

FÂRÂBÎ DÜŞÜNÇESİNDE İLÂHÎ CÖMERTLİK (CÛD) VE ADALET (ADL) DIVINE PROVIDENCE AND JUSTICE IN THE THOUGHT OF AL-FÂRÂBÎ

2016 • SAYI: 1 • SANFA 81-100

HATİCE TOKSÖZ
YRD. DOÇ. DR.
SÜLEYMAN DEMİREL Ü. İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

The foundation of al-Fârâbî's metaphysical system is comprised of two concepts; divine providence (inayah/al-cûd) and justice (adl). The concepts of providence and justice are closely related to metaphysics, ethics and political philosophy in the thought of al-Fârâbî. These two concepts are also attributes of Allah. al-Fârâbî explains his ideas on the perfection of the universe by expanding on these two concepts.

According to the philosopher, the universe has a perfect order which is a result of God's attributes of al-cûd and justice. He also considers the universe like a human being and compares it to human organism.

Keywords: al-Fârâbî, God, Universe, providence, Justice (adl), order

ÖZ

Fârâbî'nin metafizik sisteminin temelinde ilâhî cömertlik ve ilâhî adalet kavramları vardır. Onun felsefesinde cömertlik ve adalet; metafizik, ahlâk ve siyaset felsefesi ile ilgili kavramlardır. Mezkûr kavramlar aynı zamanda Allah'ın sıfatlarıdır. Filozof, ilâhî cömertlik ve ilâhî adalet kavramlarından hareketle âlemin mükemmelliği hakkındaki görüşlerini ortaya koyar.

Fârâbî'ye göre âlemde mükemmel bir düzen vardır. Bu mükemmel düzenin sebebi de Allah'ın cömertliği ve adaletidir. Filozof, âlemi tek bir şahıs gibi değerlendirerek insan organizması ile mukayese etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Allah, Âlem, Cömertlik, Adalet, Düzen.

Giriş

İslam entelektüel geleneğinin ilk dönemlerinden itibaren telif edilen, büyük kısmında metafizik ilminin konusu ve problemlerinin yer aldığı metinlerde varlık, Allah'ın varlığı, sıfatları ve âlemlerle ilişkisi gibi problemler hep tartışılmıştır. İslam metafizik düşüncesinde tartışılan önemli bir problem de “evreni amaçlarla araçlar arasında bir ilişkiler dizgesi”¹ olarak gören ve literatürde ‘ilmü’l-gâye’² şeklinde adlandırılan erekbilim veya teleolojidir. Teleoloji kavramının nizam, gaye ve inayet/cömertlik fikriyle bağlantılı olarak İslam filozoflarının, dolayısıyla da Fârâbî’nin (ö. 339/950) felsefî sisteminin özünde yer aldığı görülmektedir.

İslam felsefesini metot, terminoloji ve problemleri açısından temellendiren filozof olarak tanınan ve muallim-i sâni unvanına sahip olan Fârâbî de telif ettiği eserlerinde metafizik ilminin konusu ve problemlerine önemli ölçüde yer vermiştir. Nitekim filozof, yazıldığı dönemden itibaren İslam bilim çevrelerinde büyük ilgi gören İhsâu’l-ulûm³ adlı eserinde metafizik ilminin varlığını araştırdığını belirtmekte, bu ilmin varlığın var olduğunu ispat ettikten sonra mümkün varlıklardan hareketle bir, var ve gerçek olmaya diğer bütün varlıklardan daha layık olan İlk Var Olan’ı (el-Mevcûdu’l-Evvel) ve O’nun sıfatlarını, varlıkların O’ndan nasıl meydana geldiğini ve varlıkların noksanlık-mükemmellik bakımından nasıl bir hiyerarşi oluşturduğunu incelediğini ifade etmektedir. Fârâbî, Kitâbu ârâi ehli’l-medî-

¹ A. Bâki Güçlü ve diğerleri, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002, s. 482-483; A. Lalande, *Mevsuatu Lalande el-Felsefiyye*, Arapçaya trc. Halil Ahmed Halil, Menşuatu Uveydât, Beyrut 1996, c. II, s. 1430.

² İbn Sinâ, *Metafizik*, c. II, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 47.

³ Fârâbî, *İhsâu’l-ulûm*, nşr. Osman Muhammed Emin, Kahire 1931, s. 60-61.

neti'l-fâzıla⁴ ve Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye⁵ gibi eserlerinde metafizik ilminin problemlerine yer vermektedir. Söz konusu metinlerde ele alınan problemlerden biri de ilâhî cömertlik (cûd/cevâd) ve ilâhî adalet (adl) prensibidir.

Bu çalışmada, varlık vermeyi ilâhî cömertlik, varlıktaki düzen ve hiyerarşiyi de ilâhî adalet ile açıklayan Fârâbî'nin metafizik sisteminde Allah-âlem ilişkisi çerçevesinde Allah'ın isimlerinden cömertlik ve adalet kavramlarının incelenmesi hedeflenmektedir. Mezkûr hedef doğrultusunda metafizikte olduğu kadar ahlâk felsefesinin de temel faziletlerinden kabul edilen cömertlik ve adalet kavramlarının anlamları üzerinde durulması ve ardından ilâhî cömertlik ve ilâhî adaletin varlıklara yansımalarının nasıl vuku bulduğunun belirlenmesi amaçlanmaktadır.

1. Fârâbî Felsefesinde Cömertlik (Cûd/Cevâd) ve Adalet (Adl)

Cömertlik (cûd-cevâd) ve adalet (adl), İslam düşüncesinde hem metafizik hem de ahlâk felsefesinin önemli kavramlarından. Mezkûr kavramlar Fârâbî felsefesinde de hem Allah'ın bir sıfatı hem de ahlâk ve siyaset felsefesinin önemli bir kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim adalet, İslam ahlâk düşüncesinde dört temel faziletten (hikmet, şecaat, iffet, adalet) biri olarak kabul edilmektedir. Cömertliğin de bu dört temel fazilete ilave olarak değerlendirildiği görülmektedir.⁶

İslam ahlâk felsefesinin en önemli kavramlarından olan cömertlik ve adalet, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) metafizik sisteminde temel olarak başvurdukları kavramlardır. Şöyle ki, Fârâbî varlıkta üstünlük (fazilet) ve yetkinliğe (kemal) işaret eden birtakım isimlerden söz etmektedir. Temel olarak iki kısma ayırdığı bu isimlerden bazıları, bir tek var olan (el-mevcûdü'l-vâhid) ve diri (hayy) olan gibi, başka bir şeye ilişkin olarak değil, gösterdikleri şeylerin zâtındadır. İsimlerden bir kısmı da zâtının dışında başka bir şeye izafetle kendisine ait bir niteliğe delalet eder. Fârâbî,

⁴ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albir Nasri Nadir, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986, çev. Ahmet Arslan, *İdeal Devlet*, Divan Kitap, Ankara 2013.

⁵ Fârâbî, *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, Meclisu Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarâbâd: 1346 (h), çev. Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-M. Ramî Ayas, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980.

⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayınları, Ankara 2009, s. 29; Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, nşr. D. M. Dunlop, Cambridge University Press, Cambridge 1961, s. 108, 113; Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk (Ahlâk Eğitimi)*, çev. Harun Kuşlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s. 14-25; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, nşr. Kostantin Zürek, The American University of Beyrut, Beyrut 1967, s. 112; İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi*, çev. Abdulkadir Şener-İsmet Kayaoğlu-Cihat Tunç, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2013, s. 35, 38, 39; İbn Sînâ, *Metafizik*, c. II, s. 204.

bu ikinci kısma cömertlik (el-cevvâd) ve adalet (el-adl) kavramlarını örnek vermektedir. Ona göre cömertlik ve adalet gibi isimler, zâtta bulunan fazilet ve yetkinliği, o şeyin başka bir şeye bağlı oluşuna göre anlatır. Zira varlığın zâtında bulunan cömertlik ve adalet gibi yetkinlik ve fazilet, ancak başkasına yansıma ile ortaya çıkar ve varlığını sürdürür. Başka bir ifadeyle, cömertlik ve adalet gibi yetkinlik ve fazilet, başka bir varlık ile ilişkili olarak vardır. Bu düşünce elbette insan söz konusu olduğunda böyledir. Fakat el-Evvel'in ise başkasına bağlı olarak bir yetkinliğinin olması mümkün değildir. Zira bu isimler İlk'in cevherini ve yetkinliğini göstermektedir. Esas itibarıyla Fârâbî, söz konusu isimlerin el-Evvel için kullanıldığında varlığın kendisinden feyzetmesi bakımından O'nun kendisi dışındakilerle olan ilişkisine işaret etmeyi amaçladığını açıkça belirtmektedir. Fârâbî'ye göre mezkûr kavramlar, Allah'ın âlem ile ilişkisini anlatan isimler olup, el-Evvel'in adlandırıldığı bu isimler, aynı zamanda bizim çevremizde gördüğümüz ve mükemmelliğini idrak ettiğimiz varlıklarda, onların üstünlük ve mükemmelliğine işaret eden isimlerdir. Fakat bu isimler el-Evvel'den başka her ne kadar mükemmellik bakımından üstün olan varlıklar için de kullanılsa o isimlerden hiçbiri el-Evvel'in kendisine özgü mükemmelliğine işaret ettiği gibi bir mükemmelliğe işaret edemez. Zira O'nun varlık yetkinliği derecesinde hiçbir varlık bulunmaz. Dolayısıyla filozofun sisteminde mutlak anlamda cömert ve adil olan yalnızca Allah'tır. O'nun diğer varlıklarla bağ (izafet) kurması ve bu bağı sürdürmesi ise yetkinliğinin bir neticesidir.⁷

Fârâbî'ye göre cömertlik ve adalet Allah'ın zâtına özgü yetkinliğini gösteren isimlerdir. Filozof, Allah'ın zâtına ilişkin bir yetkinlik olarak tasavvur ettiği cömertlik kavramına dair eserlerinde açık bir tanım yapmamakla birlikte, cömertliği Allah'ın bir sıfatı olarak değerlendirmekte ve gerçek cömertin de sadece varlık veren Yaratıcı olduğuna işaret etmektedir. Cömertlik (cûd) kavramının ayrıntılarını ve açılımlarını en güzel bir şekilde İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-tenbîhât adlı eserinde görmekteyiz. Mezkûr eserinde İbn Sînâ, cömertliği "gerekeni karşılıksız olarak vermek"⁸ şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre gerçek cömert, herhangi bir iyilik, yarar beklemeksizin karşılıksız olarak veren kişidir. Bir iş karşılığında veya övülmek gibi birtakım beklentilerle yapılan iyilik ise cömertlik değildir. Filozof, mezkûr eserinde hakiki/gerçek cömert ile mecazi cömert arasında bir ayrıma gitmekte ve hakiki cömerti, kendisine geri dönecek bir şeyi kasıtlı şekilde herhangi bir istek ve arzusu olmaksızın faydaların bol bol

⁷ Fârâbî, *Kitâbü's-siyâseti'l-medîniyye*, s. 49-50; Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 59-60.

⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 144; İbn Sînâ, *Metafizik*, c. II, s. 45.

taştığı kişi olarak nitelendirmektedir. Bu manada gerçek cömert, herhangi bir gayesi olmayan, Mahzâ İyi olan Allah'tır.⁹

Cömertlik, ahlâk felsefesinde dört temel faziletin yanı sıra önemli bir fazilet olarak kabul edilmekte ve ayrı başlıkta açıklamalarına yer verilmektedir. Fârâbî'nin cömertlik kavramını Allah'ın bir sıfatı olarak kullanırken "cevâd"¹⁰ı, ahlâk terimi olarak ise "sehâ" kelimesini kullandığı görülmektedir.¹⁰ Buna göre iffet, şecaat ve adalet gibi ahlâkî faziletlerden biri olan cömertlik (sehâ), cimrilik ile müsrifliğin itidalidir.¹¹ Fârâbî'nin öğrencisi Yahya İbn Adî (öl. 364/974) de cömertliği (sehâ), "Herhangi bir şey istemeden ve hak iddiasında bulunmadan malı bahşetmek."¹² şeklinde tanımlamaktadır. Daha sonra İbn Miskeveyh (öl. 421/1030) ise cömertliğe ahlâk felsefesinin temel erdemlerinden biri olan iffetin tali kısmında değinmektedir. İbn Miskeveyh, burada cömertliği, "vermede orta yoldan ayrılmamak, yani malları gerektiği yerde gereken ölçüde ve gerektiği gibi harcama" şeklinde tanımlamaktadır.¹³

Fârâbî felsefesinde metafizik, fizikî, ahlâkî ve siyasî boyutları olan adalet kavramı ise "davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak, eşit kılmak", "orta yol, istikamet, eş, benzer, misil, bir şeyin karşılığı" gibi manalara gelmektedir. Ayrıca adalet (adl) kelimesi, sıfat olarak kullanıldığında adil kelimesi ile eş anlamlıdır ve bu anlamda Allah'ın isimlerinden biridir.¹⁴

⁹ İbn Sinâ, *el-İşârât ve'l-tenbîhât*, s. 144-145.

¹⁰ Cömertlik kelimesi dilimize Farsça cevân-merd kelimesinden geçmiştir. Kavram, İslam ahlâk literatüründe sehâ, sehâved ve cüd terimleri ile kullanılmaktadır. Nitekim Fârâbî de Allah'ın bir sıfatı olarak "cvd" kökünden türetilen cevâd kelimesini, ahlâk terimi olarak sehâ'yı kullanır. Mustafa Çağrııcı, sehâ ve cevâd kelimelerinin manalarının farklılığına işaret ederek, sehâ veya sehâvetin sözlükteki, "ocağın, içinde kolayca ateş yakılacak şekilde geniş tutulması ve yanmakta olan ateşin alev ve dumanının dolayca yükselmesine imkân hazırlanması" manasından hareketle "gönül zenginliği" anlamına, cevâd'ın ise "bir şeyin yeni, iyi ve sağlam olması" manasına geldiğini belirtmektedir. Ayrıca bazı ahlâk filozoflarının cömertliği, sehâvet, cüd ve îsâr kelimelerinin kullanım farklılığından hareketle üç dereceye ayırdıklarını ifade etmektedir. Buna göre, kişinin, imkânlarının çoğunu kendisine ayırıp, azını hayır olarak kullanması sehâvet; azını kendisine ayırıp çoğunu başkalarına ikram etmesi cüd; gerekli olduğu durumlarda kendisini mahrum bırakarak tamamını diğer insanlara ikram etmesi ise îsârdır. Mustafa Çağrııcı, "Cömertlik", *DİA*, İstanbul 1993, c. VIII, s. 72-73.

¹¹ Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, nşr. D. M. Dunlop, Cambridge University Press, Cambridge 1961, s. 113; bkz. Aristoteles, *a.g.e.*, s. 39.

¹² Yahya İbn Adî, *a.g.e.*, s. 34.

¹³ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 20.

¹⁴ Mustafa Çağrııcı, "Adâlet", *DİA*, c. I, s. 341.

