



e-ISSN: 2148-0494

dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Bahar 2019, Cilt:7, Sayı:13, 7:34-60

Gönderim Tarihi: 12.04.2019

Kabul Tarihi: 24.05.2019

Araştırma Makalesi

Doi: <https://doi.org/10.33931/abuifd.553068>

FÂRÂBÎ'DE KÜLLÎLERİN MAHİYETİ VE VARLIĞI: BİR GİRİŞ DENEMESİ

M. Fatih DEMİRCİ*

Öz

Bu makalede Fârâbî'nin küllî tasavvuru ve küllîlerin varlığı hakkındaki düşünceleri ele alınmıştır. İkinci Muallime göre küllî iki veya daha fazla sayıda maddî varlıkta algılanıp idrak edilen aynı ve tek bir tanıma sahip manayı ifade etmektedir. Küllîler tabiî ve iradî küllîler olarak ikiye ayrılmaktadır. Tabiî küllîler nitelikler, nicelikler şeklindeki iki türü kapsamaktadır. İradî küllîler ise insanların ve toplumların sahip oldukları her türlü değeri şamildir. Fârâbî, nitelik ve niceliklerden meydana gelen tabiî küllîlerin insan zihni dışında maddî varlıklarla beraber ve sayısal olarak bir şekilde mevcut olduğunu kabul etmektedir. Fakat bunların duyulur varlıklardan ayrı olduğu tezine itiraz etmektedir. İradî küllîler ise sadece Tanrısal iradeyle değil, insan veya toplumların iradesiyle de varlık kazanırlar. Bu makalede betimleme yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Küllîler Meselesi, Nitelikler, Nicelikler, Değerler.

THE QUIDDITY AND EXISTENCE OF THE UNIVERSALS IN AL-FARABI: AN INTRODUCTORY ESSAY

Abstract

In this article it was discussed that Al-Farabi's ideas about the universals and his thoughts about the existence of the universals. According to the Second Teacher, the universals signifies the meaning that have same and a single recognition which is perceived in two or more material entities. The universals are divided into natural and volitional universals. Natural universals include two types such as qualifications and quantities. Volitional universals contain the values that human beings and societies possess. Al-Farabi accepts that the natural universals composed of qualities and quantities exist together as one by number with the material entities outside of the human mind. But he rejects to the thesis that they are separate from the sensible entities. Volitional universals are existed not only by the divine will but also by the will of human beings and societies. It is used the method of description in this article.

Keywords: al-Farabi, the Problem of Universals, Qualities, Quantities, Values.

Giriş

İnsanoğlu içinde bulunduğu kâinatı, bu kâinatın bir parçası olan kendisini, kendisinin mensubu olduğu cemaat ve cemiyetleri, son olarak tüm bunların ilk ve

* Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, fatihdemirci@ibu.edu.tr
ORCID ID 0000-0002-3263-3668

nihaî sebebini kavramak ister. Böylece insan kâinatı, kendisinin kâinat içindeki yerini, mensubu bulunduğu cemaat ve cemiyetler içindeki konumlarını ve İlk Sebep ile irtibatını keşfedecektir. Zira onun nihaî amacı, tüm bu bilgilerle kuvve halindeki aklının bilfiil varlık kazanması veya kendini hem nazarı olarak hem fikren mükemmel bir tarzda tahakkuk ettirmektir.

Fakat insanoğlunun içinde yer aldığı bu kâinat ve onu meydana getiren tek tek varlıklar olduğu hal üzere sabit kalmayıp devamlı değişmekte; böylece kâinat, kendisi için hem var hem yok demenin mümkün olduğu istikrarsız bir manzara arz etmektedir. İnsanın kendisi bu kâinatı meydana getiren söz konusu varlıklardan biridir. Onun mensubu bulunduğu cemaatle cemiyetler ve bunların istinat ettiği muhtelif değerler kâinata benzer şekilde, dinamik bir manzara arz etmekte; dolayısıyla onlar kendisini meydana getiren şahıslarla beraber devamlı değişmektedir.

Ancak insanın kâinatı, kendisini ve cemiyeti idrak etmek istemesiyle bu kâinatın, cemiyetin ve onun değerlerinin devamlı değişip durması birbiriyle çelişmektedir. Bu durum bir insanı söz konusu devamlı değişim içinde kendisini nasıl tahakkuk ettirebileceği meselesiyle karşı karşıya getirmektedir. Zira insanın içinde bulunduğu bu kâinatı cemiyeti değişen tüm bu halleriyle idrak etmesi mümkün değildir.

İnsanoğlu söz konusu çelişki karşısında kendisini, değişip duran mevcudâta değişmeyi aramak mecburiyeti karşısında bulmuştur. Böylece o mevcudatı algılamak aynı zamanda zihnen o mevcudâta bazı nicelik, nitelik ve anlamlar keşfetmiştir.¹ Binaenaleyh mevcudâtın her birine şahıs veya cüzî varlık, bu cüzî varlıklarda bulunduğu anlamlara ise küllî akledilirler demıştır.

Bu şekilde insanoğlu belki bir meseleyi halletmiştir. Ancak bu hal şekli söz konusu meseleye yeni bir çehre kazandırmış ve bu yeni çehre ile o, küllîler meselesi olarak insanların gündemine tekrar gelmiştir: Acaba küllî manalar yahut nitelik ve niceliklerle fizik âlemi meydana getiren varlıklar veya insanlarla muhtelif değerler arasında ne tür bir irtibat bulunmaktadır? Bu nitelik ve niceliğin (ve değerlerin) insan zihni dışında bir varlıktan veya realitesinden bahsedilebilir mi? Eğer bunlar için bir varlık veya realite söz konusu ise bunun keyfiyeti nedir? İkinci sorunun cevabının olumsuz olması halinde bu nitelik ve niceliğin (ve değerlerin) bir realitesi söz konusu olmayacaktır. Fakat böyle bir durumda bir insanın tekil varlıkları nitelemek için kullandığı bir lafız herhangi bir realiteye işaret etmeyen bir isimden ibaret olmayacak mıdır? Bu durumda da fizik âlemi meydana getiren maddî varlıklar (ve insan ile toplumların istinat ettikleri muhtelif değerler) için ne tür bir hakikatten

¹ Bu makalede nicelik, nitelik ve anlam (veya mana) ile felsefe tarihinde insan zihni dışında var olup olmadığı tartışılmalı olan birlik, ikilik, insanlık ve beyazlık gibi zatî veya arazî tüm akledilirler ile insanlığın sahip olduğu dinî, ahlâkî vb. tüm değerler kastedilmektedir. Bilindiği üzere bu akledilirler insan zihninde zatî, arazî veya cins, tür, fasıl, hassa ve araz olmak ilâşir. Binaenaleyh insanlık, beyazlık gibi niteliklere birinci akledilirler; bu akledilirlere insan zihninde ilâşen zatîliğe veya arazîliğe ise ikinci akledilirler denir.

bahsedilebilecektir; ayrıca insanoğlu için böyle bir durumda söz konusu duyulur varlıklar hakkında doğru bilgiyi (ve kendi değerlerini) idrak mümkün müdür, mümkünse nasıl?

Küllîler meselesi, yukarıdaki sorulardan anlaşılacağı üzere, temelde birincisi tabiatta mevcut varlıkların zatî veya arazî nitelikleriyle söz konusu maddî varlıkların niceliklerinin, ikincisi ise bir insan veya cemiyetin ahlâkî, hukukî, dinî vb. değerlerinin insanın zihni dışında mevcut olup olmadığı; eğer bunlar insan zihni dışında mevcut iseler bunun keyfiyeti meselesidir.²

Bu mesele Aristo'nun (m.ö. 384-22) hocası Platon'un (m.ö. 427-347) idealar nazariyesini eleştirisi ile başlatılabilir. Bilindiği üzere Platon Sofistlerin, insanın kâinatı meydana getiren mevcudât hakkındaki bilgisinin ve ahlâkî değerlerin izafî olduğu iddialarına cevap olarak ideaları vaz etmiş; bunları asıl varlık, duyulur maddî varlıkların ise söz konusu ideaların örnekleri olduğunu söylemiştir. Aristo ise tekil varlıkların cevher veya asıl anlamıyla varlık olduğunu kabul ve bunların zatî ya da arazî niteliklerinin duyulur varlıklarla beraber bulunup onlardan ayrı olamayacağını kabul etmiştir. O, bu doğrultuda hocası Platon'un ideaları, duyulur varlıklardan ayrı (*mufârik*) ve böylece "tasavvuru açısından ortaklık kabul etmeyen şahsî cevher" gibi mevcut olmakla nitelediği şeklinde yorumlamıştır. O, bu yorumuna istinaden hocasının ideaların maddî varlıklardan ayrı (*mufârik*) bir şekilde mevcut olduğu iddiasını veya böylece Platon'un aşırı realizmini³ kabul etmemiştir.⁴

Porfiryus (m. 234-305) ise bu tartışmayı küllîler meselesi olarak isimlendiren ve bu meselenin temel sorularını açık bir dille ifade eden ilk filozoftur. Zira o, *İsâgûcî*'nin başında cins ve türlerin insan zihni dışında mevcut olup olmadığı veya

² Küllîler meselesinde üç tavrıdan söz edilebilir: Realizm, nominalizm ve konseptüalizm. Bunlardan konseptüalizm Petrus Abaelardus'un (m. 1079-1142) bu meselede diğer iki tavrı bağdaştırmak adına ortaya attığı üçüncü bir tez olarak kabul edilir. (Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Ekin Yayınları, 1996, s. 9). Fakat onun bu düşüncesi, kanaatimizce, maddî varlıklarda mevcut niteliklerin birliğini ve ayniyetini, dolayısıyla kendisinde bu nitelikler bulunan varlıkların nitelik açısından ortaklıklarını kabul etmemekte ve bu şekilde bir tür nominalizm olmaktan kendini uzak tutmamaktadır. Ya da konseptüalist olduğunu söyleyen bir kimse, bu noktada bir tavır belirlemeli, böylece bir realist mi veya nominalist mi olduğunu ortaya koymalıdır. (Bkz. Teo Grünberg, "Nominalizm", *Araştırma*, VI (1968), s. 54). Bu durumda da konseptüalizmin realizm ve nominalizm dışında üçüncü bir çözüm yoluna işaret etmeyeceği açıktır. O halde bu meselede iki temel tavır bahis konusudur: Realizm ve nominalizm.

³ Aristo'nun bu konuda Platon'u eleştirmesi onun realizmi reddi olarak yorumlanamaz. Platon akledilir küllîlerin duyulur varlıklardan ayrı olduğunu kabul ederek aşırı realist bir tavır göstermiş, Aristo da bunların maddî varlıklardan ayrılığını eleştirmek ve duyulur varlıklarla beraber olduğunu söylemek suretiyle ılımlı realist bir yaklaşım sergilemiştir. Yoksa Aristo akledilir niteliklerin insan zihni dışındaki varlıklarını reddetmiş değildir. Aristo'nun realizmi için bkz. Martin Tweedale, "Alexander of Aphrodisias' views on universals," *Phronesis*, 29 (1984), 279-303.

⁴ Aristo idealar nazariyesini birçok kez eleştirmiştir. (Mesela bkz. *Metafizik* (çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996, 1078B6-1086B26.) Ayrıca bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007, 126-32. Fârâbî de, Aristo gibi, ayrı ideaları eleştirmiştir. Bkz. Fârâbî, *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn* (thk. Albert Nasri Nadir), 2. bs., Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1968, s. 105. Bu konuda ayrıca bkz. Edith Henry Johnson, *The Argument of Aristotle's Metaphysics*, New York: Lemcke and Buechner, 1906; Gail Fine, *On Ideas -Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms-*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

bunların sadece zihnin yalın kavramları mı olduğu; eğer cins ve türler zihin dışında mevcut iseler bunların cisimle mi cisimsiz mi mevcut olduğu; bir de maddî varlıklardan ayrı mı yoksa bu varlıklarda mı olduğu sorularını sormuştur.⁵

Fârâbî (ö. 339/950) ise Platon ve Aristo'nun kendi eserleriyle Porfiryus, İskender Afrodisî (ö. m III. yüzyılın ilk yarısı), Themistius (m. 317-390) ve Simplicius (m. 490-560) gibi şârihlerin eser ve şerhlerinin Arap diline henüz aktarıldığı bir zaman diliminde hayat sürmüştü; kendi felsefesini de bu tercümelerle İslam kültürüne aktarılan Helenistik felsefi birikim⁶ üzerine inşa etmiştir. İkinci Muallim küllîler meselesinde, tevarüs ettiği düşünce ekolüne uygun bir şekilde, realist bir tavır takınmıştır. Zira Fârâbî, bazı insanların, lafızların zihin dışında bulunan ve bu lafızların delalet ettiği beyazlık, siyahlık, uzunluk gibi akledilirlerin varlığını (*vücûdü'l-ma'kûlât*) inkâr ettiklerini ve kişilerin böylece insanlıktan çıktıklarını belirtmiştir. Çünkü, ona göre, bu kabulde birlikte bazı insanlarla bitki ve hayvanlar arasında bir fark kalmamış olmaktadır.⁷

Yukarıda değinildiği gibi küllîlerin insan zihni dışında mevcudiyetini konusunda birincisi Platon'un aşırı realizmi, ikincisi Aristo'nun ılımlı realizmi olmak üzere iki yaklaşım bulunmaktadır. Filozofumuz bu noktada Aristo'nun ılımlı realizmini benimsemiş ve Platon'un aşırı realizmini eleştirmiştir.⁸

Fârâbî'nin küllîler meselesine dair yaklaşımının tam olarak ortaya konabilmesi için elbette İkinci Muallimin küllîlerin insan zihninde, dilinde ve insan zihni dışındaki varlıkları hakkındaki düşünceleri ayrı ayrı ele alınmalı; küllîler meselesinin zihin, dil ve zihin dışı boyutları teker teker ortaya konmalı; ayrıca filozofumuzun bu üç varlık alanı arasındaki irtibatları dair yaklaşımı izah edilmelidir.⁹ Bu konunun bir boyutu da küllîler meselesinin Fârâbî'ye nasıl intikal ettiği, filozofumuzun bu meseleyi kendisinden önceki filozoflardan nasıl tevarüs ettiği ve onları nasıl değerlendirdiğidir.¹⁰ Fakat takdir edileceği üzere, Fârâbî'nin küllîler meselesine dair tüm düşüncelerini –onun bu meselede mezkûr filozoflara göre nerede

⁵ Porfiryus, *Isagoge: Aristoteles'in Kategorilerine Giriş* (çev. Betül Çotuksöken), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986, s. 31.

