

FÂRÂBÎ'NİN İKİ YAPITI

Prof. Dr. Mehmet DAĞ

ÖZET

Farabi'nin "*Felsefenin Temel Önergeleri*" ve "*Mantık ve Eski Felsefenin Temel İlkeleri konusunda Sorunların Kaynakları*" başlıklarıyla çevirdiğimiz, birincisi kendisine ait olduğu tartışmalı iki yapıtı İslam Düşünce Tarihi içinde önemsenmesi gereken ve Ortaçağ düşünce dünyasını anlama olanağı sağlamada özelliği olan iki yapıttır. Bu iki yapıt neredeyse onun düşünce dünyasını özet olarak bize sunmakta ve onun siyaset felsefesinin temellerini de göstermektedir. İşte salt bu nedenledir ki, çevirilen yapıtlarla ilgili kısa bir tartışmanın ardından iki yapıtın girişine onun siyaset felsefesinin özetini de içeren bir bölüm eklenmiştir.

Yukarıda andığımız ona ait olduğu kuşkulu olan, fakat aynı düşünce geleneği içinde yazılmış bulunan birinci yapıtı felsefeyi tasavvufla renklendirmektedir. Bu açıdan onun öteki yapıtlarından önemli ölçüde farklıdır. Ancak bu yapıtın bu açıdan farklı oluşu **Farabi**'nin öteki yapıtlarındaki görüşlerin bu yapıttaki görüşlere yabancı olduğu anlamına alınmamalıdır. Özellikle onun her yeni ve özgün bilgiyi Tanrı'nın özel kişilere iletmesine bağlaması; sisteminin bütünüyle Tanrı merkezli bir temele oturtulmuş olması bunu doğrulamaktadır.

Bu iki yapıt notlarla ve açıklamalarla desteklendiği gibi, **Farabi**'nin şahsında Ortaçağ düşünce geleneğinin çıkmazları da yer yer gösterilmeğe çalışılmıştır.

1. Çevrilen Yapıtlar Hakkında Birkaç Söz

Aşağıda **Fârâbî**'ye ait olduğu ileri sürülen iki yapıtın notlarla birlikte çevirisini bulacaksınız. Bunlardan *Felsefenin Temel Önergeleri* başlığı altında çevrilen ilki **Fârâbî**'ye ait olduğu en çok tartışılanıdır. Çünkü bu yapıtın **Fârâbî**'ye ait olabileceğini kuşkulu bir hale getiren kimi belirtiler bulunmaktadır. Bu belirtilerden hareket eden **H. Cerr (Geor)** yapıtın **Fârâbî**'nin öğrencilerine¹; **S. Pines** ise **İbn Sînâ**'ya² ait olabileceğini savunmuşlardır. **H. Cerr (Geor)** yetiler sınıflandırmasının bu yapıtta öteki yapıtlarında anlatılanlardan farklı olması, yine bu yapıtta bilgi edinmede araçların kaldırılması ve son olarak istenç özgürlüğünün yadsınması, biçem ve dil

¹ Bkz., **H. Cerr (Georr)**, *Farabi Fusus 'ül-Hikem'in Yazarı mıdır?*, Türk. çev.: **Kifayet Özyayın**, AÜİF. Dergisi, c.XVIII, Ankara 1972, ss. 153-161.

² Bkz., **S. Pines**, *İbn Sina ve "Risalet el-Fusus fi'l-Hikme"nin Yazarı*, Türk. çev.: **K. Özyayın**, AÜİF. Dergisi, c. XIX, Ankara 1973, ss. 193-196.

bakımından bu yapıtın ötekilerden farklı olmasından hareketle bu yapıtın kesinlikle **Fârâbî**'ye ait olamayacağını ileri sürdükten sonra yapıtın **Fârâbî** okuluna mensup biri tarafından yazılmış olabileceği önerisinde bulunmaktadır. Buna karşılık **S. Pines**, **İbn Sînâ**'ya ait olan *Firdevs el-Hikme* ile bu yapıtın birbirinin aynı olması ve bu yapıtta verilen mistik, batını açıklamaların **İbn Sînâ**'nın mistik risalelerindeki açıklamalarına benzemesi nedeniyle bu yapıtın sahibi olarak **İbn Sînâ**'yı görmektedir.

Fusûs'u doğrudan **Fârâbî**'ye ait bir yapıt olarak görmek için elimizde hiçbir neden bulunmamakla birlikte, **S. Pines**'in ileri sürdüğü gibi *Firdevs el-Hikme*'nin **İbn Sînâ**'ya ait olmasının kesin olması halinde *Fusûs*'un **İbn Sînâ**'ya ait olduğu söylenebilir. Fakat burada da **H. Cerr**'in dikkati çektiği biçem ve dil sorunu karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği gibi, **İbn Sînâ** da ruhu nefsten ayırt etmektedir ve özellikle insan söz konusu olduğunda bu iki terimi birbiri yerine kullanmamaktadır. Böyle olunca, *Firdevs el-Hikme*'nin de **İbn Sînâ**'ya ait olamayacağı kuşkusuna ile karşı karşıya bulunmaktayız. O halde *Fusûs* belki de **İbn Sînâ** okuluna mensup tasavvufi eğilimler taşıyan anonim biri tarafından yazılmış olmalıdır. Aslında bugün Ortaçağ İslam düşünürlerine ait olduğunu söylediğimiz yapıtların neredeyse tamamına yakınının bu düşünürlerin kaleminden çıktığını söylememiz pek de kolay değildir; çünkü o dönemin ezber dayalı bilim yapma geleneği böyle bir şeyi neredeyse olanaksız kılmaktadır; bu türden yapıtlar, öyle anlaşılıyor ki, çoğu kez bu düşünürlerin öğrencilerinin yine ezberlemek amacıyla yazıya geçirdikleri notlara dayanmaktadır.

Fusûs'un doğrudan **Fârâbî**'ye ait olmadığı açık olmakla birlikte, ruh sözcüğünün nefis sözcüğü yerine kullanılması, çoğu yerlerde oldukça tasavvufi deyişlere yer verilmesi bir yana bırakılırsa, onun bağlı bulunduğu düşünce geleneği dışında yazılmış olduğunu düşünmek yanlış olur. Aslında bu tasavvufi deyişler de **Fârâbî**'nin genel düşünce eğilimine ters düşebilecek şeyler değildir. Onun özellikle bilgiyi son aşamada tanrısal aydınlanmaya bağlaması, ay küresinin akıllı olan Etkin Akıl ya da Cebrail aracılığıyla Tanrı ile ilişki kurabilen peygamberlere ve filozoflara ait bir ayrıcalık olarak görmesi, bu ilişkinin bedenden arınma süreci sonunda gerçekleşebileceğini savunması, anılan tasavvufi deyişler için uygun bir zemin oluşturmaktadır. Onun siyaset kuramında da bu husus oldukça açıktır. Erdemli Kent yöneticisi, ona göre, Etkin Akıl yani Cebraile birlenebilen (*ittihâd*), ondan kuramsal mutluluğu öğrenen ve öğrendiklerini simgeler ve örneklerle yığınların anlayabileceği bir hale getirerek halka öğreten, kuramsal mutluluğu eylemsel iyiliklere dönüştürerek yığınları yöneten kişidir. Böyle bir yöneticiye sahip olmayan yığınlar erdemsiz ve mutsuz (*şakî*) topluluklardır.

Aslında yapıtın adı da oldukça ilginç olup, tasavvufi bir içerik taşımakta ve **Muhyiddîn İbnu'l-Arabî**'nin bir yapıtının adıyla örtüşmektedir. Bilindiği gibi, *fusûs*'un tekili olan *fass* yüzük taşının oturduğu, onu tutan yuva anlamına gelmektedir. Böyle olunca *fass* görünenin (*zâhir*) dayanağı, görüneni taşıyan anlamına gelmektedir. Bizim *Fusûs fi'l-Hikme* adını *Felsefenin Temel*

Önermeleri biçiminde çevirmemizin nedeni de budur ve bu husus Ortaçağın gerek felsefe ve gerekse tasavvuf çevrelerinin her şeyin gerisinde bir gizil güç arayan ve gerçekliği bu dünyada değil metafizik (tanrısal) dünyada aramağa çalışan mistik eğilimlerine uygun düşmektedir.

İkinci yapıt olan *Mantık ve Eski Felsefenin İlkeleri Konusunda Sorunların Kaynakları*'nın **Fârâbî**'ye ait olduğu konusunda önemli bir tartışma yoktur. Yalnızca, **H. Cerr**'in birinci yapıt için ileri sürdüğü istenç özgürlüğü konusundaki sav bu yapıt için de geçerlidir. **Fârâbî** bu ikinci yapıtta da istenç özgürlüğünü açıkça savunmuyor. Bu küçük ayrıntı yapıtın **Fârâbî**'ye ait olduğu hususunda duraksama yaratacak nitelikte değildir.

Her iki yapıt da, iyice incelendiğinde, Ortaçağın bilim yapma geleneğini ve dünya görüşünü yansıtmaktadır. Yapılan kurgulamalar gündelik bilgi ile başlar; gündelik bilginin dile yansımaları olan kavram ve önermelerle devam eder; önermelerden yapılan çıkarımlarla sonuçlanır. Bütün bunlar Tanrı'nın evrene önceliğini kanıtlamak, Tanrısal tasarımı evrenin varlığından önceye koymak için yapılır. Kısaca deyimlendirmek gerekirse, Ortaçağ bilim insanının ereği, öncesiz Tanrısal tasarımın bu dünyada göstergelerini (*âyât, delâ'il*) aramaktır. O günün bilim insanı ya da filozofu evrenin bir iç işleyişi olduğunu, evrendeki her şeyin nedensellik yasalarına göre gerçekleştiğini düşünmez; tersine evrenin tanrısal yasalarla (*âdetullah*) işlediğini düşünür. Sözelimi, çevirdiğimiz metinlerden de anlaşılacağı gibi, nesnel oluşumun her aşamasında göksel varlıklar (melekler, akıllar) etkindir; her şey onlar sayesinde, onlar aracılığıyla Tanrı tarafından gerçekleştirilir. O halde her oluşum onlarca bir *takdir-i ilahi*'dir.

Çevirdiğimiz yapıtların ele aldığı konulara gelince; ikinci yapıt çok kısa bir Ortaçağ Felsefesi örneğidir. Eski deyişle Mantık, İlahiyat ve Tabiiyyat bu ikinci yapıtın ana konularıdır. Mantık'ta kavram ve önerme konusu ele alındıktan sonra varlıklar konusuna (ontolojiye) geçilir. Burada bir varlıklar sınıflaması yapılır; olumsal ve zorunlu varlık, akıllar, gök küreleri, bunların zorunlu varlıktan çıkışı üzerinde durulur. Son olarak Tabiiyyat (Fizik)'in ana konuları olan madde, suret, hareket, mekan, gök küreleri, bunların yersel nesnel oluşumundaki etkinlikleri, dört kök (unsur), insan ve yetileri ele alınır. Öyle görünüyor ki, bu yapıt kendi dönemi için bir elkitabı olarak hazırlanmıştır.

Birinci yapıt daha çok tasavvufî (mistik) ilahiyat üzerinde yoğunlaşır. Burada ana konu bir varlık kuramı oluşturmak ve bu kuram sayesinde insan dahil tüm nesnel dünyasını açıklamaktır. Bu açıklamada varlık ve öz ayrımı üzerinde durulduktan sonra, zorunlu varlık olarak nitelenen Tanrı'nın olumsal varlıklarla ve insanla ilişkisi önemli bir yer tutar; evren Tanrı'nın bir açınlanması olarak görülür; bu açınlanmada insan Tanrı ile tek bağlantı kurabilecek varlık olarak değerlendirilir.

Çeviride her iki yapıtın da aslına bağlı kalmaya, ancak Türkçemizin de özelliklerini olabildiğince göz önüne almağa çalıştık. Oldukça anlaşılır bir çeviri sunduğumuzu umuyoruz. Özellikle *Fusûs*'un soyut ve tasavvufî yapısı, yaklaşık

12 yüzyıl önce yazılmış olması nedeniyle bize çoğu kez yabancı olan açıklamaları anlamada okuyucunun kendisini sıkıntıya sokabilecek, bazen çocuksu bulacağı bazen de kendi kavrayış kapasitesini aştığını düşüneceği ifadelerle karşılaşabilir. Aslında o türden ifadeler ne o dönemin insanları için çocuksudur, ne de bizim kavrama kapasitemizi aşan şeylerdir.

Kitâb el-Fusûs'un çevirisine esas olarak kullandığımız Arapça baskı **Haydarabad** (1345/1926) baskısı; *Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantuk ve Mebâdi' el-Felsefet el-Kadîme* için kullandığımız baskı ise **Kahire** (1328/1910) baskısıdır. Çeviri metin içindeki siyah köşeli parantez içindeki sayılar Arapça metinlerin sayfa numaralarıdır.

Fusûs'un biri seçilmiş parçaların çevirisinden oluşan (bkz., *Farabi*, çev.: **H. Z. Ülken** ve **Kıvımettin Burslan**, Kanaat Kitabevi (trz.), ss. 210-216), öteki tam (bkz., *Kitabu Fusûsu'l-Hikem* <çevirenin baskıya koyduğu başlık aynen korunmuştur, okuma ve yazım yanlışları çevirene aittir>, çev.: **İ. H. Aydın**, Erzurum 2001, ss. 7-38) iki yetersiz çevirisi bulunmaktadır. Çevirimizde ikinci sırada yer alan kısaca *...Sorunların Kaynakları* adlı yapıtın ise, çok kısa bir çevirisi *Fusûs*'un da yer aldığı **Ülken-Burslan**'ın **Fârâbî** başlıklı çevirisinde yer almaktadır (bkz., ss. 207-210).

2. Fârâbî'nin Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi

2.1 Fârâbî'nin Yaşamı³

Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzlug el-Fârâbî, adından da anlaşılacağı üzere, Türk olup, Latin dünyasında **Alfarabius** veya **Avennasar**⁴ adlarıyla tanınır. İslam dünyasında o dönemin mantığı ve felsefesi alanında öylesine ün kazanmıştır ki, *et-Ta'lim es-Sânî*'nin yazarı olarak ona *el-mu'allim es-sânî* lakabı verilmiştir. Bilindiği gibi, müslümanlar arasında ilk öğretmen (*el-mu'allim el-evvel*) olarak **Aristoteles** tanınmıştır⁵. Onun **Aristoteles** felsefesi üzerindeki tartışmasız bilgisinin en önemli kanıtı, **İbn Sînâ**'nın kırk kez okuyup ezberlediği halde anlamını bir türlü kavrayamadığı

³ **Fârâbî**'nin özgeçmişiyile ilgili kıt bilgiler büyük ölçüde şu üç kitapta yer almaktadır: **İbn Ebî Usaybi** a, *Uyûn el-Enbâ' fi Tabakât el-Etibbâ'*, yay. haz. **A. Müller**, Kahire 1882; **el-Kıffî**, *Ahbâr el-Hükemâ*, Kahire 1326/1908 ve **İbn Hallikân**, *Vefeyât el-A'yân*, yay. haz. **Dr. İhsân Abbâs**, 5. cilt, Beyrut (trz). **Fârâbî** üzerine yapılan bütün çalışmalarda onun özgeçmişiyile ilgili olarak kullanılan kaynaklar bunlardır. Sözelimi, **R. Walzer**, *al-Fârâbî*, Encyclopedia of Islam (2nd ed.), c. II, ss. 778 vd.; **al-Farabi on the Perfect State** (*Abû Nasr al-Fârâbî's Mebâdi' Arâ' Ehl el-Medînet el-Fâdila*, notlarla İng. çev. **R. Walzer**, (Introduction), ss. 7 vdd.; **Majid Fakhry**, *A History of Islamic Philosophy*, New York & Londra, 1970, ss.125 vd.; aynı yapıtın Türk. çevirisi *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. **Kasım Turhan**; İstanbul 1987, ss. 91 vd.; **H. Z. Ülken & K. Burslan**, *Farabi*, Kanaat Kitabevi, Ankara (trz.), ss. 5-8.

⁴ Bu bilgi özellikle **R. Walzer**'ın kaleme aldığı *al-Fârâbî* (Encyclopedia of Islam (2nd ed.), c. II, s. 778) başlıklı ansiklopedi maddesinde yer almaktadır.

⁵ Bkz. *Aynı madde*, s. 778; **H. Z. Ülken** ve **K. Burslan**, *Farabi*, Kanaat Kitabevi, Ankara Kütüphanesi yay., Ankara (trz), s. 7.

Aristoteles *Metafiziki*'ni **Fârâbî**'nin “*agrâz el-hakîm fi küll makâle min kitâbihi el-mevsûm bi'l-hurûf*” [Bilgenin (Aristoteles'in) Harfler diye bilinen Kitabının her Makalesinde Anlatmak İstedikleri] adlı yapıtını okuduktan sonra ancak anlayabilmiş olmasıdır⁶.

Öteki ilk düşünürler gibi **Fârâbî**'nin yaşamı hakkında pek az şey biliyoruz. Türk kökenli olduğu kesin⁷. **Türkistan**'da **Fârâb** kenti yakınlarında bulunan **Vesîc**'te doğdu. 339/950 yılında 80 ya da daha ileri yaşlarda öldüğü bilindiğine göre, 259/872 yılında ya da biraz daha sonra dünyaya gelmiş olabilir. Babasının Halifenin ordusunda komutanlık yaptığı biliniyor. Babası belki de Halifenin muhafız ordusu komutanlarından biri idi. Babasının büyük bir olasılıkla ordu komutanı olması, **Fârâbî**'nin erken yaşlarda babasıyla birlikte **Bağdat**'a geldiği, eğitimi ve felsefe kültürünü orada edindiği sonucuna varmamızı kolaylaştırıyor. Fakat onun yıllarca **Bağdat**'ta yaşadığı halde, **Kindî** gibi saray çevresine girmediği anlaşılıyor. Bir ara Samanoğullarından **Nûh b. Nasr b. Ahmed** (913-943)'in çağrısı üzerine **Buhara**'ya gittiği, orada sultanın isteği üzerine bugün elimizde bulunmayan büyük yapıtı *et-Ta'lim es-Sânî*'yi yazdığı rivayet ediliyor. Bu yapıt büyük bir olasılıkla Samani sarayında çıkan yangında yok olmuş olabilir. **Fârâbî** bu görevi yerine getirdikten sonra **Bağdat**'a döndü; orada bir süre kaldıktan sonra bilinmeyen bazı nedenlerle 330/942 yılında Şii Hemedani sultanı **Seyf ed-Devle**'nin çağrısını kabul ederek **Halep**'e gitti ve sultanın maiyetine girdi. Bu arada **Mısır**'ı ve yeni ele geçirilmiş **Şam**'ı ziyaret etti. Ziyaret ettiği **Şam**'a yerleşerek, uzun bir süre orada yaşadı ve 339/950 yılında **Şam**'da öldü.

Fârâbî'nin felsefe kültürünü bir **Nesturi** olan **Yuhannâ b. Haylân** (ölm. m. X. yüzyılın ilk çeyreği)'dan edindiği bilinmektedir. **Yuhannâ b. Haylân**'ın **Bağdat**'a gelmeden önce **Harrân**'da öğretmenlik mesleğini sürdürmesinden ötürü **Fârâbî**'nin ondan ders almak üzere **Harrân**'a gittiğinden söz eden bir rivayet bulunmakla birlikte, bu rivayet doğru olmasa gerektir; çünkü **Fârâbî**'nin yaşadığı dönemde **Harrân** bir bilim ve kültür merkezi olmaktan çıkmış ve **Harrân**'lı bilginlerin önde gelenleri **Bağdat**'a göç etmiş bulunuyordu. Buna göre, **Fârâbî**'nin **Bağdat**'ta ondan ders almış olması akla daha yakındır⁸. Ayrıca **Fârâbî**'nin Hıristiyan Aristocuların Bağdat Koluna mensup önde gelen isimlerden **Ebû Bişr Mattâ b. Yûnus** (ölm. 329/940) ile temasta olduğu

⁶ Bkz., **M. Fahri**, *age.*, Türk. çev., s. 105; krş., **İbn Hallikân**, *age.*, c. V, s. 153; İng. çev.: **M. De Slane** (Yay. haz.: **S. Moinul Haq**), *Pakistan Historical Society*, c. V, Karaçi 1965, ss. 197-198. **İbn Hallikân** burada şunları söylüyor: “*O İslam Filozoflarının büyüğüdür. Felsefi ilimlerde onlar arasında onun ulaştığı düzeye ulaşan olmamıştır Daha önce sözü edilen [eş-Şeyh] er-Re'is Ebû 'Alî İbn Sînâ onun kitapları sayesinde yetişmiş; onun sözlerinden yazdığı yapıtlarında yararlanmışır*”.

⁷ **İbn Hallikân** onun Türk olduğunu şu sözlerle anlatıyor (*age.*, c. V, s. 153): “*ve kâne raculen türkiyyen*”.

⁸ Gerçekten de **Bağdat**'ın kuruluşu ve saltanat merkezi olmasıyla birlikte **Merv**, **Cundişapur** ve **Harran**'da bulunan kültür merkezleri bu merkezleri ayakta tutan bilginlerin **Bağdat**'a göç etmesiyle birer birer ortadan kalkmıştır.

biliniyor. Bilindiği gibi, **Ebû Bişr**, **Aristoteles**'in yapıtlarını Arapça'ya çeviren ve yorumlayan önemli bir bilgidir. Bu arada **Fârâbî**'nin yetmiş dil bildiğine ilişkin gerçekle ilgisi olmayan bir takım iddialarda da bulunulmuştur. Bu konuda elimizde hiçbir kanıt bulunmadığına göre, bu iddiaların onu yüceltmek amacıyla ortaya atıldığı söylenebilir.

Fârâbî İslam Filozofları arasında **Aristoteles**'e en bağlı olanıdır. Siyaset kuramında **Eflatun (Platon)**'u temel alması, büyük bir olasılıkla, **Aristoteles**'in *Politika*'sının İslam Dünyasında bilinmemesinden ve İslam Filozofları arasında her iki düşünürün aynı görüşleri paylaştığının sanılmasından kaynaklanmaktadır. Hatta **Fârâbî**, daha sonra göreceğimiz üzere, bu hususu savunan bir de eser yazmıştır.

Fârâbî İslam Felsefesinin sistemleşmesinde emeği geçen önemli bir düşünürdür; hatta bu felsefenin temelinin onun tarafından atıldığı söylenebilir. **İbn Sînâ** ondan büyük ölçüde yararlanmış⁹; etkisi **Endülüs** (bugünkü **İspanya**)'e, **İbn Rüşd**'e değin uzanmıştır¹⁰. Yahudi filozofu **İbn Meymûn (Maimonides)** kanalıyla Yahudi Felsefesini de etkilemiştir¹¹. Daha çok küçük risaleler halindeki yapıtlarından *De Intellectu et Intellecto*¹² (*Fî'l-Akl ve'l-Ma'kûl*) gibi birkaçı Latince'ye; birçoğu da İbranca'ya çevrilmiştir¹³. Onun **Aristoteles**'in yapıtlarına yazdığı şerhler **Endülüs**'te bile **İbn Bâcce** ve **İbn Rüşd** tarafından kullanıldı ve onları etkiledi¹⁴. **Fârâbî** ayrıca **Eflatun**'a,

⁹ Bkz., **R. Walzer**, *al-Fârâbî*, Encyclopedia of Islam (2nd ed.), c. II, s. 780.

¹⁰ Bkz., **R. Walzer**, *al-Fârâbî*, Encyclopedia of Islam (2nd ed.), c. II, s. 780; krş., **D. M. Dunlop**, *The Fusul al-Madani*, Cambridge University Press 1961, s. 19; Türk. çev.: **Hanifi Özcan**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s. 19.

¹¹ Sözelimi, **Maimonides** onun yapıtlarından alıntılar yapar. Bir örnek vermek gerekirse, *Delâlet el-Hâ'irîn* (Şaşkınlara Kılavuz) adlı yapıtında *akıl* konusunda ondan aktarmada bulunmaktadır (bkz., yay. haz.: **H. Atay**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1974, s. 325; krş., **D. M. Dunlop**, *The Fusul al-Madani*, Cambridge University Press 1961, s. 19; Türk. çev.: **Hanifi Özcan**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s. 19; **R. Walzer**, *al-Fârâbî*, Encyclopedia of Islam (2nd ed.), c. II, s. 780.

¹² Bu yapıtın Latince Fransızca'ya yapılan çevirisi ile birlikte **E. Gilson** tarafından yayınlanmıştır (bkz., *Les Sources Gréco-Arabs de l'augustinisme avicennisant*, Archives d'histoire et littéraire du Moyen Age içinde, c. IV, Paris 1929; **R. Walzer**, *al-Fârâbî*, Encyclopedia of Islam (2nd ed.), c. II, s. 780.

¹³ Bkz., **R. Walzer**, *anılan ansiklopedi maddesi*, Encyclopedia of Islam (yeni baskı), c. II, ss. 780; krş., **D. M. Dunlop**, *The Fusul al-Madani*, Cambridge University Press 1961, s. 19; Türk. çev.: **Hanifi Özcan**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s. 19.

¹⁴ Bu konuda bilgi edinmek için bu iki düşünürün yapıtlarını okumak yeterlidir. Bkz., **D. M. Dunlop**, *The Fusul al-Madani*, Cambridge University Press 1961, s. 19; Türk. çev.: **Hanifi Özcan**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s. 19; **R. Walzer**, *anılan ansiklopedi maddesi*, Encyclopedia of Islam (yeni baskı), c. II, ss. 780.

Afrodiasias'lı İskender (Alexandre Aphrodisias), Zenon ve Porphyrius'un yapıtlarına da şerhler yazdı.

2.2 Fârâbî'nin Yapıtları¹⁵

Onun Mantık'a ilişkin yapıtları, daha çok giriş ve yorum niteliğinde küçük risalelerdir. Sözelimi, *et-Tavti'a fî'l-Mantuk* (Mantık'a Giriş) ve *Kitâb İsâguci ey el-Medhal* (İsagoci <aslî Eisagoge>, yani Giriş Kitabı) böyledir.

Fârâbî'nin doğa bilgileri (*Tabi'ıyyât*) ve Tanrı bilgileri (*İlâhiyyât*) konusundaki yapıtları da yine küçük ölçeklidir. Bunlardan bir bölümünü şöyle sıralayabiliriz: *İhsâ el-'Ulûm* (İlimlerin Sayımı), *Fî'l-Vâhid ve'l-Vahde* (Bir ve Birlik Üzerine), *Uyûn el-Mesâ'il* (Sorunların Kaynakları), *Kitâb el-Hurûf* (Harfler Kitabı=Metafizik), *Risâle fî Me'âniyy el-'Akl* (Aklın Anlamları Üzerine Risale), *Risâle fî mâ yenbagî en yukaddime kable ta'allum el-felsefe* (Felsefe Öğrenmeden önce yapılması gerekenler üzerine Risale), *Nüket Ebî Nasr el-Fârâbî fî mâ yasıhhu ve lâ yasıhhu min Ahkâm en-Nücûm* (Yıldız Falcılığının doğru olan ve olmayan yönleri hakkında **Fârâbî'nin** Açıklamaları), *Mesâ'il Mütferrika* (Çeşitli Sorunlar), *el-Mufârakât* (Ayrık Varlıklar), *ed-De'âvâ el-Kalbiyye* (Gönlün Gereksinimleri), *Risâle fî Cevâb Mesâ'il su'ile 'anhâ* (Sorulan Sorulara verilen Yanıt üzerine Risale), *Agrâz mâ ba'd et-Tabî'a* (Metafizik'in Amaçları), *et-Ta'likât* (Ekler). Daha önce değindiğimiz gibi, ona mal edilen *Fusûs el-Hikem* ya da *Fusûs fî'l-Hikme'nin* onun yapıtı olmadığı anlaşılıyor.

Fârâbî öteki görüşlerinden çok bir siyaset kuramcısı olarak tanınır. Onun kendisinden sonra gelen her zümreden düşünürü bu alanda etkilediği anlaşılıyor. Onun siyaset konusundaki yapıtları şunlardır: *Kitâb Arâ Ehl el-Medînet el-Fâzıla* (Erdemli Kent Halkının Görüşleri Kitabı), *es-Siyâset el-Medeniyye* (Kentsel Siyaset), *Fî'l-Millet el-Fâzıla* (Erdemli Din Üzerine), *Fusûl el-Medenî* (Kent Çeşitleri). Onun bu konudaki daha önemsiz yapıtları *Tahsîl es-Sa'âde* (Mutluluğun Kazanılması) ile *et-Tenbîh 'alâ Sebîl es-Sa'âde* (Mutluluk Yolu Üzerine Açıklama)'dır.

Ayrıca onun **Aristoteles** ile **Eflatun**'un görüşlerinin aynı olduğunu savunduğu *Kitâb el-Cem' beyne Re'yeyy el-Hakîmeyn Eflâtun el-İlahî ve Aristutâlîs* (İki Filozof, tanrısal Eflatun ve Aristoteles'in Görüşlerinin birbirine Uygunluğu Kitabı) adlı yapıtı ile çeşitli düşünürlerle yazdığı reddiyeler bulunmaktadır. Sözelimi, *Kitâb er-Redd 'alâ Zenûn el-Kebîr* (Ulu Zenon'a Reddiye Kitabı), *Kitâb er-Redd 'alâ Yahyâ en-Nahvî* (John Philoponus'a Reddiye Kitabı), *Kitâb er-Redd 'alâ Calînûs* (Galen'e Reddiye Kitabı), *Kitâb er-Redd 'alâ Ebî Bekr Zekerıyyâ er-Râzî* (Ebu Bekr Zekeriya er-Razi'ye Reddiye Kitabı).

¹⁵ **Fârâbî'nin** yapıtları konusunda yukarıda verdiğimiz çalışmalara ek olarak bkz., **M. Cunbur ve diğerleri**, *Fârâbî Bibliyografyası, Kitap – Makale*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1973.

2.3 Fârâbî'nin Felsefesi

Fârâbî, Yeni-Eflatunculukla karışmış şekliyle **Aristotelesçi Felsefeyi** İslami gelenekle uzlaştırmaya çalışır. Bunu yaparken, **Aristotelesçi Felsefeden** fazla bir ödün vermeden **Yeni-Eflatunculukun** da yardımıyla bu felsefenin çözümlerini İslama uyarlamaya çalışır. Aslında İslamın temel kitabı *Kur'an* böyle bir uyarlamaya da elverişlidir. **Fârâbî'nin** özgünlüğü ortaya koyduğu bu uyarlamada yatar. Onun bu uyarlaması daha sonraki **İslam Filozofları** için önemli bir örnek ve gelenek oluşturur. **Fârâbî'den** önce gelen **Kindî** de temelde **Aristotelesçiliğe** bağlı olmakla birlikte ondan farklı olarak bu felsefenin özüne bağlı kalmak yerine onu **Kelâm**'ın ışığında değiştirme yolunu seçer. Çünkü **Kindî'ye** göre, din nitelik bakımından felsefeden daha üstün bir yere sahiptir¹⁶. **Fârâbî** ise, yazdıklarından çıkarabildiğimiz kadarıyla, bunu tersine çevirerek felsefeye daha üstün bir yer verir¹⁷; ancak içinde hem felsefe hem dinin yer aldığı İslam bunun dışındadır. Çünkü genel olarak dinler sıradan insanlara gerçeklikleri örnekler ve simgelerle açıklamağa çalışır; dinlerin farklılığı bu örnek ve simgelerle anlatımın ölçüsüne bağlı olmakla birlikte, din en yetkin halinde bile bu niteliğiyle eksiktir. Felsefi gerçeklik herkesçe kabul edilebilir olduğu halde, dinde gerçeklikleri ifade eden simgeler ve örnekler ümmetten ümmete değişir. Ancak **Fârâbî**, yukarıda andığımız **Râzî** gibi bu simgeler ve örneklerle anlatımın aracı olan peygamberleri birer düzenbaz olarak suçlamaz¹⁸; onlara belli bir yer vererek kurulu dinleri, önemli ve zorunlu bir işlevi yerine getirmeleri açısından yararlı bulur. Bu konuya daha sonra yeniden döneceğiz.

