

FELSEFE DÜNYASI

2008/1 Sayı: 47

YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR

ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Necati ÖNER

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu
Prof. Dr. Necati ÖNER
Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Doç. Dr. İsmail KÖZ

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S INDEX ve
TÜBİTAK /ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ
P.K. 21 Yenışehir / ANKARA
Tel&Fax: 0.312 231 54 40

Fiyatı: 15 YTL (KDV Dahil)

Banka Hesap No:
Vakıfbank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı
Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
OSTİM Örnek Sanayi Sitesi 1. Cad. 358. Sk. No: 11 Y.Mahalle / ANKARA
Tel: 0.312 354 91 31 (Pbx) • Fax: 0.312 354 91 32

FÂRÂBÎ'NİN FELSEFÎ SİSTEMİNDE TANRI'NİN BİLGİSİ

Gürbüz DENİZ*

Sorun/Giriş

Kur'an-ı Kerim'i dikkate alındığımızda, Allah'ın âlemde bulunan büyük-küçük, gizli-aşikâr her şeyi ezelf bilgisiyle bildiğini görmekteyiz. Yani, küllî ve cüz'î her şey O'nun tarafından bilinmektedir.

Kelâmcılar, Allah hakkında ilim sıfatını vâcip, onun zıddı olan cehaleti ise imkânsız görürler. İlim sıfatının bütün varlıklara ilgisi vardır. Hiçbir şey ilim sıfatının kapsamından dışarı değildir. "Allah her şeyi hakkıyla bilendir." (Kur'an-ı Kerim, 4/179) "O'nun ilminden zerre gizli kalmaz." (Kur'an-ı Kerim, 34/3; 10/62) "Göklerde ve yerde olanı bilir, O'nun bilgisi olmaksızın bir yaprak bile düşmez." (Kur'an-ı Kerim, 47/59) gibi ayetler bu duruma işaret etmektedirler.

Tanrı'nın, kâinata olmuş, olan, olacak olanı ezelf bilgisiyle bildiğine dair inanç nasıl açıklanabilir? sorusuna İslâm düşüncesi içerisinde her mektep kendi sistemi doğrultusunda cevap vermeye çalışmıştır. Bu hususta kullanılan usûlün ve araçların farklı olması, bu konudaki tartışmaların ana kaynağını oluşturmaktadır.

Kelâmcıların Tanrı'nın bilgisini Tanrı'ya izafe edilen izafet olarak kabul etmelerine karşılık, Meşşâî filozofların Tanrı'nın bilgisini O'nun zatının gereği olduğunu kabul etmeleri şeklindeki anlayışları bu iki ekol arasında ciddi metod farklılığının bulunduğu delâlet etmektedir.

Fârâbî'nin bu konudaki görüşlerinin ortaya konabilmesi için öncelikle:

1. Fârâbî'nin; Tanrı'nın kendi zatını ve zatının dışında olanları nasıl bildiği hususundaki yöntemi nedir?

2. Fârâbî; muarızları tarafından iddia edildiği gibi Tanrı'nın cüz'iyatı bilmediğini iddia etmiş midir? Bu çerçevenin sağlıklı bir şekilde bilinmesi ve ortaya konması için ise, Fârâbî sisteminde;

a) Tanrı'nın bilme şekli, b) Tanrısal bilginin Faal Akıl'la tezahür etmesi, c) Bu Tanrısal bilginin insanda veya ay-altı âlemde ortaya çıkması gibi Fârâbî sistemindeki bazı temel konuların bilinmesine bağlıdır.

Söz konusu edilen konular ise hem Fârâbî'nin ontoloji anlayışı ve hem de epistemoloji anlayışıyla doğrudan ilgilidir.

A- Tanrı'nın Zatî Bilgisi

Fârâbî en yüce varlık olarak Tanrı'yı şöyle tavsif eder:

"el-Evvel'in vücûdu, bütün mevcudatın vücûduna aykırı olduğu gibi, akletmesi de

* Yrd. Doç. Dr. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

(teakkul) diğer mevcutların akletmesinden farklıdır. Diğer bütün halleri de böyledir. O'nun hiçbir hali başkasına kıyas edilmez. O'nu başkasına benzetmekten kurtarmak için, Mebde-i Evvel hakkında; "Allah bütün mahlûkattan yüce ve büyüktür" dememiz gerekmektedir¹. "Çünkü O (Allah), mükemmeliyetin en son merhalesinde bulunmakla, tarafımızdan O'nun en mükemmel bir tarzda bilinmesini gerektirir. Hâlbuki biz işin böyle olmadığını biliyoruz. O'nun ifrat derecesindeki kemâli, bizi dehşete düşürür ve biz O'nu tam olarak idrak edemeyiz."²

Tanrı'nın neliğinin bizim tarafımızdan tam olarak veya hiçbir şekilde bilinmemesi, bizim O'nun kendisinin dışındakileri nasıl bildiğini bilmemizi zorlaştırmaktadır. Çünkü Fârâbî sisteminde Tanrı'nın bilmesi, Tanrı'nın zatı ile ilgilidir. el-Evvel'in bizzat bilinmemesi O'nun hakkında söyleyeceğimiz her şeyi tartışmaya açık bırakacaktır. Fârâbî'nin bütünsel olarak sistemi hatırlandığında, onun Tanrı'nın akletmesi dışında Tanrı'nın zatı hakkında konuşmadığını bilmekteyiz. Hatta "Tanrı'nın kendi kendini aklettiği" şeklindeki Fârâbî'nin iddiası bir ön kabul veya kendisinden önceki felsefî söylemlerin bir iddiası olarak durmaktadır³. Bununla beraber bu söylem, boş bir içeriğe sahiptir, demek ise doğru değildir. Çünkü Fârâbî bu akledişin içerisine hem felsefî anlayışını yerleştirmekte ve hem de inançlarını ifade etmektedir. Fârâbî diğer konulara yaklaşımında olduğu gibi Tanrı'nın bilgisi konusunda da eklektiktir⁴.

Tanrı'nın zatının kemâlinin bilinmemesi Fârâbî tarafından güçlü bir ışık örneğiyle ifade edilmektedir. Işık ne kadar kuvvetli ise bizim ışığı görmemiz de o derece zordur⁵. Ve eğer Tanrı, mutlak ışık ise O'nu görmek, O'nu kavramak veya O'nu tanımlamak zaten mümkün değildir. Bununla beraber, "el-Evvel; kendi zatını (özünü) akleder. Zatı bir bakıma bütün var olanlar olsa da. O zatını bilince, bir bakıma bütün var olanları bilmiş olur. Çünkü diğer var olanlardan her biri varlığını O'nun varlığından almıştır."⁶ "O, aynı zamanda başkasına vücûd vermekle, kendinde olmayan ve kendi kemâli dışında bir kemâli vermiş olmaz."⁷ Tanrı, doğal olarak kendi zatında olanları bilir. Bu bilişin neticesinde, varlıkların kendisinden çıkmaları dolayısıyla Tanrı'nın gayrını bildiği anlamı çıkar. Bu biliş niteliksel değil, varlıksaldır. Ancak Tanrı'dan taşan bu varlık hakkındaki bilgi, varlık taştuktan sonra çoğalmaktadır. Tanrı'nın bilgisinin kendi zatından taşan bu varlıklarla ilgisinin nasıl olduğu ise Faal Akıl söz konusu edildiğinde açıklan-

¹ Fârâbî, Ebû Nasır, et-Ta'likat, Dekkan, 1346 s. 16-17.