⁶ Helenistik kültürün Müslüman filozoflara tam ve doğru bir şekilde intikal ettiğini söylemek güçtür. Bunun en açık delili o dönemde *el-Rübubiye (Esulucya, Theologie)* isimli kitabın Aristo'ya izafe edilmesi ve bunun doğal bir sonucu olarak Fârâbî'nin bu kitaptaki görüşleri Aristo'nun görüşleri olarak değerlendirmek zorunda kalmasıdır. Ancak İlk Muallim Aristo'nun kendi kitaplarında ortaya koyduğu düşünceleri ile mezkûr eserde ileri sürülen düşünceler arasında çelişkinin farkındadır. Fakat o, mezkûr kitap hakkında şüphe bulunmadığını söylemekte ve bu iki farklı görüşü uzlaştırmak suretiyle söz konusu çelişkiyi halletmeye çalışmaktadır. Bkz. Fârâbî, *el-Cem'*, s. 105-6.

⁷ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf* (thk. Muhsin Mehdi), 2. bs., Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1990, s. 76-7; Türkçesi için bkz. Fârâbî, *Harfler Kitabı* (çev. Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 17.

⁸ Söz konusu eleştiri için bkz. Fârâbî, *el-Cem'*, s. 105-9.

⁹ Fârâbî'nin dil felsefesi ve dil ile varlık arasındaki ilişki için bkz. Hülya Altunya, "Farabî'de Dil Felsefesi", (yüksek lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2003), s. 77-105.

¹⁰ Fârâbî öncesi filozofların küllîler konusundaki düşünceleri için bkz. Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller –İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme–*, Adana: Karahan Kitabevi, 2016, s. 23-146.

durduğunu göz önünde bulundurarak– bir makalede ele almak imkânsızdır. Dolayısıyla burada meselenin lisanî ve zihnî boyutlarıyla tarihi süreci ele alınamayacak; sadece İkinci Muallimin küllîlerin mahiyeti konusundaki görüşleri üzerinde durulacak; daha sonra da filozofumuzun küllîlerin insan zihni dışındaki mevcudiyetleri ve bunun keyfiyeti meselelerine dair görüşlerine değinilecektir.

Küllîler meselesi –yukarıda zikredilenlere ilave olarak– epistemolojik, ontolojik ve etik boyutları bulunan; bu boyutlarla alakalı birçok problematik meselenin göz önünde bulundurulması lazım gelen karmaşık bir konudur. Bu konunun tüm bu boyutları ve problematik meseleleri çerçevesinde ele alınması, anlaşılabilirliği üzere, mümkün değildir. Dolayısıyla küllîler meselesi burada ontolojik boyutuyla, analiz ve problematik meselelere fazla girmeksizin betimleme yöntemiyle ele alınmaya çalışılacaktır.

Muhakkak ki Fârâbî'nin bu konudaki temel görüşlerini tespit noktasında ana kaynak bizzat onun kaleme aldığı eserlerdir. Ancak Fârâbî'nin bu konudaki temel görüşlerini tespit noktasında onun hangi kitaplarına istinat edileceği önemlidir. Diğer bir ifadeyle filozofumuzun görüşünü tespit noktasında bizzat onun kendi yazdığı eserlere başvurulmalıdır. Fârâbî'nin *Arau ehli'l-Medîneti'l-fâzıla* gibi kendi temel kitaplarını bizzat kendisinin yazdığı konusunda bir şüphe söz konusu değildir. Fakat Fârâbî'ye izafe edilen *Fuşûşü'l-hikem*, *Uyûnü'l-mesâ'il*, *ed-Da'âva'l-ğalbiyye*, *Risâletü Zînûni'l-kebîr* ve *İşbâtü'l-müfârağât* isimli eserlerin ona aidiyeti noktasında bazı şüpheler bulunmaktadır.¹¹ Bundan dolayı bu makalede Fârâbî'nin yazdığı kesin olarak bilinen ve burada adları teker teker sayılmayan kitaplar göz önünde bulundurulacak, hakkında şüphe bulunan mezkûr eserlere ise müracaat edilmeyecektir.

1. Küllî ve Türleri

Fârâbî'ye göre insanoğlu şahsî veya cüzî varlıklarda bulunan küllî nitelik ve nicelikleri kavramak ve kendi hemcinslerine ifade etmek durumundadır. Bundan dolayı insan dile ve lafızlara ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaca binaen o, her bir manaya delalet etmek üzere bir lafız kullanır. Bu mana ise ya küllî veya şahsîdir.¹²

Fârâbî küllî ile, iki veya daha fazla sayıda maddî veya duyulur varlıkta algılanıp idrak edilen aynı ve tek bir tanıma (*vahid biaynihi*) sahip manayı veya niteliği ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle bir mana veya niteliğin küllî olabilmesi için o mananın başka bir varlıkta bulunan mana ile aynı (*vahid biaynihi*) olması gerekir.¹³

¹¹ Bu konuda bkz. Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 2. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2008, s. 23; M. Cüneyt Kaya, "Şukuk ala 'Uyunü'l-Mesail'in Farabi'ye aidiyeti üzerine", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 27 (2012) s. 29-68.

¹² Fârâbî, "et-Tavṭi'e", *el-Mantık inde'l-Farabi*, (thk. Refik el-Acem), Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1985, I, 60-1; Fârâbî, "İsâgüci", *el-Mantık inde'l-Farabi*, (thk. Refik el-Acem), Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1985, I, 75.

¹³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 66.

Filozofumuz bir mananın küllî olabilmesi için bu ayniyet¹⁴ şartını ileri sürmekte ve böylece bir mananın bu şart olmaksızın küllî olamayacağını da söylemiş olmaktadır.¹⁵

Fârâbî kendisine küllîlik ilişen nitelikleri (*keyfiyet*) şahsî varlıkların nasıl oldukları hakkında bilgi veren heyetler olarak tanımlamış ve o, bu heyetlerle de söz konusu şahısların birbirlerinden ayrıldığını ifade etmiştir. Ona göre, yüksek bir cins olan nitelik dört orta cins bölünür. Bunlar da (1) meleke ve hal olan nitelik, (2) tabiatın kuvvesi olan ve olmayan için söylenen nitelik, (3) infiali nitelikler ve son olarak da (4) kemiyet olarak kemiyetin nitelikleridir. Fârâbî birinci cins niteliklerle insan nefsinde irade ve alışkanlık ile meydana gelen her türlü heyete işaret etmekte ve bunlarla ilimleri, sanatları, ahlâkı vb. kastetmekte; son cinsten de niceliği bir tür nitelik olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla, filozofumuza göre, ahlâkî, siyasî vb. değerler ve nicelikler geniş anlamıyla niteliklerin içinde yer almaktadır.¹⁶

Bilindiği üzere insan bu küllî akledilirleri sayısal olarak çokluk arz eden varlıklarda idrak eder. İnsanın bu idraki onun duyulur varlıklarda bulunan cüzî akledilirleri küllî veya maddeden tecrit edilmiş bir şekilde zihninde tasavvur etmesi demektir. Tasavvur edilen bu akledilirler onların zihinde olmaları sebebiyle bazı eklentiler (*levahık*) ilave olur. Bunlarla yukarıda söz konusu edilen akledilirler cins veya tür olurlar. Böylece söz konusu akledilirler birbirleriyle tarif edilir. Böylece akledilirler arasında bazısı daha genel, bazını daha özel olmak şeklinde birtakım izafetler meydana gelir. Bunların bilinir veya akledilir olması da onlara zihinde ilişenlerdendir. Bu ilişenler de akledilirlerdir; fakat bunlar ilk akledilirler gibi insan zihni dışında mevcut bir duyulurda bulunmamaktadır. Cevher veya araz olan ilk akledilirlere birinci, bu birinci akledilirlere eklenenlere de ikinci akledilirler denir.¹⁷

Filozofumuza göre kendisine küllîlik ilişen nitelikler de iki çeşittir (*darb*). Birincisi yalnız konu ve zatı ile bilinir, bu küllî cevherdir; ikincisi ise hem konu ve zatıyla hem konu ve zatı olmayanla bilinir, bu küllî de arazdır. Şahıslar da iki çeşittir (*darb*). Birincisi ne konu ve zatlara ne bunlar dışındakilerle bilinir, bu cevher olan

¹⁴ Ayniyet konusu için bkz. M. Fatih Demirci, "İbn Sînâ Felsefesinde Küllîler Meselesi", (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), s. 53-86.

¹⁵ Fârâbî, *Tavṭi'e*'de küllîyi iki veya daha fazla mevcutta bulunup da birbirine benzeyen mana olarak tanımlamış ve böylece küllîyi, ayniyet ile değil teşabüh ile tavsif etmiştir. (Bkz. Fârâbî, "et-Tavṭi'e", I, 60.) O, *Kitâbü'l-Hurûf*'ta ise küllînin temelinde ayniyet bulunduğunu söylemekte; duyulur varlıklarda algılanan manaların birbirine benzer olabilmesi için bunların temelde aynı olması gerektiğini ifade etmektedir. Burada filozofumuzun niçin küllîyi bu şekilde iki farklı tarzda tarif ettiği; bu farklı ifadelerin onun felsefi tavrında bir değişikliğe işaret edip etmediği sorulabilir. Bu soru bir mesele olarak ayrıca ele alınabilir, fakat bu yazıda söz konusu meseleye girilmeyecektir. Burada Fârâbî'nin farklı eserlerinde küllî için bu iki farklı sıfatı kullanmış olmasının onun düşüncesinde bir değişimin olduğu anlamına gelmediği varsayılmış ve teşabühün ayniyetten sonra gelmesi sebebiyle filozofumuzun ayniyet ifadesi onun temel görüşü olarak tercih edilmiştir.

¹⁶ Fârâbî, "Kitâbü'l-Maḳûlât", *el-Mantık inde'l-Farabi*, (thk. Refik el-Acem), Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1985, I, 99-103.

¹⁷ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 64.

şahıstır; ikincisi ise konu ve zatlarıyla bilinmeyip konu ve zatından ayrı olandır, bu da araz olan şahıstır.¹⁸

Fârâbî, Aristo'da olduğu gibi, cevheri iki anlamda kullanır. Birincisi şahıslar veya tekil varlıklar, ikincisi ise bu tekil varlıkların kendilerine küllîlik işen mahiyetleri –felsefeciler bu mahiyetin kendisini (*biaynihi mahiyet*) ‘şeyin inniyeti’ olarak isimlendirmişlerdir– veya zatî nitelikleridir.¹⁹ Şahıslara birinci, küllî zatî niteliklere ise ikinci cevherler denir; zira şahıslar, küllîlere nazaran daha tam (*ekmel*) bir varlığa sahiptirler, çünkü onlar kendi mevcudiyeti noktasında yeterli olup var olmak için başka bir cevhere muhtaç değildirler. Küllîler ise kendi varlıkları (*kıvam*) açısından şahsî cevherlere ihtiyaç duyarlar. Bu ihtiyaç ise onların cevher olmasına zarar vermez.²⁰

Ona göre, bir konuda bulunmayan fakat duyulurları tarif eden küllî veya zatî niteliklere iki cihetle cevher denir: Birincisi bunlar mutlak olarak cevherdir; ikincisi bunlar duyulur cevherlerin cevherlerini meydana getirirler. Duyulur cevher ise tek yönden cevherdir: Bu onların mutlak olarak cevher olmalarıdır. Diğer kategorilerin küllîleri yalnızca tanımlarında buldukları şeylerin cevherleri olmaları sebebiyle cevherdirler.²¹

Filozofumuz küllî araz olan beyazlıkla beyazı birbirinden ayırmaktadır. Zira akledilir küllî araz olan beyazlık konudan ayrı olarak sadece mücerret beyazlık manasına işaret etmektedir; bu küllî araz niteliğe sahip olmak anlamına gelen beyaz ise bu mücerret manayla beraber bu mananın kendisinde bulunduğu konuya da işaret etmektedir.²² Fârâbî’ye göre genel olarak her bir kategorinin altına giren –yukarıda işaret edilen beyazlık gibi– herhangi bir türün mahiyeti ve o mahiyetin zatını kaim kılan manalar için de cevher denir.²³

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere Fârâbî felsefesinde cevher²⁴ kesinlikle bir konuda olmayan duyulur varlık için söylenir. Bu duyulur varlığın cins, tür ve fasıl gibi mahiyetini belirten nitelikler için cevher denir. Cevher, ikinci olarak, bütün kategorilerin türlerinden bir türün mahiyetini tanıtan, zatına ve o türe varlık kazandırana denir.²⁵ Üçüncü olarak cevher görelî ve bir şeyle kayıtlı olandır. Birinci

¹⁸ Fârâbî, “Cevâbât li-mesâ’il suile ‘anhâ”, *Risâletân Felsefiyyetân*, (thk. Cafer Al-i Yasin), Beyrut: Dârü'l-Menâhil, 1987, 110-111. Ayrıca bkz. Fârâbî, “Kitâbü'l-Mağûlât”, I, 89-90.

