

Farâbî'de Hudûs Kavramı

İbrahim MARAŞ*

Abstract

One of the most disputable matters is the problem of incidence-eternity. However, this problem was dealt with by theologians erroneously as to how God created the existence, as to whether he created it or not. Whereas, al-Farabi who first focused on this problem in all details brought the problem on agenda merely to explain the position of other beings which are deficit and effect in comparison with God who is most active, cause of everything. Therefore, his claim that the universe is eternal is not a matter equal to God, since, as a necessary being God is the most eternal. Another reason for al-Farabi's studying this matter is to identify whether God is obliged or free being on account of his essence. Indeed, he argued and explained that God created the universe eternally and compulsorily due to the essential knowledge the universe owned.

Key Words: *Eternity, Incidence, Creation, Islamic Philosophy, Emanation, Necessarily Existent, Wâjib al-Wujûd, Mumkin al-Wujûd, dhâtî haqîqî hudûs.*

Hudûs kavramı, Farâbî düşüncesinin en önemli kavramlarından biridir. Kelime olarak, bir varlığa, olaya veya bir işe, harekete, davranışa yokluğun tekaddüm etmesi anlamına gelen hudûs, İslam geleneğinde, yeni olan ve sonradan ortaya çıkan şeye ad olarak (hâdis) kullanılmaktadır. Bunu meydana getiren ise muhdîs olarak isimlendirilmektedir¹. Tehânevî, hudûs ve hadîsi kâdimin, hâdisi ise kadîmin zıddı olarak vermekte ve izafi hudûs, hakiki zâtî hudûs ve zamânî hudûs olmak üzere üç türlü hudûsun varlığından söz etmektedir². Tehânevî'nin herhangi bir açıklama yapmaksızın bu sınıflamadan bahsetmesi oldukça önemlidir. Çünkü bu sınıflama, zımında, aşağıda izah edileceği üzere, filozofların ve kelimcilerin hudûstan ne anladıklarına işaret etmektedir. Meşhur İslam

* **Yrd. Doç. Dr.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1 "Hudûs" mad., *DİA*, c. 18, s. 304-309.

2 Tehânevî, *Kitabu Keşşafî Istilâhâtî'l Fünûn*, İstanbul 1984, c. 1, s. 278-279.

filozofu İbn Sina, hudûs ve kîdem kavramlarını kendi içerisinde ikili gruplara tasnif etmiştir. Ona göre, kîdemi; zâtî ve zamânî diye bölümlenmek mümkündür, hudûsu da, aynı şekilde, zâtî ve zamânî olarak değerlendirme imkanı vardır. İbn Sina'nın buradaki tarifinde zâtî hudûstan kastı, kendini meydana getiren zorunlu varlığın zâtından sonra gelme anlamındadır, yani herhangi bir zamanda var değil zamansız olarak vardır. Zamânî hudûstan kastı ise zamanda varlığa gelmedir³. Seyid Şerif Cürçânî de zâtî ve zamânî hudûstan bahsetmekte ve başkasına ihtiyacı olan varlığı zâtî hudûs, yokluk ile öncelenmiş varlığı da zamânî hudûs olarak değerlendirmektedir⁴.

Hudûsun kelime anlamı, sadece yaratıcı-yaratılan diye tasarladığımız Tanrı-alem ilişkisi ile değil, aynı zamanda yaratılanların sonradan yapıp ürettikleri ile de bağlantılıdır. Bununla ilgili olarak hades kelimesi de zikredilir ki; "sonradan meydana gelen, yeni olan" anlamında sıfat olarak ve "yokken meydana gelme durumu" anlamında da isim olarak kullanılmaktadır⁵.

Bir kavram olarak hudûsun İslam düşüncesinde en yoğun işlendiği alanlar kalam ve felsefe olmuştur. Kalam ilminde Allah'ın varlığını ispat amacıyla kullanılan hudûs ve imkan delilleri, esas olarak, alemin kîdemi ile ilgili görüşlerin iptali için ortaya atılmıştır. Kelamcılar, temel olarak, varlıkların bir yokluğun ardından ortaya çıktığını, bu durumun da bir var ediciye ihtiyaç gösterdiğini delil getirmek suretiyle hudûs kavramını izaha çalışmışlardır⁶.

İslam felsefesinde ise hudus kavramı terim olarak iki anlamda kullanılmıştır. Bu anlamlardan ilki, felâsifenin Tanrı-alem anlayışlarının bir sonucu olarak ortaya koydukları, ikili alem tasnifinde ay altı alemin varlığını izah için kullandıkları "zamanda varlığa gelme"dir. İkinci anlam ise, daha çok ay üstü alem için olmakla birlikte, ilk sebebin dışındaki bütün varlıkların mutlak anlamda Vacip (Zorunlu) Varlık'tan ayrılığını ve mevcudiyetini O'ndan aldığı ifade etmek için kullanılan, "zâtî düşünülmediğinde varlığa gelip gelmemesi imkan dahilinde olma"dır. Burada zikrettiğimiz ilk anlam, mütekellimlerin anladığı manada bir hudustur. İkinci anlam ise, filozofların Tanrı alem ilişkisi temelinde Tanrı'nın dışındaki varlıkların Tanrı'nın varlığı karşısındaki konumunu daha iyi

3 İbn Sina, *Risâle fi'l-Hudûd*, Goichon neşri, Kahire 1963, s. 43-45; Ayrıca bkz. *Kitâbu'n-Necât*, Macit Fahri neşri, Beyrut 1985, s. 180-181.

