

FARABİ FELSEFESİ
VE
ORTAÇAĞ DÜŞÜNCESİNE ETKİSİ

Terc. Doç. Dr. Uluğ Nutku — Arş. Grv. Gülnihal Küken

(The Philosophy of Alfarabi

and

Its Influence On Medieval Thought)

By

ROBERT HAMMOND

The Hobson Book Press
52 Vanderbilt Avenue
New York 17 N. Y.
1947

SUNUŞ

Medeniyet ve düşünce tarihinin birbirine eklenmiş halkalardan meydana geldiğini, ilim adamlarının birbirlerinin fikirlerinden -hazan karşı çıkmak için dahi olsa-nasıl faydalandığını gösteren binlerce örnekten biri de tercümesini sunduğumuz bu küçük eserdir. «Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi» adlı bu kitapta, kitabın müellifi olan R. Hammond, önce Farabi felsefesinin kısa bir özetini verir ve ardından felsefenin en önemli konusu olan metafizik bahsinde, Tanrı kanıtları hakkında Farabi ile St. Thomas'm fikirlerini -karşılıklı metinlerini- vererek karşılaştırır. Daha sonra bilgi problemi bahsinde de aynı şekilde Farabi ile St. Thomas'm metinlerini karşılıklı vererek, her iki konuda da St. Thomas'm Farabi'den nasıl ilham aldığını ve düşüncelerinde onu nasıl izlediğini gösterir. R. Hammond, St. Thomas' (1225-1274)'m kendisinden 300 yıl önce yaşayan Farabi «(870-950)'den felsefi fikirlerinin çoğunu nasıl «ödünç» aldığını göstererek açıkça vurgular.

Büyük Türk düşünürlerinden biri olan Farabi, ilim ve felsefesini Ortaçağ Doğu ve Batı dünyasına aktaracak olgunluğa erişmek için de pek tabii olarak kendisinden önceki ilim ve fikir adamlarının öğretilerinden beslenmiştir.

Aristoteles'e «Birinci Öğretici» (: Muallim-i Evvel) dendiği gibi, Ortaçağ İslâm aleminde, felsefenin hakiki kurucusu ve yaygınlaştırıcısı olan Farabi'ye de «İkinci Öğretici» (: Muallim-i Sani) deniyordu.

İlk öğretici Aristoteles de, medeniyet ve düşünce tarihinin bağlantısı içinde, kaçınılmaz olarak, eski Çin, Hint, Babil, Mezopotamya, Mısır medeniyetlerinden ve bu medeniyet silsilesinin daha sonraları yetiştirdiği Pitagoras, Sokrates ve hocası ünlü Platon'dan beslendi.

Aristoteles' (M. Ö. 384-322)'den sonra, Platon felsefesini kaynak alarak, Hristiyanlık inancının gerekleri doğrultusunda yorumlayan Plotinus' (203-270)'tur. Kendisi Platon'un izinden gittiğini söylemesine rağmen aynı zamanda Aristoteles ve Stoa'nın da etkilerini almış, Doğu, İran kültürlerine ve Hint bilgeliklerine büyük ilgi duyarak bunları yerlerinde öğrenmek için uzun seferlere katılmıştır. Plotinus Yeni Platonculuğun kurucusudur ve Yeni Platonculuk Batı ve Doğu mistisizminin başlıca kaynaklarından biridir.

İslâmlığın yayılması ve Abbasiler devrinde tercüme faaliyetlerinin desteklenmesiyle Hintçe, Farsça ve Yunanca pekçok eser de Arapçaya kazandırılmış oldu. Müslüman fikir adamları da böylece pekçok kaynaktan aldıkları bilgilerle donandılar. İlim ve felsefeleri Doğuda olduğu gibi Batıda da İspanya, Fransa, İtalya'ya kadar yayıldı. Oralarda açılan tercüme okullarıyla da Arapçadan Latinceye aktarılan eserleri, bu sefer Hristiyan Batı dünyasını aydınlattı.

İşte St. Thomas'ın Farabi'nin eserlerinden faydalanması, Farabi'nin Ortaçağ Batı düşünürleri arasındaki büyük şöhretinden dolayıdır. Latin Dünyasında Alfarabius olarak tanınan Farabi'nin birçok alıntısı, St. Thomas'ın hocası Albertus Magnus'ta da bulunmaktadır.

Farabi'den St. Thomas'a varıncaya kadar yetişen ve Ortaçağ Latin dünyasında etkilerini çok kuvvetli bir şekilde gösteren İbn Sina, İbn Bacce, İbn Seb'in gibi, St. Thomas'dan sonra düşünce ve ilim mirasımızı günümüze taşıyan Roger Bacon, Bruno, Descartes, Spinoza, Leibniz, Newton, Kant, Hegel, Schelling, Nietzsche, Bergson ve daha niceleri kendilerinden önce gelen bilim ve düşünce adamların meydana getirdiği medeniyetin sırtına çıkmış ve kendilerinden sonra yetişecek olanlara omuz vermişlerdir. İşte bilim ve düşünce hayatımız ancak bu şekilde gelişerek günümüze gelmiş ve günümüzden geleceğe aynı şekilde aktarılacaktır.

Karşılaştırmalı olarak Farabi ve St. Thomas'ın metinlerini ihtiva eden bu eseri okumaya başlamadan önce, her iki filozofun biyografilerine kısaca bir göz atmamız yararlı olacaktır kanatindeyiz.

FARABİ'NİN BİYOGRAFİSİ (870-950):

Latin dünyasında Alfarabius olarak tanınan Ebu Nasr el-Farabi el-Türki, isminden de anlaşılacağı üzere bir Türk filozofudur. Klasik kaynakların hepsinde, onun daima Türk kıyafeti ile gezdiği, Türkistan'ın Farab (: Otrar) şehrinde takriben 870 senelerine doğru doğduğu, cedlerinin asker ve kumandan olduğu anlatılmakta, bilinen üç veya dört neslinin adları da onun Türkistanlı ve Türk olduğunu göstermektedir. Farabi'nin babasının, doğduğu şehre bağlı Vasic kalesinin kumandanı olduğu söylenmektedir. Farab şehri o zamanlar İslâm aleminin bilim ve kültür merkezi Bağdad'dan uzak olmakla birlikte, fikir hareketleri bakımından verimli ve canlı bir ticaret merkezi halinde idi. İlk tahsilini ana yurdunda gören Farabi'nin önceleri kadılık yaptığı, daha sonra resmi vazifesinden istifa ederek 40 yaşlarma doğru Bağdad'a geldiği bilinmektedir. Farabi, önce Harran (: Urfa)'lı Yuhanna İbn Haylan'dan felsefe dersleri alarak bu sayede Ortaçağın meşhur Trivium (: gramer, belagat mantık) ve Quadrivium' (: Aritmetik, geometri, astronomi, müzik)'ü üzerinde bilgi sahibi olmuş, özellikle musiki alanında önemli eserler vererek, yeni buluşlar yapmıştır. Bağdad'da Muhammed İbn Cellad ve Ebu Bişr Metta İbn Yunus'tan tıp, matematik ve mantık öğrenmiştir.

Farabi uğraştığı ilimlerin hemen hepsinde bir ihtisas sahibi olduğunu, fikir ve kavrayış genişliğini, görüş ve sezgilerinin inceliğini, günümüze ulaşan eserlerinde bize yeteri kadar göstermektedir. «Ben Aristo zamanında gelseydim onun ve iyi öğrencilerinden olurum» diyerek büyük bir tevazu gâsteren Farabi, hiçbir zaman sadece bir Aristoteles nakilcisi olmamış, Aristoteles yorumları ile çoğu zaman onu aşmıştır. Bunu Aristoteles ile Farabi metinlerinin karşılaştırma çalışmaları açıkça göstermektedir.*

Uzun hayatını vakfettiği ilim çalışmaları sırasında pek çok eser kaleme alan Farabi'nin felsefenin mantık, metafizik, fizik, ahlak ve siyaset gibi konularında, ayrıca müzik konusunda yazmış olduğu risalelerin hepsini burada belirtemeyeceğimizden sadece önemli birkaç tanesinden bahsederek olursak :

* Bu konuda bkz.: Mahmut Kaya: İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi.

- 1 — İhsa-ül-ulûm (: İlimlerin Sayımı) : İlimlerin tasnif, tarif ve konularını ihtiva eden bu eser Arap dilinde yazılmış ilk ansiklopedi sayılmaktadır.
- 2 — Kitab-el-cem beyne re'yey el-hakimeyn Eflatun el-İlahi ve'l-Aristotalis : Eflatun ile Aristoteles felsefesinin karşılaştırılması hakkında.
- 3 — Siyaset el-Medeniye ve
- 4 — Medinetü'l-Fazıla : Her iki eserde de faziletli şehir halkının nasıl olması gerektiği üzerinde durulur.
- 5 — Kitab tahsil el-sa'ade : Saadetin elde edilmesi hakkında
- 6 — Kitab'ül-müdhal fi'l-mantık : Mantığa giriş kitabı
- 7 — Fusûl'u, yuhtâc İleyha fi sma'at-il mantık : Mantık sanatında muhtaç olunan vasıflar
- 8 — Kitab'un fi's safsata : Safsata hakkında kitap
- 9 — Kitab'un fi'l-hitâbe : Hitabet hakkında kitap
- 10 — Kitab el-musiki el-kebir ve 11-El-medhal fi'l-Musiki : Her ikisi de müzik hakkında.

Farabi'nin kendisi Türk olduğu halde eserlerini Arapça yazmasının sebebi, Ortaçağ Avrupasının ilim dili bir zamanlar nasıl Latince idiyse, Farabi'nin yaşadığı çağlarda da Doğu dünyasının ilim dilinin Arapça olmasından dolayıdır.

Farabi felsefe ile tam mânasıyla ilgilenebilmek için, filozoflarda olması gerektiğini söylediği, iyi ahlak, ilim, alim ve dine saygı, nefsine hakim olma, felsefeyi bir kazanç aracı görmeme gibi özelliklerin hepsini kendisine mal etmiştir. Evlenmediği ve çocuğu olmadığı bilindiğine göre Ebu Nasr künyesine bakıp onun Nasr isminde bir çocuğu olduğu zannına kapılmamalıdır. «Ebu Nasr» (: Yardım Babası) anlamına gelmektedir. Hayatını yalnız okumak ve yazmağa hasretmiş, bilgi ve irfanını geliştirmek için ileri yaşlarında bile uzun seyahatlere çıkmıştır. Bu uzun ve meşakkatli seyahatlere çıkmasını özellikle o zamanki İslâm aleminin beşikten mezara kadar ilim öğrenmeyi teşvik etmesi ve ilim üstatları-

mn bulunduğu yerlerden öğrenme geleneği açıklamaktadır. Bu seyahatler sırasında Farabi, kendisine teklif edildiği halde hiçbir sultanın nezdi altına girmemiş, büyük bir alim olduğu için her yerde şeref ve itibar görmüş, bunlara rağmen maddi değerlere fazla önem vermeyerek mütevazı bir hayat geçirmiştir. Kaynaklardan edindiğimiz malûmatlara göre Farabi, sükûtu, yalnızlığı ve kendi köşesine çekilip bağ ve bahçelerde dolaşarak çalışmayı seven bir kimsedir. İnsanlardan uzak ve daima düşünerek ve seyahat ederek yaşamayı sevmesini bir şiirinde çok güzel anlatmaktadır :

«...Zamanın ters, sohbetin faydasız, her reisin bezgin olduğunu ve her başın bir ağrı taşıdığını görünce, evime kapanıp, şeref ve haysiyetimi korudum ve izzet olarak bununla kanaat ettim. Yanımda bulunan ve avucumda ışıldayan hikmet şarabını içirim, içki arkadaşlarım mürekkep şişeleridir, musikim onların çıkardığı seslerdir. Aynı zamanda, artık ülkelerde mevcudiyetleri kalmamış olan hikmet ehlinin sözlerinden meyveler toplarım...»*

Daima Türk kıyafeti ile dolaşan Farabi'nin rivayetlerin belirttiğine göre seyrek sakallı ve kısa boylu olması gerekir.

İlim ve bilgi toplamak için her türlü meşakkatten vazgeçmeyen Farabi, 80 yaşlarına doğru bile aynı amaç uğruna, Samani hükümdarı Seyf'üd-Devle ile çıktığı bir seyahat esnasında Şam'da 950 yılında vefat etmiştir. Cenaze namazını bizzad Seyf'üd-Devle'nin kıldırıldığı rivayet edilir. Mezarı Şam civarında Bâb el-Sagîr dışındadır.

ST. THOMAS'NIN BİYOGRAFİSİ (1225-1274)

Ortaçağın en büyük İtalyan filozofu ve Tanrı bilimcisi olan St. Thomas, 1225 yılında Napoli yakınlarındaki Aquino kasabasına bağlı Roccasecca şatosunda doğdu. Alman İmparatorları soyundandır ve 11. Friedric'in yeğenidir. Annesi Theodor tarafından da Sicilya fatihi olan Normandiya prenslerine mensuptur. Küçük yaşta Mont-Cassin manastırında Benedikten kesişlerine emanet edilen Thomas, kesişlerin bu manastırı terk etmeleri üzerine 1239'da Napoli'ye gönderildi ve 11. Friedric onu himayesine aldı. Bu

* Farabi: El-Medinetü'l-Füzıla (terc. Nafiz Danışman), Önsöz, s. 8.

şehirde, Napoli üniversitesini imparator 11. Friedric 1224'te kurarak, İslâm ilmini Batı dünyasına tanıtmak için bir akademi haline getirmişti. 11. Friedric, Doğuya yaptığı Haçlı seferleri sırasında Müslümanlarla yakın temaslarda bulunmuş ve onlara hayran olmuştu. Doğu kıyafetlerini ve birçok Müslüman adetini benimsemiş ve en önemlisi orijinallerinden okumak iktidarında olduğu İslâm filozoflarının en büyük taktircilerinden idi.

Napoli Akademisinde Arapça'dan Latince ve İbranca'ya pek çok tercüme yapılmıştı.

Thomas Aquinas, bu üniversitede önce zamanın adeti olduğu üzere Trivium, (: Üçlük) ayrıca Quadrivium (: Dörtlük) okudu. Serbest sanatlar denilen bu yedi bilgiyi öğrendikten sonra da felsefe ve teoloji (: Tanrıbilim) okudu. Thomas Aquinas, İslâm filozoflarına duyulan ilginin merkezi olan Napoli Üniversitesinde okuduktan sonra, ailesinin karşı çıkmasına rağmen Dominiken tarikatına girmiş, Paris'e giderek Dominiken üstatlarından Albertus Magnus (: Büyük Albert)'un yanında felsefe öğrenimine devam etmiştir.

Gençliğinden itibaren sağlık durumu bozuk olan Thomas Aquinas son derece sade ve mütevazı bir hayat geçirmiştir. Dış görünüşü itibariyle büyük başlı, bükük belli, dalgın bakışlarıyla fazla zeki olmadığı izlenimini veren, yalnızlıktan hoşlanan Thomas'a arkadaşları «Sicilya'nın koca dilsiz öküzü» adını takmışlardı. Fakat zamanla Albertus Magnus'un en iyi öğrencisi olduğunu kanıtladı ve hocası, Thomas'daki yeteneği daha başlangıçta sezmiş olduğundan «Onu kendi haline terkediniz, bir gün gelecektir ki, bu öküz, böğürmelerini tüm dünyaya işittirecektir» demişti.*

St. Thomas 1248'de hocası Albertus Magnus ile Dominiken Tanrıbilim inceleme merkezini kurmak için Cologne'ye gitti. 4 yıl daha burada kalarak hocasının felsefe ve teoloji derslerini dinledikten sonra 1252'de tekrar Paris Üniversitesine dönerek ders verdi.

Ortaçağ Üniversitelerinin en eski ve en meşhurlarından olan Paris Üniversitesinde Aristoteles'den ve onun müslüman yorumcularından tercüme yapılmaktaydı. 1240-1250 yıllarında Roger

* Cemil Sena; Filozoflar Ansiklopedisi, c. 4/s. 392a.

Bacon ile Albertus Magnus, İbn Rüşd'ün öğreticisini tam manâsıyla anlamamakla birlikte onu sık sık zikrediyorlardı. Albertus Magnus Farabi'den de iktibaslar yaparak adını zikretmiştir.

Büyük Dominikanlardan olan Albertus Magnus ve St. Thomas müstakbel dini nazariyelerini Farabi ve bilhassa İbn Sina ve Maimonides tarafından, birçok taraflarıyla kendilerine uydurulmak için tadil edilmiş Aristoculuğa istinat ettirmişlerdi. Zira İslâmî öğretileri anlamak, muğlak Hristiyan dogmalarına nisbetle daha kolaydı. XIII. yüzyıl Hristiyanlığının ilim ve kültür merkezi olan Paris Üniversitesinde İbn Rüşd'ün de büyük etkisi görülür. Önce 1256 yılında Albertus Magnus İbn Rüşd'e ve bundan onbeş yıl sonra da St. Thomas İbn Rüşd'üçülüğe karşı birer eser yazdılar.

St. Thomas'm en önemli eserleri arasında şunlar vardır :

- 1 — «Summa Philosophica» olarak da bilinen «Summa Contra Gentiles» (: Kafirlere Karşı) : İbn Rüşd'ülere karşı katolik inancının savunulması için yazılmış.
- 2 — «Summa Theologica» : Tanrı'nın varlığı, özü ve insanın kurtuluşu, hakkında Skolastik öğretisi.
- 3 — De Ente et Essentia (: Varlık ve Öz Hakkında)
- 4 — De Principiis Nature (: Doğanın İlkeleri Hakkında)

1274 yılında genç denilebilecek 49 yaşındayken ölen St. Thomas Aquinas, antik bilim ve felsefesini kilisenin alem anlayışına bağlamış, akıl ve iman arasındaki bağlantı ve sınırları İbn Rüşd'ün de yaptığı gibi göstererek bilimin bağımsızlığına yol açmıştır. İslâm alimlerinin çoğunlukla belirttiği şekilde, kötülüğü Tanrı'nın yaratmadığını, tüm iyiliklerin ilkesi olduğunu ve bu alemin-daha sonraları Leibniz'in de savunacağı şekilde- olabilecek alemlerin en iyisi olduğunu söylemiştir. Bütün Skolastik çağın en büyük düşünürü olan St. Thomas'ın öğretisi günümüzde de Katolik kilisesinin resmi felsefesidir.

Ö N S Ö Z

Bu kitabın amacı, Farabi'nin bütün felsefesini ve Ortaçağa etkisini kısa ve sistematik bir şekilde sunmaktır. Bu alandaki çabalarım, felsefeye ve felsefeden hoşlanana, samimiyetle hizmet etme arzusundan doğdu. Bu sebepten, Farabi'nin felsefesinin ana hatlarını çizerken skolastisizm ile ortak yanlarını olabildiği kadarıyla ortaya çıkaracağım.

