

FÂRÂBÎ'NİN TEVHİD ANLAYIŞI VE SIFATLAR MESELESİ FÂRÂBÎ'S UNDERSTANDING OF AMALGAMATION AND THE PROBLEM OF ADJECTIVES

ÖMER FARUK ERDOĞAN
YRD. DOÇ. DR.
DUMLUPINAR Ü. İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

The central concern of al-Fârâbî's thought is to reconcile religion and philosophy. While making this effort, he tried to develop a new way of thinking by using the main principles of philosophy without any concessions to the principles of Islamic belief. He set a difficult target like expounding Aristoteles with the title of Muallim-i Sâni (Second teacher), and he became successful.

Fârâbî's way of thinking that appears within this context is to re-explain the principle of Allah's uniqueness (amalgamation), which constitutes the core of Islam's principles with a philosophical interpretation. Considering his explanation of matter of adjectives; our philosopher thought that the problem discussed by the classic Islamic thought as subjective and essential adjectives caused the acceptance of God confined to a conceptual knot and considered the adjectives that belong to Allah as traits exclusive to Allah. Accordingly, Fârâbî accepted the consideration related to the existence of adjectives as the existence-structure unity contrary to the subject-adjective separation. According to Fârâbî who saw that the matter of adjectives resulted in the semantic inadequacy of the concepts in the relative sense, Allah's uniqueness explains the existence reason for the whole universe and the superiority out of the uniqueness proves the uniqueness itself.

Keywords: Fârâbî, Amalgamation, Adjectives of Allah, Philosophy, Religion, Reconciliation, Mind, Emanation.

ÖZ

Fârâbî düşüncesinin temelinde din ile felsefenin uzlaştırılması yatmaktadır. Bu işi yaparken o, İslam'ın inanç esaslarından taviz vermeden, felsefenin temel ilkelerini kullanarak yeni bir düşünce tarzı geliştirme çabası içine girmiştir. Muallim-i sâni (İkinci öğretmen) unvanıyla Aristo'yu şerh etmek gibi zor bir işe kalkışmış ve bunda da başarılı olmuştur.

Fârâbî'nin düşünce tarzı, İslam inanç esaslarının özünü teşkil eden Allah'ın birliği (tevhid) ilkesini, felsefi bir yorum ile yeniden açıklamaktadır. Onun sıfatlar meselesine getirdiği izahata bakılacak olursa; filozofumuz, klasik İslamî düşüncenin zâtî ve subûtî sıfatlar olarak tartıştığı problemin, kavram çıkmazına hapsedilmiş bir Tanrı kabulüne sebep olduğunu düşünerek, Allah'a ait sıfatları, O'nun zâtına münhasır özellikleri olarak anlamıştır. Dolayısıyla Fârâbî sıfatların varlığına ilişkin kabulü, zât-sıfat ayrılığının aksine, varlık-mahiyet birlikliği olarak kabul etmiştir. Sıfatlar meselesinin, izafî bağlamda kavramların anlam yetersizliğiyle neticelendiğini gören Fârâbî'ye göre, Allah'ın birliği bütün âlemin varlık sebebinin açıklamakta, birlikten taştan çokluk ise birliğin kendisini ispat etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Tevhid, Allah'ın sıfatları, Felsefe, Din, Uzlaş, Akıl, Sudür.

Giriş

Fârâbî felsefesinin temelinde din ile felsefeyi uzlaştırmak vardır. Ona göre dinî hakikat ile felsefi hakikat, tarz itibarıyla birbirinden farklı olmakla birlikte asıl olarak birdir. Bu anlayış, İslam akidesi ile felsefesi arasında bir mutabakatı mümkün kılmıştır.¹ Şüphesiz Fârâbî, bu uzlaşma üzerinde yeni bir felsefe inşa eden ilk filozoflardandır. Kendisinden sonraki filozoflar onun işaret ettiği çizgiyi takip etmişlerdir. İbn Sînâ bir dereceye kadar bunun Eflatuncu yönünü izah ve tasvirle uğraşırken, İbn Rüşd, Aristo felsefesi ile din arasındaki uyuma işaret etmekle yetinmiştir.

Kısaca söylemek gerekirse Fârâbî'nin din ile felsefeyi uzlaştırmak için ortaya attığı doktrin iki esas noktaya dayanmaktadır: Birincisi Aristo felsefesini yorumlayarak onu önce Eflatuncu çizgiye yakınlaştırmak, ardından dinî bir kılıf giydirmek ve böylece onu İslam akidesiyle oldukça uyumlu hâle getirmek; ikincisi ise, dinî hakikatlere aklî yorumlar getirmek şeklindedir. Hakikaten Fârâbî, felsefeyi dinî bir yolla izah eder ve dini felsefeliştirir, birbirini anlama ve bir arada var olmaları mümkün olabilsin diye de onları birbirine yakın istikametlere çeker. Ayrıca o, Aristocu felsefeyi iki teori üzerine yeniden gözden geçirir: Bunlardan ilki “on akıl teorisi” olarak tanımlanabilecek kozmolojik kanıt, diğeri “nefs teorisi” olarak özetlenebilecek psikolojik kanıttır. Dinî hakikatlerin aklî yoldan izahı ise diğeri iki teoriye dayanır; birincisi nübüvvetle, ikincisi de Kur'an'ın yorumlanması ile ilgilidir. Bütün Fârâbî felsefesi, birbiriyle karşılıklı ilişki içinde olan ve hepsinin hedefi bir olan bu dört teori içinde özetlenmiştir.²

Felsefe ile dini uzlaştırmak için büyük gayret sarf eden Fârâbî, felsefe yapmanın amacını

¹ Fârâbî'nin din ile felsefe arasındaki ilişkiyi anlattığı ifadeler için bkz. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, çev. Ömer Türker, Lîtera Yay., İstanbul 2008, s. 88-91.

² Bkz. M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 74-75.

şu cümleleriyle özetler: “Yüce Yaratıcıyı bilmek O’nun hareket etmeyen birliğinin, her şeyin etkin sebebinin O olduğunu; O’nun kendi cömertliği, hikmeti ve adaleti ile bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir. Filozofun yapması gereken şey de, insanın gücü ölçüsünde Yaratıcı’ya benzemesidir.”³

Fârâbî’nin felsefe yapmanın amacını belirttiği yukarıdaki ifadeleri, felsefi olduğu kadar İslamî bir kaygı da gütmekte, insanın varlık gayesini Yaratıcı’nın mevcudiyetine bağlamaktadır. Bu bağlamda düşünülecek olursa, genel olarak İslam felsefesinin kuruluş gayesi ve diğer yönüyle de işlerliğini sürdürebilmesi, felsefe ve din olarak özelleştirilen uzlaşmayı sağlaması ve devam ettirebilmesiyle mümkün olabilmektedir.⁴ Esasen Birlik (vahdet) ilkesinin bir tezahürü olan “hakikatin tekliği” inancıyla beslenen bu yapı, İslam felsefe geleneğinde aklî düzlemi kaybetmeyen bir idealizme bağlanarak ontolojiyi önceleyen epistemolojik bir kurgudur. Bu nedenle klasik İslâm filozoflarının hemen hepsi felsefi sistemlerini inşa ederken varlıktan kopuk, görelî bir zihinsel; yani aklî bir bilişin değil, varlığı esas alan bir onto-epistemik gerçekliğin ya da hakikatin peşinde olmuşlardır.⁵

Fârâbî’nin din-felsefe uzlaşısından gayesi felsefî kavramlarla dinî hakikatleri açıklamaktır. Öncelikle bu mesele ile bağlantılı olduğunu düşündüğümüz, onun Risâle fî meâni’l-akl adlı eserindeki ifadelerinin Aristo’nun De Anima’daki akıl kategorilerinden bilfiil akılı açıklarken sarf ettiği ifadelerle benzerliğine dikkat çekmek gerekir. Buradan yola çıkarak, Fârâbî’nin metafizik anlayışında Aristo etkisinin yoğun olarak görüldüğü, bununla birlikte bu temel üzerine onun, din ve felsefe uzlaşısını ciddi bir proje olarak kabul ettiği aşağıdaki ifadelerinden rahatlıkla anlaşılmaktadır:

“Nefs akledendir sözümüz, kavramların nefisteki sûretlerinden başka bir şey olmadığı anlamına gelir, yani kavramlar o sûretlerle özdeş hâle gelmiştir. Öyleyse nefsin hem bilfiil akleden hem bilfiil akıl hem de bilfiil akledilen olması aynı anlama gelmekte ve aynı anlam için kullanılmaktadır. Kavram, diğer bütün kavramlara nispetle bilfiil akıl olarak ortaya çıkar ve bilfiil kavram olarak var olanlardan biri hâline gelirse, o bilfiil akıl olan bir varlığı aklettiği zaman kendi dışındaki bir varlığı değil, sadece kendini akletmiş olur. Açıktır ki kendi özü bilfiil akıl olması bakımından

³ Fârâbî, “Risâle fîmâ yenbağî en yukaddeme kable teallümi’l-felsefe”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 113-114.

⁴ Benzer destekleyici yorumlar için bkz. Ian Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu*, Elis Yay., Ankara 2005, s. 84-85; Cavit Sunar, *İslâm’da Felsefe ve Fârâbî 1*, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yay., İstanbul 2004, s. 56.