¹⁹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 61, 102.

²⁰ Fârâbî, “Kitâbü'l-Mağûlât”, I, 91; Fârâbî, “Cevâbât li-Mesâ’il suile ‘anhâ”, s. 110-111.

²¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 102-103.

²² Fârâbî, “el-Fuşûlü’-hamse”, *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, (thk. Refik el-Acem), Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1985, I, 70.

²³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 100.

²⁴ Fârâbî’ye göre üç tür cevher bulunmaktadır: İlk anlamıyla cevher, kesinlikle hiçbir kategori o cevherin konusu değildir ve o da hiçbir kategorinin konusu değildir. İkinci olarak hiçbir kategori kesinlikle onun konusu değildir, fakat o tüm kategorilerin konusudur. Üçüncü olarak bir kategorinin altına giren herhangi bir türün mahiyeti ve bu mahiyetin cüzleri cevherdir. Bkz. Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 105.

²⁵ Fârâbî’nin yukarıda ifade edilen ikinci anlamıyla cevher düşüncesiyle onun küllî niteliklerin insan zihni dışında duyulur varlıklardan ayrı olmaması gerektiği fikri arasında bir çelişki var mıdır, yok mudur? Eğer bu noktada bir çelişki yoksa filozofumuz bu iki farklı düşünceyi nasıl

ve ikinci anlamlara mutlak olarak cevher denir; üçüncü anlama ise mutlak olarak cevher denmez. Bir şeyin aklediliri insan zihninde olması açısından o şeydir; o şey insan zihni dışında olmak hasebiyle de akledilirdir.²⁶

Fârâbî'ye göre mahiyet ve zat bazen bölünür bazen bölünmez. Bölünen mahiyet veya zat ise şu üç anlamdan biridir: (1) Toplam ve tam bir mahiyeti ifade eden tek anlam, (2) bir mahiyeti meydana getiren anlamların toplamı ve (3) söz konusu toplam mahiyeti oluşturan, fakat her biri tek başına ele alınabilen tek tek anlamlar. Birincisi o mahiyetin ismi, ikincisi o mahiyetin tanımı, üçüncüsü ise o mahiyetin cins ve faslıdır.²⁷ Böylece o, yukarıda zikredildiği gibi, küllî nitelikleri evvela zatî ve arazî şeklinde ikiye; daha sonra cins, tür, fasıl, hassa ve araz şeklinde beşe taksim etmiştir.²⁸

Buraya kadar bahsedilen küllî nitelikler müfret manalardır. İnsanoğlu bu müfret manaları terkip etmek suretiyle mürekkep küllî manalara ulaşır. Dolayısıyla müfret küllîlerin terkihiyle meydana gelen tanım (*hadd*) ve resimler de mürekkep küllîlerdir.²⁹

Filozofumuza göre nicelik de kendisine küllîlik ilişen bir akledilirdir. Bundan dolayı o, yukarıda belirtildiği gibi, nicelikleri küllî nitelikler içinde değerlendirmekte veya nicelikleri niteliğin dört türünden biri saymaktadır.

Fârâbî niceliği muttasıl ve munfasıl olarak ikiye ayırmakta; sayı, nokta, çizgi, yüzey, cisim, zaman, lafız ve söz gibi bir parçası tarafından ölçülmesi mümkün her bir bütüne nicelik demektedir. Muttasıl nicelik, bir şeyin ortasında bir sınırdaki birleşen iki parçanın kendisi için varsayılması mümkün olan niceliktir. Nokta bu iki parçanın müşterek nihayeti veya sınırlandırıcıdır. Nokta dışında diğer muttasıl nicelikler de şunlardır: Çizgi, yüzey, cisim ve zaman. Muttasıldaki gibi iki parçasının bir ortada birleşmesiyle bir bütün oluşturmayan niceliğe ise munfasıl nicelik denir. Sayı, lafız ve söz de munfasıl nicelikleri meydana getirir.³⁰

Fârâbî niceliği bir de parçalarının bir araya gelmesi ve birbirlerine göre bir konum alması ile varlık kazanan nicelik ve varlığı bu şekilde bir birliğe bağlı olmayan

telif etmektedir? Yoksa o, cevhere Aristo'dan farklı bir anlam mı vermektedir? Eğer burada bir çelişki bulunmakta ise filozofumuz niçin bu şekilde çelişkili iki ifadeyi aynı anda doğru kabul etmektedir? Fârâbî'nin cevher ve küllîler anlayışları etrafındaki bu vb. sorular burada meselenin çeşitli boyutlarının bulunması sebebiyle ele alınamamaktadır. Bu mesele tüm boyutlarıyla ele alınmak üzere cevabını beklemektedir.

²⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 100-111.

²⁷ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 116.

²⁸ Fârâbî, "İsâgüci", I, 76. Fârâbî, "et-Tavṭi'e", I, 60-61.

²⁹ Fârâbî, "İsâgüci", I, 85.

³⁰ Fârâbî, "İsâgüci", I, 93-6. İbn Sînâ'ya göre bizatihi sürekli nicelikler maddî cismin uzunluğu, sathı, hacmi ve zaman; süreksiz nicelik ise sadece sayıdır. Lafız ve söz ise bizatihi nicelik cinsi altına girmezler; bunların tabiatlarına sadece nicelik sahibi olmak arız olur. Bunun için onlar bizatihi niceliklerle karıştırılır. Bkz. M. Fatih Demirci, "İbn Sînâ'da Nicelikler ve Sayı", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6 (2015), 30-34.

nicelik olarak ikiye ayırmaktadır. Niceliklerden nokta, çizgi, yüzey ve cisim ilk grubu; zaman, lafız, söz ve sayı da ikinci grubu oluşturmaktadırlar.³¹

Filozofumuza göre yukarıda tek tek sayılan nicelikler bizzat niceliktir. Bir de bizzat değil, bilaraz nicelikler vardır. Bunlar –renk, hareket, taşınma, ağırlık ve hafiflik gibi– aslında nicelik değillerdir. Fakat bir sebeple ölçüldükleri için onlara nicelik denir.³²

Fârâbî küllî akledilir nitelikleri sayısal açıdan ve türsel bakımdan bir olanlar şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ona göre her bir akledilirin insan zihni dışında mevcut olması sırasında bu akledilire bazı hal ve arazlar ilişir. Bu hal ve arazlar sayı bakımından bir olan akledilirlerde asla değişmezler veya farklılık kazanmazlar. Tür olarak bir akledilirlerle ilişen arazlar ise devamlı değişir ve farklılaşırlar. Binaenaleyh tür olarak bir akledilirlerin insan zihni dışında varlık kazanmaları sırasında kendileriyle beraber bulunmaları gereken hal ve arazların bunlara eklenmesi bir zorunluluktur. Bu zorunluluk tür olarak bir tabî ve iradî akledilirlerin her ikisi için de geçerlidir. Elbette türsel olarak bir tabî akledilirlerle arazları tabiat tarafından, iradî akledilirlerle arazları da onları var kılan irade tarafından bir araya getirilirler.³³

Fârâbî küllî nitelikleri, başka bir açıdan da tabî ve iradî küllîler olarak ikiye ayırmaktadır. Buraya kadar bahsedilen küllîler tabî küllî olup bunlar insan iradesinden bağımsız bir şekilde kain ve mevcut olurlar. İradî küllîler ise insan iradesiyle mevcudiyet kazanan anlamlardır. İnsan zihni dışında mevcut tabî akledilirler yalnız bir tabiattan var olurlar ve tabî olarak bulunan arazlar da onunla beraber mevcuttur. İnsan zihni dışında irade ile varlık kazanan akledilirler ise hem kendileri hem onlarla beraber bulunan durum ve arazlar için bir irade söz konusu olduğu müddet içinde mevcut olabilirler. İlk küllîleri tabî, ikincisini ise medenî ilim inceler. İffet, zenginlik ve benzeri akledilir manalar iradî küllîlere örnek olarak gösterilebilir.³⁴

Buraya kadar ortaya konan açıklamalardan anlaşılacağı üzere, küllîler sayısal olarak çokluk arz eden maddî varlıklar âlemi için söz konusu edilebilir. Küllî manalar öncelikle türsel ve sayısal olarak bir küllîler şeklinde ikiye ayrılırlar. Burada küllîler bu açıdan ele alınamayacaklardır. Küllîler bir de tabî ve iradî olarak ikiye ayrılırlar. Tabî küllîler de niteliksel ve niceliksel küllîler şeklinde ikiye taksim olunurlar. İradî küllîler de insanî ve içtimaî her türlü değeri kapsamaktadır.

2. Küllînin Varlık Tarzları

İlk bölümde Fârâbî'nin küllîden ne anladığı ve neleri küllî olarak kabul ettiği üzerinde durulmuştur. Bu bölümde ise yukarıda sayılan her bir küllî türünün varlık

31 Fârâbî, "İsâgüci", I, 96-98.

32 Fârâbî, "İsâgüci", I, 98-99.

33 Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, (thk. Cafer Al-i Yasin), 2. bs., Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1983, s. 65

34 Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, s. 65-67; Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 67.

tarzı; diğer bir ifadeyle Fârâbî'ye göre, bunların her birinin nerede ve ne şekilde var olduğu ele alınmaya çalışılacaktır.³⁵

Fârâbî'nin küllîler ve onun türleri hakkındaki düşünceleri onun varlık anlayışından ayrı ele alınamaz. Zira kendisine küllîlik işen manalar ya kendileri maddî varlıklar âlemini meydana getiren sayısal olarak çokluk arz eden mevcudâta zatî veya arazî yüklem olurlar yahut bu maddî âlemin bir parçasını oluşturan teker teker insanların ve onların bir araya gelmek suretiyle teşkil ettikleri toplumların tahakkuk ettirmeleri ve yaşatmaları gerekli olan muhtelif değerleri meydana getirirler.

Filozofumuz varlıkları öncelikle İlk Mevcud ve diğer mevcudât olarak ikiye ayırmaktadır. Tüm mevcudât İlk Mevcud veya Tanrı'dan belli bir sırayla sudur etmektedir. O'ndan ilk olarak maddeden uzak varlıklar, daha sonra maddî varlıklar neşet eder. İlk grup ay üstü âlemi, ikinciler ay altı veya fizik âlemi meydana getirirler.

Filozofumuza göre, tüm bu varlıkları yukarıdan aşağıya mertebeler teşkil edecek tarzda şu şekilde sıralamak mümkündür: Birincisi İlk Sebep'tir, O birinci mertebeye bulunur. İkinci sebepler ikinci mertebelerde bulunmaktadır. Madde ise üçüncü mertebeyi teşkil etmektedir. Birinci mertebede bulunan İlk Sebep tek olup O'nun birden fazla olması imkânsızdır. Fakat diğer mertebelerde bulunanlar çokluk arz ederler.³⁶ Dolayısıyla tüm mevcudât bir cevher olan Tanrı'dan sonra, mertebelerine uygun bir şekilde bir nizam içinde husule gelirler. Zira O, tüm bu mevcudât arasında irtibat kurup onları bir bütün (*cümle*) halinde tek bir varlık gibi bir nizam teşkil edecek şekilde birbirleriyle birleştirir.³⁷

Filozofumuz, söz konusu varlıkları bir de altı mertebeye teşkil etmek üzere şu şekilde sıralamaktadır: Tanrı, bir nizam teşkil eden tüm mevcudâtın en üstünde yer alır. O'nu, ikinci mertebedeki Akıllar takip eder. Üçüncü mertebede Faal Akıl, dördüncü mertebede nefis, beşinci mertebede sûret bulunmaktadır. Son mertebeyi de madde işgal etmektedir. Bu altı mertebenin ilk üçü hem cisim değildir hem cisimde bulunmazlar; diğer üçü cisim değildir, fakat cisimde bulunurlar. Bu altı mertebeden

³⁵ Fârâbî, yukarıda görüldüğü üzere, küllî akledilirleri bir açıdan tabîî ve iradî küllîler, başka bir açıdan sayısal ve türsel bakımdan bir olanlar şeklinde olmak üzere iki farklı tarzda taksim etmektedir. Burada filozofumuzun türsel olarak bir tabîî akledilirlerle ne kastettiği sorulabilir. Ancak o, küllîleri mezkûr şekilde taksim ettiği paragraftan hemen önce bu noktada mimarlık örneğini vermekte ve bu şekilde türsel olarak bir tabîî akledilirlerle insanların tabîî unsurlarla inşa ettiği veya ürettiği mevcutları kastettiğini –zannımızca– ortaya koymaktadır. Fakat filozofumuzun türsel olarak bir tabîî akledilirlerle bunu mu kastettiği, bunların hangi iradeyle nasıl varlık kazandıkları ve onların iradî akledilirlerden ne gibi niteliklerle ayrıldıkları meseleleri üzerinde ayrıca durulması gereken bir konudur. Bu makalede bu meseleye girilemeyecektir.

³⁶ Fârâbî, *Kitabü's-siyaseti'l-medeniyye*, (thk. Fevzî Mitrî Neccâr), 2. bs., Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1993, 31.

