

El-Fārābī’de Tanrı ve Nihailik

MÜNTEHA BEKİ

muntehabeki@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6906-3366>

Öz

Tanrı hakkındaki en temel ontolojik/metafiziksel sezgilerimizden biri O’nun tüm gerçekliğin nihai kaynağı/temeli ve nihai nedensel açıklaması olduğudur. Nihailik düşüncesinin makul bir Tanrı tasavvuru için gerekli olduğu düşünülmeyle birlikte yeterli olduğunu söylemek zor görünmektedir. Bunun en önemli nedenlerinden biri nihailik kavramının içeriksel bir tasavvur sunmaktan uzak görünmesidir. Bu çalışmada, nihailik kavramının uygun ve tatmin edici bir Tanrı anlayışı geliştirebilmek için yeterli olup olmadığı tartışması el-Fārābī’nin İlk Neden düşüncesi üzerinden yapılmaktadır. El-Fārābī Tanrı’nın ne olduğuna ilişkin olarak O’na birtakım sıfatlar atfetmekle birlikte bunları nihailik düşüncesi çerçevesinde izah etmeye çalışır. Ancak nihailiğin biçimsel bir çerçeveye sınırladığı bir Tanrı anlayışı tatmin edici görünmediği gibi teizmin Tanrı anlayışıyla da pek bağdaşmamaktadır. Teizmin mükemmellik kavramını esas alarak oluşturduğu Tanrı anlayışı nihailiği gerektirmekle birlikte onunla sınırlı kalmayıp içeriksel bir anlayış ortaya koymaktadır. Bu nedenle el-Fārābī’nin Tanrı ve nihailik anlayışının teizmin anlayışından önemli ölçüde ayrıştığı dikkate alındığında onun İlk Neden düşüncesinin teizmin Tanrı anlayışıyla bağdaşmayacağını savunmak mümkün görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Nihailik, el-Fārābī, İlk Neden, İlk Varlık, Tanrı, Mükemmellik, Teizm

Abstract

God and Ultimateness in al-Fārābī

One of our basic ontological/metaphysical intuitions about God is the idea that God is the ultimate ground and ultimate causal explanation of all reality. However the idea of ultimateness is considered as necessary for a reasonable conception of God, it is hard to claim that this necessary condition is a sufficient one as well. One of the reasons for this is that the concept of ultimateness is far from providing a substantial conception. This paper discusses whether or not the concept of ultimateness is sufficient to constitute an appropriate and satisfactory conception of God with respect to al-Fārābī’s idea of the First Cause. In order to explain the nature of God, al-Fārābī ascribes some attributes to God, and he explains these attributes within the framework of ultimateness. However, as the conception of God, which is limited by this formal framework, does not seem satisfactory, it also does not seem compatible with the theistic concept of God. In contrast to al-Fārābī’s idea of the First Cause, the theistic conception of God is developed by the concept of perfection, and it does not only implies ultimateness but also puts forward a substantial idea of God. Given the fact that al-Fārābī’s understanding of God and ultimateness differs from theism’s understanding significantly, it seems possible to claim that al-Fārābī’s idea of the First Cause/God is not compatible with the theistic idea of God.

Keywords: Ultimateness, al-Fārābī, First Cause, First Being, God, Perfection, Theism.

Giriş

Tanrı'ya ilişkin en temel sezgilerimizden biri O'nun *ilk varlık* olmasıdır. Tanrı'yı önceleyen bir varlık olamayacağı için O'nun ilk varlık olması aynı zamanda O'ndan daha temel bir varlık olamayacağı anlamına gelir. Tüm varlıkların kaynağı olan bir varlık ise *nihai* varlıktır. Teizme göre Tanrı'nın nihai varlık olduğu düşüncesi; O'nun âlemin kaynağı olduğu, vekendisinden daha temel bir varlık olmadığı şeklinde ele alınmıştır. Nihailik düşüncesinin, Tanrı'ya ilişkin temel bir ontolojik/varlıksal sezgiyi ifade ettiği dikkate alındığında bunun Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu noktasında önemli bir açılım sağlayacağı düşünülebilir. Peki, ama Tanrı'ya dair bir tasavvurun oluşturulmasında nihailik düşüncesinden hareket etmek yeterince tatmin edici olabilir mi? Nihailik bir varlığın mahiyetinin ne olduğu ve ne gibi sıfatlara sahip olduğu hakkında bir fikir verebilir mi? Bu ve benzeri soruları yanıtlayabilmek önemli ölçüde nihailik düşüncesinin kavramsal analizine bağlı görünmektedir. Bu bağlamda Tanrı anlayışının şekillenmesinde nihailik düşüncesini esas alan düşünürlerden biri olarak el-Fārābî'nin (ö.339/950) yaklaşımı önemli bir örnektir. Bu çalışmada, nihailik anlayışının bir Tanrı tasavvurunun oluşturulmasında tatmin edici olup olmadığı ve bu anlayışın teizmin Tanrı anlayışıyla bağdaşıp bağdaşmayacağı meselesi el-Fārābî örneği üzerinden tartışma konusu edilmektedir. Bunun için öncelikle nihailiğin kısa bir kavramsal analizi yapılarak teizmin nihailik düşüncesi ve Tanrı anlayışının ne olduğuna yer verilmiştir. Daha sonra, el-Fārābî'nin nihai varlık düşüncesinin ne olduğu ve bunun tatmin edici bir Tanrı tasavvuru için yeterli olup olmadığı irdelenmiş, onun nihailiğe dayandığı düşünülen Tanrı anlayışının teizmin Tanrı anlayışıyla bağdaşıp bağdaşmayacağı tartışılmıştır.

1. Teizm ve Nihailik Kavramı

Nihailik, daha ötesi olmayan anlamında sınırı ifade eden bir kavramdır ve ontolojik/metafiziksel düzlemde her şeyin kaynağı olan bir gerçekliğe işaret eder. Bu gerçeklik, kendisinden daha temel bir varlık olmadığı ve daha ötesinde bir açıklamanın da olamayacağı anlamında ele alınır. Hick'in ifade ettiği gibi, nihai olan ile daha ötesi olmayana işaret ettiğimizde bu gerçeklik, örneğin, fiziksel evren olarak düşünülebilir, ancak 'nihai' dediğimizde bununla esasında fiziksel evreni de aşan bir şeyi kastetmiş oluruz. Bir başka ifadeyle, herhangi bir A'nın nihai olduğunu söylediğimizde, bu durum A'nın B'den başka olmakla birlikte önemli ölçüde B'yi öncelediği, B'den daha önemli ya da değerli olduğu ve/veya B'yi açıkladığı anlamlarına gelir. Bu

doğrultuda nihai olan şekilde varsaydığımız gerçeklik ile kastedilen, kendisinden başka her şeyi aşan ve fakat kendisinden başka hiçbir şey tarafından aşılamayan gerçekliktir.¹

Âlemin kaynağıyla ilişkili olan bu nihailik ya da nihai varlık düşüncesi, esasında evrenin ve tüm varlıkların neden var olduğuna dair bir açıklama biçimini ifade eder. Buna göre, içinde yaşadığımız gerçekliğin nasıl ya da neden var olduğu ve neden bu hal üzere bulunduğu soruları bu gerçekliğin temelinde yer aldığı düşünülen nihai bir varlığa/gerçekliğe bağlı olarak izah edilebilir. Böyle bir varlık, varlıkların nedensel açıklaması olarak kabul edildiğinde kendi varlığının bir açıklamaya ihtiyaç duyması düşünülemez. Varlıkların var olmalarına ilişkin öne sürülen nedensel bir açıklama, kendisi nedensel bir açıklamaya gerek duymadığında nihai bir açıklama demektir. Tüm varlıkların nihai ya da ilk nedeni olan bir varlık ise nihailiğin gereği olarak varlığının nedensel bir açıklaması olmadığı için aynı zamanda zorunlu varlıktır. Gerson'ın ifadesiyle, varsaydığımız bu varlığın tabiatı ne olursa olsun var olanı nihai olarak açıklayan böyle bir varlık, kendisinin var olması düşünülemeyeceği için zorunlu varlık olmalıdır.² Dolayısıyla, tüm varlıkların kaynağı ve nedeni olan, hiçbir varlık tarafından aşılamayan ve kendisini önceleyen hiçbir varlığın olmadığı bir varlık zorunlu ve nihai varlıktır. Ancak nihailiğin nedensel bir açıklama biçimi olduğu ve nihai olmanın gereği olarak böyle bir varlığın ilk varlık/neden olduğu genel olarak kabul edilmekle birlikte nihai varlığın/gerçekliğin *ne* olduğu noktasında birbirinden farklı yaklaşımlardan söz etmek mümkündür. Âlemin kendi kendisini açıklayamayacağı düşüncesi üzerine kurulu olan bu yaklaşımların, bu nihai gerçekliğin belirli bir varlık (*entity*) olup olmadığı noktasında ayrıştıkları görülür.³ Nihai varlık/gerçeklik, âlemdeki varlıkların ve düzenin kaynağını açıklayan ontolojik bir ilke, zât bir Tanrı veyahut zât-olmayan Mutlak Gerçeklik (*Nihai Gerçeklik/Ultimate Reality*) gibi farklı tasavvurlar şeklinde ele alınmıştır.⁴

¹ John Hick, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion* (Londra: Macmillan, 1997), s.164.

² Bkz. Lloyd P. Gerson, *God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology* (Londra: Routledge, 1990), s.9.

³ Bkz. Wesley J. Wildman, "Ground-of-Being Theologies," Philip Clayton ve Zachary Simpson (ed.), *The Oxford Handbook of Religion and Science* (Oxford: Oxford University Press, 2009) içinde, ss.612-613.

⁴ Bkz. Hick, *Disputed Questions*, ss.164-165. Bu konuyla ilgili daha kapsamlı çalışmalar için bkz. Jeanine Diller ve Asa Kasher, *Models of God and Alternative Ultimate Realities* (New York: Springer, 2013); Timothy O'Connor, *Theism and Ultimate Explanation: The Necessary Shape of Contingency* (Oxford: Blackwell Publishing, 2012).