⁵ Süleyman Dönmez, *Aklın Birlikten Çokluğa Yolculuğu*, Birleşik Yayınevi, Ankara 2009, s. 70. Bu düşüncüyü destekleyen bir diğer yorum için bkz. Netton, *Fârâbî ve Okulu*, s. 59.

o kendini akledince, bu akletme eyleminde özünden başka kendisinde bir varlık meydana gelmiş değildir. Bu durumda kendisi bilfiil mâkul olmuş olur. Hatta o kendisinden herhangi bir varlığı akletmiş olur ki, onun varlığı kendi özüne ait varlığın kavramıyla aynı şeydir.”⁶

Fârâbî’den yapılan bu alıntının, tevhid ve Allah’ın sıfatları meselesinin, nefsin bilfiil akletmesine indirgenmesi anlamına gelebilecek sığ bir zemine hapsedilmemesi gerekir. Kanaatimizce burada anlatılmak istenen, Fârâbî’nin din ve felsefe uzlaşısını izah ettiği kavram ve fikir çerçevesinin, aynı zamanda onun genel felsefî sisteminin kavram ve fikir dinamiklerinden üretildiği vurgusudur. Yani akl, âkil ve mâkul Fârâbî tarafından hem Allah’ın birliğini açıklarken kullanılmakta, hem de bilfiil aklın işlevi anlatılırken kullanılmaktadır.⁷ Fârâbî tarafından kullanılan bu yöntem, bir anlamda, Eflatun, Aristo ve Yeni Platoncu felsefelerin kavram sistemi ile İslami öğretiyi birleştirmek ve böylece din-felsefe uzlaşısına bir zemin hazırlamak olarak kabul edilebilir.

Fârâbî’nin din ile felsefeyi uzlaştırma çabasının bir ürünü olarak tevhid ilkesini ve sıfatlar meselesini de bu boyutta açıkladığını düşünmek doğru bir çıkarım olmalıdır. Fârâbî’nin Eflatun, Aristo ve Yeni Eflatuncu anlayışlardan esinlenerek inşa ettiğini bildiğimiz felsefî sisteme, İslam’ın inanç ve ahlâk ilkelerini de ekleyerek kendine münhasır bir felsefî düşünce perspektifi oluşturduğu bilgisi, onun eserleri incelendiğinde kendisini aşikâr ettiği gibi, bu çalışmanın da en önemli dayanaklarından birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta Fârâbî’nin Aristo ve Eflatun’un görüşlerini uzlaştırdığı risalesi,⁸ kendi sistemini kurma konusunda zâhiren var olan bir engelin aşılması olarak da değerlendirilebilir.

⁶ Fârâbî, “Risâle fi meâni’l-akl”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 131,132.

⁷ Fârâbî yine bu yöntemi kullanarak *Fusûlü’l-medenî*’de bir insana hangi şartlarda akıllı denildiğini ve o insanın nasıl aklını kullandığını izah etmektedir. Ona göre düşünülen şeyler (makûlât) insanın zihninde etki bırakmış ve o insan aklını kullanmıştır, denilir. O insan akıllıdır, denildiği zaman da makûlâtın onun zihnine ulaştığı anlaşılır. Yani o insanın düşündüğü şeyleri bildiği kastedilmiştir. Dolayısıyla burada “O, akıllı kullanır.” sözüyle, “O bilir.” sözü; “akıllı” (el-âkil) kelimesiyle “bilen” (âlim) kelimesi ve “düşünülen şeyler” (makûlât) ile “bilinen şeyler” (mâlûmât) arasında hiçbir fark yoktur. Bkz. Hanifi Özcan, *Fârâbî’nin İki Eseri*, MÜİF Yay., İstanbul 2005, s. 116-117.

Fârâbî Mantık ilminin ilkelerini açıkladığı *Peri Hermeneias Muhtasarı*’nda fiil, hareket ve zaman arasındaki ilişkiyi de benzer şekilde İslamî felsefe öğretisini şekillendirirken mantık temelli bir yöntem belirlemiştir. İlgili içerik için bkz. Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî’nin Peri Hermeneias Muhtasarı*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1990, s. 74.

⁸ Bkz. Fârâbî, “Kitâbü’l-cem beyne re’yeyi’l hâkimeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristutalis”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya, İstanbul 2003, s. 151-181.

Bununla beraber Fârâbî'ye göre bu meselenin izahı, ne dinî argümanlardan bağımsız, ne de felsefî temelden yoksun olacaktır. Bu durumda felsefî bazı teoremleri dinî gerçekliklerle senkronize etmek gerekecektir. Bu açıdan bakıldığında Fârâbî'nin tevhid ve sıfatlar meselesine getirdiği izah şekli, onun din-felsefe uzlaşısı zemininde “on akıl teorisi”, “nefs teorisi”, “sudûr nazariyesi”, “varlık sınıflaması” gibi Eflatun, Aristo ve Yeni Eflatuncu kökenden gelen ve Fârâbî tarafından zenginleştirilerek dinî bir kimlik kazandırılan teorilerden bağımsız düşünülemez. Bu teorilerin –meseleinin sınırlılıkları içinde kalmak şartıyla- açıklığa kavuşturulması meseleyi daha anlaşılır hâle getirecektir.

1. Tevhid'in Felsefî Dayanakları

a. Varlık Tertibi

Fârâbî'nin varlık hakkında ortaya koyduğu tertip, bu meseleyi anlamak açısından izah edilmeye muhtaç bir diğer husustur.⁹

Fârâbî'nin varlık anlayışı her şeyden önce ikilik barındırmaktadır. O, varlık felsefesini, daha doğrusu varlık ve mahiyet ayrımını ilk defa ortaya atan filozof olarak bilinmektedir.¹⁰

Fârâbî'ye göre “varlık” sözü, anlatılamayacak ve tanımlanamayacak derecede zihinde açık, seçik ve en geniş anlamlı bir sözdür. Mahiyet değildir, mahiyetin cüzlerinden biri de değildir.¹¹ Mahiyetin lazımdır. Bununla beraber zihin varlıktan habersiz olabilir ve bu durumda zihin ona karşı uyarılabilir. Fârâbî'nin varlığı, bu şekilde tarifini ancak kendisinde buluyoruz

⁹ Sunar, *İslâm'da Felsefe ve Fârâbî I*, s. 57.

¹⁰ Bkz. Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, AÜF Yay., Ankara 1974, s. 7.

¹¹ ‘Mahiyet’ sözü Arapçada ‘Mâ’ ile ‘Hiye’ veya ‘Huve’ den meydana gelmiştir. ‘Mâ’nın iki türlü manasını düşünmek mümkündür. Biri soru ‘ne?’ ‘nedir?’, diğeri ki o şey, o nesne, ‘Hiye’ dişi ve ‘Huve’ erkek zamirin üçüncü tekil şahsı olup ‘O’ manasındadır. İki kelime birleşince “Nedir o? Ne o?” veya o ki, o olan nesne” manalarını alır. Mantıkta, mâ hüve = nedir o? o nedir? Sözü bir şeyin mahiyetini öğrenmek için kullanılan bir sorudur. Bu duruma göre “mahiyet” ne ise o’ manasındadır. Bu “ne ise o” bir şeyi açıklamıyor, pek müphem bırakıyor. İnsanın zihninde kavrayacağı, kavramaya çalışacağı ve hayal gücüne dayanarak tasarlayıp sezinleyeceği bir şey olmuş oluyor. Bundan ötürü mahiyet, tümel bir kavramın yalnız zihindeki fertlerini göz önünde bulunduran bir söz olarak tarif edilmiştir. ‘Hüviyet’e gelince bu söz de Arapça üçüncü tekil erkek şahsı gösteren ‘Huve’ = O’ zamirinden türetilen bir isimdir. Bilindiği gibi, ‘o’ zamiri normal olarak daima bilineni, belli olanı o kadar varlığı açık olan bir şeyi gösterir ki bu açıklık, başka birisinin araya girmesini önler ve ayniyet ifade eder. Türkçede hüviyet kartı, nüfus hüviyeti sözleri bir kimsenin kim olduğunu, istenilen şahsın varlığını, ayniyetini ortaya koyan bir vesikaya delalet etmesi, kelimenin tam manasını aksettirmektedir. Kimlik, bunun tam Türkçesidir. Bunun için Fârâbî ve İbn Rüşd, bu ‘Huve’ye ‘mevcut’ = var manasını vermişlerdir. Bkz. Atay, *a.g.e.*, s. 14.

ve kendisinden sonra artık az veya çok değişik ifadelerle klasikleşmiş olduğunu görüyoruz.¹²

Fârâbî'ye göre bir şeyin hüviyeti, onun ayniyeti, tekliği, şahsiyeti, özelliği ve münferit varlığı demektir. 'O' ile hüviyete, özelliğe ve ortaklık kabul etmeyen münferit varlığa işaret edilir. Bir şeyin hüviyeti demekle onun dış dünyada varlığı kastedilir. Bir şeyin mahiyeti ile de zihindeki varlığı kastedilir. Her şeyin bir mahiyeti ve hüviyeti (varlığı) vardır. Fakat biri diğerinin aynı değildir. Mahiyet, varlık (hüviyet) olmadığı için mahiyet kavrayan, tasarlayan varlığı kavrayıp tasarlayamaz. Varlık, mantık bakımından mahiyetin ne türüdür, ne cinsidir ve ne de faslıdır. Varlık sözü, mahiyetlerin lazımıdır, ayrılmaz zorunlu ilintisi demektir. Bunun için insanın mahiyetini kavrayan, insanın varlığını kavramış olmaz. Hâlbuki Aristo, tamamen bunun aksini iddia eder ve bir şeyin mahiyeti ile hüviyetini, cevherini yani varlığını birbirinden ayırmaz. Bir şeyin mahiyeti ve varlığı aynı şeydir. Fârâbî, varlığın, mahiyeti meydana getiren bir cüz olmadığını (cüz-i mukavvim), mahiyetin ayrılmaz, zorunlu bir ilintisi olduğunu söylemesi ile yalnız Aristo'dan değil, Eflatun'dan da ayrılır.¹³

