

FÂRÂBÎ'DE FİZİK ÖTESİNİN ÖNEMİ VE MENŞEİ*

Doç. Dr. MUBAHAT TÜRKER

Bu serimde Fârâbî'nin öğretisinde Fizik Ötesi'nin önemini ve menşesinin neden ibaret olduğunu belirtmeye çalışacağız. Bu maksatla, ilkin, onda fizik ötesinin mânasını ve konusunu tâyin etmeye gayret edeceğiz. Serimin en sonunda Fârâbî'nin fizik ötesi anlayışında yeni olan cihete işaret edeceğiz.

I

FARÂBÎ'DE FİZİK ÖTESİ (MÂ BA'D AT-TABİ'AT)NİN MANASI VE KONUSU **

Fârâbî'de fizik ötesi kavramı hakkında açık bir fikre sahip olabilmek için, bu kavramı «Felsefe» (al-Falsafat), «ilim» (al-'İlm) ve «İlahiyat» (al-Îlâhiyat) kavramlarıyla karşılaştırmak icabeder. Çünkü, Fârâbî'nin elde bulunan eserlerine göre, bu terimler onun sözlüğünde birbirlerine karışmış gibi görünmektedirler¹.

Gerçekte, Fârâbî «İlim» terimini bazan «Felsefe» anlamında kullanmakta ve o sırada «Felsefe» ile fayda gözetmeyen, imdi, amelî bilginin karşıtı olan ilmi kastetmektedir. «Felsefe» teriminin kendisi de ayrıca, onda, «Fizik ötesi» ve «İlahiyat» terimleriyle karışmaktadır. Esasen, İbn-i Meymûn da *Mantık Terimleri* (al-Maqâlat fi Smâ'at al-Mantiq) isimli eserinde «Felsefe» teriminin mânasındaki vuzuhsuzluğa işaret etmiştir². «Fizik ötesi» terimi de, ayrıca, «İlahiyat» terimiyle karışmaktadır. Bütün bu karışıklıklara rağmen Fârâbî'ye göre bu terimleri birbirinden ayırdetmeye ve Fârâbî'nin onlardan ne anlamış olduğunu tesbit etmeye yardımı dokunacak olan metinlere sahip durumdayız.

«Fizik Ötesi» ve «Felsefe» terimlerini birbirlerinden ayırdetmek için, ilkin, «Felsefe» ile «İlim» arasında mevcut olan her türlü manâ karışıklığını (telbis) bertaraf etmeye çalışalım. «Felsefe» ve «İlim» terimlerinin birbirlerine karışmış

(*) Bu inceleme S.I.E.P.M.nin 31 Ağustos - 6 Eylül 1961 tarihleri arasında Köln Üniversitesinde tertip etmiş olduğu ü. Milletlerarası Ortaçağ Felsefe Tarihi Kongresine D.T.C. Fakültesini temsilen sunmuş olduğum tebliğdir.

(**) Teknik imkânsızlık yüzünden transkripsiyona gerektiği gibi riayet edilememiştir.

(1) Bu hüküm Fârâbî'nin elde mevcut fakat-Prof. Madkour ve Prof. Sayılı'nın eksikliğine çoktan işaret etmiş oldukları gibi - henüz tenkitli neşirleri yapılmamış olan eserlerine göre verilmiştir (Bk. İ. Madkour, *La Place d'al-Fârabi Dans l'Ecole Philosophique Musulmane*, s. 224, Paris 1934, Adrien-Maisonneuve ye Aydın Sayılı, *Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Teri*, s. 27, *Belleten*, XV, 57, 1950 Ankara).

(2) Bk. Mubahat Türker, *Mûsâ İbn-i Meymûn'un al-Maqâlat fi Sinâ'at al-Mantiq'ının Arapça Aslı*, arapça metin, s. 24a, türkçe tercümesi, s. 38, *DTCF Dergisi*, XVI, 1-2, Ocak-Haziran 1960 Ankara. İbn-i Meymûn'a göre felsefe "Burhan Sanatı" mânasına da gelmektedir. Bu fikir aslında Fârâbî'de mevcuttur; çünkü, ona göre de felsefe burhani kesin bilgi (al-Haqq al-Yaqqn, al-Yakın al-Burhaniy) temin etmektedir (Bk. *Kitâb Tahsil al-Sa'adat*, s. 40-41 1340, Dâi'rat al-Ma'ârif, Hind).

olmasının sebebi, öyle görünüyor ki Fârâbi'nin ilim ve felsefeyi tasnif ederken kullanmış olduğu ayırma prensiplerinin birbirlerinden farklı olmasıdır. O ayırma prensipleri şunlardır: a) Söz konusu olan eserlerin tabiatı. b) İncelenen konuların genellik derecesi. c) Konunun kendisi. d) Gaye. e) İlimlerin düpedüz sayılması. f) Konuda insanın bir payı olup olmaması.

a) Söz konusu olan eserlerin tabiatları bakımından «Felsefe» genel(al-'Amm) ve özel (al-Khass) olarak ayrılmaktadır. Cüzî konuları ele alan eserler arasında matematik, tabiî ilimler ve «İlahiyat» gibi «Felsefî ilimler» ('Ilm al-Falsafa)î ele alanlar ile «Pratik Felsefe» (A'mâl al-Falsafa)yi ele alanlar vardır³. Burada «Felsefe» ile «İlim» eşanlamda kullanılmaktadırlar.