² Fârâbî, *Âra Ehli Medineti'l-Fazıla*, Leiden 1900, s. 12.

³ Bu hususta geniş bilgi için bkz. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, On Intellect*, New York, 1992, s. 44 vd.; Parviz Morewedge, *Introduction (Neoplatonism and Islamic Thought*, Ed. by Parviz Morewedge içinde), New York, 1992, s. 1, 2, 7; Majid Fakhry, *Al-Fârâbî*, Oxford 2002, s. 73-76.

⁴ Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, Cambridge 1998, s. 69-79. Plotinus'un Enneadlar'ının İslâm Felsefesindeki yeri ve bu yerin başlangıçtan İbn Rüşd'e kadar Aristoteles'e nispet edilmesi, yine Plotinus vasıtasıyla İslâm Felsefesinde bilginin ve bilmenin konumu ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Peter Adamson, *Forms of Knowledge in the Arabic Plotinus* adlı makale (*Medieval Philosophy and the Classical Tradition*, ed. John Inglis adlı kitap içinde), London 2002, s. 106-123.

⁵ Fârâbî, *Âra*, s.

⁶ Fârâbî, *es-Siyasetu'l-Medeniyye*, Haydarabad, Dekkan, 1345, s. 5, 6.

⁷ Fârâbî, *Âra*, s. 15-16.

maya çalışılacaktır.

Tanrı'nın; -varlığı varlık olarak-, sudûrun ilk aşamasındaki bilgisinin bizim tarafımızdan bilinemez olması Fârâbî tarafından şöyle ifade edilmektedir. "Her ne kadar (bizimle Tanrı arasında) çok zayıf bir ilişki varsa da, bizim kendi kavrayışımız ile O'nun kavrayışı (idrak) arasında, bizce bilinenle O'nca bilinen arasında bir orantı olmanınca, bizim zevkimiz, sevincimiz ve mutluluğumuz ile O'nunki kıyaslanamaz. Basit bir nicelik ile zamanda sonsuz nicelik, birisi son derece yetkin iken ötekisi son derecede eksik olduğuna göre, bu ikisi nasıl bir tutulur?"⁸

Tanrı ile bizim aramızda çözümsüz gibi görünen; Tanrı'nın cüz'iyatı nasıl bildiği, ceza ve mükafatın nasıl meydana geleceği gibi temel problemlerin çözümü, Fârâbî tarafından ifade edilen Tanrı'nın zatının bilinemez olduğu anlayışına paralel olarak zor görünmektedir. Ashında Tanrı'nın zâtı ve sıfatları konusunda kuşatıcı bir bilgiye sahip olmamızın zorluğu, Fârâbî'yi veya Meşşâî filozofları eleştiren kelâmcılar tarafından da kabul görmektedir.

Fârâbî, noksanlığımızı ve bu noksanlığımızın bir gereği olarak neden Tanrı'yı daha iyi kavrayamadığımızı şu şekilde de ifade etmektedir: "Allah kemâlin zirvesinde, insan ise noksanlığın son sınırında... Maddeye bulaşmış olduğumuzdan cevherimiz, O'nun cevherinden uzak kalmıştır. Cevherimiz O'na yaklaştıkça, O'nu tasavvurumuz daha tam, daha doğru ve daha gerçekçi bir hal alıyor. Bu da şu demektir: Biz maddeden uzaklaştıkça, İlk Mevcud'u daha tam bir tarzda tasavvur ederiz. Biz bi'l-fiil akıl olduğunca O'na daha çok yaklaşıyoruz."⁹ Fârâbî'de varlık ve bilginin oluşumu tamamen iç içedir. Varlık ve bilginin değer kazanması, üstün bir konumda anılabilmesi ise bu iki alanın maddeden soyutlanmasıyla mümkün olmaktadır. İnsanın varlık dünyasından tanrısal alana en çok yaklaştığı konum; Faal Akıl'la irtibata geçtiği zamandır. Faal Akıl ise tanrısal alanla beşerî alanın buluştuğu yerdir. Bu buluşma noktası, insanın insan olarak en anlamlı varlık konumuna geldiği durumdur. Hatta insanın ilâhileştiği (mûteallihe) andır. Çünkü insan, Faal Akıl'la irtibat kurduğunda, Tanrı'nın insanın ahlâkî dünyası dediğimiz alanla ilgili olan bilgisine yani vahye muhatap olmaktadır.

Fârâbî'ye göre; Tanrı'nın âlimliği zatına zait bir sıfatla değil, zatındandır. "O fazileti bilmek için kendi zatının dışında bulunan, kendisinden yararlanacağı başka bir varlığa muhtaç değildir. Bilinenliği (ma'lûm) için de kendisini bilen başka bir varlığa muhtaç değildir. O, bilmek ve bilinmek için kendi cevheriyle yeterlidir. O, kendi zatının dışında yararlandığı başka bir şeyin bilgisinden elde edilen bir hikmetle değil, kendi zatını bilmedeki yeterliliği ile hakîmdir"¹⁰. Eğer Tanrı, başkası dolayısıyla başkasını bilmiş olsaydı, o zaman kendisi kendisinin yarattığı birine tâbi olmak zorunda kalırdı ki bu hem saçma ve hem de Tanrı için acziyet olurdu. Yine başkası dolayısıyla bilmek, hem zaman, hem mekân ve hem de hareketin sınırları içine girmek anlamına geleceğinden bu da Yüce Tanrı için anlamsızdır. Anlaşılmaktadır ki Tanrı, bizim gibi duyularla, zaman-

⁸ Fârâbî, *Siyasetu'l-Medeniyye*, s. 17.

⁹ Fârâbî, *Âra*, s. 13.

¹⁰ Fârâbî, *es-Siyasetu'l-Medeniyye*, s. 16.

la, mekânla veya bize özgü başka herhangi bir durum şeklinde bilmemektedir. Bizim gibi bilmemesi demek, Tanrı'nın bilmediği anlamına gelmez. Çünkü yukarıdaki cümlede geçen "bilmez" sözünün ifade ettiği yüklemde hareketle, filozofların Tanrı'nın cüz'iyatı bilmediği anlamını çıkarırlar vardır. Hâlbuki Tanrı; hem bilir, hem bilinir ve hem de bilgidir¹¹. Ancak Tanrı'nın; "bütün varlığı (mevcudatı) ve çokluğu akletmesi, Tanrı'nın zatında çokluk meydana getirmez."¹² Çokluk nedir? Çokluk; Tanrı'dan taşan es-Sevanî, Faal Akıl ve Ay Altı âlemdir. Demek ki Tanrı bu varlık alanlarını bilmekte, ancak bu bilişi, zafî varlığına ilişkin olduğu için de herhangi bir çokluğu gerektirmemektedir. Bilginin zafî olması, o bilginin aynı zamanda epistemolojik değil ontolojik olduğu anlamına da gelmektedir. Çünkü filozofumuza göre Tanrı için bilmek ile yaratmak aynıdır. Varlık da Tanrı'nın zatında tab' ve bilfiil olan bilgi olması dolayısıyla Tanrı'nın doğasını değiştirmiş olmaz. Eğer Tanrı'nın bilgisi Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi izafet olmuş olsaydı değişmiş olabilirdi. Ancak Gazzâlî kendi iddiası olan bu bilginin değişmediğini iddia etse de İbn Rüşd bu hususun Gazzâlî'nin zannettiği gibi olmadığını, örnekleyerek ortaya koymaktadır¹³. Bütün bunlara rağmen Tanrı'nın çokluğu akletmesi ve bu çokluğun da Tanrı'nın zatında terkibe sebep olmadığı şeklindeki iddia kavranılması zor bir durumdur. Çünkü bizim tarafımızdan bu durumun kavranılması neredeyse imkânsızdır.