¹⁶ **Kindî** bunu açıkça söylemez, ancak onun *el-Felsefet el-'Ulâ* adlı yapıtının ilk sayfalarından böyle bir sonucu çıkarmak olasıdır; çünkü burada o felsefeyi bir araç, dini ise bir amaç olarak görmektedir. Bkz., **Kindî, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye**, yay. haz.: **Ebû Rîde**, c. I, Kahire 1950, ss. 25-36; krş., **G. N. Atiyeh, al-Kindî: The Philosopher of the Arabs**, Islamic Research Institute, Rawalpindi 1966, s. 18.

¹⁷ Bkz. **Fârâbî, Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla**, yay. haz.: **Kabbânî**, Mısır (trz), ss. 85-86, 102-103; **R. Walzer, al-Farabi on the Perfect State**, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 242, 244, 276, 278; İng. met., ss. 243, 245, 277, 279; **Fârâbî, Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye**, Haydarabad 1346/1927, ss. 55-56; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, ss. 51-51. Burada bir şeyi gözden kaçırmamak gerekiyor: Gerek peygamber gerekse filozofun kendi çaba ve etkinliğiyle bilgi elde etmesi söz konusu değildir; her ikisinin de bilgiyi tanrısal kaynaktan edinmesi gerekmektedir. Kuşkusuz anılan bilgi de bu dünyalık bilgi olmayıp, değişmez ve koşulsuz öteki dünyalık bilgidir; **Eflatun**'un dikkati çektiği, gölgeleri bu alemde olan idelerin bilgisidir. Öyle görünüyor ki, gerek **Eflatun** gerekse **İslam Aristocuları** kurgulamaları, genellemeleri ve idealize etmeleri, bir başka deyişle insan zihninin başarılarını tanrısal bir alana taşımakla kutsallaştırmağa, bu dünyalık değişken bilgilere karşı değerli kılmağa çalışmaktadırlar.

¹⁸ **Râzî'nin** gerçekten böyle bir görüşü savunup savunmadığı konusunda kuşku bulunmamaktadır. Bu kuşku doğmasına neden olan da onun *et-Tıbb er-Rûhânî* adlı yapıtında peygamberliği kabul eder görüldüğü görüşleridir. Bkz., benim, *İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler*, OMÜİF. Dergisi, sayı: 5, Samsun 1991, s. 30, dipnot 27.

Fârâbî felsefenin her yerde sona erdiğinden ve İslam dünyasında yeni bir vatan ve yeni bir yaşam bulduğundan söz eder. Ona göre, “felsefe İslam dünyasına Yunanlılardan, **Eflatun** ve **Aristoteles**'ten gelmiştir. Bunlar Müslümanlara hem felsefelerinin sonuçlarını öğretmişler, hem de bu sonuçlara ileten esasları ve böylece eksilmesi ya da kaybolması halinde felsefeyi yeniden canlandırma yolunu göstermişlerdir”. **Fârâbî**'nin bu sözlerinden felsefenin doğuşunu Yunanlılara dayandırdığı sanılabilir. Ancak o felsefenin İslam dünyasına aktarılmasında Yunanlıların katkısını kabul etmekle birlikte, felsefenin doğuşunu çok daha gerilere götürür ve **Mezopotamya**nın ilk yerlileri olan **Keldani**'lere dayandırır. Felsefe buradan **Mısır**'a, **Mısır**'dan **Yunanistan**'a geçmiştir. Yunanlılar bu ilme “**yüce bilgelik**” ya da “**büyük bilgelik**” adını vermişler; felsefenin sahip olduğu şeye ilim, onu elde etmeğe hazırlıklı olmağa “**bilgelğin yeğlenmesi**” ve “**bilgelik sevgisi**” anlamına gelen “**felsefe**” (philosophia) demişlerdir. **Fârâbî** böylece felsefenin İslam dünyasına girmekle asli yurduna geri döndüğü düşüncesindedir¹⁹.

Yapıtlarının Arapçaya çevrilmesiyle felsefenin İslam dünyasında tanınmasında rolleri bulunan **Eflatun (Platon)** ve **Aristoteles**, daha önce değindiğimiz gibi, **Fârâbî**'ye göre, aynı görüşleri paylaşmaktadır. Onların görüşlerinde var olduğu ileri sürülen ayrılık, bu görüşleri iyi tanımayıştan kaynaklanmaktadır. Böylece **Yeni-Eflatunculuğun** doğuşu ve gelişmesinde etkili olan ve *Kitâb Esûlücyâ* ve *Kitâb fi'l-Hayr el-Mahz* gibi **Yeni-Eflatuncu** yapıtların **Aristoteles**'e mal edilmesinde herhangi bir kuşkunun uyanmasını engelleyen bu temel anlayışın ışığında **Fârâbî**, oldukça güç bir iş olan bu iki düşünürün felsefesinin birbirinin aynı olduğunu kanıtlamağa girişir. Ancak onun yaptığı iş, gerçekten aynı olan iki felsefenin böyle olduğunu göstermek olmayıp, aynı olduğuna inandığı iki farklı felsefeyi uzlaştırmak olmuştur.

2.3.1 Eflatun ve Aristoteles Felsefesinin Özdeşliği

Fârâbî'ye göre, her iki filozofun da ortaya koyduğu yapıtlar açıklanmağa muhtaç, karmaşık yapıtlardır. İyice incelenmedikleri takdirde, yanlış anlaşılmaları ve yazarlarının farklı görüşte olduklarının sanılması mümkündür.

Fârâbî, farklı sanılan, fakat aslında aynı olduğunu ileri sürdüğü birkaç görüşü şöyle sıralar:

1. **Eflatun (Platon)**'un yapıtlarında kullandığı araştırma ve inceleme yöntemi olan “*bölümleme yöntemi*” **Aristoteles**'in “*tasım yöntemi*”nin temelinde yatan bir yöntemdir.

¹⁹ Bkz., **Fârâbî**, *Tahsil es-Sa`âde*, Haydarabad 1345/1926, ss. 38-39, 47; *The Attainment of Happiness*, İng. çev., **M. Mahdi**, *Medieval Political Philosophy* içinde, editors: **R. Lerner** ve **M. Mahdi**, The Free Press of Glencoe 1963, s. 76, 81; *Farabi'nin Üç Eseri*, çev.: **H. Atay**, ss. 51, 62. Ayrıca bkz.; **Fauzi M. Najjar**, *Farabi'nin Siyasi Felsefesi ve Şiilik*, çev.: **M. Dağ**, AÜİF. Dergisi, c. XX, Ankara Üniversitesi Basımevi 1975, ss. 299-300.

2. **Eflatun (Platon)**'un ideleri, **Aristoteles**'in bireyleri her şeye önceliği olan birer töz saymalarının nedeni, her iki düşünürün konuyu farklı bağlamlarda bu biçimde değerlendirmiş olmalarıdır; nitekim **Aristoteles** bu görüşü *Metafizika*'sında değil, *Fizika*'sında savunur. Aslında **Eflatun (Platon)**'un ideleri Tanrı'nın zihninde var olan öncesiz örnekler olarak, **Aristoteles**'in ruhani suretlerinden başka bir şey değildir.

3. **Eflatun (Platon)** görmeyi gözden çıkan bir şeyin görülen nesneye dokunmasıyla; **Aristoteles**'in ise görme duyusunun görülen nesnenin suretinden etkilenmesiyle açıklarken her iki düşünür de kapalı olarak görme olayının meydana gelebilmesi için alıcı ve iletici bir ortamın, yani havanın, gerekliliği üzerinde durur.

4. **Eflatun (Platon)**'un iyi ve kötü ahlaki niteliklerin bizde yaratılıştan bulunduğu görüşü, **Aristoteles**'in bu niteliklerin yaratılıştan bizde gizil halde bulunduğu ve alışkanlık sonucu iyi ya da kötü ahlaki nitelik olarak bizde kökleştiği görüşünün değişik ifadesidir; çünkü **Eflatun (Platon)** *Devlet* ve *Devlet Adamı* gibi yapıtlarında insanların, çeşitli siyasal yönetimlerde daha sonra değiştirilmesi olanaksız olmayıp güç olan belli bir yaşam biçimine alıştıklarına işaret etmekle aslında ahlaki niteliklerin kazanılmasında ve değiştirilmesinde, tıpkı **Aristoteles** gibi, eğitimin ve alışkanlığın rolünü benimsemektedir.

5. Kimilerinin iddialarının tersine, **Aristoteles** ölümden sonra nefsin varlığını, ödül ya da cezaya tabi tutulacağını reddetmez.

6. **Aristoteles** *De Caelo* adlı yapıtında “evrenin zamanda başlangıcı yoktur” derken, onun bir kaynağının bulunmadığını, bir yaratıcısının olmadığını değil, evrenin zamanda öncesizliğinin, bir evin parçalarının, evin yapılışı sırasında birbirini izlemesi gibi, başlangıcı bulunmayan sonsuz sayıda parçalardan meydana geldiğini değil, zamandışı bir yaratmayla yaratıldığını ifade etmek istemekte ve böylece hem **Eflatun (Platon)**'un hem de vahyin bildirdiklerine ters düşmemektedir²⁰.

²⁰ **Fârâbî**'nin *Kitâb el-Cem` beyne Re`yey el-Hakîmeyn* adlı yapıtından (yay. haz.: A. Nasri Nader) Beyrut 1960) özetlenmiştir. Krş., **M. Fakhry**, *Reconciliation of Plato and Aristotle*, Journal of the History of Ideas içinde, c. XXVI, New York 1965, ss. 469-478. Aslında **Eflatun (Platon)** ve **Aristoteles**'in görüşlerinin birbirinden çok da ayrı olmadığı anlayışı oldukça erken dönemlerde başlamış olsa gerektir; çünkü **Yeni-Eflatunculuk** adı verilen felsefi gelenek, öyle görünüyor ki, bu iki düşünürün aynı görüşleri paylaştığı yanılığısından yola çıkmış; geç dönemlere gelindiğinde, bu yanılığ artık doğruymuş gibi benimsenmiştir. **Plotinus**'un *Ennead*'larından derlemeler içeren *Kitâb Esûlûcyâ* ve *Kitâb fi'l-Hayr el-Mahz* gibi **Yeni-Eflatuncu** yapıtların **Aristoteles**'in yapıtları olarak kabul edilmesi ve bundan kuşku duyulmaması bu nedenledir.

2.3.2. Felsefenin Tanımı

Fârâbî felsefeyi, “her şeyi kapsayan varlık ilmi” olarak tanımlar. Bu tanım **Aristoteles**'in felsefeyi, “varlığı varlık olarak ele alan bir ilimdir” biçimindeki tanımıyla da uyum halindedir. O, bu kuramsal tanıma, “felsefe öğrenmenin Tanrı'ya benzemeğe çalışmak”²¹ olduğunu söyleyerek **Kindî**'nin²² de benimsediği eylemsel bir tanımı ekler.

2.3.3. İlimler Sınıflaması

İhsâ' el-'Ulûm (İlimlerin Sayımı)'da felsefe içinde yer alan ilimleri; *dil ilimleri*, *mantık*, *matematik*, *tabiiyyat*, *ilahiyyat*, *medeni ilimler* biçiminde sınıflandırır. Mantık'a *hitabet* ve *şiir* de dahildir. Oysa **Aristoteles** bu ikisini Mantık'a dahil etmez. **Fârâbî** böylece mantık kitaplarını bunlar ve *İsaguci* (**Porphyrius**'un cins, tür, ayırım, hassa ve ilinekten oluşan beş tümel kavramla ilgili yapıtı) ile birlikte dokuza çıkarır. Matematik içerisinde ise *Aritmetik*, *Geometri*, *Optik* (*ilm el-menâzir*), *Yıldızlar* ve *Müzik* bulunur. Medeni İlimler arasına *Fıkıh* ve *Kelam* yerleştirilir²³. Bunun nedeni belki de bu iki ilmin kent halkını doğrudan doğruya ilgilendirmesidir. **Fârâbî** bu sınıflandırmasına tamamıyla dinsel nitelikli ilimleri de yerleştirmektedir.

Fârâbî bu sınıflama yanında klasik **Aristotelesçi** felsefe veya ilimler sınıflamasını da benimsemektedir. Bu sınıflamaya göre, felsefe ya da ilimler ikiye ayrılır: a) Kuramsal ilimler, b) Eylemsel ilimler²⁴. Kuramsal felsefe ya da ilimler içinde mantık, tabiiyyat ve ilahiyyat; eylemsel felsefe ya da ilimler içinde de ahlak ve siyaset yer alır. Matematik ve müzik kuramsal felsefe ya da ilimlerin tamamlayıcısı durumundadır.

Fizik, psikoloji ve meteorolojinin yer aldığı **Tabiiyyat** konusunda **Fârâbî**, ahlak ve siyaset konusunda olduğu kadar yeterli ve ayrıntılı bilgi vermemektedir. Aslında o, **Tabiiyyatı** ahlak ve siyasetin bir aracı olarak

²¹ Bu felsefe tanımları **Fârâbî**'nin iki yapıtında yer alır: *Kitâb el-Cem` beyne Re`yey el-Hakîmeyn*, Beyrut 1960 ve *Risâle fîmâ yenbagî en yukaddeme kable ta`allüm el-felsefe*, *Alfârâbî's philosophische Abhandlungen* içinde, Yay. haz.: **Friedrich Dieterici**, Leiden 1890, s. 53.

²² Krş., **Kindî**, *Risâle fî Hudûd el-Eşyâ' ve Rusûmihâ*, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye içinde, Yay. haz.: **Ebü Rîde**, c. I, Kahire 1950, s. 173.

²³ Bkz., **Fârâbî**, *İhsâ' el-'Ulûm*, yay. haz.: **O. Emîn**, Kahire 1968; *İlimlerin Sayımı*, Türk. çev.: **A. Ateş**, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1986.

²⁴ Bu ayırım konusunda en geniş bilgi **Fârâbî**'nin *Kitâb et-Tenbîh `alâ Sebîl es-Sa`âde*'sinde Haydarabad 1346/1927, ss. 20vdd.; *Mutluluk Yoluna Yönelme*, Türk. çev.: **Hanifi Özcan**, İzmir 1993, ss. 52 vdd. de yer almaktadır. Krş., *Tahsil es-Sa`âde*, Haydarabad 1354/1935; Türk. çev.: **H. Atay**, *Farabi'nin Üç Eseri*, AÜF. Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi 1974, ss. 3-62; İng. çev.: **M. Mahdi**, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* içinde, New York: The Free Press of Glencoe 1962, ss. 149 vd. ; krş., kuramsal ve eylemsel hikmet, **Fârâbî**, *el-Fusûl el-Medenî*, yay. haz.: **D. M. Dunlop**, Cambridge University Press 1961, Ar. met., ss. 124-125, 126-128; İng. met., ss. 42, 43-46; Türk. çev.: **H. Özcan**, Dokuz Eylül Üniversitesi yay., İzmir 1987, ss. 41-42, 43-49..

düşünmekte ve bunları birbirinden ayırmamaktadır. Bunların hepsi organik bir birlik oluşturan evrenin ayrılmaz parçalarıdır ve her birinin tanrısal dünyaya yönelik ilinekli de olsa bir işlevi, bir hikmeti bulunmaktadır. Bu işlevselliğin ve hikmetin farkına varan, daha doğru bir deyişle farkına vardırılan insanın ereği bu sayede asli dünyasını anımsamasını ve o dünyaya yönelmesini sağlamaktır. Nitekim Kur'an'da da evrene ve insana ilişkin yaratılış hikmetlerinin niçin düşünülmeyeceği, onlardan ders alınmadığı yolunda insanlar sorgulanırken, bütün bunların gerisinde Tanrı'nın bulunduğu anımsatılmak istenmektedir. Öyle görünüyor ki, **Fârâbî** Kur'an'ın bu bildirisini çeşitli Hellenistik kaynaklardan derlediği bilgilerle tamamlamağa çalışmaktadır.

2.3.4. Doğa Felsefesi

Bu amaçla **Fârâbî** Yeni-Eflatuncu geleneği izleyerek evreni iki bölümde ele alıp inceler. Birinci bölümde soyut, değişmez, saltık, öncesiz ve bu alemdeki her şeyin nedeni olan ruhani varlıklar yer alır ve bu bölüme **ay küresi** sınır sayılarak **ayüstü alem** adı verilir; ikinci bölümde ise somut varlığını üst aleme borçlu olan oluşup bozulan değişken varlıklar yer alır ki, bu bölüme de **ayaltı alem** (*el-mevcûdât elletî düne 'l-ecsâm es-semâviyye*) denir²⁵.

Bu alemde var olan her şeyin gizil haldeki edilgin nedeni, değişmelere karşın aynı kalan **ilk maddedir** (*el-heyûlâ=Yunancası "hule"*)²⁶. Görüldüğü gibi, sözü edilen ilk madde, salt bir kurgu olup, metafizik bir niteliğe sahiptir; ancak **Fârâbî** bunun bir kurgu olduğunu asla düşünmez ve sözü edilen maddenin bir dış gerçekliği olduğunu kanıtlamağa girişir. Onca ilk maddenin varlığının kanıtı dört kökün birbirine dönüşmesidir²⁷. Sözelimi, su ısıtılınca buhar olur, buhar yoğunlaşır ve su olur. Burada değişen yalnızca söz konusu

²⁵ Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trç.), s. 28; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 114; İng. met., s. 115. ;krş., *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 24-25; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 21-22. Bu ayırım bütün İslam Filozoflarınca ortaklaşa paylaşılan bir ayırımdır.

²⁶ **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trç.), ss. 26 vd.; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 108 vd.; İng. met., ss. 109 vd. . *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 35 vd. ;krş., *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 2; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 1.

²⁷ Bir başka deyişle, ilk maddenin dört kökün suretini almaya yatkın olmasıdır. Bkz., sözelimi, **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trç.), ss. 26-27; *Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefet*, Mebâdi' el-Felsefet el-Kadîme içinde, Kahire 1328/1910, s.9; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 108, 110; İng. met., s. 109, 111. ;krş., *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 7-8, 9-10; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 5-6, 7-9.

kökün sureti olup, bu suretin altında yatan, bu sureti taşıyan şey, yani ilk madde değişmemektedir.

İlk maddeyi somut varlık alanına çıkararak ilke göksel kaynaklı olan, oradan iletilen ilk surettir. Kökü belirleyen surete köksel suret, cismi belirleyen surete cismani suret, türü belirleyen surete de türsel suret adı verilir ve bu suretlerin hepsi de göksel kaynaklıdır²⁸.

Uzam (*mekân*) yer kaplayan cismin niteliği olup, kendinden var olamaz. **Fârâbî uzamı**, tıpkı **Aristoteles** gibi²⁹, *kapsayan cismin kapsanan cisme dokunduğu sınırdır* biçiminde tanımlar³⁰. Buna göre, **Fârâbî**, öncüsü **Aristoteles** gibi, cisimden boş bir uzam düşünmez. Bir başka deyişle onca boşluk diye bir şey yoktur³¹. **Fârâbî**'nin bu görüşü ayrıntılı olarak *Risâle fi'l-Halâ*³² adlı yapıtında yer almaktadır.

Fârâbî'nin **Aristoteles**'ten gelen maddenin sürekliliği görüşünü benimsemesi, maddenin süreksizliğini, bir başka deyişle atomun ve boşluğun varlığını kabul eden **er-Râzî**'yi özellikle eleştirmesine neden olmuştur. Kuşkusuz **Fârâbî** bu noktada da öğretmenin yolunu izlemektedir.

Fârâbî'ye göre, cisim üç boyutlu olduğu, cisimden bağımsız bir uzam olmadığı ve bütün evren cisimlerle dolu olduğu için³³, cisim gibi bütün evrenin de sınırlı ve sonlu olması gerekir; sınırsız ve sonsuz bir evren düşünülemez.

²⁸ Evrende var olan her şeyi meydana getiren, göksel oluşumlar ve göksel akıllardır. Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), ss. 37vdd.; *Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefet*, Mebâdi' el-Felsefet el-Kadîme içinde, Kahire 1328/1910, s. 8-9; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 134vdd.; İng. met., s. 135vdd.; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 31-32, 29-30; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 28-29, 25-27.

²⁹ **Aristoteles**, *Fizika*, IV, 4, 212a, 20.

³⁰ **Fârâbî**, *Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefet*, Mebâdi' el-Felsefet el-Kadîme içinde, Kahire 1328/1910, s. 11; *ed-Da'âvâ'l-Kalbiyye*, **H. Z. Ülken** ve **K. Burslan**'ın hazırladığı *Farabi* içinde, s. 121.

³¹ **Fârâbî**, *Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefet*, Mebâdi' el-Felsefet el-Kadîme içinde, Kahire 1328/1910, s. 11, 12.

³² Bu risale **N. Lugal** ve **A. Sayılı** tarafından yayınlanmış ve *Article on Vacuum* başlığıyla İngilizceye çevrilmiştir (Ankara 1951).

³³ Boşluğun olamazlığı uzamın üç boyutlu olmasına dayandırıldığı ve üç boyutluluk da sınırlı olmayı gerektirdiği için evrenin bütünüyle sınırlı olduğu sonucu genellikle **Aristoteles** ve Müslümanlar da dahil **Aristocularca** savunulmuştur. Bkz., **Aristoteles**, *Fizika*, III, 4. ve 5; IV, 8, 216b; **Fârâbî**, *Article on Vacuum*, Ankara 1951; *Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefet*, Mebâdi' el-Felsefet el-Kadîme içinde, Kahire 1328/1910, s. 11, 12; *ed-Da'âvâ'l-Kalbiyye*, **H. Z. Ülken** ve **K. Burslan**'ın hazırladığı *Farabi* içinde, s. 122; **İbn Sînâ**, *Kitâb eş-Şifâ*, c. I, Tahran 1303/1886, 57.

Fârâbî hareket ve zaman konusunda da yine **Aristoteles**'i izler³⁴; **Kindî**'den bir noktada ayrılır. Ona göre, tıpkı uzam gibi, hareket ve zaman da birer ilinektir; uzam ve hareket cismin, zaman ise hareketin ilineğidir³⁵. Oysa **Kindî**, genel **Aristotelesçi** açıklamaları benimsemekle birlikte, bunları birer töz kabul ediyordu³⁶.

Fârâbî hareketi göksel ve yersel olarak düşünür; göksel hareketin sürekli ve öncesiz küresel hareket olduğunu ileri sürer. Yersel hareketi **var oluş biçimine göre** a) döngü hareketi (*el-hareket ed-devriyye*), b) uzamsal hareket (*el-hareket el-mekâniyye*), c) nicel hareket (*el-hareket el-kemmiyye*) ve d) nitel hareket (*el-hareket el-keyfiyye*)³⁷; **hareket ilkesi açısından** ise a) doğal hareket (*el-hareket et-tabî'iyye*), b) istençli hareket (*el-hareket el-irâdiyye*), c) zoraki hareket (*el-hareket el-kasriyye*) biçiminde bölümlere ayırır³⁸. Doğal hareket doğal nesnelere hareketi, onların kendi doğal yerlerine doğru olan harekettir; çünkü evrendeki bütün varlıkları oluşturan dört kökün evrende belirlenmiş doğal yerleri bulunmaktadır. O dönemde kütle ve çekim kavramları bilinmediği için, her şey kendilerine yaratılışta verilen bir işlevle açıklanmıştır. Sözelimi, dört kökten toprağın doğal yeri evrenin merkezi sayılan yeryüzü, ateşin doğal yeri evrenin sınırını oluşturan en yüksek gök küresidir; su ve hava bunların arasında yer alır. Bu kökler kendi yerlerinden çıkarıldıklarında doğal yerlerine dönme eğilimindedirler³⁹. İstençli hareket hayvanlara, insanlara ve gök kürelerine ait olan nefsanî harekettir⁴⁰. Zoraki hareket ise bir cismi doğal yerinden uzaklaştırma hareketidir⁴¹; sözelimi, doğal yeri yeryüzü olan bir taşı gökyüzüne fırlatma ve taşın gökyüzüne doğru hareket etmesi.

³⁴ Bkz., **Aristoteles**, *Fizika*, III, 1, 200b, 33-35 ve 201a, 1-4.

³⁵ Bkz., **Fârâbî**, *ed-Da'âvâ'l-Kalbiyye*, **H. Z. Ülken** ve **K. Burslan**'ın hazırladığı *Farabi* içinde, ss. 120-121.

³⁶ **Kindî**'nin bu konudaki görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz., *Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye*, c. II, Kahire 1953, ss. 8-35.

³⁷ Bkz., **Fârâbî**, *'Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefet*, Mebâdi' el-Felsefet el-Kadîme içinde, Kahire 1328/1910, s. 10; *ed-Da'âvâ'l-Kalbiyye*, **H. Z. Ülken** ve **K. Burslan**'ın hazırladığı *Farabi* içinde, ss. 120-121. Uzamsal, nicel ve nitel hareket sınıflandırması için krş., **Aristoteles**, *Fizika*, III, 1, 201a, 3-7; döngü hareketi için krş., IV, 14, 223b, 19; 33; V, 4, 227b, 18; VIII, 9, 265a, 13-265b, 16.

³⁸ Bkz., **Fârâbî**, *'Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefet*, Mebâdi' el-Felsefet el-Kadîme içinde, Kahire 1328/1910, s. 11; *ed-Da'âvâ'l-Kalbiyye*, **H. Z. Ülken** ve **K. Burslan**'ın hazırladığı *Farabi* içinde, ss. 121, 122-123.

³⁹ Bkz., **Fârâbî**, *'Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefet*, Mebâdi' el-Felsefet el-Kadîme içinde, Kahire 1328/1910, s. 12; *ed-Da'âvâ'l-Kalbiyye*, **H. Z. Ülken** ve **K. Burslan**'ın hazırladığı *Farabi* içinde, ss. 123.

⁴⁰ Bkz., **Fârâbî**, *'Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefet*, Mebâdi' el-Felsefet el-Kadîme içinde, Kahire 1328/1910, s. 10 ve 11; *ed-Da'âvâ'l-Kalbiyye*, **H. Z. Ülken** ve **K. Burslan**'ın hazırladığı *Farabi* içinde, ss. 123.

⁴¹ Bkz., **Fârâbî**, *ed-Da'âvâ'l-Kalbiyye*, **H. Z. Ülken** ve **K. Burslan**'ın hazırladığı *Farabi* içinde, ss. 123.

Zaman hareketteki önce ve sonraya bağlı olarak hareketin ölçüsüdür. Ancak her hareketin değil, en yüksek gök küresinin hareketinin ölçüsüdür. Hayal gücünde geçmişle geleceği birleştiren ya da geçmişi gelecekten ayıran sınır olarak kabul edilen “an”, süresi olmadığı için, zaman değildir⁴².

Fârâbî bu alemdeki varlıkların var oluşu için **Aristoteles**'in belirlediği dört nedeni olduğu gibi kabul eder⁴³. Bunlar; *etkin neden, maddesel neden, suri neden* ve *amaçsal nedendir*. Maddesel neden alıcı nedendir ve edilgendir; etkin neden eyleme geçiren, hareket ettiren nedendir; suri neden varlığa çıkarıcı, tözsel ya da var oluşsal dönüşümü sağlayan nedendir; amaçsal neden, bir şeyin evrendeki yerini ve işlevini belirleyen nedendir⁴⁴.

Ayaltı alem'deki varlıklar, bir başka deyişle yeryüzünde bulunan varlıklar, maddeye verilen köksel suretler sayesinde oluşan kökler (*toprak, su, hava ve ateş*)'den başlayarak, bu köklerin belli oranlarda dengeli ve uyumlu bileşimlerinden kaynaklanır. Bu bileşimler kendilerine sağlanan denge ve uyum ölçüsünde türsel suretleri almaya hazırlıklı hale gelir ve bu suretlerin verilmesiyle de *madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar* oluşur. Gerek köklerin belli oranlarda dengeli ve uyumlu bir bileşime sahip olarak kendilerine uygun suretleri almaya hazırlıklı duruma gelmelerinde gerekse onlara uygun suretlerin verilmesinde ruhani alemde (ayüstü alemde) var olan akıllar, gök küreleri ve onların hareketleriyle meydana gelen oluşumlar etkili olmaktadır⁴⁵. İşte bu anlayış nedeniyledir ki, **Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî**, rivayete göre, yıllarca bu oluşumları bekleyerek bakırdan altın elde etmeğe uğraşmıştır. Bugün halk arasında yaygın olan yıldız falcılığının temelinde de yine kökeni eski **Babil** kültüründe bulunan bu anlayış yer almaktadır.

2.3.4a Psikoloji ve Peygamberlik Kuramı

İnsan dört kökün (*toprak, su, hava ve ateşin*) kendisinde en dengeli ve uyumlu bir biçimde bir araya gelmesi, ona, kendisine özgü türsel suret

⁴² Aynı yapıt, ss. 121-122

⁴³ **Aristoteles**, *Metafizika*, A 3, 983a 26-b 3; geniş bilgi için bkz., **J. Owens**, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1963, Chapter Five (The Science of the Four Causes).

⁴⁴ Bkz., **Fârâbî**, *ed-Da'âvâ'l-Kalbiyye*, **H. Z. Ülken** ve **K. Burslan**'ın hazırladığı *Farabi* içinde, ss. 122;krş., *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 29-30; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 26.

⁴⁵ Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 31-32; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 28-29; *Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefet*, Mebâdi' el-Felsefet el-Kadîme içinde, Kahire 1328/1910, ss. 14-15; *ed-Da'âvâ'l-Kalbiyye*, **H. Z. Ülken** ve **K. Burslan**'ın hazırladığı *Farabi* içinde, ss. 120; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trç.), ss. 38-40; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 134 vdd.; İng. met., ss. 135 vdd.; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 45-48.

verilmesiyle var olur⁴⁶. Bu türsel suret aynı zamanda onun türsel ayırımıdır, yani insan nefsidir, akıldır. İnsan nefsi bitkisel ve hayvansal nefsi de içermektedir. Görüldüğü gibi, **Fârâbî**'ye göre, canlı oldukları için bitkilerin de nefsi bulunmaktadır. Ancak bunlar bitkiler ve hayvanlarda birer nefis oldukları halde, insanda insan nefsinin yalnızca birer yetileri durumundadır. Bir canlılık ilkesi durumunda olan nefis akılda yetkinliğe ulaşır.

Fârâbî'ye göre, bitkisel ve hayvansal nefsi de birer yeti olarak içeren insan nefsinin a) bitkisel yeti (*el-kuvvet en-nebâtiyye*), b) duyum yetisi, c) şehvet yetisi, d) hayal (fantasya) yetisi ve e) akıl yetisi olmak üzere beş yetisi bulunmaktadır. Bunlardan yalnızca akıl yetisi kuramsal yönüyle bedensel organlara bağımlı değildir. Organlara bağımlı olan yetilerin son etkinlik merkezi beyin değil, kalptir. Beyinde bulunan yetiler bile sonunda kalbe bağlıdır. Kalbe özel bir yer verilmesinin nedeni insan bedeninin merkezinde yer almasıdır. Bütün yetiler sıkı sıkıya birbirine bağlı olup, alttaki üsttekinin maddesini, üstteki de alttakinin suretini oluşturur; yalnızca akıl yetisi farklı olup, o bütün önceki suretlerin suretidir⁴⁷.