Onun varlıklar için tanzim ettiği mümkün ve zorunlu sıralamasında varlıkların mahiyetleri göz önünde bulundurulur. Varlıkları, özleri itibarıyla ikiye ayırır. Birincisi, herhangi bir şeyin mahiyeti incelendiğinde, varlığını gerektirmeyen varlıktır. Buna mümkün varlık (mümkünü'l-vücûd) denir. Buradan, mahiyeti ile varlığı ayrı olanın mümkün varlık olduğu ve olumluluğu varlığını gerektirmediği anlaşılır. Diğer, özü (zâtı) düşünüldüğünde varlığının zorunlu (vâcib) olduğu görülen varlıktır.¹⁴ Buna da Zorunlu Varlık (vâcibu'l-vücûd) denir. Tanımını yaptığımız bu kavramların Fârâbî sistemindeki anlamlarını kısaca açıklamak gerekirse:

1. Mümkün Varlık: Varlığını bir an için yok saydığımızda, bu durumun imkânsızlığa yol açmadığı varlıktır. Onun varlığı bir sebebe dayanır. Mümkün varlıkların sebeplilik zincirinde sonsuza kadar sürüp gitmeleri imkânsızdır. Eninde sonunda bir Zorunlu Varlık'ta son bulmaları gerekir ki, işte o İlk Varlık'tır.¹⁵

2. Zorunlu Varlık: Varlığını bir an için yok saydığımızda bu durumun mantıki imkânsızlığa yol açtığı varlıktır. Onun varlığının hiçbir sebebi yoktur; varlığının başkasından olması da mümkün değildir. O, var olan her şeyin ilk sebebidir. Onun varlığı ilktir ve her türlü noksanlıktan uzaktır. Şu

¹² Atay, *a.g.e.*, s. 9.

¹³ Atay, *a.g.e.*, s. 15.

¹⁴ Bkz. Atay, *a.g.e.*, s. 32.

¹⁵ Fârâbî, "Uyûnu'l-mesâil", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmud Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2003, s. 118.

hâlde O'nun varlığının tam; madde, fail ve form (sûret) gibi sebeplerden uzak, en mükemmel varlık olması gerekir. Onun cinsi, faslı ve tarifi yoktur. Onun varlığına delil yoktur, aksine O, her şey için delildir. Zâtı itibarıyla O'nun varlığı ezeli ve ebedidir. O'nun varlığı bilkuvve olmadığı için O'nun hakkında yokluk söz konusu değildir.¹⁶

Fârâbî, Zorunlu Varlık'a özel bir önem atfeder. Bu kavram onun felsefî sistemi ile itikadî inancı arasında bir köprü görevi görmektedir. O, bu kavram üzerinden tevhid ilkesini felsefî olarak ispat etmeye çalışmıştır. Onun siteminde önemli bir yer teşkil eden ve tevhidi açıklayan bu kavram şu özelliklere sahiptir:

1) İlk, Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-Vücûd) yukarıda açıkladığımız şekilde varlığı sabit olunca, diğer varlıkların O'ndan meydana gelişi zorunlu olur.

2) Diğer varlıkların Zorunlu Varlık'tan meydana gelişi çıkış (sudûr), taşma (feyz) yoluyla olur.

3) Zorunlu Varlık'ın varlık sebebi diğer varlıklar olmadığı için, O'ndan sudûr eden varlıklar, hiçbir suretle O'nun varlığının nedeni olamazlar.

4) Zorunlu Varlık başkasına varlık vermekle de kendinde bulunmayan bir yetkinliği (kemali) elde etmeye muhtaç değildir. Burada insanın ve hatta tabiattaki olayların elde etmeye çalıştıkları bir amaç olmadan hareket etmeyecekleri ve bu hareketlerin de kendilerinde eksik olan bir niteliği kazanmak olduğu düşünülerek buna benzer herhangi bir gaye ve yetkinlik elde edilmesinin İlk, Zorunlu Varlık için düşünülmesini önlemektir. Evet, O da varlık veriyor, feyz veriyor ama bunları bizim, maksat ve amacımız gibi bir maksat için vermez. Amaç, insanı harekete geçirir ve yapmadığı bir işi yapmayı sağlar. Bu ise amaca varılınca durmayı içerdiği gibi, daha önce de yapanın yapan (fail) olmadığını içerir. Oysa bu, Zorunlu Varlık, Yetkin Tanrı için eksiklidir. Bundan dolayı onun işinde gaye aranmaz.

5) Bir varlığın Zorunlu'dan meydana gelmesinde, nesne a) ister kendinde oluşan bir olay (araz), b) ister daha önce bulunmayan bir hareket, c) ister özünden başka bir alet olsun, bu Zorunlu (vâcibu'l-vücûd), özünden başka hiçbir nesneye muhtaç değildir.

6) Varlığı, -başkası ondan meydana geldi diye- öz varlığından daha yetkin (kâmil) olmadığı gibi, öz varlığı da, başkasını meydana getiren varlığından daha yetkin değildir.

7) Başka bir varlığın kendisinden meydana gelmesinde kendi özü tarafından da, dışardan da herhangi bir engelin bulunduğu düşünülemez.¹⁷

8) Bütün varlıklar Zorunlu Varlık'ın özünden (zâtı) geldiği için özünün

¹⁶ Fârâbî, "Uyûnü'l-mesâil", s. 118; Bkz. Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, İstanbul 1995, c. XII, s. 149.

¹⁷ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, nşr. F. Dieterici, s. 14-15; *Siyâsetü'l-medeniyeye*, Beyrut 1964, s. 47-48; bkz. Atay, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 107-108.

gereğidir. Özünün gereği ise, özünün aynı veya benzeri, ya da cüz'ü değildir. Buna karşılık özüne aykırı da değildir. Özünün gereği olması, zorunlu olarak O'ndan meydana gelir, sözleri birbirini pekiştirir. Yalnız buradaki gereklilik ve zorunluluk mantık bakımından değildir. Bu zorunluluk, Zorunlu Varlık'ın yetkinliğinden (kemal) doğan bir zorunluluktur. Yapan (fail) yaptığı nesnenin yaparı olduğunu bildikçe -ki Tanrı bilir- kendi özüne aykırı olmayan her nesneyi arzu eder. O kendine aşık olmasından dolayı bunları kendisi ister ve öylece işinden maksat kendi özü olmuş olur.¹⁸

Varlığı zorunlu olanın, ne varlığına bir sebep olabilir, ne de o, başkasıyla var olabilir. Dolayısıyla o, eşyanın varlığının ilk sebebidir. Bu bakımdan o, ilk varlıktır ve varlığı tamdır; bu varlık hakkında hiçbir noksanlık ve eksiklik düşünülemez, diyen Fârâbî bu tertibi Allah'ın birliği ve sıfatları meselesini temellendirmede bir dayanak olarak görmüştür. Filozof, Zorunlu Varlık'ın zorunlu olarak var olmasını ve bir olmasını, tevhidin felsefi izahı olarak temellendirirken, O'ndan çıkan akılların Zorunlu Varlık'ı yansıttığını söylemekle de Allah'a atfedilen sıfatların felsefi altyapısını hazırlamıştır. Bu durum Fârâbî felsefesinin karakteristik özelliğini yansıtmakta ve dinî bir gerçekliğin felsefi bir sistemde nasıl izah edilebileceğini göstermektedir.

b. On Akıl, Nefs ve Sudûr Teorileri

Fârâbî, Aristo'nun nefis teorisinden yola çıkarak kendisine ait bir nefis anlayışı geliştirmiş, bununla beraber Aristo'nun kozmoloji anlayışını da sistemleştirerek, bu teoriye İslamî bir kimlik eklemiş ve kendince Allah-evren ilişkisini açıklayan kozmolojik bir akıllar silsilesi meydana getirmiştir. Fârâbî bu öğretiyi kendi felsefi sisteminin dört sacayağından birisi olarak tanımlanabilecek on akıl teorisi¹⁹ ile açıklamaktadır. Bu teorinin öncekilerde farkı, İslamî bir kaygıyı barındırıyor olmasıdır. Çünkü Fârâbî'nin bahsettiği akılların, nihayetinde bir noktada durması gerekir ki bu, zamandan ve mekândan hâlî nokta, İlk Sebep olarak tanımlanan Tanrı'nın kendisidir. Bu tanımlama, İslamî terminolojideki bir ve tek Allah tanımlamasının karşılığıdır. Allah-evren ilişkisini açıklayan bu teorinin bir diğer yönü ise, gök ve yer âleminin hareket ve değişim ile ilişkisini açıklıyor olmasıdır.

Fârâbî'ye göre İlk'ten başlamak üzere varlığın sıralanışı şu şekilde özetlenmektedir: İlk'ten ilk meydana gelen şey sayı olarak birdir; o da ilk akıl-

¹⁸ Fârâbî, *Tâlikât*, Haydarâbâd, h.1346, s. 2; bkz. Atay, *a.g.e.*, s. 107-108.

