

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**FĀRĀBĪ'YE ATFEDİLEN ÜÇ ESERİN HÜSEYİN ATAY'DA YANSIMALARI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Sümeyye Çayırpınar**

**Ankara.2023**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**FĀRĀBĪ'YE ATFEDİLEN ÜÇ ESERİN HÜSEYİN ATAY'DA YANSIMALARI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Sümeyye Çayırpunar**

**Prof. Dr. Gürbüz Deniz**

**Ankara,2023**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**FĀRĀBĪ'YE ATFEDİLEN ÜÇ ESERİN HÜSEYİN ATAY'DA YANSIMALARI**

**Yüksek Lisans**

**Tez Danışmanı:**

**Prof. Dr. Gürbüz Deniz**

**TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ**

**Adı ve Soyadı İmzası**

**1- Prof. Dr. Gürbüz Deniz**

**2- Prof. Dr. İbrahim Maraş**

**3- Dr. Öğretim Üyesi Muhammet Çelik**

**Tez Savunması Tarih: 07.12.2023**

**T.C.**

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,**

**Prof. Dr. Gürbüz Deniz danışmanlığında hazırladığım “Fārābī'ye Atfedilen Üç Eserin Hüseyin Atay'da Yansımaları(Ankara.2023) ” adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.**

**Tarih: 14/12/2023**

**Sümeyye Çayırpunar**

# İÇİNDEKİLER

|  |      |
|--|------|
| KISALTMALAR .....  | vii  |
| ÖNSÖZ .....  | viii |
| GİRİŞ .....  | 1    |
| 1. Araştırmanın Konusu.....  | 2    |
| 2. Araştırmanın Amacı ve Önemi.....  | 2    |
| 3. Araştırmada Takip Edilen Yöntem.....  | 3    |
| I. BÖLÜM .....   | 5    |
| FĀRĀBĪ'DE YARATMA.....   | 5    |
| 1.1. “MEDĪNETU'L FĀDĪLA” ESERİ TEMELİNDE YARATMA SİSTEMİ .....   | 6    |
| II. BÖLÜM.....   | 19   |
| FĀRĀBĪ'YE ATFEDİLEN ÜÇ ESER HAKKINDA .....   | 19   |
| 2.1. 'Uyūnu'l-Mesāil (Felsefenin Temel Meseleleri) Eseri .....   | 20   |
| 2.2. 'Uyūnu'l-Mesāil Eserinin Değerlendirilmesi.....   | 23   |
| 2.2.1. Kavram (Tasavvur) ve Önerme (Tasdik) Bilgisi.....   | 28   |
| 2.2.2. Varlık Mertebeleri ve Tanrı Âlem İlişkisi .....   | 29   |
| 2.2.3. Kozmolojik Akıllar ve Gökerin Dört Unsura ve Yeryüzündekilere Etkisi .....  | 31   |
| 2.2.4. Gökcisimlerinin Yapısı ve Dört Unsur Hakkında .....   | 33   |
| 2.2.5. İnsanın Biyolojik-Psikolojik Yapısı ve Bazı Kavramlar.....  | 36   |
| 2.2. El-Cem' Beyne Ra'yeyi'l-Hakīmeyn Eflātūn El-İlāhi ve Aristūtālis (Platon ile<br>Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması) Eseri ..... | 38   |
| 2.3. El-Cem' Beyne Re'yeyi'l Hakīmeyn Eflātūn El-İlāhi Ve Aristūtālis Eserinin<br>Değerlendirilmesi .....                                    | 47   |
| 2.4. Et-Ta'likāt Eseri.....  | 55   |
| 2.5. Et-Ta'likāt Eserinin Değerlendirilmesi.....   | 56   |
| II. BÖLÜM.....   | 60   |
| HÜSEYİN ATAY'IN “FĀRĀBĪ ve İBN SĪNĀ'YA GÖRE YARATMA” ESERİNİN FĀRĀBĪ'YE<br>ATFEDİLEN ÜÇ ESER ÜZERİNDEN MUKAYESESİ VE DEĞERLENDİRMESİ .....   | 60   |
| 3.1. Kavramsal Farklılık .....   | 61   |
| 3.1.1. Varlık: .....   | 62   |
| 3.1.2. Olurluluk (imkân).....  | 65   |
| 3.1.3. Zorunlu Varlık: .....   | 69   |
| 3.2. Yaratma Düşüncesinde Farklılık.....   | 71   |
| 3.2.1. Tanrı-Kâinat Bağı.....  | 72   |
| 3.2.1.1. Şudūr Teorisi (Feyd/Emanation) .....  | 72   |

|                       |    |
|-----------------------|----|
| 3.2.1.2. Yaratma..... | 75 |
| SONUÇ .....           | 78 |
| KAYNAKÇA .....        | 81 |
| ÖZET.....             | 87 |
| ABSTRACT .....        | 88 |

## KISALTMALAR

|           |  |
|-----------|--|
| Bkz.      | : Bakınız  |
| C.        | : Cilt   |
| Çev.      | : Çeviren  |
| TDV       | : Türkiye Diyanet Vakfı  |
| Ed.       | : Editör   |
| S.        | : Sayfa  |
| Sy.       | : Sayı   |
| Terc.     | : Tercüme eden   |
| Vol.      | : Volume   |
| Yay.      | : Yayınları  |
| İSAM      | : İslam Araştırmaları Merkezi                                      |
| Bs.       | : Basım  |
| el-Cem‘   | : el-Cem‘ beyne re‘yeyi‘l-ħakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristotâlis |
| ‘Uyûn     | : ‘Uyûnu‘l-mesâil  |
| el-Medîne | : Kitâbu Ârâi Ehli‘l-Medîneti‘l-Fâdıla                             |
| es-Siyâse | : Es-Siyasetü‘l-Medeniyye  |
| Fuşuş     | : Fuşuşü‘l-ħikem   |

## ÖNSÖZ

Ebū Nasr el-Fārābī (ö.950), İslam felsefe geleneği içerisinde, Tanrı- evren ve insana ilişkin temel öğretisini yansıtan kurucu ve kuşatıcı bir yaratılış anlayışını geliştirmiştir. Bu anlayış içerisinde ortaya koyduğu şudür teorisi, kendinden sonraki birçok düşünürü etkilemiş ve etkilemeye devam etmektedir. Fārābī, eserlerinde felsefi sistemini açıklarken daha kısa ifadeli üslup tarzını kullanmıştır. Bu durum birçok meselenin daha açık hale gelmesi için onun kaleme aldığı diğer eserlerine ihtiyaç duymayı doğurmaktadır. Bundan dolayı Farābī'nin yaratma meselesindeki kavram ve fikirleri açıklanırken diğer eserleri de dikkate alınmaktadır. Ayrıca kendisinin devamı olarak nitelenen İbn Sīnā'nın ifadeleriyle desteklenmeye çalışılmaktadır. Çalışmamızın konusu olan Hüseyin Atay'ın Fārābī'nin yaratma sistemini açıklarken kullandığı ifade şekli bu yöntem üzerinedir.

Fārābī'nin hayatı ve yazdığı eserler hakkında kesin bilgilere sahip olmamız ona nispetle belirtilen bazı eserlerin kullanılmasını açık hale getirmektedir. Çalışmamızda incelediğimiz Hüseyin Atay'ın *Fārābī ve İbn Sīnā'ya Göre Yaratma* eseri bu duruma örnek teşkil etmektedir. “Atay'ın Fārābī'nin yaratma anlayışı” hakkındaki görüşlerin Fārābī'ye atfi şüpheli eserler üzerinden açıklaması, verilen bilgilerin sıhhati hususu açısından tezimizin ana meselesidir. Bu sebeple öncelikle Fārābī'nin yaratma anlayışını kendine aitliği hususunda problem teşkil etmeyen eseri üzerinden sunmaya çalıştık. Sonrasında Atay'ın eserinde kullandığı şüpheli eserlerin bazı düşünürler tarafından yapılan değerlendirmeleri ışığında bu eserlerin otantikliği şüphesi sunulmaktadır. Son bölümde ise şüpheli eserler hakkında topladığımız argümanlar sonucunda Atay'ın eserinin otantikliği değerlendirilmektedir.

Son olarak bu çalışmanın belirlenmesi ve ortaya çıkmasında desteklerini esirgemeyen başta değerli danışman hocam Prof. Dr. Gürbüz DENİZ'e, çalışma esnasında yol gösterici

olumlu eleştirileriyle katkıda bulunan Prof. Dr. İbrahim MARAŞ'a, kaynak temini ve ilmî emeklerinden ötürü Prof. Dr. Fehrullah TERKAN'a ve yüksek lisans derslerimiz sırasında bize yardımcı olan ve ilmî sahanın diğer pek çok alanında bizleri yönlendiren ve en iyi şekilde yetiştirmemizi arzulayan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN'a ve Doç. Dr. Eyüp ŞAHİN'e teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca çalışmam sırasında maddi manevi destekleri ile bana güç veren sevgili aileme, arkadaşlarıma ve hiçbir zaman vazgeçmeyi bilmeyen kendime şükranlarımı sunuyorum.

**Sümeyye Çayırpınar**

**Ankara, 2023**

## GİRİŞ

İslam Felsefesine sistemli olarak Fārābī (ö.950) tarafından dahil edilen şudūr teorisi temelinde, dinler tarafından ortaya konulan, evrenin, Tanrı'nın kudret ve iradesiyle, sonradan ve yoktan yaratıldığı tezinden farklı olan bir yaratılış nazariyesidir. Ontolojik olarak varlık mertebelerini belirleyen ve tüm varlıkların Tanrı'dan taşma yoluyla var olduğunu özgün şekilde ortaya atan, İskenderiyeli filozof Plotinos'tur (M.S. 270). Bu teori Plotinos'tan alınmış, Fārābī tarafından hiyerarşik bir sistem haline getirilmiştir. Fārābī, Tanrı ve alem arasındaki ilişkiyi bu teoriyle açıklamıştır. Büyük İslam filozofu İbn Sīnā'da Fārābī'nin kendisi üzerinde fikirleriyle derin bir etki bırakması sonucu şudūr teorisine bağlı bir yaratılış teorisi kurgulamış ve varlıklar arasında hiyerarşik bir yapının var olduğu tezini savunmuştur.

Fārābī ve İbn Sīnā'nın fikirlerinin birbirlerine benzerlikleri onların teorilerini ortaya koyarken birlikte sunulmasını sağlamaktadır. Böylece İbn Sīnā, Fārābī'nin bir bakıma devamı niteliğinde görülmektedir. Çalışmamızda ele aldığımız Hüseyin Atay'ın *Fārābī ve İbn Sīnā'ya Göre Yaratma* eseri de bu açıdan kaleme alınmış bir çalışmadır. Her iki filozofun yaratılış nazariyesi açıklanırken eserlerine bağlı kalınmıştır. Ancak Fārābī'nin eserlerinin hepsi günümüze kadar gelmemiş ve gelenlerin bir kısmına da kuşku ile bakılmaktadır. Bu durum Atay'ın Fārābī'ye nispetle kullandığı eserlerin sıhhati hususunu doğurmaktadır. Fārābī'nin yaratma anlayışının sunumunda bu eserlerin kullanılması onun fikirlerinin tam olarak kendine aitliği problemini ortaya çıkarır.

İslam felsefesi çalışmalarında son zamanlarda önemle üzerlerinde durulan bir konu, araştırılan filozofun eserlerinin otantikliği ve dolayısıyla bu çerçevede onlara atfedilen görüşlerin sağlıklı bir şekilde ortaya konulmasıdır. Zamanla bu eserlerin ilgili filozofa ait olmadığı halde ona atfedilen bu eserlerden onun görüşlerinin ortaya konulması,

beraberinde bazı problemler doğurmaktadır. Bu bağlamda Fārābī ve görüşlerinin ortaya konulması oldukça önemlidir.

### **1. Araştırmanın Konusu:**

El-Fārābī (ö. 339/950) fikirleri ve ortaya koyduğu teorileriyle İslam felsefesinde adını duyurmuş önemli filozoflardan biridir. Özellikle Fārābī'nin yaratılış teorisi (şüdur teorisi) İslam felsefesi geleneğinde en önemli konulardan biri olarak yerini almıştır. Bu teori Fārābī'nin eserleri ışığında birçok düşünür tarafından açıklanmaya çalışılmıştır.

Tezimizin konusu, Hüseyin Atay tarafından yazılan *Fārābī ve İbn Sīnā'ya Göre Yaratma* eserinde, Fārābī'ye nispetle kaynak gösterilen bazı eserler çerçevesinde Farābī'nin yaratma anlayışının sunumu ve değerlendirmesidir. Bu eserler Fārābī'ye aidiyeti şüpheli olan *'Uyūnu'l-mesâil*, *Et-Ta'likāt* ve *el Cem beyne ra'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis*'tir. Çalışmamızda bu eserler hakkında ele alınan ulaşılabildiğimiz değerlendirmeler çerçevesinde sıhhatlerine dair şüpheleri sunulacaktır. Böylece belirtilen eserler üzerinden Atay'ın Fārābī'ye ait nasıl bir yaratma fikrine ulaştığını, otantikliği hususunda şüphe içermeyen eserler ışığında mukayese edilecektir.

### **2. Araştırmanın Amacı ve Önemi:**

Fārābī'nin hayatı ve yazdığı eserler hakkında kesin bilgilere sahip olmamız ona nispetle kullanılan kaynaklar üzerinden fikirlerinin sunulması günümüzde tartışılmakta olan bir konudur. Yazarı açısından otantikliği şüpheli eserler, tabakāt türü eserlere dayanılarak gerçekleştirilmiş ve sonraki çalışmalarda yeni bir araştırma yapılmaksızın doğru olduğu varsayımıyla atıf yoluyla sürdürüle gelmiştir. Ancak ne yazık ki bu işlem

sırasında varsayımlar araştırmacıları yanlış yönlendirebilmektedir. Bu şekilde bir araştırma eserinde yer bulan bir bilgi, o esere dayalı olarak yapılan veya ondan atıf yoluyla o bilgiyi alan sonraki araştırmalara girmektedir. Böylece muhtemelen yanlış bir bilgi genel kabul görebilmektedir.

Fārābī'ye aitliği konusunda şüpheli olan eserler günümüzde hala kaynak olarak kullanılmaktadır. Bunlardan bazılarının üzerinde detaylı araştırmalar yapılmaya çalışılmıştır. Bu işlem sonucunda bazı eserlerin Fārābī'ye aitliği konusunda ciddi şüpheler ortaya konularak ona ait olmadığı kanısının daha baskın olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu durumdan yola çıkarak biz de tezimizde, hala geçerliliğini koruyan ve kaynak olarak kullanılan Hüseyin Atay'ın yazdığı *Fārābī ve İbn Sīnā'ya Göre Yaratma* eserinde “Farābī'nin yaratma anlayışı” kısmında kullandığı eserler temele alınarak incelenecektir. Eserde sıklıkla kullanılan ve Fārābī'ye aitliği ciddi şüpheler içeren *Uyūnu'l-mesāil*, *Et-Ta'likāt* ve *el Cem beyne ra'yeyi'l-hakīmeyn Eflātūn el-İlāhī ve Aristūtālis'e* atıfları üzerinden yazarın bu konuyu ne kadar güvenilir biçimde ortaya koyduğu ifade edilmeye çalışılacaktır. Böylece bu eserin Fārābī'nin yaratma fikrini doğru şekilde yansıtıp yansıtmadığını ve günümüzde güvenilir bir kaynak olarak ne kadar kullanılabilir olacağını sunmayı amaçlamaktayız.

### **3. Araştırmada Takip Edilen Yöntem:**

Hüseyin Atay'ın *Fārābī ve İbn Sīnā'ya Göre Yaratma* eseri içerisindeki Fārābī'de yaratma anlayışının üç şüpheli eser çerçevesince sunulup değerlendirmesini ele alan bu çalışma, eser muhtevasını dikkate almaktadır. Çalışmamızda Fārābī'ye aitliği hususunda şüphesiz içermeyen *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, *el-Medinetu'l Fadıla*, *Kitābu'l-Hurūf*, *İhsāü'l-Ulūm* ve *Tahsilu's - Sa'ade* gibi birincil kaynaklar konumuz sınırları içerisinde

incelenmiştir. Veri toplama yöntemi açısından birincil ve ikincil yazılı belgelerin analizine dayalı bu çalışmada, toplanan veriler tümevarımcı analiz metoduyla kaleme alınmıştır.

Bir giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşan çalışmamızın ilk bölümünde Fārābī'nin otantikliği yönünden şüpheli olmayan *Medīnetu'l Fāḍıla* eseri çerçevesinde Fārābī'nin yaratma nazariyesi sunulmuştur. *Medīnetu'l Fāḍıla* eserinin bu anlatımda tercih edilmesinin sebeplerinden biri Fārābī'nin son eseri olmasıdır. Ayrıca yaratma konusunda görüşlerini açıkça ifade ettiği bir eserdir. Fārābī'nin yaşamının sonlarına kadar bu eser ile ilgisini devam ettirdiği bilinmektedir. Bu husus Fārābī'nin hayatının sonlarında da yaratılış hakkındaki görüşlerinin neler olduğunu bizlere sunmaktadır. Böylece çalışmamızda Fārābī'nin yaratma nazariyesini ile ilgili görüşlerinin güvenilirliği meselesi de sağlanmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise Atay'ın kaleme aldığı eserde Fārābī'ye nispetle kaynak gösterilen *'Uyūnü'l-mesāil, Et-Ta'likāt ve el Cem beyne ra'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis* adlı üç eser hakkında eleştirel bir yaklaşımla ele alınan değerlendirmeler ve tahkikler sunulmaktadır. Fārābī'ye aitliği konusunda ciddi şüpheler içeren bu eserlerin muhtevası ortaya konularak Atay'ın Fārābī'nin görüşlerini nasıl ifade ettiği ve çalışmasının sıhhati hususunun incelenmesi hedeflenmiştir.

Çalışmamızın üçüncü ve son bölümü, Hüseyin Atay'ın *Fārābī ve İbn Sīnā'ya Göre Yaratma* eserinin Fārābī'ye atfedilen *'Uyūn, el-Cem'* ve *et-Ta'likāt* eserleri üzerinden Fārābī'de yaratma anlayışının sunulması ve değerlendirilmesidir. Atay'ın çalışmasının içerisindeki "*Fārābī'de Yaratma*" konusu çerçevesinde kullandığı kaynaklar ve ifadeler açısından incelenmeye çalışılmıştır. Ayrıca bu bölümde şüpheli eserler üzerinden Atay'ın açıkladığı yaratma anlayışı, Fārābī'nin otantikliğini koruyan eserleri ışığında mukayese edilerek değerlendirilmiştir.

## I. BÖLÜM

### FĀRĀBĪ'DE YARATMA

Tanrı'nın varlığı, alemin yaratılması, bütün var olanların meydana gelişi ve bu var olan çokluğun Tanrı ile olan ilişkisi gibi metafizik problemler, insanın varoluşundan itibaren tartışılmalı konuların başında gelmektedir. Bu ortak problemlerin ele alınıp daha anlamlı hale getirilerek bir sistem içerisinde tanımlanması birçok düşünürün temel gayesi olmuştur. Bu bağlamda düşünce tarihi içerisinde birçok teori ve sistem geliştirilmeye çalışılmıştır. Tanrı ve diğer var olanların ilişkisini açıklamak adına ortaya atılan ve felsefe tarihinde önemli bir yer teşkil eden en önemli sistemlerden birisi kuşkusuz Fārābī'nin *şudūr teorisi (the emanation theory)*dir. *Şudūr teorisi*, temelde Plotinus tarafından ortaya atılan bir teori olmakla birlikte, birçok düşünürün de görüşlerinden izler taşıdığı eklektik bir sistemdir.<sup>1</sup> İslam düşünce sistemi içerisinde ilk defa Fārābī tarafından kullanılan bu sistem Yeni-Eflatuncu düşüncenin, İslâm düşünce ve ifade tarzı kullanılarak kendinden sonraki düşünürleri etkileyen en iyi sistem olduğu söylenebilir.<sup>2</sup>

Fārābī'nin Tanrı'nın yaratma sistemini nasıl ele aldığı ve İslâm düşünce geleneği içerisinde nasıl bir yere yerleştirmiş olduğunu kendisinin şüphe içermeyen eseri *Kitābu Ārāi Ehli'l-Medīneti'l-Fāḍıla*<sup>3</sup> yı temel alarak sunmaya çalışacağız. Fārābī'nin yaratma nazariyesinin *Medīnetü'l Fāḍıla* eseri özelinde anlatılmasının öncelikli nedeni, eserde yaratılış nazariyesinin açıkça anlatılmasıdır. Bu açık anlatım, Fārābī'nin yaratma

---

<sup>1</sup> Peter Adamson ve Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, 5. bs (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 59-60.

<sup>2</sup> Fatih M. Şeker, "Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudūr Teorisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 42 (2012): 6.

<sup>3</sup> el-Fārābī, *el-Medīnetü'l-Fāḍıla*, çev. Yaşar Aydın, 2. bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018). Bkz. Eserin Arapça neşri kitapta mevcut olduğundan aslı için bu kitaptan yararlanılacaktır.

nazariyesinde hangi konulara değindiğini ve bu konular hakkında ne kadar ayrıntılı bilgi verdiğini bizlere göstermektedir. Ayrıca Farābī eserinde şudur teorisini sunarken, yorumlamaların ötesinde hangi kavramlarla nasıl bir anlatıma sahip olduğunu göstermeyi amaçlamaktayız. Diğer bir neden ise; bu eserin Fārābī'nin son eseri olduğu ve yaşamının son zamanlarına kadar ilgilendiği bilinmektedir. Bu durum Farābī'nin yaratma ile ilgili görüşleri hakkındaki bilgilerin güvenilirliği düşüncesine sevk etmektedir. Böylece çalışmamızın sonraki bölümlerinde sunacağımız bilgiler ışığında şüpheli görülen eserlerdeki bilgilerin karşılaştırılmasını da hedeflemektedir.

### 1.1. “MEDİNETU’L FĀDILA” ESERİ TEMELİNDE YARATMA SİSTEMİ

Fārābī (ö.950), *Medīnetu’l- Fādıla*<sup>4</sup> eserinde İslâm dininin temel problemlerinden olan Tanrı’dan diğer var olanların oluşturduğu çokluğun nasıl meydana geldiğini, bu çokluğun Bir ve basit olan Tanrı’ya rağmen nasıl gerçekleştiğini kaleme almıştır. Tanrı-alem ilişkisini bu sistemle açıklamaya çalışmaktadır. Bu ilişki içerisinde öncelikle Tanrı ilk var olanların bütün diğer var olanların ilk sebebi “*es-Sebebu’l-Evvel (the First Cause)*”<sup>5</sup> dir. O’nun varlığı kendisi, kendisinden veya kendisi için bir sebebe ihtiyaç duymaz. O’nun varlığına ve tözüne yokluğun ilişmesi imkansızdır. Dolayısıyla O varlıkların en üstünü ve en yüksek mertebeye sahip olanıdır.<sup>6</sup> O’nun varlığının fail, gaye, madde ve sūret nedeni de yoktur.<sup>7</sup> O, *el-Evvel (the First)* olandır ve hiçbir nedeni olmaması cevheri bakımından da bölünemez olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı, *İlk*’in kendi dışındaki şeylerden

---

<sup>4</sup> el-Fārābī, *el-Medīnetü’l-Fādıla*, çev. Yaşar Aydın, 2. bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018).

<sup>5</sup> el-Fārābī, *el-Medīnetü’l-Fādıla*, 45.

<sup>6</sup> el-Fārābī, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, 2. bs (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 3-4.

<sup>7</sup> el-Fārābī, *el-Medīnetü’l-Fādıla*, 47.

ayrı olması özü gereği var olduğu varlıktan başkası değildir, özü gereği birdir (*vahdet*). *el-Evvel* maddesel hiçbir ilişkisi olmamasından dolayı cevher bakımından bilfiil akıldır.<sup>8</sup> O, cevher bakımından tek bir öz ve bölünmez bir töz olarak '*akl*, '*ākil* ve *ma'kuldür* ve aynı zamanda '*ālim*, *ma'lum* ve '*ilmdir*.<sup>9</sup>

Fārābī, Tanrı'nın ne olduğu, nasıl olduğu ve ne ile nitelendiğine dair açıklamasının devamında yaratma teorisini yukarıdan aşağıya doğru bir sistemle ifade etmektedir. Bu sistemde *el-Evvel*, var olan her şeyin kendisinden varlığa geldiği şeydir.<sup>10</sup> İlk olan zorunlu olarak, varlığı insan iradesi ve seçimine (ihtiyār) bağlı olmayarak vardır. Bazısı duyularla gözlemlenen bazıları burhan yoluyla bilinen bütün diğer var olanlar ise varlığını başka şeyin varlığına borçlu olarak bir *taşma/feyd* (*şudür*) sonucu meydana gelir. İlk'den varlığa gelenin varlığı O'nun ne sebebi ne de gayesi olamaz.<sup>11</sup> Var olan her şey O'ndan taşıdığına hiyerarşik sıradüzeninde varlık bakımından İlk olana yakınlık derecesine göre en yetkin olandan yetkin olmayana doğru varlığa gelirler.<sup>12</sup>

Fārābī, hiyerarşik düzen içerisinde birden bir çıkar öğretisiyle şudür teorisinde İlkten ikinci gayri cismani bir cevher olan aklın var olduğunu ifade eder. İkinci var olanın (the First Intellect) kendi özünü düşünmesi ve İlk var olanı (*el-Evvel*) düşünmesinden dolayı zorunlu olarak (lüzumen) üçüncü bir akıl çıkar. Üçüncünün kendini akletmesi (düşünmesi) ile Sabit Yıldızlar Küresi varlığa gelirken İlk'i akletmesiyle de dördüncü akıl zorunlu olarak (luzūmen) meydana gelir.<sup>13</sup> Bu sistem her kozmik aklın İlk'i düşünmesiyle

---

<sup>8</sup> el-Fārābī, 55.

<sup>9</sup> el-Fārābī, *İdeal Devlet*, 14.

<sup>10</sup> el-Fārābī, *el-Medīnetü'l-Fādıla*, 71.

<sup>11</sup> el-Fārābī, *İdeal Devlet*, 23.

<sup>12</sup> el-Fārābī, *el-Medīnetü'l-Fādıla*, 75.

<sup>13</sup> el-Fārābī, 81.

kendinden kendisi gibi bir aklın çıkmasına sebep olurken bir taraftan da kendi özlerini düşünerek göklerin zorunlu varlıklarının taşmasına sebep olur. Böylece bu akıllar on birinci akla kadar devam eder. On birinci aklın (*Faal Akl*) da şudür etmesiyle akıllar ve akılsallar olan maddeden ayrı üstün varlıklar olarak sona ermektedir. Onuncu aklın kendini düşünmesiyle ortaya çıkan Ay küresi ile de göksel küreler sona ererek *ay üstü alem* (*superlunary world/ kevn-fesad alemi*) tamamlanır.<sup>14</sup> Böylece düşünme- var etme etkinliği içerisinde- on akıl ve her birine karşılık gelen dokuz gök küresi; İlk gök, sabit yıldızlar küresi, Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve Ay meydana gelir.<sup>15</sup>

*Faal akl* kendi özünü, ikincileri ve İlk'i düşünür ve özleri bakımından düşünülür olmayanları, ay altı varlıkları düşünülür kılar.<sup>16</sup> Kendinden aşağıda olan varlıkları düşünülür kılmasından dolayı ay üstü göklerin akıllarından ayrılır. Ayrıca *Faal aklın* ay altı varlıkları düşünmesi onu bu varlıklardan sorumlu kılmaktadır.

