

TÜRK FİLOZOFU FÂRÂBÎ'NİN DİN FELSEFESİ

Doç. Dr. İBRAHİM AGÂH ÇUBUKÇU

GİRİŞ

Fârâbî, İslâm Felsefesinde özel bir yeri olan Türk filozofudur. Fârâbî'den önce bazı islâm düşünürleri Yunan felsefesi ile ilgilenmişlerdi. Hattâ Meşşâî okulunun ilk temsilcisi sayabileceğimiz al-Kindî (Ölm. H.252 /M.866 yılından sonra) Aristo'nun bazı eserlerini açıklamıştı. Fakat Aristo ve Eflatun felsefelerini mezcetmek ve onların görüşlerini yerine göre Yeniefatuncu metotla¹ açıklamak şerefi ilk kez Fârâbî'ye nasip olmuştur. O, bu çabalarıyla İslâm'da yeni bir felsefî akımı temellendirmiştir. Çünkü yunan filozoflarının eserlerinden öğrendiği bilgileri islâmî açıdan değerlendirmeğe de çalışmıştır. Meşşâiyye felsefesi sırf Aristocu yani Peripatetisien okulun görüşünü aksettirmez. Bu okulda Kur'an'ın, Eflatun'un ve Plotinos'un da etkileri görülür. İşte bu okulu, çeşitli ilim dallarındaki derin çalışmalarıyla kuran ve kendinden sonra yetişen Meşşâî filozoflara ışık tutan İslâm düşünürü de Fârâbî'dir. Bu sebeple kendisine "al-Muallim as-Sâni" ünvanı da verilmiştir². Biz bu etüdümüzde İslâm düşüncesinde böyle önemli bir yer tutan filozofumuzun din felsefesini inceleyeceğiz:

1 - *Fârâbî'nin hayatı* :

Filozofumuzun tam adı Ebû Nasr Muhammed b. Tarhan b. Uzlug (Uzalag) al-Fârâbî'dir. Kendisi Türk filozofu olmakla tanınmıştır³. Kaynaklarda ondan "al-Feylesof at-Türki" diye bahsedilir.

1 Bak: Muhsin Mehdi Alfârâbî's Philosophy of Plato and Aristotle, s.3-5, United States of America 1962; Hilmi Ziya, Türk Tefekkürü tarihi, C.I,s.177, İstanbul 1933.

2 Bak: Dr. Mübahat Türker, Fârâbî'nin Şerâ'it al-Yakin'i, s.152, Araştırma I,1963 den ayrınbasım, Ankara 1964.

3 Bak: Ebû'l-Abbâs Şems ad-Din Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr b. Hallikân, Vefeyât al-A'yân, C. IV, s.239, al-Kâhire 1949.

Fârâbî, Maverâunnehir'de Fârâb vilâyetinin Vesic köyünde yaklaşık olarak H.257/M.870 yılında dünyaya gelmiştir. Babasının bir ordu kumandanı olduğu söylenir. Fârâbî'nin ilkin Merv'de okutulan felsefi ilimlerden faydalanmış olması akla uygundur. Fakat asıl felsefe tahsilini Bağdad'da yaptı. Bağdad'da kendisinden daha yaşlı olan Ebû Bişr b. Mettâ b. Yûnus'tan mantık dersi aldı. Bişr, öğrencilerine Aristo mantığını okutuyordu. Fârâbî, onlar arasında temayüz etmekte gecikmedi. Daha sonra Harran'a gitti. Orada Yuhanna b. Haylân ile tanıştı. Bir hıristiyan bilgini olan Yuhanna'dan mantık ve felsefe tahsil etti. Yeniden Bağdad'a dönerek Yunan filozoflarının ve özellikle Aristo'nun kitaplarını inceledi. Bir çok dillere vukufu vardı. Halife Muktedir devrinde. (tahta geçişi H.295/M.907) bu kitapları açıklamaya ve etrafına ışık tutmaya başladı. Bir çok eserler yazdı. Daha sonra Şam'a gitti. Bir ara Mısır'a da seyahat etti. Yeniden Şam'a döndü. Halep ve Şam dolaylarının sultanı Seyf ad-Devle, Fârâbî'ye çok hürmet gösterdi. Hattâ onu sarayında himaye etti. Fârâbî, H.339/M.950 yılında 80 yaşında iken Şamda hayata gözlerini yumdu. Felsefe, mantık, psikoloji, musiki, matematik ve tıpta derin bir bilgin olan Fârâbî'nin ölümü Seyf ad-Devle'yi çok üzdü. Bu Sultanın, Türk filozofunun cenaze namazını bizzat kıldırıldığı söylenir⁴.

2 - Allah Ve Sıfatları :

İslâm felsefesinde Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkında sufiler, kelâmîcılar ve filozoflar yeteri kadar durmuşlardır.

