

Farabi Felsefesinde el-Evvel

Mehmet Murat KARAKAYA*

Öz Farabi metafiziğinde, varlıkların ilk mertebesinde, bütün mevcudatın İlk Sebeb'i olan İlk Mevcut (el Mevcudu'l-Evvel) yer almaktadır. İlk Mevcut'un hiyerarşik yapıda en üstte yer alması, bir konumlandırma olmanın ötesinde, bütün bir varlığı anlamada ve anlamlandırmada önemli bir hususiyete sahiptir. Bu kapsamda, El-Evvel hakkında bilgi sahibi olmadan diğer varlıkları anlamak ve o varlıklar hakkında değerlendirmelerde bulunmak mümkün değildir. Bu makalede, Farabi ontolojisinde varlık katmanlarının ilk mertebesinde yer alan *el-Evvel* ile ilgili yaklaşımlar bütüncül bir çerçevede ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Farabi, el-evvel, varlık, ilk neden, akıl, on akıl, taşma.

Al-Awwal in al-Farabi's Thought.

Abstract In al-Farabi's metaphysics, the First Cause of all creatures that is First Existence (al- Mevcudu'l Awwal) is at the first order of existence. That The First Existence's standing at the top in the hierarchical structure of beings is very important beyond the positioning to make sense of creatures . In this context, it is not possible to understand and evaluate other creatures without the knowledge of Al-Awwal. In this article it will be addressed approaches relating to Al-Awwal, which at the peak of the orders of beings in Farabi's ontology, in an integrated framework.

Keywords: al-Farabi, the first, existence, the first cause, intellect, ten intellects, emanation.

* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü doktora öğrencisi, Millî Eğitim Uzmanı.
e-posta: salihina@gmail.com

Giriş

Farabi metafiziğinde, varlıklar hiyerarşik yapı içerisinde mertebelerine göre konumlandırılmıştır. Ancak varlık katmanlarına ilişkin değerlendirmeler, özünde birbirine benzer yaklaşımları ihtiva etse de eserlere göre farklılık arz etmektedir. Örneğin Farabi, *Fusûlü'l-Medenî*'de varlık katmanlarını 'İlk', 'orta' ve 'son' şeklinde üç ayrı kategoride ele almıştır.¹ *Soyut (Mufarık) Varlıkların İspatı* adlı makalede ise soyut varlık katmanları dört aşamada ele alınmıştır. Buna göre, birinci mertebede, nedeni olmayan ve *Tek/Bir* olan varlık; ikinci mertebede, 'tür' (nev) olarak 'çok' olan faal akıllar;² üçüncü mertebede yine 'tür' olarak 'çok' olan semavî cisimler (kuvve), dördüncü mertebede ise 'fert' olarak 'çok' olan insanî düzeydeki nefis'ler yer almaktadır.³ Varlık katmanlarına yönelik bu makale ekseninde dikkate değer husus, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'ye göre Akli Kozmos'ta yer alan ve 'İkinciler' diye isimlendirilen Akıllar'la diğer bir akıl olan Faal Akılın, bu makalede 'Faal Akıllar' başlığı altında aynı kategori içerisinde değerlendirilmesidir.⁴

Farabi ontolojisinde varlık katmanlarının en belirgin şekilde ve belirli bir hiyerarşik yapıda vurgulandığı eser ise *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'dir. Farabi, söz konusu eserde, hiyerarşik varlık katmanlarını Neoplatonyen geleneklerde olduğu gibi *Bir*'den, yani *el-Evvel*'ten başlayarak sıralamıştır. Buna göre, *İlk Sebep*, birinci mertebededir. İkinciler, ikinci; Faal Akıl da üçüncü mertebededir. Nefis ise dördüncü mertebededir. 'Sûret' beşinci, 'madde' altıncı ve son sıradadır.⁵ Bu katmansal yapı, altılı hiyerarşik yapıda ele alınmış; semavî cisimler bu hiyerarşik yapının dışında tutulmuştur. Bu ayrımın en bariz fark, *el-Evvel*'in akli varlık katmanının dışında ve üstünde bir varlık katmanına karşılık gelmesidir. Ayrıca vurgulamak gerekir ki; *es-Siyasetü'l-Medeniyye* bağlamında İkinciler'e ruhaniyyun/aklîler ve melekler demek de mümkündür.⁶ Bizim bu makalede temel gayemiz, Farabi ontolojisinde varlık mertebelerinin ilk sırasında yer alan *İlk Sebep*'i, yani *el-Evvel*'i ayrıntılarıyla ele almaktır.

El-Evvel

Farabi, onto-hiyerarşik yapıları ele alırken en üst varlık'ı nitelirmede genelde *el-Evvel*'i kullanmayı tercih etmiştir. Bunun yanında, *el-Evvel* ile ilgili *İlk Mevcut* ve *İlk Sebep* gibi nitelermeler de yine Farabi'nin kullandığı belirgin nitelermelerdendir. Farabi ontolojisinde hiyerarşik yapıda en üst katmanda bulunan varlık, *el-Evvel*'dir. Yani *İlk*'tir. Ancak bu, hem 'neden' hem de 'varlık' olmak açısından *İlk*'tir. Nitekim *el-Evvel*, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'nin ilk cümlelerinde '*İlk Sebep*' (es Sebebü'l Evvel) olarak nitelenirken *el-Medinetü'l-Fadıla*'nın ilk cümlesi de '*İlk Varlık* (el Mevcudu'l Evvel)⁷ lafızlarıyla başlamaktadır. Farabi, *el-Evvel*'e yönelik her ne kadar *Vahid/Bir* gibi başka nitelermeleri kullanmış olsa da onun Neoplatonyen kurguda kaleme aldığı eserlerden *el-*

Medinetü'l-Fadla ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'ye *el-Evvel* nitelemesiyle başlaması ve her iki eserin muhtevasında genelde *el-Evvel* nitelemesini kullanması, bu kavramı daha çok önemsedğini göstermektedir.⁸

Farabi felsefesinde, *el-Evvel*, Tanrı (ilah) olarak itikad edilmesi gereken bir varlıktır.⁹ Bu husus, *el-Evvel*'in felsefî bir varlık olmasının ötesinde aynı zamanda bir inanç konusu olmasını göstermesi açısından da önemlidir. *El-Evvel*'in ilah olarak kabul edilmesi ve itikad edilmesi gereken bir varlık olması, felsefî açıdan bazı açmazları içinde barındırır da sözü söyleyen filozofun İslam filozofu olması ve felsefesinin de İslam inancından bağımsız olmaması, bu yaklaşımı anlaşılır kılmaktadır. İnanç objesi olması açısından, 'ilah' olarak değerlendirilen *el-Evvel*, varlık objesi olması açısından da *Mutlak Mevcut*'tur. Zira inanç objesi olan ve bütün mevcudatın kaynağı olan bir varlığın varlık dışında olması mümkün değildir. Bu bağlamda, *el-Evvel* varlık içinde ise doğal olarak bütün varlıkların öncesinde olacaktır. Buna göre O, mevcut olarak *el-Evvel*'dir; yani *İlk Mevcut*'tur.¹⁰ *İlk Mevcut* olması sebebiyle de O'nun varlığı başka bir şeyin varlığına bağlı değildir. Bu nedenle O, başkasından bir varlık kazanmaksızın kendi kendine yeterli olan *Mevcut*'tur.¹¹ O hâlde *el-Evvel*, varlık olması itibariyle diğer mevcutlarla ortak özellik taşımış olsa da O'nun varlık olması, diğer mevcudatın varlık olmasından *farklıdır*. Bu çerçevede, Farabi felsefesinde -Neoplatonyen kurguda- kullanılan ifadelerde en dikkat çeken husus, Plotinus'un *Bir'e* yönelik kullandığı 'ötesi' zarfına karşılık 'farklılık' nitelemesinin kullanılmasıdır.¹² Bu yaklaşım, *el-Evvel* için söylenen -neredeyse- bütün nitelemelerde geçerlidir. "*El-Evvel, cevherdir. Ancak O, cevherlik itibariyle diğer cevherlerden farklıdır.*"¹³ ifadesinde olduğu gibi. Dolayısıyla Farabi'nin Tanrı'nın varlığı konusunda önemle vurguladığı husus, O'nun ontik statü farklılığıdır. *El-Evvel* 'varlık'tır; ancak varlığı diğer varlıklardan farklıdır.¹⁴ Buna göre, O'nun 'varlık'ı diğer varlıkların varlığı dışında farklı bir varlık olduğu gibi, anlamı itibariyle varlık kelimesinin diğer varlıklarla arasında asla ortak bir yön yoktur.¹⁵

