FÂRÂBÎ FELSEFÎ SİSTEMİNDEKİ YENİ PLATONCU UNSURLAR HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME

Burhan KÖROĞLU
Bahçeşehir Üniversitesi

Giriş

İslâm dünyasında Kindî ile başlayan sistemli felsefi hareketin oluşturduğu Meşşâî düşünce, ağırlıklı olarak Aristoteles felsefesinin öğelerini kullanmakla beraber özellikle din ile felsefeyi bir şekilde uzlaştırma ve felsefeye dinî sistem içinde bir tür meşruiyet sağlama çabası ile birtakım Yeni Platoncu unsurları da bünyesine katma ihtiyacı duymuştu.

İslâm felsefe geleneği içinde Kindî sonrası felsefî faaliyetin seyrini önemli ölçüde belirleyen filozofların başında gelen Fârâbî ise, İslâm dininin tabiatı gereği ortaya çıkan Tanrı'nın birliği, peygamberlik, ruhun ölümden sonraki durumu (meâd) gibi birtakım tartışmaların yanı sıra, Doğu'nun ve Batı'nın felsefi karakterli düşünce birikimini de dikkate alarak, din ile felsefeyi uzlaştırma çabalarına bir derinlik kazandırmış, bu uzlaştırma çabasını metafizik, din, toplum ve siyaset felsefesi gibi alanlara ustaca yaymayı başarmıştır. Bu başarılı sentez çabası ona "Muallim-i Evvel" (İlk Muallim) diye anılan Aristoteles'ten sonra "Muallim-i Sânî" (İkinci Muallim) lakabının verilmesini sağlamıştır.

Fârâbî'nin din ile felsefeyi uzlaştırma arzusu, ona bir taraftan kendi dinî-felsefî öğrenimi ve zihniyetinin vazettiği, diğer taraftan İslâm kültürünün önceki kültürlerden miras aldığı bir yaklaşımın ürünüdür.

Fârâbî'nin ilim ve eğitim yolunda birçok seyahat yaptığını, önemli kültür merkezlerinde bulunduğunu, değişik çevrelerden hoca ve âlimlerle temas içinde olduğunu biliyoruz. Bu seyahatlerin konumuz açısından önemli tarafı bu şehirlerin hem Helenistik medeniyetin hem de irrasyonel karakterli Doğu din ve inançlarının yaygınlaştığı merkezler olmasıdır. Dolayısıyla Fârâbî'nin eğitimini tamamladığı ve eserlerini verdiği ortam, İslâm kültürü hâkim unsur olmakla beraber, onun yanında Helenistik dönemde oluşan Hıristiyan düşüncesinin, Yahudi inançlarının ve Harran ve Mısır'daki kadim medeniyetlerin oluşturduğu bir ortamdı.

İşte Fârâbî'nin doğrudan ilişki kurduğu bu Helenistik kültürün Platon felsefesi ile Aristoteles felsefesi arasında kurmaya çalıştığı sentez, Philon'un şahsında Yahudi inancı ile Yunan düşüncesini uzlaştırmada vücut bulmuş, daha sonra Aristoteles ile Platon'u uzlaştıran Yeni Platoncu düşünce, Patristik dönem Hıristiyan düşünürlerinin de din-felsefe uzlaştırması çabaları için önemli malzeme sağlamıştır (Bkz. Köroğlu, 2001).

İslâm kültürünün oluşum dönemlerinde başlayıp, daha sonra özellikle Abbasî idaresi döneminde diğer kültür ve medeniyetlerle girdikleri ilişkilerin, İslâm coğrafyası içinde kalan bölgelerde, geçmiş kültür ve medeniyetlerin mirasçısı durumundaki unsurların etkisi ile birtakım Helenistik ve Doğu unsurlarının İslâm kültürüne girmesine yol açtığı bilinen bir gerçektir (Köroğlu, 2001, s. 149-150). Abbasî halifesi Me'mûn'un bu unsurların yol açtığı irrasyonel havayı dengelemek için başlattığı Grek bilim ve felsefe eserlerinin tercümesi faaliyeti sonunda, İslâm dünyasında belli düşünce çevrelerinde felsefe ile dinin aynı gerçeğin farklı ifadeleri olduğu şeklinde bir genel kanaat oluşmuştu.

Böyle bir kanaatin sadece belli eserlerin tesadüfen tercüme edilmesi veya mesela *Esulucya* gibi bir Yeni Platoncu eserin yanlışlıkla Aristoteles'e mal edilmesi gibi sebeplerle adeta mekanik olarak oluştuğunu söylemek gerçeğe uygun olmaz. Bu kanaatin sadece Me'mûn'un Abbasi devleti içinde güçlenen irrasyonel yönelimleri dengelemek için başvurduğu bir taktik gibi veya mütercimlerin kendi şahsi yönelimlerinin bir etkisi olarak algılanması da meseleyi bütünüyle açıklamaz. Bu etkenler şüphesiz din ile felsefenin uzlaşması gerektiği şeklindeki kanaat üzerinde etkili olmuşsa da, İslâm'ın kendini önceki din ve medeniyetlerin bir ölçüde devamı ve düzelticisi olarak görmesi, Fârâbî'nin de aynı mantık içinde insanın fikrî ahlâkî ve toplumsal ihtiyaçlarına cevap vermek amacıyla vazedilen din ile yine aynı ihtiyaçları karşılamaya yönelik insan çabasının en güzel örneklerini veren hakiki felsefe arasında ilgi kurması, aynı kanaati besleyen unsurlardır.

Fârâbî bu yaklaşımı doğrultusunda, dinin tabiatı dolayısıyla ortaya çıkan, âlemin yaratılmışlığı ve ezelîliği, ilk yaratıcının ispatı, ondan meydana gelen eşyanın mâhiyeti, ruh-beden ilişkisi, davranışların iyi ve kötü oluşuna göre mükâfat veya ceza verilmesi, siyaset ve ahlâk gibi birçok konularda felsefenin de görüşüne müracaat edilmesi gerektiğini, çünkü sahih din ile kâmil ve gerçek felsefenin birbiri ile çatışmayacağını söyler (Fârâbî, 1970, s. 150).

Bu anlamda Fârâbî'nin Aristoteles ve Platon'un temsil ettiği Yunan felsefesini mutlaklaştırdığını söylemek yanlıştır. Fârâbî bu felsefeye özel bir önem vermekle birlikte, insanlığın genel düşünce seyri içinde bir halka olduğuna da vurgu yapmaktadır. Nitekim *Tahsîlu's-saâde*'de Felsefe'nin önce Irak halkından olan Kildanilerde (Kaldelilerde) iken sonra Mısır'a geçtiğini, daha sonra Yunanlılara, sonra Süryanilere ve onlardan da Araplara geçtiği şeklindeki rivayeti aktarır (Fârâbî, 1983a, s. 88).

Dolayısıyla tüm insanlığın malı sayılan bu disiplinin, yine tüm insanlık için gelmiş olan İslâm dini ile aynı hedefi gütmesi gayet tabiidir. Hakikati araştırma metotları aynı olan gerçek filozoflar arasında bir çelişme olamayacağı gibi, sahih din ile gerçek felsefe arasında da bir çelişme olmamalıdır.

Fârâbî'nin felsefesi İslâm'ın Tanrı anlayışını, yaratma düşüncesini ve bu yaratmanın mekanizmasını temellendirmek durumundaydı. Fârâbî varlığın ilkesini mânevî saymakla birlikte geometri ve mantığı temel alan, fizikten geçerek metafiziğe yükselen bir sistem kurmayı hedefliyordu. Dolayısıyla İslâm temeli üzerine, Platon, Aristoteles ve Yeni Platoncu unsurları da kullanarak eklektik karakterli bir felsefi sistem oluşturmaya çalıştı. Fakat bu eklektisizm rastgele bir derleme şeklinde olmayıp kendi mantığı içinde son derece tutarlıdır. Bütün kâinâtı ve bu kâinât içindeki düzeni, en ulvîsinden en süflîsine kadar maddî-mânevî, organik-inorganik her varlık türünün yerini ve işlevini belirlediği için aynı zamanda determinist ve gayeci bir felsefedir (Kaya, 1995, s. 148).

Bu hedefle Fârâbî, kendi dönemine ulaşan felsefe mirasının en büyük iki temsilcisi saydığı Aristoteles ve Platon'un nefs, akıl, ahlâk, eskatoloji, yaratma ve Tanrı'nın varlığı gibi, İslâm dinini de doğrudan ilgilendiren temel konularda ihtilaf içinde olmadıklarını göstermek üzere müstakil bir eser kaleme almıştır. Nitekim Helenistik ve Patristik dönemde felsefenin birliğini savunan ve din ile felsefe arasında ortak bir zemin oluşturma çabası güden bazı filozof ve teologlar da Platon ile Aristoteles'in felsefi doktrinlerini uzlaştırma çabasına girmişlerdi. İslâm dünyasında ise Fârâbî iki filozofun düşüncelerinde temelde bir farklılık olmadığını ispat etmek için *el-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn* adıyla müstakil bir eser yazmak sureti ile İslâm dünyasında ve daha sonra ortaçağ Yahudi ve Hıristiyan düşüncesindeki çabaların seyrini belirleyen düşünürlerden olmuştur. Fârâbî'nin bu gayretinin arkasında yatan en önemli sebep, onun "tek hakikat" ilkesine sıkı sıkıya bağlı oluşudur. Ona göre hakikat tektir, taaddüt etmez. Bu iki filozof da hakikati dile getirdiklerine göre, muhtelif zaman ve zeminde değişik terimlerle ortaya koydukları fikirler ilk bakışta farklıymış gibi gözükse de bunları yorumlamak suretiyle bir ortak paydada uzlaştırmak ve böylece felsefenin birliğini ortaya koymak mümkündür. Fârâbî'nin farklı iki sistemi günümüz araştırmacısın tatmin edecek şekilde uzlaştırabildiğini söylemek zor olsa da, tek başına alındığında kendisini tatmin etmeyen iki sistemdeki unsurları bir şekilde birleştirmek suretiyle Tanrı'nın tanımı, birliği, yaratma, rûhun durumu, peygamberlik teorisi gibi konuları açıklamak isteyen filozofun, bu uzlaştırma çabasından fayda sağladığı ortadadır.