Bu taifelerin hepsi de Allah'ın birliğini kabul etmişlerdir. Ancak onun varlığının isabtinde ve sıfatlarında farklı görüşlere rastlanır.

Sufiler, Allah'ın varlığına delil olarak bir çok âyetleri ve insanın sezgi gücünü gösterirler. Bunlara ek olarak kişisel deneylerin ve dinsel yaşantıların da Allah'ın varlığına insanı inandıracığını kaydederler. Daha doğrusu onlara göre dinî emirlere uymak, ahlâken olgunlaşmak ve her şeyden yüz çevirmek insanı Allah'a götüren yoldur. Hattâ bu hu-

4 Fârâbî'nin hayatı için bakınız: Cemâl ad-Dîn Ebû-l Hasan Ali b. Yûsuf al-Kiftî, Kitâb İhbâr al-Ulemâ Bi-Ahbâr al-Hukemâ, s. 182-184, Matbaat as-Saâde baskısı, Mısır (tarihsiz); Ebû'l-Kâsım Sâid b. Ahmed al-Endelusi, Tabakât al-Ümem s.83-86, Matbaat as-Saâde baskısı, Mısır (Tarihsiz); İbn Ebî Useybia, Uyûn al-Enba fî Tabakât al-Etibbâ, C.III, s.223-226, Beyrût 1377/1957; De Boer, Tarih al-Felsefe fi'l-İslâm, 153, arapçaya çeviren: Ebû Ride, al-Kâhîre 1954; S.Munk, Mélanges de Philosophie Juive et Arabe, s.341-342, Paris 1955; C.Quadri, La Philosophie Arabe Dans L'Europe Médiévale, s.71, Paris 1947.

susları sıkı sıkıya gözeten kimse Allah'da yok olabilir. Suffilerin deyi-
miyle insan böylece fenâfillah mertebesine yükselir.

Bunlardan Vahdet-i vücûdçular ise gerçekte Allah'tan başka hiç-
bir şeyin mevcut olmadığını söylerler.

Suffiler'in Allah yolunda bu kadar coşkun ve canlı bir dinsel yaşantı
tarafı olmasına karşılık, Haşeviyye fırkasına mensup olanlar donuk
bir görüşü savunmuşlardır. Bunlar, Allah'ı tanımakta aklın hiç bir rolü
olmadığı ve her şeyin nakil ile bilindiği tezini benimsediler. Nasların
zahiri anlamlarıyla yetindiler⁵.

Müşebbihe ise Allah'a el, ayak ve yüz gibi sıfatlar isnat etmiştir.
Başka bir deyimle Allah'ı insana benzetmiştir⁶.

Yine Allah'ın varlığını yalnız nakil yoluyla kabul edenlerden Ker-
râmiyye fırkası da Allah'ın ağırlığı olduğunu ve arş üzerinde yerleşti-
ğini ileri sürmüştür.⁷

Allah'ın her istediğini dilediği gibi yarattığı tezini savunan kelâm-
cılardan⁸ Eş'ari (Ölm.H.330/M.941) ise Allah'ın varlığının aklen biline-
ceğini kabul etmiştir. Eş'ari, Allah'ın mevcudiyetinin Şeriatla vacip
olacağını da görüşlerine eklemiştir⁹.

Maturîdî (Ölm.H.333/M.944)'ye gelince: Onun bu konudaki görüşü
Eş'ari'ninkine yakındır. Allah'ın varlığı akıl ile bilinir. İlahî teklif
ise Şeriatla vâcip olur¹⁰.

Kelâmda akılcı görüşün temsilcisi olan Mutezilîler ise Allah'ın var-
lığının tamamen akılla bilineceğini söylemişlerdir. Bunlar arasında Su-
mame (Ölm.H. 213/M.828)'yi, Nazzâm (Ölm.H.231/M.845)'i Ebû Hu-
zeyl al-Allâf (Ölm.H.235/M.849)'i, Ca'fer b. Mubaşşar (Ölm.H.234/M.

5 Bak: İbn Ruşd, Kitâb al-Keşf An Menâhic al-Edille, Türkçeye çeviren: Nevzâd Ayas-
beyoğlu, s.37, Ankara 1955.

6 Bak: aş-Şehrestânî, al-Milel Va'n-Nihal, C.I,s.145-159, al-Kâhire 1368/1948; al-Bağdâdî,
al-Fark Beyn al-Frak, s.138-141, al-Kâhire 1367/1948; al-Eş'ari, Makâlât al-İslâmiyyin, C.
I, s. 214, al-Kâhire 1369/1950.

7 Bak: aş-Şehrestânî, anılan eser, C.I, s.159-170.

8 Bak: Majid Fakhry, İslâmic Occasionalism s. 40-43, London 1958.

9 Bak: Prof. Dr. Neş'et Çağatay ve İ.A.Çubukçu, İslâm Mezhepleri Tarihi, C.I, s.173-188,
Ankara 1965; İ.A.Çubukçu, Mu'tezile ve Akıl Meselesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, s.59 Ankara
1964; al-Eş'ari, Kitâb al-Luma fi'r-Redd Ala Ehl az-Zegy Va'l-Bida., s.13-17, Mısır 1955.