Farabi'ye göre, *el-Evvel*'in varlığının diğer varlıkların varlığı gibi bir varlık olmadığı en önemli kanıtlarından biri, O'nun bir zıddının olmamasıdır. Zıddının olmaması, O'nu diğer varlık türlerinin dışında tutmaktadır. Çünkü her zıt, karşıt bir varlığın mevcudiyetini hatırlattığından ve *el-Evvel*'in varlığının bir zıddı bulunmadığından O, diğer varlıklardan *farklı* bir varlıktır ve hiçbir varlığa benzememektedir. Zira bir zıdda sahip olan her şey, varlık bakımından noksanlı ve bir eksikliğe sahiptir. Bu noksanlık ve eksiklikten dolayı iki zıt birbirleriyle karşılaştıklarında veya birleştiklerinde, onlardan birinin diğerini yok etmesi her zaman mümkündür. Bu bakımdan, iki zıddın var olmaları ve varlıklarını sürdürmeleri için birbirleriyle karşılaşmamaları veya birleşmemeleri gerekir. Dolayısıyla bir varlığın kendi varlığını idame ettirmesinde zıddının yokluğuna ihtiyacı vardır. Buna karşılık, eksiklik ve noksanlık bu-

lunmayan varlığın hiçbir zıddı olmadığı gibi, kendi zatı dışında herhangi bir şeye asla ihtiyacı olmayan varlığın da bir zıddı yoktur.¹⁶

Farabi'ye göre, *el-Evvel*'in kendine yeten bir varlık olması, O'nun aynı zamanda 'tam' varlık olmasını gerekli kılmaktadır. Zira 'tam' olan bir şeyin, varlığı dışında kendi nev'inden başka bir varlık olamaz. Bu; kudrette, güzellikte, cevherlikte, büyüklükte vb. bütün şeylerde böyledir.¹⁷ Buradan bakıldığında, *el-Evvel*, bütün yönlerden 'tam'dır ve 'tam', *el-Evvel*'in özüdür. Diğer varlık katmanları ise kendi türlerine benzer başka varlık türlerine sahip oldukları için 'tam' değildir. O zaman *el-Evvel*'in altındaki akli varlıklar da dahil olmak üzere bütün varlıklar, eksiklik ile maluldür. Eksiklik ve noksanlığın bir başka belirtisi ise bir varlığın varlığa gelişinde bir başkasının payının bulunmasıdır. *El-Evvel* dışındaki varlıklar, bizatihi varlık özelliklerine sahip olmadıklarından bir başka varlık sebebiyle mevcudiyet kazanmışlardır ki o varlık, *el-Evvel*'dir. *El-Evvel*, bir başka varlık sayesinde olmadığına göre, varlığında tektir ve bütün cihetlerden birdir.¹⁸

Farabi'ye göre *İlk Mevcut*, varlık katmanları içerisinde ilk mertebede bulunan bir varlık olması hasebiyle aynı zamanda *İlk Neden*'dir (es Sebebü'l Evvel).¹⁹ *İlk Neden*, bütün varlıkların 'nedeni'dir. Bu çerçevede bütün varlıklar belirli bir nedensellik içerisinde yaratılmakta ve meydana gelmektedir. O hâlde, her nedenlinin bir nedeni vardır. Ancak bütün nedenlerin 'neden'i olan bir *İlk Neden* vardır ki O da *el-Evvel*'dir. Zira nedenler içinde sonsuz nedenler zincirinin olması mümkün değildir.²⁰ Başka bir deyişle, *el-Evvel* bütün varlıkların kaynağıdır. Zira O, 'kendinden var olunan' olduğu gibi, aynı zamanda varlığı diğer varlıkların var olmasını gerekli kılandır.²¹ Buna göre, *el-Evvel* varsa -ki vardır- o zaman diğer varlıklar da vardır.²² Zira *el-Evvel*'in varlığının olması, O'nun başka bir varlığa taşması veya başkasının O'nun varlığından taşması (feyz) şeklinde gerçekleşmektedir. Buna göre, ister mükemmel ister noksan olsun bütün varlıklar *el-Evvel*'den taşmıştır.²³ Ancak *el-Evvel*'in başka bir varlığa taşma ihtiyacı olmadığı gibi, başka bir varlığa taşmasına mani bir durum da söz konusu değildir.²⁴

Farabi, taşma fiilinde ise varlığın cevher niteliğini ön plana çıkarmış ve varlıkla cevheri birbirleriyle ilişkilendirmiştir. Buna göre taşma, varlığın bizatihi kendisinden ziyade onun cevherlik özelliği kazanmasıyla gerçekleşmektedir. *El-Medinetü'l-Fadıla*'da geçen, "...Varlığı Zat'ından dolaydır, Cevher'i eklenince (yelhign), varlığı bir başka varlığın olmasını gerekli kılar (yetben); böylece *el-Evvel* cevherinde bulunmakla O'ndan başka bir varlık taşmış olur."²⁵ ifadesi bu hususu açıkça dile getirmektedir. Ancak burada başka bir husus karşımıza çıkmaktadır. Zira 'cevherin zat'a eklenmesiyle' ifadesi çerçevesinden bakıldığında, *el-Evvel*, mürekkep varlık olmakla karşı karşıya kalacağı gibi, noksanlıkla malul bir varlık konumuyla da karşı karşıya kalacaktır. En azından kavramsal düzeyde zihinlerde böyle bir çağrışım olacaktır. Farabi böyle bir anlamaya fırsat vermemek

için, söz konusu cümlelerin hemen akabinde, yukarıdaki ifadeyi açıklığa kavuşturmuş, “*Zat’ında kendisiyle cevberlendiği varlığıyla, başkasının varlığa çıktığı vücudu ayırdır.*” ifadesini kullanmıştır. Farabi’ye göre, burada mürekkepliği çağrıştıran bir şey olmadığından *el-Evvel*, *Zat’ı* ve *Cevher’i* itibarıyla *Bir’dir*.²⁶ Esasında Farabi’nin burada yapmak istediği şey, taşma fiilinde, ‘varlık’la birlikte ‘cevher’e de vurgu yapmaktır. Nitekim yukarıdaki cümlede geçen “...*Cevher’i eklenince (yelhign), varlığı bir başka varlığın olmasını gerekli kılar (yetben)*” ifadesi bunu teyit etmektedir. Dolayısıyla Farabi, böyle bir mürekkep yapının ortaya çıkabileceğinin farkında olduğundan ve belki de varlığın cevherle birlikte varlık niteliği kazandığını vurgulamayı ihmal etmek istemediğinden terkibi ortadan kaldıracak cümleler kurmaya çalışmıştır. Danışman’ın çevirisiyle, “*Başkasının varlığına sebep olan vücudu, O’nu cevberlendiren vücudundan mükemmel değildir. Nitekim onu cevberlendiren vücudu başkasının varlığına sebep olan vücudundan mükemmel değildir.*”²⁷ Her ikisi aynı *Zat’*tır. Özetle, *el-Evvel’in* *Zat’ı* birdir, *Cevher’i* birdir ki onunla hem cevherlenir hem de başkasını hasıl eder.²⁸ Yoksa onun taşmasını gerekli kılan bir gereklilik ve ihtiyaç olmadığı gibi, onun taşmasına mani olacak bir engel de yoktur.²⁹