Teizm bir nihailik düşüncesine karşılık gelen gerçekliğin, zati niteliklere sahip bir varlık olduğunu kabul eder.⁵ Teizme göre Tanrı, âlemin yaratıcısı olarak her şeyin nihai kaynağı ve nedenidir. Teistik yaklaşımların bu tür bir nihailik düşüncesini benimsemesinin en önemli nedenlerinden birisi Tanrı'nın mükemmel varlık olduğu düşüncesidir. Zira teizme göre Tanrı, genel anlamda, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, mutlak iyi, irade sahibi, ezeli, zorunlu, varlığı hiçbir şeye bağlı olmayan, her şeyin kaynağı ve yaratıcısı gibi sıfatlara sahip mükemmel bir varlık şeklinde tanımlanır. Mükemmellik ifade eden bu sıfatlar Tanrı'nın özsel (*essential*) sıfatları olarak kabul edilmektedir. Buna göre, bu özsel sıfatlar olmaksızın bir varlığın Tanrı olmasından bahsedilemeyeceği gibi bunlarla çelişecek şekilde O'nun sınırlı olması ya da varlığının başkasına bağlı olması düşünülemez. Mahiyeti gereği mükemmel olan Tanrı'nın nedensel hiçbir açıklaması olamayacağı için O aynı zamanda âlemin kaynağı, nedeni ve yaratıcısı olarak nihai varlıktır. Dolayısıyla, teizmin nihai varlık anlayışının mükemmel varlık düşüncesinin gereği olduğunu düşündüğümüzde yaratıcı, her şeyin nedeni ve kaynağı, zorunlu ve ilk varlık/ilk neden olan böyle bir varlık ancak bir zat olabilir.

2. El-Fārābî'de İlk Neden ve Nihailik

El-Fārābî'nin de Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğunu ele alırken nihailik düşüncesine dayandığı söylenebilir. Tüm varlıkların kaynağı ve nedeni olan bir varlığın ilk varlık ve ilk neden olarak düşünülmesinden maksadın nihai varlık olduğunu dikkate aldığımızda, el-Fārābî'nin doğrudan bu kavramı kullanmadığı görülse de, onun düşüncesinin de bu tür bir nihailik anlayışını yansıttığı öne sürülebilir. Zira ona göre Tanrı, tüm varlıkların kaynağı ve kendisinden önce hiçbir varlık olmadığı/olamayacağı için 'İlk Varlık' ve 'İlk Neden'dir. El-Fārābî bu anlayışını şöyle ifade eder:

İlk mevcud diğer mevcudların sebebidir. O, bütün eksikliklerden münezzehtir. Ondaki başkasının bir veya birden fazla eksikliği bulunur; hâlbuki onun hiç eksikliği yoktur. Onun varlığı, varlıkların en üstünü ve ilkidir; varlığından üstün ve daha önce bir varlığın bulunmasına imkân yoktur. O, varlık faziletinin en yüksek nahiyesinde ve varlık mükemmeliyetinin en yüksek mertebesinde. ... İlk mevcud ne bilkuvve ne başka tarzda varolmuştur. Onun herhangi bir vecihle mevcut bulunmamasına da imkân yoktur. Bu yüzden o ezeldir. Cevher ve zati ile daima var olduğundan, ezeli olması için, başkasına yardım edecek hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Onun cevheri, bakası ile varlığının devamı için, kâfidir. Onun varlığı gibi bir varlığın aslâ, bulunmasına imkân yoktur. Varlığı mertebesinde, kendisi gibi veya kendinden aşkın

⁵ Teizmden farklı olarak teistik olmayan dinlerin daha çok zat-olmayan Mutlak Gerçeklik anlayışını benimsediğini söylemek mümkündür.

olan başka bir varlığın bulunmasına da imkân yoktur... O, ne maddedir, ne de madde ve mevzu ile kaimdir. Onun varlığı her maddenin ve her mevzuun dışındadır. Onun sureti de yoktur. ... Onun varolması için hiçbir maksad ve hiçbir gaye yoktur ki o gaye ve maksad için varolsun. Öyle bir şey olsa idi, bunlar onun var olması için birer sebep teşkil ederlerdi, bu yüzden o da ilk sebep olmazdı. O, aynı zamanda varlığını kendinden eski şeylere borçlu olmadığı gibi kendi dününde bir şeye borçlu olmaktan da uzaktır.⁶

El-Fārābî'nin bu anlayışına göre Tanrı, kendisini önceleyen hiçbir varlık olamayacağı için *ilk varlık* ve her şeyin kaynağı/nedeni olup kendisinin bir nedeni olamayacağı için aynı zamanda *ilk nedendir*. El-Fārābî, Tanrı'nın İlk Varlık ve İlk Neden olduğunu öne sürerek O'na ilk olmanın gerektirdiğini düşündüğü birtakım sıfatlar atfetmektedir. Ona göre İlk Varlık/Neden herhangi bir şekilde nedensel açıklamayı gerekli kılacak ve ona eksiklik atfetmeye imkan tanıyacak her şeyden münezze bir varlıktır. İlk Varlık'ın hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı gibi varlığının hiçbir nedeni, gayesi ve açıklaması da yoktur. İlk Varlık/Neden, nedensel bir açıklamayı gerektirecek şekilde ne madde-form terkibine sahiptir ne de herhangi bir açıdan bölünmeye konu olabilir. O, nedensiz olduğu için basittir, basit olduğu için aynı zamanda birdir. Yine, el-Fārābî'ye göre, İlk Varlık/Neden'in diğer varlıklarla hiçbir benzerliği, denkliği ve ortaklığı düşünülemediği için O, her yönden aşkın ve bağımsız bir varlıktır. İlk Varlık/Neden aynı zamanda tüm varlıkların en üstünü ve mükemmelidir. O, varlığında ve cevherinde yokluk, zıtlık ve bilkuvvelik bulunmadığı, başka bir varlıktan pay almadığı ve niteliklerinde herhangi bir eksiklik olmadığı için tam ve mükemmeldir.⁷ Dolayısıyla el-Fārābî'ye göre Tanrı, İlk Varlık/Neden olmanın gereği olarak nedensiz olma, mükemmellik/tamlık, basitlik, birlik, bilfiillik, ezellilik, zorunluluk, aşkınlık gibi sıfatlara sahip bir varlıktır.

El-Fārābî'nin İlk Neden'e⁸ söz konusu bu sıfatları atfetmekle Tanrı'nın ontolojik statüsünün nasıl olması gerektiğine işaret ettiği görülmektedir. Zira ona göre, İlk Neden ontolojik olarak her şeyden bağımsız olmalıdır. İlk Neden'in ontolojik bağımsızlığını ortadan kaldıracak şekilde varlığının herhangi bir şeye bağlı olması düşünülemediği gibi nedensel hiçbir açıklaması da

⁶ Ebü Naşr el-Fārābî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, terc. Nafiz Danışman (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), ss.15-16; el-Fārābî, *Kitābu Arā'i Ehli'l-Medineti'l-Fâdıla*, tah. Albîr Naşrî Nâdir (Beyrut: Dāru'l-Meşriq, 1985), ss.37-38.

⁷ El-Fārābî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, ss.16-20; el-Fārābî, *Es-Siyāset ul-Medeniyye veya Mebādi' ul-Mevcūdāt*, terc. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener ve M. Rami Ayas (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980), ss.12-13; el-Fārābî, *Kitābu's-Siyaseti'l-Medeniyye*, tah. Fevzî Mitrî Neccār (Beyrut: Dāru'l-Meşriq, 1993), ss.43-44.

⁸ El-Fārābî, Tanrı anlayışını ortaya koyarken genellikle 'İlk', 'İlk Varlık' ve 'İlk Neden' kavramlarını kullanmıştır; bu çalışmada ise daha çok 'İlk Neden' kavramına yer verilecektir.

olamaz. Bunun içindir ki, el-Fārābī, İlk Neden'e ilişkin neredeyse tüm akıl yürütmelerinde O'nun nedenlenmemiş olması gerektiği ve hiçbir varlığın kendisini önceleyemeyeceği düşüncesini esas alır. Menn'in ifadesiyle, böyle bir akıl yürütmeyi "İlk varlık F olmalıdır, çünkü eğer değil-F olsaydı o zaman onu nedensel olarak önceleyen başka bir varlık olurdu"⁹ şeklinde dile getirmek mümkündür.

El-Fārābī'nin bu düşüncesinin temelinde varlıkların bir nedene bağlı olup olmayacaklarına göre zorunlu ve mümkün şeklinde bir ayrımı öngördüğü söylenebilir. Ona göre İlk Neden, varlığı kendinden olup bir nedeni olmadığı/olamayacağı için zorunlu varlıktır. Varlığı kendinden olan zorunlu varlıktan farklı olarak mümkün varlıklar varlığını başka şeyden alıp yokluğu düşünülebilen varlıklardır. El-Fārābī'nin öngördüğü bu ayrımın temelinde ise varlık-mahiyet dikotomisinin olduğu düşünülebilir. Buna göre, mümkün varlıklar gerçeklikleri mahiyetlerinden ayrı olup var olabilmek için bir nedene muhtaç olduklarından dolayı nedenlenmiş varlıklardır. Gerçekliğinden ayrı bir mahiyeti olmayan varlık ise zorunlu varlıktır. Dolayısıyla mahiyeti, gerçekliği olduğu ve bir nedeni olmadığı için zorunlu olan İlk Neden, tüm mümkün varlıkların da nihai nedensel açıklamasıdır.¹⁰ El-Fārābī'nin birçok eserinde bu ayrımları öngörerek İlk Neden hakkında konuştuğunu dikkate aldığımızda onun nedensel bir açıklamaya ihtiyaç duyan mümkün varlıklardan ilk/nihai nedene varan bir akıl yürütme biçimini benimsediğini öne sürmek mümkündür.

El-Fārābī'nin İlk Neden anlayışı ile açıklamaya çalıştığı hususlardan biri de Tanrı ile âlem arasındaki ilişkidir. Ona göre, İlk Neden'in zorunlu varlık olup varlığının taşması ile diğer varlıklar zorunlu olarak O'ndan *şudür* ederler.¹¹ Tanrı-âlem ilişkisini *şudür* yoluyla açıklamaya çalışan el-Fārābī, Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki nedensellik bağıını bu şekilde tesis etmeye çalışır. O, bu hiyerarşik yapıyı açıklarken ilk ilkenin ve mertebenin İlk Neden olduğunu öne sürer. İlk Neden tüm varlıklara gerçeklik verdiği için tüm varlıklar İlk Neden'den başlayan bir hiyerarşi oluştururlar. El-Fārābī'nin bu

⁹ Stephen P. Menn, "Metaphysics: God and Being," A. S. McGrade (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) içinde, ss.157-158.