10 Bak: Muhammed Ahmed Ebû Zehre, al-Mezâhib al-İslâmiyye, s.287-307, al-Kâhire
(tarihsiz).

848)'ı, Ca'fer b. al-Harb (Ölm.H.236/M.850)'ı ve Câhiz (Ölm.H.255/M.866)'ı sayabiliriz¹¹.

Allah'ın varlığı sorununun, çeşitli delillere göre düzenli bir biçimde akıl açısından sistemleştirilmesi şerefi ise Fârâbî'ye aittir:

1 - Etken sebep: İlk varlık diğer varlıkların sebebidir. Kâinatın her sebebi diğer bir sebep izlemektedir. Oluşlar âlemindeki eşyalar sebepsiz meydana gelemez. Hâdis olan veya var edilmiş bulunan her şey, Allah'ın ilminin tertibine uygun olarak vardılar. Sebepler için bir müsebbip aramamız gereklidir. Bu müsebbip de ilk sebep diyebileceğimiz yüce Allah'tır. İnsan, kendi ihtiyarı dışında bir sebeple var olmuştur. Başka bir deyimle insan dışında, insan iradesiyle olmayan bir takım oluşlar vardır. İnsan bu oluşların sebebi değil, aksine kendi fillerini dış olaylara göre düzenliyen ve yürüten varlıktır. O halde bu oluşların bir sebebi vardır. Bunlar için sonsuz sebepler dizisi aramak bizi anlamsız bir sonuca götürür. O halde her şeyin ilk sebebi bulunan ve sebepsiz olarak var olan Allah'ın varlığını kabul etmek gerekir¹².

2 - Âlemin düzeni: Âlem hakkında düşündüğümüz zaman onda ince bir san'atın izlerini buluruz. Kâinat sırf varlıkla doludur ve düzenli bir biçimde işlemektedir. Bundan kendi zatiyle var olan bir Mubdi'in bulunduğunu anlarız. Sonuç olarak kâinatın murid, kâdir ve her şeyin üstünde olan Allah'tan geldiğini kabul etmek gerekir¹³.

Kâinatın düzenine dayanarak Allah'ın varlığını isbatlama düşüncesi, Eş'arî ve onun izinden giden kelâmçılarda da bulunmaktadır.

3 - Hareket delili: Hareket için zaman itibariyle sonsuza kadar başlangıç bulmak güçtür. Aynı şeyi hareketi meydana getiren muharrikler için de söyleyebiliriz. Fakat gerçek olan şudur ki hareket var olduğuna göre, her hareketin muharriki de vardır. Sonsuz hareketler ve muharrikler dizisi bizi muhale götüreceğinden, bir ilk Muharrik'in varlığını kabul etmek gerekir. Bu ilk Muharrik ise hareket etmez ve fakat hare-

11 Bak: İ.A.Çubukçu, Mu'tezile ve Akıl Meselesi, anılan dergi, s.58; Abd al-Cebbâr b. Ahmed, Şerh al-Uşûl al-Hamse, s.64-74, İlk baskı, Mısır 1965.

12 Bak: al-Fârâbî, Kitâb al-Fusûs, s.17, Haydarâbâd H. 1345; Fârâbî, al-Medinet al-Fâdila, türkçeye çeviren: Nafiz Danışman, s.3, İstanbul 1956; Ord. Prof. Aydın Sayılı, Fârâbî Ve Tefekkür Tarihindeki Yeri, Belleten, C. XV, sayı: 57, s.35, Ankara 1951; Fârâbî, Risâle fi's-Siyâse (Comair'in Felâsifet al-Arab 9 içinde al-Muhtârât) s.66, Beyrût (tarihsiz).

13 Bak: Kitâb al-Fusûs, s.6-7.

ket verir¹⁴. Fârâbî'nin Muharrik diye anlattığı varlık da yüce Allah'tan başka bir şey değildir.

4 - Mümkün ve Vâcib: Varlıklar iki bölümde incelenebilir:

a) Mümkün: Zatına nisbetle varlığı zorunlu olmayan şey mümkündür. Mümkün olanın yokluğunu farzetsek, böylece muhale varmış olmayız. Çünkü Mümkünün var olması için bir sebebe ihtiyaç vardır. O halde mümkün var olduğu zaman, zati dışında bir sebeple var olmuştur. Buna göre var olan şeyler, bir sebeple meydana gelmişlerdir. Mümkün şeylerin bir sebebe muhtaç olarak sonsuza kadar uzanması imkânsızdır. Sonsuz sebep ve müsebbib dizisi bulunamaz. Sonuç olarak mümkün olanların ilk sebebi olan Vâcib bir varlığın mevcudiyetini kabul etmek gerekir.

b) Vâcib: Zatına nisbetle vücûdü zorunlu olan varlık, Vâciptir. Vâcibin yokluğu düşünülemez. Onun varlığı için sebep de yoktur. Mevcûdiyeti, başkasına bağlı değildir. Eşyanın var olma sebebi odur. Vâcibu'l-Vücûd yani Allah, her türlü noksandan münezzehtir, tamdır, ilk varlıktır. Onun madde, suret, fiil ve maksada ihtiyacı yoktur¹⁵.