Ay üstü alem cevherleri bakımından en üstün mükemmelliğe/yetkinliğe sahiptir. *Faal akl* (*Active Intellect*) ile ortaya çıkan *ay altı alemde* (*suplunary world/kevn-fesad alemi*) ise baştan beri tabiatları gereği en kusurlu olandan en mükemmel olana doğru bir oluşum vardır. Bu oluşum varlıkların türü, cevheri ve arazları bakımından en üstün mükemmelliğe doğru ilerlemektedir. *Faal akıl* ve gök cisimlerinin etkisiyle ay altı varlıklar bir kısmı tabii bir kısmı iradi ve hem iradi hem tabii şeylerin birleşimi olarak meydana gelir.<sup>17</sup> Varlıkların ilkesi sayılan tabii varlıklar heyülâ<sup>18</sup> ve ondan da dört unsur/ustukusât (ateş, hava, su, toprak); bunların dört niteliğinin farklı oluşundan da

---

<sup>14</sup> el-Fārābī, *İdeal Devlet*, 32-33.

<sup>15</sup> el-Fārābī, *el-Medīnetü'l-Fādıla*, 81-83.

<sup>16</sup> Yaşar Aydın, *FĀRĀBĪ* (Ankara: İSAM/ İslam Araştırmaları Merkezi, 2018), 91.

<sup>17</sup> el-Fārābī, *el-Medīnetü'l-Fādıla*, 87.

<sup>18</sup> Ay altı alemin biçim almamış ilk maddesi (primary matter).

madenler, bitkiler, akletme yetisine sahip olmayan hayvan (gayri nātık) ve insan (nātık hayvan) oluşur.<sup>19</sup>

Ay altı alemin oluşumunda var olanlara ait yetkinliklerin baştan beri kendilerinde olma durumu söz konusu değildir. Onların varlıklarının ortaya çıkışı madde ve sūretin kendilerine ilişmesi ile mümkündür. Fārābī bu durumu *Faal aklın (Active Intellect)* maddi dünyada varlıkları kuvve halinden fiil haline geçirerek yani maddelere sūret veren “*vahibu’s suver*” olarak ifade eder. Ancak bu değişimi tabiatları gereği dairesel hareketler yapan gök cisimleriyle birlikte yapmaktadır. Gök kürelerinin sūretleri taşımak için görevlendirilen maddi nesnelere benzeyen taşıyıcıları vardır. Fakat bu sūretler zıtlıklara sahip olamamasından dolayı zorunludurlar. Gök küreleri bu sūret sayesinde varlığını kendisinden aldığı aşkın aklın özünü ve İlk Sebeb’i düşünür. Aynı zamanda akıl olmayan taşıyıcı nesnesini düşündüğü için tümü akıl değildir. Sūreti bakımından ise İlk’i ve akılları düşündüğü için bilfiil akıldır.<sup>20</sup> Ancak kendilerine verilen niteliklerin baştan beri kendilerinde olmasının imkansızlığından dolayı akıllardan ayrılırlar.

Gök küreleri cins bakımından aynı olup tür bakımından birbirinden ayrılırlar. Diğer taraftan Ay altı alemin maddeye sahip varlıklarıyla aynı cinstedirler. Böylece insanla maddede ortak olan sūretlerin taşıyıcısı görevini gören maddi nesnelere benzeyen taşıyıcılar ve bu sūret görevini gören şeylerle cevherleştikleri başka şeylere sahiptir.<sup>21</sup> Ancak maddi varlıklarla ortaklaşa paylaştığı şeyin nitelikleri bakımından en üstünü ve en mükemmelidirler. Gök cisimlerinin tamamının ortak bir tabiata sahip olması ise ilk cismin hareketi sayesinde gündüz ve gece devrî hareketler yapmalarındır. Ancak “ilk

---

<sup>19</sup> el-Fārābī, *İdeal Devlet*, 35.

<sup>20</sup> el-Fārābī, 44; el-Fārābī, *el-Medīnetü’l-Fādıla*, 103.

<sup>21</sup> el-Fārābī, *el-Medīnetü’l-Fādıla*, 101-3.

göğün altında bulunan diğer küreler bu hareketi *zorla (kasran) yapmaz*. Onlar bu hareketlere kendilerinden kaynaklı ve kendi özlerinden dolayı sahiptir. Çünkü semada zorlama ile meydana gelen bir şeyin mümkün olması söz konusu değildir.”<sup>22</sup>

Ay altı alemin ve gök cisimlerinin maddesi dört unsurdur. Gök kürelerinde ve ay altı alemde ortak olan madde, her şeyin ortak unsuru olması, ay altı alemde, maddi suretler arasında zaruri bir bağın olmasını gerektirmektedir. Çünkü madde, sūret içindir. Bir şeyin maddesi sūreti var olmaksızın var olduğu sürece bilkuvve halde bulunmakta ve yetkinlik sıralamasında en az değerli olandır. Ay altı alemin cisimlerinin bilfiil hale gelmelerinde dört unsurun (*ustukusāt*) birbirine zıt olan sūretleri etkindir. Bu suretlerde bulunan zıtlık aynı zamanda ay altındaki cisimlerin varlığa gelip gelmemesi konusunda mümkünlik kılar dahası bu cisimlerin var olması zorunlu değildir. Bundan dolayı cisimler kuvve durumundan fiil hale geçmek için sūreti kazanmaya çalışırlar.<sup>23</sup> Böylece tabiat mümkün varlıklar olarak madde ve suretin farklı karışımları ile oluşan hiyerarşik bir düzene sahip olur.

Ay altı alemdeki varlıkların mümkünlüğünden dolayı onların ortaya çıkmaları için kendilerinden hariç dışarıdan bir etkiye ihtiyaç duyarlar. Bu durumdan dolayı ay altı varlıklar, kuvve halden fiil hale geçmek için gök cisimlerinin varlık ve hareketleriyle faal aklın form kazandırıcı etkisine muhtaçtırlar. Bu etkiyle meydana gelen her cisim bir yere/mekâna sahiptir. Bu cismin sahip olduğu yer türü ise bir cismi çevreleyen olmak zorundadır.<sup>24</sup> Yer de cisim de parçalara sahiptir ve cismin her bir parçasının çevreleyen yerin her bir parçasını birbiri ardına işgal eder.<sup>25</sup> Ayrıca her cismin yeri, türü ya da

---

<sup>22</sup> el-Fārābī, 109.

<sup>23</sup> el-Fārābī, 93.

<sup>24</sup> el-Fārābī, *İdeal Devlet*, 47.

<sup>25</sup> el-Fārābī, 47.

zamanın başka bir zamanda olması durumu söz konusu olmaz. Bundan dolayı en uygun zaman, tür ve yer o anda var olmandır. Böylece cismin parçasının içlerinde hareket ettiği, yer değiştirdiği ve kendilerine yöneldiği, döndüğü çevreleyen parçalarının göksel cisimle bağıntısı kurulur.<sup>26</sup> Bu şekilde Fārābī ay altı alemdeki oluşumun canlılığını, sürekliliğini ve nedensellik ilişkisini ortaya koymaktadır.

Ay altı alemde var olan tabii cisimlerin ortaya çıkışın öncesinde, değindiğimiz gibi gök cisimlerinde ortak ilk maddenin varlığı, töz bakımından farklılığın zorunlu olarak farklı birçok cismin oluşumuna sebep olmaktadır. Bu oluşum süreci içerisinde unsurlarda ve bütün diğer şeylerde dıştan bir etkiyle var oldukları şeylere doğru hareket ettiren kuvvet, birbirleri üzerinde fiilde buldukları kuvvetler ve etkilerini kabul ettikleri kuvvetler ortaya çıkarır. Böylece gök cisimlerinin oranlarının ve bağıntılarının zıtlığından zıt suretlerin varlığına gibi birçok durumun zorunlu olarak (luzūmen) karışması (ihtilat) ve kaynaşmasıyla (imtizac) pek çok cisim ortaya çıkar.<sup>27</sup> Bu süreç karışımlar sonucunda unsurlardan daha uzak olan ve başka bir cismin meydana gelmesi mümkün olmayan noktada durur. Bu nokta insanın ortaya çıkmasıdır. Böylece bu cisimler unsurlara en yakın olandan ve daha az terkibe uğrayanlardan unsurlara daha uzak olana ve daha çok terkibe sahip olana doğru bir derecelendirmeye tâbi olur.

Fārābī ay altı alemde maddi cisimlerin nasıl meydana geldiğini ve mertebelerini ifade ettikten sonra bunların kendi içindeki düzeninin nasıl gerçekleştiğini açıklamaktadır. Ay altı alemdeki cisimlerin varlığa geldikten sonra en önemli amaçları *varlıklarını korumak ve devam ettirmektir*. Bu durumda varlıklar madde ve suretten meydana geldiklerinden madde ve sureti bakımından bir *hak ve liyakate sahiptir*. Cismin sureti bakımından hakkı,

---

<sup>26</sup> el-Fārābī, 48.

<sup>27</sup> el-Fārābī, *el-Medīnetü'l-Fādıla*, 113.

varlığını devam ettirmek; maddesi bakımından hakkı, sahip olduğu varlığına zıt olan bir varlığı gerçekleştirmektir.<sup>28</sup> Ancak zıtlık iki durum içerdiği ve ikisini birden kabul edemeyeceği için zorunlu olarak onlardan birini belli bir zamanda, diğerini başka bir zamanda gerçekleştirmesi gerekmektedir.<sup>29</sup> Bu durumda ikisi de ayrı vakitlerde varlığa gelir ve varlıklarını tamamlayıp diğerine bırakır. Ayrıca o ikisinden hiçbirinin varlığa diğerinden daha fazla hakkı yoktur ve varlığını koruyup devam ettirmesi daha iyi değildir. Çünkü her birinin varlık ve devamlılıktan bir hakkı vardır. Burada adalet ve hak, maddenin birinden alınıp diğerine verilmesi veya tam tersi bir durumun oluşmasının sırasıyla gerçekleşmesidir.<sup>30</sup> Bu hiyerarşik sistemde *adalet*, cisimlerin layık oldukları bu şeylerin yerine getirilmesiyle gerçekleşir.<sup>31</sup> Bu durum sürekli olarak böyle sürüp gitmektedir. Böylece ay altı alemde tabii varlık alanında, çok olandan bir olana, noksandaki mükemmelle doğru bir gidiş görülür.

Tabiattaki bu yükseliş kuvveden-fiile ve maddeden-surete doğrudur. Bu süreç ilk maddeden tabiatın düşünüp konuşabilen hayvan olarak insan varlığını meydana getirdiği aşamaya kadar devam eden bir yükseliştir. Böylece ay altı alemde insandan daha yetkini yoktur. Bu yüzden Fārābī yaratma sürecindeki son varlık insanın ortaya çıkışını ve yetkinliklerini ifade ederek teorisini tamamlamaktadır.

Son varlık olarak insan ve insani nefsin güçlerinin ortaya çıkışı ay altı alemdeki canlılık ve hareketin son noktasıdır. İnsan madde ve ruh olarak ortaya çıktığında varlığa gelir. İnsan hem doğal donanımı hem de kendine özgü yetenekleri açısından diğer tabii varlıklardan üstündür. Bu noktada insanın varlığa gelişindeki yetkinlikler sırasıyla

---

<sup>28</sup> el-Fārābī, *İdeal Devlet*, 59.

<sup>29</sup> el-Fārābī, *el-Medīnetü'l-Fādıla*, 121.

<sup>30</sup> el-Fārābī, *İdeal Devlet*, 60.

<sup>31</sup> el-Fārābī, 63.

açıklanmaktadır. İnsan öncelikle canlılığın ilk belirtisi *beslenme kuvvetine (the nutritive faculty)* sahip olur. Sonrasında beş duyu organıyla algıladığı *duyu kuvveti (the faculty of sense)* ortaya çıkar. İnsanda *duyular (havās)* kuvvetiyle onları isteme veya istememesini sağlayan *arzu gücü (nuzū'/the appetitive faculty)* ortaya çıkar. Edinilen bilgilerin korumasını ve saklamasını ise *mütehayyile gücü (the faculty of representation)*<sup>32</sup> ortaya çıkararak sağlamaktadır.<sup>33</sup> Bu güçle insan bilgilerin doğru ya da yanlış olduğunu duyularla birleştirme ve ayırma yaparak kazanır. Bu durumda *arzu/ irade gücü* bu kuvvete eklenir.<sup>34</sup> Bu yetkinliklerin sonrasında insan kendisi ile makulleri akletme, doğru-yanlış, güzel-çirkin ayrımı yapabildiği ve ilimleri-sanatları akledebildiği *natıka gücü (the rational faculty)* ortaya çıkar. Bu güce de arzu gücü bitişmektedir.<sup>35</sup> *Akletme gücü*; mütehayyile, duyum ve beslenme gücünün yöneticisi konumundadır.<sup>36</sup> *Arzu gücü* ise iradenin kendisi aracılığıyla meydana geldiği güçtür. *İrade*; duyum, tahayyül ve akletme gücüyle akledileni elde etmeye veya terk etmeye yönelten seçim gücüdür. Sonrasında arzu edilen şeyin bilgisine ulaştıran akletme gücüne de ilişen *düşünme/fikrî güç* ortaya çıkar. Bu süreç içerisinde edindiği nefse ait güçler sayesinde insan bilkuvve akıldan bilfiil akla ulaşır.

İnsani nefis iki temel gücü içermektedir. Bunlardan birincisi organlar vasıtasıyla gerçekleştirilen filleri mümkün kılan güç, ikincisi ise aklî güçtür.<sup>37</sup> *Aklî güç*; *bilkuvve akıl*, *maddi akıl* ve *bilkuvve makuldür*.<sup>38</sup> Makullerin akletme gücünde belirmesi ve aklın kuvve

---

<sup>32</sup> el-Fārābī, *On The Perfect State: Mabādi' Ārā' Ahl al-Madīnat al-Fāḍilah*, çev. Richard Walzer ([S.1.] : Chicago, IL: Great Books of the Islamic World ; Distributed by KAZI Publications, 1998), 165.

<sup>33</sup> el-Fārābī, *el-Medīnetü'l-Fāḍıla*, 133-35.

<sup>34</sup> el-Fārābī, *İdeal Devlet*, 65.

<sup>35</sup> el-Fārābī, *el-Medīnetü'l-Fāḍıla*, 135.

<sup>36</sup> el-Fārābī, 137.

<sup>37</sup> Aydınlı, *FĀRĀBĪ*, 107.

<sup>38</sup> el-Fārābī, *el-Medīnetü'l-Fāḍıla*, 161.

halden fiil hale geçmesi için cevheri bilfiil akıl olan maddeden soyut varlığa ihtiyaç duyar. Bu akıl bilkuvve akıl olan *heyūlānī akıldan* bilfiil akla geçmesine etki eden *faal akıldır* (*active intellect*). *Maddi akıl* ise ‘*munfa‘il/edilgin akıl*’ olarak belirtilir. Böylece insan mütehayyile gücünde bulunan duyulara gelen makulleri Faal aklın etkisiyle akletme gücünde akleder.<sup>39</sup> Faal aklın bu bilgileri (makulleri) yerleştirmeye yönelik fiili insanda öncelikle duyum ve duyuma ilişkin *arzu gücünü* ortaya çıkarır. Bu durumdan duyum kökenli istek anlamında idrak edilene yönelmek *iradeyi* ortaya çıkar. İnsanda ilk bilgilerden sonra ortaya çıkan düşünme fiilinden kaynaklanan bir durumda ise *ihtiyār/seçme hürriyeti* kendini gösterir.<sup>40</sup> Böylece insanda ilk makullerin bulunması onun ilk yetkinliği olur. Mutluluğu kazanmak ise insan nefsinin varlığını devam ettirmede bir maddeye ihtiyaç duymayacağı varlık haline getiren son yetkinliktir.

İnsanın yetkinliğe ulaşip bilfiil akıl ve bilfiil makul haline gelmesi mütehayyile gücünü son noktaya çıkarmaktadır. Mütehayyile gücü önce değindiğimiz gibi duyumlama ve akletme gücü arasında bir araçtır. Ancak insanın uyku halinde hizmet ve destek verdiği duyum, arzu ve akletme güçlerinden arınmaktadır. Bu durum mütehayyile gücünün sahip olduğu bilgileri *taklit/muḥākāh etme* yetisini ortaya çıkarmaktadır.<sup>41</sup> Böylece mütehayyile gücü bilgiyi bazen kendisine iletiği gibi kabul eder ve bazen de taklit etme özelliği olan duyulularla taklit eder.<sup>42</sup> Buna dayanarak Faal akıl, bilkuvve aklı ve makulü bilfiil hale geçirdiği aynı zamanda bilfiil akıl haline getirdiği akletme gücünde bulunan biri nazarī diğeri amelī bilginin akletme özelliğine sahiptir. Nazarī akıl (theoretical reason), insani fiilin konusu olmayan akılları kavramak; amelī akıl (practical reason) ise,

---

<sup>39</sup> el-Fārābī, 163.

<sup>40</sup> el-Fārābī, 165.

<sup>41</sup> el-Fārābī, 173.

<sup>42</sup> el-Fārābī, 175.

şu anda ve gelecekteki tikellere karşı fiile yönelmektir.<sup>43</sup> Mütehayyile gücünde bu iki akletme gücünün de bulunmasından dolayı faal akıldan mütehayyile gücüne bu bilgiler taşmaktadır. Bu durumda Faal aklın mütehayyile gücüne uykuda verdiği tikellerle ilgili doğru bilgiler ve ilahi şeylere dair kehanetler de meydana gelebilir.<sup>44</sup> Böylece Fārābī uykuda ve uyanıkken bazı insanlar tarafından bazı güvenilir bilgilerin elde edilebileceğini belirtir.

Mütehayyile gücü yetkinliğinin son noktasında olması Faal akıldan tikelleri oldukları gibi ya da taklitleriyle ve makulleri de taklitleriyle almaya tabiatı açısından hazır olmasını sağlamış. Bununla birlikte münfa‘il aklın bilkuvve makulleri ve akılları bilfiil haline gelmiştir. Bu durum münfa‘il aklın yetkinleşmesi ile ortaya çıkan maddeden tam olarak ayrı olan *müstefād aklı* (*acquired intellect*) meydana getirmektedir. Böylece münfa‘il akıl müstefād aklın maddesi ve müstefād akıl Faal aklın maddesi haline gelerek bu şeylerin tamamı tek bir şey gibi kabul edildiğinde insan kendisine Faal Aklın yerleştiği insan olmaktadır. Bu silsilede el-Evvel’den Faal akla ondan da mütehayyile gücüne taşan şey sayesinde insan bir nebî/haber verici olur. Bir diğer silsilede ise el-Evvel’den Faal akla ondan müstefād akla ondan da münfa‘il akla sonra da mütehayyile gücüne taşan şey sayesinde de insan hakīm ve ya bir filozof olmaktadır. Fārābī böylece Tanrı ile iletişimde insanlık mertebelerinin en mükemmelini ve mutluluk derecelerinin en üstünü ifade eder.

Sonuç olarak, ay altı ve ay üstü alemde hiyerarşik durum mutlak iyi olarak Tanrı’nın cömertlik ve adaletinden şudūr ettiği anlaşılmaktadır.<sup>45</sup> Fārābī, teorisinde, ilk yetkin varlık olan Tanrı’dan en son noksan varlık olan ilk maddeye kadar ay üstü alemi

---

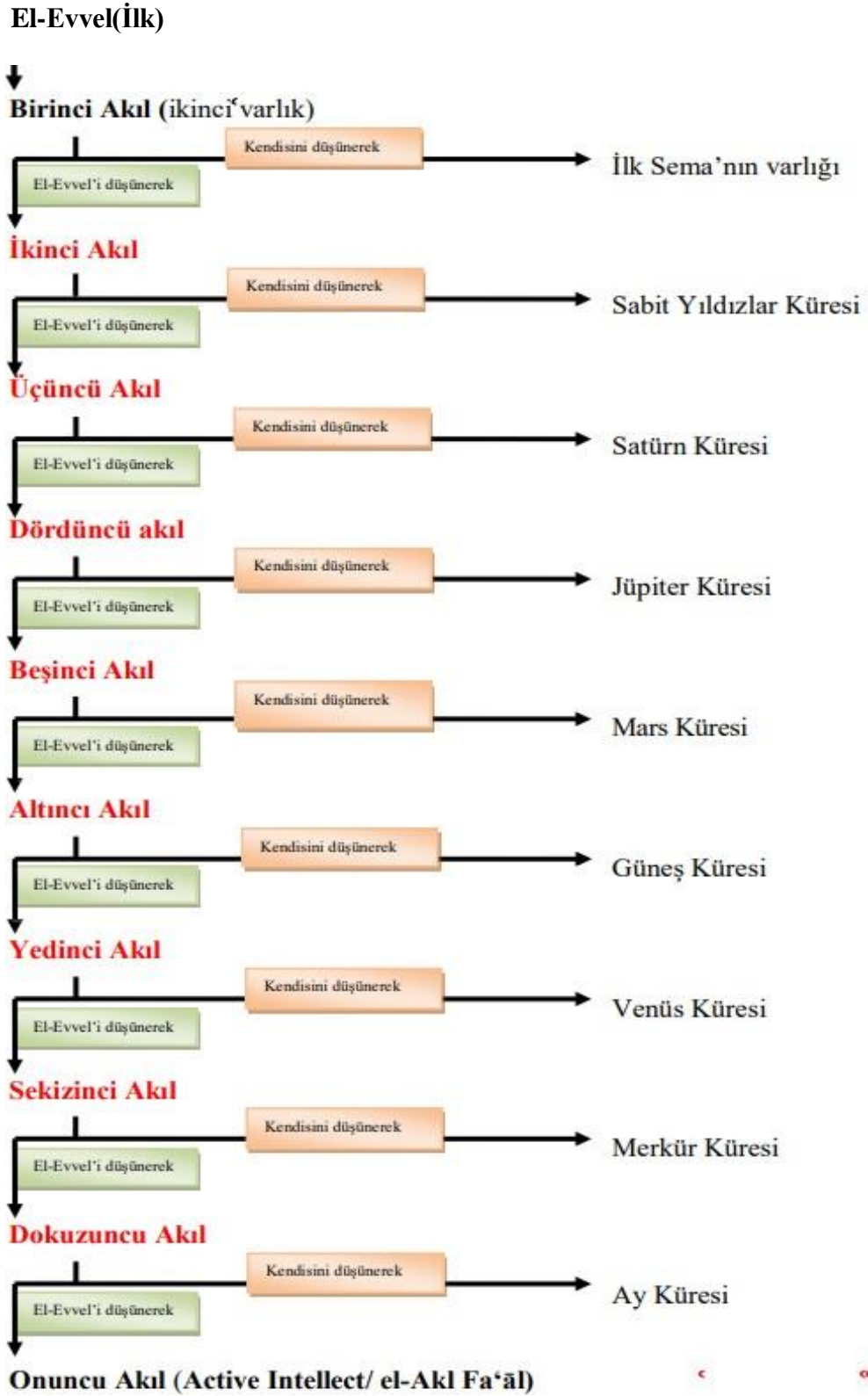
<sup>43</sup> el-Fārābī, *On The Perfect State*, 219.

<sup>44</sup> el-Fārābī, *el-Medīnetü ’l-Fādıla*, 178.

<sup>45</sup> el-Fārābī, 73.

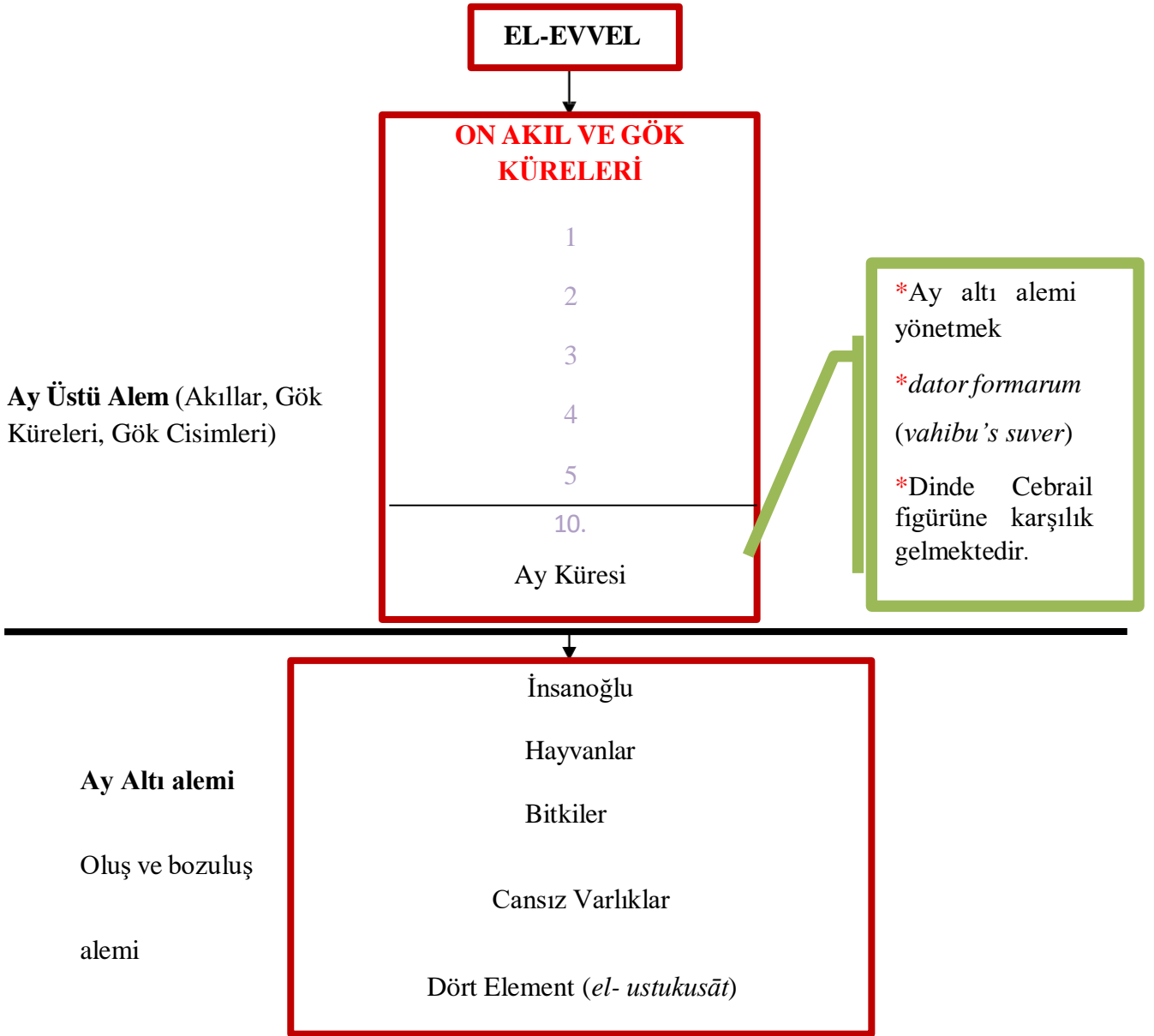
açıklamaktadır. Sonra en düşük düzey olan ilk maddeden tabiatın en yüksek ve en mükemmel olan insanı meydana getirdiği boyuta kadar ay altı alemi açıklamaktadır. Bunlar arasında tüm diğer var olanlar da basitten daha karmaşığa doğru bir sıra düzeni içerisinde gerçekleşmektedir. Bu sıra düzeni içinde Tanrı yetkinlik ve birliği, madde ise eksiklik ve çokluğu en üst düzeyde taşımaktadır. Tanrı'dan uzaklaştıkça çokluk ve eksiklik artmakta, birlik ve yetkinlik azalmaktadır. Ayrıca Fārābī sadece var oluşun gayri maddî ve maddî derecelenişini değil, insanın akletme sürecini de düzenli bir sistem içerisinde teorisinde açıklamaktadır.