Farabi’ye göre *el-Evvel*, hakikatte *Bir’dir* ve diğer varlıklara ‘birlik’ veren O’dur. Bu birlik, aynı zamanda, her varlığın özünde ‘bir’ olduğu yargısına götürür.³⁰ Ancak *el-Evvel’in* ‘ilk hakikat’ ve diğer şeylere hakikat kazandıran olması sebebiyle varlıklar içerisinde *Bir* ismini gerçek hak eden O’dur.³¹ Ayrıca O, başkasından bir hakikat almaksızın kendi kendine yetendir. Bu bağlamda, *el-Evvel’in* kemalinden daha büyük bir mükemmelliğin var olması bir yana, düşünülmesi bile mümkün değildir. Hiçbir varlık *el-Evvel’in* varlığından daha tam, hiçbir hakikat O’nun gerçekliğinden daha gerçek ve hiçbir ‘birlik’ O’nun birliğinden daha tam olamaz.”³²

Farabi’ye göre *el-Evvel’in* var olması için hiçbir maksat ve hiçbir gaye yoktur. Zira maksat ve gaye, bir sebep ve nedeni çağrıştırmaktadır. Buna göre, bir yerde maksat ve gaye varsa, bu maksat ve gaye o şey için sebep olmakta, bu da maksat ve gayenin sebep vasıtasıyla amacına ve hedefine ulaştığı anlamına gelmektedir. Buradan hareketle, *el-Evvel* için bir sebep olmadığına göre, maksat ve gaye de yoktur.³³ Gaye yoktur, zira *el-Evvel* başkasına varlık vermekle kemale erişecek bir varlık değildir. Eğer *el-Evvel’in* gayesi olursa O’nun ilk ve her şeyden önce olması anlamını yitirmiş olacaktır. Böyle bir durumda, O’nun *Zat’ına* tekaddüm eden bir sebep olmuş olacaktır ki bu *el-Evvel* için muhaldir. Dolayısıyla *el-Evvel’in* *Zat’ı* kendi içindir, başka bir şeye binaen değildir.³⁴ Ancak *el-Evvel’in* gayesinin olmamasıyla, ‘Gaye’ olması arasında farkı da vurgulamak gerekir. Bu çerçevede, O, nihai Gaye’dir. Nitekim Farabi *Ta’likat’*ta bu hususu açıklığa kavuşturmuş ve Gaye’yi *el-Evvel’in* *Zat’ına* munhasır kılmıştır. O hâlde *el-Evvel’in* gayesi yoktur; ancak O, diğer varlıkların nihai Gaye’sidir. Gaye olduğu için de Mutlak İyi’dir (hayr).³⁵

Farabi'ye göre *el-Evvel*, sözle bile olsa asla bölünmeyen bir varlıktır ve zati basit'tir.³⁶ Zira bölünme, cüz'lere işaret eden anlam alanına sahiptir. Mürekkep varlığın oluşmasında madde ve suretin; tanımlananın (mahdûd) meydana gelmesinde tanımın parçalarının birlikteliğinin gerekmesi gibi sözle bölünme de *el-Evvel*'in varlığının bölünmesini gerekli kılmaktadır. Bu ise *Bir*'in *el-Evvel* olması ve bir sebebinin bulunmamasından dolayı mümkün değildir. Dolayısıyla O, bütün bölünmelerden uzak olduğu gibi, keyfiyet, fiil ve cevher yönlerinden de *Bir*'dir.³⁷

Farabi'ye göre *el-Evvel*, bilfiil veya cevheri itibariyle Akıl'dır. Farabi, *el-Evvel*'in bilfiil akıl olmasını, O'nun madde olmamasına veya hiçbir maddesi bulunmamasına bağlamıştır. Bu kriter, esasında maddeden uzak bütün varlık alanlarının bilfiil akıllığına vurgu yapmaktadır. Zira madde, bilfiil akıl olmaya manidir.³⁸ Yine bu kriter ekseninde değerlendirildiğinde, Farabi felsefesinde *el-Evvel*'ten sonra gelen İkinciler de bilfiil akıl'dır. Zira onlar da mahiyetleri itibariyle bir madde barındırmamaktadır.³⁹ O zaman, İkinciler de bu kapsamda bilfiil akıl olduğuna göre, bu durum, *el-Evvel* ile İkinciler arasında bir farkın olmadığı anlamına gelme ihtimalini taşımaktadır. Nitekim Farabi, *el-Evvel* ve diğer varlıklar arasında *farklılık* üzerinden yaptığı ayrımsal vurguyu bilfiil akıl konusunda yapmadığından böyle bir ihtimalli tavır sergilemek mümkündür. Nitekim Farabi, bu pasajda *el-Evvel*'in 'bilfiil akıl' olmasının İkincilerin bilfiil akıl olmasından ayrı olduğuna yönelik bir izahatta bulunmamıştır. Hatta bu pasaj ekseninde dile getirilen izahat ve mukayese, insanın akli ve makuliyeti üzerinden yapılmıştır.⁴⁰ Dolayısıyla mukayese bir beden içerisinde bulunan insan üzerinden yapıldığından ve insan da cevheri akıl olan varlıklardan olmadığından bu konuda kafa karışıklığına sebep olacak bir açmaz yoktur. Zira insan varlığı niteliği itibariyle bilfiil akıl değil, bilkuvve akıldır. Açmaz, bir madde içinde bulunmayan ve bir maddeye sahip olmayan *el-Evvel* ve İkinciler arasında cereyan eden bir meseledir. Bu zaviyeden bakıldığında, bilfiil akıl olma konusunda, *el-Evvel* ve İkinciler ortakmış gibi görünür. Açmazdan çıkış noktası ise *el-Evvel*'in bilfiil akıl olması, yanı sıra cevheri itibariyle bilfiil makul olması ve dolayısıyla bizatihi kendisini akletmesidir. Zira *el-Evvel*, makuliyetine yönelik başka bir varlığa muhtaç değildir. Bu sebeple, *Zat*'ından dolayı akletmesiyle Âkil ve bilfiil Akıl; *Zat*'ını akletmesiyle de bilfiil Makuldür. O, *Zat*'ı gereği Akil ve bilfiil Akıl; *Zat*'ının akledilen olması yönünden de bilfiil makul olmasından dolayı hem Akıl, hem Âkil hem de Makul'dür.⁴¹