Tanrı'nın zafî bilgisine esaslı kanıt olarak Fârâbî'nin şu ifadeleri kayda değerdir:

"Şüphesiz bütün âlemin Müdebbiri (idarecisi) Allah'tır. Hardal tanesi kadar bir şey bile O'na gizli değildir." (La ya'zibu anhu miskale zerretin). İnyet konusundaki Fârâbî'nin şu açıklamaları onun bu ayet hakkındaki yorumuna bir tefsirdir. "Küllî inayet, bütün cüz'ilere yayılmıştır. Âlemin her cüz'ü ve her cüz'ün durumu en münasip ve sağlam bir şekilde yerli yerine konulmuştur."¹⁴ Bu metin, Tanrı'nın bilgisinin cüz'iyat

¹¹ Fârâbî, Âra, s. 10.

¹² Fârâbî, ed-Daava'l-Kalbiyye, Dekkan 1349, s. 4.

¹³ İbn Rüşd, ed-Damima (Felsefetu İbn Rüşd içinde), Mısır, tarihsiz, s. 26-29; İbn Rüşd, On God's Knowledge, "From the Harmony of Religion and Philosophy, Translated by George F. Hourani, (Readings in Medieval Philosophy, Ed. by Andrew B. Schoedinger" adlı kitap içinde), New York 1996, s. 210-213.

¹⁴ Fârâbî, el-Cem Beyne Re'ye'l-Hakimeyn, (Islamic Philosophy, Ed. Fuat Sezgin, vol: 12, Frankfurt 1999 kitabı içinde), s. 25-26. "Cüz'iyat ve küllî meselesi" hakkında Fârâbî'nin veya Meşâî filozofların çokça yanlış anlaşıldıkları bir husustur. Bu hususu açıklığa az da olsa kavuşturmak önemlidir. Fârâbî'ye göre, cüz'ilerle küllîler arasında karşılıklı bağımlılık vardır. Cüz'î bir şey, aklın konusu olmak için küllîleşmeli, küllî olan bir şey de varlık alanına çıkmak için cüz'îleşmelidir. Fârâbî'nin bu görüşü, külliyi inkâr eden ve ona sadece bir isim olarak bakıp gerçekliği sadece cüz'îde gören nominalizm kalıplarına da girmez. Ayrıca küllîleri yalnızca zihinsel bir kavram olarak gören konseptualizmle (kavramsalcılık) de Fârâbî'nin görüşlerini açıklamak mümkün görünmemektedir. Bu bakımdan Fârâbî'ye, "küllîlerin eşyanın dışında olması ama kavram olarak-zihinde varlığı" şeklinde bir görüş atfetmek -Fârâbî'deki küllîlerin basit bir kavram anlamına indirgenmesi- bu nedenle de ona konseptualist demek doğru değildir. Bkz. Şaban Haklı, İslâm Filozoflarına Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilip Bilmeme Meselesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1996, s. 28; Fârâbî, el-Elfâzu'l-Müstemele fi'l-Mantık, Th. Muhsin Mehdî, Beyrut 1986, s. 44-45; Kitâbu'l-Huruf, Neşr. Muhsin Mehdî, Beyrut 1986, s. 64; Kitâbu'l-Makûlât, c. I, Neşr. Refik el-Acem, el-Mantık inde'l-Fârâbî, Beyrut 1986, s. 9.

hakkında kuşatıcı bir şekilde var olduğunu bize göstermektedir. Metinde geçen; hardal tanesi kadar bir şey bile O'na gizli değildir" ifadeleri doğrudan doğruya kaynağını Kur'an'dan almaktadır. (Kur'an-ı Kerim, 34/3) Bu ayet aynı sorunla ilgili olarak İbn Sinâ tarafından da zikredilmektedir.¹⁵ Demek ki İbn Sinâ bu husustaki görüşlerini Fârâbî'den almaktadır. Bunun yanında Gazzâlî, Tanrı'nın gayrını bildiğini, bütün filozofların inkâr ettiğini ancak bir tek İbn Sinâ'nın, yukarıda geçen ayet ve o ayete binaen yapılan yorum dolayısıyla, Tanrı'nın gayrını bildiğini söylediğini ifade etmektedir.¹⁶ Gazzâlî'nin bu hususta İbn Sinâ hariç diğer filozofların tamamı Allah'ın gayrını bilmediğini iddia ediyorlar" şeklindeki yargısı en azından Fârâbî için doğru değildir.

Fârâbî'nin Tanrı'nın cüz'iyatı bildiğini ifade etmek için delil olarak kullandığı bu ayetin üst tarafı, Allah'ın mutlak olarak gaybı bildiğini de ifade etmektedir. Bu ayetin kullanılması en azından Fârâbî'nin bu konularda nası dikkate aldığına önemli bir kanıttır. Buna ilaveten Tanrı'nın gelecekle ilgili bilgisinin cüz'liği hususu da Fârâbî'nin Şerhu'l İbare'deki açıklamalarında ortaya koyduğu şekliyle kayda değerdir ve bu konuda epey aydınlatıcıdır.

Fârâbî'ye göre; Tanrı'nın gelecekte vukû bulacak bir olayla ilgili bilgisinin ezeli olarak var olduğunu bütün dinler kabul etmektedirler. Bu kabulün nasıl olacağına dair açıklamalar ise her zaman tartışmaya açık durmaktadır. Fârâbî bu problemi, dinî ve çoğunluğun kabulünden öte felsefi olarak açıklamak istemektedir. Şöyle demektedir: "Burada bütün şüpheleri giderecek ve sorunu, ne mevcut ne meşhur ne de din bakımından olmamak kaydıyla ve çirkin (şenaâ) olmayan bir şekilde halletmeyi gerektiren bir görüşle çözmemiz gerekiyor."¹⁷ Fârâbî'den bu aktarımda bulunmamızın sebebi bundan sonra gelecek çözümlerin, Fârâbî'nin çözümü olduğunu belirginleştirmek içindir.