## FĀRĀBĪ: ŞUDŪR TEORİSİ ŞEMASI<sup>46</sup>



<sup>46</sup> Şema Prof. Dr. Fehrullah Terkan'ın "Islamic Philosophy ders notundan" aktarılmıştır.

## ŞUDÜR ŞEMASINDA VARLIK HİYERARŞİSİ<sup>47</sup>



<sup>47</sup> Şema Prof. Dr. Fehrullah Terkan'ın "Islamic Philosophy ders notundan" aktarılmıştır.

## II. BÖLÜM

### FĀRĀBĪ'YE ATFEDİLEN ÜÇ ESER HAKKINDA

İslam felsefesi hicri ikinci yüzyılda başlayan Grekçe, Farsça, Süryanice, Sanskritçe dillerinden Arapçaya tercüme faaliyetleri ile ortaya çıkarak yeni bakış açıları sunan bir oluşum haline gelmiştir. Bu süreç içerisinde ne yazık ki yapılan tercümelerde gerek mütercim dil eksikliğinden gerekse istenilerek meydana gelen eksiklikler ve hatalardan farklılıklar oluşmuştur.<sup>48</sup> Ünlü İslam filozofu el-Fārābī'nin (ö.339/950) de hayatı ve yazdığı eserler hakkında kesin bilgilere sahip olamamanın getirdiği sonuç sebebiyle kendisine nispet edilen eserlerde aidiyet problemlerine işaret edilmektedir. Bu bölümde birçok eser kaleme aldığı bilinen Fārābī'nin ona atfedilen eserlerden kendisine aitliği konusunda şüpheler bulunan *'Uyūnu'l-mesâil, el-Cem' beyne re'yeyi'l-ḥakîmeyn Eflâṭûn el-İlâhî ve Aristotâlis ve et-Ta'likât* eserleri hakkında yapılan değerlendirmeleri sunacağız. Ayrıca eserlerin aidiyet problemleri üzerinde bazı değerlendirmelere ve incelemelere yer vermeden önce eleştirilerin daha anlamlı ve açık hale gelmesi için ilk olarak eserlerin kısaca nelerden nasıl bahsettiğine değinmek daha isabetli olacaktır.

---

<sup>48</sup> Muhittin Macit, "Fārābī'ye Nispet Edilen İki Risâle", M.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy 26 (2004): 5-6.

## 2.1. ‘Uyūnu’l-Mesāil (Felsefenin Temel Meseleleri)<sup>49</sup> Eseri

Fārābî’ye aitliği kesin olmayan eserlerden biri ‘Uyūnu’l-mesāil’dir. ‘Uyūnu’l-mesāil adlı eser olduğu düşünülen klasik biyo-bibliyografik kaynaklardaki atıflar ve eserin yazma nüshaları üzerine yapılmış tercümelere yararlanarak eseri özetlemeye çalışacağız. Eserin nelerden nasıl bahsettiğini kısaca özetlemekle birlikte yapılan değerlendirmelerin okuyucu için daha açık hale gelmesini amaçlamaktayız.

Fārābî’ye atfedilen bu eser hakkında klasik bibliyografik kaynaklardan ona atıf yapan üç tabakât eseri ileri sürülmektedir. Bunlar; müellifi meçhul olan *İtmâmu tetimmeti Sivâni’l-hikme* eseri, ikincisi İbn Ebû Usaybi’a’nın (ö. 668/1270) *Kitâbü ‘Uyûni’l-mesâil alâ re’yi Aristûtâlîs ve hiye mi’e ve sittûne mes’ele* eseri ve son olarak Safedî’nin (764/1363) *el-Vâfi bi’l-vefeyât* tabakât eseridir.<sup>50</sup>

‘Uyūnu’l Mesāil içerik bakımından üç ana konu üzerinde durmaktadır. Bunlar mantık, tabiiyat (fizik) ve ilahiyattır (metafizik).<sup>51</sup> İlk olarak mantık konusuna giriş yapılmakta, tasavvur(kavram) ve tasdik (önerme) kavramları üzerinde durularak bilgiye erişimin bu iki kavram üzerinden gerçekleştiği vurgulanmaktadır. Mantığın tanımında yer alan bu kavramlardan tasavvur, insanın hiç açıklamaya ihtiyaç duymadan direk olarak zihninde beliren anlamdır; tasdik ise insanın zihninde nedensellik düşüncesiyle ortaya konulan

---

<sup>49</sup> el-Fārābî, *Uyūnu’l-Mesail Felsefi Meselelerin Kaynağı*, çev. Şerife Gürel (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020). (Çeviri eserde hem Arapça hem de Türkçe metin yer almaktadır. Eserin Arapça atıflarında da bu kaynaktan yararlanacağız.)

<sup>50</sup> M. Cüneyt Kaya, “Şukûk alâ ‘Uyûn: ‘Uyûnu’l-mesāil’in Fārābî’ye Âidiyeti Üzerine”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2012, 32.

<sup>51</sup> Mehmet Dağ, “Fārābî’nin İki Yapıtı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 14 (01 Haziran 2003): 19.

kavram diye açıklanmaktadır.<sup>52</sup> Tasavvur yoluyla edinilen bilgilerin (örn. güneş ve ay) tasdik yoluyla kavrayış çerçevesinde bölümlere ayrılarak (örn. boyu, eni, derinliği) tanımlanmaktadır. Böylece bu iki kavram çerçevesinde tam kavram ile eksik kavramı, kesin önermeyle kesinlik derecesine yakın önermeyi, zann-ı galiple şüpheyi ayırt etmeyi sağlayarak tam bir kavram ve şüpheyi yer olmayan kesin bir önerme elde edilebileceği belirtilmiştir.<sup>53</sup> Bundan yola çıkarak varlıklar özü itibariyle varlığı zorunlu olmayan, *mümkün varlık*; özü itibariyle varlığı zorunlu olan (*vacip*), *zorunlu varlık* olarak ikiye ayrılmıştır.<sup>54</sup>

Zorunlu varlık, bütün her şeyin delili; madde, fail ve gaye gibi sebeplerden uzak olan mükemmel varlık olarak vurgulanmaktadır. Zorunlu- mümkün ayrımından yola çıkılarak tanrı-âlem ilişkisi kurulmuştur. Böylece yaratma meydana gelmektedir. Bu ilişkide yaratmanın Zorunlu Varlık bilgisi ve rızası olmaksızın tabii yolla (*şudür*) değil O'nun zatını bilmesi ve ideal varlıkta iyilik düzeninin ilkesi O olduğu için eşyanın ortaya çıktığı ileri sürülmektedir.<sup>55</sup> Bu oluşumda öncelikle akılların meydana gelişi anlatılmaktadır. Her akıldan bir gök meydana geldiği ve bunların maddeden soyutlanmış bir faal akılda son bulunduğu ileri sürülür fakat bunların sayılarını bilemeyeceğimiz ifade edilmektedir. Bu faal akılların türleri de farklı olup son olan faal aklın bir tarafıyla yeryüzündeki canlıların, bir tarafıyla da dört unsurun var oluşunun sebebi olduğu belirtilmektedir.<sup>56</sup>

---

<sup>52</sup> el-Fārābī, *Uyunu 'l-Mesail Felsefi Meselelerin Kaynağı*, 43-45.

<sup>53</sup> el-Fārābī, "Felsefenin Temel Meseleleri", içinde *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, 9. bs (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 117.

<sup>54</sup> el-Fārābī, *Uyunu 'l-Mesail Felsefi Meselelerin Kaynağı*, 46-47.

<sup>55</sup> el-Fārābī, 52-53.

<sup>56</sup> el-Fārābī, 56-57.

Göklerin yer değiştirmeyen ama sabit bir Şey etrafındaki dairevi hareketlerinin sonucunda dört unsurun meydana geldiği ifade edilir. Dört unsorda çeşitli karışımlar meydana gelir. Bu karışımların bitki, hayvan ve insan nefslerinin ortaya çıkmasını sağladığı vurgulanır. Akılların, dört unsurun ve sonrasında uygun bir karışım sayesinde ortaya çıkan varlıkların oluşumunda *hayr üzere kurulmuş (nizamu'l hayr)* bilgileri bilmeleri belirtilir.<sup>57</sup> Böylece semavi cisimler *tahayyül (tasavvur)* yoluyla *cismani tahayyüle* sebep olmalarından dolayı her türlü külli ve cz' bilgiye sahip olurlar. Bu durum hareketin sebebi olduğu gibi dört unsurun, oluş-bozuluş âleminde görülen değişikliklere de sebep olur. Fakat gök cisimleri madde-sretten oluşmuş olsalar da göklerin ve gök cisimlerinin maddesi dört unsurun ve ondan meydana gelenlerden farklıdır. Bunun yanı sıra heylsz sret ve sretsiz heylnn bil-fiil bulunması mümkün değildir. Çünkü her ikisi de birbirine muhtaç ve birbirine sebep olmadığından kendileri dışında bir sebebe bağlı oldukları açıklanır.<sup>58</sup>

Oluşum içerisinde hareketin varlığı anlatılırken gök cisimlerinin yer değiştirmeyen ve dairevi hareketlerinin varolduğu fakat oluş-bozuluşta varlığın mekna bağlı bir hareketi olduğu vurgulanmaktadır. Hareketin ise zaman bakımından başlangıı ve sonu yoktur. Bu hareketin sonsuza kadar gitmesi mümkün olmadığı için bir hareket ettirici hareketsiz vardır ve bu hareketin sonudur. Hareket ikiye ayrılır; oluş-bozuluşa sahip olan cisimlerin doğrusal hareketleri ve gök cisimlerinin dairevi hareketleridir. Doğrusal hareketler hiçbir açıdan sürekliliğe sahip değildir ancak dairevi hareket kendi yörüngesinde hareket ederek süreklidir.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> el-Frb, 58-59.

<sup>58</sup> el-Frb, 60-61.

<sup>59</sup> el-Frb, 60-62.

Dört unsurun varoluşu ve ay altı âleme etkisi açıklandıktan sonra insanın biyolojik ve psikolojik yönleri ortaya koyularak güçleri belirtilir. Bu güçler beş duyu gibi; *muhayyile*, *vehim*, *hatırlama* ve *düşünme* olan dış duyuları; arzu ve öfke gücü gibi iç duyuları olan güçlerdir.<sup>60</sup> Psikolojik güçler ise insana özgü davranışları yapmada etkin olan *pratik akıldır*. Bir diğeri nefis cevherinin olgunlaşmış bilfiil akıl cevherine dönüşmesi *teorik (ameli)* akıldır. Teorik akıl kendi içinde *heyülâni akıl*, *bi'l meleke akıl* ve *müstefad akıl* olarak ayrılmaktadır. Bu akıl maddeden soyutlanmış olan *mufarık akıl* olmadan fiil alanına çıkamaz, onu çıkaran faal akıl olarak belirtilir.<sup>61</sup>

Eserde hangi konulardan bahsedildiğine ve nasıl ifadelendirildiğine kısaca değinmiş olmaktadır. Bu bilgiler ışığında çalışmamızın ana meselelerinden biri olan eserin Fārâbî'ye aitliği konusundaki şüpheleri 'Uyûn'un değerlendirilmesi başlığı altında sunmaya çalışacağız.

## 2.2. 'Uyûnu'l-Mesâil Eserinin Değerlendirilmesi

Fārâbî'nin hayatı ve eserleri hakkındaki bilinmezlikler, kendisine ait olduğu kesin gözüyle bakılan bazı eserlerin ona ait olmadığı şeklindeki iddialarını destekler hale getirmiştir. Fakat biz bu bölümde kendisine aitliği konusunda birçok yönden şüpheli görülen ve bu şüphelerin odağında incelenen ve değerlendirilen 'Uyûnu'l-Mesâil'<sup>62</sup> eserinin şüphelerini sunacağız. Eser hakkında yapılmış olan incelemeler ve değerlendirmeler üzerinden şüpheleri ortaya koyarak eserin Fārâbî'ye aitliği konusundaki

---

<sup>60</sup> el-Fārâbî, 72-73.

<sup>61</sup> el-Fārâbî, 72-73.

<sup>62</sup> el-Fārâbî, *Uyûnu'l-Mesail Felsefi Meselelerin Kaynağı*.

fikirleri sunmaya çalışacağız. Öncelikle ele alacağımız eserin değerlendirmeleri arasında eserin ayrıntılı incelemesi yönünden başta gelen M. Cüneyt Kaya'nın “*Şukûk alâ ‘Uyûn: ‘Uyûnü’l-mesâil’in Fârâbî’ye Âidiyeti Üzerine*” adlı makalesini inceleyeceğiz ve ulaşabildiğimiz diğer kaynaklar üzerinden eserin aidiyeti konusunun değerlendirilmesini ifade edeceğiz.

Helenistik ve Genç Antik çağda bilindiği üzere Aristoteles'in eserlerine şerh yazma geleneği var olmuştur. Bu durum daha sonra eserin kim tarafından yazıldığı sorununu ortaya çıkarmıştır. Çünkü eserin kime ait olduğu üzerinden yazılanların nereye dayandığı ve nerden alıntılandığı gibi bilgiler bizlere eseri daha iyi anlamlandırma ve çözümleme kolaylığı sağlamaktadır. Bu duruma çözüm olarak kullanılan *el-Ebvâbü's-semâniye* gibi isimlerle anılan sekiz husustan biri olan “yazarın adı ve kitabın ona aidiyetinin sıhhati”<sup>63</sup> bu çalışmadaki eserin incelemeleri ve değerlendirmeleri için yol gösterici olmuştur. Bu husustan<sup>64</sup> yola çıkarak eserin Fârâbî'ye atfı konusundaki klasik biyo-bibliyografik kaynaklarda ve modern çalışmalarda nasıl ele alındığı yapılan değerlendirmeler ışığında belirtilecektir. Bu çerçevede ilk olarak klasik biyo-bibliyografik kaynaklarda ‘*Uyûn*’un Fârâbî'ye atfedildiği yani Fârâbî'nin eserlerinden bahsedilirken ‘*Uyûn*’un da eserleri arasında sayıldığı ilk kaynak olarak, müellifi meçhul olan *İtmâmu tetimmeti Sıvâni'l-hikme* adlı eser karşımıza çıkmaktadır. İkincisi İbn Ebû Usaybi'a'nın (ö. 668/1270) ‘*Uyûnü’l-enbâ fî tabakâti’l-etubbâ* kitabında ‘*Uyûn*’un adını *Kitâbü ‘Uyûni’l-mesâil alâ*

---

<sup>63</sup> Kaya, “*Şukûk alâ ‘Uyûn*”, 31.

<sup>64</sup> İbn Hindû (ö.423/1032)'nun kaleme aldığı *Miftâhu't-tıbb* adlı eserinde a. *Söz konusu kitabın, görüşleri ve sözünü ifade ediş tarzı açısından o kişinin meşhur eserleriyle uygunluk arz etmesi. b. Kitabın isminin o kişinin diğer kitaplarından birinde geçmesi ve onu kendisine nispet etmesi. c. O ilim dalında güvenilir kimselerin bu kitabın o kişi tarafından telif edildiğine şahitlik etmeleri* olarak ifade edilmiştir.

re'yi Aristûtâlîs ve hiye mi'e ve sittûne mes'ele ve yine aynı isimle Safedî'nin (764/1363) *el-Vâfî bi'l-vefeyât* kitabında sıralanmıştır.<sup>65</sup>

'*Uyûnu'l Mesâil* hakkında modern akademik çalışmaların incelenmesinde öncelikle Arapça'dan Latince'ye tercüme hareketleri sırasında bir kısmı Fârâbî'ye atıfla ismi meçhul biri tarafından tercüme edilen bir çeviri ile başladığı ifade edilir.<sup>66</sup> Bu çevirinin varlığı '*Uyûn'un* akademik çatı altında batılı literatürde Augustus Schomelders'in 1836 yılında yayımlanan *Documenta Philosophiae Arabum* çalışması ile 22 pasaj şeklinde neşredilmiş ve açıklamalı olarak Latince'ye çevirisi gerçekleştirilmiştir.<sup>67</sup> Bir diğer kaynak ise Arap edebiyatı ve İslam felsefesi ile ilgilenen Friedrich Dieterici'nin 1890'da yayımlanan *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen* (es-Semeratü'lmarziyye fi ba'di'r-risâlati'l-Fârâbiyye) eserinde Fârâbî'nin eserleri arasında zikredilmiştir.<sup>68</sup> Bunların yanı sıra 1312/1894 yılında Delhi'de<sup>69</sup>, 1907 ve 1910'da Kahire'de '*Uyûn*<sup>70</sup> neşredilmiştir. Türkçe kaynaklarda ilk olarak 1935'te Kıvameddin Burslan tarafından *Büyük Türk Feylesofu Uzluk Oğlu Fârâbî'nin Eserlerinden Seçme Parçalar*<sup>71</sup> adlı çalışmada İsmail Hakkı İzmirli'nin de giriş yazısı ve incelemeleri ile '*Uyûn* ilk kısmı Türkçeye çevrilmiştir. Yine 1935'te Hilmi Ziya Ülken tarafından yazılan *Türk Feylesofları Antolojisi I*<sup>72</sup> isimli

---

<sup>65</sup> Kaya, "Şukûk alâ 'Uyûn", 32.

<sup>66</sup> Adamson ve Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, 425; Kaya, "Şukûk alâ 'Uyûn", 32.

<sup>67</sup> Kaya, "Şukûk alâ 'Uyûn", 32-33.

<sup>68</sup> Mustafa Çağrı, "DIETERICI, Friedrich", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1994, 285-86.

<sup>69</sup> Kaya, "Şukûk alâ 'Uyûn", 33.

<sup>70</sup> Nicholas Rescher, *El-Fârâbî: Annotated Bibliography* (Pittsburgh: University of Pittsburg Press, 1962), 17, <https://digital.library.pitt.edu/islandora>.

<sup>71</sup> Kıvameddin Burslan, *Büyük Türk Feylesofu Uzluk Oğlu Fârâbî'nin Eserlerinden Seçme Parçalar* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1935).

<sup>72</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türk Feylesofları Antolojisi I* (Ankara: Yeni Kitabçı, 1935), 9-12.

kitapta Fārābī'ye atfedilen eserler arasında 'Uyūn da üçüncü sırada kısmi tercüme olarak sunulmuştur. Bu bilgiler göz önüne alındığında 'Uyūn hakkındaki tabakāt eserleri ve sonrasında Fārābī'ye atıfla yapılan bazı neşirler ve tercüme eserlerin ona aidiyeti konusunda kabul görmüştür. Ancak eserin içerik ve üslup açısından Fārābī'ye ait olup olmadığına dair tartışmalar sonraki araştırmalarla ifade edilmeye çalışılmıştır.

'Uyūn'un Fārābī'ye içerik ve üslup açısından aitliği hususunda batılı literatürde bazı araştırmalar yapılmıştır. Biz bu inceleme ve değerlendirmelerin öncelikle yazar-eser bağlamında ifade edip sonrasında içerik ve üslup açısından incelemeleri daha ayrıntılı sunmaya çalışacağız. Miguel Cruz Hernandez tarafından 1937'de yayımlanan meşhur eseri *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'Après Ibn Sīnā (Avicenne)*'da 'Uyūn'da ifade edilen bazı konuların örneğin ay üstü ve ay altı âlemin yaratılışındaki ifadelerin İbn Sīnā'nın düşünceleri ile uyumlu olduğunun vurgulandığı belirtilmektedir.<sup>73</sup> Diğer şüpheli yaklaşım M.Cüneyt Kaya'nın iddiasına göre 'Uyūn'un Fārābī'ye aidiyetine dair ilk şüphenin Miguel Cruz Hernandez tarafından dile getirildiği vurgulanmaktadır.<sup>74</sup> Hernandez'e göre 'Uyūn'un Fārābī'ye atfedilen *ed-Da'âva'l-kalbiyye* ve *Fusûsü'l-hikem* arasındaki benzerlikten yola çıkarak bu eserlerin de aidiyet probleminden dolayı 'Uyūn'un şüpheli olduğu ileri sürülmüştür. Bir diğer şüpheli yaklaşım ise Fazlur Rahman'ın *Prophecy in Islam*<sup>75</sup> eserinde ifade ettiği akıl ve peygamberlik konusunda Fārābī'nin kendisine aitliği hususunda şüpheli olmayan eserlerindeki görüşleri dikkate alındığında apaçık bir çelişki ve tutarsızlık olduğu ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra George F. Hourani'nin İbn Sīnā'nın görüşleri etrafında incelediği makalede 'Uyūn'un

---

<sup>73</sup> Kaya, "Şukûk alâ 'Uyūn", 34.

<sup>74</sup> Kaya, 34.

<sup>75</sup>Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, 21-22, <http://archive.org/details/ProphecyInIslamPhilosophyAndOrthodoxy-F.Rahman>.

üslup ve içerik olarak İbn Sīnācı yapısından kaynaklı çalışmasının giriş kısmında ‘*Uyūn*’dan bir bölüme yer vermiştir.<sup>76</sup> Bir başka araştırmacı, Herbert A. Davidson da içerik ve üslup açısından örneğin ezeliflik, yaratma ve Tanrı’nın varlığı delilleri göz önünde bulundurulduğunda İbn Sīnā’nın felsefî eserlerinden yapılmış bir dizi alıntı ve yeniden bir ifadelendirme olduğunu vurgulamıştır.<sup>77</sup>

‘*Uyūn*’un araştırmalar ve incelemeler sonucunda aidiyet konusunda yaygın bir görüş olarak şüpheli bir eser gözüyle bakılmasının aksine görüşlerde mevcuttur. Bu açıdan bakıldığında Joep Lameer tarafından ‘*Uyūn*, Fārābī’nin diğer eserleriyle aynı üsluba ve içeriğe sahip olduğu vurgulanıp fakat *Fuṣūṣü’l-ḥikem* ile bir benzerlik bulunmadığı ileri sürülmüştür.<sup>78</sup> Bu çalışmada tercüme olarak yararlandığımız Mehmet Dağ’ın *Fārābī’nin İki Yapıtı*<sup>79</sup> makalesinde de çeviriyi gerçekleştirirken yaptığı yorumlara dayanarak ifade edebiliriz ki ‘*Uyūn*’un Fārābī’ye aidiyeti konusunda önemli bir tartışma olmadığı vurgulanmıştır. Diğer yandan Yaşar Aydınlı’nın ifadesiyle *Fuṣūṣü’l-ḥikem* gibi ‘*Uyūn*’un da şüpheli eserler içinde olduğu ve çalışmalarda kaynak olarak kullanımında problem teşkil edeceği belirtilerek ihtiyatlı kullanılması gerektiği ileri sürülmüştür.<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup> George F. Hourani, “Ibn Sina on Necessary and Possible Existence”, *Philosophical Forum* 4, sy 1 (1972): 75-76.

<sup>77</sup> Kaya, “Şukūk alâ ‘Uyūn”, 36.

<sup>78</sup> Joep Lameer, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice* (BRILL, 1994), 24-25.

<sup>79</sup> el-Fārābī, “Fārābī’nin İki Yapıtı”, 17-87. (‘Uyūn tercümesi: s. 74-86). Tercüme için esas aldığı Kahire 1328/1910 neşrindeki başlık doğrultusunda ‘Uyūn’u, “Mantık ve Eski Felsefenin İlkeleri Konusunda Sorunların Kaynakları (‘Uyūn el-Mesâ’il fi’l-Mantık ve Mebâdî’ el-Felsefet el-Kadîme)” adıyla Türkçe’ye tercüme etmiştir.

<sup>80</sup> Yaşar Aydınlı, *Farabi’de Tanrı İnsan İlişkisi* (İz Yayıncılık, 2017), 22-23.

Fārābî'ye atfedilen *'Uyūn* eserine yapılan eleştirileri ve değerlendirmeleri yazar-eser bağlamında ifade etmeye çalıştık. Bundan sonraki bölümümüzde öncesinde de değindiğimiz gibi eserin içerik ve üslup açısından daha ayrıntılı şekilde Fārābî'nin de kendine aitliği konusunda şüphe götürmeyen eserleri üzerinden değerlendirmeye çalışacağız. Bu değerlendirmeyi özellikle yapılan eleştirileri ve incelemeleri göz önünde bulundurarak sunacağız. Ayrıca *'Uyūn* içerik ve üslup açısından incelenirken yapılan tercümelemler üzerinden eserin içerik yapısına sadık kalarak bir düzen içerisinde açıklamaya çalışacağız.

### 2.2.1. Kavram (Tasavvur) ve Önerme (Tasdik) Bilgisi<sup>81</sup>

*'Uyūn*'un ilk iki pasajında ifade edilen *tasavvur (kavram)* ve *tasdik (önerme)* kavramları ışığında mantığın tanımı konusudur. Her *kavramın* kendinden önceki kavrama ihtiyaç duyması mümkün olmayıp kendinden önceki bir kavrama ihtiyaç duymadan varolan bir kavramın olması gerekmektedir. Örneğin; zorunluluk (*vucûb*), varlık (*vucûd*), ve olabilirlik (*imkân*) bu tür kavramlardır. Aynı şekilde *önermelerin* de kendinden önceki önermeye dayanmayan bir önerme olması gerekir ki bu durum bir noktada son bulsun. Bu öğretiden yola çıkarak iki çelişkili önermeden biri doğru ise öteki daima yanlıştır. Kendisi sayesinde bu yöntemleri bildiğimiz ve bu yöntemlerin bizi varlıklara dair tasavvur ve tasdike ulaştırdığı bilgi “mantık” ilmidir.<sup>82</sup> Bu ifade incelendiğinde Fārābî'ye ait olduğu bilinen eserlerde mantık ilminin tanımında hem tasdik ve tasavvur kavramlarının hem de varlık, zorunluluk ve imkân kavramlarının bulunmadığı görülmektedir. *Ihsau'l Ulum*'da Fārābî mantık ilmini, “yanlış yapma olasılığını gidermek

---

<sup>81</sup> el-Fārābî, “Fārābî'nin İki Yapıtı”, 17-87; el-Fārābî, “Felsefenin Temel Meseleleri”.

<sup>82</sup> el-Fārābî, *Uyunu'l-Mesail Felsefi Meselelerin Kaynağı*, 44.

ve doğru yola gerçeğe doğru akli düzeltip insanı yönelten kanunların tamamını verir”<sup>83</sup> olarak tanımlamaktadır.