¹⁹ Fârâbî'nin on akıl teorisi ile akıl (nefs) teorisi birbirine karıştırılmamalıdır. On akıl teorisi doğrudan kozmoloji ile ilgili iken, akıl (nefs) teorisi psikoloji ile ilgilidir. On akıl teorisinin temelleri Aristo'nun *De Anima* kitabının üçüncü bölümüne dayanmaktadır. Bu konuda benzer bir izahatı Fârâbî'nin akıl risalelerinin karıştırılmaması gerektiğini vurgulayan Hüseyin Atay'da bulmak mümkündür. Bkz. Atay, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 109.

dır. Bu ilk yaratılan akılda araz olarak bir çokluk vardır. Çünkü ilk akıl özü itibarıyla mümkün, ilk olması itibarıyla zorunlu bir varlıktır. İlk akıl hem zatını hem de İlk'i bilir. Ondaki çokluk İlk'ten değil, özü gereği varlığının mümkün olduğundan. Bu akıl İlk'ten kaynaklanan bir varlığa sahiptir. İlk akıl; varlığı zorunlu olduğu için ve İlk'i de bildiği için ondan, başka bir akıl daha meydana gelir. Zorunluluk yönüyle bu ilk akıldan ikinci bir akıl daha çıkar; ilk aklın mümkün olması yönüyle ise (madde ve sûretiyle nefis demek olan) en yüksek gök feleği meydana gelir. Bu silsilede ikinci akıldan başka bir akıl ve en yüksek göğün altında başka bir gök meydana gelir. Her akıldan başka bir akıl ve bir gök meydana gelen bu sistemde sayısını bilemediğimiz bu akıllar ve gök felekleri maddeden soyutlanmış bir faal akılda son bulmaları gerekir. Akılların sonuncusu faal akıl, bir yönüyle canlıların, diğer yönüyle dört unsurun (gökler aracılığıyla) varlığına sebeptir. Her bir akıl, kendisinden çıkması gereken iyilik nizamını da bilir. İşte bu bilmeden ötürü her akıl aynı zamanda bu iyilik nizamının varlığının sebebidir.²⁰

Bu ifadelerin neticesinde Fârâbî'nin, doğrudan kozmoloji ile ilgili olan bu teoriyi yorumlarken ve şekillendirirken ulaşmak istediği esas amacının, Bir ve çokluk meselesini çözmek ve değişebilenle değişmeyi karşılaştırmak olduğu görülecektir. Fârâbî Bir'in, yani Tanrı'nın bizâtihi zorunlu olduğunu; bundan dolayı da O'nun kendi varlığı ve mevcudiyeti için başka bir şeye ihtiyacı olmadığını kabul eder. Böylece Fârâbî, buradan hareketle kozmoloji anlayışının bir sonucu olan on akıl teorisinden, nefis (psikoloji) anlayışının bir tezahürü akıl teorisine bir geçiş yapar. Bu teoriye göre o, öncelikle şunu söylemektedir: “Tanrı, kendini bilme gücüne sahip bir akıldır. O, hem akleden (akıl) ve hem de akledilendir (mâkul). Zâtı gereği başkasına benzemez, hiçbir şey de O'na benzemez. O'nun ne zıddı, ne de eşi vardır.”²¹

Fârâbî, Uyûnü'l-mesâil adlı eserinde, temellerini Aristo'dan aldığı nefis teorisini, Allah'ın sıfatlarının O'nun birliği ile ilişkisi olduğundan yola çıkarak, bu konudaki izahatını sürdürmektedir: “Yüce Yaratıcı'nın sahip olduğu hakikat kendinden olduğu için O Bir'dir ve sırf iyiliktir”²² (hayru

²⁰ Bkz. Fârâbî, “Uyûnü'l-mesâil”, s. 120,121; Fârâbî, *Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, Leiden 1895, s. 58-59; Main Muhammed Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, s. 75; Netton, *Fârâbî ve Okulu*, s. 82-83. Ayrıca Aristo'daki İlk Akıl ve işleyişinin Fârâbî'nin sistemindeki benzerliği karşılaştırmak için bkz. Fârâbî, *Risâle fî meâni'l-akl*, s. 136-137.

²¹ Fârâbî, *Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 5-10. Bkz. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, s. 75.

²² Âlemlerdeki iyiliğe gelince, o İlk Sebep'tir ve her şey O'na bağlıdır. Bir başkasının varlığı da O'na bağlıdır. Ve her ne olursa olsun, bu bağlılıklar zinciri sonuna kadar böylece devam edip gider. Çünkü bunların hepsi liyakatte, bir nizam ve adalete göredir. Liyakat ve adaleten dolayı meydana gelenin ise hepsi iyiliktir. Bkz. Özcan,

mahz), sırf akıldır, sırf mâkul ve sırf âkildir. Bu üç kavram O'nun zâtında aynı şeydir. O, hikmet ve hayat sahibi, bilen, gücü yeten ve irade sahibidir.²³ O, son derece güzel ve mükemmeldir. Özü itibarıyla en büyük sevinç O'nundur. O, ilk seven ve ilk sevilendir. Her şeyin varlığı O'ndandır. Bütün eşya bir düzen içinde O'nun varlığının etkisiyle meydana gelmiştir. Her şeyin var oluşunun sebebi Allah, el-ibdâ²⁴ (sıfatıyla) varlığı kendinden olmayan şeyin varlığının sürekliliğini sağlamaktadır.²⁵

Kıscası Fârâbî; Allah, zâtını bildiği için ve bu iyilik düzeninin ilkesi olduğu için eşya O'ndan zuhur etmiştir, demektedir. Bu zuhur filozofumuzun felsefi sisteminde daha çok sudûr (varlığa getirici teori) ile izah edilmektedir. Allah'ın zâtını bilmesi aynı zamanda eşyayı da bilmesi demektir. Onun bildiği şeylerin var olmasının sebebi yine O'nun bilgisidir. Yani Fârâbî'de bilgi, bilen ve bilenen aslında tek bir şeyi ifade eder. Bu zâhirdeki üçlü ayırım Allah için, insan zamanından ve mekânından bağımsız sadece O'na has bir bilme şeklindedir.

Ayrıca Netton'un şu yorumu Fârâbî'nin bu konudaki orijinalitesini sergilemektedir: “Fârâbî'nin kusursuz epistemolojik paradigması şu ki, bilen varlık (el-Âkil), akıl (el-Akl) ve anlaşılır olan ya da bilinen veya kavranılan (el-Mâkul) bu paradigmada çözülemez bir biçimde ve zorunlu olarak o Bir'in içine karıştırılmıştır ki bu Bir, elbette ki, Allah'ın kendisidir.”²⁶

Tanrı'nın âlem ve âlemdeki çokluk ile bağlantısını sudûr teorisi ile çözüme yoluna giden Fârâbî, bu teoriyle, ezeli olanla sonradan olan, değişmeyenle değişikliğe uğrayan, bir ve mutlak olanla çok ve mümkün varlıklar

Fârâbî'nin İki Eseri, s. 117.

²³ Fârâbî, Tanrı'ya nispet ettiği iradeyi açıklamamakla beraber iradenin varlıklarla ilgisine değinir ve bir şeyin var olması ve Tanrı'nın iradesi aynı andadır, biri diğerinden zaman bakımından sonra değildir, aradaki öncelik sadece zât bakımındandır. Tanrı'nın iradesi önce, sonra oluşmadır. Bir şey olduktan sonra Tanrı onu istemiş ve dilemiş değil, Tanrı onu dilemiş ve sonra o olmuştur. Bkz. Fârâbî, *Fusûlü'l-hikem*, nşr. F. Dieteriei, s. 81; bkz. Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 56.

²⁴ Fârâbî yaratma (halk) kelimesini az da olsa kullanmasına rağmen, ayrıca manasına değinmez. İbdâ kelimesini kullandığında, onun anlamını açıklar. Fârâbî'ye göre ibdâ yoktan bir nesneyi var etmektir. Bundan başka Fârâbî İbdâ kelimesine yeni bir anlam daha katmaktadır. İbdâ, varlığı kendiliğinden olmayan bir nesnenin varlığının devamlılığını sağlamaktır. Fârâbî'nin verdiği bu iki anlamı sözlükte bulamıyoruz. Sözlük anlamı, örneksiz bir iş ortaya koymak, sözünün yoktan var etmeye delalet etmesi başka delile ihtiyaç gösterir. Maddesi mevcut olur da onlardan, benzeri görülmemiş yeni modelde bir nesne ortaya koyma anlamında da eşit derecede kullanılabilir. Fârâbî, İbdâ sıfatına hem yoktan var etme ve hem de o var edilenin varlığını koruma anlamlarını katmış oluyor. Bkz. Atay, *a.g.e.*, s.120. Ayrıca “İbda” kavramının tanımı için bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yay., Ankara 2013, s. 171.

²⁵ Fârâbî, “Uyûnü'l-mesâil”, s.119.

²⁶ Netton, *Fârâbî ve Okulu*, s. 65.

arasındaki ilişkiyi belirlemek, böylece bütün kâinatı hiyerarşik bir sistem içinde yorumlamak istemiştir. Buna göre ilk varlık olan Allah her türlü iyilik, güzellik ve yetkinliğin kaynağıdır. O, hiçbir şeye muhtaç olmadığı için herhangi bir amaç da gütmmez. Zira yüce ve aşkın olan varlık, süflî ve bayağı olan mümkün varlıkları amaç edinmez. Şu hâlde en üstün derecede cömertlik ve yetkinlikle nitelenen Allah'ın irade ve ihtiyarı olmadan kâinat, tabî bir zorunlulukla O'ndan çıkarak (sudûr) meydana gelmiştir. Yalnız buradaki zorunluluk mantık bakımından olmayıp bizzat Allah'ın zorunlu varlık olmasından kaynaklanan bir özelliktir. Yani O'nun zorunlu ve yetkin sıfatlarıyla nitelenişi ve inayetinin bol oluşu, iradesine gerek kalmadan varlığın kendisinden çıkmasına sebep olmuştur. Daha doğrusu mutlak olan Allah aynı zamanda salt akıldır. Kendi zâtını bilir. Dolayısıyla kendisi tarafından bilinir. Demek oluyor ki O, hem akıl hem akleden (akıl) hem de akledilendir (ma'kûl). Bu kavramların üçü de Allah hakkında aynı şeyi yani mutlak bilinci ifade etmektedir. İşte Allah'ın kendi zâtını bilmesi varlığın O'ndan çıkmasına sebep olmuş, bilgi ve düşünce eyleme illet teşkil etmiştir. Fârâbî'ye göre bu bağlamda bilme ile yaratma aynı anlamdadır. "Birden ancak bir çıkar." ilkesi gereğince zorunlu varlık olan Allah'ın kendi zâtını düşünmesi ve bilmesi sonucunda ondan manevi bir güç olan ilk akıl çıkmıştır. Bu akıl Allah'a nispetle zorunlu, kendi özü itibarıyla mümkün bir varlıktır ve bu sebeple çokluk karakteri taşımaktadır. İlk akıl da zorunlu varlık olan Allah gibi düşünür. Fakat bu akıl hem kendisinden sudûr ettiği Allah'ı, hem de kendisinin mümkün varlık olduğunu düşünmek zorundadır. Düşüncedeki bu farklılık sebebiyle de çoğalma başlamaktadır.²⁷

Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, Fârâbî'nin sudûr teorisini Yeni Platoncu sudûr teorisi üzerinden temellendirerek, bu teoriye yeni ve farklı bir yorum getirdiği gerçeğidir. Plotinos'a göre sudûr her şeyin Bir'den taşması ve ondan taşan varlık hiyerarşisidir. Fakat bu hiyerarşi mantıksal bir sıralamada olup, varlığın zamansal ve varlıksal bir sıralamasını içermemektedir. Ayrıca Plotinos'un kabul ettiği İlk İlke, onun anlayışında Tanrı olarak kabul edilmemekte, ondan ikinci çıkan İlk Akıl etkin Tanrılığa sahip olmaktadır. Akıl, bir yandan kendi kaynağı olarak bildiği Bir'in gücünü düşünmekte, diğer yandan da kadim olarak kendisinde bulunan ve kendi varlığını oluşturan düşünceleri düşünmektedir. Bununla beraber Plotinos'un Bir'den çıkan Nous'a ve Dünya Ruhuna da Tanrılık özelliği vermesi İslam filozoflarının kabul edebileceği bir anlayışı yansıtmamaktadır.²⁸

²⁷ Bkz. Kaya, "Fârâbî", s. 150.

²⁸ Bkz. Plotinos, *Enneades*, trad. Emile Brehier, Paris 1931, s. 33; akt. Murtaza Korlaelçi, "Plotinos'un Sudûr Anlayışı ile İbn Sînâ'nın Sudûr Anlayışının Mukayesesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi

Oysa Fârâbî'nin sisteminde sudûr, Tanrı'nın birliğini açıklamayı amaçlamaktadır. Bu anlamda bu teori öz itibarıyla, Fârâbî'nin düşünce sisteminde İslamî kimlik kazandırılmış bir anlayışa dönüşmüştür. Yeni kimliğiyle beraber bu teori, Fârâbî felsefesinde, Plotinos'un aksine, yukarıdan aşağıya sıralanan bir varlık hiyerarşisini değil, aşağıdan yukarıya giden bir varlık hiyerarşisini kabul etmektedir.²⁹ Fârâbî'nin şu ifadesi bu durumu netleştirecektir: “Hikmet, (geri kalan) diğer bütün varlıkların varlığına ve sebebi bulunan şeylerin yakın sebeplerinin varlığına sebep olan uzak sebeplerin bilgisidir. Yani onların varlığı hakkında kesinlik vardır; biz onların ne ve nasıl olduklarını, her ne kadar çok olurlarsa olsunlar, o uzak sebeplerin ve onların altındaki yakın sebeplerin varlığının sebebi olan ‘Bir Varlık’a doğru, bir düzen içerisinde, yükseldiklerini biliyoruz.”³⁰

Bu yönüyle düşünüldüğünde filozofumuz; kökeni Aristo'ya dayanan on akıl ve nefis teorileri ile temellerini Yeni Platonculuktan alan sudûr teorisini kendine has felsefî sistemini ekleyerek İslamî bir düşünce perspektifinde sentezlemiştir. Bu sentez o kadar güçlü bir birleşimi formüle etmiştir ki, sonraki dönemlerin düşünce sistemini dahi şekillendirerek, yoktan yaratmacı anlayışa alternatif bir yaratma teorisi sunmuştur. Ayrıca bu sentezin bir diğer önemi ise, çalışmamızın da konusunu teşkil eden, Allah'ın birliği ve sıfatlar meselesinin, ancak bu sentez bağlamında değerlendirildiğinde, Fârâbî düşüncesi açısından doğru bir zemine oturacak olmasıdır.

Netice itibarıyla, benimsediği felsefî teorilere dinî kimlik kazandırarak Allah'ın Birliğini ispat etmeye çalışan Fârâbî öz olarak âlemi, İslam'ın tevhidi ışığında görmüş ve her şeyi tevhid esasına göre düşünmüş ve anlamıştır.³¹ Ona göre bütün mevcudat vahidin vahdeti içinde mündemiçtir.

Yay., İstanbul 2008, s. 231. Bkz. Mohammed Noor Nabi, “Plotinos ve İbn Sînâ'nın Felsefî Sistemlerinde Sudûr Nazariyesi”, çev. Osman Elmalı-H. Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2010, sy. 33, s. 1; Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, Klasik Yay., İstanbul 2011, s. 69.

²⁹ Fârâbî tarafından ortaya atılan bu görüş, İbn Sînâ tarafından da kabul edilmiş ve geliştirilmiştir. Onun bu konudaki izahı için bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, c. II, s. 145; Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yay., İstanbul 2010, s. 142.

³⁰ Fârâbî, “Fusûlü'l-medeni”, *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1987, s. 43.

³¹ Fârâbî'nin “Duâ'un azîmun li Ebî Nasr el-Fârâbî” adlı risalesinde tevhidi vurgulayan ifadeler bulunmaktadır. Bu ifadelerden en dikkat çekicileri şunlardır:

“Ey Zorunlu Varlık! Ey sebeplerin sebebi, ezeli ve ebedî olan Allah'ım! Beni yanılgılardan korumanı, bana senin hoşnut olacağın eylemi emel yapmanı istiyorum! Sen öyle yüce bir varlıksın ki, senden başka ilâh yoktur! Varlıkların yegâne sebebi, yerin ve göğün nuru Sensin. Allah'ım! Bana faal akıldan bir feyiz bahşet!

Ey, hâl ve söz diliyle konuşan varlıkların önünde olan Allah'ım seni tenzih ederim,

Kâinata bilinen ve bilinmeyen bütün mahlûkat, canlı ve cansız bütün eşya, Allah'ın birliğinden feyz tarikiyle taşmıştır. İslam'ın diğer bilgin ve filozofları da tevhid ilkesini benimsemiş olmalarına rağmen, onlar tevhidi bir tefekkür sistemi hâline dönüştürememişlerdir. Fârâbî ise tevhidi, kendi fikir ve düşüncelerine esas bilmiş ve ilmi çalışmalarına düstur kılmıştır.³²

2. Allah'a Atfedilen Sıfatların Felsefi Dayanağı

Fârâbî, Allah'ın varlığını ontolojik ve kozmolojik delillerle ispata çalıştıktan sonra sıfatların yorumuna geçer.³³ Şüphesiz bu mesele Allah-âlem ilişkisini de ihtiva ettiği için son derece karmaşıktır. Gerçekte filozofların bu konuda genel eğilimi, Allah'ın birliği ilkesini zedeler endişesiyle zât-sıfat arasında herhangi bir ayırım yapmama veya O'nu selbî sıfatlarla niteleme yönündedir. Bununla birlikte zâtı itibarıyla hiçbir şeye benzemeyen o aşkın varlığın, sadece zihni bir kavram değil mutlak ve biricik hakikat olduğunu ifade edebilmek için sıfatlarından da söz etmenin gerekliliği ortadadır. Bundan dolayı Fârâbî, Allah'a sıfat isnat etmede bir sakınca görmez. Ancak bu konuda Kur'an-ı Kerim'den ziyade felsefede kullanılan terimleri tercih eder. Allah'ın kâmil bir varlık olduğunu ifade etmek üzere ona isnat edilen subûfî ve zâtî sıfatlar ne kadar çok ve çeşitli olursa olsun bir tek hakikate delalet etmektedir. Bu sıfatlar O'nun zâtında herhangi bir çokluğun bulunduğunu değil O'nun aşkın ve kâmil bir varlık olduğunu göstermektedir.³⁴

Tevhidi, felsefesinin kalbine yerleştiren Fârâbî, Tanrı'yı, daha doğrusu İlk'i anlamaya ve açıklamaya çalışırken, O'nun birtakım isimlerle adlandırılması gerektiğinden söz etmektedir. Bununla beraber o, özellikle dinî Te-

şüphesiz ki Sen, o varlıklardan her birine hikmetle layık olduğu şeyi verensin, o varlıklara, yokluğa nispetle varlığı bir nimet ve rahmet kılsın. Öz olsun, ilinti olsun tüm varlıklar Senin nimetlerine müstahaktırlar ve nimetlerinin güzelliklerine şükrediyorlar. Nitekim Sen; 'O'nu övgü ile teşbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz, onların teşbihini anlamazsınız' (İsrâ, 17/ 44.) (buyurmaktasın).

Allah'ım Sen'i tenzih ederim, Sen yücesin, tek olan Allah'sın, yegânesin, Sen 'Birsin, teksin, doğurmayan, doğurulmayan ve kendine hiçbir şey denk olmayan' eşsiz ve ihtiyaçsız Allah'sın!" Bkz. Fârâbî, "Duâ'un azîmun li Ebî Nasr el-Fârâbî", s. 294-296.

³² Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 2001, s. 10.

³³ Bu meselenin önemli dayanaklarından birisi, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili Müslüman düşünürler içerisinde İslâm filozofları kadar meseleyi tenzih noktasından ele alan bir başka grubun olmamasıdır. Meşşâî filozoflar naslarda bulunan bütün tenzihî sıfatları kabul etmektedirler. Özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ Allah'ın varlığını "vâcip" kavramıyla açıklamış ve tevhid akidesini bu vâcip esası üzerine bina etmişlerdir. Ali Kürşat Turgut, "Meşşâî Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi", *UÜİFD*, Bursa 2012, c. XXI, sy. 2, s. 4.