Fârâbî, Allah'ın varlığının isbatında Aristo'dan faydalanmıştır. Meselâ hareket delilini buna örnek olarak gösterebiliriz. Ancak Fârâbî, hiç bir suretle Yunan filozofunun kopyacısı olmamıştır. Aristo ilk Muharrik'ini âlemin merkezinde ve maddeye suretini veren itici güç olarak göstermeğe çalışmıştır. Fârâbî'ye göre ise âlemin ve dolayısıyla madde-nin var olma zorunluluğu Allah'dan gelmiştir. Aristo'nun Muharrik'i maddeye mekânîk olarak etki yapar. Fârâbî'nin Allah'ı ise âlemi bilerek ihdas etmiştir. Aristo'ya göre ilk hareket ettirici güç yani Muharrik küllî akıldır. Fârâbî'ye göre ise küllî akıl Allah'tan sudur eden ilk varlıktır. Aristo, İlk Muharrikle Kâinat arasında araçlar kabul etmez. Fârâbî ise kâinat Allah'tan sudur ederken akl-ı evvel'den ay altı âlemine kadar aracı varlıkların bir mertebeler dizisi izlediğini ileri sürer¹⁶.

Fârâbî'nin Allah'a isnat ettiği sıfatlar da İslâm felsefesinin özelliğini taşır: Allah'ın faslı, cinsi, haddi yoktur. Onun sonradan olması, temeli, ortağı karşısı düşünülemez. Allah mevzu, araz ve dokunan bir şey değildir. O zahirdir. Herşeyin ilk kez başladığı varlıktır. Her şey onun-

14 Bak: Fârâbî, Uyûn al-Mesâil fi'l-Mantık ve Mebâdi al-Felsefe, s.10, al-Kâhire 1328/1910.

15 Bak: Fârâbî, Uyûn al-Mesâil, s.4.

16 Bak: Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi II. s.152, İstanbul 1957.

dur. Onda çokluk bulunmaz. O zatiyle her şeye nail olur. O her şeyi zatiyle bilir. Zatiyle her şeyi bilerek her şeyle beraber olur. Onun zâtı bölünemez. Cüzlere ayrılamaz. O müsebbep değil, her davanın ilk nedenidir. O kendi birliğinde bütündür. Yalnız zâhir değil, aynı zamanda bâttır. Hem açıktır, hem de gizlidir. Kendi ilmini kendi zatiyle bilir. Tamdır, sonsuzdur ve hiç bir şeyle sınırlanmış değildir. Âlemdeki çokluk, onun zatından her şeyin sudur etmesinden sonradır. Fakat onun zatında değişiklik olmaz, onun için miktar ve çokluk düşünülemez. Kâinattaki çokluk itibarıdır¹⁷.

Onun fiilleri için neden düşünülemez. Herhangi bir şeyi mecbur olarak yapmaz. Allah basittir. Halden hale değişmez. Öncesizdir. Sonu yoktur. Sırf hayırdır. Sırf güzelliştir. İlk Mahbub ve ilk ma'suktur. Âkıldır. Hakîmdir, diridir, güç sahibidir (kâirdir), dilediğini yapar (muriddir)¹⁸.

Allah vardır. Yokluğu kabul edilemez. O ne bilkuvve, ne de başka bir biçimde var olmuştur. Öncesiz ve sonsuz olmak için başkasına muhtaç değildir. Onun varlığı hakkında "onunla oldu", "ondan oldu" veya "onun için oldu" diye bir sebep düşünülemez.

Büyüklikte tamdır. Bu, onun dışında onun gibi başka bir büyüklüğün bulunmadığı anlamındadır. Güzellikte tamdır. Bu da onun güzelliğine, onun dışında hiç bir varlığın erişemeyeceği mânasındadır.

Hasılı Allah, ilk sebeptir. Yani sebeplerin sebebidir. Hiç bir şey onun gücü dışında kalmaz¹⁹.

Görülüyor ki Fârâbî, İslâm'ın Allah'ından felsefecilerin diliyle söz etmiştir. Başka bir deyimle Allah'ı tavsif etmekte de Kur'an'la felsefeyi uzlaştırmağa çalışmıştır.