A- FÂRÂBÎ'NİN ESERLERİNDE YENİ PLATONCU ÇİZGİ

Fârâbî'nin felsefesini ve eserlerini inceleyen ve neşreden birçok araştırmacı, bu eserlerin mâhiyeti, Fârâbî'nin felsefi sistemi içindeki yeri, orijinalitesi ve yazılış he-

defleri gibi konularda çeşitli tezler ortaya atmış, yoğun tartışmalara girmişlerdir. Bu tartışmalar içinde bizi ilgilendirenler, özellikle Fârâbî'nin sudûr teorisini ve başka Yeni Platoncu kavram ve teorileri kullandığı eserlerin konumuyla ilgili olanlardır. Sholomo Pines, Fârâbî'nin mufârık cevherlerin varlığının mümkün olmadığını düşündüğünü, dolayısıyla da sudûru savunamayacağını ileri sürerken (Druart, 1987, s. 23) Muhsin Mehdi, Fârâbî'nin kitaplarını özel bir elit için yazılmış olan ve ağırlıklı olarak Aristoteles felsefesinin çizgisini takip eden kitaplar ve daha genel okuyucu için yazılmış olan popüler kitaplar olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra, popüler kitaplarındaki sudûra ağırlık veren görüşlerinin halkın genelinin rızasına uygun olarak yazıldığını ve Fârâbî'nin bu kitaplarında kendi görüşlerini gizlediğini iddia eder (Mahdi, 1969, s. 3-6 ve 9). Mehdi, "Fârâbî'nin ciddi kitapları" adını verdiği *Felsefetu Aristotalis*, *el-İbâne an garazi Aristotalis fî kitâbi mâ ba'de't-tabîa, Risâle fi'l-akl* gibi eserleriyle "popüler eserler" olarak kabul ettiği *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, *Ârâ-u ehli'l-medîneti'l-fâzıla* gibi eserleri arasında bir karşıtlık olduğunu iddia eder.

Görünüşte böyle bir karşıtlıktan söz edilebilir. Ama bu durum Fârâbî'nin felsefesinde bir çelişki olduğu anlamına gelmez. Ayrıca *Ârâ-u ehli'l-medîneti'l-fâzıla* gibi eserlerin sadece halkın rızası için yazılmış olabileceği şeklindeki hüküm de dayanaktan yoksundur. Aksine *Ârâ-u ehli'l-medîneti'l-fâzıla* türü eserler aşağıda da temellendirmeye çalışacağımız üzere, Fârâbî'nin felsefesinin özgün taraflarını ve kendi özel projesini ihtiva ederler.

Fârâbî'nin değişik eserlerindeki bu çelişkiler onun eserlerinin kronolojik sırasını tespit ederek düşüncesinin gelişimini anlamaya çalışan araştırmacıların değişik yorumlara gitmesine yol açmıştır. Fârâbî'nin eserlerinin kronolojik sırasının tespit edilmesi çok güçtür. Dunlop'un yorumu (Dunlop, 1961, s. 9-17) ve Walzerin tespitleri (Walzer, 1985, s. 1-19) dikkate alınacak olursa, iki araştırmacı da Fârâbî'nin siyaset felsefesiyle ilgili kitaplarının son yazdığı kitaplar olduğu ileri sürdükleri için, onun son tavrının sudûrcu bir tavır olacağı sonucu ortaya çıkar. Fakat Fârâbî'nin önceleri Aristoteles çizgisini takip ederken sonradan bu çizgiyi terk ederek Yeni Platoncu bir tavır aldığını ileri sürmek Fârâbî'nin felsefesinin geneli dikkate alındığında sağlıklı bir yaklaşım gibi gözükmemektedir.

B- Esulucya ve Hayr el-Mahzın Seçimi

Aristoteles'in Mantık, Tabîat felsefesi, Psikoloji ve Metafizik ile ilgili eserlerinin Fârâbî'nin felsefi birikimini oluşturmadaki rolü çok önemlidir. Fakat bu eserlerdeki haliyle Aristoteles felsefesinin Fârâbî'nin din-felsefe uzlaştırması projesinin bütün verilerini sağlaması da mümkün değildi. Bu sebeple Fârâbî belki de bilinçli olarak Aristoteles'e ait olduğu konusunda şüpheler bulunan *Esulucya Aristotalis*'i; *Ârâ-u ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn* gibi eserlerinde kullanmıştır.

Dolayısıyla Aristoteles metafiziğini temelde kabul eden Fârâbî, bu metafiziğin aşmakta zorlandığı noktalarda başka kaynakları dikkate almak suretiyle kendi hedeflerine uygun bir çerçeve çizmeye çalışmıştır. Aristoteles metafiziğinden bir sapma göstermediği *Felsefetu Aristotâlis* isimli risalede bile Fârâbî, daha sonraki yaklaşımının ipuçlarını vermektedir. Risalenin büyük kısmı Aristoteles külliyatının geleneksel düzeni ile ilgili olmasına rağmen, metin beklenmedik bir şekilde, *Metafizik* kitabını tanıtmaya başlarken bitmektedir (Fârâbî, 1961, s. 132-133). Ayrıca kitap *Liber de Causis* veya *Esulucya Aristotalis*'e hiçbir ima yapmaz. Bu durumda şu soru ortaya çıkıyor: acaba metin tamamlanmamış mıdır, yoksa Fârâbî kasten *Metafizik* kitabından bahsetmiyor mu? Muhsin Mehdi bu kitabın neşrinin önsözünde metnin tam olduğunu söylüyor (Fârâbî, 1961, Mehdî'nin yazdığı giriş, s. 22-25). Bu görüş kabul edilirse, Fârâbî'nin metafizik ile veya "ilâhiyât" ile ilgili konularını niye bu incelemesinde dikkate almamış olduğunu açıklamak zorunludur. Yukarıdaki açıklamalar da dikkate alındığında, Fârâbî'nin Aristoteles felsefesini açıklamak hedefini güttüğü bu tür risalelerde Aristoteles'in doğrudan ele almadığı sudûr gibi konuları incelemekten kaçındığı söylenebilir. Ama Fârâbî'nin aradığı cevapların Aristoteles'te bulunamaması başka yerde bulunamayacağı anlamına gelmiyordu (Druart, 1987, s. 28-43).[1] İşte Fârâbî aradığı yardımı *Esulucya Aristotalis*'te bulmuştur.

Yukarıda Fârâbî'nin, Platon ve Aristoteles'in çok temel teolojik ve felsefi konularda ihtilaf ettikleri şeklindeki iddialara cevap vermek ve bu iki filozofu uzlaştırmak gayesiyle *el-Cem beyne re'yeyi'l-hakîmeyn* adlı risaleyi kaleme aldığını söylemiştik. *el-Cem*'de Fârâbî *Esulucya*'yı dört yerde ve her seferinde de Metafizik bağlamda zikreder. On üç başlık altında ele aldığı konulardaki ihtilafların gerçekte ihtilaf olmadığını ustaca dile getiren Fârâbî, *Esulucya*'ya ilk göndermeyi on birinci mesele olan Âlemin ezelîliği ve yaratılmışlığı konusundaki görüş ayrılığı iddiasını ele alırken, Aristoteles'in *Topica* ve *De Caelo et Mundo* adlı eserlerinde âlemin ezelî olduğunu ifade ettiğini dile getirenlere cevaplar verirken yapar. Burada hem Aristoteles, hem de Platon'un yoktan yaratma görüşünü savunduklarını iddia eder ve şöyle der: "kim onun (Aristoteles'in) *Esulucya* diye bilinen kitabındaki metafizikle ilgili görüşleri üzerinde düşünecek olursa, onun bu âlemin yaratıcısının varlığını kabul ettiği konusunda hiç şüphesi kalmaz. Bu konudaki görüşleri gizlenmeyecek kadar açıktır. O burada yüce Allah'ın heyulayı yoktan yarattığını, Allah'ın iradesiyle heyulanın cisimleştiğini, sonra da kozmos haline geldiğini açıklar. *es-Simâu't-tabî'î'*de *(Fizika)* o, birleşip bütünleşmenin şans ve rastlantı sonucu meydana gelmesinin imkânsız olduğunu açıklamıştır" (Fârâbî, 1986, s. 101).

