilgiler veren eser aynı zamanda müellifin felsefesine ait temel görüşleri de ihtiva etmektedir. Eseri Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan "*Faziletü'l-Ulûm*" başlığıyla Türkçeye tercüme etmişlerdir.

16-Et-Ta'likât; çeşitli felsefe problemleriyle ilgili 101 kısa notun bir araya getirilmesiyle oluşmuş bir risaledir. Eser Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

17-Ed-Deâva'l-Kalbiyye; konu ve muhteva itibariyle Fârâbî felsefesinin temel problemlerine ait bir özet niteliğini taşımaktadır. Eseri Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan Türkçeye çevirmişlerdir.

18-Risâletü Zînûni'l-Kebîr; kendisinin bu risalede daha çok din felsefesini ilgilendiren meseleleri altı madde halinde özetlediği kaydedilir. Fakat genel muhtevası itibariyle bunun Fârâbî'ye ait bir eser olduğunu söylemek zordur. Eser Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

19-İsbâtü'l-Müfâarakat; ay üstü âleminde maddeden bağımsız şekilde bulunduğu ve gezegenlerin dinamik olarak hareketini sağladığı kabul edilen akılların ispatını konu alan bir risaledir. Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan'ın Türkçeye tercüme ettiği risalenin Hüseyin Aydın tarafından yeni bir çevirisi yapılmıştır.

20-Felsefetü Aristotâlis; Aristo'nun ahlâk ve siyaset dışındaki eserlerinin bir kritiği mahiyetinde olup Hüseyin Atay tarafından Türkçe'ye çevrilerek "*Fârâbî'nin Üç Eseri*" içinde yayımlanmıştır.

21-Felsefetü Eflâtun; Eflâtun felsefesini tanıtmak amacıyla kaleme alınan eser Hüseyin Atay tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

22-Telhîsu Nevamîsi Eflâtun; Eflâtun'un *Nomoi (Kanunlar)* adlı eserinin hulâsası olup Fahrettin Olguner tarafından "*Eflâtun'un Kanunlarının Özeti*" adıyla Türkçeye çevrilmiştir.

23-Kitâbü'l-Hurûf; Fârâbî bu eseri şerh etmek amacıyla işe başlamış, fakat o dönemde güncel bir problem olan mantıkla dil ve gramer arasındaki ilişki konusuna ağırlık verdiği için kitap bir bakıma filozofun dil felsefesi alanındaki görüşlerini içeren bağımsız bir hüviyet kazanmıştır. Buna rağmen filozof geleneği sürdürerek eserine *Kitâbü'l-Hurûf* adını vermiştir.

24-Risale fi'l-Halâ; atomculuğa karşı maddî kâinatta boşluğun bulunmadığını ispat etmek üzere kaleme alınan ve bilim tarihi açısından büyük önem taşıyan eseri Necati Lugal ve Aydın Sayılı Türkçe çevirisiyle birlikte yayımlamışlardır.

25-Vücûhü Sınâ'ati'l-Kimya; Aydın Sayılı tarafından "*Fârâbî'nin Simya Sanatının Lüzumu Hakkındaki Risalesi*" başlığıyla Türkçeye çevrilerek metniyle birlikte neşredilmiştir.

26-El-Elfâzü'l-Müstamele fi'l-Mantık; klasik kaynaklarda adı geçmeyen kitap, bir bakıma Fârâbinin mantık alanında kaleme almış olduğu eserlerin bir hulâsası mahiyetindedir. Eserde daha çok dil-mantık ve dil-düşünce arasındaki ilişki üzerinde durulmaktadır.

27-Et-Tevtie; mantıkla ilgili meselelere kısa bakışlar şeklinde telif edilmiş olan eseri Mübahat Türker Türkçe tercümesiyle birlikte neşretmiştir.

28-El-Fusûlü'l-Hamse; Mantığa yeni başlayanlar için özet bilgiler içeren ve "*Fusûlün Yuhtâcü ileyhâ fi Sınâ'ati'l-Mantık*" adıyla da anılan risale Mübahat Türker tarafından yayımlanmıştır.

29-İsağüci (el-Medhal); Her ne kadar Aristo'nun *Kategoriler* adlı eserine giriş mahiyetinde Porphyrios'un (Furfüryüs) yazdığı, beş küllîyi konu alan eseriyle aynı adı taşıyorsa da tertip ve muhteva itibarıyla ondan oldukça farklıdır.

30-Kitâbü'l-Makûlât; *Kitâbü Kataguryas* olarak da bilinen eser üzerinde Nihat Keklik doktora çalışması yapmıştır.

31-Kitâbü'l-İbâre ya da Kitâbü Barî Ermînyös (Peri Hermeneias); eser Refik el-Acem tarafından neşredilmiştir.

32-Kitâbü'l-Kiyâs; Bu eseri de Refik el-Acem neşretmiştir.

33-Kitâbü'l-Kiyâsi's-Sağîr; Mübahat Türker'in Türkçe tercümesiyle birlikte yayımladığı eseri daha sıhhatli bir şekilde Refik el-Acem neşretmiştir.

34- Kitâbü't-Tahlîl; Refik el-Acem tarafından yayımlanmıştır.

35- Kitâbü'l - Emkineti'l-Muğlita; Eseri Refik el-Acem neşretmiştir.

36- Kitâbü'l-Cedel; İlmî neşri Refik el-Acem tarafından gerçekleştirilmiştir.

37- Kitâbü'l-Burhân; Mâcid Fahrî tarafından yayımlanmıştır.

38-Kitâbü Şerâ'iti'l-Yakîn; Mübahat Türker'in Türkçe tercümesiyle birlikte yayımladığı eseri Mâcid Fahrî de neşretmiştir.

39-Kitâbü'l-Hatâbe; J. Langhade ve M. Grignaschi eserin tenkitli metnini ve

Fransızca tercümesini karşılıklı sayfalar halinde yayımlamışlardır.

40- *Risaletü Kavânîni'ş-Ş'ir*; Abdurrahman Bedevî tarafından neşredilmiştir.

41- *Şerh li-Kitâbi Aristotâlis fi'l-İbâre*; Mantık kitapları arasında Fârâbî'nin en hacimli eseri olup Wilhelm Kutsch ve Stanley Marrow tarafından yayımlanmıştır.

42- *El-Vâhid ve'l-Vahde*; Fârâbî'nin eserlerinden biri olan *Kitabu'l-Vahid ve'l-Vahde*'nin varlığından ve Fârâbî'ye aidiyetinden Türkiye'de ilk defa Ahmet Ateş bahsetmiştir. Muhsin Mehdi, Ayasofya Kütüphanesinin 3336 ve 4839 numaralı bölümde yer alan el yazma eserleri kullanarak tahkikli neşrini yapmıştır.

Fârâbinin mûsikiye dair eserleri de şunlardır:

43- *El-Mûsîka'l-Kebir*; Gattâs Abdulmelik Haşebe'nin neşre hazırladığı eser, Mahmud Ahmed el-Hanifi'nin karşılaştırmaları ve takdimiyle yayımlanmıştır. Asıl adı *Kitâbü Sınâ'ati ilm'î-mûsîka* olan bu eser İbn Ebû Usaybia'nın ifadesiyle *el-Mûsîkal-kebir* adıyla şöhret bulmuştur.

44- *Kitâbü İhsai'l-îkâ'ât*; Mûsiki usullerine dair olan bu eserin tek nüshası 1958 yılında Ahmet Ateş tarafından Manisa İl Halk Kütüphanesinde tespit edilmiştir.

45- *Kitâbü'l-îkâ'ât*; Fârâbî'nin usullere dair İkinci eseri olup burada îkâ'ın prensipleri üzerinde durulmuştur. Eserin tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. FÂRÂBÎ'NİN TANRI KONUSUNDA ETKİLENDİĞİ FELSEFİ GELENEKLER

1.1. Platon'un Tanrı Anlayışı

Platon'un şahsî olmayan Tanrı fikrine ulaşmış olması Müslüman mütefekkirlerin takdirine sebep olmuş ve bundan dolayı da Müslüman mütefekkirler üzerinde çok önemli tesiri olmuştur.⁴³

Platon bazen bir Tanrı'dan bazen de tanrılardan söz eder. Muhtemelen Platon, tanrılardan söz ederken çok tanrılı bir inanca sahip olduğu için değil de yaşadığı dönemin resmi politeizmine aykırı düşmemek için böyle bir ifade kullanmıştır. Çünkü o'na göre, yaratıcı ve gerçek olan Tanrı tektir.⁴⁴

Platon'un Tanrı fikrini anlayabilmek için önce duyular vasıtasıyla algıladığımız varlıklara benzeyen, yaşayan tek bir varlık düşünmeliyiz; fakat onu değişebilen ölümlü ve mümkün bir varlık olarak düşünmek yerine, akılla bilinen, değişmeyen, zorunlu ve ezeli olan bir varlık olarak düşünmeliyiz. Platon'un inandığı Tanrı budur. İnsan, ruh aracılığı ile harekete geçirilen bir beden olarak değerlendirilir ise, ölümlü olan, yok olan bir varlık olur ve bu sebepten Tanrı olamaz.⁴⁵

Platon, bazen insanı ve insanın yaşayışını etkileyen güzel bulduğu şeylere de Tanrı demiştir.⁴⁶ Platon'a göre her ruh bir tanrı'dır. Söz gelişi güneşin ve yıldızların durumları böyledir. Onlardaki sürekli değişme, içlerinde ilahi güçlerin bulunduğu tanıklık eder. Platon, "eğer yıldızlardan her birine birer ruh atfetmezseniz onların kendiliğinden hareket etmelerini nasıl açıklayacaksınız? Eğer onlara ruh atfederseniz, o zaman da her birinde bir Tanrı'nın bulunduğunu kabul etmek zorunda kalırsınız" der.⁴⁷

Platon'un Tanrı anlayışını anlayabilmek için ideler öğretisinin de irdelenmesi gerekir. Ona göre, idealar, ezeli ve ebedidir ve bir piramit gibi üst üste dizilmişlerdir. En üstteki idea, iyi ideası'dır. Bunun diğer ismi de varlık ideasıdır.⁴⁸

Platon'a göre ideler hiyerarşisinin en üst noktasında bulunan İyi idesi Tanrı ile aynileşir; çünkü ide de, Tanrı da tesir eden, şekil veren, yaratıcı olarak düşünülen şeydir. Ona göre Mutlak ide, manevi âlemde bulunan en yüksek şey olup kudret ve mertebe yönünden

⁴³ Carra De Vaux, "Eflatun" mad. MEB *İslam Ansiklopedisi*, C.IV, s.191.

⁴⁴ Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya 1993, s.109.

⁴⁵ Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, DEÜ Yay. İzmir 1986, s.28-29.

⁴⁶ Fatma Paksüt, *Platon ve Platon Sonrası*, KTB Yay. Ankara 1982, s.464.

⁴⁷ Etienne Gilson, *Tanrı ve Yunan Felsefesi*, çev. Mehmet Aydın, *AÜİFD*. C.29, s.122.

⁴⁸ Nihat Keklik, *Felsefe*, Çağrı Yay. İstanbul 1978, s.217-218.

varlığın ve cevherliğin üstündedir. Diğer taraftan tanrıların Tanrı'sı, âlemdeki iyinin ezeli ve ebedi sebebi, en yüksek adalet, en yüksek hikmet, hem kanun koyan ve hem de her şeyin en yüksek kanunu, iyi'nin mutlak idesi; İde ve sade (salt) ide olduğu için en yüksek gerçekliktir. Çünkü O, salt ide, iyilik idesidir. Bu açıdan Tanrı, hayırdır, yani kemaldır ve en yüksek feyizdir, cud ve kerem sahibidir, her türlü noksanlıktan münezzehtir; O, aynı zamanda, her şeyde kendi kendine yeterlidir.⁴⁹

Platon'da Tanrı anlayışından bahsederken karşımıza çıkan kavramlardan biri de *demiurgos*'tur. *Demiurgos*: Platon'un kozmolojisini ortaya koyduğu *Timaeos* adlı diyalogunda fiziki ya da maddi dünyayı yaratmış olan Tanrı ya da tanrısal güce verdiği addır. Demiurgos, fiziksel dünyayı hiçten varlığa getiren yaratıcı bir ilke ya da güç değildir. Demiurgos, duysal dünyayı, kaotik ve şekil almaya direnç gösteren maddeye, ezeli-ebedi, değişmez, yetkin ve ideal formlara bakarak şekil vermek suretiyle yaratmıştır. Hem akılla anlaşılabilir dünyanın ve hem de maddi dünyanın dışında olan bir Tanrı olarak Demiurgos, ana idealar dünyasının özelliklerini, akılla anlaşılabilir dünyanın formlarını yüklemek suretiyle, düzenden yoksun belirsiz maddeye düzen ve form kazandırır. Demiurgos, ezeli, belirsiz, şekilsiz ve formsuz olan maddeye ideaların formunu vererek onları düzenlemiş, şekil vermiştir.⁵⁰

Platon'a göre evrene düzen kazandıran tanrısal ilke Demiurgos tek tek nesnelere idealer örneğine göre oluşturmuş ancak araya bir "yokluk" ve uzay girdiği için nesnelere idealere tam benzeyememiştir ve yine bundan dolayı nesnelere varlık ile yokluk arasındaki şeyler olmuşlardır. Bunlarla ilgili bilginiz de ancak bir sanı, bir inançtır.⁵¹

Platon'un bu evreni meydana getiren Tanrı olarak nitelediği Demiurgos şekil kazandırıcı, mimar olan bir Tanrı'dır; aynı zamanda, âlemin ve eşyanın yapıcısı ve yaratıcısıdır, tıpkı bir heykeltıraşın çeşitli malzemelerden şekilli sanat eserlerini meydana getirdiği gibi Demiurgos da çeşitli eşyayı idelerin modellerine göre yaratmıştır.⁵² İşte bu noktada Demiurgos mutlak bir Tanrı olarak görünmemektedir. O yalnızca bir mimardır. Çünkü Platon'a göre Demiurgos var olanları yaratırken ezeli ve ebedî olan ilk örneklerle, yani idelere bakıp, onları örnek alarak eserini meydana getirir. Bu durumda Tanrı'nın mutlak olması söz konusu olamaz. Nasıl ki, kopyacı taklit ettiği örneğe bağlı kalıyorsa; Demiurgos'ta meydana getirdiği eserde ideye bağlı kalıyor.⁵³

⁴⁹ Erdem, a.g.e. s.109–110.

⁵⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1997, s.172.

⁵¹ Macit Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, s.11.

⁵² Erdem, a.g.e. s.97.

⁵³ Erdem, a.g.e. s.109.

1.2.Aristoteles'in Tanrı Anlayışı

Aristoteles, İslâm dünyasındaki etkileri bakımından üzerinde en çok durulan filozoftur.⁵⁴

Aristoteles'in *Metafizika*'sı birçok bölümü ihtiva etmektedir. Müslümanlar bu kitabın daha ziyade XII. bölümü ile ilgilenmişler ve bu bölüme yazılan şerhler üzerinde çok durmuşlardır. Çünkü bu bölüm, metafiziğin en girift problemlerinden biri olan "Tanrı" ve "Tanrı'nın sıfatları" gibi konuları ihtiva etmektedir. Bu sebeptendir ki sonradan metafizik disiplininin adı literatürde "el-ilmü'l-ilâhî" olarak da anılmıştır.⁵⁵

Aristoteles, her şeyin kendine özgü olan mükemmelliği, erişmek istediği amaç, hareketin ve oluşun ereği olarak gördüğü şeye form adını vermektedir. Formun kendisi, Platon'un idealarına karşılıktır ve onlarla aynı özelliğe sahiptir, yani birdir, hareketsizdir, değişmez, ezeli ve ebedidir, madde dışıdır.⁵⁶

Aristoteles'e göre oluşu belirleyen dört neden vardır. Maddi neden, formel neden, fail neden ve gâi neden. Bu nedenlerin en alt basamağında salt madde, en yukarıda ise salt form yani Tanrı yer alır. Salt madde ancak form ile ilinti kurduğu zaman gerçeklik kazanır. Salt maddeye ilk hareketi vererek oluşu başlatan ve nesnelere gerçeklik kazanmasını sağlayan Aristoteles "hareketi başlatan" der. Hareketi başlatan, tüm varlıkların üstünde, varlıktaki sıra düzeninin en üst basamağında yer alan salt formdur, Tanrı'dır. Tanrı belirlediği bir amaca göre salt maddeyi harekete geçirmiş, nedenler zinciri içerisinde oluşu başlatmış, salt maddeden evrenin oluşmasını, gerçeklik kazanmasını sağlamıştır. Tanrı, salt ruhtur.⁵⁷

İlk sebep olan Tanrı'dan gelen oluş, tabiat âlemi ve organik âlem kademeleriyle, tekrar gâi sebep olan Tanrı'ya ulaşır.⁵⁸

Aristoteles'e göre duyulanamayan cevherlerin en başında hareket etmeyen hareket ettirici olan Tanrı bulunur.⁵⁹ Ezeli olduğundan dolayı kendisinden gelen hareket de ezeli olan bu ilk sebep, bu ilk hareket etmeyen cismanî olmadığından ve mutlak olarak mükemmel olduğundan o sadece form ve aktüalite değil aynı zamanda hayat ve akıldır. O, ancak akıldır;

⁵⁴ Mahmut Kaya, "Aristo" mad. *DİA*, C.III, s.375–376.

⁵⁵ Kaya, "Aristo" mad. s.377.

⁵⁶ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay. Ankara 2002, s.104–105.

⁵⁷ Tuncar Tugcu, *Batı Felsefesi Tarihi*, Alesta Yay. Ankara 2003, s.154–155.

⁵⁸ Cavit Sunar, *İslam Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1973, Metafizik Ek Notları, s.181.

⁵⁹ Sunar, a.g.e. s.51.

eylemi de düşüncedir. Bu bakımdan, her hareketin en son dayanağı, bu mükemmel olan akıldadır.⁶⁰

Aristoteles'in "kendi kendini gerçekleştiren öz" kavramına dayanan gelişme sisteminde hareketin zaman bakımından bir başlangıcı yoktur. Hareket, varlığın kendisi gibi öncesizdir. Hareket kavranmak isteniyorsa, formlar dizisinde kendisi salt form olan, kendisi artık hareket etmeyen ama bütün hareketlerin ilk nedeni olan bir ilke kabul etmek gerekir. Bu ilkeye de Aristoteles "ilk hareket ettirici" diyor. Bunun kendisi hareketsizdir; mekanik bir neden değil ereksel bir nedendir, çünkü maddeyi bir ereğe göre biçimlenmek için uyarır.⁶¹

Felsefe ekollerinde Tanrı'nın varlığını ispat edici delil diye bilinen "İlk Harekete Getiren Delil" her ne kadar daha önceleri kullanılmış olsa da ona özel bir şekil vererek fizik ilminin on üçüncü babını tamamen bunu açıklamak üzere ayıran Aristoteles'in önemli bir yeri vardır.⁶²

"İlk hareket ettirici" ya da "salt form", Aristoteles'in metafiziğinde tıpkı Platon'un "iyi ideası"na benzer ve aynı niteliklere sahiptir. O da öncesiz-bitimsizdir, değişmez, hareketsizdir, kendi başınadır, geri kalan bütün şeylerden ayrıdır, cisimsizdir. Salt form (ilk hareket ettirici), yetkin varlıktır, çünkü onda her olanak aynı zamanda gerçek olmuştur; bütün var olanların ve özlerin en yükseği, en iyisidir, kısaca salt form Tanrılıktır. Salt düşünmedir, düşünmenin düşünmesi, bilincin bilincidir. Buna göre Tanrı salt tindir, nous'tur, özü de maddesi de kendisi olan düşünmedir. Tanrı hiçbir şey istemez, hiçbir şey yapmaz; evren üzerinde hareket ve edimleriyle etkide bulunmaz; evreni, onun kendisini özlemesiyle etkiler, varlıkta olup bitenler, hep maddenin Tanrı'yı özleyişi yüzünden olur ve ancak bir özleyişin konusu olması dolayısıyla Tanrı her türlü hareketin nedenidir.⁶³

Aristoteles'e göre evren, ay-üstü ve ay-altı olmak üzere iki ayrı bölümden oluşur. Esir, ay-üstü dünyadaki tanrısal varlıkları ve uzayı oluşturan ana maddedir. Aristoteles, küre şeklindeki yeryüzünün evrenin merkezinde olduğunu ve çevresinde su, hava, ateş ya da sıcaklık tabakalarının yattığını kabul etmektedir. Bunların ötesinde göksel küreler vardır ki bunların en dışta olanı sabit yıldızlar küresidir ve bu yıldızlar evrenin tanrılarıdır, salt biçimdirler, bilinçtirler, ay-altı dünyayı etkileyerek, insanların yazgılarını belirleyecek etki gücüne sahiptirler.⁶⁴

⁶⁰ Sunar, a.g.e. s.55.

⁶¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990,s.83–84.

⁶² Paul Janet ve Gabriel Seailles, *Metalib ve Mezahib*, Tercüme: Elmalı'lı M. Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, İstanbul 1987, s.251.

⁶³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.84.

⁶⁴ Tugcu, a.g.e. s.156.

Tanrı en mükemmel, dünya da noksan olduğundan, Tanrı bu dünyayı bilmez. Eğer bilseydi ilminin saflığı bozulur, kendisi de kâmil olmazdı. Aristoteles'e göre Tanrı sırf ve saf fikirdir.⁶⁵

Tanrı âlemi iradesiyle ve ilmiyle yaratmış değildir. Âlem pek yüksek bir eserin insanı kendine çektiği gibi, Tanrı'nın çekişi altında kendiliğinden yaratılmıştır. Yani kâinat ezeldir ve Tanrı kâinatı bir aşk konusu gibi hareket ettirir. Tabii sebeplerin fiilleri, Tanrı inayetiyle tamamıyla uygundur.⁶⁶

Aristoteles'te başlangıçta görülen madde-suret veya kuvve-fiil ikilisi, bir bakıma en sonda birliğe ulaşır. Çünkü duyulur olan madde, özü bakımından harekete; hareket şevk ve meyle; şevk ve meyil, ruha; ruh, fikre; fikir, fikrin ta kendisine; fikrin ta kendisi de sırf fiile dayanır ve kâinatı meydana getiren de bu fikirdir. Bu fikir birdir, tektir dolayısıyla bu fikir içinde bulunan bütün eşya da birdir. Eşyadaki bu birlik, Tanrı'nın birliğini ispatlar. Yer ve gök her şey ona bağlıdır.⁶⁷

1.3.Yeni-Eflatuncu Felsefede Tanrı Anlayışı

Plotinus, Yeni-Eflatunculuğun kurucusu ve en önemli temsilcisidir. Plotinus'un Tanrı anlayışı tarihsel dinlerin ve önceki filozofların Tanrı anlayışından farklıdır. Ona göre Tanrı ne Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'daki hiçten yaratan Tanrı'dır, ne de Eflatun ve Aristo'daki sadece mevcut malzemeye şekil veren mimar Tanrı'dır. Tanrı, her şeyin kendisinden sudur ettiği kaynaktır; var olan her şey Tanrı'dan sudur etmiştir.⁶⁸

Plotinus, Tanrı'yı ilahi dinlerin vasıflandırdığı tarzda, âlemi yoktan yaratan bir güç olarak kabul etmediği gibi ezeli ve ebedi olan maddeye hareket, şekil, düzen ve güç veren Aristoteles'in Tanrı'sını da kabul etmemektedir. Varlık düzeninde Plotinus'un Bir'i, bazen Tanrı'ya, bazen matematiksel sayıya, bazen de bir rakamının tabiattaki yansımasına tekabül eder. Bu yüzden net bir şekilde ne olduğu anlaşılmayan Plotinus'un Tanrı'sı, hareketsiz, iradesiz, durgun ve kendisi dışında başka hiçbir şeyi bilmeyen bir özelliğe sahiptir.⁶⁹

Plotinus'un felsefesinde Tanrı "Bir" diye isimlendirilmektedir. Ona göre Tanrı hakkında O'nun ne burada ne de başka bir yerde olduğu söylenemez. Buna göre Tanrı, her yerdeyse bölünemez yoksa O bizzat her yerde olamaz. Tanrı, parçalara da bölünemez. Çünkü

⁶⁵ Sunar, a.g.e. s.56.

⁶⁶ Sunar, a.g.e. s.56.

⁶⁷ Sunar, a.g.e. s.56-57.

⁶⁸ Cavit Sunar, *İslam'da Felsefe ve Fârâbî I*, AÜİF Yay. Ankara 1972, s.12.

⁶⁹ Cevdet Kılıç, "Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9,1 (2004), s.41.

parçalardan oluşan Tanrı'nın bir cisim olması gerekir. Şayet bütün bunlar imkânsızsa şu husus apaçık ortaya çıkmaktadır: İnsan için Tanrı'yı düşünmek, hem bütün olarak var olan, hem de her yerde bulunan bir varlığı düşündürmektedir.⁷⁰

Plotinus'un kısaca "En", "Bir", "İlk" dediği Tanrı bütün var olanlardan önce olması gereken varlıktır. Tanrı'nın varlığı kendi kendinedir, kendi kendine yeter, kendinden sonrakilere başkadır, kendisinden türemiş olanlarla karışmış değildir; ama yine de her şeyde bulunur, kendisinden varlıkların türemesiyle ondan bir şey eksilmez. O, kendi kendisiyle hep özdeştir. Bu "Bir", bu "İlk" için bundan ötesini artık söyleyemeyiz; her diyeceğimiz onun ancak ne olmadığını söyler, ne olduğunu değil. O ne algı ile ne de düşünce ile kavranabilir. "Bir" için olsa olsa şu söylenebilir sonunda: Her şeyin kendisinden türemiş olduğu yaratıcı ilkedir O; "en yüksek", "en iyi olan" dır, "salt iyi" dir.⁷¹

Plotinus, varlıkların ilk nedeni olarak gördüğü Tanrı'yı anlatırken şunları söyler: "Basit bir şey gerçekten Bir'dir; (önce) başka bir şey, ardından bir değildir. Hatta onun hakkında Bir demek bile yanlışdır. O, ne sözün ne de bilimin objesidir. O'nun özün ötesinde olduğu söylenir. Eğer basit bir araza ve terkibe yabancı ve gerçekten bir olan bir şey olmasaydı, ilke olmayacaktı; O, basit ve her şeyin ilki olduğu için kendi kendine yeter. Çünkü sonra gelen önce gelene muhtaçtır. Basit olmayan şeyler, kendilerinin bileşik olmaları için gerekli basit terimlere muhtaçtır. Böylece "Bir" biricik olmalıdır; çünkü onun bir benzeri olsaydı, iki şey tek bir şey olacaktı. Bir cisim basit bir varlık değildir; o türemiştir, ilke değildir. İlke türememiştir ve maddî olmayan; fakat gerçekten bir olduğu için o, bizim İlk olduğunu söylediğimiz şeydir."⁷²

Plotinus'a göre Tanrısal mahiyet sonsuzdur ve sınırlı değildir. Tanrı asla eksik değildir ve her şeyde mevcuttur. Onda herhangi bir eksiklik olması Tanrısal mahiyetinin eksik olduğu anlamına gelir. Bu ise onun hakkında mümkün değildir.⁷³

Plotinus, Bir'in özelliklerini anlatırken, O'nun her şey olduğunu ve kendi dışındaki şeylerden hiçbiri olmadığını söyler. O'nda hiçbir şey olmadığı için her şey O'ndan gelir. Varlığın var olması için "Bir" bizzat varlık değildir; fakat varlığın türeticisidir. Ve varlık ondan ilk doğan şey gibidir. Bir, hiçbir şey aramadığı, hiçbir şeye sahip olmadığı ve hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için yetkin bir varlıktır. Yetkin olduğu için bolluk olur ve bolluk olma, ondan farklı bir şeyi meydana getirir.⁷⁴

⁷⁰ Plotinus, *Enneadlar*, Türkçesi, Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa 1996, VI, 5, 4, s.128-129.

⁷¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.134.

⁷² Plotinus, a.g.e. V, IV, s.39-40.

⁷³ Plotinus, a.g.e. VI, 5, 4, s.129.

⁷⁴ Plotinus, a.g.e. V, 2, 1, s.21.

İKİNCİ BÖLÜM

2. TANRI ANLAYIŞI

2.1. Tanrı'nın Varlığı

Tanrı'nın varlığı problemi, felsefî düşüncenin başlangıcından itibaren, filozofların çözüme kavuşturmak zorunda oldukları problemlerden biridir. Coğrafyası, dini ve çağı ne olursa olsun dinin, bilimin ve felsefenin ilgi alanına giren her türlü çaba, varlığı anlamaya ve kavramaya yöneliktir.⁷⁵

Tanrı'nın varlığı probleminde Tanrı ve varlık olmak üzere karşımıza iki kavram çıkmaktadır. Öyleyse Tanrı'nın varlığı üzerinde durmadan önce varlık üzerinde durulması, onun araştırılması ve ortaya konulması gerekmektedir.

Varlık kavramı, İslam felsefesinin ilk dönemlerinden itibaren Müslüman filozofların karşılaşmak zorunda kaldıkları en büyük metafizik problem idi. Bu problem ilk defa açık ve net bir şekilde Fârâbî tarafından ortaya konmuştur.⁷⁶ Fârâbî'ye göre “varlık” sözü, anlatılamayacak, tanımlanamayacak derecede zihinde açık, seçik ve yerleşik, sabit bir anlam taşımaktadır. Onu açıklamak, ondan daha açık anlamlı bir söz ile mümkün olur. Hâlbuki ondan daha açık anlamlı ve geniş kavramlı bir söz yoktur. Varlık kavramların en basitidir.⁷⁷

Fârâbî'ye göre Tanrı'yı bilmek en önemli görevlerimizden biridir ve aslında felsefe öğrenmekten maksat da Tanrı'yı bilmek ve O'na benzemeye çalışmaktır. O şöyle der: “Felsefe öğrenmekteki amacın ne olduğu hususuna gelince; amaç yüce Yaratıcıyı bilmek, O'nun hareket etmeyen (değişikliğe uğramayan) “Bir” olduğunu, her şeyin etken sebebinin O olduğunu; O'nun kendi cömertliği ile bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir.”⁷⁸

Fârâbî tıpkı Aristoteles gibi Tanrı anlayışını ortaya koyarken O'nun varlığını ispatlamak için değil sisteminin gereği olarak Tanrı'nın varlığı üzerinde durmuştur. “Aristoteles, Tanrı'yı âleme ilk hareket veren ilke olarak görüyordu. Fârâbî de her mertebedeki var olmayı açıklayabilmek için Zorunlu Varlık'a muhtaçtı.”⁷⁹ Bu nedenle “Tanrı var mıdır, yok mudur” şeklindeki bir soru Fârâbî'yi fazla meşgul etmiş görünmemektedir. Ne var ki, var olanlar dünyasının rasyonel açıklamasını yapabilmek için bir

⁷⁵ Kılıç, “Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi”, s.41.

⁷⁶ Toshihiko Izutsu, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, Anka Yay. İstanbul 2002, s. 15–16.

⁷⁷ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbni Sina'ya Göre Yaratma*, T.C.K.B.Yay. Ankara 2001, s.4.

⁷⁸ Fârâbî, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular*, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2003, s. 113–114.