Bitkisel yetinin en önemli işlevi bedenin beslenmesini ve büyümesini sağlamaktır. Duyum yetisi beş duyunun elde ettiği algılarla ilgilidir. Şehvet yetisi, herhangi bir nesne konusunda duyulan sevgi ya da nefretle ilgilidir. İnsan bu yeti sayesinde sevgi duyduğu şeye yaklaşır; nefret duyduğu şeyden uzaklaşır⁴⁸. Bu yetinin bütün öteki yetilerle ilgisi vardır. Hayal yetisi ise duyuların algılama etkinliğinin sonucu olarak kendisine gelen izlenimleri, duyularla algılanan nesne ortadan kalksa da, korur; bu izlenimleri ya birbirleriyle birleştirir ya da birbirlerinden ayırır. Bu birleştirme ve ayırma

⁴⁶ Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), s. 39; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 47; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 140; İng. met., s. 141; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 32; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 28.

⁴⁷ **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 164 vdd., 174 vdd; İng. met., ss. 165 vdd., 175 vdd.; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), ss. 47-52; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 54-59; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 36-37, 41-42; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 32-33, 38;krş., *el-Fusûl el-Medenî*, yay. haz.: **D. M. Dunlop**, Cambridge University Press 1961, Ar. met., ss. 106-108; İng. met., ss.29-31; Türk. çev.: **Hanifi Özcan**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayını, İzmir 1987, ss. 29-31.

⁴⁸ Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 4; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 2-3; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), ss. 47-48; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 54; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 164; İng. met., s. 165; *Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefet*, Mebâdi' el-Felsefet el-Kadîme içinde, Kahire 1328/1910, ss. 16.

sırasında kimi zaman olmayacak şeyleri bir araya getirir veya birbirinden ayırır; böylece geçmiş duyum algılarının yanlış ya da doğru hayallerini oluşturur⁴⁹.

Aristoteles'in ortak duyusuna⁵⁰, belki de yapıtlarında açıkça bir yeti olarak yer almadığı için, **Fârâbî**'nin yer vermemesi bir yana bırakılırsa, onun sınıflamasında yer verdiği organlara bağımlı yetiler arasında bizi en çok ilgilendirecek olanı *hayal yetisi*'dir. Çünkü bu yeti ve işlevi onun rüyaları ve peygamberlik anlayışını açıklamasına yardımcı olacaktır.

Eski Yunan (Grek) düşünürlerinde *Hayal Yetisi*'nin gelecekte haber veren rüyaların oluşumundaki rolü üzerinde durulduğu ve kehanet (gelecekte haber verme) olgusunun (!) açıklanmasında kullanıldığı biliniyor. **Aristoteles**, bu tür olguları (!), özellikle tanrısal kaynaklı olanlarını, ihtiyatla karşılamakla birlikte, anılan hususlara değiniyor⁵¹. **Afrodisiash İskender**'in *De Anima* şerhinde ise bu türden olgular üzerinde genişliğine duruluyor⁵². **Fârâbî**'nin özgün yanı bu bilgileri geliştirerek, vahyin ya da peygamberliğin ne olduğunu açıklamağa çalışması, bu açıklamalarına İslami bir hava vermesidir. Kuşkusuz onun bugün bilebildiğimiz en yakın müslüman öncüsü **Kindî**'dir⁵³.

Fârâbî'ye göre, hayal yetisi duyum yetisiyle akıl arasında bir aracı durumdadır. Bu yeti duyum yetisinden iletilen malzemeyi akla yalnızca iletmekle kalmaz, aynı zamanda bu malzemeyi koruyarak, bir türlü bellek gibi ona yardımcı olur. Fakat hayal yetisinin asıl kendisine özgü işlevi, *yaratıcı hayal* de diyebileceğimiz, uykudaki rüyalarda ve pek seyrek olarak da uyanırken görülen rüyalarda ortaya çıkar⁵⁴.

Hayalin bu kendine özgü işlevi, duyum yetisinden aldığı izlenimleri birleştirme ve ayırma işlemiyle yakından ilgilidir⁵⁵. Daha önce de söylediğimiz

⁴⁹ Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 4; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 3; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 168; İng. met., s. 169.

⁵⁰ Geniş bilgi için bkz., **W. D. Ross**, *Aristotle*, Londra-New York 1966, ss. 139 vd., 142 vd. .

⁵¹ Bkz., **Aristoteles**, *De Divinatione per Somnum*, I, 462b 20vd. ; krş., **benim**, *İbn Sina'nın Psikolojisi*, İbn Sina'nın 1000. Doğum Yıldönümü Armağanı içinde, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1984, s.363.

⁵² Bkz., **R. Walzer**, *Greek into Arabic*, Oriental Studies 1, Londra 1963, s. 207.

⁵³ **Kindî**'nin görüşleri için bkz., **G. N. Atiyeh**, *age.*, ss. 109 vdd. .

⁵⁴ **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 210 vd.; İng. met., s. 211 vd.; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (tr.), ss. 68 vd.; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 71 vd.

⁵⁵ **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (tr.), s. 49; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 55; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 4, 8; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 3, 6.

gibi, hayal yetisi bu birleştirme ve ayırma işlemi sırasında gerçekleri olduğu gibi yansıtma ya da benzerleriyle, bir takım simgelerle (*teşbih ve temsil*) yansıtma özelliğine sahiptir⁵⁶. Ancak hayal yetisinin bu etkinliği her zaman ortaya çıkmaz. Onun bu etkinliği güçlü olduğu durumlarda kendisini gösterir. Onun güçlü olduğu durumlar insan nefsinin genellikle duyularla ve akılla bütün ilişkisini kestiği uykuda bulunduğu durumlarla bu yetinin doğuştan güçlü olarak yaratıldığı, uyanırken de işlevini yerine getirdiği durumlardır. Birinciler sıradan insanlarda da görülebileceği halde, ikinciler peygamberlerde ortaya çıkar⁵⁷.

Hayal yetisi bir yandan duyularla bir yandan da akılla ilişkisi olduğu için işlevini her iki açıdan yerine getirir. Duyulur suretler ve duygular hayal yetisinde saklanarak, hayal yetisinin özellikle güçlü olduğu uyku sırasında ortaya çıkarlar ve bedende gerçekte oluyormuş etkisi bırakırlar. Sözelimi, kişi rüyasının etkisiyle yataktan kalkıp dolaşabilir, bir başkasına vurabilir⁵⁸. Aynı şekilde aklın verileri olan soyut suretler de yine bir takım örnek ve simgelerle duyulur suret, daha doğrusu, hayallenmiş duyulurlar durumuna sokulurlar. Bu akılsal verilerin kusursuz olanları göze güzel görünen görüntüler; eksik olanları çirkin görünen görüntüler verirler⁵⁹.

Uyanırken hayal yetisi kusursuz hale gelmiş kişiler peygamberlerdir. Bunlar etkin akıl aracılığı ile ruhani alemden gelen soyut suretleri hayal yetisi yardımıyla bir takım örnekler ve simgelerle ifade ederler⁶⁰. Bu örnekler ve simgelerin gerçekleri ifade etme derecesi hayal yetisinin gücüyle orantılı olarak peygamberden peygambere değişiklik gösterir. Bu nedenle gerçekliklerin toplumlara yansıtılması da farklı farklıdır. Böylece **Fârâbî** peygamberler arasında adeta bir derecelendirme yapmaktadır. Peygamberlerin en kusursuzu,

⁵⁶ R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 210 vd.; İng. met., ss. 211 vd.; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: el-Kabbânî, Mısır (tr.), ss. 68-69 (**Fârâbî** burada *muhâkât* sözcüğünü kullanıyor); *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 72.

⁵⁷ R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 218, 220, 222, 224, 226; İng. met., ss. 219, 221, 223, 225, 227; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: el-Kabbânî, Mısır (tr.), ss. 74-77; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 76-78.

⁵⁸ R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 216-218.; İng. met., ss. 217-219; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: el-Kabbânî, Mısır (tr.), ss. 72; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 74.

⁵⁹ R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 218; İng. met., s. 219; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: el-Kabbânî, Mısır (tr.), s. 72; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 74-75.

⁶⁰ R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 222; İng. met., s. 223; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: el-Kabbânî, Mısır (tr.), s. 75; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 77.

gerçeklikleri olduğu gibi ya da simgesel olarak elde edip, onların ruhani benzerini ortaya koyanlardır. Bunlar hem filozof hem de siyaset adamı olarak insan soyunun en kusursuz örnekleridir⁶¹. Eksik peygamberlik türlerinde ise uyanıkken gerçekliklerin sürekli görüntülerine sahip olmak söz konusu değildir. Kimi hem uyanık hem uyurken, kimi de yalnızca uyurken gerçekliklerin simgelerine sahip olurlar⁶². Onların elde ettikleri bu simgelerin anlamlarının açıklığı da peygamberlik düzeyleriyle orantılıdır.

Fârâbî bu arada sahte peygamberlik türüne de değinmektedir. Ona göre, bazı koşullarda, sözgelimi, bedensel bir rahatsızlık sonucu insan, gerçekleri yansıtmayan hayal ürünlerini gerçekleri yansıtmıyormuş sanarak kendisini peygamber olarak görebilir. Onun hayal yetisinin ürünleri ne gerçekle örtüştüğü ne de gerçeğin simgeleri olduğu için, bu kimse sahtekar ya da deli diye nitelendirilir⁶³.

Kuşkusuz, burada, **Fârâbî** bireysel bir peygamberlik, filozofluk ya da kahinlik deneyiminin hangi nesnel ölçüte göre saptanabileceğini hiç tartışmıyor; çünkü gerçeğin mutlaka bir başka alemde, tanrısal alemde verileceğine inanıyor. Kur'an kaynaklı bu türden inanış örneklerine daha sonra da tanık olacağız.

Akla gelince, **Fârâbî**, yine **Aristoteles**'ten gelen bir geleneği izleyerek, akli bir takım bölümlere ayırır. Önce onu **kuramsal** ve **eylemsel** olmak üzere ikiye ayırır⁶⁴. O da, kendisinden önce gelen **Kindî** gibi, **kuramsal aklın** dört ayrı derecesi bulunduğunu ileri sürmekte; bunlardan **etkin akıl** insan nefsinin dışına yerleştirmekte⁶⁵ ve onu, **İbn Sînâ** ile birlikte⁶⁶, ay küresinin akli ile özdeş saymaktadır⁶⁷. **Fârâbî**'ye göre, insan aklının "**gizil akıl**", "**eylem durumunda**

⁶¹ Bkz., **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 238, 240, 242, 244, 246; İng. met., ss. 239, 241, 243, 245, 247; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), ss. 83-86; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 84-87.

⁶² **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 224, 226; İng. met., ss. 225, 227; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), ss. 75-76; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 77-78.

⁶³ Bkz., **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 226; İng. met., s. 227; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), ss. 76-77; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 78.

⁶⁴ **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 4; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 2.

⁶⁵ Geniş bilgi için bkz., **G. N. Atiyeh**, *age.*, ss. 113 vdd. .

⁶⁶ **İbn Sînâ** için bkz., **benim**, *anılan makale*, s. 377.

⁶⁷ *Etkin Akıl* konusunda bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev., ss. 1-2 (bu metin yapıtın Arapça Haydarabad baskısında bulunmamaktadır; bu metin çeviriye esas olan **Fevzi M. En-Neccâr**'ın 1964 yılında basılan neşrinde yer almaktadır); **R.**

akıl”, “kazanılmış akıl” olmak üzere üç derecesi vardır⁶⁸. **Kindî**’de “eylem durumundaki akıl”ın yerinde “kazanılmış akıl”, “kazanılmış akıl”ın yerinde ise Latince’den çevrildiği biçimiyle “beyani akıl” bulunmaktadır⁶⁹. “Gizil akıl”, **Fârâbî**’nin deyişiyle, “heyulani” ya da “kuvve halindeki akıl”, akılsal suretleri almağa hazır ya da yatkın olan akıldır. Bu akıl aynı zamanda gizil durumdaki akılsal suretlerin de kendisidir. Bu tümce son derecede önemlidir; çünkü o, akılsalları dışarıdan soyutlama yoluyla elde edilen bir şey değil, aklın kendisinde var olan, göksel alemde birlikte getirdiği bir şey olarak görmektedir. Gizil durumdaki akılsalların eylem durumuna geçmeleri, kendi doğaları gereği olmadığı gibi, nefste de gizil haldeki akli eyleme dönüştürecek bir şey yoktur. Bu dönüşüm için insan nefsi, kendi dışında, kendisini gizillikten eylemselliğe dönüştürecek bir ilkeye muhtaçtır. Bu ilke, daha önce sözünü ettiğimiz “**etkin akıl**”dır. **Fârâbî**, bu aklın gizil akılla ilişkisini, tıpkı **Aristoteles** ve **Kindî**’de olduğu gibi, açıklamaktadır. Ona göre, *etkin akıl görmeyi sağlayan güneş ışığının oynadığı rolü oynar. Renkler, eylemsel olarak görülmeden önce, sözgelimi karanlıkta iken, gizil durumdaki görülebilir şeylerdir. Gözde eylemsel olarak görmeyi sağlayacak bir şey bulunmadığı gibi, renklerde de bu işlevi yerine getirecek herhangi bir şey bulunmamaktadır. Görme yetisini aydınlatan ve renklerin görülmelerini sağlayan, güneş ışığıdır. Tıpkı bunun gibi, etkin akıl da, gizil akli ve gizil akılsalları aydınlatır ve gizil akılsalların eylemsel akılsallar durumuna gelmelerini ve gizil aklın onları eylemsel olarak kavramasını sağlar*⁷⁰. **Fârâbî** burada bir noktada kendisinden sonra gelen düşündaşı **İbn Sînâ**’dan ayrılıyor. Bilindiği gibi, **İbn Sînâ** akılsalların **etkin akıl**’dan insan aklına aktığından söz ediyor⁷¹. İnsan aklı, **Fârâbî**’ye göre, **etkin akıl** tarafından aydınlatılınca, hayal yetisinde bulunan suretler insan aklında akılsallar durumuna gelir ve böylece herkesin kabul ettiği “*bütün parçadan büyüktür*” gibi ilk öncüller oluşur. Eylem durumundaki aklın ötesinde ise, **etkin akla** benzeyen “**kazanılmış akıl**” (*el-akl el-müstefâd*) yer alır.

Etkin aklın insan aklı üzerindeki bu etkin rolü, ruhani alemin bu aleme bağlamakta ve bizi tanrısal bir kaynağa yöneltmektedir. Bu nedenle olacak ki, **Fârâbî** “etkin akıl”ı *Ruh el-Emin* (Güvenilir Ruh), *Ruh el-Kuds* (Kutsal Ruh) ve

Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 104; İng. met., s. 105.

⁶⁸ **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 6, 49; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 5, 45.

⁶⁹ Bkz., **benim**, *anılan makale*, ss. 377-378.

⁷⁰ **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 198, 200, 202; İng. met., ss. 199, 201, 203; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ’ Ehl el-Medinet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trç.), ss. 62-65; *el-Medinetü’l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 66-68; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 7; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 5krş., **Aristoteles**, *Metaphysica*, 1049b, 24; *De Anima*, III 5, 430a, 16; **Kindî** için bkz., **G. N. Atiyeh**, *age.*, s. 116.

⁷¹ **İbn Sînâ**’nın görüşü için bkz., **benim**, *İbn Sina’nın Psikolojisi*, ss. 381, 383-384.

*Cebra'il*⁷² adlarını vermektedir. **Fârâbî**'ye göre, etkin akıl gizil akıl üzerinde etkili olursa, filozof ve bilgin; hayal yetisi üzerinde etkili olursa, peygamber oluşur⁷³. Bu nedenle filozof evrensel bilgi verir; peygamberlerin verdikleri bilgiler ise anlatımlarındaki simgesellik ölçüsünde bir ümmetten ötekine değişir. Böylece **Fârâbî**, açıkça söylemese de, aynı kaynaktan beslenen filozofları peygamberlerden üstün gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak ya içtenlikle ya da müslüman bir toplumda tepki çekmemek üzere, İslam Peygamberi **Muhammed**'in hem bir filozof hem de peygamber olduğunu ileri sürer görünmektedir.

2.3.5 Metafizik

Fârâbî "etkin akıl" ile birlikte ruhani ya da tanrısal aleme geçmektedir. Onun bu aleme verdiği ad, daha önce de değindiğimiz "ay üstü alem"dir. "Ay altı alem"deki her şeyin nedeni ve ilkesi o yüce alemde yer alır. Bu nedenler ve ilkeler; **İlk Neden**, **İkincil Nedenler** ve **Etkin Akıl**'dır⁷⁴. Bunlar, aşağı alemin ilkeleri olan **nefs**, **suret** ve **madde**'nin ilkeleridir⁷⁵.

İlk Neden Tanrı'dır. Tanrı kendi özünü bilir. Özü bütün varlıkları kapsadığı için, özünü bilince, bütün var olanları da bilir. Yalnızca Tanrı birdir; O'nun dışındaki varlıklar çokluğa sahiptir. O, kendisinde hiçbir eksiklik bulunmayan en yetkin ve en erdemli varlıktır⁷⁶.

Fârâbî Tanrı'nın mutlak birliğini **Kindî**'ye⁷⁷ benzer bir biçimde kanıtlar: *Birden çok Tanrı bulunsaydı, onların bazı noktalarda birbirlerinden farklı olmaları gerekirdi. Onların farklı oldukları nokta ortak oldukları noktadan başka olacağı için, bu durum onların bileşik olmalarını gerektirecektir. Oysa İlk Varlık bileşik değildir*⁷⁸. **Fârâbî**'nin "Tanrı bileşik olamaz" ön kabulünden

⁷² **Fârâbî**, *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 2.

⁷³ **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 56; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 51.

⁷⁴ **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 2; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 1.

⁷⁵ *Aynı yapıtlar ve yerler*.

⁷⁶ **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 56, 70, 68, 94, 96; İng. met., ss. 57, 71, 69, 95, 97; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trç.), ss. 62-65; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 15, 21, 20, 30, 31; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 13-15, ; Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 11, 13-14.

⁷⁷ **Kindî**'nin kanıtı için bkz., **G. N. Atiyeh**, *age.*, s. 65; **Kindî**, *age.*, c. I, s. 207.

⁷⁸ **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 14; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 11-12; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 58-60; İng. met., ss. 59-61; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*,

hareket ederek oluşturduğu bu kanıt, görüldüğü gibi, **Kelamcıların, Kur'an**'dan hareketle oluşturduğu “*temânu*” kanıtından farklı olup, bir “*savı kanıt sayma*” (*petitio principii=musâdara `alâ'l-matlûb*)'tur.

Fârâbî'ye göre, ayrıca Tanrı'nın kuşatamadığı hiçbir varlık yoktur. Eğer böyle bir varlık bulunsaydı, Tanrı o varlığı kuşatandan daha aşağı bir düzeyde yer alır ve Tanrı olamazdı⁷⁹. Görüldüğü gibi, **Fârâbî**, Tanrı dışındaki bütün nesnelere “*kuşatılan*” olarak nitelermekte, Tanrı'nın kuşatamadığı bir varlığı kuşatan bir başkasının olabileceğini düşünmektedir.

Fârâbî Tanrı için ortaya koyduğu, yukarıda sıraladığımız geleneksel nitelermeleri şöyle sürdürür: Tanrı'nın varlığı bir başkası için olmadığı gibi, bir başkasına da gereksinme duymaz; bu nedenle o, hem **akıl**, hem **âkil**, hem **ma`kûl** (düşünce, düşünen ve düşünülen⁸⁰)'dir; hem **bilgi**, hem **bilen**, hem de **bilinen**'dir⁸¹; hem seven (**âşık**), hem de sevilen (**ma`şûk**)'dir⁸². Başkası ona gereksinme duyar, O'ndan varlık kazanır. Başkasının O'ndan varlık kazanması *feyz* ya da *sudûr* (akış) yoluyla olur⁸³.

İkincil Nedenler, Fârâbî tarafından **Ayrık Akıllar** diye nitelendirilir ve **Meleklerle** özdeşleştirilir. Tanrı'nın kendi özünü düşünmesiyle **İlk Akıl** oluşur ve böylece akıllar dizisi başlamış olur ve bu dizi ay küresinin aklına değin sürer. **Fârâbî** bu akılların sayısı konusunda tutarlı değildir; bu akılların sayısının bazen

Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), s. 3-4; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 16-17.

⁷⁹ **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 13; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 11.

⁸⁰ Buradaki düşünme, sıradan, somut şeylerle zaman ve mekan öğeleriyle bağımlı düşünme olmayıp, soyut kuramsal düşünmedir; değişmeyen düşünülmesidir. Bir başka deyişle, tanrısal, kutsal olanın düşünülmesidir.

⁸¹ **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 5-6; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 4; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 76; İng. met., s. 77; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), s. 11; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 22-23.

⁸² **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 17; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 15; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 88; İng. met., s. 89; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), s. 17; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 28.

⁸³ **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 15-17; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 13-15; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 58, 88 vd.; İng. met., ss. 59, 89 vd.; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), ss. 3, 17 vd.; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 16, 28 vd.

on bazen de daha fazla olduğunu söyler. Her akıl kaynağı gibi tek olmakla birlikte, varlıklarında ikilik vardır; çünkü onlar kendi özleri dolayısıyla olumsal, başkası dolayısıyla zorunludur. Böylece her akıl kendisinden öncekini, kendisini var edeni düşünerek bir sonraki akı, kendi varlığının başkası dolayısıyla zorunlu olduğunu düşünerek sırasıyla gök kürelerinin nefslerini, kendi varlığının özülüyle olumsal olduğunu düşünerek gök kürelerinin cisimlerini meydana getirir. Böylece her akıldan üç şey çıkar: Bir sonraki akıl, gök küresinin nefsi ve gök küresinin cismi⁸⁴.

Kendinden zorunlu tek varlık olarak Tanrı'dan sonra gelen bütün varlıklar olumsal varlıklardır. Ancak olumsal varlıklardan ay üstü alemde bulunanlar başkasıyla zorunlu oldukları, yani zorunluluğu Tanrı'dan aldıkları halde, ay altı alemdeki bütün varlıklar her yönden olumsal varlıklardır. Zorunluğu Tanrı'dan alan varlıklar var olup, yok olmazlar; değişmeye uğramazlar. Bunlar eksik varlıklar oldukları için en yüce **mutluluğa** kendiliklerinden sahip olamazlar; bir başka deyişle, onlar kendi başlarına mutlu olmağa yeterli değildirler. Ancak kendilerini ve İlk Varlık'ı (Tanrı'yı) düşünmekle mutlu olurlar⁸⁵.

2.3.6 Mutluluk Ahlakı ve Siyaset

Yaşamın amacı olan mutluluğa olumsallar aleminde yalnızca insan ulaşabilir. İnsan madde ve maddesel ilişkilerden kendisini arındırdıkça mutluluğa ulaşır; bu konuda ona **etkin akıl** yardımcı olur⁸⁶. Böylece görülüyor ki, **Fârâbî Yeni-Eflatuncu** geleneği izleyerek insanın mutluluğunu soyut akılsal kavramlara ulaşmakla, deyim yerindeyse, onlarla özdeşleşmekle eşdeğer tutuyor; bir bakıma en yüce erdemlerin edinilmesini bu özdeşleşmeye bağlıyor.

Fârâbî'ye göre, mutluluğun elde edilmesi için yararlı olan her şey iyidir. Ancak her şeyden önce mutluluğun ne olduğunu '*bilmek*', daha doğrusu, '*öğrenmek*' gerekir. Kuramsal akli sayesinde mutluluğuna temel olacak şeyleri seçmek üzere övüleni yerilenden, güzeli çirkinden ayırt eden insana **etkin akıl** yardımcı olur. İnsan **etkin akıl** tarafından kendisine verilmiş olan ilkeleri ve bilgileri öğrenmekle mutluluğu bilir; tutku (*şehvet*) yetisiyle mutluluğu ister,

⁸⁴ Bkz., **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 100, 102, 104; İng. met., ss. 101, 103, 105; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), ss. 23-25; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 33-34; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 21-22; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 19.

⁸⁵ Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 22; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 19.

⁸⁶ Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 51; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 40, 47; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), s. 86; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 86-87; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 244, 246; İng. met., ss. 245-247.

eylemsel yetisiyle mutluluğu elde etmek için gerekeni yapmayı tasarlar ve tutku yetisinin araçlarını kullanarak mutluluğu eylemsel olarak gerçekleştirir. Bu konuda insandaki akılsal yetiye duyum ve hayal yetileri yardımcı olup, boyun eğerse, insanın gerçekleştirdiği bütün eylemler iyi olur. **Fârâbî** bu türden iyiliğe “*istençli iyilik*” adını veriyor⁸⁷.

Fârâbî, mutluluğu öğrenmekten ve ona ulaştıracak her şeyin iyi ve erdemli olduğundan söz ettiği halde, mutluluğun açık-seçik bir tanımını vermemektedir. Öyle görünüyor ki, **Fârâbî**'ye göre, mutluluk akılsal yönüyle insanın asli vatanı olan tanrısal alemi, deyim yerindeyse, **Eflatun**'un ideler alemini gözlemesi, maddesel ilişkilerden uzaklaşarak onunla birlenmesi, bu alemle ilgili olan **Eflatun**'un dört ana erdemini (*bilgelik, adalet, yiğitlik ve ölçülülük*) gerçekleştirmesidir⁸⁸.

İnsanın mutluluğun bilincine ermeden yarar, eğlence, egemenlik, şeref uğruna eylemlerini gerçekleştirmesi halinde, iyilik değil, “*istençli kötülük*” gerçekleşir. Mutluluk bilindiği halde mutluluğun değil, bir başka şeyin amaç edinilmesi durumunda da yine aynı şey ortaya çıkar⁸⁹.

Ancak bütün insanların istençli iyilikleri yerine getirerek mutluluğa ulaşmaları olanaksızdır; çünkü onların etkin akılla ilişki kurma ve akılsalları elde etme yetenekleri ve yeterlilikleri (kapasiteleri) farklılık gösterir. Sözelimi, bazı insanlar kolaylıkla kavrar ve eyleme girişirler; onların yol göstericilik ve öğretme yeteneği güçlüdür; bazıları da bu yetenekten bütünüyle yoksundur⁹⁰.

İnsanlar mutluluğa ve iyiliğe yönelmelerinin derecesine göre öteki dünya yaşamında kendilerine bir yer edinirler. Filozoflar, onların öğretilerini benimseyenler ve felsefi gerçekliği dinsel düzeyde simgelerle kabul edenler öteki dünyada mutluluğa hak kazanırlar. Bilinçli olarak gerçekliğe karşı çıkanlar sonsuz ceza göreceklerdir. Gerçekliği ve mutluluğu bilme yeteneğinden yoksun

⁸⁷ Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 43-44; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 39-40; krş., *Kitâb el-Mille ve Nusûs el-Uhrâ*, ss. 43-44.

⁸⁸ Bu dört erdemden üçü başka eklerle birlikte toplu olarak **Fârâbî**'nin *Kitâb et-Tenbîh `alâ Sebîl es-Sa`âdet* adlı yapıtında yer almaktadır (Haydarabad 1346/1927, ss. 9vdd.) . **Fârâbî**, bilindiği gibi, bütün yapıtlarında bilgeliği (*hikmet*) de insanın ahlaksal bir üstünlüğü, erdemi olarak görür. Türk. çev.: **Hanîfi Özcan**, 36 vdd.; krş., **Fârâbî**, *Kitâb el-Mille ve Nusûs el-Uhrâ*, s. 52; burada o mutluluğun bulanık bir tanımını verir ve der ki: *Gerçek mutluluk özünden dolayı istenen bir şey olup, kendisiyle başka şeylere ulaşılacak bir şey değildir.* Araç mutluluk olmayan bu türden mutluluğa *en yüksek mutluluk (es-sa`âdet el-kusvâ)* adını veriyor (s. 43). Onca bu türden mutluluğa ancak öteki dünyada ulaşılabilir (s. 52).

⁸⁹ Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 43-44; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 40.

⁹⁰ Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 44-47; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 40-43.

insanların nefsleri ise bedenleriyle birlikte yok olacaktır; çünkü onlar hayvanlık düzeyinden insanlık düzeyine ulaşamamışlar, gizil akıl düzeyinde kalmışlardır⁹¹.

Fârâbî'ye göre, gereksinimleri gereği bir arada yaşamak zorunda olan bireylerin⁹² yetenekleri, eğitim düzeyleri ve karakterleri, gök cisimlerinin etkileri, yerleşim yerleri ve iklim koşulları, onlar tarafından oluşturulan toplulukların karakterlerini de belirler⁹³. **Fârâbî** bütün toplulukları, döneminin koşulları gereği, dinsel birer topluluk olarak görmekte; toplum ya da topluluk karşılığı olarak “*ümme*t” terimini kullanmaktadır. Bu nedenle bazı kitaplarda ve çevirilerde bu terimin “ulus” sözcüğüyle karşılanması, **Fârâbî**'yi yanlış anlamaya neden olabilir.

2.3.6a Kent Türleri

Fârâbî yukarıdaki açıklamalara koşul olarak toplulukları bir sınıflamaya tabi tutar. Onun bu sınıflamasına geçmeden önce, ele aldığı bir başka sınıflama üzerinde kısaca duralım. Bu sınıflama toplulukları genişliklerine göre ele alan bir sınıflamadır. Bunlar; a) bir çok ümmetten oluşan dünya topluluğu, b) bir tek ümmetten oluşan topluluk, c) kent (*medîne*) topluluğudur⁹⁴. Kent topluluğu yetkinliklerin ilkinin oluşturur.

Fârâbî yukarıda değindiğimiz farklı karakterdeki toplulukları ise şu şekilde sınıflandırır: a) Erdemli kent (*el-medînet el-fâzıla*), b) bilisiz kent (*el-medînet el-câhiliyye* veya *câhile*), c) fasık kent (*el-medînet el-fâsıka*), d) sapkın kent (*el-medînet el-dâlle*), e) değişmiş kent (*el-medînet el-mübeddele* veya *mütebeddile*)⁹⁵. Son dört kent türü erdemli kentin karşıtıdır. Bilisiz kent

⁹¹ Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 52-53; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 47-48.

⁹² Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 38, 39; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 35, 36; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 100, 102, 104; İng. met., ss. 101, 103, 105; **Fârâbî**, *Kitâb Arâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trç.), s. 77; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 79.

⁹³ Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 40-41, 53; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 36-38, 48.

⁹⁴ Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 39-40; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 36; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 228; İng. met., s. 229; **Fârâbî**, *Kitâb Arâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trç.), s. 77; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 79; *Kitâb el-Mille ve Nusûs el-Uhrâ*, yay. haz.: **M. Mahdi**, Beyrut 1976, s. 43.

⁹⁵ Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 50 vd., 57 vdd.; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 45 vd, 52 vdd.; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*,

Kur'an'da geçen İslam öncesi dönemle ilgili *Cahiliye* nitelemesiyle neredeyse özdeşir.

Erdemli Kent

Erdemli kent topluluğu, daha önce sözünü ettiğimiz istençli iyiliğe yönelerek mutluluğu kazanmağa çalışır. Bu konuda onlara erdemlere eşdeğer görülen soyut akılsal kavramlara ileten etkin akıl (cebrail) yardımcı olur. Ancak erdemli kentte bile her bireyin bu düzeye ulaştığı söylenemez. *Toplumu oluşturan bireylerin yaratılışları farklı olduğu için her bireyin mutluluğunun ne olduğunu ve mutluluk konusunda neler yapması gerektiğini kendi başına bilmesi söz konusu olamaz*⁹⁶. Bu nedenle onların bir öğretmene (*mu'allim*), bir mürşide, bir yöneticiye gereksinimleri vardır.