Ancak *el-Evvel* dışındaki varlıklar; *el-Evvel*'de olduğu şekliyle hem Akıl, hem Akil, hem Makul değildir. O hâlde, *el-Evvel* için bilfiil akıl olma, Akil ve Makulü birlikte kapsadığından O'nun bilfiil Akıl olması, diğer varlıklardan *farklı* bir konumda olacaktır.⁴² Ayrıca, burada dikkat çekilmesi gereken bir başka husus şudur: Farabi, *İlk Mevcut*'ta başlayıp on birinci'de son bulan taşma na-

zariyesi ile ilgili izahatta bulunduğu pasajda, *İlke Mevcut*'u 'Akıl' kapsamında değerlendirmemiştir. Pasajda, 'on bir varlık' katmanı sıralanmıştır.⁴³ Ancak bu 'on bir', 'varlık' açısından 'on bir'dir; 'akıl' açısından değil. Yani, 'on bir varlık'a karşılık 'on bir akıl' yoktur, 'On Akıl' vardır. Dolayısıyla söz konusu pasaj muvacehesinden bakıldığında, *İlke Mevcut*, On Aklın dahil olduğu 'akıl' kategorisine girmemektedir. O zaman, *el-Evvel*'in bilfiil akıl olmasının İkincilerin bilfiil akıl olmasından farklı olması gerektiğine yönelik sorun böylece giderilmiş olmaktadır. Bu bağlamda, *el-Evvel*'in bilfiil akıl olması, O'nun İkincilerle aynı kategori içerisinde değerlendirilmesini gerekli kılmamaktadır. Zira *el-Evvel*, İkinciler kategorisinde bir 'akıl' olmadığı gibi, İkinciler de *el-Evvel*le aynı kategorik düzlemde 'bilfiil' akıl olamaz.

Farabi'ye göre, insan, kemalin en üst zirvesi olan *İlke Mevcut*'u idrak edemez. Ancak *el-Evvel*'in idrak edilememesi, O'nun idrak edilemez bir varlık olmasından değildir. Aksine *el-Evvel*'in idrak edilemeyişi, insanın akletme yetilerindeki zaafiyet sebebiyledir. Dolayısıyla *el-Evvel* özünde idrak edilemez bir varlık değildir.⁴⁴ Bu yaklaşım, Farabi felsefesinde *el-Evvel*'in, kavramsal düzeyde idrakin sınırları içerisinde olduğunu göstermektedir. Bu hususu ışık metaforuyla açıklayan Farabi'ye göre yoğun ışık, nasıl bakan gözleri görmez hâle getiriyorsa, *el-Evvel*'in nuru da -ziyanın zirvesinde olmakla- gözleri görmez kılmaktadır. Bu nedenle *el-Evvel*'i idrakteki zorluk, O'nun eksikliğinden değil, bizim idrak kuvvelerimizin eksikliğindedir.⁴⁵ Yine *el-Evvel*'in idrak edilemeyişinin sebeplerinden biri de insanın madde ve yoklukla iç-içe olmasıdır. Zira madde, doğası gereği *el-Evvel*'in idrakini güçleştirmekte ve tasavvurunu zorlaştırmaktadır.⁴⁶ Beden içerisinde insan, -hâliyle- *İlke Cevher*'in cevherinden uzak bir konumda bulunmaktadır. İnsanın cevheri *el-Evvel*e yakın oldukça, O'na dair tasavvur da daha tam, daha yakîn ve daha sahih (esdag) olacaktır. Bu seviyeye ulaşma, insan ancak maddeden ayrık hâle geldiğinde gerçekleşecektir. Zira insan maddeden soyutlandığında, *el-Evvel*e daha yakın olacağı gibi insan akli da böylece bilfiil, *el-Evvel*e dair akledilenler de (makul) insan zihninde var olandan daha mükemmel olacaktır.⁴⁷

İnsanın *el-Evvel* ile ilgili nitelemelerinin künhüne kendi kıyas ve deneyimleriyle vakıf olabileceğine vurgu yapan⁴⁸ Farabi, bütün bu nitelemeleri insanda var olan nitelemelerle mukayese etmekte ve *el-Evvel*'de var olan nitelemelerin insanda bulunan nitelemelerin çok üstünde olduğunu söylemektedir. Ona göre, *el-Evvel*'i idrak etmede ve bilmede, insanla *el-Evvel* arasında bir 'nispet' yok gibidir.⁴⁹ Nispet olsa bile bu nispet, değersiz bir nispettir. Ayrıca bu nispet, *el-Evvel*'in sonsuzluğu ve kemalinin gayesi karşısında çok eksik ve noksan bir nispet olarak kalmaktadır.⁵⁰ Burada önemli olan ve dikkat çekilmesi gereken husus, Farabi nezdinde nispetin tamamen yok olmamasıdır. Zira pasajda zikredilen nispet, neredeyse yok hükmünde bir nispet olsa da, sonuçta bir nispet ve bir bağ vardır. Az da olsa nispetin olması, *el-Evvel*'in nitelemele-

rinin insanla bağıını göstermesi konusunda sorun teşkil etse de, Farabi bu sorunu, nispetin değersizliği ve cüz'iliği üzerinden gidermeye çalışmıştır.⁵¹

Farabi, *Ta'likat*'ta⁵² ise *el-Evvel*'in hakikatini bilemeyeceğimize kesin bir şekilde vurgu yapmıştır. Buna göre insan, *el-Evvel*'in hakikatine vakıf değildir. Ancak insanın *el-Evvel*'in hakikatine vakıf olmaması, O'nun 'hakkında' bilgisi olmadığı anlamına da gelmemektedir. Örneğin insan, *el-Evvel*'in varlığının zorunlu olduğunu bilebilmektedir. Zira *el-Evvel*'in varlığının zorunlu olması, O'nun gerekliliklerinden bir gerekliliktir. Bu nedenle insan, *el-Evvel*'in 'hakikatı'ne vakıf olmasa da O'nun 'hakkında' bilgi sahibi olmaktadır.⁵³ Buradan bakıldığında, *el-Evvel*'in 'hakikat'ı ile *el-Evvel*'le ilgili 'bilinenler' arasında niteliksel bir farkın olduğu ortadadır. Buna göre, *el-Evvel*'le ilgili 'bilinenler' veya *el-Evvel* 'hakkında bilgi sahibi olunan şeyler', insanî düzeyde elde edilmiş veya insanî düzeyi aşmamış bilgilerden başka bir şey değildir.