⁷⁹ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay. İzmir 1990, s. 17.

ilk neden, ilk var olan olarak Tanrı'nın var olmasının zorunluluğunu çeşitli şekillerde kanıtlamaya çalışır.⁸⁰

Fârâbî, Müslüman bir filozof olarak özellikle Aristoteles ve Eflatun'un kitaplarını okuyup onlardaki fikirleri kendi düşünce düzenine uygun görmüş ve bunlardaki birçok hususu benimsemiştir. Bunlara ek olarak, Plotinus'un var oluş düşüncesi ve Tanrı telakkisini de kendi inancıyla yoğurarak kabul etmiştir.

Bu durum çerçevesinde, Fârâbî'nin Tanrı'sı bir taraftan Aristoteles ve Plotinus'un hatta Eflatun'un Tanrı anlayışlarının özelliklerini taşıyarak diğer taraftan da Kur'ani nitelikleri çoğunlukla taşır.⁸¹ Başka bir söyleyişle “onun Tanrı kavramı Yunan doğal teolojisinin birtakım farklı sonuçları ile İslam'ın dini öğretisinin rasyonel zeminde gerçekleştirilmiş bir karışımıdır.”⁸²

Fârâbî'nin Tanrı tasavvuru iki temel üzerine oturtulmuştur ki bunlar tevhit ve tenzih'tir. O bu noktada zat ve sıfatı aynı olarak gören ve Allah'tan ilim, hayat, kudret ve irade gibi olumlu sıfatları nefyeden ve Allah'ı olumsuz sıfatları ile niteleyen Mutezile âlimleriyle de birleşmektedir. Ancak o yine de tevhit ilkesine hâlel getirmeden bazı olumlu sıfatları da kabul etmektedir.⁸³

Fârâbî, her şeyin Tanrı'dan çıktığı, Tanrı'nın tözünden pay aldığı⁸⁴ görüşü ile “Vahdet-i Vücut” anlayışına yaklaşmış ve Tanrı'nın varlığının zorunluluğundan çok tanımlanamaz olduğunda ısrar ederek metafizik determinizmi ortaya koymuştur.⁸⁵ Yine Tanrı'nın varlığının isbatı konusunda İslam filozoflarının kullandığı isbat-ı vacib delillerinden ilk sebep veya ilk illet, hareket, gaye ve nizam veya inayet ve ihtira, imkân ve ekmel varlık delillerinin hemen hemen tamamının Fârâbî'de görüldüğü kabul edilmektedir.⁸⁶

Fârâbî Tanrı'yı mutlak ve aşkın bir varlık olarak görür ve bu anlayışıyla Eflatun ve Aristoteles'ten ayrılır. “Fârâbî'nin tavsif ettiği Tanrı, ne Eflatun'un *Timeus*'undaki dünyayı yaratmak işine bakan sâni (*Demiurge*) ne de Aristo'nun gâi hedefi olan, hareketi hâsil edecek ilk Muharrik'tir. Fârâbî'de Tanrı, mutlak ve mütealdir.”⁸⁷

⁸⁰ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay. İstanbul 2000, s.25.

⁸¹ Hayrani Altıntaş, “Fârâbî ve İbn Sina Düşüncesinde Vacibu'l-Vücüd'un Nitelikleri”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* içinde, Elis Yay. Ankara 2005, s. 193-194.

⁸² Aydın, a.g.e. s.18.

⁸³ İbrahim el-Ati, *el-İnsan fi Felsefeti'l Fârâbî*, Dar en-Nubuğ, Beyrut 1998, s.64.

⁸⁴ Fârâbî, *el-Medine*, Giriş, s.21.

⁸⁵ Ülken, *İslam Felsefesi*, s.73.

⁸⁶ İbrahim Ağâh Çubukçu, *Türk-İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1992, s. 50 vd.; Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, DİB Yay. Ankara 2001, bu kitap olan “*İslam Kelamcılığı ve Filozoflarına göre isbat-ı vacib*” hakkında Prof. Muhammed Tanci'nin yazdığı rapor, s. 7, ayrıca; Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 116 vd.

⁸⁷ Sunar, *İslam'da Felsefe ve Fârâbî I*, s.60; Adnan Adıvar “Fârâbî “ mad. MEB *İslam Ansiklopedisi*, C.4, s.461.

Fârâbî, Aristoteles metafiziğinin kuvve ve fiil nazariyesini kendi metafiziğine temel olarak almakla beraber onun Tanrı anlayışı ile Aristoteles'in Tanrı anlayışını şu şekilde kıyaslayabiliriz.

İlk olarak Aristo'da Tanrı ve madde birbirinden bağımsız iki ayrı varlıktır. Tanrı, maddeye suretini verir ve âlemin merkezinde bulunur. Fârâbî'de ise Tanrı ve madde birbirinden ayrı varlıklar değildir. Madde ezelden Tanrı'ya dayanmaktadır ve zorunluluğunu da Tanrı'dan almaktadır.

İkinci olarak Aristo'da Tanrı, âlemi, sadece güzellik ve iyilik kurallarına ve belirli hedeflere göre mekanik olarak idare eder. Tanrı'nın bu bilgisi ve etkisi de determinizmden başka bir şey değildir. Eşyanın vücudunun illeti Tanrı'nın ilmidir ve Tanrı'nın eşyaya ilmi zamanî değildir. Fârâbî'de de Tanrı zatını bildiği için eşya Tanrı'dan sudur etmiştir. Tanrı'nın bilgisi, bildiği şeylerin var olmasının sebebidir ve bu bilgi zamana bağlı bir bilgi değildir. Tanrı, her var olanın varlığın, varlığını devam ettirmesinin ve varlığının yok olmasının sebebidir. Bu noktada aralarında bir fark yoktur.

Üçüncü olarak Aristo'ya göre ilk Hareket ettirici olan Tanrı, aynı zamanda tümel akıldır ve maddeye mekanik olarak etkide bulunur. Fârâbî'ye göre ise Tanrı, biricik zorunlu varlık, biricik cevherdir. Eşya âlemi, varlığını ve zorunluluğunu böyle zorunlu bir Tanrı'dan alır, fakat Tanrı, tümel akıl değildir. Tümel akıl, Tanrı'nın yarattığı ilk şey, O'ndan ilk sudur edendir. Bu bakımdan Aristo'da Tanrı ile âlem arasında aracı bulunmadığı halde Fârâbî'de sudur nazariyesi gereğince ilk akıldan itibaren bir takım akıllar, nefsler ve felekler aracılık ederler.⁸⁸

Fârâbî, Yeni-Eflatuncu Aristo şerhlerinden ilham alarak altı prensip kabul etmektedir.⁸⁹ Varlığı oluşturan ilkelerin belli başlı altı mertebesi olduğunu belirten Fârâbî'ye göre birinci mertebede ilk Sebep, ikinci mertebede ikinci derece sebepler, üçüncü mertebede de madde bulunmaktadır. Birinci mertebede bulunan ilk sebebin birden fazla olması mümkün olmayıp O yalnızca birdir, tekdir; fakat diğer mertebelerin her birinde var olanlar çoktur. Bunların üçü, cisim olmadıkları gibi cisimde de bulunmazlar. Bunlar da ilk sebep, ikinci derece sebepler ve faal akıl'dır. Geri kalan üçü de cisimde bulunup, kendileri cisim değildirler. Bunlar da nefis, suret ve madde'dir. Cisimler ise altı cinstir: Semavi cisim, düşünen canlı, düşünmeyen canlı, bitkiler, madenler ve dört unsur. Cisimlerin bu altı cinsinden oluşan bütün de "âlem"dir.⁹⁰

⁸⁸ Sunar, *İslam'da Felsefe ve Fârâbî I*, Metafizik Ek Notları, s.97-98.

⁸⁹ Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 185.

⁹⁰ *Es-Siyase*, s.1.

Fârâbî, *ih̡sa'ül-ulum* isimli eserinde ilahiyat ilmini üçe ayırır. Birincisinde, varlıklar (mevcudat) ve onların varlıklar olması ile kendilerinde meydana gelen şeyleri araştırır. İkincisinde, bölümlere ayrılmış olan nazari ilimlerdeki burhanların başlangıçları (mebadi) tetkik edilir. Üçüncü bölüm de, cisim olmayan ve cisimlerin içinde olmayan varlıkları araştırır ve tetkik eder. Daha sonra bu bölümde, varlıkların çokluklarına rağmen en nakıslarından daha mükemmeline ve ondan daha mükemmeline yükselmek suretiyle sonunda, kendinden daha mükemmel bir şey olması mümkün olmayan, herhangi bir şeyin kendi varlığı mertebesine benzer mertebede bulunması asla kabil olmayan, benzeri, eşi ve zıddı bulunmayan bir kâmile, kendinden önce bir ilk (evvel) bulunması mümkün olmayan bir ilk'e, kendisinden daha önde bir şey bulunması mümkün olmayan bir önde bulunana (mütekaddim) ve varlığını bir şeyden almış olması asla mümkün olmayan bir varlığa (mevcud) ulaşıldığını ve ezeli ve mutlak olarak, önde bulunanın yalnız bu varlık olduğunu burhanlar ile ispat eder.

O, kendinden başka her bir varlığa varlığını vermiş olan ilk varlıktır. O, kendinden başka her şeye birliği veren ilk bir'dir. O, kendinden başka gerçeklik sahibi her şeye gerçekliği (hakikat) veren gerçek (hak) tir. O'nda hangi bakımdan olursa olsun çokluğun (kesret) bulunması mümkün değildir. Hakkında birdir, vardır ve gerçektir denilen şeylerden daha çok bu nitelemelere layık olan O'dur. İşte bu sıfatları taşıyan aziz, ulu ve adları mukaddes olan Tanrı'dır.⁹¹

Fârâbî, varlıkların incelenmesinde kullandığı metodu da belirler. Fârâbî, metafizik varlıkları incelemeye başlarken ve onları incelerken, tabii varlıkları incelerken kullandığı metotları kullanır. Fârâbî'ye göre mertebesi diğerlerinden daha yüksek, ilk ilkeye en yakın olan varlıkla başlamalı, mertebesi geri kalanın en aşağısında ilk ilkeden en uzak bulunan varlıkta bitirmelidir. O, böylece varlıkların en son nedenlerini bilmeye varacaktır. Bu, varlıklar hakkındaki ilahiyat ilminin görüşüdür; çünkü ilk ilke Tanrı'dır, ondan sonraki cisim ve cisimde olmayan ilkeler ilahi ilkelerdir.⁹²

Fârâbî sistemini ortaya koyarken dini kaygıları bir tarafa bırakır. Tanrı'yı varlık âleminin en üstüne koyar ve varlıkların kendisinden taşıdığı bir zorunlu varlık olarak görür. "Fârâbî'nin metafizik sisteminde Tanrı, çoğu zaman, bir sevgi, bir ümit veya dini duygunun kendisine yönelmiş olduğu bir ibadet objesi olarak değil, rasyonel düşünmenin konusu olan bir düşünülür obje, felsefî akıl yürütmeye imkân sağlayan bir en son-neden olarak yer alır."⁹³

⁹¹ Fârâbî, *İh̡sa'ül-Ulum, İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmed Ateş, MEB Yay. İstanbul 1990, s.111-124.

⁹² Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's Sa'ade), Eflatun Felsefesi ve Aristoteles Felsefesi, Fârâbî'nin üç eseri* içerisinde, çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 2000, s. 21-22.

⁹³ Aydınlı, a.g.e. s. 20.

Söylemek gerekirse her kademedeki varlık konusunda Fârâbî, tam bir “realist” dir. Yani, varlıkları aynı olmamakla birlikte her kademedeki varlık, Fârâbî’ye göre, belli bir gerçekliği ifade eder. Söz gelimi bu dünyadaki bizler, gerçek birer varlıklarız ve biz, asla hayal ve gölgeler âleminde yaşıyor değiliz.⁹⁴

Plotinus’da olduğu gibi Fârâbî’de de Tanrı sadece var olan bir şey değildir, var olanın tümü, bütünüdür (tüm tanrıçılık). O, var olanın kaynağı, ilkesi, her şeyin kendisinden çıktığı veya kendisinin bir görüntüsü, değişik bir biçimi olduğu asıl, gerçek ve tek var olandır.⁹⁵

Fârâbî, varlıkları üç’e ayırır ve bunlar içerisinde var olmaması asla mümkün olmayan Tanrı’nın en mükemmel varlık olduğunu belirtir.

Fârâbî’ye göre ilk kısımlar üçtür:

- a) Mevcut olmaması mümkün olmayanlar yani varlığı zorunlu olan,
- b) Mevcut olması asla mümkün olmayanlar yani varlığı imkânsız olanlar,
- c) Mevcut olması veya olmaması mümkün olanlar. Bunların ilk ikisi, iki uçtur.

Üçüncüsü bunların arasında bir ortadır. O, bu iki uçla çelişen bir gruptur. Bütün varlıklar, bu üçten ikisine girer. Bunların en faziletlisi, en şerefli ve en mükemmel, var olmaması asla mümkün olmayandır.⁹⁶ Burada nitelendirdiği Tanrı ile kelamcıların Tanrı anlayışı arasında fark görülmemektedir.

Uyunu’l-Mesail’de zorunlu ve mümkün kavramları ile varlıkları ikiye ayırıp, Tanrı’nın varlığının diğer tüm varlıklardan farklı olduğunun altını çizen Fârâbî’de bu “zorunlu ve mümkün kavramları metafizik için esastır ve O, mümkünden varlığa geçişi, tümel kudret kavramı ile açıklar.”⁹⁷

Mümkün varlıkların varlık sahasına çıkmalarını zorunlu varlık olan Tanrı’ya dayandıran Fârâbî; mümkün varlık ve zorunlu varlık kavramlarını şöyle tanımlar: Mümkün varlığı bir an için yok saydığımızda, bu durum bir imkânsızlığa yol açmaz. Böyle olunca onun varlığı bir sebebe dayanıyor demektir. Mümkün varlıkların sebeplilik zincirinde sonsuza dek sürüp gitmeleri imkânsız olduğu gibi, devr (totoloji) yöntemiyle de sonsuza dek sürüp gitmeleri imkânsızdır. Öyleyse mümkün varlıkların eninde–sonunda bir zorunlu varlıkta son bulmaları gerekir; işte bu ilk varlık, Tanrı’dır.⁹⁸

⁹⁴ Olguner, *Fârâbî*, s. 45.

⁹⁵ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s.90.

⁹⁶ Fârâbî, *Fusulu’l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan, DEÜ Yay. İzmir 1987, s. 57–58, Bu eser daha sonraki dipnotlarda *Fusulu’l-Medeni*, şeklinde zikredilecektir.

⁹⁷ Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967, s. 57.

⁹⁸ Fârâbî, *Uyunu’l-Mesail, Felsefenin Temel Meseleleri*, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Arkivi*, İstanbul 1984, S.25, içinde, s.204, Bu eser daha sonraki dipnotlarda *Uyunu’l-Mesail* şeklinde zikredilecektir; *es-Siyase*, s. 23.

Zorunlu varlığı bir an için yok saydığımız zaman bu durum mantıki imkânsızlığa yol açar. O'nun varlığının hiçbir sebebi yoktur, varlığının başkasından olması da mümkün değildir. Var olan her şeyin ilk sebebi O'dur. O'nun varlığının ilk olması ve her çeşit eksikliklerden uzak olması gerekir. Şu halde O'nun varlığının tam; madde, fiil ve gaye gibi sebeplerden uzak, en mükemmel bir varlık olması gerekir.⁹⁹

İslâm düşüncesinde Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak tartışılan önemli konulardan biri de felsefe tarihinde ilk defa Fârâbî'de rastladığımız varlık ve mahiyet ayrımıdır.¹⁰⁰

Varlık en açık ve seçik, en geniş anlamlı bir sözcük olup varlık bir nesnenin mahiyetini ifade etmez ve mahiyeti meydana getiren unsurlardan biri de olamaz. Fârâbî'ye göre varlık, mahiyetin dışarıda, zihin dışındaki dünyada gerçekleşmesi için zorunlu olan bir niteliktir.¹⁰¹

Fârâbî'nin mahiyet ve varlık münasebeti şöyle özetlenebilir.

1) Varlık mahiyete katılan bir nesne değildir. Yani mahiyet meydana geldikten sonra var olan bir şeyin ona gerekli kılınması imkânsızdır. Yoksa bir şey kendinden önce var olmuş olur.

2) Mahiyet varlığı gerektirmez. Mahiyet sebep, varlık netice olsa bile mahiyet var olmadıkça varlığı gerektirmez. O zaman mahiyetin, varlığı gerektirmeden önce var olması gerekir. Bu imkânsızdır.

3) O halde varlığın kendisinden geldiği nesne, mahiyetten başka bir şeydir.

4) Bu durumda varlığını nereden alacaktır? Eğer varlık kendisinden gelecek olan nesnenin de varlığı ile mahiyeti ayrı ise, o zaman onun mahiyeti, varlığı nereden aldı diye sorulacak ve bu sonsuza gidecektir. Fârâbî, bu sonsuzluğun imkânsızlığından istifade ederek varlık ile mahiyeti bir “var”da özdeşleştiriyor. Böylece varlığı mahiyetinin aynı olan bir varlık ortaya çıkıyor. Bu varlığın mahiyeti yoktur. Onun hakikati, hüviyeti varlığının kendisidir. Bu ilk vardır. Böylece Fârâbî, iki varlık ortaya koyuyor. Biri mahiyeti varlığının aynı olan, diğeri mahiyeti varlığından ayrı olan. Bunlardan ilki zorunlu, ikincisi olurlu varlık olacaktır.¹⁰²

Mahiyeti olmayıp sırf varlığı olan, varlığı sırf varlıktan ibaret olan varlığa, zorunlu varlık (vacibu'l-vücut) denir. Akıl onun varlığını kabul etmek zorundadır. Akıl, yokluğunu düşünemez. Aklın onun yokluğunu düşünebilmesi için, öncelikle kendi yokluğunu düşünebilmesi gerekir. Akıl kendi yokluğunu düşünürse, zorunlu varlığı düşünmesine ihtiyaç

⁹⁹ *Uyunu'l-Mesail*, s. 204–205; *es-Siyase*, s. 13.

¹⁰⁰ Atay, *Fârâbî ve İbni Sina'ya Göre Yaratma*, s.14 ve 30.

¹⁰¹ Hüseyin Atay, “Fârâbî'nin Yaratılış Nazariyesi”, *Diyanet Dergisi*, C.16, S.3, 1977, s.142.

¹⁰² Atay, *Fârâbî ve İbni Sina'ya Göre Yaratma*, s.16–17.

olmaz.¹⁰³ Böylece Fârâbî anlayışında varlık, Tanrı'da mahiyetin kendisi olurken, mümkün varlıkta mahiyet üzerine bir eklenti olmaktadır.¹⁰⁴

Fârâbî varlık-mahiyet ayrımını yaparken, hangisinin önce ve hangisinin sonra olduğunu belirtmemiştir. Belirtmesi de felsefi sistemine aykırı düşer. Eğer mahiyet öncedir denirse, “mahiyet var mıdır ki önce gelsin” veya “ona var olmadan önce bir varlık verilmiyor mu?” sorusuna bir karşılık verilmesi icap eder.¹⁰⁵

Tanrı'nın zamansız bir şekilde var olması ve Tanrı ile zamansal varlıklar arasındaki ilişkiyi, zamansızlık çerçevesinde savunanlara göre, ne Tanrı'nın varlığı ile mahiyeti ne de farklı sıfatları arasında nihai anlamda ontolojik bir ayrıma gidilebilir. Temelde böyle bir sezgiye dayanan İlahi basitlik düşüncesinin bir takım metafiziksel/teolojik gerekçeleri bulunmaktadır. Bunlardan en başta geleni de basitlik düşüncesi zorunlu varlık olarak Tanrı ile varlığını ona borçlu olan diğer bütün mümkün varlıklar arasında temel bir ontolojik farklılığı ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu anlayışa göre, yaratılmış varlıklar, mürekkep bir var oluşa sahiptir ve kendilerini oluşturan parçalara muhtaçtır. Buna karşılık, Tanrı'nın, ilk sebep olarak, mutlak anlamda “bir” olması gerekir. Tanrı dışındaki varlıkların özünü var oluşundan ayrı düşünmek mümkün iken, zorunlu bir varlık olan Tanrı'nın varlığı için böyle bir ayırım söz konusu değildir.¹⁰⁶

2.2. Tanrı'nın Varlığının Delilleri

Varlığı kendinden olan, var oluşunda başkasına muhtaç olmayan bir zâtı delillendirmek manasına gelen “ispat-ı vâcib”, doğal olarak akli başında her insanı ilgilendiren bir konudur.¹⁰⁷

Tanrı'nın mahiyetini daha ziyade felsefi kavramlarla belirleyip tamamen spekülâtif bir şekilde ifade etmeye çalışan Fârâbî'nin Tanrı hakkındaki kanıtları ve ispat şekli de bu paralel dedir. Yani Tanrı'nın evvel, ilk, bizatihi zorunlu varlık olması, O'nun salt zihinde zaruri olarak apriori bir tarzda kavranması, zorunsuz olan diğer her türlü varlığın O'ndan çıkmış bulunması ve dolayısıyla âlemdeki oluş ve hareketin de yegâne kaynağının Tanrı olması tarzında konan temel ilkeler Fârâbî'nin Tanrı'nın varlığını ispat noktasında başvurduğu kavramlardır. Bu sebeple onun Tanrı'nın varlığına dair kanıtlarını formel mantık, saf akıl ve

¹⁰³ Hüseyin Atay, “İslam Felsefesinde Yaratma”, *Kelam Araştırmaları* 1,1 (2003), s.4.

¹⁰⁴ Mevlüt Albayrak, *Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001, s.67.

¹⁰⁵ Atay, “Fârâbî'nin Yaratılış Nazariyesi”, s.143.

¹⁰⁶ M. Sait Reçber, “Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* içinde, Elis Yay. Ankara 2005, s. 214.

¹⁰⁷ Topaloğlu, a.g.e. s.15.

din açısından önemli olan, salt akıl ve fizik dünyadan hareketle kurulmuş, yani bütün Tanrı ispatları içinde daima yer alan Ontolojik ve kozmolojik özellik gösteren kanıtlar olarak buluruz. Ontolojik delil Tanrı'nın zat olarak ve zorunlu bir varlık diye zihinde yine zorunlu olarak kavranmasıdır. Kozmolojik delillerde ise önceden illiyet prensibinin doğruluğu varsayılarak, hareket, imkân, gaye ve nizam ile Fail sebep kavramlarının kullanılmasıyla Tanrı kanıtlanmıştır. Bu bakımdan İslam felsefesinde Allah'ın varlığı meselesinin akli olarak sistemleştirilmesinde Fârâbî'nin yeri tartışmasıdır.¹⁰⁸

Fârâbî, Tanrı'nın varlığını felsefe ve kelam sahasında kullanılan çeşitli deliller ile açıklamış ve bu alanda birçok filozofu etkilemiş önemli bir düşünürdür. Şimdi bu delilleri görelim.

2.2.1.Ontolojik Delil

En genel olarak bu delilin dayandığı temel prensip, Tanrı'nın niteliklerinden hareketle yine Tanrı'nın varlığı fikrine varmak ve bu şekilde Tanrı'nın varlığını ispat etmektir.¹⁰⁹

Önce kısaca bu delili tanıyıp, daha sonra Fârâbî'de bu delilin nasıl olduğunu anlamaya çalışalım. Ontolojik delil iki ana felsefi düşüncede ortaya çıkmıştır ki bunlar:

- 1) Bir şeyin düşünce halindeki varlığına ait olan her şey, o şeyin gerçek varlığına da aittir. Çünkü ontolojik delili kullanan ve savunanlar Tanrı fikri ve düşüncesi içinde zorunlu olarak, zorunlu bir varlığın yani Tanrı'nın varlığının yattığını söylerler.
- 2) Daha az yetkin olan, kendinden daha çok yetkin olanın varlığını hatırlatır. Zira ontolojik delili kullananlar şu âlemdeki mükemmel olan olaylar zincirinin bize en mükemmel yetkinin zorunlu olarak var olduğunu kabul ettirir derler ki bu en mükemmel, Tanrı'dır.¹¹⁰

Aynı delili Descartes'te de görmek mümkündür. Ona göre bizdeki Tanrı fikri zorunlu olarak vardır. Buradan hareketle Tanrı'nın varlığı ispat edilebilir.¹¹¹ Ayrıca Descartes; varlığının mükemmel olması üzerine düşünerek, olduğundan daha mükemmel olan bir şeyi düşünmeyi nereden öğrendiğini araştırmaya karar verdiğinde, bunu daha mükemmel bir varlıktan öğrenmiş olması gerektiğini apaçık anladığını bunun bütün mükemmelliklere sahip olan bir varlık tarafından yani tek kelimeyle, Tanrı tarafından verilmiş olduğunu ifade etmektedir.¹¹²

¹⁰⁸ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 116.

¹⁰⁹ Bayrakdar, a.g.e. s. 216; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.161.

¹¹⁰ Bayrakdar, a.g.e. s. 216–217.

¹¹¹ R. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, MEGSB Yay. İstanbul 1988, s. 35.

¹¹² R. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yay. İstanbul 1984, s.34.

Tanrı hakkındaki bilgimizi “Mükemmel Varlık” kavramının analitik bir açılımıyla özdeşleştiren bu görüş, Tanrı fikrinin insanda doğuştan bulunduğunu ve duyu tecrübesinden elde edilmediğini ve tıpkı mantıksal ve matematiksel doğrular gibi aklın doğrudan bir sezgiyle Tanrı’yı bilebileceği anlamına geldiğini belirtmektedir.¹¹³

Fârâbî, Tanrı’dan daha efdal ve akdem bir varlığın olmadığı, varlığının mertebesinde dahi bir varlık bulunmadığı, varlığının sebebinin kendisi olduğu, yokluğunun hiçbir şekilde düşünülmemesi,¹¹⁴ varlığının ilk olması, varlığının tam; madde, fiil ve gaye gibi sebeplerden uzak, en mükemmel bir varlık olması,¹¹⁵ diğer var olanların eksik ve noksan oluşları¹¹⁶ gibi ifadeler ile bu delili kullanmıştır.¹¹⁷

Buna göre Fârâbî’deki ontolojik delil, varlıktaki “En Yetkin” fikrine dayandırılmaktadır.¹¹⁸ Yetkinlik delilinin işletilmesindeki kıyasın iki öncülü vardır.

Birinci Öncül: Tanrı, kendi dışındaki varlıklardan farklıdır ve “en mükemmel, en yetkin” olandır.

İkinci Öncül: Tanrı’nın dışındaki varlıklar bazı yetkinliklere sahip iseler de, her bakımdan eksiktirler.

Bu iki öncüle göre, eğer Tanrı diğer varlıklarla aynı ve ortak niteliklerde olsa, Tanrı’da da eksiklikler olmalıdır. O zaman da diğer varlıklardan ayırıcı bir niteliği olamazdı. Oysa Tanrı böyle değildir. Zaten her yönden en yetkin olmaması, Tanrı’nın bağımlılığını, zorunsuzluğunu, eksikliğini, sebepliliğini gerektirecektir. Bu durumda da, böyle bir varlığın Tanrı olması düşünülemez. Tanrı’nın bizim düşüncemizdeki ve varlıktaki “en yetkin” fikrin kendine ait olan bir varlık olması gerekir.¹¹⁹

Bu delili felsefeye mal eden kişinin Aziz Anselm olduğu kabul edilmektedir.¹²⁰ Anselm’in ontolojik delilinde kullanılan bütün terimler Fârâbî’nin ilk sebep hakkındaki konuşmasında bulunduğuna göre Batı felsefe ve kelimasında meşhur olan bu delilin Fârâbî’de de olduğu, hem de zaman bakımından daha da önce kullanıldığı anlaşılmıştır.¹²¹

Bu delile yönelik eleştiriler de hemen ortaya çıkmıştır. Anselm’e ilk itiraz, dindaşı Thomas Aquinas’tan ve Gaunilo tarafından gelmiştir. Bu delili kullanan Descartes’de kendi

¹¹³ Mehmet Sait Reçber, *Tanrı’yı Bilmenin İmkân ve mahiyeti*, Kitabiyat Yay. Ankara 2004, s. 152.

¹¹⁴ Fârâbî, *el-Medine*, s.1; *Uyunu’l- Mesail*, s. 204.

¹¹⁵ *Uyunu’l- Mesail*: 205; Fârâbî, *el-Medine*, s.2.

¹¹⁶ *Es-Siyase*, s. 12; Fârâbî, *el-Medine*, s.1.

¹¹⁷ Bayraktar, a.g.e. s. 215 vd.

¹¹⁸ İ.Hakkı Aydın, “Yetkinlik Delili ve Fârâbî”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* içinde, s. 209.

¹¹⁹ Aydın, a.g.e. s. 208–209.

¹²⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 22.

¹²¹ Bayraktar, a.g.e. s. 216.

zamanında Gassendi başta olmak üzere daha sonra Hume ve Kant tarafından ciddi şekilde tenkit edilmiştir.¹²²

Bu delile yönelik eleştiriler ne kadar ciddi de olsa bazıları için Tanrı'nın varlığını ispat için geçer yol kabul edilmiş ve çokça kullanılmıştır.¹²³

2.2.2.Kozmolojik Karakterli Deliller

Bu delili “âlem delili” şeklinde adlandırmak da mümkündür. Adından da anlaşıldığı gibi kozmolojik delil, “kozmos”tan yani âlemden Tanrı'nın varlığına gitmeye çalışan bir delildir.¹²⁴ Bu delil, felsefe ve ilahiyatın en eski, en köklü ve belki de en güçlü delilidir. Onun kadar filozofları ve din âlimlerini düşündürmüş, meşgul etmiş başka hiçbir delil yoktur.¹²⁵

Çok çeşitli şekillerde temellendirilen bu delil Fârâbî'de de önemli yer tutmuştur. Fârâbî'de bu delil; ilk sebep veya ilk illet ya da imkân, fail sebep, gaye ve nizam ile hareket delilleri şekillerinde görülmektedir.

a) İlk Sebep veya İlk İlet Delili ya da İmkân Delili

“Bu delil kısaca şöyledir:

- 1) Âlem, mümkünler topluluğudur.
- 2) Her mümkün, var olabilmek için yokluk yerine onun varlığını tercih edecek bir müreccih muhtaçtır.
- 3) Bu müreccih ise Vacibu'l-Vücut olan Tanrı'dır.”¹²⁶

Şu halde mümkünü var eden sebep, bütün mümkünlerin dışında ve kendisi mümkün olmayan; başka bir sebebin eseri bulunmayan zaruri varlık olan Tanrı'dır.¹²⁷

İlk neden kanıtı, mutlak olarak her şeye ondan önce gelen başka bir şey tarafından neden olunduğunu ifade eder: Hiçbir şey bir neden olmadan varlığa gelmez. Evrenin var olduğunu bildiğimize göre bunların bir başlangıç nedenini, ilk nedenini de bilmemiz gerekir. Bu ilk neden Tanrı'dır, diyerek görüşlerini temellendirmişlerdir.¹²⁸

¹²² Bayrakdar, a.g.e. s. 218; ayrıca bkz; Mehmet Dağ, “Ontolojik Delil ve Çıkmazları”, s.287–318; Aydın, *Din Felsefesi*, s.27 vd.

¹²³ Bayrakdar, a.g.e. s.219.

¹²⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 31; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 420.

¹²⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 32.

¹²⁶ Şerafettin Gölcük– Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Kitapevi, Konya 1988, s. 165.

¹²⁷ Fahreddin Olguner, *Üç Türk –İslam Mütefekkeri İbn Sina-Fahreddin Razi-Nasireddin Tusi Düşüncesinde Varoluş*, KTB Yay. Ankara 1985, s.81.