Kenti yönetenlerin başında ilk yönetici yer alır. *İlk yönetici, kendisi yönetilme gereksinimi olmayan, ilim ve marifeti gerçek anlamda elde etmiş, kavrayışı yüksek, bir mürşide muhtaç olmayıp kendisi mürşit olan, etkin akılla (cebraille) sürekli bağlantı halinde olup kazanılmış akıl düzeyine ulaşmış kişidir.* Filozofluk ve peygamberlik niteliği bu kişide bir araya gelmiş olup, o gerçek anlamda “*sultan*” adına yaraşır olan biridir⁹⁷.

Birçok topluluklar aynı anda erdemli başkanlara sahip olabileceği gibi, aynı topluluk art arda erdemli başkanlar tarafından da yönetilebilirler. Erdemli başkanlar kendilerinden önce konmuş yasaları (*şerî'at*) izleyebilecekleri gibi, onları değiştirme yetkisine de sahiptirler; çünkü bir toplumda yer ve zamana bağlı olarak koşullar değişebilir ve değişen koşullar bir takım yasal değişiklikleri gerektirebilir. **Fârâbî**, bu görüşü desteklemek üzere, değiştirilen yasayı ilk

Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 230, 252, 254, 256, 258; İng. met., s. 231, 253, 255, 257, 259; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (tr.), s. 78, 90-92; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 80, 90-93.

⁹⁶ Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 47-48; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 43;krş., **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 230vdd.; İng. met., s. 231vdd.; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (tr.), s. 78vdd.; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 80vdd. .

⁹⁷ Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 49; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 44-45; İlk başkan, muallim ve mürşid ile ona uyanlar arasındaki ilişkiyi **Fârâbî**'nin baş organ olan kalple öteki organlar arasındaki ilişkiye benzetmesi konusunda krş., **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 238vdd.; İng. met., s. 239 vdd.; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (tr.), s. 83-86.; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 84-87.

koyan kişinin değişen koşulları görebilecek kadar yaşamış olması halinde, bu yasayı kendisinin değiştirmiş olacağını savunur⁹⁸.

Fârâbî kenti doğal varlıklara, kenti oluşturan insan sınıflarını da İlk Neden'den başlayıp, dört kök ve ilk maddede son bulan varlık sınıflarına benzetir⁹⁹. Kentte sözü edilen bu sınıflandırma *İlk Yönetici* tarafından kentte yaşayan insanların yaratılış ve eğitim farklılıkları gözetilerek yapılır. Kendileri yönetilen ve asla yöneticilik niteliği olmayan kişiler kökler ve ilk maddeye benzer.

İlk Yönetici'nin mürşitlik görevi yanında bir başka görevi de, kentin bütün sınıflarının ve bölümlerinin uyum içinde olmasını sağlamak, kötülükleri ortadan kaldırmak üzere halkın işbirliğini gerçekleştirmektir¹⁰⁰.

Kent halkı farklı kavrayış düzeylerine sahip olduğu için, onlara kavrayış düzeylerine uygun bir anlatım yolunu benimsemek gerekir. Sözgelimi, insanlardan kimi hayal kimi de akıl düzeyindedir; bu nedenle hayal düzeyinde olanlara gerçekleri simgelerle, akıl düzeyinde olanlara ise olduğu gibi anlatmak gerekir. Varlıkların ilkelerini ve mutluluğu akılla kavrayanlar ve olduğu gibi bilenler bilge (*hakîm*) kişiler; bunları simgelerle hayal düzeyinde kavrayanlar ise inanan (*mü'min*) kişilerdir¹⁰¹. İlk Yönetici olan filozof bu ikinciler için gerçeklere en uygun simgeleri seçmek zorundadır. Böylece **Fârâbî**, onun psikolojisi içinde açıkladığımız peygamberlik kuramında da gördüğümüz üzere, simgesel anlatımı dinlere özgü bir anlatım biçimi olarak görmektedir. Ona göre, birden çok erdemli kent bulunabilir; bunların amaçları aynı olmakla birlikte, bu kentleri birbirinden farklı kılan, bu kentlerde yaşayan toplulukların yatkın oldukları simgesel anlatımın, bir başka deyişle dinlerinin, farklı olmasıdır.

⁹⁸ Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 50 vd., 57 vdd.; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 45 vd, 52 vdd.; **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 230, 252, 254, 256, 258; İng. met., s. 231, 253, 255, 257, 259; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (tr.), s. 78, 90-92; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 80, 90-93;krş., *Kitâb el-Mille ve Nusûs el-Uhrâ*, yay. haz.: **M. Mahdi**, Beyrut 1976, ss. 49-50.

⁹⁹ Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 54; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 49;krş., **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 236, 238; İng. met., s. 237, 239; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (tr.), s. 82; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 83.

¹⁰⁰ Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 54; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 49.

¹⁰¹ Bkz., **Fârâbî**, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 56; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 51.

Bu nedenle denilebilir ki, **Fârâbî**'ye göre, yalnızca peygamberlik vergisine sahip olup, filozof olmayan yönetici asla kusursuz sayılamaz ve erdemli kenti yönetmeye layık görülemez. Bazen kusursuz yönetici bulunamaz; bu durumda ikinci, üçüncü dereceden en iyi yöneticiler iş başına getirilmelidir¹⁰².

Erdemli kent kendi içinde uyum sağlayamayan bir takım kişileri de barındırır. Sözelimi, erdemli kent içinde şeref, yöneticilik, zenginlik peşinde koşanlar, yasaları ve buyrukları kendi isteklerine göre yorumlayanlar, yasaları yanlış anlayıp, yasa dışına çıkanlar, hayal yetilerini yeterince kullanamayanlar bu kişiler arasında sayılır. **Fârâbî** bunları ayrıktan ya da dikenlere benzetir. Erdemli kentin yöneticisinin görevi, bu türden kişileri izlemek, bir işle uğraşmalarını sağlamak ve onların durumlarına uygun sağaltım yöntemlerini uygulamaktır. Bu yöntemler, kentten kovmak, cezalandırmak, hapsedmek ve güç işlerde çalıştırmak biçiminde olabilir¹⁰³.

Bilisiz Kent

Fârâbî bilisiz kentin değişik türleri olduğu görüşündedir. Bunları önemli ölçüde **Eflatun (Platon)**'a uyararak¹⁰⁴ şu biçimde sıralar: a) **Zorunlu Kent** (*el-medînet ez-zaruriyye*), b) **Kötü Kent** (*el-medînet el-hıssa veya hıssiyya*), c) **Aşağılık Kent** (*el-medînet en-nezâle*), d) **Şeref düşkünü Kent** (*el-medînet el-kerâme*), e) **Zorba Kent** (*el-medînet et-tegallübiyye*), f) **Demokratik Kent** (*el-medînet el-cemâ'iyye*). Bu kentlerde yaşayan topluluklar gerçek mutluluğu bulamazlar ve dolayısıyla ona ulaşmağa çalışmazlar; ancak hayatın aldatıcı zevklerine kapılırlar¹⁰⁵. **Fârâbî**'nin bilisiz kentler konusundaki bu açıklaması,

¹⁰² **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 248, 250; İng. met., ss. 249, 251; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), s. 89 vd.; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 89 vd. .

¹⁰³ **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 276, 278, 280, 282, 284; İng. met., ss. 277, 279, 281, 283, 285; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), ss. 101-106; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 100-104; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 74-76; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 69-73.

¹⁰⁴ **Eflatun** devlet biçimlerini şu şekilde sıralar: **Timokrasi** ya da **Timarşi**, **Oligarşi**, **Tiranlık** ve **Demokrasi**. Bunlardan **Timarşi** şeref düşkünü kentin, **Oligarşi** kötü kentin, **Tiranlık** zorba kentin karşılığıdır. Bkz., **Th. Gomperz**, *The Greek Thinkers*, İng. çev.: **G. G. Berry**, c. III, Londra 1964, s. 90; **Kamuran Birand**, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, AÜİF. Yayınları XXIII, Ankara 1958, s. 61;

¹⁰⁵ **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 252 vdd.; İng. met., ss. 253 vdd.; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), ss. 90 vdd.; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 90 vdd.; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 58 vdd.; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 53vdd. .

Kur'an'daki *Câhiliyye*¹⁰⁶ kavramı ile örtüşmekte ve böylece o, öyle görünüyor ki, **Eflatun**'u Kur'an'a ve İslam öncesi **Cahiliye Dönemi**'ne uyarlamaktadır.

Zorunlu Kent, bireylerini bir takım zorunlulukların ve gereksinmelerin bir araya getirdiği kent ya da topluluktur. Bu kentte çiftçilik, hayvancılık, avcılık, soygunculuk vb. sayesinde zorunlu gereksinimlerin karşılanması söz konusu olduğu için, bu kenti yöneten başkan zorunlu gereksinimlerin karşılanmasında en becerikli olan kişidir¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Bkz., **Kur'ân**, *Âl-i İmrân* (III), 153-154: *Peygamber arkanızdan sizi çağırırken, kimseye bakmadan kaçıyordunuz; kaybettiğinize ve başınıza gelene üzülmesinin diye, Tanrı sizi üzüntüden üzüntüye uğrattı. Tanrı işlediklerinizden haberdardır. Üzüntüden sonra bir takımınızı kendinden geçirecek şekilde size huzur ve güvenlik indirdi; oysa bir takımınız da kendi derterine düşmüşlerdi. Haksız yere Tanrı hakkında Cahiliye Devrinde olduğu gibi inanıyorlar, "bu iş bizim buyruğumuzla mı oldu?" diyorlardı; de ki: "buyruğun hepsi Allah'ındır". Sana açmadıklarının içlerinde gizliyorlar, "bu işte bizim görüşümüz alınsaydı, öldürülmezdik" diyorlar. De ki: "Evlerinizde olsaydınız, haklarında ölüm yazılı olan kimseler, yine de devrilecekleri yere varırlardı".* Ayetlerden anlaşılacağı gibi, burada işaret edilen olay Uhud Şavaşıdır. Ensardan (Medinelilerden) bazıları savaşıma düşüncesinde değildir. Bunlar **Hz. Muhammed**'in isteği, teşviki ile Tanrı buyruğu olduğunu ve Tanrı'nın yardımı ile başarı kazanacaklarını düşünerek savaşa katılırlar. Ancak savaş başarısızlıkla sonuçlanır, savaşa katılanlardan bir bölümü ölür. Kalanlardan bir bölümü savaşa girmenin kendi düşünceleri olmadığını ileri sürdüklerinde, verilen yanıt onların sanılarıyla hareket ettikleri, buyruğun ve tercihin yalnızca Tanrı'ya ait olduğu, bu davranış biçiminin *Cahiliye* davranış biçimi olduğu yolundadır. Ayet insanların kendi başlarına, Tanrı'dan bağımsız olarak karar verdiklerinde, sanılarıyla hareket ettiklerine ve güdülmeleri gerektiğine güzel bir örnektir. Yeterince nesnel bir açıklama vermemekle birlikte, ayetlerin açıklaması (*tefsîr*) ile ilgili olarak bkz. **S. Ateş**, *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri*, AÜİF. Yayınları no.: 145, c. I, Ankara 1982, ss. 429-432; **S. Ateş** burada büyük ölçüde **İbn Kesîr**'in *Tefsîr*'inden yararlanmıştı. Yine bkz., **Kur'ân**, *Mâ'ide* (V), 49-50: *O halde Tanrı'nın indirdiği Kitap ile aralarında hükmet, Tanrı'nın sana indirdiği Kur'an'ın bir kısmından seni vaz geçirmelerinden sakın, heveslerine uyma; eğer yüz çevirirlerse, bil ki, Tanrı bir kısım günahları yüzünden onları cezalandırmak istiyor. İnsanların çoğu gerçekten fasıktırlar. Cahiliye Devri hükümünü mü istiyorlar? Yakinen bilen bir millet için Tanrı'dan daha iyi hüküm veren kim vardır?* Bir önceki ayetlerde olduğu gibi bu ayetlerde de, Yolgöstericisiz bir topluluğun sağlıklı yargıda bulunamayacağı vurgulanıyor. Yine bkz., **Kur'ân**, *Ahzâb* (XXXIII), 33: *Evlerinizde oturun; eski Cahiliye Döneminde olduğu gibi kendinizi göstermeyin; namazı kılın; zekatı verin; Tanrı'ya ve peygamberine boyun eğin.* Peygamber eşlerine yönelik bu ayette *Cahiliye Dönemi* kendi düşünceleri ile hareket edenlerin dönemi olarak nitelenmekte, Tanrı'nın buyruklarına ve Peygambere bağlılık önerilmektedir.

¹⁰⁷ **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 254; İng. met., s. 255; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), s. 91; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 91; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 58-

Kötü Kent, bireyleri servet ve zenginliğe düşkün olan, zorunlu gereksinimleri dışında harcama yapmayan kent olarak tanımlanır. Zenginlikte en ileri ve zenginliğin elde edilmesinde en becerikli kişi başkan olmaya en yaraşır kişidir¹⁰⁸. Bu kentin Eflatun'daki karşılığı **Oligarşi**'dir.

Aşağılık Kent bedensel veya oyun, eğlence gibi hayali zevklere ya da her ikisine birden düşkün bireylerin oluşturduğu kent veya topluluktur. Bu kentin insanları kendi kentlerini mutlu ve imrenilecek bir kent sanırlar. Aralarında oyun ve eğlence için en çok kaynağa sahip olan kişi bu kentte başkanlık yapabilir¹⁰⁹.

Şeref Düşkün Kent sözde ve eylemde şeref kazanmak için işbirliği içinde bulunan bireylerden oluşan topluluk ya da kenttir. Erdeme değil zenginliğe, oyun ve zevk kaynaklarına sahip olma şeref konusunda bir ölçü kabul edilir. **Fârâbî**'ye göre, bu kent bilisiz kentlerin en iyisidir. Ancak şeref sevgisinin aşırı boyutlara ulaşması halinde bu kent **Zorba Kent**'e dönüşebilir¹¹⁰.

59; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 53.

¹⁰⁸ **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 254; İng. met., s. 255; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), ss. 90-91; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 91; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 59; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 54.

¹⁰⁹ **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 254, 256; İng. met., ss. 255, 257; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), s. 91; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 91; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 59; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 54-55. **Fârâbî** bu kent halkının zevk ve tutkularına düşkünlüklerinden söz ettikten sonra örnek olarak bozkırlarda yaşayan Türklerin ve çöllerde yaşayan Arapların ileri gelenlerini verir. Ona göre, "bunlar genellikle egemenlik kurmayı sever, yeme-içme ve cinsel ilişkiye düşkün olurlar; bundan dolayı onlar için kadınlar önemlidir. Onların çoğu ahlaki gevşekliği hoş görüp, onu kötülük ve aşağılık olarak düşünmezler; çünkü nefisleri arzularına tutsaktır. Gene, onlardan çoğunun, yaptıkları her şeyde kadınların gözüne girmek ve onların yanında saygınlık kazanmak için çaba harcadıklarını görürsünüz. Onlar kadınların kötü gördüklerini kötü, iyi gördüklerini de iyi olarak kabul ederler. Yaptıkları her şeyde kadınların arzularına uyarlar. Birçok yönden, onların kadınları kendilerinden daha üstün olup, ev işlerini kontrol ederler. Bu bakımdan onların çoğu, kendileri sıkıntı, meşakkat ve acıya katlanmayı gerektiren her şeyi üzerlerine aldıkları halde, kadınlarını zor işlerden koruyup, bolluk ve rahat içinde yaşatırlar". Bkz., **Fârâbî**, *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 67-68; krş., *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s.73.

¹¹⁰ **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 256; İng. met., s. 257; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), s. 91; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 91-92; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss.

Bu iki kent türünü **Eflatun**'un **Timokrazi**'si kendi içinde barındırmaktadır.

Zorba Kent başkaları üzerinde egemenlik kurmak için üyelerinin işbirliği yaptığı kent ya da topluluktur. Bu kentte başkalarını alt etmeden elde edilen egemenlik gerçek egemenlik değildir. Bu kentin insanları egemenlik konusunda birbirlerine gereksinme duydukları için birbirlerine kıymazlar. Topluluklarını başkalarıyla savaştırmada en becerikli, en kurnaz ve en akıllı kişi başkanlığa yararlı kişidir¹¹¹. Bu kentin **Eflatun**'daki karşılığı **Tiranlık**'tır.

Demokratik Kent bireyleri özgür ve istediklerini yapmada serbest olan ve **Eflatun**'da bu adla yer alan kenttir. Bu kentte kenti oluşturan bireyler eşit olup, başkaları üzerinde egemenlik kurmağa hakları yoktur. Zevkleri, eğilimleri ve karakterleri çok çeşitli insanlar burada yaşarlar. Yönetenler yönetilenleri değil, yönetilenler yöneteni yönlendirir. Öteki kentler arasında en çok imrenilen ve mutlu olan kenttir. Yöneticilik karşılık beklemeden ya da mal karşılığı verilir. Gerçek anlamda erdemli bir kimseyi başkanlığa getirmezler. Zorunlu kentte olduğu gibi bu kentte de erdemli bir yönetimin kurulması, ötekilere göre, daha kolaydır¹¹².

Fasık Kent

Mutsuz ya da erdemsiz (*şakî*) kentlerden ikincisi olan bu kent, bireyleri varlıkların ilkelerine inanan ve bu ilkeleri kavrayan kent ya da topluluktur. Bu kentin bireyleri mutluluğun ne olduğuna hayal yetileri sayesinde inandıkları halde, mutluluktan yüz çevirip, bilisiz kentlerin amaçlarını benimserler¹¹³.

59-64;*es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 55-58.

¹¹¹ **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 256; İng. met., s. 257; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), s. 91; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 92; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 64-69;*es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 58-64.

¹¹² **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 256; İng. met., s. 257; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), s. 91; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 92; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 69-72;*es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 64-66.

¹¹³ **R. Walzer**, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 258; İng. met., s. 259; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: **el-Kabbânî**, Mısır (trz.), s. 92; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 92; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 73-74;*es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: **M. Aydın ve diğerleri**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 68.

Sapkın Kent

Erdemsiz ya da mutsuz kentler arasında üçüncü sırada yer alan bu kentin insanlarına gerçek olmayan nesnelere taklitleri sunulduğu için, gerçek mutluluktan farklı bir mutluluğun taklidini elde ederler¹¹⁴.

Değişmiş Kent

Erdemsiz ya da mutsuz kentlerin sonuncusu olan bu kente gelince, bu kentin insanları başlangıçta gerçeği görüp, mutluluk için çaba gösterirken, daha sonra bundan yüz çeviren kent ya da topluluktur¹¹⁵.

Fârâbî'ye göre, bunların dışında herhangi bir kent ya da topluluk oluşturamayan insanlar bulunur. Bunlar evcil ya da vahşi hayvanlara benzerler. Bir kısmı çöllerde tek başlarına, bir kısmı da birlikte her türlü ahlaksızlık içinde yaşarlar. **Fârâbî** bunlara hayvan muamelesi yapılmasını önerir. Onlardan evcil olanlar köle olarak kent için yararlı olabilirler¹¹⁶.

2.3.7 Değerlendirme

Fârâbî'nin felsefesi bütünüyle ele alındığında, görüldüğü gibi, döneminin genel düşünce eğilimlerinin bütün özelliklerini taşıdığını, *Aydınlanma Sonrası* düşünce geleneğinden oldukça farklı olduğunu görürüz. *Aydınlanma Sonrası ve Bugün* çoğu kez sanal diye niteleyebileceğimiz pek çok şeyin **Fârâbî** ve başkalarında gerçek olarak kabul edildiğini, bugün gerçek diye kabul ettiğimiz çağdaş bilim ve teknolojinin temelini oluşturan hususların ise sanal olarak nitelendirildiğini görmekteyiz. Hatta onlar bu anlayışlarını paradoksa (garabete) düşmek pahasına yaparlar; çünkü kaçınılmaz olarak onların da hareket noktası içinde yaşadığımız deneyimler dünyasıdır. Gerçek bu olmakla birlikte onlar, deneyimler dünyasını deneyim dışı, hatta eğer deyim yerindeyse, gerçek dışı bir dünyanın, ürünü sayarlar. Bugün baktığımızda sanki herşey tersine çevrilmiş gibidir.

¹¹⁴ R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 256, 258; İng. met., ss. 257, 259; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: el-Kabbânî, Mısır (trz.), s. 92; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, ss. 92-93; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, s. 74; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: M. Aydın ve diğerleri, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 68-69.

¹¹⁵ R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., s. 258; İng. met., s. 259; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: el-Kabbânî, Mısır (trz.), s. 92; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 92.

¹¹⁶ Bkz., R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985, Ar. met., ss. 270-271; İng. met., ss. 271, 273; **Fârâbî**, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, Yay. haz.: el-Kabbânî, Mısır (trz.), ss. 98-99; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 98; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 57-58; *es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev.: M. Aydın ve diğerleri, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, ss. 52-53.

Doğal nesnelere dünyasının kaynağı doğüstü ya da fizikötesi olduğu gibi, bilgi dünyamız da doğüstünün, fizikötesinin bir ürünüdür. Yine siyaseti belirleyen de doğüstü ya da fizikötesidir. Oysa deneyimle ilgili hususları çıkardığımızda, **Fârâbî** ve başkalarının felsefelerinden geriye bir hiç kalmaktadır. Sözgelimi, **Fârâbî**'nin öte dünyalık saltık kavramlarını, göksel akıl ve nefslerini, göksel cisimlerini, saltık mutluluk kavramını ve hatta Tanrı'sını düşünün. Acaba geriye bir şeyler kalabilir mi?

Bu nedenle açıkça denebilir ki, **Fârâbî** ve onun türünde olan düşünürler bir olamazı gerçekleştirmeye çalışmışlar ve insanlığı, ayırdına varmadan, yüzyıllarca kısır bir düşünce geleneği içinde uğraştırmışlardır.

FELSEFENİN TEMEL ÖNERMELERİ (KİTÂB EL-FUSÛS FÎ'L-HİKME)

[2] Karşı karşıya bulunduğumuz nesnelere her birinin neliği (*mâhiyye*)¹¹⁷ ve o'luğu (*hüviyye*)¹¹⁸ vardır; o nesnenin neliği o'luğu olmayıp, neliği o'luğunda bulunmaz. Eğer insanın neliği o'luğu olsaydı, insanın neliğini kavradığında (*tasavvuruke*) o'luğunu kavramış olurdu. Böylece insanın ne olduğunu kavradığında, o insanı kavramış olur, varlığını bilirdin ve sonunda her kavrayış olumlamayı (*tasdik*) gerektirirdi.

Ne de o'luk bu nesnelere neliğinde bulunur; böyle olmasaydı (o'luk nesnelere neliğinde bulunsaydı), o'luk, onsuz neliğin kavranması eksik kalan, nelikten zihinde bile kaldırılması olanaksız olan yapısal bir öge (*mukavvim*) olurdu; insanın o'lukla bağlantısı ne ise, cisimlik ve hayvanlıkla bağlantısı da o olurdu. Nasıl ki insanı insan olarak kavrayan bir kimse, cismi ve hayvanı kavradığında, onun cisim ve hayvan olduğundan kuşku duymazsa, aynı şekilde onun var olduğundan da kuşku duymazdı. Oysa durum böyle olmayıp, bu kimse, duyumsal algılaması ya da kanıt bulunmadığı sürece, kuşku duyar.¹¹⁹ O halde söz konusu ettiğimiz varlıklara ait olan *varlık* ve *o'luk*, yapısal öğelerden biri olmayıp, ayrılmaz (*el-lâzime*) ilineklere dendir.¹²⁰ [3] Kısaca o, nelikten sonra

¹¹⁷ Nelik (*mâhiyyet*), bir şeyin özünü, ne olduğunu, tanımını ifade eder. Aynı zamanda bir şeyin cinsini ve ayırımını da verebilir.

¹¹⁸ O'luk (*hüviyyet*), dışarıda örneği olan şeyi, gerçekte olanı, var olanı ifade eder. Nelik ve o'luk öz ve varlık karşılığı kullanılmıştır. O'luk genellikle bireyi ve tikeli ifade eder. Ancak **Aristoteles**'i izleyen **Fârâbî** bu bakış açısını **Eflatun**'un güçlü etkisi dolayısıyla sonuna kadar sürdürmez. Son aşamada tümellerin de nesnel bir gerçekliğe sahip olduğunu savunur.

¹¹⁹ Krş., **Aristoteles**, *Analytica Posteriora*, II, 7. Burada **Aristoteles** şöyle diyor: “Bir şeyin varlığı, varlık öz olmadıkça, kanıtlama yoluyla ortaya konabilir”. Görüldüğü gibi, **Farabi**'ye ait olduğu söylenen metin, **Aristoteles**'in bu tümcesinin değişik bir ifadesidir.

¹²⁰ Krş., **Aristoteles**, *Analytica Posteriora*, I, 4; *Metaphysica*, Δ, 30, 1025a, 1-3. **Aristoteles** burada iki tür ilinek (*arad*)'in bulunduğunu ileri sürüyor: a) Bir şeye ne zorunlu olarak ne de her zaman ilişkin ve doğrulanabilen ilinek. Sözelimi, bir fidan dikmek için çukur kazan bir kimsenin define bulması bir ilinektir; çünkü define bulmak ne zorunlu olarak başkasından kaynaklanır ya da başkasını takip eder, ne de fidan diken biri her zaman define bulur. b) Bir şeye özünden dolayı ilişkin, fakat o şeyin özünde bulunmayan ilinek. “Açıların iki dik açıya eşit olması” üçgene ilişir. Bu türden bir ilinek öncesiz olabilir; birincisi ise olamaz. Bu türden ilineğe “zorunlu ve ayrılmaz ilinek” adı verilir. Sözelimi, nesnelere “önceli olmaları”, “başlangıcı bulunan şeyler olmaları”, ayrılmaz ilinektir. Yine varlık da ayrılmayan, zorunlu bir ilinektir. Varlık, bir nesnede yok iken var olma nedeniyle, o nesnenin özüne ilişir; fakat o nesnenin özüne dahil değildir; o nesnenin özünün bir parçası değildir. Eğer o

gelen eklentilerden (*el-levâhık*) değildir.¹²¹ Her eklenti ya öze (*zât*) özünden dolayı ilişir ve ondan ayrılmaz ya da başkasından dolayı ilişir.

Varlığı olmayan şeyi, gerçekte onu izleyen bir şeyin gerektirmesi olanaksızdır.¹²² Dolayısıyla gerçekleşmiş bir şeyin ancak gerçekleştikten sonra neliği gerektirmesi mümkün olup,¹²³ gerçekleşmenin gerçekleşme sonrası ve varlığın var olma sonrası gerekli olması mümkün değildir.¹²⁴ Böylece o, kendisinden önce gelmiş olur¹²⁵ ve varlığın, özünden dolayı neliğin eklentilerinden olması mümkün olmaz; çünkü eklenti bir şeye özünden dolayı

nesnenin özüne dahil, o nesnenin özünün bir parçası olsaydı, onun kavramından varlığına gidilebilir, varlık genellik ifade eden bir cins olurdu; oysa varlık bir cins değildir.

Anlaşıldığı kadarıyla **Farabi**'ye göre, varlığın nesnelere ayrılmaz bir ilinekle oluşu, nesnelere "önceli olmaları", "yok iken var olmaları"; daha teknik bir deyişle, "olumsal varlık" olmaları ile ilgilidir. Nesnelere öz varlığın nedeni değildir; nesnelere varlık nedeni özlerinin dışındadır. Onların varlık nedeni, varlığı kendinden olan varlık, yani "zorunlu varlık"tır. Buradan hareketle **Farabi** ve öteki İslam Filozofları "olumsal varlık", "zorunlu varlık", ya da "varlığı başkasından olan" ve "varlığı kendinden olan" ayırımına ulaşırlar.

İbn Sina, *Kitab eş-Şifa* adlı yapıtının *el-Mantık* (thk.: **Ebü'l-'Ulâ el-Affîfî**, Kahire, trz.) kesiminde "özünlülük"ün hangi anlamlara gelebileceğinden söz ederken özünlülük, yani ayrılmaz ilineklere de söz ediyor. Diyor ki (ss. 125-126): "*Bir bakımdan neliği dolayısıyla bir şeye yüklenen, ister özünlülük olarak ister neliği dolayısıyla densin, tanımında yer alan her şeye 'özünlülük' denir. Bu türden bir yüklem bir şeyin cinsidir; onun cinsinin cinsidir; ayırımı ve cinsinin ayırımıdır ve tanımıdır; bir şeyin özünü oluşturan her şeydir; sözcüğü, çizgi üçgene, nokta çizgiye aittir. Bir başka bakımdan özünlülükten bir şey bir başka şeye ilinekleli olarak iliştiğinde söz edilir. İlişen şeyin tanımında, ya burunun boğulmanın, sayının çiftin, çizginin doğru ve eğrinin tanımında bulunması gibi, kendisine iliştilmiş şeyin yer aldığı düşünülür, ya açuları iki dik açıya eşit olanın paralel olmaması gibi, kendisine iliştilmiş olan şeyin dayanağı düşünülür, ya da anılan dayanağın cinsi olarak düşünülür*".

¹²¹ **Fazlur Rahman**, *Medieval and Renaissance Studies* adlı dergide (c. IV. 1958) yayınladığı "*Essence and Existence in Avicenna*" başlıklı makalesinde **Farabi**'nin bu son birkaç tümcesini İngilizce şöyle özetliyor: "*Since existence lay outside the essence of a thing, it could not be a constitutive element of the latter; but neither was it a necessary attribute of the essence; it is pure accident*" (varlık bir şeyin özünün dışında yer aldığı için, o özün yapısal öğelerinden biri olamayacağı gibi, özün ayrılmaz bir niteliği de olamaz; varlık salt bir ilinektir). **Farabi**'nin metninin yanlış özetlendiği açıkça görülüyor.

¹²² Yokluk hiçbir şeyin gerçekte varlık nedeni değildir.

¹²³ Bir şey ancak var olduktan sonra bir nelik'e (mâhiyyet) sahip olabilir. Bu durumda yok olanın nelik'i (mâhiyyet) de yoktur. Bu nedenle yok tanımlanamaz, hakkında hiçbir şey söylenemez.

¹²⁴ Eskilerin deyişiyle "hasılı tahsil mümkün değildir". Daha açık bir deyişle, gerçekte var olanın, gerçekte var olduğu için, varlığı gerektirmesi mümkün değildir; çünkü o zaten vardır.

¹²⁵ Varlık nelikten (mâhiyyet) önce gelmiş olur.

değil, gerçekleşmesi halinde sebepleri kendisi olan şeylerin iliştiği gerçekleşmiş şeye ilişir. Bu durumda ayrılmayan niteliği bulunan, ayrılmayan niteliği gerektiren şey, kendisine tabi olan ve kendisinden ayrılmayan şeyin nedenidir. Oysa neden sonucunu ancak neden zorunlu olduğunda gerektirir ve neden var olmadan önce zorunlu olamaz.¹²⁶ Bu nedenle varlık, varlığı neliğinden başka olan bir nesnede hiçbir şekilde neliğin gerektirdiği şeylerden değildir. O halde kendisinden varlığı kaynaklandığı ilke, nelik değildir. Bunun nedeni, her ayrılmaz, gerektirici ve ilişmiş niteliğin ya bir şeyin özünden ya da başkasından olmasıdır. Eğer o'luk, kendisi özünden dolayı o'luk olmayan neliğe ait değilse, başkasından dolayı aittir. Bu durumda o'luğu neliği olmayan ve yapısal öğelerinden başka olan her şeyin o'luğu başkasından olup, o'luktan ayrı bir neliği olmayan bir ilkede son bulur.