³⁴ Kaya, "Fârâbî", s. 155.

izmin Tanrı ve sıfatlarıyla ilgili bildirimlerinde antropomorfist açıklamaya ne kadar yakın olduğunun farkındadır. Ve Fârâbî, Tanrı'nın "adlandırılması gereken isimler"le ilgili açıklamalarında, insanbiçimciliği çağrıştıracı olacak anlatımlarda bulunmamak için alabildiğine titiz davranır.³⁵ Onun şu sözleri bu konudaki hassasiyetini yansıtmaktadır: "Bir, gerçeklikte İlk'tir ve O'nun varlığının devam etmesi, başka bir şeyin varlığına bağlı değildir; bilakis O, başkasından varlık kazanmaksızın, kendi kendine yeterlidir; O'nun başkasından varlık kazanması, bir cisim olması veya bir cisim de bulunması, asla mümkün değildir; O'nun varlığı, diğer varlıkların varlığı dışında, farklı bir varlıktır; anlam bakımından onlarla, O'nun arasında asla ortak bir yön yoktur; aralarında bir ortak yön varsa, o da sadece isim bakımındandır; yoksa o isimden anlaşılan anlam bakımından değil."³⁶

Bu sebeple filozofun benimsediği felsefî sistem, özellikle bu çalışmanın konusunu da içeren ilâhiyat ilminin kapsamındaki Allah'ın birliği ve O'na atfedilen sıfatlar bağlamında düşünüldüğünde, Yaratıcı'nın sıfatlarının, O'nun varlığının ayrılmaz kendiliği olduğunu vurgulamak üzerine şekillenmektedir.

Makalenin her iki bölümünü göz önünde bulundurarak, şu ana kadar yapılan izahlar neticesinde, Fârâbî'nin meseleye verdiği yön; öncelikle Allah'ın varlığını anlatmaya çalışmak, devamında O'nun birliğini ispat eden çeşitli akıl yürütmeler yapmak ve nihayetinde sıfatların O'nun varlığına ve birliğine nazaran nasıl anlaşılması gerektiğini açıklayan süreçleri içermektedir. O hâlde mevcut sıra düzeni takip ederek Fârâbî'nin Allah'a ait zikrettiği bazı sıfatların izahları ile konu bağlamını sürdürmek yerinde olacaktır.

Fârâbî'nin tevhid ve Allah'ın sıfatları konusunda yaptığı en tatmin edici açıklamalar Medînetü'l-fâzıla adlı eserinde yer almaktadır. Bu eser, adından da anlaşılacağı gibi siyaset ve ahlâk felsefesi ile daha alakalı olmakla birlikte, özellikle eserin giriş kısmı çalışmamızın konu bağlamını ilgilendirmektedir.

a. Allah kadîmdir: Onun varlığı öyle bir mevcuttur ki O'nun varlığı için, ne 'O'nunla oldu.', ne 'O'ndan oldu.' ve ne de 'O'nun için oldu.' denecek hiçbir sebep bulunamaz. O'nun ne maddesi ne de sûreti vardır. O, İlk Sebep'tir, onun var olması için hiçbir sebep ve hiç bir gaye yoktur ki O, gaye ve maksat için var olsun.³⁷

b. Allah, Bir'dir: Varlığı bütün mevcutlardan farklı olmakla O, olduğundan başka bir şey olamaz. O'nun başkasından ayrı olması, zâtında birliğine muciptir. Bu cihetten O'nun birliği şahsına münhasırdır. O, 'bir'in

³⁵ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2011, s. 34.

³⁶ Fârâbî, "Fusûlü'l-medeni", *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan, s. 43-44.

³⁷ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s.15-16.

adına ve manasına her birlikten daha müstehaktır.³⁸

Allah'ın birliğini felsefî sisteminde bir inanç ilkesi olarak açıklamayı başarabilen Fârâbî, bu ilkenin tutarlılığını Allah'ın ortağı, zıddı ve tarifi olmadığından yola çıkarak izah eder:

O, ortağı olmadığı için Bir'in kendisidir: Büyüklükte tamlık demek, O'nun dışında başka bir büyüklüğün bulunmayışı demektir. Güzellikte tamlık demek, nevindeki güzelliğin kendi dışında kalmayışı demektir. Cevherdeki tamlık, cevherin nevinden olan bir şeyin kendi dışında kalmayışı demektir. Eğer İlk Mevcûd, tam bir varlık sahibi ise, o varlıkta başkasının hiçbir payı bulunmaz. Dolayısıyla O, varlığında müstakildir, tektir ve bu bakımdan Bir'dir.³⁹

O, zıddı olmadığı için Bir'in kendisidir: Hiçbir varlık O'nun mertebesinde olamaz. Çünkü iki zıddın varlıkla mertebeleri birdir. Bu yüzden de O, varlığında münferittir. O'na, varlığının nevinden hiçbir varlık ortaklık edemez. Kendi makamında tam bir infirâd sahibidir. O, bu bakımdan da Bir'dir.⁴⁰

O, varlığı tarife sığmadığı için Bir'in kendisidir: Madde ve sûretten mürekkep olan şeyin varlığına madde ve sûret sebep teşkil eder. Bu, O'nun için varid değildir. Zira O, her şeyden önce vardır. Var olmasının da hiç bir sebebi yoktur. Binaenaleyh O, bu sûretle bölünmezken, sayıca veya başka bir sûretle asla bölünemez. Bu bakımdan da O, birdir. O hâlde İlk Mevcûd, cevheri itibarıyla bölünmeyen yegâne birdir.⁴¹

Fârâbî, Fusûlü'l-medenî adlı eserinde yine Allah'ın birliğine vurgu yapmakta ve O'nun sıfatlarının, zâtının birliğinin kendisi olduğunu iddia etmektedir. İlk'in hakikatinden yola çıkarak, varlığın sırf iyilik olarak yansıyan sıra düzeninde kat ettiği yolculuğu ifade eden Fârâbî'nin sözleri, onun bu konudaki görüşlerini izah eder niteliktedir:

“O, ancak Bir olabilir; hakikatte Bir'dir ve diğer varlıklara ‘birlik’ veren O'dur. Bu birlik bizi, neticede her varlığın ‘bir’ olduğu yargısına götürür; O, İlk Hakîkattir (el-Hakku'l-Evvel) ve diğer şeylere gerçeklik (el-hakîka) kazandırır. Başkasından gerçeklik almaksızın, gerçeklik bakımından kendi kendine yeterlidir. O'nunkinden daha büyük bir olgunluğun (kemal) var

³⁸ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 20-21.

³⁹ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 16-17, 26.

⁴⁰ Fârâbî, *a.g.e.*, s.18-19.

⁴¹ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 19-20. Ayrıca bkz. Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 45-48.

Filozofumuzun *Medînetü'l-fâzıla* ve *Fusûlü'l-medenî* gibi eserlerinde kendinden önceki filozoflarda olduğu gibi, “Bir” kavramına yüklediği mana, kendisiyle zorunlu varlığın birliği, diğer varlıkların çokluğu ve varlıkların ontolojik yapısının birliğidir. Bkz. Cevdet Kılıç, “Fârâbî'nin Kitâbü'l-Vâhid ve'l-Vahde İsimli Eserinde Birlik ve Çokluk Kavramı”, *FÜİFD.*, Elazığ 2008, c. XIII, sy. 2, s. 379.

olması bir yana, düşünülmesi bile mümkün değildir. Hiçbir varlık, O'nun varlığından daha tam, hiçbir hakikat O'nun gerçekliğinden daha gerçek ve hiçbir 'birlik' O'nun birliğinden daha tam olamaz. Aynı zamanda (hikmet vasıtasıyla) biz, geri kalan diğer varlıkların O'ndan nasıl varlık (el-vücut), gerçeklik (el-hakika) ve birlik (el-vahde) aldıklarını; onlardan her birisinin varlık, gerçeklik ve birlikteki paylarının ne olduğunu ve diğer şeylerin anlamlarını O'ndan nasıl kazandıklarını biliriz.⁴²

“Bir” sıfatına felsefi sisteminde özel bir önem veren Fârâbî, bu kavramı, zorunlu varlığın bir olması dışında, diğer bütün yönleriyle Kitâbü'l-vâhid ve'l-vahde adlı eserinde incelemektedir. Fârâbî bu eserinde Bir kavramını öncelikle mantık boyutunda ele almaktadır. Mantık boyutuyla Bir; cins yönünden, tür yönünden ve araz yönünden incelenmektedir. Ontolojik boyutuyla Bir; sayısal bir, bölünme özelliği olan bir, mahiyetiyle belirgin olan bir, çokluğun parçası olan bir ve çokluğun parçası olmayan bir şekilde bölümlendirilmiştir.⁴³

c. Allah, Bilfiil Akıldır: Madde olmadığı için ve hiç maddesi olmadığı için bil fiil akıldır. Cevheri itibarıyla ve akıl olması bakımından mâkûldur. Kendisini kendisi tarafından aklettiği için hem akıldır, hem de bilfiil ma'kuldur. O, kendi zâtını akletmekle akıl ve akîl olur. Akleden zât, akledilenin aynı olduğu için de O, mâkûl bir akıldır. Binaenaleyh O, hem akl, hem mâkul, hem akîl olan bir tek zattır ve bölünmez bir tek cevherdir.⁴⁴

d. Allah, Âlîmdir: Bilmek için zâtının dışındaki fazileti kendisine tanıyacak başka bir zâta muhtaç değildir. Tanınmak için de başka bir zâta ihtiyacı yoktur. Bilmek ve tanımak için O'nun kendi cevheri yeterlidir. Onun kendini bilmesi kendi cevherinden başka bir şey değildir, hem bilir, hem bilinir, hem de bilgidir.⁴⁵ Bu itibarla kendisi tek bir zât ve tek bir cevherdir.⁴⁶

⁴² Fârâbî, “Fusûlü'l-medeni”, çev. Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri*, s. 44. Ayrıca bu konuda ve hikmet kavramının diğer tanımları için bkz. Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri*, s. 75-76, 82.