Bundan hemen sonra *Esulucya*'ya yaptığı ikinci göndermede Bir'in çokluğun sebebi olduğunu, dolayısıyla ondan önce mevcut olduğunu söyler. Fârâbî daha

1. Aristoteles'in eserlerinin Yeni Platoncu etkilerle bağlantılı olarak sınıflandırılması konusunda daha geniş bilgi için bkz. Therese Anne Druart (1987), s. 28-43.

sonra Aristoteles'in *Metafizik* içinde sadece *Lambda* kitabında Bir'i sebep olarak gösterdiğini söyler ve kendisinin önceki dayanak noktalarının nasıl haklı çıktığını göstermeye çalışır. Fârâbî burada yeniden *Metafizik* kitabının bu konuyla ilgili bilgi içermediğini, dolayısıyla ek bilginin başka bir yerde yani *Esulucya*'da bulunması gerektiğini belirtir. Bu vurgudan sonra, metodu bu olan biri hakkında "yaratıcıyı tanımıyor ve âlemin ezelî olduğuna inanıyor" denilebilir mi diye sorar (Fârâbî, 1986, s. 102-103).

Üçüncü referans ise idealar konusunda görüş ayrılığı içinde oldukları şeklindeki iddialarla ilgilidir. Platonun varlığını kabul ettiği idealarını, Aristoteles'in *Metafizik* kitabında reddediyor gibi göründüğünü [Aristoteles, 1039a (24-33); 1039b (2-19)] söyleyen Fârâbî, *Esulucya* kitabında Aristoteles'in rûhânî sûretlerin (ideaların) varlığını açıkça kabul ettiğini ve bunların ilâhî âlemde mevcut olduklarını bildirdiğini söyler (Fârâbî, 1986, s. 105). Fârâbî Aristoteles'in iki kitabı arasındaki bu çelişkiyi aşmaya çalışırken, *Esulucya*'nın Aristoteles'ten başka birisine ait olması ihtimalini de gündeme getirir. Fakat *Esulucya*'nın uydurma olamayacak kadar meşhur bir eser olduğunu delil göstererek bu ihtimali reddeder ve *Metafizik* kitabıyla *Esulucya*'yı bir biriyle uzlaşacak şekilde tevil etme yolunu tercih eder (Fârâbî, 1986, s. 105-106). Ayrıca Platon'un *Timaeus*'ta nefs ve akıl problemleriyle ilgili olarak "Bunlardan her birinin âlemi öbürünün âleminden başkadır. Bu âlemlerden bazısı daha yüksek bazısı daha alçak olmak üzere birbirini takip ederler" ifadesindeki âlemlerin bir mekana işaret etmediğini, bu âlemlerin metaforik olarak şeref ve fazîlet mertebeleri şeklinde algılanması gerektiğini vurgular (Fârâbî, 1986, s. 106).

Dördüncü referans nefs ve akıl âlemleriyle ilgilidir. Burada da "âlem" Fârâbî'ye göre metaforik yolla anlaşılmalıdır. Fârâbî "Nefsin tabiat üzerine, aklın nefs üzerine taşması" gibi Platoncu ve Yeni Platoncu ifadeleri, "Nefs (zihin) tek tek varlıkları algıladığı zaman onların genel formlarını koruması, toplu halde algıladığı zaman ayırması, önceden algıladığı varlıkların bozulup dağılan formlarını tekrar elde etmesi (hatırlaması) aklın taşması (feyezân etmesi) sayesindedir" diyerek yorumlar. Bu yorum mantığı ile "Nefsin tabiat üzerine taşması"ndan kasıt, nefsin tabiata sunduğu destek ve kendi yararına olan yönde iç güdüyle hareket etmesidir ki, tabiatın varlığını sürdürmesi, zevk alması, elverişli olması ve benzeri öteki özellikler hep bu sayededir (Fârâbî, 1986, s. 107-108). Platoncu ve Yeni Platoncu metinlerle Aristoteles'in psikolojik kavramlarını bir birine mezc ederek tevillerine devam eden Fârâbî, "Hapsedildiği yerden salıverilince nefsin kendi âlemine dönmesi"nden kasdın ise; bu âlem devam ettiği sürece nefsin barındığı yer olan tabii bedenine muhtaç olduğunu, kendi zâtına (âlemine) dönünce âdeta sıkıntılı bir hapishaneden salıverilmiş ve kendine yaraşır bir yere kavuşmuş olması olduğunu söyler. Bu aşamada Aristoteles'in nefsle ilgili yorumlarını devreye sokarak ona göre, aklın nefsin en değerli bölümlerinden biri olduğunu ve nefsin ancak

akıl sayesinde ilâhiyâtı (metafiziği) bildiğini, aklın şanı yüce Allah'ı tanımakla şeref ve saflık açısından Allah'a en yakın varlık olduğunu, onu nefsin takip ettiğini ve nefsin akılla tabiat arasında bir aracı durumunda bulunduğunu söyler. Nefs bir yönüyle şânı yüce yaratıcıyla birleşen akılla birleşmekte, diğer yönüyle de tabîatla birleşmektedir. Bu ontolojik sıralamada nefsten sonra tabiat gelmektedir. Fârâbî'ye göre bütün bu yorumlar Aristoteles ile Platon arasında görüş ayrılığı bulunduğu yönündeki şüpheleri ortadan kaldırmaya yeter (Fârâbî, 1986, s. 108).

Son olarak, idealarla ilgili görüş ayrılıklarını incelediği bu kısım *Esulucya*'dan alınan ve rûhun, bilen, bilenen ve bilginin tek ve aynı şey olduğu mertebeye yani ma'kûlât âlemine yükselişini ve nefsin ilâhî âlemi kavrayışını anlatan uzun bir alıntı ile sona erer (Fârâbî, 1986, s. 109). Fârâbî, *el-Cem'* risalesinin ayrıntılı olarak aktarmaya çalıştığımız ve ilâhiyât konularının daha yoğun işlendiği bu son kısımlarda Platon ile Aristoteles'in görüşlerini uzlaştırmada *Esulucya*'dan yoğun olarak yararlanmıştır.

Bu analizden ortaya çıkan sonuç şudur: Fârâbî Aristoteles felsefesi ile Platon felsefesi arasında ciddi farklılıklar olduğunun bilincindeydi ve *Esulucya* kitabı olmaksızın Aristoteles'in tavrını Platon'a ve dini yaratma teorisine yaklaştırması zordu. Ayrıca Fârâbî *Esulucya*'daki birtakım ifadelerin Aristoteles'in felsefesine uygun düşmediğini görmüştü, fakat kendi hedefleri açısından bu ifadelerin bir şekilde te'vîl edilmesi gerekliydi ve o da bunu yaptı. Sonuç olarak *Esulucya*, arzu ettiği uzlaştırma faaliyetinde onun için önemli bir araç idi ve özellikle yaratma, nefsin durumu gibi konularda bu aracı kullandı.

Fârâbî bu uzlaştırma faaliyetinde ihtiyaç duyduğu sudûr teorisi ve göksel akıllar görüşünün temellerini *Risâle fi'l-akl* ile atmaya başlamıştır. Bu risalede akıl teriminin farklı anlamlarını ele alır. Bunlar: 1-Avama göre, 2- Kelâmcılara göre, 3- Aristoteles'in *İkinci analitikler*inde verdiği anlam, 4- Aristoteles'in *Nikomakhos Ahlakı'nın* altıncı kitabında verdiği anlam 5- Aristoteles'in *De Anima (Kitâbu'n-nefs)* kitabında verdiği anlam. 6- Aristoteles'in *Metafizik* kitabında verdiği anlam (Fârâbî, 1983b, s. 3-4). Bu anlamlardan son ikisi bizim araştırmamız açısından önemlidir. *De Anima*'daki anlamı inceleyen Fârâbî insan aklının gelişmesinde üç mertebe tespit eder: bilkuvve akıl, bilfiil akıl, müstefâd akıl seviyeleri. Müstefâd akıl seviyesine ancak akıl kendisini düşünebildiği zaman, yani nesne özne ve fiil bir olduğu zaman ulaşılabilir. İşte aklın yükseldiği bu seviyede (müstefâd akıl seviyesinde) insan aklı Faâl aklın altında olan saf mufârık suretleri düşünebilir. Fârâbî *De Anima*'da zikredilen Faâl Aklın mufârık bir sûret olduğunu "maddede hiç bulunmadığını ve bulunmayacağını" söylüyordu (Fârâbî, 1983b, s. 24). Fârâbî, hem bilkuvve aklı hem de akledilebilirleri bilfiil hale getirme rolünü verdiği bu akla formları oluşturma fonksiyonunu da atfetmiştir. Doğrusu Fârâbî'nin, Aristoteles'in "*De Anima*" sından ilham alarak yaptığı bu tasnifi, *De*

Anima'nın ilgili bölümüne baktığımızda bulamıyoruz (Aristototle, 1986, 432b 15-30). Böyle bir tasnif ancak *Esulucya* ve *Hayru'l-mahz* gibi eserlerle Afrodisias'lı İskender'in *De Anima* şerhinden ilhamla çıkarılabilir.[2] Fârâbî bu metinde Faâl Akıl'a verdiği formları oluşturma görevini, başka metinlerde, aşağıda göreceğimiz üzere, göksel cisimlere veriyordu.[3] Böylece Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*'da baş vurmaya başladığı Yeni Platoncu ögeleri bundan sonraki eserlerinde daha fazla dikkate almaya başlamıştır.