3 - Âlemin Var Oluşu :

Âlem, Allah'dan sudur etmiştir. Bu sudur insanların maksatlarına benzeyen bir amaçla olmamıştır. Eşyalar, Allah'ın ilim ve rızasına muhalif olarak da meydana gelmemiştir. Aksine her şey, Allah'ın kendi

17. Bak: al-Fârâbî, Kitâb al-Fusûs, s.4-7.

18. Bak: Comair, al-Fârâbî I, Felâsifet al-Arab, s.14-15, Beyrût (tarihsiz); Uyûn al-Mesâil, s.6.

19. Bak: Fârâbî, al-Medînet al-Fâdila, Türkçeye çeviren: Nafiz Danışman s.3-7.

zatını bilmesiyle var olmuştur. Çünkü O her şeye düzen veren en büyük hayır sahibi ve en büyük nizam vericidir.

Allah'ın ilmi, bildiği şeyin var olmasının sebebidir. Fakat onun her şeyi bilmesi, zamana bağlı bir şey değildir. Bu demektir ki O eşyaya sonsuz varlığını verendir. Onların yok olmasını önleyendir. Allah eşyaya, yok olmalarından sonra soyut bir varlık vermiştir diye düşünülemez. Çünkü O, ibda olunmuş bulunan ilk varlığın sebebidir.

Fârâbî, ibda'nın anlamını da şöyle açıklıyor: Varlığı kendi zatı için olmıyan şeyin varlığını devam ettirmek, ibda' demektir. Bu devam ettiriş, Mubdi'in zatından başka sebeplere bağlı değildir. Allah'ın bir şeyi ibda' etmesinde başka bir aracının etken bir rolü yoktur. Eşyaların birbirlerinin sebebi olarak meydana gelişi, Allah'ın aracılığına bağlıdır. Başka bir deyimle her şeyin nisbet edileceği ilk gerçek sebep yüce Allah'tır²⁰.

Fârâbî'ye göre Allah'tan ilk önce akıl (al-Aklü'l-Evvel) sudur eder. Bunu ilk ibda edilmiş varlık olarak kabul etmek gerektir. İbda' olunan bu varlıkta, kendi zatiyle mümkün olduğu için ârizî bir çokluk meydana gelir. Fakat bu varlık yani Akl-ı Evvel, kendi zatını ve yüce Allah'ı bildiği için de Allah'da Vâcibu'l-vücûd tur²¹. Akl-ı Evvel'den Vâcibu'l-Vücûd olduğu ve kendi zatını bildiği için ikinci akıl meydana gelir. Bunda da ârizî olarak bir çokluk hasıl olur. Akl-ı Evvel'den bir de en yüksek felek (al-Feleku'l-A'lâ) çıkar. Buna madde ve suretiyle birlikte Nefs de denir. Ancak bu Nefs, felekî bir Nefstir.

İkinci akıldan, üçüncü akıl ve ikinci felek (sema) meydana gelir. Bu felek, sabit yıldızlar feleğidir.

Üçüncü akıldan, dördüncü akıl ve Zühâl küresi hasıl olur.

Dördüncü akıldan, beşinci akıl ve Müşteri küresi, beşinci akıldan altıncı akıl ve Merih küresi, altıncı akıldan yedinci akıl ve Güneş küresi, yedinci akıldan sekizinci akıl ve Zühre küresi, sekizinci akıldan dokuzuncu akıl ve Utarit küresi, dokuzuncu akıldan da onuncu akıl ile Ay küresi meydana gelir²². Bu da semavî cisimlerin sonuncusudur. Akılların sonuncusu olup onuncu sırada yer alan akıla al-Aklü'l-Fa'al denir.

20 Bak: Uyûn al-Mesâil, s.6.

21 Bak: Uyûn al-Mesâil s.7.

22 Bak: Fârâbî, al-Medînet al-Fâdila, s.20-21; Hanna'l-Fahûrî ve Halil al-Carr, Tarîh al-Felsefet al-Arabiyye. C. II, s.114-115; Abdülhak Adnan, Fârâbî, İs. Ansiklopedisi, cüz: 34, s.462, İstanbul 1947.

Arza ait cisimler ise bu Fa'al Akıl'dan çıkar. Ancak bu feleklerin aracılığı ile olur. Feleklerin aracılığı ile fa'al akıldan bütün cisimlerde müşterek bulunan heyulanî akıl hasıl olur. Feleklerin dönüşleri sonucunda heyulada çeşitli istidatlar türer. Sonra Akl-ı Fa'al'dan bu istidatlara uygun suretler feyezana eder. Böylece de 4 unsur teşekkül eder. Bilindiği gibi bu unsurlar su, hava, toprak ve ateşten ibarettir. Unsurlar da birbirleriyle karışarak çeşitli terkipleri ve imtizacları doğururlar. Ne zaman bir imtizaç yani uyuşum olursa, bu uyuşmada bir de isti'dad meydana gelir. Bu imtizaç yahut uyuşum sonucunda meydana gelen istidad'da Akl-Fa'al'dan akan bir suret de hasıl olur. Böylece de madenler, nebatlar, hayvanlar ve insanlar meydana gelirler²³.