Fārābī’nin *tasavvur* ve *tasdik* kavramlarını el-Burhân adlı eserinde mantığı tanımlamak üzere değil, daha ziyade ne tür “tasdik”lerin kesinlik (yakîn) ifade ettiğini tespit amacıyla kullandığı belirtilmektedir.<sup>84</sup> Buna ek olarak muhtelif eserinde tasdik kavramını kullanırken ‘Uyûn’a hiçbir atıfta bulunmamaktadır. Bu konuda bir diğer husus da mantığın ‘Uyun’daki tanımıyla benzerlik gösteren İbn Sînâ’nın *en-Necât ve Dânişnâme-i Alâ’î* eserlerindeki tanımlama ‘Uyun’un İbn Sînâcı yapısını daha çok temsil ettiği görüşünü yaygın kıldığı ileri sürülmektedir.<sup>85</sup>

## 2.2.2. Varlık Mertebeleri ve Tanrı Âlem İlişkisi

‘Uyun’da varlıklar ikiye ayrılır: Özü itibariyle varlığı zorunlu olmayan; *mümkün varlık* (mümkînu’l-vücut) ve özü itibariyle varlığı zorunlu olan; *zorunlu varlık* (vâcibu’l-vücut). *Mümkün varlık* yok sayıldığında bir imkânsızlığa ya da anlamsızlığa yol açmaz. Çünkü onun varlığı bir sebebe dayanmaktadır. *Zorunlu varlık* ise onun varlığı bir sebebe dayanmayan ve yokluğu imkânsız olandır. Çünkü sebeblik zinciri sonsuza kadar gidemez ve bir yerde son bulması gerektiği düşüncesi imkânın başlangıcı olan İlk Varlık’a yönelir.<sup>86</sup> ‘Uyûn’da ifade edilen bu durum Fārābī’nin aitlik şüphesi içermeyen *El-Medînetu’l Fādila* ve *es-Siyâse* incelendiğinde zorunlu-mümkün kavramlarını esas

---

<sup>83</sup> el-Fārābî, *İhsâü’l-Ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol, 3. bs (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 94-96.

<sup>84</sup> Kaya, “Şukûk alâ ‘Uyûn”, 41.

<sup>85</sup> Kaya, 40.

<sup>86</sup> el-Fārābî, *Uyunu’l-Mesail Felsefi Meselelerin Kaynağı*, 46.

olan varlığa dair bir kavramsallaştırmanın bulunmadığı ilk fark edilen hususlardan biridir. Bu eserlerde İlk Sebeb'in (es-Sebebu'l Evvel) zorunluluğu yerine onun bilfiilliği kavramını öne çıkararak varlıklar arası ayrımını yapmaktadır.<sup>87</sup>

*O'nun varlığı varlıkların en üstünü ve varlıkların en önce olanıdır. Dolayısıyla varlığında ve cevherinde bir yokluğun asla yeri yoktur. Onun kuvve halinde bir varlığa sahip olması hiçbir şekilde mümkün değildir ve var olmaması da imkânsızdır. Onun varlıkta kalmasını sağlayacak başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın zâtı ve cevheri bakımından daimi varlığa (bilfiil) sahip olarak ezelidir.*<sup>88</sup>

Varlıkların arasında böyle bir ayırım ve mana İbni Sīnā'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*<sup>89</sup> eserinde, zorunluluk ifadesi ise *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât* eserinde rastlanmıştır. Bu durum da eserin İbn Sīnā'nın fikirlerini ifade ettiğini kuvvetlendirmektedir.

'Uyûn Tanrı-âlem ilişkisini ifade ederken; "varlıkların O'ndan, insanî kasta benzer bir kasıtle veya bilgisi ve rızası olmaksızın tabiî bir yolla (alâ sebîli't-tab') şudûr etmediğine vurgu yapmaktadır. Zorunlu varlıktan varlıkların ortaya çıkışının, O'nun kendi özünü ve varlıktaki iyilik düzenini (*nizâmu'l-hayr*) olması gerektiği şekilde bilmesine bağlanmaktadır. Zorunlu varlığın varlık verişinin *ibdâ'* ile tanımlanması ve ilk varlığa gelenin *el-mübda'u'l-evvel* şeklinde isimlendirilmesi"<sup>90</sup> gibi açıklamalarla

---

<sup>87</sup> el-Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fazıla Tanrı Alem İnsan*, çev. Yaşar Aydın, 2. bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 44-46; el-Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye Mevcutların İlkeleri*, çev. Yaşar Aydın, 1. bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 16-18.

<sup>88</sup> el-Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâdıla*, 44-46.

<sup>89</sup> İbn Sina, *El-İşârât Ve't-Tenbîhât*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, ve Ekrem Demirli, 4. bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 127.

<sup>90</sup> Kaya, "Şukûk alâ 'Uyûn", 48.

belirtilmektedir. Bu husus Fārābî'nin şüphe barındırmayan eserlerinde *iyilik düzeni* (*nizâmu'l-hayr*), *ibdâ'* ve *el-mübda'u'l-evvel* gibi kavramlarla karşılaşılmamaktadır. Bu kavramlar ve açıklamalar Fārābî'nin yaratma teorisi ile tamamen çeliştiğini de vurgulamak gerekmektedir. Bu durumu daha somut ifade etmek gerekirse *el-Medinetu'l Fadıla*'da bu kavramların aksine şöyle ifade edilir:

*“İlk, kendisinden var olunandır. İlk'in, kendisine ait olan varlığı var olduğunda, O'ndan, varlıkları insanın irade ve seçimine bağlı olmayan diğer varlıkların, nasıl var olması gerekiyorsa o şekilde, zorunlu olarak var olması gerekir. Bu varlıklardan bazıları duyu ile gözlemlenirken bazıları da kanıtlama (burhân) ile bilinmektedir. O'ndan var olanın varlığı, O'nun varlığının başka bir şeyin varlığına taşması (feyz) ve başkasının varlığının da bizzat O'nun varlığından taşması şeklindedir. Bu açıdan O'ndan varlığa gelenin varlığı hiçbir şekilde O'nun sebebi olamayacağı gibi İlk'in varlığının gayesi de olamaz.”<sup>91</sup>*

### **2.2.3. Kozmolojik Akıllar ve Göklerin Dört Unsura ve Yeryüzündekilere**

#### **Etkisi**

‘Uyun’da Zorunlu Varlık’tan diğer varlıkların meydana geliş sistemi açıklanırken semâvî akılların ortaya çıkışı ve feleklerin sayısı muhtelif eserlerinde ifade edilenden farklı açıklanmaktadır. İlk durumda *Ârâ* ve *es-Siyâse* eserlerinde Fārābî, varlıkların meydana gelişinde İlk aklın ne özü itibariyle mümkün oluşundan ne de İlk dolayısıyla zorunlu oluşundan bahsetmeksizin “Kendi özünü akletmesi ve İlk’i akletmesi. İlk’i akletmesi neticesinde kendisinden zorunlu olarak üçüncü bir akıl, sadece kendine özgü olan özünü

---

<sup>91</sup> el-Fārābî, *el-Medînetü'l-Fādıla*, 70-74.

akletmesi sonucunda ise ilk gökküresi zorunlu olarak sudûr etmektedir”<sup>92</sup> ifadesini kullanmaktadır. Böylece zorunlu-mümkün ayrımı yapmadan sistemi açıkladığına işaret edilmektedir. ‘Uyûn’da ise bu durum zorunlu-mümkün ayrımına dayanarak “ilk aklın: Kendisinin zorunlu varlık oluşunu ve İlk’i bilmesi bir başka aklın, Kendisinin mümkün varlık oluşunu ve kendi özünü bilmesi ise maddesi ve sûretiyle birlikte en yüksek feleğin varlığına gelmesi”<sup>93</sup> olarak ifade edilerek farklılık apaçık ortaya konulmaktadır.

İki farklı yaratılış teorisinde aynı zamanda semâvî akıl ve feleklerin sayısında Fârâbî’nin diğer eserlerinde akıllar ve gök cisimlerinin sayısı on dokuz olarak ifade edilmesine karşın ‘Uyûn’da akılların ve göklerin sayısının bilinemeyeceği<sup>94</sup> vurgulanmaktadır.

‘Uyûn’da bahsedilen diğer bir husus gökcisimlerinin tümel ve tikel bilgilere sahip olup hayal gücünün ortaya çıkardığı cismani hayal (tahayyül) ile bir durumdan başka duruma geçerek hareket ettiği belirtilmektedir. Fârâbî’nin diğer eserlerinde ise gökcisimlerinin insan nefsi gibi ne duyumsama ne de hayal gücüne sahip olması imkân dâhilinde olmadığı ileri sürülmektedir. Ancak eser üzerine yapılan değerlendirmelerde İbn Sînâ’nın el-Hidâye eserinde ise ‘Uyûn’a benzer olarak gökcisimlerinin nefsinin tümel-tikel bilgilere sahip olduğu ve tahayyül etme gücü bulundurduğu vurgulanmaktadır.<sup>95</sup>

*Bütün varlıklar akıllar ortaya çıkması gereken hayır üzere kurulmuş nizamı (nizamı’l hayır) bilir. Bu düzen gökcisimlerinin tahayyül yoluyla cismani tahayyül sebebi olan bir halden diğerine geçen her türlü külli ve cüz’i bilgiye*

---

<sup>92</sup> el-Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli’l-medîneti’l-fâdıla*, ed. Elbîr Nasrî Nâdir (Beyrut: el-Mashreq Publishers, 1986), 61-62.

<sup>93</sup> el-Fârâbî, *Uyûnu’l-Mesail Felsefi Meselelerin Kaynağı*, 54.

<sup>94</sup> el-Fârâbî, 56.

<sup>95</sup> Kaya, “Şukûk alâ ‘Uyûn”, 54.

*sahiptir. Gökcisimlerinin sürekli hareketlerinden tikel olan bilgilerinden cismani hareketler meydana gelir. Bu hareketler dört unsurda ve oluş-bozuluş âleminde değişmelere neden olur.*<sup>96</sup>

Bu bilgiler doğrultusunda ‘Uyûn’da gök cisimlerinin akletmesi bir kuvve haline işaret etmektedir, fakat ‘Uyun’da kuvve halinden bahsedilmemektedir. Diğer yandan tikellerin bilgisi çıkarımsal düşünme şeklini ortaya koyarken küllîlerin bilgisi çıkarımsal değildir. ‘Uyûn’da bu noktada herhangi bir açıklama yapılmamaktadır. Dahası, ‘Uyûn’da felek nefslerinin aklettiği küllî nesnelere dair de kesin bir bilgi yoktur.<sup>97</sup> Böylece Fârâbî’nin öğretisi ile çelişen yönü gök cisimlerinin bilgi sahibi olma şekilleri ve hayalin bu noktadaki işlevi olmaktadır.<sup>98</sup>

#### **2.2.4. Gökcisimlerinin Yapısı ve Dört Unsur Hakkında**

‘Uyun’da gök cisimlerinin ve dört unsurun tabiatı ve nitelikleri hakkında verilen bilgiler Fârâbî’nin muhtelif eserlerinden daha farklı görüşleri içermektedir. Eserde gök cisimlerinin dört unsurun tabiatıyla benzer şekilde madde ve sürete sahip olduğu vurgulanmaktadır. Bunun ötesinde madde ve süret benzerliği olsa da gökcisimlerinin sıcak-soğuk ya da ağır-hafif olmayan beşinci bir tabiatı olduğu belirtilmektedir. Süret açısından da gökcisimlerinin üç boyut farazidir ifadesi kullanılmaktadır. Bu şekilde gökcisimlerinin yapısı itibariyle hylomorfik tabiatları vurgulanarak Fârâbî’nin *es-Siyase*

---

<sup>96</sup> el-Fârâbî, *Uyumu'l-Mesail Felsefî Meselelerin Kaynağı*, 59.

<sup>97</sup> Damien Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fârâbî's Cosmology*, Islamic Philosophy, Theology, and Science, v. 85 (Leiden ; Boston: Brill, 2012), 389-92.

<sup>98</sup> Kaya, “Şukûk alâ ‘Uyûn”, 53; el-Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye Mevcutların İlkeleri*, 22-24.

eserinde vurguladığı mevzū kavramına da değinmediği belirtilmektedir.<sup>99</sup> Fārābī *es-Siyase*'de gök cisimlerinin yapısı hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır:

*Semavi cisimlere gelince; onlar, sūrette ve maddede bulunan eksikliklerden uzaktır. Bununla beraber onların konuları (mevzu') madde değildir. Fakat onların her biri, kendisi dışında başka bir şeye konu olması mümkün olmayan, kendine has bir konuya sahiptir. Böylece onlar sūretten farklılaşır.*<sup>100</sup>

'Uyun'da belirtilen diğer çelişkili görüş gök cisimlerinin hareketleri için *mekānī hareket* ve *tabī'ī meyl/zorlamalı (kasrī) meyl* kavramları kullanılmaktadır. Fakat Fārābī'nin diğer şüphe götürmez eserlerinde böyle bir ifade şekliyle karşılaşılmamaktadır.<sup>101</sup> Bir diğer husus ise gök cisimlerinin hareketinin hangi kategorinin içinde olduğu ve neden kaynaklandığına dair görüşler olduğu ileri sürülmektedir.<sup>102</sup>

*"Gök cisimlerinin hareketi yer değiştirmeyen (vaz'i) ve dairevi (devrī) bir harekettir. Oluş ve bozuluşa sahip varlıklar mekâna bağlı bir harekete sahiptir. Nicelik, nitelik ve doğrusal hareketler basit cisimlerde bulunan hareketlerdir."*<sup>103</sup> ifadesi yer almaktadır.

Bu hususta Fārābī'nin *Medinetu'l Fadıla* eserinde semavi cisimlerin nerede, nereye doğru, niçin ve nasıl hareket ettiği kısmı altında böyle bir cevap veya açıklama yer almamaktadır.<sup>104</sup>

---

<sup>99</sup> Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, 385.

<sup>100</sup> el-Fārābī, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye Mevcutların İlkeleri*, 38.

<sup>101</sup> el-Fārābī, *el-Medīnetü'l-Fādıla*, 104-6.

<sup>102</sup> Kaya, "Şukûk alâ 'Uyûn", 57.

<sup>103</sup> el-Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri", içinde *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, 9. bs (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 117-26.

<sup>104</sup> el-Fārābī, *el-Medīnetü'l-Fādıla*, 104-6.

Gök cisimlerinin bu hareketlerinin neden kaynaklandığı konusunda ise feleğin beşinci bir tabiata sahip olmasından kaynaklı hiçbir şeyin parçalayamadığı ve böyle bir varlığın doğrusal bir hareketi olamayacağı vurgulanmaktadır. Bunun yanı sıra onun hareketi arzu ve öfke sonucu da değildir. Fakat o, maddeden soyutlanmış aklî varlıklara benzemek için istekle hareket eder. Gök cisimlerinin hepsinin aynı cinsten tek bir şeye arzu duymaları mümkün olmadığından, her birinin ayrı ve kendisine özgü bir “ma‘şûk”u bulunmakta ancak yine de hepsi tek bir ma‘şûka, yani İlk Ma‘şûk’a iştirak ettikleri ifade edilmektedir.<sup>105</sup>

*Medînetü'l Fazdıla* ve *es-Siyase* eserlerinde ise İlk'i, İlk Sevgili olarak nitelese de bu “sevgi ve aşk”ı gök cisimlerinin hareketinin sebebi olarak belirtmediği ve şehvet-şevk arasında ayrım yapmadığı vurgulanmaktadır.<sup>106</sup> Bunun üzerine gök cisimlerinin nefslerinde güzellik ve sevincin meydana gelebilmesi için kendi özlerini, ikincileri (yani ayrık akılları) ve İlk'i akletmeleri ifadelerine rastlanmaktadır.<sup>107</sup>

Damien Janos, Uyun'un gök hareketi teorilerinin Fârâbî'den ziyade İbn Sînâ'nın teorilerine daha yakın olduğunu vurgulamaktadır. Aslında birkaç nokta, yazarın İbn Sînâ'nın çevresinde aktif olduğunu veya özellikle o çevreden etkilendiğini düşündürmektedir. Bunlar İbn Sina'nın tanınabilir özellikleri arasında hayal gücünün gök cisimlerine atfedilmesi; şehvet, gazap ve şevk arasındaki ayrım; taşabbuh'un açık bir şekilde ifade edilmesi ve meyl kavramlarının açıklanmasıdır.<sup>108</sup> Bu kavramların açıklamalarının ‘Uyûn’da ifade edilmesi eserin Fârâbî’ye ait olmadığına dair açık bir mesaj verdiğini düşündürmektedir.

---

<sup>105</sup> el-Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri”, 123-24.

<sup>106</sup> Kaya, “Şukûk alâ ‘Uyûn”, 58.

<sup>107</sup> el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâdıla*, 102; el-Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye Mevcutların İlkeleri*, 58-64.

<sup>108</sup> Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fârâbî's Cosmology*, 395.

## 2.2.5. İnsanın Biyolojik-Psikolojik Yapısı ve Bazı Kavramlar

'Uyun'un son pasajları nefsin güçleri ve aklın mertebeleri konularını içermektedir. Hayvan türlerinden olan insanın, kuvvet kaynağı nefsinin akıyla aletler yaparak ya da alet olmaksızın işlerini yapabileceği belirtilmektedir. Eserde maddi organlarla (aletlerle) fiilleri gerçekleştiren güçler sırasıyla; beslenme, büyüme ve üreme, nefsin idrak güçleri; dış duyular (beş duyu), hayal, vehim, hatırlama, düşünme gibi iç duyumlardan ve hareket ettirici güçler olan şehvet (arzu) ve gazap (öfke) gibi kuvvetlerden bahsedilmektedir.<sup>109</sup> Burada belirtilen kuvvetlerden Fārābī'nin şudūr teorisini açıkladığı yapıtlarında vehim gücü ile karşılaşılacakla birlikte güçlerin sistematik bir şekilde sıralandığı görülmektedir.<sup>110</sup> Ayrıca İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te bu kavramı felsefî terminolojiye dahil edenin İbn Sînâ olduğunu ileri sürdüğü bilinmektedir.<sup>111</sup>

Eserde insana ait olan bir alete ihtiyaç duymaksızın ortaya çıkan psikolojik güçlerden pratik (ameli) ve teorik (ilmi) akıldan bahsedilmektedir. Pratik akıl, insana özgü davranışları yerine getirmede etkin olandır. Teorik akıl ise nefis cevherinin bilfiil akla dönüşmesidir. Teorik aklın mertebelere sahip olduğu belirtilmektedir. Bunlar; *heyulānī akıl*, *meleke halindeki akıl* ve *müstefād akıl*dır. Bu aklın güç halden fiil hale çıkması için maddeden soyutlanmış akıl (el-aklu'l-mufārik) olması gerektiğine işaret edilerek bu durumun da ancak fa'al akılla mümkün olduğu vurgulanmaktadır.<sup>112</sup>

Fārābī akıllar konusunda şüphe götürmeyen *Medinetu'l Fadıla*, *es-Siyase* ve *Fî Me'anil-akl* gibi eserlerinde 'Uyūn'da belirtilen akıl mertebelerinin ifade edilışinden farklı

---

<sup>109</sup> el-Fārābī, *Uyunu'l-Mesail Felsefî Meselelerin Kaynağı*, 66-72.

<sup>110</sup> el-Fārābī, *el-Medinetü'l-Fādıla*, 132-38.

<sup>111</sup> Kaya, "Şukūk alâ 'Uyūn", 35.

<sup>112</sup> el-Fārābī, "Felsefenin Temel Meseleleri", 125.

kavramlar kullanmaktadır. Bu eserlerde Fārābī aklın mertebelerini üç durumda sıralamaktadır. Bunlar; bilkuvve/heyülāni akıl, bilfiil akıl ve kazanılmış akıldır.<sup>113</sup> Bu farklılık da ‘Uyūn’un Fārābī’ye aitliği hususunda kuvvetli şüphelerden birisidir. Böylece ‘Uyūn’un içeriksel açıdan incelenmesi eserin Fārābī’ye aitliği hususunu kuvvetli şüphelerle ortaya koymaktadır.

Son olarak eserin yazma nüshalarına gelince, M. Cüneyt Kaya’nın makalesinde ‘Uyun’un aitliği konusundaki araştırmaları ve mukayesesi sonucu İbn Sīnā’nın öğretileri ile daha çok bağdaştığı için incelemelerini de o yönde yapmıştır. Biz çalışmamızın sınırları gereğince eserin Fārābī’ye aitliği hususundaki şüphelere değindik. Bu durumdan dolayı kime aitliği konusundan daha çok Fārābī’ye ait olmadığı hususu üzerine değerlendirmeyi sunmaya çalıştık.

Bu bilgiler ışığında M. Cüneyt Kaya’nın makalesinde ifade ettiği üzere ‘Uyun’un İbn Sīnā’nın fikirleriyle örtüşen birçok nokta olmasından kaynaklı özellikle onun eserleri araştırıldığını ifade edebiliriz. Eserin kuvvetle muhtemel İbn Sīnācı öğretilerle ya da İbn Sīnā tarafından yazılmış olan iki yazma nüshaya ulaşıldığı ileri sürülmektedir. Bunlardan ilki “İstanbul Üniversitesi A. Y. 4755 numaralı İbn Sīnā’nın 27 varaklı küçük hacimli eserlerinden parçaları bir araya getiren “Resâil min tesânîfi”ş-Şeyh er-Reîs Ebî Alî Rahimehullâh Te’âlâ ve Ba’duhû Menkûlun min Hattihî isimli mecmua olduğu ileri sürülmektedir. Bu mecmuanın ‘Uyun olarak düşünülmesinin en önemli sebebi mecmuanın 285b-291b varakları arasında *Kitâbü ‘Uyûnü’lmesâil lehû* başlığını taşıyan ve “*Kâle*’ş-Şeyh er-Re’îs Rahimehullâh” ifadesiyle başlayan bir eserin bulunması olduğu vurgulanmaktadır. İkinci olarak istinsah tarihi bulunmayan Berlin Pm. 466 numaralı

---

<sup>113</sup> el-Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fazıla Tanrı Alem İnsan*, çev. Yaşar Aydın, 2. bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 158-62.

mecmuanın 49-52. varaklar arasında yer alan bu ‘Uyûn nüshası “*Ve Lehû Eydan Rahimehullâh ‘Uyûnu’l-mesâil*” başlığını taşıdığı”<sup>114</sup> belirtilmektedir.

Bu eserde kullanılan İbn Sînâ terminolojisi göz önünde bulundurulduğunda ve biriken kozmolojik deliller bu risalenin yazarı olarak kesinlikle İbn Sînâ'ya veya onun öğrencilerinden birine işaret ettiğine<sup>115</sup> dair kanı oluşturduğu düşüncesine ulaşılmaktadır.

## **2.2. *El-Cem ‘ Beyne Ra’yeyi’l-Hakîmeyn Eflâtûn El-İlâhi ve Aristûtâlis (Platon ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması)*<sup>116</sup> Eseri**

Fârâbî'ye aitliği kesin olmayan bu eserlerden bir diğeri ise *el-Cem ‘ beyne re’yeyi’l-ḥakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristotâlis*’dir. Fârâbî (ö.950) tarafından yazıldığı bilinen *el-Cem ‘ beyne re’yeyi’l-ḥakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristotâlis* adlı eserin *Kitâbü İttifâkı re’yi’l-ḥakîmeyn Eflâtûn ve Aristotâlis, Maḳâle fi’l-cem ‘ beyne re’yeyni Eflâtûn ve Aristotâlis, Risâletü’l-cem ‘ beyne’r-re’yeyn* şeklinde farklı isimlendirildiği bazı kaynaklarda belirtilmektedir.<sup>117</sup> Eser bazı kaynaklarda Fârâbî'ye atfedilerek kaynak gösterilse de ona aitliği şüpheli olan eserler arasında zikredilmektedir.

---

<sup>114</sup> Kaya, “Şukûk alâ ‘Uyûn”, 63-66.

<sup>115</sup> Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fârâbî’s Cosmology*, 395.

<sup>116</sup> el-Fârâbî, “el-Cem beyne ra’yeyi’l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Arkivi*, sy 24.

<sup>117</sup> Mahmut Kaya, “el-Cem ‘ Beyne Re’yeyi’l-Hakîmeyn”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1993), 280-82.

Fârâbî'ye atfedilen *el-Cem' beyne ra'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-Îlâhî ve Aristûtâlis* eserin isminden anlaşılacağı üzere Platon (Eflâtûn) ve Aristoteles'in fikirlerinin birbiriyle benzer görüşlere sahip olup aynı düşünceyi savunduklarını ortaya koyan yani düşüncelerini uzlaştıran bir eserdir. *el-Cem'* in giriş bölümünde bazı düşünürlerin Platon ve Aristoteles'in âlemin kıdemi, ilk yaratıcının ispatı, nefis ve akıl problemi, siyaset, ahlâk ve mantığa dair konularda çok derin görüş ayrılıklarına sahip oldukları ve düşünceleri arasında bir ihtilafın bulunduğu ileri sürülmektedir.<sup>118</sup> Eserin yazılma amacı Aristoteles ve Platon'un sistemlerinin ya da görüşlerinin farklı olmadığını ve ileri sürülen iddiaların asılsızlığını ortaya çıkarmak olduğu ifade edilmektedir. Bunun yanında, kişilerin zihinlerinde beliren şüpheleri gidermek ve düşüncelerinin ne ifade ettiğini açıklamaya çalışmak olduğu vurgulanmaktadır.<sup>119</sup>

Müellif, Aristoteles ve Platon arasında görüş farklılığı olduğuna dair düşüncenin, üç yanlış anlayıştan birinden kaynaklandığını eserde belirtmektedir. Bunlardan birincisi, felsefenin mahiyetini açıklayan "*Varlık olarak varlığın bilgisidir*"<sup>120</sup> tarifinin doğru olmadığı; ikincisi, bu iki kişinin felsefi sistemleri hakkındaki herkesin veya çoğunluğun düşüncelerinin zayıf ve tutarsız olduğu; üçüncüsünün ise ikisi arasında ihtilaf bulunduğunu savunanların bilgi eksikliği olduğu ifade edilmektedir.<sup>121</sup> Bu anlayışlardan ilkinin kişinin mantık, metafizik, fizik, ahlak ilmi ve bu iki filozofun görüşlerini okuduğu zaman doğru olduğuna ulaşacaktır düşüncesiyle elemektedir. İkincisini ise akıl herkes için bir delil olup görüş birliğine varıldığı zaman doğru olacağına vurgulayarak ihtimal

---

<sup>118</sup> Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *el-Cem' Beyne Re'Yeyi'l-Hakîmeyn*, ed. Elbir Nasri Nadir (Beyrut: el- Mashreq Publishers, 1968), 89.

<sup>119</sup> el-Fârâbî, 89.

<sup>120</sup> el-Fârâbî, 90.