Bu hususu belirttikten sonra Fârâbî'nin çözüm tarzını sunabiliriz. Fârâbî, Şerhu'l-İbare adlı eserindeki usûlüne uygun olarak, çözmek istediği metafizik sorunu önce mantıkî bir zeminde tartışır ve daha sonra da bu mantıkî zeminde ortaya koyduğu cevabı metafizik sorunun çözümünde kullanır. Fârâbî'nin doğrudan, sorundan bağımsız olarak sorunu ortaya koyuşu şöyledir: "Doğru cevap, bir şeyin gerçekliliği zorunlu olarak başka bir şeyden değil, lazım olan şeyin kendi nefsindeki zorunluluktan dolayıdır." denilmesidir. "Böylece olumlu olan sözün doğruluğu, o işin olmasının zorunluluğu halinde gereklidir. Bundan o işi kendi nefsinde, varlığının zorunlu olmasını gerektirmez. Ancak onun gerekliliği, zorunlu bir şekilde sözün doğruluğu için olmuş olur. Bir şey zorunlu bir gerçeklikle başka bir şeyi gerektirdiğinde böyle olmaz, o şey kendi nefsinde zorunlu olur. Zatından mümkün olan, -kıyasların neticeleri zorunlu kılması gibi, öyle kıyaslar ki zorunlu olarak bir sonucu doğurur; ancak o sonuçlar kendi nefislerinde zorunlu olarak zorunluluğu gerektirmez. Kuşkusuz onların mümkün oluşları, mukaddimelerdeki (ön-

¹⁵ İbn Sinâ, en-Necat, İlahiyat, Th. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1992, s. 103.

¹⁶ Al-Ghazâlî, The Inchoerence of the Philosophers, (A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura), New York 1997, s. 137.

¹⁷ Fârâbî, Şerhu'l-Fârâbî li Kütâbi Aristotalis fi'l-İbare, Beyrut, (edited wit an Introduction by, Wilhelm Kutsch, S.J. and Stanley Marrow, S.J.) s. 98.

cüllerdeki) lüzumun zorunluluğunu ortadan kaldırmaz.”¹⁸ Buradan çıkan sonuç şudur: Bir şeyin zorunluluğu, o şeyin kendisiyle irtibatlı olduğu başka bir şeyin bizatihi zorunluluğunu gerektirmez. Ancak zorunlu olanın kendisiyle ilişkili olduğu mümkün varlığın, zorunluyla ilişkili olan tikel tarafı zorunludan dolayı ligayrîhî (başkası dolayısıyla) zorunlu olmuş olur.

Yukarıdaki anlayış doğrultusunda şu cümleyi ele alalım; “Yarın Zeyd yolculuğa çıkacak” bilgisinin Tanrı ve Zeyd noktasında değerlendirmesini Fârâbî şöyle yapmaktadır:

“Allahu Teâlâ kesin bir şekilde Zeyd’in yolculuğa çıkacağını bilir ve Zeyd de yolculuğa çıkar. Bu durum Zeyd’in yolculuğa çıkmama kudretini ortadan kaldırmaz. Zeyd’in yolculuğu gerçekleşse de... Ödüllendirme ve azap etme (sevab ve ikab) denildiği şekilde gerçekleşir. Allahu Teâlâ’nın onun fiili yapacağını önceden bilmesi, sonuçta onu yapacağına dair bilgisi, Zeyd’in onu yapmama kudretini ortadan kaldırmaz. Ancak Zeyd’in fiilindeki Allah’ın ilminden kaynaklanan bu zorunluluk, fiilin gerçekliğine izafetle, Zeyd’in fiilinin onun iradesini ortadan kaldıracak şekilde (ıztırarî) bir zorunluluk değildir.”¹⁹ Bu anlatımda üzerinde durulan iki temel husus var:

1. Tanrı ezelf bilgisiyle insan fiillerini bilir. Tanrı’nın geleceği bilmeyeceğini iddia etmek Fârâbî’ye göre çirkin bir durumdur, kabul edilemez.²⁰

2. Tanrı’nın, bir şeyin olması veya olmaması ihtimallerinden birini bilip hareketin de O’nun bilgisine uygun olarak meydana gelmesi, hareketin kendisinden sudûr ettiği şeyden (insandan) o şeyin zıddını yapamama kudretini ortadan kaldırmaz. Bu ise Fârâbî’ye göre, varlığı mümkün olmakla birlikte asla var olmayacak bir şeydir. Yani Tanrı’nın ezelf bilgisiyle, Zeyd’in yarın yolculuğa çıkacağını bilmesi O’nun Tanrı’lığının bir gereğidir. Zeyd’de imkânın bilkuvve bulunması ise Zeyd’in varlığının bir gereğidir. Fârâbî’nin Tanrı’nın ezelf bilgisinden dolayı ifade ettiği “ceza ve mükafat denildiği şekilde vukû bulacaktır” ifadeleri ise açıklama bekleyen önemli bir problem olmakla beraber bize gör, Fârâbî dinin açıkladığı manada ceza ve mükafatın gerçekleşeceğini ima etmektedir.

B) Faal Akıl ve Vahibu’s-Suver

Faal Akıl, Fârâbî’nin sisteminde din dilinin ifadesiyle Cebrail (Rûhu’l-Kuds, Rûhu’l-Emîn) ve Levh-i Mahfuz olarak isimlendirilir.²¹ Levh-i Mahfuz veya Faal Akıl Tanrı’nın âlemle ilgili vukû bulacak olanların bilgisini inzal ettiği ve zamanı gelince bu bilgiler mucibince âlemde şeylerin hareketinin ve sosyal ilişkilerin vukû bulduğu yerdir. Peygamber’in vahyinin kaynağı burası olduğu gibi filozofun toplumu Tanrı’nın maksadına uygun olarak yönetmesi için ona kaynaklık eden bilgilerin menşei de burasıdır.

¹⁸ Fârâbî, el-İbare, s. 99.

¹⁹ Fârâbî, el-İbare, s. 100.

²⁰ Fârâbî, el-İbare, s. 98.

²¹ Fârâbî, Kitâb el-Siyasetü’l-Medeniyye, Beyrut 1986, s. 32, 33; Ian Richard Netton, Allâh Transcendent, London 1994, s. 117; Fârâbî, Ba’du Resâilü’l-Fârâbî li’l Felsefe; es-Semeretu’l-Merdiyye, Neşr. F. Dietrici, Frankfurt 1999, I. cilt, s. 72.

Böylece Faal Akıl, ilâhî alanla beşerî alanın buluştuğu ve ilâhî alanın beşerî alana etki ettiği, yol gösterdiği bir yerdirdir.

Faal Akıl'daki Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti hakkında konuşmak, O'nun zatındaki bilgisine nisbetle daha kolay ve anlaşılabilir bir düzlemdir. Kanaatimizce Fârâbî, Tanrı'nın yaratılmış olan varoluş âlemle ilgili bilgisini insanlarca anlaşılabilir bir yapıya sokmak için ve Tanrı'nın zâtı hakkındaki; "O birdir, basittir" ilkelerini de ihlal etmemek için Faal Akıl'ı ara bir yerde, Tanrı'nın bilgisi için bir araç olarak kullanmıştır²². Tanrı'nın yaratılmış alanla ilgili kuşatıcı bilgisinin O'nun zatından ayrı bir şekilde, ezeli olarak korunmuş bir kitapta olduğu anlayışı, Kur'an'a aykırı bir anlayış değildir.