¹⁰ El-Fārābī'nin, her ne kadar, İbn Sînâ'da olduğu gibi zorunlu varlık-mümkün varlık ile varlık-mahiyet ayrımlarını net bir şekilde dile getirmediği düşünülse de onun Tanrı'nın ilk varlık/ilken neden olması gerektiği düşüncesini öne sürerken bu ayrımları zımnen de olsa varsaydığı kuvvetle muhtemeldir. Bkz. M. Saeed Sheikh, *Islamic Philosophy* (Londra: The Octagon Press, 1982), ss.58-59; Fadlou Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy* (Delmar: Caravan Books, 1982), ss.55-56; M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), ss.93-102.

¹¹ El-Fārābī, *Es-Siyâset ul-Medeniyye*, s.15; el-Fārābī, *El-Medinetü'l Fâzıla*, s.28; el-Fārābī, *İhsâ'ul-Ulûm: İlimlerin Sayımı*, terc. Ahmet Ateş (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), s.122.

düşünce yapısının her şeyin bir nedeninin olduğu ve bu nedensel dizinin bir ilk nedende son bulması gerektiği düşüncesini varsaydığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla, denilebilir ki el-Fārābī, nedensellik düşüncesine dayanarak bir ilk neden anlayışı geliştirmiş ve Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi bu çerçevede zorunluluk olarak açıklamaya çalışmıştır.¹²

El-Fārābī'nin, 'İlk Neden/Varlık' kavramı üzerinden bir Tanrı tasavvuru geliştirmeye çalıştığını düşündüğümüzde bu tür bir akıl yürütmenin temelinde Tanrı'nın ontolojik statüsünü bu yolla belirlemek ve korumak, aynı zamanda Tanrı-âlem ilişkisine bir açıklama getirmek düşüncesinin olduğu görülmektedir. İlk neden ya da ilk varlık olmanın kendisini önceleyen hiçbir varlığın/nedenin olmadığı/olamayacağı anlamına geldiğini ve böyle bir varlığın nihai olduğunu, âlemin nihai nedensel açıklaması ve kaynağı olabileceğini dikkate aldığımızda ilk varlık ve ilk neden düşüncesinin bir nihailik varsayımını ifade edeceği açıktır. Bu açıdan bakıldığında el-Fārābī'nin 'İlk', 'İlk Varlık' ve 'İlk Neden' kavramları üzerine vurgu yapması, Tanrı'nın ontolojik olarak nihai varlık olduğuna işaret ettiği şeklinde düşünülebilir. Dolayısıyla el-Fārābī'nin İlk Varlık/Neden düşüncesinin Tanrı'ya ilişkin bir nihailik varsayımını ifade ettiğini söylemek oldukça makul görünmektedir. Peki, el-Fārābī'nin İlk Neden/Varlık düşüncesiyle şekillenen nihailik anlayışı tatmin edici bir Tanrı tasavvuru ortaya koyabilmek için yeterli midir?

El-Fārābī'nin nihailik anlayışının bir Tanrı tasavvuru için yeterli olup olmadığı, bu anlayışın ilk neden düşüncesine yönelik ileri sürülen birtakım güçlüklerle konu olup olmamasına bağlı olarak/açısından ele alınabilir. El-Fārābī'nin de savunduğu gibi, ilk neden düşüncesi, temelde âlemin varlığına nihai bir açıklama getirme biçimidir. Bu düşünceye göre varlıklar, var olmalarının bir nedeninin olup olmamasına bağlı olarak ele alındığından ilk neden, nedenlenmemiş olmayı ifade eder ve nedenlenmiş varlıkların nihai açıklamasıdır. Bu tür bir akıl yürütme aynı zamanda Tanrı'nın varlığını evrenden hareketle kanıtlamaya çalışan kozmolojik argümanın bir versiyonudur. Âlemdeki olaylarda bir neden-sonuç ilişkisinin olup olmadığı, varsa bu nedenler dizisinin bir ilk nedende son bulup bulamayacağı tartışmalı olmakla

¹² Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi zorunlu nedensellik ilişkisi olarak kurmaya çalışan el-Fārābī'nin bu düşünce yapısının Aristoteles ve Plotinus metafiziğinin birleşiminden oluştuğunu söylemek mümkündür. Aristoteles'in İlk Hareket Ettirici'si ile Plotinus'un Bir'ini sentezlemeye çalışan el-Fārābī, her iki düşüncecinin ortak noktası sayılabilecek şekilde mevcutlardan hareket ederek bir ilk neden/varlık olduğunu varsaymıştır. Bkz. Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı," M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011) içinde, s.605, 610; Thérèse-Anne Druart, "Metafizik," Peter Adamson ve Richard C. Taylor (ed.), *İslam Felsefesine Giriş*, terc. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2007) içinde, s.367.

birlikte, mümkün varlıkların var olmalarının nedensel bir açıklamaya ihtiyaç duyduğunu kabul ettiğimizde bu nedenler dizisinin zorunlu bir varlıkta son bulması gerektiğini, yani âlemin de var olmasının nihai bir nedeninin olduğunu düşünmek makul olacaktır.

Mümkün varlıkların nedensel bir açıklamaya ihtiyaç duyduğu düşüncesi âlemin de bir nedeninin olduğu ve bunun nedensiz, zorunlu ve nihai varlık olduğu şeklinde bir sonuca ulaştırabilir. Ancak âlemin varlığını açıklayan bu ilk neden düşüncesi nihai bir gerçekliğe götürmekle birlikte bu gerçeklik ontolojik bir ilke, zat bir Tanrı ya da zat-olmayan mutlak bir gerçeklik olabilir. Öyle görünüyor ki, âlemin nihai/ilk nedeninin ya da nihai varlığın nasıl bir gerçekliğe karşılık geldiğini bu tür bir akıl yürütmeyle belirlemek zor görünmektedir. Zira âlemin kaynağı ve nedenine ilişkin öne sürülen bu akıl yürütme, böyle bir varlığın ne olduğundan ziyade âlemin neden var olduğuna dair bir açıklama biçimini ifade etmekle sınırlı görünmektedir. İlk nedenin mahiyeti bağlamında karşımıza çıkan bu güçlük, böyle bir varlığın ne olduğu hakkında bir fikre varmak konusunda bu akıl yürütmenin kendi başına yeterli olamayacağını gösterir. Edwards'ın belirttiği gibi, böyle bir varlığın, sözelimi, Tanrısal bir gerçeklik olduğunu kabul etsek bile bunun teizmin her şeye gücü yeten, mutlak iyi ve zât olan Tanrısı olduğunu göstermek için yeterli olduğu söylenemez. Ona göre, bu argümanı savunanlar da ilk neden düşüncesinin Tanrı'nın varlığını kanıtlamayacağını ve ilk nedenin Tanrı-sallık niteliklerine sahip olması gerektiği hususunun başka argümanlarla da desteklenmeye muhtaç olduğunu kabul ederler.¹³ Dolayısıyla, âlemin nihai nedeninin ne tür bir gerçeklik/varlık olduğunu belirleyebilmek için en azından bu argümandan daha fazlasına ihtiyaç olduğu açık görünmektedir.

El-Fārābî'nin İlk Neden anlayışına baktığımızda ise bu düşüncenin de benzer şekilde mümkün varlıklardaki nedensellikten hareketle bir ilk neden (burada bu kavram özel isim değil) ve nihai varlığa ulaşma şeklindeki bir akıl yürütme içerdiği görülmektedir. El-Fārābî'nin bu akıl yürütmenin yanı sıra İlk Neden'in gerçekliğine ilişkin O'na nihai olmanın gerektirdiği birtakım sıfatlar da atfettiğine yukarıda değinmiştik. Ona göre İlk Neden mümkün varlıklardan ayrı olarak nedensiz, tam, basit, bir, ezeli, zorunlu ve mutlak bağımsız bir varlıktır.¹⁴ Ancak İlk Neden'e atfedilen bu sıfatları irdelediğimizde el-Fārābî'nin nihai varlık anlayışının da ilk nedendüşüncesine yöneltelen eleştiriye konu olması beklenebilir. Şöyle ki, el-Fārābî'nin nihai

¹³ Paul Edwards, "The Cosmological Argument," Donald R. Burrill (ed.), *The Cosmological Arguments: A Spectrum of Opinion* (New York: Doubleday & Company, Inc., 1967) içinde, ss.103-104.

¹⁴ Bkz. el-Fārābî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, ss.15-16.

olmanın gereği olarak İlk Neden'e atfettiği bu sıfatları birkaç yönden ele almak mümkündür.

İlk olarak, hiçbir nedeninin olmaması, hiçbir bölünmeye konu olmaması, çok olmaması, eksik olmaması, zamandan münezzehe olması, hiçbir şeye bağlı olmaması şeklinde anlamlar içermesiyle bu sıfatların birer olumsuzlama niteliği taşıdıkları açıktır. Sınırlı varlıklar olarak mutlak ve aşkın bir varlığa dair kavrayışımızın ve kullandığımız dilin yeterli olamayacağı düşünüldüğünde olumsuzlamaya dayalı (*via negativa*) bir dil kullanmak kaçınılmaz görünebilir. Bu anlamda nihai bir varlığa bu tür olumsuz sıfatları atfetmenin nihailiğin gereği olduğu düşünülecektir. Ancak, tüm eksiklik ve sınırlamalardan nefyederek İlk Neden hakkında tenzihi bir dil kullanmayı öngören bu yaklaşım biçimi tenzihin beraberinde getirdiği güçlükleri doğurabilir. Tenzihin mantığını dikkate aldığımızda, her olumsuz atıf bir şeyin ne olduğunu değil ne olmadığını ifade eder. Bu nedenle, İlk Neden'e atfedilen bu sıfatların da O'nun ne olduğundan ziyade ne olmadığını ifade edeceği açıktır. Böyle bir yaklaşım ise İlk Neden'in diğer varlıklardan ayrı olduğunu ve varlık statüsünü gösterebilir, ancak ne olduğu hakkında bir fikir vermekten uzak görünmektedir.