Eğer bu kitabın incelenmesi okuyucu için sayfalar arasından iki gerçeğin bulunmasını sağlarsa çabalarım fazlasıyla ödüllendirilmiş olacaktır. Birincisi, Farabi Grek felsefesini iyi biliyordu; Öyle iyi biliyordu ki, gerçekten dikkatli bir incelemeyle onun eski teorilerini mükemmelleştirebilmiş ve yenilerini işleyebilmişti. İkincisi, Skolastikçiler ondan büyük miktarda malzeme aldılar, bu malzeme şimdiye kadar kendilerinin bir ürünü sayılıyordu, ama gerçekte böyle değildir. Farabi'ye ve diğer Arap düşünörlere, tam haklarını vererek Hristiyan felsefesinin onlara çok şey borçlu olduğunu samimiyetle kabul etmeliyiz.

Bu kitabı yazarken Farabi'nin Arapça eserlerini kullandığının bilinmesi okuyucu için yararlıdır. Onları ihtimamla okudum ve herhangi birşey dikkatimi çektiğinde onu yakından incelemeye çalıştım.

Nazik teşviklerinden ve değerli ikazlarından dolayı birçok arkadaşşıma yüreктen teşekkür borçluyum. Santa Fe'de, St. Francis Katedrali'nden Peder Arnold Rodriguez'e bu elyazmasını temize çekip baskıya verdiği için bilhassa şükran duyuyorum.

Robert Hammond

HAYATI VE ESERLERİ

El Farabi, Muhammed İbn Tarhan Ebu Nasr El-Farabi, Farab'da (şimdiki Otrar), dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru doğdu. Türk asıllı olmakla beraber, Hristiyan filozof, Yuhanna bin Haylan'ın özel dersleriyle felsefi öğrenim gördü. Daha sonra o zamanlar Grek felsefesinin merkezi olan Bağdad'a gitti. Haleb'e giderek Seyfü'd-Devle Ali İbn Hamdan'ın sarayında yaşadı ve diyalektikteki (mantık) kabiliyetiyle herkesin hayranlığını kazandı. Haleb'te uzun bir süre kaldıktan sonra hamisi ile beraber Şam'a gitti ve orada 950 senesinin Aralık ayında öldü.

Mantık'ta; -Mantığa Giriş- ve -Mantığın Özetlenmesi'ni yazdı. Tabiat bilimlerinde Aristoteles'in Fizik, Meteoroloji, Gök ve Yer Hakkında (: De Coelo et Mundo) kitaplarına şerhler yazdı. *Gök Kürelerinin Hareketi Hakkında* da bir kitap yazdı.

Psikolojide Afrodisiash Aleksandros'un *De Anima* Kitabı üzerine bir şerh ve *Ruh Üzerine; Ruhun Gücü, Birlik ve Bir Olan; Akıl ve Akli Olan* (yani Aristoteles'te -akü- kelimesinin çeşitli anlamları üzerine) gibi çeşitli konularda incelemeler yazdı.

Metafizikte, cevher, zaman, mekan ve âlçü hakkında risaleler ve Bilgelik Mücevheri, Bazı Sorunlara Cevap Mektubu, Sorunların Kaynakları, Yaradanın Bilinmesi başlıklı çeşitli incelemeler yazdı.

Ethik'te, Aristoteles'in *Nikomakhos Ahlakı* adlı kitabına bir şerh yazdı. Orijinal eserlerinden en iyi bilinenler şunlardır :

Ansiklopedi : Bilim ve sanatın bütün dallarının kısa bir anlatımını ve tanıtımını verir.

Politik Rejim : İlkeler Kitabı olarak bilinir. Bu kitap Maymonides tarafından şöyle tavsiye edilir : «...Mantık hakkında Ebu Nasr el-Farabi'ninkilerden başka hiçbir kitabı okumamanızı tavsiye ediyorum. Çünkü yazdığı herşey, özellikle *İlkeler Kitabı* ince öğütülmüş un gibidir...»

İÇİNDEKİLER

Önsöz

Hayatı ve Eserleri

GİRİŞ

Farabi Felsefesinin Özellikleri

Felsefe Çalışmasından Önce Gerekli Bilgiler

Felsefenin Tanımı ve Bölümlendirilmesi

KISIM I — MANTIĞA DAİR

BÖLÜM I — MANTIK

Zihni İşlemler

Kategoriler

Kategoriler Hakkında Bazı Sorular

KISIM II — TEORİK

BÖLÜM II — METAFİZİK

ONTOLOJİ

Külliler

Varlığın Tasviri

Varlığın Transendental (aşkın) Özellikleri

Varlığın Zorunlu ve Mümkün Olarak Bölünmesi

Varlığın İlkeleri -Kuvve ve F'îl-

İlk İlkeler

METAFİZİK TEOLOJİ

Tanrının Bilinebilirliği

Tanrının Varoluşunun Kanıtları

Tanrının Nitelekleri :

a — Dışta Bırakma İşlemi

Tanrının Basitliği

Tanrının Sonsuzluğu

Tanrının Değişmezliği

Tanrının Birliği

- b — İlk Fevkalâdeliğin Oluşu
Tanrı Aklidir
Tanrı Kendisini Bilmekle Herşeyi Bilir
Tanrı Hakikattir
Tanrı Hayattır

METAFİZİK KOZMOLOJİ

Tanrının Dünyayla Münasebeti
Maddenin Sonsuzluğu ve Dünyanın Sonsuzluğu
İyi ve Kötü Dualizmi

METAFİZİK PSİKOLOJİ

Ruh Vücuttan Tamamen Farklı Bir Varlıktır
İnsan Ruhunun Maneviliği
İnsan Ruhunun Ölümsüzlüğü

BÖLÜM III — PSİKOLOJİ

A — RUHUN GÜÇLERİNİN ANAHATLARI

- 1 — Bilginin Güçleri
Duyum Bilgisi
Algı Bilgisi
Soyut Bilgi
- 2 — Hareket Güçleri
Duyusal Haz
Zihni Haz

KISIM III. — PRATİK

BÖLÜM IV — AHLAK

İYİ - KÖTÜ VE KAYITSIZ HAREKETLER

BÖLÜM V — SİYASAL TOPLUM

Model Devletin Tasviri

SONUÇ BÖLÜMÜ

ÜÇ SONUÇ

Bibliyografya

FARABİ FELSEFESİNİN ÖZELLİKLERİ

Farabi'nin Metafizik, Psikoloji ve Siyasal düşüncelerinde mistik eğilimleri ağır bastığından bir Yeni Platoncu sayılabilir. Bir Yeni Platoncu olarak dini mistisizm ve sudur teorisinin monizminden meydana gelen Yeni Platoncu öğretinin zemini üzerinde yürür. Böylece, Farabi'nin felsefesi, Tanrı'yı kainatın merkezi olarak kabul etmekle tamamiyle Tanrı merkezidir. Tanrı Bir'dir; bu Bir herşeyi aşan Mutlak'tır. Bir olandan (maddenin varoluşuna kadar) mükemmellik basamağından aşağıya doğru nesnelere çokluğu neş'et eder. İnsanın amacı Tanrı'ya dönmektir. Bu dönüş fazilet ve felsefi düşünce ile gerçekleştirilmelidir.

Yeni Platoncular gibi, *Farabi Platon ile Aristoteles'in Hemfikirliği Üzerine* incelemesinde, Platon'un felsefesi ile Aristoteles'in ki arasında, özce bir fark olmadığını savunur¹. Bu sebeple Sudurcu

1 Farabi Platon ile Aristoteles'in Hemfikirliği; için seçilmiş çeşitli incelemeler. Külliyyat, Arapça, baskı Kahire, 1007, Muhammed İsmail, s. 1-39.

Platon ile Aristoteles'in uzlaştırılmaya muhtaç başlıca teorileri şunlardır:

a) Bazıları Platon ile Aristoteles arasında dünyalar kadar fark olduğunu düşünür; çünkü Platon Timaeus'ta, en yüce cevherin ruha ve zihne en yakın, bu sebeple de duyulardan en uzak cevher olduğunu söyler. Diğer yandan Aristoteles, en yüce cevherin fert olduğunu (ilk cevher) söyler. Farabi'ye göre Platon ile Aristoteles arasında bu anlaşmazlık, gerçek değildir; çünkü ikisi de aynı şey hakkında farklı bakış noktalarından konuşuyorlar. Aristoteles için fert mantıkta daha yücedir, çünkü mantıkta varlıkların duyular alanı içinde bulunduğunu görür. Ve bu varlıklardan kalkarak külli'yi, akli'yi, anlaşılabilir olanı soyutlar. Platon için külli, metafizik'te daha yücedir, çünkü orada değişmeyen ve değişmeyecek varlıklar görür. (a.g.e. s. 8-10).

b) Bilgi teorisinde Farabi, Platoncu hatırlama hipotezini empirik bir anlamda yorumladı. Farabi, Aristoteles'in Analitika'da fikirlerimizin duyular aracılığı ile kazanıldığını ispatladığını söyler; ve bu yüzden de fikirlerimiz hiç de birer hatırlama değildir. Fakat meydana gelmeleri, öyle çabuk ve bilmeden olur ki, ruh onları her zaman için barındırdığını hayal eder; böylece de onları düşünmek ruha onları yeniden tasavvur etmek yahut hatırlamak gibi görünür. Farabi'ye göre, Platon -düşünme hatırlamadır- derken aynı kanaatneydi, çünkü

Monizm kadar, Platon ile Aristoteles'in uzlaştırılması da Farabi'nin felsefesini Plotinus'a dayandıran başlıca özellikler olarak kabul edilebilir. Fakat bu Yeni Platoncu özellikler dışında, Farabi'nin felsefesinin Aristotelizm ile dolup taşıdığı söylenebilir. Aristotelizm, empirik metodu ile Farabi'nin bilime yatkın olan aklına daha uygun düşüyordu.

FELFESE ÇALIŞMASINDAN ÖNCE GEREKLİ BİLGİLER

Farabi, gençleri felsefede eğitmeye, dürüstçe çabalayan öğretmenler için birkaç kural ortaya koyar. Hiçbir genç tabiat bilimleri ile iyice tanışmadan felsefe çalışmasına başlamamalıdır. Zira, insan tabiatı, mükemmel olmayandan mükemmele doğru adım adım yükselmeyi gerektirir. Matematik genç felsefecinin zihnini eğitmede çok önemli bir konudur, çünkü duyulur olandan anlaşılır olana kolayca geçmesine yardım eder ve aynı zamanda zihnini tamkesin ispatlara aşına kılar².

Doğruyu yanlıştan ayırdeden bir araç olarak mantık çalışması, asıl felsefe çalışmasına başlamadan önce büyük eğitim değeri taşır³.

Kişinin kendi karakterini, içgüdülerini ve eğilimlerini talim ettirmesi, felsefeye başlamasından önce gelmelidir; zira bu yapılmadıkça öğrenci daha yüksek ve daha sabit hakikatleri tam ola-

düşünen kişi, tecrübenin zihnine yazdığına (naksettiğine) ulaşmaya çalışır ve düşüncesinin objesini bir kez bulunca bu objeyi sanki hatırlıyormuş sanır. (a.g.e., s. 23-25).

c) Farabi, Aristoteles'in dünyanın ezelden beri varolduğuna inandığını, Platon'un ise inanmadığını öne süren çağdaşlarının görüşlerine katılmaz. Ona göre Aristoteles'in doğru öğretisi, zamanın, dünya hareketinin ölçüsü ve dolaşısıyla hareketin sonucu olduğu idi. Bu, Tanrı'nın dünyayı zaman dışında (zamana bağlı kalmadan) yarattığına ve zamanın dünya hareketinin sonucu olduğuna niçin inanmaya mecbur kaldığını açıklar. (a.g.e., s. 26-27).

2 Farabi, Felsefe Çalışmasından Önce Gereklî Bilgiler, iç : Seçilmiş Çeşitli İncelemeler Külliyatı, I. Arapça baskısı, ed. Kahire, 1907, Muhammed İsmail, n. 3, s. 61.

3 a.g.e. n. 3. s. 62.

rak hiçbir zaman kavrayamayabilir; çünkü zihni halâ duyarlığın sisi tarafından kaplanmıştır⁴.

Herşeyden önce felsefe, Tanrı'nın bütün şeylerin yaradan ve etkin sebebi olarak, Bir olarak, kimıldatılmaz olarak bilgisini edinmek için çabır⁵.

Felsefe öğrencisi çeşitli felsefelerin adlarını aldıkları kaynaklardan öğrenim görmelidir. Mesela ona, bazı felsefelerin adlarının öğretildikleri tarzdan geldiği söylenmelidir, -bir bahçede aşağı ve yukarı dolaşarak tartışılan Peripatetizm felsefesi gibi. Ona başka felsefelerin adlarını kurucularından aldıkları öğretilmelidir, -Platonizm'in Platon'dan, Aristotelizm'in de Aristoteles'ten gelmesi gibi; ve daha başkalarının da adlarını koydukları gayeden aldıkları öğretilmeli; -haz'ın gaye edinen Epikurosçuluk gibi⁶.

Öğrenimde iki aşırıktan kaçınılmalıdır. Öğretmen ne aşırı sert, ne de aşırı yumuşak olmalı. Zira çok sert olursa, aşırıktan dolayı yanılır ve çok yumuşak olursa noksanlıktan dolayı yanılır. Öğretmen, sertliği yüzünden sevimsiz olursa, aşırı yumuşaklığından da saygı görmez hale gelebilir. Bu sebeplerden dolayı öğretmen, aşırıktan olduğu kadar noksan kalmaktan da kaçınımalıdır⁷.

Genç adam, eski Arap deyişine -«Damla taşı deler»- (:Gutta cavat lapidem), arasıra dikkati çekilerek felsefe çalışmasında sabırlı olmaya ikna edilmelidir⁸.

Öğretmen, öğrencisinin, bir zaman içinde yalnız bir şeye dikkatini vermesini sağlamalıdır. Zira belli bir zamanda ancak bir konuya hakim olunabilir. Bu kuralın sebebi, öğrencinin dikkatini çalışma nesnesinde yoğunlaştırması ve başarıya ulaşmasıdır⁹.

4 a.g.e. n. 3. s. 62.

5 a.g.e. n. 3. s. 62.

6 a.g.e. n. 1, s. 58.

7 a.g.e. n. 8. s. 63.

8 a.g.e. n. 8. s. 63.

9 a.g.e. n. 8. s. 63.

FELSEFENİN TARİFİ VE BÖLÜMLENDİRİLMESİ

Farabi'ye göre, felsefe, düşünceden, yani kavramların biliminden başka birşey değildir. Felsefenin gayesi göğün ve yerin yaradanı olan Tanrı'yı bilmektir.

Farabi'nin felsefesi mantık, teorik felsefe ve pratik felsefe diye bölümlenebilir. Teorik felsefenin altbölümleri metafizik ve psikoloji, pratik felsefenin altbölümleri ahlak, siyaset olarak ayrılabilir.

I — MANTIK	
II — TEORİK	{ Metafizik
	{ Psikoloji
III — PRATİK	{ Ahlak
	{ Siyaset

KISIM I

MANTIK

BÖLÜM I

MANTIK

Farabi, mantıkta Aristotelesi takip eder. Gene de, kendine has görüşleri vardır. Onun mantığı kavramlar, yargılar ve aklyürütme ile uğraşır.

ZİHNİ İŞLEMLER

Farabi'ye göre bir kavram bir nesnenin objektif mahiyetini ya da asli çizgilerini temsil eden bir fikirdir. O, kavrayış dediğimiz ilk zihni işlemin objesidir. «Kavramlar» der Farabi, «tarifle belirlenirler; tarif bir şeyin ne olduğunu açıklar. Tarif sayesinde kavramlar öyle düzenlenir ve sistemleştirilir ki biz onların en genel olanlarına ulaşmıcaya kadar birbirlerini ima ederler; -Varlık, Zorunlu Varlık, Mümkün Varlık gibi. Böylesi kavramlar kendiliğinden bellidir. İnsanın zihni onlara yöneltilebilir ve ruhu onlardan haberdar olabilir, ama ispat edilemezler. Ne de bilinenden türetilerek açıklanabilirler, zira zaten, en yüksek dereceden kendi başlarına açıktırlar»¹⁰.

Farabi için, hüküm cüz'i bir birimin külli bir fikirle birleşimidir. Cüz'inin külli ile sentezi hiçbir zaman kendiliğinden açık değildir. Böyle olması ilk külli ile cüz'inin uyduğu ikinci bir külli'yi neden aramamız gerektiğini açıklar. Hükümün, iki terimi ile uyuşan ikinci bir külli'yi bulur bulmaz, bunların ikisi de, her kıyasın en üstün kanunu olan «Aynı şeye eşit olan iki şey birbi-

10 Farabi, Soruların Menşei, Külliyyat a.g.e. n. 1, s. 65.

rine de eşittir» ilkesine göre aralarında uyuşacaklardır. Böylece mesela «Dünya yapılmıştır» hükmü, cüz'i «Dünya» ile külli «yapılmıştır»ın birliğini sağlayacak kadar açık değildir. Her ikisi için bağlayıcı bir terim (orta terim) vardır; bu da külli olan «oluşturulmuş» terimidir¹¹.

Farabi'ye göre, bilinen ve iyi temellenmiş olandan kalkarak, bilinmeyenin bügisine gidişimizdeki akıl yürütme işlemi kesin anlamında mantıktır¹². O halde felsefe düşünce bağı kurmak (mediation), akıl yürütmek ve ispat etmektir. Felsefe sadece bu ve başka birşey değil midir? Elbette bundan ibaret değil. Bağlantılı olmayan ve ispat edilemeyen başka birşey yani ilk ilkeler vardır.

İlk ilkeler Çelişki, Sebebilik ve Üçüncü Şıkkın İmkansızlığıdır. Bunlar, kendiliğinden açıktır, çünkü ispatlarını içlerinde taşırlar.

KATEGORİLER

Bütün kavramlarımız «Kategoriler» denilen on başlık altında sınıflandırılabilir. Zira kategoriler ya bir özne ya da yüklem olarak bir hükme dahil olabilecek herşeyin tam olarak sayılmasıdır, (sıralanmasıdır). Farabi, Aristoteles'i takip ederek on kategori sayar: Cevher, Nicelik, Nitelik, Bağıntı, Mekân, Zaman, Etki, Edilgi, Hal (Durum), ve Malik olma. Bu kategoriler, Farabi'nin nazarında, Aristoteles tarafından empirik olarak toplanarak bir araya getirilmiştir. Aristoteles kainatı meydana getiren nesnelere gözlemleyerek, bunların bazılarının kendi başlarına var olduklarını ve belli arazlara yahut farklılıklara temel oluşturduklarını buldu. Kendi başlarına varolanlara «Cevherler», farklılıklara da «Arazlar» dedi.