⁴³ Bkz. Kılıç, “Fârâbî'nin Kitâbü'l-Vâhid ve'l-Vahde İsimli Eserinde Birlik ve Çokluk Kavramı”, s. 337-402.

⁴⁴ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 21.

⁴⁵ Âlemin varoluşunu el-Evvel'in kendini akletmesiyle açıklayan Fârâbî, Allah'ın selbî özellikleri dışarıda tutulacak olursa, O'nun âlemlerle ilişkisinin dayanağı olan bütün sübûtî sıfatları ilim sıfatıyla temellendirmiştir. Çünkü bilgi aktından doğrudan yaratmaya geçilmekte ve bu arada bir zaman farkı da kabul edilmemektedir. Bu durumda Meşşâî filozoflarının Allah-âlem ilişkisinde kabul ettikleri zorunluluğun temelinde İlâhî bilgiye vermiş oldukları özellikler bulunmaktadır. Onlara göre Allah'ın bilgisi objesini var kılan bir bilgidir. Yani Allah'ın bilmesi demek, irade ve kudret sıfatına gerek kalmayacak şekilde bir şeyi yaratmak demektir. Bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s. 117.

⁴⁶ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 22.

e. Allah, Hakimdir: Hikmet, Âkil'in eşyayı en üstün bilgi ile ve kendini aklederek bilmesidir. Bilgi ile en üstün şey bilinir. Bilginin en üstünü zeval bulmayan sürekli bilgidir ki, işte bu da O'nun kendi zâtını bilmesidir.⁴⁷

f. Allah, Haktır: Hak var olmaya, hakikat ise bazen varlığa tetabuk eder. Bir şeyin hakikati kendine mahsus varlığıdır. Varlığın en mükemmelise haktan payını alan varlıktır. İlk Mevcûd'a iki bakımdan hak denir: O, hem varlığının en mükemmel varlık olması yüzünden haktır, hem de mevcudu mevcûd olduğu gibi bilmiş bir mâkul olması bakımından haktır. O'nun hakikati hak olmaktan başka bir şey değildir.⁴⁸

g. Allah, Diri ve Hayatın Kendisidir: Bu iki kavram ile tek bir zât kastedilir. Diri demek, O'nun üstün mâkulu üstün akıl ile akletmesi demektir. Son mükemmeliyetine erişen varlığa ve mükemmeliyette artık kendisinden gelenlerle kendi vasıtasıyla olanlar arasında fark bulunmayan her mevcûda diri denir. Bu itibarla İlk Mevcûd en üstün varlık olmakla O, bu isme her şeyden daha müstahaktır.⁴⁹

h. Allah, Cömerttir: Bütün mevcûdlar, ancak kendi vücuduna mahsus cevherden taştıkları için O, cömerttir. Bu cömertlik O'nun cevherindedir.⁵⁰

ı. Allah, Âdildir: Bütün mevcûdlar sıralarına göre O'nun cevherinden paylarını alarak hâsıl olurlar. Dolayısıyla O, adildir. Adaleti de cevherinde olup, cevherinin dışında değildir.⁵¹

Fârâbî'nin yukarıdaki naklinde Tanrı'nın sıfatlarını açıkladığı ifadeler irdelenecek olursa, onun Tanrı'ya ait olarak kullandığı kavramların bazılarının aslında izafî bir durumu açıkladığı, bazılarının ise sadece Tanrı'ya has olarak kullanıldığı görülecektir. Bu kavramlardan sadece Tanrı'ya has kullanılanları "Bir", "Kadîm", "Bilfil Akıl" gibi sıfatlardır. Fakat bu sıfatların da Tanrısal alanı tamamıyla aydınlattığı söylenemez. Tanrı'ya ait kullanılan sıfatlardan diğer bir kısmı ise dikkat edilirse yaratılanlar için de kullanılmaktadır. Biz Tanrı'ya "hakîm" dediğimiz gibi insan için de bu kavramı kullanabilmekteyiz. Tanrı cömert iken O'nun yarattığı diğer canlılar da cömertliğini O'ndan almalarıyla bu sıfatın gereğini yapabilmektedirler. Fârâbî'ye göre bu durum, Tanrı hakkında konuşurken kullanılmak zorunda kalınan bir kavram çıkmazıdır. Tanrı'yı niteleyen ve O'nun sıfatları olarak adlandırılan kavramlar, nihayetinde insanların Tanrı'yı tanımlamak için kullandıkları formlardır ve bunları Tanrı'ya yüklenmişlerdir.

Bununla beraber Fârâbî, Tanrı'nın cömert ve adil olduğu için sahip olduğu yetkinlik ile insanınki arasında radikal bir ayrılık görmektedir. İnsanın

⁴⁷ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 22.

⁴⁸ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 22-23.

⁴⁹ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 23.

⁵⁰ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 31.

⁵¹ Fârâbî *a.g.e.*, s. 31.

cömert ve adil oluşundan kaynaklanan yetkinlik, kendisinin dışındaki bir şeye göre kendisine ait olan bir şeyi gösterir ve bu yetkinlik varlığını bu ilişki ile sürdürür. Yani bu yetkinlik, bir bakıma insana eklenmiş bir yetkinliktir ve sözü edilen ilişki ile ortaya çıkmaktadır. Tanrı'nın adil ve cömert oluşundan doğan yetkinlik de bir ilişki akdîdir. Ama burada, ilişki veya nispet, Tanrı'nın o isimle anlatılmak istenen yetkinliğinin bir parçası değildir. Ne de Tanrı için söz konusu olan yetkinlik, varlığını ve devamlılığını bu ilişki temelinde bulmaktadır. Aksine Tanrı için bu ilişki çerçevesinde söz konusu edilen yetkinlik, Tanrı'nın cevherini ve yetkinliğini gösterir.⁵²

Tanrı'ya zaman ve mekân bağlamından bağımsız bir yetkinlik veren Fârâbî, bu şekliyle kullandığı kavramların sentez bir anlam belirttiğini ifade ederek, din-felsefe uzlaşısı bağlamında aslında yeni bir şey söylemektedir. Yani o, Tanrı için kullanılan kavramların aynı zamanda insanî bir ifade tarzı da olduğunu söyleyerek, bu kavramların tam anlamıyla Tanrı'yı açıklamaktan âciz olduğunu belirtmektedir. Gerçekte Tanrı'yı anlamak, anlatmak ve tanımlamak bu kavramların üstesinden gelebileceği bir durum değildir. Fakat Fârâbî'ye göre, ancak bu kavramları kullanarak transandantal alan hakkında bir şeyler konuşulabilecektir. Bu bağlamda düşünüldüğünde kanaatimizce İbn Sînâ'nın da sıklıkla ifade ettiği, “Tanrı tanımlanamaz.”⁵³ iddiası, benzer kaygılar taşınarak sarf edilmiş bir iddiadır.

Bu bağlamda Fârâbî, İlimlerin sınıflandırılmasını yaptığı meşhur eseri İhsâu'l-ulûm'da da Allah'ın birliği ve sıfatları arasındaki ilişkiyi şöyle anlatmıştır: “Öteki varlıkların, var olmakta ondan daha sonra (müteahhir) bulunduğunu, kendinden başka her bir varlığa varlığını vermiş olan İlk Varlık'ın O olduğunu, kendinden başka her şeye birliği kendisi veren ilk Bir'in O olduğunu, kendinden başka hakikat sahibi her şeye gerçekliği veren Gerçek'in (Hakk) O olduğunu ve bunu hangi bakımdan verdiğini, O'nda hangi bakımdan olursa olsun kesretin bulunmasının mümkün olmadığını; belki ‘Bir’ adı ile bunun manasına, ‘Varlık’ adı ile bunun manasına, ‘Gerçek’ adı ile bunun manasına, kendinden başka olup hakkında birdir, vardır ve gerçektir denilen şeylerden daha çok layık olduğunu meydana çıkarır. Sonra işte bu sıfatları taşıyanın aziz, ulu ve adları mukaddes olan Allah olduğu inancının lüzumunu ortaya koyar. Sonra bunun ardından (ilâhiyat ilmi), Tanrı'ya verilen sıfatlardan geri kalan şeyleri, hepsini tüketinceye kadar, dikkatle tetkik eder.

Sonra, varlıkların kendinden (Allah'tan) nasıl hâsıl olduklarını (hudûs), kendinden varlıklarını nasıl aldıklarını bildirir. Sonra, varlıkların derece-

⁵² Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 38-39.

⁵³ Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, c. I, s. 4, 214-217; İbn Sînâ, *el-İşârât ve'l-tenbîhât*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 132-133; İbn Sînâ, *Metafizik*, c. II, s. 92, 99-100.

lerini, onların bu derecelerinin nasıl hâsıl olduğunu, onlardan her birinin içinde bulunduğu derecenin içinde bulunmaya ne ile ehliyet kazandığını araştırır. (Varlıkların) birbirine bağlanmalarının ve intizamlarının nasıl ve ne ile olduğunu meydana koyar. Sonra varlıklarda Aziz ve Ulu Allah'ın diğer işlerini tamamlanıncaya kadar dikkatle sayar. Varlıkların hiçbirinde hiçbir zulüm, hiçbir bozukluk, uyuşmazlık, kötü nizam ve kötü birleşme bulunmadığı ve bütün olarak, onlardan hiçbir şeyde noksan ve kötülüğün asla çıkmadığını meydana çıkarır.