Nihailiğin gereği olarak öne sürülen bu sıfatların diğer bir anlamı ise tüm eksiklik ve kusurlardan tenzih etmeyi ifade etmeleri nedeniyle aynı zamanda bir mükemmelliğe işaret ediyor olmalarıdır. El-Fārābî'ye göre bir nedene ya da herhangi bir şeye bağlı olma, ontolojik bileşiklik, mümkün olma, zamansal olma, çokluk gibi sıfatlar birer eksiklik ifade eder. İlk Neden tüm eksiklik ve kusurlardan münezzehe olduğu için mükemmeldir.¹⁵ Ancak el-Fārābî'nin bu yaklaşımı tüm eksiklik ve kusurları nefyederek bir mükemmelliğe/tamlığa işaret etmekle birlikte bu tür bir mükemmelliğin biçimsellik ifade edeceğini söylemek mümkündür. Biçimsel mükemmellik, bir varlığın/şeyin mükemmelliğinin eksik/kusurlu olmama, sınırlı olmama gibi formal/biçimsel birtakım niteliklerle tanımlanması anlamına gelir. Mükemmelliğin ya da mükemmel sıfatların bir varlığın mahiyetine ilişkin bir tanımlamaya işaret ettiği düşünüldüğünde biçimsel mükemmelliğin bir varlığın mükemmel olduğunu göstermek için yeterli olduğu söylenemeyeceği gibi bu türden niteliklerin bir varlığın ne olduğunu tanımlamak için de کافی olduğunu ifade etmek güçtür. Dolayısıyla, el-Fārābî'nin İlk Neden'e atfettiği söz konusu sıfatları dikkate aldığımızda bunlar bir taraftan eksiklik ve kusurları yadsırken bir şeyin ne olmadığını söylemekte, diğer taraftan mükemmellik nokta-

¹⁵ El-Fārābî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, s.15.

sında sadece biçimsel bir çerçeve ortaya koymaktadır. Her iki yaklaşımda da bir varlığın mahiyetinin ne olduğu hakkında tatmin edici bir fikre varmak zor görünmektedir.

Diğer taraftan, nihailik düşüncesinin İlk Neden'in diğer varlıklarla ilişkisini ifade eden bir kavram olmasının mahiyetine dair güçlük içeren bir başka nokta olduğu düşünülebilir. Nihailik, ilklilik ve ilk neden kavramları, varlıklar arasındaki öncelik-sonralık ve nedensellik ilişkisine bağlı olarak bir varlığa/şeye atfedebileceğimiz sıfatlardır. Benzer şekilde nihailiğin gerektirdiği basitlik, birlik, tamlık, zorunluluk, ezellik, bağımsızlık gibi sıfatların da bir ilişki üzerinden tanımlanabileceği öne sürülebilir. Bu tür ilişkisel sıfatlar bir varlığın ne olduğunu değil başka varlıklarla olan ilişkisini ifade eder. Nitekim el-Fārābī de 'İlk' (*el-Evvel*) ve 'İlk Neden' (*es-Sebebu'l-Evvel*) kavramlarını kullanmaktaki amacını, O'nun varlıkta ve mükemmellikte diğer tüm şeylere olan özsel önceliğini ve onların nedeni olduğunu vurgulamak şeklinde açıklar.¹⁶ El-Fārābī'nin de öne sürdüğü gibi, bu tür sıfatlar diğer varlıklara nispetle atfedildiği için bir varlığın doğrudan mahiyetine ilişkin bir fikir vermekten uzaktır. Dolayısıyla, içeriksel bir karşılığı olmadığı için bu tür ilişkisel sıfatların bir varlığın ne olduğu hakkında tatmin edici bir açıklama sunabileceği söylenemez.

Nihailiğin gereği olarak İlk Neden'e atfedilen sıfatların olumsuz, biçimsel ve ilişkisel anlamlar taşıdığı dikkate alındığında el-Fārābī'nin İlk Neden anlayışının, bu anlayışa yöneltilen itirazlara konu olması bir bakıma kaçınılmazdır. Bununla birlikte, el-Fārābī'nin her ne kadar nihailiğe vurgu yaptığı düşünülse de onun yaklaşımının İlk Neden'in nihai varlık olduğunu iddia etmekle sınırlı kalmadığı da doğrudur. El-Fārābī de bir anlamda İlk Neden'in ne olduğuna dair daha fazla gerekçeye ihtiyaç duyarak O'na basitlik, zorunluluk gibi niteliklerin yanı sıra akıl, bilgi, hikmet, hak, hayat gibi birtakım sıfatlar atfeder.¹⁷ Öyle ise, el-Fārābī'nin İlk Neden'e atfettiği tüm bu sıfatlar, Sheikh'in da işaret ettiği gibi, genel olarak iki şekilde ele alınabilir: tüm kusur ya da sınırlamaları tenzih eden sıfatlar ile tüm mükemmellikleri sonsuz derecede atfedebildiğimiz sıfatlar.¹⁸

Mükemmellik, yani bir varlığı değerli kılabilecek içeriksel sıfatlar anlamında akıl, bilgi, hikmet, hak, hayat gibi sıfatları *via eminentia* olarak adlandırmak mümkündür. El-Fārābī'ye göre İlk Neden, her yönden en yüksek

¹⁶ El-Fārābī, *Es-Siyāset ul-Medeniyye*, ss.18-19; Damien Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology* (Leiden: Brill, 2012), s.180.

¹⁷ El-Fārābī, *Es-Siyāset ul-Medeniyye*, ss.1, 11-15; el-Fārābī, *El-Medinetü'l Fâzıla*, ss.16-25.

¹⁸ Bkz. Sheikh, *Islamic Philosophy*, s.62.

mükemmelliğe ve büyüklüğe sahip bir varlık olarak bu sıfatlara en mükemmel derecede sahiptir:

O, madde olmadığı ve hiç maddesi olmadığı için cevheri itibariyle bilfi'il akıldır. Zira suretin akıl olmasına ve bilfi'il düşünmesine ... madde manidir. ... Kendini kendiliğinden aklettiği için o hem âkildir hem bilfi'il mâkuldür. ... Binaenaleyh, o, hem akıl hem mâkul, hem âkil olan bir tek zattır ve bölünmez bir tek cevherdir. ... Onda akıl, âkil ve mâkul aynı mânâyı, aynı zâtı ve bölünmiyen aynı cevheri ifade ederler. Onun alîm olması da böyledir. Zira o, bilmek için zâtının dışındaki fazileti kendisine tanıtmak başka zâta muhtaç değildir. Onun tanınmak için de başka zâta ihtiyacı yoktur. O, bilmek ve tanımak için kendi cevherinde yeterlik bulur. Onun, kendini bilmesi, kendi cevherinden başka bir şey değildir. Binaenaleyh o, hem bilir, hem bilinir, hem bilgidir de. Bu itibarla kendisi bir zat ve tek bir cevherdir. Onun hakîm olması da böyledir. Zira hikmet, âkil'in eşyayı en üstün bilgi ile ve kendini aklederek bilmesidir. Bilgi ile en üstün şey bilinir. Bilginin en üstünü ise zeval bulmıyan sürekli bilgidir ki bu da onun kendi zâtını bilmesidir. Onun hak oluşu da böyledir. Zira hak var olmaya tetabuk eder. Hakikat te, bazan varlığa tetabuk eder. Bir şeyin hakikati kendine mahsus varlığıdır. Varlığın en mükemmel haktan payını alan varlıktır. ... İlk mevcuda iki vechile hak denir: o, hem varlığının en mükemmel varlık olması yüzünden haktır, hem mevcudu, mevcud olduğu gibi bilmiş bir mâkul olması bakımından haktır. ... Onun diri ve hayatın kendisi olması da böyledir. Bu iki sözle, iki ayrı zat kastedilmeyip bir tek zat kastedilir. Diri demek, onun üstün mâkulü üstün akıl ile akletmesi demektir. ... O halde mâkulleri üstün bilgi ile bilip akleden aklın ne olması gerek? Onun diri olması gerek. Zira o, akıl olması itibariyle aklediyor. Onun âkil ve akıl olması, alîm ve ilim olması bir tek mânâ ifade eder. ... Son mükemmeliyete erişen varlığa ve mükemmeliyette, artık kendisinden gelenlerle kendi vasıtasile olanlar arasında fark bulunmayan her mevcude diri denir. Bu itibarla ilk mevcud en üstün varlık olmakla o, bu isme, istiare yolu ile diri dediğimiz her şeyden daha müstahaktır.¹⁹

El-Fārābî, bu yaklaşımıyla akıl, bilgi, hikmet, hak, hayat gibi mükemmellik ifade eden sıfatların ancak İlk Neden'e ait olabileceğini savunur. İlk Neden'in mükemmelliği her mükemmellikten farklı olduğu gibi O'nun azameti, büyüklüğü, güzelliği her şeyden farklıdır ve kendi zatından başka bir şey değildir.²⁰ El-Fārābî'nin *via eminentia* anlamında öne sürdüğü bu sıfatları İlk Neden'e atfetmesi, onun İlk Neden hakkında salt biçimsel çerçevede bir mükemmellik tasavvuruna sahip olmadığı ve olumsuz bir dil kullanmadığı şeklinde yorumlanabilir. Bu durum el-Fārābî'nin İlk Neden anlayışının bütünüyle belirsiz olmadığını, O'nun ne olduğuna ilişkin bir tasavvura sahip

¹⁹ El-Fārābî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, ss.21-23.

²⁰ El-Fārābî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, s.26.

olabileceğimizi göstermesi anlamında dikkate değerdir. Öyle ki, el-Fārābî'nin nihailik anlayışı ilk bakışta yeterli görünmese de İlk Neden anlayışı pekala kendisine akıl, bilgi gibi birtakım mükemmel sıfatların atfedildiği zat bir Tanrı olarak görülebilir. Bu noktada el-Fārābî'nin Tanrı anlayışının sadece nihailik düşüncesiyle sınırlı olmadığı dikkate alındığında bu anlayışın İlk Neden düşüncesine karşı öne sürülen eleştirilere pek konu olmayacağı düşünülebilir. Ancak bu husus, yine de iki yönden irdelenmeye muhtaç görünmektedir: ilk olarak, el-Fārābî'nin mükemmellik kapsamında atfettiği bu sıfatlarla mükemmelliğin neyi gerektirdiğini basitlik düşüncesi çerçevesinde izah etmeye çalıştığı söylenebilir. El-Fārābî'ye göre basit bir varlık hiçbir yönden bölünemeyen bir birlik ihtiva ettiği için böyle bir varlıkta niceliksel ve niteliksel anlamda hiçbir bileşiklik ya da çokluktan söz edilemez.²¹ Bu nedenle el-Fārābî, İlk Neden'in zâtı ve cevheri itibariyle bölünemeyen bir birlik olduğuna işaret edecek şekilde söz konusu bu sıfatları ele alır. El-Fārābî bu yaklaşımıyla İlk Neden'in birliğini ve eşsizliğini korumaya çalışır. İlk Neden varlık ve cevheri itibariyle bölünmeye konu olmadığı için bir olduğu gibi, eşi, benzeri ve ortağı olamayacağı için de biricik ve eşsizdir. Bu tür bir yaklaşımın İlk Neden'in mükemmelliğini de bir bakıma temellendirdiği söylenebilir. Diğer türlü, ona göre, İlk Neden'e benzeyen bir başka varlık olsaydı o zaman birini ayrı kılan hususiyet diğerinde olmayacağı için tam olmazdı. Çünkü tam olan bir şeyin varlığı dışında kendi nev'inden başka bir varlık bulunamaz. Yine büyüklükte, güzellikte, cevherde tam olmak demek, bir başkasıyla tamlığını paylaşmaması demektir. O halde, İlk Neden tam ise, O varlığında müstakildir, tektir ve birdir.²²