Aristoteles sonra şunu sordu: «Kaç çeşit araz vardır?» Cevherin bölünebilir, ve bundan ötürü de fazlaşma yahut azalma kaabiliyetine sahip olduğu dikkatini çekti; böylece Niceliği birinci araz kategorisi olarak adlandırdı. Cevherin belli özellikler kazanma kabiliyetini kavradığından -«Peter iyidir», «Paul bir filo-

11 Farabi, a.g.e. n. 2, 65.

12 Farabi, a.g.e. n. 2, s. 66.

zofturn» gibi- Aristoteles hemen ikinci araz kategorisi olarak Niteliği seçti.

Kavramların birbirini ima etmeleri anlamında cevherler, aralarında bağıntılı olduklarından Aristoteles, Bağntı'yı üçüncü araz kategorisi olarak seçmede zorluk çekmedi. Zaman ile zamandaki nesne arasındaki bağıntı Aristoteles'i, Zaman'ı dördüncü sıraya koymaya sevketti. Mekân'da farklı objeler arasındaki bağıntı veya yer ile yerleştirilen nesne arasındaki bağıntı sebebiyle Yer'i beşinci araz kategorisi olarak koydu. Cevher'in çeşitli konumlar alma kaabiliyeti Hal'i altıncı araz kategorisi olarak seçmesini sağladı. Cevherin başka bir cevher meydana getirmedeki fiziki tesiri yedinci araz kategorisine Etki demesine sebep oldu. Cevher Etkin Sebep tarafından etkilendiğinden Edilgi'yi sekizinci araz kategorisi olarak seçti. Son olarak, mâlik olan nesne ile, nesne arasındaki bağıntıdan ötürü Malik Olma'yı dokuzuncu araz kategorisi olarak ortaya koydu¹³.

KATEGORİLER HAKKINDA BAZI SORULAR

Kategorileri incelerken, Farabi zamanının mantıkçıların uğraştıran bazı sorulara cevabını verdi. İlkin, on kategorinin hepsinin mutlak olduğuna inanmaz. Herbiri kendi altındakilerle karşılaştırıldığında basittir. Fakat dördü mutlak olarak basittir; bunlar: Cevher, Nicelik, Nitelik ve Hal'dir. Etki ve Edilgi, cevher ile nicelikten çıkarlar. Malik olma iki cevher arasında, Bağntı, on kategorinin ikisi arasında vukubulur¹⁴.

Kategorilerin basitliğinde dereceler vardır. Misal olarak, Nicelik ve Nitelik doğrudan doğruya cevhere bağlıdır, öyle ki, ikisi de varolmaları için sadece bir cevhere muhtaçtırlar. Bağntı ise tersine birkaç şeye, belki iki cevhere, yahut bir cevher ve bir araz'a, ya da iki araz'a muhtaçtır¹⁵.

Birlikte bulunan Etki ve Edilgi'nin Bağntı kategorisi içinde sınıflandırılıp, sınıflandırılmayacağı sorulduğunda Farabi olum-

13 Farabi, Bazı Sorulara Cevaben Mektup, Külliyyat a.g.e. n. 25, s. 103-105.

14 Farabi, Bazı Sorulara Cevaben Mektup, Külliyyat a.g.e. n. 19, s. 98-99.

15 Farabi, a.g.e. n. 13, s. 98.

suz cevap verir, zira «birşeyi daima başka birşeyle beraber bulduğumuz zaman» diyor, «bunların, arasında bir bağımlılık bağıntısı olduğu sonucu çıkmaz». Mesela, biz soluk almayı sadece akciğerlerle beraber, gündüzü sadece güneşin doğmasıyla, araz'ı sadece cevherle, söylenen sözü sadece dil'le beraber buluruz. İmdi bu şeylerin hepsi bağıntının bağımlılığı içinde değil, daha çok zorunluluğun bağımlılığı içinde sınıflandırılmalıdır. Zorunluluk mahiyet gereği zorunluluk olabilir, güneşin yükselmesiyle günün doğması gibi; ve arazi zorunluluk olabilir, Amron'un gelişiyile Zeyd'in ayrılması gibi. Ayrıca, birşey başka birşey sayesinde varoluyorsa tam zorunluluk vardır; baba ve oğul gibi; oysa bağıntının bağımlılığı tek yanlı ise tamamlanmamış zorunluluk vardır, bir ve iki'de olduğu gibi, iki bir'e bağımlıdır, ama bir iki'ye bağımlı değildir¹⁶.

Eşitlik ve Eşitsizliğin niceliğin bir özelliği olup olmadığını ve Benzerlik ile Benzemezliğin niteliğin bir özellik olup olmadığını sorarız. Farabi'ye göre, Eşitlik ve Eşitsizlik terimlerinin herbiri ayrı ele alındıklarında niceliğin özelliğidirler ama iki terim birlikte ele alınırsa niceliği tasvir ederler. Aynı şey nitelik sözkonusu olduğunda Benzerlik için de doğrudur¹⁷.

Zıtlar teorisiyle ilgili olarak Farabi'nin derin düşünceleri vardır. «Zıd kendisinin zıddının yokluğu mudur? Beyaz siyahın yokluğu mudur?» diye sorar. Farabi «Değildir» diye cevap verir. «Zira, beyaz bir şeydir ve sadece siyahın yokluğu değildir. Siyahın yokluğu beyazın varlığında bir gerçek olduğundan her zıt, kendi zıddının yokluğudur, demek hatasına düşeriz»¹⁸.

Zıtların biliminin bir olduğu söylenir. Fakat Farabi bir ayırım yapılması gerektiğini söyler, çünkü, «zıd olan birşeyin bilimi ile uğraşıyorsak, demek ki o bilim kendisinin zıttıyla aynı değildir. Haklılık bilimi Haksızlığın bilimi değildir. Beyazın bilgisi siyahın bilgisi değildir. Diğer yanda zıddı olan birşeyin bilimi ile zıddı olduğu için uğraşıyorsak, bu bilim zıddıyla bir demektir; çünkü bu anlamda iki zıt sahiden ve hakikaten bağıntılı iki şeydir»¹⁹.

16 Farabi, a.g.e. n. 18, s. 98.

17 Farabi, a.g.e. n. 24, s. 102.

18 Farabi, a.g.e. n. 17, s. 97-98.

19 Farabi, a.g.e. n. 37, s. 109.

«Karşıtlıklar ve zıdlar farklıdır ve birbirinden ayrı tutulmalıdır» der Farabi. «Karşıtlıklar aynı nesnede aynı zamanda ve aynı bakımdan varolamayan iki şeydir; baba ve oğul niteliği gibi. Karşıtlıklar, göreliler (izafiler) konusunun bir kısmıdır. Zıdlar tek ve çift, olumlama ve olumsuzlama, görme ve körlüktür»²⁰.

Bazı kimseler bilinmeyenin bilgisi için kaç şeyin zorunlu olduğunu sorarlar. «İki şey zorunlu ve yeterlidir» diye cevap verir Farabi. «Eğer ikiden fazla varsa, bu demektir ki onlar incelenen nesnenin bilgisi için zorunlu değildirler»²¹.

«İnsan vardır» önermesi yüklemli bir yargı mıdır, yoksa yüklemli mi?» diye sorar Farabi. «Eğer insan tabü ve objektif bakış açısından düşünülüyorsa» diye cevaplar, «yargı yüklemlidir; çünkü, varolma gerçeği insanla birdir ve ondan ayrı tutulamaz; halbuki yüklem nesnenin, yüklendiği şeyden ayrılığını belirtiyor. Mantıkî bakımdan yargının bir yüklemi vardır; çünkü doğru veya yanlış olabilecek iki terimden yapılmıştır»²².

Farabi mantıkta da bazı parlak ve orijinal gözlemler yapar ve *Organon* ile *İsagoge* hakkında derin bilgisini gösterir.

20 Farabi, a.g.e. n. 38, s. 109-110.

21 Farabi, a.g.e. n. 29, s. 106-107.

22 Farabi, a.g.e. n. 16, s. 97.

KISIM II

TEORİK FELSEFE

BÖLÜM II

METAFİZİK

ANLAMI VE BÖLÜMLERİ

«Özel bilimler» der Farabi «varlığın bir ya da birkaç alanıyla sınırlanırlar. Mesela fizik fiziki özelliklerin etkilediği varlığın bilimidir. Matematik nicelikler ve sayılarla uğraşan varlık bilimidir. Tıp sağlıklı veya hasta varlığın bilimidir. Halbuki metafizik böyle sınırlar tanımaz. Onun alanı tüm gerçekliktir, yani varlıktır. Ve o Varlık kavramının baştan aşağı, kapsamına girer. (Bir, Hakiki, iyi)»²³

Farabi'nin kanaatince metafizik maddeden ayrı şeyleri inceler. Bu bakımdan maddi olmayanı ikiye ayırır; birincisi immaterial quoad esse yani Tanrı ve insan ruhu gibi maddesiz varlıklardır. İkincisi de immaterial quoad conceptum, yani muhtevaları bütün maddeden arı olan cevher, araz, sebep, nitelik gibi kavramlardır.

Maddi olmayan kavramlar, maddenin dahil olmadığı, genel fikirleri inceleyen metafiziğe Genel Metafizik yahut Ontoloji yani Varlık Bilimi denebilir. Ve maddi olmayan şeyleri incelediğinden dolayı da Özel Metafizik adını alabilir. Bu sonra üç bölüme ayrılabilir: Tanrıyı ve O'nun niteliklerini inceleyen Metafizik Teoloji; kainatın son prensiplerini inceleyen Metafizik Kozmoloji; ve insan ruhunu inceleyen Metafizik Psikoloji.

²³ Farabi, The Scope of Aristotle In the Book of Metaphysics, Külliyat a.g.e. s. 40-44.

Farabi maddi olmayanın quoad esse ve quoad conceptum olabileceğini ileri sürdüğünden, bütün metafizik düşüncesi buna göre bölümlenebilir : Ontoloji, Metafizik Teoloji, Metafizik Kozmoloji ve Metafizik Psikoloji.

— 1 —

ONTOLOJİ

KÜLLİLER

Zihin bütün işlemlerinde çok olanı bir olana terkibetme görevini icra eder. Gerçekten duyularımıza verilen bir manzaranın alanını, onun bölümlerini algılanmış bir bütünde birleştirmedikçe anlayamayız. Algı zihnin terkibetmeyi içine alan bir yönlemesidir (aktıdır). Hayal etme, hem terkibi, çoku, bir'e terkibetmeden hiçbir şeyin hayal edilemeyeceği anlamında, içine alır. Birşeyin başka birşey hakkındaki tasdikinin yahut inkârının edildiği yargı aktı, her iki terimin, özne ile yüklem, bir karşılaştırma aktında terkibinin yapılmasından başka türlü gerçekleşemez. Kıyas da basitçe iki yargının üçüncü bir yargıya terkibedilmesidir. Zihnin bütün bu işlemleri içinde kavram, diğerlerinden daha fazla olarak, zihnin terkibetme görevini temsil eder; çünkü kavram, tarifi gereği, çok'un bir'de kavranışıdır.

Farabi'ye göre kavram kesinlikle bu demektir ve daha fazla birşey değildir. «Kavram» diyor «sentetik, külli bir alanı belirten bir muhtevaya sahiptir. Cüz'i bakımından külli, fertler bakımından cins ve tür'e benzer. «İlk Cevherler» denen fertler, «İkinci Cevherler» denen külliden öncedir. Yalnız birincisi cevheri varlığa sahiptir ve bu sebepten İlk Cevherlerin, İkinci Cevherlerden daha fazla cevher olduğu düşüncesine varılır. Diğer yanda Cevher daimi ve kalıcı olduğundan, cevher adını almaya fertlerden daha fazla hakkı vardır»²⁴.

24 Alfarabi, A Letter in Reply to Certain Questions, Külliyyat a.g.a. n. 1 s. 93-95.

«Külliler nasıl varolur?» diye sorar Farabi, «Külliler akt olarak (etki halinde) varolmazlar» der, «yani onlar kendi başlarına varolan şeyler değildirler, yalnız fertlerde varolurlar ve varoluşları, fertlerin varoluşuna bağlı olma anlamında arizidir. Ama bu külliler arazdır demek değil, sadece etki halinde varoluşları tesadüfen olur, demektir».

Küllilerin tarifinde Farabi «külli çokta bulunan vë çok olanda tasdik edilendir» der. (unum de multis et in multis). Çıkarım şudur : Küllinin çoktan ayrı varlığı yoktur (non habet esse sepatatum a multis)²⁵. Burada Albertus Magnus'un, küllinin Farabi tarafmdan yapılan tarifini alıntı olarak verdiği hatırlamalıyız, bu gerçek onun ve öğrencisi St. Thomas'm, filozofumuzun yazılarını bildiklerini şüphe götürmezce ispat ediyor. (Bkz. Albertus Magnus, De Praet 11,5).

Bazı kimseler sorabilirler : «Farabi'nin küllilerin tabiatı hakkındaki düşüncesi doğru mu yanlış mı?» Bence doğru, çünkü küllinin gerçek olarak bireylerde varolduğunu ve ferdi özelliklerin soyutlanması tarzında olmadığını söylüyoruz. Ortaçağlardaki bütün Hristiyan filozoflar külliler meselesinde aynı çözümü tuttular. Gerçekten St. Thomas şöyle yazıyor : «Küllilerin külli olabilmek için nesnelere tabiatında bulunmalarına gerek yoktur fakat sadece ferdileşmiş oldukları derecede tümeldirler. (Universaüa non habent esse in rerum natura ut sint universalina, sed solum secundum quod sunt individuata). (De Anima, art. 1). Başka bir yerde şöyle diyor : «Külliler kalıcı varlığa sahip şeyler değildirler, ancak tekiler içinde varolurlar. (Universalina non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus). (Contra Gentiles, Lib. 1, cap. LXV).

Bütün Arap filozofların külliler konusunda nominalist olduklarını düşünen Munk'a katılmıyorum. Mesela, Farabi, nominalist değildir; çünkü, külli olanın ferdi olanla kaynaştığını açıkça söyler. Moses Maimonides gibi bazı Arap filozofların nominalist olduklarını kabul ediyorum : ama hepsinin öyle olduğunu kabul edemem. (Bkz. Munk, Melanges de Philosophie Juive et arabe, Paris, 1859, A. Franck. p. 327).

²⁵ Farabi, a.g.e. n. 10, s. 94.

VARLIĞIN TASVİRİ

«En külli kavram» diyor Farabi «Varlıktır ve bizzat varlıkla aynı kapsamda olandır. (Bir olan, hakikat olan, İyi olan)». «Varlık tarif edilemez» diyor; «çünkü kendiliğinden bellidir, zihne yerleşmiştir, bütün öbür kavramlardan öncedir ve hepsinin en basitidir». «O en basitidir, çünkü bir kavramı tarif etmek onun muhtevasını analiz etmektir ve Varlık en az muhtevaya sahip olduğundan kendisinin daha basit düşünce unsurlarına dayandırılmasına direnir. Onu kelimelerle tarif etmeye çalışmak zihnimizi dikkatli kılmaya ve ona yöneltmeye devam eder; onu tarif eden kelimelerden daha açık olan kavramı açıklamaya değil». «Farabi şöyle devam ediyor : «Bir önermenin ispatlanmasında nihaî bir yargı ilkesine ulaşmak için yargıların bağıntılarının düzenlenmesinin şart olması gibi, aynı şekilde, bir kavramın tanımında, kavramın en basit ve en genel kavram olan varlığa ulaşmaya kadar başka basit kavramlara dayandırılması zorunludur»²⁶. Şimdi St. Thomas varlığı aynı şekilde tarif eder. Farabi'nin bu konudaki fikirlerinin aynısını ifade etmekle kalmaz, şaşırtıcı husus fikirlerin tam da Farabi'nin kullandığı kelimelerle ifade edilmiştir. Farabi ve St. Thomas'm yazılarına bir göz atmak bunu gösterir.

İşte St. Thomas'm Varlık hakkında söyledikleri :

Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens²⁷.
(: Zira idrakin ilkönce sanki pek apaçıkmiş gibi kavradığı ve içinde bütün kavramları çözümlenerek dayandırdığı şey varlıktır.) Başka bir yerde der ki :

Videlicet, ens, unum, verum, bonum; quae re idem sunt, sed ratione distinguuntur. Sicut enim in demonstrationibus resolvere oportet omnes propositiones usque ad principia ipsa, ad quae necesse est stare rationem, ita in apprehensione praedictorum oportet stare ad ens quod in quolibet cognito naturaliter cognoscitur, sicut et princi-

26 Alfarabi; The Sources of Questions, Külliyyat, op. cit. n. 1-2, p. 65.

27 St. Thomas; Quest, disp. D, Veritate, Q, 1, a, 1.

pium in omnibus propositionibus que sont post principia²⁸.

(: Yani varlık birdir, hakikattir, iyidir, bunlar esasında aynı şeylerdir fakat akılla ayırd edilirler. Zira nasıl ki ispatlarda bütün önermeleri akim kendilerine dayandığı prensiplere gelinceye kadar çözmek gerekiyorsa aynı şekilde önceden söylenenlerin kavrandığında da bilinen herşeyde, doğal olarak bilinen varlığa dayanmaları gerekir. İlkeler dayanan bütün önermelerdeki ilkenin durumunda olduğu gibi.)

VARLIĞIN TRANSENDENTAL (: AŞKIN İLKELE) MAHİYETİ

Farabi için varlık en, unum, verum et bonum (: bir, gerçek, ve iyi varlık) dönüşümlüdür. Bununla varlık kavramının birlik, gerçeklik ve iyilikle örtüştüğünü ve her varlığın bir, gerçek ve iyi olduğunu kasteder²⁹.

VARLIĞIN ZORUNLU VE MÜMKÜN AYIRIMI

Farabi'ye göre Zorunlu varlık, kendi başına varolandır yahut varolmaması mümkün olmayandır. Mümkün varlık, varlığını bir diğerinden alandır ve onun var olmayışı mümkündür³⁰.

VARLIĞIN METAFİZİK İLKELE; İMKÂN VE GERÇEKLIK

İmkân (: Potansiyel) varolabilmedir. Her yaratılmış varlık, yaratılmadan önce, sadece bir varolma imkanına sahipti : O bir imkân halindeydi. Fiil gerçeklikte varolandır. Fiilde olan mükemmel, imkân halinde olan ise mükemmel olmayandır. İmkân ve fiü gerçekliğin doğasını meydana getirir. Bu imkân ve gerçeklik teorisi metafizikte merkezi noktadır ve cevherler araz, özel varoluş, maddeyle form ona yönelirler ve değerleri ona bağlıdır.

²⁸ St. Thomas; Opusculum XXXIX, De Natura, Generis, cap. 11.