b) İncelenen konuların genellik derecelerine göre, ilimler «Küllî İlimler» (al-'Ulûm al-Kulliyya) ile «Cüzî İlimler» (al-'Ulûm al-Cuz'iyya) olarak ayrılırlar. «Cüzî ilimler»in konusu bazı varlıkları kuşatır, halbuki «Küllî ilimler»in konusu bütün varlıkları kuşatır. «Küllî ilim» «Fizik Ötesi»nin tâ kendisidir⁴.

c) Konuları açısından ilimler «İlâhi», «Mantıkî», «Tabiî», «Riyazi» veya «Siyasî» olurlar. «Fizik Ötesi»nin konusu «Varlık olmak hasebiyle varlık» olduğu için, bu ilim külli bir ilimdir⁵.

d) Gayeleri yönünden ilimler ya «Nazari»dirler veya «Ameli »dirler⁶. «Fizik Ötesi» nazari bir ilimdir.

e) İlimler düpedüz sayılma bakımından şöyle sıralanırlar: Gramer, Mantık, Matematik, Fizik, İlahiyat, Siyaset, Fıkıh, Kelâm⁷.

f) İnsanın ilimlerin konusunda bir payı olup olmaması noktasından ilimler ya ahlâk ve siyasette olduğu gibi amelîdirler veya matematik, fizik ve «Fizik Ötesi»nde olduğu gibi nazari⁸dirler⁸.

Bundan çıkan sonuç şudur: Fârâbi'ye göre en genel olan kavram «İlim» kavramıdır. Demek ki, «Felsefe», «Fizik Ötesi», «İlahiyat» ve diğer «Cüzî ilimler», bunların hepsi, «İlim»dirler. «Fizik Ötesi» diğer «Cüzî ilim»lerden konusundaki genellik derecesi bakımından ayrılmaktadır. «Fizik Ötesi» külli bir ilimdir. «Felsefe» ile «Fizik Ötesi» arasındaki fark «Felsefe»nin konusunun hem insan tarafından yaratılmış şeyler, hem de insan tarafından yaratılmamış şeyler olmasına karşılık, «Fizik Ötesi»nin konusunun insan tarafından yaratılmamış şeyler olmasıdır. Bu duruma göre, «Fizik Ötesi», «Felsefe»nin nazari kısmından başka bir şey değildir. Esasen, maddesel olmayan varlıklara dair

(3) *Risâlat Fîmâ Tanbağî Qabla Ta'allum al-Falsafah*, s. 50, neşreden Dieterici, *Al Farabis Philosophische Abhandlungen* içinde, 1890. Leiden.

(4) *Fi Ağrâz al-Hakim fî Kull Maqâlat Min al-Kitâb al-Mavsûm bi'l-Khurûf*, s. 34-35, Dieterici neşri içinde.

(5) *Kitâb fî Cam' Bayna Ra'yayn al-Hakimayn*, s. 1-2, Dieterici neşri içinde.

(6) *Kitâb Falsafat Aristûtâlis*, s. 20b, Ayasofya 4833.

(7) *İhsâ' al-'Ulûm*, s. 43, 'Usman Amîn neşri, 1948.

(8) *Kitâb al-Tanbih 'alâ Sabil al-Sa'ada*, s. 20, Dâi'rat al-Ma ârif, 1346.

bilgiye ulaşmak için, tabiat ilminden başka bir ilme sahip olmak gerekir. İşte bu ilim «Fizik Ötesi»dir⁹.

Bununla beraber, «Fizik Ötesi kitabı» (Kitâb al-Khurûf)nm sadece Tanrı'yı, «Maddeden Ayrı Akıllar» (Al-'Ûqûl al-Mufârika)ı ve Ruh (al-Nafs)u konu olarak aldığı, imdi, onun «İlahiyat» ('İlm al-Tavhîd)tan başka bir şey olmadığı sanılmamalıdır. Zira bu konular sadece «*Lambda Kitabı*»nda ele alınmıştır¹⁰. Demek ki «Fizik Ötesi»nin konusu tasavvur edildiğinden daha geniştir. «Fizik Ötesi» diğer ilimlerden daha yüksek bir genelliği haizdir. «Fizik Ötesi» diğer ilimlerin berisinde değil, «Öte» (Ba'd)sinde ve «Üstü» (A'lâ)nde incelenir. İşte, «Fizik Ötesi»nin tanımı da buna dayanır. Onun asıl konusu «Varlığı varlık olmak hasebiyle incelemek»tir. Bundan sonra Varlığa lâhik veya lâzım olan vasıflar gelir: fiil-Kuvve, Tamam-Noksan, İlet-Mâlûl, Önce-Sonra gibi; On Varlık Kategorisinin ve genellik derecesi bakımından Varlık'a eşit olan Bir Olmaklık Kategorisi'nin incelenmesi, Şahıs, Nevi ve Cins gibi, Bir'in çeşitlerinin incelenmesi, Ferdî Gevher, Aynı, Eşit ve Benzer gibi Bir Olmaklık'a lâzım gelen vasıfların incelenmesi, Yokluk (al-'Adam) ve yokluk şekilleri gibi Varlık'ın karşısının incelenmesi, çok ve çokluk şekilleri gibi Bir'in karşısının incelenmesi buraya dahildir. «Fizik Ötesi»nin konusu ilimlerin konularına olduğu kadar, ilimlerin prensiplerine de uzanır¹¹.