Farabi'ye göre *el-Evvel*'in kemali, diğer bütün mükemmelliklerden *farklı (bayin)* olduğu gibi azameti, yüceliği ve izzeti de diğer azamet, yücelik ve izzetlerden *farklıdır*. Zira bütün bu üstün nitelermeler, O'nun kendi Zat'ından ve Cevher'inden dolaydır. Bu nedenle O, kendi Zat'ında azımdır ve kendi Zat'ında yüce'dir, izzet sahibidir.⁵⁴ Farabi, *el-Evvel*'in azametine, yüceliğine ve izzetine vurgu yaptıktan sonra yine bir üçlemeyle O'nun, Cemal'ine, Zarafet'ine (el Beha) ve Ziyet'ine de vurgu yapmaktadır.⁵⁵ Buna göre, örneğin, *el-Evvel*'in 'varlık'ı en faziletli (efdal) varlık olduğundan Cemal'i de bütün güzelliklerin üstündedir;⁵⁶ Ziyet ve Zarafet'te bütün varlıklardan üstün olduğu gibi. Farabi'nin, pasajda, cemal, zarafet ve ziyet, azamet ve ululuktan sonra ortaya koyması, azamet ve ululuğun belki de güzelliği ve zarafeti unutturan, hatta bazı durumlarda ortadan kaldıran anlam alanına sahip olmasından kaynaklanıyor olabilir. Azamet ve büyüklüğün, inceliği ve zarafeti ortadan kaldıran bir anlam alanına da sahip olduğu düşünüldüğünde, 'büyüklük' ifade eden nitelermelerden hemen sonra inceliği ve revnakı ifade eden nitelermeler zikredilmiş, adeta azamet ve büyüklükle ilgili *el-Evvel* hakkında zihinde canlanabilecek olumsuz çağrışımlar bertaraf edilmiştir. Farabi'ye göre *el-Evvel*, aynı zamanda Lezzet, Sevinç ve Gıpta'yı mündemiç bir varlıktır.⁵⁷ Bu çerçevede, bu nitelermeler, -her ne kadar doğrudan vurgulanmamış olsa da- birbirleriyle ilişkisellik içerisindedir. Zira güzel, zarafet ve ziyet'in olduğu yerde bir bakıma lezzet, sevinç ve gıptanın olması bir gerekliliktir. Başka bir deyişle, lezzet, sevinç (surur) ve gıptanın elde edilmesi, sanki bu üç nitelemenin varlığıyla gerçekleşmektedir.⁵⁸

El-Evvel'in kendi Zat'ından lezzet, sevinç ve gıpta duymasını, O'nun kendi Zat'ını beğenmesi, sevmesi ve sonunda kendi Zat'ına aşık olması şeklinde yorumlayan Farabi'ye göre, *el-Evvel*'de seven ile sevilen, beğenen ile beğenilen ve aşık ile maşuk birdir. Diğer varlıklar açısından da *el-Evvel*, *İlk Sevgili* (mahbub) ve *İlk Maşuk*'tur.⁵⁹ Bu zaviyeden bakıldığında, Farabi, büyüklük-

ten (azamet) başlayan süreci, nitelemelerin birbirleriyle olan ilişkiselliği içerisinde aşk'la bitirmektedir. Bu kapsamda, *el-Evvel*'in azametini, yüceliğini ve izzetini anlatan pasaj, devamında güzeli, zarafeti ve ziyneti kapsadığı gibi, lezzet, sevinç ve gıbtanın yanında sevgi, beğeni ve aşkı da kapsamaktadır. Söz konusu pasajlar bir bütün olarak değerlendirildiğinde, *el-Evvel*'in azametinden aşkına kadar olan sürecin üçlü bölümler hâlinde on iki nitelemeden oluşan bir kombinasyonda ele alındığı görülmektedir. Buna göre, azamet, büyüklük ve yücelik nitelemelerinin yanında güzellik, zarafet ve ziyet ele alınmakta; güzellik, zarafet ve ziyet, lezzeti, sevinci ve gıbtayı beraberinde getirmektedir. Lezzetin, sevincin ve gıbtanın olduğu yerde de sevgi, beğeni ve aşk oluşmaktadır. *el-Evvel* hakkındaki bu nitelemeleri bir süreç içerisinde zorunlu olarak peşi sıra gelen nitelemeler olarak kabul etmek mümkün değilse de bu vasıflar, Farabi'de *el-Evvel*'e yönelik nitelemelerinin seyrini görmek ve göstermek açısından önemlidir.

Farabi'ye göre, "*Varlıklar çoktur.*"⁶⁰ Varlıkların çokluğunun ifade edildiği bu cümlede, kastedilenin *el-Evvel*'in dışındaki varlıklar olduğu metnin bağlamından anlaşılmaktadır. Zira pasajda, varlık kelimesi çoğul kalıbıyla (mevcudat) kullanılmış, çoğul kalıptan tekil olan *İlke Mevcut*'un kastedilmediği belirli hâle gelmiştir.⁶¹ Ancak Farabi felsefesinde İkinci Akıl ve diğer akıllar 'çokluk' kapsamı içerisinde diğer varlıklarla aynı kapsamda değerlendirilmiş olsa da bu varlıklar, 'değersel' açıdan diğer varlık katmanlarından üstündür. Bu bağlamda, varlıklar *çokluk* yönünden ortak özelliklere sahip olsalar da *üstünlük* açısından birbirlerinden farklıdır.⁶² Nitekim Farabi'ye göre, *el-Evvel*'in cevheri varlıklara taşıdığı zaman bu varlıklar, kendi konumları itibarıyla varlıktan paylarını alarak belirli bir hiyerarşik yapı üzerinden tertip edilmişlerdir. Bu kapsamda, varlıkların tertibinde bir adaletsizlik yoktur. Zira varlıklar, kendi mertebeleri neyi gerektiriyorsa o mertebenin gerektirdiği nitelikleri ve hiyerarşiyi elde etmişlerdir. Farabi'ye göre, bu tertip ve düzen, varlık katmanlarının en mükemmelinden en noksanına, başka bir tabirle, varlık katmanlarının nihayete erdiği 'varlığa gelmesi mümkün olmayan' katmana kadar adaletli bir şekilde gerçekleşmiştir.⁶³ Varlıkların hiyerarşik yapılarına göre değerlendirdiği bu pasajda, *el-Evvel* için iki niteleme kullanılmıştır: Cömert ve Adil. Buna göre, *el-Evvel*'in cevherinden taşan bütün mevcutlar O'nun kendi Zat'ına has vücudundan taşıdığı için *el-Evvel* Cömert olduğu gibi, varlıkları tertip etmesi ve bu tertip üzerinden varlıkların kendi konumlarını elde etmesi sebebiyle de *el-Evvel* Adil'dir.⁶⁴

Vurgulamak gerekir ki, *el-Evvel*'in Zat'ına yönelik ifade, kelime ve kavramların anlam alanları O'nu anlatmaya yetersizdir. Ancak O'nun Zat'ına yönelik ifade ve anlatımlar zorunlu olarak insana ait dil düzlemi içerisinde olacaktır. O'nu en iyi şekilde ifade edecek kelime ve kavramlar, O'nun dışındaki varlıkların yani mahlukatın zatına, eylemlerine ve özelliklerine karşılık gelse bile,