Sonra Aziz ve Ulu Allah'ın işlerine noksanlık girmesi ile işleri hakkında ve yaratmış olduğu varlıklar hakkında beslenen bozuk zanların yanlışlığını gösterip, onları ortadan kaldırmaya girişir. Bunların hepsini, insanın içine tereddüt sokması ve şüphe karıştırması kabil olmayan ve kendilerinden dönülmesi asla mümkün olmayan kesin bilgi (yakîn) ve ilim veren burhanlar ile çürütüp ortadan kaldırır ve reddeder.⁵⁴

İlâhiyat ilminin amacından ve faydalarından yola çıkan Fârâbî, Allah'ın birliğinin ve ona atfedilen sıfatların, O'nun tekliğinin kemalini ispatlamaktan başka bir şey olmadığını, O'ndan hâdis olan her şeyin iyilik nizamının bir yansıması olduğunu ve sıfatlarıyla mutlak birliğin yegâne kaynağının Allah olduğunu, kötülüğün ârızîyetini ve bir zandan ibaret olduğunu kesin bir bilgi ve yakîn bir ilim ile izah etmiştir. Fârâbî'nin ilâhiyat alanındaki felsefesini kısaca özetleyen bu cümleler, onun din ile felsefeyi ne kadar başarılı bir şekilde sentezlediğini de göstermektedir. Bu sentezin merkezinde, dinî literatürdeki Allah'ın, onun felsefî literatüründeki İlk ile nasıl açıklanabildiği yer almaktadır.

Sonuç

Fârâbî'nin Allah'ın birliği ve sıfatları hakkındaki görüşleri onun bir filozof gözüyle dinî hakikatleri yorumlamadaki engin tecrübesini gözler önüne sermiştir. Filozof, kurmuş olduğu kendine has felsefe dili ile ve Aristo'yu yorumlamadaki üstün başarısı ile felsefenin ikinci öğretmeni unvanını hak

⁵⁴ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, çev. Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 1989, s. 123,124.

Fârâbî'nin buradaki betimlemesi Netton tarafından Fârâbî'nin Tanrı'yı olumsuz betimlemesi olarak algılanmıştır. Netton'un ifadeleri şöyledir: "Üçüncü olarak, Fârâbî'nin Bilimlerin Sayımı'nın temel sekizli epistemolojik bölümlenmesini alt başlıklara bölme eğilimine son bir örnek olarak Metafizik'in (İhsâu'l-ulûm'un Metafizik bölümü) şu ifadelerini gösterebiliriz: Bu bilim diyor ki, her şeyden önce mevcudatı ve bu mevcudatın temel ontolojik karakteristiklerini sorar; ikinci olarak ferdi kurumsal bilimlerde ispatlamanın ya da göstermenin ilkelerine bakar ve üçüncü olarak da, ne maddi olan ne de başka cisimlerin içinde bulunan varlıkları inceler. Bu inceleme ise, Fârâbî tarafından karakteristik bir biçimde olumsuz yönde betimlenmiş olan Tanrı'nın kendisiyle ilgili çalışmada son bulur. Bkz. Netton, *Fârâbî ve Okulu*, s. 65.

etmiş, bunun yanı sıra dinden bağımsız bir felsefenin fayda getirmeyeceğini de görerek din ile felsefeyi uzlaştırmayı amaç edinmiştir.

İslam Meşşâî felsefesine genel olarak bakıldığında tevhid ilkesinin mutlak bir inanç ile kabul edildiği görülmektedir. Bu kati kabulün yanı sıra Allah'a atfedilen sıfatların da reddi diye bir şeyden söz etmenin mümkün olmadığı makalenin işlediği Fârâbî görüşleri çerçevesinde net olarak görülmüştür. Fakat bu konuda şu tespiti de yapmak yerinde olacaktır: İslam düşüncesinde sıfatlar meselesinin anlam ve içeriğinin belirlenmesi, yaygın olarak kelâm ekollerinin görüşleri doğrultusunda yapılagelmiştir. Kelâmcılar tarafından tasnifi yapılan sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği sorunsalı, maalesef farklı anlamaların ve yorumlamaların önüne set çekme arzusunu doğurmuştur. Daha ziyade ilmi çevrelerde tartışılabilme ve yorumlanabilme imkânı bulan bu mesele, özellikle avam tabakada -kelâmcı tasnifinin genel kabul gördüğü gerçeğini kabul etmek koşuluyla- tartışma götürmez bir mahiyete bürünmüştür. Bu sebeple yaygın ve bilinen sıfat tasnifinin dışındaki tasnifler, yanlış ve galat olarak anlaşıl原因miştir.

Allah'a atfedilen sıfatlar meselesi, Fârâbî'nin ortaya koyduğu düşünce sistemi göz önünde bulundurulduğunda, geniş kapsamlı işlenen bir konu olarak karşımıza çıkmamaktadır. Filozof bu meseleyi Allah'ın birliği ilkesi içerisinde işlemekte ve bu meselenin, tıpkı sıfatların Allah'ın birliğinin kendiliği olduğunu savunmasına benzer olarak, tevhidi anlamanın ayrılmaz bir parçası olduğu kanaatinde. Fârâbî için asıl olan, bütün varlık âlemini Allah'ın birliği nazarıyla görmek ve felsefi düzeyde bunu anlayabilmektir. Bu durumda bütün mevcudat Allah'ın birliğinden sudür etmiş, vahdetten çıkan kesret, vahdetin en büyük ispatı hâline gelmiştir.

Fârâbî açısından Allah-âlem ilişkisini de ihtiva eden sıfatların izahı, zât-sıfat ayırımını ortaya koymaktan ziyade, varlık-mahiyet birlikteliğini izah etmeyi amaçlamaktadır. Bununla birlikte filozof, Allah'ın varlığını ve birliğini anlayabilmek için O'nun sıfatlarından da bahsetmenin gerekli olduğu kanaatinde. Fakat Fârâbî'nin Allah'a sıfat isnat etmesi alışılmışın dışında bir izah tarzıyla olmaktadır. Ona göre sıfatların bir kısmı, varlık ve mahiyet ayırımının düşünülmemeyeceği Tanrı'nın zâtının bizâtihi kendisi olarak kabul edilmektedir. Diğer bir kısmı ise, Tanrı'yı anlayabilmek için insanların O'na yükledikleri kavramların anlam içeriğinden oluşmaktadır. Fârâbî, bu kavramaların Tanrı'yı tam olarak anlatmaktan âciz olduğu kanısındadır.

Sonuç olarak Müslüman Meşşâî filozof Fârâbî, Allah'ın varlığı ve birliği gerçekliğinden yola çıkarak, O'na atfedilen sıfatlara felsefi bir izahat getirmekte, bunu yaparken felsefesinin temelini oluşturan din-felsefe uzlaşısını, bu izahata bir dayanak yapmaktadır. Onun sıfatlara getirdiği yorum, sıfatlar meselesine, kalıplaşmış tasniflerin dışında farklı disiplinler tarafın-

dan da ne kadar doğru ve yerinde tespitler yapılabileceğini ortaya koyması açısından dikkate değerdir.

Kaynakça

Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, AÜİF Yay., Ankara 1974.

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2011.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir 1987.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yay., Ankara 2013.

Deniz, Gürbüz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yay, İstanbul 2010.

Dönmez, Süleyman, *Aklın Birlikten Çokluğa Yolculuğu*, Birleşik Yayınevi, Ankara 2009.

Gutas, Dimitri, "Fârâbî", *Encyclopedia Iranica*. Erişim tarihi: 04.04.2015.
Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed, *Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, Leiden 1895.

_____, *Fusûlü'l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir, 1987.

_____, *İhsâu'l-ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 1989.

_____, *Medînetü'l-fâzıla*, Nafiz Danışman, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 2001.

_____, "Risale fîmâ yenbağî en yukaddeme kable te'allümi'l-felsefe", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.

_____, "Kitâbü'l-cem beyne re'yeyi'l-hakimeyn Eflatûn el-İlâhî ve Aristotalis", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.

_____, "Risâle fî meâni'l-akl", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.

_____, "Uyûnü'l-mesâil", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.

"*Duâ'un azîmun li Ebî Nasr el-Fârâbî*", çev. İbrahim Hakkı Aydın, AÜİFD, Erzurum 2004, sy. 22.

Kitâbü'l-hurûf, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008.

İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005.

Kaya, Cüneyt, *Varlık ve İmkân, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, Klasik Yay., İstanbul 2011.

Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *DİA*, c. XII, sy.162, DİB. Yay., İstanbul 1995.

Kılıç, Cevdet, "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Vâhid ve'l-Vahde İsimli Eserinde Bir-

- lik ve Çokluk Kavramı”, *FÜİFD*, Elazığ 2008, c. XIII, sy. 2.
- Korlaelçi, Murtaza, “Plotinos’un Sudûr Anlayışı ile İbn Sînâ’nın Sudûr Anlayışının Mukayesesi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., İstanbul 2008.
- Kuyel, Mübahat Türker, *Fârâbî’nin Peri Hermeneias Muhtasarı*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1990.
- Nabi, Mohammed Noor, “Plotinos ve İbn Sînâ’nın Felsefi Sistemlerinde Sudûr Nazariyesi”, çev. Osman Elmalı, H. Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2010, sy. 33.
- Netton, Ian Richard, *Fârâbî ve Okulu*, Elis Yay., Ankara 2005.
- Özcan, Hanifi, *Fârâbî’nin İki Eseri*, MÜİF Yay., İstanbul 2005.
- Sunar, Cavit, *İslâm’da Felsefe ve Fârâbî I*, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yay., İstanbul 2004.
- Şerif, M. M., *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yay., İstanbul 1996.
- Turgut, Ali Kürşat, “Meşşâî Felsefesinde Allah’ın Sıfatları Meselesi”, *UÜİFD*, Bursa 2012. c. XXI, sy. 2.