«İlâhiyat»a gelince: Fârâbî'ye göre «İlâhi İlimler»in hepsi «Fizik Ötesi» içinde bulunmaktadır¹². «İlahiyat» ın konusu Varlık'ın ilk sebeplerini incelemektir¹³. «İlâhiyat»ta şu üç nokta ele alınır: 1. Varlık'a varlık olmak hasebiyle lâzım gelen şeyler. 2. Nazarî ve cüzî olan ilimlerin prensipleri ve filozofların töz (cevher) ile ilinek (araz) hakkındaki görüşleri. 3. «*Lambda Kitabı*»nın konusu¹⁴. İmdi, açıkça görülüyor ki Fârâbî'ye göre «Fizik Ötesi» ile «İlahiyat» eşanlamlıdır. Eğer Fârâbî'nin «Felsefe»yi de «Varlık'ın varlık olmak hasebiyle ilmi»¹⁵ veya «Varlık'ın ve ilk sebeplerin burhan yoluyla ilmi» şeklindeki tanımlarına dikkat edilecek olursa, ona göre, «Felsefe»nin «Fizik Ötesi»nin ve «İlahiyat»ın, bunların hepsinin, aynı konuya sahip oldukları sonucu çıkarılabilir. Bu fikrimizi Fârâbî'nin kendi sözleriyle de destekleyebiliriz. Ona göre felsefenin gayesi insanlar tarafından Tanrı'nın bilinmesi ve taklit edilmesidir, madem ki Tanrı mutlak prensiptir, imdi, Tanrı'nın özünü tanımak Fizik Ötesi nevinden bir bilgidir¹⁶.

(9) *Tahsil al-Sa'âda*, s. 12.

(10) *Fî Ağrâz al-Hakim*, s. 34.

(11) *Fî Ağrâz al-Hakim*, s. 35.

(12) *Ihsâ' al-'Ulûm*, s. 99; *fî Ağrâz al-Hakim*, s. 34-35.

(13) *Tahsil al-Sa'âda*, s. 13, 15.

(14) *Ihsâ' al-'Ulûm*, s. 99; *Tahsil al-Sa'âda*, s. 39.

(15) *Al-Cam' Bayna Ra'yayn al-Hakimayn*, s. 2.

(16) *Fî Ağrâz al-Hakim*, s. 35.

Fârâbi'ye göre asıl anlamdaki Fizik Ötesi'nin konusunu-Fârâbi sözlüğünde Fizik Ötesine isterse bazan felsefe bazan da ilahiyat denilsin-şu üç noktada toplayabiliriz: 1. Varlık olmak hasebiyle varlık. 2. İlimlerin prensipleri. 3. Tanrı ve «Maddeden Ayrı Akıllar». Bu üç noktadan hareket ederek, şimdi, Fârâbi'de «Fizik Ötesi»nin önemini belirtmeye çalışacağız.

II

FÂRÂBİ'DE FİZİK ÖTESİNİN ÖNEMİ

Fârâbi'ye göre, hayvanlarla insanlar arasında beden ile «Duyu» (al-Kuvvat al-Hassâsa) ve «Muhayyile» (al-Kuwat al-Mutahayyila) yetilerinin sıhhatlerini korumak bakımından bir fark yoktur¹⁷. Fakat hayvanların düşünmeye ve Evren karşısında hayrete düşmeye güçleri yetmez. Hayvanların tersine, hayret etmek insanın aslî bir fiilidir. Demek ki insanın en son tekâmülü bu fiilin gerçekleştirilmesiyle olur¹⁸. İnsan, tabiatı gereği, şeylerin özünü bilmeye yönelir; ve bu esnada hiçbir fayda gözetmez. Bu bilgi onun için bir sevinç kaynağıdır. Bu sevinç, bu bilgideki kesinlik arttıkça artar. İnsan mutlak kesin bilgiyi (al-Haqq al-Yakın) elde etmek suretiyle erdeme, asalete ve güzelliğe erer¹⁹.

İmdi Fizik Ötesi, konusunun ihtiva etmiş olduğu yukarıdaki üç nokta ile, insanın mükemmelliğini sağlayan bir vasıta olmaktadır. Birinci noktadaki fizik ötesi bilgi ile insan varlık'ı varlık olmak hasebiyle tanıyacaktı. Zira bu konuyu hiçbir cüzî ilim incelemeyebilir. Demek ki Fizik Ötesi bu birinci nokta ile cüzî ilimleri tamamlamakta ve böylece insan Fizik Ötesi sayesinde Varlık hakkındaki en genel bilgiye erişmektedir; ve insan kendisini öyle bir külli ilme vererek mükemmelleşmektedir.