El-Fārābî'nin bu yaklaşımının İlk Neden'de herhangi bir şekilde bileşiklik/çokluk ifade edebilecek her türlü bölünmenin nedensel bir açıklamayı gerektirdiği düşüncesinden kaynaklandığı söylenebilir. Nedensel bir açıklama ise eksiklik ifade edeceğinden böyle bir durumda İlk Neden'in mükemmel olmasından bahsedilemeyeceği gibi nihai olmasından da söz etmek zor olacaktır. Bu nedenle el-Fārābî, Reçber'in ifade ettiği gibi, basitlik düşüncesini savunmakla, hem Tanrı'nın 'İlk Varlık' olma noktasındaki nihai ontolojik statüsüne bir anlam vermeye, hem de birden fazla Tanrı olamayacağının, O'nun eşi, benzeri veya ortağı olamayacağının garantisini basitlikle temin

²¹ El-Fārābî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, ss.20-21; el-Fārābî, *Es-Siyâset ul-Medeniyye*, ss.11-13. Bkz. Cevdet Kılıç, *İslam Düşüncesinde Bir Metafiziği ve el-Fārābî'nin el-Vahid ve'l-Vahde İsimli Eseri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), s.45.

²² El-Fārābî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, s.17; el-Fārābî, *İhsâ'ül-Ulûm*, s.122.

etmeye çalışmaktadır.²³ El-Fârâbî'nin savunduğu bu basitlik düşüncesinin Tanrı'nın nihailiğini ve eşsizliğini koruma noktasında her tür bileşikliği/çokluğu reddettiği için haklı bir iddia olduğu düşünülebilir. Ancak basitliğin neyi gerektirdiği ve ne gibi mantıksal sonuçlara yol açabileceği konusunda birtakım tartışmaların olduğu da bilinen bir husustur.²⁴

El-Fârâbî'ye göre, İlk Neden, cevheri itibariyle bilfiil *‘aql* olmakla birlikte kendi kendini aklettiği için hem bilfiil *‘ākīl* hem *ma‘kūl*dür. Benzer şekilde, İlk Neden bilmek ve tanımak için kendi kendine yeterli olduğu için hem *‘ilm*, hem *‘ālim* hem de *ma‘lūm*dur. El-Fârâbî, İlk Neden'in basitliği ve birliği gereği bu sıfatların tek bir zata ve cevhere işaret ettiğini öne sürmekle birlikte bunların hepsinin bir ve aynı manayı ifade ettiğini düşünür.²⁵ Ancak *‘aql*, *‘ākīl*, *ma‘kūl* ile *‘ilm*, *‘ālim*, *ma‘lūm* gibi birbirinden farklı delaletleri olan sıfatların bir ve aynı zata işaret etmesi anlaşılır olmakla birlikte bunların aynı manayı ifade etmesinin ne anlama geldiği izaha muhtaç görünmektedir. Bunun yanı sıra, el-Fârâbî yine aynı düşünceden hareketle *ḥakk*, *ḥayāt* gibi sıfatları da *‘ilm* sıfatı açısından açıklamaya çalışır.²⁶ Ancak *ḥakk*, *ḥayāt* gibi yine farklı anlamlara sahip olan bu sıfatların bir bakıma *‘ilm* sıfatına indirgenmeye çalışılmasının da izaha muhtaç bir başka nokta olduğu söylenebilir. Öyle görünüyor ki, İlk Neden'in ne olduğuna ilişkin öne sürülen bu sıfatların ne anlama geldiğini İlk'in basitliğini gözeterek açıklamaya çalışmak sıfatlar arasında anlamsal bir özdeşliğe yol açabilir. Bu tür bir özdeşliğin ise bu sıfatların semantik olarak neye delalet ettiğini belirsiz kılabileceği düşünüldüğünde böyle bir varlığın mükemmelliğinin tam olarak neye karşılık geldiğini bu yaklaşım çerçevesinde anlamak zor görünmektedir.

Mükemmelliğin basitliği gerektirip gerektirmediği tartışmaları bir yana, el-Fârâbî'nin söz konusu bu mükemmel sıfatlarla ilişkili olarak basitlik düşüncesine başvurmasının, İlk Neden'in ne olduğunu tasavvur etmemizi güçleştirdiğini öne sürmek mümkündür. El-Fârâbî'nin İlk Neden'in mükemmelliğini basitlik çerçevesinde izah etmeye çalışması muhtemeldir ki nihailik düşüncesinden hareketle bir mükemmel varlık tasavvuru geliştirmeye çalışmasından kaynaklanmaktadır. Ancak nihailiğin gerektirdiği bir sıfat olarak basitliğin de biçimsel olduğunu dikkate aldığımızda mükemmel sıfatların neyi gerektirdiğini bu kavramla izah etmek biçimsel bir mükemmellik tasav-

²³ Mehmet Sait Reçber, "Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi," Fehrullah Terkan ve Şenol Korkut (ed.), *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Elis Yay., 2005) içinde, s.215.

²⁴ El-Fârâbî'nin basitlikle ilgili düşüncelerinin bir değerlendirmesi için bkz. Reçber, "Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi," ss.213-217.

²⁵ Bkz. el-Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, ss.22-23.

²⁶ Bkz. el-Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, ss.21-23.

vuruyla sınırlı kalacaktır. Biçimsel bir mükemmelliğin ise bir varlığın mahiyetinin ne olduğu noktasında yeterli olamayacağı açıktır.

El-Fārābī'nin mükemmellik anlayışında irdelenmesi gereken diğer nokta ise İlk Neden'in mükemmelliğine dair çıkarımıdır. O, İlk Neden'in mükemmel olmasını en yüksek varlık mertebesine sahip olduğu ve bu nedenle mükemmellikte hiçbir varlık tarafından aşılamayacağı anlamında ele alır.²⁷ El-Fārābī'nin İlk Neden'e akıl, bilgi, hayat gibi mükemmel sıfatları atfetmesinin temelinde şu düşünceleri olabilir:

[C]isim olmyan ve cisimlerin içinde olmyan varlıkları araştırır ve tetkik eder. İlk önce bunlar var mıdır, yok mudur, bunu araştırır; bunların var olduklarını burhanlar ile isbat eder. Sonra, bunların çok olup olmadıklarını araştırır ve çok olduklarını meydana kor. Sonra, sonlu (*mütenâhi*) olup olmadıklarını araştırır ve sonlu olduklarını burhanlar ile isbat eder. Sonra kemaldeki mertebeleri bir midir, yoksa mertebeleri birbirlerinden farklı mıdır, bunu araştırır ve kemaldeki mertebelerinin birbirlerinden farklı olduğunu, burhanlar ile meydana koyar. Sonra, ... bunların en nakıslarından daha mükemmeline ve ondan daha mükemmeline yükselmek suretiyle, sonunda, kendinden daha mükemmel bir şey olması mümkün olmayan, her hangi bir şeyin kendi varlığı mertebesine benzer bir mertebede bulunması asla kabul olmayan, benzeri, eşi ve zıddı bulunmayan bir kâmile ... ulaşıldığını, ve ezeli ve, mutlak olarak, önde-bulunanın (*mütekaddim*) yalnız bu varlık olduğunu, burhanlar ile, isbat eder.²⁸

El-Fārābī bu akıl yürütmeye varlıklar arasında mükemmellik açısından bir hiyerarşinin olduğu ve bunun en mükemmel varlıkta son bulduğu sonucuna varmaktadır. Ona göre, İlk Neden'den başlayan bu mükemmellik, varlıkların en bayağısı olan maddeye varıncaya kadar azalır.²⁹ El-Fārābī'nin öne sürdüğü gibi, mükemmellik noktasında varlıklar arasında bir derecelendirmenin olduğunu kabul ettiğimizde nihai varlığın aşılamayacak bir mükemmelliğe sahip olması gerektiğini düşünmek makul görünmektedir. Ancak İlk Neden'e ilişkin/yönelik öne sürülen güçlüklerin benzer şekilde burada da geçerli olabileceği düşünülebilir. Zira el-Fārābī bu yaklaşımında mükemmellikte bir tedriciliğe gitmekte ve burada, deyim yerindeyse, tümevarımsal bir akıl yürütmeye dayanmaktadır. Böyle bir çıkarımla bir varlığın mükemmelliğini ortaya koymak karşılaştırma ilişkisine dayalı olarak yapılabilir. Bir şeyin başka bir şeyden daha mükemmel olup olmadığını karşılaştırma yolu-

²⁷ El-Fārābī, *El-Medinetü'l Fâzıla*, s.15.

²⁸ El-Fārābī, *İhsâ'ül-Ulûm*, s.122.

²⁹ El-Fārābī, *El-Medinetü'l Fâzıla*, s.37. El-Fārābī'nin bu yaklaşımının Yeni-Eflatuncu geleneğin "Birlik ve mükemmellik Bir olana yaklaştıkça artar, Bir olandan uzaklaştıkça azalır" şeklindeki Bir ilkesine dayandığı söylenebilir. Bkz. Yaşar Aydın, "Fārābī ve Bağdat Meşşâi Okulu," M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011) içinde, ss.157-159.

la belirleyebiliriz. Ancak karşılaştırma ilişkisinde maksimum bir sınır belirlenmediği sürece daha fazlası düşünülebileceği için karşılaştırılan şeyler sonsuza kadar gidebilir. Bu durumda, her zaman daha fazlası düşünülebilecek bir mükemmellik, tanımı gereği eksik kalacağı için nihai bir mükemmellikten bahsetmek tutarsız görünmektedir.