¹²⁸ Nigel Warburton, *Felsefeye Giriş*, Türkçesi: Ahmet Cevizci, Paradigma, İstanbul 2000, s.17–18.

Fârâbî'nin, Allah'ın sıfatlarından "Hak" sözcüğüne verdiği ilk anlam “var olmak” tır. Fârâbî'nin sözünü ettiği var oluş en olgun, en mükemmel biçimdedir. Fârâbî'nin bu temayülü, ilk illet prensibine dayanan “ilk sebep” ve “imkân” delillerinde de açıkça görülmektedir. Böylesine mükemmel bir varlığı düşünebilmek, Fârâbî'ye göre o varlığın var olduğunu ispatlamak için yeterli bir delildir.¹²⁹

Fârâbî, *el-Medine*'nin hemen ilk cümlesinde “İlk Var olan, bütün diğer var olanların ilk nedenidir. O, her türlü eksiklikten münezzehtir” şeklinde başlarken bile Tanrı'nın varlığını diğer varlıkların ilk sebebi olarak belirtmiştir.¹³⁰

Fârâbî, var olan her şeyi zorunlu varlık ve mümkün varlık fikrinden hareketle ikiye ayırarak, mümkün varlıkların sebeplilik zincirinde sonsuza dek sürüp gitmelerinin imkânsız olduğu gibi devr (totoloji) yöntemiyle de sonsuza dek sürüp gitmelerinin imkânsız olduğunu öyle ise mümkün varlıkların eninde sonunda bir zorunlu varlıkta son bulmaları gerektiğini belirtir. İşte bu ilk varlık Tanrı'dır.¹³¹ Her şeyin varlığının kaynağı O'ndandır; şu anlamdaki, kendi varlığının etkisi, eşyaya ulaştırılır ve eşya hemen var olur. Bütünüyle varlık, bir düzen içinde O'nun varlığının etkisiyle meydana gelmiştir.

Zorunlu varlığı bir an için yok saydığımız zaman bu durum mantiki imkânsızlığa yol açar. O'nun varlığının hiçbir sebebi yoktur, varlığının başkasından olması da mümkün değildir. Var olan her şeyin ilk sebebi O'dur. O'nun varlığının ilk olması ve her çeşit eksikliklerden uzak olması gerekir. Ayrıca O, zorunlu varlığın tanımı olmaması gerektiği, dolayısıyla O'nun varlığına delil de olmadığını, tersine, O'nun her şey için delil olduğunu belirtmiş olması da bu delili kullandığını göstermektedir.¹³²

Bu delile öncül olan hükümlerde yer alan “mümkün”, “zorunlu”, “teselsül” kavramlarının Fârâbî tarafından kullanılmasıyla kozmolojik delil İslam dünyasında en derli toplu şekline kavuşmuştur.¹³³

b) Fail Sebep Delili

Fârâbî'nin Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak kullandığı delillerden biri de Fail Sebep delilidir. Bu delil ilk planda sadece bilkuvve olan imkân ile gerçek arasında bir ayırmadan yola çıkar. İmkânın gerçek olabilmesi için ona tesir eden bir sebebin bulunması zaruridir. Âlem,

¹²⁹ Bekir Topaloğlu, a.g.e. s.61.

¹³⁰ Fârâbî, *el-Medine*, s.1.

¹³¹ *Uyunu'l-Mesail*, s.204–205; Fârâbî, *Mufarık Varlıkların İspatı Hakkında Risale*, s.94–95; *es-Siyase*, s.13–23.

¹³² *Uyunu'l-Mesail*, s. 205.

¹³³ Aydın, *Din Felsefesi*, s.41.

mürekkep olduğu için kendisi ilk sebep olamaz zira ilk sebebin birden çok değil de tek olması lazımdır. Öyleyse âlem kendisinden başka olan bir sebebin tesiri ile meydana gelmiştir.¹³⁴

Fârâbî, mümkün varlıkları var edecek zorunlu bir varlık olan Tanrı'nın varlığını şöyle izah etmektedir. “Mümkün varlıkların, varlıkları kendilerine henüz verilmemiş olanlara kendi başlarına yönelip ulaşma yeterlilikleri yoktur. Çünkü onlara sadece ilk madde verilmiştir. Varlık verildiği zaman da, kendi başlarına varlıklarını koruma yeterlilikleri yoktur. Karşıtı olan şeyin de kendi varlığının bir parçası bulunduğu zaman, onu geri almak için kendi başına çaba harcaması mümkün değildir. Durum böyle olunca, onlardan her birini dışarıdan hareket ettirecek ve yöneltecek bir yapıp edene (fail); varlıktan elde ettiği şeyi koruyacak bir koruyucuya; zorunlu olarak gerek vardır.”¹³⁵

Fârâbî, bu delili şu ifadeler ile de temellendirir. Fârâbî'ye göre Tanrı kendi varlığını devam ettirmek için hiçbir şeye muhtaç değildir. O'nun varlığında değişme olmaz. Eşyanın varlığı O'ndandır; fakat bu var edişte O'nun bizim amacımıza benzer amacı yoktur. Zaten O'nun eşyayı kastı da yoktur. O'nun bilgisi ve rızası olmaksızın varlık O'ndan çıkıp (sudur) tabii kurallara göre meydana gelmiş değildir. O zatını bildiği için ve bu ideal varlıkta iyilik düzenin ilkesi O olduğu için eşya O'ndan zuhur etmiştir. Her şeyin var oluşunun sebebi O'dur, şu anlamda ki, varlığa süreklilik verir ve yok olmamasını sağlar. İlk yaratılanın sebebi de O'dur. Yaratmak (el-ibda), varlığı kendinden olmayan şeyin varlığının sürekliliğini sağlamaktır. Bu süreklilikte İlk Yaratıcı'nın zatından başka hiçbir sebebin etkisi söz konusu değildir.¹³⁶

c) Gaye ve Nizam Delili

Bu delili kabul edenler, baktığımız her yerde ve her şeyde Tanrı'nın var oluşunu bulabildiğimizi söyleyerek, bu şeylerin bir saatçiden daha dâhiyane bir biçimde yaratılmasından hareketle ilahi saatçinin bir insan olan saatçiden daha akıllı olması gerektiği düşüncesiyle evreni varlığa getiren bir Tanrı'nın varlığını kabul ederler.¹³⁷

Fârâbî, evrendeki düzenin varlığına ve devamlılığına dikkat çekerek bunun Tanrı'nın cömertlik ve adaletinden ileri geldiğini ifade etmiştir. “Tanrı tarafından yaratılan varlıklar, hiyerarşik bir sıra içinde varlığa gelir ve her var olan kendisine varlıktan ayrılan paya ve İlk Olan'a yakınlık derecesine göre meydana gelir. Hiçbir varlığın ihmal edilmeksizin yaratılması ve bir bütün olarak varlıkta tutulması Tanrı'nın cömertliğinden ileri gelir. Bütün var olanların

¹³⁴ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s.119.

¹³⁵ *Es- Siyase*, s. 26.

¹³⁶ *Uyunu'l-Mesail*, s. 205–206.

¹³⁷ Warburton, *Felsefeye Giriş*, s.13.

varlık derecesine uygun olarak varlıktan hissesini edinmesi de Tanrı'nın adil oluşundan ileri gelir.”¹³⁸

Fârâbî, Erdemli şehir halkının; tabii cisimlerin nasıl meydana geldikleri ve yokluğa gittikleri, onlarda cereyan eden her şeyin düzen, mükemmellik, inayet, adalet ve bilgeliğe uygun olarak cereyan ettiği, onlarda ihmal, eksiklik ve haksızlığın hiçbir şekilde bulunmadığı gibi konuları, bilmesi gereken müşterek şeyler olarak zikreder.¹³⁹

d) Hareket Delili

Fârâbî'ye göre Tanrı'nın varlığının kanıtlanması ile hareket ve zaman kavramlarının da sıkı bir ilişkisi vardır. Hareket ile ilgili olarak birçok kavram ortaya çıkar; bunlardan biri de zamandır. Zamanın kesitine “an” denir. Zaman bakımından hareketin bir başlangıcı ve sonu bulunması imkânsızdır. Öyleyse bu şekilde hareket eden ve onu hareket ettiren birinin bulunması gerekir. Hareket ettirenin kendisi de hareket ediyorsa, onun da bir hareket ettirene ihtiyacı var demektir. Çünkü hareket eden hareket edensiz düşünülemez ve hiçbir şey kendiliğinden hareket etmez. Şu halde sonsuz hareket mümkün değildir ve bu hareket zincirinin, kendisi hareket etmeyen bir hareket ettiricide son bulması gerekir. Aksi halde bu durum, iki sonsuz hareket eden ve ettirenin bulunduğu düşüncesine götürür ki bu da imkânsız bir şeydir. Kendisi hareket etmeyen hareket ettiricinin bir olması, uzanımlı (zâ izam) ve cisim olmaması, bölünmemesi ve kendisinden hiçbir şekilde çokluk bulunmaması gerekir.¹⁴⁰

Fârâbî her hareketin bir hareket ettiriciye ihtiyacı olduğunu “Daimi hareketin, mufarık bir muharrikinin olması gerekir”¹⁴¹ ifadeleriyle dile getirerek aslında bu delili daha önce kullanmış olan Aristoteles'e yaklaşır.

Fârâbî'de de gördüğümüz Tanrı'nın ispatı konusunda filozofların kullandığı ilk muharrik delili her ne kadar Yunan filozoflarınca bilinmekte olsa da Aristoteles'te özel bir şekil kazandığını görmekteyiz. Aristoteles'e göre önemli olan madde olmayıp “salt form”dur çünkü salt form maddeye muhtaç olmaksızın (kendiliğinden) en yüksek realiteye sahip olabilir. Esasen böyle bir salt formun varlığını kabul etmek de zorunludur, çünkü madde sadece bir olabirliliktir. Bu bakımdan da maddenin kendisinde gerçekleşme, hareket ya da oluş ilkesi yoktur. Salt formun maddeye olan üstünlüğü birçok şekilde görülebilirse de bir formun daha yüksek bir form karşısında yine madde haline gelmesi, bu daha yüksek formun da kendisinden daha yükseği karşısında yine madde oluşu ve böylece sonsuz çoğa doğru

¹³⁸ Fârâbî, *el-Medine*, s.17-18.

¹³⁹ Fârâbî, *el-Medine*, s.91.

¹⁴⁰ *Uyunu'l Mesail* s. 208.

¹⁴¹ Fârâbî, *Mufarık varlıkların İspatı Hakkında Risale*, s. 97.

sürüp gitmesidir. Bu yüzdendir ki evrendeki hareket kavranmak isteniyorsa sözü geçen formlar dizisinde kendisi salt form olan ve artık kendisi hareket etmeyen, ama bütün hareketlerinin ilk sebebi olan (hareket sebepleri zinciri içerisinde) bir ilke kabul etmek gerekir ki, işte bu ilk sebebe Aristoteles *ilk hareket ettirici* demiştir.¹⁴²

Ancak Aristoteles'te ilk muharrik olan Tanrı, evrene ilk hareketi ve ilk şekli vermiştir. O'ndan sonra da Tanrı'nın evrendeki hareketliliğe herhangi bir etkisi söz konusu değildir.¹⁴³ Oysa Fârâbî'ye göre evrene ilk hareketi veren ve evrendeki varlığın sürekliliğini sağlayan Tanrı'dır.

2.3.Tanrı'nın Nitelikleri

Fârâbî'nin felsefesinde Tanrı, en önemli nitelikler ve en mükemmel isimlerle anılmıştır. Yalnız Fârâbî, filozof olarak konuya felsefenin yöntemleriyle yaklaşmış ve *el-Medine* ve *es-Siyase* gibi eserlerinde, dini metinleri zikretmeme hususunda yoğun bir çaba harcamıştır. Hemen hemen metafiziğinin tamamında da bu dini olanın yerine felsefi olanın tercih edilmesinin gerilimi görülmektedir. İlk neden/Allah, Faal akıl/Cebrail, melekler/göksel akıllar, yaratma/sudur gibi ikili metafizik kavramları bu bağlamda hatırlayabiliriz. Bütün bu konularda Fârâbî'nin filozof olarak dikkat ettiği şey, öyle anlaşılıyor ki evrensel olan çözümlere ulaşmaktır.¹⁴⁴

Fârâbî'nin Vacibu'l-Vücut'a atfettiği nitelikleri eserlerinden çıkararak liste halinde şöyle sıralayabiliriz. İlk neden, Bir, Akdem, Hâkim (bilge), Hak (gerçek), Hayy (diri), Mükemmel (zâtı itibariyle), Şerefli, Büyük, Celal - Cemal sahibi, En güzel, En parlak, Aşk - Âşık - Maşuk, Akıl - Âkil - Ma'kul, Sebebi yok, Maddesi, Şekli (sureti) yok, Efdal, Kemal'de en üstün, Ezeli, Nedeni yok, İlk, Güç halinde değil (fiil), Kayyum, Her şeyden farklı, Eşiti-Benzeri- Şeriki- Zıddı yok, Basit - Bölünmez, Tarifi yok, Tek, Bilfiil akıl, Âlim.¹⁴⁵

Fârâbî'ye göre varlık hiyerarşisinin en üstünde Tanrı bulunur.¹⁴⁶ O'nda asla ve hiçbir şekilde bir eksiklik bulunmaz fakat O'ndan başka her şeyde herhangi bir türden eksikliğin bulunması zorunludur. Dolayısıyla O'nun varlığından daha üstün ve erdemli bir varlığın bulunmaması hasebiyle varlık mükemmeliyetinin en yüksek mertebesinde olması O'ndaki

¹⁴² Hasan Küçük, *Sistemantik Felsefe Tarihi*, Dersaadet Yay. İstanbul 1985, s. 351; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 83-84.

¹⁴³ Küçük, a.g.e. s. 352.

¹⁴⁴ Aydınli, a.g.e. s.13-14.

¹⁴⁵ Hayrani Altıntaş, "Fârâbî ve İbn Sina Düşüncesinde Vacibu'l Vücut'un Nitelikleri", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* içinde, Elis Yay. Ankara 2005, s. 194-196.

¹⁴⁶ *Es-Siyase*, s. 1; *Uyunu'l- Mesail*, s. 204.

kemalin varlığına işaret etmektedir. ¹⁴⁷ O'nun varlığının, kendisinden daha önce var olan başka bir şeyden yararlanması mümkün değildir. O'nun kendisinden daha noksan bir şeyden varlık kazanması akla aykırıdır. ¹⁴⁸

Fârâbî'ye göre ilk mevcut olan Tanrı'nın, bilkuvve varlığa sahip olması mümkün olmadığı gibi herhangi bir biçimde var olmaması da mümkün değildir. ¹⁴⁹ Tanrı bütün noksan sıfatlardan beridir ve O tamdır. Varlığı efdal ve akdem olup O'nun varlığından daha efdal ve daha akdem varlık yoktur. ¹⁵⁰

Fârâbî'ye göre Tanrı diğer var olanların varlığının ilk nedenidir. O'nun varlığında ve tözünde (cevher) ademin (yokluk) asla yeri yoktur. Adem, var olması lazım gelen şeyin yok olmasıdır. Bu yüzden O ezelidir. O, ne maddedir, ne de madde ve mevzu ile kaimdir. ¹⁵¹ Bundan dolayı O'nun yokluğu asla düşünülemez. Çünkü adem ve zıtlık ay-altı alemde meydana gelir.

Aynı zamanda varlığının sebebi de yoktur. Çünkü O, bir madde olmadığı gibi varlığının sureti de yoktur. Eğer sureti olsa, zatının madde ve suretten meydana gelmesi gerekir. Varlığının sebebi kendisidir. O, ilk sebeptir.

Yine O'nun varlığı maksat ve hedef için de değildir. Fârâbî'ye göre, Aristoteles felsefesinde oluşu belirleyen maddi, sûri, gâi ve fâili bir sebep söz konusu değildir. Zira Tanrı'nın varlığı için sebep yoktur.

Fârâbî Tanrı'nın sıfatlarını zikrederek tanıtmaya çalışır. O'nun sıfatlarını da; kemal, ezeliyet, bilfiil varlık, yokluğunun hiçbir şekilde düşünülmemesi, benzerinin ve zıddının olmaması, tanımlanamaz ve sınırlandırılmaz olması, bir olması, ilmi, hikmeti, diri olması ve hakikati olarak ifade eder. ¹⁵²

Fârâbî, Tanrı'nın zâtı itibâriyle zorunlu varlık olmasından dolayı var olmak için hiçbir şeye muhtaç olmadığını, böylece kendi özü gereği ezeli olduğunu belirtir. ¹⁵³

Fârâbî, Tanrı'yı hiçbir zaman yokluğu düşünülmeyen, hiçbir şeye muhtaç olmayan ve benzeri bulunmayan bir varlık olarak niteler ve O'nun bu niteliklere sahip tek varlık olduğunu belirtir. Fârâbî'ye göre; "eğer bir şey, bir yokluğa sahipse o, onun varlığında bir eksiklikler. Eğer o, varlığında başka herhangi bir şeye muhtaç olursa, o da varlıkta bir noksanlıktır. Türünde benzeri bulunan her şey, varlıkta eksiktir; çünkü bu sadece, türü içerisinde tek başına

¹⁴⁷ Fârâbî, *el-Medine*, s.1.

¹⁴⁸ *Es-Siyase*, s. 11-12.

¹⁴⁹ Fârâbî, *el-Medine*, s.1.

¹⁵⁰ *Uyunul Mesail*, s. 204- 205; *es- Siyase*, s. 1, s. 25; Fârâbî, *el-Medine*, s.1.

¹⁵¹ Fârâbî, *el-Medine*, s.1.

¹⁵² *Uyunu'l-Mesail*, s. 204-205; *es-Siyase*, s. 1.

¹⁵³ Fârâbî, *el-Medine*, s.1.

var olmak için yeterliliğe sahip olmayan şeyde ve kendisiyle tek başına o varlığın tamamlanmasında yeterli olmayan şeyde mümkündür. Eğer bir şey kendi varlığının, mahiyetinin ve cevherinin tamamlanması için yeterliliğe sahipse, kendi türünden, kendisinden başka diğer herhangi bir şeyin bulunması imkânsızdır ve eğer o, onun fiili gibi olsaydı, ondan başka herhangi birisi fiilinde ona ortak olmazdı.¹⁵⁴

Fârâbî'ye göre Tanrı bütün noksanlıklardan beri kendisini hiçbir şeyin kuşatamadığı ve kendi derecesinde başka bir varlığın bulunmadığı en üstün ve en kadim varlıktır. Şayet kendi derecesinde bir varlık bulunsaydı bu takdirde birincinin varlığı, her iki varlığı kendisinde toplayan varlıktan daha aşağıda olurdu. Böylece O'nun varlığı da eksik bir varlık olurdu. Çünkü tam olan varlık, kendisi için özünün dışında mümkün bir şey bulunmayandır. Buna göre O'nun varlığının hiçbir surette kendi özünün dışında bir şey için olması mümkün değildir.¹⁵⁵

Hiçbir eksiği bulunmayan varlığın zıddının da olmayacağını söyleyen Fârâbî, zıttı olan varlığın eksik olacağını, kendisi dışında hiçbir varlığa muhtaç olmayan Tanrı'nın ise eksikliği bulunmaması dolayısıyla zıddının olmayacağını belirtir.

Bir zıdda sahip olan her şey, varlık bakımından nokсандır. Çünkü bir zıdda sahip olan her şey, bir eksikliğe sahiptir. İki zıddın anlamı bu olduğu için onlar karşılaşırsa veya birleştirilirse, onların her birisi diğerini iptal eder. Bu bakımdan o, kendi varlığı için, zıddının yokluğuna muhtaçtır. Hiçbir eksiği bulunmayan, hiçbir zıddı da yoktur. Kendi zatı dışında herhangi bir şeye asla ihtiyacı olmayanın da hiçbir zıddı yoktur.¹⁵⁶

Fârâbî; aynı zamanda Tanrı'nın bir benzerinin ve ortağının da olmadığını; çünkü birden fazla ilâhın bulunması ile zorunlu varlık anlayışının örtüşmediğini ve kendisinde çokluk bulunan her şeyin başkasına ihtiyaç duyduğunu belirtir. Fârâbî'ye göre iki zorunlu varlığın bulunduğunu düşündüğümüzde bunların birleştikleri ve ayrıldıkları taraflar bulunacaktır. Dolayısıyla iki ayrı varlıktan bahsetmemiz ve bunların da bileşik olmaları gerekecektir. Bu ise Tanrı hakkında imkânsızdır. Zorunlu varlık birden çok şeyi içermesi durumunda kendi içerdiği şeylere ihtiyaç duyar, kendi parçalarına ihtiyaç duyan bir varlık ise zorunlu varlık olamayacaktır. O halde zorunlu varlığın her yönüyle tek olmasının kaçınılmazdır.

“ O'nun asla karşıtının bulunması da mümkün değildir. Bir şeyin karşıtının varlığı, O şeyin varlığına denk bir derecede bir varlığın bulunması demektir. Oysa O'nun varlık

¹⁵⁴ *Fusulu'l-Medeni*, s.59.

¹⁵⁵ *Es-Siyase*, s. 12; *Uyunu'l-Mesail*, s. 205; *Fârâbî, el-Medine*, s.1.

¹⁵⁶ *Fusulu'l-Medeni*, s.59.

derecesinde ve O'nun kuşatamadığı bir varlık asla bulunamaz. Aksi takdirde O'nun varlığı eksik bir varlık olurdu".¹⁵⁷

Fârâbî'ye göre karşıtı olan her şeyin varlığının yetkinliği, söz konusu karşıtının ortadan kalkmasına bağlıdır. Karşıtı olan bir şeyin varlığının karşıtı ile birlikte bulunması ancak dışarıda, kendi öz ve cevherinin dışında var olan şeylerle korunması suretiyle olur. İki karşıt şeyden birinin cevheri, özünü karşıtına karşı korumada yeterli değildir. Bu durumda, Tanrı'nın varlığı için başka bir sebebin bulunması gerekirdi. Oysa O'nun mertebesinde hiçbir şey yoktur. Yalnızca tek olarak O'nun kendisi vardır. O, bu bakımdan da tektir.¹⁵⁸

Fârâbî, Tanrı'nın bilen olmasını da şöyle açıklar. " O, erdemi (fazilet) bilmek için kendi özünün dışında bulunan, yararlanacağı, başka bir varlığa muhtaç değildir. Bilinen (ma'lûm) olması için de Kendisini bilen başka bir varlığa muhtaç değildir. O, bilmek ve bilinmek için kendi cevheriyle yeterlidir. Onun kendisini bilmesi cevherinden başka bir şey değildir. Çünkü O, bilen (âlim) ve bilinendir (ma'lûm); gene O, tek özün (zat) ve tek cevherin bilgisi (ilm) dir."¹⁵⁹

Fârâbî'ye göre Allah'ın bilmesi iradesinden önce gelir. O, zaruri olarak bilme gücü ile kendi zatını düşünmüş ve diğer varlıklar hiyerarşisi zatından feyezana etmiştir.¹⁶⁰

"*Soyut Varlıkların İsbatı*" adıyla kaleme aldığı risalesinin hemen ilk cümlelerinde Fârâbî; soyut varlıkların (mufarakat) ¹⁶¹ çeşitli gerçeklik mertebelerine sahip olduklarını ve dört sınıfa ayırdıklarını belirtir. İlk olarak nedensiz varlık olan Tanrı bulunur. Tanrı tektir ve mufarık varlıkların en üstündedir. Nedensiz varlık olarak nitelediği Tanrı'nın ispatı noktasında ise "mümkün varlıkların nedensiz bir varlığa ulaşmaları gerekir" delilini kullanır.¹⁶²

Fârâbî'ye göre ilk varlığın akıl ile kavranabilen, soyut varlık ve duyular âlemi dışında olduğunun başka bir burhanı ise O'nun cisim olmayışındır. Şayet O cisim olsaydı, maddesi ve sureti olurdu. Madde ve suret de onun varlığının sebebi olurlardı. Hâlbuki sebebi olmayanın kendi zatı sebebiyle olması gerekmez.¹⁶³

Fârâbî "Hikmet" kavramına yüklediği anlam ile de Tanrı'nın varlığı ve nitelikleri konusunda önemli bilgiler verir. Hikmet'i, diğer bütün varlıkların varlığının ve sebebi bulunan şeylerin yakın sebeplerinin varlığına sebep olan uzak sebeplerin bilgisi olarak

¹⁵⁷ *Es-Siyase*, s. 12; Fârâbî, *el-Medîne*, s.1.

¹⁵⁸ *Es-Siyase*, s. 12; Fârâbî, *el-Medîne*, s.4-5.

¹⁵⁹ *Es-Siyase*, s. 14.

¹⁶⁰ Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, DİB Yay. Ankara 1996, s.75-76.

¹⁶¹ Fârâbî, *El-Medîne*, s.21; Mufarık varlıklar; herhangi bir maddeye ve özneye ihtiyacı olmayan varlık türü, yani tözleri itibariyle akıllar ve akılsallar olan, maddeden ayrı üstün varlıklardır.

¹⁶² Fârâbî, *Soyut Varlıkların İspatı*, çev. Hüseyin Aydın, *UÜİFD*. C.1, S.1, 1986, s.9-10.

¹⁶³ Fârâbî, "*Mufarık Varlıkların İsbatı Hakkında Risale*", çev. Nuri Adıgüzel, *CÜİFD*. S.2 (1998), s. 95.

tanımlar.¹⁶⁴ Fârâbî, bütün varlıkların bir varlığa doğru, bir düzen içerisinde yükseldiklerini ve bu bir varlığın, gerçeklikte ilk olduğunu ve O'nun varlığının devam etmesinin başka bir şeyin varlığına bağlı olmadığını belirtir. Yine O'nun başkasından varlık kazanmaksızın, kendi kendine yeterli olduğunu ve başkasından varlık kazanması, bir cisim olması veya bir cisimde bulunmasının asla mümkün olmadığını, varlığının diğer varlıkların dışında farklı bir varlık olduğunu, varlık olma bakımından ortak bir yön var ise bunun ancak isim bakımından olup, anlam bakımından olmadığını ifade eder.¹⁶⁵

Fârâbî, her tür nitelendirmeden büsbütün soyutlanmış, insani kavrayış alanının tamamen dışına götürülmüş, kişi olarak düşünülmesi imkânsız olan soyut bir Tanrı anlayışı ile neredeyse ete kemiğe bürünmüş, aramızda dolaşan, yanı başımızda duran, insanla her an bir ilişki içerisinde bulunan büsbütün kişileştirilmiş bir Tanrı görüşü karşısında, orta noktayı bulmaya çabalamaktadır. Öyle görünmektedir ki Fârâbî, ilk görüşü temsil eden Yeni Plâtoncu açıklamayı, felsefi bir çerçevede olarak kabul edilebilir bir düşünce olarak görür ama İslam dininin etkisi altında Tanrı'nın mutlak bilinmezliği fikrine de bütünüyle katılmaz.¹⁶⁶

O, ilk Hakikattir ve diğer şeylere gerçeklik kazandırır; başkasından gerçeklik almaksızın, gerçeklik bakımından, kendi kendine yeterlidir. Hiçbir varlık, O'nun varlığından daha tam, hiçbir hakikat, O'nun gerçekliğinden daha gerçek ve hiçbir “birlik”, O'nun birliğinden daha tam olamaz.¹⁶⁷

Tanrı; varlığının kendisiyle (bihi), kendisinden ('anhu) veya kendisi için (lehu) olacağı bir nedeninin olması mümkün olmayan bir var olmandır. O'nun varlığı her türlü madde veya taşıyıcı öznenen bağımsızdır.¹⁶⁸

Fârâbî'ye göre Tanrı doğru ve gerçek (hak) tir. Çünkü doğru ve gerçek olan, var olmandır. Doğruluk ve gerçeklik (Hakikat) de var olmakla aynı anlamdadır. Çünkü bir şeyin doğruluk ve gerçekliği, onun kendisine ait olan varlığıdır. O, varlıktan aldığı pay nedeniyle de en mükemmel varlıktır. İlk Olan'ın varlığının en mükemmel varlık olması ve kendisi sayesinde kendisini düşünen akılsal olması bakımından doğru ve gerçek olduğu söylenir. O, bu yüzden her şeyden daha doğru ve gerçektir.¹⁶⁹

Fârâbî'ye göre Tanrı, aynı zamanda “diri” (hayy) ve “hayat” tır. Bu iki şey iki zata delalet etmez bilakis tek bir varlığın zatına aittir. Çünkü Tanrı'nın diri olmasının anlamı, O'nun en mükemmel akılsalı en mükemmel akılla kavraması ya da en mükemmel bilineni en

¹⁶⁴ *Fusulu'l-Medeni*, s.43.

¹⁶⁵ *Fusulu'l-Medeni*, s.43.

¹⁶⁶ Aydınlı, a.g.e. s. 25–26.

¹⁶⁷ *Fusulu'l-Medeni*, s.43.

¹⁶⁸ Fârâbî, *el-Medine*, s.1–2.

¹⁶⁹ Fârâbî, *el-Medine*, s.8–9.

mükemmel bilgiyle bilmesidir. En mükemmel akılsalları en mükemmel bir bilgi ile kavraması ve bilen en mükemmel akıl olmasının sonucu olarak diri ve hayat sahibi olmayı her şeyden daha fazla hak eder. O'nun akıl olmak bakımından kavradığını, O'nun akıllı ve akılla, bilen ve bilgi olmasının bir ve aynı anlama geldiğini, dolayısıyla O'nun hayy ve hayat sahibi olmasının da bir ve aynı anlamı ifade ettiğini belirtir. İlk Olan en mükemmel anlamda varlığa sahip olduğuna göre bu anlamda da bir şey hakkında istiare yoluyla kullanılan diri kelimesine en fazla layık olan varlık olduğunu ifade eder.¹⁷⁰

Fârâbî'ye göre Tanrı'nın zihinlerimizdeki akılsalının en mükemmel olması gerekir. Ancak durumun böyle değildir. Fârâbî, Tanrı'nın en mükemmel ve en yüce varlık olması, bizim de madde ve yoklukla karışmış olmamızdan dolayı akıl gücümüzün noksan olması sonucu olarak O'nu tam idrak etmemizin güç ve tasavvur etmemizin zor olduğunu belirtir.¹⁷¹ Tanrı'yı tam olarak idrak edemeyişimizdeki eksikliği ışığın kuvveti dolayısıyla görmenin zayıflaması şeklindeki bir benzetme ile açıklar; “Biz O'nu olduğu gibi düşünemeyecek kadar zayıfız. O'nun aşırı mükemmelliği bizi şaşırır ve biz O'nu tam olarak tasavvur edemeyiz. Nitekim ışık, görünen şeylerin en mükemmeli ve en belirlisi olup, diğer görünen şeyler onun sayesinde görünür. O, varlıkların görünmesinin sebebidir. Dolayısıyla bir şey ne kadar tam ve büyük olursa, ona ilişkin görme idrakinin o derece tam ve büyük olması lazımdır. Hâlbuki bizim durumumuz böyle değildir. Işık ne kadar kuvvetli olursa gözlerimizi o kadar karartır. Bunun nedeni görünen şeyin gizli veya kusurlu olması değil, bilakis belirliliğin ve aydınlığın en üst derecesinde bulunmasındandır. O, gözleri kamaştıran bir ışık olduğu için bakışımızı köreltiyor”.¹⁷²

Fârâbî, Tanrı ile diğer varlıkların niteliklerini anlatırken her ne kadar benzer ifadeler kullanmış olsa da bu ifadelerin insani anlayış tarafından anlaşılabilir olması noktasında kullanıldığını yoksa aynı yetkinliğe sahip olmadıklarını belirtir. “Adalet ve cömertlik gibi isimler çevremizdeki varlıklarda gösterdikleri şeyin özünün bir bölümünün erdem ve yetkinliğini o şeyin kendi dışındaki başka bir şeye bağlı oluşuna göre anlatır; ta ki bu görelilik (izafiyet), o ismin gösterdiği bütünün bir parçası olsun ve böylece o erdem ve yetkinlik onun başkasına bağlı olarak varlığını sürdürsün. Bu isimler Tanrı'ya verildiğinde ve bunlar O'nunla kendisinden çıkan bir varlık arasındaki ilişki göz önüne alınarak kullanıldığında, bu ilişkinin o isimle anlatılmak istenen Tanrı'nın yetkinliğinin bir parçası olduğu ve bu yetkinliğin böyle bir ilişkiyle varlığını sürdürdüğü düşünülemez. Tersine o isim, Tanrı'nın cevherini ve yetkinliğini

¹⁷⁰ Fârâbî, *el-Medine*, s.9.