İkinci noktadaki fizik ötesi bilgi insana cüzî ilimler arasında ve cüzî ilimlerle «Fizik Ötesi» arasında bir bağlantı kurmaya müsaade edecektir. Bu suretle insan kendi mutluluğu bakımından ilimlerin hikmet-i vücudüne nüfuz edecektir. Zira, nazarî ilimlerin gayesi mâkûl olan şeyi anlamaktır, yani, mutlak kesin bilgiye sahip olmaktır. Halbuki mutlak kesin bilgiye sahip olmak demek, kendiliğinden mutluluk (al-Sa'âdat Bizatihi) demektir. Kesinliğe götüren prensipler «Bilgi prensipleri»nden (Mabâdi' al-Ta'lim) başka bir şey değildir. Cinslerde nevilere varlık veren prensipler ise «Varlık prensipleri» (Mabâdi' al-Vucûd)dir. Eğer, «Varlık prensipleri» ile «Bilgi prensipleri» birbirlerine özdeş olurlarsa, o zaman kesinliğe erişilir. «Varlık prensipleri» dört tanedir: 1. Var mıdır sorusuna cevap veren *Ne* (Mâ Zâ), 2. *Nasıl* (Bimâ Zâ), 3. *Neden* (Mimmâ Zâ), 4. *Niçin* (Lima Zâ)²⁰. Bu duruma göre, insan mutluluğu bakımından, «Fizik Ötesi» vasıtasıyla

(17) *Falsafat Aristûtâlis*, s. 23b; *Kitâb Siyâsat al-Madaniyya*, s. 4-5, Dâi'rah al-Ma'ârif, 1346, Hind:fi *Vucûb Sinâ'at al-Kimyâ*, ar. me., s. 77, türkçe ter., s. 73. (Aydın Sayılı, *Fârâbi'nin Simyanın Lüzumu Hakkındaki Risalesi*, *Belleten*, XV, 57, Ocak 1951 Ankara.)

(18) *Falsafat Aristûtâlis*, s. 22b.

(19) *Tahsil al-Sa'âda*, s. 40.

(20) *Tahsil al-Sa'âda*, s. 5.

ilimler arasındada kurulmuş olan bağlantı şudur: Mantık kesinliğe götüren yolları bildiren bir ilimdir. Mantık, o dört varlık prensipine tekabül eden üç nevi genel ve zarurî delil arzeder: 1. *Ne, Neden, Nasıl'a*. cevap veren varlıkla ilgili genel ve zarurî delil. 2. «Suri», «Maddi», «Fail» ve «Gai» olmak üzere dört sebebi izah eden akılla ilgili genel ve zaruri delil. 3. Hem varlıkla, hem de akılla ilgili olan genel ve zarurî karma delil.²¹ Riyazi ilimler insanı «aklı ıstırap» (al-Iztırâb al-Zihni) duymaktan alıkoyar. Çünkü, bu ilimlerde, «Varlık prensipleri» ile «Bilgi prensipleri», «Ne» ile «Niçin», birbirine özdeşdir. «Tabii ilimler» maddesel olanın ilmidir. «Tabii ilimler»in «Varlık prensipleri» «Bilgi prensipleri»nden önce gelir. Nihayet, Varlık'ın dört sebebi hakkında kesinliğe ulaşmak gayesiyle dört türlü bilgi ve varlık prensipini araştıran «Fizik Ötesi» gelir²². Böylece, ikinci noktadaki fizik ötesi bilgi ile insan, evvelce olduğundan daha çok erdemli olur. Çünkü insan ancak kendisini ilme vermek suretiyle «nazarî erdem» (al-Fazilat al-Nazariyya)ye erişir. Nazarî erdem ise «nazarî», «fikri», «hulki» ve «ameli» olmak üzere dört çeşit mutluluktan biridir. Demek ki cüzî ilimler arasında bir bağlantı kurmaya müsaade eden külli bir ilimle meşgul olmak suretiyle insan, hiç şüphesiz, daha mutlu olmaktadır. Belki de «kesin bilgiye sahip olmak mutluluktan başka bir şey değildir» diyen işte bu hükmün ruhuna uyarak Fârâbî'nin bir talebesi, Yahya ibn-i 'Adi, «Mantık mutluluğun anahtarıdır, çünkü, o bize kesinliğe götüren yolları verir» demiştir²³.

Aynı şekilde, üçüncü noktada belirtilen fizik ötesi bilgi, yani, «İlahiyat», en yüksek mutluluğa erişme imkânını verir. Niçin acaba? Nasıl ki bir vücudun organını veya bir cemiyetin bir üyesini bütünü tanımadan bilmek imkânsız ise, aynı şekilde, insanı da kendisinin parçası olduğu Evreni anlamadan kavramak mümkün değildir. Parça sıkı surette bütüne bağlıdır. Demek ki, insanın özünü kavramak için ilkin Evrenin özünü tanımak gerektir. Evreni tanımak ise Evrenin en yüksek gayesini, yani Tanrı'nın tâ kendisini tanımak demektir²⁴. Diğer taraftan, felsefe yapmak Tanrı ile birleşmektir. Bu en yüksek gayeye erişmek en yüksek mutluluğu teşkil eder²⁵. Herkes iyiyi ister. Mutluluk ise en yüksek iyidir, insan ona sahip oldu mu artık başka bir şey istemez. Çünkü, bu iyi kendi