³⁷ Fârâbî, *Arau ehlî'l-Medîneti'l-fâzıla*, (thk. Albert Nasri Nadir), 5. bs., Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1985, 57-58.

sonra kâinat veya cisimler âlemi gelir; onlar da altı cinstir: (1) Semavî cisim, (2) düşünen canlı, (3) düşünmeyen canlı, (4) bitkiler, (5) madenler ve (6) dört unsur.³⁸

Bu ilkelerin ilki olan Tanrı, yukarıda da belirtildiği üzere, her yönden birdir ve O'nun sûreti yoktur. Zira sûret ancak maddede veya maddî bir varlıkta bulunur.³⁹ Birden çok olan ayrık akıllar ve semavî nefisler, cevherleri veya tabiatları açısından birdirler.⁴⁰ Faal Akıl da zat açısından birdir.⁴¹ Diğer bir ifadeyle Tanrı, akıllar ve semavî nefisler –düşünen veya düşünmeyen ve ay altı âlemi meydana getiren maddî varlıklardan farklı olarak– bir türe dahil olup bu tür dahilinde sayısal veya maddî olarak çokluk arz etmezler. Dolayısıyla Tanrı, ay üstü âlemi meydana getiren ayrık (*mufarık*) akıllar, semavî varlıklar ve bunların nitelikleri için küllî nitelemesinde bulunulamaz.

Bu durumda küllîlik hem ay altı âlemi meydana getiren sayısal olarak çok maddî varlıkların nitelik ve nicelikleri hem bu âlemde yaşayan insanlarla toplumların tahakkuk ettirmeleri ve yaşatmaları beklenen muhtelif değerler için kullanılır. Zira bu akledilir manalar, ay üstü âlemdeki varlıklar gibi, maddeden ayrı (*mufarık*) olmayıp maddî varlıklar ile beraberdirler ve söz konusu maddî mevcudâtta algılanıp küllî olarak idrak edilen nitelik ve nicelikleri meydana getirirler. Ayrıca insanoğlunun kendisiyle hayatına anlam kattığı değerler de kendilerine küllîlik ilişen akledilir manalardır.⁴²

Yukarıda zikredildiği üzere Allah Teâlâ varlık olarak nitelenmeye en layık varlıktır. Zira O Tek, Hak, bütünü (*küll*) Mübdi ve Kendisi için kevn ve fesat söz konusu olmayandır. O'ndan sonra mevcudâtın meydana getirdiği bir bütün olan kâinat ve daha sonra tek tek mevcudât gelir. Fârâbî'ye göre kendisi için kevn söz konusu olan her mevcut için muhakkak fesat da söz konusudur. Bir bütün olarak âlemde kevn ve fesat bulunmakta, fakat bu kevn ve fesat zaman içinde cereyan etmemektedir; âlemi meydana getiren parçalar için de kevn ve fesat söz konusudur,

³⁸ Fârâbî, *Kitabü's-siyaseti'l-medeniyye*, s. 31. Fârâbî'ye göre, diğer bir ifadeyle, Tanrı mertebeler halinde bir nizam teşkil ederek kâinatı meydana getiren varlıkların en üstünde yer alır. O'nu Akıllar takip eder. Bu akıllar da on birinci mevcutla beraber nihayete erer. Dolayısıyla ay üstü âlemi meydana getiren varlıklar (1) Sebepsiz Varlık ve Bir olan Tanrı; (2) çokluk arz eden akledilir ayrık akıllar ve (3) çokluk arz eden ve tabiatı gereği dairevi şekilde hareket eden semavî varlıklardır. Bkz. Fârâbî, *Arau ehli'l-Medîneti'l-fâzıla*, s. 62.

³⁹ Fârâbî, *Arau ehli'l-Medîneti'l-fâzıla*, s. 38.

⁴⁰ Fârâbî, *Kitabü's-siyaseti'l-medeniyye*, s. 33-34.

⁴¹ Fârâbî, *Kitabü's-siyaseti'l-medeniyye*, s. 32.

⁴² Aristo Platon'un ideaların cevher olduğunu ileri sürdüğünü iddia etmekte ve hocasını bu görüşü sebebiyle eleştirmektedir. Ona göre ideaların cevher olması onların duyulur varlıklardan ayrı olması anlamına gelmektedir. Fârâbî hem tüm akledilirlerin cevher olduğunu söylemekte hem aşağıda görüleceği üzere, küllî akledilirlerin duyulur varlıklardan ayrı bir şekilde değil, onlarla beraber mevcut olduğunu kabul etmektedir. Diğer bir ifadeyle Fârâbî hem Platon'un hem Aristo'nun birbirini nakzeden tezlerini benimsiyor gibidir. Fakat Fârâbî'nin küllîlerin maddî varlıklardan ayrı olmadığını kabulü göz önünde bulundurulursa filozofumuzun bu noktada Platoncu olmadığı söylenebilir. Ancak yine de sorulmalıdır: Burada ilk bakışta Fârâbî'nin hakikaten birbirini nakzeden iki tezi mi benimsediği yoksa ona göre bu iki görüşün birbirini nakzetmediği mi söylenmelidir? Burada söz konusu meseleye sadece işaret edilmektedir. Ancak bu meselenin ve onunla alakalı diğer meselelerin üzerinde ayrıca durulmalıdır.

fakat bu kevn ve fesat ise zaman içinde cereyan etmektedir. Böylece Fârâbî bir bütün olarak âlemi, tek tek mevcudât ile Tanrı arasına yerleştirmektedir. Diğer bir ifadeyle kâinat, Tanrı gibi zaman dışıdır ve fakat diğer mevcutlar gibi kevn ve fesada maruz kalmaktadır.⁴³

Bilindiği üzere insanoğlu akledilirleri duyulur varlıklarda maddî sûret olarak algılar. Bu sûret (1) histe, (2) akılda ve (3) cisimde olmak üzere üç şekilde husule gelir. Bir sûretin insanın hissinde husulü, bir şeyin sûretinin onun maddesi ve diğer halleriyle beraber o insanın hissinde hasıl olmasıdır. İnsanın aklında bir sûretin husulü ise onun tek başına (*müfred*), madde ve ona hariçten ilişen diğer hallerden uzak bir şekilde o insan zihninde tasavvur edilmesidir. Tek başına (*müfred*) sûret mürekkep ve bir konuyla beraber değildir, o kendisine ilişenlerin (*mülabese*) tümünden mücerrettir.⁴⁴ Diğer bir ifadeyle duyulurlar bilinen değil, bilinenlerin örnekleridir (*emsile*).⁴⁵

Ancak insanın maddî sûretleri algılayıp aklen idrak edebilmesi için bunların insanın zihni dışında bulunması bir gerekliliktir. Daha doğru bir ifadeyle bir sûretin histe ve akılda husule gelebilmesi için bu sûretin söz konusu iki husulünden önce insan zihni dışında veya cisimde mevcut olması şarttır. Bunlar şahıslarıyla mevcut, şahıslar da küllîlerle akledilir olurlar. Aksi takdirde bunlar zihinde yalan ve var olmayan bir uydurma haline gelecektir.⁴⁶

Diğer bir ifadeyle yukarıda türleri zikredilen tüm akledilir küllîlerin insan zihninde bulunabilmesi bunların fizik âlemde varlığına bağlıdır. Fakat küllîlerin fizik âlemdeki varlığı bunların ondan önce gelen başka bir varlığını gerektirmektedir.⁴⁷ Bu onların, yukarıda zikredildiği gibi, fizik ötesi mevcudiyetidir. Bu da tüm akledilir nitelikler, nicelikler ve iradî küllîlerin fizik âlemde önce Allah Teâlâ'nın katında bulunması anlamına gelir. Zira Allah Teâlâ diri ve bu âlemde var olan her şeyi var edendir. Ayrıca mademki Allah Teâlâ diri ve bu âlemde var olan her şeyi var edendir;

43 Fârâbî, "Cevâbât li-Mesâ'il suile 'anhâ", s. 85.

44 Fârâbî, "Cevâbât li-Mesâ'il suile 'anhâ", s. 103-104.

45 Fârâbî'nin yukarıda işaret edilen duyulurlarda bilinenlerin örneklerinin bulunmadığı tezi Platon'un ideaların duyulur varlıklardan ayrı oluşunu hatırlatmaktadır. Fakat öte yandan Fârâbî, daha sonra ele alınacağı üzere, küllî niteliklerin mevcudiyeti meselesinde bunların maddî varlıklardan ayrı olmadığını kabul etmekte, böylece o Platon'dan ziyade Aristo'ya yakın durmaktadır. Dolayısıyla burada filozofumuzun bu iki tutumu iki farklı tutum olarak değerlendirip değerlendirmedeği ve eğer bunların farklılığını kabul ediyorsa bu iki yaklaşımı nasıl telif ettiği sorusu gündeme gelmektedir. Bu mesele ayrı bir makalede ele alınmak üzere önümüzde durmaktadır.

46 Fârâbî, "Kitâbü'l-Ma'kûlât", 1, 92.

47 İbn Sînâ küllîlerin fizik âlemdeki varlığından önce gelen varlık durumuna onların mutlak varlığı demektedir. Fârâbî ise yukarıda geçtiği üzere, mutlak cevherden bahsetmektedir. Fakat onun – görebildiğimiz kadarıyla– bu ifadeyle İbn Sînâ'ya benzer bir nitelemde bulunduğu tam olarak söylenemez. Fakat İkinci Muallim beyazla beyazlığı ayırmakta, ikincisini mücerret olarak nitelemektedir. Onun bu mücerret niteliği ile İbn Sînâ'nın mutlak niteliği arasında ne gibi bir benzerlikten bahsedilebileceği veya Fârâbî'nin bu mücerretle küllîler meselesi çerçevesinde ne kastettiği üzerinde ayrıca durulması gereken bir konudur. Bkz. Fârâbî, "el-Fuşûlü'-hamse", 1, 70 ve İbn Sînâ, Kitâbü's-Şifâ el-İlahiyât (thk. Georges C. Anawati), Tahran, 1924, s. 196. Ayrıca bkz. M. Fatih Demirci, "İbn Sînâ Felsefesinde Küllîler Meselesi", s. 33-48.

öyle ise –benzerden uzak olan– Allah Teâlâ'nın katında, var etmek istediklerinin sûretlerinin bulunması gerekir.⁴⁸ Aynı şekilde düşünülecek olursa, mademki O'nun zatı bakidir, O'nda değişme ve başkalaşma olamaz. Öyleyse O'nun mertebesinde bulunan idealar da aynı şekilde bakidir, eskimez ve bozulmaz.⁴⁹

Eğer var eden, hayat ve irade sahibi olan Allah Teâlâ'nın zatında varlığın sûretleri bulunmamış olsaydı, bu durumda O neyi var edecekti? O, yaptığında ve yarattığında neyi örnek alacaktı? Bunun aksini düşünüp bu tasavvurların fiil, hayat ve irade sahibi olan Allah Teâlâ'da bulunduğunu inkâr eden kimsenin; Allah Teâlâ'nın, yarattıklarını tahmini, gelişigüzel, gayesiz, iradesiz ve belli bir maksadı olmaksızın yarattığını kabul etmesi gerekir. Oysa böyle bir iddia çirkinliklerin en çirkinidir.⁵⁰

Akledilir küllîlerin Tanrı'nın katında mevcudiyetini bunların fizik âlemdeki veya insan zihni dışındaki mevcudiyeti takip eder. Bu akledilirler fizik âlemde öncelikle, onların tabiatta bulunmaları sırasında onlara eşlik eden ve onları maddî veya cüzî kılan haller ve arazlar söz konusu edilmeksizin mevcut olurlar. Araz olan bu nitelikler, sayısal veya maddî bir olarak bulunan varlıklarda değişmezler (*tedümü*) ve ondan ayrılmazlar; fakat tür olarak bir olan varlıklarda ise (sayısal bir olana kıyasla) değişirler. Türsel bir olan niteliklerin insan zihni dışında mevcut olabilmeleri için bu esnada onlarla beraber bulunması gereken hallerin ve arazların bu türsel birlere bağlanması gerekir. Bu da irade ile olur. Yukarıda zikredilen arazların, sayısal bir veya maddî varlıklarda bulunması için (insanî) bir irade gerekmez. Zira bu arazlar maddî varlıklarda tabii olarak bulunurlar.⁵¹

İmdi ilk olarak tabii küllîler veya niteliklerin, ikinci olarak niceliklerin ve sonra da iradî küllîlerin insan zihni dışındaki varlıkları veya teker teker tüm bu küllîlerin insan zihni dışında nasıl var oldukları üzerinde durulacaktır.

2.1. Tabii Küllîlerin Varlıkları

Bu bölümde akledilir küllî niteliklerin fizik âlemi meydana getiren tekil bir mevcutta nasıl varlık kazandığı ele alınmaya çalışılacaktır. Yukarıda belirtildiği üzere Tanrı ve ay üstü âlemi meydana getiren varlıklar için küllî nitelenmesinde bulunulamaz, bunların tabii varlıklarından bahsedilemez. Dolayısıyla burada sayısal olarak çokluk arz ederek fizik âlemi meydana getiren maddî varlıkların nitelikleri ele alınacaktır.⁵²

⁴⁸ Maddî varlıklarda bulunan suretlerin ondan önce Faal Akıl'da bulunduğu konusunda bkz. Fârâbî, *Risâle fi'l-'aql*, (thk. Maurice Bouyges), Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1938, s. 28-30.

⁴⁹ Fârâbî, *el-Cem'*, s. 106.

⁵⁰ Fârâbî, *el-Cem'*, s. 106.

⁵¹ Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, s. 65.