Bu girişten sonra Fârâbî'nin metinlerine müracaat ederek Faal Aklın Tanrı'nın bilgisi adına nasıl olduğunu ve Ay-Altı âlemdeki hareketsel ve cüz'î durumları nasıl bildiğine geçebiliriz.

Öncelikle derli toplu ve Faal Aklın işlevi hususunda bizi bilgilendiren şu metne bakalım:

"... Bu durumda, insanın, şeyleri ve fiilleri nasıl tanımlayacağı ve onları mutluluğa doğru nasıl yönelteceği hususunda bilgi sahibi olmasını sağlayan güç, Faal Akıl'dan münfail akla çıkar. İşte kazanılmış akıl yoluyla Faal Akıl'dan Münfail Akla gelen bu akış vahiydir. Faal Akıl, İlk Sebeb'in varlığından çıkmıştır. Bunun için Faal Akıl aracılığı ile bu insana vahyedenin İlk Sebeb olduğu söylenir."²³ Bu durumda;

1. İnsanın şeyleri (varlıkları) ve fiilleri bilmesi,
2. Bunları mutluluğun aracı olarak kullanması,
3. Bu iki bilgi türü, İlk Sebeb olan Tanrı'dan çıkmıştır ve bunun anlamı, Tanrı'nın Faal Akla vahyettiklerinin insanın mutluluğuna nasıl vesile olduğunun Tanrı tarafından insana bildirilmesidir. Bu aynı zamanda insanın gelecekle ilgili olarak yapıp etmelerine dair de bir husustur. Bu hususların daha da teferruatlandırılması ve anlaşılır kılınabilmesi için Fârâbî'nin şu ifadeleri özellikle kayda değerdir.

"Bilkuvve mâkul olan şeylerin bilfiil mâkul olmalarına ve bilkuvve olan aklın bilfiil akıl olmasına sebep, Faal Akıl'dır. Nâtik kuvvet de bilfiil akıl olmaya aday kuvvettir.

Nâtik kuvvet iki kısımdır:

1. Nazarî, 2. Amelî.

Nâtik kuvvetin amelî kısmı; hazır ve gelecekteki cüz'iyatı yapar (en tefale). Nâtik kuvvetin nazarî kısmı ise, bilgi ile ilgili olan mâkulleri akledir. Muhayyile kuvveti ise, nâtik kuvvetin her iki kısmı ile ittisal halindedir. Faal Akıl'dan (bilgiyi) muhayyile kuvvetinin üstüne taşır. Böylece muhayyile kuvvetinin üzerinde, Faal Aklın tesiri, bazen nazarî dediğimiz nâtik kuvvetin doğurduğu mâkuller nev'inden olur; bazen ise amelî dediğimiz nâtik kuvvetin doğurduğu cüz'î mâhsûsler nev'inden olup, mâkul şeyleri toplayan benzerlerinden teşekkül ederek onları kabul eder.

İşte amelî nâtikanın (akledişin) şuurlu bir şekilde imal ettiği mâhsûsler bu zümreden

²² Faal Akıl, ay-altı dünyasında Tanrı adına olan ilişkisinde doğrudan değil, dolaylı faildir. Ian Richard Netton, a.g.e., s. 122-123.

²³ Fârâbî, *es-Siyasetu'l-Medeniyye*, s. 49-50.

olup, bunların bir kısmı bugüne, bir kısmı geleceğe (istikbale) aittir. Faal Aklın muhayyile kuvvetine sunduğu cüz'iyat, âdî veya sâdık rüyalar aracılığıyla meydana gelir. Bu hususlar uykuda (rüya yoluyla) vukû buldukları gibi uyanıkken de vukû bulurlar. Ancak uyanıkken meydana gelenler, nadir olmakla beraber, pek az kimselere nasib olurlar. Uykuda vukû bulanlar ise çoğunluk itibariyle cüz'iyattan olup mâkulleri azdır."²⁴ Nâtik kuvvenin nazarî kısmı, bilgi ile ilgili mâkulleri akleder. Nazarî nâtik kuvvenin doğurduğu bilgiler birebir karşılık olarak varlıkların bilgisiyle ilgili olmayan mâkullerdir. Yani nazarî nâtik kuvvet kavramsal ve niteliksel olarak varlık hakkındaki genel bilgi durumudur. Kanaatimizce Meşşâf filozofların eleştirildikleri yerlerden birisi burasıdır. Ancak metinde de görüldüğü üzere Tanrı'nın Faal Akıl aracılığı ile varlıklara taşmasında bu kavramsal bilgi yolunun yanında, somut yani cüz'î bilgi yolu da bulunmaktadır.

İnsanın aklediş kuvvetlerinden biri olan amelî aklediş; bizim için burada önem arz etmektedir. Çünkü bu aklediş doğrudan cüz'iyat dediğimiz, değişen dünyanın bilgisiyle ilgilidir. Cüz'iyatın bu aklediş aracılığı ile hem şimdi ve hem de gelecekte nasıl olacağına ilişkin olan bilgisi ise Faal Akıl'dan gelmektedir. Faal Akıl yukarıda da ifade ettiğimiz üzere varlığını ve bu varlığının mahiyetini içeren varlıkla ve onun fiilleriyle ilgili bilgisini ise Tanrı'dan almaktadır. Ancak böyle bir sistem yoluyla Tanrı'nın bilgisinin cüz'iyatla ilgili olan kısmı; zaman, mekân, duyu yoluyla bilme gibi bu dünyaya ait bilgi modlarının dışına çıkmaktadır. Bununla beraber Tanrı'nın zatının dışında da varlığı ve varoluşu bildiğini görmekteyiz ki bu; Fârâbî sisteminin Tanrı'nın bilgisi O'nun zatının aynıdır" şeklindeki anlayışına terstir. Bu da bize göre Fârâbî'nin önemli bir çelişkisidir. Aynı zamanda bu şekilde bilmekle Tanrı'nın zatında bir çokluk da meydana gelmemektedir. Fârâbî hakkındaki bu yargımızın kaynağı onun Faal Akıl hakkındaki kanaatleridir.

Fârâbî'nin sudûr sistemi Faal Aklın muhteiyatında olan bilginin Tanrı'dan geldiğine en önemli kanıttır. Şöyle ki; "İlk Mevcut'tan, ikincisinin vücûdu taşar. Bu ikincisi dahi asla cisimlenmemiştir ve maddesi, bir cevher olup kendi zatını ve İlk Varlığı (Tanrı'yı) akleder. el-Evvel'i akletmesi dolayısıyla, ondan bir üçüncüsünün meydana gelmesi gerekir. Kendine mahsus zatıyla cevherlenmiş olduğundan ondan birinci semanın gelmesi gerekir. Üçüncüsü dahi maddesiz olup cevheri itibariyle akıldır. (Bu üçüncü de) kendini ve el-Evvel'i akleder. Kendi hususi zatıyla cevherlenmiş olduğundan, ondan sabit yıldızlar küresinin gelmesi gerekir. el-Evvel'i akletmesi dolayısıyla ondan bir dördüncüsünün meydana gelmesi gerekir...