(21) Herhangibir sahanın ilmi bilgisini elde etmek demek, Aristoteles'in *II. Analitikler*'inin ruhuna uyarak, bu dört sorunun cevabını vermek demektir (*ü. Anal.*, s. 1). Nitekim, Yahya b. 'Adi *al-Hidâyat liman tâha Îlâ Sahil al-Nacât* isimli eseriyle Mantık Sanatı hakkında ilmî bir araştırma yaparken aynen bu dört soruyu sormuştu: Hal Hiya (=Var mıdır?), Mâ Hiya (=Ne dir?), Ayy Şay'in Hiya (Hangisidir?), Lima Hiya (=Ne içindir?). Başka deyimle, bu sorular Anniyyat Sınâ'at al-Mantîq (= Mantık sanatının var olup olmadığı), Mâhiyyat Smâ'at al-Mantîq (=Mantık sanatının ne olduğu, yani cinsi), Limniyyat Sınâ'at al-Mantîq(= Mantık sanatının ne için olduğu)tan ibarettir. (Bk. Mubahat Türker, *Yahyâ b. Adi ve Neşredilmemiş Bir Risalesi*, s. 98, 102, *DTCF Dergisi*, XIV, 1-2, Mart-Nisan, 1956). Nitekim Fârâbî bu cihete "al-Yakin B'l-Vücûd al-Şay', 'İlm Anna al-Şay', Burhan Anna al-Şay" ve "al-Yakin Bisabab Vucûd al-Şay', İlm lima al-Şay', Burhan lima al-Şay" tabirleriyle *Burhan (Telhisi) Kitabı'nda*. işaret etmiştir. Bk. Hamidiyye 812, s. 63a.

(22) *Tahsil al-Sa'âdat*, s. 12.

(23) Bk. Yahya b. Adi, *Al-Hidâyat*, Ar. Me., s. 99, tür. me. s. 95.

(24) *Falsafat Aristûtâlis*, s. 25a.

(25) *Tahsil al-Sa'âda*, s. 40.

kendisine yeter²⁶. O hâlde, acaba bu en yüksek iyiye ulaşmanın yolu nedir? *Fa'âl Akıl* (al-Aql al-Fa'âl) ile birleşmektir.

Fârâbi'ye göre «Fa'âl Akıl» ile birleşmek ne demektir? Ona göre, düşünmek iki şeyi birleştirmek veya ayırmaktır. Yani, onların varlıklarını tasdik etmek veya selbetmektir. Zira doğru ve yanlış ancak birleştirme veya ayırmada olur, başka yerde olmaz²⁷. Tasdik, bir şeyin kavranılmış sureti ile o şeyin zihin dışındaki sureti arasındaki özdeşliğe inanmaktır. Selb ise bu özdeşliğe inanmamaktır. Doğru, Varlık'ın zihin ile kavranılmasıdır; yanlış, bunun tersidir. İnsanın bilgisi Kavramdan ve Tasdikten ibarettir²⁸. Zihin ile kavramak demek, zihin dışındaki şeyleri maddî tabiatlarından tecrit ederek yakalamak demektir²⁹. Bu, hiçbir madde ile bulaşık olmaksızın, onların arı suretlerine sahip olmak demektir. Şeylerin mâkûl suretleri kavranılmadan önce, duyumla onların duysal suretleri alınır. Demek ki bir duyum kaybolursa bir ilim kaybolmuş olur³⁰. Hiçbir düşünce fiili yoktur ki duyuların müdahalesi olmadan gerçekleşmiş olsun, ancak düşüncenin kendisi müstesna! Fârâbi'nin bu akılcı görüşü Leibniz'in akılcı görüşüne yaklaştırılabilir³¹.

Fârâbi'ye göre, düşünme fiili esas itibariyle tasdikte gerçekleşir, yoksa duyumda gerçekleşmez. Akıl bir şeyi, ancak bu şeyin maddeden mücerret suretine sahip olduğunda, kavrar. Demek ki akıl «Suretlerin Sureti»dir³². Bir surete sahip olmadan önce akıl kuvve halindedir, imdi, «maddesel akıl»dır. Kavranılacak şeyler, ancak onlar maddelerinden tecrit edildikte, bilfiil kavranılmış olurlar. İşte bu sebeple, bilfiil düşünülmüş suretler (Mâkulât), bilfiil düşünce (akıl) ve düşünen (Âkıl), bunların hepsi özdeş hale gelir³³. Kuvve halindeki akılı fiil halindeki akıl haline getirebilmek için faal bir prensibe ihtiyaç vardır. İşte bu faal prensip *Fa'âl Akıl'dır*. Ancak bu *Fa'âl Akıl* sayesinde ruhun düşünen kısmı fiil haline gelir. Böylece Düşünen, Düşünülmüş ve Düşünce, bunların hepsi, özdeş olurlar. İşte, bu, insanın *Fa'âl Akıl* ile birleşmiş olmasıdır; bu en yüksek mutluluktur³⁴.

Diğer taraftan, Fârâbi'ye göre *Fa'âl Akıl* Tanrı ile insan arasında önemli bir rol de oynamaktadır. Tanrı ancak bu *Fa'âl Akıl* vasıtasıyla insana hakikati vahveder. Tanrı'dan *Fa'âl Akıl'a* sâdır olan şey, *Fa'âl Akıl'dan* insana sâdır olan şeyden başka bir şey değildir. İnsan böylece *Fa'âl Akıl'a* iştirak ettiği ölçüde

(26) *Tanbih ala' Sabil al-Sa'âda*, s. 3.

(27) Bk. Mubahat Türker, *Fârâbi'nin Peri Hermeneias Şerhi* (basılmakta).

(28) *Burhan (Telhisi) Kitabı*, Hamidiyye 812, s. 61a.

(29) *Risâlat fi'l Cavâb Masâ'il Su'ila Anha*, s. 96, Dietrici neşri.

(30) *Al-Cam' Boyna Ra'yayn al-Hakimayn*, s. 20-21.