Adalet kavramı, Fârâbî'nin felsefî sisteminde ontolojik bir mahiyete sahiptir. Zira filozof, mezkûr kavramı, sudûr öğretilerinde her varlığın kendi ontolojik fonksiyonuna uygun bir şekilde İlk Varlık'tan (el-Mevcûdü'l-Evvel) bir varlık payı alması şeklinde açıklamaktadır. Bu anlamda Allah'ın bir sıfatı olarak kullanılan adalet, var olan her şeyin varlık hiyerarşisinde tamlık ve mükemmellik kazanması manasındadır.¹⁵ Hatta Fârâbî, ilâhî adaletin bir yansıması olarak, hem metafizik hem de fizik âlem arasında irtibat kuran yegâne varlık olan insanın organizmasında organlarının sağlıklı bir şekilde işleyişinde dahi adalet kavramına vurgu yapmaktadır.¹⁶

Genel olarak ahlâk felsefesinin ve Fârâbî'nin ahlâk anlayışının temel kavramlarından biri olan adalet, toplumla ilişkili boyutları ve ideal bir yöneticinin vasfı olarak görülmesi açısından siyaset felsefesinde de ön plana çıkan bir kavramdır. Ahlâk felsefesinde insan nefsi, akli güç (el-kuvvetü'n-nâtika/el-âlime), öfke gücü (el-kuvvetü'l-gadabiyye) ve arzu gücü (el-kuvvetü's-seheviyye) şeklinde üç güce sahiptir. Bu güçlerden akli gücün itidali hikmet, öfke gücünün itidali şecaat ve arzu gücünün itidali ise iffettir. Söz konusu bu üç gücün itidal noktaları fazilet, ifrat ve tefriti ise rezilet olarak kabul edilmektedir. Bu ahlâkî faziletler, kendiliğinden iyi değil, en yüce mutluluğa (es-saâdetü'l-kusvâ) ulaştırması bakımından iyidir. Adalet ise mezkûr üç faziletin gerçekleşmesiyle, yani sözü edilen üç gücün dengeli hâle gelmesi neticesinde elde edilen ve hepsini içine alan dördüncü temel fazilettir. Diğer faziletler gibi adalet de iki aşırı uçtaki reziletlerin tam ortası, yani itidal hâlidir.¹⁷ Başka bir ifadeyle adalet, "Eşitliği tesis edecek şekilde bölüşmektir." şeklinde tanımlanmaktadır. Buna göre adalet, işlerin yerinde ve zamanında, uygun tarz ve miktarda, aşırılık ve eksiklik olmaksızın, öncelmeden ve geciktirmeden yapılması anlamına gelmektedir.¹⁸

Fârâbî, insanın fıtrati itibarıyla medeni bir varlık olduğunu ve zorunlu olarak hemcinsleriyle yardımlaşarak toplum hâlinde yaşaması gerektiğini söylemektedir. Ona göre insan ahlâkî yetkinliğine de ancak toplum içinde ulaşabilir. Bu düşünceden hareketle de Fârâbî, adaleti genel ve özel olarak iki kısma ayırır. Genel adalet, insanın diğer insanlarla olan ilişkisinde erdemli fiiller işlemesidir. Özel adalet ise toplumu oluşturan bireylerin ortak ve müşterek olduğu maddi ve manevi servetin paylaşılması ve paylaşılan şeylerin korunmasıdır. Özel anlamıyla adalet, eşitlik (müsâvât) manası-

¹⁵ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 57.

¹⁶ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 94.

¹⁷ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 105-107; İbn Sînâ, *Metafizik*, c. II, s. 204; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 15-16.

¹⁸ Yahya İbn Adî, *a.g.e.*, s. 38-39.

na da gelmektedir.¹⁹ Esas itibarıyla Fârâbî, siyaset felsefesinde adaleti tabîî ve iradî olarak da iki kısma ayırmaktadır ki, tabîî adalet, sevgidir (muhabbet). Fârâbî'nin sevgiyi, insanları bir arada tutan doğal adalet anlamında kullanması, sonraki ahlâk literatürünün siyaset ahlâkî bölümlerinde sevgi ve adalet kavramlarının ilişkisi ve açılımlarına yer verilmesine neden olmuştur.²⁰

Görüldüğü üzere Fârâbî'nin felsefesinde adalet, geniş açılımları olan bir kavramdır. Varlık alanının temel niteliği olarak ifade edebileceğimiz adalet, Allah ve müfârik varlıklardan cismanî varlıklara kadar her bir varlık için söz konusudur. Fârâbî her ne kadar İbn Miskeveyh gibi²¹ adaleti, ilâhî, tabîî ve örfî olarak sınıflandırmaya gitmemiş olsa da onun adalet hakkındaki söylemlerinden mezkûr sınıflandırmayı çıkarmak mümkündür. Buna göre ilâhî âlemden ve müfârik akıllar âleminde adalet, ezeli-ebedi olarak var olurken, tabîî varlıklarda eşitlik, ahlâkî alanda itidal şeklinde belirginleşmekte, toplumsal boyutta da eşitlik ve denklik şeklinde cereyan etmektedir. Ancak filozofun ortaya koyduğu metafizik sistemin her kademesinde söz konusu olan adaletin nasıl tesis ettiğinin belirlenebilmesi için öncelikle ilâhî adaletin varlıklara etkisinin analiz edilmesi gerekmektedir.

2. İLÂHÎ CÖMERTLİK VE İLÂHÎ ADALETİN YANSIMASI

Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi sudûr teorisi²² ile açıklayan Fârâbî, vacip varlık olan Allah ile mümkün varlık olan âlem arasında ontik statü farklılığını vurgulayan bir metafizik sistem ortaya koymuştur. Onun me-

¹⁹ Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, s. 144.

²⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 135; Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 247 vd.

²¹ İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk* adlı eserinin yanı sıra adalet kavramına hasrettiği eserinde adalet kavramının geniş açılımlarına değinmekte ve metafizikten cismanî âleme, ahlâk ve siyaset boyutu olmak üzere adalet kavramını detaylı bir şekilde incelemektedir. İbn Miskeveyh, *Risâle fi mâhiyeti'l-adl*, An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risale fi mahiyat Al-adl li Miskawaih, edit M. S. Khan, E.J. Brill, Leiden 1964 içinde, s. 12-20; Hümeýra Karagözoğlu, "Ahlâk Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te "Adalet" Kavramının Siyasi Yansımaları", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. XIV, sy. 27 (2009/2), s. 93-118.

²² Sudûr, bir şeyden doğmak, akmak, çıkmak, zuhur etmek gibi manalara gelmektedir. Başka bir ifadeyle her şeyin "Bir" olandan, yani âlemin Allah'tan çıktığını ifade etmek üzere kullanılan felsefî bir kavramdır. Sudûr yerine "akmak, taşmak, fişkırmak" manasındaki feyz kelimesi de kullanılmaktadır. İslam felsefesinde âlemin meydana gelişini açıklamak üzere Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ortaya koydukları sudûr teorisinde ikisi manevî (ma'kûl), biri maddî (mahsus) olmak üzere üç varlık alanı vardır. Mahmut Kaya, "Sudûr", *DİA*, c. XXXVII, s. 467.

tafizik sisteminin en başında el-Mevcûdu'l-Evvel²³ olan Allah vardır. Diğer varlıklar Allah'tan O'nun cömertliği ve inayeti sayesinde sudûr etmiş ve Allah'ın adaleti ile mükemmel bir düzen ve hiyerarşi oluşturmuşlardır. Varlıklar fonksiyonlarına göre, en üstte bulunan, en salt ve en mükemmel olan “İlk Sebep”ten (Allah) başlayarak basitlik ve mükemmelliğin en alt düzeyinde yer alan ilk maddeye (heyûlâ) kadar kendi fonksiyonlarına göre ontolojik bir hiyerarşi içinde sıralanmaktadır.

Filozof, bütün mevcûdatın zirvesinde bulunan İlk Sebep'e “el-Mevcûdu'l-Evvel” (İlk Varolan) ismini vererek O'na “el-Evvel” demektedir. el-Evvel, var olanların varlığının ilk sebebidir. O, her türlü noksanlıktan münezzehtir. O'nun dışında kalan varlıklar ise varlığında imkân içermektedir. Ancak Bir olan Allah, her türlü eksiklikten münezzehtir olduğundan dolayı O'nun varlığı en üstün varlıktır ve diğer varlıkların hepsinden öncedir (akdem). el-Evvel'in varlığının mertebesinde kendisinden daha üstün olan ve daha önce gelen (akdem) bir varlığın olması mümkün değildir.²⁴ Fârâbî'nin İlk Neden olarak nitelendirdiği Allah'ın varlığında herhangi bir maksat ve gaye yoktur. Zira böyle bir maksat veya gaye olmuş olsaydı söz konusu bu maksat ve gaye O'nun var olma nedeni olurdu ki, el-Evvel için böyle bir şey mümkün değildir.²⁵ Varlığında herhangi bir maksat veya gaye olmayan İlk'in diğer varlıklar gibi bir mahiyeti, cinsi, faslı ve tarifi de yoktur. Ayrıca O'nun varlığı güç (kuvve) hâlinde de değildir. O'nun var olmaması söz konusu olmadığı gibi, kendi varlığını devam ettirmekte herhangi bir şeye de muhtaç değildir. Zira İlk'in varlığından daha yetkin (ekmel) ve erdemli (efdal) bir varlık yoktur. O'nun varlığında herhangi bir değişme yoktur ve hem varlık hem de sayı bakımından birdir. Dolayısıyla O'nun sahip olduğu varlık mertebesinde Fârâbî'ye göre, hiçbir varlık yoktur. O