Süreç bu şekilde 10. Akla kadar gelir ve "dokuzuncunun el-Evvel'i akletmesi dolayısıyla kendisinden bir onuncunun meydana gelmesi gerekir. Bu onuncunun dahi vücûdu maddesiz olup kendi zatını ve el-Evvel'i akleder. Kendi zatıyla cevherlendiğinden ondan kamerin gelmesi lazımdır. 10. Aklın el-Evvel'i akletmesiyle de kendisinden-11. Aklın gelmesi gerekir. Bu 11. de maddesiz bir vücûd olup kendi

²⁴ Fârâbî, Âra, s. 50, 51.

zatını ve el-Evvel'i akleder. Fakat bunun varlığını meydana getirmek için, madde ve mevzua hiç ihtiyacı olmayan şeyler burada son bulur. Onlar (maddeden ayrı) olup cevherleri itibariyle hem akıldırılar hem mâkuldürler."²⁵

Bu uzunca nakli önemli bir tespiti ortaya koymak için yaptık.

Fârâbî'nin sudûr şematîğinde, hiçbir akıl, el-Evvel (Tanrı) hariç diğer bir akılla ne ontolojik ve ne de epistemolojik olarak aslî bir başa sahiptir. Her akıl, el-Evvel'i akletmekle kendisinde mantıkî olarak bir aşağıda olan aklın varlığına sebep olmaktadır. Ancak kendisinden bir altta olan akıl bir üstteki aklın, onun varlığını, alttaki akıl için Tanrı'dan alması şeklindedir. Her akıl kendi niteliklerini Tanrı'dan alır. Yani her aklın kendisinden tezahür ettirdiği her şey, ilâhî bir niteliktir. Bu ayrımı bizzat Fârâbî yapmaktadır. Fârâbî'ye göre; "onlardan (akıllardan) her biri, hem kendi zatını ve hem de İlk Sebeb'i akleder. Hiçbirisinde, yalnızca kendi zatını akledecek bir varlık üstünlüğü yoktur. Fakat her biri kendi zatı ile İlk Sebeb'in zatını aklederek, kusursuz fazileti (O'ndan) iktibas eder."²⁶ Demek ki akılların her niteliği el-Evvel'dendir. Bu husus Ay-Altı âlemin hem niteliksel olarak düzenlenmesinde ve hem de ahlâkî erdemlerin filozoflar ve peygamberler aracılığı ile toplumda ikâme edilmeleri ve yine an'a ve geleceğe ait plan ve bilgilerin kaynağı olan Faal Akıl bütün bu yetkinliklerini Tanrı'dan almaktadır.

Faal Akıl'la, üstün insanın ilişkisi de Fârâbî tarafından düzenlenmiştir. Şöyle ki; Fârâbî'ye göre insanlığın üstün seviyesine ulaşan bir kimse ile Faal Akıl arasında iki aşama vardır. Bunlardan birinci aşama: Mükemmeliyete ulaşan münfail akıl ile tabîî heyet -maddeyle suretin birleşmesi şeklinde- bir tek şey haline gelir. Böylece bilfiil meydana gelen münfail akıl, insan suretine girince, kendisiyle Faal Akıl arasında bir aşama kalır. İkinci olarak; tabîî heyet -bilfiil akıl haline gelmiş olan- münfail aklın maddesi olunca ve münfail akıl müstefad aklın maddesi olunca ve bütün bunlar da tek şey halinde kabul edilince, o zaman o üstün insana Faal Akıl hulûl etmiş olur.

İnsana Faal Akıl hulûl edince ne olur? "İnsanın nâtik kuvvetinin her iki cüz'ünde, yani amelî ve nazarî kuvvetine vahiy nazil olmaya başlar. Ulu ve Aziz Tanrı, ona, akıl vasıtasıyla vahyeder. Bu suretle Allah (tebareke ve taâla)dan taşan vahiy Faal Akla gelir ve Faal Akıl'dan, müstefad akıl vasıtasıyla taşan vahiy, münfail akla ve muhayyile kuvvetine gelir. Böyle bir durumdaki insan, tam anlamıyla hekim, filozof ve akıl erbabından olur. Vahiy, bir kimsenin Faal Akıl'dan muhayyile kuvvetine taşınca, o kimse peygamber olur: Gelecekte haber verir ve İlâh'ın aklettirdiği bir varlık ile hazırdaki cüz'iyat hakkında haber verir. Bu mertebeye erişen bir insan, insanlık mertebelerinin en mükemmeline ve saadetin en yüksek derecesine varmış olur."²⁷ İnsana Faal Akıl hulûl edince insan, ilâhî varlık olur"²⁸. Böylece;

1. Allah'tan vahiy, Faal Akla taşır.
2. Faal Akıl'dan vahiy insana taşır.
3. İnsana gelen bu vahiy insan:

²⁵ Fârâbî, Âra, s. 19-20.

²⁶ Fârâbî, a.g.e., s. 23.

²⁷ Fârâbî, Âra, s. 58, 59.

²⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, Beyrut, s. 36.

a) Gelecekte haber verir.

b) İlâh'ın aklettiği bir varlık ile hazırdaki cüz'iyat hakkında haber verir. Bu son bilgi konumuz itibarıyla çok önemlidir. Çünkü Tanrı'nın ezelf bilgisiyle aklettiği varlık, hazırdaki cüz'iyat hakkında birebir örtüşen haberler vermektedir. Yani en küçük bir şeyin bile O'nun ilminin dışında olmadığını görmekteyiz. Yoksa Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi, filozofların bakış açısıyla, Allah peygamberliği bilir, ama Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu bilmez, demek hilafı hakikattir.²⁹

Yukarıda nispeten değindiğimiz gibi Gazzâlî'nin de, filozofların da Tanrı'nın nasıl bildiğiyle ilgili Kur'an'a dayalı kesin bir sistemleri yoktur. Aslında Tanrı'nın nasıl bildiğinin nasıllığı herhangi bir nassla da belirlenmiş değildir. Bu hususlarda Tanrı'nın nasıl bildiğinin sistematize edilmesi önemli olmakla beraber hiçbir zaman kesin, Gazzâlî'nin ifadesiyle hakkında icmâ edilmiş bir husus değildir. Ancak tartışmaya açık olan bu sistemlere rağmen, Tanrı'nın cüz'iyatı bildiğini Fârâbî kabul ediyor mu etmiyor mu bu önemlidir.