<sup>121</sup> el-Fârâbî, 90.

dışı görmektedir. Üçüncü anlayışta “Eflâtun’la Aristo’nun yaşayışları, davranışları ve çoğu düşünceleri arasındaki ihtilâf görünüşten ibaretken birtakım zorlama ve hayaller sonucu aralarında tam bir ihtilâf bulunduğunu nasıl olur da akıl kabul eder!”<sup>122</sup> diyerek görüş ayrılığı fikrini ortaya atanlara karşı hayretini belirtmektedir. Böylece üçüncü anlayıştan yola çıkarak iki filozofun görüşlerini bütüncül bakış açısıyla değerlendirmek gerektiği sonucuna ulaşarak eserini yazma amacını ortaya koymaktadır.<sup>123</sup>

Fârâbî *el-Cem’*’in giriş kısmında kendi döneminde başlıca yedi konu üzerine tartışıldığını ifade etmektedir. Ancak eserin içeriğinde on üç meseleden bahsedilmektedir. Bu çalışmada eserin konu düzenine sadık kalınarak uzlaştırılan fikirler kısaca belirtilecektir.

#### **a. Hayat Anlayışlarındaki Görüş Ayrılığı<sup>124</sup>**

Platon ve Aristoteles’in hayat anlayışlarındaki görüş ayrılığı yaşantılarından kaynaklı olduğu ifade edilir. Fakat birbirinden bu durumun farklı olduğu düşünülse de yazdıkları eserler üzerinden ikisinin de dünya hayatının olması gereken ahlaklı, düzenli ve adaletli bir yaşam olması gerektiği görüşünde hemfikir oldukları konusunda uzlaştırılmaktadır.

#### **b. İlimlerin Sistemleştirilmesiyle İlgili Görüş Ayrılığı<sup>125</sup>**

*el-Cem’*, Aristoteles ve Platon’un ilimlerin sistemleştirilmesi meselesinde sözde fikir ayrılığında bulunduğunu ifade etmektedir. Platon bilginin kitaplara yazılmasına karşı

---

<sup>122</sup> Kaya, “*el-Cem’ Beyne Re’yeyi’l-Hakîmeyn*”, 281.

<sup>123</sup> el-Fârâbî, “*el-Cem beyne ra’yeyi’l-hakîmeyn Eflâtûn el-Îlâhî ve Aristûtâlis*”, 223-24.

<sup>124</sup> el-Fârâbî, *El-Cem’ Beyne Re’Yeyi’l-Hakîmeyn*, 83.

<sup>125</sup> el-Fârâbî, 84.

olmuştur fakat sonrasında bilginin derinleşmesi ve gelişmesi sonucu ortaya çıkan dalgınlık, unutkanlık gibi durumlar bilginin yok olma tehlikesini oluşturmasına karşı bilgiler kaleme alınmıştır. Ancak fikirlerini eserlerinde semboller ve muammalar kullanarak yalnızca uzmanının anlaması gerektiğini savunmuştur. Aristoteles ise bilginin sistemleşmesi, felsefeyi yaymak ve her şeyin hakkını vermek gerektiğini savunmuştur. Bu bilgiler doğrultusunda görünüşte fikir farklılığı varmış gibi olsa da Aristoteles “Her ne kadar ben bu ilimleri ve felsefeyi yazdımsa da öyle bir tertibe koydum ki onu ancak ehil olan anlayabilir; Öyle bir ifade kullandım ki sadece onu erbabı kavrayabilir”<sup>126</sup> ifadesiyle gaye ortaklığının birbirlerinin görüşlerini destekledikleri vurgulanmaktadır.

### **c. Cevher Konusundaki Görüş Ayrılığı<sup>127</sup>**

Platon “Cevherlerin en değerlisi ve önde geleninin akıl ve nefse yakın, duyu ve fizikî yapıdan uzak olanıdır” diye belirtmektedir. Aristoteles ise “Üstün tutulması ve önde gelmesi gereken cevherler ilk cevherleri teşkil eden şahıslardır” fikrini benimsemektedir. Bu ifadelere bakıldığında görüşler arasında farklılıklar söz konusudur. Fakat burada farklı disiplinler açısından farklı anlamlarda yani aynı açıdan aynı gayeyi gütmedikleri için fikirsel anlamda bir uyuşmazlık söz konusu olmadığı ileri sürülmektedir.

### **d. Tariflerin Yeterliliği Konusundaki Görüş Ayrılığı<sup>128</sup>**

---

<sup>126</sup> el-Fārābī, 85.

<sup>127</sup> el-Fārābī, 86.

<sup>128</sup> el-Fārābī, 87.

Platon ve Aristoteles arasındaki bir diğer farklı görüş tariflerin yeterliliği ve sentez konusudur. Platon tariflerin yeterliliğinin bölümlenme metodu ile olacağını, Aristoteles ise ispat ve sentez ile olacağını savunur. Metod olarak farklı kavramlar kullansalar da süreç olarak benzer durumları içermektedir. Çünkü bölümlenme sentezi içerir. Bu durumda her ne kadar metod olarak sentezin görünüşü bölümlenmenininkine karşıtsa da amaç aynıdır. Bu yüzden aslında her ikisi de birbirlerinin metodlarını kendi metodları içinde kullanmakta olduğu iddia edilir.

#### **e. Birinci ve Üçüncü Şekil Kıyasla İlgili Görüş Ayrılığı**

Karışık kıyas hakkında Platon ve Aristoteles'in farklı görüşlerde oldukları iddia edilmiş. Bu iddia Platon'un "küçük öncülü olumsuz olan birinci ve üçüncü şekil kıyas kiplerini kullanmış" olduğu ifade edilmektedir. Aristoteles ve Platon'un kitaplarında kullandıkları ifadeler olumsuz gibi gözükse de olumsuz olmadıklarını fakat olumluya döndürülen türden önermeler sayıldıkları vurgulanmaktadır. Örneğin Aristoteles'in "Gök ne hafiftir, ne ağırdır" önermesi gibi.

#### **f. Yüklemleri Zıt Olan Önerme İle İlgili Görüş Ayrılığı**

Aristoteles'in "bir olumlu önermede yüklem zıtlardan bir zıt olursa onun olumsuz şekli, yüklemi zıt olan olumlu önermeden daha çok zıtlık ifade eder" görüşü ile Platon'un "yüklemi bir başka olumlu önermenin yüklemine zıt olan önerme daha çok zıtlık ifade eder" görüşüyle aralarında farklılık olduğu ileri sürülmektedir. Fakat burada bir farklılığın değil kullanılan disiplinle alakalı bir durum olduğu vurgulanmaktadır.

### **g. Görme Olayı Konusundaki Görüş Ayrılığı<sup>129</sup>**

Aristoteles “görme olayını gözün etkilenmesiyle” ifade ederken Platon “gözden çıkan bir şeyin görülene ulaşmasıyla meydana geldiğini” ileri sürmektedir. Platon’un bu düşüncesinin Aristoteles’in fikirlerini benimseyenler tarafından gözden çıkan şeyi bir nesne boyutunda değerlendirilerek anlamsız bir iddiaya sürüklenmiştir. Benzer saptırmaları Platon’un görüşünde olanlar da diğer tarafa yapmıştır. Aslında burada iki görüş arasında bir farklılık var gibi gözükse de kavramsal anlamda sınırlılıktan dolayı ifade edilen şeyi zorlaştırmakta olduğu belirtilmektedir. Böylece anlatılmak istenen şeyin yanlış anlaşılmasına sebep olduğu vurgulanır. “Platoncuların, kuvveti ve bu kuvvetin gözden çıkışını ispat için söyledikleri ne derece tutarlı ise, Aristocuların da havanın renkleri taşıyarak göze iletmesi şeklindeki görüşleri aynı derecede tutarlıdır” ifadesiyle uzlaştırma sağlanmaktadır.

### **h. Ahlak Konusundaki Görüş Ayrılığı<sup>130</sup>**

Aristoteles’e göre “Bütünüyle ahlâk değişen âdetlerden ibarettir. Hiçbir ahlâk tabii (doğuştan) değildir. Alışkanlıkla sahip olunan herhangi ahlaktan bir başka ahlaka geçmek insan için mümkündür” fikrini benimsemektedir. Buna karşıt olarak anlaşılan Platon’un görüşü ise ahlak doğuştan gelmektedir. Doğuştan yatkın olunan ahlak, değişim istense bile tam tersi şekilde artarak devam eder fikrini savunmaktadır. Burada apaçık olarak zıt iki görüş ileri sürülmektedir. Fakat bu düşüncelerin konu bakımından farklı disiplinlerde ele alındığı konusu bu iki farklı gibi görünen görüşleri bir noktada uzlaştırmakta olduğu iddia edilmektedir. Örneğin ahlak konusunu Aristoteles sosyal konular içinde ele alırken

---

<sup>129</sup> el-Fārābī, 91-95.

<sup>130</sup> el-Fārābī, 95-97.

Platon siyasi teoriler üzerinden kanunsal yapı olarak kaleme alması ortaya çıkan zıtlığı kaldırmaktadır.

### **i. Bilginin Kaynağı Hakkındaki Görüş Ayrılığı<sup>131</sup>**

Bilginin kaynağı konusunda Platon'un "öğrenmek hatırlamaktır" görüşünü savunmaktadır. Aristoteles ise "zihinde varolan kavramın dış dünyada tam bir karşılığı vardır ve bu karşılığı bulduğu zaman zihnindeki varolanı hatırlar" görüşünü benimsemektedir. Bu iki görüşe bakıldığında birbirleri arasında zıtlık olduğu iddiasına varılmaktadır. Fakat aradaki bu zıtlık Aristoteles'in *Burhan* kitabında ifade ettiği "her öğretim ve öğrenim daha önce var olan bir bilgiden gelir" görüşü dikkate alındığında ortadan kalkacağı belirtilmektedir.

### **j. Büyük Öncülü Zorunlu Küçüğü Asertorik Olan Karışık Kıyas Konusundaki Görüş Ayrılığı<sup>132</sup>**

Platon'a atfettikleri: "Büyük öncül zorunlu olursa sonuç zorunlu değil asertoriktir" Aristoteles ise "Öncülleri zorunlu ve asertorik olan kıyasın büyük öncülü zorunlu olursa, sonuçta zorunlu olur" ifadeleri karşılaştırıldığında fikirler arası apaçık bir farklılık görülmektedir. Fakat burada Platon'a araştırmacılar tarafından atfedilen bir görüş olduğu ileri sürülür ve Platon'un böyle bir görüşünün olmadığı vurgulanarak karşıtlık ortadan kalkmaktadır.

---

<sup>131</sup> el-Fārābī, 97.

<sup>132</sup> el-Fārābī, 88-89-90-91.

## k. Âlemin Ezeliliği ve Yaratılmışlığı Konusundaki Görüş Ayrılığı<sup>133</sup>

*El-Cem*’de bu bölümde Aristoteles’in âlemin ezeliliğini savunduğu, Platon’un ise âlemin yaratılmışlığını savunduğu görüşleri arasındaki fikir uyuşmazlığı belirtilmektedir. Aristoteles’in âlemin ezeliliği görüşüne sahip olduğu düşünürler tarafından onun *es-Semâü ve ’l-âlem (Gök ve Âlem)* kitabında “bütün varlık için zaman bakımından başlangıç yoktur”<sup>134</sup> ifadesinden yola çıkılarak iddia edildiği vurgulanmaktadır. Fakat Aristoteles’in bu ifadesinin farklı bir açıklaması *Fizika* ve *Metafizika* kitaplarında aslında âlemin, âlemdeki varlıklar gibi zaman içinde var olmadığını ama zaman dışında yaratıldığını açıklayarak bu görüşünün yanlış anlaşıldığı ileri sürülmektedir. Bu açıklamanın devamında görüşün daha güçlü dayanağı olarak Aristoteles’e ait olduğu düşünülen ve metafizikle ilgili görüşlerinin devamı niteliğinde değerlendirilen *Esulucya (Theologia)*<sup>135</sup> eserinden yararlanılmaktadır.

*Esulucya*’da Allah’ın *heyülâyı* örneksiz yarattığını (ibda’)<sup>136</sup>, Allah’ın iradesiyle *heyülânın* cisimleştiğini, sonra da kozmos haline geldiği açıklanmaktadır.<sup>137</sup> Ayrıca Aristoteles’in hareket etmeyen hareket ettirici düşüncesinden Platon’un her var olanın zorunlu bir yaratıcıya ve bu yaratıcının kendi varlığına sebep olamayacağı görüşü

---

<sup>133</sup> el-Fārâbî, 100-104.

<sup>134</sup> el-Fārâbî, “el-Cem beyne ra’yeyi’l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis”, 244.

<sup>135</sup> *Esulucya* eserinin Aristoteles’e ait olmadığı bilinmektedir. Plotinus’un görüşleri, Porphyry tarafından düzenlenerek *Enneadlar* adlı kitapta düzenlenip toplanmıştır. Latince den Arapçaya tercüme hareketleri döneminde tercüme edilen *Enneadlar*’ın IV-V-VI. bölümleri *Aristoteles’in Teolojisi’ne Girişin* başlangıç bölümünde yer verilmiştir. Böylece Aristoteles’in *Metafizik* eserinin teolojik tamamlayıcısı olarak sunulmuştur. Bkz, Adamson ve Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, 24-25.

<sup>136</sup> el-Fārâbî, *El-Cem ‘Beyne Re’yeyi’l-Hakîmeyn*, 101.

<sup>137</sup> el-Fārâbî, “el-Cem beyne ra’yeyi’l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis”, 244.

ilişkilendirilmiştir. Bu görüş yine *Esulucya*'dan alıntılanan bir pasajla Platon ve Aristoteles'in Gerçek Bir'in ve her şeyi örneksiz yaratmanın yüce Yaratıcı olduğu fikrini açıklamaktadır. Böylece *Esulucya* eseri ve Platon'un eserleri arasında benzerlikler kurularak iki filozof arasındaki âlemin ezeliyeti ve yaratılmışlığı hakkındaki görüş ayrılığı fikri çürütülmektedir.

### **1. İdealarla İlgili Görüş Ayrılığı<sup>138</sup>**

Platon, metafizik âlemde varlıkların soyut sūretlerinin (idealar) var olduğunu savunmaktadır. Aristoteles'in ise *Metafizika* eserinde metafizik âlemde bulunan ve bozulup yok olmayacağı ileri sürülen misal ve sūretleri (idealar) reddettiği belirtilmektedir. Böylece bu iki görüşe bakıldığında aralarında ihtilaf olduğu açık görülmektedir. Fakat görüşler arasındaki zıtlığın sebebinin terimlerden doğabilecek karmaşıklık ve sınırlılık olduğu ifade edilir. Buna dayanarak Aristoteles'in görüşü metod üzerinden açıklanarak uyumsuzluğun giderileceği vurgulanmaktadır. Bu durumu Aristoteles'e atfedilen *Esulucya (Theologia)* eserindeki ruhani sūretlerin varlığını kabul ettiği ve metafizik âlemde var olduğu ifadelerine de dayanarak uzlaşmanın sağlandığı belirtilmektedir.

### **m. Ahiret Hayatı Hakkındaki Görüş Ayrılığı<sup>139</sup>**

Ahiret hayatına dair ödül ve ceza gerçeğine Platon ve Aristoteles'in görüşlerinde rastlanmadığı iddia edilmektedir. Buna karşıt olarak Aristoteles'in "tabiatta ödül

---

<sup>138</sup> el-Fārābī, *El-Cem' Beyne Re'Yeyi'l-Hakîmeyn*, 105-9.

<sup>139</sup> el-Fārābī, 110.

gereklidir” görüşü ve İskender’in annesine yazdığı mektuptaki ifadelerin bu görüşü desteklemediği açıkça belirtilmektedir. Platon’un ise *Devlet* kitabındaki öldükten sonra dirilme, hüküm, adalet gibi kavramların ödül ve cezayı ifade ettiği ileri sürülerek karşıt görüşün ona ait olmadığı vurgulanmaktadır.

*el-Cem* ‘ eserinde Platon ve Aristoteles’in bu son uzlaştırılan görüşü ile hedeflenen amacın gerçekleştiği vurgulanmakta ve eser sonlandırılmaktadır. Böylece eserin hangi konulardan bahsettiğine ve nasıl ifade edildiğine değinmiş olmaktadır. Bu bilgiler ışığında çalışmamızın ana meselelerinden biri olan eserin Fārābī’ye aitliği konusundaki şüpheleri *el-Cem* ‘in değerlendirilmesi başlığı altında incelemeye çalışacağız.

### **2.3. *El-Cem* ‘ Beyne Re’yeyi’l Hakımeyn Eflātūn El-İlāhi Ve Aristūtālis Eserinin Değerlendirilmesi**

Ebu Nasr el-Fārābī (870/950), antik kültür ve felsefe mirasının sistematik ve sentezci filozofu olarak bilinmektedir.<sup>140</sup> Bunun yanında el-Farābī ileri sürdüğü fikirleri ve teorileriyle “ikinci öğretmen” olarak anılan, Aristoteles ve Platon’un görüşlerinin yorumlayıcısı olarak bilinen ünlü İslam filozofudur. Fārābī’nin bilinen bu özellikleri ışığında Platon ve Aristoteles’in görüşleri hakkında eserler kaleme aldığı bilinmektedir. Geç Antik çağ felsefesinden itibaren Platoncular için ana meselelerde anlaşmazlık içinde olmadıklarını veya Aristoteles’in fikrinin yanlış olduğunu tartışmak amacıyla Platon ve Aristoteles arasında karşılaştırma yapmak bir gelenek haline geldiği

---

<sup>140</sup> Adamson ve Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, 60.

gözlemlenmektedir.<sup>141</sup> Helenistik ve Patristik dönemlerde özellikle İskenderiye okulundan yetişen Yeni Platoncu filozoflar tarafından felsefenin birliği tezini savunmak için Platonla Aristoteles'in sistemlerini uzlaştıran birçok eser telif edilmiştir.<sup>142</sup> Fārābī'ye atfedilen *el-Cem' Beyne Re'yeyi'l Hakīmeyn Eflātūn El-İlāhi Ve Aristūtālis* eserinin de içerik yapısı dikkate alındığında Genç Antik çağda olan Porphyry, Simplicius ve İskenderiyeli Ammonius'a kadar uzanan bir öğreti akımının devamı niteliğinde olduğu belirtilmektedir. Bu düşünce çerçevesinde değerlendirilen eserlerden biridir.

*el-Cem'* in Fārābī'ye atfı konusunda birçok yönden güçlü şüpheler bulundurmasından dolayı eserin kesin olarak kim tarafından kaleme alındığı bilinmemektedir. Bu husustan yola çıkarak bu bölümde eser hakkında yapılmış olan incelemeler ve değerlendirmeler üzerinden şüpheleri ortaya koyarak eserin Fārābī'ye aitliği meselesindeki fikirleri ifade etmeye çalışacağız. Öncelikle ele alacağımız eserin değerlendirmelerinin arasında eserin ayrıntılı incelenmesi yönünden Türkçe araştırmaların başında gelen Prof. Dr. Muhittin Macit'in "*Fārābī'ye Nispet Edilen İki Risale*" makalesi ve ulaşabildiğimiz diğer kaynaklar üzerinden incelemeleri sunmaya çalışacağız.

*el-Cem'* eserinin Fārābī'ye atfı hususundaki otantikliğinin incelenmesinde klasik biyo-bibliyografik kaynaklar önemli yer tutmaktadır. Bu açıdan eserin öncelikle biyo-bibliyografik kaynaklarda zikredilip zikredilmediği incelenmektedir. Klasik biyo-bibliyografik kaynaklara bakıldığında Fārābī'nin eserleri sıralanırken bazı tabakāt eserlerinde *el-Cem'* eseri de zikredilmiştir. Bu kaynaklar Ibn el-Kıfti'nin *Tarih el-hukema* eserinde *Kitabu fi İttifak ara Aristutalis ve Eflatun* adıyla geçmektedir. Bir diğeri ise Ibn Ebu Usaybi'a'nın *'Uyunu'l-enba fi tabakati'l-etibba* eserinde *Kalam fi ittifak ara'*

---

<sup>141</sup> Adamson ve Taylor, 12.

<sup>142</sup> Kaya, "el-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakīmeyn", 280-82.

*Abukrat ve Eflatun* adıyla değinilmektedir.<sup>143</sup> Son olarak ise Zahiruddin Beyhaki'nin *Tetimmetu Sivani'l-hikme*<sup>144</sup> eserinde *İttifak ra'yeyi'l-hakimeyn* adıyla listelenmektedir. Bu tabakāt eserlerinde *el-Cem* 'in Fārābī'ye atfedilerek zikredilmesi eserin otantikliği açısından bir delil olarak sunulsa da şüpheleri ortadan tamamen kaldırmamaktadır. Çünkü eserin içeriksel açıdan da tam olarak Fārābī'nin diğer eserlerindeki ifadeleriyle uyuşmadığı düşüncesi ileri sürülmektedir. Bu sebeple eserin içerik açısından otantikliği incelenmektedir.

Eserin otantikliği hakkındaki ulaşabildiğimiz modern akademik çalışmaların ilk bilgi 'Alī Sāmī Nashshār'ın 1975 yılında kaleme aldığı "*el-Fārābī ve el-ḥidāra al-insāniyya, vakā'i mahrajān el-Fārābī*" çalışmasında görülmektedir.<sup>145</sup> Batılı literatürde ise özellikle Joep Lameer, Marwan Rashed, Damien Janos, Majid Fakhry ve Fauzi M. Najjar gibi düşünürler tarafından yazılan ayrıntılı incelemeler bulunmaktadır. Bu incelemeler eserin içeriğindeki dikkate değer şüpheleri daha açık bir şekilde ifade etmektedir. Bu şüphelerden biri uydurma olarak bilinen Aristoteles'e atfedilen *Esulucya* eserine atıfta bulunulmasıdır.<sup>146</sup> Fārābī'nin şüphe içermeyen eserlerinde bu esere dair hiçbir atıfta bulunmadığı bilinmektedir. Buna ek olarak Kindī'nin Aristoteles'in eserlerini sayarken bu eseri zikredip zikretmediği görülmektedir.<sup>147</sup> Bir diğeri ise Fārābī'nin diğer eserleriyle

---

<sup>143</sup> Damien Janos, "Al-Fārābī, Creation ex nihilo, and the Cosmological Doctrine of K. al-Jam' and Jawābāt", *Journal of the American Oriental Society* 129, sy 1 (2009): 1.

<sup>144</sup> Zahiruddin Beyhaki, *Tetimmetu sivani'l-hikme*, ed. Refik Acem (Beyrut: Lübnan Düşünce Yayınevi, 1994), 41.

<sup>145</sup> Marwan Rashed, "On The Authorship of The Treatise On The Harmonization of The Opinions of The Two Sages Attributed To al-Fārābī", *Cambridge University Press, Arabic Sciences and Philosophy*, 19, sy 01 (2009): 44.

<sup>146</sup> Adamson ve Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, 24-25.

<sup>147</sup> Macit, "Fārābī'ye Nispet Edilen İki Risāle", 13.

uyuşmayan ifade ve kavramların kullanılışı örneğın felsefenin tanımının farklılığı, çoğunluğun fikrinin kesin bilgiyi ifade ettiğı görüşü gibi konular ileri sürölmektedir. Son olarak *el-Cem*‘ eserinde Platon ve Aristoteles’in bağdaştırılan alemin ezeliiliğı ve yaratılmışlığı meselesindeki görüşlerinin uzlaştırılamayacağı düşüncesi gibi iddialar vurgulanmaktadır.<sup>148</sup> Eserin otantikliğı konusundaki bu uyuşmazlıkları ve benzeri iddiaları, çalışmamızın sınırlılıklarını dikkate alarak, daha ayrıntılı ifade etmeye çalışacağız.

*el-Cem*‘ eseri içeriksel açıdan incelendiğinde çelişkilerden birinin felsefenin tanımı olduğı ileri sürölmektedir.<sup>149</sup> *el-Cem*‘de bu tanım “varlık olarak var olanların bilgisi”<sup>150</sup> olarak açıklanmıştır. Fārābī’nin *Kitābu’l Burhān* eserinde metafiziğı *mevcut olmak bakımından mevcudu/mutlak varlığı incelemek* diye tanımlamaktadır.<sup>151</sup> Bu durum ise Fārābī’nin Aristoteles’in *ilk felsefe (metafizik)* kavramı için yaptığı tanımı yine *ilk felsefe* için kullandığı iddiasını kuvvetlendirmektedir.<sup>152</sup> Fārābī felsefenin tanımını *Kitābu Tahsili’s-saāde* eserinde yapmaktadır. İkinci uyuşmazlık, kesin bilginin elde edilmesinde kullanılan “çoğunluğun üzerinde ittifak ettiğı görüşün (icmā) en kesin bilgiyi ifade ettiğı”<sup>153</sup> vurgulanmaktadır. Fārābī’nin şüphe götürmeyen *İhsāu’l-Ulūm* ve *Kitābu’l-Burhān* eserlerinde ise *kesin bilgi*; “kendisinde hem varlığa hem de sebebe ilişkin

---

<sup>148</sup> Macit, 13-14.

<sup>149</sup> Lameer, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics*, 33.

<sup>150</sup> el-Fārābī, *El-Cem ‘ Beyne Re ‘Yeyi’l-Hakımeyn*, ed. Elbir Nasri Nadir (Beyrut: el- Mashreq Publishers, 1968), 80.

<sup>151</sup> Seda Ensarioğlu, “Farabi: İslam Düşüncesinde Metafiziğın Temelleri”, içinde *Metafizik Filozofların Metafizik Sistemleri*, ed. A. Kadir Çüçen, 1. bs (Bursa: Sentez Yayınları, 2020), 177.

<sup>152</sup> Macit, “Fārābī’ye Nispet Edilen İki Risāle”, 12.

<sup>153</sup> el-Fārābī, *El-Cem ‘ Beyne Re ‘Yeyi’l-Hakımeyn*, 81.

kesinliğin birlikte bulunduğu kısım” ifadesi ile tanımlanmaktadır.<sup>154</sup> Kavramlar arasındaki bu farklılık *el-Cem*’de kesin bilginin bir görüş çokluğu durumunda ele alınırken otantikliğini koruyan eserlerde mantığın konusu içinde sistematik bir kavramsallaştırma ile belirtilmiştir.

Bir diğer çelişkili husus Platon ve Aristoteles’in tümel ve tikeller konusunda birbirleriyle uzlaştırılabileceği konusudur.<sup>155</sup> Bu konuda filozofların uzlaştırılamayacağı görüşündeki düşünürlerin Fārābī’nin diğer eserleri incelendiğinde böyle bir benzer veya karşıt görüş ortaya koymanın mümkün olmadığını dile getirmektedir.<sup>156</sup> Tümel ve tikeller konusunda Fārābī’nin fikirleri ile Aristoteles ve Platon’u uzlaştırmaya çalıştığı fikirler arasında açık bir uyumsuzluk görüldüğü vurgulanmaktadır. Marwan Rashed makalesinde bu durumu Fārābī’nin hiçbir şekilde diğer eserlerinde böyle bir dil kullanmadığını dahası filozoflar arasında bir öncelik sonralık ifade ettiğini vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra yazar, Aristoteles Felsefesinin Farabi’nin tüm külliyatında açıkça Platon’dan çok daha önemli olarak sunulduğunu ileri sürerek bu uzlaştırmannın ideolojik olarak çelişkili olduğunu iddia etmektedir.<sup>157</sup>

Platon, tümeleri, hem zihin dışında onlara ait olan tekil örneklerinden hem de onların bir kavram olarak bulunduğu zihnin kendisinden bağımsız varlıklar olarak tanımlar. Aristoteles’in ise tümeleri tek tek bireyselleşmiş nesnel varlıklardaki ortak yönlerin zihin

---

<sup>154</sup> el-Fārābī, *İhsāü'l-Ulüm (İlimlerin Sayımı)*, 94-105; el-Fārābī, *Kitābu'l-Burhān*, çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper, 2. bs (İstanbul: Klasik, 2008), 2-7.