²³ Fârâbî'nin metafizik düşüncesinin yer aldığı *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* ve *Kitâbü's-siyâseti'l-medîniyye*'de Allah hakkında genel olarak İlk Sebep, İlk (el-Evvel) gibi ifadeler kullandığı, vâcibu'l-vücûd kavramına yer vermediği göze çarpmaktadır. Ancak onun, İlk Sebep'in niteliklerini anlatırken “İlk Sebep'in hiçbir şekilde kuvve hâlinde olamayacağı”, hiçbir şekilde var olmaması mümkün olmayan, cevheri ve özûyle varlığının ezeli ve devamlı olduğu” şeklindeki ifadelerinden anlam itibarıyla vâcibu'l-vücûd'u kullandığı anlaşılmaktadır. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 37-38; vâcibu'l-vücûd bizâtihi, vâcibu'l-vücûd bigayrihi, mümkinü'l-vücûd bi-zâtihi şeklinde kavramları en sistemli bir şekilde İbn Sinâ'nın metinlerinde bulmaktayız. Bununla birlikte her ne kadar Fârâbî mezkûr kavramları kullanmamış olsa da vacip ve mümkün kavramlarını İlk Sebep olan Allah'ın ve âlemin niteliklerine ilişkin vurgularından anlamak mümkün olmaktadır. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sinâ'ya İmkânın Tarihi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 93-94.

²⁴ Fârâbî, a.g.e., s. 37-38; Fârâbî, *Kitâbü's-siyâseti'l-medîniyye*, s. 43.

²⁵ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 38.

hâlde el-Evvel, tözü bakımından kendisinden başka her şeyden farklıdır ve başka herhangi bir varlığın onun varlığına sahip olması imkânsızdır.²⁶ Bu anlamıyla el-Evvel, tamamen kendine özgü bir varoluşa ve yetkinliğe sahiptir, sahip olduğu bu varlık mertebesi ise sadece kendine özgü olarak tektir.

Var olanların hepsinden bağımsız olarak bütünüyle kendine has bir varlık mertebesinde bulunan Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-Vücûd), her türlü güzellik, iyilik ve yetkinliğin kaynağıdır. Zira filozofun düşünce dünyasında ilâh olmak mutlak olarak yetkin olma durumunu da içeriyor gibi görünmektedir. Söz konusu bu yetkinlik ise Allah ile diğer varlıklar arasındaki en temel fark olarak ortaya çıkmaktadır.²⁷ O, yetkinliğinden dolayı varlığında hiçbir şeye muhtaç olmadığı gibi varlığını sürdürmede ve fiillerinde de herhangi bir şeye muhtaç değildir. Buna karşılık diğer bütün varlıklar var olmak ve varlığını sürdürebilmek için İlk'e muhtaç durumdadırlar. Şu hâlde İlk'in hiçbir fiilinde acziyet, kusur, noksanlık ve zulüm de söz konusu değildir.²⁸ Hatta el-Evvel'in fiillerinde bir amaç/gayeden söz edilemez. Aynı zamanda her şeyin varlığı kendisinde son bulduğundan dolayı, O, bütün varlığın gerçek gayesidir.

Fârâbî'nin Allah'tan söz ederken hem bütün var olanların mebdei ve ilk sebebi olduğunu hem de O'nun yetkinliğini vurgulayan isimler kullanmaya özen gösterdiği görülmektedir. Nitekim o, İlk Varlık'ı anlamak ve açıklayabilmek için birtakım isimlerin kullanılmasını zorunlu görmektedir. Ancak İlk'in adlandırılması gereken isimler aynı zamanda çevremizde gördüğümüz varlıkların yetkinlik ve faziletini de gösteren isimlerdir. Bu yüzden de Fârâbî'ye göre söz konusu isimler, Allah hakkından kullanıldığında O'nun cevherine özgü yetkinliğini ifade edecek biçimde kullanılması gerekir.²⁹ Şu hâlde cömertlik ve adalet isimleri el-Evvel için kullanıldığında anlam bakımından O'nun kendine özgü yetkinliğini ifade ettiği göz önünde bulundurulmalıdır.

Metafizik sisteminde Allah'ı varlık veren, yaratıcı ilke olarak nitelendiren Fârâbî, O'nun varlık vermesini cömertlik sıfatı ile açıklarken, ayrıca Allah'ın Sırf İyilik (hayrun mahz) olduğunu da söylemektedir. Benzer şekilde Allah Sırf Akıl, Sırf Ma'kûl ve Sırf Âkil'dir. Bu üç kavram O'nun zâtında aynı şeydir. Şöyle ki, el-Evvel maddede değildir ve herhangi bir şekilde maddede olmadığından dolayı özü bakımından bilfiil Akıl'dır. Aynı zamanda maddeyle herhangi bir ilişkisi olmadığından özü bakımından

²⁶ Fârâbî, *a. g. e.*, s. 39; Fârâbî, *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 42.

²⁷ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 29.

²⁸ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* s. 37-38; Fârâbî, *Kitâbü'l-mille*, nşr. Muhsin Mehdî, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1968, s. 45.

²⁹ Fârâbî, *Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 49-50.

Ma'kûl'dür. Dolayısıyla O'nun hüviyeti Akıl'dır ve bilinmek için (ma'kûl) başka bir şeye muhtaç değildir. Aksine bizzat kendisi kendi özünü bilir/akleder. Böylece kendi özünü bildiği/aklettiği için bilfiil Âkil'dir. O'nun Akıl, Ma'kûl ve Âkil olması zâtında çokluğu gerektirmez. Aksine onlar tek bir özdür. Zira el-Evvel, insanın bilgiyi elde etmesi gibi, bilmek ve bilinmek için ve bilgisi sayesinde yetkinlik kazanacağı başka bir öze muhtaç değildir. Çünkü O mutlak anlamda yetkin olduğundan bilmesinde ve bilinmesinde kendine özgü yetkinliği yeterlidir.³⁰ Dolayısıyla el-Evvel'in zâtı ile sıfatlarını aynı kabul eden Fârâbî, O'nu hikmet ve hayat sahibi, bilen, gücü yeten (kâdir) ve dileyen (mürîd) şeklinde nitelendirmektedir.³¹

Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye adlı eserinde Fârâbî, Allah'ın kendisini bildiğinde bütün var olanları bildiğini iddia etmektedir. Ona göre el-Evvel'in özü bir bakıma bütün var olanlardır. Bu yüzden de özünü bildiği zaman bir bakıma bütün var olanları bilmiş olur. Çünkü bütün varlıklar varlığını O'ndan almıştır.³² Esasen Fârâbî'nin bu düşüncesi Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) eleştirisi yönelttiği bir husustur. Çünkü Fârâbî, mezkûr düşüncesiyle varlığa gelişi ve varlığın düzeninin sebebinin ev-Evvel'in zâtına ve bilgisine bağlamaktadır. Bu noktada Allah'ın iradesini bilgisinin bir fonksiyonu olarak kabul etmekte ve ilâhî kudreti de ilâhî bilgiye indirgemektedir. Allah'ın bilgisi de zâtının dışında olmadığına göre, ilâhî adaletin bir yansıması olarak gördüğü varlıktaki mükemmel hiyerarşinin ilkesi de el-Evvel'in zâtı ve zâtı hakkındaki bilgisi olmaktadır.³³

Fârâbî, bir taraftan Allah'ın bir gayesi olmadığı fikrini vurgularken, diğer yandan da O'nun âleme bir düzen ve gaye verdiğini söylemektedir. Ona göre, Allah'ın hiçbir fiili bir amaçla nitelendirilemez. Zira O'nun fiillerinde bir amaç aranması zâtında eksikliği gerektirir. Filozof, Allah'ın fiillerinin bir gayesi olmadığını ve O'nun varlık vermesinin cömertliğinden kaynaklandığını vurgularken, âlemdeki mükemmel düzenin ilkesini de ilâhî adalet olarak ifade etmektedir.³⁴

Filozofun metafizik sistemine göre el-Evvel'in cevheri ister mükemmel (kemal) isterse noksan (nakıs) olsun, var olan bütün varlığın kendisinden taşıdığı bir tözdür.³⁵ Bu taşma da el-Evvel'in ezeli olarak kendi zâtını dü-

³⁰ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* s. 46-47; Fârâbî, *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 34-36.