Temel Önerme I:

Nedenli neliğin (*mâhiyye*) kendinden olması olanaksızdır. Böyle olmasaydı, varlığı kendinden zorunlu olmadan var olmazdı ve nedenli olmazdı. O, kendinden varlığı olurlu olandır ve ilkesi dolayısıyla zorunlu, ilkesi dolayısıyla olursuzdur. Bundan dolayı o, aslında yok olucu olup, iliştilendiği şey yönünden zorunludur. “*O'nun yüzü dışında her şey yok olur*” (**Kur'ân**, *Kasas* (XXVIII), 88).

Temel Önerme II:

Nedenli neliğin kendinden olmaması, başkasından dolayı olması olanaklıdır. [4] Kendinden olan şey, kendinden olmayandan öncedir. Eğer nedenli nelik öze oranla var olmadan önce var değilse, zamanda bir öncelik olmaksızın, öncelidir.

Temel Önerme III:

Her nelik birçok şeye yüklem olur. Onun birçok şeye yüklenmesi neliğinden ötürü değildir; neliğinden ötürü olsaydı, nelik bireyselleşmezdi. O halde böyle bir şey başkasından kaynaklanır ve varlığı nedenlidir.¹²⁷

¹²⁶ Sözelimi, ateş, öznlü niteliği olan “yakıcılığı” nedeniyle yakar; ancak böyle bir şeyin olabilmesi için önce yakmanın nedeni olan ateşin var olması gerekir.

¹²⁷ Nelik tümel bir kavram olarak her türe ya da bireye yüklenebilir. Sözelimi, insan tümel bir kavramdır, her insan bireyinin tanımında yer alır ve her insan bireyine yüklenebilir; fakat insan, tek tek bireyler olmadan, kendinden tek tek bireylerde bulunamaz. Buna göre, bir şeyin varlığı o şeyin neliğinden, bir başka deyişle özünden önce gelir. Bu bakış açısının temelde **Aristoteles**'in bakış açısından esinlendiği anlaşılmaktadır. Bu konuda **Aristoteles II. Analitikler**'in ikinci kitabının başında (II,1; krş., *Organon IV*, Türk. çev.: **H. R. Atademir**, MEB yay. 1951, s. 106) “*bir şeyin bilgisini elde etmeyi istediğimizde, önce o şeyin var olup olmadığını; ancak var olduğu konusunda bilgi edindikten sonra özünün ne olduğunu araştırmamız gerekir*”; aynı yapıtın ikinci kitabının yedinci bölümünde (II, 7; krş., *Organon IV*, Türk. çev.: **H. R. Atademir**, MEB. yay. Ss. 122-123) “*insanın doğasının ne olduğu ve insanın doğasının var olduğu ayrı şeylerdir; bir şeyin varlığı, varlık öz olmadıkça, kanıtlama yoluyla ortaya konabilir; varlık cins olmadığına*

Temel Önerme IV:

Ortak neliğin şahıslarından her birinin bu nelik olması bu bir olmasıyla aynı değildir. Aynı olsaydı, bu neliğin bu birden başkası olması olanaksız olurdu.¹²⁸ O halde bu birin kendinden dolayı onun için zorunlu olması, bir nedenden ötürüdür ve dolayısıyla nedenlidir.¹²⁹

Temel Önerme V:

Ayırımın cinsin neliğinde yeri yoktur. Eğer ayırım cinsin neliğinde bulunsaydı, *inniyet* (varlık)'inde yer alırdı,¹³⁰ yani cinsin doğası, tıpkı saltık anlamda hayvanın ancak konuşan olmakla var olması, özel anlamda ise konuşan olmakla hayvan neliğine sahip olmaması gibi, eylemsel olarak bu ayırımla var olurdu.¹³¹

Temel Önerme VI:

Varlığın kendinden zorunluğuna ayırımlarla ayrılmaz. Ayrılsa idi, ayırım varlık sayesinde onun ayrılmaz bir parçası olur ya da onun neliğinde bulunurdu; çünkü onun neliği varlığın kendisidir.¹³²

göre, herhangi bir şeyin özü olamaz”; son olarak Metafizik’inde (β 3, 998b, 20-26.) “hem varlık hem de birlik her şeyden çok bütün var olan şeylere yüklenir; fakat ne varlık ne de birlik nesnelere bir tek cinsi olamaz; çünkü herhangi bir cinsin ayırımlarından her birinin hem varlığa sahip olması hem de bir olması gerekir; fakat cins türlerinden ayrı olarak kendi özel ayırımlarına yüklenemez; bu durumda eğer birlik ve varlık cins olsaydı, hiçbir ayırım varlığa sahip olmaz ya da bir olmazdı” demektedir.

¹²⁸ Krş., bir önceki dipnotta **Aristoteles**'in *Metafizik* (β 3, 998b, 20-26)'inden aktardığımızı metin.

¹²⁹ Bir, tıpkı varlık gibi, öznlü, yani ayrılmaz ilinek olduğu için nedenlidir. Nasıl ki var'ı doğrudan bir şeyin kavramından elde edemezsek, aynı şekilde bir'i de bir şeyin kavramından elde edemeyiz. **Aristoteles**'e göre de, var ve bir özdeş olup, her ikisi de nedenlidir; her ikisinin nedeni de surettir. Burada söz konusu edilen “var” belirli, tekil ve bireysel olarak varolandır; soyut varlık, varolmak değildir. Bu durumdaki var'ın nedeni de surettir. Bkz., sözgelimi, **J. Owens**, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Wetteren 1963, ss. 278, 374-377.

¹³⁰ Ayırım cinsin ne'liğinde bulunsaydı, ayırımın cinsle birlikte bulunması gerekir, cinsi kavradığımızda ayırımı da kavramamız gerekirdi. Sözgelimi, “canlıyı” kavradığımızda, “konuşan olmayı”, “düşünen olmayı” da kavramamız gerekirdi.

¹³¹ Ayırım cinsle birlikte bulunur, cinsten ayrılmazdı. Sözgelimi, cins olarak hayvan, insanın ayırdedici özelliği olan konuşan olmakla birlikte bulunur, ondan ayrılmazdı. Bu durumda konuşma ayırımından soyutlanmış bir hayvanlıktan söz edilemezdi.

¹³² Kendinden zorunluluk, varlık ve şey gibi, ilk kavramlardan biridir, bu nedenle bir ayırımı yoktur; onun varlığı neliğidir. Bu nedenle kendinden zorunluluk tanımlanamaz. Tanımlamalar ya da belirlemeler bu dünyalık olumsal varlıklar için geçerlidir. Tıpkı bunun gibi, ilk kavramlardan varlık ve şey de tanımlanamaz; ancak betimlenebilir. Aynı bakış açısı **İbn Sînâ**'da da yer alır. **İbn Sînâ**, *eş-Şifâ* adlı yapıtının *el-İlâhiyyât I* bölümünde özetle şunları söylüyor (neşr.: **C. Anawati ve Sa'id Zayid**, Kahire 1380/1960, s.29-30): Varlık, şey ve zorunlu doğrudan doğruya kavradığımız ilk ya da temel kavramlardır; nasıl ki biz önermeler ya da yargılar

Temel Önerme VII:

Varlığın zorunluğu, onu sayıca çeşitli birçok şeye yüklemekle de bölünemez; bölünebilseydi, nedenli olurdu.¹³³ Bu da ilk sava kanıttır.

Temel Önerme VIII:

Varlığın zorunluğu, ister nicel (*mikdâriyyen*) ister nitel (*ma'nevîyyen*) olarak varlığın parçaları ile de bölünemez. Bölünebilseydi, onun parçalarından her biri ya varlığı zorunlu (*vâcib el-vucûd*) olur ve varlığı zorunlu çoğalır ya da varlığı zorunludan başkadır ve bu parçalar kendinden bütünden öncedir. Böylece bütün varlıktan uzaklaşmış olur.

Temel Önerme IX:

Kendinden varlığı zorunlunun ayırımı yoktur; cinsi yoktur; onun [5] yapısını tamamlayan bir ögesi (*unsur*) yoktur; yüklendiği bir dayanağı (*mevdû'*) yoktur; dayanak bakımından bir ortağı yoktur; karşıtı yoktur.¹³⁴

Temel Önerme X:

Dayanağı ve ilinekleri bulunmayan varlığı zorunlunun gizli yanı da yoktur; o açık ve belirgindir.

Temel Önerme XI:

Varlığı zorunlu her akışın (*feyz*)¹³⁵ ilkesi olup, belirgindir. Kendisinde çokluk bulunmaması bakımından bütün O'nundur. O. o olarak, görünendir; O,

düzeyinde başkalarından sonuçlama yoluyla elde edilemeyen temel öncüllerden hareket edersek, kavramlar düzeyinde de türetilmemiş temel kavramlardan hareket ederiz; eğer temel kavramlar olmasaydı, sonsuzca gidiş söz konusu olurdu ki, böyle bir şey olanaksızdır. Bu üç temel kavrama **İbn Sînâ** birliği de ekliyor. Ona göre, varlık ve birlik fikri her açıklamada hareket noktasıdır ve gerçekliğe ait olan bütün öteki kavramlarımız bunlara dayanır. Varlık ya da mevcut, soyutlama sonucu elde edilen en genel bir kavram olmadığı gibi, bütün varlık kategorilerini içeren en yüksek cins de olmayıp, kategorilerin gerçekliğe yüklenmesini olanaklı kılan ilk kavramdır. **İbn Sînâ** buradan hareketle bir şeyin salt varlığından söz etmenin döngü (*devr*) oluşturacağını söylüyor.

¹³³ **Mutasavvıfların** varlığın birliği (*vahdet-i vucûd*) öğretisini çağrıştıran bir ifade olarak görünüyor.

¹³⁴ Çünkü İslam öncesi ve sonrası felsefi harekette yaygın anlayışa göre, ayırımı, cinsi, ögesi, dayanağı, ortağı ve karşıtı bulunmak bölünebilir olmak anlamına geldiği için kendinden varlığı zorunlunun bu türlü bağlantılardan uzak olması gerekir. Kelam düşüncesinde de ortağı ve karşıtı bulunmamak Tanrı için vurgulanan hususlardandır. Kelamcılar için bunlar Tanrı için olanaksız şeyler sınıfına girer.

¹³⁵ Akış anlamında *feyz* sözcüğü **Plotinus**'tan gelen İslam Filozofları arasında yaygın olan **Yeni-Eflatuncu** *sudûr* sözcüğü yerine daha çok **Mutasavvıflar** arasında kullanılmıştır. *Feyz* kavramı **Aristoteles**'e mal edilen, fakat gerçekte **Plotinus** ve **Proklus** kaynaklı Yunanca yapıtların Arapça çevirilerinde yer alır. Sözelimi, *Kitâb el-Îzâh li-Aristûtâlîs fi'l-Hayr el-Mahz* (**Aristoteles**'in Salt İyi Konusunda Açıklama Kitabı) adlı yapıtta iyiliklerin nesnelere **İlk İyi**'den aktarılması şöyle anlatılır (bkz.: *el-Eflâtuniyye el-Muhdesa ind el-Arab*, yay.: **A. Bedevî**, Kuveyt 1977, s. 20): “ve

bütünü kendinden kavrar. Bütünü bilmesi kendinden ve kendini bilmekten sonra gelir. Bütün O'nun kendine oranla bir olur. O teklüğünde bütündür.¹³⁶

Temel Önerme XII:

O gerçektir. Zorunlu olmaması olanaklı değildir. O gizlidir; açık olmaması olanaklı değildir. O, gizli (*bâtın*) olması bakımından açıktır; açık olması bakımından da gizlidir. Gizlilikten açıklığa varıncaya değin görünür ve gizlenir.¹³⁷

Temel Önerme XIII:

Zorunlu kılması bakımından nedeni bilinen her şey bilinir. Nedenler derecelendirildiğinde, onların son uçları zorunlu olarak şahsi tikellerde son bulur. Bütün (*el-küll*) tümel ve tikel olup, İlk'in açıklığından dolayı açıktır. Ancak O'na, özlerinden dolayı zaman ve anda bulunan hiçbir şey ilişmez; tersine O, kendinden belirginleşir. O'nun katındaki düzen, birbiri peşisıra sonsuzca süren bir düzendir. O, bilgili olup, kendini bilir. O tam bütündür; sonu, sınırı yoktur. Durum bundan ibarettir.¹³⁸

Temel Önerme XIV:

O'nun kendine ait ilk bilgisi bölünemez; kendinden gelen ikinci bilgisi ise, çoğaldığında, çokluk O'nun kendinde olmayıp, kendinden sonra gelir. “O'nun bilgisi olmadan bir yaprak dahi düşmez” (**Kur'ân**, *En'am* (VI), 59). Kalem levha üzerinde kıyamet gününe değin sonlu bir biçimde işler. Gözün bu

emmâ'l-hayr el-evvel fe-innehu yufizu el-hayarât alâ'l-eşyâ'i küllihâ feyzan vâhiden illâ enne külle vahidin min el-eşyâ'i yakbulu min zalike'l-feyezân alâ nahvi kevnihî ve inniyetihî” (İlk İyiyeye gelince, o, bütün nesnelere iyilikleri bir tek iyilik olarak akıtır. Bu nesnelere her biri bu akışları kendi varlığı ölçüsünde alır).

¹³⁶ Krş., *Esûlücyâ Aristâtâlis, Eflûtîn ind el-Arab* içinde, yayına haz.: **Abd er-Rahmân el-Bedevî**, Kahire 1977, s. 134. Aslında **Plotinus**'un *Enneads* adlı yapıtının IV-VI. Enneadlarının özeti durumunda olan bu yapıtta *Saltık Bir* (Tanrı) konusunda şunlar söylenmektedir: “*Saltık Bir bütün nesnelere nedenidir; O nedenlerden hiçbirine benzemez; daha doğrusu, O, nesnelere başlangıçtır; O nesnelere olmayıp, bütün nesnelere ondadır; o nesnelere hiçbirinde değildir; çünkü bütün nesnelere ancak ondan dışarı doğru taşar, onun sayesinde var olur ve ona döner*”. Burada taşma, akma anlamında *bacase* fiilinden türetilmiş *inbacase* fiili kullanılmıştır.

¹³⁷ Bu türden çelişik ve anlamsız görünen anlatımlar Tanrı'yı bir gizem perdesi altına yerleştirmeyi amaçlar. Aslında bu anlatımlardan çıkarabileceğimiz bir tek sonuç vardır: o da Tanrı'nın bilinebilir bir şey olmadığıdır.

¹³⁸ Başta “*varlığı zorunlu*” kavramı olmak üzere, Tanrı hakkındaki nitelermelerin tamamına yakını **Aristoteles** ve öncesine değin izlemek olanaklıdır. Sözelimi, **Aristoteles**'in *İlk Hareket Ettiricisi*, yani Tanrı'sı aynı zamanda varlığı zorunlu olandır (*Metaphysica*, 1072b, 10-14), yalnızca özünü bilir, O'nda bilen-bilinen ikiliği yoktur (*aynı yapıt*, 1072b, 15-30), O'nun büyüklüğü yoktur, parçaları yoktur, bölünemez, öncesiz ve sonrasızdır, hareketsizdir, duyulur şeylerden bağımsızdır (*aynı yapıt*, 1073a, 4-6, 24-25).

yana bakıp [6] bu kaptan yediğinde, iyilik içindesin, daha sonra ise şaşkına dönersin.¹³⁹

Temel Önerme XV:

Birliği iyice kavradığında sonsuza değin dehşet içinde kalırsın; bu durum hakkında sorarsan, [bu kavrayış] birliğin gölgelerine yakın [bir kavrayış]tır. [Bu kavrayış], tümelin gölgelediği kalem ve yaratma suretiyle kalemin üzerinde işlediği levha olur.¹⁴⁰

Temel Önerme XVI:

Her şeyde değil, yaratmada, sonsuzluk olanaksızdır. Mekanı olanın bir şeyde olması zorunludur. Öteki alemde istediğin kadar sonsuz vardır.

Temel Önerme XVII:

Birliği gördün; birlik kudret idi.¹⁴¹ Böylece kudreti de görmüş oldun. Böylece ikinci bilginin, çokluğu kuşatan bilgi olması gerekir. Orada tanrısal alemin ufkuna kalemi levha üzerinde işleten emr alemi bitişiktir. Hedef (*sidre*) gizlendiği için ve gizli kaldığı sürece birlik çok olur. *Ruh* ve *kelimeyle* karşılaşılır. Orada emr alemine *arş*, *kürsü*, *semalar* ve içindekiler bitişiktir. Herşey onu övgüyle tespih eder,¹⁴² sonra ilke çevresinde döner. Orada da halk alemi emr alemine yönelir ve her birey ona gelir.

¹³⁹ Burada metnin yazarı bir filozoftan çok bir kelamcı kimliği içindedir. Tanrı'nın bilgisi tek, fakat O'ndan taşan bilgi ise çoktur. Birlikte çokluk diye nitelendirebileceğimiz bu bilgikuramsal bakış açısı, **Yeni-Eflatuncu** bir varlık kuramı olan sudur kuramının sonucudur. Aslında bunun tam tersi de geçerlidir. İslam Felsefesinde bu anlayış Tanrı'nın tekileri bilip bilemeyeceği sorunuyla yakından ilgilidir. Burada, eğer metnin yazarı **Fârâbî** ise ve çok'u bilmenin tek bilgiden kaynaklandığını ileri sürüyorsa, **Fârâbî**, **İbn Sînâ** ile birlikte, Tanrı'nın tek tek nesnelere ve olayları tümel bir biçimde bildiği savını benimsemektedir. Bu son konuda bkz., **benim**, *İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler*, OMÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 5, Samsun 1991, s. 19. Konunun ayrıntılı bir incelemesi için bkz., **M. E. Marmura**, *Some Aspects of Avicenna's Theory of Knowledge of Particulars*, JAOS., c. LXXXII, ss. 299-312.

¹⁴⁰ Burada, anlaşılacağı üzere, yazar bir şeyin ayırındadır; yazarın ayırında olduğu bu şey, belirsizin belirli, genelin özel, tümelin tekil duruma gelmesidir. Burada, öyle görünüyor ki, levha tümeli ve belirsizi; kalem ise belirleyiciyi, özelleştiriciyi, tekilleştiriciyi anlatmaktadır.

¹⁴¹ **Kelamcılar**ın "*temânu*" adını verdikleri kanıtta da vurgulandığı gibi, "*Bir, güçsüz olamaz, ya da güçlü olanın tek ve rakipsiz olması gerekir*". Çünkü rakiplerin çok olması halinde çatışma çıkar, her şey bozulur; düzenin korunması için bir saltık "egemenin" bulunması gerekir; tıpkı o dönemlerde kral ya da sultanın siyasal açıdan tek egemen güç olarak kabul edilmesi gibi... **Fârâbî**'nin, öyle görünüyor ki, birlik ile kudret arasında kurduğu bu özdeşlik bu yaygın anlayıştan ileri gelmektedir.

¹⁴² Bu muhtemelen **Kur'ân**'dan alınmış bir ifadedir. Buna en yakın ayet **İsrâ** (XVII), 44'tür: "*O'nu övgüyle tespih etmeyen hiçbir şey yoktur*" (ve-in min şeyin illâ yūsabbihu bi-hamdihî).

Temel Önerme XVIII:

Senin halk alemini (yaratıklar alemini) gözlemen gerekir; çünkü orada sanat belirtileri görürsün.¹⁴³ Ondan uzaklaşman, salt varlık alemini incelemen, özüyle varlığın gerekli olduğunu ve nasıl olup da özüyle varlığın ona

¹⁴³ Evrende ve insanın kendisinde sanat belirtileri görmek, her zaman Tanrı'nın bilgeliğine bağlamasa da, **Aristoteles**'te de izlerini bulabileceğimiz şeylerdir. Sözgelimi, “doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz” sözü **Aristoteles**'in çok iyi bilinen bir sözüdür. Bu bir amaca hizmet eden doğa görüşü, metafizik öğretilere ve dinsel bildirilere Tanrı merkezli bir bakış açısıyla yansır; sözgelimi, bu öğreti ve bildirilere göre, Tanrı hiçbir şeyi boşuna yaratmaz, evrendeki her şey Tanrı'nın göstergesidir. Kur'ân bu anlayışı ya evrendeki nesnelere ve insanı Tanrı'nın ayetleri biçiminde göstererek savunur ya da **Duhân** suresi 38. ayette olduğu gibi “biz gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunanları oyun olsun diye yaratmadık” biçiminde ve **Sâd** (XXXVIII) suresi 27. ayette olduğu gibi “göğü, yeri ve ikisinin arasında bulunanları boşuna yaratmadık” biçiminde ifade eder.

Theodor Gomperz, *Greek Thinkers* adlı yapıtının IV. cildinde (Londra 1965, s. 134) **Aristoteles**'in amaca hizmet eden, gereksinimleri gideren dünya görüşünü yarar ve zararları açısından bir değerlendirmeye tabi tutarak, özetle şunları söyler: Evrene amaçsal bakışın yararı olabileceği gibi zararı da olabilir. Böyle bir bakış açısının yararı şu olabilir: Makinaya bakan bir kimsenin, eğer bu kimse makinanın işlevi ve amacını doğru olarak kavramışsa, makinanın yapısına ve işleyişine ilişkin ayrıntılara bakışı kuşkusuz daha keskin ve güvenli olur. Bu açıdan doğaya amaçsal bakış tarzının araştırmaya yönelik değerinden söz etmek kesinlikle doğrudur. Doğaya amaçsal bakışın zararlarına gelince; a) tasarlanan amaçsal nedenler peşinde koşmak araştırmacının amacını kolaylıkla ve güvenle ulaşabileceği yakın nedenlerin belirlenmesinden uzaklaştırabilir, b) bir organın işleyişi ya da işlevi yanlış anlaşılabilir ve yanlış amaçsal yorum olguların kendilerini algılamamızı bulanıklaştırabilir, eksik gözlem ve acele sonuçlar üretmeyi destekleyebilir ya da böyle bir şeye yardımcı olabilir. **Aristoteles** birinci tehlikeyi iyi biliyor ve bu nedenle bir yerde şöyle diyor: “*Zeus bitkiler yetişsin diye değil, zorunlu olarak yağmur gönderir; çünkü artan buharın soğuması ve soğuduğunda da su haline gelip aşağı inmesi gerekir*”. Benzeri anlayış **İslam Filozoflarınınca Aristoteles**'ten miras olarak alınmış; doğaya ilişkin açıklamalarda bir zorunluluğun ve kurallılığın bulunduğu, hatta mucize olaylarının bile bu zorunluluğa ve kurallılığa uygun olarak gerçekleştiği; mucize olaylarının doğal olaylardan tek farkının oluşum süresinin kısaltılması olduğu vurgulanmıştır. Kuşkusuz, nasıl **Aristoteles** bu zorunluluğu ve kurallılığını eski Yunanlıların baş Tanrısı **Zeus**'a bağlıyorsa, **İslam Filozofları** da İslamın Allah'ına bağlıyorlar. Buna karşılık gerek **Kur'an**'da gerekse Kur'an ideologları diye nitelendirebileceğimiz **Kelamcılarda** Tanrı'nın zorunluluk ve kurallılıklarla iş görmesine Tanrılık niteliğine yakışmayacağı için karşı çıkılır. Sözgelimi, Tanrı dilerse ateşe “serin ol” (**Kur'ân**, el-Enbiyâ' (XXI), 69) diyebilir ve ateş yakmayabilir; çünkü o bir şeyin olmasını dilerse, o şeye ‘ol’ der o da olur (Kur'ân, el-Bakara (II), 117); Tanrı (bazen Şeytan) güzeli çirkin, çirkinini güzel gösterip, insanları aldatabilir, sapmalarına ya da doğru yola girmelerine neden olabilir (**Kur'ân**, en-Neml (XXVII), 4, 24; el-Ankebût (XXIX), 38; el-En'âm (VI), 108); Tanrı yaptıklarından sorumlu olmadığı için (**Kur'ân**, el-Enbiyâ' (XXI), 23), yaptığı hiçbir şey kötü olarak değerlendirilemez.

dayandığını bilmen gerekir. Halk alemini düşünürsen, yücelirsin; salt varlık alemini düşünürsen, alçalırsın; alçalmakla bu alemin o alem olmadığını; yücelmekle bunun o alem olduğunu anlarsın.¹⁴⁴ “Onun gerçek olduğu kendilerine açıkça görününceye değin belirtilerimizi onlara hem dışarıda hem de kendi içlerinde göstereceğiz; Rabbinin her şeye tanık olması yetmez mi?” (Kur’ân, Fussilet (XLI), 53).

Temel Önerme XIX:

İlkin Hakk’ı bilirsen Hakk’ı ve Hak olmayanı tanırırsın. Batılı [7] bilirsen, ya da batılı ve hakkı bilmezsen, Hakk’a bak; böylece sen gelip geçici şeyleri beğenmez, kendine (kendi yüzüne) yönelirsin.

Temel Önerme XX:

Zorunlu Hakk’ın birçok şeye yüklenerek bölünemeyeceği sence açıkça anlaşılmalı mı? O’nun eşi olan bir ortağı, zıddı olan bir karşıtı yoktur. Ne ölçü ne de sınır bakımından parçalara ayrılabilir; ne nelik ne de o’luk açısından farklılık gösterir. O’nun zahiriliği ve batınlığı değişmez. O halde O’na karşıt olanın senin dış duyuların, benzerin de iç duyuların olup olmadığını düşün. Aynı şekilde O, tanımlanamaz da. Böyle bir şey ancak O’na aykırı olarak olur. Bu O’ndan olup, bunu O’na ilişir; böylece sen O’nu tanımış olursun.¹⁴⁵

Temel Önerme XXI:

Her kavrama ya uygun ya da uygun olmayıp, aykırıdır, ya da ne uygun ne de aykırıdır. Haz (*lezzet*) uygun olanın kavranmasıdır; acı ise aykırı olanın. Her kavramanın yetkinliği bulunur. Onun hazzı duyması, güzel olan şeyin istendiğinin, nefret edilen şeyin istenmediğinin, umut kuruntusuna kapılındığının kavranmasıdır. Ona yatkın her duyumun, en yüce Hakkın, özellikle kendinden Hakkın kavranmasıdır. Bunlardan her yetkinliğin kavranması arzulanır.

Temel Önerme XXII:

Doygun nefsin yetkinliği, kavraması ile İlk Hakkı bilmesidir. O’nun İlk Hakkı bilmesi, O’nun tecelli ettiği şeylerden kutsal ve aşkın oluşudur ki, bu, en

¹⁴⁴ Bu ifadeler Ortaçağda yaygın olan bir anlayışı dile getirmektedir. Bu anlayışa göre, insanın tüm çabası kendisini bu aşağı (süfli) alemden kurtarmaya yönelik olmalıdır. Bu alemde öteki alem için çalışmak; bu alemin öteki alem için araştırmak gerekir. İçinde yaşadığımız alem yeni şeyler araştırıp, bularak ve üretmekle yaşamımızı kolaylaştırabileceğimiz bir alem değil, yalnızca Tanrı’ya yönelmemizi sağlayacak göstergeleri taşıyan bir alemdir. İnsanın temel amacı bu göstergelerin farkına varıp Tanrı’ya yönelmesidir. Bugün baktığımızda, İslam dünyasının geri kalış nedenlerinin başında bu anlayış ve bu anlayışın o dönemin eğitim kuruluşları aracılığıyla pekiştirilmesi ve zihinlere yerleştirilmesi gelmektedir. Kur’an’ın doğadaki nesnelere üzerinde düşünülmesini istemesi, doğadaki her şeyi birer ayet (gösterge) olarak nitelendirmesi, insanları bilimsel bir araştırmaya yönlendirmek amacı taşımaz; tersine insanları Tanrı’ya yönlendirmek amacı taşır.

¹⁴⁵ Burada da yine, daha önce belirttiğimiz evren-Tanrı karşıtlığı üzerinde durulmaktadır. Kuşkusuz bu karşıtlık gerek **İslam Filozoflarının** gerekse **Kelamcılarının** karşıya buldukları, belki de çözülmesi olanaksız, bir sorundur.

yüce hazdır. Her kavrayan kavradığı şeye yaklaşır ve kavuşur. Bu nedenle doygun nefis, bir türlü kavuşmaya benzer bir biçimde gizli bir hazzın bilincine ulaşır. Hakkı görür ve özünden geçer. Özüne dönüp, onunla olduğunda, bilgiye¹⁴⁶ erişir.

Temel Önerme XXIII:

Hazza yönelen hiç kimse onun bilincinde değildir; ne de bilincinde olduğu iyiliğe gereksinmesi vardır. [8] Tersine ondan nefret duyabilir. Safralı kişi tatlıyı acı hissetmez mi? Bulimia (*bûlîmus*)¹⁴⁷ açlığına tutulan kimse, bedeni açlıktan ezildiği halde, yiyecekten nefret etmez mi? Acı nedeninin sürekli değiştiği kimse acıyı hissedemez. Uzuvarı uyuşmuş bir kimse ateşin yakıcılığını, acı soğğun donduruculuğunu hissedebilir mi?

¹⁴⁶ Kuşkusuz bu, nesnel değil, öznel bilgidir. Tanrı'ya, tanrısal aleme ilişkin metafizik bilgi İlkçağlarda özellikle Yunan düşüncesinde ve Ortaçağlarda Hıristiyan ve İslam düşüncesinde değişmez, sağlam bilgi olarak görülmüş, özneliğinin ve bireyselliğinin farkına varılmamıştır. Bu bilgi o dönemlerde seçkin azınlığın bir ayrıcalığı olduğu için değerli görülmüş ve geniş halk yığınlarının her yönden bu bilgi ile yönlendirilmesi üzerinde durulmuş, ancak bu bilginin tümüyle onlara aktarılması sakıncalı bulunmuştur. [Bu konuda **Gazzâlî**'nin *İlcâm el-Avâmm`an ilm el-Kelâm*'ı halk yığınlarının Kelamdan uzak tutulmasını başlı başına ele alan bir yapıttır. İslamda felsefi çevrelerde de benzeri bir bakış açısı vardır; sözgelimi, **İbn Rüşd**, *Fasl el-Makâl* (ed. by G. F. Hourani, Leiden 1959, ss. 20-26; İng. Çev.: G. H. Hourani, Leiden 1961, ss. 64-71 ve *Tehâfüt et-Tehâfüt* (bkz., çev.: K. Işık ve M. Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998, c. I, ss. 414-415; c. II, ss. 715-716) adlı yapıtlarında gereğinden fazla açıklama yapmanın küfür olduğunu belirttikten sonra, gereğinden fazla açıklamanın halka zarar vereceğini; başkaları (Filozoflar) için besin olduğu halde, halk için zehir durumunda olan bir şeyi onlara sunmak anlamına geleceğini ileri sürer ve hatta bu türlü konulara **Gazzâlî** ve yandaşı **Kelamcılar** girmeseydi, bu konularda açıklama yapma gereği duymayacaktım, der. **İbn Rüşd** *Tehâfüt*'ün bir başka yerinde, Tanrı'nın bilgisi konusundaki tartışmaya değinirken de şunları söyler (c. I, s. 413): "*Tanrı'nın kendi özünü ve başkasını bilmesi konusundaki tartışmanın, bir kitapta yer alması şöyle dursun, karşılıklı tartışma biçiminde cedel yoluyla ele alınması bile yasaklanmış bir husustur; çünkü halkın bu gibi ince konuları anlaması olanaklı değildir. Onlarla birlikte bu türlü konular ele alınırsa, onlar için tanrısallığın anlamı ortadan kalkmış olur. İşte bu nedendir ki, böyle bir bilgiyi araştırmak onlara yasaklanmıştır; çünkü onların mutlulukları için kendi güçleri dahilindeki şeyleri kavramaları yeterlidir*". O dönemlerin kültürel ve siyasal açıdan tekçi, saltıkçı, bütüncü oluşunun gerisinde bu temel anlayış yatar. Yol göstericiler, peygamberler ve peygamberlerden pek de farkları olmayan filozoflardır. (Bkz., benim, *İslam Felsefesinin Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler*, OMÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 5, s. 3-17; *İbn Sina'nın Bilgi Kuramı Üzerine Bazı Notlar*, Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri (Ankara 9-12 Eylül 1985), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu **Atatürk Kültür Merkezi** yayını, Ankara 1990, 153-161; *İbn Sina'nın Psikolojisi*, Türk Tarih Kurumu yayını, Ankara 1984, ss. 381-382).