Bir varlığın mükemmelliğinin nihai ya da aşılamayacak derecede olduğunu ortaya koyabilmek için bu tür bir mükemmelliğin ne olduğuna ve neyi gerektirdiğine ilişkin birtakım sezgilerimiz olmalıdır. Diğer türlü, içeriksel olarak karşılığı olmayan bir mükemmellik kavramıyla bir varlığın aşılamaz bir mükemmelliğe sahip olduğunu iddia etmek pek tatmin edici olmayacaktır. Kaldı ki, bir varlığı birtakım kusur ve eksikliklerden tenzih edebilmek için dahi neyin mükemmel olduğuna dair bir öngörümüz olmalıdır. Böyle bir öngörümüz olmadığı takdirde bir varlığın başka bir varlıktan daha mükemmel olduğunu da iddia edemeyiz. O halde, mükemmel varlığa ilişkin baştan bir tanıma sahip olduğumuzda bunun mükemmelliğinin nihai sınırını belirleyebileceği gibi mükemmellikteki tedriciliği de açıklayacağını düşünebiliriz. Dolayısıyla, el-Fārābî'nin İlk Neden'in mükemmelliğine ilişkin bu yaklaşımının çıkarımsal bir akıl yürütmeyi öngördüğü ve İlk Neden'e atfettiği sıfatların böyle bir akıl yürütmeye dayandığı düşünülecek olursa bu yaklaşım ilişkisel bir mükemmellik ifade edecektir. Bu tür bir yaklaşımın ise bir Tanrı tasavvuru oluşturabilmek için yeterli olamayacağını öne sürmek mümkündür.

Diğer taraftan, el-Fārābî'nin, İlk Neden'in mükemmel olduğunu iddia ederek hakkında bir tasavvura sahip olabileceğimize işaret etmesine rağmen böyle bir varlığın mükemmelliğinin kavranamayacağını öne sürmekle pek tutarlılık sergilemediği de akla gelebilir:

... [O], varlığın ve mükemmeliyetin en son merhalesinde bulunmakla, tarafımızdan en mükemmel surette tanınması gerekir. Halbuki biz için böyle olmadığını biliyoruz. Gerçi mükemmeliyetin son merhalesinde olmak, bizce idrak edilemeyecek bir hal değildir. Şu kadarki akli kuvvetlerimizin zâfi, ve madde ve ademle karışmış olmaları, onun tarafımızdan idrakini zor ve tasavvurunu güç kılmakla, biz onu olduğu gibi düşünmüyoruz. Onun ifrat derecesindeki mükemmeliyeti, bizi dehşete garkeder ve biz onu tam olarak tasavvur edemeyiz. Nitekim ışık, görünen şeylerin en mükemmel ve en belirlisi olup, sair görünenler onunla görünür. ... Işık ne kadar kuvvetli olursa gözlerimizi o kadar karartır. ... İlk sebep, ilk akıl ve ilk hak buna kıyas edilir.³⁰

³⁰ El-Fārābî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, ss.24-25.

El-Fārābī'ye göre, İlk Neden'in mükemmelliğinin kavranamamasının nedeni, tıpkı ışığın parlaklığının gözleri kamaştırmasında olduğu gibi O'nun tam bir surette tasavvur edilememesi değil aklî kuvvelerimizin yetersizliğidir. Asıl kendi makullerimiz eksik ve bunları tasavvurumuz zayıf olduğu için O'nun mükemmelliğini tam olarak tasavvur edemeyiz.³¹ El-Fārābī'nin nihai bir varlığın mükemmelliğini kavrama konusunda insan zihninin/idrakinin sınırlı ve yetersiz oluşuna dikkat çekmekte haklı olduğu söylenebilir. Ancak, el-Fārābī burada her ne kadar İlk Neden'i sınırlı bir şekilde kavrayabileceğimize işaret ediyor görünse de onun İlk'in mükemmellikleri ile bizde bulunan mükemmellikler arasında bir nispet kurulmasının güçlüğüne vurgu yaptığı görülmektedir. El-Fārābī'ye göre İlk'in mükemmelliği, tasavvur edebileceğimiz her tür mükemmellikten farklıdır. Öyle ki bizim "idrakimizle onun idraki arasında, bildiğimiz şeylerle onun bildikleri arasında, kendi güzelliğimizle zatının güzelliği arasında hiçbir nisbet yoktur. Böyle bir nisbet bulunsa bile, son derece basit ve küçüktür."³²

El-Fārābī'nin bu yaklaşımını, İlk Neden'in mükemmelliklerinin bizimle mukayese edilemeyecek bir derecede olduğunu göstermesi anlamında ele aldığımızda bunun makul bir yaklaşım olduğunu öne sürebiliriz. Bu anlamda İlk'in mükemmelliğinin tam olarak neye tekabül ettiğinin kavrayışımızı aştığı pekala düşünülebilir.³³ Ancak İlk Neden ile bizim mükemmelliklerimiz arasında bir nispet kurmanın çok güç olduğunu ya da neredeyse kurulamayacağı iddia etmek bir belirsizliğe de yol açmaktadır. Bu iddia, İlk Neden'in mükemmelliğini hiçbir şekilde anlayamayacağımız şeklinde anlaşılacağı gibi bu mükemmelliği kavramanın ancak sınırlı olabileceği anlamına da gelebilir. Bu noktada, İlk Neden'in mükemmelliğinin tam olarak tasavvur edilmesinin mantıksal olarak mümkün olduğunu³⁴ öne sürmesiyle el-Fārābī'nin ilk anlamı reddettiği ve dolayısıyla ikincisini amaçladığı düşünülebilir. Bununla birlikte el-Fārābī'nin, bir taraftan insanın bu mükemmelliği sınırlı olarak idrak edebileceğini diğer taraftan ise bunun tasavvurumuzu aştığını iddia etmekle böyle bir mükemmelliğe ilişkin bir tasavvurun bize ne ölçüde kapalı olduğu hususunda yeterince açık olmadığı söylenebilir. El-Fārābī'nin yaklaşımında bu tür bir belirsizliği giderebilecek noktalardan biri, onun İlk Neden'in basitliğine ilişkin düşüncesi olabilir.

³¹ El-Fārābī, *El-Medinetü'l Fâzıla*, s.25.

³² El-Fārābī, *El-Medinetü'l Fâzıla*, s.27.

³³ Bkz. Yaşar Aydın, *Fārābī'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), ss.47-50.

³⁴ El-Fārābī, *El-Medinetü'l Fâzıla*, s.25.

El-Fārābī, basitlik gereği İlk Neden'in bir tanımının olamayacağını iddia eder. Ona göre, tanım tanımlanan şeyin cüzlerine delalet edeceği için İlk Neden'in böyle bir bölünmeye konu olması imkansızdır. Bu nedenle İlk Neden'in bir tanımının olmasından söz edilemez.³⁵ Ancak bir tanımının yapılamayacağı öngörülen bir varlığın ne olduğuna ilişkin olarak belirgin bir tasavvura sahip olmanın zor olacağını düşünmek mümkündür. Bu durumda bir tanıma konu olmayan bir varlık hakkındaki tasavvurumuzun sınırlı ve hatta belirsiz olabileceğini dikkate aldığımızda el-Fārābī'nin basitlik düşüncesinin de İlk Neden'i kavramanın zor olduğu düşüncesine götüreceği söylenebilir. Dolayısıyla, İlk Neden'in mükemmelliğinin tasavvuru noktasındaki muğlak tutumu ve basitlik konusundaki yaklaşımı göz önünde bulundurulduğunda el-Fārābī'nin anlayışında İlk Neden'in ne olduğunu kavramak pek mümkün görünmemektedir. Böyle bir durumda ise el-Fārābī'nin İlk Neden'e *via negativa* ve *via eminentia* anlamında birtakım sıfatlar atfetmesi de pek tutarlı olmasa gerektir.³⁶

El-Fārābī'nin İlk Neden'in mükemmelliğinin tam olarak kavranamayacağını iddia etmesi böyle bir varlık hakkındaki bir bilginin imkanını da sorgulamayı beraberinde getirebilir. Bu noktada el-Fārābī'nin İlk Neden'in ne olduğunu kavramanın insanın idrakine bir anlamda kapalı olmasını en temelde insanın yetersizliği ve sınırlılığına bağladığı dikkate alındığında bu tür bir yaklaşımın, İlk Neden'e dair bir bilginin imkanını bütünüyle ortadan kaldırmadığı düşünülebilir. Zira insanın sınırlılığından dolayı bir varlık hakkında eksik ve sınırlı bilgiye sahip olması bir şeydir, onun hiçbir şekilde bilinmemesi başka bir şeydir. El-Fārābī de bir bakıma birincisini kabul edip bu epistemik yetersizliğin aşılabileceğini savunur. Çünkü ona göre, İlk Neden'in tam bir surette anlaşılıp tasavvur edilmesi mümkün olmakla birlikte, insanın akli kuvvelerinin yetersizliği, ayrıca maddeyle malul olması onu İlk

³⁵ El-Fārābī, *El-Medinetü'l Fâzıla*, ss.19-20.

³⁶ El-Fārābī'nin bu yaklaşımlarının Plotinus'un tüm kavramlarımızın ve varlığın ötesinde olduğunu iddia ettiği mutlak *Bir* anlayışıyla bir bakıma benzerlik gösterdiği söylenebilir. Ancak, Fakhry'nin belirttiği gibi, el-Fārābī İlk Neden'e akıl ya da düşünce atfetmekle Yeni-Eflatuncu gelenekten ayrılır. Kendisini düşünen ve bilen İlk anlayışıyla el-Fārābī esasında mutlak aşkın olan Bir ile Aristotelesçi anlayışı birleştirerek İlk Neden'in bütünüyle kavranamaz olduğu iddiasını reddetmektedir. Bkz. Majid Fakhry, *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence* (Oxford: Oneworld Publications, 2002), ss.81-82. Ayrıca bkz. John Walbridge, *God and Logic in Islam: The Caliphate of Reason* (New York: Cambridge University Press, 2011), s.77; Aydın, *Fārābī'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, ss.27-28. Ancak, el-Fārābī her ne kadar bu iki düşünce çizgisi arasında bir yerde duruyor görünse de onun İlk Neden'in ne olduğuna ilişkin yaklaşımlarının O'nun hakkında anlamlı ve tutarlı bir şekilde düşünmeyi güçleştirdiği söylenebilir. El-Fārābī'nin yaklaşımlarını dikkate aldığımızda İlk Neden anlayışının Plotinus'un mutlak kavranamaz Bir anlayışından ne ölçüde farklı olabileceği düşünmeye değer görünmektedir. Bu konu hakkında karşılaştırma yapabilmek için bkz. Mehmet Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51:1 (2010), ss.59-78.