Fârâbî sonra insanın en nihai mutluluğunun Faâl Akıl'a yakın olmakla mümkün olabileceğine işaret eder. Bir kişi bu yakınlığa ulaşınca, yani müstefâd akıl seviyesine ulaşınca, zâtı, fiili ve eylemde bulunması aynı şey olur. Varlığı ve cevheri için bir bedene, bir düşünce eyleminde bulunmak için bir nefs gücüne veya her hangi Faâliyeti için bir bedensel alete ihtiyaç duymaz (Fârâbî, 1983b, s. 30-32).

Bu aşamada *De Anima*'yı referans almayı terk eden Fârâbî, Faâl Aklın bütün var olan şeylerin en yüce prensibi olamayacağını, çünkü fiilde bulunmak için göksel cisimler tarafından temin edilen maddeye ihtiyaç duyduğunu ve dolayısıyla kendisine yeterli olmadığını birtakım delillerle ispatlar (Fârâbî, 1983b, s. 32-34, 47-49). Bunun ardından sudûr şemasına kısaca temas eder, fakat saf akılların sayılarını zikretmez. Bununla birlikte Fârâbî her göksel cismin bir hareket ettiriciye ihtiyaç duyduğunu ve hareket ettiricilerin en mükemmelinin de ilk feleğin hareket ettiricisi olduğunu söyler. Fakat bu hareket ettirici, iki tabiatı olduğu için, en yüce hedef olamaz. O, diğer hareket ettiriciyi veya en yüce sebebi düşünerek meydana getirdiği için iki tabiata sahiptir.

Bu en yüce sebep sadece düşünen mükemmel akıldır ve Fârâbî tarafından *Metafizik*'in *Lambda* kitabındaki akıl ile eşit tutulur. Şu ana kadar onunla ilgili olarak fazla bir şey söylenmiş değildir, bununla beraber Fârâbî'nin ilk göğün hareket ettiricisinin bir son sebebi olduğu düşüncesini reddettiğini kaydedelim (Fârâbî, 1983b, s. 34-35). Fârâbî, bu konuda kendi geliştirmek istediği görüşler için Aristoteles'in metinlerinde bulmayı arzulayıp da bulamadığı desteği, De Anima'nın Yeni Platoncu şerhlerinden ve Alexander Aphrodisias'ın *Risâle fi'l-akl*'ı ile Aristoteles'in *Metafizika*'sının Lambda kitabına yazdığı şerhte bulmuştur (Druart, 1987, s. 135).

Fârâbî, Faâl Akıl'a sürekli bir etkinlik izafe etmez. Faâl Akıl bazen fiilde bulunur bazen bulunmaz. Onun son mükemmelliği cevherindedir. Ama o, cevherinde de bazen bilkuvve bazen bilfiildir. Dolayısıyla, cevherindeki bu eksiklikten dolayı, onun bütün varlıklar için ilk prensip olması mümkün değildir. "Cevherinde eksiklik olan şey, var olmak için kendisi dışında olan ve ona kendisiyle fiilde

2. Bilindiği üzere Afrodisias'lı İskender'in Aristoteles'in kitaplarına yazdığı şerhler içinde en önemlilerden biri de *De Anima Şerhi*'dir.

3. Msl. *Ârâu ehli'l-medineti'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* gibi eserler. Bu eserleri aşağıda ele alacağız. Bu metinler arasındaki çelişkiler için ayrıca bkz. Druart, 1987, ss. 133-136.

bulunacağı maddeyi veren bir ilkeye ihtiyaç duyar (Fârâbî, 1983b, s. 33). İşte bu ilkenin yani İlk varlığın ve onun altındaki göksel cisimlerin analizine Akıl risalesinde girmeyen Fârâbî, bu analizi daha sonraki kitaplarında yapacaktır.

Fârâbî, *Felsefetu Aristotalis* ve *Risâle fi'l-akl* gibi metinlerde aklın mâhiyetiyle ilgili soruları açık bırakmıştı. *el-Cem*'de *Esulucya*'dan az sayıda alıntıyla Platon ile Aristoteles metafiziği arasındaki çelişkiyi gidermeye çalışan Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm'*da Yeni Platoncu unsurları sistemine daha fazla sokmaya başlamıştır. İlimler tasnifi ile ilgili olarak Aristoteles sisteminden bazı farklılıklar gösteren bu eserde, kitabın son kısmına İslâmî ilimler olan Fıkıh ve Kelâm eklenmiştir. Dil bilimi (ilmü'l-lisân) ile ilgili bölüm mantıkla ilgili bölümden önceye alınmıştır (Fârâbî, 1968). Dördüncü bölümde Tabiat bilimi ile Metafizik beraberce işlenir. Metafiziğe "el-ilmü'l-ilâhî" ismini verir.[4]

Fârâbî'nin Yeni Platoncu yorumlarını en yoğun biçimde bulabileceğimiz eserleri ise *Tahsîlu's-Saâde, es-Siyâsetü'l-medeniyye* ve *Ârâu ehli'l-medîneti'l- fâzıla*'dır. Tahsîlu's-Saâde halklar ve şahısların mutluluğa ulaşmasını sağlayan erdemlerin müzâkeresiyle başlar. Dört çeşit erdem grubu tespit eden Fârâbî, bunlar içinde nazari erdemlerin gerekliliğine ve nazari erdemlerden kastın nazari ilimler olduğuna vurgu yapar (Fârâbî, 1983c, s. 49).

Böylece Fârâbî, bundan önce incelediğimiz kitaplarında takip ettiği yukarı doğru çıkan metodu terk edip, varlıkları en yüce varlığa yakınlıklarına ve ondan etkilenme oranlarına göre ele almaya başlamaktadır. Bu yaklaşımı ve dolayısıyla Yeni Platoncu izler taşıyan öğeleri ağırlıklı olarak *Ârâ-u ehli'l-medîneti'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* adlı eserlerinde görüyoruz.

Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* isimli eserlerinde, yukarıdaki eserlerinde geliştirmeye başladığı felsefi anlayışını belirginleştirir.

Ârâ-u ehli'l-medîneti'l-fâzıla'ya Platon'un *Cumhuriyet*inde yaptığı gibi adalet ve insanın devletle ilişkisinin tartışmasıyla başlamaz. Kitaba doğrudan İlk var olanın tanımı, sıfatları ve diğer varlıkların ondan çıkışının mâhiyetinin müzâkeresiyle başlar.

Sonuç olarak burada Metafizik ve İlâhiyât ilmi Fârâbî'nin bütün sisteminin tepesinde yer alır ve bütün varlığı belirler. Tanrının tanımında ve özellikle varlıkların ondan sudûrunun açıklanmasında Yeni Platoncu etki çok güçlüdür.

---

4. *İhsâ*'nın bazı yazmalarında İlmü'l-ilâhî bölümünün girişinde bu ilmin Aristoteles'in Metafizik kitabında mevcut olduğu ibaresi vardır. Fakat Osman emin bu ibareyi sonradan eklenmiş bir ibare olarak kabul eder. Bkz. Fârâbî, a.g.e.,s. 120, dn. 4. Buna karşılık Palencia neşri. s. 87 bu kısmı orijinal kabul eder. Orta Çağ Latin tercümelerinden biri bu kısmı içerir (bkz. Palencia'nın Latince tercümeyi neşri, s. 163, Druart, 1987., s. 136).

C- FÂRÂBÎ'DE YENİ PLATONCU ETKİLER

1- Tanrı ve Tanımı

Fârâbî hem *Ârâ-u ehli'l-medîneti'l-fâzıla*'da hem de *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de varlıkları en üstte bulunan, en salt ve en mükemmel olan "ilk sebep"ten (Tanrı) başlayarak basitlik ve mükemmelliğin en alt düzeyinde yer alan ilk maddeye (heyûlâ) kadar sınıflandırır. Fârâbî *el-Medînetü'l-fâzıla*'da Tanrı'ya "el-Mevcûdu'l-Evvel" (İlk Var Olan) ismini verir ve daha sonra ona kısaca "el-Evvel" der. "O, bütün diğer var olanların varlığının İlk Sebebidir. O her türlü eksiklikten münezzehtir. O'ndan başka her şeyde bir veya daha çok sayıda eksiklik bulunması muhakkaktır. Ancak Bir olan, her türlü eksiklikten arınmıştır. Dolayısıyla O'nun varlığı en üstün varlıktır ve diğer varlıkların tümünden önce (akdem)dir. Onun varlığından daha üstün olan ve daha önce gelen bir varlığın olması mümkün değildir. Onun varlık ve cevherine yokluğun (adem) karışması mümkün değildir. O ezelîdir; ezelî olmak için kendisini varlıkta kalıcı kılacak herhangi bir şeye ihtiyacı olmaksızın cevheri ve zâtı bakımından sürekli vardır. ...O, varlığının kendisiyle, kendisinden ve kendisi için olacağı bir nedenin olması mümkün olmayan bir var olandır. Çünkü O, ne bir maddededir ne de bir madde veya mevzû ile kâimdir; tersine onun varlığı her türlü madde ve mevzûdan bağımsızdır" (Fârâbî, 1985, s. 37-38), Fârâbî, 1993, s. 31-32). Tanrı'nın İlk neden olduğunu apaçık bir hipotez olarak kabul eden Fârâbî, buna göre, O'nun varlığının, yalnızca kendilerini gerçekleştirmek için var olacağı bir maksat ve gayesi olmadığını söyler. Çünkü eğer böyle olsaydı, bu maksat ve gaye onun varlığının nedeni olmuş olur ve dolayısıyla O İlk Neden olmuş olmazdı (Fârâbî, 1985, s. 38). Yine İlk Var Olan, tözü bakımından kendisinden başka her şeyden farklıdır ve başka herhangi bir varlığın onun varlığına sahip olması imkânsızdır (Fârâbî, 1985, s. 39).