<sup>155</sup> Rashed, “On The Authorship of The Treatise On The Harmonization of The Opinions of The Two Sages Attributed To al-Fārābī”, 50.

<sup>156</sup> Macit, “Fārābī’ye Nispet Edilen İki Risāle”, 12.

<sup>157</sup> Rashed, “On The Authorship of The Treatise On The Harmonization of The Opinions of The Two Sages Attributed To al-Fārābī”, 50-51.

tarafından soyutlanmasıyla ulaşılan zihindeki kavramlar olarak nitelemektedir.<sup>158</sup> Böylece Aristoteles ve Platon'un tümel ve tikeller hakkındaki görüşlerinin birbirine zıt olduğu görüşü hakimdir. Bu hususun ana konulardan birisi olması yönüyle cevher konusunda, idealarla ilgili, bilginin kaynağı ve kıyasla ilgili görüş ayrılıklarını uzlaştıramayacağı da iddia edilmektedir.

Fârâbî tûmeller konusunu müstakil bir eser ya da bir başlık altında kaleme almamıştır. Fakat tûmellere dair görüşlerini yazdığı eserlerdeki konuların altında kullandığı ifadelerden çıkarmaktayız. Fârâbî *el-Elfâzu'lmusta'mele* eserinde tûmeli çokluk üzerine *söylenebilen manalar* ifadesiyle açıklamaktadır.<sup>159</sup> Bunun yanı sıra *Harfler Kitabı*, *Es-Siyasetü'l Medeniyye* ve *el-Medinetü'l-Fağıla* eserlerinde tûmellerin ontolojik konumunu kaleme almıştır. Bu eserlerde Fârâbî tûmellerin dış dünyadaki gerçekliğini açıklamak için Platon'un değil Aristoteles'in tanımından yola çıkarak bir sistem kurmaktadır.<sup>160</sup> Bu eserlerdeki bilgiler ışığında *el-Cem*'deki Platon ve Aristoteles'in tûmel ve tikelleri konu alan başlıklar altındaki uzlaştırma ifadelerinin Fârâbî tarafından kaleme alınmadığı fikri güçlenmektedir. Bu argümanların ötesinde bu konudaki uzlaştırmaların dayandığı kaynaklardan biri de *Esulucya (Theologia)* eserine yapılan atıflar ve alıntılardır.

*Esulucya (Theologia)* eseri hakkında *el-Cem*'de yaygın ve meşhur olduğu dile getirilirken Fârâbî'nin diğer eserlerinde hiç bahsetmediği bir eser olması dikkat çekicidir. Bu husus eserin ona aidiyeti konusunda en önemli ve en kuvvetli iddialardan biridir.<sup>161</sup> Çünkü *el-Cem*'de, Aristoteles'e ait olmadığı kanıtlanan, *Esulucya (Theologia)* eserine

---

<sup>158</sup> Ömer Ali Yıldırım ve Beheşti Zehra Kubilay, "Fârâbî'de Tûmeller ve Faal Akıl'la İlişkisi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 49 (2020): 91.

<sup>159</sup> Yıldırım ve Kubilay, 94.

<sup>160</sup> Yıldırım ve Kubilay, 99.

<sup>161</sup> Macit, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle", 13.

dört yerde atıfta bulunmaktadır.<sup>162</sup> Bu atıflar alemin ezeliği ve yaratılmışlığı konusu ile idealarla ilgili görüş ayrılığı meselelerinin incelendiği bölümlerdir. Aristoteles'in *el-Cedel (Topika)* ile *es-Semâü ve'l-âlem (Gök ve Alem)* eserlerinden alıntılama yapılarak Aristoteles'in âlemin yaratılmamış olduğu kanaatini taşıdığıının çıkarılamayacağını temellendirmeye çalıştığına dikkat çekilmektedir.<sup>163</sup>

Alemin ezeliği ve yaratılmışlığı hususunda Muhittin Macit, makalesinde, her iki filozofunda yoktan yaratmayı savunduğu konusunu kaleme alan Yahya en-Nahvi'ye (John Philiponus) karşı Fārâbî'nin *er-Red alâ Yahyâ en-Nahvî fî redd alâ Aristûtâlis* eserini yazdığını belirtmektedir. Ayrıca aynı konu ve bağlam olmasına rağmen *el-Cem'* kitabına hiçbir atıfta bulunmadığı vurgulanarak eserin otantikliği şüphesini delillendirmektedir.<sup>164</sup> Diğer taraftan Fārâbî'nin *er-Red* eseri ile atfedilen *el-Cem'* eserinin aynı konu olmasına karşı bu iki eseri yazarların birbirinden habersizmiş gibi Aristoteles'in farklı metinlerine atıf yaptığı belirtilmektedir.<sup>165</sup> Ayrıca Fārâbî'nin hem *el-Cem'* kitabını hem de aynı zamanda Philoponus'a reddiye yazmış olması anlamlandırılmayan bir çelişkidir.

*el-Cem'* yazarının Simplicius ve Ammonius'un kaleme aldığı eserlerden benzerlikler taşıması da eserleri görmüş olduğu ve uzlaştırma noktalarını bildiği çıkarımı yapılmaktadır.<sup>166</sup> Bu hususlara ek olarak Marwan Rashed ve Damien Janos'ın *el-Cem'* üzerine kaleme aldıkları incelemelerde vurguladıkları ilahi irade ve tikeller (divine

---

<sup>162</sup> el-Fārâbî, *El-Cem' Beyne Re'Yeyi'l-Hakîmeyn*, 101-102-105-9.

<sup>163</sup> Macit, "Fārâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle", 14.

<sup>164</sup> Macit, 14.

<sup>165</sup> Macit, 16.

<sup>166</sup> Macit, 19; Janos, "Al-Fārâbî, Creation ex nihilo, and the Cosmological Doctrine of K. al-Jam' and Jawâbât", 10.

Providence and particulars), Platonik idealar ve İlâhi akıl (Platonic Ideas and the divine Intellect), yoktan yaratma (ex nihilo) ve Tanrı'nın iradesi ( the divine attribute of 'will') konularındaki uzlaştırmalarda gelenekten gelen bağdaştırma üzerine kurulu olan öğretilerin ifade edildiği belirtilmektedir.<sup>167</sup>

Son olarak bütün bu şüpheler incelendiğinde eserin "*el-Cem*'in yazarı kim? sorusuna karşı Fārābî'nin öğrencisi olan Yahya b. Adi (m. 894-974) tarafından kaleme alınmış olabileceği cevabı verilmektedir. Çünkü aynı zamanda önemli bir Aristoteles mütercimi olan Yahya b. Adi *Esulucya*'dan yararlanarak bir *tevhid* risalesi yazdığı bilinmektedir. Ayrıca Simplicius ve Amonius'un eserlerini bildiği dahası şerhler yazdığı" vurgulanmaktadır.<sup>168</sup> Bunların ötesinde eserin üslûp ve konu bakımından onun eserlerine benzemesi ve konuyla ilgili eserlerinde benzer pasajlar bulunduğu iddiaları *el-Cem*'in yazarının kesin olmamakla birlikte Yahya b. Adi'yi işaret ettiği ileri sürülmektedir.<sup>169</sup> Böylece eserin Fārābî'ye aidiyeti problemi hakkında yapılan araştırma ve incelemeleri sunarak konuya daha ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğine ulaşmaktayız.

---

<sup>167</sup> Rashed, "On The Authorship of The Treatise On The Harmonization of The Opinions of The Two Sages Attributed To al-Fārābî", 45-50-56-64.

<sup>168</sup> Macit, "Fārābî'ye Nispet Edilen İki Risâle", 20.

<sup>169</sup> Macit, 20; Janos, "Al-Fārābî, Creation ex nihilo, and the Cosmological Doctrine of K. al-Jam' and Jawābāt", 13.

## 2.4. Et-Ta'likāt Eseri

Fārābî'ye aitliği kesin olmayan çalışmamız sınırlarındaki son eser *et-Ta'likāt*'tır. Bu eser bazı tabākat çalışmalarında Fārābî'ye atfedilerek zikredilse de ona aitliği şüpheli olan eserler arasında sayılmaktadır. Bu başlık altında öncelikle eserin nelerden bahsettiğini kısaca belirterek, yapılan değerlendirmelerin okuyucu için daha açık hale gelmesini amaçlamaktayız. *et-Ta'likāt*'ta kısaca nelerden bahsedildiğini ise eserin tahkikini yapan Ca'fer el-Yāsīn'in<sup>170</sup> kaleme adlığı nūshaya bağlı kalarak ifade etmeye çalışacağız.

*et-Ta'likāt* genellikle belli bir dūzen içerisinde hazırlanmamış bir eserdir. Eserin içeriğinde birbirinden bağımsız paragraflar şeklinde bir konu anlatımı yer almaktadır. Öncelikle eser ilahi inayetten bahseden bir paragrafla başlar. Ancak eserde konu tekrarlarının yenilendiği bir ifadelendirme şekliyle karşılaşılmaktadır. Genel olarak pasajlarda işlenen konular; “*Faal akıllar, idrak, ma'kūl ve mahsus, nefis, bilgi, basitlik, varlık-mahiyet ve ma'lūl-illet ilişkisi ,ışık ve renkler, aklī suretler, insan tabiatı, hikmet, zorunlu varlık, yıldızların akılları, nefis, arazlar ve maddi suretler, hadd, cismani suretler, hayr, nokta, çizgi, satıh, insan nefsi, İlk, Tanrı, bilgi ve insan, feleklerin akletmesi, irade ve hareketleri, hareket, teşahhus, tikel tabiat, akletme ve duyumsama, yokluk, heyūlā, ma'dūm, İlk'in varlığı, mevcudatın varlığı, ebediyet, fasidat ve bilgisi, yıldızların bilgisi, cins, fasl, yokluk, ruh, feleklerin cevheri, hüviyet, sıfat, vad', zaman, fizik, zaman, hareket ve arazlar, ısı, cismanī suret, ilimler hakkında, ilahī ilim ve beřerī ilim*”<sup>171</sup> dir.

*et-Ta'likāt* eseri, adından da mütevellit, ierikselsel açıdan görüş ve dūřüncelerin notlar halinde toplandığı bir çalışma şeklinde olduğu için konular üzerinden bir bütünlük

<sup>170</sup> el-Fārābī, *et-Ta'likāt*, ed. Cafer el-Yasin (Beirut: Dar al-Manahil, 1988).

<sup>171</sup> Fehrullah Terkan, “El-Fārābī'ye Atfedilen Et-Ta'likāt İsimli Eser Hakkında Bir Not”, *Diyanet İlmī Dergi*, 50, sy 1 (2014): 220-21.

sağlanamamaktadır. Bu durumda çalışmamızın amacı ışığında eserin Fārābī'ye aitliği konusundaki şüpheleri *et-Ta'likāt*'ın değerlendirilmesi başlığı altında sunmaya çalışacağız.

## 2.5. *Et-Ta'likāt* Eserinin Değerlendirilmesi

Günümüze kadar Fārābī'ye ait olduğu düşünülen *et-Ta'likāt* eseri atıflarla otantikliğini korumuştur. Eser birçok şüphe buldursa da eleştirel olarak incelenmemesinden dolayı eserin aidiyeti problemi gündeme getirilmemiştir. Bu eser çalışmamızda sunulan diğer eserler gibi birçok açıdan İbn Sīnā'nın öğretilerine benzemekte olduğu iddia edilmektedir.<sup>172</sup> Bu durumdan dolayı eser hakkında yapılmış olan incelemeler ve değerlendirmeler üzerinden şüpheleri ortaya koyarak eserin Fārābī'ye aitliği konusundaki fikirleri sunmaya çalışacağız. Öncelikle ele alacağımız eserin incelenmesi ve değerlendirilmesi yönünden başta gelen Fehrullah Terkan'ın kaleme aldığı "*el-Fārābī'ye Atfedilen et-Ta'likāt İsimli Eser Hakkında Bir Not*" makalesi ve Damien Janos'un "*Method, Structure and Development*" eserini göz önünde bulunduracağız.

Fārābī'ye atfi hususundaki şüpheli eserlerin otantikliğinin incelenmesinde klasik biyo-bibliyografik kaynaklar önemli yer tutmaktadır. Bu açıdan *et-Ta'likāt* eserinin öncelikle biyo-bibliyografik kaynaklarda zikredilip zikredilmediği incelenmektedir. Klasik biyo-bibliyografik kaynaklar içerisinde tabakāt eserlerine bakıldığında Fārābī'nin eserleri sıralanırken "*et-Ta'likāt*" isimli bir kaynağın yalnızca bir eserde rastlandığına işaret edilmektedir. Bu eser Alī b. Zeyd Zāhīru'd-Din el-Beyhakī'ye (ö.565/1174) ait olan

---

<sup>172</sup> Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, 383.

*Tārīḫu Ḥukemā' i'l-İslam*'dır.<sup>173</sup> Ancak Terkan, bu eserin 1946 yılında *Tārīḫu Ḥukemā' i'l-İslām* adıyla Muḥammed Kurd 'Alī ve 1994 yılında *Tetimmetu Şivāni'l-Ḥikmeh* adıyla Rafīk el-'Acem tarafından yazılan tahkik eserlerini değerlendirerek ihtilafların bulunduğunu belirtmektedir.<sup>174</sup> Örneğin her iki eser aynı eseri tahkik etmiş olsa da el-'Acem'in tahkikinde Fārābī'ye ait olan eserlerin daha fazla olduğuna işarete edilmektedir. Bu durum yazarların ya keyfi yazımından kaynaklı ya da tahkik edilen nüshalardaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Bu durum söz konusu kaynaklara güvenilirlik açısından zayıf olduğunun göstergesi sayılabilir.

*et-Ta'likāt*'ın Fārābī'ye nispeti hususundaki gerçekliği sorunu hakkında yapılan modern akademik çalışmalara ilişkin olarak ise; Michot (1982) onun gerçekliğini sorgulamıştır, ancak 1988'de bu eserin yeni bir Arapça baskısını hazırlayan el-Yāsīn, bunu Fārābī'ye atfetmiştir; Vallat'ın (2004) ise orijinalliği sorusunu açık bıraktığı bilgisine ulaşmaktayız.<sup>175</sup>

*et-Ta'likāt*'ın tahkikini yapan ve çalışmasında eserin aitliği konusunda değerlendirme sunan Ca'fer el-Yāsīn'in iddiası bir ön kabul olan el-Beyhakī'nin eserine dayanarak ismen bazı kaynaklarda "te'ālīk fi'l-ḥikmeh" başlığı altında bazen de "et-Ta'likāt" başlığı altında zikredilmesinde eseri neşredenlere ait olduğu düşüncesi vurgulanmaktadır. Ayrıca içerik olarak eserin Farabi'ye aitliği konusunda şüphe olmadığı düşüncesi belirtilmektedir.<sup>176</sup> Ancak Terkan, bu isim bir diğerinin yerine kullanılıyorsa eğer ta'likātın telif bir esere değil, taliklere yani yorumlar toplamına işaret ettiğini ileri sürmektedir. Buna ek olarak atfedilen eserin biçimsel anlamda düzensiz ve içeriksel

---

<sup>173</sup> Terkan, "El-Fārābī'ye Atfedilen Et-Ta'likāt İsimli Eser Hakkında Bir Not", 215.

<sup>174</sup> Terkan, 215.

<sup>175</sup> Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, 383.

<sup>176</sup> Terkan, "El-Fārābī'ye Atfedilen Et-Ta'likāt İsimli Eser Hakkında Bir Not", 217-18.

olarak da yorumlardan oluştuğu tespiti üzerine, eserin içeriği ve biçimi açısından böyle bir isimlendirmeye sahip olabileceğini dahası içerik ve biçiminden kaynaklı telif bir eser olamayacağı iddia edilmektedir.<sup>177</sup>

Fārābī atfedilen *et-Ta'likāt* eseri içeriksel açıdan özellikle Ca'fer el-Yāsīn tarafından yapılan tahkiki ve İbn Sīnā'nın *et-Ta'likāt* isimli eserin 'Abdu'r-Rahmān Bedevī tarafından yapılan tahkiki incelendiğinde benzerliklerden kaynaklı olarak Fārābī'ye aitliğine dair şüphelerin kuvvetli hale geldiği vurgulanmaktadır.<sup>178</sup> Her iki eserin kıyaslandığında konular bakımından ve ifadelendirme yönüyle birbiriyle aynı olduğu açıkça görölmektedir. Ancak el-Yāsīn tarafından bu durum İbn Sīnā'nın Fārābī'den etkilendiği iddiasını ileri sürdüğu bildirilmektedir.<sup>179</sup>

Eserler incelediğinde *et-Ta'likāt*'ta Farābī'nin konuları işlemedi açısından daha kısa ifadeli üslup tarzı kullanmasına karşıt, İbn Sīnā'ya atfedilen eserden kırpmalar şeklinde olduğu dikkatleri çekmektedir. Dahası Fārābī'ye nispet edilen ve İbn Sīnā'nın *Ta'likāt* eserleri karşılaştırıldığında şüpheli eserde doğrudan alıntı, yeniden ifadelendirme, özetleme, eliptik anlatım ve kelime ya da cümlelerden kırpmalar gibi bir ifadelendirme biçimi olduğuna işaret edilmektedir.<sup>180</sup>

Eserin içeriğinde, kozmoloji ve gök cisimlerinin hareketi ve düşünmesine daha fazla eğilim gösterildiği görölmektedir. Janos, bunun gök cisimlerinin doğası ve nedenselliği başlığı altında Fārābī'nin otantikliğini koruyan eserlerle olan uyuşmazlığına işaret etmektedir. Fārābī, gök cisimlerinin şekillerinin “maddelerinde sabit” olduğunu söyler.

---

<sup>177</sup> Terkan, 218.

<sup>178</sup> Terkan, 220-21.

<sup>179</sup> Terkan, 221.

<sup>180</sup> Terkan, 222.

Diğer taraftan bu eser, gök cisimlerinin sebepleri hakkında hiçbir şey söylemez. Yalnızca orblar ve gezegenlerin bileşik olduğunu ve hilomorfik bir yapıya sahip olduğunu belirtmektedir.<sup>181</sup> Janos'ın bu çalışması, Fārābī'nin sudūrdan bahsettiği risaleleri arasındaki çelişkileri ortaya koymak için yeterlidir. Çünkü Fārābī'nin otantik eserlerinde gök cisimlerinin canlılık taşıdığına dair bilgi bulunmamakta ve onlardan bahsedilirken “maddah” terimi kullanılmamaktadır.<sup>182</sup>

Janos, *et-Ta'likāt*'ta Fārābī'nin pek fazla ilgilenmediği konularla meşgul olduğunu ileri sürmektedir. Fārābī, diğer eserlerinde göksel ruhların aklının mahiyeti hakkında çok az bilgiye yer verdiğini ancak incelenen şüpheli eserde bu konularda daha fazla bilgi içerdiğini vurgulamaktadır.<sup>183</sup> Ayrıca *et-Ta'likāt*'ta ifade edilen semavi akıl teorisinin, Fārābī'nin *el-Medīne* ve *es-Siyāse*'sinde veya bu bakımdan geriye kalan diğer eserlerinde önemli ölçüde farklı olduğunu iddia etmektedir. Çünkü hayalin gök cisimlerine atfedilmesi ve onun sebep edici gücüne yapılan vurgu ile kudretin fiiliyattan önce gelmesi bu eserin Fārābī'ye atfedilmemesi için yeterli gerekçeleri oluşturduğuna ulaşmaktadır.<sup>184</sup> Dahası Janos, *et-Ta'likāt*'ta geliştirilen teorilerin İbn Sīnācı bir öğretisi ile örtüştüğüne işaret etmektedir.

Eserin inceleme ve değerlendirmelerine bakıldığında kesin olarak kimin kaleme aldığına ulaşılamasa da Fārābī'ye aitliği hususunda içerik-düşünce karşılaştırması yoluyla ciddi şüpheler içerdiği ortaya konulmuştur. Böylece çalışmamızın sınırlıkları içerisinde yapılan incelemelerden yola çıkılarak *et-Ta'likāt*'ın Fārābī'ye ait olmadığı kanısının daha baskın

---

<sup>181</sup> Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, 383.

<sup>182</sup> Janos, 384.

<sup>183</sup> Janos, 386.

<sup>184</sup> Janos, 389.

olduğuna ulaşılmaktadır. Ayrıca bu eserde İbn Sīnācı öğretilerin daha yoğun olduğu karşılaştırmalarla ileri sürülebilmektedir.

### III. BÖLÜM

#### HÜSEYİN ATAY\*\*'IN “FĀRĀBĪ ve İBN SĪNĀ'YA GÖRE YARATMA” ESERİNİN

#### FĀRĀBĪ'YE ATFEDİLEN ÜÇ ESER ÜZERİNDEN

#### MUKAYESESİ VE DEĞERLENDİRMESİ

Hüseyin Atay (ö. 2023) 1968 yılında İslam Felsefesi alanında "*Fārābī ve İbn Sīnā'ya Göre Yaratma*"<sup>185</sup> adlı tezini kaleme almıştır. Biz bu bölümde İslam Felsefesi alanındaki tezini “*Fārābī'de Yaratma*” konusu çerçevesinde kullandığı kaynaklar ve ifadeler açısından değerlendirmesi şeklinde olacaktır. Bu inceleme çalışmamızın sınırları içerisindeki Fārābī'ye ait olup olmadığına dair şüphe içeren ‘*Uyūn’ul Mesāil, el-Cem’* ve *et-Ta’likāt* eserlerinin değerlendirmeleri dikkate alınarak sunulacaktır. Ayrıca değerlendirmemizi güçlendirmek için Fārābī'ye aitliği hususunda şüphe götürmeyen muhtelif eserlerinden yararlanmaya çalışacağız.

---

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Hüseyin Atay 1930-2023 yılları arasında yaşamış olup İslam felsefesi ve Kelam anabilim dalında kaleme aldığı çalışmalarla tanınan ve eğitim hayatı boyunca birçok yerde ders vermiş ünlü bir şahsiyettir. Bu çalışmamızın ana konusu olan “ Fārābī ve İbn Sīnā'ya Göre Yaratma” teziyle doçent unvanını almıştır. 1974 yılında ise Kelam profesörü olarak Ankara Üniversitesi Kelam Anabilim Dalı başkanlığı yapmıştır. Ayrıca A. Ü. İlahiyat Fakültesinde yüksek lisans ve doktora dersleri vermeye devam etmiştir.

<sup>185</sup> Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974).

Hüseyin Atay, Fārābī'yi daha iyi anlamının ancak iki filozof birlikte düşünüldüğünde mümkün olduğunu belirtir. Bundan dolayı çalışmasını Fārābī ve İbn Sīnā'ya göre yaratma anlayışları şeklinde sunmaktadır. Hüseyin Atay'ın çalışması hakkında içeriksel açıdan kısaca bahsetmek gerekirse:

Öncelikle her iki filozofun varlık hakkındaki görüşlerini inceleyerek başlar. İkinci bölüm olarak varlıklar arasındaki ilişkinin zaman ile belirtilmesinden dolayı zaman konusu hakkındaki fikirleri inceler. Son bölüm olarak Tanrı-Kâinat ilişkisini nedencilik ve ona dayanan çıkış/şudūr nazariyesi konularını inceler. Böylece İbn Sīnā ve Fārābī'ye göre yaratmanın ne olduğuna dair fikirleri sunmaktadır.<sup>186</sup>

Biz de çalışmamızın bu bölümünde Hüseyin Atay'ın tezindeki içeriğe sadık kalarak incelememizi iki kısımda gerçekleştireceğiz. İlk olarak yazar, eserinde Fārābī'nin yaratma teorisini açıklarken kullanmış olduğu kavramları nasıl ifade ettiği incelenecektir. İkinci olarak ise Fārābī'nin muhtelif eserlerindeki yaratılış nazariyesi ile Hüseyin Atay'ın Fārābī'ye atıfla şüpheli eserler üzerinden sunduğu yaratmayı fikirsel açıdan nasıl ifade ettiği incelenecektir.

### **3.1. Kavramsal Farklılık**

Hüseyin Atay, çalışmasında iki filozof açısından çıkış/şudūr teorisine dair fikirlerini beyan etmektedir. Sistemlerindeki fikirleri açıklarken filozofların farklı eserlerinde farklı bilgilerin bulunmasına karşı bütünsel bir fikir vereceğini vurgulamaktadır.<sup>187</sup> Fikirlerin birliği meselesinde Fārābī özelinde inceleyeceğimiz görüşler, Atay'ın kullandığı kaynakların ve ifadelerin otantikliği hususunu daha açık hale getirecektir. Bu çizgiden

---

<sup>186</sup> Atay, 6.

<sup>187</sup> Atay, 106.

hareketle incelemenin daha anlaşılır olması için terimlerin daha dikkatli bir şekilde ele alınması gerektiğini düşünmekteyiz. Bu açıdan terimleri Fārābī'nin kendisine aitliği hususunda şüphe içermeyen eserlerindeki ifadeleri eşliğinde sunacağız. Böylece ilk olarak, “Fārābī’de varlık” konusunu eser ışığında inceleyeceğiz.

### 3.1.1. Varlık:

*Varlık* kavramsal olarak yaratılış nazariyesinde önemli bir yere sahip olmasından dolayı yazar bu kavramı bir başlık altında işlemektedir. Ancak bu konu üzerine Fārābī'nin müstakil bir eseri olmamakla birlikte onun muhtelif eserlerinden yola çıkılarak ifade edilmektedir. Bu yüzden Atay, varlık kavramını sıklıkla, fazlasıyla şüphe içeren ‘*Uyūn, et-Ta’likāt* ve *Fuṣūṣü’l-ḥikem*<sup>188</sup> eserlerinden atıfla açıklamaktadır. Biz de çalışmamızda bu durumu göz önünde bulundurarak özellikle bu eserlere atıfla yapılan ifadeleri inceleyeceğiz.

Öncelikle terimsel anlam olarak “*varlık(vücut)*” anlatılamayacak, tanımlanamayacak derecede zihinde açık, seçik ve yerleşik, sabit bir anlam taşımaktadır. Onu açıklamak, ondan daha açık anlamlı bir ifade ile mümkün olur. Hâlbuki ondan daha açık anlamlı ve geniş kavramla ifade edecek bir söz yoktur. Varlık, kavramların en basitidir ifadeleriyle Atay, Fārābī'nin varlık anlayışı hakkında böyle bir açıklama yapmaktadır.<sup>189</sup> Bu açıklama ‘*Uyūn* ve *et-Ta’likāt* eserlerinde geçen ifadeler üzerinden sunulmaktadır. Fārābī ise varlık konusunu otantikliğini koruyan eserlerinden özellikle *Kitābu’l Huruf*’ta *harf-i İnne, zāt,*

---

<sup>188</sup> Eserin Fārābī’ye ait olamayacağını iddia eden bir makale yazılmıştır. Detaylı bilgi için ayrıca bkz. ( Cerr Halil ; Çev. Kifayet Özeydin, “Fārābī Fuṣūṣü’l-ḥikem’in Yazarı Mıdır ?”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, sy 1 (1970): 153-61.