Neden'den uzak kılmakta, bu da İlk Neden'i tasavvur etmesini güçleştirmektedir. Oysa maddeyle malul olan insan maddeden uzaklaştıkça ve İlk Neden'e yaklaştıkça idrak düzeyi artabilir.³⁷

Bu yaklaşımıyla el-Fārābī'nin İlk Neden hakkında bilinemezci bir tutum sergilemediği iddia edilebilir. Ancak insanın maddeden uzaklaşıp uzaklaşamayacağı ve bu yolla bu epistemik yetersizliği aşip aşamayacağı tartışmaları bir yana el-Fārābī'nin İlk Neden'in ne olduğunu kavrama konusunda yeterince açık olmadığı gözden kaçırılmamalıdır. Bu nedenle Hammond, el-Fārābī'nin, muhtemeldir ki neyin kendinde açık olduğu ile bize açık olduğu arasında net bir ayrıma gidemediği için Tanrı'nın bilinip bilinemeyeceği hususunda bir kararsızlık sergilediğini öne sürer. Ona göre el-Fārābī, Tanrı'ya birtakım sıfatlar atfetmekle birlikte O'nun mahiyetinin varlığı olduğunu iddia ettiği için zihnimiz bu sıfatların tam olarak ne anlama geldiğini kavrayamamaktadır. Hammond, el-Fārābī'nin bu yaklaşımının Tanrı'nın ne olduğunun bize açık olmasa da kendisinde apaçık olduğu şeklindeki bir düşüncüyü zımnen içerdiğini iddia eder.³⁸ Hammond'ın belirttiği gibi, el-Fārābī'nin kararsız tutumunun zihnimizin kavrayışının yeterli olmamasının İlk Neden'in ne olduğunu bilmeyi de zorlaştıracığı düşüncesinden kaynaklandığı söylenebilir. Böyle bir durumda ne olduğunu kavramanın pek mümkün görünmediği bir varlığa ilişkin kavramlarımızın bilişsel bir muhtevadan yoksun kalabileceğini düşündüğümüzde el-Fārābī'nin İlk Neden'in ne olduğunu tasavvur etme noktasındaki iddiasının bir tür bilinemezciliğe varabileceği öne sürülebilir. Benzer bir yaklaşımla Aydınlı da, el-Fārābī'nin, İlk Neden'e sınırlı birtakım sıfatlar atfetmeye çalışarak Yeni-Eflatuncu geleneğin mutlak bilinemezciliğinden kaçınmış olmakla birlikte Tanrı hakkında bir dereceye kadar bilinemezciliği benimsediğini iddia eder.³⁹

El-Fārābī'nin İlk Neden anlayışının bu tür tazammunlarının da olabileceğini ve buraya kadar olan mülahazaları dikkate aldığımızda karşımıza doğrudan ne olduğunu tam olarak tasavvur edemediğimiz bir nihai varlık anlayışının çıkacağını söyleyebiliriz. Nitekim el-Fārābī'nin *via negativa* ve *via eminentia* anlamında İlk Neden'e atfettiği sıfatları irdelediğimizde bunların İlk Neden'in ne olduğunu tasavvur etme noktasında yeterince tatmin edici olmadığı sonucuna varılabileceğini göstermektedir. El-Fārābī'nin İlk

³⁷ El-Fārābī, *El-Medinetü'l Fâzıla*, ss.25-26.

³⁸ Robert Hammond, *The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought* (New York: The Hobson Book Press, 1947), ss.18-19.

³⁹ Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, ss.28, 34-35; Bu konuyla ilgili olarak bkz. Sheikh, *Islamic Philosophy*, s.62; David C. Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı," Peter Adamson ve Richard C. Taylor (ed.), *İslam Felsefesine Giriş*, terc. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2007) içinde, ss.66-67.

Neden'e attığı bu sıfatların esasında İlk'in ontolojik olarak nihailiğini, bağımsızlığını, diğer varlıklardan farklılığını, mutlaklığını ve aşkınlığını, kısacası ontolojik statüsünü korumaya yönelik olduğu açıktır. Bu anlamda, nihai bir varlık olmanın gereği olarak böyle bir varlığın mükemmelliğinin de bu çerçevede ele alındığı söylenebilir. Tanrı anlayışını nihailik düşüncesi üzerinden şekillendirmeye çalıştığı için el-Fārābî'nin bu düşüncesinin belirgin bir Tanrı tasavvuru oluşturduğunu düşünmek zor görünmektedir.

3. El-Fārābî'nin ve Teizmin Tanrı Anlayışının Mukayesesi

Teizmin genel anlayışına baktığımızda Tanrı'nın, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, mutlak iyi, irade sahibi, ezeli, zorunlu, varlığı hiçbir şeye bağlı olmayan mükemmel bir varlık olarak tanımlandığına daha önce değinmiştik. Tanımı/mahiyeti gereği mükemmel olan Tanrı'nın nedensel hiçbir açıklaması olamayacağı ve hiçbir şeye bağlı olması düşünülemeyeceği gibi böyle bir varlık mükemmelliğin gereği olarak her şeyin kaynağı ve yaratıcısı olarak nihai varlıktır. Buna karşılık el-Fārābî'nin nihailik düşüncesinden hareketle ortaya koyduğu Tanrı anlayışında, yukarıda geçtiği gibi, onun İlk Neden'e basitlik, birlik, mükemmellik, zorunluluk, ezeliklik, ontolojik bağımsızlık, aşkınlık, akıl, bilgi, hak, hikmet, hayat gibi sıfatlar attığını görüyoruz. Teizmin Tanrı'ya attığı sıfatlar ile el-Fārābî'nin İlk Neden'e attığı bu sıfatlar arasında önemli benzerlikler kadar farklılıklar da vardır.

El-Fārābî'nin İlk Neden anlayışı ile teizmin Tanrı anlayışı arasındaki önemli farklılıklardan birinin nihailik düşüncesine ilişkin olduğu öne sürülebilir. Teizm, âlemin nihai nedensel açıklamasının yaratıcı bir Tanrı olduğunu kabul ederek Tanrı-âlem ilişkisini yaratmayla açıklar. Yaratma, herhangi bir zorlamadan ya da daha önce var olduğu kabul edilen bir maddenin şekillendirilmesinden uzak özgür bir fiili ifade eder. El-Ğazālî'ye (ö.505/1111) göre bu tür bir fiil, bilgi, irade ve kudret sahibi bir failin eseri olabilir.⁴⁰ Bu nedenle ona göre fail, bir neden olmakla birlikte herhangi bir nedenden farklı olarak bilgi, irade ve tercihiyle bir fiili meydana getirdiği/nedenlediği için faildir.⁴¹ El-Ğazālî'nin de işaret ettiği gibi, yaratma, fail olmanın koşulu olarak bu sıfatlara sahip bir yaratıcının iradesiyle gerçekleşen bir fiildir. Bu açıdan bakıldığında, teizme göre Tanrı, bilgi, irade ve kudretiyle yaratma fiilini gerçekleştiren bir zât/fail olarak her şeyin nihai kaynağı ve nedenidir.

⁴⁰ Ebū Hāmid el-Ğazālî, *Filozofların Tutarsızlığı*, terc. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), s.64.

⁴¹ El-Ğazālî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s.58.

El-Fārābī'nin nihailik düşüncesinde ise Tanrı ilk neden ve her şeyin nihai kaynağı olmakla birlikte O'nun teizmin savunduğu anlamda bir yaratıcı olduğunu söylemek zordur. El-Fārābī, Tanrı'nın bir yaratıcı olduğunu değil ilk neden/varlık olduğunu vurgulayarak âlemle olan ilişkisini zorunlu nedensellik ilişkisiyle açıklamaya çalışmıştır. Yaratılan-yaratılan ilişkisinden farklı olarak zorunlu nedensellik düşüncesinde âlem bir yaratma sonucu değil zorunlu olarak İlk Neden'den *şudür* eder. El-Ġazālī'nin de ifade ettiği gibi, neden ile neden olunan varlıklar arasındaki bu zorunluluk ilişkisi irade sahibi bir failin kendi irade ve tercihiyle nedenlediği bir fiilden farklıdır.⁴² Yaratmanın bir zorunluluk değil irade bir fiil olduğunu düşündüğümüzde İlk Neden'den zorunlu olarak taşan varlıkların bir irade sonucunda var olduklarını söylemek zordur. Dolayısıyla, neden-sonuç ilişkisi içinde açıklanmaya çalışılan bu zorunluluk ilişkisinde bir iradeden söz edilemeyecek ise el-Fārābī'nin İlk Neden anlayışının teizmin yaratıcı olan Tanrı anlayışıyla pek örtüştüğü söylenemez.

Teizmin Tanrı anlayışı ile el-Fārābī'nin İlk Neden anlayışı arasındaki diğer bir farklılığın ise mükemmellik noktasında ortaya çıktığını öne sürmek mümkündür. Teizmin mükemmellik anlayışına baktığımızda Tanrı tüm mükemmellik ifade eden sıfatlara en üst derecede sahip bir varlıktır. Buna göre nihailik ve bunun gereği olarak zorunluluk, ezellilik, birlik, mutlak bağımsızlık gibi birtakım sıfatlar mükemmel varlık olmanın gerektirdiği sıfatlardır. Mükemmel varlık bu tür biçimsel mükemmelliği ifade eden sıfatların yanı sıra bilgi, güç, irade, iyilik gibi içeriksel (*substantional*) sıfatları da mükemmel derecede kendisinde toplayan varlıktır. Böyle bir mükemmellik tanımlamasının ise içeriksel bir mükemmellik ifade edeceği açıktır. Teizm düşüncesinde de Tanrı'ya hem nihailiğin gerektirdiği sıfatlar hem de O'nun her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, mutlak derecede iyi, irade sahibi bir varlık olduğu şeklindeki sıfatlar mükemmellik kavramının gereği olarak atfedilmektedir. Dolayısıyla, teizme göre mükemmellik Tanrı'nın mahiyetinin ne olduğunu belirleyen en temel kavram olarak düşünüldüğü için Tanrı, biçimsel ve içeriksel olarak mükemmellik ifade eden tüm sıfatlara sahip bir varlık olarak tanımlanır. Teizmde böyle bir mükemmellik tanımı baştan öngörülmediği için Tanrı'nın mahiyeti ve sıfatları da mükemmellik kavramı çerçevesinde izah edilmektedir.