4 Seyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut 1983, s. 172-173.

5 "Hudûs" mad., *DİA*, c. 18, s. 305.

6 Aynı yer.

çözümleyebilme amacıyla ortaya koydukları bir hudûs tarifidir. Esasen Tehânevî'nin yukarıda bahsettiğimiz sınıflamasını ele aldığımızda birincisine zamânî hudûs ikincisine de izafi hudûs diyebiliriz. Tehânevî'nin zikrettiği üçüncü hudûs, yani hakiki zâtî hudûs ise, zannımızca filozofların izaha çalıştığı zamani bir şekilde varlığa gelenlerin varlığa gelmelerinin imkanı veya olurluluğudur. Bu üçüncü hudûs zamânî ile izafi hudûsu kapsamaktadır, bununla ilgili açıklama aşağıda gelecektir.

İslam filozofları hudûs kavramına da yer vermekle birlikte esas olarak hudûsun üstte zikrettiğimiz ikinci anlamı için hudûs terimi yerine imkan veya mümkün terimini kullanmışlardır. Farâbî ve İbn Sina düşüncesinde tanrı-alem ilişkisinin temelini oluşturan vacip varlık, mümkün varlık ayrımında ikincisinin ifade ettiği hakikat; bizim yukarıda izaha çalıştığımız hudûsun üç anlamını da kapsamaktadır. Nitekim bu konuyu gündeme getiren Hüseyin Atay, adı geçen filozofların, kendileri bizzat böyle bir bölümlenme yapmasalar da, “gerçek olurlu” ile “zatına göre sadece olurlu-dolayısıyla zorunlu”yu birbirinden ayırdıklarını zikretmektedir⁷. Atay burada her iki filozofun da “gerçek olurlu”yu, “mahiyeti varlığını gerektirmeyen, varken yokluğu düşünülebilen ve var olma veya var olmama ihtimali olan” şeklinde tarif ettiklerini belirtmektedir. Atay'ın önemle işaret ettiği bir diğer husus da bu tarz bir olurlunun henüz varlığa gelmeyip gelecekte var olması beklenen bir varlık olduğunu söylemesidir⁸. Atay'ın zikrettiği ikinci tür olurlu, “zatına göre sadece olurlu-dolayısıyla zorunlu(mümkün bizatihi-vacip bigayrihi)” ise, halihazırda mevcut olan varlıkların olurluluğu için kullanılmıştır. Farâbî'nin bu konudaki görüşlerine geçmeden önce onun öncesinde Kindî'nin bu konuyu değerlendirme tarzına bakmak gereklidir.

Kindî (ö. 873) düşüncesinde hudûs kavramı, tam açıklıkla olmasa da, İslam kelâmcılarının anlayışına uygun bir şekilde, alemin bir yokluktan sonra varlığa geldiği şeklinde izah edilmiştir. Her ne kadar Kindî'nin suduru kabul etmediğine dair bazı itirazlar olsa da¹⁰, bunu savunanlar da bulunmaktadır, hatta Watt, onun sudur nazariyesine yoktan yaratma düşüncesini eklediği fikrindedir¹¹. Nitekim onun özellikle *Kitâb fi'l-*

7 Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, s. 34-36.

8 Atay, aynı yer.

9 Atay, aynı yer.

10 Cevher Şulul, *Kindî Metafiziziği*, İstanbul 2003, s. 99-102.

11 Şulul, aynı yer; Mahmut Kaya, “Risalelerin Mahiyeti”, Kindî, Risaleler içerisinde, s. 122-123;