²⁹ Alfaraı; The Scope of Aristotle in the Book of Metaphysics, in Külliyyat, op, cit, p, 42.

³⁰ Alfaraı; The Sources of Questions, Külliyyat, op. cit. n. 3 p. 66.

Bir şey herhangi verilmiş bir anda, fiili de olsa, gelecekteki değişimleri bakımından imkan halindedir. Bu sebepten, cevher ve arazdir. Cevher kendi başına varolandır ve belirli arazların veya arazi farklılıkların temelidir. Onun temel özelliği kendi içinde varolması ve başka bir süjede varolmamasıdır³¹. Arazi içinde ve sayesinde varolabileceği bir süjeye muhtaç olandır. Mesela, bir palto bir cevherdir, çünkü kendisinde varolur; beyaz ve siyah arazlardır, çünkü kendilerinin bağlı olduğu bir cevher olmadan varolamazlar³².

Her yaratılmış varlıkta iki yapı ilkesi vardır; öz ve varoluş; bunlar sırasıyla fiil ve imkan olarak kavranırlar. Varlık bir şeyin neden öyle olduğunun sebebidir. Varolma özün fül halidir³³.

«Yaratılmış cevherlerde öz ve varoluş arasındaki farkın yapısı nedir? «sorusuna Farabi şöyle cevap verir :» Gerçek fark burada meydana gelir; varolma bir şeydir, öz başka bir şeydir. Eğer öz ve varolma bir tek şey olsaydı, diğerini kavramadan birini kavramamız mümkün olmazdı. Fakat gerçekte biz özü kendi başına kavrayabiliyoruz. Eğer insanın varolmasının, özü sayesinde olduğu doğruysa bu, insanın özünü kavramayla varolmasının ima edildiğidir. Farabi aynı fikirlerle şunları söylemeye devam eder : «Eğer varolmanın, insanın özüyle bütünleşmeye girmesi, ikisinin özüne birisinin girmesi gibi gerekiyorsa, bu insanın özünün, o özün parçası olan varoluşu olmaksızın tam kavranması imkansız demektir. Tıpkı ikinin özünün birlikten alınmasıyla bozulmasında olduğu gibi aynı şekilde insanın varolmasını çekip almakla özü bozulmuş olur. Fakat bu doğru değildir; çünkü varolma birşeyin varlığının içine girerek bütünleşmez; zira insanın özünü anlamak realitede varolup varolmadığını bilmeden mümkündür. Diğer taraftan eğer yaratılmış varlıklarda öz ve varlık olma farkı olmasaydı, onların özleriyle varolduğu söylenebilirdi. Özü varoluşunun ta kendisi olan yalnız bir varlık vardır, o da Tanrı'dır»³⁴.

31 Alfarabi; The Gems of Wisdom, Külliyyat, op. cit. p. 174.

32 Alfarabi; A Letter in Reply to Certain Questions, Külliyyat, op. cit. n. 22. p. 101.

33 Alfarabi; The Gems of Wisdom, Külliyyat, op. cit. pp. 115-125.

34 Alfarabi; The Gems of Wisdom, Külliyyat, op. cit. pp. 115-125.

Bütün yaratılmış varlıklarda, öz ve varolma arasındaki fark Farabi tarafından bu cevherleri Tanrı'dan ayırmak için konmuştur; Tanrı mutlak olarak basit ve saf fiildir. Bu Farabi'nin gerçek dehasını ortaya çıkarır. St. Thomas ondan (Farabi'den alarak) aşağıdaki düşünceleri edinmiştir :

«Omnis autem essentia vel quidditas intelligere potest sine hoc, quod aliquid intelligatur de esse suo facto : possum enim intelligere quid est homo, et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet, quod esse est alud ab essentia vel quidditate, nisi forte sit aliqua res, cujus quidditas sit summ esse, et haec res non potest esse nisi una et prima»³⁵.

(: Fakat her öz yahut nelik, onun varoluşu hakkında hiçbirşey bilmeden anlaşılabilir; çünkü bir insanın ne olduğunu anlayabilirim ama doğal düzende varolup olmadığını bilmeyebilirim. Bu sebepten, varolmanın özden yahut nelikten farklı birşey olduğu, özü aynı zamanda tam da varoluşu olan birşeye rastlamadıkça, bellidir. Bu şeyin bir ve ilk olması gerekir.)

Sonlu, belirli şey madde ve form olmak üzere başka iki prensipten meydana gelir. Madde cisim olarak belirlenmemiş gerçeklikten başka birşey değildir. Belirlememişliği sebebiyle bu veya şu cisim olması sadece formu sayesinde. Form maddeyi gerçekte öyle bir cisim olarak belirleyen ilkedir. Ne madde formsuz varolabilir ne de form madde olmaksızın. Tahta bir beşik haline gelmeye kayıtsız kaldıkça, o imkan halinde bir beşiktir ve beşik biçimini almaya başladığı andan itibaren fiilen beşik olur. Ayrıca bütün sonlu varlıklar, sadece kendilerine münasip form ile değil fakat aynı zamanda zıt olan şeylere de ulaşmaya muktedirler. Madde ve form varlığın temel elementleri veya prensipleridir ve birlikte bir gerçek ve bölünmemiş bütün meydana getirirler. Eğer ikisinden biri uzaklaştırılırsa, hiçbirşey kalmaz. form'un maddenin içinde bulunmasının sebebi budur³⁶.

35 «Fakat her varlık veya ne'lik (:quidditas), onun varolmasını bilmeksizin anlaşılabilir; zira ben bir insan nedir anlayabilirim ve halâ tabiat düzeninde varolup olmadığını bilmem. Bu yüzden mahiyeti, onun varlığını oluşturan birşey olmadıkça varlığın mahiyetten veya ne'lik'ten farklı birşey olduğu açıktır. Ve bu şey zorunlu olarak bir ve birinci olmalıdır.» St. Thomas De Ente et Essentia, c. 4, tr. from the Latin by Clare, C. Riedl, Chapter IV, p. 34.

37 Alfarabi; The Gems of Wisdom, Külliyat, op. cit, p. 164.

İLK PRENSİPLER

Düşüncenin ve realitenin kanunları varlık kavramına sıkı sıkıya bağlıdır. Eğer varlık kavramı hakiki ise ilk ilkeler de hakiki-
kidir. Eğer varlık kavramı gerçeğe dayanıyorsa yalnız düşüncenin değil, gerçekliğin kanunları olan ilkeler de böyledir. Ashında her ilk, temel olan varlık fikrini (ilkesini) içerir.

Çelişmezlik ilkesi : Aynı şeyin aynı zamanda hem varolması hem de varolmaması imkansızdır.

Üçüncü şıkkın imkansızlığı ilkesi : Bir şey ya vardır, ya yoktur.

Sebeplilik ilkesi; Farabi tarafından şöyle formüle edilmiştir :

«Varolmamız durumundan sonra varolan herşey, bir sebep tarafından varlık durumuna getirilmelidir»³⁷. Farabi, sebeplilik prensibine hareket fikrinin analizinden geçerek ulaşır. Hareket veya değişme var olmayandan varlığa, imkandan fiiliyata geçişi barındırır. Ve varolmayan kendiliğinden varlığa çıkamayacağından, biz değişimi meydana getiren birşeye haklı olarak başvururuz. Değişme sınırlama gibi kendisinin ötesinde birşey ima eder; değişimi sağlayan birşey. Şu aksiyom açıklanmış olur : «Quidquid movetur, ab alio movetur» (: Her ne hareket ediyorsa, başka birşey tarafından hareket ettiriliyor demektir), yani, Farabi'nin ve Skolastikçilerin pek emin olduğu, «değişme gerçek ve objektif bir sebebi gösterir» aksiyomu.

Şu da dikkate değer ki Farabi sebeplilik ilkesini felsefi bir şekilde ifade ettikten sonra mistik eğilimlerine kapıldı. Diyor ki :

«Yaratılmış şeyler dünyasında bir sebebin sonucu olmadıkça ne meydana gelmiş ne de özgür seçme bulabiliriz. İnsan kendi seçimi olmayan dış sebeplere dayanmaksızın hiçbirşey yapamaz ve bu sebepler sıra düzenine dayanırlar, sıra düzeni de yasayla söylenen söylenen de hükme dayanır; hüküm de emirden gelir. Böylece herşey emredilmiştir»³⁸.

36 Alfarabi; Political Regime, 1 Arabic ed. p. 26.

38 Alfarabi; The Gems of Wisdom, Külliyyat, op. cit. pp. 164-165.

Bu mistik eğilimler hariç Farabi'nin oldukça Aristotelesçi olduğu ve bize aşağıdaki ontolojik hakikatleri miras bırakmasıyla büyük güven ve övgüye layık olduğu belirtilmelidir.

Varlık tarif edilemez. Sonraki bütün Arap ve Ortaçağ filozofları bunu kabul edip benimsediler.

Gerçeklik oluş halindeki varlıktır, imkandaki fiildir, farklılık-taki birliktir. Bu sebepten farklı kavramlar var : Cevher ve araz, öz ve varoluş, madde ve form, sebep ve etki.

Kavramlar sembol ve isimden ibaret değildir, tersine gerçek anlamları vardır ve onların ilk işlevi, çok olanı bir olana terkibet-mektir. Bu sebepten, onun (Farabi) için kavramlar evrensel ve bir içindirler, çoğa uygulanabilirler ve çokta bulunurlar. (Unum de multis et in multis) (: Birçok şeylerden ve birçok şeylerde birşey).

Son olarak her olayın bir sebebi olmalıdır. Bu her etkinin bir sebebe öze bağlılığını ifade eden bir önermedir. Şimdi Farabi'nin Ontolojisinin, tabiatı ve imkandaki fiil olan varolanı nasıl incelediğini görebiliriz.

— 2 —

METAFİZİK TEOLOJİ

Farabi'nin Tanrı'yı kendi olduğu gibi ele alan Teodise'si Hristiyanlığınkinden hem Tanrı'nın varlığını ispatlayan tezler hem de onun tabiatını oluşturan çeşitli niteliklerinin ortaya konması bakımından fazla farklı değildir. Bazı öze ait olmayan hususlarda yer yer kusurlar elbette vardır, ama bütün için diyebilirim ki onun Teodisesi'ni okuyan bir kimse bir klişe babası tarafından yazılmış olduğu intibasını edinir. Bu bölümde Hristiyan Teodisesi ile Farabi'nin Teodisesi arasındaki tam benzerliği ortaya çıkarabilmek için, sadece Farabi'nin Tanrı'nın varlığını ispatlayan tezlerinden değil, aynı zamanda onun düşündüğü şekildeki Tanrı niteliğinden (Tanrı'nın onun düşündüğü her bir niteliğinden) bahsedeceğiz.

TANRI'NIN BİLİNEBİLİRLİĞİ

Farabi'nin karşısına dikilen başlangıç sorularından birisi, Tanrı'nın bilinip bilinemez olduğu idi. Bu soru üzerinde aklını tam toparlayamıyordu ve bunun sonucu olarak da belli bir cevap vermede çekingendi. Belki onun çekingenliği basitçe kendiliğinden açık olan ile bize göre açık olan arasındaki farkı yapamamaktan doğuyordu. Gerçekte diyor ki :

«...Aklımızın sınırı ve onun madde ile birleşmesi yüzünden Tanrı'nın ne olduğunu bilmek pek zordur. Tıpkı ışığın renkleri görünür kılan ilke (prensi) olması gibi mükemmel bir ışığın da mükemmel bir görüntü meydana getireceğini söylemek mantiki görünebilir. Halbuki tam tersi meydana gelir. Mükemmel bir ışık gözü kamaştırır, aynı şey Tanrı içinde doğrudur. Tanrı hakkında mükemmel olmayan bilginin sebebi onun sonsuzca mükemmel olmasıdır. Onun sonsuzca mükemmel varlığının zihninizi neden karıştırdığını bu açıklar. Ama biz tabiatımızı madde dediğimiz herşeyden soyarak elbette o zaman O'nun varlığı hakkındaki bilgimiz oldukça mükemmel hale gelir...»³⁹

Başka bir yerde diyor ki :

«...Tanrı bilinebilir ve bilinemez, açıktır ve saklıdır ve onun hakkında en iyi bilgi, onun insan zihni tarafından baştan sona anlaşılamayacağı bilmektir...»⁴⁰

«...Tanrı bilinebilir ve bilinemez, açıktır ve saklıdır ve O'nun «Tanrı'dır» önermesinin kendi başına kendiliğinden açık olduğunu, zımmen kabul etmesi gereği sonucuna götürüyor; çünkü Tanrı'nın mahiyetinin, onun varoluşu olduğunu tekrar tekrar söyleyerek yüklemle özneyi aynılaştırıyor. Fakat bizim zihnimiz bu her iki terimin birbirinin tıpkısı olduğunu anlamaya muktedir olmadığından, çıkabilecek sonuç Farabi'nin «Tanrı'dır» önermesinin kendi başına (kendi içinde), kendiliğinden açık olduğuna zımmen varışıdır ama «Tanrı'dır» önermesinin açıklığı bize göre değildir ve bize göre açık olmayan birşey ispat edilebilir⁴¹. Ona göre Tanrı-

39 Alfarahi, Political Regime, 1st. Arabic Ed. Cairo, s. 12-13.

40 Alfarabi; The Gems of Wisdom, Külliyyat s. 173.

41 Alfarabi, The Gems of Wisdom, Külliyyat op. cit. s. 115-125.

nm bilgisi felsefenin konusudur ve insanın ödevi, insanca mümkün olduğu kadar, Tanrı'nın suretine (benzerliğine) yükselmektir⁴².

TANRI'NIN VAROLUŞUNUN KANITLARI

Bir Tanrı'nın olduğunu ispat için Farabi'nin öne sürdüğü tezler 3'tür. Bunlar okuyucunun onları karşılaştırmasına yardımcı olmak için St. Thomas'mkiyle yanyana konacaktır. Okuyucu böylece aralarındaki büyük benzerliği görecektir.

FARABİ TARAFINDAN HAREKET KANITI

1 — HAREKETİN İSPATI :

«...Bu dünyada (bu evrende) hareket ettirilen şeyler vardır. Şimdi hareket ettirilen her nesne hareketini bir hareket ettiriciden alır. Hareket ettirenin kendisi hareket ettiriliyorsa, onu hareket ettiren başka bir hareket ettirici olmalıdır ve bunu da bir başkası ve ilh. (ilâahirihî) fakat hareket ettiriciler ve hareket ettirilen şeyler dizilerinde sonsuza gitmek imkansızdır. O halde hareket ettirilemeyen bir hareket ettirici olmalıdır ve bu Tanrıdır...»⁴³.

ST. THOMAS TARAFINDAN HAREKET KANITI

«...Evrende bazı şeylerin hareket halinde olduğu duyularımızca kesin ve açıktır. Şimdi, hareket halinde olan ne ise başka birşey tarafından harekete getirilmiştir. Eğer onu harekete getirenin kendisi harekete getirilirse o zaman bunun da bir başkası tarafından hareket ettirilmesi gerekir ve bu sonuncusunun da gene bir başkası tarafından. Ama bu sonsuza kadar gidemez. Öyleyse başka hiçbirşeyin hareket ettirmediği, bir ilk hareket ettiriciye bir ilk hareket ettiriciye (:muharrik = kımıldatıcı) varmak zorunludur; ve bunun Tanrı olduğunu harkes anlar...»⁴⁴.

42 Alfarabî, *What Must Precede the Study of Philosophy*, Külliyyat op. cit. n. 4, s. 62.

43 Alfarabî; *The Sources of Questions*, Külliyyat op. cit. n. 13, s. 70-71.

44 St. Thomas; *Summa Theologica*, part, 1, Q. 2, Art. 3.

ETKİN SEBEP KANITI (: CAUSA EFFICIENS)

FARABİ

«...Değişebilir dünya hakkında tefekkür edilirken (o dünyanın) bir sebebi olan varlıklardan oluştuğu görülür ve bu sebep de başka sebebin sebebi olur. Şimdi etkin sebepler dizisinde sonsuza kadar ilerlemek mümkün değildir. Zira eğer A, B'nin; B, C'nin; C, D'nin ve ilh. sebebi olsalardı o zaman A kendisinin sebebi olurdu bu ise kabul edilemez. Öyleyse etkin sebepler dizisi dışında, sebebi olmayan etkin bir sebep bulunmalıdır ve bu Allah'tır...»⁴⁵

Aynı kanıtın başka bir şekli: «...Varlık olmayandan varlığa geçiş, gerçek bir sebep gerektirir. Bu sebebin mahiyeti varoluşuyla ya aynıdır (:özdeştir) ya da değildir. Eğer mahiyeti varoluşuyla aynıysa (:özdeşse) (mahiyeti varoluşuyla özdeşliğe sahipse) o zaman varlık sebepsizdir. Değilse, varoluş, başka bir varoluştan gelmeli ve bu da bir başkasından ve ilh. ta ki mahiyeti varoluşundan hiçbir şekilde farklı olmayan

ST. THOMAS

«...Duyular dünyasında bir etkin sebepler düzeni olduğunu buluyoruz. Birşeyin kendisinin etkin sebebi olduğu hiçbir hâl bilinmiyor, (: bilinen hiçbir hal yoktur, ne de mümkündür)... İşte etkin sebeplerde sonsuza kadar gitmek mümkün değildir. Öyleyse herkesin Allah adını verdiği bir ilk etkin sebep kabul etmek zorunludur...»⁴⁶.

45 Alfarabi; The Gems of Wisdom, Külliyyat, Op. cit. pp. 115-125.

46 St. Thomas; Summa Theologica, part, 1, Q. 2. Art. 3.

bir ilk sebebe vasıl oluncaya kadar...»⁴⁷

İMKAN (OLABİLİRLİK) KANITI:

FARABİ

«...Mümkün varlıkların bir başlangıcı vardı. Şimdi; varolmaya başlayan birşey varoluşunu bir sebebin hareketine borçlu olmalı. Bu sebebin kendisi de ya mümkün ya da değildir. Eğer mümkünse, o da varoluşunu başka bir sebebin hareketi ile edinmiş olmalı, vs. Fakat birbirini meydana getiren bir mümkün varlıklar serisi, sonsuza kadar devam edemez; yahut bir daire içinde hareket edemez. Öyleyse, sebepler ve etkiler dizisi kendi varoluşunu kendisinde taşıyan bir sebebe ulaşmalıdır ve bu da ilk sebeptir. (:Ens primum)»⁴⁸.