⁵² İbn Sînâ'ya göre küllî nitelikler şahsî varlıkların zatî veya arazî niteliklerini meydana getirmekte bunun için söz konusu nitelikler duyulur varlıklarda tahakkuk etmekte; diğer bir ifadeyle tasavvuru açısından ortaklık kabul etmeyecek tarzda, tekil olarak varlık kazanmaktadır. O bu tahakkuku taayyün ve teşahhus olarak tanımlamaktadır. İbn Sînâ, bu çerçevede, Tanrı'nın bizâtihi tek olduğunu, ay üstü âlemi meydana getiren akılların ise bizâtihi teşahhus ettiklerini söylemektedir. Ona göre duyulur veya maddî varlıklar da maddeyle teşahhus etmektedirler.

Hatırlanacağı üzere mevcut, ortak bir lafız olup ister bir konuda bulunsun isterse bulunmasın bütün duyulurlara söylenir. Daha doğru bir ifadeyle mevcut, her bir yüce cinse, sonra onlardan her birinin altında bulunanların tamamına ad olur ve ayn gibi onun türlerinin tamamına tam eşitlikle söylenir. Ayn ise, pek çok türün adı olup onlara iştirakle; sonra her bir türün altındakilere o türün ilk ismi olarak; sonra o türün altındakilerin hepsine tam eşitlikle söylenir.⁵³ Kendisine işaret edilen bu duyulur varlığın ne olduğunu ifade eden anlama da mutlak anlamıyla cevher veya mutlak anlamıyla zat denir.⁵⁴

Mevcut bir de şu üç mana için söylenir: (1) Tüm kategoriler mevcuttur. (2) Doğru (*sadık*) olduğu söylenen mevcuttur, zira doğru insan zihni dışında bulunan akledilirlere izafe edilir. (3) Bir de ister tasavvur edilsin ister edilmesin insan zihni dışında mahiyete sahip olan mevcuttur. Fârâbî'ye göre mevcut ve varlık (*vucûd*) şu noktada birbirinden farklıdır: Mevcut mahiyeti meydana getiren niteliklerin toplamı ve bu mahiyetin zatıdır. Varlık ise bu şeyin mahiyetinin hülasası (*mulahhasa*) veya onun parçalarının her biridir.⁵⁵ Dolayısıyla Fârâbî'ye göre akledilirler kendisine işaret edilen duyulur varlığın sıfatları olmaları ve işaret edilen varlıkların bu sıfatlarla nitelenmesi sebebiyle insan zihni dışında mevcut olmaya daha layıktırlar.⁵⁶

Duyulur varlık ve bu varlığın kendisine işaret edilen maddî nitelikleri, yukarıda belirtildiği üzere, insanın bilgisi açısından asıl akledilir niteliklerden önce gelir. Fakat asıl akledilir nitelikler kendi zatlari açısından veya kendilerine işaret edilir olmaksızın ele alınmaları durumunda, kendisine işaret edilen duyulur nesne asıl akledilir mananın içinde bilkuvve bir şekilde mevcuttur. Dolayısıyla söz konusu asıl manalar ilk akledilirler olurlar. Kendisine işaret edilebilir, sayısal olarak bir, maddî mevcutlar da varlık açısından asıl niteliklerden sonradır.⁵⁷

Kendilerine şahıs denen ilk cevherler fizik âlemdeki mevcudiyetleri esnasında kendilerinden başka bir şeye muhtaç değildirler. Cins ve tür gibi ikinci cevherler ise fizik âlemdeki mevcudiyetleri noktasında kendi şahıslarına muhtaçtırlar. O halde şahıslar fizik âlemde cevherlik noktasında küllîlerden öncedir ve bu ismi, mezkûr açıdan, küllîlerden daha çok hak etmektedirler. Nazar cihetlerinden bir diğeriyle bakıldığında ise küllîler cevherdirler. Zira onlar sabit, kaim ve baki; şahıslar ise gelip gidicidirler. Bu açıdan da küllîler cevher ismini şahıslardan daha çok hak etmektedirler. Her iki bakış açısıyla bakıldığında cevherin yüklem olduğu şeye öncelik

(Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât* (thk. Abdurrahman Bedevî), Kum: Mektebetü'l-İlmi'l-İslâmî, 1984, s. 67. Ayrıca bkz. M. Fatih Demirci, "İbn Sînâ Felsefesinde Küllîler Meselesi", s. 116.) Fârâbî'ye göre ise, bir önceki bölümde belirtildiği üzere, Tanrı her yönden birdir; ayrık akıllar ve semavî nefisler, cevherleri veya tabiatları yönüyle, Faal Akıl da zat açısından birdir. Fakat İlk Muallim, ne ay üstü varlıkların bizzatı bu birlikleri için ne küllî niteliklerin duyulur varlıklarda tahakkuku için, İbn Sînâ gibi, teşahhus kelimesini kullanmaktadır.

53 Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf*, s. 115.

54 Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf*, s. 63.

55 Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf*, s. 116-117.

56 Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf*, s. 77.

57 Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf*, s. 72-73.

ve sonralıkla yüklem olduğu açıklık kazanmıştır. O halde cevher müşekkek bir isimdir.⁵⁸

İnsanoğlu tarafından, kendi zihni dışındaki genel mahiyet ve akledilirlerin mevcudiyeti, bunlar arasındaki genellik dikkate alınmak suretiyle –maddî varlıklarla akledilir küllî nitelikler arasındaki öncelik sonralığa benzer şekilde– bir tertip altında ifade edilir. Buna göre altında başka tür olmayan anlam veya mahiyet fizik âlemde varlık kazanmak noktasında diğer mahiyet ve anlamlardan daha yetkindir. Zira o, yetkin bir mahiyet olarak meydana gelmesi noktasında kendine başka anlamların katılmasına ihtiyaç duymamaktadır. Diğer bir ifadeyle altında tür olmayan anlam, sayısal çokluk arz edecek şekilde varlık kazanmak noktasında, kendisine başka anlamların katılması zorunlu anlam veya mahiyetlere göre mevcut denilmeye daha layık bir durumdadır. Bir anlam, mahiyet açısından yetkinlik basamaklarını sırayla çıkmak suretiyle mahiyetçe kendisinden daha yetkin bir mahiyet bulunmayınca ve o en yetkin anlam halinde meydana gelinceye kadar yükselmeye devam eder. Meydana gelen bu en yetkin mahiyet ise ya asıl tür olarak birdir veya sayısal olarak çokluk arz eder. Dolayısıyla söz konusu bir veya sayısal olarak çok o şeyler, ‘o mevcuttur’ denilmeye diğerlerinden daha layıktır. Bütün bu kategorilerin dışında olup bu kategorideki en öncelikli mananın mahiyetinin meydana gelmesinde sebep olan bir anlama rastlanırsa o anlam, bu kategoride bulunan diğerlerinin mahiyetinde de sebeptir ve bu kategoride bulunan anlam, geriye kalan diğer kategorilerin mahiyetlerinin de sebebi olur. O halde kendisi hakkında ‘o, mevcuttur’ denildiğinde insan zihni dışında mevcut olarak nitelenen mahiyetler, söz konusu bu tertip üzere sıralanmışlardır.⁵⁹

Fârâbî’ye göre, akledilir manaların insan zihni dışındaki varlıkları arasında zaman, tabiat, mertebe, şeref veya sebep olmak açılarından bir öncelik ve sonralık tertibi daha bulunmaktadır. Zira bir mana diğer bir manaya göre zaman, tabiat, mertebe, şeref veya sebep olmak açılarından önce veya sonradır. Mesela canlılık tabiat açısından insandan öncedir.⁶⁰ Zira insanlık kaldırılrsa canlılık yok olmaz ve fakat canlılık kaldırılırsa insanlık artık olamaz.⁶¹

Mevcut ile insan zihni dışında bulunan bir mahiyet kastedildiğinde, bu mahiyet veya mevcudun bir kısmı bilfiil, bir kısmı bilkuvvedir. Bir mevcut iki tarzda bilfiildir: Birincisi herhangi bir vakitte bilfiil olmaması kesinlikle mümkün olmayandır. Bu daima bilfiildir. İkincisi ise daha önce bilfiil değilken şimdi bilfiil olandır. Bu ise bilfiil olmadan önce bilkuvve idi.⁶²

58 Fârâbî, “Cevâbât li-Mesâ’il suile ‘anhâ”, *Risâletân Felsefiyyetan*, (thk. Cafer Al-i Yasin), Beyrut: Dârü'l-Menahil, 1987, s. 88-89.

59 Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf*, s. 118-119.

60 Fârâbî, “el-Fuṣūlü’-ḥamse”, 1, 66. Ayrıca bkz. Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf*, s. 73.

61 Bu konuda ayrıca bkz. Mehmet Bayrakdar, “Fârâbî’de Tümelilerin Varlıkla Öncelik, Beraberlik ve Sonralık İlişkisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 52/1 (2016), 11-16.

62 Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf*, s. 119.

Bir mevcut bilkuvve ise, bu onun bilfiil varlık kazanmaya hazırlanmış ve yöneltmiş olması anlamına gelmektedir. Bu mevcutların bir kısmı yalnızca bilfiil varlık kazanmaya hazırlanmış ve yöneltmiştir; bunların bilfiil varlık kazanmamaları söz konusu değildir. Mevcutların bir kısmı ise hem bilfiil varlık kazanmaya hem varlık kazanmamaya eşit şekilde hazırlanmış ve yöneltmişlerdir. O halde bilkuvve –kuvve veya imkân arasında fark yoktur– mevcudun iki anlamı vardır. Zira bilkuvve mevcut olanın bir kısmı, kuvve ve imkânıyla yalnızca bilfiil olmaya yöneltmiştir ve bir kısmı bilfiil olmaya ve olmamaya yöneltmiştir ve dolayısıyla bunlar birbirine zıt iki duruma (*mutekabileyn*) aynı anda yöneltmiş olmaktadır. Zatında yalnızca bilfiil olmaya yöneltmiş olan mevcut için iki tarz söz konusudur: Mevcut birinci tarzda, dışardan gelen engellerle karşılaşmıştır. İkinci tarz ise bir mevcudun kesinlikle hiçbir engelle karşılaşmamış olması durumudur. Bu ikisi arasında önünde kesinlikle bir engeli bulunmayan mevcut, kaçınılmaz bir şekilde bilfiil varlık kazanacaktır. Buna ateşin dokunduğu bir otu yakmasını örnek olarak gösterebiliriz. Kuşkusuz ateşte yalnızca yakma gücü vardır ve o, yakmaya ve yakmamaya yöneltmiş değildir. Fakat ateş, onun otu yakmasını engelleyen bir mania ile karşılaşması durumunda kimi zaman yakar kimi zaman yakmaz.⁶³

Küllîler meselesinin önemli bir boyutu ise daha önce de işaret edildiği gibi, Platon’un ideaları ile küllî nitelikler arasındaki ilişkidir. Hatırlanacağı üzere Platon akledilir niteliklere idealar demiş ve bunları asıl varlıklar, bu dünyadaki her bir varlığın ise –aslında o, bunları varlık bile kabul etmez– o asıl varlıkların gölgeleri olduğunu söylemiştir. Aristo ise, hocasını idealara tekil varlıklar gibi, ortaklığa imkân vermeyecek bir şekilde mevcudiyet atfetmekle itham etmiştir. Fârâbî, Aristo’nun bu tavrını benimsemiş ve ideaların bu âlemin dışında ayrı bir mekânda ve cisim halinde bulunduğu iddiasını reddetmiştir. Diğer bir ifadeyle Fârâbî’ye göre, ideaların varlığını kabul eden filozofların görüşleri dikkate alınmalı fakat bunların bu maddî âlemin dışında ayrı bir mekânda ve maddî cisim gibi mevcut bulunduğu ileri sürülmemelidir.⁶⁴ Zira böyle bir iddia durumunda bu maddî âleme benzer şekilde mevcut, sonsuza dek sürüp giden birçok âlemin bulunduğu söylenmiş veya kabul edilmiş olur.⁶⁵

Fârâbî’ye göre umumî manaların veya küllîlerin bilfiil varlıklarıyla şahısların veya şahsî cevherlerin varlığı bir ve beraberdir. Diğer bir ifadeyle küllî niteliklerin varlıkları kendi dışlarında bulunan başka şeylerle veya birinci cevherlerle beraberdir. Bu onların ikinci bir kasıtlı veya bilaraz var oldukları anlamına gelir. Ancak Fârâbî, burada küllîlerin bilaraz var oldukları ifadesiyle bunların araz olarak mevcut olduklarını söylemek istememekte, bunu kast etmemektedir. Zira bu durumda

⁶³ Fârâbî, *Kitâbü’l-Ḥurûf*, s. 119-20.

⁶⁴ Burada, yukarıda işaret edildiği gibi, Fârâbî’nin tüm akledilirlerin cevher olduğunu kabul ettiğini ve fakat onun bu kabulünün küllî akledilirlerin duyulur varlıklardan ayrı bir şekilde mevcut olduğu anlamına gelmediği hatırlanmalıdır.