bu isim, kelime ve kavramları yine O'na özgü anlam alanları içinde, O'nu anlatmaya yönelik olan çağrışımlarla anlamının dışında başka bir yöntem ve yaklaşım yoktur.⁶⁵ Bu kapsamda değerlendirildiğinde, Farabi'ye göre, *el-Evvel* için kullanılan isimler ile diğer mevcudat için kullanılan isimler benzer ve yakın anlamlı kelimelerdir. Yani, *el-Evvel* için kullanılan kelime ve isimler diğer varlık alanları için de kullanılmaktadır. Bunun dışında bir alternatif de yoktur. Dolayısıyla *el-Evvel*'in isminin diğer isimlerden farklı olduğunu ifade etmek için, *el-Evvel* ve diğer mevcudat için kullanılan kelime ve isimlerin ayrıştırılması gerekmektedir. Bu kapsamda, her ne kadar kelime ve isimler anlam itibarıyla birbirleriyle benzerlik ilişkisi içinde olsa da isim ve kelimelerin *el-Evvel* için kullanımıyla diğer mevcudât için kullanımı arasında mana itibarıyla derin farklılıklar vardır. Dolayısıyla kelime ve isimler, *el-Evvel* için kullanıldığında, anlam, varlık ve kemal açısından en zirveyi teşkil eden ve diğer varlık alanlarına delaleti olmayan bir bağlamda olmalıdır.⁶⁶ Bağlam diyoruz, zira anlamın zirvesini teşkil edecek mana, *el-Evvel*'e yönelik olarak kullanılan bağlamın kendisinden çıkarılmaktadır. Dolayısıyla Farabi'ye göre, *el-Evvel* için kullanılan kelime ve isimler, çoklu varlıkları çağrıştıran ve *Bir*'in birlik özelliğine halel getirecek bir anlama asla delalet etmemeli, tam aksine diğer bölünmeyen varlığın birliğine işaret etmelidir.⁶⁷ Ayrıca Farabi'ye göre, *el-Evvel*'e yönelik nitelermelerin *el-Evvel*'in kendi zatına nispeti ve başkasına nispeti açısından iki veçhesi vardır. Buna göre, *el-Evvel* için kullanılan nitelermeler, şayet O'nun bizatihi kendisini niteleyen bir niteleme ise *Zatî* bir nitelemedir; Tek ve Diri nitelermelerinde olduğu gibi. Şayet niteleme, başka bir şey üzerinden *Zat* için söyleniyorsa bu niteleme *Zatî* değil, başkası sebebiyle bir nitelemedir; Adil ve Cömert örneklerinde olduğu gibi.⁶⁸

Farabi'ye göre, *el-Evvel*, haktır ve hakikattir. O'nun hakikati Hak oluşunun dışında değildir. Zira Hak ve Hakikat varlıkla eşdeğer anlam alanlarına sahiptir. Hakikat, bir şeyin kendine has varlığı olduğuna göre, O'nun Hakikati Hak oluşundan başka bir şey değildir.⁶⁹ Farabi'ye göre, *el-Evvel*, aynı zamanda *Diri*'dir (hayy) ve *Hayat*'tır. O'nun *Diri* ve *Hayat* olması, iki ayrı varlığa yani iki ayrı zata işaret etmemektedir. Tam aksine dirilik ve hayat, O'nun için birdir. Zira *diri*'nin anlamı, "En efdal makulu en efdal akilla akletmek; en efdal malumu en efdal bilgiyle bilmektir."⁷⁰ Bu manada, akletmek ve bilmek, diri olmanın gereği olduğu gibi, diri olmak da akletmenin ve bilmenin gereğidir. Dolayısıyla *el-Evvel*, akıl olması yönüyle Akil ve ilim olması yönüyle Alîm ise hayy olması yönüyle de hayattır. O hâlde hayy ve hayat birdir ve *el-Evvel*'in varlığı en mükemmel varlık ise diriliğe en layık olan da O'dur.⁷¹

Dikkat edilirse, Farabi felsefesinde bütün bu nitelermeler, birbirleriyle iç-içe geçmiş kavramsal ağlar içerisinde, zahirde ikili gibi görünen ama batında tek bir *Zat*'a işaret eden ve 'mürekkepliğe' asla müsaade etmeyen bir yapıda ele alınmıştır. Bu kapsamda vurgulamak gerekir ki Farabi, eserlerinde özellikle

el-Medinetü'l-Fadla ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de 'basit' kavramını neredeyse kullanmamıştır.⁷² Ancak o, 'basitliği' ortadan kaldıracak ve 'mürekkepliğe' yol açacak bütün kapıları da yaptığı izahatlarla kapatmaya çalışmıştır. Zira 'mevcut' kavramı da dahil olmak üzere *el-Evvel*'le ilgili kullanılan akıl-makul, alim-malum, hayy-hayat gibi bütün nitelemeler, 'ikiliğe' kapı aralayan anlam alanlarına sahiptir. Bu nedenle Farabi, "O hem akıldır hem makuldür." veya "O, hem alimdir hem de malumdur." cümlelerinde olduğu gibi bütün ikili nitelemeleri *el-Evvel*'in Zat'ında birleştirerek çözmeye çalışmış ve *el-Evvel*'i bütün bu ikililiklerden tenzih etmiştir.

Sonuç

Farabi'nin eserlerinde, özellikle *el-Medinetü'l-Fadla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de, varlık katmanlarıyla ilgili metafizik değerlendirmelerinde esas gaye, *el-Evvel*'i ontolojik statü itibarıyla bütün varlıkların *üzerinde* ve onlardan *farklı* bir konumda ele almaktır. Zira *el-Evvel*'i anlamadan bütün bir mevcudatı anlamak ve konumlandırmak mümkün değildir. Buna göre, bütün mevcudatın *İlke Sebeb*'i olan *el-Evvel*, her ne kadar *En Yüce*'ye dair bütün olumlu nitelemeleri Zat'ında barındırmış olsa da O, bütün isim ve nitelemelerin ve insan idrakinin ötesinde bir varlıktır; *Mevcut*'tur, *Akıl*'dır, *Cevher*'dir, *Ziyne*'tir, *Adil*'dir, *Cömer*'tir... Bu durum, Farabi metafiziğinin, tenzihin (negatif teoloji) gerekli bütün unsurlarını içinde barındırdığını gösterdiği kadar teşbihin (pozitif teoloji) unsurlarını da içinde barındırdığını göstermektedir. Zira 'hiçbir benzeri olmayan'ın 'vechi'nin bakî kalması, Kur'an'ın temel düsturlarındandır.⁷³

Farabi, *el-Evvel*'i diğer varlıklardan 'ayrı' tutmak istemiştir; doğrudur. Ancak onun, Plotinus'ta olduğu gibi *el-Evvel*'i bütün nitelemelerin 'ötesinde' tutma gibi bir niyeti olmamıştır. Zira *el-Evvel*'i bütün nitelemelerin üzerinde tutmak, varlık-ötesi örneğinde olduğu gibi, *el-Evvel*'in, insanın zihin dünyasından bütününü kaybolma olasılığını her zaman içerisinde taşımaktadır. Farabi, bu yüzden 'ötes' kalıbından ziyade '*farklılık*' kalıbını ön plana çıkarmış; *el-Evvel*'i '*farklılık*'la birlikte insanın zihin ve idrak dünyasında tutmayı başarmıştır.⁷⁴ Zira 'ötes' kalıbı, pozitif ve negatif teoloji geriliminde nitelemenin yokluğuna işaret edebilecek hususiyetlere sahiptir. Bu bakımdan bu kalıp, negatif teoloji açısından gerekli olan bir ifade biçimi olsa da *el-Evvel*'in aşağıya bakan yönü itibarıyla yani pozitif teoloji perspektifinden çok da sağlıklı bir yaklaşım değildir. Bu nedenle, 'ötes'nden ayrı olarak '*farklılık*'ın vurgulanması, hem tenzih hem de teşbih bünyesinde barındırmakta, bu kapsamda, hem yukarıdan aşağıya yani, *el-Evvel*'den insana hem de aşağıdan yukarıya yani, insandan *el-Evvel*'e giden o makul yola kapı aralamaktadır. Dolayısıyla Farabi, *Lezzet* ve *Zarafet* (el Beha) gibi birçok nitelemeyi *el-Evvel*'e yönelik kullanmada bir sınıca görmemiştir.