¹⁷¹ Fârâbî, *el-Medine*, s.10.

¹⁷² Fârâbî, *el-Medine*, s.10–11.

gösterir. İlişki (izafet) de o yetkinliğe bağlıdır. Bu ilişki, böyle bir cevhere sahip olan varlığa zorunlu olarak bağlıdır.”¹⁷³

Fârâbî, Tanrı'nın en üstün ve en yetkin olmasının sonucu olarak güzelliğinin de, bütün güzelliğe sahip olanların güzelliğinin üstünde olduğunu, ihtişam ve parlaklığının da aynı şekilde olduğunu ve bu özelliklerinin tözü ve özü'nün kendisi ve özünü düşünmesi sonucu meydana geldiğini belirtir.¹⁷⁴ Tanrı dışında var olanların çoğunda bulunan güzellik, ihtişam ve parlaklık arızı niteliklerden ötürü olup, tözleri gereği değildir.¹⁷⁵ Var olanlardan çoğu için kullanılan “güzel” sözü, o şeylerin cevherini değil o şeylerin renk, biçim ve durumlarının yetkinliğini gösterir.¹⁷⁶

Yine Tanrı, ekmel olması hasebiyle büyüklük, ululuk (celal) ve mecd (şeref) sahibidir. Bu nitelikler bizim hakkımızda söylenebilmektedir. Bizim hakkımızda söylenen zenginlik, bilgi veya herhangi bir bedeni nitelik ile sahip olduğumuz bazı arızı nitelikler kastedilir. Ancak bu nitelikler Tanrı'da olduğunda diğer varlıklardaki durumun aksine kendisine dışarıdan gelmiş olmayıp bizzat tözünden gelmiştir. “O, herhangi bir başkası kendisini yüceltsin veya yüceltmesin, büyüklüğünü övsün veya övmesin, şerefini yükseltsin veya yükseltmesin, özü bakımından büyüklüğe ve özü bakımından şerefe sahiptir. Yani O, zatıyla azim, zatıyla mecid ve zatıyla celal'dir.”¹⁷⁷

Fârâbî'ye göre duyum, tasavvur (hayal gücü) ve akılsal bilgimiz nispetinde aldığımız haz, sevinç ve mutluluk ile en üstün şekilde güzellik, eşsizlik ve yetkinlik sahibi olan Tanrı'nın haz, sevinç ve mutluluk kıyas götürmeyecek derecede farklıdır. Bu durum bizde uzun süre olmayıp çabucak ortadan kalkar. O'nun idraki ile bizim idrakimiz ve bizim bilgimizin konusu ile O'nun bilgisinin konusunda nasıl bir nispet yoksa O'nun duyduğu haz, sevinç ve mutluluk arasında da bir nispet yoktur. Bir nispet olsa bile bu son derece önemsizdir ve küçük bir parça ile sonsuz olan arasındaki fark gibi bir fark vardır. Noksan olan, en yüksek mükemmellik derecesinde olan varlıkla bir olamaz.¹⁷⁸ Apaçıktır ki Tanrı'nın, zorunlu olarak kendi özüne âşık olup, O'nu sevmesi ve O'ndan gurur duyması ile bizim kendi özümüzü sevmemizden doğan aşkımız arasındaki nispet, O'nun bu özünün erdemliliğinin ve yetkinliğinin, bizim kendi erdemlilik ve hayran olduğumuz yetkinliğimize nispeti gibidir. Şu kadar ki İlk Olan'da seven sevilenin aynı ve hayran olan hayran olunanın aynı, öven övülenin aynıdır; bizde ise bunun tam tersidir. Herhangi birisinin onu sevmesi veya sevmemesi, ona

¹⁷³ *Es-Siyase*, s. 17.

¹⁷⁴ Fârâbî, *el-Medine*, s.12.

¹⁷⁵ Fârâbî, *el-Medine*, s.12.

¹⁷⁶ *Es-Siyase*, s. 17.

¹⁷⁷ Fârâbî, *el-Medine*, s.12.

¹⁷⁸ Fârâbî, *el-Medine*, s.13-14; *Es-Siyase*, s. 15.

âşık olması veya olmamasının bir önemi yoktur. Dolayısıyla Tanrı, ilk sevilen (Mahbup) ve ilk âşık olunan (Maşuk) dır. O seven ve sevilendir.¹⁷⁹

2.4.Tanrı'nın "Salt Bir Olma" Niteliği

Tanrı'nın niteliklerinden biri de O'nun "bir" olmasıdır. Bu konuda Fârâbî, inancı gereği, Kur'an'a dayanarak, tevhit inancına halel getirmeksizin kesin ve net açıklamalarda bulunmuştur.

Fârâbî, Tanrı'nın hakikatte bir olduğunu ve diğer varlıklara "birlik" verenin de O olduğunu belirtmiş ve O'nu varlık hiyerarşisinin en üstüne koymuştur.¹⁸⁰

Fârâbî'ye göre Tanrı bir'dir; O tanımı gereği özünde bölünmez. O'nun özünü açıklayan bölümlerinden her birinin cevherinin parçalarına delalet etmesi mümkün değildir. Böyle olsaydı O'nun cevherini oluşturan parçalar varlığının sebepleri olurdu. Bu da Tanrı söz konusu olduğunda mümkün değildir. Böyle bir bölünmeyi kabul etmeyince, O'nun için sayıca ve başka tür bölünmeler daha da anlamsız olur. Dolayısıyla bu yönden O, tektir.¹⁸¹

Bu ifadeler ile Fârâbî, Tanrı'nın zatıyla özdeş olduğunu, tanımlanamayacağını ve cüzlerden meydana gelmediğini ve ancak O'nun her bakımdan "bir" olduğunu vurgulamaktadır. Zira der Fârâbî; bir olanın anlamlarından biri de bölünmeyen olmasıdır. Herhangi bir bakımdan bölünebilir olmayan şey, bölünemez olduğu bu bakımla ilgili olarak birdir. Bir şey bir cihetten bölünmezse o şey bölünmediği cihetten birdir; eğer o fiili bakımından bölünemezse, bu bakımdan birdir; niteliği bakımından bölünemezse, niteliği bakımından birdir. Cevheri yani tözü itibariyle bölünemeyen şey de cevheri itibariyle birdir. O halde Tanrı, cevheri itibariyle bölünmez.¹⁸²

Fârâbî'ye göre "Hakkında söylenen isimlerin ve ifadelerin çokluğu uyarınca mahiyeti bölünür olmayan şeylere bir denilir. Ve yine O'nun hakkında söylenen bir lafzın türevleri farklı farklı varlıklar olduğuna delalet etmez".¹⁸³

Fârâbî, Tanrı'yı ilk varlık ve bütün var olanların varlığının ilk sebebi olarak kabul eder ve O'nu bütün niteliklerden soyutlanmış bir varlık olarak görmez.¹⁸⁴ Ayrıca Ona göre Tanrı veya Tanrı'nın özü ile isimleri arasında herhangi bir ayırımın yapılması O'nun her bakımdan

¹⁷⁹ Fârâbî, *el-Medine*, s.14; *Es-Siyase*, s. 15.

¹⁸⁰ *Fusulu'l-Medeni*, s.43.

¹⁸¹ *Es-Siyase*, s. 13; Fârâbî, *el-Medine*, s.6; *Uyunu'l-Mesail*, s. 205.

¹⁸² Fârâbî, *el-Medine*, s.6.

¹⁸³ Fârâbî, "Kitabul Vahid ve'l-Vahde", "Bir ve Birlik", çev. Cevdet Kılıç, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S.13,2 (2008), s.377-402.

¹⁸⁴ Fârâbî, *el-Medine*, s.1.

“bir” olması gerektiği ilkesi ile çelişir.¹⁸⁵ Bu noktada Gazali’nin “gerçek bir” dediği “bir” ile Fârâbî’nin bir hakkında söyledikleri örtüşmektedir. Gazali, varlığı, önce “bir” ve “çok” olmak üzere ikiye ayırır. Bir’in de hakikat ve mecaz olarak bulunduğunu belirten Gazali, hakikat anlamında bir’in belirli tikel varlık için kullanıldığı ve bunun da üç derecesi olduğunu belirterek, gerçek bir’in ne fiili ne de güç olarak kendisinde çokluk bulunmadığını ifade eder.¹⁸⁶

Fârâbî, Tanrı’nın sebepsiz olması ve maddeye ihtiyaç duymaması dolayısıyla da bir olduğunu şöyle ifade eder. “O’nun için bir madde ve hiçbir sebep söz konusu değildir. O, cevheri itibarıyla akıldır. Bir varlığın akıl olmasına ve o varlığın bilfiil düşünmesine engel olan şey, maddedir. Tanrı, akıl olması yönünden düşünülür (ma’kul) dür; çünkü O, kendiliğinden akıldır ve bundan dolayı da ma’kuldür. O, ma’kul olması için kendi özü dışında ve kendisini düşünen başka bir varlığa muhtaç değildir. Tersine O, kendi özünü düşünür ve kendi özünü düşünmekle, düşünen ile düşünülen aynı varlıktır.”¹⁸⁷

Hiçbir varlık O’nun varlığı mertebesinde olamaz. O’nun zıddı da olamaz. Zıddı olmaması dolayısıyla da O, varlığında münferiddir. Zıtların her birinin tabiatı öyledir ki birinin yokluğu onun bulunduğu her yerde diğerinin varlığını, varlığı ise onun bulunduğu her yerde diğerinin yokluğunu gerektirir. Zıddı olması mümkün olan her şeyde durum budur. Ona, varlığı neviden hiçbir varlık ortaklık etmez. Demek ki Tanrı, varlık bakımından biriciktir ve onun varlık türünü paylaşan başka hiçbir varlık yoktur. Şu halde O, mertebesi bakımından biriciktir ve bu bakımdan da birdir.¹⁸⁸

Tanrı’nın varlığı, başka bütün varlıklardan farklı olmakla da bir’dir. O, olduğundan başka bir şey olamaz. O’nun başkalarından ayrı olması, özünü ifade eden birlikten ileri gelir. Çünkü Bir olmanın manalarından biri de, her var olanın kendisini başkalarından ayırt eden özel varlığıdır. Bu itibarla her varlığa kendi özel varlığı bakımından “birdir” denebilir. “Bir olan” ın bu anlamı zorunlu olarak “varlık” la birlikte gider. Bu cihetten de O, birdir ve bir’in adını ve anlamını her birlikten daha fazla hak eder.¹⁸⁹

Tanrı, varlığının zorunlu olması bakımından da birdir. O’nun zorunluluğu bir türün (nevi) zorunluluğu değildir; çünkü türün altında fertler vardır, hâlbuki ona eşit bir fert yoktur;

¹⁸⁵ Aydınlı, a.g.e. s.32–33.

¹⁸⁶ Gazali, *Makasid el-Felasife, Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yay. Ankara 1997, s.143.

¹⁸⁷ *Es-Siyase*, s. 13; *Uyunu’l-Mesail*, s. 205; Fârâbî, *el-Medine*, s.6–7.

¹⁸⁸ Fârâbî, *el-Medine*, s.5–6–7.

¹⁸⁹ Fârâbî, *el-Medine*, s.6–7.

türün altındakiler sayılır, o sayılmaya girmez, bunun için o sayıca ikiden önce gelen bir anlamında da bir değildir; zira buradaki bir, türdeki birdir.¹⁹⁰

Fârâbî “bir” kavramının çeşitli şekillerde incelenmesi hakkında “*Kitap el-Vahid ve'l-Vahde*” isimli müstakil bir eser kaleme almıştır. Ancak bu eserde “bir” kavramı, Tanrı’nın birliğinden öte, olabilecek diğer anlamlarıyla ele alınmıştır.

Fârâbî’nin, Bir ve O’nun sıfatlarını izah ederken Platon diyaloglarından¹⁹¹ ve olumsuz teoloji nitelendirmelerinde de Plotinus’un felsefesinden etkilenmiştir.¹⁹² Bilindiği gibi Plotinus’un düşüncesinde Bir’in ‘ne olduğu’ değil ‘ne olmadığı’ hakkında konuşulabilir. Bir hakkında söylenilecek her şey O’nun doğasının saf birliğini bozar. Bir’e herhangi bir ad yüklemek ona ikilik katmak anlamına gelir. Tanrı, gerçekte dile getirilemez. Tanrı’nın varlığı zamanın ve niteliğin ötesindedir. O’na atfedilecek her sıfat O’nu sınırlandıracaktır. Bir adsız olup O, dile getirebildiğimizden daha çok ve daha büyüktür. O’nun hakkında ne olmadığı konusunda konuşabileceğimiz halde ne olduğunu dile getiremeyiz. Kendi dışındaki şeylerden hiç biri olmaması, hiçbir şey aramadığı, hiçbir şeye sahip olmadığı ve hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için yetkin olandır. O’nda hiçbir açıdan çokluk bulunmaz. O’nda bir bileşim yoktur. Cevher ve araz diye nitelendirilemez. İşte bu gibi hususlar Plotinus’un Bir’e yüklediği selbi sıfatlardandır.¹⁹³ Plotinus’un bir hakkındaki bu nitelendirmelerine bakarak Fârâbî’nin sınırlı bir şekilde de olsa ondan etkilendiği söylenebilirse de Tanrı hakkında olumlu nitelendirmelerde bulunan Fârâbî ondan ayrılmaktadır.

2.5.Varlığın Kaynağı olarak Tanrı

Bu konu her bakımdan ve mutlak anlamda “bir” olan Tanrı’dan çokluğun meydana gelişinin izahında ortaya çıkmaktadır. Fârâbî, varlığın kaynağı konusunda var olan her şeyin Tanrı tarafından hiçten ya da yoktan yaratıldığını kabul eden dini teoloji ile Tanrı’nın varlık veren fiilini, ezeli bir maddenin işlenmesine hasreden felsefi görüş arasında bir ikilem yaşamış olmalıdır.¹⁹⁴

Fârâbî’ye göre âlem yaratılmıştır. Fakat bu yaratılış, Allah’tan sudur manasındadır. Âlemin yok oluşu da Allah’a rücu etmesi demektir. Plotinus’da olduğu gibi, Fârâbî’de de kâinatın esasını ruh ve akıl teşkil eder.¹⁹⁵

¹⁹⁰ Atay, *Fârâbî ve İbni Sina’ya Göre Yaratma*, s.71.

¹⁹¹ Bkz. Platon, *Parmanides*, Türkçesi: Saffet Babür, Ara Yay. İstanbul 1989.

¹⁹² Bkz. Plotinus, *Enneadlar*, Türkçesi: Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996.

¹⁹³ Cevdet Kılıç, “Felsefi Düşüncede Bir Kavramı (Aristoteles ve Plotinus Felsefelerindeki Bir Kavramının İbn Sina Felsefesine Yansımaları)” *Dini Araştırmalar*, C. 8, S. 25, 2006, s.181–216.

¹⁹⁴ Aydın, a.g.e. s. 50.

¹⁹⁵ Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1991, s.176.

Yine Fârâbî'ye göre O, zatını bildiği için ve bu ideal varlıkta iyilik düzeninin ilkesi O olduğu için eşya, Tanrı'dan sudur etmiştir. Tanrının bilgisi, bildiği şeylerin var olmasının sebebidir ve bu bilgi zamana bağlı bir bilgi değildir.¹⁹⁶

Varlığa süreklilik vermeyi “İbda” kelimesiyle ifade eden Fârâbî'ye göre Tanrı'nın fiilleri niçin yaptığı sorulamaz çünkü O yaptıklarını bir şey için yapmış değildir. İlk yaratılanın sebebi O'dur. Yaratmak (el-İbda), varlığı kendinden olmayan şeyin varlığının sürekliliğini sağlamaktır. Bu süreklilikte, Tanrı'nın zatından başka hiçbir sebebin etkisi söz konusu değildir. Tanrı öyle bir varlıktır ki fiillerinin “niçin” i yoktur; yaptıklarını da başka bir şey için yapmaz.¹⁹⁷ Çünkü Fârâbî'ye göre Tanrı, zorunlu varlığa sahip olunca, diğer tabii varlıkların O'ndan zorunlu olarak varlık kazanması gerekir. Bu tabii varlıklar, mahiyetleri gereği, insanın seçmesine (ihtiyar) bağlı olmayıp, onlardan bir kısmının varlığı duyumla algılanmakta, bir kısmı da burhan ile bilinmektedir. O'ndan başkasının varlık kazanması, O'nun varlığının taşması (feyz) ve başkasının varlığının O'nun varlığından çıkması iledir. Buna göre O'ndan varlığını alan bir şey, hiçbir şekilde O'nun için sebep değildir; O'nun varlığının gayesi de değildir; O'na bir yetkinlik de kazandırmaz.¹⁹⁸

Fârâbî, ilk varlık olan Tanrı'nın kendisinde hiçbir artma ve eksilme olmaksızın diğer varlıkların zorunlu olarak kendisinden taşarak var olduklarını, bunu yaparken de hiçbir gaye ve sebebinin de olmadığını belirtir. “İlk mevcut ondan var olunandır. İlk mevcudun kendine mahsus varlığından diğer mevcutların ister istemez hâsıl olmaları lazım gelir. İlk mevcuttan başkasının hâsıl olması, varlığının başka varlığa taşması ve başkasının onun varlığından taşmış olması kabilindedir. Böylece onun varlığı, kendisinin hiçbir suretle ne sebebi ne gayesi olabilir. Hakikat halde Tanrı'nın varlığı kendi zatı içindir. Cevheri, varlığını takip edip arkasından gelmekle, ondan başkası hâsıl olur. Böylece varlığı başkasının varlığına taşar.”¹⁹⁹

Plotinus'dan gelen feyz (emanation) nazariyesi ile Fârâbî'de duyular âlemi ma'kullar âlemine, Tanrı da, Yunan felsefesinin tersine, doğrudan doğruya olmayıp bu ma'kullar âlemi ile bütün kâinata bağlıdır. Bu feyz'le, bir ile çok, göklerle ay-altı âlemi arasında ilgi kurulmuş, Aristo'nun ezeli maddesi İslam'ın hür yaratılışı ile uyumuş ve maddenin ezeliyeti onun, sürekli olarak Tanrı'dan sudur etmesi olayına bağlanmıştır. Plotinus'da “kokulu bir maddeden kokunun dağılmasına, sıcağın ateşten, soğuğun kardan, ışığın güneşten yayılmasına

¹⁹⁶ Çubukçu, *Türk-İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, s. 54.

¹⁹⁷ *Uyunu'l-Mesail*, s. 206.

¹⁹⁸ *Es-Siyase*, s. 15.

¹⁹⁹ Fârâbî, *el-Medine*, s. 28 – 29; *Uyunu'l-Mesail* s. 205- 206; *es-Siyase*, s. 15.

ve nihayet dolu bir kabın taşmasına” benzetilen bu sudur, ancak Fârâbî’de tam akli bir açıklamaya kavuşmuştur.²⁰⁰

Aşağı olanın daha yukarı olandan çıkması; çok olanın “bir olan” dan çıkmasıdır. Bir olan yetkin olandır ve kendi varlığı içinde azalmadan ve değişmeden kalır, ondan türeyen ise çıkış kaynağında uzaklığının ölçüsüne göre gitgide yetkinliğini yitirir.²⁰¹ Bu şekilde tanımlanan sudur teorisiyle Fârâbî, ezeli olanla sonradan olan, değişmeyenle değişikliğe uğrayan, bir ve mutlak olanla çok ve mümkün olan varlıklar arasındaki ilişkiyi belirlemek, böylece bütün kâinatı hiyerarşik bir sistem içinde yorumlamak istemiştir. Buna göre ilk varlık olan Tanrı her türlü iyilik, güzellik ve yetkinliğin kaynağıdır. Şu halde en üstün derecede cömertlik ve yetkinlikle nitelenen Tanrı’nın irade ve ihtiyarı olmadan kâinat tabii bir zorunlulukla O’ndan çıkarak (sudur) meydana gelmiştir. Yalnız buradaki zorunluluk mantık bakımından olmayıp bizzat Tanrı’nın zorunlu varlık olmasından kaynaklanan bir özelliktir. Yani O’nun zorunlu ve yetkin sıfatlarıyla nitelenişi ve inayetinin bol oluşu, iradesine gerek kalmadan varlığın kendisinden çıkmasına sebep olmuştur. İşte Tanrı’nın kendi zatını bilmesi, varlığın O’ndan çıkmasına sebep olmuş, bilgi ve düşünce, eyleme illet teşkil etmiştir. Fârâbî’ye göre bilme ile yaratma aynı anlamdadır.²⁰²

Fârâbî metafiziğinin temel doktrini olan sudur nazariyesinin odak noktası, ilahi mevcudat ve onların ay–altı âlemlerle olan ilişkileridir. Fârâbî’nin en mühim iki eseri olan *el-Medinetu’l-Fazıla* ile metafizikle ilgili kısımları sebebiyle *Mebadiu’l-Mevcudat* olarak da bilinen *es-Siyasetül-Medeniyye*’nin metafizik temellerini sağlayan da bu doktrindir.²⁰³

Fârâbî’ye göre zorunlu olarak Tanrı’nın varlığından taşan varlıkların cinsleri üçtür:

- a) Maddeden yaratılanlar,
- b) Semavi cisimler (varlıklar),
- c) Ruhani cisimler (varlıklar).²⁰⁴

Var olanları ruhani, semavi ve maddî âlem olarak ayıran Fârâbî, bu varlıkların mükemmellik bakımından farklı olduklarını, mükemmellik bakımından derecelerini de Tanrı’ya yakınlıklarına göre elde ettiklerini ve artık var olmalarının mümkün olmadığı yere kadar bu sıralamanın devam ettiğini belirtir. “Var olanlar çok sayıdadır. Onlar çoklukları yanında mükemmellik bakımından da farklıdırlar. İlk Olanın tözü, ister mükemmel, ister kusurlu (nakıs) olsunlar, var olan her varlığın kendisinden taşıdığı bir tözdür. O’nun tözü öyle

²⁰⁰ Sunar, *İslam’da Felsefe ve Fârâbî I*, s.60.

²⁰¹ Bedia Akarsu, “Türüm” mad. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitapevi, İstanbul tarihsiz, s. 182.

²⁰² Kaya, “Fârâbî” mad. s.150.

²⁰³ Deborah L. Black, “Fârâbî”, S. Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, çev. Şamil Öçal- H. Hüseyin Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007, C.1, s.226.

²⁰⁴ *Fusulu’l-Medeni*, s.58.

bir tözdür ki var olan bütün şeyler, kendisinden taştıklarında hiyerarşik bir sıra içinde varlığa gelirler ve her var olan kendisine varlıktan ayrılan paye ve ilk olana yakınlık derecesine göre meydana gelir. Bu sıralamada ilk önce, varlık bakımından en mükemmel olan şey gelir; onu gittikçe daha kusurlu (noksan) olan var olanlar takip eder. Nihayet varlık bakımından öyle bir aşamaya ulaşılır ki onun ötesine geçilmek istendiğinde var olması asla mümkün olmayan bir şeye geçilmiş olacaktır. Böylece var olanlar dizisi, ötesine geçilmek istenirse ötesinde hiçbir şeyin var olmadığı, daha doğrusu var olmasının mümkün olmadığı bir varlık derecesinde sona erer.²⁰⁵

Tanrı'dan taşma yoluyla var olanlar, derece bakımından farklı olup her varlığın kendisinden sonra gelen varlığın sebebi olduğunu fakat en sonda olan varlıkların artık hiçbir varlığın sebebi olmadığını belirten Fârâbî'ye göre; bütün varlık derecelerini biliyoruz. İlk (evvel), orta (evsat) ve son (ahir) bunlardandır. Sonuncuların sebepleri vardır; fakat kendileri daha aşağıdaki bir şeyin sebepleri değildirler. Bununla beraber, ortadakiler, kendilerinin üstünde bir sebebe sahiptirler ve kendileri de, kendilerinden daha aşağıdaki şeylerin sebepleridirler. İlk ise, kendilerinden daha aşağıda olan şeyin sebebidir fakat kendisi, kendinin üstünde başka bir sebebe sahip değildir.²⁰⁶

Fârâbî'ye göre Tanrı'nın yaratması ya da varlığın ondan taşması, aracı ve araç-gereç türünden hiçbir yardımcı malzeme veya kadroyu gerekli kılmaz.²⁰⁷ Birincinin varlığından maksat, diğer şeylerin varlığı değildir ki bu şeyler, O'nun varlığı için bir takım gayeler teşkil etsin ve O'nun varlığı için dışarıda başka bir sebep bulunsun. O, diğer şeylere varlık vermekle, kendisinin ve özünün sahip olduğu yetkinliğin dışında başka bir yetkinlik kazanmaz. O, kendi başına vardır, cevheri kendi özyledir ve başkaları O'ndan varlık kazanmak için O'ndan sonra gelir. O, birisi kendi özünün cevherleşmesi, öteki de başka şeylerin O'ndan çıkmış olması gibi iki şey olarak düşünülemez. Gene O, kendi varlığından başka bir varlığın çıkması (feyz) için, kendi özünün ve cevherinin dışında bir şeye muhtaç değildir. Oysa biz ve yapıp eden (fâil) varlıklardan çoğu, başkasına muhtacıız. O'ndan varlık bulanların varlığı, asla zaman bakımından kendisinden sonra değildir; belki başka bakımlardan O'ndan sonra gelir.²⁰⁸

Öte yandan Tanrı'nın ne kendisinde ne de kendisin dışında, kendisinden başkasının varlığının taşmasına engel olacak bir şeyin olması da mümkün değildir.²⁰⁹ Fazlurrahman'ın

²⁰⁵ Fârâbî, *el-Medine*, s. 17.

²⁰⁶ *Fusulu'l-Medeni*, s.43-44.

²⁰⁷ Aydınlı, a.g.e. s.56.

²⁰⁸ *Es-Siyase*, s. 16.

²⁰⁹ Fârâbî, *el-Medine*, s. 16 – 17.

belirttiği üzere “Sünniliğin, bir inanç ilkesi olarak sarıldığı “yaratma” hilkat görüşünün zıddına, felsefe, âlemin ezeli olduğu görüşünü savundu. Fakat dini şuurun hakkını vermek için de dünyanın ezeli bir varlığın eseri olduğu görüşünü teyit etti. Burada âlem, tek yönlü bir ilişki içinde mutlak olarak Tanrı’ya dayanmaktaydı. Felsefe, bu nazariyeyi oluşturmaya çalışırken topyekûn varlığı bir tek kaynaktan çıkaran (monist) Yeni Eflatuncu sudur nazariyesinin yardımına başvurarak, Tanrı ile madde arasında ikilik gören Aristoteles nazariyesini ortadan kaldırdı. Madde, Tanrı’dan bağımsız olarak var olmayıp sudur süreci sonunda nihai olarak ondan kaynaklanmaktadır. Felsefe ayrıca Tanrı ile âlem arasında temelde bir ayırım yapmaya, bunun için de zaruri ve mümkün kategorilerini ortaya atarak sudur nazariyesinin katı yönlerini yumuşatmaya çalıştı.”²¹⁰

Fârâbî, var olması gereken her varlığın Tanrı’nın cömertliği sebebiyle ihmal edilmeksizin var olduğunu ve Tanrı’nın adil olması dolayısıyla da her varlığın derecelerine uygun olarak mertebelerinin gerçekleştiğini belirtir. Tanrı’nın cömertliği, tözünden ileri gelir. İlk olan, bütün var olanların varlık derecelerini kendisinden almaları ve her bir varlığın derecesine uygun olarak varlık hissesini kendisinden edinmeleri bakımından, adildir ve onun adilliği de tözünden ileri gelir.²¹¹

Fârâbî, Tanrı’nın cömertliğini cevad kelimesi ile anlatır ancak “cevad” kelimesi Kur’an’da hiçbir zaman “cömert” kelimesinin karşılığı olmak üzere kullanılmamıştır. Bunun yerine “kerim” ifadesi kullanılmıştır. Bundan dolayı Fârâbî’nin bu ifadeyi Yeni-Plâtonculuktan aldığını söyleyebiliriz. Zira Fârâbî, “cömert”i, taşmanın kaynağına özdeş kılmıştır.²¹²

Fârâbî, buradan hareketle âlemdeki iyilik ve kötülüğün kaynağını sorgular. İyiliğin İlk Sebep olan Tanrı’dan çıkması dolayısıyla iyi olduğunu zira O’ndan kötülüğün çıkmasının mümkün olmadığını bu nedenle de iyilik ve kötülüğün liyakat ve liyakatin olmamasına bağlı olduğunun altını çizer. “Liyakat da bir nizam ve adaletle göredir. Liyakat ve adaletten (dolayı) meydana gelenin ise, hepsi iyidir. Liyakati bulunmaksızın, var olan ve var olmayan şey kötüdür. Bu şeylerden hiçbirisi, ruhani âlemlerde hiçbir şeyde mevcut değildir. Çünkü hiçbir kimse, ruhani ve semavi (âlemler) de herhangi bir şeyin liyakate zıt olarak vuku bulduğunu düşünmez.”²¹³

Bütün semavî kitaplarda mümkün varlıklar tanımına giren kâinatın Tanrı’nın hür iradesi ve mutlak kudretinin sonucu olarak sonradan yaratıldığı şeklinde çok açık bir inanç ve

²¹⁰ Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, Selçuk Yay. İstanbul 1992, s. 165.

²¹¹ Fârâbî, *el-Medine*, s. 17 – 18.

²¹² Fârâbî, *el-Medine*, Açıklamalar ve Yorumlar, s.125–126.