(31) Nihil est in Intellectu, quod non priores fuerit in sensu, nisi ipse Intellectu" ile Fârâbi'nin al-Cam' Bayna Ra'yayn (s. 21)deki Va laysa l'il-'Aql fi'lun fakhassa bihi dûna'l-hiss Sivâ idrâk Cami'il-aşyâ' va'l-azdâd va tavahhum ahvâl al-mavcûdât alâ gayri mâ hiya 'aleyh" ifadesi aynı anlamı ifade etmektedir denilebilir.

(32) *Falsafat Aristûtâlis*, s. 57.

(33) Aynı yer.

(34) *Siyasat al-Madaniyya*, s. 6-7.

hem filozof, hem de peygamber olur³⁵. Bu, insan için erişilecek en son kemâldir. Zira insan ancak *Fa'âl Akıl'a* iştirak ederek mutluluğa erer³⁶.

Böylece Fârâbî'ye göre *Fa'âl Akıl'ın* rolü üç nokta etrafında özetlenmektedir: 1. *Fa'âl Akıl* daima fiil halinde olduğu için hem varlığın hem de doğru bilginin, yani, mutlak kesinliğin teminatını vermektedir. 2. Tanrısal vahiy *Fa'âl Akıl'ın* aracılığı ile gerçekleştiğinden filozof peygamber, peygamber de filozof olmaktadır. Demek ki bu suretle Fârâbî'de felsefe ile din arasındaki fark mesut bir telifle silinmekte, imdi, hakikatin birliği bir temele oturtulmaktadır. 3. İnsan *Fa'âl Akıl*, ile birleşmek suretiyle nazarî erdeme ulaşmaktadır ve en üstün mutluluğu tatmaktadır.

Özetle, Fârâbî'nin «Fizik Ötesi»ne vermiş olduğu önem, fizik ötesinin insanın evrendeki kaderine bir cevap arama yollarını temin etmekten ileri gelmektedir. Bu arayış 1) Varlık'ı varlık olmak hasebiyle incelemekle, 2) Varlık'ın ve Kesin Bilgi'nin o dört tane varlık ve bilgi prensiplerine uygun düşmesiyle, 3) hakikatin birliğinin ve insan mutluluğunun *Fa'âl Akıl'a* dayanarak temellendirilmesiyle gerçekleşmektedir. Böylece ahlâk açısından insanın kaderi Tanrı'yı -mümkün olduğu kadar O'na benzemek üzere- araştırmakta mün-demiçtir.

I ü

FÂRÂBÎ'NİN FİZİK ÖTESİ FİKİRLERİNİN KAYNAĞI

Fârâbî'nin fizik ötesi fikirlerinin kaynaklarını onun kendisinin vermiş olduğu işaretlerle tesbit etmek mümkündür. Onâ göre Platon ve Aristoteles Varlığı varlık olmak hasebiyle inceleyenlerin ilkidirler. Esasen Fârâbî «Fizik Ötesi»nin tanımını Aristoteles'in *Fizik ötesi Kitabı'ndan* almıştır. Felsefenin nazarî ve amelî olarak bölünmesi de aristotelesci ilhamla olmuştur³⁷. Aynı şekilde, bilgi ile mutluluk arasındaki münasebet hakkında fârâbîci görüş Aristoteles'in tesirini göstermektedir denilebilir. Zira «Mutluluk aklın hayatıdır» diyen Aristoteles'in kendisidir³⁸. Fârâbî aynı telâkkinin Platon'da da bulunduğunu, Platon'un mükemmelleşme şartlarını araştırdığını ve en yüksek iyiye ulaşmak için gidilecek yolu işaret etmiş olduğunu belirtmektedir. Bu aynı Platon mutluluğunun felsefe yapmakta olduğu sonucuna varmış ve hakikatin araştırılmasında mantığın önemini işaret etmiştir³⁹. Görülüyor ki Fârâbî kendi fizik ötesi öğretisini kurmak için plâtoncu ve aristotelesci düşünceden faydalanmıştır. Aynı zamanda, bilindiği üzere, Sudur Görüşünde Yeni-Plâtoncu öğretiden tesir

(35) *Risalat fi Ara' Ahl al-Madinat al-Fâzıla*, s. 58-59, neşreden Dieterici, 1895, Leiden.

(36) *Siyâsat al-Madaniyya*, s. 3.

(37) *Al-Cam' Boyna Ra'yayn al-Hakimayn*, s. 1; *fi Ağrâz al-Hakim*, s. 34.

(38) Ross, *Aristote*, s. 268, Paris 1930, Payot.

(39) *Falsafatu Aflâ'un, Plato Arabus, Iü, Alfarabius de Platonis*, R. Walzer, Fr. Rosenthal, s. 20. Londini 1943; *Plato Arabus, Iü, Alfarabius Compendium Legum Platonis*, Fr. Gabrieli, s. 19-20 Londini 1943.

almıştır. O halde şimdi Fârâbi'nin fizik ötesindeki yeniliğinin neden ibaret olduğunu kendimize sormalıyız.