Böylece onun benzerinin olmadığını beyan eden Fârâbî, Onun zıddının da mümkün olmadığını ispatlar (Fârâbî, 1985, s. 41-43) ve Onun tanımının yapılamayacağını vurgular; İlk Olan, zihnî bakımdan cevherini meydana getiren şeylere bölünemez. Çünkü İlk Olan'ın cevherini meydana getiren parçalar, onun varlığının nedenleri olacaktır. Ancak İlk Olan ile ilgili olarak bu imkânsızdır; çünkü o, "İlk" olandır ve onun hiçbir nedeni yoktur (Fârâbî, 1985, s. 44). Şu ana kadar İlk Olan'ı negatif özelliklerle tenzih eden Fârâbî, bunun hemen akabinde O'na birlik, hikmet ve hayat sıfatlarını atfeder. Bu sıfatlar O'nun özüne ilave edilmiş sıfatlar olmayıp, bizzat özüne aittir. İlk Olan maddede olmadığı ve herhangi bir biçimde maddesi olmadığından, tözü bakımından bilfiil akıldır. Madde suretin akıl olmasına engeldir, öyleyse ancak maddeden tamamen mücerret olan şey özü itibarıyla akıl olmalıdır (Fârâbî, 1985,s. 46-47). İlk olanın kendisini sevmesi de bizimkinden farklıdır. İlk Olan'da seven ve sevilen, öven ve övülen, âşık ile maşuk aynıdır. Bizde ise bunun tam tersidir. Bizde sevilen, üstünlük ve güzelliktir.

Ancak seven, üstünlük ve güzellik değildir. Bizde âşık, âşık olunanın aynı değildir. İlk Olan'da ise âşık ile maşuk, sevenle sevilen aynıdır. Herhangi birinin onu sevmesi veya sevmemesi, ona âşık olması veya olmamasının bir önemi yoktur. O, ilk sevilen ve âşık olunandır (Fârâbî, 1985, s. 54.).

Fârâbî'nin Tanrı ile ilgili olarak ortaya koyduğu diğer birçok önemli ayrım, yaptığı Tanrı tanımına paralel olarak, Tanrıyı varlığı mutlak anlamda zorunlu varlık olarak kabul etmesi, onun dışındaki her şeyi de varlığı mümkün olan varlıklar olarak değerlendirmesidir. O'na göre varlıkla ilgili üç ifade söz konusudur. Varlık ya zorunlu (vacip), ya mümkün (zorunsuz) ya da imkânsız (muhal) olur. Zorunlu varlık özü itibariyle zorunlu ve başkasına nispetle zorunlu olmak üzere ikiye ayrılır. Özü itibariyle zorunlu olan, var olması ve varlığını devam ettirmesi için hiçbir sebebe muhtaç olmayandır. Var olmadığının farz edilmesi mantıki imkânsızlığa yol açacak olan, yokluğu düşünülemeyen bu varlık Allah'tır. Özü bakımından başkasına nispetle zorunlu varlık ise, yaratılmış olmak dolayısıyla mümkün olan, ama yaratıldıktan sonra ısı ve ışık kaynağı olmak dolayısıyla zorunlu hale gelen Güneş örneğindeki gibidir. Mümkün varlık ise varlığını kendi dışında başka bir ilkeye borçlu olan ve yokluğunun düşünülmesi mantıki çelişkiye sürüklemeyen varlıktır. Buna göre Allah'tan başka bütün varlıklar bu kategoridedir. İmkânsız (muhâl) olan ise, hiçbir zaman varlık alanına çıkamayacağı ve yokluk anlamına geldiği için ondan söz etmenin gereksizliği ortadadır (Fârâbî, Ârâ, s. 55-56).

Sonuç olarak Fârâbî'nin Tanrı ile ilgili yorumlarında İslâmın genel Tanrı telakkîsi ile, Aristoteles, Platon ve Yeni Platoncuların Tanrı telakkîlerinin bir tür sentezini yapmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Fârâbî'nin Tanrı'yı kendisini düşünen bir akıl olarak tanımlayışı bize Aristoteles'in Tanrısını çağrıştırmaktadır. Fakat aşağıda ele alacağımız üzere bu Tanrı'nın kendisini düşünmesinin sonucu olarak evrenin zorunlu olarak Ondan taşması Plotinos'çu evren anlayışını yansıtmaktadır. Fakat bu Tanrı Plotinus'un Bir'i de değildir, çünkü Plotinus'un hiçbir olumlu nitelik atfetmediği Tanrı, Fârâbî tarafından İslâmın Allah inancı ile uyum içinde büyüklük (azame), ululuk (celal) ve mecd (şeref) gibi onun özünde bulunduğunu söylediği olumlu sıfatlarla nitelenmiştir (Fârâbî, 1985, s. 52). Bu sıfatları ne Aristoteles'in ne de Plotinus'un Tanrısında bulabiliriz. Tanrının böylece bütün iyiliklerin kaynağı olarak algılanması Platon'un bütün varlık, birlik, doğruluk ve güzelliklerin kaynağı olan, mutlak iyilik olan Tanrı ideasını andırıyorsa da, Fârâbî'nin hayat, celal, mutluluk, haz, aşk gibi her türlü olumlu sıfatı yüklediği Tanrı anlayışı temelde İslâm ilâhiyâtının bir ürünü olup Yunan geleneğine yabancıdır. Bu yönüyle böyle bir Tanrı anlayışının Fârâbî'nin kendi öğretisinin ürünü olduğu söylenebilir (Taylan, 1994, s. 116). Bununla birlikte Tanrı'nın varlığının kendisiyle, kendisinden ve kendisi için olacağı bir nedenin olmadığını söylemesi onun Tanrı tanımını Yeni Platoncu tanıma yaklaştırmaktadır.

Bu aşamada şu soru akla geliyor: Bir, yani zorunlu varlık hiçbir sınırlamaya veya sınıra sahip olmadığına göre sınırlı şeylerin çokluğu nasıl açıklanacaktır? Bu Bir'den çokluğa geçiş nasıl mümkün olacak?

2- Sudûr ve Varlık Mertebeleri

Yeni Platoncu düşüncenin, hiçbir sınırlama ile belirlenemeyen ve tek olan Tanrı sınırlı şeylerin çokluğunu nasıl meydana getirebilir? şeklindeki sorusuna cevap ararken Plotinus, kendisine irade de yüklenemeyen Bir'e, irade gerektiren yaratma eyleminin izâfe edilemeyeceğini, dolayısıyla çokluğun, Bir'in birliğini bozmadan O'ndan meydana gelmesinin tek yolunun, çokluğun zorunlu bir biçimde ondan taşması ile mümkün olabileceği düşüncesine vardığını biliyoruz (bkz. Köroğlu, 2001, 1. bl.). Buna göre Plotinus'un Nous adını verdiği Akıl, tamamen gayri maddî bir biçimde kaynağını etkilemeksizin ve değişmeksizin Bir'den taşar. Aynı şekilde Rûh da zorunlu bir biçimde Nous'tan feyezân eder. Burada zorunluluktan kasıt, sudûrun gerçekleşmemesinin veya başka bir şekilde gerçekleşmesinin mümkün olmamasıdır. Plotinus bu anlaşılması oldukça zor olan olayın anlaşılmasını sağlamak için Güneş'ten neşet eden ışık ve ayna metaforlarını kullanmıştı.

Fârâbî de yaratma olayını temel bir dini kabul olarak benimsemekle birlikte, Yeni Platoncu düşünürlere benzer şekilde mutlak anlamda aşkın ve gayri maddî olarak tanımladığı Tanrı'nın yaratmasının nasıllığı ve mâhiyeti gündeme geldiğinde, Yeni Platoncu düşünürlerin karşılaştığı problemin aynısıyla karşılaştı ve çözümü onların teorisinden yardım almakta buldu. Bu yüzden Fârâbî'nin yaratma teorisi Yeni Platoncu sudûr teorisiyle büyük benzerlikler gösterir. Bununla birlikte Fârâbî'nin kendi orijinal teori ve yaklaşımlarını da içerir.