Cüz'iyatın bilgisi, değişen dünyadaki değişimleri bilmektir. Tanrı'nın zafî bilgisinde değişimlerin nasıl olduğunu bilmemiz Fârâbî'ye göre mümkün değilken, yine aynı Fârâbî'ye göre Tanrı'nın zafî bilgisinde çokluğun olması imkânsızdır. Bu şekildeki iki iddia birbirleriyle çelişir durumdadır. Mademki bilmiyorsun o zaman bilmediğin şeyin özel bir durumuyla (zatiyla) ilgili olarak nasıl yargıda bulunuyorsun? Tanrı'nın zafî bilgisi hususunda durum böyle iken, Tanrı'nın Faal Akıl noktasındaki bilgisi ise farklıdır. Faal Akıl'da değişimlerin ve terkinin olması nedense makûl görünmektedir. Bu sebeple de değişim ve terkinin hakîm olduğu maddî dünyanın bilgisi Faal Akıl'da bulunmaktadır. Hatta Faal Akıl, Tanrı'dan kendisine akan vahiyyle maddî dünyayı düzenleyebilmektedir. Fârâbî'nin bu husustaki şu ifadeleri bizce önem arzetmektedir: "Sonra (siyaset ilmi) bu şekilde tanımda bulunarak, Yüce ve övgüye lâyık Allah'a ulaşınca kadar yükselir. Allah'tan derece derece, ilk reise (başkana) vahyin nasıl indiğini (tenzil); ilk başkanın, Allahu Teâlâ'dan gelen şeylerle (bilgilerle/vahiyle) şehri veya ümmeti ve ümmetleri nasıl yönettiğini (yudebbiru) ve bu yöneticinin (aynı şekilde) ilk reisten, şehrin en son bölümlerine varıncaya kadar her bölümüne düzenli olarak nasıl intikal ettiğini açıklar. Yine siyaset ilmi, Allah'ın âlemin yöneticisi olduğu kadar erdemli şehrin yöneticisi olduğunu da açıklar. O Teâlâ'nın âlemi yönetmesi bir tarz (vech), erdemli şehri yönetmesi ise başka bir tarzdır."³⁰ Bu durumda:

1. Allah, Faal Akla vahyeyiyor.

2. Bu vahiy, Tanrı'nın bilgisi için ikinci bir konum ediniyor.

3. Ezelf bilgidenden gelen bu vahiy, daha sonra ümmete veya ümmetlere zaman ve mekân içerisinde yeniden vahyediliyor.

4. Bu vahiy doğrultusunda maddî ve değişim dünyası olan şehrin sosyal durumu en küçük birimine varıncaya kadar şehrin yöneticisi tarafından idare ediliyor.

Kanaatimiz odur ki Fârâbî, Aristoteles ve Plotinus sistemlerine olan bağlılığı dolay-

²⁹ Gazzâlî, *The Incoherence of the Philosophers*, s.139-140

³⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, s. 64-65.

sıyla Tanrı'nın zatında çokluk olmaz derken inançlarına aykırı gelen bu durumu Faal Akıl aracılığı ile düzeltmeye çalışmaktadır. Netice itibariyle O'nun Tanrı'sı, araçlarla da olsa, hem küllîyatı ve hem de cüz'îyyatı bilmektedir.

Fârâbî'nin felsefî sisteminde Tanrı'nın bilgisi sürekli bilfiildir. Bu hususa daha önce değinilmişti. Ancak Faal Akıl'da bütün suretler bilkuvve olarak bulunmaktadırlar. Bundan kasıt ise Faal Aklın başkası sebebiyle daha sonra bilfiil haline gelmesi demek olmayıp, Faal Aklın maddede suretleri meydana çıkarma gücünün bulunmasıdır. Bu güçle Faal Akıl o suretleri müstefed akıl ortaya çıkıncaya kadar yavaş yavaş ayırık (akıllara) yaklaştırır.

Fârâbî sisteminde, ayrıca zatî bilgi ile Faal Akıl'daki bilgi arasında başka bir farklılık da, Tanrı'nın zatî bilgisinin sürekli olmasına karşılık Faal Aklın (varlıklara) etkisi sürekli değildir. Faal Akıl bazen etki eder bazen etmez. Eğer Faal Akıl sürekli son yetkinliği üzere değilse, sadece bir nisbetten diğerine değişmez, aksine kendi zatında da bir değişim meydana gelir. Çünkü onun son yetkinliği kendi cevherindedir. Buna göre kendi cevheri itibariyle o, bazen bilkuvve, bazen de bilfiildir³¹. Yani Faal Akıl son yetkinlikte değildir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Tanrı'nın âlemle ilgili bilgisinin bulunduğu Faal Akıl, Tanrı'nın zatının dışında, ama onun bir sıfatı olmamak kaydıyla, Tanrı'nın zatının aksine bazen bilkuvve, bazen de zatı değişen bir konumdadır. Yine Faal Akıl'daki bilgiler izafî olarak da değişmektedirler. Haklı olarak şu soru sorulabilir: Tanrı'nın zatına zait bir sıfat kabul etmeyen Fârâbî, diğer İslâm ekollerinde Tanrı'nın sıfatlarının varlığının işlevini gören Faal Akı kabul ederek ne kadar tutarlılık arz etmektedir?

Fârâbî'nin duaya yüklemiş olduğu mânâ da yine Tanrı'nın bilgisini ilgilendiren önemli bir husustur. Fârâbî'ye göre, dua haktır, vâciptir ve onun vasıtasıyla fayda temin edilir.³² Dua bireyseldir yani şahsa ait tikel bir durumdur. Bunun kabulü ve dua vasıtasıyla Tanrı tarafından dua edene bir karşılık verilmesi ise bireyin tikel olarak Tanrı'nın bilgisinde bulunduğu önemli bir kanıttır.

Sonuç olarak Meşşâî filozofların, Allah'ın cüz'îleri bildiğini inkâr ettikleri iddiası ne ölçüde doğru değilse, Allah'ın bilgisinin cüz'îleri kuşattığı yolundaki tezlerini burhanî bir yöntemle ispatlamış olduklarını söylemek de o ölçüde doğru değildir³³. Doğrusu; ne kelâmcıların ve ne de diğer Müslüman düşünürlerden herhangi birisi Tanrı'nın bilgisini burhanî yöntemle kanıtlamış değildir. Hatta burhanî (kesin kanıtlama) yöntem bu tür konularda ne kadar kesinlik ifade edebilir? Bu da ayrı bir tartışmadır. Burhanî olarak Tanrı'nın zatını ve gayrını bildiğini kanıtlayamamak, ancak Tanrı'nın kendi zatını ve zatının gayrını bildiğini ifade edip buna inanan birini de din dışında görmek hatalıdır. İslâm'da felsefî düşünce kendisine yönelik bu şekildeki ithamlar dolayısıyla epey yara almıştır. Bu yaranın en önemli kaynaklarından birisi Gazzâlî'dir. Bu hususta birkaç söz söylemek gerekirse;

³¹ Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, neşr. Maurice Bauges, S.J., Beyrut 1983, s. 32 vd.

³² Fârâbî, *el-Da'aval Kalbiye*, s.11

³³ Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul 2004, s. 103.

Meşşâî filozofları eleştirmede dönüm noktası kabul edilen Gazzâlî, bu eleştirileri çerçevesinde, filozofların, en azından, İslâm akaidini bozan adamlar olarak tavsif edilmelerine neden olmuştur. Gazzâlî'nin bu hususlarda etkin olmasının en temel nedeni ise onun filozofları eleştirirken felsefeden habersiz olmadığı ve bilerek bu işi yaptığı şeklindeki kanaattir. Bu kanaat genel olarak doğrudur. Ancak bizim tespit ettiğimiz bazı konular da –ki İbn Rüşd'le bu hususta mutabıkız- Gazzâlî bazen dürüst davranmamaktadır. Gazzâlî'nin dürüst davranmadığını iddia etmek ise ispatı gerektiren bir husustur.