¹⁴⁷ Arapça bozulmuş Yunanca sözcüğün aslını ve hastalığın tıptaki adını bulmamda bana yardımcı olan **Prof. Dr. Süleyman Çelik**'e teşekkür ederim.

Temel Önerme XXIV:

Safralının kötü mizacı ortadan kalktığında, Bulimia açlığına tutulan kimsenin midesinden ağrı yok olduğunda, uzuvları uyuşmuş bir kimsenin uzvunda duyum gücü yerine geldiğinde, durum ne olur? Birincisi tatlıdan tad almağa başlamaz mı? İkincisi açlıktan rahatsız olmaz mı? Üçüncüsü de acıdan helak olmaz mı? Senin örtün kaldırıldığında, görmen o gün keskinleşir.¹⁴⁸

Temel Önerme XXV:

Senin giysin dışında bedenine ait bir örtü bulunur. Ayrılmaya ne denli çabalarsan çabala, ona ilişik kalırsın. Dolayısıyla ilişkide olduğun şeyden sorma. Acı çekersen, sana yazıklar olsun. Ondan kurtulursan sana hayırlar olsun. Bedeninde sanki bedeninde değilmiş gibisin, adeta melekler alemindedin. Gözün görmediğini görür, kulağın işitmediğini işitir, insan kalbine doğmayanı kavrarsın. Tanrı katında elde ettiğine iyice bağlan.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Bu örtü madde örtüsü, cismani örtüdür. Kesin gerçekliğe ulaşmak için, o dönemin anlayışına göre, bu örtünün kaldırılması gerekir. Bu Ortaçağ insanının bakış açısına göre, somut nesnelere dünyasının bilgisi değil, soyut kavramlar dünyasının bilgisi önemlidir. İnsanın kendisini maddesel örtülerinden kurtarması, salt akıl haline gelip, tanrısal alemle birleşmesi gerekir. Bilginin ve bilimin amacı bu şekilde belirlenince, İslam dünyasının geri kalmışlığının nedenlerinden en azından biri konusunda yeterli bilince sahip olabiliriz.

¹⁴⁹ Maddesel ilişkileri, özellikle bedeni aşağılama **Yeni-Eflatuncu** ve **Yeni Pisagorculukta**, bunların **Gnostik** ve **Hristiyan** versiyonlarında yaygındır. Bu anlayış **Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî** de dahil olmak üzere İslam Dünyasında çeşitli felsefi çevrelerde benimsenmiştir. Sözgelimi, daha önce sözünü ettiğimiz *Kitâb Esülûcyâ*'da, **Eflatun** (Platon)'un ruhsal yücelişi şöyle anlatılır (bkz.: *Eflûtîn 'ind el-Arab*, yay.: A. Bedevî, Kuveyt 1977 s. 22, satır 1-9;krş., **Plotinus**, *Enneads*, IV, 8, 1): “Ben yalnız nefis olarak kalabilirim; bedenimi bir yana bırakabilirim; adeta bedensiz soyut bir töz gibi olabilirim; böylece özüme ait olurum; özüme dönerim, diğer şeylerin dışında olurum; hem bilen hem de bilinen olurum; özümde şaşkıncı bir güzellik, ihtişam ve ışık görürüm; bilirim ki, ben etkin yaşam sahibi, ilahi, erdemli ve yüce alemin parçalarından bir parçayım; bunu iyice bildiğimde, özüm bu alemde tanrısal aleme yücelir; sanki oraya konulmuş ve ona ait olurum; böylece tümüyle akılsal alemin üstünde olurum; adeta bu tanrısal üstün yerde bulunduğumu görürüm; burada dillerin nitelendiremeyeceği, kulakların işitemeyeceği bir aydınlık ve ihtişam görürüm”. Genel **Aristotelesçi** felsefi okul içinde yer almayan, İslam dünyasında Peygamberliği reddetmesiyle ünlenen **Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî**, tıpkı **Aristotelesçi** karşıtları gibi, ruhun bedenden kurtuluş ve asli ülkesine yücelişini savunur, bu konuda onlarla birleşir. Onun **Harran Gnostik** geleneği izleyerek bu yüceliş öyküsünü şöyle anlattığı ileri sürülür: “[**Râzî**] der ki: İkinci öncesiz diri, fakat bilisiz (câhil) olan nefis'tir. Heyula (ilk madde) da aynı şekilde öncesizdir. Sonra nefis bilisizliği dolayısıyla heyula tarafından ayartılarak heyulaya ilişmiş ve cismani hazları elde etmek için ondan suretler meydana getirmiştir. Fakat heyula sureti kabul etmekten hoşnut olmamış, onun etkisinden uzaklaşmıştır; dolayısıyla bağışlayan ve güçlü olan Tanrı'nun nefse bu beladan kurtulması için yardım etmesi gerekmiştir. Tanrı'nun nefse yardımı şu şekilde olmuştur: Tanrı bu alemleri yaratmış,

Temel Önerme XXVI:

Tanrı (*Hakk*) katındaki hak konusunda ne dersin? Orada aşkın sureti bulunur. O özü için aşık olunandır, özünden tad alınarak aşık olunmadığı ve ilişilmediği halde...¹⁵⁰. Ayrıca O'nun varlığı yetkinliğinin ötesindedir. En yetkin biçimde tespih edilmesi yeğlenir.

Temel Önerme XXVII:

Hakkı gözleyen, O'ndan ayrılamaz ve eksiklik onu terk eder. Bu iki durum dışında kendinden geçmeden başka bir durum yoktur. Eksikliğin (*ʿacz*) kendisini terk ettiği kimse, hoşnutluğa kavuşur, hızla aydınlanır [9] ve bağlanır¹⁵¹. O, aydınlanmışların değerini bilir.

Temel Önerme XXVIII:

Gökyüzü dönüşleriyle, yeryüzü üstünlüğüyle, su akışıyla, yağmur yağmasıyla tapınırlar. Onlar Tanrı'ya bilinçsizce tapınırlar; Tanrı'nın büyüklüğünü anımsatırlar.

*heyula cismani hazlar üretsin diye orada uzun ömürlü ve güçlü suretleri görünür kılmış ve insanı yaratmıştır. Sonra Tanrı insan bedenindeki nefsi bu uykudan uyandırmak için ve Yüce Tanrı'nın ona buyurdıklarına tanık olsun diye tanrısal tözden insana akli göndermiştir. Çünkü bu alem onun ikamet yeri değildir, ve anlattığımız gibi, onun yanılışı bu alemin yaratılmasına yol açmıştır. Akıl insana şunları söyler: Nefs heyulaya ilişmiş olduğuna göre, bil ki, nefis ondan ayrılırsa, heyulanın varlığı kalmaz. Bu, insan nefsinin yüce aleme ait olduğunu öğrenmesini sağlar. Nefs bunu bilince, bu aleme karşı tedbirli olur ve bir rahat ve sukunet yeri olan kendi alemine geri döner. [Yine **Râzî**] diyor ki: İnsan bu [yüce] aleme ancak felsefe sayesinde ulaşır. Felsefe öğrenen, [gerçek] alemi bilen, elemden kurtulan ve ilim öğrenen herkes bu baskıdan kurtulur. Öteki nefslere gelince, insan bedeninde (heykel) [mahpus] bulunan bütün nefsler bu gizemi felsefe yoluyla öğreninceye değin bu [aşağı] alemde kalırlar. [Onlar felsefe öğrenerek gerçek] alemlerine yönelirler ve hep birlikte ona dönerler. Bunun sonunda bu [aşağı] alem yok olur ve heyula, ezelde olduğu gibi, bütün ilişkilerinden kurtulur" (bkz., **S. Pines**, *Mezheb ez-Zerre ind el-Müslimîne*, Arapçaya çev.: **Ebû Rîde**, Kahire 1365, s. 59; *Beiträge zur Islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936, ss. 59-60; **S. Pines** bu metni **Nâsır-ı Hüsrev**, *Zâd el-Musâfirîn*, yay. haz.: **Muhammed Bezl er-Rahmân**, Berlin 1341/1922, s. 115'ten almıştır.*

¹⁵⁰ Tanrı'nın sevilen (maşuk) olduğu konusu **Aristoteles**'e kadar götürülebilir. **Th. Gomperz** yukarıda andığımız yapıtında şunları söylüyor (c. IV, s. 116): İlk Hareket Ettiricinin (Tanrı) gök küreleri üzerinde etkinliğinin olması, maddi olmadığı halde her nasılsa onlara dokunması ve onları sevilen nesnenin seveni hareket ettirmesi gibi hareket ettirmesi, **Aristoteles**'in öğretisine göre, bütün göksel ve yersel hareketlerin son kaynağını oluşturur.

¹⁵¹ Önceki dipnotlarda da görüleceği gibi, eksiklik (*ʿacz*) maddeden kaynaklanır; yetkinleşme ve aydınlanma maddeden arınma sürecini anlatır.

Temel Önerme XXIX:

Sahip olduğun ruh, buyruk aleminin tözlerindedir¹⁵²; suretle biçimlenmemiş, yaratışla yaratılmamış, göstergeyle belirlenmemiştir; o, sükun ve hareket arasında duraksamaz. Bu nedenle geçip giden yoku ve gelecekte bekleneni kavrarsın; melekler aleminde dolaşır, maddi alemde (*ceberût*) uzaklaşırsın.

Temel Önerme XXX:

Sen iki tözden meydana gelirsin. Bunlardan biri biçim ve surete sahiptir, nitelik ve niceliği vardır, hareketli ve sakindir, yer kaplar ve bölünür. İkincisi ise, bu nitelikler bakımından birinciden ayrılır. Aklın kendisine ulaştığı, zihnin (*vehm*) ise uzaklaştığı özün gerçekliği konusunda birinciyle bir ortaklığı yoktur. Sen hem yaratılmış alemde hem de buyruk aleminden öğeleri bir araya toplamışsın. Çünkü senin ruhun Rabbinin buyruğundan, bedeninin ise Rabbinin yaratmasındandır.

Temel Önerme XXXI:

Peygamberlik (*nübüvvet*) peygamberlerin ruhlarında var olan ve yaratılmış **büyük alemin** kendisine boyun eğdiği **Kutsal Ruh** (*rûh el-kuds*) ile ilgilidir¹⁵³. Tıpkı yaratılmış **küçük alemin** senin ruhuna boyun eğmesi gibi... .

¹⁵² “De ki, ruh Rabbinin buyruğundandır” (**Kur’ân**, el-İsrâ’ (XVII), 85) ayetinden esinlenilmiştir.

¹⁵³ **Aristoteles**’te peygamberlik rüya kuramı ile ilişkilendirilir. **Aristoteles** kimi rüyaların önemini kabul etmekle birlikte tanrısal kaynaklı rüyaları kuşku ile karşılar ve buna neden olarak da, tanrısal kaynaklı oldukları söylenen rüyaların en üst akıl düzeyinde olan kişilerce değil, sıradan insanlarca güvenilir bulunduğu hususunu ileri sürer (Bkz., *De Divinatione per Somnum*, I, 462b, 20vd.). Öyle görünüyor ki, **Fârâbî** ya da yapıtın asıl sahibi, Kutsal Ruh’u Etkin Akılla özdeşleştirmektedir; nitekim **Fârâbî es-Siyâset el-Medeniyye**’de (yay. Haz.: **F. M. Neccâr**, Beyrut 1964, s. 32) işlevi insanı kendi düzeyine ulaştırmak ve onun Yüce Mutluluğa erişmesini sağlamak olan **Etkin Akla, er-Ruh el-Emin** ve **Ruh el-Kuds** adlarının verilmesi gerektiğini ileri sürer ve böylece **Etkin Akıl** düzeyine ulaşan insan aklının da bu adlarla adlandırılabilceğini anlatmak ister. **İbn Sînâ** da sezgi (*hads*) gücünün derecelerinden söz ettikten sonra, bazı kimselerde bu gücün **etkin akılla** ilişki kurmak için fazla bir çabaya, eğitim ve öğrenime gerek bırakmayacak kadar güçlü olduğunu; bu kimselerin salt gizil aklın yeteneği yanında akılsal kavramları alma yeteneğine sahip olduklarını ve her şeyi doğrudan kendi özlerinden biliyorlarmış gibi göründüklerini ve böylece sezginin en yüksek derecesine ulaştıklarını ileri sürer. **İbn Sînâ** bu düzeydeki akla **Kutsal Akıl** (*akl kudsî*) ya da **Kutsal Ruh** (*rûh kudsî*) adını verir. Onca bu akıl yetenek halindeki akıl cinsinden olup, herkeste bulunamayacak kadar yüksek düzeydedir; bu akla ait eylemlerden bazılarının güçlü ve üstün olmaları dolayısıyla hayal gücüne akmaları ve orada duyulur ve işitilir görüntüler ve simgeler oluşturmaları da olanaksız değildir (bkz., *Avicenna’s De Anima*, yay. haz.: **Fazlur Rahman**, Oxford University Press 1970, ss. 248-249; *en-Necât*, yay. haz.: Kürdî, Kahire 1331/1912, s. 272).

Bu yeti (*kuvva*), yaratılış ve alışkanlıkların dışında mucizelere neden olur¹⁵⁴. Onun (peygamberin) yetileri Levh-i Mahfûz'da yanlış yazılı olanların ve kendileri birer elçi olan meleklerin sahip olduklarının dışına çıkamaz. O, Tanrı katında olanları bildirir.

Temel Önerme XXXII:

Melekler bilgi suretleri olup, onların tözleri yaratıcı bilgilerdir; üzerinde yazılar bulunan levhalara ve bilgilerin bulunduğu kalplere (göğüslere) benzemez; tersine, özleriyle var olan yaratıcı bilgilerdir onlar; [10] en yüce buyruğu gözleyip, gözledikleri ve yakınlık kurdukları hususlar, onların o'luklarına yerleşir. Fakat kutsal ruh, onlarla uyanık iken ilişki kurar; peygamberlik ruhu ise uykuda iken onlarla ilişkidir¹⁵⁵.

¹⁵⁴ **İbn Sînâ** bu konuda bize geniş açıklamalar sunar. O, mucize düzeyinde peygamberlikten söz ederken şunları söyler: Hayal gücünde ortaya çıkan yararlı ya da zararlı olma niteliğini taşıyan görüntüler, etkin hareket yetisini güdüleyen yetiyi harekete geçirir ki, bunun istek ve öfke yetileri olmak üzere iki dalı vardır. Kavrama yetilerinin yargıda bulunmak ve kavramak biçiminde işlevleri bulunduğu halde, harekete yönelten şevk yetisi bu türlü işlevleri yerine getirmeyip, bedensel hareketleri düzenler. Bu bakımdan o kavrama yetilerinden ayrılır. Bu yetinin madde üzerinde onu hareket ettirme etkinliği bulunur. Tıpkı hareket yetilerinde olduğu gibi, nefis hem kendi bedenini hem de bazı özel durumlarda başka bedenleri etkileyebilir. Nefis güçlenip yücelmek suretiyle ilkelere benzeyince, doğadaki unsurlar ona boyun eğerler ve ona karşı edilgin olurlar; böylece bu unsurlarda o, tasarladığı değişikliği meydana getirir. Sözelimi, hastayı iyi eder, kötüler hastalandırır, ateş olmayan şeyi ateş, toprak olmayan şeyi toprak durumuna sokar, istediğinde yağmur yağdırır, toprağı bereketlendirir, felaketlere ve salgınlara neden olur (bkz., *Avicenna's De Anima*, ss. 200-201; *Livre de Science* (Dânişnâme), Fr. çev.: **M. Achena** ve **H. Massé**, c.II, Paris 1958, ss. 86-87). Bugün kimi insanların kendilerinde olağanüstü bir tanrısal güç bulunduğu kuruntusuna kapılarak, kimi yatkın insanları çevrelerine toplamaları ve onları yönlendirmelerinin gerisinde **İbn Sînâ** ve öncekilerin oluşturduğu bu kuram yatmaktadır. Bu kuram, çağdaş bilimin aydınlığıyla yetiştirilememiş kitlelerin doğaüstü ruhçu yönelişlerinde etkinliğini sürdürmektedir. Bu yönelişleri polisiye önlemlerle engellemek olanaksızdır; Ulusal eğitimi çok iyi düzenlemek ve yaygınlaştırmak en doğru çözümdür.

¹⁵⁵ **İslam Filozofları** büyük bir olasılıkla Hristiyan-Hellenistik bir geleneğin uzantısı olarak uykuda ve uyanık iken görülen "*sadık rüyalar*"ı hayal gücüne özgü peygamberlik ve velilik bağlamında değerlendirirler ve bu konuya Psikolojileri içinde yer verirler; gerçeklik konusunda bilgilenmenin ancak Tanrı ile kurulabilecek bir ilişki sonucu gerçekleşebileceğini böylece anlatmaya çalışırlar. Sözelimi, **İbn Sînâ** bu konuda şunları söylüyor: Hayal gücüne özgü peygamberlik, gerek uyurken algılanan rüyalarla, gerekse uyanırken algılanan görüntülerle kendisini gösterir. Bu türden peygamberliğe herkes sahiptir. Bu türden esinlenmeler (*el-havâtur*) bilincinde olmadığımız bir takım ilişkilerin sonucu olarak nefste ansızın ortaya çıkarlar. Nefsin bu esinlenmelerden elde ettiği şey, alışkanlığa ve yaratılışa uygun olarak bir akılsal olabileceği gibi, bir uyarı, bir işaret de olabilir. Nefis, bu esinlenmeleri iyi bir biçimde saptamadıkça, onlar hayal gücünün faaliyeti sonucu kapalı simgeler halindedir. Onların anımsanması ve çözümlenmesi gerekir (*Avicenna's De Anima*, ss. 174; krş.,

Temel Önerme XXXIII:

İnsan gizli (*sırr*) ve açık (*alenî*) olmak üzere ikiye ayrılır; açık olanı, uzuvlarıyla ve karışımlarıyla (*emzâc*) duyumlanan cisimdir. Duyum onun dış görünüşüne dayanır. Anatomi (*teşrîh*) ise iç yönünü gösterir. İnsanın gizli olanı ruhsal yetileridir.

Temel Önerme XXXIV:

İnsan ruhunun yetileri iki kısma ayrılır: a) *Eylemle görevli olan yetiler*; b) *Kavramayla görevli olan yetiler*. Eylemin de üreme ile ilgili olan (*neşâ'i*), hayvansal ve insani olan, olmak üzere üç bölümü bulunur. Kavrama ise, hayvansal ve insani olmak üzere iki bölümdür¹⁵⁶.

Temel Önerme XXXV:

Üreme eyleminin amaçları kişinin (*şahs*) korunması, yaşamını sürdürmesi, türün korunması ve doğumla çoğalmadır. Bunlar üzerinde insan ruhunun yetilerinden biri egemendir. Filozoflara (*kavm*) göre, bu yeti bitkisel yetidir. Açıklamayı uzatmaya gerek yoktur.

Temel Önerme XXXVI:

Hayvansal eylem yararlı olana çeker ve istek (*eş-şehvet*) yetisini gerektirir; zararlı olandan uzaklaştırır ve korkuyu gerektirir; ondan sorumlu olan da öfke (*gadab*)'dir. Bunlar insan ruhunun da yetileridir.

Temel Önerme XXXVII:

İnsan eylemi, bu yaşamda kendisine yönelinen amaç dahilinde güzel ve yararlılığın seçimi, aşırı arzuları dengelemektir. Böyle bir şeye akıl iletir; akıl ona deneyim kazandırır, yakınlık kurmasını sağlar; salt (*asîl*) aklın doğru saydığı eğitimi verir.

Temel Önerme XXXVIII

Kavrama, izlenim almağa uygundur. Nasıl ki işitme duyusu sureti bilmek [11] ve ona benzemek suretiyle hareket ederek yakın bir ilişki kuruncaya değin yargı gücüne (*el-hâkim*) yabancı ise, aynı şekilde kavranan şey de (*el-müdre*)

aynı yapıt, s. 179). Hayal gücünün simgeleme işlevinin en aza indiği ve aşırı gitmediği durumlarda, başka bir deyişle, hayal gücünün nadiren ortaya çıkan dinlenme durumunda, esinlenmeler bütün gerçeklikleriyle görünürler ve yorumlanmalarına gerek yoktur. Hayal gücünün faaliyetini arttırdığı hallerde ise simgeleme işlemi en yoğun durumdadır ve bu türden esinlenmelerin ve rüyaların anımsama yoluyla yorumlanmaları gerekir (*Avicenna's De Anima*, ss. 174-176; *Livre de Science*, c. II, s. 83). Görüldüğü gibi, İslam Dünyasında rüya tabirlerine kuramsal bir temel de hazırlanmıştır. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz., benim, *İbn Sina'nın Psikolojisi*, İbn Sina'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, TTK Basımevi, Ankara 1984.

¹⁵⁶ Bundan böyle yapılan fizyolojik ve psikolojik açıklamalar büyük ölçüde **Aristoteles** kaynaklı açıklamalardır. İslami döneme gelinceye değin **Aristoteles** yorumcularının açıklamaları da İslam düşünürleri tarafından genellikle özümsemiş ve benimsenmiştir.

surete yabancıdır. Sureti ondan (kavranan şeyden) ayrılır ayrılmaz bilgi oluşur. Sözgelimi, duyum duyulardan (*el-mahsûs*) sureti alır; anımsama (*zıkr*) ile bağlantı kurar; [Bu suret] duyulardan uzaklaşmış olsa da, anımsamada alıkonur.

Temel Önerme XXXIX

Hayvansal kavrama ya dışta ya da içtedir. Dış kavrama beş duyu ile gerçekleşir; iç kavrama kuruntu yetisinden ve buna bağlı olan hayvansal yetilerden kaynaklanır.

Temel Önerme XL

Dış duylardan her biri, duyulurun niteliği türünden hususlardan etkilenir. Eğer duyulur güçlü ise, kendisi yok olsa da, yerini sureti alır. Sözgelimi, görme duyusuyla ilgili olarak, güneşe bakıldığında, bu duyuda güneşin benzeri oluşur. Güneşin cisminde (*cirm*) ayrıldığında bu etki bir süre kalır ve bazen de gözbebeğinin yaratılışına egemen olarak onu bozar. Aynı şekilde işitmede de, bu duyu güçlü bir sestemden uzaklaştığında, rahatsız edici ses bir süre ondan ayrılmaz. Koklama tadalmada da böyledir. Bu husus dokunma duyusunda daha açıktır.

Temel Önerme XLI

Görme duyusu, karşısında bulunduğu sürece, görülenin imgesini yansıtan bir aynadır. Yok olduğunda ve güçlü olmadığı zamanlarda ise ortadan kalkar.

Temel Önerme XLII

İşitme, birbirine vurulan iki şeyin birbirine vurulmasından, onun şeklini alan hava titreşimlerinin kulak deliğine girmesiyle oluşur ve ses işitilir.

Temel Önerme XLIII

Dokunma, dengeli oluşuma sahip organdaki yetidir; kendisinde, dokunduğu şeyin etkinliği nedeniyle oluşan değişikliği duyular. Koklama ve tadalmamanın durumu da böyledir. [12]

Temel Önerme XLIV

Dış duyların gerisinde duyumun elde ettiği sureti derleyecek ağlar bulunur. Bundan doğan yetiye “*musavvıra*” adı verilir. Beynin ön tarafında bulunur. Duyulur suretleri duylarla temas ve bağlantısı kesildikten sonra da olduğu gibi korur. Böylece duyumdan kaybolduğu halde, orada varlığını sürdürür.

Bir yeti de *kuruntu* (*vehm*) adını alır. Bu yeti, duyulur nesneden duyulanamayanı kavrar. Sözgelimi, koyundaki yeti; koyunun duyum organında kurdun sureti görüldüğünde, onun düşmanlığı ve kötülüğü bu yetide belirir; çünkü duyum organı böyle bir şeyi algılayamaz.

Bir başka yeti de “*müfekkire*” (düşünce üreten) diye adlandırılır. Bu yeti “*musavvıra*” (suretleri koruyan yeti) ve bellek’in depolarında saklı tutulan şeyler üzerinde söz sahibidir. Onları birbirleriyle karıştırır ve birbirlerinden

ayırır. Onu ancak insan ruhu ve akıl kullandığında “*müfekkire*” adını alır. Kuruntu (*vehm*) kullandığında ise, “*mütehayyile*” denir¹⁵⁷.

Temel Önerme XLV

Duyum salt anlamları ancak karışık olarak kavrar ve duyulurun ortadan kalkmasından sonra onu koruyamaz. Nitekim duyum **Zeyd**'i salt insan olarak değil, nicelik, nitelik, yer, durum vb. gibi haller eklenmiş olarak kavrar. Eğer bu haller insanlık gerçekliğinde bulunsaydı, bütün insanlar onu paylaşırdı. Buna karşılık duyum bu suretten, duyulurun kendisinden ayrılmasıyla, ayrılır. Dolayısıyla suret ne maddede ne de maddesel ilişkilerle birlikte kavranabilir. [13]

Temel Önerme XLVI

Kuruntu (*vehm*) ve iç duyu anlamı saltık olarak değil, karışık halde algılar. Fakat duyulurun kaybolmasından sonra da onu korur. Nitekim kuruntu ve imgeleme de iç duyu insan suretini saltık olarak değil, nicelik, nitelik, durum gibi eklentiler ve ilişkilerle karışık olarak dışarıdan duyumlandığı biçimde ortaya koyar. Onların insanın insan olarak başka hiçbir eklenti olmaksızın bir örneğine sahip olmağa çalışmaları mümkün değildir. Onlar için mümkün olan yalnızca duyumdan elde edilen karışık insan suretinin, duyulurdan ayrıldığında da, alıkonmasıdır.

Temel Önerme XLVII

İnsan ruhu, anlamın, tanım ve gerçekliğiyle, ondan kendisinde çokluk ifade eden yabancı eklentiler çıkarılmış olarak, kavranmasını sağlar. Böyle bir şey ona ait olan kuramsal akıl adı verilen yeti sayesinde olur. Ruh bir aynaya benzer, kuramsal akıl ise onun cilasına... . Tıpkı görüntülerin, cilası doğa tarafından bozulmadıkça ve Yüce Alem'den kaynaklanan cilası nedeniyle daha aşağıdaki tutku, öfke, duyum ve imgelemeye bulaşmadıkça, cilalı aynalarda yansımaları gibi, akıl edilirler de tanrısal akış nedeniyle onda yansır. Bunlardan yüz çevirip, emr alemini temaşaya yönelirse, Yüce Melekleri temaşa etmiş olur ve en yüce hazza ulaşır.

Temel Önerme XLVIII

Kutsal ruhu hiçbir şey meşgul edemez; dış duyunun giderilmesini sağlayan, onun iç duyusudur. Onun etkisi bedeninden alemin cisimlerine ve onda bulunanlara kadar uzanır. [Kutsal Ruh] akılsalları, insanlardan öğrenim görmeden, meleki ruhtan alır.

Temel Önerme XLIX

Zayıf, sıradan insanların ruhları, içe yöneldiğinde, dıştan uzaklaşır. Dışa yöneldiğinde de, içten uzaklaşır. Dıştan duyum organına [14] yönelirse, ötekinden uzaklaşır; içten bir yetiye yönelirse, ötekinden uzaklaşır. Bu nedenle

¹⁵⁷ *Müfekkire* insanda, *mütehayyile* ise hayvanda bulunan aynı yetidir.

işitme görmeyi bozar; korku dikkati tutkudan, tutku dikkati öfkeden uzaklaştırır. Düşünme anımsamaya engel olur. Anımsama düşünmeden uzaklaştırır.

Temel Önerme L

Kutsal ruhu hiçbir şey meşgul edemez¹⁵⁸.

Temel Önerme LI

Dışla iç arasındaki ortak sınırdaki bir yeti bulunur ki, bu yeti duyu verilerini biraraya toplar. Onda gerçekte duyum bulunur. Onda hızla hareket eden aletin sureti izlenim bırakır; ortadan kalksa da bu suret, onda düz bir çizgi ya da bir çember biçiminde algılanıncaya değin, böyle olmadığı halde, alıkonmuş olarak kalır. Böyle olmasaydı, onda bulunması uzun sürmezdi.

Bu yeti aynı zamanda uykuda iken iç suretin onda varlığını sürdürmesinin de mekanıdır. Çünkü kavranan şey gerçekte, ister ona dışarıdan gelsin isterse içeriden, onda tasarlanan şey olup, bu tasarım gözleniyormuş gibi gerçekleşir. Dış duyuma sahip olursa, iç duyum ortadan kalkar. Dış duyum ortadan kalkarsa, yok olmayan iç duyum yerleşir. Böylece iç duyumda gerçekleşen şeyin benzeri, uykuda olduğu gibi adeta dışarıda görülüyormuşçasına onda yer eder. Bazen de iç duyu işine öylesine gömülür ki, onun hareketi son derecede yoğunlaşır ve egemenliği iyice ele geçirir. Bu durumda şu iki durumdan biri ortaya çıkar: Ya a) akıl onun hareketini dengeli bir hale getirir ve onun aşırılığını yatıştırır; ya da b) bunu yapamaz ve onun yöresinden uzaklaşır. Eğer herhangi bir şekilde akıl yetersiz kalır ve hayal güç kazanırsa, hayalde bu ayna ile yakın ilişkisi olan bir güç belirir; hayallenen suret onda kavranır ve tıpkı iç duyusu güçlenmiş bir kimseye bir şeyin kavranmasının ya da korkunun yerleşmesinin arız olması gibi, bu suret gerçekte görülüyormuş gibi olur. Bu kimse sesler işitir; insanlar görür. Bu güç bazen iç duyuda gerçekleşir ve dış duyunun eli ona uzanamaz. [15] Onda Yüce Melekuttan bir şey görünür. Bilinmeyenden haberdar olur. Tıpkı uykuda duyuların faaliyeti durduğunda görüldüğü gibi. Rüyalar görür. Bazen bellek yetisi rüyayı olduğu gibi alıkoyar; açıklama gerekmez. Bazen de imgeleme yetisi teşbihi hareketlerle görünenin kendisinden, onunla aynı cinsten şeylere intikal eder. Bu durumda yorum gerektirir. Yorum yorumcunun bir sezgisi olup, bu sayede asıl fer'den çıkarılır¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Öyle görünüyor ki, XLVIII. Temel Önermenin ilk tümcesi fazladan L. Temel Önerme olarak değerlendirilmiş. Bir yazım yanlışı olabilir.

¹⁵⁹ Bkz., yukarıya, dipnot 39. "Yorum yorumcunun sezgisidir, bu sayede asıl ferden çıkarılır" tümcesi her türlü açıklama ve yorumu esinlenmeye bağlayan bir anlayışı ifade eder ve bugün **Postmodernistlerin** "gerçek öznel olarak algıladıklarım, imgelediklerimdir" teziyle örtüşmektedir. Aslında Ortaçağ düşünürlerinin kutsal metinleri yorumlama ve sistemleştirme sırasında takındıkları tavırla **Postmodernistlerin** tavırları arasında çok ciddi bir ayrılık bulunmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, kabaca söylemek gerekirse, **Postmodernizm** bir geriye dönüş (*irticâ*) hareketidir.