ST. THOMAS

«... Tabiatta varolmaları mümkün olan ve mümkün olmayan şeyler buluruz. Fakat bunların daima varoluşu imkansızdır. Öyleyse bütün varlıklar sadece mümkün değildir ama birşey varolmalı ki onun varoluşu zorunlu olsun. Fakat her zorunlu varlığın sebebi ya başka bir şeydir ya da değildir. Şimdi zorunlu olmaları başka bir sebebe bağ olan varlıklarda sonsuza dek gitmek imkansızdır. Öyleyse kendi zorunluluğunu içinde taşıyan, başkasından almayan ama başkasının zorunluluğuna sebep olan bir varlığın varolduğu önkoşulunu öne sürmeden edemeyiz. Herkes bundan Tanrı olarak sözeder...»⁴⁹.

Farabi tarafından Tanrı'nın varlığını isbatlamak için öne sürülen farklı tezler, genellikle kozmolojik kanıt adı verilen bir ve

47 Alfarađı; The Sources of Questions, Külliyat, op. cit. n. 2, p. 65.

* Not : İngilizce olan metinde Hammond'un verdiği referansta sayfa 65 olarak gösterilen yer, Dieterle'nin yayınladığı metinde sayfa 56'da bulunmaktadır. Belki de bu gibi olablir dizgi hataları nedeniyle Hammond'un verdiği referanslara gözü kapalı inanmak caiz değildir.

48 Alfarađı; The Sources of Questions, Külliyat, op. cit. n. 3, 66.

49 St. Thomas; Summa Theologica, Part. 1. Q. 2. Art. 3.

aynı tezin (kanıtlamanın) çeşitli söylenişleridir. Bu tez geçerliğini sebeblik prensibinden alır (türetir). Ve eğer sebeblik ilkesi bilim adamları tarafından fizik fenomenlerini açıklamak için geçerlilikle kullanılıyorsa aynı şekilde filozof tarafından da evreni açıklamak için geçerlikle kullanıldığı dikkate alınmalıdır. O halde kozmolojik kanıt geçerlidir, çünkü sebeblik ilkesi geçerlidir.

Aristoteles'in Tanrı'nın bir yaratıcı değil de bir şekillendirici olduğu sonucuna varan kımıldatılmaz kımıldatıcı ispatı, Farabi tarafından St. Thomas'ın doğumundan yaklaşık 300 yıl önce yanlışları çıkarılarak düzeltilmiştir. Aristotelesçi değişme fikrinden kalkarak Farabi, bir -Ens Primum- (: İlk Varlık) (kavramına) ulaştı; O bizzat kendisinin değişmemesine; çünkü bizzat sırf eylem olmasına rağmen, bütün değişme O'nun sayesinde olur.

St. Thomas tarafından verilen sebeblik ve rastlantı ispatları neredeyse Farabi'nin ispatlarının bir tekrarıdır. Bunu diyorum, St. Thomas'a karşı herhangi bir önyargıdan dolayı değil, bunun hem Farabi'nin hem de St. Thomas'm eserlerini inceledikten sonra herkes için besbelli olmasından dolayı.

Farabi'nin bütün ispatları içinde geçen anafikir varlıktır. Varolmaya başlayan birşey (herşey) kendiliğinden olan bir varlığı ima eder. Sonlu ve mümkün bir varlık yani varoluşu kendisine vermemiş bir varlık varoluşunu kendinde taşıyan bir varlığı ima eder. Varolmaya başlayan bir varlık varoluşu için bir sebebe sahip olmalıdır. Farabi'nin isbatlarının bir tahlili, bu isbatların formüle edilmesine nasıl ulaşabildiğini gösterir. Üç ispatının her birinde; bir vak'adan başlar, bir ilke uygular ve sonuca varır. Vak'a değişmedir, sebepli varlıktır ve imkandır. İlke şudur: Kımıldatılan şey, bir başkası tarafından kımıldatılır. Etki sebebi ima eder; mümkün olan zorunlu olanı ima eder. Sonuç Tanrı'nın varolduğudur.

İNSANIN TANRI'NIN TABİATININ VE NİTELİKLERİNİN BİLGİSİNİ NASIL ELDE ETTİĞİNE DAİR :

İnsan ancak kendi duyuları ile ve anlama kabiliyetiyle bulduğunu bilebileceğinden bunu, kutsallığın tabiatını bilmesi için gözlemden başka hiçbir yola sahip olmadığı sonucu takip eder.

Ve görünebilen dünyayı gözlemlerken, ondaki bazı mükemmellikleri ve mükemmel olmayışları algılar. İlk sınıfa varlık, hayat, anlama kaabiliyeti, hakikat, iyilik ve bunun gibi mükemmelliği kendi başlarına belirten (adlandıran, gösteren), mükemmellikler dahildir. İkinci sınıfa, var olmayan, yaşamayan, anlama kaabiliyeti olmayan gibi mükemmel olmayışı zorunlulukla adlandıran bütün mükemmel olmamalar dahildir. Tanrı'nın hayata sahip olmadığı, anlama kaabiliyetine sahip olmadığı söylenemezken, O'nun sonsuzca iyi, anlayışlı, ve bilge olduğu söylenebilir. Mükemmel olmamalar, Tanrı'ya atfedilemezken, mükemmellikler, O'na fevkalâdelikle atfedilebilir; demek ki : Mükemmelliklerin ifade ettikleri müspet varlık ne olursa olsun, bu mükemmellikler O'nun içinde varolan yaratıklara ait olduğundan çok daha yüksek bir anlamda ve daha fevkalâde bir tarzda onların sebebi olan Tanrı'ya aittirler. Bunu başka türlü söylersek; sonsuz bir sebep ve sonlu etkiler verilmiş olsa etkilerde keşfedilen saf mükemmellik ne ise onlar önce sebepte varolmalıdırlar. (Via Affirmationis) ve aynı şekilde etkilerde keşfedilen mükemmel olmamalar ne iseler sebepten dışarı çıkarılmalıdırlar. (Via Remotionis). (: Dışta bırakma yoluyla). Farabi yukardaki açıklamalarla aynı fikirdedir, der ki :

«...Tanrı'nın tabiatına ait bazı bilgilere ikili bir işlemle sahip olabiliriz. Birincisi dışta bırakma yolu. (Via Remotionis). Bununla sınırlanma, bağımlılık, değişebilirlik gibi bozukluk ima eden herşeyi Tanrı'nın dışına çıkartırız. Ve ikincisi; İlk fevkalâdelik (Via Eminentiae) (kavramıyla); bununla Tanrı'ya, iyilik, bütünlük, v.s. gibi bütün mükemmellikleri sonsuz ölçüde atfederiz...»⁵⁰

Tanrı'nın tabiatını belirtirken takibedilecek metodla ilgili olarak St. Thomas aşağıdaki kelimelerle tam da aynı şeyi söyler : «...O'nun hakkında (: Tanrısal Öz'ün), ne olmadığını bilerek bazı ilkelere sahibiz. Ve O'nun hakkındaki bilgiye O'ndan birçok şeyi aklımızla dışarı çıkarmaya muktedir oldukça iyice yaklaşacağız...»⁵¹

50 Alfarabi, *The Knowledge of God. in Traités inédits d'anciens philosophes arabes.* Published by Malouf, Edde and Cheiko, 2 nd. Arabic ed., Beirut, 1911, pp. 21-22.

51 St. Thomas, *Summa Contra Gentiles*, first bk. Tr. by the English Dominican Fathers, chap. XIV, p. 33.

Başka bir yerde St. Thomas der ki : «Qualibet creatura potest in Deum venire tribus modis, scilicet, per causalitatem, remotiorem, eminentiam...»⁵²

Farabi'nin ve St. Thomas'nun talakki ettiği Tanrı nitelikleri şunlardır :

— (A) DIŞARI ÇIKARMA İŞLEMİ :—

FARABİ'NİN TELAKKİ
ETTİĞİ NİTELİKLER :

ST. THOMAS'NIN TELAKKİ
ETTİĞİ NİTELİKLER :

TANRI'NIN BASİT OLMASI :

«...Tanrı basittir; çünkü fiziki yahut metafiziki her türlü bileşkeden bağımsızdır. Fiziksel bileşim ya substansiyel olabilir ya da aksidental (:tözsel-ilineksel). Eğer bileşken, substans vücud ve ruhtan, madde ve formdan oluşuyorsa substansiyeldir. Demek ki; sonsuz bir varlık madde ile formun substansiyel büşkesi olmaz; çünkü bu Tanrı'nın zamanda kendisinden önce varolan, sonlu birleşimlerden meydana geldiği, bu yüzden de O'nun varlığının sebebi oldukları anlamına gelirdi. Ne de sonsuz olana aksidental bir bileşkenlik atfedilebilir, çünkü bu mükemmellikte bir artış ka-

«...Tanrı'da bileşke yoktur. Çünkü her bileşik nesnede fiil ve kuvve olmalıdır. (Gerçekleşme imkanı). Fakat Tanrı'da kuvve (Gerçekleşebilme imkanı) yoktur. O halde O'nda birleşiklik yoktur... Her birleşik birleştirici parçalarından sonra gelir. O halde ilk varlık Tanrının birleştirici parçaları yoktur...»⁵⁴.

«...Varoluş bir çeşit gerçekleşmeye işaret eder... İmdi, kendisine bir fiilin uygun geldiği ve o fiilden ayrı olan her şey fiile, kuvve olarak bağlıdır. Buna göre eğer ilahi mahiyet varoluşundan apayrı ise şu sonuç çıkar ki O'nun mahiyeti

52 St. Thomas, 1. Sent., 111, quest. 1, a. 3.

54 St. Thomas; Summa Contra Gentiles, First. Bk. op. cit. Chap. XVIII, p. 39.

biliyetini ima ederdi ki sonsuzluk kavramının ta kendisi bunu dışarı çıkarır, öyleyse, hiçbir fiziksel bileşke yoktur ve olamaz...»⁵³.

«...Metafiziksel diye bilinen bileşke de olamaz; bu bileşke iki farklı kavramın birleşmesiyle olur; bu iki kavram aynı gerçek nesneye öylesine işaret ederler ki bunlardan hiçbirisi tekbaşına, bütün gerçekliğe işaret edemez; halbuki onların birliği işaret eder. Böylece her mümkün varlık mahiyet ile varoluşun metafiziksel bileşkesidir. Mahiyet anlamı gereği mümkün bir varlık kastedildiğinde o varlığın kavranılabilirliğini yahut imkanını ima eder ve gerçekleşmiş varoluşundan soyutlar. Halbuki varoluş anlamı gereği varlığın gerçekleşmesinden söz edebilmemizden önce mahiyete eklenmelidir. Fakat mümkün bir varlıktaki mahiyet ve varoluş bileşkesi, mahiyet ile varoluşun bir olduğu sonsuz veya kendiliğinden varolan varlığa uygulanamaz. O halde Tanrı'da mahiyetin ve varoluşun bileşkesi yoktur...»⁵⁴.

ve varoluşu kuvve ve fiil olarak karşılıklı münasebetedirler. İmdi, Tanrı'da hiçbir kuvvenin olmadığı ve O'nun safi fiil olduğu ispat edilmişti. O halde Tanrı'nın mahiyeti varoluşundan farklı değildir...»⁵⁵.

«...Bu sebepten Tanrı'nın tammlanamayacağı aynı şekilde bellidir. Çünkü her tanım cins ve türün birleştirilmesi ile yapılır...»⁵⁶.

53 Alfarabi; Political Regime, second Arabic ed. Cairo, Nile press. p. 2.

55 Alfarabi; The Gems of Wisdom, Külliyyat, op. cit. pp. 115-125.

56 St. Thomas; Summa Contra Gentiles, First. Bk. Ch. XXII. p. 55.

58 St. Thomas; Summa Contra Gentiles, First. Bk. Ch. XXV. p. 61.

«...Ne de insanın akıllı bir hayvan olarak tanımlanmasında ima edilen cins ve tür bileşkesi O'na atfedilebilir. Çünkü Tanrı mümkün varlıkların sınıflandırılabilmesi gibi sınıflandırılmaz ve tanımlanamaz. Çünkü bunun sebebi O'nun sonlu olana mükemmelce benzer tek bir görünümünün dahi olmaması ve bu sebepten de O'nun dahil edilebileceği hiçbir cinsin bulunmamasıdır...»⁵⁷.

TANRININ SONSUZLUĞU

FARABİ

«...Sebepsiz varlık sonsuzdur; çünkü sonsuz olmasaydı sınırlı olurdu; çünkü bir şeyin sınırı onun sebebidir. Fakat Tanrı sebepsizdir. Öyleyse bunu, ilk varlığın sonsuz olması düşüncesi takip eder...»⁵⁸

«...Varlığın kendisi mutlak olarak düşünüldüğünde, sonsuzdur... Öyleyse varlığı sonlu birşey alırsak, bu şey kendisinin herhangi bir şekilde sebebi olan, başka birşey tarafından sınırlandırılmış olmalıdır. İmdi, Tanrı'nın varlığının hiçbir sebebi olamaz. Çünkü O bizzat zorunludur. O halde, O, sonsuz varlığa sahiptir ve bizzat sonsuzdur...»⁵⁹

57 Alfarabi; *The Gems of Wisdom*, Külliyyat, op. cit. p. 132.

59 Alfarabi; *Political Regime*, second Arabic ed. Nile Press, p. 7.

60 St. Thomas; *Summa Contra Gentiles*, First Bk. Ch. XLIII, p. 96.

TANRI'NIN DEĞİŞMEZLİĞİ

«...İlk sebep olarak Tanrı saf fiildir, herhangi bir kuvve karışımı O'nda yoktur ve bu sebepten herhangi bir değişime bağlı değildir...»⁶¹

«...Tanrı'nın asla değişmeyeceği gösterildi. İlk, çünkü bizim Tanrı dediğimiz bir ilk varlığın olduğu yukarıda gösterildi ve bu ilk varlığın safi fiili olması gerektiği, O'nda herhangi bir kuvve karışımının olmadığı gösterildi, şu sebeple ki; kuvve, fiilden mutlaka sonradır. İmdi, herhangi bir şekilde değişen herşey herhangi bir tarzda kuvve halindedir. Öyleyse Tanrı'nın herhangi bir şekilde değişebilir olmasının imkansızlığı açıktır...»⁶²

TANRI'NIN BİRLİĞİ

FARABİ

«...Tanrı yalnız Bir'dir; çünkü iki Tanrı olsaydı, onların kısmen benzer, kısmen farklı olmaları gerekirdi, ama bu durumda, herbirinin basitliği parçalanmış olurdu. Başka bir deyişle, iki Tanrı olsaydı, aralarında bir fark ve bir ayrılık zorunlulukla olacaktı, farklı ve ortak unsur, herbirinin mahiyetinin kısımlarını teşkil edecekti ve bu kısımların kendileri de herşeyin sebebi olacak-

ST. THOMAS

«...Her ikisi de zorunlu varolan iki şey olsa, onların varolmanın zorunluluğu maksadında uzlaşmaları gerekir. O halde, bunlardan ya birisine, ya da ikisine birden eklenen birşey tarafından farklaştırılmaları gerekir. Bunun sonucunda birisinin yahut ikisinin de birleşik olması gerekir., imdi, hiçbir birleşik şey zorunlulukla, kendi başına (:perse) varolamaz. O halde herbiri zorunlu-

61 Alfarabi; Political Regime, op. cit. p. 7.

62 St. Thomas; Summa Theologica, Part 1, Q. 9. Art. 1, 1. Ad. 1, pp. 91-92.

tı; o zaman, Tanrı değil de O'nun parçaları ilk varlık olacaktı.

Tanrı'ya eşit herhangi birşey olsaydı, o zaman, O'nun varlığının tamhği olması sona ererdi, çünkü tamlık kendi cinsinden herhangi birşeyi bulmanın imkansızlığını ima eder. Mesela, kudretin tamhği; Herhangi bir yerde aynı kudretin bulunamazlığı demektir. Güzelliğin tamhği, aynı güzelliğin bulunamazlığı demektir. Benzer tarzda, eğer ilk varlık, varlığın tam'hğma malikse, bu, O'nunla aynı olacak herhangi birşeyi bulmanın imkansızlığı demektir. O halde yalnız bir sonsuz varlık yalnız bir Tanrı vardır...»⁶³

«...Tanrı Bir'dir. Çünkü, O, bütün niceliksel bölünmelerden âridir. Bir demek, Bölünmemiş demektir. Cevherinde bölünemez olan O, mahiyetinde Bir'dir...»⁶⁷

hıkla varolan birkaç şeyin olması mümkün değildir. Ve bunun sonucunda, birkaç Tanrı da olamaz...»⁶⁴

«...Tanrı varlığın bütün mükemmelliğini kendi içinde idrak eder. Demek ki birçok Tanrı olsaydı, birbirlerinden zorunlulukla farklı olacaktı. O zaman da birisine ait olan birşey diğerine ait olmayacaktı. Böylece birçok Tanrı'nın var olması imkansızdır...»⁶⁵

«...Tanrı bizzat varoludur. Öyleyse varlığın bütün mükemmelliğini, kendi içinde buldurmalıdır. ..Bundan çıkan sonuç, hiçbirşeyin mükemmelliğinin, Tanrı'da eksik olmadığıdır. (Tanrının hiçbirşeyin mükemmelliğinden yoksun olmadığıdır)...»⁶⁶

«...Bir, bölünmemiş bir varlık olduğundan, eğer herhangi birşey en üstünce bir ise, o, en üstünce varlık olmalı ve en üstünce bölünmemiş olmalı. İmdi, bunların ikisi de Tanrı'ya aittir. Öyleyse Tanrı'nın en üst derecede Bir olduğu bellidir (:açıktır)...»⁶⁸

63 Alfarabi; Political Regime, op. cit. pp. 3-5.

64 St. Thomas; Summa Contra Gentiles, First. Bk. Ch. XLII. p. 90

65 St. Thomas; Summa Theologica, Part. 1. Q. 11. Art. 3. pp. 116-117.

66 St. Thomas; Summa Theologica, Part. 1. Q. 4. Art. 2. p. 48.

67 Alfarabi; Political Regime, pp. 7-8.

68 St. Thomas, Summa Theologica, Part. 1. Q. 11. Art. 4. p. 118.

—(B) İLK FEVKALADELİĞİN OLUŞU—

TANRI AKLI'DIR :

FARABİ

«...Tanrı akli'dir. Akli bir-
şey maddesiz varolur. İmdi,
Tanrı, mutlak olarak madde-
sizdir. O halde O, akli'dir...»⁶⁹

«...Tanrı, kendisini mükem-
mel olarak bilir. Eğer Tanrı'yı
kendisini bilmekten uzak tu-
tan (alıkoyan) bir şey varsa,
bu şey elbette madde olurdu.
Ama Tanrı, mutlak olarak
madde dışıdır. Öyleyse O, ken-
disini tamamen bilir; çünkü
O'nun akli mahiyetidir. Mahi-
yeti fiil halinde akıl olan şey,
aynı zamanda, bu mahiyeti ge-
reği, fiil halinde anlaşılabilen
şeydir. İmdi, İlahi Akıl, dai-
ma fiil halindeki akıldır, çün-
kü öyle olmasaydı, nesnesi ba-
kımından kuvve halinde ola-
caktı; ve bu imkansızdır. İn-
sanda tam tersi olur. İnsan
aklı daima fiil halinde değil-
dir. İnsan kendisini kuvve ola-
rak bildikten sonra, fiil ola-
rak bilir. Bunun sebebi, insa-
nın aklının onun mahiyeti ol-
mayışıdır. O halde insanın bil-

ST. THOMAS

«...Bir şey, maddesiz olma
olgusu sebebiyle akli'dir. İmdi,
yukarda Tanrı'nın mutlak ola-
rak maddesiz olduğu gösteril-
di. O halde, O, akli'dir...»⁷⁰

«...Tabiatı gereği maddeden
ve maddi şartlardan sıyrılmış
olan, tam da bu tabiatı gereği,
anlaşılır olandır. İmdi, her an-
laşılır olan, akli olanla fiilen
bir olana göre anlaşılır ve Tan-
rı, ispatladığımız gibi bizzat
akli'dir. O halde, O, tamamen
maddesiz olduğundan ve ken-
disiyle, mutlak olarak bir ol-
duğundan, kendisini en mü-
kemmelce anlar.