Var oluşta, birinci mertebe ilk Sebebe, sonuncu mertebe de maddeye aittir²⁴. Akıllar ve felekler âleminde sudur, mertebede üstün olandan aşağıya doğrudur. Arz âleminde ise bu oluş ve akış, ağaçta olandan yukarıya doğrudur. Başka bir deyimle Heyuladan insana doğrudur. İsti'dad ve İ'tidal hasıl olduğu zaman, Fa'al akıldan beşerî nefis akar. Bilindiği üzere bu akıl, suretleri verendir. Ne zaman ana rahminde ilk tohum (madde) hazır olursa, o zaman ona nefis, Fa'al Akıldan akar. Ruhun bedenden önce bulunması caiz değildir. Bunda Fârâbî, Eflatun'a muhalefet etmiştir.

Fârâbî, tenasuhcuları reddederek ruhların bir bedenden diğer bedene geçemeyeceğini de söylemiştir²⁵. Bedene ruh feyezana ettikten sonra insanda nebatî, hayvanî ve insanî kuvvetler meydana gelir. Bu bir ruhun kuvvetleri demektir.

Nebatî kuvvetler gıda verme, yetiştirme ve doğurma (al-gaziye, al-murebbiye ve al-muvellide) görevlilerini yapar. Hayvanî kuvvetler hareket ve idrak görevlerini ifa ederler. Hareket kuvveti de şehvet ve gazaptan ibarettir. İdrak kuvveti ise zâhirî ve bâtinî duyular diye ikiye ayrılır:

1 - Zâhirî duyular, görme, işitme, dokunma, koklama ve tatma'dan ibarettir.

2 - Bâtinî duyular, müşterek hissi, mütehayyileyi, vehmi ve hatırlama (az-Zakire)'yi içine alır.

23 Bak: al-Medinet al-Fâdila, s.22-25; Comair, Fârâbî, Felâfiset al-Arab 9, C. II, s.17-18 Beyrût (tarihsiz).

24 Bak: De boer, Tarih al-Felsefe fi'l-İslâm, s.164, al-Kâhire 1954.

25 Bak: Uyûn al-Mesâil, s. 18.

İnsanî kuvvetlere gelince: Bunlar da ikiye ayrılır:

1 - Amelî akıl: Bu , güzel ile çirkini, faydalı ile zararlıyı, doğru ile yanlış ve bu gibi hususları ayırmağa yarar.

2 - Nazarî akıl: Bunlar da heyulanî (bilkuvve, munfail), bilmeleke (bilfiil) ve müstafad akıl diye üç esasta toplanır²⁶.

Akl-ı Evvel'den insana kadar, Fârâbî'ye göre sudur nazariyesini böylece inceledikten sonra, bu konunun eleştirilmesine geçebiliriz: Fârâbî, Aristo felsefesi ile islâm felsefesini uzlaştırmağa çalışmıştır. Âlemin var oluşunda bir yandan öncesiz çokluğu reddetmiş ve her şeyi tek bir Allah'a bağlamıştır. Her şeyin ilk sebebinin Allah olduğunu kabul etmiştir. Diğer yandan Aristo felsefesinin hayranı olarak âlemin zamansız olarak var olduğunu ileri sürmüştür. Başka bir deyimle zamana bağlı olmaksızın Allah'ın öncesiz ilmiyle âlemin var olduğunu söylemiştir. Böylece de Allah'ın ilmi, Allah'ın zatiyle kadîm olduğu için âlemin de kadîm olduğunu ima etmiştir. Kıdem fikrini ima ederek Aristo felsefenin etkisinde kalmıştır. Ama böyle yapmakla da hem islâm kelamcılarının görüşlerine uymayan ve hem de Aristo düşüncesinin kopması olmıyan bir varlık anlayışının sistemcisi olmuştur. Fakat onun bu sisteminde islâmın ve Yeniefplatunculüğün etkileri de pek çoktur. O, eklektik bir sistem kurmuştur. Bu konuda büyük İslâm düşünürlerinden Gazzâlî (Ölm. H.500/M.1111), Fârâbî'yi acı acı eleştirmiştir. Hattâ Gazzâlî, Fârâbî'yi tekfir etmiştir²⁷. Bize göre Fârâbî, varlık sorununu incelerken bir çeşit tasavvufî görüş ile Allah'ın ve âlemin gerçekte birlik olduğunu ifadeye çalışıyor. Âlemin sudur yoluyla Allah'tan çıktığını ve herşeyin ondan tezahür ettiğini isbatlamak istiyor. Onun bu konuda az önce belirttiğimiz gibi Yeniefplatunculuktan ve özellikle Plotinos'un görüşlerinden çok faydalandığı inkâr kabul etmez bir gerçektir. Esasen sudur nazariyesi tamamen yeniefplatuncu felsefeye ait bir görüştür.