Felsefet-i-Ülâ'da “Bir” kavramı hakkındaki izahları fikrimizi destekler mahiyettedir. Ona göre Tanrı, “Bir” olmanın ötesinde hiçbir sıfatla nitelenemez, “O, birlikten başka bir şey değildir. O'nun dışındaki her birlik çokluk sayılır”¹². Kindî, bununla da kalmamakta “feyz” kavramını kullanmaktadır: “Eğer birlik olmasaydı çokluğun varlığından asla söz edilemezdi. Demek oluyor ki her var olan, olmayanı meydana getirmek üzere bir etkilenme (infi‘al) durumundadır. Öyleyse ilk gerçek Bir'den gelen birlik feyzi, her duyulur nesneye ve onlara ilişkin olanlara varlık vermiştir. O, kendi varlığından onlara sununca, her bir varlık vücut bulmuştur. Şu halde varoluşun sebebi gerçek Bir'dir ki O, birliğini başkasından almış değildir, tersine O, bizatihi Bir'dir”¹³. Kindî, bu cümleleriyle sadece Plotinci öğeleri savunmakla kalmamakta aynı cümlelerin devamında da Aristo'nun “ilk hareket ettirici” anlamı yüklediği ilk sebebine “yaratıcı” ve “varlık kazandırıcı” manalarını vererek daha geniş bir uzlaştırmaya gitmektedir. Dahası aynı risalenin daha önceki sayfalarında; “Gerçek Bir”in özelliklerini sayarken, *Hudud*'da “varlığın hakikatini kavrayan basit cevher”¹⁴ olarak nitelediği akli, bir çeşit birlik durumunda görmesi, ona küllilik vasfını vermesi ve ona varlığını veren Gerçek Bir'i aklın üstünde kabul etmesi¹⁵ de Plotinci ilk akıl nazariyesini akla getirmektedir.

Kindî'nin sudur nazariyesine bir başka atfı da *Risâle fi'l-Fâilî'l-Hakki'l-Evvelî't-Tâm ve'l-Fâilî'n-Nâkıs Ellezî Huve Bi'l-Mecâz* adlı risalesinde vardır. Buna göre o, adı geçen risalede, Gerçek Fâil ile eksik fâilden bahsetmekte ve tıpkı sudur nazariyesindeki gibi bir yaratma sürecine işaret etmektedir: “Öyleyse asla etkilenmeyen gerçek etkin, her şeyin etkini olan şanı yüce Yaratan'dır. O'ndan aşağıdakilere, yani bütün yaratıklara hakiki değil, mecazi olarak etkin adı verilmiştir. Yani bunların hepsi gerçek anlamda edilgin durumdadır. Bunlardan ilki yüce Yaratan'dan etkilenmiş, sonra da birbirlerinden etkilenmişlerdir. Şöyle ki: bunlardan ilki etkilenir, onun etkilenmesinden de başkası etkilenir, ondan da bir başkası derken en son edilgine ulaşılır. İlk edilgin başkasını etkilediği için ona mecazi olarak etkin adı verilmiştir. Çünkü o, edilginliğin yakın sebebidir. İkincisi de öyledir. O da üçüncüsünün edilginliğinin yakın sebebidir. Böylece son edilginlere

Montgomery Watt, *İslami Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara 1968, s. 52.

12 Kindî, “Kitâb fi'l-Felsefet-i-Ülâ”, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul 2002, s. 182.

13 Aynı yer.

14 Kindî, “Risâle fi Hududî'l-Eşya ve Rusûmiha”, *Felsefi Risaleler*, s. 185.

15 Kindî, “Kitâb fi'l-Felsefet-i-Ülâ”, *Felsefi Risaleler*, s. 177.

kadar inilir”¹⁶. Mahmut Kaya’nın da belirttiği gibi Kindî, Yeni Eflatunculuğun akıl, nefis ve felekler arasındaki hiyerarşi ilişkisinden etkilenmiştir¹⁷. Bu sebeple çok açık olmasa da Kindî düşüncesinde kelimelerin anladığı manada hudûs ile birlikte filozofların anladığı manadaki zamani hudus birlikte mütalaa edilmektedir.

İslam felsefesinin en büyük temsilcilerinden biri olan Farâbî, Kindî’de oldukça belirsiz olan hudûs kavramını çok açık bir şekilde izah etmektedir. Onun düşüncesinde hudûs ve imkan kavramları önemli bir yer tutmaktadır. Farâbî, *Uyûnü’l-Mesâil*’de mevcudatı ikiye ayırmaktadır. O, zatı düşünülduğünde varlığı gerekli olmayana mümkünü’l-vücut, zatı düşünülduğünde varlığı gerekli olana da Vacibü’l-Vücut adını vermektedir. Ona göre mümkün olan bir varlık eğer varlığa gelmişse o varlık zatına göre olurlu (mümkün bizatihi) başkasıyla zorunludur (vacip bigayrihi), şayet varlığa gelmemişse ya varlığa gelmesi imkan dahilindedir veya değildir (mümteni). Varlığa gelmeyen bir şeyin varlığa gelme imkanı yoksa onun yokluğunu gerektirecek bir nedene de ihtiyacı yoktur. Çünkü mümkünin tanımında varlık ve yokluk eşit düzeydedir¹⁸. Ancak, yukarıda da izah edildiği üzere, Farâbî düşüncesinde varlığa gelmemiş bir mümkünin veya olurlunun varlığa gelme imkanından da söz edilebilir. Bu da henüz var olmamakla birlikte gelecekte var olacak veya olabilecek varlıklar için söz konusudur¹⁹. İşte Farâbî’nin gerçek olurlu dediği varlıklar bunlardır.