Bir şey fail akıl'la fiilde an-
laşılabilir olanın birleşmesiyle
gerçekten anlaşılabilir. İmdi,
Tanrısal akıl, daima, fail akıl-
dır... Tanrısal akıl ve Tanrısal
mahiyet bir olduğundan Tan-
rı'nın kendisini mükemmelce
anladığı açıktır; çünkü Tanrı,
hem kendisinin akıldır, hem
de kendisinin mahiyetidir...»⁷²

69 Alfarabi; Id. op. cit. p. 8.

70 St. Thomas, Summa Contra Gentiles, First. Bk. Ch. XLIV p. 100.

72 St. Thomas; Summa Contra Gentiles, First. Bk. Ch. XLVII p. 105.

diği kendisine mahiyeti gereği olmaz...»⁷¹

TANRI KENDİSİNİ BİLMEKLE HERŞEYİ BİLİR :

FARABİ

«...Tanrı'nın, şeylerin bilgisini, şeylerin kendilerinden elde ettiği söylenmemelidir; tersine, şeyleri kendi mahiyetinden dolayı bildiği söylenmelidir. O, kendi mahiyetine bakarak herşeyi görür. Öyleyse, kendi mahiyetini bilmesi başka şeyleri bilmesinin sebebi-dir...»⁷²

ST. THOMAS

«...Böylece Tanrı'nın kendisini kendinde gördüğünü söyleriz, çünkü O, kendini, mahiyeti içinden bakarak görür. Ve başka şeyleri, kendi başlarına oldukları gibi değil, bizzat kendi içinde görür. Çünkü O'nun mahiyeti, kendisinden başka şeylerin benzerliğini ihtiva eder...»⁷³

TANRI HAKİKATTİR :

«...Hakikat varlığı takip eder, yani hakikat ve varlık örtüşür. Fakat Tanrı en yüce varlıktır. O halde O, en yüce hakikattir. Hakikat; akıl ve nesnenin uygunluğudur. Fakat Tanrı'da akıl ve düşünce objesi bir ve aynıdır...»⁷⁴

«...Hakikat ve varlık birbirlerini karşılıklı takip ederler, çünkü hakikat varolanın olduğunun ve varolmayanın olmadığının söylenmesiyle ortaya çıkar. İmdi, Tanrı'nın varlığı ilk'tir, ve en mükemmeldir. Bu sebepten O'nun hakikatı ilk ve en yücedir de... Hakikat aklımızdadır ve aklımız sayesinde anlaşılabilir eş kılınır. İmdi, eşitliğin sebebi birliktir. O halde İlahi Akıl'da; akıl ve anlaşılabilir şey, mutlak olarak aynı

71 Alfarabi; Political Regime, p. 8-9.

72 Alfarabi; The Gems of Wisdom, Külliyyat, op. cit. p. 170.

73 St. Thomas; Summa Theologica, Part. 1, Q. 14, Art. 5, p. 190.

74 Alfarabi; Political Regime; op. cit. pp. 10-11.

olduklarından, O'nun hakikati, ilk ve en yüce hakikat olmalıdır...»⁷⁶

TANRI HAYATTIR :

FARABİ

«...Bizim duyumlamaya yahut anlamaya muktedir bir tabiata sahip olmamız sebebiyle tıpkı kendimize canlı varlıklar deyişimiz gibi aynı tarzda -akli mahiyeti- olan Tanrı, en mükemmel derecede hayata sahip olmalıdır...»⁷⁷

ST. THOMAS

«...Bu sebepten anlama fiili bizzat tabiatı olan varlık, en mükemmel derecede hayata sahip olmalıdır...»⁷⁸

Yukardakiler Farabi'nin Tanrı ve O'nun nitelikleri hakkındaki öğretisinin bir özetinden ibarettir. Benim vardığım sonuç, onun Teodise'sinin bilgince, sıkı işlenmiş akıl yürütmeli bir çalışmayı (: eseri) gösterdiğiidir. Çünkü o, bize Tanrı'nın varoluşu ve nitelikleri sorununda dikkatle işlenmiş bir inceleme vermiştir. Tanrı'nın varoluşu sorununda, Aristoteles'in -İlk Kımlıdatıcı- isbatını, buna iki başka ispat, *etkin sebepler* ve *raslantı* ekleyerek ilerletmiştir. Diğer yandan Tanrı'nın nitelikleri, Hristiyan görüş noktasından öyle mükemmelce belirtilmiştir ki, bütün konu bir Müslümanın yazmış olmasından çok, bir Hristiyan babası tarafından yazılmış gibi görünüyor. Farabi'nin Teodise'sinin Ortaçağ düşünürlerine büyük etkide bulunduğu açıktır, çünkü Farabi'nin öğretilerini St. Thomas'inkileriyle karşılaştırdığımızda, birincisinin (Farabi'nin), ikincisine (: St. Thomas'a) etkisini kuşkusuzca görürüz, ama tersi değil.

76 St. Thomas; *Summa Contra Gentiles*, First, Bk. Ch. LXII, pp. 131-132.

77 Alfarabi; *Political Regime*, op. cit. p. 11.

78 St. Thomas; *Summa Theologica*, Part, 1. Q. 18. Art. 3. p. 255.

— 3 —

METAFİZİK KOZMOLOJİ

TANRI'NIN DÜNYAYA BAĞINTISI

Tanrı'nın varolduğu ispatlanmış bir hakikattir; dünyanın yaratılmış olduğu diğer bir hakikattir. Fakat insanın çözüme ça-
 lıştığı en zor soru şudur : Tanrı ve dünya, sonsuzluk ve sonluluk
 arasında nasıl bir bağıntı vardır? Tanrı ve madde arasındaki bağ-
 lantı nedir? İki yan arasında, Tanrı'nın üzerinden geçip maddeye
 belirli bir form verebileceği bir köprü mü vardır? Ruh ve madde,
 sonsuzluk ve sonluluk arasındaki ikilik (: dualizm), Metafiziğin
 kozmolojik problemini teşkil eder. Tanrı'nın madde üzerindeki fi-
 lili açıklamak gayretiyle, Farabi, gök kürelerinin akıllarını Tan-
 rı ve dünya arasına yerleştirdi. Böylece, o, çok olanı bir'den sudur
 (: emanation) ile türetti. Teorisi şöyledir :

İlk Varlıktan (: Bir), İlk Sebep olunan olarak adlandırılan ilk
 Akıl çıkar. İlk aklın, İlk Varlığı düşünmesinden ikinci bir akü
 ve bir gök küre çıkar. İkinci akıldan üçüncü bir akü ve bir gök
 küre meydana gelir. İlerleme en alt gök küreye, ay'inkine kadar
 gerekli silsileyi takip eder, Aydan Faal Akıl adıyla adlandırılan saf
 akıl çıkar. Burada birbirinden ayrı akıllar sona erer; bunlar, ma-
 hiyetleri itibariyle, akıllar ve akılla anlaşılabilenlerdir. Burada du-
 yulur dünyanın en altına varılır. (Platon'un idealar dünyası).

Bu on akıl, dokuz gök ile birlikte, varlığın ikinci prensibini
 oluşturur. Gök ve dünya arasında bir köprü olan Faal Akü üçün-
 cü prensiptir. Son olarak madde ve form beşinci ve altıncı prensip-
 ler olarak görünür ve bunlarla ruhsal varlıklar serisi kapanmış
 olur.

Bu prensiplerin yalnız birincisi birliktir, diğerleri çokluğu tem-
 sil eder. İlk üç prensip, Tanrı, Gök Akılları ve Faal Akıl; ruh ola-
 rak kendinde (: per se) kalır, yani onların cisimleri yoktur, ne ci-
 simlerle doğrudan münasebetedirler; ne de son üçü (ruh, form,
 madde) kendi başlarına cisimdirler, sadece cisimlerle birleşmişler-
 dir.

Cisimlerin altı çeşidi vardır : İlahi (: Semavi), akıllı hayvan,
 akılsız hayvan, bitki, mineral ve dört element (hava, su, ateş, top-

rak). Bütün bu prensiplerin ve cisimlerin hepsi birlikte alemlerini meydana getirir⁷⁹.

Farabi ve diğer Arap filozoflar tarafından öğretilen müstakil akıllar teorisi Aristoteles'in göksel kürelerinin hareketi hakkındaki teorisinin (Met. XII. cap. 7 ve 8) ve Yeni Platoncu şudur teorisinin bir karışımından ibarettir. Felsefe öğrencisi böyle tuhaf ve gülünç teoriyi duymakla şaşırabilir. Fakat, onun orijinini (menşei) araştırdığında, yıldızların canlılığına inanma, insanların önceleri neye inandığına dair belli bir husustur, yani tabiatın canlılığıdır.

MADDENİN SONSUZLUĞU VE DÜNYANIN SONSUZLUĞU

Farabi dünyanın ebedi, akli bir varlığın eseri olduğuna kuvvetle inanıyordu ve böylece Tanrı, ilk prensip veya etkin sebeptir. O aynı zamanda Tanrı'nın evreni yaratmak için malzemeye sahip olması gerektiğine inanıyordu. Bundan, ebedi, yaratılmamış maddenin kainatın maddi sebebi olması gerektiği sonucunu çıkardı. Fakat bu madde, onun inancına göre, potansiyel olarak içinde pekçok formlar ihtiva etmesine rağmen, formsuzdur. Söylediği şunlardır :

«İnsanlar Tanrı'nın dünyayı yarattığını söylediklerinde basitçe Tanrı'nın dünyayı maddeden, belli bir formla kuşatarak meydana getirdiğini demek isterler. Dünya gerçekten Tanrı'nın eseridir ve herne kadar dünya O'ndan (Tanrı'dan) sonra bir dünya formu olarak gelse de, gene de zamanda ona eşittir yahut ebedidir, çünkü Tanrı onu meydana getirmeye zaman içinde başlayamazdı. Bunun sebebi, bir sebep etkisine kesinlikle ne ise, Tanrı'nın da dünyaya öyle olmasıdır. Bu durumda sebep etkiden ayrılamayacağından, Tanrı'nın belli bir anda onu yapmaya başlayamayacağı sonucu çıkar çünkü yapabilseydi, bu O'nun hesabına, mükemmellikten yoksunluk olurdu; zira gayesine ulaşmaya çabalamış olurdu. Bu şüphesiz, Tanrı'nın mutlak mükemmelliğiyle uyuzmaz»⁸⁰.

79 Alfarabi; The Sources of Questions, Külliyyat, op. cit. n. 6. pp. 67-75.

80 Alfarabi; The Sources of Questions, Külliyyat, op. cit. n. 6 pp. 67-68. Bkz. aynı zamanda; Alfarabi; A Letter in Reply to Certain Questions, Külliyyat, op. cit. n. p. 93.

Farabi ve İbn Sina tarafından savunulan dünyanın ve maddenin ezelliği fikri «creatio mundi ex nihilo» (: Yoktan yaratılış)'ı öğreten İbn Rüşd ve Maimonides tarafından reddedilmiştir. St. Thomas, dünyanın yoktan yaratıldığı nazariyesini, bu sonrakilere ödünç almıştır.

İYİ VE KÖTÜ DUALİZMİ

Yeni Platonculara göre ruh ve madde ikiliği, iki prensip doğurur : İyi (: hayr) prensibi ve Kötü (: şerr) prensibi. Onlara göre, kötü; maddeye bağlantılıdır. Yeni Platoncuların bu konudaki öğretilerinin, Farabi üzerinde pek etkide bulunmamış olması bir talihtir. Bu hususta o (: Farabi), (şöyle) der :

«Tanrı'nın inayeti bütün şeyler üzerine ifa edilir. Bu sebepten dünyada her ne meydana gelirse şansa (: tesadüfe) hamledilemez. Kötü, ilahi gözetim altındadır ve çürüyebilir (:bozulabilir) şeylerle bağlantılıdır, Kötülüğün dünyada bulunması tesadüfen iyidir; çünkü bulunmasıydı, dünyadaki iyinin çoğu da hiç olmayacaktı»⁸¹.

Neticede, Farabi'nin Metafizik kozmolojisinin hiç te orijinal olmadığı belirtilmelidir, fakat daha doğrusu o, Aristoteles teorileri (: göklerin hareketi, maddenin sonsuzluğu) ile Yeni Platoncu Sudur (teorisinin) bir karışımıdır.

— 4 —

METAFİZİK PSIKOLOJİ

Bu kısımda Farabi insan ruhu hakkındaki çeşitli problemleri tartışır.

RUH VÜCUTTAN TAMAMEN FARKLI BİR VARLIKTIR

Farabi insan ruhunun esas itibariyle vücuttan ayrı olduğunu kabul eder; çünkü ruhun, vücudun cevherî formu yahut entelek-

81 Alfarabi; The Sources of Questions, Külliyyat op. cit. n. 22, p. 75.

heia'sı olduğuna dair Aristoteles'in tanımını kabul eder. Bununla o (: Farabi), ruhun insan hayatının prensibi olduğunu kasteder; insanın düşünmesini, hissetmesini, istemesini sağlayan ve vücudunu canlı kılan bir prensip⁸². Bunu şu gerçek gösterir ki :

«İnsan iki prensipten meydana gelmiştir : Vücut (: beden) ve ruh. Beden parçalardan müteşekkildir, mekan ile sınırlıdır, ölçülebilir, bölünebilir; ruh ise bütün bedensel niteliklerden âzâdedir. (Beden) yaratılmış dünyanın bir ürünü iken, ruh duyular üstü dünyanın son müstakil aklının ürünüdür»⁸³.

İNSAN RUHUNUN MANEVİLİĞİ

İnsan ruhu sadece basit ve bölünmez değil fakat aynı zamanda manevi (: spiritüel)'dir. Yani o kendi içinde maddeden bağımsızdır ve bedenden bağımsız olarak mevcut olabilir. O (: Farabi) der (ki) :

«Ruhun maneviliği onun anlayış ve irade gibi özel fiilleriyle (: amelleriyle) ispat edilmiştir. Bir varlığın fiili (: ameli) varlığın kendi tabiatına göredir. (Actio sequitur esse). Şimdi, akıl (: anlayış) ve irade soyuta ve maddi olmayana ulaşabilir; bu yüzden, ruhun kendisi maddeden bağımsız olmalıdır...»

Buna ilave olarak o (: Farabi) der ki :

«Omne agens agit sibi simile, (: Etki, sebebine benzerlidir), demektir. Zira ruh kendi fiillerine, sadece kendisi neye sahipse, onu verebilir. Bu sebepten ruhun manevi fiilleri bize ruhun kendi tabiatının hakiki bilgisini verir...»⁸⁴

İNSAN RUHUNUN EBEDİLİĞİ

Farabi Platon'un söylediği gibi insan ruhunun, Platon'un aksine bedenden önce var olmadığını kabul eder. O (: ruh), ne de Metempsikos (: ruh göçü) müelliflerinin düşündüğü gibi bir be-

82 Alfarabi; A Letter in Reply to Certain Questions, Külliyyat, op. cit. n. 33, p. 108.

83 Alfarabi; The Gems of Wisdom, Külliyyat, op. cit, p. 145.

84 Alfarabi; The Gems of Wisdom, Külliyyat, op. cit, p. 145.

denden diğerine göç eder⁸⁵. Bununla beraber Farabi'nin insan ruhunun ölümsüzlüğü hakkındaki inancı oldukça kuşku götürür. Zira o (: Farabi), ölümsüzlük hakkında ve ölümsüzlüğe karşı pasajlar yazmıştır. Ölümsüzlüğe karşı aşağıdaki pasajları buluyoruz :

«Bedenin ölümünden (sona ermesinden) sonra bakî kalan tek şey bozulmayan Faal Akıl (: Dator Formarum)'dur»⁸⁶.

Ve onun *Nikomakhos Ahlakı* üzerine olan kaybolan şerhinde, İbn Rüşd tarafından belirtildiğine göre şöyle demiştir :

«İnsan için en üstün bu hayattadır ve iyiye sonraki hayatta ulaşılacağına dair herşey kocakarı masalıdır».

Gerçekten onun Pasif Akıl hakkında ve Aktif (Akılla) birleşmesine dair incelemesinin sonuna doğru, İbn Rüşd'ün yukarıda adı geçen şerhinden alıntısında :

«İnsan için bu hayattaki-en üstün iyi; bilgiye ulaşmaktır. Fakat ölümden sonra insanın başka forma girdiğinin söylenmesi kocakarı masalıdır; zira doğan ve ölen hiçbirşey ölümsüz olamaz».

Farabi'nin bu ifadesi ona pekçok tekdir (:azar) getirdi ve bu sebepten Immanuel Ben Solomon, «Final Judgment» (: Son Yargı (adlı eserinde) ona cehennem bölgelerini tahsis eder⁸⁷.

Fakat bu pasajlara karşı, ölümsüzlük lehine bir pasaj da buluyoruz. O (: Farabi), «Ölümden sonra insan ruhunun fazilet ve faziletsizliğine göre mutlu veya mutsuz olacağını söyler»⁸⁸. Ruhun ölümsüzlüğünden yana ve ölümsüzlüğüne karşı olan ifadeler çerçevesinde, Farabi'nin gerçekten buna inanıp inanmadığını söylemek zordur. Büyük bir ihtimalle inanmıyordu.