Temel Önerme LII

Duyulurun duyulur olarak doğası, akıl edilmek olmadığı gibi, akıl edilirin akıl edilir olarak doğası da, duyulamak değildir. Onun doğası ancak kendisinde duyulur suretlerin yabancı eklentilerle birlikte bulanık görüntüsüne yol açan cismani bir alet olmaksızın duyumun tamamlanması olup, akılsal kavramanın cismani bir aletle tamamlanması değildir. Çünkü onda sureti kavranan şey özeldir. Ortaklaşa paylaşılan genel, bölünebilende bulunmayıp, yer kaplamayan, zihinde (*vehm*) bulunmayan, duyumla algılanmayan gayr-ı cismani tözü almakla akıl edilirlere temaşa eden insan ruhunda bulunur; çünkü o, emr alemine aittir.

Temel Önerme LIII

Duyum yaratılmışlar alemine ait olan hususlarda, akıl ise emr alemine ait olan hususlarda söz sahibidir. Yaratılmışlar alemiyle emr aleminin üstünde olan, duyum ve akıldan gizlenir. Onun gizlenmesi, açılmaması değildir. Sözelimi, güneş kısa bir süre [bulutla] örtülse, çoğu zaman kendisini açıkça gösterir.

Temel Önerme LIV

Birliğin özü kavranamaz; o nitelikleriyle kavranabilir. Bilisizlerin nitelermelerinden uzak olan, ulaşılamayacağı dışında O'na ulaşmanın hiçbir yolu yoktur.

Temel Önerme LV

Meleklerin gerçek özleri ve insanlara kıyaslamak suretiyle elde edilen özleri bulunur. Onların gerçek özleri, emirle ilgilidir. Ancak beşeri yetiden kutsal insan ruhu ona katılır. [16] Karşılaştıklarında iç ve dış duyu yukarıya doğru çekilir. Ona melekten taşıyabileceği bir suret görünür. Meleği kendi sureti dışında görür; sözünü vahiyden başka şekilde işitir. Vahiy, Melek'in dilediği şeyin insan ruhuna doğrudan verilmesidir. İşte gerçek kelam budur; çünkü kelimadan ancak muhatapın kendi iç duygusunda kendisinden kaynaklanmışçasına içerdği kavram (*tasavvur*) anlaşılır. Eğer mührün mumu etkilemesi gibi, muhatap kendi iç duygusuna yönelemiyorsa, onu, iç duyularla dış duyular arasında elçi olarak kabul edilen kendi nefesine benzetir. Sesli olarak konuşur, yazar ya da işaret eder. Muhatap kendisiyle ruh arasında perde bulunmayan bir ruh ise, bu ruh, tıpkı güneşin berrak su üzerinde yansması gibi, onu aydınlatır ve onda iz bırakır. Fakat ruhta iz bırakanın doğası, iç duyuya, güçlendiğinde, ulaşmak ve sözü edilen yetide gerçekte görülüyormuş gibi iz bırakmaktır. Kendisine vahyedilen kişi melek ile iç duygusu sayesinde ilişki kurar; o duyu sayesinde vahiy alır. Daha sonra melek için duyulur bir suret, sözü için işitilen sesler oluşturur. Melek ve vahiy böylece iki biçimde onun kavrama yetilerine ulaşır. Duyu yetilerine hayret ve şaşkınlık, ve vahiy iletilen kişiye de baygınlık arız olur ve bunun sonucunda görür¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Burada Hz. Muhammed'in vahiy alışı sırasında geçirdiği hallerle ilgili rivayetlere uygun bir kuramsal temel oluşturulmaya çalışıldığı anlaşılıyor.

Temel Önerme LVI

Sanma ki, kalem katı bir alet; levha düzlem biçiminde bir şey; kitap, üzerine işaretler işlenmiş bir şeydir; tersine kalem ruhani bir melek, yazı gerçeklerin betimlenmesidir. Kalem emr'de bulunan anlamları kavrar ve levhayı ruhani bir yazıyla doldurur. Kaza kalemden; takdir levhadan kaynaklanır. Kaza, bir tek emrin içeriğini kapsar; takdir ise, bilindiği kadarıyla, vahyin içeriğini kapsar; göklerde bulunan meleklerle iletilenler [17] iki arzda bulunan meleklerle akar ve bunun sonucunda gerçekte takdir edilen şeyler gerçekleşir¹⁶¹.

Temel Önerme LVII

Sebeup sebeup değilken, sebeup haline gelmiş ve böylece sebeup olmuştur. Sebeup bir ilkede son bulur ki, bu ilkeden, nesnelere sebepleri, onun nesnelereki bilgi düzenine uygun olarak, kaynaklanmıştır. Böylece sen oluş (kevn) aleminde önceli bir doğa ya da önceli bir seçime gücü ancak bir sebepten dolayı bulursun ve sebeplerin sebeplerine doğru yükselirsin. İnsanın, seçme gücü olmayan dış nedenlere dayanmadan bir eylemin başlangıcı olması mümkün değildir. Bu nedenler düzene; düzen takdire; takdir kazaya dayanır; kaza da emr'den kaynaklanır. “Herşey bir ölçüye göredir” (krş., **Kur'an**, Kamer (LIV), 49).

Temel Önerme LVIII

Kişi dilediğini yaptığını, istediğini seçtiğini sanırsa, seçimi sonucu şunu keşfeder: Acaba bu seçim yoktu da, kendisinde sonradan mı başladı, yoksa bir başlangıcı yok mudur? Eğer bir başlangıcı olmasa idi, bu seçimin, onun varlığının başlangıcından beri onunla birlikte bulunması; kendisinden ayrılmayan bir seçime doğal olarak sahip olması gerekirdi ve nihayet seçiminin onda başkasından kaynaklandığını söylemek gerekirdi. Eğer başlangıcı olsa idi, her başlangıcı olanın sebebi ve başlatıcısı olacağı için, seçimi gerektiren bir sebepten ve başlangıcı sağlayan başlatıcıdan ileri gelirdi. Bu durum ya onun seçimini seçimle var etmesi anlamına gelirdi ki, bu husus sonsuzca gider; ya da onda seçimin varlığı seçimle olmaz ve ona seçim başkasından yüklenirdi ki, bu da onun seçimiyle olmayan dış nedenlerde ve nihayet her şeye olduğu biçimiyle zorunlu düzenini veren ilk seçimde son bulurdu; çünkü önceli seçimde son bulma ifadesi tekrar başa döndürür.

Buradan açıkça anlaşılıyor ki, iyi-kötü her varolan, öncesiz istençten kaynaklanan sebeplere dayanır.

[18] Temel Önerme LIX

Her kavrama ya özel bir şeye aittir, sözgelimi “Zeyd”; ya da genel bir şeye aittir, sözgelimi “insan”. Genel için görme gerçekleşmez ve o duyuyla algılanamaz.

¹⁶¹ Görüldüğü gibi levha (*el-levh el-mahfûz*) Tanrı'nın genel bilgi ve yargısını, kalem ise Tanrı'nın özel bilgi ve yargısını ifade etmektedir.

Özele gelince, ya çıkarımla ya da çıkarımsız algılanır. Gözlem (*müşâhede*) terimi (*'ism*), çıkarımın aracılığı olmadan, varlığı özelin kendi özünde bulunana verilir. Çünkü çıkarım görünmeyene ilgili olup, görünmeyene çıkarımla ulaşılır. Kendisine kanıt getirilen ve böylece onun, kuşkusuz varlığına (*bi-inniyetihi*) hükmedilen, görünmeyen (*gâ'ib*) değildir. Her varlık görünmeyen olmayıp, gerçekte gözlemlenendir. Gerçekte gözlemlenenin algılanması gözlem olup, gözlem de ya doğrudan ve temaslıdır ya da dolaylıdır, derin düşünce (*reviyye*) yoluyla.

İlk Hakkın özü kendisine gizli değildir. Bu husus çıkarımla olmaz. O'nun özü özünden dolayı yetkinliğini gözlemleyebilir. Başkasına, çıkarımsız, doğrudan ilişki ve temas olmadan, görüldüğünde, bu başkasınca öylesine görülür ki, uzak olduğu doğrudan ilişki onun için olanaklı olur; dokunulur ve tadılır vb. . Eğer yaradan bu kavrama yetisini öteki dünyada görme organında meydana getirme gücüne sahipse, O'nun kıyamet gününde, kendilerinden yüce olduğu hiçbir benzetme, niteleme ve karşılıklılık ve koşutluk olmadan görülmesi de olanaksız değildir. Bu O'nun (Hz. Muhammet'in) şu sözünün yorumudur: "*O gizli olmayıp, açık ve seçiktir*". Herşey ya tıpkı zayıf bir ışık gibi zayıf bir varlığa sahip olacak kadar gerçekteki hali gerilediği için ya da tıpkı güneş ışığı, daha doğrusu güneş yuvarlağı gibi, gücünün şiddeti, kavrama yetisinin ona karşı yetersiz kalması ve güçlü bir varlık payına sahip olmasından ötürü, gizlidir. Gözler ona baktıklarında yorgun düşer ve şekli son derecede bulanıklaşır. Yahut da engelden ötürü gizlidir. Engel, [19] gözle, gözün ilerisindeki duvar gibi, ya ayrıktır ya da ayrık değildir. Bu ikincisi de ya nesnenin gerçekliğiyle karışıktır ya da karışık olmayıp, bitişiktir. Karışık, insanlığın gerçekliğini bir örtü gibi gizleyen dayanak ve ilinekler gibi, onda gizlidir. Öteki duyulur şeyler için de durum aynıdır. Akıl onun gerçek özüne ulaşmak için bunları soyutlamak zorundadır. Bitişik ise, giyilmiş giysi gibidir ve ayrık durumundadır.

Temel Önerme LX

Bitişik ve ayrık, kavramayı kendilerinde alıkoydukları için gizlidir; çünkü her ikisi de kavranana yakındır.

Temel Önerme LXI

Dayanak açık gerçekliği gizler; çünkü onun edilginlikleri, insan suretini gizleyen nutfe gibi, yabancı (*garib*) eklentilerden kaynaklanır. Eğer denge çok yüksek derecede ise, kişi büyük cüsseli ve yakışıklı olur. Biraz kuru ise, tersi söz konusudur. Aynı şekilde onların çeşitli doğaları çeşitli garip durumlara yol açar.

Temel Önerme LXII

Yakınlaşma (*kurb*) ya mekansaldır ya da tinseldir. Hak (Tanrı) mekanda değildir; dolayısıyla O'nda mekansal yakınlık ve uzaklık düşünülemez. Tinsel ya varlıkta birleşme ya da nelikte birleşmedir. Nelik bakımından hiçbir şey İlk Hakka benzemez; bu nedenle hiçbir şey O'na oranla daha yakın ve daha uzak değildir. Varlıkta birleşme de daha bir yakınlığı gerektirmez. Nasıl gerektirsin ki? Çünkü O, her varlığın ilkesi ve vericisidir. Aracıyla iş görseydi, aracının

aracısı olurdu; oysa O, aracıdan daha yakındır. Bitişik ya da ayrık, İlk Hakkı gizleyen bir engel yoktur. İlk Hak dayanağın karışımından uzak, dayanağın ilineklerinden ve yabancı eklentilerinden kutsaldır. Sahip olduğu şeylere özünde sahiptir.

[20] Temel Önerme LXIII

O'nun varlığından daha yetkin bir varlık yoktur. O'nda varlığın eksikliğinden ileri gelen bir gizlilik yoktur. O özünde açık (*zâhir*), açıklığının fazlalığından ötürü gizli (*bâtın*) dir. Tıpkı güneşin her gizli olan şeyi açığa çıkarması ve gizliliği ortadan kaldırarak nüfuz etmesi gibi, herşey O'nunla açıklık kazanır.

Bundan Sonraki Temel Önermenin Yorumu

Hakkın özünün o'luğunda (varlığında) çokluk ve karışım olmayıp, bütün örtülerden soyutlanmış, kendindedir. Onun açıklığı (*zâhiriyyetuhu*) buradan gelir; her türlü çokluk karışım ise, özünden ve açıklığından sonra olup, bir olmaları bakımından O'nun özündendir. Onlar açık olmaları bakımından açıktır. Onlar gerçekte özleriyle açık olup, onların ortaya çıkmalarıyla herşey ortaya çıkar. Bir başka kez her şeye her şeyle görünür. Bu, ayetlerle açığa çıkma (*zuhûr*) olup, özünü açığa çıkmasından sonradır. Onun ikinci açıklığı çoklukla ilgilidir ve birlik olan O'nun ilk açıklığından kaynaklanır.

Temel Önerme LXIV

İlk Hakkın, kudretiyle yarattığı şeyleri, tıpkı duyulur nesnelere varolmaları (hazır olmaları) ve bizde izlenim bırakmaları yönünden kavranmaları gibi, bu nesnelere yönünden kavradığı söylenemez. Tersine O'nun, nesnelere kutsal özünden dolayı kavradığının bilinmesi gerekir. Özünü gözlediğinde, yüce kudretini gözlemiş olur. Kudret sayesinde kudrete konu olan şeyi ve her şeyi gözlemiş olur. O'nun özünü bilmesi, başkasını bilmesinin nedenidir. Bir bilginin bir başkasının nedeni olması olanaklıdır; çünkü İlk Hakk'ın kul için belirlediği taati bilmesi, onun rahmete nail olduğunu bilmesinin sebebi; O'nun sevabının kesintiye uğramayacağını bilmesi de, bir kimsenin cennete girdiğinde, cehenneme girmeyeceğini bilmesinin sebebidir. Bu, zamanda öncelik ve sonralığı gerektirmez; özünü bir öncelik ve sonralığı gerektirir. [21] Önce'den bir kaç biçimde söz edilir: **Zamanda öncelik.** Sözelimi, yaşlı çocuktan öncedir. **Doğada öncelik,** kendisi başkasının gerisinde yer aldığı halde, bir başkasının kendisinin gerisinde yer almamasıdır; sözelimi, bir ile iki arasındaki ilişki. **Düzende öncelik.** Sözelimi, kıble bakımından ele alındığında ilk safın ikinci saftan önce gelmesi. **Üstünlükte öncelik.** Sözelimi, Ebu Bekir'in Ömer'e önceliği. **Özde ve Varlığa Hak Kazanma Bakımından Öncelik.** Sözelimi, Yüce Tanrı'nın istenci ve bir nesnenin olması. Çünkü bunların her ikisi de birlikte (zamandaş) olup, şeyin olması Yüce Tanrı'nın istenciden zamanda sonra olmayıp, özün gerçekliğinde sonradır; zira sen "Tanrı diledi ve nesne oldu" dersin; "nesne oldu ve Tanrı diledi" demezsin.

Temel Önerme LXV

O'nun özünü bilmesi, özünden ayrı olmayıp, özünün kendisidir. Oysa O'nun her şeyi bilmesi özü olmayıp, özünün ayrılmazı olan özüne ait bir niteliklidir. Onda sonsuz sayıda çokluk bulunur; bu da sonsuz sayıda kuvvet ve kudretin karşılığı olarak sonsuz sayıdaki bilinenlerin çokluğuna dayanır. Çokluk özde olmayıp, özden sonradır. Çünkü nitelik özden zamanda değil, varlık sıralamasında sonradır. Ancak bu çokluk, açıklaması uzun bir zaman alacak olan öze yükselmeyi sağlayan bir sıralamadır. Sıralama çokluğu bir düzene sokar ve düzen de O'ndaki birliktir. Hak (Tanrı) öz ve nitelikler olarak göz önüne alındığında, hepsi birliktedir. Dolayısıyla herşey O'nun kudreti ve bilgisinde simgelenen her şeydir. Buradan herşeyin gerçekliği süreklilik kazanır ve maddelere bürünür. O, nitelikleri bakımından bütünü bütünü olup, O'nun özünün birliği onları kuşatır.

Bundan Sonraki Temel Önermenin Yorumu

Söze uygun düştüğünde kendisinden haber verilene uygun söze doğru (*hakk*) denir. Yine gerçeğe uygun düştüğünde kendisinden haber verilene ilişkin varlığa da doğru (*hakk*) denir. [22] Yine yanlış olması olanaksız olana da doğru denir. Yüce İlk, kendisinden haber verilen yönünden doğru; varlık yönünden doğru; yanlış olmasının olanaksız olması yönünden de doğrudur. Fakat biz O'nun doğru olduğunu söyleriz, çünkü O, kendisine yanlışlık karışmayan ve her yanlışın varlığını zorunlu kılan zorunlu'dur: "Tanrı'nın dışında herşey yanlış değil mi?" O gizlidir, çünkü O'nun açıklığı kavramayı giderecek kadar şiddetli olup, gizlenir. O açıktır, çünkü sonuçlar O'nun niteliklerine uygun olup, O'nun özünden dolayı zorunludur. Kudret, ilim vb., bu sonuçlar sayesinde kabul edilir. Bir başka deyişle, kudret ve ilimde imkan alanı geniştir. Öze gelince, olanaksız olup, özün gerçekliği kavranamaz; o, bize göre gizlidir ve bu durum bir yönden değildir. Kendine göre ise bir yönden açıktır. O'nun niteliklerinden biraz elde ettiğinde, bu durum seni beşeri niteliklerden yoksun bırakır ve senin özünü (soyunu) cismani yatağından söküp çıkarır. Böylece sen kavranamayan özü kavrar; kavrayamadığını kavramaktan haz duyarsın. İşte bu nedenledir ki, senin O'nun gizliliğinden açıklığına ulaşman gerekir. Böylece en yüce olan ve tanrısallık alemi, en aşağı ufuktan ve beşeri alemden açıklığa kavuşur.

Temel Önerme LXVI

Tanım cins ve ayırımdan oluşur. Sözelimi, "insan konuşan canlıdır" denir. Burada insan cins; konuşan ise ayırımdır.

Temel Önerme LXVII

Dayanak, niteliği ve çeşitli durumları taşıyan şeydir. Suyun donması ve kaynaması, kerestenin iskemle olması ve kapı olması; giysinin siyah ve beyaz olması gibi.

Temel Önerme LXVIII

O, kendisinden her varlığın başkasına sudur etmesi bakımından İlk olduğu gibi, varlığa en yaraşır varlık olması ve O'na iliştilen her zamanda varlığın var

olması bakımından da İlk'tir. Zaman O'nunla birlikte bu şey olmadan bulunur. Demek istiyorum ki, O'nda değil, O'nunla birlikte bulunur. O [23] İlk'tir; çünkü her şeyin O'nda önce sonucu olarak, ikinci olarak da alıcılığı olarak bulunduğu düşünüldüğünde, zamanda değildir. O sondur; çünkü nesnelere nedenlerine ve ilkelerine iliştilendiğinde iliştilenen şey O'nda durur. O sondur, çünkü her dilekteki gerçek amaçtır. Amaç mutluluğa benzer. Sözelimi, "suyu niçin içtin?" sorusuna karşılık, "mizacı değiştirmek için" yanıtını verebilirsin; "niçin sağlık istedin?" diye sorulunca da, "mutluluk ve iyilik için" diyebilirsin. Böylece geriye yanıtlanacak soru kalmaz; çünkü mutluluk ve iyilik başkası için değil, kendisi için istenir. İlk Gerçeğe her şey gücü ölçüsünde doğa ve istenç ile ulaşır. Onların en üstünü de ayrıntılara, uzun söze sahip olan ilimde derinleşmiş olanlardır. O ilk sevilendir. Bu nedenle O, her amacın sonu, düşüncenin ilki, gerçekleşmenin de sonudur. Her zamanda olanın, kendisinden sonra gelen bir zamanda bulunması ve Gerçek'ten sonra bir zamanın bulunmaması bakımından sondur. O isteyendir, yani her şeyin kendi payını almasını isteyendir. O egemendir, yani yokluğu yok etmeğe, özleriyle yanlışlığa yaraşır oldukları için nelikleri ortadan kaldırmağa muktedirdir. "*Her şey yok olur, yalnızca O'nun yüzü kalır*" (Kur'an, Kasas (XXVIII), 88). Bizi kendi yoluna ilettiği ve erdemliğine yönelttiği için O'na hamdolsun.

**MANTIK VE ESKİ FELSEFENİN İLKELERİ KONUSUNDA
SORUNLARIN KAYNAKLARI**
(‘UYÛN EL-MESÂ’İL FÎ’L-MANTIK VE MEBÂDÎ’ EL-FELSEFET EL-
KADÎME)

I

[2]

KAVRAM

(TASAVVUR)

Bilgi güneşin, ayın, aklın ve zihnin (*nefsin*) kavranması gibi, saltık (*mutlak*) kavram; ve göklerin küreler şeklinde birbiri içinde gerçekleşmesi ve alemin önceli (*muhdes*) olduğunun bilinmesi gibi olumlmalı kavram (*önerme*) biçiminde ikiye ayrılır.

Kimi kavramlar ancak kendilerinden önce gelenin kavranması ile tamamlanır. Sözelimi, uzunluk, genişlik ve derinlik kavranmadan cisim kavranamaz.

Kendisinden önce gelenin kavranmasına gereksinim duyulması her kavram için söz konusu değildir. Daha doğrusu, kendisinden önce gelenin kavranmasıyla kavranmayan bir son kavramda durmak gerekir: Zorunluk (*vucûb*), varlık (*vucûd*) ve olumsal (*mumkin*) gibi¹⁶². Bunların, kendilerini içerecek daha önceki bir şeyin kavranmasına gereksinimleri yoktur. Daha doğrusu, bunlar zihinde yer etmiş açık ve seçik anlamlardır. Bir kimse bu anlamları sözle açıklamak istediğinde, bu, ancak zihin için bir uyarıdır; çünkü o, bu anlamları, kendilerinden daha iyi bilinen şeylerle açıklayamaz¹⁶³.

¹⁶² Daha sonra önermeler konusunda da ele alınacağı gibi, burada Ortaçağ felsefesinin temel ilkelerinden biri olan “*dizileri sonsuzca geriye doğru uzatmak olanaklı değildir*” ilkesinden hareket edilmektedir. Bu ilke ontolojik alanda, varlıklar dünyasında olduğu kadar soyut kavramlar ve önermeler dünyasında da geçerlidir. Buna göre ne kavramları ne de önermeleri sonsuzca geriye doğru uzatabiliriz; çünkü böyle bir şeyin olması bilgiyi olanaksız hale getirir. Aynı şekilde nedenleri geriye doğru uzatmak da varlıklar dünyasını tehlikeye sokar. Ancak burada kavramlar ve önermeler alanıyla varlıklar dünyası arasında bir fark vardır: Kavramlar ve önermeler alanında dizi, kavramlar ve önermeler cinsinden olduğu halde, varlıklar dünyasında ilk ya da temel neden dünyasal varlıklar cinsinden değildir ve eleştiriye son derecede açıktır. Birincisi makul ve geçerli olduğu halde ikincisi akıl dışı ve geçersizdir. Nitekim varlıklar dünyasıyla ilgilenen bilimler varlıklarla ilgili nedenleri varlıklar dünyası dışında değil, varlıklar dünyası içinde arar ve nedenler dizisinin sonsuzca uzatılabileceği varsayımıyla hareket eder ve bilir ki, nedenleri, bırakın varlıklar dünyası dışında durdurmayı, varlıklar dünyası içinde durdurmak bile bilimin önünde bir engel oluşturur.

¹⁶³ Çünkü bu kavramların tanımlanabilmeleri için klasik **Aristotelesçi** Mantık’ın gerekli gördüğü cins ve ayrımları yoktur.

II

[3]

ÖNERME
(TASDİK)

Önermenin bir türü, kendisinden önce başka şeyler kavranmadan kendisi kavranamayan önermedir. Biz alemin önceli olduğunu bilmek isteriz. Önce, alemin bileşik olduğunu, her bileşiğin önceli olduğunu olumlamak (*tasdik*) gerekir. Böylece biz alemin önceli olduğunu biliriz. Kuşkusuz bu önerme (*tasdik*) kendisi bir başka önermeye dayanmayan bir önermede son bulur.

Bunlar akılda açık ve seçik olan yargılardır (*ahkâm*): Sözelimi, *her zaman iki karşıttan biri doğru, öteki yanlıştır*¹⁶⁴; *bütün parçadan büyüktür*.

Kendisiyle bu yolları bildiğimiz ve böylece nesnelere kavram ve önermelerine ulaştıran ilim, Mantık İlmî'dir.

Bizim amacımız sözünü ettiğimiz bu iki yolu bilmek ve böylece eksiksiz kavramla eksik olanı, kesin önerme ile kesine yakın önermeyi ve olası (*doğru*) sanı ile kuşkuyu birbirinden ayırmaktır¹⁶⁵. Biz bu bölümlerden kuşku duyulması mümkün olmayan eksiksiz kavram ile kesin önermeyi ele aldık.

Deriz ki:

III

[4]

VARLIKLAR
(MEVCÛDÂT)

Varlıklar ikiye ayrılır: a) Özü düşünüldüğünde varlığı zorunlu olmayan. Buna "varlığı olumsal" (*mumkin el-vucûd*) denir. b) Özü düşünüldüğünde varlığı zorunlu olan: Buna da "varlığı zorunlu" (*vâcib el-vucûd*) adı verilir¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Bu, o dönemin **Aristotelesçi** iki değerli mantık anlayışının sonucudur. Bu mantık doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir bütün olasılıkları dikkate almadığı için kısır bir mantıktır ve modern bilimin doğasına da aykırı düşmektedir. Çağdaş bilgi kuramına göre, mutlak doğru kavramı bir yanılsamadır; biz gerekçelendirebilmelerimiz ölçüsünde doğruya yaklaşırız ve elde ettiğimiz sonuçla tatmin oluruz; ancak bu mutlak sonuca ulaştığımız anlamına gelmez. Mutlak ulaşılması olanaksız bir ütopya, bizim için bulanık ve belirsiz bir şeydir.

¹⁶⁵ Kesin önerme, kesin bilgi Ortaçağ bilimi ve felsefesinin bir ürünüdür ve fizikötesi bir kavramdır. Kesin bilgi çoğu kez dünyalık bilgi olan doğru sanıdan farklı olarak öte dünyalık bir bilgidir. Doğru sanı (*doksa=right opinion, true belief*) kavramı **Eflatun** kaynaklı bir kavramdır ve bu dünyalık bilgiyi ifade eder; kesin bilgi *episteme*'dir. Bu türden bir bilgi bu dünyada değil, *ideler* dünyasında bulunur. **Eflatun**'un diyaloglarında, özellikle *Thaetetus* adlı diyalogunda bu konuda yer alan farklı bilgi tanımları ve anlayışı hakkında bkz., **Th. Gomperz, age.**, ss. 160-166.

¹⁶⁶ Bilindiği gibi, yalnızca olumsalın deneyimi edinilebilir. **Fârâbî** ve öncülleri buradan hareketle tamamıyla deneyim dışı bir varlık türünün olabileceğini düşünüyorlar ve burada da yine iki değerli mantığın sunduğu seçenekleri doğru olarak kabul ediyorlar.

Olumsalın olmadığını düşündüğümüzde, bir olanaksızlık gerekmez. Onun varlığı bir nedeni gerektirir. O, zorunlu olduğunda da, başkasıyla zorunlu olur.

O halde o, her zaman özüyle olumsal, başkasıyla zorunludur. Bu olumsallık ya öncesiz bir şeydir ya da belli bir andadır.

Olumsal nesnelere neden-sonuç biçiminde sonsuzca uzayıp gidemez. Onlar döngü (*devr*) de oluşturamazlar. Daha doğrusu, onların bir şeyde son bulmaları zorunludur¹⁶⁷. Bu şey de İlk Varlık'tır.

IV

VARLIĞI ZORUNLU

(*VÂCİB EL-VUCÛD*)

Varlığı zorunlunun, var olmadığı düşünüldüğünde, böyle bir şey olamazlığa yol açar¹⁶⁸. Onun varlığının nedeni yoktur. Onun varlığı başkası sayesinde olamaz. O nesnelere varlığının İlk Nedenidir. Onun varlığının, varlığın başlangıcı olması ve her türlü eksiklikten uzak olması gerekir. Onun varlığı eksiksizdir. Onun varlığının en eksiksiz varlık olması; madde, suret, fiil ve gaye gibi nedenlerden uzak olması gerekir.

¹⁶⁷ *Teselsül* (zincirleme sonsuzca geriye doğru gidiş) ve *devr* (döngü) Ortaçağlarda Tanrı'nın yadsınmasına yol açacağı endişesiyle olanaksız görülmüş; olumsalın kendi kendine yeterli olmaması nedeniyle bir İlk Nedensiz var olmasının olanaksız olduğu kabul edilmiştir. İlk Neden'in olumsallar cinsinden olmamasının İlk Neden kavramını anlamsız ve evreni açıklayıcı bir ilke olmaktan çıkaracağı düşünülmemiştir. Üstelik İlk Neden'e olumsallardan varlığa engel olacağı için esirgenen öncesizlik ve sonsuzluk yüklenmiştir.

¹⁶⁸ Kuşkusuz, *Varlığı Zorunlu* diye bir şeyin var olması, nesnel (bizim dışımızda) bir örneğinin bulunması halinde böyle bir olamazlık söz konusudur. **Fârâbî** burada tamamıyla zihinsel bir tasarımı gerçekte karşılığı bulunan bir şey olarak düşünmekte; varlık (ontolojik) kanıtı yanlılarının salt kavramdan nesnel gerçekliği olan bir varlığa geçilebileceği yanlına düşmektedir. Salt kavramdan gerçekte yokluğa geçiş, *kare biçiminde çember, bin kenarlı dörtgen* kavramlarında olduğu gibi, olanaklı olduğu halde, salt kavramdan gerçekte varlığa geçiş olanaklı değildir; salt kavramdan, eğer mantıksal bir çelişki taşımıyorsa, gerçekte onun olabileceği sonucuna varılabilir; sözgelimi, *anka kuşu* dış dünyada karşılığı bulunmayan bir kuştur, ancak çeşitli organlarıyla olumsal varlıklara benzediği için mantıksal olarak böyle bir kuşun hiç olamayacağı söylenemez. *Klasik Tanrı* kavramı bu açıdan daha da sorunlu bir kavramdır; çünkü olumsal varlıklar alanının dışında bir varlık olarak tasarlanır; O'nun var olduğunu söylemek bir yana, olabileceğini söylemek bile anlamsız ve çelişiktir. Bu nedenle *Tanrı* bizim sığınma, bir başka deyişle inanma gereksinimimizin bir ürünüdür. Nitekim **Fârâbî**'nin metninin devam eden satırlarında dikkati çeken Tanrı'yı tanımlama ve açıklama girişimi, bilgi alanımızı oluşturan olumsal dünyayı dışlayan bir girişimdir. Bu açıklamalarla Tanrı'yı var sayabiliriz, ama var edemeyiz.

V

[5] VARLIĞI ZORUNLUNUN NİTELİKLERİ

“*O vardır*” dediğinde, O'nun cisim gibi neliği yoktur. Varın da cismin de tanımını şeydir; ancak O, varlığı zorunlu olandır. O'nun varlığı böyledir.

O halde O'nun cinsi, ayırımı (*fasl*), tanımı, kanıtı yoktur; O her şeyin kanıtıdır. Varlığı özü nedeniyle sonsuz ve öncesiz olup, yokluk O'nunla birlikte bulunmaz. Varlığı gizil halde (*kuvve halinde*) değildir.