Farâbî, “gerçek olurlu”yu sadece gelecekteki varlıklara tahsis etmemektedir. O, ay altı alemi de gerçek olurlu saymaktadır. *Risâletü Zenon*’da değişken olan bu alemin, onu yoktan varlığa getiren bir sebeple, varlığa geldiğini²⁰ söylemektedir. O halde var olmuş olan kevn ve fesat (oluş ve bozuluş) alemi de gerçek mümkün alanındadır²¹. Ancak bu alandaki varlıkların varlıkları sonradan olmuşsa da “imkanları (olurlulukları) ezelîdir. Çünkü varlığı mümkün olan varlıkların (ister gerçek isterse zatına göre mümkün olsun) varlığı illetten müstağni değildir²².

16 Kindî, “*Risâle fî’l-Fâilî’l-Hakki’l-Evvelî’t-Tâm ve’l-Fâilî’n-Nâkıs Ellezî Huve Bi’l-Mecâz*”, *Felsefî Risaleler*, s. 197-198.

17 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 124.

18 Farâbî, *Uyûnü’l-Mesâil*, *Risâlatül Farabi* içinde, F. Dieterici neşri, Haydarabad 1340, s. 57.

19 Farâbî, *Şerhu’l-İbâre*, Beyrut 1986, s. 95-96.

20 Farâbî, *Risâletü Zenon*, *Risâlatül Farabi* içinde, F. Dieterici neşri, s. 227.

21 Atay, a.g.e., s. 34; Mübahat Türker Küyel, *Aristoteles ve Farâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara 1969, s. 102.

22 Farâbî, *Uyûnü’l-Mesâil*, *Risâlatül Farabi* içinde, F. Dieterici neşri, s. 57.

Buraya kadar yapılan izahlardan anlaşılmaktadır ki Farâbî, varlığı Gerçekten Vacip (Zorunlu) Varlık ve Gerçekten Mümkün (Olurlu) Varlık şeklinde ikiye ayırmakta ve mümküni, yani olurluyu da iki kısımda değerlendirmektedir: Gerçek Mümkün (Olurlu) ve Zatına Göre Mümkün Başkasına Göre (Vacip) Zorunlu. Gerçek Mümkünün hem varlığı ve yokluğu eşit olana, yani gelecekte olana hem de oluş bozulmuş alemler gibi varlığı gerçekleşmiş olana hasredildiğini ve bu ikisinin de imkanının ezeli olduğunu öğrendiğimize göre; esasında bu iki mümkün de aynı anlamı taşımaktadırlar. Bu yüzden de ikisi de ezeldirler, ama bu, zati bir ezellilik değil başkasıyla ezelliliktir. Bu, Tehânevî'nin de sınıflamasında yer verdiği, hakiki zâtî hudûs olsa gerektir ki bunun zamanda varlığa gelmeyle alakası bulunmamaktadır. Nitekim; Farâbî ve İbn Sina'nın bu konudaki görüşlerini "alemin kıdemi" bahsinde eleştiren Gazali'ye rağmen müteahhirun döneminin meşhur isimlerinden Fahreddin Razi, Seyit Şerif Cürcani, Hocazade ve Kemal Paşazade, filozofların bu görüşlerinin Tanrı'nın özünden kaynaklanan bir zorunlulukla yaratıcı (mucibü'n-bizzât) olup muhtar olmadığı temelinden hareketle izah edilmesi gerektiğini söylemeleri²³ manidardır. Üstelik Hocazade meseleye bu şekilde bakmakta da kalmamakta Tanrı'yı mucibü'n-bizzât olarak tavsif edenlerle fâilun bi'l-ihhtiyar görenlerin O'nun kadir ve muhtar oluşunda hemfikir olduklarını beyan etmekle²⁴ gerçekte filozofların sadece mucibü'n-bizzât kavramıyla değil ezellilikle de farklı bir anlam kastettiklerini ima etmektedir. Farâbî'nin şu sözleri bu durumu en iyi bir şekilde açıklamaktadır:

"Bize göre mademki Allah hayat sahibi ve bu alemde mevcut olan her şeyi var edendir; öyleyse-benzerden uzak olan-Allah'ın zâtında, var etmek istediği şeylerin suretlerinin(form) bulunması gerekir. Aynı şekilde düşünülecek olursa, mademki O'nun zâtı bâkîdir, O'nda değişme ve başkalaşma olamaz; öyleyse O'nun mertebesinde bulunanlar (idea) da aynı şekilde bâkîdir, eskimez ve bozulmaz. Eğer var eden, hayat ve irade sahibi olan Allah'ın zâtında varlığın suretleri ve izleri bulunmamış olsaydı, neyi var edecekti? Yaptığında ve yarattığında neyi örnek alacaktı? Bilmez misin ki fiil, hayat ve irade sahibi olan Allah'ta bu tasavvurların

23 Bkz. Kemal Paşazade, *Tehâfüt Haşiyesi* (Hocazade'nin *Tehâfüt*'ü ile birlikte), çev. Ahmet Arslan, s. 33-83; Ahmet Arslan, *Haşiyeye Ale't-Tehâfüt Tahlîli*, İstanbul 1987, s. 35-62; Engin Erdem, "Hocazade (1422-1488) ve 'Mucibu'n Bi'z-Zât' Düşüncesi", *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, S. Hayri Bolay, Ankara 2007, s. 147-152.