85 Alfarabi; The Sources of Questions, Külliyyat, op. cit. n. 22, p. 75.

86 Alfarabi; The Sources of Questions, Külliyyat, op. cit. n. 21, pp. 74-75.

87 Cf. *Maaberot* by Immanuel. Ch. XXXVIII, Berlin. P. 251.

88 Alfarabi; The Sources of Questions, Külliyyat, op. cit. n. 22, p. 75.

BÖLÜM III

PSİKOLOJİ

«İnsan ruhu» diyor Farabi, «farklılıkta birliktir. Bunun anlamı ruhun bir amacı ve birliğinin bazı farklılıklar veya kuvvetler için zemin teşkil etmesidir. Ruhun kuvvetleri çoktur ama üç çeşide indirilebilir : Bitkisel, hayvansal ve akh»⁸⁹. Bu düşüncelerden aşağıdaki şema çıkar :

Ruh : Bitkisel, Duyumsal, Aklidir.

- 1 — Bitkisel ruhun üç kuvveti vardır :
 { Besleyici
 { Destekleyici
 { Oluşturucu
- 2 — Duyusal ruhun iki kuvveti vardır :
- a — Bilgi Kuvvetleri
 { Harici duyumlanabilir
 { (beş harici duyum)
 { Dahili duyumlanabilir
 { (hayalgücü, hafıza,
 { değerlendirici kuvvet)
- b — Faaliyet kuvvetleri
 { Duyumlayan (arzulayan ve öfkelenen)
 { Hareketlendiren
- 3 — Akli ruhun iki kuvveti vardır :
- a — Bilgi Kuvvetleri
 { Algılayan (ferdin-tek olanın) bilgisi
 { Soyutlayan (külli olanın bilgisi)
 { dört akıl tarafından sağlanır :

⁸⁹ Alfarabi; The Gems of Wisdom, Külliyyat, op. cit. pp. 147-152, keza bkz. (see also), Political Regime, op. cit. p. 47-51, The Sources of Questions, Külliyyat, op. cit. n. 20, p. 74.

- Edilgin Akıl
- Faal Akü
- Fiiü Akü
- Kazanılmış Akıl

b — Faaliyet Kuvveti
Akli (irade)

BİLGİ KUVVETLERİ

Duyu-Bilgisi

Bilgi teorisini ortaya koyarken, okuyucunun, benzerliklerini ve farklarını bir bakışta keşfetmesine yardımcı olmak amacıyla, Farabi'nin teorisini St. Thomas'ınkiyle karşılaştıracamız :

FARABİ

ST. THOMAS

Her ide duyu tesislerinden şu düstura göre gelir: «Önce duyularda olmayan hiçbirşey akılda yoktur.» Zihin üzerine hiçbirşey yazılmamış düzgün bir levha gibidir. Onun üzerine bütün yazma işini yapan duyulardır. Duyular beşdir : Görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma. Bunların herbiri, objesi olarak, kendilerine uygun duyumlanabilir bir nesneye maliktirler. Her duyulamada duyu, duyumlanabilir şeylerin formunu veya türünü maddesiz olarak alır, tıpkı balmumunun mührün formunu, onun maddesinden hiçbirşey almadan alması gibi»⁹⁰.

Duyu edilgin bir kuvvettir ve dıştaki duyumlanabilir şey tarafından tabiiyle değişikliğe uğratılır. O halde, böyle bir değişimin harici sebebi duyu tarafından doğrudan alınan şeydir ve o harici sebebin çeşitliliğine uygun olarak duyumlayan kuvvetler de çeşitlenir. İmdi, değişme iki türdür, biri tabii, diğeri ruhi. Tabii değişme, değiştirenin formunun, onun tabii varlığına uygun olarak, değişen şeyin içine alınmasıyla olur; ısının, ısınan şeyin içine alınması gibi. Halbuki ruhi değişme değiştirenin formunun, ruhi bir varlık tarzına uygun ola-

90 Alfarabi; *The Gems of Wisdom*, Külliyyat, op. cit, pp. 147-152 see also *Political Regime*, op. cit. pp. 47-51.

rak, değişen şeyin içine alınmasıyla olur; rengin formunun gözbebeğine alınması ama gözbebeğinin bu esnada renk değiştirmemesi gibi. O halde, duyuların işlenmesi için ruhi bir değişme gerekir; böylece duyulanabilir formun bir yönelmesi, duyarlı uzvu etkiler⁹¹.

Farabi duyu bilgisini daha ayrıntılı işlemiş olsaydı, yalnız fiziki etkendi değil, ruhi etkeni de muhtemelen ortaya koyacaktı. Zira asıl duyulamayı meydana getiren, aşığıdaki etkenleri kabul etmiş görünüyor. Birincisi duyuların organları olmadan duyulama olmaz. Gözlerimiz olmadan göremeyiz, kulaklarımız olmadan işitemeyiz. Bir duyu organı bir *potentia passiva*'dır; bunun faal olması bir uyarıya, nihayet de bir objeye bağlıdır. İkincisi obje duyu uzvu üzerinde etki yapınca, onda kendisine benzer bir değişiklik hasıl etmelidir ve buna genellikle duyulanabilir tür adı verilir. Duyu duyulanabilir türü alırken, *potentia passiva*'dan fiile geçer. O halde duyulayan bir organizmada duyulanabilir türler meydana getirildiği zaman, bu türler duyulama değimiz, mütekaabil bir tepki yaratmalıdırlar.

FARABİ

Bir kez tecrübe ettiğimiz duyulamalar tamamen ölmüş değüdürler. Fiziki hiçbir uyarının yardımı olmadan geçmişteki bir duyu tecrübesini canlandırmayı sağlayan kuvvete hayalgücü denir. (el-mütehâyüe).

ST. THOMAS

Bu formların (duyulanabilir formlar) akılda tutulması ve saklanması için fantazi veya hayalgücü tayin edilmiştir; bunlar aynıdır; çünkü fantazi veya hayal duyularla alınan formların bir küeri gibidir. Ayrıca, duyularla alınma-

⁹¹ Thomas; *Summa Theologica*, Part 1, Third, no (QQ. LXXV-GXIX) - Q LXXVIII, Art. 3 p. 80. Tr. By. the English Dominican Fathers.

Tasavvurları birleştirmemizi ve bölmemizi sağlayan kuvvete düşünen kuvvet (el-mufakere) denir. Eğer biz yalnız gerçek duyumlamalarımızın tecrübeleriyle sınırlanmış olsaydık, sadece şimdimiz olurdu ve düşünce hayatımız hiç olmazdı. Önceki bir tecrübeyi şimdiye getirme kuvvetinin bize bahşedilmiş olması talihimizdir, ve bu kuvvete hafıza (el hafızah, el zakirah) denir.

yan yönelmelerin kavranışı için değerlendirici kuvvet tayin edümiştir; bunun saklanması için de bu gibi yönelmelerin bir kileri olan bir hafzedici kuvvet⁹².

Son olarak, Farabi dahilî kuvvetler arasında içgüdü veya el-rehm'den sözeder (Skolastiklerin değerlendirici kuvvet) ; bunun sayesinde hayvanlar kendilerine yararlı olanı arar, zararlı olanı sakınırlar. «Bu yetiyle» diyor, «koyunlar kurdun düşman olduğunu ve küçük kuzuların ihtimam ve bakıma muhtaç olduklarını bilirler»⁹³.

ALGI BİLGİSİ VE ALGILARIN KAVRAMLARLA KARŞILAŞTIRILMASI

Eğer bir işe sıkıca koyulmuşken, hoş bir koku duysam ama nereden geldiğini söyleyemesem, koku duyumluyuşum var demektir. O'hoş şey'i masanın üzerindeki güle atfedersem, gülün kokusunun algısı bende var demektir. Bundan duyumlamanın bilgi olmadığı sonucu çıkar (sentire est nondum scire).

Farabi'ye göre insanın ilk bilgisi algıdır. Algı, tek olanın bilgisidir, soyutlama yoktur; külliliğin bulunmadığı ferdiliktir. Kendi sözleriyle : «Ruhun ilk bilginin meydana geldiği bir kısmı vardır; bu, soyutlamadan bağımsız olan, bilimin ilkelerini doğrudan doğruya ve üzerine düşünme olmaksızın karayan bilgisidir»⁹⁴.

92 St. Thomas; *Summa Theologica*, Par, 1, Third no. Q. LXXXVIII, Art, 4, p. 85.

93 Alfarabi; *The Gems of Wisdom*; *Külliyyat*, op. cit. p. 152.

94 Alfarabi; *The Intellect and the Intelligible*, *Külliyyat*, op. cit. n. 3, p. 47.

Bir algının (ferdin bilgisi) önce geldiği, zihnimizin, tek olandan genel olanı soyutlamaya geçmeden önce tek olana sahibolması gerektiği gerçeğiyle kanıtlanır. O halde önce duyu algısında olmayan hiçbir şey akılda olamaz.

Fakat algı tamamlanmamış bilgidен ibarettir. Ferdi tam olarak bilmek için onu başka fertlerle münasebeti içinde görmeü ve anlamalıyız; bu da, onu kavramalı ve düşünmeliyiz demektir.

Genellikle düşünce veya kavram diye adlandırılan şey, Farabi için somut genelliğe benzer bir şeyi temsil eder görünüyor, -ferdi, somut nesnenin içinde varolan külli gibi.- Bu sonuç, onun külli olanı «unum de multis et in multis» diye tanımlamasından kolayca elde edilebilir. «Unum» kelimesiyle külliliğin, o ortak şeyin, somut şeyden (algı) soyutlandığını kastediyor; ve «de multis et in multis» kelimeleriyle de külliliğin somut durumlara uygulanması gerektiğini ve onlarda ihtiva edildiğini kastediyor.

Farabi'nin somutlukta genelliği, kavramın bir çehresi olarak anlayıp savunması, «singulare sentitur, universale intelligitur» (fert duyulanır, külli olan anlaşılır) aforizmasını mutlak anlamında kabul etmeyişinde görülür. O şu inançtadır; belli somut şey maddesi itibariyle duyu algısının objesi olmakla beraber, formu veya mahiyeti itibariyle akıldadır da. Diğer yanda, külli olan, kendisi akılda olmakla beraber, ferdin içinde buldukça duyu algısındadır da⁹⁵.

ÖZET BİLGİ

Bizim bütün akli kuvvetlerimiz sayesinde düşündüğümüz, yargı verdiğimiz ve akıl yürüttüğümüz akıl (: intellekt) ortak adını verdiğimiz akıl altında toplanır. Farabi, akıl kelimesinin konuşma ve felsefe dilinde yaygın şeküde kullanılan çeşitli anlamlarını belirtir. Günlük konuşma dilinde «akıllı bir adam» dendiğinde «güvenilir hüküm veren, doğru olarak neyi yapmasını ve yanlış olarak neden sakınmasını bilen ve böylece de zihnini kötü tasav-

⁹⁵ Albertus Magnus; An. Post. 1., 1, 3.

vurlar kurmak için kullanan kurnaz bir adamdan farklı bir insan»⁹⁶ kastedilir. O (: Farabi) devam eder :

«Teologlar «akıl» (: intellekt) kelimesini ifadelerin geçerliğini deneyerek ya onları doğru olarak veya yanlış olarak belirtmek üzere kullanırlar. Bu sebepten, onlar «akıl» terimi ile ortak delilleri kavrayan melekeyi kastederler»⁹⁷.

Aristoteles Analitiklerinde «akıl» kelimesi ile insanın aksiyom (i kabul edümiş gerçek)'ların kesin bilgisine ve ispatlanmaya ihtiyaç duyulmayan genel soyut hakikatlere ulaşabilme melekesini belirtmek ister. Bu meleke ruhun bir kısmıdır, bu kısımda ilk bilgi (: duyu algısı) ortaya çıkan ve spekülâtif bilimin öncüllerini verir⁹⁸.

Aristoteles *Ahlak* (: Etik) adlı kitabında bir ahlaki hakikatlar aklından sözeder ve bu, Farabi için; yapılması gerekli hareketlerden, kaçınılması gerekli hareketleri onun sayesinde ayırmaya çalıştığımız, ahlaki tecrübe dediğimiz ruhun kısmıdır⁹⁹.

Son olarak *De Anima* (: Ruh Hakkında)'da sözü edilen asıl akıl gelir. Bu iki çeşittir : Spekülâtif akıl, kendisinin üzerinde olan şeyle münasebet kuran bir kavrayış gücüdür, halbuki pratik akü; kendisinin altında olana yani yönetmesi gereken duyulanabilir dünyaya ait bir güdücü güçtür. Farabi'nin incelediği spekülâtif akıl ruhun dört melekesinden yahut kısmından meydana gelir : Pasif ve aktif akıl, kazanılmış akıl ve bilfiil akıl.

FARABİ

ST. THOMAS

Edilgin akıl (aklı-heyulani) anlaşılabilir şeylerin imkân halindedir. Mahiyeti, onun fer-dileşen belirtilerinden zihnen ayırmaya başladığı zaman, im-

İnsan akli anlaşılır şeyler bakımından bir imkân halindedir ve başlangıçta, üzerine hiçbir şey yazılmamış temiz bir levha gibidir. Bu, başlan-

96 Alfarabi; *The Intellect and the Intelligible*, Külliyyat, op. cit, n. 1, pp. 45-46.

97 Alfarabi; *Ibid*, op. cit. n. 2, p. 47.

98 Alfarabi; *Ibid*, op. cit, n. p. 47.

99 Alfarabi; *Ibid*, op. cit. n. 4, pp. 47-48.

kândan fiil haline geçer. Bu mahiyet, fertlerden soyutlanınca, fiili akılla bir ve aynı olan anlaşılır form veya tür haline fiilen gelir.

Ruhun dışında maddede varolan formlar fiilen anlaşılır hale gelince, onların fiilen anlaşılabilir varoluşları, maddede varolan formların aynı olmaz. Çünkü maddede varolan (somutça teklesen) formlar, zaman ve mekân, nicelik ve nitelik çeşidinden kategorilerle bağlantılıdır, fakat fiilen anlaşılabilir oldukları anda bu fertleştirici şartlardan soyulmuş olurlar¹⁰¹.

Aristoteles'in Anima II'de sözülnü ettiği faal akıl (akıl faal) madde dışıdır... edilgin aklın imkândan fiile geçmesine sebep olur ve anlaşılması mümkün olanı fiilen anlaşılabilir kılar.

Faal aklın edilgin akıllı bağlantısı güneşin gözle bağlantısı gibidir. Karanlıkta göz, görme imkânı halindedir ama ışık doğar doğmaz fiilen görür. Aynı şey hem edilgin hem faal akıl için söylenmelidir.

ğışta bizim sadece anlama imkânı içinde olmamız ve sonra fiilen anlar kılınmamız olayıyla açıklık kazanır. Ve aşikâr ki, bizde anlamak, bir çeşit edilgin olmaktır; dolayısıyla da akıl edilgin bir kuvvettir¹⁰⁰.

Faal olan bir şey tarafından meydana getirilmesi dışında hiçbir şey imkândan fiile geçmez; duyumların, fiilen duyumlanabilir bir şey tarafından faal hale getirilmesi gibi. O halde akla, türleri maddi şartlardan soyutlama yoluyla şeyleri fiilen anlaşılabilir kılan bir kuvvet atfetmeliyiz. Ve faal bir akim olması için zorunluluk budur¹⁰².

Aklî ruh gerçekten fiilen madde dışıdır, ama türleri belirleme imkânı içindedir. Bunun tersine, hayaller (fantasma) bazı türlerin fiili imajlarıdır, ama madde dışı olmaları imkân halindedir. Bu sebepten, bir ve aynı ruha, o fiilen madde dışı oldukça ve ferdi maddenin şartlarından soyutlama yoluyla, bu tek kuvvetle şeyleri fiile madde dışı yaptık-

100 St. Thomas; *Summa Theologica*, Part. 1, Third no. (QQ. LXXV-CXIX), Q. LXXIX, Art. 2, p. 92.

101 Alfarabi; *The Intellect and the Intelligible*, op. cit. n. 5 pp. 49-54.

102 St. Thomas; *Summa Theologica*, Part. 1, Third No. Q. LXXIX, Art. 3, ad. 4, p. 94.

Faal akıl edilgin aklın üzerine bir çeşit ışık saçar; bu suretle edilgin akıl faal olur (aklı bilfiil) ve imkân halindeki anlayabilme, faal anlayabilme olur. Ayrıca, faal akıl ayrı bir cevherdir; bu cevher, hayalleri ışıklandırarak fiilen anlaşılabilir kılar¹⁰⁴

FARABİ

Kazanılmış akıl (aklı mustafad) fiilî aklın ilhamıyla gelişen gerçek akıldan ibarettir. Albertus Magnus buna «Intellectus adeptus» der¹⁰⁵.

ça, hiçbir şey engel olmaz; bu kuvvete faal akıl denir ve bu türler karşısında imkân halinde olması sebebiyle edilgin akıl denilen, alıcı, başka bir kuvvet vardır¹⁰³.

ST. THOMAS

Fiilî akıl hayale ışık tutmakla kalmaz; daha fazlasını yapar. Anlaşılabilir türü hayalden kendi kuvvetiyle soyutlar; çünkü, tıpkı duyunlayan kısmın akıl kısmına bağlanmasıyla daha fazla kuvvet kazanması gibi, fiilî akim kuvvetiyle de hayaller, kendilerinden, anlaşılabilir niyetlerin soyutlanması için daha uygun duruma getirilirler. Ayrıca, fiilî akıl anlaşılabilir türleri hayallerden soyutlar; çünkü fiilî aklın kuvveti dahilinde biz ferdiliğin şartlarını kal'e al-

103 St. Thomas; *Summa Theologica*, Part. 1, Third No. Q. LXXIX, Art. 4, p. 98.

104 Alfarabi; *The Intellect and the Intelligible*, op .cit, n. 6, pp. 54-56.

106 Kazanılmış Akılla ilgili olarak bkz. Albertus Magnus, *Summa Theol.* parag. 11, Tract. XIII, Quaest. LXXVIII, Member, 3.

(Not: Farabi'nin kendisinden üçyüz yıl sonra yaşamış olan Albertus Magnus'u (1206-1280) bilmesi elbette imkansız. Bu cümle ya en azından 14. yy.da yaşamış birisinin eklemesidir, ya da bu kitabın yazarına aittir. Yazar Hammond'a aitse, bu çeşit açıklamaları bu sütunlarda değil de olağan yaptığı gibi ayrı ayzmalıydı. / . son paragrafların Hammond'un yorumu olduğu belli; karşılaştırma yapıyor.

mamaya muktedir oluruz ve sur'etiyle (imajıyla) edilgin akılı bglendiren türsel yapıyı dncemize katarız¹⁰⁵.

FARABİ

Farabi'nin teorisi şöyle özetlenebilir; ilkel durumundaki akıl ruhun bir kuvvetidir. Sadece mümkün varlığa sahib olduğundan, buna 'aklı hayulani', maddi akıl diyor. Çünkü, madde gibi, yeni bir biçim kazanma yeteneği vardır. Maddi yahut edilgin akıl imkândan gerçekliğe, mahiyeti fertlerden soyutladığı zaman geçer. Fakat edilgin akim imkândan fiile geçmesine sebep olan kuvvet nedir? Farabi'ye göre bu faal akdr. Tanrı'dan sdur ederek insandaki gizli kuvveti uyandıraben ve faaliyete geçirten ayrı bir cevherdir.