Şu kadar var ki Hanna'l-Fahûrî ve Halil al-Carr'ın²⁸, Fârâbî'nin İsmailiyye mezhebinin etkisiyle bu görüşü benimsediğine dair fikir-

26 Bak: Uyûn al-Mesâil, s. 16-17, al-Medînet al-Fâdila (al-Muhtarât) Comair'in Felâsifet al-Arab serisinden Fârâbî, C. II içinde, s. 62-63-84; Tarih al-Felsefet al-Arabiyye, C. II. s.125-130; F. Rahmân Prophecy In İslâm, s.12, London 1958; Hilmi Ziya Ülken, Fârâbî, s. 29-30, Kanaat Kitabevi baskısı 1944.

27 Bak: al-Gazzâlî, al-Munkiz Min ad-Dalâl, s.73-79, Suriye 1956; al-Gazzâlî, Tehâfüt al-Felâsife, s.74-80, 110, Dâr al-Maârif baskısı, Mısır (tarihsiz).

28 Bak: Tarih al-Felsefet al-Arabiyye, C. II, s.119.

leri tamamen yanlışdır. Felsefeye derin bir vukufu olan Fârâbî'nin, yenief-latuncu görüşleri, Me'mûn (Ölm.H.218/P.833) zamanından beri arapçaya tercüme edilen eserlerden öğrenmiş olduğu açıktır. Akılcı Fârâbî'nin sudur nazariyesini, tamamen aklın ve mantığın düşmanı olan İsmâiliyye'den öğrendiği iddiasını kabule imkân yoktur. İsmâîlilerin başka bir deyimle Batınîlerin Yenieflatunculuğu öğrendikleri eserler, hiç şüphesiz Fârâbî'ye de kapalı ve gizli değildir. Gerek Bâtinîlerin ve gerekse Fârâbî'nin sudur nazariyesinde benzer görüşleri açıklamaları bu sebeple olmuştur.

Demek oluyor ki Fârâbî'nin âlemin yaradılışı hakkındaki görüşleri Kur'an'a, Aristo'ya ve Yenieflatuncu felsefeye dayanmaktadır. Fârâbî, çeşitli felsefî düşünceleriyle İslâm'da yeni bir felsefenin başka bir deyimle Meşşâliğin sistemleştiricisi olmuştur. Bize kahrsa, Allah'ı, Hz. Peygamberi ve vahyi kabul ettiği için Fârâbî'yi takdir etmek gerektir. Âlemin var oluşu hakkındaki onun kıdemine kadar varan imaları ise eleştirilmeğe değer. Onun bu yoldaki ifadeleri dinle felsefeyi uzlaştırma çabasından doğmuş olsa gerekir. Eğer Fârâbî, bu uzlaştırmayı yaparken gerçekten Kur'an'a muhalefet etmeyi düşündü ise, o zaman Gazzalî'ye hak vermek gerekir. Eğer Fârâbî, sudur, nazariyesinde sözünü ettiği ibda'dan bir çeşit tasavvufî görüşle her şeyin Allah'ın tezahüründen ve dilemesinden ibaret bulunduğunu, Kur'an'da geçen halk (yaratma) fiillerini bu mânada anladığını ima ediyorsa, o zaman onu tekfir etmekte acele etmeğe lüzum yoktur. Fârâbî'nin kıdem sözünü kullanmayışı, ibda'yı da aşağı yukarı ihdas anlamında kullanması, Hz. Peygamberi, vahyi, hayır ve şerrin Allah'dan olduğunu kabul etmesi onun İslâmiyete muhalefet etmek niyetinde olmadığına delil gösterilebilir.

O, Uyûn al-Mesail'de (s. 3) tasdikten bahsederken "âlem birleşik (müellef) olduğu takdirde muhdestir; Çünkü her birleşik olan muhdestir. Sonra da âlemin muhdes olduğunu biliriz" demek istemiştir.

Fârâbî, âlemin var oluşunu açıklarken, mürekkep cisimlerin teşekkülünden de söz etmiştir. Böylece de birleşik cisimlerin muhdes olduklarını kabul etmiş oluyor. Bu da gösteriyor ki Fârâbî ibda'dan ihdas anlamında söz etmiş olabilir. Fârâbî'nin âlemdeki bahsettiği genel birlik tasavvufidir ve mecazîdir.

Geriye âlemin kıdeminin, Allah'ın ilmi sorununa dayatılması kâhıyor. Yani Fârâbî, âlemin zamansız olarak ibda edildiğini ileri sürmüştür. Onun âlemin kıdemini iması bu görüşünden istintaç edilir. Fakat

âlemin zaman bakımından öncesiz oluşu, Fârâbî açısından Allah'ın zâtında ve ilminde değışiklik bulunmayacağı düşüncesine bağı bir tevilin sonucu olabilir. Bununla birlikte Fârâbî'nin varlık anlayışında İslâm kelâmçıları açısından buhran vardır. Burada Hz. Muhammed'in "yapılan işler niyete göredir" hadîsi akla geliyor. Fârâbî'nin çeşitli kitaplarında ise iyi niyete sahip olduğunu gösteren deliller çöktür.