Plotinus'un varlıkların ilk var olandan meydana gelişiyle ilgili sudûr şeması basitçe önce "Bir" adını verdiği temel ilke ile başlıyordu. Sonra ondan Akıl (Nous), ondan Ruh, ondan da Maddî Evren feyezân ediyordu. Fârâbî'de de, Varlığı zorunlu olan şey, tarife göre basît, tâm ve bütün noksanlardan arınmış olduğuna göre var olmak için ne maddeye ne de başka bir şeye ihtiyaç duyar. Maddesi olmayan şey de, tanım gereği mufârık (yanı saf aklî form) olduğuna göre bu durumda O'nun varlığından feyz eden şey de aynı şekilde O'nun gibi bir ve saf olan akıldır. Fârâbî'nin "el-Evvel" adını verdiği Tanrı'dan "İlk Akıl" sonsuz olarak feyezân eder ve bu feyezân da onun varlığının zorunlu bir sonucudur. Sonra bu ikinci var olanın, yani ilk akılın hem kendi özünü hem de İlk var olanı düşünmesinden da ilk feleğin "nefsi" veya "aklı" ile yine ilk feleğin cirmi (maddesi) sudûr eder. Ondan da ikinci akıl ve ikinci feleğin "nefsi" ile yine ikinci feleğin cirmi sudûr eder ve bu durum böylece onuncu akıl olan Faâl Akıl'a kadar devam eder (Fârâbî, 1985, s. 55-62). Görüldüğü üzere Fârâbî'nin varlıkların meydana gelişi

ve evren şeması ile ilgili olarak çizdiği manzara Plotinus'un sistemiyle ciddî benzerlikler taşımaktadır.

Fârâbî'ye göre Vâcibu'l-vücud'dan feyz eden semâvî (göksel) akıllar zincirinin başında İlk Akıl bulunur demiştik. Bu noktada kadim kozmoloji sistemi, mantığı ontolojiye dönüştürmek ve fizik alanla metafizik alanı, birinin diğerini tefsir etmesini ve tamamlamasını sağlayacak şekilde mezcetmek üzere devreye girer ve ortaya bir metafizik determinizm çıkar (Taylan, 1994, s. 125). Böylece İlk Aklın, kendi zâtını ve kendisini meydana getiren ilkeyi (:Vâcibu'l-vücud, Allah) akletmesi sonucunda, bu akılda çokluk meydana gelir ve bu itibârî çokluktan da ontolojik düzeyde çokluk meydana gelir. Dolayısıyla "bir'den yalnız bir çıkar" ilkesi aşılmış olur. Bu ilke yüzünden gündeme gelen yaratma probleminin; birliğin temel hakikatini teşkil eden "Tanrı'dan çoklu âlemin nasıl meydana geldiği" probleminin aşılması için feyz görüşüne ihtiyaç duyulur. Bu ilk aklın kendi zâtını akletmesi sonucunda ondan bir semâvî küre (:felek), cirm (cisim, madde) ve nefs bir defada; nefsin feleğinin cirminin ilkesi, yani hareket ettiricisi olmasıyla feyz ederler. Diğer taraftan bu akıl kendi ilkesini yani Vâcibu'l-vücudu düşünür (idrak eder), bu idrâk sonucu ondan ikinci bir akıl feyz eder, bu ikinci akıl kendi özünü düşünür ve ondan başka bir semâvî küre, bir cirm ve bir nefs feyezân eder. Kendi ilkesini düşünmesiyle de ondan üçüncü bir akıl meydana gelir. Bu sudûr zinciri birbiri ardınca onuncu akla kadar gelen akıllar ve onlara tekabül eden birinci sema (en uzak gök), sabit yıldızlar küresi (göğü), Zuhal (Satürn), Müşterî (Jüpiter), Merih (Mars), Güneş, Zühre (Venüs), Utarit (Merkür) ve Ay küreleri meydana gelinceye kadar devam eder. Bu onuncu akılda "özünde akıllar ve akledilenler olan mufârık varlıkların sudûru" sona erer (Fârâbî, 1985, s. 61-62).[5] Fârâbî'nin Faâl Akıl olarak isimlendirdiği bu onuncu akılda "özünde akıllar ve akledilenler olan mufârık varlıkların sudûru" sona erer. Ay küresiyle de "tabiatı gereği dairesel hareket yapan semâvî cisimler" sona ererler. Burada İlk Neden'in bir, tek ve bölünmez olmasına karşılık, ondan taşan varlıklar çok sayıda ve hem üstünlük hem de nitelik bakımından farklı durumdadırlar. Ayrıca bu göksel akılların her biri kendi payına İlk Var Olan'dan daha az kendi kendine yeterlidir ve bundan dolayı o İlk Varlık gibi sadece kendi özünü düşünmek suretiyle kendini gerçekleştiremez. Onların buna ilaveten En Yüce Varlık'ı da düşünmesi gerekir. Onlar, İlk Neden tarafından değişmez bir adalet düzenine göre düzenlenmişlerdir ve her birine bu düzen içinde kendi iç değerine tekabül eden bir varlık hissesi verilmiştir. Bu hiyerarşik düzende en yüce varlıktan aşağıya doğru tedrîcî bir

5. Eğer Vâcibu'l-vücudu aralarından çıkarırsak Semâvî Akıllar on tane olurlar. Fakat onu akıllar zincirinin başlangıcı sayarsak bu durumda sayıları onbir olur. Feleklerin sayısının on olarak kabulü Pythagorasçılara kadar gider. Onlara göre on sayısının özel bir önemi vardır. On sayısı tam (mükemmel) sayıdır ve Âlem nizamının kâmil olması için de feleklerinin sayısı on olmalıdır. Aristoteles'in hakkında bilgi verdiği bu feleklerle ilgili kısım daha sonra Afrodisias'lı İskender tarafından şerh edilmiştir.

iniş söz konusudur.[6] Fârâbî'nin, II. Yüzyılda Batlamyus tarafından ortaya konan ve evrenin yeryüzü etrafında ezelî olarak dâirevî hareketle dönmekte olan dokuz gök küresinden (felekten) oluştuğu şeklindeki kozmolojik teoriyi dikkate alarak oluşturduğu bu göksel cisimler hiyerarşisine dayalı olarak ortaya koyduğu on akıl teorisini kendisinden önce başka bir filozofta görmüyoruz. Dolayısıyla Fârâbî kendisinden sonra da etkileri sürecek orijinal bir ay üstü dünyası şeması çizmiştir.

3- Semâvî (Göksel) Cisimler

Fârâbî'nin göksel cisimlerle ilgili görüşleri de bir taraftan Batlamyus ve Aristoteles astronomisinin izlerini, diğer taraftan da Yeni Platoncu ve Sabiî kozmolojisinden unsurlar taşıması açısından ilgiye değerdir. Göksel cisimlerin ruhları ile ilgili tartışma Yunan'da Platon'un *Kanunlar*'ı, *Epinomis*'i ve Aristoteles'in gençlik eserleriyle başlayıp, İslâm felsefesinde X. Yüzyıl sonrasına kadar taşan uzun bir tartışma geleneğine sahiptir. Fârâbî dokuz tane olduklarını söylediği göksel cisimlerin hareketlerinin tarifi ile başladığı müzâkeresine, bu cisimlerin cins bakımından aynı, tür bakımından farklı olduğunu vurgulayarak devam eder. Göksel cisimlerin her birinin sûreti de bilfiil akıldır. Göksel cisimlerin oluşturduğu feleklerin hareketine bir tür rûhânî cazibe yol açar. Aşağıda olan felek üstte olanın cazibesine kapılır. Her bir göksel cisim bilfiil akıl olan sûreti sayesinde varlığını kendisinden aldığı aşkın aklın özünü ve İlk Var Olan'ı düşünür. Ancak o aynı zamanda akıl olmayan taşıyıcı öznesini de düşündüğü için, özünde düşündüğü şeyin tümü akıl değildir. Çünkü o taşıyıcısıyla değil yalnızca sûretiyle düşünür. O halde kendisini düşündüğü sûreti akıl olmakla birlikte göksel cisimde akıl olmayan bir makul vardır. Bu yüzden göksel cisim, maddeden ve her türlü taşıyıcıdan bağımsız olan İlk Var Olan ve on aşkın akıldan farklıdır ve insanla ortak bir şeye sahiptir (Fârâbî', 1985, s. 69-70; ayrıca bkz. Arslan, 1997, s. 60-61.). Dolayısıyla Fârâbî de öncekiler gibi göksel cisimlerin "zihinleri" ve "akılları" olduğunu düşünüyordu. Onlar, madde-dışı akıllar ve İlk Neden'in kendisi gibi akla ve Nous'a sahiptirler. Ancak onların düşüncelerinin konusu çok farklı ve özel türdendir. Aslında Fârâbî böylece, Pagan Yunan felsefesinin son dönemlerinde yıldız-ruhların mâhiyetiyle ilgili yapılan tartışmalara müdâhil olmuş oluyordu. O dönemde yıldız-ruhların sadece akla mı sahip oldukları, yoksa onların aynı zamanda bazı veya bütün duyusal algıları, dolayısıyla tasavvur yetilerinin bulunup bulunmadığı özel bir tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmaların taraflarından biri olan

6. Kâinâttaki düzenin ve ahengin yüce bir yaratıcının eseri olduğu düşüncesi ise sadece Yeni Platonculara has olmayıp, Yunan felsefesi, o dönemdeki mevcut dinler ve en önemlisi Fârâbî'nin kendisinin mensup olduğu İslâm dininin genel kabullerindendir. Bu düzenin zorunlu ve gayri iradi bir taşma sonucu meydana gelmesi teması büyük ölçüde Yeni Platoncu düşünceye aittir.