<sup>189</sup> Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, 9.

*mevcūd* ve *şey* bölümlerinde açıklamaya çalışmaktadır. Buna ek olarak *Kitābu'l Burhān* eserinde belirttiği *tasavvur* (kavram), *tasdik* (yargı) ve *tanım* kavramlarının tanımlamalarıyla konuyu daha açık ifade etmektedir.

Fārābī'ye aidiyeti şüpheli olmayan *Kitābu'l Huruf* eseri ışığında varlık konusu incelendiğinde daha kompleksli bir anlatımla karşılaşılmaktadır. Fārābī, metafiziğinde, varlıkla eş-anlamli üç kavram kullanmaktadır. Bunlar: *Harf-i inne*, *şey* ve *vücūd-mevcūd* kavramlarıdır.<sup>190</sup> Bu kavramlar müstakil başlıklar altında ayrıntılı şekilde açıklanmaktadır. Ancak Atay, Fārābī'de varlığı tanımlarken bu kavramlara ve açıklamalara hiç değinmemektedir. Dahası şüpheli eserler üzerinden yaptığı tanımlamadan yola çıkarak İbn Sīnā'nın varlık hakkındaki görüşünü işaret eder. Böylece Fārābī'nin kavramsallaştırmasının daha açık hale geleceğini belirterek İbn Sīnā'da daha ayrıntılı bir tanımlamaya gitmektedir.<sup>191</sup> Bu konuda Fārābī'nin otantik kaynaklarını kullanmaması ve açıklayıcı olarak İbn Sīnā'nın görüşlerine yer vermesi dikkatimizi çekmektedir.

Varlık kavramı tanımlanırken genellikle birbiriyle ilintili olan varlık-mahiyet arasındaki ilişki de ifade edilmektedir. Fārābī ve İbn Sīnā'nın Tanrı'nın varlığından ayrı bir mahiyet kabul etmemekte olduğu bilinmektedir. Atay da çalışmasında Fārābī ve İbn Sīnā'nın varlık-mahiyet hakkındaki görüşlerine yer vermektedir. Varlık-mahiyet ilişkisini ayrıntılı bir açıklamaya sahip olmasından dolayı, biz burada ayrıntılara girmeden konumuz sınırları içerisinde sunmaya çalışacağız. Yazar, bu kavramları yine Fārābī'nin fazlasıyla şüphe içeren eserlerinden *Fuṣūṣü'l-ḥikem*,<sup>192</sup> *Uyūn* ve *Ta'likāt*'tan yararlanarak

---

<sup>190</sup> İrfan Görkaş, "Fārābī Metafiziğinde Varlık (El-Mevcūd) Terimi ve Eklentileri", sy 11 (2017): 68.

<sup>191</sup> Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, 10-11-12.

<sup>192</sup> *Fuṣūṣü'l-ḥikem* eseri çalışmamızda incelenen şüpheli eserler içerisinde olamasa da ilk araştırmalar bu eser üzerinden başladı ve Atay tezinde kullandığı için değinmek mecburiyetinde hissettik.

açıklamaktadır. Biz bu konuyu Fārābī'nin otantikliğini koruyan eserlerden *Kitābu'l Burhān* ve *Kitābu'l Huruf* eserleri üzerinden bir kıyaslama ile inceleyeceğiz.

Öncelikle Atay, *Ta'likāt* eserine atıfla *varlık*'ı herhangi bir şeyin mahiyetine giren veya onu meydana getiren parçalardan biri olmadığını ifade eder. Böylece hiçbir kavramın mahiyetine giremeyeceğini belirtir. Ancak Fārābī şüphe götürmeyen eserlerinden *Kitābu'l Burhān*'da “Mahiyetin bilinmesi, daha önce varlığı bilinmiş, bir tarzda kavranmış (tasavvur) ve başka bir tarzda kavranması talep edilmiş şeyde olur.”<sup>193</sup> ifadesini kullanmaktadır. Böylece şeyin varlığının kavramının o şeyin mahiyeti olduğunu söyleyebiliriz. Bir diğer ifade ise, *Uyūn ve Ta'likāt*'a atıfla “Varlık, mahiyete arızdır yani mahiyetin lazımıdır”<sup>194</sup> ifadesini kullanmaktadır. Ancak *Kitābu'l Burhān* eserinden varlık kavramının mahiyet, kavram ve tanım arasındaki bağ ile ortaya çıktığı ifade edilmektedir.<sup>195</sup> “Kavramın bir kısmı da tasavvur edilen şeyin varlığından ibaret olan kavramdır ki bu, o şeyin mahiyetidir. Bu ifadeye göre şeyin varlığının kavramı o şeyin mahiyeti olmaktadır. Bu ifade varlık ve mahiyet arasındaki ilişkiyi açık bir biçimde göstermesinin yanı sıra mahiyet bilgisinin veya kavramın varlığa bağlı olduğunu ortaya çıkarmaktadır.”<sup>196</sup>

*Ta'likāt*'a atıfla “Farabi'ye göre bir şeyin hüviyeti, onun ayniyeti, teklifi, şahsiyeti, özelliği ve münferit varlığı demektir. “O” ile hüviyete, özelliğe ve ortaklık kabul etmeyen münferit varlığa işaret edildiği” vurgusu yapılmaktadır. Farābī, *Kitābu'l Hurūf*'ta “mevcut” başlığı altında Araplar tarafından "hüve" yerine "mevcūd"un ve "hüviyyet"

---

<sup>193</sup> el-Fārābī, *Kitābu'l-Burhān*, 58.

<sup>194</sup> Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, 9.

<sup>195</sup> Yakup Özkan, “Fārābī Felsefesinde Varlık ve Mahiyet İlişkisi”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 11, sy 11:2 (01 Ocak 2021): 629.

<sup>196</sup> Özkan, “Fārābī Felsefesinde Varlık ve Mahiyet İlişkisi”, 628.

yerine de "vucūd"un kullanıldığını vurgular. “Ben ise insanın bunlardan hangisini dilerse kullanabileceği kanaatindeyim”<sup>197</sup> diyerek bu konudaki düşüncesini belirtir.

Fārābī varlık-mahiyet ayrımını İlk Sebep için bu *el-Medīne* eserinde şu şekilde ifade eder:

*“Kendisinden başkasının varlığı taşıması yönüyle İlk’in varlığı, kendisi ile cevherleştiği varlığından daha yetkin olmadığı gibi, kendisiyle cevherleştiği varlığı da başkasının varlığının kendisinden taşıdığı varlığından daha yetkin değildir. Fakat onların her ikisi tek bir zattır.”*<sup>198</sup>

Atay, Fārābī ve İbn Sīnā’nın mahiyet-varlık ayrımını varlıkların sınıflanmasında temel taşı oluşturduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca filozofların mahiyet ve varlık ayrımının varlığın sınıflanmasında ortaya çıkan *olurluluk (imkân)* ve *vücüb (zorunluluk)* kavramlarıyla ifade ettiğini belirtmektedir.<sup>199</sup> Buna dayanarak bir diğer kavram olan *olurluluk (imkân)*’u açıklamaktadır.

### **3.1.2. Olurluluk (imkân):**

Olurluluk (imkân) ve mümkün kavramları İbn Sīnā ve Fārābī’nin yaratılış nazariyesinde varlıkların birbirleri ile ilişkilerini ortaya koyan kavramlardandır. Atay, bu kavramı Fārābī ve İbn Sīnā’da ortak olarak olurluluk kelimesiyle ifade etmektedir. Bu durum

---

<sup>197</sup> el-Fārābī, *Harfler Kitabı: Kitābu’l-Hurūf*, ed. Muhittin Macit, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 116.

<sup>198</sup> el-Fārābī, *el-Medīnetü’l-Fādıla*, 74.

<sup>199</sup> Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, 30.

sıklıkla *‘Uyūn, Ta’līkāt* ve yine şüpheli olduğu düşünülen *Da‘āvā Kalbiyye*<sup>200</sup> eserleri üzerinden İbn Sīnā ile aynı tanımlamalara sahip olduklarını vurgulayarak<sup>201</sup> ifade edilmektedir. Ayrıca çoğunlukla bu eserler üzerinden anlatılan kavramı biz de çalışmamızda göz önünde bulundurarak şüpheli eserlere atıfla yapılan ifadeleri inceleyeceğiz.

Atay, *Da‘āvā Kalbiyye* eserine atıfla olurluluk kavramını varlık sözü gibi tanımlanamayacak kadar açık anlamlı olduğu ve sadece zihni uyartabilecek şekilde açıklanabileceği şeklinde belirterek İbn Sīnā ile aynı tanımlamaya sahip olduğunu vurgulamaktadır. Ancak Farābī’nin otantikliğini koruyan eserlerinden *es-Siyāse* ve *el-Medīne*’de böyle bir tanımlama ya da açıklamayla bir kavramsallaştırmaya rastlamamaktayız.

Atay çalışmasında *‘Uyūn*’a atıfla Farābī’nin varlık sınıflamasını şöyle ifade etmektedir:

*“Farābī varlıkları, zatlari (özleri) itibariyle ikiye ayırır. Biri, herhangi bir şeyin mahiyeti (zati) incelendiğinde, varlığını gerektirmiyorsa, bu olurlu (mümkün) varlıktır. Diğeri, özü (zati) düşünülduğünde varlığının zorunlu (vâcib) olduğu görülen varlıktır.”*<sup>202</sup>

Farābī *es-Siyāse* eserinde bu ayrımı şöyle ifade etmektedir:

*“Mümkün varlıklar bir varlığın ve bir varlık olmamanın bir karışımıdır. Yani onlar var olması mümkün olan şey ve var olmaması mümkün olan şeydir. Varlığı*

---

<sup>200</sup> Detaylı bilgi için ayrıca bkz. Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī’s Cosmology*; Rashed, “On The Authorship of The Treatise On The Harmonization of The Opinions of The Two Sages Attributed To al-Fārābī”.

<sup>201</sup> Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, 31.

<sup>202</sup> Atay, 32; el-Fārābī, *Uyunu’l-Mesail Felsefi Meselelerin Kaynağı*, 46-47.

*cevherinde olan İlk Sebep, sadece var olmaması mümkün olmayanın varlığını değil, fakat var olmaması mümkün olanın varlığını da feydeder.”<sup>203</sup>*

Bir diğer ifade ise ‘Uyūn, Ta’līkāt ve Da’āwā Kalbiyye’ye atıfla şöyle açıklanmaktadır:

*“Olurlu varlığın dayanacağı ve kendisi hakkında ileri sürülen itirazların yapılamayacağı bir varlık, her iki akla göre (nazarî ve amelî) zorunludur. İşte o, zorunlu varlıktır.”<sup>204</sup>*

Fārābī’nin *es-Siyāse* eserinde, varlıklar arasındaki sınıflamada mümkün varlıkların konumu açıklanmaktadır. Ancak zorunlu varlık olarak bir kavramsallaştırma yapmamaktadır. ‘Uyūn, Ta’līkāt ve Da’āwā Kalbiyye eserlerine atıfla desteklenen Zorunlu Varlık kavramı ise açık bir şekilde zorunlu varlık kavramının kullanıldığını ve varlıklar arasındaki sınıflamanın bu şekilde ifade edildiğini vurgular.

Fārābī *es-Siyāse* ve *el-Medīne* eserlerinde böyle bir ifade kullanmamakla birlikte zorunlu varlık kavramsallaştırması yapmamaktadır.

*“İlk, mevcūdātın kendisinden var olduğu şeydir. O’ndan varlığa gelenin varlığı ancak, varlığı başka bir şeyin varlığına bağlı olan taşma/feyz yoluyla ve O’nun dışındaki şeylerin varlığının bizzat O’nun varlığından taşmasıyla gerçekleşir.”<sup>205</sup>*

*“O’nu kendi dışındaki mevcutlardan ayıran varlığının, kendisi ile kendi zatından bir mevcut olmasını sağlayan şeyden başka olması mümkün değildir.”<sup>206</sup>*

---

<sup>203</sup> el-Fārābī, *Es-Siyasetü’l-Medeniyye Mevcutların İlkeleri*, 68.

<sup>204</sup> Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, 33; el-Fārābī, *Uyunu’l-Mesail Felsefî Meselelerin Kaynağı*, 42-43.

<sup>205</sup> el-Fārābī, *el-Medīnetü’l-Fādıla*, 70.

<sup>206</sup> el-Fārābī, *Es-Siyasetü’l-Medeniyye Mevcutların İlkeleri*, 44.

Atay, şüpheli eserlere atıfla verdiği açıklama ve kavramların aynı şekilde İbn Sīnā’da da olduğunu belirterek aynı dipnotta ondan da kaynaklar belirtmektedir. Ancak yazar İbn Sīnā’da tam olarak birebir noktalar bulamadığında ise benzer bir anlatıma sahip olduğu iddiasıyla başka ifadelerle belirttiğine işaret etmektedir.<sup>207</sup>

Bir diğer husus ise olurlunun kısımları başlığı altında ‘Uyūn’a atıfla ifade ettiği “olurlu olan bir nesne var olunca başkasıyla zorunlu olur”<sup>208</sup> ifadesini belirtmektedir. Ancak Fārābī *es-Siyāse*’de şöyle ifade etmektedir:

*“Varlıklar bazen kendi zātlarından dolayı bazen başkalarından dolayı var kılınmıştır. Her biri maddesi ve sūreti ile bir hak ve liyakate sahiptir. Bu hak ve adalet üzere varlığa gelirler.”*<sup>209</sup>

Bu bilgiler ışığında Atay, İbn Sīna ve Fārābī’nin gerçek olurlu ifadesini anlatmaya çalıştıklarını ancak bu ifadenin İbn Sīnā’nın ifadelerinde daha kolay anlaşılabilceğini belirtmektedir. Bu konu hakkındaki uzlaştırmayı ise ‘Uyūn, Ta’likāt ve Da’āvā Kalbiyye eserlerine atıfla *gerçek olurlunun varlığa veya yokluğa eşit uzaklıkta olduğunu* İbn Sīnā’nın eserlerini de kaynak göstererek ileri sürmektedir.<sup>210</sup> Bu ifadelerin devamında İbn Sīnā’nın eserlerine atıfla açıklamaları genişletmektedir. Ancak biz çalışmamızın sınırları gereğince bu ayrıntılara girmeyeceğiz. Böylece yazarın iki filozofun görüşleri arasında aynılığı veya benzerliği ortaya koyarak kavramı açıklamaya çalıştığını ifade etmekteyiz.

Atay, varlık ve olurluluk (imkân) kavramlarını açıkladıktan sonra son kavram olan vacib-i vücūd- zorunlu varlık kavramına geçiş yapmaktadır. Bu kavrama olurluluk kısmında

---

<sup>207</sup> Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, 33.

<sup>208</sup> Atay, 34.

<sup>209</sup> el-Fārābī, *Es-Siyasetü l-Medeniyye Mevcutların İlkeleri*, 74.

<sup>210</sup> Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, 35.

kısaca değinilmiş olsa da daha geniş bir anlatımla bir başlık altında açıklanmaktadır. Biz de çalışmamızın daha açık hale gelmesi için zorunlu varlık kavramını, atıf yapılan kaynaklar ışığında, inceleyeceğiz.

### 3.1.3. Zorunlu Varlık:

Zorunlu Varlık ve İlk Sebep kavramı İbn Sînâ ve Fârâbî için Tanrıyı/Yaratıcıyı simgelemektedir. Ancak yazar *zorunlu varlık* kavramını her iki filozofun sistemi için ortak olarak ifade etmektedir. Fakat önceki incelemelerimiz ışığında da ifade ettiğimiz gibi otantikliğini koruyan eserlerinde böyle bir kavram Fârâbî tarafından kullanılmamaktadır.<sup>211</sup> Dahası Farâbî'nin muhtelif eserlerinde, İlk'in ayırıcı özelliklerini açıklarken, özellikle O'nun bil-fiilliğine vurgu yaptığını ulaştığımızı.

Atay, iki filozof arasında zorunlu varlık kavramının tanımına karşı tartışmalar olmadığı için bu konu üzerinde durmayacağını belirtmektedir. Ancak burada iki filozofun “Zorunlu Varlık’ın *birlik, ilim, irade* nitelikleri hakkındaki görüşlerini açıklayacağını”<sup>212</sup> ileri sürmektedir. O, Zorunlu varlığın birlik ve ilim nitelikleri İbn Sînâ ve Fârâbî'nin kendine aitliği hususunda şüphe içermeyen eserleri üzerinden açıklamaktadır. Ancak bu sıfatları incelerken yine fazlasıyla İbn Sînâ'nın görüşlerine yer verildiği açıkça görülmektedir.

Diğer taraftan yazar, üçüncü nitelik olarak zorunlu varlığın *irade* sıfatını açıklarken sıklıkla Fârâbî'ye aitliği şüpheli olan eserlerden yararlandığını görmekteyiz. Bu nitelik

---

<sup>211</sup> Çalışmamız içerisinde ‘Uyûnu’l- Mesâil Eserinin Değerlendirilmesi bölümünde “Varlık Mertebeleri” alt başlığında belirtilmektedir, s.26.

<sup>212</sup> Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, 46.

çoğunlukla çalışmamızın önceki bölümlerinde ele alınan şüpheli eserlerden *el-Cem*’e ve yine hakkında şüpheli olarak bahsedilen *Fuṣūṣ*’a işaret edilerek açıklanmaktadır.

Atay, öncelikle *es-Siyāse* eserine atıfla kâinatın varlığının nedeninin Zorunlu Varlık’ı gerektirdiği ve sonucun sahip olduğu şeye sebebin sahip olması gerektiği anlayışını belirtir. Böylece *el-Cem*’e atıfla insanda var olan irade-isteme ve ihtiyar(seçme) niteliklerinin de öncelikle zorunlu varlıkta olması gerektiği ileri sürüldüğünü vurgulamaktadır.<sup>213</sup> Ancak Fārābī *el-Medīne* eserinde şöyle ifade etmektedir:

*“İlk, kendine özgü varlığıyla var olduğunda, bunu, zorunlu olarak, varlığı insan iradesi ve ihtiyarına bağlı olmayan ve varlıkta gerçekleştiği şekliyle bir kısmı duyumla gözlemlenen bir kısmı burhan yoluyla bilinen diğer mevcutların O’ndan varlığa gelmesi izledi. ... Onun dışındaki şeylerin varlığının bizzat O’nun varlığından taşmasıyla gerçekleşir.”*<sup>214</sup>

Atay buna ek olarak *Fuṣūṣ*’a atıfla, Fārābī’nin insanın seçme (*ihtiyār*) niteliğinin ezeli bir iradeden meydana geldiğini belirtir. Bir nitelik bir şeyde varsa ona bir başkasından geldiğini ve bu durumun sonsuza dek devam etmesinin imkânsız olduğunu vurgular. Böylece onun, ezeli bir iradeye dayanması gerekir, yoksa o da sonsuza gideceğinden var olamaz ifadeleri ile Zorunlu Varlık’a irade niteliğinin yüklendiğini ileri sürer. Dahası *el-Cem*’ eserinde bu ifadeyi destekleyen “bu niteliği failden (Tanrı) nefyeden kimsenin gelişi güzel rastgele varlıkları meydana getirdiğini iddia etmiş olur ki, bu en çirkin sözlerden biridir”<sup>215</sup> atfıyla verilen bilgiyi güçlendirmektedir. Ancak Fārābī’nin otantikliğini koruyan eserlerinde İlk’e böyle bir irade niteliği atfı yer almamaktadır. *es-*

---

<sup>213</sup> Atay, 56.

<sup>214</sup> el-Fārābī, *el-Medīnetü’l-Fāḍıla*, 70.

<sup>215</sup> Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, 56.

*Siyāse* eserinde “iradeye ilişkin şeyler”<sup>216</sup> ve *el-Medīne* eserinde “insan, insanî nefsin güçleri ve onların ortaya çıkışı hakkında”<sup>217</sup> başlıkları altında bu konunun yaratılmışlara ait güçler açısından ifade edildiğine rastlamaktayız.

Fārābî’nin irade konusunu Tanrı’ya atfetmemesinin sebebi ise varlıkların varlık sebebi olan bilgisi, İlk’in yaratmasına eşdeğer bir düşünce olduğundan, bilgisinde hiçbir zaman hiçbir değişikliğin olmadığı Tanrı’nın iradesini harekete geçirecek bir anlayışı da doğru bulmadığı düşünülmektedir. Böylece Fārābî, iradî belirtileri İlk’ten soyutlar. Çünkü isteme ve ona ilişkin eylemlerin İlk için noksanlık göstergesi olduğu onun tarafından ileri sürülmektedir.<sup>218</sup>

Atay’ın bu bilgiler ışığında Fārābî’ye aitliği şüpheli olan eserler üzerinden onun “Zorunlu Varlık” hakkındaki görüşlerini ortaya koyduğuna işaret etmekteyiz. Böylece Atay’ın çalışmasında çoğunlukla Fārābî’nin şüpheli eserlerine atıfla açıkladığı bu kavramları incelemelerimizi noktalıyoruz. Çalışmamızın devamında ise Atay’ın Fārābî’ye atıfla şüpheli eserler üzerinden sunduğu “Fārābî’de yaratmayı” fikirsel açıdan nasıl ifade ettiğini inceleyeceğiz.

### **3.2. Yaratma Düşüncesinde Farklılık**

Atay, varlık-mahiyet ve zorunlu-mümkün konularında Fārābî ve İbn Sīnā’nın görüşlerini ortaya koyarak yaratılış teorilerinin nasıl anlaşılması gerektiğine işaret etmiştir. Bu kavramlar ışığında Fārābî ve İbn Sīnā’nın kâinata tek ve evvel varlığı kabul edip diğer

---

<sup>216</sup> el-Fārābî, *Es-Siyasetü ’l-Medeniyye Mevcutların İlkeleri*, 102-8.

<sup>217</sup> el-Fārābî, *el-Medīnetü ’l-Fādila*, 138-140-164-68.

<sup>218</sup> Mehmet Karakuş, “Fārābî Düşüncesinde Tanrı’nın Varlığı ve Nitelikleri” 3, sy 6 (2017): 127.

bütün varlıkları O'ndan çıktığına ve onun ilk var, varlıkların kaynağı kabul eden felsefe düzenlerini (sistem) filozofların eserleri ışığında açıklamaktadır. Ayrıca iki filozofun görüşleri arasında farkı görmediğini belirterek bu çıkış (emanation) görüşlerinde değişik eserlerinde değişik bilgiler bulunmasının ötesinde bunları tek bir fikrin açıklaması olarak ele alacağını belirtmektedir.<sup>219</sup> Biz de çalışmamızda Atay'ın bu ifadesini vurgulayarak Fārābī'nin yaratma anlayışını (*şudūr teorisi*) Atay'ın Fārābī'ye atıfla kullandığı eserler üzerinden nasıl sunduğunu inceleyeceğiz.

### **3.2.1. Tanrı-Kâinat Bağı**

#### **3.2.1.1. Şudūr Teorisi (Feyd/Emanation)**

Şudūr teorisinin çıkış noktası olan Plotinos, Tanrıyı hem her şeyin kaynağı hem de insanların kendisine dönecekleri yer olarak gösteren felsefi öğretisini geliştirmiştir. Bu felsefi sistem Pythagoras'tan, Platon, Aristoteles Epikür ve Stoacı felsefi düşüncelere kadar beslenildiği bir birikimin sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu birikim en nihayetinde Plotinos'un Tanrı, ruh ve dünya ile ilgili büyük felsefi sorulara cevaplar bulabileceği tinsel bir idealizm öğretisini oluşturmuştur.<sup>220</sup> Atay'ın da belirttiği gibi bu öğretiyi Fārābī'nin yaratılış sisteminin oluşumunda en önemli rolü üstlenmektedir. Bundan dolayı Atay, Plotinos'un öğretilerine kısaca değinerek iki filozofun yaratma sistemlerini ortak bir şekilde sunmaya çalışmıştır. Ancak biz Atay'ın, Fārābī'nin kaynaklarına dayanarak nasıl bir anlatım gerçekleştirdiğini inceleyeceğiz.

---

<sup>219</sup> Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, 106.

<sup>220</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a* (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 161.

Öncelikle belirtmeliyiz ki Atay, çalışmasının tamamında Tanrı'ya ait kullanılan *Zorunlu Varlık (vācibu'l-vucūd)* ifadesini hem İbn Sīnā hem de Fārābī'nin sistemi için ortak olarak kullanır.<sup>221</sup> Bu ise çalışmamızın önceki bölümlerinde de işaret ettiğimiz üzere *'Uyūn* ve *Ta'likāt* eserlerine dayanarak yapmaktadır.<sup>222</sup> Çalışmasında ilk olarak Fārābī'nin *es-Siyāse* ve *el-Medīne* eserlerine atıfla İlk'in varlığı sabit olunca, diğer varlıkların ondan meydana gelişinin zorunlu olduğunu ifade eder. İlk'ten/ Zorunlu Varlık varlığa gelenlerin hiçbir şekilde İlk'in nedeni olmayacağı gibi herhangi bir gaye veya yetkinlik kazanma çabasının da olmadığını belirtir.<sup>223</sup>

Zorunlu Varlık'tan varlığa gelenleri *Ta'likāt* ve *Da'āvā Kalbiyye*'ye atıfla şöyle ifade eder.

*“Varlıkların meydana gelişinde O (İlk Zorunlu varlık) her şeyin varlığını arzulamaktadır. Bundan dolayıdır ki, ezelde kendinde olmayan ve sonradan meydana gelen bir iradesi yoktur. Bütün varlıklar O'nun özünün gereği olmasından zorunlu olarak ondan meydana gelir. Böylece yapan (fail) yaptığı nesnenin yapmanı olduğunu bildikçe kendi özüne aykırı olmayan her nesneyi arzu eder. O kendine aşık olmasından dolayı bunları kendisi ister ve öylece işinden maksat kendi özü olmuş olur.”*<sup>224</sup>

*'Uyūn*'a atıfla devam eden bir diğer anlatım ise;

---

<sup>221</sup> Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, 107.

<sup>222</sup> Çalışmamız içerisinde “*'Uyūnu'l- Mesāil Eseri*” bölümünde belirtilmektedir, s.17-18.

<sup>223</sup> Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, 108.

<sup>224</sup> Atay, 108.

“İlk var, varlıkların içinde bulunmaları gereken iyilik düzeninin İlkesi (mebdei) olan özünü (zatını) düşünmek yoluyla varlıklar kendinden meydana gelir ve böylece Onun bilmesi varlığın nedeni olmuş olur.”<sup>225</sup>

Bu anlatım ile Fārābī'nin otantikliğini koruyan eserlerindeki anlatım karşılaştırıldığında Tanrı'nın iradesi, varlıkları arzulaması ve iyilik düzeni (*nizāmu'l-hayr*) gibi ifadeler bulunmamaktadır. Fārābī *el-Medīne*'de “İlk, kendisinden var olunandır. İlk'in, kendisine ait olan varlığı var olduğunda, O'ndan, varlıkları insanın irade ve seçimine bağlı olmayan diğer varlıkların, nasıl var olması gerekiyorsa o şekilde, zorunlu olarak var olması gerekir.... O'ndan var olanın varlığı, O'nun varlığının başka bir şeyin varlığına taşması (*feyz*) ve başkasının varlığının da bizzat O'nun varlığından taşması şeklindedir.”<sup>226</sup> *es-Siyāse*'de “... kendi dışındakilerin O'ndan meydana gelmesi, O'nun cevherine eklenir ve ona koşulur/tabii olur”<sup>227</sup> şeklinde belirtilmektedir.