³¹ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* s. 46; Fârâbî, *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 45.

³² Fârâbî, *a.g.e.*, s. 34.

³³ İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 154.

³⁴ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 60; Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, nşr. Fadlou A. Shehadi, Beyrut 1971, s. 87, 105.

³⁵ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 57.

şünmesiyle eş zamanlı olan kozmik çıkış süreci, bir varlık verme etkinliği olmaktadır. el-Evvel'in varlık vermesi, ilâhî cömertlik gereği en mükemmel varlıktan en noksan varlığa kadar, bütün mevcudatın varlığının zaman dışı, ezeli ve ebedi kaynağıdır.³⁶ Filozof, İlk Varolan'ın varlık vermesinde herhangi bir gaye olmadığını ısrarla vurgulamaktadır. O'ndan varlığa gelen şeyin varlığı, varlığını bir başka şeyin varlığına borçlu olan bir taşıma sonucudur. O hâlde el-Evvel'in dışındaki bütün varlıklar varlığını O'ndan almaktadır. Bu yüzden de O'ndan varlığa gelen hiçbir şey O'nun var olma nedeni değildir. Benzer şekilde mevcudatın O'ndan varlık kazanması, O'na herhangi bir yetkinlik de kazandırmamaktadır. Örneğin, insan başkasına herhangi bir iyilik yaptığı zaman yapmış olduğu davranıştan bir şeref veya haz elde eder. Hatta insanın iyilik olarak yaptığı davranış kendisine belli bir yetkinlik kazandırır. Hâlbuki el-Evvel'in varlığının amacı başka bir şeyin kendisinden varlık kazanması değildir. Aynı şekilde Allah, başkalarına varlık vermek suretiyle, sahip olduğu malını cömertçe bağışlayan ve bu bağışlaması neticesinde de haz, şeref ya da önemli bir mevki elde eden insanın sahip olduğu mükemmellik gibi, daha önce kazanmadığı bir yetkinlik elde ediyor değildir. Bu gibi şeyler Allah hakkında düşünülemez. Diğer taraftan, el-Evvel'in varlık vermek suretiyle bir yetkinlik kazandığının düşünülmesi, O'nun İlk'liğini ve önceliğini ortadan kaldırır ve O'ndan önce var olan başka bir şeyi O'nun nedeni yapar. Oysa el-Evvel'in varlığı sadece kendisi içindir ve başka bir şeyin O'ndan varlık kazanması da O'nun zâtının ve varlığının, yani cömertliğinin bir neticesidir.³⁷

Fârâbî'nin sisteminde el-Evvel'den varlığa gelen mevcudat varlığını kendisi dışında başka bir nedene borçludur. Mevcudat varlık hiyerarşisinde bulunduğu mertebesi bakımından el-Evvel'den varlık kazanmaktadır. Filozof, varlık vermeyi ilâhî inayet ve cömertlik olarak ifade ederken, varlıkların kendi fonksiyonlarına göre varlık kazanması ve bir mertebede bulunmasını da ilâhî adalet olarak değerlendirmektedir. İlâhî adaletin bir gereği olarak mevcudat, varlık bakımından en mükemmel olandan başlayarak en az mükemmel olan varlığa kadar tedricî olarak devam eder. Bu süreci Fârâbî şu şekilde de ifade eder:

“Varlık bakımından en mükemmel olandan başlar, onun arkasından kendisinden biraz daha az mükemmel olan şey gelir. Onu gittikçe daha kusurlu

³⁶ Yaşar Aydınlı, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, edit. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s. 159.

³⁷ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 55-56. Benzer düşünceleri İbn Sînâ'da da görmekteyiz. İbn Sînâ'ya göre cömertlik (cüd), yetkinlik (kemal) verme bakımından bütün yönlerden zenginlik ifadesidir. Bu anlam kabul ediciye kıyasla iyiliktir, faile kıyasla ise cömertliktir. Ancak faile kıyasla cömertlik olabilmesinin şartı ise karşılıksız verilmesidir. Bu yüzden hakiki cömert sadece Allah'tır. Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, c. II, s. 45.

(noksan) var olanlar takip eder. Nihayet varlık bakımından öyle bir aşamaya ulaşılır ki onun ötesine geçilmek istendiğinde var olması asla mümkün olmayan bir şeye geçilmiş olacaktır.³⁸

Sudûr teorisiyle, ezeli olanla sonradan olan, değişmeyenle değişikliğe uğrayan, bir ve mutlak olanla çok ve mümkün olan varlıklar arasındaki ilişkiyi belirlemek suretiyle bütün âlemi hiyerarşik bir düzen içinde yorumlayan Fârâbî, Aristoteles'te olduğu gibi,³⁹ âlemi ay üstü ve ay altı âlem şeklinde tasavvur eder. Allah'ın varlığından belli bir tertip ile ay üstü âlemin soyut varlıkları, her biri varlığını üstünde olandan almak ve alttakine de varlık vermek suretiyle varlık kazanırlar. Mezkûr teoride el-Evvel'in kendi zâtını akletmek gibi tek bir fiili olmasına karşın, soyut akılların hem Zorunlu Varlık'ı hem de kendi mümkün varlığını akletmek şeklinde iki fiili bulunmaktadır. Soyut akılların her biri Zorunlu Varlık'a ilişkin bilgileri neticesinde kendisi gibi gayri maddi olan bir sonraki aklın varlık kazanmasının nedeni olurken, kendi mümkün varlığını akletmesi neticesinde de bir gök küresinin varlık kazanmasına sebep olmaktadır. Bu şekilde varlık kazanan ay üstü âlemdeki varlık hiyerarşisinde Vâcibü'l-Vücûd'dan feyzeden semavî (göksel) akıllar zincirinin başında İlk Akıl bulunur. İlk Akıl'ın, kendi zâtını ve kendisini meydana getiren ilkeyi (Vâcibü'l-vücûd) akletmesi sonucunda, çokluk meydana gelir. İlk Akıl'daki bu itibarî çokluktan da ontolojik düzeyde çokluk sudûr eder. Bu İlk Akıl'ın kendi zâtını akletmesi sonucunda ondan bir semavî küre (felek), cirm (cisim, madde) ve nefis bir defada; nefsin feleğinin cirminin ilkesi, yani hareket ettiricisi olmasıyla feyzederler. Diğer taraftan bu akıl kendi ilkesini yani İlk Neden'i düşünmesi neticesinde ondan ikinci bir akıl feyzeder, bu ikinci akıl kendi özünü düşünmesinden bir semavî küre, bir cirm ve bir nefis feyezân eder. Kendi ilkesini düşünmesiyle de ondan üçüncü bir akıl meydana gelir. Bu sudûr zinciri birbiri ardınca onuncu akla kadar gelen akıllar ve onlara tekabül eden birinci sema (en uzak gök), sabit yıldızlar küresi (göğü), Zuhâl (Satürn), Müşterî (Jüpiter), Merih (Mars), Güneş, Zühre (Venüs), Utarî (Merkür) ve Ay küreleri meydana gelinceye kadar devam eder. Bu onuncu akılda "özünde akıllar ve akledilenler olan mufârik varlıkların sudûru" sona erer.⁴⁰ Fârâbî'nin ay üstü âlem olarak isimlendirdiği bu âlemde bulunan varlıklar, İlk Neden tarafından değişmez bir adalet düzenine göre düzenlenmişlerdir. Bu hiyerarşik düzende en yüce varlıktan aşağıya

³⁸ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 57.

³⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, s. 507-518, 1072^b-1074^b.