ST. THOMAS

Thomas'm teorisi u merkezdedir; mahiyeti soyutlama ve mahiyeti algılama ayrı çeşitten iki fidr; o halde, iki farklı kuvvet gerektirirler. Böylece, ruh, duyumlanabilir şeylerin mahiyetini, içinde buldukları maddi şartlardan soyarak bilfiil anlaabilir kılan bir kuvvet gerektiriyor ve buna faal akıl deniyor. Ruh, anlaabilir olanı kavrayan başka bir kuvvet de gerektiriyor; buna edilgin akıl denir; çünkü o bütün anlaılabilir şeylerin imkânı halinde var olur.

FAALİYET KUVVETLERİ

Duyumlayıcı İtah

«Faaliyet kuvvetleriyle kastedilen», der Farabi «objeleri faaliyet yahut hareket olan kuvvetlerdir ve hepsi 'iştah' adı altında gruplandırılabilir». Bizim itaha ait kuvvetlerimize genel bir kanun hükmeder : 'Nil volitum quin fuerit praecognitum' İtah bilgiyi takibeder. Zira, iştah bireyi bilmedikçe ve o şey ona sunulmadıkça hiçbir zaman ilemez. İtah ya duyum ya da ak tarafın-

105 St. Thomas; Summa Theologica, Part. 1. Third Number, Q. LXXXV, Art. 1. ad. 4, p. 183.

dan harekete getirilir. Eğer iştah duyum tarafından harekete getirilirse, duyumlayıcı iştah olur. Bu, duyumlar tarafından algılanan iyiye doğru bir eğilimden ibarettir.

Duyumlayıcı iştah iki kuvvete ayrılır : arzulayan iştah ve öfkelenen iştah. Arzulayan iştah (şehvaniyet) hayvanı, kendisine yararlı olana yönelten ve zararlı olandan sakındıran kuvvettir. Öfkelenen iştah (gazab) hayvanı, erişilmesi zor olan iyi bir şeyi elde etmek ve erişilmesine engel olacak kötü bir şeyi ortadan kaldırmak için harekete geçiren kuvvettir. Arzulayan iştahıyla köpek uygun gıda arar ve zararlı şeylerden sakınır; öfkelenen iştahıyla da kızar ve kendisini gıdasından mahrum etmeye çalışan hayvana saldırır.

Arzulayan iştahın behrtilerine arzulayan duygular, öfkelenen iştahmkilerine de öfkelenen duygular derir.

Farabi duygulanan iştahın tabiatını şöyle nitelendirir :

«Fizikî, vücuda ait bir değişme buna eşlik eder. Böylece, meselâ, bir kimse bir şeyi görmek için büyük bir arzu duyunca, gözlerini yukarı kaldırır ve o şeye bakadurur. Yukarı bakış ve bakakalma vücuda ait değişmeyi temsil ederler»¹⁰⁷.

AKLÎ İŞTAH

Eğer iştah akıl tarafından hareket ettiriliyorsa, akli iştah yahut irade olur ve insan bunun sayesinde mükemmelliğine ve mutluluğuna ulaşır. Farabi'nin buna ait sözleri şöyle :

«İrade, özgürlükle (seçme kuvveti) karıştırılmamalıdır. Özgürlük yalnız mümkün olanı seçebilir; irade ise imkansız olanı da seçebilir. Ölmek istemeyen bir insan, bu ikincisinin iyi bir örneğidir. O halde, irade özgürlükten daha geneldir ve bu sebeple de bütün özgürlükler iradidir, fakat bütün iradeler özgürlük değildir»¹⁰⁸.

107 Alfarabi; Political Regime, op. cit. p. 65, see also, pp. 50-51.

108 Alfarabi; A Letter in Reply to Certain Questions, Külliyyat, op. cit. n. 31, pp. 107-108.

KISIM III
PRATİK FELSEFE

BÖLÜM IV

AHLAK

EYLEMLER-İYİ-KÖTÜ-KAYITSIZ

Farabi, insan eylemleri konusunda der ki :

«...İnsan eylemlerinin gayesi mutluluktur. Mutluluk bütün insanların arzu ettiği bir şeydir. İnsanın varoluşunun gayesine ulaştığı iradi eylemlere «iyi» denir ve bunlardan fazüet olarak bilinen iyi eyleme alışkanlıkları çıkar, insanı gayesine ulaşmaktan alıkoyan iradi eylemlere de «kötü» denir ve bunlardan da kötülükler diye bilinen kötülük etme alışkanlıkları çıkar. İyi eylemler ödüle layıktır, kötü eylemler de cezaya layıktır...»¹⁰⁹.

Ve devam eder :

«...İyi ve kötü eylemlere ilaveten kayıtsız eylemler vardır. Bunlar övgü, yahut yergi anlamı taşımayan bir ahlaka sahiptirler ve bu yüzden onlara kayıtsız yahut ahlâk dışı denir...»¹¹⁰.

Son olarak, insan ancak vücudun engellerinden kurtulduğu zaman tam mutluluğa erişir.

¹⁰⁹ Farabi, Political rejime, s. 66-67. Ayr. bkz. A Letter in Replyd to Certain Questions, n. 30, s. 107.

¹¹⁰ Kayıtsız eylemlerle ilgili olarak bkz. Farabi, The Knowledge of God içinde, traités inédits d'anciens philosophes arabes, published by Malouf, E. de and Cheikh, Second Arabic ed. Beirut, 1911, p. 23.

Farabi'nin Ethik'i hakkında temel fikirler ötesinde pek az bilgimiz var; bunun basit sebebi, O'nun kendi etiksel düşüncesini temsil eden, *Nikomakhos Ethigi* üzerine şerhinin kaybolmuş olmasıdır. Maamafih bu birkaç fikir düşüncesinin genel gidişatını mükemmel bir şekilde gösterir.

BÖLÜM V

POLİTİK TOPLUM

İnsanın tabiatına has mükemmelliğe ulaşması için hemsinlerinin yardımına ihtiyacı vardır. Hayvandan farklı olarak insan tabiat tarafından varlığının korunması ve gelişmesi için lüzumlu herşeyle donatılmamıştır. İnsan fiziki, fikri ve ahlaki ihtiyaçlarının tam bir tatminini ancak toplum sayesinde bulur. Bundan toplumun insan için tabii olduğu sonucu çıkar.

Bunlar Farabi'nin sözleri. Ve ona göre toplum ya mükemmeldir ya da değildir. Mükemmel toplum 3 çeşittir: Üst, orta ve alt. Üst olan tek bir politik örgütlenme altındaki tüm meskûn dünyadır. Orta olan meskûn dünyanın belli bir yerinde yerleşmiş bir millettir. Alttaki olan bir milletin toprağının bir bölümünü temsil eden şehirdir.

Mükemmel olmayan toplum da üç çeşittir: Köy, bir şehrin meskûn çevresi ve yuva. Bunlar sadece devletin örgütlenmesine yol açan basamaklardır¹¹¹.

ÖRNEK DEVLETİN TASVİRİ

Farabi örnek devletin örgütlenmesini şu sözlerle tasvir eder: «...Tıpkı dünyanın en üstün Tanrı otoritesince yönetilen uyumlu bir bütün olması gibi; tıpkı yıldızların ay ve dünyanın birbirine bağlı dizilip, birbirini takip etmesi gibi; tıpkı insan ruhunun çeşitli güçleri ile tek olması gibi; tıpkı insan vücudunun kalp tarafından hareket ettirilen organize bir bütün olması gibi devlet de aynı tarzda bu asil örneklere göre şekillendirilmeli ve düzenlenmelidir.

111 Alfarabi, Political Regime, s. 77-80.

Örnek devlette en üstte bir başın ya da hükümdarın denetiminin bulunduğu bir yöneticiler hiyerarşisi olmalıdır. Bu hükümdar, örnek devletin ya da bütün dünyanın başı, belli karakter özelliklere sahip olmalıdır: Üstün akıl gücü; fevkalade hafıza; belâgat, zaaf göstermeyen metanet, iyiyi gerçekleştirmede sebat, adalet sevgisi, çahşma şevki, hakikat aşkı, yalan dolandan tiksinti, yiyecek içecek ve eğlencelerde ölçülülük ve dünya malında gözü olmamak.

Bütün bu özellikler devletin çapraşık mekanizmasını yönetmekle sorumlu yalnız tek bir kişide bulunmalı. Bütün bu özellikler yalnız bir tek kişide bulunmadığı takdirde, ihtiyaç olan özellikleri birleştiren iki veya daha fazla kişi tayin edilmesi yolları aranmalı. Eğer iki (kişi) varsa, her ikisi de örnek devleti yönetmeli. Eğer üç (kişi) varsa, o zaman bu üç (kişi) yönetmeli. Eğer daha fazlasına ihtiyaç varsa, daha fazlası yönetmeli»¹¹².

Böylece, yalnız bir tek kişinin yönetimi aristokratik bir cumhuriyet halini alır.

O (: Farabi) devam eder :

«Örnek şehrin (: Devletin) karşısı şunlardır : Cahil devlet, sapık devlet ve hatalı devlet. Cahil devlet gerçek mutluluğun ne olduğunu bilmeyen ve onu sağlık, zenginlik ve zevkleri için sık sık değiştiren devlettir. Bu suretle cahil devlet öyle bir devlettir ki amacı yiyecek, kıyafet ve barınak gibi şeylerdir; amacı yeme ve içme zevki, duyusal zevkler ve oyunlar olan devlet cahil devlettir; amacı methedilme ve isim yapma arayışı olan devlet cahil devlettir; emperyalizmin (: imparatorluk hükümeti, sömürgecilik) milli bir politika olarak peşinden giden (bu cahil devlet) halkları ve milletleri ateş ve kılıçla fethetmek ister.

Sapık devlet, gerçek mutluluk ve mükemmelliğin ne olduğunu bilmesine rağmen davranışını benzer şekilde cahil devlet gibi sürdürür.

Hatalı devlet Tanrı ve mutluluk hakkında yanlış fikirlere sahip olan devlettir»¹¹³.

112 Alfarabi; Political Regime, op. cit. pp. 80-89.

113 Alfarabi; Political Regime, op. cit. pp. 90-95.

Farabi devlet kavrayışında insan ruhunun evren ruhunda ve sonunda da Tanrı'da erimesine dair mistik felsefe inancım gösterir. Gerçekten o der (ki) :

«Örnek devletin amacı sadece vatandaşların maddi refahını sağlamak değil fakat aynı zamanda onların gelecekteki alm yazısını da belirlemektir. Cahil devlet halkının ruhları akıldan yoksundur ve diğer varlıklarla hayvanlar ve bitkilerle tekrar birleşmek için duyuşsal biçimler olan maddi unsurlara dönmek isterler.

Sapık ve hatalı devletin her ikisinde de yalnız hükümdar (: yönetici) sorumlu tutulur ve dünyada olduğu gibi öte dünyada da cezalandırılır; hataya sürüklenmiş ruhlara cahil devlet halkının kaderini paylaşır. Diğer taraftan iyi ruhlara dünyasınan girecek ve onların bu hayattaki bilgilerinin üstün olma ölçüsünde ölümden sonraki pozisyonlarını da yükseltecektir»¹¹⁴.

Kendimi Farabi'nin bu iyi ruhların, en üstün iyiye malik olduğunu gösterdiği aşağıdaki pasajı aktarmaktan alamıyorum.

«İnsanların büyük kısmı öldüğünde ve onların vücutları yok olduğunda ve ruhları mutlu olduğunda, diğer insanlar onları takip edecektir. Bunlar da öldüğünde ve özlemini çektikleri mutluluğa kavuştuklarında, onların herbirisi, kendisi ile aynı cins ve derecedekilerle birleşir. Bu ruhlara birbirleriyle bir akıl varlığının başka bir akıl varlığıyla birlikte olması gibi olurlar. Ruhların sayısında ve bir diğeriyle birleşmesinde olan artış oranı, onların mutluluklarındaki artış oranı ile aynıdır, zira, her birisi, kendi cevherini düşünmekle, pekçok benzer cevherleri düşünür ve böyle düşünmenin objesi yeni ruhların varışıyla sayısız şekilde artmaya devam eder»¹¹⁵.

Farabi'nin siyaset teorisi Platon ve Aristotelesci unsurların bir karışımıdır. Başlıca Platonik unsurlar bütün insanlığı tek evrensel devlete yerleştirmektir. Onun için şimdi varolan devlet, örnek devlet değildir. Henüz gerçekleşmemiş örnek devlet milli sınırlarla çerçevesizleyen örgütlenmiş insanlıktır. O (: devlet)

114 Alfarabi; *Political Regime*, op. cit. pp. 93-101.

115 Alfarabi; *Political Regime*; op. cit. pp. 95-96.

gökteki aynı yaradan ve babası dünyada da aynı ecdadı olan bir aileye benzer. Böyle bir ailede savaş olamaz, sebebi basit olarak herkesin ortak görüşünün ufkunda belirli milletler değil fakat insanlık, belirli bir krallık değil fakat Allah olmasıdır.

Farabi'nin böyle bir siyaset kavramı okuyucuyu şaşırtabilir, çünkü, medeniyet inkişafının sonucu olarak ortaya çıkmadıkça, bütün dünyayı bir politik organizasyon altında toplamayı düşünmeye alışmamışızdır. Fakat böyle değildir. Tıpkı bu politik genellik fikrinin Büyük İskender'in fütühatında ve sonra Romalıların fütühatında ihtiva edilmiş olması gibi teokratik müslüman anlayışında da ihtiva edilir.

Daha da ileri giderek Farabi, Platon'un ideal devletini özel mülk ve hükümetin monarşik formu gibi bazı Aristo elementleriyle ıslah eder. Fakat başyöneticinin haiz olması gereken akli ve ahlaki özellikler birkaç insandan fazlasında bulunmazsa bu yönetim şekli kolaylıkla aristokratik bir cumhuriyete dönüşebilir.

Bir kelimeyle filozofumuz dünyadaki birçok milleti bir alim yönetici idaresi altında kaynaşmış olarak öngördü.

SONUÇ

Farabi'nin felsefesi incelendikten sonra üç sonuca varılır; birincisi, Farabi Arabizmin Hellenizme ve Hellenizmin Arabizme ilk nüfuzunu sağlamıştır.

İkincisi, Farabi'nin Ortaçağ düşünürlerine büyük etkisi olmuştur. Bu durum Albertus Magnus'un Farabi'den alıntılarında açıktır; yazılarını bilmeseydi onun düşüncelerini elbette aktaramazdı. Böylece, Farabi'nin eserlerinin bilinmesi Albertus Magnus'a ve onun öğrencisi St Thomas'a, Hristiyan teorisiyle çatışan teorileri atmak ve aynı zamanda onlara mantıken tutarlı ve Hristiyanlıkla uzlaşabilir görünen teorileri de almak fırsatını verdi.

Üçüncüsü, Farabi, Aristoteles'in birçok teorisini geliştirmiş, o zamana kadar çözülmemiş birçok problemi çözmüş ve Skolastisizmi nitelik (quiddites), zorunlu bir varlık, tesadüfi bir varlık,

spekülatif ve pratik akıllar (intellectus) v.b. terimlerle zenginleş-tirmiştir.

Farabi'nin felsefesini üç yönden ele aldık : Varlık felsefesi (: metafizik), düşünmenin felsefesi (: psikoloji) ve eylemin fel-sefesi (: etik)

Varlık felsefesinde Farabi tarif edilemeyen ve daha basit kav-ramlara geri götürülemeyen en genel kavramın varlık olduğunu öğretir. Latin Skolastikleri de varlığın basitliği fikri kaynağını onda bulur.

Ortaçağ düşünürlerinin akımı meşgul eden külliler problemi Farabi tarafından şu sözlerle çözülmüştür: «Universale est unum de multis et in multis». Küllinin geleneksel tanımı bu düşünceden gelir: «Aptum praedicari de pluribus».

Farabi gerçekliğin yapısının oluş içindeki varlık, yani, im-kânlılık ve gerçekleşme, cevher ve araz, öz ve varoluş (mahiyet ve mevcudiyet), madde ve form, sebep ve etki olduğuna inanıyordu. Bütün gerçeklik böyle midir? Elbette değil. Zira bütün değişme-nin ötesinde bir gerçeklik vardır ve bu Tanrı'dır.

Farabi'nin Theodice'sini St. Thomas'ınki ile karşılaştırırken, Tanrı'nın varoluşunu ispat eden ilk üç akilyürütmede ve aynı za-manda Tanrı'nın tabiatının bilinmesi tarzında (Via remotionis et eminentiae) Thomas'ın Farabi'ye bağ olduğunu bulduk.

Dahası da, Farabi, St. Thomas'dan üçyüz yıl önce açık ve seçik kelimelerle, yaratılmış şeylerde mahiyet ve mevcudiyetin farklılaş-tığını (farklı varlıklar olarak), ama bunların Tanrı'da aynı ol-duklarını öğretmiştir. Bu demektir ki, üçyüz yıl sonra aynı teo-riyle çıkagelen Aziz, muhakkak ki bunu Farabi'den ödünç al-mıştır.

Düşünme felsefesinde, O (Farabi) spekülatif aklımızın tari-hini tasvir eder. Başlangıçta bu aktü, anlaşılabilir herşey için im-kân halindedir. İmkân halinden gerçeklik haline, yukardan aşağıya inen, yani aktif olan aklın hareketi yahut aydınlatması sa-yesinde geçer.

Ahlâk (Etik) felsefesinde, her insan faaliyetinin mutluluğa nasıl eğümlü olduğunu gösterir. Mutluluk insanı toplum içinde

yaşamaya, böylece de devleti yaratmaya sevkeden sebeptir. En iyi (model) devlet tüm dünyayı tek bir siyasal örgütün yönetimine bağlı kılan evrensel devlettir.

Sonuç olarak, Farabi'nin felsefesinde baştan sona düşünce birliği vardır. O, felsefi bakışımın değişik kısımlarını hayatla kaynaşmış bir Tanrı'ya doğru çevirmek için hiçbir gayretten geri kalmamıştır. Bir-olan ve çok olan, varlık ve oluş esasta Tanrı'ya dayanırlar.

BİBLİYOGRAFYA

- Dr. T. J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, English translation by Edward Jones, London, 1903 (Luzac Co.).
- Dr. De Lacy O'Leary, *Arabic Thought and its Place in History*, London, 1922 (Trubner).
- Münk, *Melanges de Philosophie Juive Et Arabe*, Paris, 1859 (A. Franck).
- A. Schmoelders, *Documenta Philosophiae Arabum* (Bonnae MDCCCXXXVI).