El-Fārābī de benzer şekilde İlk Neden'in, her yönden en yüksek mükemmelliğe ve büyüklüğe sahip bir varlık olarak tüm varlıkların en üstünü

⁴² El-Ġazālī, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss.57-58.

olduğunu iddia eder.⁴³ El-Fārābî, bu yaklaşımıyla akıl, bilgi, hikmet, hak, hayat gibi mükemmellik ifade eden sıfatların ancak en yüksek ve nihai bir varlığa ait olabileceğini savunmuştur. El-Fārābî'nin bu anlayışının, bu tür sıfatlara sahip olması bakımından İlk Neden'in mükemmel olduğunu savunmak noktasında teizmle örtüştüğü düşünülebilir. Ancak onun, İlk Neden'e atfettiği bu mükemmel sıfatların muhtevasının ne olması gerektiğini daha çok nihailik düşüncesi temelinde izah etmeye çalıştığı görülmektedir. El-Fārābî'nin İlk Neden'in mükemmelliğinin neyi gerektirdiğiyle ilişkili olarak nihailik düşüncesine başvurmasının onu teizmden ayıran önemli noktalardan biri olduğu söylenebilir. Zira teizmde, nihailiği de gerektirecek/içerecek şekilde bir mükemmellik tanımı esas alınarak biçimsel bir nitelenenin ötesinde içeriksel bir mükemmellik anlayışının daha tatmin edici olacağı savunulmaktadır. Dolayısıyla, biçimsel bir mükemmellikle sınırlı bir Tanrı tasavvuru geliştirmeye çalışmanın teizm açısından yeterli olamayacağı düşünüldüğünde el-Fārābî'nin mükemmellik anlayışının teizmden ayrıştığı açıktır. Bu nedenle, el-Fārābî'nin mükemmellik anlayışının İlk Neden'e akıl ve bilgi gibi sıfatları atfetme noktasında teizmle örtüştüğü düşünülse de onun İlk Neden'in mükemmelliğini nihailikle temellendirmeye çalışmasının teizmin mükemmellik anlayışıyla bağdaşmayacağını öne sürmek mümkündür.

Diğer taraftan, teizmin Tanrı anlayışını şekillendiren temel kavram mükemmellik olduğu için Tanrı'nın mahiyetine ve nihai varlık oluşuna da bu çerçevede bir anlam verilmeye çalışılmaktadır. Buna karşılık, nihailik kavramı Tanrı tasavvuru açısından gerekli olmakla birlikte sadece bu çerçevede kalarak bir Tanrı anlayışı geliştirmeye çalıştığımızda, el-Fārābî örneğinde olduğu üzere, Tanrı'nın ne olduğu hakkında kavramsal bir boşlukla da karşı karşıya kalabiliriz. Oysa İlk Neden'in her şeyin kaynağı/nedeni olduğu şeklinde bir sonuca varmak nihailiğe ilişkin bir akıl yürütmeye mümkün olmakla birlikte böyle bir varlığın nihailiğine anlam verebilmek için dahi İlk Neden'in mahiyetine ya da ne olduğuna ilişkin birtakım sezgilerimiz olmalıdır. Aksi takdirde/diğer türlü İlk Neden'in ne olduğu hakkında bir fikre sahip olmadığımızda böyle bir varlığın ontolojik manada diğer varlıklardan ne ölçüde farklı ve onlara aşkın olabileceğini, dolayısıyla nihai olabileceğini izah etmek güçleşebilir. Nedenin, neden olduğu şeyle benzerlik gösterebileceği düşünüldüğünde İlk Neden'in ontolojik olarak diğer varlıklardan farklı olduğunu, bağımsızlığını, aşkınlığını ve mutlaklığını savunmak da mahiyetine bağlı olarak mümkün olabilir. Benzer şekilde, İlk Neden'in birden fazla

⁴³ El-Fārābî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, s.15. Bkz. el-Fārābî, *Es-Siyâset ul-Medeniyye*, s.12.

olup olamayacağı da, ontolojik bileşikliğe sahip olup olamayacağı da bir bakıma mahiyeti doğrultusunda belirlenebilir. Dolayısıyla, el-Fārābī'nin savunduğu gibi, İlk Neden'in nihailiğin gereği olarak bu tür sıfatlara sahip olması gerektiği düşünülse de O'nun nihailiğini temellendirebilmenin yolunun mahiyetinin ne olduğuna bağlı olabileceğini savunmak makul görünmektedir. Diğer türlü, İlk Neden'in âlemin kaynağı/nedeni olduğu iddia edilmekle birlikte bu tür bir akıl yürütmeye O'nun her şeyin var olmasının nihai açıklaması olması anlamında *ilk ilke* olmakla sınırlı kalabileceği söylenebilir.⁴⁴

Sonuç

El-Fārābī'nin İlk Neden düşüncesini savunmakla Tanrı'nın nihai varlık olduğu şeklindeki temel sezgiyi korumayı esas alan hassasiyeti son derece makuldür./ Tanrı'nın nihai varlık olduğu şeklindeki temel sezgiyi korumak adına İlk Neden düşüncesini savunan/benimseyen Farabi'nin bu hassasiyeti son derece makuldür. Nitekim teizm de Tanrı'nın, mahiyetinin bir gereği olarak nihai varlık ve yaratıcı olması gerektiğini öne sürerek bu hassasiyeti gözetir. Her iki düşünce biçiminin de nihailik düşüncesini benimsemesi açısından ortak bir sezgiyi kabul etmesi kayda değerdir. Bununla birlikte, burada temel sorun, bir Tanrı tasavvuru geliştirirken nihailik düşüncesinden hareket etmenin ne kadar tatmin edici olabileceğinde ortaya çıkmaktadır. Nihailik, bu sıfatı atfettiğimiz varlığın ontolojik statüsüne ve âlemin varlığını açıklamaya ilişkin bir kavram olmasından dolayı bu düşünce Tanrı tasavvuru geliştirmek için gereklidir. Ancak nihailiğin biçimsel bir çerçeveye sınırlı kaldığını düşündüğümüzde bu düşünce bir varlığın ne olduğunu, dolayısıyla ne tür sıfatlara sahip olabileceğini belirlemek noktasında yeterli görünmemektedir. El-Fārābī'nin İlk Neden anlayışı da nihailik düşüncesi üzerinden şekillendiği için bu anlayışın uygun ve makul bir Tanrı tasavvuru oluşturmak noktasında pek de tatmin edici olmadığını görmekteyiz. Buna karşılık nihailiği de gerektirecek şekilde içeriksel bir Tanrı anlayışını benimsemek daha tatmin edici görünmektedir. Bu anlamda teizmin mükemmellik kavramıyla şekillenen Tanrı anlayışını savunmak makul olacaktır. El-Fārābī'nin düşüncesini teizmin Tanrı anlayışından ayıran en önemli nokta da teizmin biçimselliğin ötesinde içeriksel manada bir Tanrı anlayışını benimsemiş olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında el-Fārābī'nin İlk Neden anlayışının teistik manada

⁴⁴ Miriam Galston, "A Re-examination of al-Fārābī's Neoplatonism," *Journal of the History of Philosophy* 15:1 (1977), s.19.

bir Tanrı anlayışından önemli ölçüde farklı olduğu, dolayısıyla teizmin Tanrı anlayışıyla bağdaşmadığı şeklinde bir sonuca varmak mümkündür.

KAYNAKÇA

- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- . "Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu," M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011) içinde, ss.145-182.
- Diller, Jeanine ve Asa Kasher (ed.). *Models of God and Alternative Ultimate Realities*. New York: Springer, 2013.
- Druart, Thérèse-Anne. "Metafizik," Peter Adamson ve Richard C. Taylor (ed.), *İslam Felsefesine Giriş*, terc. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2007) içinde, ss.359-382.
- Edwards, Paul. "The Cosmological Argument," Donald R. Burrill (ed.), *The Cosmological Arguments: A Spectrum of Opinion* (New York: Doubleday & Company, Inc., 1967) içinde, ss.101-123.
- el-Fârâbî, Ebū Naşr Muḥammed b. Muḥammed. *İhsâ'ül-Ulûm: İlimlerin Sayımı*. Terc. . Ahmet Ateş. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- . *Kitābu Ārā'i Ehli'l-Medīneti'l-Fāḍila*. Tah. Albîr Naşrî Nâdir. Beyrut: Dâru'l-Meşriḳ, 1985.
- . *Kitābu's-Siyāseti'l-Medeniyye*. Tah. Fevzî Mitrî Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Meşriḳ, 1993.
- . *El-Medinetü'l Fâzıla*. Terc. Nafiz Danışman. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- . *Es-Siyāset ul-Medeniyye veya Mebâdi' ul-Mevcûdât*. Terc. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener ve M. Rami Ayas. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- Fakhry, Majid. *Al-Fârâbî, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld Publications, 2002.
- Galston, Miriam. "A Re-examination of al-Fârâbî's Neoplatonism," *Journal of the History of Philosophy* 15:1 (1977), ss.13-32.
- el-Ġazālî, Ebū Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed. *Filozofların Tutarsızlığı*. Terc. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Gerson, Lloyd P. *God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology*. Londra: Routledge, 1990.
- Hammond, Robert. *The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought*. New York: The Hobson Book Press, 1947.
- Hick, John. *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*. Londra: Macmillan, 1997.
- Janos, Damien. *Method, Structure, and Development in al-Fârâbî's Cosmology*. Leiden: Brill, 2012.
- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kılıç, Cevdet. *İslam Düşüncesinde Bir Metafiziği ve Fârâbî'nin el-Vahid ve'l-Vahde İsimli Eseri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2014.

- Menn, Stephen P. "Metaphysics: God and Being," A. S. McGrade (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) içinde, ss.147-170.
- O'Connor, Timothy. *Theism and Ultimate Explanation: The Necessary Shape of Contingency*. Oxford: Blackwell Publishing, 2012.
- Reçber, Mehmet Sait. "Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi," Fehrullah Terkan ve Şenol Korkut (ed.), *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri: Ankara, 7-8 Ekim 2004* (Ankara: Elis Yayınları, 2005) içinde, ss.213-227.
- "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51:1 (2010), ss.59-78.
- Reisman, David C. "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı," Peter Adamson ve Richard C. Taylor (ed.), *İslam Felsefesine Giriş*, terc. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2007) içinde, ss.66-67.
- Shehadi, Fadlou. *Metaphysics in Islamic Philosophy*. Delmar: Caravan Books, 1982.
- Sheikh, M. Saeed. *Islamic Philosophy*. Londra: The Octagon Press, 1982.
- Türker, Ömer. "Metafizik: Varlık ve Tanrı," M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011) içinde, ss.603-654.
- Walbridge, John. *God and Logic in Islam: The Caliphate of Reason*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Wildman, Wesley J. "Ground-of-Being Theologies," Philip Clayton ve Zachary Simpson (ed.), *The Oxford Handbook of Religion and Science* (Oxford: Oxford University Press, 2009) içinde, ss.612-632.