⁴⁰ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 61-62; Fârâbî, *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 31-32; Fârâbî, *Risâle fi'isbâti'l-müfârakât*, Meclisu Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1345 (h), s. 2-8.

doğru tedricî bir iniş söz konusudur. Sudûr nazariyesinde görüldüğü üzere Fârâbî, Allah'tan ilk sudûr eden akıldan onuncu akla kadar semavî varlıkların meydana gelmesinin ve ardından ay altı varlıkların var olmasının, tamamen bir insicam ve düzen dâhilinde cereyan ettiği düşüncesindedir.⁴¹

Fârâbî'nin faal akıl olarak isimlendirdiği bu onuncu akılda mufârik varlıkların sudûru son bulur. faal akıldan itibaren artık Fârâbî'nin ay altı olarak isimlendirdiği âlem başlamaktadır. Evreni bu şekilde ay üstü ve ay altı şeklinde ikiye ayıran Fârâbî'ye göre, ay üstü âlemde bulunan akılların her birinin, kâinatta bulunan ve olması gereken düzeni bilmeleri zorunludur. Bundan dolayı da onlar, semavî cirimler ve dört unsurdan başka varlıklar da kendilerinden meydana gelecek şeylere illet olabilirler. Ayrıca semavî cirimlerdeki tahayyülî olarak gelişen birtakım değişmeler, cismanî değişmelerin meydana gelmesine neden olur. Bu değişimler, harekettir. Semavî cirimlerdeki bu tür hareketlerin devamı, cismanî hareketin sürekliliğine sebep olur. Aynı zamanda bu değişmeler, unsurların değişmesine ve âlemde oluş (kevn) ve bozuluşun (fesad) meydana gelmesine neden olur. Bununla birlikte, ay üstü âlemdeki akıllar içinde teleolojik işleyiş bakımından onuncu aklın farklı bir konumu vardır. Söz konusu bu teleolojik işleyişin analizi içinde faal aklın hiyerarşideki yerinin ve foksiyonunun çok iyi belirlenmesi gerekir. Onuncu akıl olan faal akıl, Mebde-i Evvel'ini taakkül eder ve onun bu akletmesi dünyadaki nefislerin varlığına sebep olur. faal aklın kendi zâtını akletmesi de semavî nefislerin tavassutu ile üstukussata (unsurlar) sebep olur. Semavî varlıklar ve semavî olan varlıklardan meydana gelen işlerle nispetlerine göre üstukussatta birçok mizaç meydana gelir. Üstukuslar, o mizaçlar sayesinde, sonuncu aklın cevherinden nebatî, hayvanî ve insanî nefisleri kabul etmeye uygun olur.⁴²

Fârâbî'ye göre ay üstü varlıklar, tözlerinde en üstün mükemmelliğe baştan sahip olan varlıklardır. On akıldan her biri, kendisinden çıkması gereken iyilik nizamını (nizâmu'l-hayr) bilir. Onların bu bilmelerinden dolayı da her akıl, kendisinden zuhur etmesi gereken iyilik nizamının varlığı için sebep teşkil eder. Buna karşılık ay altı varlıkları ise, mükemmelliğe baştan sahip olmayanlardır. Ay altı varlıkları, tabiatları gereği en kusurlu tarzdadırlar. Onlar en kusurlu varlıktan başlayarak, her bir türü, özü ve diğer arazları bakımından en üstün mükemmelliğe erişinceye kadar adım adım yukarıya doğru giderler. Bu şekilde bir hiyerarşi onların tabiatlarından kaynaklanmaktadır. Ay altı âlemdeki varlıkların düzenini detaylı olarak ele alan Fârâbî'ye göre, bu varlıkların düzeni şu şekildedir:

⁴¹ İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000, s. 144.

⁴² Fârâbî, *ed-De'ava'l-kalbiyye*, Meclisü Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1349 (h), s. 5.

“Önce onların en az değerlisi gelir. Sonra kendisinden daha mükemmel bir varlığın olmadığı en mükemmel varlığa ulaşınca kadar daha az mükemmelden daha mükemmele doğru gidilir. Onlardan en az değerlisi, ortak ilk maddedir. Unsurlar bu ilk maddeden daha değerlidir. Onları sırasıyla, madenî cisimler, bitkiler, dil ve düşünceye sahip olmayan hayvanlar ve nihayet dil ve düşünceye sahip hayvanlar takip eder. Dil ve düşünceye sahip varlıkların üstünde daha mükemmel bir varlık yoktur.”⁴³

Filozof, ay altı âlemine ait varlıkların, varlığa geldikten sonraki temel özelliğinin varlıklarını korumak ve devam ettirmek olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴ Ay altı âlemdeki varlıkların düzeni ay üstü âlemin tam tersine aşağıdan yukarı doğru olan hiyerarşi şeklindedir. Ay altı âlemi oluş ve bozuluşun cereyan ettiği cisimler âlemidir. Burada adalet, cisimlerdeki düzenli değişme ile ilgilidir. Fârâbî, tabîî cisimlerin varlığa gelip, ardından yokluğa gitmelerinin belirli bir düzen, mükemmellik, inayet, adalet ve bilgeliğe uygun gerçekleştiğini ve bu cisimlerde herhangi bir ihmal, eksiklik ve haksızlığın bulunmadığını ifade etmektedir.⁴⁵ Tabîî cisimlerde ilâhî adaletin tam bir şekilde gerçekleşmesi için bir ve aynı varlığın sayı bakımından bir olarak devam etmesi değil, aksine tür bakımından bir olarak devam etmesi gereklidir. Tür bakımından varlıklarının devam edebilmesi de o türün bireylerinin bir süre var olmaları ve varlıkta devam etmeleri, ardından yok olup, yerini aynı türden başka bireylere bırakmaları ile mümkün olmaktadır. Böylece tabîî cisimler, tür olarak daimi bir şekilde varlığını sürdürürler.⁴⁶

Fârâbî'nin sisteminde tabîî varlıkların varlığını devam ettirmesi ilâhî adalete bağlıdır. Yukarıda Allah'ın mutlak anlamda cömert ve adil olduğu söylendi. Çünkü bir varlığa cömertlik ve adalet isimlerinin verilmesi başkaları ile olan ilişkileri çerçevesinde mümkün olmaktadır. Ancak Allah hakkında başkası ile ilişkisi neticesinde yetkinlik kazandığı söylenemez. O hâlde el-Evvel'in dışındaki varlıkların cömert veya adil olması, onun kendi dışındaki varlıklara göredir. Dolayısıyla mümkün varlıklarda cömertlik ve adalet gibi yetkinliğe işaret eden isimler ancak başkalarıyla olan ilişkileri bağlamında ortaya çıkmaktadır. Bu ilişki de ortaya çıkan yetkinlik ile doğrudan ilgilidir ve varlıklar arasında ilişki devam ettiği sürece yetkinlik de devam edecektir. Ayrıca mümkün varlıklardaki yetkinliğin başkalarına bağlı olmaksızın kendi özlerinde var olmadığı belirtilmelidir.⁴⁷ Bu yüzden Fârâbî, insanın tabiatı itibarıyla medeni bir varlık olduğunu ve gerçek amacı olan en yüce mutluluğa ulaştıracak olan yetkinliğine de ancak toplum

⁴³ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 63,66.

⁴⁴ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 80.

⁴⁵ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 146.

⁴⁶ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 84-85.