²¹³ *Fusulu'l-Medeni*, s.60.

telakki vardır. Buna rağmen İslâm felsefesi tarihinde ilk defa Fârâbî, Tanrı-varlık ilişkisini sudur veya kozmik akıllar teorisi denilen bir sistemle yorumlamıştır. Fârâbî ve suduru savunan sonraki filozoflar neden böylesine karmaşık bir doktrini benimsemek durumunda kalmışlardır? Tanrı ile var olanlar arasındaki ilişkiyi sudur nazariyesine göre açıklayan Fârâbî'nin bu görüşüne neden başvurduğu noktasında şunlar söylenebilir.

a- Tanrı mutlak anlamda birdir. Kâinatta ise çokluk ve çeşitlilik vardır. Eğer bu âlemin doğrudan yaratma ile meydana geldiği kabul edilecek olursa o zaman Tanrı'nın zatında da çokluk bulunduğu hatıra gelir ve bu durum O'nun mutlak birliği ilkesine ters düşer. Suduru kabul eden filozoflar bu çıkmazdan kurtulmak için, "Bir'den ancak bir çıkar" hipotezine başvurarak görüşlerini temellendirmek istemişlerdir,

b- Varlığın sonradan yaratıldığı kabul edilecek olursa, zaman kavramından kaynaklanan bazı problemlerin ortaya çıktığı görülür. Meselâ yaratma bir fiildir ve bir süreçte gerçekleşir. Hâlbuki madde ve hareket (değişim) yokken zamanın varlığından söz edilmesi anlamsızdır. Ayrıca "âlem sonradansa Tanrı ondan önce ne yapıyordu?" diye bir soru akla gelebilir. Eğer bir şey yapmıyor idiyse âtil ve pasif bir Tanrı kavramı ortaya çıkar. Problemlerle ilgili bir başka husus, âlem sonradansa mantıkî olarak Tanrı'nın âlemi yaratmadan önceki iradesiyle yarattığı andaki iradesi arasında bir fark bulunması gerekir. İrade sıfatındaki bu değişiklik O'nun zatında da bir değişimin olabileceğini akla getirir. Bunun ulûhiyet kavramıyla bağdaşması mümkün değildir. Konuyla ilgili olarak "Neden Tanrı belli bir anda varlığı yaratma iradesinde bulunmuştur. Acaba daha önce veya daha sonra yaratmasına engel olabilecek ya da iradesini o anda kullanmasını gerekli kılacak başka bir kudret ve irade mi vardı?" şeklinde bazı sorular da ileri sürülebilir,

c- Fârâbî'nin yoktan yaratma akîdesine karşı suduru temellendirmesinde etken olan önemli hususlardan biri de şer kavramına mâkul bir yorum getirerek varlıktaki kötülüğün Tanrı ile bir ilgisinin bulunmadığını göstermektir.²¹⁴

İlk varlıktan itibaren taşma ile ifade edilen Fârâbî'nin sudur nazariyesi, Aristo felsefesi ile ilgilidir. Aristo'ya göre ilk madde ezeldir ve onun başlangıcı ve yaratıcısı yoktur. İslam inancına göre ise o, Tanrı'nın hür iradesiyle yaratılmıştır, başlangıcı ve sonu vardır, ezeli ve ebedi değildir. Fârâbî bu noktada Aristo'nun fikri ile İslam inancından bir sentez yaparak dini felsefeye yaklaştırmaya çalışmaktadır. Bir yandan Aristo ile beraber maddenin ezeliğini kabul ederken diğer yandan bu ezeliği, maddenin Tanrı'dan sudur etmiş olmasına bağlar ve madde ile Tanrı arasına maddi olmayan akıllar silsilesini koyar.²¹⁵

²¹⁴ Kaya, "Fârâbî" mad. s.149-150.

²¹⁵ Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, s.176.

Fârâbî, âlemi, İslam tevhidi'nin ışığı altında görmüş ve her şeyi tevhit (Allah'ın Birliği) esaslarına göre düşünmüş ve anlamıştı. O'nun anlayışında, kâinata bilinen ve bilinmeyen bütün canlı ve cansız varlıklar Tanrı'nın birliğinden feyiz tarikiyle taşmıştır.²¹⁶

Fârâbî'nin ilahiyatı hakkındaki en ikna edici yorumun son zamanlarda Druart tarafından ortaya konulan araştırmalar olduğunu ileri süren Deborah L.Black, Fârâbî'nin Aristocu felsefeyle ilgili değerlendirmelerinde şahsen, Yeni-Eflatunculuğun merkezinde yer alan sudurcu kozmolojiyi, Aristo'nun görüşü olmadığını fark etmesine rağmen, benimsediğini ileri sürer.²¹⁷

Aristo'ya göre âlem, ezelden beri var olup hiçbir zaman varlıktan kesilmemiştir. Aristocular âlemin İlk Nedene nasıl bağlı olduğunu sormayı da önemsememişlerdir. Diğer taraftan âlemin ezelden beri var olup Tanrı ile ne tür bir ilişki içinde olduğu sorusu Plotinus'un birincil kaygısı olmuştur. O, taşmayı, ezeli yaratımın sürekli kaynağı olarak kabul etmiştir. Yine evrendeki düzenin kaynağı olarak da Tanrı'yı görmüştür. Aynı kaygı Fârâbî'de de görülmüş olup Fârâbî'ye göre de varlıklar Tanrı tarafından varlığa getirilmiş ve değişmeyen bir derece ve üstünlük sırasına göre düzenlenmişlerdir.²¹⁸

Sonuçta Fârâbî'ye göre Tanrı ilk, ezeli ve ebedi, yaratıcı, zorunlu, hiçbir eksiği, zıttı, benzeri ve ortağı olmayan, hayy ve kayyum, âlim vb. sıfatları ile İslam inancının kabul ettiği Allah ile aynıdır. Ancak âlem'in Tanrı'dan sudur ettiği görüşü ile genel kabul görmüş İslam anlayışına ters düşmüştür. Aslında bu görüşü benimsemesinin nedeni de Tanrı'nın ezeliğine, bilgisine ve iradesine hâlel getirmeme düşüncesidir.

²¹⁶ Burhan Ulutan, *Fârâbî Felsefesi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2000, s. 25.

²¹⁷ Deborah L. Black, "Fârâbî", s.225.

²¹⁸ Fârâbî, *el-Medine*, Açıklamalar ve Yorumlar, s.120-121.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3.TANRI-EVREN İLİŞKİSİ

3.1.Yaratma Açısından Tanrı-Evren İlişkisi

Konuya Fârâbî’de yaratma anlamına gelen kelimelerin izahı ile başlayalım. Fârâbî, iki türlü yaratma kabul etmektedir: Birine Arapça “ibda”, diğerine de “halk” demektir. Bu iki kelime arasındaki farkı anlamak için vacip varlık ve mümkün varlık ayrımını hatırlayalım. Mümkün varlığın varlığı ile yokluğu birbirine eşittir. O halde varlık ile yokluk arasındaki mesafede bulunup ve her iki yöne de aynı uzaklıkta olan nesne nedir? İşte bu nesne ne ise kâinat ondan yaratılmıştır. Bu nesnenin adı Fârâbî’ye göre imkândır. Eğer kâinat imkândan yaratılmış ise demek ki kâinat bir şeyden yaratılmıştır. Buna göre var edilen nesne, var edilmeden önce mümkün yani var edilebilen idi. Bu şu demektir: Var edilebilen olması, var edilmesinden öncedir. O öncelik imkândır. Öyleyse kâinat imkândan yaratılmıştır.

Evet, her mümkün imkândan yaratıldığı gibi ay-üstü varlıklar olan göksel varlıklar da mümkündür ve onlar da imkândan yaratılmışlardır. Fakat onların imkânı kendilerinden önce değil kendileriyle beraberdir. İşte Fârâbî göksel varlıkların imkânlarının kendileriyle birlikte olmasından dolayı onlar daha önce “bir şey” den değil, sırf yokluktan yaratılmışlardır, demektir. Fiil halinde olan, kuvve halinde olandan üstündür ve bir nesnenin tam kutsal olabilmesi için, hiçbir zaman kuvve halinde olmaması lazımdır. Yoksa bu onların kutsallığına noksanlık getirir. Göksel varlıkların üzerinden kuvve hali geçmemiştir. Bundan dolayı kutsaldırlar. İşte Fârâbî; kuvve halinde bulunmayan nesnelerin sırf yokluktan yaratıldıklarını anlatmak için “ibda” kelimesini kullanır.

Ay-altı varlıklar da imkândan yaratılmışlardır. Ne var ki bunların imkânı, kendilerinden önce gelir. Bunun için bunlar noksan ve her an değişebilen varlıklardır. Fârâbî, bunların imkândan var edildiklerini anlatmak için “halk” veya “hudus” kelimelerini kullanır. Bu, bir şeyden bir şey yapma anlamındadır.²¹⁹

Fârâbî, her varlık, varlığını, Tanrı’dan alır. Aynı zamanda Tanrı, varlıkların var olması için hiçbir şeye de muhtaç değildir. “Tanrı, kendi özünü bilir; özü, bir bakıma bütün var olanlar olsa da. O özünü bilince bir bakıma bütün var olanları bilmiş olur. Çünkü diğer var olanlardan her biri varlığı O’nun varlığından almıştır.”²²⁰ Başkasına varlık veren varlığı, onun

²¹⁹ Atay, “Fârâbî’nin Yaratılış Nazariyesi”, s.145.

²²⁰ *Es-Siyase*, s. 4; *Uyunu’l-Mesail*, s. 205.

kendi cevherindedir. O, kendi varlığından başka bir varlığın çıkması için, kendi özünün ve cevherinin dışında bir şeye muhtaç değildir.²²¹

Fârâbî metafiziğinde evren, Tanrı kavramının ifade etmiş olduğu muhtevanın zorunlu bir parçası ya da uzantısıdır. Buna göre Tanrı hakkındaki tasavvurumuz, O'nunla beraber evreni de içermektedir.²²²

Her şeyin varlığı Tanrı'dandır; şu anlamda ki kendi varlığının etkisini eşyaya ulaştırır ve eşya hemen var olur.²²³ Tanrı, zatını bildiği için eşya O'ndan zuhur etmiştir. Şu halde bildiği şeylerin var olmasının sebebi O'nun bu bilgisidir. O'nun eşyayı bilmesi zamana bağlı bir bilgi de değildir.²²⁴

Tanrı ezelidir. Diğer var olanlar ise sonradan var olmuşlardır. Acaba Tanrı'nın dışındaki varlıkların “sonradan olma” vasıfları nasıl gerçekleşir? Tanrı vardır, O'nun dışında mutlak yokluk vardır. Bu yokluk üzerinden belli bir zaman geçmiş, sonra da öteki varlıklar yaratılmış ve böylece onlar “sonradan olma” vasfını almış bulunmaktadır. Ancak bu durum birçok meseleyi de beraberinde getirmektedir. Her şeyden önce acaba “yokluk” nedir? “yokluk” içinde zaman nasıl geçer? Eğer “yokluk” ve “zaman” gerçekleşebilen şeyler ise, âlemin “sonradan olma” vasfı kendiliğinden ortaya çıkmış olur. Fakat bu takdirde de “yokluk” ve “zaman” kavramları, Tanrı ile birlikte “ezeli olma” vasfını kazanırlar ve böylece yine Tanrı'dan başka ilkler ortaya çıkmış olur. Ayrıca Tanrı, daima fiil halinde olan bir varlıktır. O'nun iş yapmadığı bir an, bir yokluk anı, nasıl düşünülebilir? Üstelik Tanrı, sonsuz ve sınırsız bir “ilim sıfatına” sahiptir. O'nun ilmi için de bir “yokluk anı” düşünülemez. Fakat “yokluk” kavramını kaldırdığımız takdirde de âlem, Tanrı ile birlikte, “ezeli olma” vasfını hemen kazanır.²²⁵

Yaratılan nesnenin ezeli oluşu ile Tanrı'nın niteliği olan yaratma işinin ezeliğine delil olarak şunlar zikredilebilir:

a. Tanrı nedendir. Neden (illet) varsa nedenli (malul) de vardır. Buna göre kâinat Tanrı'nın varlığı ile beraber bulunmalıdır. Yoksa Eden Neden ile edilen nedenli (malul) arasında zaman bakımından mesafe veya süre olamaz. Eğer öyle bir süre olursa, o sürede Eden Neden bir şey yapmamış olur. Tanrı'nın hiçbir şey yapmadığı bir zaman olur ki, bu durum Tanrı'ya bir eksiklik getirir. Onun için Tanrı varsa, Eden Neden ise, her zaman yaratır.

²²¹ *Es-Siyase*, s. 16.

²²² Aydınli, a.g.e. s.50.

²²³ *Uyunu'l-Mesail*, s. 205.

²²⁴ *Uyunu'l-Mesail*, s. 206.

²²⁵ Olguner, *Fârâbî*, s. 35.

b. Tanrı'nın varlığı yetkindir. Hiçbir şeyi kendini tamamlamak için yapmaz. Bir süre bekleyip sonra yaparsa bir gayesi olduğu akla gelir. Bu, Tanrı için doğru olmaz. Bu kemal sıfatını sarsar.

c. Tanrı her bakımdan yetkin, bilgin ve kudret sahibidir. Nitelikleri kendisi ile beraber ezeldir. Yaratma işi de ezeldir. Yoksa Tanrı'ya sonradan bir şey mi arız oldu ki, sonra yarattı? Tanrı'nın neden olması kâinatın devamı içindir.²²⁶

Burada karşımıza zaman kavramı çıkmakta olup, Fârâbî'ye göre zaman, feleğin hareketlerinin sayısı (sayımı) dır ve O'ndan meydana gelmiştir (hudus etmiştir). Bir şeyden hudus eden şey, bu şeyin tamamını kapsamaz. Fârâbî'nin “ Âlemin zaman olarak başlangıcı yoktur” sözü, onun parçalarından bazısının bazısına zaman bakımından önceliği yoktur, anlamındadır. Yani âlem bir ev yahut hayvan gibi aşama aşama meydana gelmiş değildir. Evin bölümleri zaman bakımından birbirinden öncedir. Onun (âlemin) hudusu için zaman bakımından bir başlangıcının olması muhaldir. Böylece onun yaratılışı, Yüce Yaratıcı tarafından zamansız olarak bir defada ibda yoluyla gerçekleşmiştir.²²⁷

İslam Meşşai felsefesinin karakteristik olan metafizik problemlerinden en başta geleni “Maddenin ezeli olması dolayısıyla Tanrı'nın âlemin yoktan yaratıcısı olmamasıdır”. Buna göre yaratıcılık tabiri mecazdır. Âlem, Tanrı'dan zorunlu olarak sudur etmiştir. Madde ile Tanrı arasındaki nispet, illetle illetlenmiş arasındaki nispet gibidir ve illetlenmiş, illetten sonra değildir. Yani âlem, Tanrı'yla birlikte kadimdir.²²⁸

Ezelilik, iki nesnenin sıfatı olabilir. Biri, zat olan nesnenin sıfatı olur. Çünkü zat, salt bir varlık olup zamanla ilişkisi yoktur ve zamana sığmaz. Diğeri de ezeliğin, bir fiilin ve işin, olayın sıfatı olmasıdır. Zat olan salt varlığın ezeliği ile fiil ve iş olan bir nesnenin ezeliğini birbirinden ayırmak gerekir. Bunların ezeliği farklıdır. Zat ve salt varlığın ezeli oluşu, onun varlığının başlangıcı olmaması, zamanla ilişkisi bulunmaması ve diğer deyimle zamanı aşkın ve zamana sığmaz olması demektir. Fiilin ezeli oluşu, zamandan önce başlayıp zaman içinde bitmesi, Aristo geleneğinde “zaman, hareketin sayımı, yani fiilin sayımıdır” düşüncesinin bir sonucudur ama bu sayım, fiil ve hareket bittiği zaman gerçekleşmektedir. Bir iş başladığında henüz zaman yoktur, çünkü sayılacak fiil henüz tamamlanmış değildir.²²⁹

²²⁶ Atay, “İslam Felsefesinde Yaratma”, s.7-8.

²²⁷ Fârâbî, *Kitabül-Cem Beyne Re'yil-Hakimeyn*, Tak. Ali Bu Mulhim, Dar ve Mektebetü Hilal, Beyrut 1996, s. 60.

²²⁸ Sunar, *İslam'da Felsefe ve Fârâbî I*, s.54.

²²⁹ Atay, “Fârâbî'nin Yaratılış Nazariyesi”, s.147.

Siyasetü'l-Medeniye de belirtildiği gibi “O’nda varlık bulanların varlığı, asla zaman bakımından kendisinden sonra değildir; belki başka bakımlardan O’ndan sonra gelir”.²³⁰

Böyle olunca Fârâbî’de nasıl ki Tanrı zaman içerisinde sonradan meydana gelmemiş ise O’ndan taşarak zorunlu olarak ondan varlık kazanan âlem de sonradan meydana gelmemiştir. Fakat varlığının ilk olması ve varlığının sebebi olmaması Tanrı’ya ait olmakla, diğer var olanlardan yine de ayrılmaktadır.²³¹

Tanrı’nın varlığı, kendisinden başkasının varlığının taşması ile kendisini tözleştiren varlıktan daha mükemmel olmadığı gibi, kendisinin tözleştiren varlığı da kendisinden bir başkasının varlığının taşıdığı şeyden daha mükemmel değildir. Tersine onların ikisi tek bir özdür.²³²

Fârâbî, fizik dünyadaki organik ve inorganik varlık türlerinde görülen her türlü oluşum ve değişimi hareket kavramı bağlamında açıklamaktadır. Hareketi "güç halinden fiil alanına çıkış" diye tarif eden Fârâbî, gök cisimlerinin dairevî şekilde hareket etmelerine karşılık aya altı âlemindeki varlıkların bir mekâna bağlı olarak düz yani çizgi boyu hareket ettiklerini belirtir. Hareketin yönünü ise maddenin ağır veya hafif oluşu belirler. Buna göre ağır cisimler çevreden merkeze, hafif cisimler ise merkezden çevreye doğru hareket ederler. Ayrıca hareketi; yer değiştirme, dönüşüm, artma-eksilme, oluş ve bozuluş şeklindeki geleneksel ayrımı içinde inceleyen Fârâbî, bunlardan yer değiştirmenin doğrudan cevherle ilgili olması sebebiyle hareket kavramını daha iyi ifade ettiğini, diğerlerinin ise arazlara ilişkin olduğunu, yani cisimlerdeki biyolojik ve kimyasal değişimleri belirlediğini söyler. Bundan başka Fârâbî diğer bir açıdan hareketi iradesiz ve iradeli olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bitkilerin hareketi iradesiz, hayvanların ve gökkürelerinin hareketi ise iradelidir.

Fârâbî’nin klasik fizikte hareket kavramıyla bağlantılı olarak incelenen zaman ve mekân konularına yaklaşımında herhangi bir yenilik göze çarpmaz. Ona göre zamanın varlığı hareketle birlikte kavranır; hareket varsa zaman da vardır. Şu halde zaman, dış dünyada bir gerçekliği mevcut olmayıp sadece değişime bağlı bir şuur olayıdır. Kesintisiz bir nicelik olan zamanın en küçük birimine "an" denmektedir; bir bakıma bu çizgi ile nokta arasındaki ilişki gibidir yani an geçmişle gelecek arasında hayalî bir sınırdır. Mekân da zaman gibi metafizik bir kavramdır ve "sudur" diye işaretlerle gösterilecek somut bir şey değildir. Dolayısıyla günlük dildeki bir nesnenin bulunduğu "yer" ile felsefedeki "mekân" birbirinden farklıdır. Felsefede

²³⁰ *Es-Siyase*, s. 16.

²³¹ Fârâbî, *el-Medine*, s.16.

²³² Fârâbî, *el-Medine*, s.17.

mekân, kuşatan cismin iç yüzeyiyle kuşatılan cismin dış yüzeyi arasında var olduğu kabul edilen hayalî bir şeydir.²³³

Fârâbî'nin âlemin kıdemine inandığı ve sonradan yaratılmış olmadığı fikrine sahip olduğu, Müslümanlardan hiçbir kimsenin bu konuları bu tarzda kabul etmedikleri ve Müslümanlara muhalefet ettikleri düşüncesiyle Gazali tarafından küfre düşmesi dolayısıyla eleştirilmiştir.²³⁴

İbn Rüşd, kendisine göre âlemin kadim ve hadis olması meselesinde Eş'ari kelamcılar ile eski filozoflar arasındaki ihtilafın adlandırmadaki ihtilafa râci olduğunu söyler ve ardından varlıkları üç sınıfa taksim ederek, aralarındaki anlayış farklılıklarını ortaya koyar.²³⁵

Yine İbn Rüşd, Gazali'nin bu konuda Fârâbî ve İbni Sina'yı tekfir etmesinin kesin olmadığını ve *et-Tefrika (Faysal et-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendeka)* isimli eserinde, bu konuda gerçekleşmiş olduğunu düşündüğü icma'ı bozmalarından dolayı her ikisini tekfir ile suçlamasının bir ihtimal olduğunu belirttiğini ifade etmektedir.²³⁶

Fârâbî "*Kitab el-Cem Beyne Re'yi-l Hakimeyn*" adlı eserinde; bu eseri zamanındaki âlemin hudus ve kıdemi ile İlk Yaratıcının ispatı hakkında insanların çoğunun, iki filozof (Eflatun ve Aristo) hakkındaki münakaşaları dolayısıyla onların görüşlerinin farklı olmadığını ispat etmek için yazdığını ifade etmiştir.²³⁷ Fârâbî, Eflatun ve Aristoteles'e göre âlemin hâdis olduğunu bu konuda Aristoteles'in âlemin kadim olduğuna inandığını kabul ettiğini söyleyen kimsenin hata etmiş olduğunu belirtir.²³⁸ Fârâbî, bu ifadeleriyle bir çelişkiye düşmüş gibidir. Bunun da asıl sebebi Aristo'nun eseri olarak bilinen *Esûlucya (Theologia)* nın gerçekte Aristo'nun eseri olmamasıdır. Bu eserin Aristo'ya ait olduğu yanlışlığı sadece Fârâbî'ye özgü olmayıp bütün Ortaçağ'da yaygındır. Gerçekte bu eser Plotinus'un *Ennead*'larının IV, V ve VI. Bölümleri²³⁹ ile Eflatun'un *Devlet* ve Aristo'nun *Metafiziği*'nden oluşmaktadır.²⁴⁰

İslam filozofları, âlemin kadim olduğunu söylerken bunun varlık anlamında kadim olmadığını zaman bakımından kadim olduğunu ifade ederler. Böylece İslam filozofları kıdemi; zamani, izafi ve zati olmak üzere üç kısma ayırırlar. Var oluş zamanının başlangıcı olmayan ve varlığı üzerinden yokluk geçmeyen mevcuda "kıdemi zamani ile kadim", varlığı üzerinden uzun zaman geçen ve başkasına nispetle daha eski olan mevcuda "kıdemi izafi ile

²³³ Kaya, "Fârâbî" mad. s. 151.

²³⁴ Gazali, *el-Munkızu min-ad-Dalal*, çev. Hilmi Güngör, MEB Yay. İstanbul 1990, s. 35–36.

²³⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s.84–89 vd.

²³⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 81.

²³⁷ Fârâbî, *Kitabül-Cem*, s.27–28.

²³⁸ Fârâbî, *Kitabül-Cem*, s. 58.

²³⁹ Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 72; Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları ışığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay. İstanbul 1983, s. 226.

²⁴⁰ Sunar, *İslam'da Felsefe ve Fârâbî I*, s.49.

kadim” adını verdiler. Tanrı’nın zatı ile kadim olduğunu savunan İslam filozofları âlemi de kîdemi zamanî bir varlık içerisinde değerlendirirler. Bundan dolayı kelâmcılar, İslam filozoflarının savundukları bu kîdem görüşlerine karşı çıkarlar.²⁴¹

Kelâmcılara göre Allah vardı. Kâinat yoktu (kâinatın yokluğu zamanı) Allah vardı. Bir süre sonra kâinat oldu. Filozoflara göre böyle bir zaman boşluğu yoktur. Allah ezelden beri kâinatı yaratmıştır. Kâinatın varlığı Allah’ın varlığından kaynaklanır. Eğer arada bir zaman boşluğu söz konusu olursa, bu zamanda Allah ne yapıyordu; niçin daha önce yaratmamıştı; yoksa yaratması için illa ki bir sebebe mi ihtiyaç vardı; Allah bir sebebe muhtaç olur mu?.. Bu türden bir sürü soru akla gelebilir. Kelâmcılar buna iki şekilde cevap vermişler: Allah’ın iradesi vardır; istediği zaman yaratır, O’nun için öncelik ve sonralık sorulmaz. Filozoflar ise şöyle açıklamışlar: Bir şeyi istemek (murat etmek), bir amaç bildirir. Bu amacı gerçekleştirmek için bir iş yapmak gerekir; zira bu bir ihtiyaç belirtisidir. Hâlbuki Allah’ın hiçbir şeye ihtiyacı olamaz. Kelâmcılar ve onların baş temsilcisi olarak Gazali’nin verdiği ikinci cevap şudur: Aristo’ya göre zaman hareketin sayımından ibarettir. Hareket de ancak kâinat yaratıldığı zaman başlar. Öyle ise arada zaman boşluğu yoktur ki Allah orada ne yapıyordu? Gibisinden bir soru sorulmuş olsun veya böyle bir soru akla gelebilsin. Kelâmcılar Allah’ın varlığı ile kâinatın yaratılması arasında hayal edilen zaman boşluğu olmadığını söylemekle dolaylı yoldan filozofların dediğini kabul etmiş oluyorlar. Ya da önce filozofların dediğini inkâr etmiş ve sonra kabul etmiş oluyorlar.²⁴²

Yaratılışın sudur yoluyla olduğunu söyleyen modele göre, âlem mütemadiyen Bir’den sudur etmektedir ve Bir’in mahiyeti eşyayı var ettiği bu şekil üzere var etmekten ibarettir. Yoktan var etme öğretisinde filozofların ilk değişikliği izah etmekte karşılaştıkları asıl güçlük âlemin yaratılmasıdır.²⁴³

Yine Fârâbî’nin Tanrı tasavvurunda, Tanrı’nın yaratma eyleminde “başlangıç” “sonuç” kısaca zamana ait herhangi bir belirlemeden söz edemiyoruz. Çünkü Tanrı dışındaki bütün tabii varlıkların varlığı O’ndan zorunlu olarak çıkmıştır.²⁴⁴

Gazali’nin *Tehafütü’l-Felasife*’de özellikle hâdis olan âlemin mutlak kadim olan Tanrı’dan sudur ettiğini söyleyen Fârâbî’nin görüşlerine karşı çıkar. Âlemin yoktan var olduğunu belirten Gazali, bunun aksine âlem’in ezeli olduğuna inanmanın Allah’ın hür iradesi

²⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Kîdem” mad. *DİA*, C.XXV, s. 394.

²⁴² Atay, “Gazali ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması”, s. 34–35.

²⁴³ Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 54.

²⁴⁴ Aydınlı, a.g.e. s.55.

ile çeliştiğini ifade eder.²⁴⁵ Bu tartışmaların ayrı bir çalışmanın konusu olabileceği düşüncesiyle dikkate almadan Fârâbî'nin niçin böyle bir anlayışa sahip olduğunu anlamaya çalışalım.

Fârâbî, iradi belirtilerin tamamını Tanrı'dan soyutlarken, Tanrı'yı tenzih etme gayreti gütmektedir. Çünkü isteme ve ona ilişkin eylemlerin noksanlık alametleri olduğunu düşünmektedir. Yetkinliğin en son aşamasında bulunan Tanrı için, bu nedenle, iradesinin yönelebileceği bir alanın bulunması mantıksal olarak imkânsızdır. Bundan dolayı Tanrı ile evren arasındaki ilişki, şu anda mevcut olan realite, ezeli ve ebedi realitenin kendisidir. Bu realitenin bir parçası da evrenin inkâr edilemez varlığıdır. Evren şu an var olduğuna göre hep var olagelmıştır ve hep var olacaktır da. Evren, Tanrı ile birlikte, zorunlu olarak ezeli ve ebedidir. Burada Tanrı ile evren arasında kronolojik bir farktan söz edemeyiz ama sadece ontolojik bir farktan söz edebiliriz.²⁴⁶

Fârâbî'ye göre eğer Tanrı, dünyayı yaratmadan önceki bir zamanda başka hiçbir şey olmaksızın var olmuşsa, her şeyden önce O'nu âlemi yaratmaya ikna eden ne olmuştur? Çevrede O'nu etkileyecek hiç bir şey yoktur. Dolayısıyla onun tamamen değişmez ve hareketsiz kalması da mümkündür. Buna rağmen biz biliyoruz ki bir dünya vardır; onu Tanrı'nın yarattığına inanıyoruz ve ancak eğer O'nun yaratmasının ezeli olduğunu kabul edersek bu olaya bir anlam vermemiz mümkün olmaktadır.²⁴⁷

Fârâbî'ye göre var olan şeylerin sebebi Tanrı'nın bilgisidir. Tanrı'nın bilgisinde zamana bağlı bir değişme olmayacağı için var olanların da daha sonra var olmaları söz konusu olamaz. Fârâbî'ye göre bir şeyin faili, belirli bir zamanda kendisinin o şeyi yapmasının iyi veya en iyi ya da en iyi olmadığını veya kötü olduğunu bilir. Onun, onu yapmasını geciktiren şey, onun, onu yapmasına engeldir. Eğer o, bu şeyi o zamanda yaparsa onun vuku bulacağını düşündüğü ve bildiği başarısızlık, onun, onu yapmasını önleyen engeldir. O, o zamanki başarısızlığın ve daha sonraki başarının sebebinin ne olduğunu bilmelidir. Eğer başarısızlığın herhangi bir sebebi yoksa onun yokluğu, varlığına tercih edilmez. O halde o niçin vuku bulmadı? Bununla beraber, yapan (es-sâni) o zaman onu yapmasında vuku bulan başarısızlığı giderecek güce sahip midir veya değil midir? Eğer o, bu güce sahipse, o zaman onun vuku

²⁴⁵ Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*, Thk. ve Tak. Süleyman Dünya, Daru'l Maarif, Mısır 1972, s. 90 vd. Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*'nin sonuç bölümünde filozofları âlemin kademine inandıkları, Allah'ın küllileri bilip cüz'iyatı bilmediğini kabul ettikleri ve öldükten sonra yeniden dirilmenin bedene değil de sadece ruha olacağına inanmaları nedeniyle küfürlerine hükmetmiştir. Bunun nedeni olarak da bu konuda İslam'ın peygamberlerce getirilen esaslarına uymadıkları ve hiçbir mezhebin bu şekilde düşünmemesini gerekçe göstermiştir. Bu üç konu dışındaki diğer meselelerde Mu'tezile ya da başka herhangi bir mezhebe göre onlar gibi düşünenler olduğundan onları eleştirmiş ve hatalı bulduğunu ifade etmiştir. Bkz. s.307-310.

²⁴⁶ Aydın, a.g.e. s.62.