24 Erdem, a.g.m., s. 149.

bulduğunu inkar eden kimsenin; Allah'ın yarattıklarını tahmini, gelişigüzel, gayesiz, iradesiz ve belli bir maksadı olmaksızın yarattığını kabul etmesi gerekir. Oysa böyle bir iddia çirkinliklerin en çirkinidir"²⁵ .

Farâbî'deki imkan zamanda varlığa gelme olmaksızın gerçek anlamda bir hudûs olduğuna onun şu sözleri de delil teşkil etmektedir:

"Zâtı ile kadim olan birdir, O'nun dışındakiler zâtıyla muhdestir... Alem hâdistir. Lakin bu hudûs, 'alemin varlığa gelmesinden evvel Allah'ın yaratmadığı bir zaman geçmiştir, o zaman geçtikten sonra alem halk edilmiştir' demek olmayıp, belki 'alemin varlığı, Allah-u Teâlâ'nın varlığından zât itibarıyla sonradır' manasınadır"²⁶ .

Farâbî'deki hudûs kavramını mümkünlerin varlığından hareketle izaha çalıştıktan ve burada kullanılan mümkün kavramının kelamcılar tarafından anlaşıldığı gibi olmadığını belirttikten sonra şimdi de Vacip Varlık ve nitelikleri açısından meseleye bakmak gerekir. Farâbî, eserlerinde Vacip Varlık'ın ne olduğunu detaylı bir şekilde tanımlamaya çalışmakta ve Vacip Varlık açısından alemin durumunu değerlendirmektedir.

Farâbî'ye göre vacip varlık; "varlığı en iyi, en yetkin, diğer bütün mevcutların sebebi ve en akdemi, yokluğu düşünülemeyen, ezeli ve ebedî olan, benzeri olmayan, zıddı olmayan..."²⁷ gibi sıfatlarla tanımlanabilir. Burada zıddın tarifini yaparken bile Farâbî'nin Tanrı'nın dışında, O'nun gibi ezeli olan bir varlık kabul etmediği anlaşılmaktadır. Çünkü zıddı olmayan demek, bir araya geldiğinde birbirini iptal eden veya ifsat eden bir varlığın bulunmaması demektir. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığının dışında ezeli bir varlığın olması mümkün değildir. Ayrıca o, iki zıddın bir mahalde olması gerektiğinden yola çıkarak söz konusu mahallin her iki zıddan daha eski olması lazım geleceğini²⁸ ifade etmekte ve bunun imkansızlığını belirtmektedir.

Farâbî nazarında, ilk neden bütün varlıkların kaynağıdır. O, bu kaynaklık meselesine açıklık getirmek için çeşitli izahlarda bulunmaktadır. Ona göre, ilk nedenin dışındaki diğer varlıklar O'ndan feyz, taşma yoluyla çıkar ve ortaya çıkan bütün varlıklar varlıklarını "bir başka şeyin varlığı"na borçludurlar. Burada "bir başka şeyin varlığı"ndan kasıt, sudur sürecindeki

25 Farâbî, *Kitâbu'l-Cem' Beyne Re'eyi'l Hakimeyn*, Mısır 1907, s. 28; çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, s. 177.

26 Fârâbî, *Daâvî Kalbiye*, Haydarabad 1349, s. 4, 7.

27 Farâbî, *Mebâdî' Ârâ Ehli Medineti'l-Fâzıla*, Leiden 1895, s. 5-7, ; (Ayrıca bkz. çev. Ahmet Arslan, Ankara 1990, s. 15-17).

28 Farâbî, *Mebâdî' Ârâ*, s. 7-8 (çev. s. 19).

sebepliliktir. Ama nihayetinde hepsi ilk nedende sona ermektedir. İlk neden var olduğu için diğer varlıklar vardır. Ancak O'nun varlığının amacı diğer varlıkları açığa çıkarmak değildir. Çünkü O'nun varlığı kendindedir. Bir başka şeyin O'ndan çıkması O'nun varlığının bir sonucudur ve dolayısıyla zorunludur²⁹. Ancak bu zorunluluk tabii ki, onun özünden gelen bir zorunluluk değildir. O halde, buradan hareketle şunu söyleyebiliriz: İlk varlık, gerçek varlık olması ve bütün varlıklara sebep teşkil etmesi yönünden yegane varlıktır. Diğer bütün varlıklar cevherleri, yani varlıklarının kaynağı itibarıyla hâdis yani sonradan olmamakla birlikte görünen varlıkları (yani zamanda varlığa gelmeleri) bakımından hâdistir. Hatta, varlıklarını Vacip Varlık'tan aldıkları için, O'nun dışındaki bütün varlıklar var olmaları itibarıyla hâdistir. Buradaki hâdislik zamanda varlığa gelme anlamında değil, zamansız bir "sonradan olma" veya "Vacip Varlık'ın eseri olma" yönündendir³⁰. Bu açıdan Farâbî'nin metinlerinde geçen alemin ezililiği, asla, Vacip Varlık'taki, yani varlığı kendinden olandaki gibi değildir. Çünkü bu diğer varlıklar varlıklarını O'na borçludurlar. İlk sebebin ise kendisinin borçlu olduğu bir varlık söz konusu değildir.