⁴⁷ Yaşar Aydın, *a.g.e.*, s. 35-36.

içinde ulaşabileceğini vurgulamaktadır.⁴⁸

Görüldüğü üzere, Fârâbî, âlemde ilkesi ilâhî adalet olan mükemmel bir düzenin varlığından söz etmektedir. Bu mükemmel hiyerarşide de yukarıdan aşağıya ilâhî cömertlik ve inayet söz konusu iken bütün varlıklarda, daha sonra İbn Sînâ'nın "gizli bir aşk"⁴⁹ şeklinde ifade edeceği bir aşk yönelişi vardır. Esasında bu yöneliş, varlıkların yetkinliğe ulaşma çabasının adıdır. Sözü edilen aşk yönelişi ise ay üstü ve ay altı varlıklarda farklı şekillerde cereyan etmektedir. Semavî cirimlerin her birinin kendine özgü mücerred akli ve kendine özel arzusu (şevki) vardır. Bu varlıkların her birinin arzusu (şevk) da aynı şey olamaz. Fakat her birinin kendine özgü arzusu bulunsa ve bu da diğerlerine zıt olsa da, hepsi bir maşukta, yani Maşûku'l-Evvel'de birleşirler.⁵⁰

Bir bütün olarak âlemdeki el-Evvel'e doğru yönelişi gâiyyet kavramıyla açıklayan Fârâbî, fizik âlemdeki sebeplilik konusu üzerinde durarak gâî nedene ayrı bir önem vermektedir. Fârâbî'ye göre, bu tabiatın yaratılmasında, yani tabiattaki en küçük bir zerrenin oluşumunda dahi bir gaye vardır. Filozof, tabîî âlemdeki gayeyi şöyle açıklar:

"Nesneler, bir gaye ve maksadı elde etmek için faydalı olabileceği ölçüde düşünme kuvvesi tarafından keşfedilirler. Keşfeden kimse, önce gayeyi değerlendirir. Sonra bu gayeye ulaşabileceği vasıtaları değerlendirir. Düşünme kuvvesi, bu gayeye ulaşabileceği vasıtaları bulduğunda mutlu olur. Gayeler iyi olabildiği gibi kötü de olabilirler."⁵¹

Fârâbî, başka bir eserinde ise gayeyi şöyle de tanımlar:

"Gaye, tabîî âlemin oluşmasında gerekli olan dört sebepten sonuncusudur. Mesela, insanın azalarının mükemmel bir organizma oluşturularak kendisine verilmesinin bir gayesi vardır. Bu gaye o uzuvların verilme nedenidir."⁵²

⁴⁸ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 118; Fârâbî, *Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 69.

⁴⁹ İbn Sînâ, *Risâle fî mâhiyeti'l-ışk* adlı eserinde aşkı, varlık ve var oluşun temeli kabul etmekte, âlemdeki bütün varlıkların yetkinliğe yönelişini, Allah'ın mutlak iyi olmasına bağlamakta ve yetkinliğe doğru bir gayelilik olan bu yönelişi de aşk kavramıyla karşılamaktadır. Buna göre cansız varlıklar da dâhil olmak üzere bitki, hayvan, beşer, melek, kısaca âlemdeki bütün varlıklar, Mutlak İyi olan Allah'ın zâtına benzemeye çalışmakla yetkinlik arayışını sürdürmekte ve İlk Neden olan Allah, bütün varlığın gayesi olmaktadır. İbn Sînâ, *Risâle fî mâhiyeti'l-ışk*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1953, s. 4-8.

⁵⁰ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 68.

⁵¹ Fârâbî, *Tahsîlü's-saâde*, nşr. Cafer Al-i Yasin, Beyrut 1983, s. 68.

⁵² Fârâbî, *li'l-Fârâbî fi'r-red alâ Calinûs fî mâ nâkidu fihî Aristûtâlîs li-azâi'l-insân*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut 1983, s. 48. Fârâbî, toplum ile ilgili görüşlerini de insan organizmasındaki mükemmellikten hareketle açıklar ve erdemli, mükemmel

Dolayısıyla gaye, sahip olunmayan bir şeye ulaşmak, elde etmek arzudur. Ayrıca her varlığın var olmasında bir gaye vardır. Gaye, yapanın yapan olmasının nedenidir, varlıkları varlığa çıkaran yegâne sebeptir. Gaye neden, mahiyet olarak fail sebebin sebebidir. Gaye ulaşılmak istenen bir hedeftir. Faili fiile sevk eden güç budur.⁵³

Görüldüğü üzere Fârâbî'nin felsefî sisteminde yaratma Allah'ın cömertliği, yaratılan eşyanın düzeni de O'nun adaletinin bir yansımasıdır. Filozofun bu düşüncesi, Allah'ın bilgi sıfatı hususunda kendisine eleştiriler yönelten Gazzâlî'nin de hemfikir olduğu bir noktadır. Nitekim Gazzâlî, *el-Maksâdü'l-esnâ* adlı eserinde;

“Allah cismanî ve ruhanî, kâmil ve noksan olarak mevcûdatın kısımlarını yarattı. Yaratmada cömert (cevâd) olarak her şeyi verdi. Her şeyi kendileri için uygun olan konumlarda tertib etti. O Âdil'dir.”⁵⁴ ifadelerine yer verir.

Gazzâlî, her ne kadar bazı metafizik konularda birtakım eleştiriler yöneltmiş olsa da Fârâbî gibi, yaratma eylemini Allah'ın cömertliğine, yaratılan eşyadaki düzeni de O'nun adaletine bağlamaktadır. Hatta bazı çağdaş yorumcular, Gazzâlî'nin mevcudun eksiksiz olarak varoluşuna dair inancını “eşyanın doğru yerleştirilmesi” şeklinde ifade edilen ilâhî adalet anlayışından kaynaklandığını dile getirmektedir.⁵⁵

Gazzâlî, Allah'ın cömertlik (cûd) sıfatını var olan her şeye hayrı vermesi şeklinde yorumlamaktadır. O, Allah'ın zâtının mükemmelliğine vurgu yaparak, mükemmelliğinden dolayı hiçbir kastının olmadığını, âlemdeki varlıkların ihtiyacı olan iyiliği de sadece cömertliğinden dolayı verdiğini dile getirmektedir.⁵⁶ Hatta Gazzâlî, Fârâbî'nin *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* adlı eserinde ilâhî adaletin yansıması olarak gördüğü âlemdeki mükemmel hiyerarşiyi,

“İmkân dâhilinde var olandan daha mükemmeli yoktur.”, “Daha iyisi, daha kusursuzu ve daha mükemmeli mümkün değildir. (leyse fi'l-İmkân asla ahsenu minhu ve lâ etemm velâ ekmel)”⁵⁷ şeklinde formüle etmektedir.

Mezkûr düşüncesinde Gazzâlî, âlemin Allah'ın hikmet ve inayetiyle en mükemmel şekilde yaratıldığını, bu mükemmelliğin ilkesinin ilâhî adalet

toplumu insan organizmasına benzetir. Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 118.

⁵³ Fârâbî, *li'l-Fârâbî fi'r-red alâ Calinûs fi mâ nâkidu fihî Aristûtâlis li-azâi'l-insân*, s. 48.

⁵⁴ Gazzâlî, *el-Maksâdü'l-esnâ*, s. 105.

⁵⁵ Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlâhî Adalet' Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2001, s. 226.

⁵⁶ Gazzâlî, *el-Maksâdü'l-esnâ*, s. 118, 132; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, c. IV, Dâru'l-Marife, Beyrut 1983, s. 259.

⁵⁷ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, c. IV, s. 258.

ve âlemin de ilâhî adaletin gereği alternatifsiz mümkün en iyi âlem olduğunu belirtmektedir.⁵⁸

Fârâbî'nin ilâhî adalet olarak ifade ettiği Gazzâlî'nin bu düşüncesine göre eğer Allah'ın yarattığının daha mükemmeli mümkün olsaydı, bu takdirde yaratmaya kudreti olduğu hâlde yaratmamış olurdu ki, bu da Allah'ın cömertliğine ve adaletine aykırı bir durum olurdu. Nitekim Allah'ın adaletinin olmadığı düşüncesi O'na zulüm isnat etmek manasına geldiği gibi, daha mükemmellini yaratmaya gücünün olmadığını söylemek de O'nun ulûhiyetine hâlel getirmek anlamına gelir. Fârâbî ise Allah'ın hiçbir fiilinde acziyet, kusur, noksanlık ve zulmün söz konusu olamayacağını açıkça dile getirmektedir.⁵⁹