O halde O'nun olmaması olanaksız olup, sürekli kalması için hiçbir şey gereksinimi yoktur; bir durumdan bir başkasına geçmez. O, sahip olduğu gerçekliğin kendisinden başka bir şeyin sahip olduğu gerçeklik olmaması anlamında birdir. Büyüklük ve niceliğe sahip olan nesnelere olduğu gibi bölünemez olması anlamında birdir. O halde O'na nicelik, zaman ve mekan yüklenemez. O cisim de değildir; O yine varlığı gibi özünün de kendisinden başka şeylerden olmaması anlamında birdir. O'nun özü suret, madde, cins ve ayırım gibi anlamlardan oluşmaz. Karşıtı yoktur. Salt iyilik, salt akıl, salt akıledilir, salt akledendir. Bu üç şeyin hepsi O'nda birdir. O bilgedir, diridir, bilgilidir, güçlü ve istençlidir. En yüce görkemlik, yetkinlik ve güzelliştir. O özüyle en büyük mutluluğa sahiptir. O ilk sevendir; ilk sevilendir. Bütün nesnelere varlığı O'ndan kaynaklanır; çünkü O'nun varlığının etkisi nesnelere ulaşır ve nesnelere var olur. Bütün var olanlar O'nun varlığının etkisinden kaynaklanan bir düzen içindedir¹⁶⁹.

[6]

VI

VARLIĞI ZORUNLUNUN VARLIKLARLA İLİŞKİSİ

Her varlığın O'nun varlığından kaynaklanan bireysel bir bölümü ve basamağı vardır. Nesnelere O'ndan var olması bizimkilere benzeyen bir amaç nedeniyle değildir. Ne de o nesnelere ait bir amaca sahiptir. Nesnelere On'dan, sudur etmeleri ve gerçekleşmeleri için bir bilgiye ve hoşnutluğa sahip olmadan, doğal olarak sudur etmez. Nesnelere O'ndan, özünü bildiği ve gerçekte olması gerektiği biçimde [var olan] iyilik düzeninin ilkesi olduğu için, zuhur eder.

O halde O'nun bilgisi, bildiği şeyin varlığının nedenidir. O'nun nesnelere bilmesi zamansal bir bilgi değildir. O bütün nesnelere varlığının, yok olmalarından sonra soyut varlığı verdiği anlamında değil, onlara sonsuz varlığı

¹⁶⁹ Bütün bu açıklamalar Kelam düşüncesinin gelişmesiyle Tanrı konusunda İslam inancının bir parçası haline gelen *muhâlefetün li'l-havâdis* (olumsallardan farklı olma) niteliğiyle yakından ilgili olan açıklamalardır. Buna göre, Tanrı, deneyimine sahip olduğumuz bütün olumsallardan farklıdır; hatta olumsalların karşıtıdır. Böyle olunca, Tanrı kavramının bizce açık bir kavram olması, evreni açıklaması ve anlamlı bir hale getirmesi nasıl düşünülebilir, bu noktada bir paradoks (garabet) ile karşı karşıya değil miyiz? **İslam Filozofları** olayın bu boyutunu hiç tartışmamışlardır.

vermesi ve onlardan saltık yokluğu kaldırması anlamında, nedenidir. O, ilk yaratılanın nedenidir.

Özgün yaratma (*ibdâ*), varlığı özünden olmayan bir nesnenin varlığının sürekliliğinin korunmasıdır. Bu sürekliliğin Yaratıcının özü dışında bir nedenle ilişkisi yoktur¹⁷⁰.

Bütün nesnelere O'nunla ilişkisi, Yaratıcı olması ya da Kendisiyle var ettikleri arasında bir aracı bulunmaması ve O'nun aracılığıyla öteki nesnelere nedeni olması bakımından, bir tek ilişkidir.

O, eylemlerinin nedeni olmayandır. O yaptıklarını bir başka şey için yapmayandır.

[7]

VII

İLK YARATILAN (EL-MUBDA' EL-EVVEL)

O'ndan kaynaklanan ilk yaratık sayıca bir tek şeydir¹⁷¹. O da İlk Akıl'dır. İlk yaratıkta çokluk ilineklilik olarak gerçekleşir; çünkü onun varlığı özünü olumsal, İlk Varlık'la zorunludur. Çünkü o, özünü ve İlk'i bilir.

¹⁷⁰ Özgün ya da örneksiz, benzersiz yaratma, genellikle Tanrı'ya özgü bir yaratma olarak kabul edilir. İnsanın yapıp etmeleri ise bir örneğe, bir benzere bakarak oluşturulan yapıp etmelerdir. Bu açıdan bakıldığında insan yalnızca öykünür (taklit eder). Sözelimi, Tanrı'ya öykünür, peygamberlere, velilere, müritlere, dervişlere ve babalara öykünür. **Fârâbî**'nin siyaset kuramında bu husus daha açık bir biçimde yer almaktadır.

¹⁷¹ Çünkü *birden ancak bir tek şey çıkar*. **Plotinus** kaynaklı bu anlayış hemen hemen bütün İslam Filozofları çevresinde yaygındır. Krş., daha önce sözünü ettiğimiz *Kitâb Esûlücyâ*, s. 75; burada yapıtın yazarı şunları söylüyor: “*Yüce alemde bu aleme ulaşan şeyler bir tek şey olup, bu alemde çok olur*” (ve'l-eşyâ'u el-vâkı'atu min el-âlem el-a'lâ hezâ'l-âlemi innemâ hiye şey'un vâhidun yetekesseruhâ hünâ). Yine aynı yapıtta (s. 73) şöyle deniyor: “*Deriz ki: [İlk] Akıl eksiksiz ve yetkin varlıktır, onun bir olduğundan kuşku yoktur*”. **Plotinus**'a göre Bir'den ya da İyi'den yine bir olan İlk Akıl; İlk Akıl'dan henüz birliği yitirmeyen Evrensel Nefs oluşur; ancak bunlar Bir'den ya da İyi'den farklı olarak birliklerinde çokluğu da barındırırlar. **A. H. Armstrong**, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge University Press 1967)'de yer alan çalışmasında bu konuda şunları söylüyor: “*Plotinus Aklın Bir'den, Nefsin Akıldan çıkışını ışığın güneşten, ısının ateşten, soğğun kardan ve kokunun kokulu şeyden yayılması benzetmeleriyle açıklamaktan kesinlikle hoşlanmaktadır; fakat o bu benzetmeleri yeterli bulmaz, yapmış olduğu bu benzetmelerin keskin bir eleştiricisidir. Bu çıkışın özgürlük ve bağımsız seçimi dışlama ya da onu bilinçli olarak tasarlanmış yaratıcı bir eylemden daha aşağıda yer alan bir eylem durumuna getirme anlamında otomatik ve zorunlu olduğunu söylemek istediğini düşünmek onun düşüncesini temelde yanlış anlamak olacaktır*” (bkz., s. 240). Bir sonraki sayfada ise şöyle der: “*Plotinus'a göre, Aklın Bir'i olağan temasında olan şudur: Akıl kaynağının saltık birliğine kendisini yöneltse de, bu birliği olduğu gibi alamaz, onu parçalara ayırır ya*

Ondaki çokluk İlk'ten değildir; çünkü varolabilirlik onun özüne ait olup, onun İlk'ten aldığı varlık yönüdür.

VIII

İKİNCİ AKIL VE EN YÜKSEK GÖK KÜRESİ

İlk Akıl'dan, varlığı zorunlu olduğu ve İlk'i bildiği için, bir başka akıl gerçekleşir. Onda çokluk ancak sözünü ettiğimiz biçimde olur.

Bu ilk akıldan, varlığının olumsal olması ve özünü bilmesi bakımından, maddesiyle en yüksek gök küresi ve nefis olan sureti gerçekleşir. Bundan amaç, bu iki şeyin iki şeyin sebebi olmasıdır. Bir başka deyişle, gök küresi ve nefsin [sebebi olmasıdır].

[8]

IX

AKILLAR VE ÖTEKİ GÖK KÜRELERİ

İkinci akıldan bir başka akıl ve en yüksek gök küresinin altındaki bir başka gök küresi oluşur. Ondandır böyle bir şeyin oluşmasının tek nedeni, onda ilineklilik olarak bulunan çokluğun, sözünü ettiğimiz gibi, İlk Akıl'da başlamasıdır. Buna göre, akıldan akıl ve gök küresi oluşur. Biz bu akılların ve gök kürelerinin niceliğini ancak kısa ve öz bir biçimde bilebiliriz. Şöyle ki, bu eylem durumundaki akıllar, maddeden soyutlanmış etkin akılda son bulur. Burada gök kürelerinin sayısı sona erer. Akılların birbirlerinden oluşmaları sonsuzca sürüp gidemez.

Bu akılların çeşitli türleri vardır; her biri tek başına bir türdür. Sonuncu akıl bir yönden yersel nefislerin varlığının, bir başka yönden de gök küreleri aracılığıyla dört unsurun varlığının sebebidir¹⁷².

da onu çok yapar ve böylece Bir'in gücü sayesinde kendisini birlikte çokluk olarak oluşturur".

¹⁷² Bu dört unsur toprak, su, hava ve ateştir. Biçimsiz İlk Maddeye suret vererek onu gök küreleri aracılığıyla unsurlar haline getiren bu sonuncu göksel akıldır. Buna **Fârâbi** ve diğer İslam Filozofları "etkin akıl" adını veriyorlar ve dinsel deyişle "Cebrael" ile özdeşleştiriyorlar. Bu bakış açısına göre, tözsel temel değişimler nesnelere kendi etkinliği olmayıp, tanrısal varlıkların etkinliğidir; bir başka deyişle, su hava olacaksa, bu değişimi göksel oluşumlar ve etkin akıl sağlar. Türler bu dört unsurun çeşitli oranlarda dengeli karışımıyla meydana gelir; bu dengeli karışımları sağlayan ve onları belli bir türün suretini almağa hazır hale getiren de yine göksel oluşumlar aracılığıyla etkin akıldır; ayrıca türün suretini de etkin akıl verir. Kuşkusuz buradaki göksel oluşumlar bugün Astronomide tanıdığımız oluşumlar değil, Tanrı'nın istencini (iradesini) gerçekleştiren oluşumlardır ve mistik bir anlamı vardır. O günün düşünürleri için nesnelere kendi iç işleyişlerinden kaynaklanan etkinlikleri bulunmamaktadır. Bu nedenle gözler o dönemlerde gökyüzüne çevrilmiş; müneccimlik gözde bir meslek haline gelmiştir. Sözelimi, Ortaçağ bilimine katkıları

X

VARLIKLARIN OLUŞUMU

Çeşitli karışımların unsurlarından, aralarındaki orana göre, töz bakımından bitki, hayvan ve insan nefslerini alabilecek yatkınlıkta bir şeyin oluşması gerekir. Bu töz bu alemdeki oluşların sebebi olduğu gibi, hareketleri kendisi hareket etmeyen bir eksen çevresinde olan gök kürelerinin de sebebidir. Onların hareketlerinden, düzenli bir biçimde birbirleriyle temasından, dört unsur oluşur.

Akıllardan her biri, kendisinden kaynaklanması gereken iyi düzeni bilir. Bu durum kendisinden kaynaklanması gereken iyi varlığın nedeni olur. Gök cisimlerinin tümel ve tikel bilgileri vardır. İmgeleme yoluyla onlar, bir durumdan ötekine geçiş türlerinden birini alır ve bu imgeleme nedeniyle de cismani imgeleme oluşur. Bu sebep hareketin sebebidir. Tikellerden cismani hareketlere ilişik imgelemeler oluşur. Ayrıca bu değişmeler dört unsurun değişmesinin, bu oluş ve bozuluş aleminde ortaya çıkan değişmelerin de nedenidir.

[9]

XI

HAREKETİN BİRLİĞİ, FARKLILIĞI VE DEĞİŞMESİ HEYULA (İLK MADDE) VE SURET

Gök cisimlerinin bir tek anlamda, yani kendilerinden sudur eden döngü hareketinde ortaklığı, dört maddenin (*unsurun*) bir tek maddede ortaklığının nedeni olur. Onların hareketlerinin farklılığı ise, dört suretin farklılığının nedenidir.

Bir durumdan ötekine değişmeleri dört maddenin ve onlardan meydana gelenlerin meydana gelişlerinin ve yok oluşlarının nedeni olur.

Gök cisimleri, dört maddenin madde ve suretten bileşik olması bakımından, ortak olsalar da, onların maddesi ve cisimleri dört unsurun ve var olanların maddesinden farklıdır. Sözgelimi, hepsi cisim olmakta ortak oldukları halde, oradaki suretler buradakilerden farklıdır; çünkü onlardaki üç boyut varsayımsaldır.

Durum böyle olduğu içindir ki, heyulanın (ilk maddenin) eylemsel varlığı suretten yoksun olamaz; doğal suretin varlığı da heyuladan yoksun olamaz. Daha doğrusu, heyula eylemsel olarak var olmak için sureti gerektirir.

Onlardan biri bir başkasının nedeni olamaz. Daha doğrusu, burada her ikisini birlikte var eden bir neden bulunur.

olduğu ileri sürülen **Ebû Bekr Zekerıyyâ er-Râzî**'nin bakırdan altın elde etmek için yıllarca uygun göksel oluşumları beklediği bir öykü olarak anlatılır.

[10]

XII

HAREKET TÜRLERİ

Göksel hareketler durumsal döngü (*vaz`iyye devriyye*) hareketleridir. Oluşup, bozulan hareketler mekansal hareketlerdir. Nicel ve nitel hareketler ve doğrusal hareketler (*el-hareket el-müsteviyye*) basit cisimlerden ayrılmayan hareketlerdir. Bunlar da ikiye ayrılır: a) Ortadan, b) ortaya doğru [olanlar]. Bunlar bileşik nesnelere hareketi olup, dört maddenin basitlerinin onlara üstün gelmesiyle oluşur¹⁷³.

XIII

HAREKETİN AYRILMAZ NİTELİKLERİ

Hareket ve sükunun ilkesi, dışarıdan ya da istençten değilse, “doğa”¹⁷⁴ diye adlandırılır. İstençten yoksun hareketler eşit olup, [bu hareketlerin ilkesi] “bitkisel nefis” adını alır; ya da [hareketler] istençli olup, tek biçimli veya olabildiğince farklı biçimlerde olabilir; bunların ilkeleri hayvansal ve feleksen nefis diye adlandırılır. Nesnelere ilişkili olduğu harekete “zaman”; zamanın kesintiye uğradığı noktaya da “an denir”¹⁷⁵.

Hareketin zamanda başlangıcı ve sonu bulunamaz. O halde hareketli ve hareket ettiricinin de böyle olması gerekir. Hareket ettirici de hareketli olsa idi, hareket ettiriciyi gerektirirdi; çünkü hareketli hareket ettiriciden ayrılmaz ve hiçbir şey özü dolayısıyla hareketli değildir. O halde, böyle bir şeyin sonsuzca olmaması gerekir; daha doğrusu, hareketli olmayan hareket ettiricide son bulması gerekir. Böyle olmasaydı, sonsuz sayıda hareketliler ve hareket ettiricilere ulaşıldığı ki, böyle bir şey olamaz.

Hareketli olmayan hareket ettiricinin bir olması, büyüklüğü ve cisminin olmaması, parçalanmaması ve kendisinde hiçbir biçimde çokluk bulunmaması gerekir.

¹⁷³ Bunların çağdaş fizikteki hareket açıklamalarıyla bir ilişkisi bulunmamaktadır; bu açıklamalar çıplak gözle elde edilen sıradan algılamaların sıradan bir tasnifi niteliğindedir.

¹⁷⁴ “Doğa” nesnelere Tanrı'nın yerleştiği etkin gücü anlatır ve cansız nesnelere “türsel ayırım”ıyla bir anlamda özdeşdir. Sözelimi, yakıcılık ateşe Tanrı'nın araçlar vasıtasıyla yüklediği ayırdedici bir güçtür. Canlılarda var olan “nefis” ve insanda var olan “akıl” da böyledir. Bunlar nesnelere kendi etkinliklerinin sonucu olmayıp, Tanrı'nın etkinliğidir.

¹⁷⁵ İslam Aristocularının “zaman” görüşü konusunda geniş bilgi için bkz., benim, *İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü*, AÜİF. Dergisi, c. XIX, Ankara 1978, ss. 97-116.

[11]

XIV

CİSMİN AYRILMAZ NİTELİKLERİ

İçeren cismin yüzeyi ile içerilen cismin yüzeyi “mekan” adını alır. Boşluğun gerçekliği yoktur. Yön gök cisimlerinden kaynaklanır; çünkü onlar her şeyi çevreler ve onların bir merkezi vardır.

Kendisinde doğal eğilim (*el-meyl et-tabî`î*) bulunan cisimde zoraki eğilim (*el-meyl el-kasrî*) bulunamaz, çünkü onun doğasında döngüsel eğilim (*el-meyl ed-devrî*) bulunduğu, doğrusal eğilimi (*el-meyl el-mustakîm*) alamaz. Her var olan yok olur ve onda doğrusal eğilim bulunur. Gök küresinin ise, doğası gereği, küresel eğilimi (*el-meyl el-müstedîr*) vardır.

XV

MADDENİN BÖLÜNMESİ VE HAREKETİN SÜREKLİLİĞİ

Bölünme sonucu parçası bulunmamakta (*atomda*) son bulan hiçbir büyüklük (*mikdâr*) yoktur. Cisimler parçaları bulunmayan parçalardan (*atomlardan*)¹⁷⁶ birleşik değildir. Cismin birleşikliği, hareket ve zaman, parçaları bulunmayan parçalardan (*atomlardan*) oluşamaz.

Nesnelerin büyüklükleri vardır. Sayıların da birleşik olması söz konusudur; sonluluk olabildiği halde, onlar eylemsel olarak sonsuz olamaz, boşlukta ve dolulukta sonsuz boyut bulunamaz¹⁷⁷.

Sürekli hareket ancak küresel hareket için olanaklıdır. Zaman bu hareketle ilişkilidir. Doğrusal hareketlerin sürekliliği yoktur. Yönecekleri bir yer; arzulanacakları bir zaman; yönelişlerinde meydana getirebilecekleri bir açı yoktur.

[12]

XVI

MEKAN

Her cismin özellikle kendisine cezbedildiği bir mekanı vardır. Eğer cisim basit olsaydı, onun mekanı ve biçiminin aynı türden olup, kendisinde farklılığın bulunmaması gerekirdi. Yuvarlak cisim de böyledir. Dördünden her birinin biçimi küreye benzer.

¹⁷⁶ Buradaki atom kavramından çağdaş bilimdeki atom kavramına sıçramak olası değildir. Çünkü bu anlayış, tıpkı İlkçağ Yunan düşünürlerinde olduğu gibi, deneysel temellere değil, daha çok kurgulamalara, zihinsel olasılıklara dayanır. Sözelimi, uzamı bulunan bir şeyin bölünebilirliği hakkında akla gelen olasılıklardan biri onun sonlu parçalardan oluşması, öteki ise sonsuz parçalardan oluşmasıdır. İslam Dünyasında Filozoflar çevresi ikinci olasılığı benimser.

¹⁷⁷ İslam Dünyasında felsefi çevreler sonsuzca bölünmeyi kabul ettikleri halde evrenin boyutları bakımından sonlu olduğunu kabul ederler.

Her cismin bir gizil durumu bulunur; bu gizil durum onun hareketinin, özü dolayısıyla bir başlangıcı bulunmasını sağlar. Farklı türlerin bulunmasının nedeni, kendilerindeki ilkelerin farklı olmalarıdır.

Alemin basit unsurlarının, içinde buldukları yerleri vardır. Onlardan hiçbiri olanaksız değildir. Alem, bir tek küre oluşturarak basit unsurlardan birleşiktir. Alemin dışında hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla alem mekanda değildir. Ne boşluğa ne de doluluğa iletir.

Her doğal (*tabi`î*) cisim, özel mekanına vardığında, ancak zoraki olarak hareket edebilir. Mekanından ayrıldığında ise, ona doğru doğa dolayısıyla hareket eder.

[13]

XVII

GÖK KÜRESİ

(EL-FELEK)

Gök küresinin doğası beşinci doğadır. Ne sıcak ne soğuk, ne ağır ne de hafiftir. Gök küresine hiçbir şey nüfuz edemez. Onda doğrusal hareket ilkesi yoktur. Hareketinin karşıtı yoktur. Gök küresinin varlığı, ondan başka bir şey olsun diye değildir. Aslında bu onun kendine özgü durumudur. Hareketi doğal olmayıp nefsanidir. Onun hareketi şehvet ve öfkeden ileri gelmez; maddeden ayrık akılsal şeylere benzeme arzusundan (*şevk*) kaynaklanır.

Gök kürelerinden her birinin kendisine benzemeyi arzuladığı kendine özgü ayrık bir aklı vardır. Hepsinin arzusunun aynı cinsten bir tek şeye yönelik olmayıp, her birinin, başkasının sevdiğinden ayrı özel bir sevdiği bulunur. Her şey (hepsi) sevilenin bir olması hususunda ortakdır ve bu sevilen de İlk Sevilen'dir¹⁷⁸.

[Gök kürelerinden] her birinin hareket ettirici yetisinin sonsuz olması gerekir. Cismani yetilerden her biri sonludur. Sonlu bir yeti bir cismi sonsuz bir süre hareket ettiremeyeceği gibi, sonlu bir güç de sonsuz bir cismi hareket ettiremez. Bir cisim, bir başka cismin nedeni olamayacağı gibi, nefsin ve aklın nedeni de olamaz.

¹⁷⁸ Göksel akılların ve gök kürelerinin sürekli döngü hareketi birbirlerine ve son aşamada Tanrı'ya olan sevgilerinden ötürüdür. Bu bakış açısı bütünüyle **Aristoteles** kaynaklıdır ve maddeyi canlı olarak gören bir anlayışın (hylozoism) sonucudur. O diyor ki: “*Kendisi Hareket etmeyen Hareket Ettirici (Tanrı) fiziksel olarak hareket ettirmez; O sevilen olduğu için her şey hareket eder*” (*De Caelo*, 279a 18). Aynı konuda **Gomperz** de özetle şunları söylüyor (*age.*, s. 116): İlk Hareket Ettiricinin her nasılsa dokunduğu ve sevilen nesnenin seveni hareket ettirmesi gibi hareket ettirdiği gök küreleri üzerindeki etkinliği, **Aristoteles**'in öğretilerine göre, bütün göksel ve yersel hareketlerin son kaynağını oluşturur.

[14]

XVIII

DÖRT UNSURDAN OLUŞAN CİSİMLERİN YETİLERİ

Dört unsurdan oluşan cisimlerde, eyleme yatkın olmayı sağlayan yetiler bulunur. Bu yetiler sıcaklık ve soğukluktur. Eylemin alınmasına yatkınlığı sağlayan yetiler bulunur; bunlar da yaşlık ve kuruluktur.

Onlarda ayrıca etkin ve edilgin olmak üzere başka yetiler de bulunur; dilde ve dudakta etkin olan tad; koklama organında etkin olan koklama, katılık, yumuşaklık, sertlik ve yapışkanlık gibi. Bütün bunlar hepsi de ilk olan dört unsurdan kaynaklanır.

Doğası gereği yoğun sıcaklığa sahip olan cisim, ateş; yoğun soğukluğa sahip olan cisim su; yoğun alıcılığa sahip olan hava; yoğun yapışkanlığa sahip olan topraktır. Oluş ve bozuluşun ilkeleri (*usûl*) olan bu dört madde, birbirine dönüşmeyi kabul eder. Oluşup bozulan nesnelere, ancak kendilerinde, yapılarının oluşmasında rol oynayan çeşitli yaratılışların alınmasına yatkın olmayı sağlayan farklı oranlara göre ortaya çıkan yatkınlıklardan (mizaçlardan) kaynaklanır.

[15]

XIX

SURETLER, NİTELİKLER, YATKINLIKLAR (MİZAÇLAR) VE TÜRLELER

Bu suretlerden duyulur nitelikler (*keyfiyyet*) kaynaklanır. Bu nitelikler kendilerinden başkalarını ortadan kaldırıp, onların yerlerini alırlar. Suretler oldukları gibi kalır.

Dört mizaçtan¹⁷⁹ doğan şeylerin güçleri ve suretleri kalıcı olup, yok olmaz. Mizacın gerçekliği, dört niteliğin bulunduğu durumdan değişerek, bir karşıttan ötekine geçmesidir. Bu ilkesel güçlerden doğar ve bir orta nitelik gerçekleşinceye değin bunların birbirini etkilemesi, Tanrı'nın amaç bakımından bilgeliğidir; çünkü ilkeleri yaratan ve onlardan çeşitli mizaçları meydana getiren, her mizacı belli bir türe özgü hale getiren ve dengeli olmaktan uzak her mizacı yetkinlikten uzak her türün nedeni kılan O'dur. Dengeli olmaya en yakın türü insan mizacı kılan ve böylece konuşan nefsi almasını sağlayan da O'dur.

¹⁷⁹ Dört yatkınlık (mizaç), dört karışım (hılt)'la yakından ilgilidir. Bu dört karışım kan, kara safra, sarı safra ve balgamdır. Dört yatkınlık bunlara göre, kansı yatkınlık, kara safra yatkınlık, sarı safra yatkınlık ve balgamsı yatkınlık biçiminde sıralanır. Burada dört sayısı da önemlidir. Evren dört öncesiz, Tanrı, akıl, nefis ve maddeden oluşmuştur; yeryüzündeki nesnelere temel öğeleri, toprak, su, hava ve ateş olmak üzere dördtür; dört ana nitelik, dört ana karışım, dört ana yatkınlık, dört ana yön ve dört iklim vardır. Evrenin dörtlülere göre düzenlenmesi dört sayısının göksel dörtlülükle ilişkili olmasından dolayı kutsallaştırılmasıyla ilgilidir; kutsallığın kanıtı olarak da genellikle ilk dört sayının toplamının (1+2+3+4=10) yetkin olduğu kabul edilen 10 sayısına denk gelmesidir.

Her bitki türünün bir nefsi olup, bu nefis, o bitki türünün suretidir¹⁸⁰. Bu suretten, eylem yapmayı sağlayan organlar sayesinde türü yetkinliğe eriştiren güçler meydana gelir.

Her hayvan türünün durumu da buna benzer.

[16]

XX

İNSAN TÜRÜNÜN AYRIK OLMAYAN YETİLERİ

Bir canlı türü olan insanın şu özellikleri bulunur: Onun, cismani yetilerle eylemlerini gerçekleştirmesini sağlayan yetilerin kendisinden kaynaklandığı bir nefsi bulunur. Onun artık bir yetisi ise, cismani bir organ olmadan eylemini gerçekleştirmesidir ki, bu yeti eylem (*fi'l*) yetisidir.

Bu yetiler arasında beslenme, büyüme ve üreme bulunur. Bunlardan her birinin hizmet ettiği bir yetisi vardır.

Kavrama yetileri arasında da; dış yetiler ve imgeleme, kuruntu, anımsama, düşünme gibi iç duyum ile istek, öfke ve organları hareket ettiren hareket yetileri bulunur.

Sözünü ettiğimiz bu yetilerden her biri bir organla iş görür. Böyle olmadan olamaz. Bu yetiler ayrik olmadan bir olamaz.

[17]

XXI

İNSAN TÜRÜNÜN AYRIK YETİLERİ

Eylemsel akıl bu yetiler arasındadır. Bu akıl yapılması gereken insani eylemleri bulup ortaya çıkarır. Nefsin yetileri arasında bilen (*kuramsal*) akıl yer alır. Bu akıl sayesinde nefsin tözü yetkinleşir; eylemsel akli töz durumuna gelir. Bu aklın basamakları vardır: Kimi zaman a) heyulani (*maddesel*), kimi zaman b) meleke durumunda, kimi zaman da c) kazanılmış, akıl olur.

Akılsalları kavrayan bu yetiler basit birer töz olup, cisim değildir; gizlilikten eylemselliğe geçmez. Ancak ayrik akıl dolayısıyla yetkin akıl durumuna gelir ki, bu ayrik akıl, onu eyleme çıkararak etkin akıldır.

Akılsalların bölünebilir şeylerden olması ya da bir durumunun olması olanaklı değildir. O maddeden ayrik olup, beden ölümünden sonra da varlığını sürdürür. Onda yokluğu alma gücü yoktur. O bir tek töz olup, gerçekte insandır.

Onun organlarına yayılmış yetileri vardır. Onun “suret verici”den çıkışı onu almaya yatkın nesnenin çıkışı sırasında olur ki, bu nesne bedendir. O zaman çıkışa hak kazanır.

¹⁸⁰ ‘Nefs’in suret olduğu konusunda krş., **Aristoteles**, *De Anima*, II 1, 412a, 20-22.

[18]

XXI

**RUH VE CESET, İYİLİK VE KÖTÜLÜK
ÖDÜL VE CEZA**

Bu şey (insan), ceset, ve bedenın parçalarından biri olan kalpte yerleşik, ruhtur ve nefsin ilk dayanağıdır. **Eflatun**'un dediğı gibi, nefsin varlığı bedenden önce olamaz. **Tenasühçülerin** (ruh göçünü savunanların) dediğı gibi, nefsin cesetten cesede geçmesi de olanaklı değildir.

Bedenin ölümünden sonra nefsin mutlulukları ve mutsuzlukları (*şekâvât*) vardır. Bu durumlar nefsler için farklılık gösterir. Bunlar nefslerin hak ettikleri şeylerdir. Nefsler bütün bunlara zorunlu ve dengeli olarak sahip olurlar; tıpkı insanın bedeninin sağlığına dikkat etmesiyle güzelleşmesi gibi. Bedene hastalık bu yönden gelir. Sorunlarda yardım Tanrı'nın eliyle (*gücüyle*) sağlanır. Herşey yaratılış amacına ulaşır.

Yüce Tanrı'nın gözetimi (*inâyet*) herşeyi kapsar; herkesle ilişkilidir. Her şey O'nun kaza ve kaderiyle olur. Kötülükler de O'nun kaza ve kaderiyledir; çünkü kötülükler (*eş-şurûr*) zorunlu olarak kötülüğe sahip olan nesnelere tabi şeylerdir. Kötülükler var olup yok olan şeylere ilişirler¹⁸¹.

Bu kötülükler ilinekli olarak övülen şeylerdir; çünkü bu kötülükler olmasaydı, pek çok iyilik sürekli olmazdı. Eğer bu şeye ilişik olan birçok iyilik zorunlu olan kötülüğün kolaylıkla elde edilmesinden ötürü gelip geçici olsaydı, bu durumda kötülük daha çok olurdu.

¹⁸¹ Burada **Fârâbî** konuya bir filozof gibi değil, geleneksel bir kelamcı gibi yaklaşmaktadır.

ABSTRACT

Two short works of **Farabi**, translated into Turkish under the title of “*The Basic Principles of Philosophy*” and “*The Sources of the Problems in respect of Logic and the basic principles of the Ancient Philosophy*” of which **Farabi**'s authorship of the former is controversial, deserve to be held of high importance in the History of Islamic Thought and have a special place in understanding the conceptual world of the Middle Ages. They almost offer us briefly his conceptual world and show us the fundamentals of his political philosophy. It is just for this reason that we added before the translations in sequel of a brief explanation about the works translated a part which includes a summary of his political philosophy.

His abovementioned former work, which we disputed its authenticity but may be placed in the same conceptual tradition of **Farabi**, is coloured with Islamic Mysticism. In this respect it greatly differs from his other works. The fact that it greatly differs from his other works should not be taken to mean that the contents of his other works are foreign to it. This can be verified by the very fact that he attributes every new and original knowledge to the indirect communication of God with a chosen person and that he forms his whole thought with reference to God.

We not only supported translations with notes and paraphrases, but also tried to show in places the problematic nature of the conceptual tradition of the Middle Ages.