⁶⁵ Fârâbî, *el-Cem’*, s. 107.

cevherlerin küllîleri araz olur. Fakat o, bu sözleriyle umumî anlamların bilfiil varlıklarının mutlak olarak araz olduklarını ifade etmektedir.⁶⁶

Filozofumuzun nicelikler konusundaki görüşleri noktasında ise şunlar söylenebilir: Fârâbî'nin her bir kategorinin altına giren herhangi bir türün mahiyeti ve o mahiyetin zatını kaim manalar için cevher⁶⁷ olduğunu söylemesi yüksek nicelik cinsinin ve bu cinsin altına giren tüm orta cins ve türlerin cevher olduğu anlamına da gelmektedir. Bundan Fârâbî'nin tüm niceliklerin insan zihni dışında mevcudiyetini kabul ettiği hükmünü çıkarmak imkânsız değildir.⁶⁸

Yukarıda küllînin ne olduğu ve türleri ele alınırken belirtildiği üzere nicelikler büyüklüklerden ve sayılardan ibarettir. Matematik bu iki tür niceliği – büyüklükleri ve sayıları– inceler. Matematiğin temel özelliği onun konusunu teşkil eden söz konusu niceliklerin öğretim ilkeleriyle varlık ilkelerinin aynı olmasıdır. Zira matematik niceliklerin hem varlıklarının hem bunların niçin var olduklarının bilgilerini beraber verir. Çünkü matematik niceliklerin sûrî illetini kullanır, matematikte niceliklerin diğer üç illeti ise bahis konusu edilmez. Dolayısıyla akılda maddeden mücerret olarak bulunan büyüklüklerin ve sayının sadece varlık ilkesi vardır; bu ilkeden başka yukarıda adı geçen ilkelerinden herhangi biri nicelikler için –onların mücerret zatlari açısından– söz konusu edilemez. Niceliklerin diğer ilkeleri, bunların bir maddede bulunmaları adına her biri için bir irade veya tabiat söz konusu olduğu zaman gündeme gelir. Matematik ise söz konusu nicelikleri maddede bulunmaları açısından incelemeyiz.⁶⁹

Fârâbî'ye göre niceliklerin hem varlıkları hem tabiatları mücerrettir. Diğer bir ifadeyle niceliklerin tabiî şeylerde (*umûr*) bir varlığı söz konusudur. Ancak nicelikler –ister hakikat ister vehim olarak mufarık olsunlar– hem tabiîler hem tabiî olmayanlar için bulunur. Fakat matematiğin konularından birinin bile tabiîlerde ne vehmî ne

⁶⁶ Fârâbî, "Cevâbât li-Mesâ'il suile 'anhâ", s. 85-6. Fârâbî burada, yukarıda da ifade edildiği üzere, küllî niteliklerin bilaraz veya mutlak olarak araz şeklinde var olduklarını söylemekle küllî zatî niteliklerin araz olduklarını kastetmektedir. Bu durumda şu sorulara cevap aranmalıdır: Acaba Fârâbî'nin bu ifadeleri arasında bir tenakuz veya çelişki yok mudur? O, söz konusu ifadeler arasındaki çelişkiyi bu sözle küllî niteliklerin araz olarak mevcut olduklarını kastetmediğini söylemekle çözmüş mü olmaktadır? Küllî niteliklerin araz olmaması ile bunların mutlak olarak araz olması arasında ne gibi fark vardır? Bu ve benzeri sorular başka bir tartışmanın konusu olduğu için burada ele alınamayacaktır.

⁶⁷ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 100.

⁶⁸ Fârâbî'nin halefi İbn Sînâ'nın niceliklerin varlığı konusundaki düşünceleri için bkz. M. Fatih Demirci, "İbn Sînâ'da Niceliklerin Varlığı", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/12 (2018), 274-93.

⁶⁹ Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'ade*, s. 56-57.

hakikî bir varlığı kesinlikle bulunmaz. Çünkü nicelikler tabiiilerde bizatihi bulunmazlar.⁷⁰ Dolayısıyla zihin onları kesinlikle tabiiilerden tecrit etmez.⁷¹

Filozofumuz matematiğin, konuları maddeden mücerret olduğu için doğa biliminden üstün olduğunu kabul eder. Fakat bu durum onun, metafizik olarak adlandırılmasını gerektirmez. Zira onun konularının maddeden tecrit edilmiş olması bunların gerçek varlıklarıyla ilgili bir durum değildir.

Buraya kadar tabii veya insan iradesinden bağımsız bir şekilde mevcut olan akledilir nitelik ve niceliklerin bu mevcudiyetlerinin keyfiyeti üzerinde durulmuştur. Bir sonraki bölümde ise iradî akledilir üzerinde durulacaktır.

2.2. İradî Küllîlerin Varlıkları

Yukarıda belirtildiği üzere Fârâbî'ye göre, akledilirler sadece akledilir olarak ele alındıklarında onlar mevcut olarak kabul edilmektedirler. Zira nazarî ilimler akledilirleri bilfiil mevcut olarak görmektedir. Fakat akledilir nitelikler sadece tabii akledilir niteliklerden meydana gelmez. Onlar dışında bir de iradî akledilir nitelikler söz konusudur. Filozofumuz, yukarıda işaret edildiği üzere, akledilirleri bir de sayısal açıdan bir ve türsel bakımdan bir olanlar şeklinde ikiye ayırmaktadır. Bilindiği üzere her bir akledilire onun insan zihni dışında mevcut olması sırasında bazı hal ve arazlar ilişir. Sayısal olarak bir akledilirlerle ilişen hal ve arazlar asla değişmezler. Aynı durum tür olarak bir tabii akledilirler için de geçerlidir. Fakat tür olarak bir iradî akledilirlerle ilişen arazlar devamlı değişirler. Binaenaleyh tür olarak bir iradî akledilirlerin zihin dışında varlık kazanmaları için mezkûr hal ve arazların bunlara eklenmesi bir zorunluluktur. Bu durum hem tabii hem iradî akledilirler için geçerlidir. Zira türsel olarak bir tabii akledilirlerle arazları tabiat tarafından, iradî akledilirlerle arazları da onları var kılan irade tarafından bir araya getirilirler.

Filozofumuz türsel olarak bir akledilirlerin tahakkukuna veya varlık kazanmasına bir mimarın yapmak istediği bina örneğini vermektedir: Bir mimarın bina yapmak konusundaki bilgisi nazarîdir. Fakat aynı mimarın bu bilgisinin bir sonucu olarak bir bina yapmak istemesi durumunda bu nazarî bilgi ona yeterli olmayacaktır.⁷²

Söz konusu hal, yukarıda belirtildiği üzere, iradî akledilirler ve bir ameli gerektiren konular veya gayeler için de geçerlidir. Zira bu tür bir gaye sadece nazarî

⁷⁰ Yukarıda işaret edildiği üzere filozofumuzun bu görüşü onun küllî nitelikler anlayışı için de geçerlidir. Diğer bir ifadeyle Fârâbî bu şekilde Platoncu bir tavır benimsediği izlenimi uyandırmaktadır. O halde onun küllî nitelikler ile cevher anlayışları hakkında yukarıda sorulan sorular nicelikler için de sorulmalı, bu tavrının Platonist olarak nitelenip nitelenemeyeceği üzerinde ayrıca durulmalıdır.

⁷¹ Fârâbî, "el-İbâne 'an ğarâzi Aristotâlis fî Kitâbi Mâ Ba'de't-tabî'a", *Al-Farabi's Philosophische Abhandlungen*, (thk. Friedrich Dieterici), Leiden: E.J. Brill, 1890, s. 36.

⁷² Bu makalede, önceki bölümde de belirtildiği üzere, insan veya toplum iradesi tarafından arazlarıyla bir araya getirilen iradî akledilirler ele alınacaktır. Burada tabiatın arazlarıyla bir araya getirdiği türsel olarak bir tabii akledilirler -bunların mahiyeti, diğer tabii akledilirlerle irtibatı- üzerinde ise durulamayacaktır.

bilgi ile gerçekleşmemektedir. Çünkü bunların tam bir surette tahakkuku veya insan zihni dışında varlık kazanması (*icâd*) sadece Tanrısal iradeyle değil, O'nun iradesi yanında tek tek insanların veya toplumun iradesine de merbuttur.⁷³

Bu durum şu şekilde tekrar açıklanabilir: Sayısal olarak bir tabîi akledilirler fizik âlemde tekil varlıklar şeklinde varlık kazanırlar. Bu esnada o niteliklerde bulunan durum ve haller değişmezler. Fakat türsel olarak bir iradî akledilirlerde söz konusu esnada bulunan durum ve haller ise devamlı değişirler. Diğer bir ifadeyle tabîi akledilirler insan zihni dışında tabîi olarak kendisine ilişkin arazlarla beraber bulunurlar. Fakat insan zihni dışında iradeyle sayısal bir olarak varlık kazanan akledilirler ve onlara fizik âlemde ilişkin araz ve haller irade ile tekil bir şekilde mevcudiyet elde ederler. Aksi takdirde ne söz konusu akledilirin kendisi ne bu akledilirle beraber bulunan araz ve haller varlık kazanabilirler.⁷⁴

Yukarıda ortaya konduğu gibi kendi dışında –Tanrısal olmayan– bir iradeye bağlı bir şekilde varlık kazanacak her bir mevcut, insan zihni dışında varlık kazanmadan önce kendisine varlık kazandıracak o iradenin sahibi tarafından bilinmelidir. Aksi bir durum imkânsızdır. Söz konusu bilgi ayrıca, o mevcutla beraber var olacak araz ve hallerin ona varlık kazandırılmadan evvel bilinmesini de gerektirir.⁷⁵

İradî akledilir manalar –yukarıda açıklandıkları gibi– iyilik, güzellik, iffet ve zenginlik gibi estetik, ahlâkî, toplumsal vb. değerlerdir.⁷⁶ İnsanoğlu bunları fiilen var kılmaya çalıştığında onlara belli bir zamanda belli arazlar ilişir, bunları başka bir zamanda var kılmak istediğinde de onlara bu zamana özel başka arazlar işeyecektir.⁷⁷ Bu manaların varlık zamanları değiştikçe bu manalara işeyecek arazlar da değişecektir. Aynı şekilde söz konusu akledilirlerin farklı cemiyetlerde farklı arazları olacaktır.⁷⁸

İnsanoğlu bu iradî akledilirlerde ve bunlarla beraber bulunan durum ve hallerde müşahede edilen değişimleri zihnen tamamen kuşatabilmek adına bu değişimleri tamamen açıklayabilecek sûrî bir kanun bulmak ister. Fakat o, buna güç yetiremez. Zira bu değişim sûrî bir kanun içinde cereyan etmez ve dolayısıyla insanlar tarafından tam bir aklî idrakle kuşatılamazlar. Çünkü bu akledilirlerin bir kısmı kendileri için kanun konulabilir, fakat bunların bir kısmı da kendileri için kanun konulması mümkün olmayacak bir şekilde çok sık değişmektedirler. Bu akledilirlerde müşahede edilen değişimlerin temel sebebi ise bunlar için konulan kanunların, hatta bu kanunların temelini teşkil eden tanım ve anlayışlarının değişiyor olmasıdır. Bunlarda görülen değişimler, o değişimlerin müddetlerinin uzunluk ve kısalığıyla

⁷³ Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, s. 64-65.

⁷⁴ Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, s. 65.

⁷⁵ Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, s. 65-66.

⁷⁶ Fârâbî'nin değerler konusundaki düşünceleri ve onun değerleri nasıl tasnif ettiği noktasında bkz. Ayşe Sıdika Oktay, "Fârâbî'de değer teorisi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, 7-8 Ekim 2004 içinde (ed. Fehrullah Terkan - Şenol Korkut), Ankara: Elis Yayınları, 2005, 179-191.

⁷⁷ Fârâbî'nin ahlâkî değerlerin Tanrısal bir kaynaktan neşet ettiği konusunda bkz. Fatih Toktaş, *Fârâbî'de Ahlâk ve Siyaset*, Samsun: Etüt Yayınları, 2009, 56-64 ve 81-84.

⁷⁸ Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, s. 67.

birbirinden ayrılırlar. Başka bir ifadeyle kendileri için kanun konulması mümkün olmayanlar daima veya kısa müddet içinde çok değişenlerdir. Kendileri için kanun konulabilenler ise uzun zaman içinde değişenlerdir.⁷⁹

İradî akledilirlerin sayısal bir olarak mevcudiyet kazanabilmeleri veya kazanamamaları konusunda belirleyici olan bir başka nokta da onlara varlık kazandıracak failerin içinde buldukları şartlardır. Zira iradî akledilirler, faillerinin⁸⁰ içinde bulunduğu şartlara göre mevcudiyet kazanır veya kazanmazlar. Bu ikinci veya olumsuz sonuç, bir kısmı muhtelif tabiatlardan, bir kısmı da başka fert veya grupların iradelerinden kaynaklanan söz konusu iradeye zıt ve onu engelleyen haller sebebiyle olur.⁸¹ Bu akledilirler, bir de kendileriyle faillerinin içinde buldukları zaman veya mekân farklarına göre değişik şekillerde varlık kazanırlar veya kazanamazlar.⁸²

Nitekim yukarıda zikredilen durum tabîî varlıklar için de söz konusudur. Mesela insan fizik âlemde varlık kazandığında onun bir vakit içinde bulunduğu durum ve sahip olduğu arazlar onun başka bir vakit içinde bulunduğu durum ve sahip olduğu arazlardan farklıdır. Tabîî varlıkların içinde buldukları zaman için söz konusu edilen durum, tabîî varlıkların içinde buldukları değişik mekanlar için de geçerlidir. Zira bir memlekette geçerli olan durum ve şartlar başka bir memlekette geçerli olan durum ve şartlardan farklı olabilmektedir.⁸³

Bir kimse veya toplum bu iradî akledilirlerden birine iradesiyle varlık vermek istediğinde onların mevcut olmasını istediği belli bir zamanda ve belli bir mekânda ona ilişecek ve belli aralıklarla değişecek arazları bilmesi gerekir. Ayrıca o kişi ve toplum, bu iradî akledilire hangi cemiyette, hangi devlette hangi arazların hangi müddet içinde ilişeceğini de bilmelidir. Zira bu iradî akledilir manalara ilişen arazların bazıları saatten saate, bazıları gündün güne, bazıları aydan aya, bazıları yıldan yıla, bazıları da asırdan asra değişir.⁸⁴

Fakat iradî akledilirlerden birine iradesiyle varlık vermek isteyen kimse veya toplum, yukarıda zikredilen ve bunun için gerekli bilgiden önce söz konusu akledilirin asla değişmeyen mahiyetini nazarî bir şekilde tam olarak idrak etmelidir. Zira nazarî ilimler, bu tür devamlı değişen akledilir iradî manalar üzerine değil, asla değişmeyen akledilirler üzerine tesis edilirler. İnsan da tabiatı icabı iradî akledilirleri değişip

⁷⁹ Fârâbî, *Taḥşîlü's-sa'âde*, s. 66.