İlâhî adalet çerçevesinde Fârâbî'nin değindiği bir başka konu da âlemde mükemmel ve kusurlu (noksan) varlıkların birlikteliğidir. Filozof, var olanların tıpkı canlı varlığın hayatını tam kılmak ve bu tamlığı koruyabilmek için birbirleriyle yardımlaşan insan organizması gibi bir bütün olduğunu söylemektedir. Bu organizma içinde de her varlığın kendi hak ve liyakatine uygun bir mertebede bulunduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, elbette ki insan organizmasının mükemmel işleyebilmesi için bazı organlar amir, bazıları amir organa daha yakın, bazıları da uzak şekilde birbirinden farklı derece ve yetkinlikte yaratıldığı gibi, âlemdeki her varlık da birbirinden farklı mükemmellik ve yetkinliğe sahiptir.⁶⁰ Fârâbî, insan organizmasında Allah'ın adaletinin yansımaları şu şekilde anlatır: Kalbin hizmetinde olan beyin, onun ısınısını dengede (itidal) tutar. Bu denge (itidal) sayesinde insan, bir şeyi öğrenme ve hatırlama (hıfz), tahayyül (fıkr) ve düşünme (reviyye) gibi aktiviteleri sağlıklı bir şekilde gerçekleştirir.⁶¹ Dolayısıyla âlemdeki bütün varlıklar farklı yetkinliklere sahip olduklarından dolayı ilâhî adaletin bir gereği olarak zorunlu olarak birbirleriyle birleşip, bağdaşabilecekler ve bir bütün olup tek bir şey gibi meydana geleceklerdir.⁶²

Âlemin tek bir vücut gibi var olmasını iyilik (hayr) olarak değerlendiren Fârâbî, genel olarak âlemde iyiliğin (hayr) asıl, kötülüğün ise ârizî olmasını ilâhî cömertliğin bir yansıması olarak görmektedir. Bu yüzden de filozof, kozmik bir şey olarak kötülüğün mevcut olmadığı düşüncesindedir. Ona göre âlemde var olan ve insan iradesinden bağımsız bulunan her şey

⁵⁸ Eric Lee Ormsby, *a.g.e.*, s. 46-47; İlhan Kutluer, *a.g.e.*, s. 155; Hatice Toksöz, "Gazzâlî'nin Felsefî Sisteminde Teleolojik Kavramlar ve Mükemmel Âlem Tasavvuru", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, Isparta 2014, s. 426.

⁵⁹ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* s. 37-38; Fârâbî, *Kitâbü'l-mille*, s. 45; bkz. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, c. IV, s. 258-259.

⁶⁰ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 57, 118.

⁶¹ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 94.

⁶² Fârâbî, *a.g.e.*, s. 57.

tabiatı itibarıyla iyidir. Ancak âlemde ârızî birtakım kötülükler vardır. Bunlar ise ilâhî adaletin gereği iynin değerinin anlaşılması içindir.⁶³

Sonuç

Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla ve Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye gibi eserlerinde metafizik ilminin problemlerine yer veren Fârâbî'nin bu metinlerdeki en önemli vurgusu, ilâhî cömertlik (cûd-cevâd) ve ilâhî adalet (adl) prensibidir. Filozof, cömertlik ve adaleti hem Allah'ın bir sıfatı hem de ahlâk ve siyaset felsefesinin en önemli kavramları olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca cömertlik ve adalet, varlıklarda fazilet ve yetkinlik ifade eden isimlerdendir ve zâtta bulunan fazilet ve yetkinliği, o şeyin başka bir şeye bağlı oluşuna göre anlatırlar. Başka bir ifadeyle, varlığın zâtında bulunan cömertlik ve adalet, ancak başkasına yansıma ile ortaya çıkmakta ve varlığını sürdürmektedir. Ancak Fârâbî, el-Evvel'in mutlak anlamda yetkin olduğunu ve O'nun mükemmelliği mertebesinde de hiçbir varlığın olmadığını söylemektedir. Bu bakımdan da onun metafizik sisteminde mutlak anlamda cömert ve adil olan sadece Allah'tır.

Hakiki cömert (cevâd) ve adil olan el-Evvel, mutlak yetkin olduğundan dolayı da hiçbir şeye muhtaç değildir ve fiillerinde de hiçbir amaç gütmaz. Allah, sırf iyiliktir. Fârâbî'ye göre Allah'ın kendi zâtı hakkındaki bilgisinin yanı sıra, varlıktaki iyilik nizamının (nizâmu'l-hayr) ilkesi olduğuna dair bilgisi de âlemin O'ndan olması gereken en mükemmel şekilde varlığa gelmesine neden olmuştur. Filozof, ortaya koyduğu sudûr teorisiyle, ezeli olanla hâdis olan, değişenle değişmeyen, bir ve mutlak olanla çok ve mümkün olan varlıklar arasındaki ilişkiyi belirlemek suretiyle bütün âlemi hiyerarşik bir düzen içinde yorumlamıştır. Âlem, ilâhî adaletin bir gereği olarak olabilecek en mükemmel bir şekilde var olmuş, her bir unsuru en uygun bir şekilde tasarlanmış bütün bir organizmadır. Varlık vermeyi ilâhî cömertlik, varlıktaki mükemmel hiyerarşiyi de ilâhî adalet olarak açıklayan Fârâbî'ye göre varlık hiyerarşisi, en salt ve en mükemmel olan ilk Sebep'ten başlayarak basitlik ve mükemmelliğin en alt düzeyinde yer alan ilk maddeye kadar inmektedir.

Sonuç olarak, âlemde en ulvisinden en süflisine kadar organik-inorganik her varlığın yeri ve işlevinin belli olduğu bir teleolojik düzen hâkimdir. Âlemdeki nizâmu'l-hayrın sebebi de cömert (cûd) ve adil olan Allah'tır.

⁶³ Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, s. 150.

Kaynakça

- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.
- _____, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayınları, Ankara 2009.
- Aydın, İbrahim Hakkı, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000.
- _____, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, edit. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2013.
- _____, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Çağrı, Mustafa, “Adâlet”, *DİA*, İstanbul 1998, c. I.
- Çağrı, Mustafa, “Cömertlik”, *DİA*, İstanbul 1993, c. VIII.
- Fârâbî, *ed-De'âva'l-kalbiyye*, Meclisü Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1349 (h).
- _____, *Fusûlü'l-medenî*, nşr. D. M. Dunlop, Cambridge University Press, Cambridge 1961.
- _____, *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Osman Muhammed Emin, Kahire 1931.
- _____, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albir Nasri Nadir, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986.
- _____, *Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye*, Meclisü Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1346 (h).
- _____, *Kitâbu'l-mille*, nşr. Muhsin Mehdî, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1968; Türkçe trc. Yaşar Aydın, *Din Üstüne* içinde, Arasta Yayınları, Bursa 2002.
- _____, “İ'l-Fârâbî fi'r-Red alâ Calinûs fi mâ nâkidu fihi Aristûtâlîs li azai'l-insân,” nşr. Abdurrahman Bedevî, *Resâilu Felsefiyye* içinde, Beyrut 1983.
- _____, *Risâle fi'isbâti'l-müfârakât*, Meclisü Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1345 (h).
- _____, *Tahsilü's-saâde*, nşr. Cafer Al-i Yasin, Beyrut 1983.
- Gazzâlî, *el-Maksâdü'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, nşr. Fadlou A. Shehadi, Beyrut 1971.
- _____, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-Mâ'rife, Beyrut 1983, c. IV.
- Güçlü, A.Bâki ve diğerleri, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002.
- İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, nşr. Kostantin Zürek, The American University of Beyrut, Beyrut 1967.
- _____, *Risâle fi mâhiyeti'l-adl*, An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risale fi mahiyat Al-adl li Miskawaih, edit. M. S. Khan, E.J. Brill, Leiden 1964 içinde.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

- _____, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- _____, *Risâle fî mâhiyeti'l-ışk*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1953.
- Karagözoğlu, Hümeyra, “Ahlâk Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh’te “Adalet” Kavramının Siyasi Yansımaları”, *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. XIV, sy. 27 (2009/2), s. 93-118.
- Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkânın Tarihi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.
- Kaya, Mahmut, “Sudûr”, *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVII.
- Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Lalande, A., *Mevsuatu Lalande el-Felsefiyye*, Arapçaya çev. Halil Ahmed Halil, Menşuatu Uveydat, Beyrut 1996, c. II.
- Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde ‘İlâhî Adalet’ Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2001.
- Toksöz, Hatice, “Gazzâlî’nin Felsefî Sisteminde Teleolojik Kavramlar ve Mükemmel Âlem Tasavvuru”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, Isparta 2014.
- _____, *İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları*, (Basılmamış Doktora Tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.
- Tûsî, Nasîruddin, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Yahya İbn Adî, *TeHzîbü’l-ahlâk*, çev. Harun Kuşlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.