Görüldüğü gibi Farâbî, mutlak anlamda zamansız "sonradan olma"yı ortaya koymak için nispet meselesini gündeme getirmektedir. Buna göre diğer bütün varlıkların varlıksal olarak İlk Varlık'a nispeti O'ndan zorunlu olarak varlığa gelmiş olmalarından ibarettir, yoksa O'nun varlıksal mükemmelliğinin bir parçası olması bakımından değildir. Aksi takdirde, İlk Olan'ın varlıksal mükemmelliği, hakiki varlık oluşu diğer varlıklara nispetle ispatlanmaya kalkılacaktır ki bu yanlıştır³¹. Çünkü Farâbî'nin nazarında mümkün varlıklardaki zorunluluk onun mahiyetinin bir sıfatı değil aradaki nispetin sıfatıdır. İşte bu nispetin zorunluluğu mümkün ezililiğini gündeme getirmektedir. O, bunu *Fusus*'ta şu şekilde açıklamaktadır: "Allahu Teâlâ'nın iradesi ve bir şeyin varlığa gelişi birlikte gerçekleşir. O şeyin varlığa gelişi zaman bakımından Allah'ın iradesinden sonra değildir. Ancak o şey, Allah'ın iradesinden zatı bakımından sonra varlığa gelmiştir"³². Farâbî'nin burada dikkat edilmesi gereken diğer bir görüşü, İlk Varlık, yani Zorunlu Varlık'ın diğer varlıklara nispetle değil kendinden olan varlığına nispetle ispatlanması gerektiği hususudur.

29 Farâbî, *Mebâdî' Ârâ*, s. 5-7 (çev. 15-17).

30 Farâbî, *Daâvî Kalbiye*, s. 4, 7.

31 Farâbî, *Mebâdî' Ârâ*, s. 8-10; çev. s. 19.

32 Farâbî, *Fususü'l-Hikem, Risâlatül Farabi* içinde, F. Dieterici neşri, s. 81.

Farâbî, *Medinetü'l-Fazıla*'da Zorunlu Varlık'ın Birliğinden söz ederken cevheri bakımından bölünemez olan bu İlk Varlık'ın varlığını başkasından almadığı, bilakis özü gereği var olduğu için, onun varlığını diğer varlıklardan ayıran şeyin özünü ifade eden birlik (vahde) olduğunu söylemektedir. İşte bu nedenle ona göre, İlk Olan hem bölünemez oluşu hem de varlığını kendi özünden almış olması yönüyle kendisini diğer varlıklardan ayıran özel varlığı sebebiyle birdir³³. Bu anlayış gerçekte Farâbî'nin neden suduru ortaya attığını açıklamaktadır. Çünkü Fârâbî'ye göre yaratma anlayışında sudurun yer almasının birinci sebebi, mutlak bir olan Allah ile çokluğu temsil eden ve O'nun tarafından yaratılmış bulunan diğer varlıklar arasında kesin bir ayrıma gitmektir. Ona göre, Allah'ın alemi sudur dışında bir yaratmayla var ettiği kabul edilirse bu durum Allah'ın zatında çokluğun olmasını gerektirecektir ki bu, Allah'ın mutlak birliği ilkesine terstir³⁴.

El-Evvel'in Farâbî düşüncesinde "inniyyet"inden bahsedilmesi de yine aynı şekilde O'nun varlığının mükemmeliğini ve diğer varlıklardan ayrılığını ortaya koymaktadır. O, Arapçadaki "inne ve enne" edatının felsefi anlamlarını nakletmektedir. Ona göre, bunlardan biri, bitiştiği şeyin varlığının sabit-güçlü-sağlam olduğunu göstermektedir. Örneğin "inne" harfi Allah lafzının başına gelir ve "muhakkak Allah birdir", "muhakkak alem sonludur" denilir. Bu nedenle bir şeyin varlığının özü onun "inniyyesi" olarak isimlendirilir. Bu şekilde bir şeyin cevheri de onun inniyyesi olarak isimlendirilir. Bu anlamda bir şeyin cevheri demekle inniyyesi demek arasında bir fark yoktur. Farâbî, söz konusu harfin bu şekildeki kullanımının halk nazarında yaygın olmadığını da belirtmektedir³⁵. Farâbî *Kitâbu'l-Hurûf*'un hemen başında da aynı konudan bahsederken söz konusu harfi, Yunancadaki "oun" ve "on" harfi ile de karşılaştırmaktadır. Ona göre, "inne" harfinin anlamı, bilgide bir şeyin varlığının sabit, devamlı, kâmil ve sağlam olduğuna delalet etmektedir. Ona göre Arapçadaki "İnne" ve "enne" harflerinin konumu, Yunancadaki "on" ve "oun" harflerinin konumu gibidir. "Oun" harfi bitiştiği şeyin varlığının kâmil, sabit ve devamlı olduğunu göstermesi bakımında "on" harfine göre daha güçlüdür. Bu nedenle Allah'ın varlığı söz konusu olunca Yunanlıların "oun" harfini kullandıklarını, diğerleri için de "on" harfini tercih ettiklerini söylemektedir. Farâbî daha sonra şöyle demektedir:

33 Farabi, *Mebâdi'u Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, s. 8-9; çev. Ahmet Arslan, Ankara 1990, s. 6-7.

34 Mahmut Kaya, "Fârâbî" mad., *DİA*, İst. 1995, c. 12, s. 148-151.

35 Farâbî, *Kitabu'l-elfaz el-mûsta'mele fi'l Mantık*, Muhsin Mehdi Neşri, Beyrut trz, s. 41-55.

“Bu nedenle filozoflar, kâmil (yetkin) varlığa, “şeyin inniyyeti” adını verirler ki bu, şeyin mahiyetinin ta kendisidir. Filozoflar “şeyin inniyyeti nedir?” dediklerinde şeyin en yetkin (ekmel) varlığını kastederler ki bu, onun mahiyetidir”³⁶.

Yukarıdaki ifadeler Farâbî'nin el-Evvel ile diğer varlıkları kelimelerin kullanımı çerçevesinde dahi ne kadar titizlikle ayırdığını göstermektedir. Gerek o gerekse onu takiben İbn Sina Zorunlu Varlık için “inniyyet”ten bahsederken, diğer varlıklar için mahiyetten bahsetmektedirler.

Farâbî'nin zorunlu varlıkla ilgili bir başka tanımlaması O'nun cevheri itibarıyla akıl, âkil ve makul olmasıdır. Bu tanım, zorunlu varlığın düşündükleriyle cevherlenmiş olduğunu göstermektedir. Halbuki insan, cevheri akıl olan bir âkil değildir. Yani insan tarafından düşünülen şey akledilen şey değildir³⁷. Buradan da anlaşılmaktadır ki, vacip varlık, cevheri itibarıyla, bilfiil akıldır³⁸ ve O'nun kendi zatını akletmesi feyz kavramına doğru ilk adımdır.

Fârâbî sisteminde, burada ifade edilenin dışında, vacip varlığın hiçbir ortağının olmadığı, bilgisinin tam olduğu gibi daha birçok tanımlamaların hepsi, O'nun bütün varlıkların sebebi ve yaratıcısı olduğunu, şeyleri zaten kendisi gibi var olan bir şeyden yaratmadığını göstermektedir. Aksi durumda şeyleri eski bir maddeden yaratmanın, O'nun zikredilen özelliklerini geçersiz hale getireceği kabul edilmelidir ki bu, Farâbî düşüncesine aykırıdır.

Fârâbî'nin varlıkların ilk varlıktan nasıl hasıl oldukları konusunda hep taşma, çıkma anlamlarına gelen sudûr, feyz kavramlarını kullanması, ancak bu çıkan varlıkların konumu hususunda hudûsa ayrıca yer vermesi onun düşünce sisteminin bir gereğidir. Çünkü Fârâbî, alemin zaman bakımından bir başlangıcı olmadığını ifade etmektedir³⁹. Öyle olunca onun alemin hâdis olduğunu söylemesinin havada kaldığı düşünülebilir. Ancak böyle değildir. Alemin zaman bakımından bir başlangıcı yoktur prensibini o, şöyle açıklar:

“Alem bir evin veya bir hayvanın derece derece meydana gelişi gibi meydana gelmiş değildir. Evin her kısmı zaman bakımından birbirinden öncedir. Oysa zaman, feleğin hareketinin sonucunda meydana gelmiştir.

36 Farâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, metin ve çeviri, çev. Ömer Türker, İstanbul 2008, Litera Yay., s. 2; Ayrıca bkz.. Farâbî, *Daâvi'l-Kalbiyye*, s. 3.

37 Farâbî, *Mebâdi' Ârâ*, s. 8-10; çev. s. 20-21.

38 Aynı yer.

39 Farâbî, *Kitâbu'l-Cem' Beyne Re'yeyil Hakimeyn*, s. 22-23; çev., s. 172.

Öyleyse âlemin zaman bakımından bir başlangıcı yoktur. Yüce yaratıcı zaman olmaksızın bir anda feleği yaratmış, onun hareketinin sonucu da zaman meydana gelmiştir⁴⁰.