Tanrı'nın zatını ve gayrını bilmesi konusunda, özellikle Tanrı'nın gayrını bilmesi hususunda, Gazzâlî filozofları ciddi bir şekilde itham etmektedir. Bu konudaki temel delili; filozofların "Tanrı'nın cüz'î kül cihetiyle bildiğini" söylemeleri şeklindeki anlayışlarıdır. Ancak yukarıda da nispeten teferruatlandırdığımız, Tanrı'nın âlemle ilgili bilgisinin kaynağının filozoflar tarafından Faal Akıl olduğu şeklindeki anlayışları Gazzâlî tarafından üzerinde durulmayıp geçiştirilmiştir. Tespitlerimize göre, Gazzâlî; sanki filozofların Faal Akıl'la ilgili kanaatlerini hem görmemezlikten gelmekte ve de Mekâsîdu'l-Felasife adlı kitabında bu konudaki malumatı sanki gizlemektedir. Şöyle ki; Mekâsîdu'l-Felasife adlı eserinde Gazzâlî, Faal Akıl hakkındaki filozofların anlayışlarını bölerek iki farklı bölümde anlatmaktadır. Bunlardan birincisi ve Faal Akıl konusunun olması gereken yer olarak İlâhiyat bahsinin sonunda bu konuya çok muhtasar ve hatta Faal Akılın işlevlerinin bilinmesi noktasında hemen hemen hiç bilgi vermeyen, birazcık suduru anlattığı yerdir. Bunun yanında bu kısmın, İlâhiyat konusunun özü olduğunu da ifade etmektedir³⁴. Daha sonra Makasîd'ın tabiat bilimleri bölümünün sonuna bakıyoruz ki Gazzâlî'nin İlâhiyat bölümünde çok muhtasar geçtiği Faal Akıl'la ilgili hususlar burada çok daha teferruatlandırılmış olarak bulunmaktadır. Gazzâlî de aslında bu kısmın İlâhiyat bölümünde olması gerekir diyor³⁵. O zaman İlâhiyat bölümünün hasılası, özü olan bir konuyu böyle ikiye bölüp bilginin bütünlüğünü dağıtmakla ve diğer yarısını ise İlâhiyatla hiç ilgisi olmayan tabiat bölümüne koymakla Gazzâlî ne yapmak istemektedir?

Bize göre;

1. Gazzâlî bu bilgilerin derli toplu bir arada bulunmasından müstekidir. Çünkü bu bilgilerin bir arada bulunması Gazzâlî'nin filozofları eleştirdiği bu konu hakkındaki eleştirilerinin tutarsız olduğunu gösterecektir.

2. Ehlince bilindiği üzere, Gazzâlî filozofların tabiat bilimleriyle ilgili görüşlerinin tartışma konusu olmadığını ifade etmektedir. Yoksa Gazzâlî bu konuyu buraya koymakla bu hususun tartışma ve onun ifadesiyle tutarsız olmadığını mı ihsas ettirmektedir. Bu ikinci maddeyi ironi olsun diye ifade etmiyoruz. Gerçekten Gazzâlî'nin tabiat bilimlerinin sonuna attığı Faal Akıl'la ilgili hususlar çok teferruatlı, hatta bizim; Tanrı, Faal Akıl aracılığıyla biliyor" şeklindeki iddiamızı ispat için ortaya koyduğumuz malzmeden daha fazlası ve daha tutarlısı bu bölümde bulunmaktadır. Gazzâlî'nin sunduğu bu bilgileri burada ayrıca sunmamız hem fazlalıktır ve hem de isteyen o kısmı (Tabiiyat bölümünün son kısmını) okuduğunda ne demek istediğimiz yeterince anlayacaktır.

³⁴ Bkz. Gazzâlî, *Maqasîd Al-Felasifah*, Th. Süleyman Dünya, Mısır 1961, s. 288 vd.

³⁵ Gazzâlî, *Maqasîd*, s. 371 vd.

Abstract:

In this article we deal with the issue of how God knows things outside His essence within the framework of al-Farabi views. To do that, we first point out al-Farabi's related views in accordance with his philosophical system. Then we discuss whether or not God knows the particulars in connection with the ideas of God's knowledge of His own essence, the divine nature of the Active Intellect's knowledge, and its relationship with the sublunary world. And finally we offer a critique of the criticisms leveled by al-Ghazali against the Muslim Peripatetics on this issue.

Keywords: Knowledge of divine essence, the First, the Active Intellect, Peripatetics, Sublunary world, particulars, universals, Vahibus's Suver (Form-giver, *datum formarum*), revelation, Praying (*du'a*).

KAYNAKLAR

- Adamson, Peter, "Forms of Knowledge in the Arabic Plotinus", *Medieval Philosophy and The Classical Tradition*, Ed. John Inglis, London 2002 (106-123)
- Bakar, Osman, *Classification of Knowledge in Islam*, Cambridge, 1998.
- Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, New York 1992.
- Fakhry, Majid, *Al-Farabi*, Oxford 2002.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *et-Ta'likat*, Dekkan 1346.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Arâ ehli Medineti'l-Fazla*, Leiden 1900.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, Dekkan 1345
- Fârâbî, Ebû Nasr, *ed-Daava'l-Kalbiyye*, Dekkan 1349.
- Fârâbî, Ebû Nasr, el-Cem beyne Re'ye'l-Hakimeyn (*Islamic Philosophy*, Ed. Fuat Sezgin, vol. 12 içinde), Frankfurt 1999.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Şerhu'l-Fârâbî li Kitabi Aristotalis fi'l-İbare*, Beyrut (Edited with an Intriduction by Wilhelm Kutsch, S. J. and Stanly Marrow, S.J. içinde).
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbu'l-Mille*, Ed. Muhsin Mehdi, Beyrut 1983.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Risâle fi'l-Akl*, Maurice Bouges, S. J., Beyrut 1983.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *el-Elfazul-Musta'mele fi'l-Mantık*, Ed. Muhsin Mehdi, Beyrut 1986.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbu'l-Huruf*, Ed. Muhsin Mehdi, Beyrut 1986.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbu'l-Makulat*, V. I, Ed. Refik el-Acem, *el-Mantık İnde'l-Fârâbî*, Beyrut 1986.
- Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers*, (A paralel English-Arabic Text translated, introduced and annotated by Michael E. Marmura), New York 1997.
- Ghazali, *el-Maqasid el-Falasifa*, ed. Süleyman Dünya, Mısır 1961.
- Haklı, Şaban, *İslâm Filozoflarına Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilip Bilmeme Meselesi*, İstanbul 1996, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- İbn Rüşd, *ed-Damima* (Felsefetu İbn Rüşd içinde), Mısır tarihsiz.
- İbn Sinâ, Ebû Ali, *en-Necât*, ed. Abdurrahman Umeysel, Beyrut 1992.
- Toktaş, Fatih, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul 2004.
- Morewedge, Parviz, "Introduction", *Neoplatonism and Islamic Thought*, New York 1992.
- Netton, Ian, *Allah Transcendent*, London 1994.