²⁴⁷ Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s.54.

bulması, vuku bulmamasına tercih edilmez ve herhangi bir zamanda bu şeyin var olması da yapıcısı için imkânsız değildir. Fakat eğer o, bu başarısızlığı giderecek güce sahip olmazsa, o zaman başarısızlığın sebebi daha kuvvetlidir ve yapıcı, bu şeyin mutlaka kendisinin olması için, kendisinde tam yeterliliğe sahip değildir ve aynı zamanda fiilinde bir zıtlık ve ona bir engel vardır. O takdirde, her halükarda o, bu fiili tamamlamak için tek başına yeterli değildir; bilakis o, başarısızlığın sebebinin bulunmaması ve başarısının sebebinin hazır bulunmasıdır. Çünkü eğer o, bizzat, başarının yegâne sebebi olsaydı, bu fiilin başarısının, zamanında ertelenmesi, bilakis her ikisinin de beraberce vuku bulması gerekirdi. Bu bakımdan fail kendisinden bir şeyin meydana gelmesinde tek başına bizzat yeterli olduğunda, bundan, bu şeyin varlığının, failin varlığından daha sonra olmaması neticesi çıkar.²⁴⁸

Fârâbî'nin âlemin yaratılışı hakkındaki görüşleri Kuran'a, Aristo'ya ve Yeni Eflatuncu felsefeye dayanmaktadır. Tanrı'yı, Hz. Peygamberi ve vahyi kabul ettiği için Fârâbî'yi takdir etmek gerekir. Âlemin var oluşu hakkındaki onun kıdemine kadar varan imaları ise eleştirilmeye değer. O'nun bu konudaki ifadeleri dinle felsefeyi uzlaştırma çabasından doğmuş olsa gerekir. Âlemin zaman bakımından öncesiz oluşu, Fârâbî açısından Tanrı'nın zatında ve ilminde değişiklik bulunmayacağı düşüncesine bağlı bir te'vilin sonucu olabilir.²⁴⁹

Sonuç olarak, din açısından “Allah vardır ve birdir, Hz. Muhammed O'nun kulu ve peygamberidir” diyen kimse, mü'mindir ve ona “kâfir” demek uygun değildir. Felsefe sistemini kurarken akla son derece önem verdiği ve bu nedenle din ile çelişen bazı hükümlere varmış olsa bile Fârâbî'nin görüşlerine, Gazalî'ye rağmen bu açıdan bakılmalıdır.²⁵⁰

3.2.Âlemin Yapısı ve Kısımları

3.2.1. Madde ve Suret

Fârâbî'nin ay-altı âlem dediği yeryüzündeki işleyişi anlayabilmek için felsefesinde önemli yere sahip iki kavramı daha bilmemiz gerekir. Bu iki kavramda oluş ve bozuluş dünyasına ait olan madde ve suret kavramlarıdır. Varlık tabakası olarak İlk Varlıktan taşan akıllar; madde ve suretten bağımsız olmalarına rağmen bu akılların kendilerini düşünmesi nedeniyle göksel varlıkların madde ve suretleri meydana gelmektedir. Böylelikle asla madde olmamasına karşın akıllar, madde ve suretin meydana gelmesinin sebebi olmuşlardır. Fârâbî'ye göre boşluk ve atom yoktur. Madde ve suret vardır. Bu ikisi birleşerek cevheri

²⁴⁸ *Fusulu'l-Medeni*, s.65–66.

²⁴⁹ Çubukçu, *Türk-İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, s. 58–59.

²⁵⁰ Olguner, *Fârâbî*, s.36–37.

meydana getirirler ve bu birleşme sonradan değildir. Madde, bütün değişmelere rağmen sürekli olarak kalır. Üç boyutludur, sonludur. Binaenaleyh âlem sonludur.²⁵¹

Madde ve Suret'in her biri iki şeyle kaimdir: Onlardan biri, var olana nispeti, yatağa göre yatağın tahtasının nisbeti gibi olandır. Diğerinin ona nispeti ise, yine yatağa göre yatağın biçiminin nispeti gibidir. Yatağa göre yatağın tahtası gibi olan şey, madde ve heyulâ'dır. Yatağa göre yatağın biçimi gibi olan şey ise suret, heyet ve bunlarla aynı cinsten olan şeylerdir.²⁵²

O halde madde, suretin kendisi ile kaim olduğu özne, dayanaktır (mavzu) ve suret, madde olmaksızın var olamaz ve varlıkta devam edemez. Maddenin varlığı suret içindir. Eğer hiçbir suret var olmasaydı, madde var olmazdı. Suretin varlığı ise maddeyi varlığa getirmek için değildir. Tersine cisimleşecek tözün bilfiil töz olması içindir. Çünkü her tür ancak suret hâsıl olduğunda bilfiil olarak ve iki varlık çeşidinden en mükemmeli ile var olur. Maddesi, sureti olmaksızın var olduğu sürece o ancak bilkuvve olarak bir türdür. Çünkü yatağın tahtası, yatağın suretine sahip olmadığı sürece bilkuvve yataktır ve o ancak sureti maddesinde meydana geldiğinde bilfiil yatak olur. Bir şeyin iki varlık biçiminden eksik olanı, maddesi bakımından varlığı, daha mükemmel olanı ise sureti bakımından varlığıdır.²⁵³

Ay-altı düzeyde, yani oluş ve bozuluş dünyasında bileşiklik, her varlık türünün temel özelliği durumundadır. Suret ve madde, var oluşun en alt düzeydeki ilkeleridir ve birlikte (bizatihi var olamadıkları için birinin diğerine ihtiyaç duyduğu durumda) maddi cevheri oluşturmaktadırlar. Madde, bir şey olma istidadındaki mahza kuvveden ibarettir. Suret maddi cevheri bilfiil o şey haline getiren sebeptir.

Madde ile suret'i basit olarak somutlaştırsak göz madde, görme ise surettir.²⁵⁴

Fiziki cisimler ya sunî'dir, ya da tabiidir. Divan, kılıç, cam vb. sun'i olanlara; insanlar ve diğer hayvanlar da tabii olanlara örnektir. Bunlardan her biri, madde ve maddenin sureti olmak üzere iki şeyden oluşur. Sandalyenin tahtası maddeye, şekli, yani kareliği, yuvarlaklığı vs. de surete örnektir. Madde kuvve halinde (bil-kuvve) bir sandalyedir; suretle, gerçekten (bil-fiil) bir sandalye haline gelir.²⁵⁵

Ay-altı cisimlerinin suretleri birbirine zıt olup her birinin varlığa gelmesi veya gelmemesi mümkündür. Her birinin maddesi, hem suretini hem zıddını kabul edebilir ve onda bir şeyin sureti hem bulunabilir hem bulunamaz. Hatta madde, bu suret olmaksızın var

²⁵¹ Sunar, *İslam Felsefesi Derstleri*, s.65.

²⁵² Fârâbî, *el-Medine*, s.24.

²⁵³ Fârâbî, *el-Medine*, s. 24; *es-Siyase*, s. 6.

²⁵⁴ David C. Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", Peter Adamson- Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş* içinde, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay. İstanbul 2007, s.68.

²⁵⁵ *Fusulu'l-Medeni*, s.29.

olabilir.²⁵⁶ Suretler bulunmazsa maddenin varlığı da anlamsızdır. Tabii varlıklar arasında anlamsız bir şey yoktur. Bu yüzden ilk madde herhangi bir suretten soyutlanmış olarak bulunamaz. O halde madde, yalnızca konu olarak sûret almak için bir ilke ve sebeptir. O, ne bir etken (fail) ne de bir amaçtır. Onun tek başına suretsiz bir varlığı yoktur.²⁵⁷

Maddesiz olamayan suretler birkaç mertebeye ayrılır. Mertebe bakımından en aşağıda olanlar dört unsurun suretleri olup bunlar, dört maddede dört tanedir. Tür itibariyle bu dört madde bir ve aynıdır. Çünkü ateş için madde olan şey, hava ve diğer unsurlar için de madde olabilir. Geriye kalan suretler ise, bu unsurların birbirine karışmasından ve birleşmesinden meydana gelen cisimlerin suretleridir ki bunların bir kısmı diğerlerinden daha üstündür.²⁵⁸

Burada akla madde mi daha üstün yoksa suret mi daha üstündür sorusu gelebilir. Fârâbî'ye göre madde suret içindir yani suret varlığını onunla sürdürür. Bunun için, suret maddeden üstündür. Madde de varlığında bir konuya muhtaç olmaması dolayısıyla suretten üstündür. Suret ise konuya muhtaçtır. Maddenin ne karşıtı (zıd) ne de ona karşılık (mukabil) yokluk vardır. Oysa suret için yokluk ve karşıtlık söz konusudur. Kendisi için yokluk ve karşıtlık söz konusu olan şeyin varlığı sürekli değildir.²⁵⁹ Maddenin var oluş nedeni sureti kabul etmesidir. Suret var olmayınca madde de var olmaz. Suretin kendi varlığını sürdürmesinde bir konuya muhtaç olması dolayısıyla madde var olmayınca suret de var olmaz.²⁶⁰

3.2.2. Ay-Üstü Dünya

a. Kozmik Akıllar

Fârâbî'ye göre madde ve suret, cisim olan varlıklar için söz konusudur. Cismani olmayan cevherlere gelince, madde ve surete özgü olan eksikliklerden herhangi bir şey onlarda bulunmaz. Çünkü cevherlerden her birinin varlığı konuya muhtaç değildir. Hiçbir eksikliği bulunmayan Birinci bir yana bırakılırsa, İkinciler ve Faal Akıl'da, madde ve suretten oluşan cevherlere ilişkin bu ve benzeri eksiklikler bulunmaz. Bununla beraber, onların cevherleri başkasından elde edilmiştir; varlıkları başkasının varlığına bağlıdır. İşte bu türlü bir eksiklik, Birinci dışında bütün varlıklarda bulunur.²⁶¹ Bir şey maddi değilse ve varlığında

²⁵⁶ Fârâbî, *el-Medine*, s.24.

²⁵⁷ *Es-Siyase*, s. 6.

²⁵⁸ *Es-Siyase*, s. 7.

²⁵⁹ Fârâbî, *el-Medine*, s.25.

²⁶⁰ *Es-Siyase*, s. 8.

²⁶¹ *Es-Siyase*, s. 8-9.

maddeye ihtiyaç duymuyorsa o bilfiil akıldır. Bundan dolayı bu göksel cisimlerin her birinin sureti bilfiil akıldır.²⁶²

Tanrı, bütün kudret ve fiili ile yokluğu hiç düşünülmecek tarzda, ezelde vardı. O'nun ezeldeki bu varlığının, yine ezeli olarak taşmasından mümkün denen âlemler ortaya çıktı. Bu mümkünler âleminin ilkinin “yukarı âlem” teşkil eder. Bu âlem cisimden, maddeden ve her türlü maddi şekilden uzaktır ve dolayısıyla bu âleme, duyularla ulaşılmaz. Ona ancak akıl ile girilebilir. Bundan dolayı da kendisine “akıl âlemi” veya “akıllar âlemi” denilmiştir.²⁶³

Var olanları belirli bir hiyerarşi içinde açıklama fikri ile Fârâbî felsefesinin her alanında karşılaşıyoruz. Aynı hiyerarşi ilk akıldan başlayarak, insani nefsin en alt basamağını oluşturan maddi akla kadar sıralanan akıllar düzeninde de vardır.²⁶⁴

Soyut (gayri maddi, müfarık) cevherler dünyası içerisinde yer alan kozmik akıllar ve Tanrı, gayri maddi olmaları sebebiyle ezeli-ebedi, bilfiil akıllar olarak nitelendirilmişlerdir. Zira bir varlığın akıl olmasına engel olan şey maddedir. Maddi cevherler ise, ay küresinin altında yer alan ve varlık bakımından son derece eksik olan nesnelere oluşturduğu dünyaya aittir.²⁶⁵

Var olanlar içerisinde en üstün ve en mükemmel olanı, Tanrı'dır. Tanrı'dan meydana gelen şeylerin en mükemmelleri, umumiyetle cisim olmayan ve cisimlerden gelmeyenlerdir. Onlardan sonra göksel cisimler gelir. Bu maddeden bağımsız aşkın var olanlar içinde en mükemmelleri de, ikinciler olup sonra ötekiler sırayla on birinciye kadar giderler.

On akıl'dan her biri kendi varlık ve mertebesinde biricik olup başka hiç bir varlığın onunla aynı varlığa sahip olmasına imkân yoktur. Zira varlığında, ona ortaklık edecek başka bir varlık bulunsaydı, o varlık bununla aynı varlık olmayacağından bunu ondan zorunlu olarak ayıracak bir şeye sahip olması lazım gelirdi ki, bu başka varlığı ayıracak şey onun özel varlığı olup, diğerinin varlığı olamaz.

Bunlardan her birisinin zıddı da olamaz. Çünkü zıddı olanın kendisiyle zıddı arasında ortak olarak paylaştıkları bir maddesi bulunmalıdır.²⁶⁶

Onlardan hiçbirisinin maddesi yoktur. Maddesi olmayan bir şeyin kendi türünde kendisinden başka bir varlık bulunamaz.

Onlardan her birisi hem kendi zatını hem Tanrı'yı düşünür. Onlardan hiç birisi, yalnız kendi zatını düşünmek suretiyle mükemmel varlığı elde etmekte yeterli değildir. Tersine o,

²⁶² Fârâbî, *el-Medine*, s.29; *es-Siyase*, s. 10.

²⁶³ Olguner, *Fârâbî*, s.46-47.

²⁶⁴ Aydın, a.g.e. s.97.

²⁶⁵ Aydın, a.g.e. s.98.

²⁶⁶ Fârâbî, *el-Medine*, s.26.

mükemmel varlığı ancak kendi özü ile birlikte İlk Neden'in özünü düşünmek suretiyle elde eder.²⁶⁷

Akıllardan her biri kendinden çıkması gereken iyilik nizamını (kozmos) bilir. İşte bu bilmeden ötürü her akıl kendisinden zuhur etmesi gereken iyilik nizamının varlığı için bir sebep teşkil eder.²⁶⁸

Birinciden sonra İkinciler ve Faal Akıl gelir. İkinciler varlıkça mertebelere ayrılırlar. Ancak, onlardan her birinin de kendi özünde cevherleştiği bir varlığı vardır. Her birinin kendine özgü varlığı, aynı zamanda, varlık veren varlığıdır. Bunlar, kendilerinden başkalarının ortaya çıkmasında ve başkalarına kendilerinden varlık vermelerinde özlere dışında şeylere muhtaç değildir. Onların hepsi varlıklarını Birinciden almışlardır.²⁶⁹

Tanrı'nın mükemmelliği onların herhangi birinin mükemmelliğinden ne kadar fazla ise, onların herhangi birinin Tanrı'yı düşündüğü zaman duyduğu zevk, kendi özünü düşündüğü zaman duyduğu zevkten o kadar fazladır. Onların herhangi birinin Tanrı'yı düşünmesi sonucu kendi özünde duyduğu zevkin kendi özünü düşünmesi sonucu duyduğu zevke nispeti, Tanrı'nın mükemmelliğinin onun kendi mükemmelliğine olan nispetinin aynıdır. Onun Tanrı'yı düşündüğünde kendi özü ile övünmesi, gururlanması (icab) ve onu sevmesinin kendi özünü düşündüğünde onunla övünmesi, gurur duyması ve onu sevmesine olan nispeti, Tanrı'nın ihtişam ve güzelliğinin onun kendi özünün ihtişam ve güzelliğine olan nispetinin aynıdır. O halde onun aşkının ve övücünün konusu birinci olarak kendisi tarafından düşünülmesi bakımından Tanrı, ikinci olarak kendisi tarafından düşünülmesi bakımından kendi özüdür. Bu on aşkın var olana nispetle Tanrı, ilk sevilen ve ilk âşık olunandır.²⁷⁰

Fârâbî'ye göre bir olan Tanrı'dan, çok olanın taşması düşünülür değildir. Çünkü bir olandan yine bir olan çıkabilir.²⁷¹ Şimdi bu akılları ve özelliklerini sıralayalım:

1- İlk aklın varlığı zorunlu ve "ilk"i de bildiği için ondan başka bir akıl meydana gelir. Varlığı mümkün olduğu ve özünü bildiği için bu ilk akıldan ikinci akıl; madde ve suretiyle "nefs" demek olan en yüksek gök (el-felek'ul-a'la) meydana gelir.²⁷²

Maddeden bağımsız, aşkın (mufarık) var olanlar içinde en mükemmeli ikincisidir. Sonra on birinci var olana ulaşınca kadar sırayla diğerleri gelir. *El-Medine*'de, Tanrı'dan sonra gelen aşkın var olanların sayısı on, göksel cisimler ise toplam olarak dokuz tanedir.

²⁶⁷ Fârâbî, *el-Medine*, s.27.

²⁶⁸ *Uyun'l Mesail*, s. 207.

²⁶⁹ *Es-Siyase*, s. 19.

²⁷⁰ Fârâbî, *el-Medine*, s.27-28; *es-Siyase*, s. 19-20.

²⁷¹ Aydın, a.g.e. s.61.

²⁷² *Uyunu'l Mesail*, s. 206.

Bütün ay-üstü varlıkların toplamı (böylece) on dokuzdur²⁷³ denilmektedir. Oysa *Uyunu'l Mesail*'de "her akıldan başka bir akıl ve bir gök meydana gelir. Biz bu akılların ve göklerin sayısını bilemeyiz sadece faal akılların (el-Ukulu'l-Faale) maddeden soyutlanmış olan bir faal akılda sona ermesine kadar olanlarını bilebiliriz; işte orada göklerin sayısı tamam olur²⁷⁴ denilerek tam bir netlik ile soyut varlıkların sayısı ortaya konulmamıştır. Ayrıca Fârâbî'ye göre; "Akılların bu şekilde birbirinden zincirleme olarak çıkışları sonsuza dek sürüp gitmez. Bu akılların türleri de farklı olup, her akıl başlı başına bir tür teşkil eder."²⁷⁵

2- İkinci var olan da hiçbir şekilde cisimsel olmayan bir tözdür ve o madde de değildir. Tanrı'yı düşünmesinden dolayı kendinden zorunlu olarak üçüncü bir var olan çıkar.²⁷⁶ Hiçbir şekilde cisimsel olmayan, soyut bir varlık olmasına rağmen bu ikincide, entelektüel faaliyetin yönelmiş olduğu obje bakımından, birçokluk da kendini göstermektedir. Yani ikicilerin düşünme faaliyetinden dolayı kendilerinde yaratıcı bir özellik bulunmaktadır.²⁷⁷

3- Üçüncü var olanın varlığı da madde değildir. O, tözü itibariyle akıldır. O da hem kendi özünü hem de Tanrı'yı düşünür. Kendisine has olan özünde tözleşmenin sonucu olarak kendinden zorunlu olarak sabit yıldızlar küresinin varlığı çıkar. Tanrı'yı düşünmesi neticesinde ondan zorunlu olarak dördüncü bir varlık çıkar

4- Bu (dördüncü) varlık da bir madde değildir. O, kendi özünü düşünür ve Tanrı'yı düşünür. Kendisine has olan özünde tözleşmenin sonucu olarak ondan zorunlu bir şekilde Satürn küresinin varlığı çıkar. Tanrı'yı düşünmesinin sonucu olarak da kendinden zorunlu olarak beşinci bir varlık çıkar.

5- Bu beşinci var olanın varlığı da maddede değildir. O kendi özünü ve Tanrı'yı düşünür. Kendisine has olan özünde tözleşmesinin sonucu olarak ondan zorunlu olarak Jüpiter küresinin varlığı çıkar. Tanrı'yı düşünmesinin sonucu olarak da ondan zorunlu olarak altıncı bir varlık meydana gelir.

6- Bunun (altıncı) da varlığı maddede değildir. O kendi özünü ve Tanrı'yı düşünür. Ondandır zorunlu olarak Mars küresinin varlığı çıkar. Tanrı'yı düşünmesi sonucunda da zorunlu olarak kendisinden yedinci bir varlık çıkar.

7- Bunun (yedinci) da varlığı maddede değildir. O kendi özünü ve Tanrı'yı düşünür. Kendisinin tözleşmesi sonucu olarak ondan zorunlu olarak Güneş küresinin varlığı, Tanrı'yı düşünmesinin sonucu olarak da sekizinci bir varlık çıkar.

²⁷³ Fârâbî, *el-Medine*, s.26.

²⁷⁴ *Uyunu'l-Mesail*, s. 206.

²⁷⁵ *Uyunu'l-Mesail*, s. 206–207.

²⁷⁶ Fârâbî, *el-Medine*, s.20.

²⁷⁷ Aydın, a.g.e. s.62.

8- Bunun (sekizinci) da varlığı maddede değildir. O da kendi özünü ve Tanrı'yı düşünür. Kendisine ait olan özel özünün tözleşmesi sonucu olarak ondan zorunlu olarak Venüs küresinin varlığı çıkar.

9- Bunun (dokuzuncu) da varlığı maddede değildir. O kendi özünü ve Tanrı'yı düşünür. Kendisinin tözleşmesi sonucu olarak ondan zorunlu olarak Merkür küresinin varlığı çıkar. Tanrı'yı düşünmesinin sonucu olarak da ondan zorunlu olarak onuncu bir varlık çıkar.

10- Bunun (onuncu) da varlığı maddede değildir. Bundan dolayı O kendi özünü ve Tanrı'yı düşünür. Kendisinin tözleşmesi sonucu, ondan da zorunlu olarak Ay küresinin varlığı çıkar. Tanrı'yı düşünmesinin bir sonucu olarak da ondan zorunlu olarak on birinci bir varlık çıkar.

11- On birinci var olanın varlığı da maddede değildir. O, kendi özünü düşünür ve Tanrı'yı düşünür. Ancak onunla herhangi bir maddeye ve özneye ihtiyacı olmayan varlık türü, yani tözleri itibariyle akıllar ve akılsallar olan maddeden ayrı, mufarık, üstün varlıklar sona ererler. Ay küresi ile de göksel cisimler, yani tabiatları gereği dairesel hareketler yapan cisimler sona ererler.

Saydığımız bu var olanlar, tözlerinde en üstün mükemmelliğe baştan beri sahip olanlardır ve bu iki şeyle (Ay ve Faal Akıl) onların varlığı sona erer.”²⁷⁸

Fârâbî'ye göre bu akılların her birinin kendi özünü meydana getiren bir varlığı vardır. Bu kendilerine özgü varlık, başka bir varlık meydana getiren varlıklarının aynıdır. Bu ifade İlk ve Zorunlu varlık olan Tanrı hakkında da geçmiştir. Bu akıllar, varlıklarını ilk varlıktan aldıkları için kendilerinden meydana gelecek diğer varlıkların meydana gelmesinde kendi öz varlıklarından başkasına muhtaç değillerdir.²⁷⁹

Mufarık varlıklar; herhangi bir maddeye ve özneye ihtiyacı olmayan varlık türü, yani tözleri itibariyle akıllar ve akılsallar olan, maddeden ayrı üstün varlıklardır.²⁸⁰ Mertebelerine göre mufarık varlıkların hakikatleri birbirinden farklıdır. Bu varlıkların birincisi, sebebi olmayan varlıktır ki o da, “Bir” yani Tanrı'dır. İkincisi, etken akıllardır; bunlar tür olarak çokturlar. Üçüncüsü, semavi kuvvelerdir ve bunlar ise fert olarak çokturlar.

Genel olarak bunların dört niteliği vardır; birincisi cisim değildirler, ikincisi onlar ölmez ve bozulmazlar. Aksi halde, onlarda ölme ve fesada uğrama kuvvesinin bulunması gerekirdi. Bu caiz olsaydı, onlarda varlık ve yokluk kuvve ve fikrinin birlikte bulunması gerekirdi.

²⁷⁸ Fârâbî, *el-Medine*, s.20-23.

²⁷⁹ Atay, *Fârâbî ve İbni Sina'ya Göre Yaratma*, s.177.

²⁸⁰ Fârâbî, *El-Medine*, s.21.

Üçüncüsü, onlar kendi zatlarını idrak ederler. Onların ilki, kendi zatını ve kuşkusuz zatıyla ilişkili olan şeyleri idrak eder. Çünkü O, zatıyla ilişkili olanları idrak etmezse, zâtını idrakî eksik olmuş olur. Zatıyla ilişkili olanları idrak etmesi de, zatını idrak etmesidir.

Dördüncüsü, onlardan her birinin maddeyle karışık olanların saadetlerinden daha yüksek ve yine müfarıklardan olan saadeti vardır.²⁸¹

b. Göksel Varlıklar

Kozmik akıllara başlangıçta varlık verildiği zaman tam ve kendilerine yetecek kadar verilmiştir. Onun için kendilerinde eksik olan bir şeyi kazanmak için gayret sarf etmez ve dolayısıyla da hareket etmezler ama gök cisimleri kendilerinden meydana gelmektedir.²⁸²

Fârâbî, göksel varlıkların var oluşlarının sebebi olarak varlığını Birinciden alan İkincilerin bulunduğunu ve bu var oluşun zorunlu olarak meydana geldiğini belirtir. Ona göre; Birinci, Tanrı olarak kabul edilmesi gereken varlıktır. O, ikinci derecede var olanlar ile faal aklın varlığının yakın sebebidir. İkinciler, semavi cisimlerin var oluş sebepleridir; bu cisimlerin cevherleri (tözleri) onlardan meydana gelir. İkincilerin her birinden gök cisimlerinin her birinin tek tek varlığı zorunlu olarak çıkar.²⁸³

Dairesel hareketlerde bulunan gök cisimlerinin tamamının birinci göğün hareketi ile hareket ettiğini ve hepsinin ortak olarak sahip olduğu güç ile ilk maddenin varlığının ortaya çıktığını ifade eden Fârâbî'ye göre; gök cisimleri çok olup, yerküresi çevresinde birçok devri hareketlerde bulunurlar. Bunların hepsi, tek olan birinci göğün hareketi ile hareket ederler. Bu göğün başka farklı güçleri de vardır ve hareketleri de güçlerine göre değişir. Gök cisimlerinin hepsinin ortak olduğu güçten, gök altı varlıkların hepsinde ortak olan ilk maddenin varlığı zorunlu olarak çıkar. O güce göre değişen şeylerden ilk olarak maddede ki birçok çeşitli suretlerin varlığı çıkar. Sonra, bu suretler gök cisimlerine uyarlar; çünkü gök cisimlerinin durumları hem birbirlerine hem de yeryüzüne göre farklılık arz eder... Bu karşıtlıklar gök cisimlerinin cevherinde değil, onların birbirlerine veya yere ya da her ikisine birden nispetlerindedir.

Ayrıca Fârâbî, gök cisimlerinin birbirleri ve ay-altı evrenine göre farklılık arz etmesinden dolayı ilk maddedeki karşıt varlıkların ortaya çıktığını belirtir; Nispetleri zorunlu olan bu karşıtlıklardan ilk maddesel karşıt suretler, gök cisminin altındaki cisimlerde karşıt

²⁸¹ Fârâbî, *Mufarık Varlıkların İspatı Hakkında Risale*, s. 94.

²⁸² Atay, *Fârâbî ve İbni Sina'ya Göre Yaratma*, s.178.

²⁸³ *Es-Siyase*, s.1.

arazlar ve karşıt değişiklikler meydana gelir. İşte bu, ilk maddedeki karşıt olan varlıkların ve gök altı cisimlerin ilk sebebidir.²⁸⁴

Bu noktada şunun da belirtilmesi lazım gelir ki Fârâbî, astrologların fikirlerine asla katılmamıştır. Hatta onların aleyhine “*Kitabu’n-nüket fi-ma yesihhu velâ yesihhu min ahkami’n-nücûm* (Yıldızlar ahkâmında doğru olan ve olmayan şeyler hakkında nükteler kitabı) bir risale dahi yazmıştır. Fârâbî, burada, yıldızlara bakılarak, onlardan hükümler çıkarmanın manasızlığını izah ve ispat eder.²⁸⁵ “İlimlerin sayımı” eserinde zikrettiği “yıldızlar ilmi”ni ikiye ayıran Fârâbî, bunlardan müsbet yıldızlar ilmini kabul edip, “yıldızlardan çıkarılan hükümler ilmi” isimli kısmı ise rüya tabiri, falcılık, bakıcılık gibi maharetlerden saymış ve yıldızların duruşundan hareketle dünyadaki olaylara tesir eden kısmın hiçbir esasa dayanmadığını belirtmiştir.²⁸⁶ Ortaçağı ve Fârâbî’yi bu kadar uğraştıran bu gök akılları, gök cisimlerinin ruhları ve küreler kuramı Rönesans’tan sonra felsefede bütün değerini kaybetmiştir.²⁸⁷

Gök cisimlerinin hareketlerinin çok olduğunu, bu hareketlerin kimisinin kendine özgü ve kimisinin de diğerleriyle ortak hareketler olduğunu belirten Fârâbî’ye göre bunlar içerisinde birincisinin özel bir yeri vardır. Göksel cisimler dokuz farklı mertebede dokuz gruptan meydana gelirler. Her grubu tek bir dairesel cisim çevreler. Onlardan birincisi çok hızlı bir dairesel hareket yapan tek bir cismi içinde bulundurur. İkincisi ortak bir harekete sahip birçok cismi ihtiva eden bir cisimdir. Onların hareketleri çok sayıdadır. Bu cisimlerin her birinin kendi özel hareketleri yanında diğerleriyle ortak olarak paylaştıkları hareketler vardır.²⁸⁸

Fârâbî, gök cisimlerinin cins bakımından aynı olmalarına karşın tür olarak her birinin kendi şahsına münhasır varlıkları olduğunu ve türlerinde biricik olduklarını ifade eder; “Bu cisimlerin hepsi cins bakımından aynı olup tür bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Her bir türde ise ancak tek bir cisim mevcut olabilir. Çünkü Güneş’in türünde onun varlığını paylaşan bir başka şey yoktur. O, kendi türünde biriciktir. Aynı durum Ay ve diğer gezegenler için de söz konusudur.”²⁸⁹

İkincilerden zorunlu olarak çıkan göklerden her birinin cevheri, bir konu ve bir nefis olmak üzere iki şeyden oluşur. Onlardan her birinde bulunan nefis: bir konuda var olup,

²⁸⁴ *Es-Siyase*, s. 22–23.

²⁸⁵ Ülken, *İslam Felsefesi*, s.74; Fârâbî, *İhsa’ül-Ulum*, Giriş, s.28.

²⁸⁶ Fârâbî, *İhsa’ül-Ulum*, s.101–104.

²⁸⁷ Ülken, a.g.e. s.75.

²⁸⁸ Fârâbî, *el-Medine*, s.28.

²⁸⁹ Fârâbî, *el-Medine*, s.28.

bununla birlikte, kendi özünü ve kendi varlığının çıktığı, ikinciye ve birinciye düşünmekle bilfiil akıl olan nefsin parçası olur.²⁹⁰

Fârâbî'ye göre göksel cisimler bir konuya muhtaç olmalarından dolayı eksikliğin başladığı varlık mertebesinde bulunurlar. Suret ile madde'den meydana gelen varlıklara benzer olmaları dolayısıyla da kendi varlıklarını devam ettirme ve kendilerinden başka bir cevherin çıkması için kendi başlarına yeterli değildirler. Kendi cevherlerinin dışındaki başka varlıkları meydana getirmede bizzat kendilerinin cevherleşmesini sağlayan varlığa tabii oldukları için ikincilere göre daha fazla eksikliğe sahiptirler.²⁹¹

Göksel cisimler, ay-altı âleminde bulunan maddeye sahip varlıklarla aynı cinstendirler. Çünkü onların, suretlerin taşıyıcısı ödevi gören maddelere benzeyen taşıyıcıları vardır; yine onlar kendileri ile tözleştikleri suretler ödevi gören şeylere sahiptirler ve bu suret ödevi gören şeyler bu taşıyıcıları, sahip oldukları suretlerden başka bir surete sahip olamayacakları gibi, o surete sahip olmamazlık da edemezler.