Proclus, göksel cisimlerin akli düşünce yanında görme ve duyma güçlerine de sahip olduklarını ileri sürüyordu. Bu görüşünde Aristoteles'in şimdi kaybolmuş olan bir gençlik dönemi eserine ve Stoacı öğretiye dayanıyordu. Fârâbî ise Kindî ve daha sonra İbn Sînâ'nın aksine Poclus'tan farklı düşünüyordu. Kindî'nin gök kürelerine akıl, hayat ve irade yanında görme ve duyma kabiliyetleri izâfe ettiğini görmüştük. Nitekim "Yıldız ve ağaç secde ederler". (er-Rahmân, 55/6) ayetinin yorumu vesilesiyle yıldızların Allah'a iradeleriyle itaat ettiklerini ifade ettiğini, ilaveten onlara duyma ve görme gibi nitelikler izafe ettiğini görmüştük (Kindî, 2006, s. 235) Bu konuda Fârâbî, İbn Rüşt'le beraber, göksel cisimlere mutlak anlamda düşünceden başka, tasavvur veya duyumlar gibi unsurlar izafe etmeyen daha ortodoks Aristotelesçiliğe, Kindî ve bu yıldızlara tasavvur izafe eden İbn Sinâ'dan yakın durur (Arslan, 1997, s. 164-165).

4- Faâl Akıl, İnsan Nefsi ve İttisal.

Fârâbî'nin İlk Var Olan'dan itibaren başlattığı varlık mertebeleri içinde ay üstü âlem söz konusu olduğunda en son gelinen nokta, Ay feleğinin aklı olan Faâl aklın ortaya çıkmasıdır. Bu Faâl akıldan da, dünyevî nefisler ve bütün cisimler için ortak olan heyulâ (ana madde) meydana gelir. Bu heyulâ, feleklerin etkisiyle değişime uğrayarak dört unsuru (ateş, hava, su ve toprak) oluşturur. Bu dört unsurdan da yeryüzündeki cisimler meydana gelirler. Bu şekilde bir cisim oluşur oluşmaz Faâl Akıl bu cisme uygun olan formu meydana getirerek o cisme giydirir (Bu yüzden Faâl akıla "formların vericisi" "Dator Formarım" da denir). Böylece bu cisim bir şekil kazanarak yeryüzü varlıklarından biri olur (Fârâbî', Ârâ, s. 63-65). Görüldüğü üzere Fârâbî, Faâl akıla kadar getirdiği sudûr zincirini Ay altı âlemi de kapsayacak ve maddî dünyadaki olayları açıklayacak şekilde genişletmektedir.

Burada Fârâbî'nin İlk Var Olan'dan sudûr eden İlk akıldan sonraki aşamaları izah ederken Plotinus'un Külli Ruh olarak ifade ettiği ve kendisi altındaki gayri maddî varlığın bütün aşamalarında söz sahibi olan ilkeyi, hem Aristoteles kozmolojisindeki felekler teorisinden hem de Harran Sabiilerinin aracı varlıklar olarak kabul ettikleri gök cisimlerine dayalı kozmolojisinden ilham almak suretiyle, Ay üstü âlemi oluşturan bütün varlık hiyerarşisini izah edecek hale getirdiğini görüyoruz. Plotinus sisteminde daha çok metafizik bir ilke konumunda olan Evrensel Ruh, Faâl akıl adı altında, Fârâbî'nin on akıl sistemi içinde kozmolojik bir yapıya kavuşmuş ve bu yapı ona varlığa ilişkin daha ayrıntılı bir şema sunma imkânı vermiştir.

Plotinus Ruh'un ikili karakteri dolayısıyla kendisi olmaktan kesilmeksizin hem ilahî âlemde hem de maddî âlemde iş görebildiğini söylüyordu. Fârâbî ise kendi sisteminde merkezi bir yer verdiği Faâl akıla aynı fonksiyonu gördürmüş, ilahî

âlemle ilişki kuran bu aklın maddî âlemi de şekillendirmede ve insanın maddî ve ilahi alanla ilgili bilgi sağlamasında aktif rol oynaması düşüncesini temellendirmiştir. Dolayısıyla Fârâbî, Faâl akıla Allah ile maddî âlem arasında bir aracı güç rolü vermektedir. İslâm ilâhiyâtı açısından kolayca kabul edilemeyecek bir aracı varlıklar ilâhiyâtını andıran bu yaklaşım daha sonra İbn Sina tarafından da benimsenerek geliştirilmiş ve başta Gazzalî gibi Sünnî akideyi savunan düşünürler olmak üzere, İbn Rüşd gibi Meşşâî İslâm filozoflarından da büyük eleştiriler almıştır.

Fârâbî göksel cisimlerin birbirlerinden sudûr etmesini incelerken ay üstü âlemin son aklının Faâl akıl olduğunu belirtmiş, fakat o bölümde Faâl aklın ayrıntılı incelemesine girmemişti. Daha sonraki bölümlerde Faâl aklı ayrıntılı olarak ele almadan önce nefsin farklı güçlerinin kısa bir özetini verdikten sonra akıl gücünün ve özellikle onun en üst kısmının, yani insanı ay üstü ezelî-ebedi âleme bağlaması mümkün olan aklın daha özel bir açıklamasına ihtiyaç olduğunu vurgular. Fârâbî'ye göre nefsin aşağı güçleri olan, besleyici, doyurucu ve tahayyül edici güçler "tabiat" tarafından idare edilebilirken, bilkuvve ma'kûller ve bilkuvve "maddî" akıl ona tâbi değildir. Bununla birlikte onlar sadece kendi çabaları ve girişimleriyle bilfiil olma yeteneğine sahip olmayıp, yardıma ihtiyaç duyarlar. Böyle bir yardım ise yalnızca kendisi de aynı zamanda bilfiil akıl ve madde dışı bir varlık olan tabiat üstü bir fail tarafından sağlanabilir. İşte bu fail Aristoteles ve sonrasındaki meşşailer tarafından ortaya konan Faâl akıldır ve yukarıda da dile getirildiği üzere bu akıl, göksel akılların onuncusudur (Fârâbî', Ârâ, s. 101). Göksel akılların sonuncusu olması dolayısıyla ay altı âleme doğrudan etki eden Faâl akıl, bu ontolojik etkisinin yanında, Fârâbî'nin sistemi içinde duyu verilerinden elde ettiği bilgilerin akıl tarafından soyutlanması aşamasında Faâl aklın fonksiyonunu vurgulamak suretiyle bu aklı bilgi teorisinin de merkezine yerleştirmiştir. Aslen Aristoteles tarafından *De Anima*'da geliştirilmiş ve İskender Afrodisias, Themistius, Simplicius gibi şarihlerden yapılan tercümeler aracılığı ile Müslümanlara geçen bu teoriye göre güç halindeki bir şey kendiliğinden fiil haline çıkamaz. Dolayısıyla güç halindeki insan aklı kendiliğinden bilgi üretemez; onun kendi dışındaki bir etken tarafından fiil alanına çıkarılması gerekir. Bu etken sürekli fiil halinde bulunmalıdır, aksi halde etken olamaz. Böyle bir gerekçeden yola çıkan Aristoteles, güç halindeki insan aklına dışarıdan etki eden ve daima aktif halde bulunan bir Faâl aklın varlığından söz etmiştir. Böylece Aristoteles kendi rasyonalizminin hilafına Platon'a benzer şekilde bilginin irrasyonel bir kaynağı olduğunu kabul etmiş oluyordu (Kaya, 1995, s. 152).

Fârâbî'nin *Risâle fi'l-akl*'da akıl teriminin çeşitli anlamlarını Aristoteles'in *De Anima*sı ve Afrodisias'lı İskender'in bu kitaba yazdığı şerhten ilham alarak belirlerken insan aklının gelişiminde üç mertebe tespit etmişti. İlk iki mertebe olan bilkuvve ve bilfiil akıl mertebesine konumuzla doğrudan ilgili olmadığı için gir-

miyoruz. Fârâbî, akıl üçüncü ve sonuncu mertebe olan Müstefâd (kazanılmış) akıl mertebesine ancak kendisini düşünebildiği zaman, yani nesne özne ve fiil bir olduğu zaman ulaşabilir diyordu. İşte aklın yükseldiği bu seviyede (Müstefâd akıl seviyesinde) insan aklı Faâl aklın altında olan saf mufârık sûretleri düşünebilir. Sezgi ve ilhama açık olan bu akıl ise Faâl akılla ilişki kurma imkânına sahiptir.[7] Dolayısıyla insan bilgisi mufârık akıllardan Faâl akıl aracılığı ile gelen bir aydınlanmaya dayanır; Güneş'in gözümüzle ilişkisi ne ise, Faâl akıl da insanla aynı ilişki içindedir. Görmek için gözümüz güneş ışığına muhtaçtır, aynı şekilde aklımız ancak yolunu aydınlatan Faâl akıl tarafından perdesi sıyrıldığı zaman idrak etme gücü kazanır (Fârâbî, 1983a, s. 25 vd.).