Aristoteles'in sisteminde, öyle görünüyor ki, cevabı verilmemiş bulunan en azından iki soru vardır: Birincisi, varlığın zaruret ve imkân karşısındaki durumu ile Üçüncü Halin İmkânsızlığı prensibinin her sahada mutlak olarak geçip geçmediği meselesidir. Bizi bilhassa bu nokta üzerinde durmaya sevkeden cihet Prof. Ross il Prof. Bochenski'nin bu konu üzerinde tesbit etmiş olduğumuz tereddütleridir⁴⁰. İkincisi, *Fa'âl Akıl*'in, Tanrı istisna edildikte, hakikatin transandansının sonuncu garantisini teşkil ediyormuş gibi olan durumudur. Eğer, *Fa'âl Akıl* daima fiil halinde ise, onun daima hakikate sahip olmakta olması zarurî surette gerekecektir. Eğer her şey doğru ise, «Varlık» ve «Doğru» karşılıklı olarak birbirlerini vazettiklerinden, varlığın zarurî olması gerekecektir. Eğer her şey zarurî değilse, daima mutlak kesin bilgiye erişilmeyecek demektir, ve insan her zaman mutlak hakikate sahip bulunmadığından *Fa'âl Akıl* daima fiil halinde olamayacaktır; halbuki *Fa'âl Akıl* daima fiil halindedir. M. Barbotin'in çoktan işaret etmiş olduğu gibi, Tanrı'nın bu âlem ile olan münasebeti meselesinin kati surette halledilmemiş olduğu sistemlerde bilgi meselesinde sonuncu hal tarzına erişmek mümkün değildir⁴¹.

Fârâbi'nin birinci soruya vermiş olduğu cevap şudur: Mutlak varlık Tanrıdır. Tanrı kendiliğinden zarurî olan (al-Zarûri Bizatihi) varlıktır. Bütün varlıklar, Tanrı hariç, kendiliğinden mümkündürler (al-Mumkin Bizatihi); zira onların varlıkları da yoklukları da kendiliğinden mümkündür, halbuki başkasıyla zaruri (al-Zarûri Bizatihi)dir. İmdi, öyle görünüyor ki, ortada Fârâbi'ye göre Ay-Altı Âlemi'nin başkasıyla zarurî olan şeylerin dışında olduğunu ileri süren Prof. Fackenheim'in bu görüşünü meşrulaştıracak bir sebep yoktur⁴². Üstelik, Fârâbi'ye göre, Ay-Altı Âlemi, başka bir şekilde olmaları mümkün olmamak anlamında zarurî olan unsurlarla, imkânın tâ sırf olaganlığa (al-Mumkin 'alâ't-Tasavi) kadar giden muhtelif derecelerinde bulunan mümkün unsurları ihtiva etmektedir. İmdi, Fackenheim'in düşüncesinin zıddına, İbn-i Meymûn «başkasıyla zaruri» hususunda, bu «başkasıyla zaruri» ister maddî ister gayr-ı maddî olsun, Fârâbi'den ayrılmaz. Zira, Fârâbi için her şey, Tanrı hariç, «başkasıyla zaruri»dir. Böylece Fârâbi'ye göre, Üçüncü Halin. İmkânsızlığı Prensibi ancak geçmiş, hal ve gelecekte olmak üzere her zaman zarurî olan varlıklarla, geçmiş veya haldeki mümkün varlıklar için muteber olacaktır, yoksa gelecekteki mümkün varlıklar için muteber olmayacaktır⁴³. Ancak Fârâbi sayesindeki «başkasıyla zaruri» Aristoteles'in mümkün ve zaruri olmak üzere

(40) Ross, *Aristote*, s. 212-214, Bochenski, *Ancient Formol Logic*, s. 6-7, Amsterdam, 1951 North Holland P.C.

(41) Barhotin, *La Theorie Aristotelkienne de l'Intellecte d'Après Theophraste*, s. 215, Paris, Louvain, 1954, Vrin.

(42) Fackenheim, *The Possibility of The Unifers in al-Fârâbi, İbn-i Sina and Maimonides*, S. 444 Proceidigs of American Academy for Jewish Reaserch, XVI, 1946-1947, New York 1947 Bloch.

(43) Mubahat Türker, *Peri Hermeneias Şerhi*. (Basılmakta)

yapmış olduğu ikili taksimine ilâve edilmiştir. Bu ciheti Prof. Madkour Kelâm-cıları Fârâbî'nin öncüleri arasına yerleştirirken çoktan işaret etmiştir⁴⁴.

Fârâbî'nin ikinci soruya vermiş olduğu cevaba gelince: Bu cevabı biz onun Sudur, *Fa'âl Akıl* ile birlikte «Maddeden Ayrı On Akıl» teorileri ve insan ruhunun *Fa'âl Akıl* ile birleşmesi teorisinde buluyoruz. Bu cevap bilindiği üzere, Yeni-Plâtoncu kaynakları tabîî olarak bilmeyen Aristoteles'e yabancıdır. Fârâbî için doğru ve mutlak bilgi Tanrı'nın sahip olduğu bilgidir. Tanrı doğru bilginin mutlak teminatıdır. Fakat, eğer mutlak bilgi Tanrı'ya ait ise, o zaman Evrene imkânın sokulması nasıl mümkün olacaktır? Fârâbî meseleyi vazetmiştir. İşte bu meseleye bir cevap vermek için kendisinin *Aristoteles'in Önerme Kitabının Şerhi* (Kitâb Şarh al-'İbâra li Aristûtâlis) isimli kitabında takip etmiş olduğu yol şudur:

Fârâbî'ye göre iki karşıt önermenin doğruluğu onların tasdik etmiş oldukları şeye tâbidir. Eğer tasdik edilmiş olan şey varlık-yokluk gibi iki karşıt halden biriyle belirlenmişse (taayyün etmişse), söz konusu olan karşıt önermelerden birisi hem kendiliğinden hem de bizce belirlenmiş olarak doğrudur. (Şadaqa 'alâ't-Tahsil fi 'indânâ va Anfusihâ) Eğer tasdik edilmiş olan şey iki halden biriyle belirlenmemişse, önermenin doğruluğu da ne kendiliğinden, ne de bizce belirlenmiştir. Zarurî varlıklara taallük eden bir önermenin doğruluğu hem kendiliğinden hem de bizce doğrudur. Halbuki mümkün varlıklara taallük eden önerme ne kendiliğinden ne de bizce doğrudur. Hem varlığı hem yokluğu eşit olarak gerçekleşen mümkün (al-Mumkin 'alâ't-Tasâvi) tekabül eden önermenin doğruluğu ve yanlışlığı mutlak olarak belirsizdir (gayr-ı muayyen). Varlığı yokluğundan daha çok gerçekleşen mümkün (al-Mumkin al-Kâin 'alâ'l-Aksar) tekabül eden önermenin doğruluğu en çok muhtemel olandır. Varlığı yokluğundan daha az gerçekleşen mümkün (al-Mumkin al-Kâ'in 'alâ'l-Aqall) tekabül eden önermenin yanlışlığı en çok muhtemel olandır.

Tanrı'nın sahip olduğu bilgiye gelince: Acaba O'nun bilgisi belirlenmiş olan bir bilgi midir ('alâ't-Tahsil) yoksa belirlenmiş olmayan ('Alâ gayri'l-Tahsil) bir bilgi midir? Belirlenmemiş olduğu kabul edilirse, bu, Tanrı'ya cehalet yüklemek olur. Halbuki böyle bir inanç son derece kötüdür ve bütün dinlerin temelini sarsacak mahiyettedir. Dinler bu görüşü reddederler. O halde, Tanrı'nın sahip olduğu bilginin belirlenmiş olduğunu kabul etmek lâzımdır. İmdi, eğer Tanrı filân şeyin olacağını bilirse, o şeyin olmaması mümkün değildir. Halbuki, bu, insanı kendi fiilinin gerçek faili olmaktan alıkoyar. Bu, hem insan «ihtiyar»ının hem de Tanrı adaletinin tamamen ortadan kaldırılması demek olur. Bu, bütün dinler tarafından şiddetle reddedilen ve son dereceye kadar tehlikeli olan bir sonuçtur!

Fârâbî'ye göre ikilem (dilemme)in boynuzlarından kurtulmak için Tanrı'nın mümkünü mümkün olarak, zarurîyi ise zarurî olarak bildiğini kabul etmek kâfi değildir. *Halkın selâmetine en elverişli olan cevap*, (Anfa'a'r-Rayy fi'l-Milal)

(44) *La Place d'al-Fârâbi*, s. 80.

o halde, şu olabilirdi: Bir şeyin bir başka şeyin zarurî neticesi olması hadisesi, hiçbir zaman, o birinci şeyin kendisinin zarurî olmasını gerektirmez. Nitekim, kıyasta, kendiliğinden mümkün olan veya muhtemel olan sonuçlar kıyastan zarurî surette sonuç olarak çıkmış olabilirler. Eğer Tanrı yarın Zeyd'in geleceğini bilirse, Zeyd yarın zarurî olarak gelecektir. Zeyd'in yarın zarurî olarak gelmesi «kendi kendisinden» (bi zâtihi) değildir, «başkasından» (bi gayrihi)dır. Bu geliş Tanrı'nın zarurî bilgisidir, halbuki Zeyd'in gelişi «kendi kendisinden mümkün» (Mumkin Bizâtihi)dür. Esasen, her şey varlık-yokluk gibi, iki zıddan halden biriyle belirlenmiş olup bununla beraber ezeli olarak imkânsız olan varlıklar kabul etmeye bağlıdır. Meselâ, Tanrı'nın âdil olmaması mümkündür, fakat O'nun âdil olmamasının yokluğu ezeldir⁴⁵.

Böylece, Fârâbi'nin, sahayı temizlemek için kendisinin yaratmış olduğu aynı prensipe, yani, «başkasıyla zarurî» (al-Zarurî bi gayrihi) prensibine başvurduğu görülüyor. Kendisi bu suretle burhani bir delil getirmiş olduğunu iddia etmemekte, fakat sadece halka *faydalı olan* ve ikna edici bir delil getirmiş olduğunu söylemektedir. İslâmiyette «Çift Hakikat» teorisinin kaynaklarını belkide burada aramak lâzımdır. Bu noktanın verimli bir şekilde münakaşa edilmesi bu serimizin çerçevesini aşmaktadır.

(45) *Peri Hermeneias Şerhi*, s. 53a ve arkası. Fârâbi'nin din olayını bu türlü izah etmiş olmasında, belki, Aristoteles'in rolü bulunabilir. Çünkü, *Metafizik'e* göre, mitik bir şekilde ifade edilen gelenekte ilk cevherler tanrılardır. Bu geleneğin geri kalan unsurları kitleleri ikna etmek ve kanunlarla umumi menfaate hizmet etmek için sonradan ilâve edilmiştir (bk. *Metaphysigues*, trad. par Tricot, s. Paris 1934 Vrin).