Kaynakça

- Aydınlı, Yaşar, *Farabi'de Tanrı-Evren İlişkisi*, İstanbul: İz yayıncılık, 2011.
- Bedevi, Abdurrahman, *Eflutin inde'l Arab*, Mektebetü'n Nehdati'l Mısıriyye, 1955.
- Deniz, Gürbüz, "Farabi'ye Göre İnsan Hürriyeti", *Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 7-8 Ekim, 2004, Ankara: Elis Yayınları, 2005, s. 141-153.
- Farabi, *el Vabid ve'l Vabde*, çev. Cevdet Kılıç, *İslam Düşüncesinde Bir Metafizikçi ve Farabi'nin el Vabid ve'l Vabde İsimli eseri*, Ankara: Fecr Yayınları, 2014.
- Farabi, *Fusûlü'l Medeni*, çev. Hanifi Özcan, (Farabi'nin İki Eseri içinde), İstanbul: İFAV Yayınları, 2005.
- Farabi, *Kitabu'l Füsüs*, Haydarabad, 1345.
- Farabi, *Kitab'ü Ara'i Eblî'l Medineti'l Fadıla*, thk. Elbir, Nasri Nadir, Daru'l Maşrık. 2002.
- Farabi, *Kitab'ü es-Siyasetü'l-Medeniyye*, thk. Fevzi Mitri Neccar, Daru'l Maşrık, 1993.
- Farabi, "Soyut Varlıkların İspatı", çev. Hüseyin Aydın, UÜİF. 1:1(1986), s. 9-12.
- Farabi, "Ta'likat" (*Kitabü Tenbih Ala Sebili's Saade, et Talikat Risaletani Felsefiyyetani* içinde), thk. Cafer âl Yasin, İntişarat Hikmet, 1371.
- İbn Sina, *İlâhiyât-ı Şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- Karakaya, Mehmet Murat, "İbn Sina'da Tevhid", *Eskiyeeni*, 30 (2015), s. 133-143.
- Maraş, İbrahim, "Farabi'de Hudûs Kavramı", *Dini Araştırmalar*, 11: 31 (2008), s. 125-136.
- Plotinus, *The Enneads*, transl. Stephen MacKenna, Faber and Faber Limited, London, nd..
- Şahin, Eyüp, Haris Macic, "İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonizm (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Fârâbî Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5: 2 (2014), s. 192-226.
- Terkan, Fehrullah, "Farabi'ye Atfedilen et Ta'likat İsimli Eser Hakkında Bir Not" *eş Şeybu'r-Reis İbn Sina*, Ankara: DİB Yayınları, 2015, s. 337-357

Notlar

- 1 Farabi, *Fusûlü'l Medeni*, çev. Hanifi Özcan, (Farabi'nin İki Eseri içinde), İstanbul: İFAV Yayınları, 2005, s. 77.
- 2 Farabi, "Ta'likat" (*Kitabü Tenbih Ala Sebili's Saade, et Talikat Risaletani Felsefiyyetani* içinde), thk. Cafer âl Yasin, İntişarat Hikmet, 1371, s. 128; Farabi *Ta'likat*'ta da Faal Akıl çoğul kabıyla kullanır. Buna göre Faal Akıl, tek bir akıldan değil, birçok akıldan oluşmaktadır. Ancak belirtmek gerekir ki; son zamanlarda, *Ta'likat*'a yönelik yapılan inceleme ve araştırmalar, eserin Farabi'ye aidiyeti konusunda ciddi kuşku taşıdığı göstermektedir. Bkz. Fehrullah Terkan, "Farabi'ye Atfedilen et Ta'likat İsimli Eser Hakkında Bir Not" *eş Şeybu'r-Reis İbn Sina*, Ankara: DİB Yayınları, 2015, s. s. 355.
- 3 Farabi, "Soyut Varlıkların İspatı", çev. Hüseyin Aydın, UÜİFD. 1:1 (1986), s. 9.
- 4 Farabi, *Kitab'ü Ara'i Eblî'l Medineti'l Fadıla*, thk. Elbir, Nasri Nadir, Daru'l Maşrık, 2002, s. 67; a) Bundan sonra el-Medinetü'l-Fadıla diye ifade edilecektir. b) Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*'da, Faal Akıl diğer Akıllar'la aynı kategori içerisinde değerlendirilmiştir. Faal Akıl, *el-Medinetü'l-Fadıla* bağlamında aynı zamanda Onuncu Akıl'dır.
- 5 Farabi, *Kitab'ü es-Siyasetü'l-Medeniyye*, thk. Fevzi Mitri Neccar, Daru'l Maşrık, 1993, s. 31; Bundan sonra *es-Siyasetü'l-Medeniyye* diye geçecektir.
- 6 Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 32.
- 7 Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 31; Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 37.
- 8 Vurgulamak gerekir ki Farabi, bütün bu nitelemelerin yanında 'o' zamirini de *el-Evvel* için sıkça kullanmıştır.
- 9 Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 31.
- 10 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 37; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 43.

- ¹¹ Farabi, *Füsülü'l Medeni*, s. 75, 76; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 43.
- ¹² Plotinus, *The Enneads*, transl. by Stephen MacKenna, Faber and Faber Limited, London, ty. (1.7.1; 6.7.32; 6.8.19; 6.9.6)
- ¹³ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 39; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 43.
- ¹⁴ Yaşar Aydın, *Farabi'de Tanrı-Evren İlişkisi*, İstanbul: İz yayıncılık 2011, s. 28.
- ¹⁵ Farabi, *Füsülü'l Medeni*, s. 75, 76.
- ¹⁶ Farabi, *Füsülü'l Medeni*, (Bölüm 68), s. 104; Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 41, 42; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 43, 44.
- ¹⁷ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 40; Farabi, *Talikat*, s. 136.
- ¹⁸ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 40; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 43.
- ¹⁹ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 37; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 31.
- ²⁰ Farabi, *Kıtabu'l Füsüs*, Haydarabad, 1345, s. 17.
- ²¹ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 55; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 47; Türkçe çeviride 'Vacibu'l Vücut'da (Zorunlu Varlık) kalıbına yakın anlam verilmiştir. Ancak, Arapça metinde bu şekilde kalıp bir ifade yoktur. Bkz. Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül Mevcidât*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul: Büyüyen Ay, 2012, s. 52.
- ²² İbrahim Maraş, "Farabi'de Hudus Kavramı", *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos II:31 (2008), s. 132.
- ²³ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 57; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 47.
- ²⁴ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 57, 58.
- ²⁵ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 55; *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de de benzer ifadeler vardır. Bkz. Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 48.
- ²⁶ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 56; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 48.
- ²⁷ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, çev. Nafiz Danışman, İstanbul: MEB, 1990, s. 30; esasında cümlelerin birebir çevirisi, "O'nu cevherlendiren vücudu başkasına 'taşın' vücudundan daha mükemmel değildir." şeklindedir. Ancak Danışman, bu ifadeyi iki cümle halinde çevirmiştir.)
- ²⁸ Farabi, burada feyz, taşma ve sudür kavramlarının yanı sıra 'hasıl olma' kavramını da kullanmaktadır. Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 57. 'Hasıl olma', -kanaatimizce- taşma fiilinin gerçekleşmesi sonucu var olan fiili durumu ifade eden bir kavramdır.
- ²⁹ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, 56.
- ³⁰ Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 45; Bu çerçevede Farabi'nin her varlığın 'bir' olduğuna yönelik yaklaşımının Platoniyen kurgudaki idealara karşılık gelip gelmediği tartışılabilir bir husustur. Zira Platoniyen kurguda idealer âleminde görünür âlemdaki varlıkların bir yansıması bulunmaktadır.
- ³¹ Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 45; Farabi, *Medinetü'l-Fadıla*, s. 50.
- ³² Farabi, *Füsülü'l Medeni*, s. 75, 76.
- ³³ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 55.
- ³⁴ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 56; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 48.
- ³⁵ Farabi'ye göre, "Her gaye hayrdır." ilkesinden hareketle *el-Evvel*, gaye olduğuna göre O da Hayr'dır. Ancak O'nun Hayr olması mutlak anlamdadır. Farabi, *Talikat*, s. 136; bu konuya ileriki dipnotlarda yeniden değinilecektir.
- ³⁶ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 39; Farabi'nin *el-Medinetü'l-Fadıla*'da 'basit' kavramını kullandığı tek yer burasıdır.
- ³⁷ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 44; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 44.
- ³⁸ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 46, 47; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 45.
- ³⁹ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 61.
- ⁴⁰ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, 47.
- ⁴¹ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 47; Farabi, *Talikat*, s. 120; Farabi *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 49, 50, 7, 8.
- ⁴² *El-Evvel*'in alim olması da benzer yaklaşımları ihtiva etmektedir. O, hem İlm, hem Alim hem Malum'dur. Yine ilimle ilişkili olarak *el-Evvel*, Hikmet'tir. Zira Hikmet, Âkil'in eşyayı en üstün bilgi ile kendini aklederek bilmesidir. Farabi'ye göre hikmet, eşyanın en üst bilgi ile bilinmesidir. Bu manada *el-Evvel*'in cevherini bilmesi de bilginin mutlak anlamda en efdalidir, (üstünüdür). Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 47, 48; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 45, 46.
- ⁴³ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 61.
- ⁴⁴ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla* s. 50; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 47.
- ⁴⁵ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 50.
- ⁴⁶ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 51.
- ⁴⁷ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 51.
- ⁴⁸ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 50, 53.
- ⁴⁹ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 53.
- ⁵⁰ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadıla*, s. 53.