Atay, İlk'in varlığı ve varlıkların ondan nasıl meydana geldiğini ifade ettikten sonra Zorunlu nedenden çıkan tek şeyin birinci akıl olduğunu belirtir. İlk'ten bunların nasıl çoğalacağını birinci akıldan başlayarak kısaca anlatır. Ancak ‘*Uyūn*’a atıfla Fārābī'nin ve İbn Sīnā'nın sistemlerindeki ortaya çıkışın aynı olduğunu belirterek akılların üç durumu ile diğer sıradaki akıl, göğün nefsi ve göğün cisminin meydana geldiğini ifade eder. Bu üç durum sırasıyla;

1. Kendini var eden ilk varlığı düşünmesi,
2. Kendinin ilk, zorunlu varlığa göre zorunluluğunu düşünmesi,

---

<sup>225</sup> Atay, 109; el-Fārābī, *Uyūnu'l-Mesail Felsefi Meselerinin Kaynağı*, 58-59.

<sup>226</sup> el-Fārābī, *el-Medīnetü'l-Fādıla*, 70-74.

<sup>227</sup> el-Fārābī, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye Mevcutların İlkeleri*, 52.

3. *Kendinin kendi özüne göre olurlu olduğunu düşünmesi* olarak sunulmaktadır.<sup>228</sup>

Fārābī *el-Medīne ve es-Siyāse*'de benzer ifadelerle bu durumu şu şekilde açıklar.

“İlk'ten ikincinin varlığı taşar. O kendini akleder ve İlk'i akleder. İlk'i akletmesiyle üçüncü varlık *luzūmen* (zorunlu) meydana gelir. Kendine has zatiyla da 'İlk Sema'nın varlığı' *luzūmen* meydana gelir.”<sup>229</sup>

Atay'ın bu akılların sayısında da iki filozof arasında uzlaşmaya gitmeye çalıştığı fark edilmektedir. Bu durumu yine 'Uyūn'a atıfla akılların sayısının kesin bilinemediği ifadesine dayanarak akıllar silsilesinde Fārābī'nin de İbn Sīnā gibi belirsiz olduğu belirtilir.<sup>230</sup> Ancak biz Fārābī'nin otantikliğini koruyan eserlerinde açıkça görmekteyiz ki akıllar on birinci akla kadar devam ederek tek tek açıklanmaktadır.

Bu şekilde Fārābī'nin şüpheli eserlerine atıfla İbn Sīnā'nın eserlerini aynı dipnotlarda veya devamı niteliğinde vererek çıkış/feyz<sup>231</sup> görüşünü anlatmaktadır. Atay, Tanrı'dan taşma kısmını anlattıktan sonra filozofların yaratma görüşlerini kendi felsefi sistemlerindeki görüşleri doğrultusunda ikinci bir başlık altında eleştirel bir yaklaşımla açıklayarak sunmak istemiştir.

### 3.2.1.2. Yaratma

<sup>228</sup> Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, 110.

<sup>229</sup> el-Fārābī, *el-Medīnetü'l-Fādila*, 82-83.

<sup>230</sup> Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, 112.

<sup>231</sup> Kavramları Hüseyin Atay'ın çalışmasındaki ifade etme şekline sadık kalınarak sunmaktayız.

Fārābī ve İbn Sīnā'nın varlık-mahiyet ayrımı konusu temelinde her ikisi için de ortak kabul edilen zorunlu-mümkün varlık ayrımı dikkate alınarak bir yaratma sisteminin olduğu belirtilmektedir. Atay, öncelikle yaratma sisteminde “Yaratma” kavramının çoğunlukla Fārābī'nin İbn Sīna gibi *ibda'* ile ifade ettiğini ileri sürer. Ayrıca *ibda'* kavramı örneksiz bir şey meydana getirme olarak tanımlansa da *el-Cem'* ve *'Uyūn'*a atıfla yoktan bir nesneyi var etmek<sup>232</sup> ve varlığı kendiliğinden olmayan bir nesnenin varlığının devamlılığını sağlamak şeklinde açıkladığını vurgular. Ayrıca İbn Sīnā'nın görüşlerindeki *halk* ve *ibda'* kavramlarıyla tamamlar. Ancak çalışmamızın önceki bölümünde belirttiğimiz üzere Fārābī'nin şüphe götürmeyen eserlerinde böyle bir kavramsallaştırma ve açıklaması bulunmamaktadır.<sup>233</sup>

Atay, yaratma konusunda *halk*, *hudūs-u zatī*, *ibda'* ve *yoktan yaratma* kavramlarının benzer şeyleri ifade ettiği sonucuna ulaştığını işaret etmektedir.<sup>234</sup> Filozofların da benzer anlamlarda kullandıklarını ileri sürer. Ancak bu kavramların yanlış anlaşılmasından kaynaklı bir problemin olduğunu vurgulamaktadır. Bunu da *el-Cem'*deki Aristoteles ve Platon'un görüşlerinin uzlaştırılmasında olduğu gibi görüşlerin yanlış anlaşıldığına işaret ederek temellendirmektedir.

Atay, yaratmanın karşılaştığı zorluklar içerisinde işlediği kudret, irade, yaratmanın olurluğu ve kīdemî gibi durumları Fārābī ve İbn Sīnā açısından değerlendirir. Bu değerlendirmeleri başka düşünürlerin görüşleri ile tartışarak fikirleri ortaya koymuştur. Ancak yazar bu açıklamaları ve uzlaştırmayı *el-Cem'*e atıfla Fārābī'nin farklı konularda

---

<sup>232</sup> Atay bu ifadeyi aracısız ve yoktan bir nesne var etmek; maddesi mevcut olur da onlardan, benzeri görülmemiş yeni modelde bir nesne ortaya koyma anlamında kullanıldığını vurgular.

<sup>233</sup> Çalışmamız içerisinde ‘Uyūnu’l- Mesāil Eserinin Değerlendirilmesi bölümünde “Varlık Mertebeleri ve Tanrı-Alem İlişkisi” alt başlığında belirtilmektedir, s.27.

<sup>234</sup> Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, 123.

yazdığı eserlerde muhatabına göre değişik ifadeler kullandığını vurgular. Buna göre, bir konu hakkında bir ilimde ortaya koyulan düşüncenin başka bir ilimde başka bir açıdan ifade edilmesinin çelişkiye mahal vermeyeceğini gösterir. Çünkü her biri bulunduğu ilim içerisinde farklı bir yönden meseleyi ele alır. Bir diğer yaklaşım da yazarlar, ele aldıkları konuları, eserlerin muhatabı olan kesimin anlayışlarına göre yazarlar. Bunun için farklı eserlerinde aynı konu hakkında kullandıkları ifadeler değişik ve bazen kapalı olabileceği görüşündedir. Ayrıca bu durum filozoflar arasında birbiriyle çelişik fikir taşıdıklarını göstermez. *el-Cem*’ de olduğu gibi Aristo ve Platon her bakımdan ittifak halinde değildir. İki ayrı kişi olarak tutmuş oldukları yol ve yöntem farklı ise de maksat ve gaye bakımından birleşirler.<sup>235</sup>

Son olarak Atay, bir yazarın eserinde görülen çelişkileri, sözlerinin ve ifadelerinin yorumlanarak, kendi felsefe düzeni içinde birleştirilerek ortaya koyulması gerektiğini vurgular. Fārābī’ye aitliği şüpheli olan eser üzerinden bu alıntılamaı gerçekleştirerek Fārābī ve İbn Sīnā’nın da bu şekilde değerlendirilmesi gerektiğine işaret eder.<sup>236</sup> Bu bilgiler ışığında şunu görmekteyiz ki Atay, Fārābī’nin yaratma görüşüne dair incelediği kavramlar ve yaratılış teorisini İbn Sīnā’nın kavramsallaştırması ve açıklamaları üzerinden sunmaktadır. Yazar çalışmasında Fārābī ve İbn Sīnā’nın şudūr teorilerini açıklarken uzlaştırma yaparak fikirsel birliği sağlamaya çalışmıştır.

---

<sup>235</sup> Atay, 137.

<sup>236</sup> Atay, 138.

## SONUÇ

Fārābī (ö.339/950), Kindi ile başlanan İslam felsefesi geleneğini kavram ve problem yönünden temellendirmektedir. Bu özelliğiyle, onun felsefesi kendisinden sonraki tarihlerde birçok temel konunun detaylandırılmasında mihenk taşı olmuştur. Fārābī'nin, halefi İbn Sīnā'nın düşüncelerinin kaynaklarında, gelişim ve etkisinde de rolünün büyük olduğu bilinmektedir. Bu durum benzer fikirlere sahip oldukları görüşünün ortaya konulmasına kaynaklık etmiştir. Ayrıca kendilerinden sonra gelen düşünürlerin, iki filozofun birbirleri ile olan fikirsel bağlarını uzlaştırma yoluna gittiklerine ulaşılmaktadır. Bu durum çalışmamızda da ele aldığımız Hüseyin Atay'ın eserinde sunulmaktadır.

Öncelikle çalışmamızın Fārābī'ye aitliği hususunda şüphe içeren eserlerin değerlendirmelerinin sunulması bölümünde, Fārābī'ye atfi konusunda şüpheli olan *'Uyūnu'l-Mesāil, el-Cem' beyne re'yeyi'l-ḥakīmeyn Eflāṭūn el-İlāhī ve Aristoṭālīs ve et-Ta'likāt* eserleri bazı araştırmacılar tarafından ilk başta Tabakāt türü eserlere dayanarak Fārābī'ye atıfla zikredilmiştir. Sonraki çalışmalarda yeni bir araştırma yapılmaksızın doğru olduğu kanaatiyle Fārābī'ye ait olduğu fikrinin sürdürüldüğü açıkça görülmektedir. Ayrıca Hüseyin Atay'ın *Fārābī ve İbn Sīnā'ya Göre Yaratma* eserinde çalışmamızın sınırları kapsamında olan eserler dışında da yine Fārābī'ye atfi hususunda incelemeye değer görülmüş başka eserler de kaynak olarak bulunmaktadır. Bunlar *Fuṣūṣü'l-ḥikem ve Da'āvā Kalbiyye'* dir. Bu eserler çalışmamızın sınırları dışında kaldığı için değerlendirmeye almadık. Fakat bu eserler de bazı düşünürler tarafından Fārābī'ye aitliği konusunda şüpheli olan eserler kategorisinde incelenmiştir. Şüpheli olmalarına rağmen çalışmalarda eserlerin kullanımında bir tasarrufa gidilmemiştir.

Biz çalışmamızın konuları hakkında veri toplama sürecinde de açıkça fark ettik ki çalışmamızdaki bu şüpheli eserler muhtevası açısından hiçbir ek araştırmaya gidilmeden kaynak olarak kullanılmıştır. Örneğin gerek TDV İslam ansiklopedisinde gerekse

araştırmacıların akademiye açık hale gelen çalışmalarında Fārābī'ye atıfla kaynak olarak bu eserler çoğunlukla kullanılmaktadır. Bu sebeple ön kabullerle oluşan eser muhtevası, eserlerin incelenmesinin de önüne geçmiştir. Ancak çalışmamız içerisinde sunulduğu gibi, incelenen eserlerin Farābī'nin sahih eserlerindeki bazı kavram ve ifadeleriyle uyuşmadığı, İbn Sīnā'ya veya İbn Sinā'nın öğrencilerinden birine ait olacağı iddiaları kuvvetli argümanlarla ileri sürülmektedir. Bu araştırmalarımız sonucunda elde edilen bilgiler ışığında çalışmamızın ana konusu olan Hüseyin Atay'ın *Fārābī ve İbn Sīnā'ya Göre Yaratma* eserinin Fārābī özelinde incelenmesi sağlanmıştır.

Hüseyin Atay'ın düşüncesine göre, *Fārābī ve İbn Sīnā'ya Göre Yaratma* eserinin başında ifade ettiği üzere, Fārābī'yi daha iyi anlamak ancak Farābī ve İbn Sīnā'yı birlikte düşünöğümüzde mümkün olacaktır. Bu sebeple çalışmasının her bölümünde Fārābī'nin görüşlerinin desteklenmesi ve daha iyi anlaşılması için İbn Sīnā'nın görüşlerini devam niteliğinde olduğu vurgulanır. Yazar, bu açıklayıcı veya benzer görüşlere sahip olduklarına dair ifadeleri ise, çoğunlukla şüpheli eserler üzerinden verdiği atıflarla sağlamaktadır. Bu durumda şüpheli olan eserlerin İbn Sīnā'nın düşüncelerini içermesi ve Atay'ın da sıklıkla bu eserleri kullanması dikkatimizi çekmiştir. Bundan dolayı şüpheli eserlerin sıklıkla kullanılmasının ikilinin görüşleri arasındaki uzlaşmayı sağlamak amacı ile olduğu sonucuna varmaktayız.

Diğer taraftan bu sistemleri uzlaştırmacı tavrı, Hüseyin Atay'ın İbn Sīnā ve Fārābī'nin yaratmasını anlatırken kullandığı açıklamalarda Fārābī'nin şüpheli eserlerinde kısaca değinilmişse de devamında bilgi yetersizliğinden dolayı İbn Sīnā'nın eserlerinden açıklamalarla tamamlandığı çıkarımına ulaşılmaktadır. Bu durum ise Farābī ve İbn Sīnā'nın görüşlerinin neredeyse birbirinin aynısı imiş gibi bakılarak yapılmaktadır. Atay'ın çoğunlukla İbn Sīnā'nın kavramlarını ve ifadelerini kullanması, Fārābī'nin

fikirleri ve yaratma teorisinin ifade edilmesi değil de kanaatimizce İbn Sīnā'nın yaratma teorisi ve fikirlerinin ortaya konulması şeklinde olduğu sonucuna ulaştırmaktadır.

Çalışmamızın sonucunda ulaştığımız bu kanaatle, Atay'ın kitabında Fārābī'nin yaratma anlayışını çoğunlukla şüpheli eserler üzerinden anlatması, verilen bilgilerin tam olarak onun fikirlerini yansıtmadığını göstermektedir. Bu durumun ise, Atay'ın Fārābī'nin fikirlerini İbn Sīnā ile uzlaştırmak için kullandığı metodun bir sonucu olduğuna ulaşmaktayız. Böylece Atay'ın kitabında ortaya konulan fikirlerin kullanımında kaynak muhtevasının dikkate alınması gerektiğini belirtmekteyiz. Ayrıca başka çalışmalarda Fārābī'ye atıfla bu eserlerin ve çalışmaların kullanımı hususunun da daha ihtiyatlı şekilde değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmek isteriz.

## KAYNAKÇA

Adamson, Peter, ve Richard C. Taylor. *İslam Felsefesine Giriş*. Çeviren M. Cüneyt Kaya. 5. bs. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.

Atar, Armağan. “Klasik İslâm Felsefesinde İlahî Basitlik Kavramı: Fârâbî Ve İbn Sînâ Örneği”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.

Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Avcı, Casim. “TABAKAT”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 39:297-99, 2010. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tabakat>.

Aydınlı, Yaşar. *FÂRÂBÎ*. Ankara: İSAM/ İslam Araştırmaları Merkezi, 2018.

———. *Farabi'de Tanrı İnsan İlişkisi*. İz Yayıncılık, 2017.

Beyhaki, Zahiruddin. *Tetimmetu sıvani'l-hikme*. Editör Refik Acem. Beyrut: Lübnan Düşünce Yayınevi, 1994.

Burslan, Kıvameddin. *Büyük Türk Feylesofu Uzluk Oğlu Fârâbî'nin Eserlerinden Seçme Parçalar*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1935.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*. İstanbul: Say Yayınları, 2019.

Çağrı, Mustafa. “DIETERICI, Friedrich”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 9:285-86, 1994. <https://islamansiklopedisi.org.tr/dieterici-friedrich>.

el-Fârâbî. “el-Cem beyne ra'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis”. Çeviren Mahmut Kaya. *Felsefe Arkivi*, sy 24 (10 Temmuz 2012): 0-0.

———. *El-Cem' Beyne Re'Yeyi'l-Hakîmeyn*. Editör Elbir Nasri Nadir. Beyrut: el-Mashreq Publishers, 1968.

- . *el-Medīnetü'l-Fāḍıla*. Çeviren Yaşar Aydınlı. 2. bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- . *Es-Siyasetü'l-Medeniyye Mevcutların İlkeleri*. Çeviren Yaşar Aydınlı. 1. bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- . *et-Ta'likāt*. Editör Cafer el-Yasin. Beyrut: Dar al-Manahil, 1988.
- . “Fârâbî'nin İki Yapıtı”. Çeviren Mehmet Dağ. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 14 (01 Haziran 2003): 17-87. <https://doi.org/10.17120/omuifd.94881>.
- . “Felsefenin Temel Meseleleri”. İçinde *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çeviren Mahmut Kaya, 9. bs, 117-26. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- . *Harfler Kitabı: Kitābu'l-Hurūf*. Editör Muhittin Macit. Çeviren Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- . *İdeal Devlet*. Çeviren Ahmet Arslan. 2. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- . *İhsâü'l-Ulûm (İlimlerin Sayımı)*. Çeviren Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol. 3. bs. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- . *Kitābu ârâi ehli'l-medīneti'l-fâzıla*. Editör Elbîr Nasrî Nâdir. Beyrut: el-Mashreq Publishers, 1986.
- . *Kitābu'l-Burhân*. Çeviren Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper. 2. bs. İstanbul: Klasik, 2008.
- . *Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's - Sa'ade) Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*. Çeviren Hüseyin Atay. 115 c. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, t.y.

———. *On The Perfect State: Mabādi' Ārā' Ahl al-Madīnat al-Fāḍilah*. Çeviren Richard Walzer. [S.l.] : Chicago, IL: Great Books of the Islamic World ; Distributed by KAZI Publications, 1998.

———. *Uyunu'l-Mesail Felsefî Meselelerin Kaynağı*. Çeviren Şerife Gürel. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.

Ensarioğlu, Seda. “Farabi: İslam Düşüncesinde Metafiziğin Temelleri”. İçinde *Metafizik Filozofların Metafizik Sistemleri*, editör A. Kadir Çüçen, 1. bs, 757. Bursa: Sentez Yayınları, 2020.

Fakhry, Majid. “Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle”. *Journal of the History of Ideas* 26, sy 4 (1965): 469-78. <https://doi.org/10.2307/2708494>.

———. *Al-Fārābī, Founder Of Islamic Neoplatonism: His Life, Works And Influence*. Great Islamic Thinkers. Oxford: Oneworld, 2002.

———. “The Ontological Argument in the Arabic Tradition: The Case of al-Farabi”. *Studia Islamica*, sy 64 (1986): 5-17. <https://doi.org/10.2307/1596043>.

Görkaş, İrfan. “Fārābī Metafiziğinde Varlık (El-Mevcûd) Terimi ve Eklentileri”, sy 11 (2017): 67-90.

Gutas, Dimitri. “FĀRĀBĪ i. Biyografi”. İçinde *Encyclopaedia Iranica*, 208-13, 24 Ocak 2012. <https://iranicaonline.org>.

Halil ; Çev. Kifayet Özaydin, Cerr. “Fārābī Fuşuşü'l-ḥikem'in Yazarı Mıdır ?” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, sy 1 (1970): 153-61. [https://doi.org/10.1501/Ilhfak\\_0000001358](https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001358).

Hourani, George F. “Ibn Sina on Necessary and Possible Existence”. *Philosophical Forum* 4, sy 1 (1972): 74-86.

Ibn Hindū. *Ibn Hindū va Miftāḥ al-ṭibb*. Editör Mehdi Muḥaqqiq ve Abū al-Faraj ‘Alī al-Ḥusayn. Tahran: McGill University Libraries, 1467.  
<https://www.jstor.org/stable/community.32953668>.

İbn Sina. *El-İşârât Ve't-Tenbîhât*. Çeviren Muhittin Macit, Ali Durusoy, ve Ekrem Demirli. 4. bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Janos, Damien. “Al-Fārābī, Creation ex nihilo, and the Cosmological Doctrine of K. al-Jam‘ and Jawābāt”. *Journal of the American Oriental Society* 129, sy 1 (2009): 1-17.

———. *Method, Structure, and Development in al-Fārābī’s Cosmology*. Islamic Philosophy, Theology, and Science, v 85. Leiden ; Boston: Brill, 2012.

Karakuş, Mehmet. “Fârâbî Düşüncesinde Tanrı’nın Varlığı ve Nitelikleri” 3, sy 6 (2017): 109-34.

Kaya, M. Cüneyt. “Şukûk alâ ‘Uyûn: ‘Uyûnü’l-mesâil’in Fârâbî’ye Âidiyeti Üzerine”. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 01 Eylül 2012, 29-67.

Kaya, Mahmut. “el-Cem‘ Beyne Re’yeyi’l-Hakîmeyn”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 280-82. İstanbul, 1993.

———. “FÂRÂBÎ”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 145-62. İstanbul, 1995.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/farabi>.

Lameer, Joep. *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice*. BRILL, 1994.

Macit, Muhittin. “Fârâbî’ye Nispet Edilen İki Risâle”, M.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy 26 (2004): 5-21.

Najjar, Fauzi M. “Al-Farabi’s Harmonization of Plato’s and Aristotle’s Philosophies”, *The Muslim World*, 94, sy 1 (2004): 29-44.

Öçal, Şamil. “Varlığın Halleri: Fârâbî’ye Göre ’Varlık’ın Ontolojik, Dilsel ve Mantıksal Anlamları”. *Felsefe Dünyası*, sy 57 (2013): 36-58.

Özkan, Yakup. “Fârâbî Felsefesinde Varlık ve Mahiyet İlişkisi”. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 11, sy 11:2 (01 Ocak 2021): 625-57.  
<https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1691>.

Rahman, Fazlur. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. Erişim 15 Temmuz 2023. <http://archive.org/details/ProphecyInIslamPhilosophyAndOrthodoxy-F.Rahman>.

Rashed, Marwan. “On The Authorship of The Treatise On The Harmonization of The Opinions of The Two Sages Attributed To al-Fârâbî”. *Cambridge University Press, Arabic Sciences and Philosophy*, 19, sy 01 (2009): 43-82.  
<https://doi.org/10.1017/S0957423909000587>.

Rescher, Nicholas. *El-Fârâbî: Annotated Bibliography*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1962.  
<https://digital.library.pitt.edu/islandora/object/pitt%3A31735057896395/viewer#page/1/mode/2up>.

Şahin, Eyüp. “Kitabu’l-Cem’ ’de Farabi’nin Eflatun ve Aristo’yu Uzlaştırması”. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

Şeker, Fatih M. “Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 42 (2012): 5-46.

Terkan, Fehrullah. “El-Fârâbî’ye Atfedilen Et-Ta’likât İsimli Eser Hakkında Bir Not”, *Diyanet İlmî Dergi*, 50, sy 1 (2014): 213-28.

Uslu, Nurefşan Bulut. “Fârâbî’nin El-Cem’ Beyne Re’yeyi’l-Hakîmeyn Adlı Eserinin İncelenmesi”. Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türk Feylesofları Antolojisi I*. 1 c. Ankara: Yeni Kitabcı, 1935.

Yıldırım, Ömer Ali, ve Beheşti Zehra Kubi lay. “Fârâbî’de Tümeleler ve Faal Akıl’la İlişkisi”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 49 (2020): 89-105.

## ÖZET

**Çayırpunar, Sümeyye, *Fārābī'ye Atfedilen Üç Eserin Hüseyin Atay'da Yansımaları*, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Gürbüz Deniz, Ankara Üniversitesi, 2023, s.97**

İslam felsefesi geleneğinde Fārābī, ortaya koyduğu fikir ve teorileriyle muallim-i s̄nā (ikinci öğretmen) ününe sahiptir. Ancak hayatı ve eserleri hakkında kesin bilgilere sahip olunmaması ona atfedilen eserlerin otantikliği sorununu ortaya çıkarmıştır. Bu durum aidiyeti şüpheli olan eserler üzerinden Fārābī'ye atfedilen fikir ve teorilerin ona ait olup olmadığı sorununu beraberinde getirmiştir. Hüseyin Atay'ın *Fārābī ve İbn Sīnā'ya Göre Yaratma* eserinde Fārābī'nin yaratma anlayışını açıklarken çoğunlukla kullandığı eserlerin aidiyeti hususunda ciddi şüpheler içermesi çalışmanın otantikliği problemine işaret etmektedir. Çalışmamızda öncelikle aidiyetini koruyan *el-Medinetu'l Fadıla* eserinden Fārābī'nin yaratma teorisi anlatılmaktadır. Daha sonra çalışmamız sınırlarında üç şüpheli eser olan '*Uyūn'ul Mesāil, el-Cem'* ve *et-Ta'likāt* üzerine yapılan değerlendirmeler ışığında bu eserlerin Fārābī'ye ait olmadığı kanısının baskın olduğu belirtilmektedir. Çalışmamızın ana konusu olarak Atay'ın tezinde kullandığı şüpheli eserler üzerinden Fārābī'nin yaratma anlayışını ortaya koyması ve aitliğini koruyan eserleri ışığında, Fārābī'nin bazı kavram ve fikirleriyle uyuşmadığı sonucuna ulaştırmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Fārābī'de Yaratma, '*Uyūn'ul Mesāil, el-Cem'*, *et-Ta'likāt*, Hüseyin Atay.

## ABSTRACT

**Çayırpunar, Sümeyye, The Repercussions of Three Treatises Attributed to Fārābī in Hüseyin Atay, Master Thesis, Supervisor: Prof. Dr. Gürbüz Deniz, Ankara University, 2023, p. 97**

In the tradition of Islamic philosophy, Fārābī has the reputation of muallim-i s̄anī (second teacher) with the ideas and theories he has advanced. However, the lack of definitive information about his life and treatises has caused the problem of the authenticity of the treatises attributed to him. This situation has brought about the question of whether the ideas and theories attributed to Fārābī in terms of treatises of questionable authenticity pertain to him. Hüseyin Atay in the work of *Creation According to Fārābī and Ibn Sīnā* mostly used treatises that have serious doubts about the authenticity. The fact that the treatises that are mostly used to explain Fārābī's idea of creation point to the problem of authenticity in his work. In our study, primarily, the theory of creation in al- Fārābī is clarified from his treatise *el-Medīnetu'l Fāḍila*, which maintains its authenticity. Afterwards, in the light of the assessments made on the three suspicious treatises '*Uyūn'ul Mesā'il*, *el-Cem'* and *et-Ta'likāt* within the borders of our study, it is stated that the opinion that these treatises do not pertain to Fārābī is more dominant. As the main subject of our study, Atay's presentation of Fārābī's idea of creation through the questionable treatises he used in his thesis leads to the conclusion that it is not compatible with Fārābī's some concepts and ideas, in the light of his treatises that maintain authenticity.

**Key Words:** Kitāb al-jam', Kitāb al-ta'liqāt, 'Uyūn al-masā'il, The Creation in al-Fārābī, Hüseyin Atay.