⁸⁰ Burada Tanrısız olmayan iradeyi gösterecek ve söz konusu her bir türe somut varlıklar kazandıracak fail, yukarıda işaret edildiği üzere, öncelikle her bir insan ve sonra da insanların herhangi bir şekilde bir araya gelerek meydana getirdiği çeşitli çapta topluluklardır. Fakat tüm bu durumlarda insandan anlaşılan tek bir akledilir manadır. Burada Fârâbî, insanın mahiyetini meydana getiren akledilir niteliğin değişmeksizin mevcut olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre, bu şekliyle insan iradî değil, tabîî bir mevcuttur. (Bkz: Fârâbî, *Taḥşîlü's-sa'âde*, s. 66.)

⁸¹ Fârâbî'ye göre insan öncelikle tabîî, daha sonra da iradî bir varlıktır. Fârâbî'nin insanın iradesi ile tabiatı arasındaki ilişki konusundaki düşünceleri için bkz. Şenol Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi*, Ankara: Atlas Yayınları, 2015, 193 ve 201-223.

⁸² Fârâbî, *Taḥşîlü's-sa'âde*, s. 66.

⁸³ Fârâbî, *Taḥşîlü's-sa'âde*, s. 66.

⁸⁴ Fârâbî, *Taḥşîlü's-sa'âde*, s. 67.

duran arzalarıyla nazârî olarak idrak edemeyeceği için, onları söz konusu arzalarından tecrit ederek mahiyet veya değişmeyen akledilir nitelikleri ile kavramak ister.⁸⁵

İradî akledilirlerden birine iradesiyle belli bir mekân ve zamanda mevcudiyet kazandırmak isteyen bir kimse veya toplumun, bu gayeyi tahakkuk ettirebilmesi için nazârî kuvvet yanında fikrî kuvvete de sahip olması gerekir. Zira insan söz konusu fikrî kuvvetle kendi gayesini elde edecek vasıtaları keşfetmeye çalışır. Bunu keşfedecek kimse ise evvela gayeyi derpiş eder ve sonra bu maksadın kendisiyle kazanılabileceği vasıtaları araştırır. Fikrî kuvvet bu gayeleri kazanmak için en uygun nesneyi keşfettiği zaman kemaline ulaşmıştır.⁸⁶

Fârâbî'ye göre, fikrî kuvvete sahip bir iradenin tahakkuk ettirmek istediği bir gaye ya gerçekten iyidir ya gerçekten kötüdür ya da sadece iyi olabileceğine inanılır. Bu gayeleri gerçekleştirmek için kullanılan vasıtaların iyi veya kötülüğü söz konusu gayenin iyi veya kötü olmasına bağlıdır: Eğer keşfedilen vasıtalar tahakkuk ettirmek istenen fazilet sahibi bir gaye için en uygun olan vasıtalarsa, onlar hem iyi hem güzeldir. Eğer sözü edilen gaye kötüyse, fikrî kuvvetle keşfedilen vasıtalar her halükârda kötüdür. Eğer gayelerin iyi olduğu kabul ediliyorsa, bunlara ulaşmak ve onları kazanmak için uygun olduğu kabul edilen vasıtaların da iyi olduğu kabul edilir.⁸⁷

Filozofumuz, fikrî kuvvetin fikrî fazilet ismini alması için onun gayesinin fazilete sahip bir gaye olması gerektiğini söylemektedir. Diğer bir ifadeyle fikrî kuvvet üstün fazilete sahip bir gaye için en faydalı olanı keşfeden kuvvet ise o fikrî fazilettir. Eğer söz konusu kuvvet, kendisiyle kötü bir gaye için en faydalı olanın keşfedildiği bir kuvvet ise bu, fikrî bir fazilet değildir; onun başka bir ismi olmalıdır. Eğer fikrî kuvvet yalnız iyi olduğu kabul edilen gayeler için en uygun olanı keşfetmek adına istimal edilirse, bu fikrî kuvvetin yalnız fikrî fazilet olduğu kabul edilmiş demektir.⁸⁸

Fârâbî fikrî kuvveti veya fazileti birincisi gayeyi gerçekleştirecek faillerine, ikincisi de bu gayenin planlanan tahakkuk süresine göre şu şekilde taksim etmektedir: İlki siyasî fikrî fazilettir. Bu fazilet bir devletin başına, devletin tüm fertlerini ilgilendiren ortak bir olay geldiğinde, bu devletin o fertlerinin ortak fazilet taşıyan gayeleri için en faydalı olanı iyice keşfetmesini sağlayan fikrî fazilettir. Faziletli bir gaye için en uygunla en güzel olan arasında bir fark bulunmamaktadır. Çünkü en güzel ve en uygun bir vasıta zaruri bir şekilde fazilete sahip bir gayeyi hedef almaktadır ve fazilet sahibi bir gaye için en uygun olan, o gayeye göre hakikaten en güzel olandır. Bu şekildeki gayeler ya uzun bir müddet için söz konusudur veya kısa süreler içinde değişir. Eğer bu siyasî fikrî fazilet bir devlet veya millete şamil olup onların uzun bir müddet geçmeden değişmeyen gayeleri ve bunun için lazım

⁸⁵ Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, s. 68.

⁸⁶ Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, s. 68.

⁸⁷ Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, s. 68-69.

⁸⁸ Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, s. 69.

vasıtaları keşfetmeleriyle ilgili ise bu fazilet daha çok kanun koyma kabiliyetine benzer.

İkincisi bir devlet veya milletin kısa sürelerle değişen gayelerini ve vasıtalarını keşfetmesine yarayan siyasî fikrî fazilettir. Bu fazilet bir devletin veya milletin cüzî gaye ve vasıtalarıyla ilgili konularda etkilidir. Dolayısıyla bu fazilet yukarıda zikredilen faziletten sonra gelir.

Üçüncüsü bir devletin ahalisinden bir grup veya bir ev halkı ile ilgili faziletli bir gayeye ulaştıran en faydalı ve en güzel vasıtanın kendisiyle keşfedildiği fikrî kuvvettir. Bu kuvvete örnek olarak iktisadî veya askerî fazilet zikredilebilir. Bunların her biri ikinci defa bir de uzun bir zaman geçmeksizin değişmeyen veya kısa sürelerle değişen şekilde ikiye bölünür.

Dördüncüsü cüzî sanatların maksatlarına veya zaman zaman zuhur eden cüzî bir gayeye nazaran en uygun ve en güzelin keşfedilmesini mümkün kılan fikrî fazilettir. Bu fazilet, tüm cüzî sanatların daha alt birimlerine ayrılabilir. Diğer bir ifadeyle ne kadar sanat ve hayat tarzı varsa o kadar fazilet söz konusu olacaktır.

Beşincisi ise bir kişinin kendi gayesi ile ilgili fazilettir. Bu kuvvet kendi içinde ikiye ayrılır: Birincisi insanın özellikle kendi gayesini gerçekleştirmek konusunda en faydalı ve en güzel olan vasıtayı en iyi şekilde keşfetmesini temine çalışmasıdır. İkincisi ise bir insanın kendisi için iyi ve güzel olanı keşfetmek noktasında başka bir kimsenin fikrî kuvvetine başvurmasıyla temin ettiği fazilettir. Bu sonuncusu danışmaya dayanan fikrî fazilettir. Bu iki fazilet bazen bir insanda birleşir bazen iki ayrı kimsede bulunur.⁸⁹

Bir insanın ahlâkî bir erdeme sahip olmaksızın ister kendisi için ister başkası için arzuladığı gerçek iyi olan veya iyi olduğu düşünülen bir gayeye ve onu tahakkuk ettireceğini düşündüğü bir vasıtaya sahip olmayacağı açıktır. Zira bir insanın başka bir kimse için bir iyilik –bu iyilik ister gerçekten iyi olsun isterse iyiliği kendisi için istediği kimseler tarafından iyi olduğu kabul edilsin fark etmez– istemesi o insanı faziletli kılmaz. Aynı şekilde insanın kendisi için hakiki iyiyi arzu ettiğinde yalnız zihnen değil, tavır ve davranış olarak da iyiliğe ve fazilete sahibi olması bir gerekliliktir. Bir insanın fazileti, ahlâkî ve fiilleri onun kendisi, içinde bulunduğu millet ve cemiyet için en faydalı, en güzel olanı keşfedecek fikrî kuvveti ölçüsündedir.⁹⁰

Mamafih ister kamu düşüncesine ister dinî bir hükme göre olsun her halükârda en uygunun ve en güzelin ne olduğu açıktır. Aynı biçimde fazilet ve iyi de ya kamu düşüncesine ya dinî bir hükme ya da hakikate göre fazilet ve iyidir. Hiçbir insan, eğer kendi erdemleri özellikle mensubu olduğu dinin erdemleri değilse, bir dine mensup bir kimseye nazaran en güzel olanı keşfedemeyecektir. Bu diğer durumlar için de böyledir. Daha az güçlü olan cüzî nesnelere ve daha kuvvetli olan

⁸⁹ Fârâbî, *Taḥşîlû's-sa'âde*, s. 69-70.

⁹⁰ Fârâbî, *Taḥşîlû's-sa'âde*, s. 71.

erdemlerin durumu da bu şekildedir. Binaenaleyh en güçlü fikrî ve ahlâkî faziletler birbirinden ayrılamaz iki fazilettir.⁹¹

Fikrî fazilet ancak nazarî fazilete boyun eğebilir. Zira yalnız nazarî fazilet akledilir niteliklerin yalın hallerine aşınadır ve dolayısıyla bunların fikrî fazilette beraber bulunması sırasında bunlara ilişen arzuları onlardan ayırabilir. Fikrî fazilet akledilirlerin muhtelif şartlar altındaki muhtelif durumlarını onların yalın hallerinden ayırarak keşfetmesi icap ettiğinde nazarî fazilete başvurmak zorundadır. Bundan dolayı fikrî fazilet nazarî faziletten ayrılamaz.⁹²

İnsanda bulunan tabiî faziletle iradî fazilet bir ve aynı mıdır, değil midir? Ya da insanın iradî fazileti akıl sahibi olmayan canlılarda bulunan –aslanın yiğitliği, tilkinin kurnazlığı, kurdun hileciliği, saksaganın hırsızlığı gibi– melekeler mi benzemektedir?

Fârâbî'ye göre her bir insan doğuştan herhangi bir fazilet veya huyu elde etmeğe doğru ruhen temayül duymaktadır. Böylece o insana bu temayül doğrultusunda hareket etmesi ona söz konusu hareketin zıddını yapmaktan daha kolay gelir. İnsan bundan önce, bu fazilete benzer tabiî bir huya (meleke) sahiptir. Fakat onun bu melekeyi huya çevirebilmesi için söz konusu huyun yeterli sayıda tekrarlanması gerekir. Eğer bu durum her bir cüzî düşünme erdemi ile beraber bulunan cüzî ahlâkî erdem için geçerliyse aynı şekilde, en yüksek düşünme erdemi ile beraber bulunan en yüksek ahlâkî erdem için de geçerli olmalıdır. Eğer durum bu şekilde ise bazı insanların tabiatları icabı en üstün düşünme kuvvetiyle beraber bulunan en yüksek ahlâkî erdeme benzer bir erdeme doğuştan temayül sahibi olmaları gerekir. Diğer mertebeler de buna göre sıralanır.⁹³

Diğer bir ifadeyle insan fitratında nazarî, en yüksek fikrî, en yüksek ahlâkî fazilet ve en yüksek amelî sanat olmak üzere dört tür tahakkuk gerçekleşir.⁹⁴ Böylece birincisi, nazarî fazilete dayanmak suretiyle mevcudâtın burhanî delillerle akledilmesini temin eden; ikincisi, aynı akledilirleri iknaî yöntemle elde eden; üçüncüsü, bu akledilirlerle iknaî yöntemle ve misallerle inandırmayı temin eden ve dördüncüsü de her millet için bu ilk üçünden elde edilen ilimler olmak üzere dört ilim ortaya çıkar.⁹⁵

Sonuç

Külfîlerin ontolojik durumu felsefe tarihinin en önemli meselelerinden biridir. Bu mesele Aristo'nun üstadı Platon'un idealer nazariyesini eleştirisiyle başlamış ve sonra da her bir filozof bu konuda bir tavır takınmıştır. Bu filozoflardan biri de Fârâbî'dir.

⁹¹ Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, s. 74.

⁹² Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, s. 74-75.

⁹³ Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, s. 76-77.

⁹⁴ Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, s. 77.

⁹⁵ Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, s. 84.