Akıl ile ilgili yorumuna Aristoteles'in De Anima'sıyla başlayan Fârâbî, Müstefâd akıl kavramı ile Aristoteles'ten farklılaşır, çünkü hemen hemen soyut akıllarla özdeş olan bu akıl Aristoteles'in sisteminde yoktur. Buna karşılık, insan bilgisi ve ilahi vahiy arasında bir bağ fonksiyonu görmesinden dolayı Afrodisiaslı İskender'in Müstefâd akıl kavramından da farklıdır. Faâl akıl ile ilgili olarak geldiği nokta itibarıyla Fârâbî, Plotinus'un mistik sistemine daha da yakınlaşmıştır (Medkur, 1990, c. II, s. 79).

Müstefâd aklın ilişkiye geçtiği Faâl aklın Faâliyeti kesintisiz ve değişmez değildir; bu ondaki hareketsizlik yüzünden değil, fakat daha çok, onun, üzerinde tesir etmesi gereken maddenin eksikliği yahut ondan sâdır olan sûreti almaya yeterince hazır olmaması gibi sebeplerdendir. Öyleyse bu maksat için iki şey gereklidir: 1- Maddî bir taşıyıcı ve 2- bu taşıyıcı üzerindeki Faaliyetine mani olan bütün engellerin yokluğu; ikisi de Faâl aklın gücünün haricindedir. Bu yüzden Fârâbî'ye göre, Faâl akıl, biryandan kendi varlığının İlk Var Olan'a bağlı olması, diğer yandan, üzerinde Faâliyet gösterdiği göksel cisimlere bağlı olması sebebiyle bütün varlıkların İlk İlke'si olmaktan uzaktır (Fârâbî, 1983b, s. 33 vd.; Fahri, 1987, s. 101).

Sonuç olarak Sudur teorisinin İslâm'ın yaratma teorisi ile çeliştiği temel noktalardan en önemlisinin feyz ve sudûrun zorunlu bir süreç olması telakkîsi olduğunu söyleyebiliriz. Mutlak irade sahibi bir Tanrı anlayışına sahip olan İslâm ilâhiyâtı, ilahî iradeyi yaratma zorunluluğu ile sınırlayıcı bu teoriyi meşrulaştırmamıştır. Sudûru savunan filozofların temel çıkış noktalarından biri olan, Mutlak anlamda bir olan Allah'tan çokluğun doğrudan çıkmasının mantıki imkânsızlığı ve böyle bir yaratmanın Allah'ın zâtında çokluk meydana getirebileceği endişesi gibi yaklaşımlar, İslâm düşünürlerinin geneli tarafından kabul görmemiş, Mutlak irade ve güç sahibi olarak vasfedilen Allah'ın yaratma için göksel felekler

7. Fârâbî'nin Risâle fi'l-akl'da bu aşamadan sonra Faâl akılla ilgili olarak verdiği bilgileri *De Anima*'da değil ama *De Anima*'nın Afrodisias'lı İskender tarafından yapılan şerhinde ve *Esulucya* ve *Hayru'l-mahz* gibi eserlerde ayrıntılı olarak bulabiliriz. Ayrıntı için bkz. bu bölümün başında *Risâle fi'l-akl* ile ilgili analizimiz.

ve Faâl akıl gibi aracı varlıklara ihtiyaç duyması anlamına gelen sudûr anlayışı, içinde barındırdığı bu çelişkiler yüzünden şiddetli eleştirilere uğramıştır.

Sudûr ile ilgili diğer bir konu, İslâm düşüncesinin çeşitli şubelerini meşgul etmiş olan "Allah'ın bu âlemi yaratmadaki gayesi ve hikmeti" ile ilgili tartışmaya ilişkin olan tarafıdır. Sudûrun Tanrısı kendi mükemmelliği ile zorunlu olarak kendisinden bir taşma ile evreni meydana getirirken hiçbir irade göstermez, hatta düşünmez bile. Çünkü aklın eylemi ancak ilk akıl seviyesinde başlamaktadır. İlahî yaratmanın böyle pasif bir eylem ile hatta eylemsizlikle yorumlanması, İslâmın, kullarına inayeti ve rahmeti bol olan, her an onları gözeten ve kollayan Allah telakkîsi ile yetişmiş birçok düşünürü tatmin etmesi beklenemezdi. Dolayısıyla bu açıdan da sudur teorisi eleştiriye oldukça açıktır.

Fârâbî'nin sistemine genel hatlarıyla bakmak gerekirse Fârâbî'nin Allah'ın varlığını tamamen mantıki bir yolla ispat etmek (vacip ve mümkin) ve böylece iki temel problem olan yaratma ve vahiy problemini çözmek istediğini söyleyebiliriz. Allah'ın varlığını varlık düşüncesinin analizi yoluyla ispatlama ve ona her türlü kemâl sıfatlarını vermesi, ki bunların başında akıl ve varlık sıfatları gelir, onun Feyz görüşünü kullanarak iki problemi de çözmesine imkan vermiştir. Feyz zinciri ontolojik seviyede heyulada son bulur, epistemolojik seviyede ise Faâl akılda (vahiy meleğinde) son bulur. Allah ise ezelî ve kadîmdir, o ilk sebeptir. Âlem hâdistir, ve o dört unsurdan oluşmuştur. Heyûlâ ise hem kadîm hem de hâdistir. O kadîmdir çünkü kadîmden feyz etmiştir, hâdistir çünkü bu feyz bir aracı vesilesiyle gerçekleşmiştir.

Sonuç olarak Fârâbî'nin, genel projesi olan din-felsefe uzlaştırmasını, Aristoteles, Platon ve Yeni Platoncu teorileri beraberce eklektik fakat oldukça uyumlu bir sistem içinde kullanmak suretiyle, kendi yaratma, nübüvvet ve siyaset felsefelerini temellendirmede ustalıkla kullandığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte, yukarıda da zikredildiği üzere, gerek İslâm'ın Tanrı kavramı ile gerekse yaratma düşüncesi ile uyuşmayan unsurlardan dolayı özellikle Yeni Platoncu sudur ve akıllar teorisi bazı sorunsalları bünyesinde taşımaktadır.

KAYNAKÇA

Aristoteles (1985). *Metafizik*, *I-II*. Çev. Ahmet Arslan. İzmir: Ege Üniversitesi.

Aristotle (1986). *De Anima*. Trc. ve notlar. Ed. Hugh Lawson- Tancred, London: Penguin Books.

Arslan, A. (1997). *Fârâbî*: *İdeal Devlet*. Ankara: Vadi.

Dieterici, F. (1890). *Fârâbî fî Ağrâzi Aristotalis fî Kitâbi mâ ba'de't-Tabîa* , *AlFârâbîs Philosophische Abhandlungen*, Leiden: E.J. Brill.

Druart, T. A. (1987). "Al-Fârâbî and Emanationism", *Studies in Medieval Philosophy*. ed. John F. W. Washington, D.C.: The Catholik University of America Press.

Fahri, M. (1987). *İslam Felsefesi Tarihi.* Çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim.

Fârâbî. (1961). *Felsefetü Aristotalis*. Nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut: Dâru Mecelleti Şi'r.

Fârâbî (1961). *Fusûl al-Madanî: Aphorisms of the Stateman*. Nşr. D. M. Dunlop Cambridge: The University Press.

Fârâbî. (1985). Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla, nşr. Alber Nasri Nadir. Dâru'l-meşrık, Beyrut.

Fârâbî (1968). *İhsâu'l-ulûm*. Nşr. Osman Emin. Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye.

Fârâbî (1984). "İki Filozofun Görüşlerinin Uzlaştırılması". Trc. Mahmut Kaya. *Felsefe Arkivi*, 24. İstanbul.

Fârâbî (1993), es-Siyâsetü'l-medeniyye, thk, Fevzi en-Neccar, 2. Bs, Dâru'l-Meşrik, Beyrut.

Fârâbî. (1983a) *Kitâbu tahsîli's-saâde*. Nşr. Cafer Âl-i Yâsin, Beyrut: Dâru'l-Endelüs.

Fârâbî (1986). *Kitâbu'l-cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*. Nşr. Albert Nadir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut

Fârâbî (1970). *Kitâbu'l-hurûf*. Nşr. Muhsin Mehdi. Dâru'l-meşrık, Beyrut.

Fârâbî (1983b). *Risâle fi'l-akl*. Nşr. Maurice Bouyges, S. J. Bibliotecha Arabica Scholosticorum. Serie Arabe, 2. Baskı. Dâru'l-meşrık, Beyrut.

Fârâbî (1983c). *Tahsîlu's-Saâde*. Nşr. Cafer Âl-i Yasin, Dâru'l-Endelüs, Beyrut.

Kaya, M. (2000). *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul.

Kaya, M. (1995). *"*Fârâbî". *DİA*, XII. İstanbul: TDVY.

Kaya, M. *"İskender Afrodisi"*. DİA, XXII. İstanbul: TDVY., s. 560-561.

Kindî, (2006), Felsefî Risaleler, çev ve inceleme Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları,

Köroğlu, B. (2001). *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe* (Basılmamış Doktora Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Mahdi, M. (1969). *AlFârâbî's Philosophy of Plato and Aristotle*, Itacha, NewYork: Cornell Paperbacks.

Medkur, İ. (1990). "Fârâbî", *İslam Felsefesi Tarihi*. Ed. M. Şerif. İstanbul: İnsan.

Taylan, N. (1994). *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: İFAV.

Walzer. (1985). *Al-Fârâbî on the Perfect State*. Clarendon Press, Oxford.