Esasında Fârâbî'yi bu tür açıklamalara sevkeden ana sebep bazı mümkünlere nispetle hudûsu ispatın zorluğundandır. Aynı şekilde bir problem kıdem kavramında da mevcuttur. İşte belki de bu yüzden hem kıdemi hem de hudûsu bir, Tanrı açısından veya O'nun zâtı açısından, bir de yaratılan, ortaya çıkan varlık açısından değerlendirmektedir. Çünkü zamandan müteâli, mücerredât dediğimiz kutsî cevherleri, soyut varlıkları başka türlü izah etmenin yolu yoktur. Bunlar cisim olmadıklarından zamanla bağlantıları da bulunmamaktadır. Meselâ o, *Kıyâsü's-Sağîr*'de ilk varlığın varlığının dışındaki tüm varlıkların mürekkep olduğunu, bunun da zamanda meydana geldiğini, hiçbir cismin ezeli olmadığını yaptığı kıyaslarla izaha çalışırken⁴¹ bunu kasteder ve hudûs kavramını kullanır. Ama yüksek varlıklar veya kutsî cevherlerin meydana gelişini anlatırken bu kavramı kullanmaz. Onların benzersiz olarak, yok iken yaratıldığını belirtir.

Netice olarak diyebiliriz ki, Fârâbî düşüncesinde hudûs ve sudûr arasında adeta bir çelişki görülmesinin en önemli sebeplerinden birisi sudûr ve hudûsa yüklenen anlamlardadır. Fârâbî'nin düşünce sisteminin en önemli unsurlarından biri olan sudûr, Hüseyin Atay'ın da dediği gibi, esasında Tanrı'nın varlığı nasıl yarattığını açıklamak için değil, mevcut çokluğu açıklamak için ortaya atılmıştır⁴². Bu sebepten de yine yaratma olarak algılanmalıdır. Fârâbî'nin yaratma anlayışında sudurun yer almasının birinci sebebi, mutlak bir olan Allah ile çokluğu temsil eden ve O'nun tarafından yaratılmış bulunan diğer varlıklar arasında kesin bir ayrıma gitmektir. Ona göre, Allah'ın alemi sudur dışında bir yaratmayla var ettiği kabul edilirse bu durum Allah'ın zatında çokluğun olmasını gerektirir ki, bu, Allah'ın mutlak birliği ilkesine terstir.

Fârâbî'nin sudur anlayışını gündeme getirmesinin ikinci bir sebebi, Allah'ın, her türlü yetkinliğin yegane sebebi olduğu için, mükemmelliğine herhangi bir noksanlık getirmemeye çalışma gayretidir. Fârâbî'ye göre sudurun dışındaki yaratma, bir süreci ifade eder ve Allah'ın diğer varlıkları yaratması için Allah'ın zatında da bir değişiklik meydana gelmesi gerekir.

40 Aynı yer.

41 Fârâbî, *Kıyâsü's-Sağîr*, çev. Mübahat Türker Küyel, (Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri içinde), Ankara 1990, s. 62, 103.

42 Atay, a.g.e., s. 138-139.

Çünkü bu durumda Allah'ın daha önce irade etmezken bir anda varlığı yaratmayı irade etmesi gerekir ki bu, O'nun irade sıfatında, dolayısıyla zatında bir farklılığı, değişimi gerektirecektir. Bu ise Allah için mümkün değildir.

Sudûrun ortaya atılmasının üçüncü bir sebebi ise, kötülük probleminin başka türlü ifade edilmesinin zorluğudur. Çünkü Allah, her türlü iyilik, güzellik ve yetkinliğin kaynağı olduğundan süfliliği ve bayağılığı temsil eden kendisi dışındaki mümkün varlıkları bizzat Allah'ın amaç edinmesi akla mugayirdir. İşte bu yüzden alem tabii bir zorunlulukla, yani Allah'ın tek zorunlu varlık olmasından kaynaklanan bir zorunlulukla Allah'tan feyezana etmiştir.

Hudûs kavramına gelince; bu kavram, yukarıdaki izahlar ışığında, Fârâbî'nin düşüncesinde, halk alemi veya ayaltı alem için kullanılmakla birlikte genellikle daha kuşatıcı olan imkan kavramı kapsamında ele alınmış ve gerçekten zorunlu, kadîm olan Tanrı ile gerçekten mümkün olan alem şeklinde ikili bir tasnife tabi tutulmuştur. Ancak Fârâbî'nin metinlerinin dikkatli bir okunuşu ve *Daavi Kalbiye* risalesindeki hudûsla ilgili cümleleri ve daha da önemlisi, esas olarak, Hocazade'nin dediği gibi, Tanrı'yı yegane kudret ve ihtiyar sahibi görmesi, onun İlk Varlık'tan zamansız bir şekilde varlığa gelme anlamında, "hakiki zâtî hudûs" olarak isimlendirilebilecek bir hudûs anlayışını savunduğu anlaşılmaktadır. Hatta o, kendisine atfedilen bir risalesinde "benzersiz, yok iken yaratma" (ibda) ibaresine de yer vermekte ve bunu "mümkün bizatihi vacip bigayrihi" varlıklar (akıllar) hakkında kullanmaktadır.