Bu makalede İkinci Muallimin küllîler meselesi hakkındaki yaklaşımı üzerinde durulmak istenmiştir. Elbette Fârâbî’nin küllîler hakkındaki tüm düşüncelerinin ele alınabilmesi için onun küllîlerin insan zihninde, dilinde ve insan zihni dışındaki varlıkları hakkındaki düşünceleri ayrı ayrı ele alınmalı; küllîler meselesinin zihin, dil ve zihin dışı boyutları teker teker ortaya konmalıdır. Fakat bu konu tüm boyutlarıyla bir makalede ele alınamayacak kadar uzundur. Dolayısıyla bu makalede filozofumuzun küllîlerin ne olduğu ve onların insan zihni dışındaki mevcudiyeti konusundaki görüşleri betimlenmeye gayret edilmiş, böylece meseleye bir giriş yapılmaya çalışılmıştır.

Fârâbî’ye göre küllî, çok sayıda maddî veya duyulur varlıkta algılanıp idrak edilen aynı ve tek bir tanıma sahip mana için kullanılır. Diğer bir ifadeyle küllî nitelik ve nicelikler sayısal olarak çokluk arz eden maddî varlıklar âlemini teşkil eden duyulur varlıklar için söz konusu olup Tanrı ve ay üstü âlemi meydana getiren akıllar için kullanılamaz. Tüm küllîler öncelikle tabiî ve iradî küllîler olarak ikiye ayrılırlar. Küllîler bir de sayısal olarak bir ve türsel olarak bir küllîler şeklinde ikiye taksim olunur. Tabiî küllîler akledilir nitelik ve nicelikler olarak iki türdür. İradî küllîler ise insanların ve toplumların sahip oldukları ahlâkî, siyasî, dinî, estetik ve ekonomik tüm değerleri kapsamaktadırlar. Sayısal olarak bir küllîlerin tümü tabiî küllîleri meydana getirirler. Türsel olarak bir küllîlerin ise bir kısmı tabiî, bir kısmı da iradî küllîlerin kapsamı altıdadır.

Fârâbî, üç tür cevher kabul etmektedir. Birincisi bir yüklem konusu değildir ve kendisi de bir konuya yüklem olmaz. İkincisi tüm yüklemelerin konusu olup bir konuya yüklem değildir. Üçüncüsü ise bir kategorinin altına giren herhangi bir türün mahiyeti ve bu mahiyetin cüzleridir.

İnsanoğlunun fizik âlemi meydana getiren maddî varlıklarda algılayıp aklen idrak ettiği akledilir niteliklere zihinde de zatî, arazî nitelikler ilave olur. Filozofumuz maddî varlıklarda algılanıp idrak edilen akledilirlere birinci, bunlara zihinde ilave edilen akledilirlere de ikinci akledilirler demektedir. İkinci akledilirler evvela zatî ve arazî olarak ikiye, ikinci olarak da cins, tür, fasıl, hassa ve araz olarak beşe ayrılırlar.

Filozofumuza göre nicelik de kendisine küllîlik ilişen bir akledilirdir. Nicelik muttasıl ve munfasıl olarak ikiye ayrılır. Muttasıl nicelik bir sınırdaki birleşen iki parçanın kendisi için varsayılması mümkün niceliktir. Munfasıl nicelik için ise kendisi hakkında mezkûr şekilde bir sınır mümkün olmaz. Nokta, çizgi, yüzey ve cisim muttasıl; sayı, lafız ve söz de munfasıl niceliği meydana getirir.

Fârâbî, küllî nitelikleri sayısal olarak bir ve türsel olarak bir nitelikler şeklinde ikiye ayırır. Birinci tür küllî niteliklerin tümü tabiî küllîleri meydana getirirler. İkinci tür küllî niteliklerin ise bir kısmı tabiî, bir kısmı iradî küllîlerin kapsamı altıdadır.

Tüm küllî nitelikler insan zihni dışında duyulur bir şekilde mevcudiyet kazanmak durumundadırlar. Tüm bu niteliklere bu esnada bazı hal ve arazlar ilişir. Sayı bakımından bir tabiî akledilirlere söz konusu mevcudiyeti kazanma sırasında ilişen hal ve arazlar asla değişmezler veya farklılık kazanmazlar. Tür olarak bir tabiî

akledilirler bu esnada tabiat tarafından bu hal ve arazlarıyla bir araya getirilirler. Bundan dolayı bunlara ilişen hal ve arazlar da asla değişmezler.

Türsel olarak bir iradî küllîlerin insan zihni dışında var olmaları için ise Tanrısal bir irade dışında, tek tek insanların veya bir toplumun iradesinin bulunması ve bu iradenin akledilirlerle hal ve arazlarının bir araya getirmesi bir zorunluluktur. Diğer bir ifadeyle insan veya toplum iradesi devamlı değişir, dolayısıyla bu iradeyle tekil varlık kazanan iradî akledilirlere bu esnada ilişen arazlar devamlı değişir ve farklılaşırlar. Burada türsel olarak bir niteliklerden tabiî küllîler değil, iradî küllîler üzerinde durulmuştur.

Fârâbî'ye göre Tanrı, ay üstü âlemi meydana getiren ayrıık (*mufarık*) akıllar, semavî varlıklar ve bunların nitelikleri için küllî nitelemesinde bulunulamaz. Küllîlik hem ay altı âlemi meydana getiren sayısal olarak çok maddî varlıkların nitelik ve nicelikleri hem bu âlemde yaşayan insanlarla toplumların tahakkuk ettirmeleri ve yaşatmaları beklenen muhtelif değerler için kullanılır.

İkinci Muallim tüm küllîlerin cevherliğini veya insan zihni dışında varlıklarını kabul eder. Diğer bir ifadeyle Fârâbî'ye göre, nitelik ve niceliklerden meydana gelen tabiî küllîler insan zihni dışında maddî varlıklarda bulunmaktadır. Fakat küllîler fizik âlemden önce Tanrı'nın bilgisinde mevcuttur.

Aristo Platon'u ideaların cevher olarak var olduğunu ve dolayısıyla bunların tekil varlıklardan ayrı olmasını kabul etmez. Filozofumuz tüm akledilirlerin cevher olduğunu söylemektedir. Fakat o, bu tavrıyla Platon'a katılmamakta, onun ideaların ayrııklığı tezine itiraz etmektedir. Filozofumuza göre tüm küllî nitelikler duyulur varlıkların cevher veya arazları olarak onlarla bulunurlar.

Filozofumuz bir taraftan tüm akledirlerin cevher olduğunu söylemekte bir taraftan da küllî niteliklerin insan zihni dışında duyulur varlıklarda bulunması gerektiği ifade etmektedir. O bu iki yaklaşım arasında bir çelişki görmüyor gibidir. Bu konu ele alınmayı beklemektedir.

Nicelikler de insan zihni dışında mevcuttur. Hatta onların öğretim ilkeleriyle varlık ilkeleri aynıdır. Filozofumuza göre, matematiğin konularından birinin tabiîlerde ne vehmî ne hakikî bir varlığı kesinlikle bulunmaz. Ancak nicelikler –ister hakikat ister vehim olarak mufarık olsunlar– hem tabiîler hem tabiî olmayanlar için bulunur. Çünkü nicelikler tabiîlerde bizatihi bulunmazlar.

İradî küllîlerin tekil olarak varlık kazanabilmesi için Tanrısal iradenin yanında bir de insanların veya toplumun iradesinin bulunması zorunludur. İradî küllîye varlık kazandıracak bu ikinci fail, öncelikle bu küllîyi nazarî olarak idrak etmeli, daha sonra bu küllînin varlık kazanacağı özel durum ve şartları öngörebilmelidir. Çünkü bu küllîlerin mevcudiyeti esnasında onlarla beraber bulunan durum ve haller devamlı değişip durmaktadır.

Bu noktada fail olan insan veya toplumun içinde buldukları hallere dikkat edilmelidir. Zira söz konusu haller bu akledilirlerin varlık kazanmaları konusunda

belirleyici bir etkiye sahiptirler. Çünkü iradî akledilirler, faillerinin içinde bulunduğu şartlara göre mevcudiyet kazanır veya kazanmazlar.

Söz konusu küllîlere varlık kazandıracak failin evvela nazarî, daha sonra da fikrî yetkinliğe sahip olması bir zorunluluktur. Sahip olunan bu yetkinlik de nazarî, en yüksek fikrî, en yüksek ahlâkî ve en yüksek amelî erdemler bir dizi erdem mertebeleri meydana getirir. Bunlar da birincisi, nazarî fazilete dayanmak suretiyle mevcudâtın burhanî delillerle akledilmesini temin eden; ikincisi, aynı akledilirleri iknaî yöntemle elde eden; üçüncüsü, bu akledilirlerle iknaî yöntemle ve misallerle inandırmayı temin eden ve dördüncüsü de her millet için bu ilk üçünden elde edilen ilimler olmak üzere dört ilim ortaya çıkarır.

Görüldüğü üzere Fârâbî küllîler meselesinde, selefi Aristo gibi, ılımlı realist bir tavır takınmış, binaenaleyh Platon'un aşırı realist görüşünü eleştirmiştir. Fakat onun görüşlerinin tam ve daha teferruatlı bir tarzda ortaya konması için bu konunun daha uzun ve detaylı bir şekilde tekrar ele alınması da bir gerekliliktir.

Kaynakça

- Akkanat, Hasan, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeler –İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme–*, Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Altunya, Hülya, "Farabi'de Dil Felsefesi", (yüksek lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2003).
- Aristo, *Metafizik* (çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007.
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 2. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Bayrakdar, Mehmet, "Fârâbî'de Tümmelerin Varlıkla Öncelik, Beraberlik ve Sonralık İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi*, 52/1 (2016), 11-16.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Ekin Yayınları, 1996.
- Demirci, M. Fatih, "İbn Sînâ Felsefesinde Küllîler Meselesi", (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012).
- Demirci, M. Fatih, "İbn Sînâ'da Nicelikler ve Sayı", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6, (2015), 21-41.
- Demirci, M. Fatih, "İbn Sînâ'da Niceliklerin Varlığı", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/12 (2018), 274-93.
- Fârâbî, "el-İbâne 'an ğarazi Aristotâlis fi Kitâbi Mâ Ba'de't-ṭabî'a", *Al-Farabi's Philosophische Abhandlungen* (thk. Friedrich Dieterici), Leiden: E.J. Brill, 1890, 34-38.
- Fârâbî, *Risâle fi'l-'aql* (thk. Maurice Bouyges), Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1938.
- Fârâbî, *el-Cem' beyne re'yeyi'l-ḥakîmeyn* (thk. Albert Nasri Nadir), 2. bs., Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1968. (Türkçesi: Fârâbî, "Eflatun ile Aristoteles'in görüşlerinin uzlaştırılması", *Felsefe Arkivi* (çev. Mahmut Kaya), 24 (İstanbul, 1984), 221-255.
- Fârâbî, *Taḥşîlü's-sa'âde* (thk. Cafer Al-i Yasin), 2. bs., Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1983.
- Fârâbî, "et-Tavṭî'e", *el-Mantık inde'l-Farabi* (thk. Refik el-Acem), Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1985, I, 55-62.
- Fârâbî, "el-Fuṣûlü'l-ḥamse", *el-Mantık inde'l-Farabi* (thk. Refik el-Acem), Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1985, I, 63-73.
- Fârâbî, "İsâgüci", *el-Mantık inde'l-Farabi* (thk. Refik el-Acem), Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1985, I, 75-87.

- Fârâbî, “Kitâbü'l-mağûlât”, *el-Mantık inde'l-Farabi* (thk. Refik el-Acem), Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1985, I: 89-131.
- Fârâbî, *Arau ehli'l-Medîneti'l-fâzıla* (thk. Albert Nasri Nadir), 5. bs., Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1985. (Türkçesi: Fârâbî, *İdeal Devlet* (çev. Ahmet Arslan), 2. bs., Ankara: Vadi Yayınları, 1997.)
- Fârâbî, “Cevâbât li-mesâ'il suile 'anhâ”, *Risâletân Felsefiyyetan* (thk. Cafer Al-i Yasin), Beyrut: Dârü'l-Menahil, 1987, 77-116.
- Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf* (thk. Muhsin Mehdi), 2. bs., Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1990. (Türkçesi: Fârâbî, *Harfler Kitabı* (çev. Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.)
- Fârâbî, *Kitabü's-siyaseti'l-medeniyye* (thk. Fevzî Mitrî Neccâr), 2. bs., Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1993.
- Fine, Gail, *On Ideas -Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms-*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Grünberg, Teo, “Nominalizm”, *Araştırma*, 6 (1968), 47-67.
- İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ el-İlahiyât* (thk. Georges C. Anawati), Tahran, 1924.
- İbn Sînâ, *et-Ta'likât* (thk. Abdurrahman Bedevî), Kum: Mektebetü'l-İlami'l-İslâmî, 1984.
- Johnson, Edith Henry, *The Argument of Aristotle's Metaphysics*, New York: Lemcke and Buechner, 1906.
- Kaya, M. Cüneyt, “Şukuk ala 'Uyunü'l-Mesail'in Farabi'ye Aidiyeti Üzerine”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 27 (2012), 29-68.
- Korkut, Şenol, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi*, Ankara: Atlas Yayınları, 2015.
- Oktay, Ayşe Sıdıka, “Fârâbî'de Değer Teorisi”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri 7-8 Ekim 2004* içinde (ed. Fehrullah Terkan - Şenol Korkut) Ankara: Elis Yayınları, 2005, 179-91.
- Porfiryus, *Isagoge: Aristoteles'in Kategorilerine Giriş* (çev. Betül Çotuksöken), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Toktaş, Fatih, *Fârâbî'de Ahlâk ve Siyaset*, Samsun: Etüt Yayınları, 2009.
- Tweedale, Martin, “Alexander of Aphrodisias' views on Universals,” *Phronesis*, 29 (1984), 279-303.