Fârâbî nesnelere dünyasına ilişkin bilginin duyuşal, tahayyüli ve düşünsel olmak üzere üç boyutuna işaret etmektedir ki bu bilgi uğraklarının her biri aynı zamanda, suretin çeşitli mertebelerindeki soyutlanmasına işaret eder.²⁹² Gök cisimleri madde ve suretten oluşmuşlardır fakat cisimlikte onlardan farklıdır çünkü göksel varlıklardaki üç boyut farazidir. Her ne kadar gök cisimleri dört unsur gibi madde ve suretten oluşmuşlarsa da, göklerin ve gök cisimlerinin maddesi dört unsurun ve onlardan oluşan varlıkların maddesine aykırıdır. Bu tıpkı cisimlikte hepsi ortak olmakla beraber onların suretlerinin berikilerinkine aykırı olması gibidir. Böyle olmakla beraber suretsiz heyula'nın ve heyulasız suretin bilfiil bulunması imkânsızdır. Tersine heyulâ bilfiil bulunabilmek için surete muhtaçtır. Bunlardan biri ötekinin varlığı için sebep olmaz; aksine ikisini de var eden başka bir sebep vardır.²⁹³

Fârâbî, gök cisimleri ve hareketleri sonucu ay-altı dünyasındaki varlıkların meydana geldiğini ve bu kez sıralamanın aşağıdan yukarıya doğru olup, bu sıralamanın en altında dört unsur dediğimiz toprak, su, hava ve ateşin bulunduğunu, sıralamanın en üstünde ise düşünme özelliğiyle diğer varlıklardan ayrılan insanın bulunduğunu belirtir. Ona göre; "Gök cisimlerinden ve onların hareketlerinin değişmesinden, önce dört unsur, sonra taş cisimleri, sonra bitkiler, sonra düşünmeyen canlı (hayvan), sonra da düşünen canlı meydana gelir. Her

²⁹⁰ *Es-Siyase*, s. 20.

²⁹¹ *Es-Siyase*, s. 20.

²⁹² Aydınlı, a.g.e. s.89.

²⁹³ *Uyunu'l-Mesail*, s. 208.

türün “ben”leri (eşhas), güçlerin çeşitli yönlerinde ortaya çıkar ve bu “ben”ler, sayılamayacak kadar çoktur.”²⁹⁴

Göksel cisimler, bilfiil akıl olan sureti sayesinde varlığını kendisinden aldığı aşkın aklın özünü ve Tanrı’yı düşünür. Ancak o aynı zamanda akıl olmayan taşıyıcı öznesini de düşündüğü için, özünde düşündüğü şeyin tümü akıl değildir. Çünkü o, taşıyıcısı ile yalnızca sureti ile düşünür. O halde göksel cisimde akıl olmayan bir akılsal vardır. Bundan dolayı da o, maddeden ve her türlü taşıyıcıdan bağımsız olan Tanrı ve On Aşkın Akıl’dan farklıdır ve insanla ortak bir şeye sahiptir.²⁹⁵

Gök cisimleri, cevherleri itibariyle son yetkinliklerinde bulunurlar. Ve onların fiilleri, öncelikle büyüklüklerinin, niceliklerinin, biçimlerinin ve değişmeyen diğer niteliklerinin ortaya çıkışıdır. İkinci olarak ortaya çıkan fiilleri de hareketleridir. Bu fiilleri de, onların son yetkinliklerinden ötürüdür. Bunlarda karşıtlık bulunmadığı gibi, dışarıda onların karşıtları da yoktur. Bunun içindir ki onların hareketleri hiçbir vakit kesintiye uğramaz.²⁹⁶

Göksel cisim de özü itibariyle, Tanrı’yla ve varlığını kendisinden aldığı aşkın aklın özü ile ilgili olarak düşündüğü şeyden ötürü mutluluk duyar.²⁹⁷

Fârâbî’ye göre göksel cisimler en mükemmel şekil olan daire şekline ve en mükemmel nitelik olan ışığa sahiptirler. “Göksel cisim, maddi var olanlarla ortak olarak paylaştığı şeyin en üstünü ve en mükemmeline sahiptir. Çünkü o, şekiller içinde en mükemmel şekle, yani daire şekline, görülen nitelikler içinde de en mükemmel niteliğe, yani ışığa sahiptir. Onlar, on var olan ile ta baştan itibaren en mükemmel tözlere kendi büyüklüklerine, şekillerine ve kendilerine has olan görünen niteliklerine sahip olmaları bakımından birleşirler.”²⁹⁸

Yine Fârâbî, göksel cisimlerin kendilerine özgü hareketleri bulunduğunu ve bu hareketler ile bazen birleştiklerini bazen da ayrıldıklarını ve bazen da birbirlerine zıt durumların ortaya çıktığını ifade eder. “Kürelerin ve onlarda bulunan mücessem dairelerinin her birinin diğerlerinin hareketinden daha hızlı veya daha yavaş kendisine mahsus bağımsız hareketi vardır. Hareketlerindeki farklılık bizzat kendi özleri gereğidir. Bu durumlarının farklılığından ötürü onların her biri arızı bir özelliğe sahiptir; yani onlar bazen dünyanın etrafında hızlı hareket ederler, bazen ise yavaş, sonra karşılıklı durumlarının sonucu olarak

²⁹⁴ *Es-Siyase*, s. 28; *Uyunu'l-Mesail*, s.207.

²⁹⁵ Fârâbî, *el-Medine*, s.29.

²⁹⁶ *Es-Siyase*, s. 31.

²⁹⁷ Fârâbî, *el-Medine*, s.29–30.

²⁹⁸ Fârâbî, *el-Medine*, s. 30.

onların bazen bir araya gelmeleri bazen ayrılmaları ve birbirlerine zıt durumlarda olmaları ortaya çıkar. Bu, onların birbirlerine olan durumlarının sonucudur.”²⁹⁹

Göksel cisimlerde önemsiz sayılabilecek zıtlıkların bulunduğunu, bunun da birbirleri ve ay-altındaki cisimler ile ilişkisinden kaynaklandığını, zıtlığın ise bir eksiklik olduğunu vurgulayan Fârâbî, zıtlıkların Göksel cisimlerin tözlerinden kaynaklanmadığını ancak tözlerinde farklılık bulunduğunu da kabul eder.³⁰⁰

Var olan şeyler içinde göksel cisim, kendisine zıtların arız olduğu ilk şeydir. Kendilerinde zıtlığın ortaya çıktığı ilk şeyler ise, bu cismin, altında bulunan cisme ve göksel cisimlerin birbirlerine olan nispetleridir. Bu zıtlıklar gerçi en önemsiz zıtlıklardır. Ancak zıtlık bir varlık eksikliğidir. O halde göksel cisme varlık bakımından en önemsiz türden bir eksiklik arız olur.³⁰¹

Ayrıca bütün göksel cisimlerin ortak bir tabiatları vardır ki, onlar ilk göksel cismin hareketiyle bir gün ve gecede dairesel bir hareket yaparlar. Ancak bu hareket zorla değildir; çünkü gökte zorla meydana gelen bir şeyin olması mümkün değildir.³⁰²

Fârâbî’ye göre evrenin temel maddeleri dediğimiz dört unsur göksel cisimlerin hareketleri ve bunların bir sistem içerisinde birbirleri ile temasları neticesinde meydana gelir. Yine göksel cisimlerin tümel ve tikel bilgiye sahip olup cisimsel hareketleri oluşturduğu ve bu hareketler sonucunda oluşma ve bozulmanın meydana geldiğini belirtir. “Göklerin hareketinden ve bunların bir düzene göre birbirine temas etmelerinden dört unsur meydana gelir.

Gök cisimleri külli (tümel) ve cûz’i (tikel) bilgiye sahiptirler. Gök cisimlerinin bitişik (aralıksız) tasavvurlarının cüzlerinden cismani hareketler (değişmeler) oluşur; sonra da bu değişmeler dört unsurdaki değişmelere sebep olduğu gibi, oluşma ve bozulma (kevn ve fesad) âleminde görülen değişmelere de sebep olur.

Gök cisimlerinin aynı dinamik harekete iştirak etmeleri, dört unsurun aynı maddeye iştirak etmelerine sebep olur. Onların farklı hareketleri dört unsurun değişmesine; dört unsurdan oluşması gerekenlerin oluşmasına, bozulması gerekenlerin bozulmasına sebep teşkil ederler.”³⁰³

²⁹⁹ Fârâbî, *el-Medine*, s.32–33.

³⁰⁰ Fârâbî, *el-Medine*, s.33.

³⁰¹ Fârâbî, *el-Medine*, s.33.

³⁰² Fârâbî, *el-Medine*, s.33.

³⁰³ *Uyunu'l-Mesail*, s. 207.

Gök cisimleriyle ilgili olarak ortaya çıkan başka bir kavram da yön'dür; çünkü gök cisimleri kuşatıcıdır ve bir merkezleri vardır.³⁰⁴ Gök'ün hareketi dinamiktir (nefsanî), tabii değildir; arzu ve öfke sonucu da değildir. Fakat o, maddeden soyutlanmış aklî varlıklara benzemek için iştihakla hareket eder. Gök cisimlerinin duyduğu arzu ve iştihak aynı şeye ve aynı cinsten olamaz. Tersine, her birinin özel bir sevgilisi vardır, birininki ötekinkine uymaz. Fakat hepsi de bir tek sevgiliye iştirak ederler, O'da ilk sevgili (Tanrı) dır.³⁰⁵

Buna göre; Fârâbî sisteminde Tanrı'dan taşma yoluyla meydana gelen akıllar ve göksel varlıkların hiyerarşik olarak sıralanışı şu şekildedir.

	<u>N. Danışman</u>	<u>A. Arslan</u>
1. İlk Mevcut		
2. İkinci	1. Akıl	Birinci Sema
3. Üçüncü	2. Akıl	Sabit Yıldızlar Küresi
4. Dördüncü	3. Akıl	Zuhal Küresi
5. Beşinci	4. Akıl	Müşteri Küresi
6. Altıncı	5. Akıl	Merih Küresi
7. Yedinci	6. Akıl	Güneş Küresi
8. Sekizinci	7. Akıl	Zühre Küresi
9. Dokuzuncu	8. Akıl	Utarit Küresi
10 Onuncu	9. Akıl	Kamer Küresi
11 on birinci	10. Akıl	

c. Faal Akıl

Fârâbî'nin metafizik sisteminde, sadece kozmolojik değil epistemolojik ve dini açıklamanın anahtar terimlerinin bir tanesi de, gayri maddi akılların son halkasını oluşturan ve Tanrısal olandan dünyevi olana geçiş noktasında bulunan Faal akıldır.³⁰⁶

Tanrı'nın kendisini düşünmesi dolayısıyla kendinden sudur eden akılların sonuncusu olan (faal akıl) bir yönüyle yeryüzündeki nefislerin (canlıların), bir yönüyle de göklerin aracılığıyla dört unsurun var oluşlarının sebebidir.³⁰⁷

³⁰⁴ *Uyunu'l-Mesail*, s. 209.

³⁰⁵ *Uyunu'l-Mesail*, s. 210.

³⁰⁶ Aydınlı, a.g.e. s. 67.

³⁰⁷ *Uyunu'l-Mesail*, s. 207.

Faal Aklın, “faal” ve “akıl” olmak gibi iki özelliği dikkat çekmektedir. Buna göre, o “akıl” olarak madde ve maddesel özelliklerden tamamen ayrı, soyut bir cevherdir. “Faal” olması yönüyle ise, maddesel akılla girdiği ilişki sonucu onu bilfiil duruma çıkaran akıldır.³⁰⁸

Faal Akıl, öz (zat) bakımından tektir; fakat derecesi, düşünen canlının kurtulduğu ve böylece mutluluğa erdiği derecedir. Faal Akıl’a er-Ruh’ul-Emin (güvenilir ruh), Ruh’ul-Kuds (Kutlu ruh) ya da bunlara benzer adlar verilmek gerekir.³⁰⁹

Faal akıl birinciyi, ikincilerin hepsini ve kendi özünü bildiği gibi, özleri bakımından düşünülür (ma’kul) olmayan şeyleri de düşünülür kılar. Cisim ya da cisimde var olanlar, cevherleri yönünden düşünülür değildirler. Onlardan cevheri fiil halinde (bilfiil) akıl olan bir şey yoktur. Ancak onları fiil halinde düşünülür kılan faal akıldır.³¹⁰

İlk nedenin altında bulunan “ayrı” varlıklar içindeki derecesi onuncu sırada olan faal aklın³¹¹ insandaki yeri, göz karşısında güneşin aldığı yere benzer. Nasıl ki güneş göze ışık verir, böylece göz güneşten aldığı ışıkla, bilkuvve görücü iken bilfiil gören olur. Gene bu ışıkla göz, bilfiil görmeğe sebep olan güneşin kendisini de görür. Bilkuvve görülen renkler, gene bu ışıkla, bilfiil görülen renkler olur. Bilkuvve olan göz de, bilfiil göz olur. Aynı şekilde Faal Akıl, insana, düşünme gücünde tasarladığı bir şeyi kazandırır. İşte bu şeyin düşünen nefste gördüğü iş, ışığın gözden yana gördüğü işe benzer... Gene bununla insan, bilkuvve akıl iken bilfiil akıl olur ve faal akıl derecesine yaklaşmak için olgunlaşma sürüp gider. Böylece o, daha önce kendi başına akıl olmadığı halde akıl; gene daha önce kendi başına düşünülür (ma’kul) olmadığı halde düşünülür ve daha önce maddi düzeyde (heyûlani) iken ilahi bir varlık olur. İşte bu, Faal Aklın işidir. Bundan dolayı da ona Faal Akıl denmiştir.³¹²

Burada Fârâbî, Faal Aklın çalışmasının anlaşılmasındaki yolu mecazen güneş ışığının dört fonksiyonu ile ifade eder:

- 1) İlk olarak ışık, potansiyel görünümü, fiil görünümüne çevirir.
- 2) İkinci olarak ışık, potansiyel görülebilir renklerin görülür olmasına sebep olur.
- 3) Üçüncü olarak ışık, bizzat göze görülür.
- 4) Son olarak ışığın kendisi, göze görülen ışığı üreten güneşi oluşturur.³¹³

Bilkuvve gök-altı cevherlerinin bütünü olan ilk maddedeki gecikmeler geride kalmalar ve varlıkça eksik olması gibi nedenlerden ötürü, bunların dışarıdan bir hareket ettirici

³⁰⁸ Hidayet Peker, “Fârâbî ve İbn Sina’nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası”, *UÜİFD*, C.17, S.1, s.159.

³⁰⁹ *Es-Siyase*, s. 2.

³¹⁰ *Es-Siyase*, s. 4.

³¹¹ Fârâbî, *el-Medine*, s.58.

³¹² Fârâbî, *el-Medine*, s.58; *es-Siyase*, s. 5.

³¹³ M. Yusuf Hüseyin, “Varlıkların Prensipleri Fârâbî’nin Sudur Doktrininde Temel Prensip”, çev. Gürbüz Deniz, *Felsefe Dünyası* 2001/1, S. 33, s. 97.

olmadan kendi başlarına yetkinlik kazanmaları için çaba göstermeleri mümkün değildir. Bunların, dışarıdan hareket ettiricileri, gök cismi ve parçaları, sonra da Faal Akıldır.³¹⁴

Faal akıl, tabiatı ve cevheriyle, gök cisminin hazırlayıp kendisine verdiği her şeyi göz önünde tutmağa yatkındır. Herhangi bir şey, herhangi bir şekilde maddeden kurtulup ayrılmayı kabul edecek durumdaysa; faal akıl, maddeden ve yokluktan onun kurtulmasını ister ve böylece o şey, onun mertebesine yaklaşır. İşte böylece, bilkuvve olan düşünürlükler (ma'kulat) bilfiil düşünülür olurlar. Bundan da, bilkuvve olan akıl bilfiil akıl olur. İnsanın dışında hiçbir şeyin böyle olması mümkün değildir.³¹⁵

Fârâbî insanın var oluş amacının mutluluğu elde etmek olduğunu ve bu mutluluğun da ancak ilk bilgileri oluşturan ilk düşünürlüklerin Faal Akıl tarafından insana verilmesiyle mümkün olduğunu belirtir.³¹⁶

Akıl terimini Aristoteles tarafından kullanılan Potansiyel akıl (al-akl-ı bîl kuvve), fiil akıl (al-akl-ı bi'l fiil) kazanılmış akıl (al-akl'al-müstefad) ve faal akıl şeklinde dört kısma ayırır.³¹⁷ Faal akıl ile bağlantı kurmayı ise *Kitab'un-Nefs [De Anima]*' de belirtildiği gibi önce edilgen (munfa'il) akı, daha sonra da kazanılmış (müstefad) akı elde etmesiyle başardığını ifade eder.³¹⁸

Fârâbî, Aphrodisias'lı İskenderi takiben, bilkuvve akı, nesnelere mahiyetlerinin veya suretlerinin, onlara tekabül eden hissedilir suretlerinden tecrit edilmesi için var olan saf bir meyil olarak görür. Bu bilkuvve akıl, ma'kul mefhumları kesbettikçe, saf kuvve halinden fiile çıkar ve dolayısıyla ikinci tür akıl yani bilfiil akıl olur. Ma'kulatı fiili hale getirme süreci, elbette tedrici bir süreçtir ve onun hedefi tüm ma'kulatın ve insanın bilmesi mümkün olan tüm ilimlerin kesbedilmesidir. Akıl, nihayette bu hedefe ulaştığında, kuvve halinden kalan tüm izleri kaybeder ve dolayısıyla saf suret ve saf fiililik halini alır. Aristo ilkelerine göre herhangi bir şey, suret ve fiililik kazandığı kadar makul olduğu için akıl ancak bu noktada kendini tefekkür kabiliyetini tam olarak gerçekleştirir. Dolayısıyla bu, aklın üçüncü mertebesinin, müstefad aklın kesbine işaret eder. Bu mertebede, ferdi insan akı, tamamen fiili hale gelmiş olmak sayesinde, fa'al akıl da dâhil olmak üzere diğer gayri maddi akıllara yakın bir mevki elde eder ve nevi' bakımından onlarla aynı veya benzer bir halde olur. Netice olarak, artık şimdi sadece kendisini ve maddi varlıklardan kesbettiği diğer ma'kulatı tefekkür edebilmekle

³¹⁴ *Es-Siyase*, s. 21.

³¹⁵ *Es-Siyase*, s. 21-22.

³¹⁶ *Es-Siyase*, s. 40.

³¹⁷ Fârâbî, *Risale fi'l Akıl*, Herbert A. Davidson'dan, çev. Eyüp Şahin, *AÜİFD*. 14 (2004) S.II, s.271.

³¹⁸ *Es-Siyase*, s. 45.

kalmaz, aynı zamanda faal akıllı ve diğery mufarık gayri maddi cevherleri de tefekkür edebilir.³¹⁹

Faal akıl'ın gördüğü iş, düşünen canlıyı görüp gözetmek ve insan için erişilmesi gereken olgunluk mertebelerinin en yükseğine yani yüce mutluluğa (es-sa'adetü'l kusva) ulaştırmaktır.³²⁰ Bunu ise insan faal akılla kendisi arasında başka herhangi bir aracı kalmadığı zaman kazanılmış akıllı elde edip kendisine vahiy gelmesiyle elde eder. Edilgen akıl, kazanılmış aklın maddesi ve konusu gibi olup, kazanılmış akıl da Faal Aklın maddesi ve konusu durumundadır. İşte, ancak bu durumda, insanın, şeyleri ve fiilleri nasıl tanımlayacağı ve onları mutluluğa doğru nasıl yönelteceği hususunda bilgi sahibi olmasını sağlayan güç, Faal Akıl'dan munfail akla çıkar. İşte, kazanılmış akıl kanalıyla Faal Akıl'dan munfail akla gelen bu akış, vahy'dir. Faal Akıl, İlk Sebep'in varlığından çıkmıştır. Bunun için, faal akıl aracılığıyla bu insana vahyedenin ilk sebep olduğu söylenebilir. Buradan insana asıl vahyedenin Tanrı olduğu, faal aklın ise bu işi yerine getiren aracı olduğu anlaşılmaktadır.³²¹

Burada Aristoteles ile Fârâbî'nin faal akıl anlayışlarının farklı olduğunu da belirtmekte yarar var. Şöyle ki; Aristoteles'e göre faal akıl asıl Tanrı'dır. Fakat Fârâbî'ye göre faal akıl ilk ilke değildir, çünkü ilk ilke şeylere var oluş ve yetkinlik vermeli, kendisi de kusursuz olmalıdır. Oysa faal akıl yalnız sınırlı şekilleri meydana getirir, bu da onun eksik olduğunu gösterir. Bunun için faal akıl Tanrı olamaz. Tanrı, faal akla hareket veren bir ilke olmalıdır.³²²

3.3. Ay-Altı Varlıklar

Tanrı, Akıllar ve Göksel cisimlerden sonra ay-altı dediğimiz oluş ve bozuluş âlemi bulunur.

Bu âlemdeki varlıklar, tözlerinde en üstün mükemmelliğe baştan beri tabiatları gereği sahip olamayanlardır. Tersine onların varlığı başlangıçta en kusurlu tarzdadır. Onların her biri en üstün mükemmelliğe erişinceye kadar adım adım yukarıya doğru giderler. Bu durum bu varlık cinsinin tabiatından iler gelir. Bu ay-altı varlıkların bir kısmı tabiidir, bir kısmı iradi; bir kısmı ise hem tabii hem iradi şeylerden meydana gelir. Tabii varlıklar, iradi varlıkların ön şartıdır. Tabii ay-altı varlıklar olmaksızın iradi varlıkların varlığı mümkün değildir.³²³

Ay-altındaki cisimlerden her birisinin sureti bakımından bir hakkı ve liyakati olduğu gibi maddesi bakımından da bir hakkı ve liyakati vardır. Onun sureti bakımından hakkı, sahip

³¹⁹ S.Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, C.1, s.223.

³²⁰ *Es-Siyase*, s. 2.

³²¹ *Es-Siyase*, s. 45.

³²² Ülken, *İslam Felsefesi*, s.77.

³²³ Fârâbî, *el-Medine*, s.23.

olduğu varlığı sürekli olarak devam ettirmektir. Maddesi bakımından hakkı ise sahip olduğu varlığa zıt ve karşı olan bir başka varlığa sahip olmaktır. Adalet, cisimlerin bu layık oldukları şeylerin yerine getirilmesidir. Ancak bir ve aynı zamanda onun ikisinin yerine getirilmesi mümkün değildir. Bundan onlardan birinin belli bir zamanda diğerinin ise başka bir zamanda yerine getirilmesi gerektiği sonucu çıkar. Böylece cisim varlığa gelir ve bu daimi olarak böylece sürüp gider.³²⁴

Ay–altı âlemde var olanların düzeni şöyledir. Önce onların en az değerlisi gelir, sonra kendisinden daha mükemmel bir varlığın olmadığı en mükemmel varlığa ulaşıncaya kadar daha az mükemmelden daha mükemmele doğru gidilir. Onların en az değerlisi, ortak ilk maddedir. Unsurlar bu ilk maddeden daha değerlidir. Onları sırasıyla madeni cisimler, bitkiler, dil ve düşünceye sahip olmayan hayvanlar, nihayet dil ve düşünceye sahip olan hayvanlar takip eder. Dil ve düşünceye sahip olan hayvanın üstünde ondan daha mükemmel bir varlık yoktur.³²⁵

Fârâbî’ye göre her ne anlamda olursa olsun, varlığı terkip ve birleşme (te’lif) olan her şey, varlık bakımından eksiktir ve kendisini oluşturan şeylere daima muhtaçtır. Çünkü bu terkip ister sayısal olsun, isterse madde ve suretin birleşmesi veya diğer herhangi bir tür birleşme (terkip) olsun, varlık, devamı için kendisini oluşturan şeylere muhtaçtır.³²⁶

Bu ay–altı cisimlerin suretleri birbirine zıddır. Zıtlık da bir varlık eksikliğidir. Onların her birinin varlığa gelmesi veya gelmemesi mümkündür. Her birinin maddesi, sureti veya onun zıddını kabul edebilir. Hatta madde, bu suret olmaksızın var olabilir.³²⁷

Fârâbî’ye göre ay–altı âlemde ezeli ve ebedi varlıklar yoktur. Yine Fârâbî, ay–altında yer alan varlıklar dünyasındaki oluşu bir ve aynı madde üzerinde zıt suretlerin bir ardı ardına gelişi olarak tasvir etmektedir. Bu ardı ardına geliş hiç kuşkusuz, belirlenmiş bir düzenlilik, her bir varlığın hakkının mutlaka gözetildiği bir adalet içerisinde gerçekleşmektedir. Daha basit karışımların daha karmaşık karışımlara dayanak teşkil etmesi suretiyle, artık hiçbir karışıma madde olmayan insani varlığa kadar yükselen akış süreci içerisinde, ay altı gerçeklik dünyasının var oluş aşamaları meydana gelir. Göksel dünyadan farklı olarak, bizim dünyamızda, zorunlu ve sürekli varlıklar yoktur. Zorunlu ve ebedi var oluş, cismi oluşturan suret ile madde arasında zorunlu bir ilişkiyi öngörür ve var oluşun bu türünde tözsel zıtlıktan

³²⁴ Fârâbî, *el–Medine*, s.41–42.

³²⁵ Fârâbî, *el–Medine*, s.25; *es–Siyase*, s. 28.

³²⁶ *Fusulu ’l–Medeni*, s.65.

³²⁷ Fârâbî, *el–Medine*, s.24.

söz edilemez. Şu halde zıt suretlerin bir çatışma alanı olan ay-altı varlıklar dünyasında, bireysel var oluş düzeyinde öncesiz–sonrasız gerçeklik yoktur.³²⁸

Farklı biçimlerde meydana gelen etkilerin bir araya gelmesinden, başka birçok karışım ortaya çıkar ve bu karışımlar, bu cisimleri, unsurlardan ve ilk maddeden daha da uzaklaştırırlar. Bu karışımlar birbirleriyle karışmaları mümkün olmayan cisimlere ulaşınca kadar devam eder ve bir sonra gelen karışım daima bir önceki karışımdan daha da karmaşıktır. Bu noktada cisimlerin birbirleriyle karışması ve yeni bir cisim meydana getirmesinin mümkün olmadığı noktadır. Bu noktada karışım durur.³²⁹

Fârâbî ay-altında bulunan varlıkları daha aşağı mertebeden daha yukarı mertebeye doğru sıralayarak onlar ve nitelikleri hakkında şunları söyler:

Fârâbî'ye göre bütün ay-altı âleminin ortak maddesi olan ve artık kendi maddelerinin maddesinin bulunmadığı, suretleri birbirine zıt olan dört unsurun var oluş sebebi göklerin aracılığıyla, faal akıldır.³³⁰ “Unsurların sayısı dörttür ve onların suretleri birbirine zıddır. Bütün ay-altı cisimler unsurlardan meydana gelir. Unsurların maddelerinin maddesi yoktur. Bundan dolayı onlar ay-altı âlemine ait cisimlerin hepsinde ortak olan ilk maddelerdir.”³³¹

Fârâbî; Ay-altı âlemindeki cisimlerin ortak maddesi olan dört unsurdan zorunlu olarak çeşitli karışımların meydana gelip, oluşma ve bozulmanın esasının da bu dört madde dolayısıyla olduğunu, bunlardan birisinin diğerine dönüşebildiğini ve karışım sonucunda ortaya çıkan cisimde dört unsurun güç ve suretinin devam ettiğini belirtir.³³²

“Karışım; dört niteliğin durumunun değişerek bir zıttan diğer zıtta geçmesidir. Bu durum asıl güçlerden ve birinin öbürüne etkisinden kaynaklanmaktadır.”³³³

Daha sonra Fârâbî dört unsurun niteliklerini şöyle ifade eder. Dört unsurdan oluşan cisimler aktif hale gelebilmek için kendilerinde sıcaklık ve soğukluk gibi unsurlardan gelen bir takım aktif nitelikler; ıslaklık ve kuruluk gibi bazı pasif niteliklerde vardır.

Yapısı gereği en sıcak cisim ateş, en soğuk olanı su, en akıcısı hava, en katı olanı da topraktır. İşte oluşma ve bozulmanın esası bu dört madde olup, bunlardan her biri diğerine dönüşebilir.³³⁴

İlk madde, mümkün varlıkların en aşağıda olanıdır. İlk maddeye en çok yaklaşan her şey, en çok bayağılaşmış olur. İlk maddenin varlığı daima başkaları içindir; asla kendi özü

³²⁸ Aydınlı, a.g.e. s. 72, ayrıca bkz; Fârâbî, *el-Medine*, s.34 vd.

³²⁹ Fârâbî, *el-Medine*, s.35 – 36.

³³⁰ *Uyunu'l-Mesail*, s. 207.

³³¹ Fârâbî, *el-Medine*, s.25.

³³² *Uyunu'l-Mesail*, s. 207.

³³³ *Uyunu'l-Mesail*, s. 211.

³³⁴ *Uyunu'l-Mesail*, s. 210–211.

için bir varlığa sahip değildir. Dolayısıyla, maddenin meydana getirmek için yaratılmış olduğu şey var olmayınca kendisi de var olmaz. Bu yüzden suretlerden bir suret bulunmayınca, madde de bulunmaz. Bunun içindir ki, ilk madde, hiçbir zaman suretten ayrı olarak bulunmaz.³³⁵

Fârâbî, mümkün şeylerin cinslerinin varlıkta mertebeleri olduğu ve aşağı mertebede olanların yukarıda olanlara yardımcı olduğu belirtir. Dört unsur, diğerlerine bütün parçalarıyla madde, hizmet ve araç olmak üzere üç şekilde yardım eder. Buna karşılık madeni cisimler yalnızca, madde yoluyla bir çeşit ve hizmet yoluyla da bir çeşit yardımda bulunurlar. Bunun kaynaklardan çıkan suların oluşmasında dağların durumu gibi bir konumu bulunur ayrıca araç olma yoluyla da yardımda bulduklarını ifade eder.³³⁶

Bitkiler, madenlerinkinden daha karmaşık bir karışımın sonucu olarak ortaya çıkarlar ve onların unsurlardan uzaklığı derce bakımından daha fazladır.³³⁷ Mümkün şeylerin mertebe bakımından daha aşağıda olanların yukarıda olanlara yardımcı olduğunu ifade eden Fârâbî'ye göre; "Bitki türleri de madde, hizmet ve araç olmak üzere üç şekilde yardımcı olabilir."³³⁸ Bitkiler ve hayvanlar gibi cisimler kendi içlerinde bulunan zıt kuvvetlerin etkisi altında çözülür. Bundan dolayı eğer bu cisimlerden birinin sureti belli bir süre devam ettirilmek isteniyorsa, zorunlu olarak bu cismin çözülmüş olan bu parçasının yerini tutacak veya çözülen parçanın yerine geçecek bir şeyin sağlanması gerekir.³³⁹

Dil ve düşünce sahibi olmayan hayvanlar, bitkilerinkinden daha karmaşık bir karışım sonucu ortaya çıkarlar.³⁴⁰ Düşünmeyen canlı da denilen bu türde düşünen canlıya üç tarzda yardımcı olur. Yani, onların kimisi madde yoluyla, kimisi hizmet, kimisi de araç (alet) olma yoluyla ona yardım eder.³⁴¹ Düşünmeyen canlı, canlı olmak itibarıyla kendinden eksik olan bir şeye asla madde olmaz. Fakat hizmet etme ve araç olma durumu mümkündür. Hatta bazı hayvanlar, tabii olarak, dört unsura yardım etmek için yaratılmıştır.³⁴²

Ay-altı âlemde yalnızca insan, sonuncu karışımın ürünü olarak meydana gelir.³⁴³ Düşünen canlı yani insan, kendisinden üstün başka bir mümkün varlık cinsi bulunmadığı için, kendisinden üstün başka bir şeye hiçbir surette yardımcı olamaz. Bu üstünlük düşünme iledir ki, o da, insanın altındaki ve üstündeki hiçbir şey için asla madde olmadığı, başka bir şey için

³³⁵ *Es-Siyase*, s. 25.

³³⁶ *Es-Siyase*, s. 33.

³³⁷ Fârâbî, *el-Medine*, s.36.

³³⁸ *Es-Siyase*, s. 33.