- 51 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 53.
- 52 *Talikat*'ın Farabi'ye aidiyeti konusundaki tartışmalara daha önce değinilmişti.
- 53 Farabi, *Talikat*, s. 131; Hanoğlu, *a.g.m.*, s. 255.
- 54 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 52.
- 55 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 52; Benzer ifadeler, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de de vardır. Bkz. Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 46, 47.
- 56 Farabi, *Medinetü'l-Fadla*, s. 52, 53; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 46, 47.
- 57 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla* s. 53; Burada yer alan *Lezzet*, *Sevinç* ve *Gıpta* gibi nitelermeleri insanî varlık düzeyinde kullanılan nitelermelerle aynı minvalde değerlendirmemek gerekir. Bu nitelermeler, *el-Ervel*'in kendi varlığına özgü, kendi anlam dünyasında anlam karşılığı olan nitelermelerdir. Dolayısıyla *Lezzet*, *Sevinç* ve *Gıpta*'yı *el-Ervel*'e yönelik *Aşk-Âşık-Maşuk* kavramları çerçevesinde ele almak daha tutarlı bir yol olarak görünmektedir.
- 58 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla* s. 53.
- 59 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 54; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 47.
- 60 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 57.
- 61 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 57.
- 62 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 57, 58.
- 63 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 57.
- 64 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 57.
- 65 Mehmet Murat Karakaya, "İbn Sina'da Tevhid", *Eskiyeini*, 30 (2015), s. 134, 135.
- 66 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 59, 60; Farabi, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 75, 76.
- 67 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 59.
- 68 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 57, 58.
- 69 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 48; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 49, 7.
- 70 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla* s. 49.
- 71 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 49.
- 72 *El-Medinetü'l-Fadla*'da sadece bir yerde kullanır. Bkz. Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 39; Yine burada vurgulamak gerekir ki, *el-Medinetü'l-Fadla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de *el-Ervel*'le ilgili neredeyse bütün iyi ve olumlu nitelermeleri kullanmada bir sakınca görmeyen Farabi'nin *Bir* veya *Tanı* hakkındaki en merkezi niteleme olan *Mutlak İyi* veya *Hayrı'l Mahzûl*'i kullanmaması calib-i dikkattir. Bkz. Eyüp Şahin, Harun Macic, "İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonizm (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Fârâbî Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5:2 (2014), s. 201. Nitekim Farabi'nin yaşadığı dönemde felsefî sahada Yunanlı Şeyh olarak bilinen Plotinus'un sözlerinden aktarılan metinlerde ve Farabi ekolünden olan Sicistani'nin Yunanlı Şeyh'ten aktarımında bulunduğu *Sunanü'l Hikme*'de, "O, *Mahza el-Ervel Hayr*'dir." şeklinde *el-Ervel*'in *Mahza Hayr* olduğuna yönelik birçok ifadeye rastlamak mümkünken (Yunanlı Şeyh, *On üçüncü Bölüm*, s. 194; Sivanü'l Hikme, İkinci bölüm, s. 196. Abdurrahman Bedevi, *Ejflutin inde'l Arab* Mektebetü'n Nehdatü'l Mısıriyye, 1955, içinde). Farabi'nin Neoplatonyen kurguda buna yönelik herhangi bahis açmaması manidardır. Her ne kadar *Talikat*'ta *el-Ervel*'e yönelik 'Hayr' nitelmesi kullanılmış olsa da eser üzerine yapılan tartışmalardan (Terkan, *a.g.m.*, s. 355) Farabi'nin böyle bir yaklaşım sergileyip sergilemediği şüpheye açıktır. Farabi, şayet *el-Ervel*'e yönelik olarak 'Mahza Hayr' nitelmesini kullanmak isteseydi muhtemelen ilk bölümleri Neoplatonyen kurguda yazılmış olan *el-Medinetü'l-Fadla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de buna vurgu yapardı. Vurgunun yapılmaması, Farabi'nin bilinçli olarak bu nitelermeyi kullanmadığına işaret etmektedir. O hâlde, Farabi'de *el-Ervel*'in 'Mahza Hayr' olması Neoplatonyen kurguda mümkün değildir. Halefî İbn Sina tarafından da kullanılan kavramın (İbn Sina, *İlâhiyât-ı Şifa Metafizik*, çev. Ekrem Demirli Ömer Türker, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları: İstanbul 2011, s. 291) Farabi tarafından kullanılmaması, muhtemelen bazı felsefî mülahazalardan kaynaklanmaktadır. Buna göre, felsefî mülahazalar etrafında düşünüldüğünde; 'hayr' nitelmesinin Farabi felsefesinde aşkın alanla ilgili bir nitelme olarak kullanılmadığı, ahlakî değer anlamında insanî düzeyde bir kavram olarak kullanıldığı görülmektedir. *El-Medinetü'l-Fadla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye* zaviyesinden bakıldığında, 'hayr' kavramı; saadet, güzellik, çirkinlik ve kötü kavramları bağlamında insana ait fiiller kapsamında kullanılmaktadır. Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, s. 105, 106, 118,131; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 48, 72, 73, 84. Buradan hareketle, Farabi'nin kavrama aşkın bir anlam yüklediği, onu insanî varlık düzeyinde kullandığı aşikardır.
- 73 42. Şura Suresi, 11; 55. Rahman Suresi, 27
- 74 Farabi, *el-Medinetü'l-Fadla*, (2002), s. 50; Başka bir deyişle, Farabi'de *İlk*, idrak-içî'dir, idrak-dışı değildir.