³³⁹ Fârâbî, *el-Medine*, s.40.

³⁴⁰ Fârâbî, *el-Medine*, s.36.

³⁴¹ *Es-Siyase*, s. 33.

³⁴² *Es-Siyase*, s. 34.

³⁴³ Fârâbî, *el-Medine*, s.36.

asla araç da olmaz; tabii olarak başkasına hizmet de etmez. Onun, düşünen bir varlık olarak, kendinden başka mümkün bir varlığa ve birinin ötekine yardımı, yaradılış gereği değil düşünme ve isteme (irade) ile dir.³⁴⁴

Hayvanlar arasında insan birçok özelliğe sahiptir. Mesela güç kaynağı olan bir nefsi vardır; bu sayede işlerini araç-gereçle yapar. Araç-gereç olmadan da insan kendi işlerini yapma gücüne sahiptir. Nitekim beslenme, büyüme ve doğurganlık bu tür güçlerdendir. Ayrıca bu güçlerden her birinin gelişmesine yardımcı olan başka güçler de vardır. Mesela beş duyu gibi dış duylar; muhayyile, vehim, hatırlama ve düşünme güçleri gibi iç duylar; insanın davranışlarını etkileyen arzu ve öfke gücü gibi güçler bu tür güçlerdendir. Bunların her biri bir organa bağlı olarak çalışır; hiçbirini bedenden ayrı değildir.

İnsanın sahip olduğu psikolojik güçlerden biri de pratik akıldır. Pratik akıl, insana özgü davranışları yapmada etken olan akıldır. Bir diğeri de teorik akıldır. Teorik akıl, nefis cevherlerinin olgunlaşıp bilfiil akıl cevherine dönüşmesinden ibarettir.³⁴⁵ Akıl, yetkinleşmemiş ruhların madde ile birlikte yokluğa karışacaklarını öne süren Fârâbî'nin sisteminde, diğeri İslam filozoflarından olduğundan daha farklı bir yere ve daha yüksek bir değere sahip görünmektedir.³⁴⁶

Akıl (nefs-i natika) maddeden soyutlanmış olduğu için beden öldükten sonra da varlığını sürdürür. O bozulmayı (fesad) kabullenecek güce sahip değildir, o tek cevherdir ve gerçekte de insan işte odur. Akıldan organlara yayılan birçok güç vardır; faal aklın etkisiyle o güçler, bedende ortaya çıkmağa hak kazanırlar. Faal akıldan gelen etkiyi kabullenen ceset ve bedenin bir parçası olan kalbin içindeki ruhtur.³⁴⁷

³⁴⁴ *Es-Siyase*, s. 33.

³⁴⁵ *Uyunu'l-Mesail*, s. 211–212.

³⁴⁶ Aydınlı, a.g.e. s.21.

³⁴⁷ *Uyunu'l-Mesail*, s. 212.

SONUÇ

Din felsefesinin uğraştığı ana konuların başında Tanrı'nın varlığı problemi gelmektedir. Felsefe tarihinde sistemli bir şekilde görüşlerine rastladığımız hiçbir filozof yoktur ki bu konuda görüş belirtmiş olmasın.

Biz de bu çalışmamızda İslâm Felsefesi'nin en önemli filozoflarından olan Fârâbî'nin Tanrı anlayışı konusundaki görüşlerini inceleyerek ortaya koymaya çalıştık. Fârâbî'ye göre Tanrı'yı bilmek en önemli görevlerimizden biridir ve aslında felsefe öğrenmekten maksat da Tanrı'yı bilmek ve O'na benzemeye çalışmaktır.

İslâm düşüncesinde Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak tartışılan önemli konulardan biri varlık ve mahiyet ayırımıdır. Varlığı, zorunlu varlık ve mümkün varlık olarak ikiye ayıran Fârâbî, bu ayrıma mahiyet-varlık ayrımını kabul etmesi neticesinde ulaşır. Ona göre zorunlu varlık; mahiyet ve varlığı bir ve aynı olan varlıktır. Felsefe tarihinde bu ayrımı yapan ilk filozof da Fârâbî'dir. Onda mahiyet ve varlık ayrılığında söz edilemez. Fârâbî'nin zorunlu varlık dediği Tanrı'dır. Mümkün varlık ise mahiyet ve varlığı birbirinden ayrı olan Tanrı'nın dışındaki bütün varlıklardır.

Fârâbî'ye göre varlıkların zirvesinde Tanrı bulunmaktadır. Ancak Fârâbî, Müslüman bir filozof olarak problemlere felsefenin yöntemleriyle yaklaşmış ve eserlerinde, dini ifade şekillerini zikretmeme hususunda yoğun bir çaba harcamıştır. Hemen hemen metafiziğinin tamamında da bu dini olanın yerine felsefi olanın tercih edilmesinin gerilimi görülmektedir. İlk neden/Allah, Faal akıl/Cebrail, melekler/göksel akıllar, yaratma/sudur gibi ikili metafizik kavramları bu bağlamda hatırlayabiliriz. Bütün bu konularda, Fârâbî'nin filozof olarak dikkat ettiği şey, öyle anlaşılıyor ki evrensel olan çözümlere ulaşmaktır.

Fârâbî'ye göre Tanrı'yı tek kelimeyle ifade edecek olursak O'na verilecek en uygun isim “en mükemmel” varlıktır. O'nda hiçbir noksanlık olmadığı gibi O'na benzer veya denk bir varlık da söz konusu değildir. Onun ne zıttı ve ne de benzeri vardır. O her bakımdan tek'tir. O'nu tarif etmek, tahdit etmek anlamına geleceğinden tarifi dahi yapılamaz.

Her ne kadar beslendiği ana damarlardan birisi Yunanlı düşünürler olsa da Fârâbî'nin anlayışında Tanrı, Eflatun ve Aristoteles'in anlayışından farklıdır. Fârâbî'ye göre Tanrı; mutlak ve sonradan yaratılan hiçbir varlığa benzemeyen yüce yaratıcıdır.

Fârâbî, Tanrı'nın varlığını felsefe ve kelam ilimlerinde yer alan hemen hemen bütün delillerle ispat etmiştir. Ontolojik delil ile Kozmolojik karakterli deliller bunlardandır.

İslâm felsefesi tarihinde ilk defa Fârâbî, dinî anlayışın dışına çıkarak Tanrı-varlık ilişkisini sudur veya kozmik akıllar teorisi denilen bir sistemle yorumlamıştır.

Fârâbî'ye göre Tanrı'nın dışındaki bütün varlıklar mümkündür ve mümkün olan şey bir sebep ve bir tesir olmadan ortaya çıkamaz öyleyse mümkün olan şu âlemin var olup ortaya çıkması için bir sebebe ihtiyaç vardır. Ancak mümkünü ortaya koyan sebebin kendisi de mümkün olamaz. Çünkü böyle olursa onunda bir başka sebebe ihtiyacı olur ve hiçbir suretle mümkün olan şey var olamaz. Zorunlu varlık olan Tanrı'dan mümkün olan varlıkların çıkışı olarak ifade edilen bu nazariyeye sudur nazariyesi denmektedir.

Plotinus'da “kokulu bir maddeden kokunun dağılmasına, sıcaklığın ateşten, soğukun kardan, ışığın güneşten yayılmasına” benzetilen bu sudur, ancak Fârâbî'de tam akli bir açıklamaya kavuşmuştur, diyebiliriz.

Fârâbî'ye göre bir olan Tanrı'dan, çok olanın taşması, düşünülür değildir. Çünkü bir olandan yine bir olan çıkabilir. Bu nedenle her şeyin varlığı Tanrı'dandır, varlığının etkisini eşyaya ulaştırır ve eşya hemen var olur. Bütün varlıklar, bir düzen içerisinde O'nun varlığının etkisiyle meydana gelmiştir.

Fârâbî'ye göre sudur nazariyesinde Tanrı'dan ilk taşan varlık cisimden ve maddeden uzak olan İlk akıl'dır. İlk akıl'da ise artık çokluk başlar. Bir taraftan ikinci bir akıl diğer taraftan da gök cisimleri varlık kazanır. Ancak bu varlıklara duyularla ulaşılamaz. Onlara da ancak akıl ile girilebilir. Bundan dolayı da akıllar âlemi denmiştir. Akıllar âleminde yukarıdan aşağıya bir hiyerarşi vardır ve belli bir hiyerarşi içinde bizim dünyamıza kadar inerler. Akıllar hiyerarşisinin en sonunda yer alan ve bizim dünyamıza en yakın olan varlığa Fârâbî, faal akıl demektedir.

Fârâbî, insanın var oluş amacının mutluluğu elde etmek olduğunu ve bu mutluluğun da ancak ilk bilgileri oluşturan ilk düşünülürlerin Faal Akıl tarafından insana verilmesiyle mümkün olduğunu belirterek gayri maddi akılların son halkasını oluşturan ve tanrısal olandan dünyevi olana geçiş noktasında bulunan Faal akla özel bir yer vermektedir. Yaşadığımız âlemdeki bütün olaylar faal aklın aracılığıyla meydana gelmektedir. Faal Akıl, öz bakımından tektir; fakat derecesi, düşünen canlının kurtulduğu ve böylece mutluluğa erdiği derecedir. Fârâbî'ye göre Faal Akıl'a er-Ruh'ul-Emin, Ruh'ul-Kuds ya da bunlara benzer adlar verilmesi gerekir.

Ancak şu noktanın da belirtilmesi gerekir ki; Aristo'ya göre faal akıl asıl Tanrı'dır. Fakat Fârâbî'ye göre faal akıl ilk ilke değildir, çünkü ilk ilke şeylere var oluş ve yetkinlik vermeli, kendisi de kusursuz olmalıdır. Oysa faal akıl yalnız sınırlı şekilleri meydana getirir,

bu da onun eksik olduğunu gösterir. Bunun için faal akıl Tanrı olamaz. Tanrı, faal akla hareket veren bir ilke olmalıdır.

Faal aklın ve gök cisimlerinin de etkisi ile dünyamızdaki oluş ve bozuluş âlemi meydana gelir. Bu âlem çeşitli sebeplerle meydana gelme ve yok olmaların gerçekleştiği bir âlemdir. Bu âlemde varlıklar, aşağıdan yukarıya sıralanırlar. Fârâbî'nin Ay-altı âlem dediği dünyamızda dört unsur denilen basit unsurlar en alt tabakada bulunup, sırayla madenler, bitkiler, hayvanlar ile nihayet bu âlemin en üst tabakasında insan yer alır.

Yine Fârâbî'ye göre, Tanrı'nın bilgisi, bildiği şeylerin var olmasının sebebidir ve bu bilgi zamana bağlı bir bilgi değildir. Tanrı, hem her varlığın, hem varlığını devam ettirmesinin ve hem de varlığının yok olmamasının sebebidir.

Fârâbî iradi belirtilerin tamamını Tanrı'dan soyutlarken, Tanrı'yı tenzih etme gayreti gütmektedir. Çünkü isteme ve ona ilişkin eylemlerin noksanlık alametleri olduğunu düşünmektedir. Yetkinliğin en son aşamasında bulunan Tanrı için, bu nedenle, iradesinin yönelebileceği bir alanın bulunması mantıksal olarak imkânsızdır. Bundan dolayı, Tanrı ile evren arasındaki ilişki şu anda mevcut olan realite, ezeli ve ebedi realitenin kendisidir. Bu realitenin bir parçası da evrenin inkâr edilemez varlığıdır. Evren şu an var olduğuna göre, hep var olagelmıştır ve hep var olacaktır da. Evren, Tanrı ile birlikte, zorunlu olarak ezeli ve ebedidir. Burada Tanrı ile evren arasında kronolojik bir farktan söz edemeyiz ama sadece ontolojik bir farktan söz edebiliriz.

Fârâbî'nin Tanrı anlayışında hâkim düşünce tamamen tevhid ve tenzihe dayanmaktadır O, görüşlerinde akla verdiği aşırı önem ile tanınmasına ve bu nedenle eleştirilmesine rağmen samimi bir Müslüman'dır. Tanrı'nın özü ile isimleri arsında herhangi bir ayırımın yapılması O'nun her bakımdan "bir" olması gerektiği ilkesi ile çelişir. O, bu noktada zat ve sıfatı aynı olarak gören ve Allah'tan ilim, hayat, kudret ve irade gibi olumlu sıfatları nefyeden ve Allah'ı olumsuz sıfatları ile niteleyen Mutezile âlimleriyle ve Yeni-Eflatuncu felsefenin temsilcisi Plotinus'un görüşleriyle birleşmektedir. Ancak o yine de tevhit ilkesine hâlel getirmeden bazı olumlu sıfatları da kabul etmektedir. Fârâbî'nin, Bir ve O'nun sıfatlarını açıklamalarında Platon diyaloglarından ve olumsuz teoloji nitelendirmelerinde de Plotinus felsefesinden etkilendiği görülmektedir. Ancak Fârâbî, İslam dininin de etkisiyle kendine özgü bir Tanrı anlayışı ortaya koymuştur.

Fârâbî'nin Tanrı konudaki düşüncelerinin iyi anlaşılabilmesi için son olarak onun "*Fârâbî'nin büyük duası*" adlı eserine bakmak gerekir. Filozofumuz, sanki Tanrı konusundaki düşüncelerinin tamamını "*Duâ'un Azîmun*" adlı risalesine sıkıştırmak istemiş ve yüce Allah'a şöyle seslenmiştir:

“Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla başlıyorum!

Ey Zorunlu Varlık! Ey sebeplerin sebebi, ezeli ve ebedi olan Allah’ım! Beni yanılığardan korumanı, bana senin hoşnut olacağın eylemi emel yapmanı istiyorum!

Ey bütün Âlemlerin Rabbi olan Allah’ım! Bana bütün iyi hasletleri bahşet, işlerimde güzel neticeler ver, gayelerimde ve isteklerimde beni başarılı kıl! Evrende nehirlerin coşkun aktığı gibi akan yedi yıldızın sahibi, aydınlatıcısı Rab! O yıldızlar, O’nun iyilikleriyle, bütün cevheri kuşatan iradesiyle işlerini yaparlar. Zuhal, Utarit ve Müşteri gibi yıldızların bizzat kendilerinden bir şey beklemem, ben hayrını, her şeyi senden beklerim!

Allah’ım! Beni mutsuzluk ve yokluk âleminden kurtar! Beni kötülüğe bulaşmamışlardan, sevgiyle bağlı olanlardan, dosdoğru kişiler ve şehitlerle birlikte gökte yaşayanlardan eyle!

Sen öyle yüce bir varlıksın ki, senden başka ilah yoktur! Varlıkların yegâne sebebi, yerin ve göğün nuru Sensin. Allah’ım! Bana Faal Akıldan bir feyiz bahşet! Ey ululuk ve iyilik sahibi Allah’ım! Ruhumu hikmet nuruyla süsle! Bağış olarak benim için takdir ettiğin nimeti (şükrünü) bana ilham et!

Bana hakkı hak olarak göster ve ona uymanın yolunu ilham et! Bana batılı batıl olarak göster, beni batıla inanmaktan ve onu dinlemekten koru! Nefsime ilk maddenin yapısından temizle! Şüphesiz ki sen, ilk nedensin!

Ey bütün varlıkların sebebi olan Hak.

Bütün varlıkların feyzinden fişkırdığı kaynak.

Kat kat göklerin Rabbi, onların ortasına kara ve denizleri yerleştiren Rab.

Sana sığınarak, bir günahkâr olarak, sana yalvarıyorum!

Bu günahkâr ve ihmalkârın suçunu bağışla!

Ey evrenin Rabbi! Yüce katından bir feyiz ile

Nefsime, maddî ve manevî kirlere temizle!

Ey yüce kişilerin, yıldızlar âleminin, gökyüzündeki ruhların sahibi Allah’ım! Kuluna, şehvî şeylerin, aşağılık dünyanın sevgisi baskın geldi. Sen himayeni, beni hatalara düşmekten koruyucu kıl! Benim için takvanı, her türlü aşırılığa karşı kalkan yap! Muhakkak sen her şeyin kuşatıcısısın.

Ey Allah’ım! Beni dört unsurun esaretinden kurtar ve beni geniş katına ve yüce huzuruna al!

Allah’ım! Bana vereceğin yeterliliği, gücü, topraksız cisimler ve varlıkla ilgili olan düşünceler arasındaki yerilmiş ilişkilerimi kesmeme bir sebep kıl; hikmeti ve ruhumu ilâhi âlemler ve yüce ruhlarla birlikte olmaya vesile kıl.

Allah'ım! Benim ruhumu Cebrail vasıtasıyla aydınlat! Aklıma ve duyguma olgun hikmetle etki et! Fizik âleminin yerine, melekleri bana yoldaş eyle!

Ey hal ve söz diliyle konuşan varlıkların önünde olan Allah'ım! seni tenzih ederim, şüphesiz ki Sen, o varlıklardan her birine hikmetinle lâıyk olduğu şeyi verensin, o varlıklara, yokluğa nispetle varlığı bir nimet ve rahmet kılsın. Öz olsun, ilinti olsun tüm varlıklar senin nimetlerine müstahaktırlar ve nimetlerinin güzelliklerine şükrediyorlar. (Nitekim Sen;) “O’nu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz, onların tesbihini anlamazsınız” (buyurmaktasın).

Allah'ım seni tenzih ederim, sen yücesin, tek olan Allah'sın, yegânesin, Sen “Birsin, teksin, doğurmayan, doğurulmayan ve kendine hiçbir şey denk olmayan” eşsiz ve ihtiyaçsız Allah'sın!

Allah'ım! Nefsimi (beni) ismetle yücelt! Sana yaraşan biçimde ona şefkat et! Senden gelen ve sana lâıyk olan bir asaletle onu esirge! Gökteki yerine ulaştıracak bir tövbeyi ona lütfet! Kutsal makamına geri dönüşünü (ulaşmasını) çabuklaştır! Nefsimin karanlıkları üzerine Faal Akıl güneşini doğdur! Cehalet ve sapkınlıkların karanlıklarını ondan uzaklaştır. Ruhumda bilkuvve bulunan güzellikleri aktif hale getir. Ruhumu bilgisizliğin karanlıklarından çıkarıp, hikmetin aydınlığına ve aklın ışığına ilet. (Nitekim sen;) “Allah inananların dostudur. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır” (diye buyurmaktasın).

Ey Allah'ım! Bilinmeyenlerin gerçek suretlerini ruhuma rüyada göster! Ruhumu karma karışık kâbuslardan, rüyalarında iyilikleri ve doğru müjdeyi görmeye dönüştür! Ruhumu etkileyen duyuların ve kuruntuların kirlerinden temizle! Ruhumdan fizikî âlemin bulanıklığını uzaklaştır. Ruhumu, ruhlar âlemindeki yüce makama konuk et! Nitekim Sen! Bana hidayeti nasip eden, bana her şeyde yeterli olan ve beni himaye eden en yüce varlıksın! Hamt yalnızca Allah'a mahsustur. Allah'ın rahmeti ve selamı sonsuza dek kendisinden sonra hiçbir peygamber gelmeyecek olana (Hz. Peygamber'e) olsun. (Âmin).”³⁴⁸

³⁴⁸ “Ebu Nasr El-Fârâbî'nin Büyük Duası”, çev. İbrahim Hakkı Aydın, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 22, Erzurum 2004, s.294–296; “Duâ'un Azîmun li Ebî Nasr el-Fârâbî” başlıklı duasının Türkçe çevirisini veren İbrahim Hakkı Aydın, bu risalenin müellif nüshasına ulaşamadığını ancak bir yazma nüshasının Süleymaniye Şehit Ali Paşa kütüphanesi no. 537’de mevcut olduğunu, ayrıca bu risalenin, İbn Ebî Usaybia’nın “Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakâti'l-İttibâ”sında Fârâbî’nin eserleri arasında gösterildiğini belirtmiştir.

KAYNAKLAR

- Abdurrahman, Abdulcabbar, *Zahair et-Turas el-Arabî el-İslami*, 1403/1983.
- Adivar, Adnan, “Fârâbî” mad. MEB *İslam Ansiklopedisi*, MEB Basımevi, İstanbul 1948.
- Albayrak, Mevlüt, *Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitapevi, İstanbul Tarihsiz.
- Altıntaş, Hayrani, “Fârâbî ve İbn Sina Düşüncesinde Vacibu’l-Vücüd’un Nitelikleri”,
Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri içinde, Elis Yay. Ankara 2005.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay. Ankara 2002.
- Atay, Hüseyin, “Fârâbî’nin Yaratılış Nazariyesi”, *Diyanet Dergisi*, C.16, S.3, 1977.
-, *Fârâbî ve İbni Sina’ya Göre Yaratma*, T.C.K.B. Yay. Ankara 2001.
-, “Gazali ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması”, *Kelam Araştırmaları* 1,2 (2003).
-, “İslam Felsefesinde Yaratma”, *Kelam Araştırmaları* 1,1 (2003).
- Ateş, Ahmed, “Fârâbî Eserlerinin Bibliyografyası”, *Belleten Türk Tarih Kurumu Dergisi*, C.XV, S.57, 1951.
- Âti, İbrahim, *el-İnsan fi Felsefeti’l Farabi*, Dar en-Nubuğ, Beyrut 1998.
- Aydın, İ.Hakkı, “Fârâbî” mad. *Türkler*, Yeni Türkiye Yay. Ankara 2002.
-, *Fârâbî’de Metafizik Düşünce*, Bil Yay. İstanbul 2000.
-, “Yetkinlik Delili ve Fârâbî”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* içinde, Elis Yay. Ankara 2005.
- Aydın, Hüseyin, *Yaratılış ve Gayelilik*, DİB Yay. Ankara 1996.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, DEÜ Yay. İzmir 1990.
- Aydın, Yaşar, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay. İstanbul 2000.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, AÜİF Yay. Ankara 1988.
- Black, Deborah L. “Fârâbî”, S. Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, çev. Şamil Öçal- H. Hüseyin Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007.
- Bolay, S.Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yay. İstanbul 1993.
-, “Ontoloji” mad. *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yay. Ankara 1990.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay. Ankara 1997.
- Cunbur, Müjgan,- Binark, İsmet,- Sefercioğlu, Nejat, *Fârâbî Bibliyografyası*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1973.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh, *Türk-İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1992.
- Dağ, Mehmet, “Ontolojik Delil ve Çıkmazları”, *AÜİFD*. C.23.
- Descartes, R., *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, MEGSB Yay. İstanbul 1988.
-, *Metot Üzerine Konuşma*, Türkçesi: K. Sahir Sel, Sosyal Yay. İstanbul 1984.
- De Vaux, Carra, “Eflatun” mad. MEB *İslam Ansiklopedisi*, C.IV, İstanbul 1997.
- Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya 1993.
- Fârâbî, *El-Medinetü’l-Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1990.
-, *El-Medinetü’l-Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB Yay. Ankara 2001.
-, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın- Abdulkadir Şener- M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yay. İstanbul 1980.
-, *Fârâbî’nin Büyük Duası*, çev. İbrahim Hakkı Aydın, *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, S. 22, Erzurum 2004.
-, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2003.
-, *Fusulu’l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan, DEÜ Yay. İzmir 1987.

-, *İhsa'ül-Ulum, ilimlerin sayımı*, çev. Ahmed Ateş, MEB Yay. İstanbul 1990.
-, *Kitabül-Cem Beyne Re'yil-Hakimeyn*, Tak. Ali Bu Mulhim, Dar ve Mektebetü Hilal, Beyrut 1996.
-, *Kitabul Mille, Din üstüne*, çev. Yaşar Aydın, Arasta Yay. Bursa 2004.
-, *Kitabul Vahid ve'l-Vahde, Bir ve Birlik*, çev. Cevdet Kılıç, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13,2 (2008).
-, *Mufarık Varlıkların İsbatı Hakkında Risale*, çev. Nuri Adıgüzel, *CÜİFD*. S.2(1998).
-, *Mutluluğu Kazanma (Tahsilu's Sa'ade), Eflatun Felsefesi ve Aristoteles Felsefesi, Fârâbî'nin üç eseri*, çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 2000.
-, *Risale fi'l Akl*, Herbert A. Davidson, çev. Eyüp Şahin, *AÜİFD*. 14.(2004) S.II.
-, *Soyut Varlıkların İspatı*, çev. Hüseyin Aydın, *UÜİFD*. C.1, S.1, 1986.
-, *Uyunu'l-Mesail, Felsefenin Temel Meseleleri* adıyla çev. Mahmut Kaya, Felsefe Arkivi, S.25 içinde, İstanbul 1984.
- Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, Selçuk Yay. İstanbul 1992.
- Gazali, *El-Munkuzu min-ad-Dalal*, çev. Hilmi Güngör, MEB Yay. İstanbul 1990.
-, *Makasid el-Felasife, Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yay. Ankara 1997.
-, *Tehafütü'l Felasife*, Thk. ve Tak. Süleyman Dünya, Daru'l Maarif, Mısır 1972.
- Gilson, Etienne, *Tanrı ve Yunan Felsefesi*, çev. Mehmet Aydın, *AÜİFD*. C.29.
-, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay. İzmir 1986.
- Gökberk, Macit, *Felsefenin Evrimi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979.
-, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990.
- Gölcük, Şerafettin,- Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Kitapevi, Konya 1988.
- Hüseyin, M. Yusuf, "Varlıkların Prensipleri Fârâbî'nin Sudur Doktrininde Temel Prensiptir" çev. Gürbüz Deniz, *Felsefe Dünyası*, 2001/1, S. 33.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal, Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay. İstanbul 1992.
- Izutsu, Toshihiko, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, Anka Yay. İstanbul 2002.
- Janet, Paul ve Seailles, Gabriel, *Histoire de la Philosophie, Metalib ve Mezahib*, Tercüme: Elmalı'lı M. Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, İstanbul 1987.
- Karabulut, Ali Rıza, *Mu'cemu'l-Mahtutat el-Mevcude fi Mektebati İstanbul ve Anadolu*, C.3, Tarihsiz.
- Kaya, Mahmut, "Aristo" mad. *DİA*, TDV Yay. C.III, İstanbul 1991.
-, "Fârâbî" mad. *DİA*, TDV Yay. C. XII. İstanbul 1995.
-, *İslam Kaynakları ışığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay. İstanbul 1983.
- Keklik, Nihat, *Felsefe*, Çağrı Yay. İstanbul 1978.
- Kılıç, Cevdet, "Felsefi Düşüncede Bir Kavramı (Aristoteles ve Plotinus Felsefelerindeki Bir Kavramının İbn Sina Felsefesine Yansımaları)", *Dini Araştırmalar*, S.25, C.8, 2006.
-, "Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9,1 (2004).
- Korkmaz, İhsan, *Fârâbî'de Tanrı-Âlem ilişkisi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Kayseri 2004.
- Küçük, Hasan, *Sistemantik Felsefe Tarihi*, Dersaadet Yay. İstanbul 1985.
- Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Rey Yay. Kayseri 1992.
- Medkur, İbrahim, "Fârâbî I", çev. Osman bilen, M. M. Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* içinde, İnsan Yay. İstanbul 2000.
- Netton, Ian Richard, *Fârâbî ve okulu*, çev. Mehmet Vural, Elis Yay. Ankara 2005.
- Olguner, Fahreddin, *Fârâbî*, KTB Yay. Ankara 1987.

-, *Üç Türk –İslam Mütefekkeri İbn Sina-Fahreddin Razi-Nasireddin Tusi Düşüncesinde Varoluş*, KTB Yay. Ankara 1985.
- Paksüt, Fatma, *Platon ve Platon Sonrası*, KTB Yay. Ankara 1982.
- Peker, Hidayet, “Fârâbî ve İbn Sina’nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası”, *UÜİFD. C.17, S.1.*
- Platon, *Parmanides*, Türkçesi: Saffet Babür, Ara Yay. İstanbul 1989.
- Plotinus, *Enneadlar*, Türkçesi: Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996.
- Reçber, Mehmet Sait, “Fârâbî ve Tanrı’nın Basitliği Meselesi”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* içinde, Elis Yay. Ankara 2005.
-, *Tanrı’yı Bilmenin İmkân ve mahiyeti*, Kitabiyat Yay. Ankara 2004.
- Reisman, David C. “Fârâbî ve Felsefe Müfredatı”, Peter Adamson- Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş* içinde, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay. İstanbul 2007.
- Sunar, Cavit, *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967.
-, *İslam’da Felsefe ve Fârâbî I*, AÜİF Yay., Ankara 1972.
-, *İslam Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1973.
- Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1991.
-, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, MÜİF Vakfı Yay. İstanbul 1997.
- Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı*, DİB Yay. Ankara 2001.
- Topaloğlu, Aydın, *Fârâbî ve Thomas Aquinas’a Göre Tanrı’nın Varlığı ve Sıfatları*, DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İzmir 1988.
- Tugcu, Tuncar, *Batı Felsefesi Tarihi*, Alesta Yay. Ankara 2003.
- Ulutan, Burhan, *Fârâbî Felsefesi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2000.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, Cem Yayınevi, İstanbul 1993.
- Warburton, Nigel, *Felsefeye Giriş*, Türkçesi: Ahmet Cevizci, Paradigma, İstanbul 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Kıdem” mad. *DİA*, TDV Yay. C.XXV, Ankara 2002.

ABSTRACT

Al – Farabi is one of the most important philosophers in the Islamic thought. Farabi's views about God is important, too. In this study, the analysis of Farabi's views on the God is target. The difference of philosophy of Farabi is that is being clear. He adapted some of doctrines of previous philosophers and reconstructed them in a form adaptable to his cultural environment. The study is consists of three parts. After than we have dealt with Farabi's life and Works. At the first part; it was talked that philosophers the issue of God that he was influenced of their views. At the second part by studying the views of Farabi'i on the issue of God, the subjects like God's existence, his qualities, the source of existence reality, and how the creatures got their existence from God, were searched. According to Farabi's got the knowledges of God, at the sometime, it is the meaning of his creation. Farabi thinks that universe came out from God abligatorily, at the first mind thought about himself and God. At the third part the relation of God – Universe was examined. In this part we tried to explain Farabi's view of the sub– moon earth and over-moon earth which are the parts of the universe and the creatures living there.

ÖZET

Farabi İslam düşüncesinin en önemli filozoflarından birisidir. Farabi'nin Tanrı konusundaki görüşleride önemlidir. Bu çalışma ile Farabi'nin Tanrı anlayışının analizi amaçlanmıştır. Farabi felsefesinin farklılığı açık ve net olmasıdır. O kendinden önceki filozofların bazı görüşlerini benimsemiş bunları kendi kültür çevresinde yeniden yorumlamıştır. Çalışma 3 bölümden oluşmaktadır. Farabi'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verildikten sonra birinci bölümde görüşlerinden etkilendiği filozofların Tanrı anlayışlarına değinilmiştir. İkinci bölümde Farabi'nin Tanrı anlayışı incelenerek Tanrı'nın varlığı nitelikleri varlığın kaynağı olması ve varlıkların varlıklarını Tanrı'dan nasıl aldıkları konuları araştırılmıştır. Farabi'ye göre Tanrı'nın bilgisi aynı zamanda onun yaratması demektir. Bu konuda Farabi alemin birinci aklın kendi kendisini ve Tanrı'yı düşünmesi neticesinde zorunlu olarak Tanrı'dan sudur ettiğini kabul eder. Üçüncü bölümde ise Tanrı – Evren ilişkisi incelenmiştir. Bu bölümde Farabi'ye göre alemin kısımları olan ay üstü dünya ile ay altı dünya ve buralarda bulunan varlıkların açıklaması yapılmaya çalışılmıştır.