4 - Peygamberlik Görüşü :

Fârâbî'nin sisteminde Peygamberlik felsefesi de önemli bir yer tutar. O, bu konuda da Peygamberle filozofu uzlaştırmaya ve birleştirmeye çalışmıştır. Birincisinin muhayyilede ve ilâhî kaynakla ilgi kurmakta üstün, ikincisinin ise tetkikte üstün olduğunu kendisine göre anlatmıştır.

Ona göre Peygamberlik, halk âlemine uygun düşecek kudsi bir kuvvetle yaratılıştan ihtisaslaşmaktır. Peygamberler, yaratılıştan ve âdetlerden olan şeyleri değıştirecek mu'cizelerle gelmelidirler. Onların mâ-nevi aynaları, Levh-i Mahfuzda yok olması düşünülemez yazıları aksettirmekte pas tutmaz. Tanrı elçileri olan melekler de peygambere Allah'tan tebligat getirirler²⁹.

Ona göre faziletli bir şehrin veya ülkenin idarecisi başka bir deyimle önderi, ya peygamber, ya filozof veya özel erdemlere sahip bir kimse olmalıdır.

Bir şehirde herkes önderlik yapacak durumda değildir. Önderlik yapacak kimsenin, herşeyden önce yaratılıştan bu işe kabiliyetli olması gerekir. İkinci olarak da önder, meleke, görünüş ve irade itibarıyla hazırlıklı olmalıdır. Başka bir deyimle önder bilfiil akıl ve ma'kul olma derecesine yükselmelidir. Bu şüphesiz üstün insanlara özgü bir şeydir. Böyle bir insanın nefsi, Akl-ı Fa'al ile bağlantı kurar. Bu da ilkin munfail aklın ve müstefad aklın onda meydana gelişiyile olur. Müstefad akıl sayesinde Fa'al akıl ile bağlantı hasıl olur.

Faziletli şehrin önderi olan insan, bilgileri doğrudan doğruya Fa'al akıldan alır. Bu bilgiler, bir çeşit vahiy yoluyla hasıl olur. Bu da uykuda veya uyanırken mümkündür. Akl-ı Fa'al, sadece bir aracidan ibarettir. Çünkü Akl-ı Fa'al, Allah'dan akıp gelen bir şeydir. Başka bir deyimle Allah, bilgileri Akl-ı Fa'al aracılığı ile önder insana vahyeder. Akl-ı Fa'al,

29 Bak: Kitâb al-Fusûs, s.9.

Allah'dan aldıklarını müstefad akıl aracılığı ile münfail akla akıtır. Bu bilgiler önder olan insanın mutehayyilesine geçer. Böyle bir insanın münfail aklına bilgilerin akmasıyla o insan hakim, filozof veya erdemli önder olur. Bu bilgiler kimin mütehayyile kudretine akarsa, bu insan da peygamber olur. Gelecekte haber verir. Bu dereceye yükselen insan, mutluluğun ve insanî derecelerin en yüksek noktasına ulaşmış demektir³⁰. Böylece Fârâbî, Peygamber, filozof veya bir devleti idare eden önder arasında felsefî yönden bağlantı kurmağa çalışmıştır. Esasen "Tahsil as-Sa'ade" adlı eserinde filozof, başkan, kiral, kanun koyucusu ve önderin aynı anlamda olduğunu ima etmiştir³¹.

Fârâbî, Peygamberlik felsefesi üzerine esash surette eğilen ilk İslâm filozofudur. Onun faziletli bir şehrin önderinde bulunması gereken özellikler hakkındaki görüşleri oldukça dikkati çekicidir. Bu özelliklerin bazıları yaratılıştan olur. Bazıları da sonradan kazanılır. Önder'in yaratılıştan olan özellikleri cismanî, aklî, ifade ve belagatla ilgili, ilmî ve ahlâkî olmak üzere beşe ayrılır. Şimdi bir önderde bulunması gereken bu özellikleri sırasıyla görelim.

1 - Cismânî özellikler: Önderin vücûdu sağlam, organları da tam olmalıdır.

2 - Aklî özellikler: Önderin anlayışı çok, hafızası kuvvetli ve zekâsı keskin olmalıdır.

3 - Kudret ve belagatla ilgili özellikler: Her şeyi açık bir surette ifade etmek.

4 - İlim ve Araştırmayı sevmek.

5 - Ahlâkî özellikler: Yemede, içmede, ve cinsî arzularında ölçülü olmak. Dostluğu sevmek, yalandan sakınmak. Ululuğu benimsemek, utandırıcı şeylerden sakınmak. Dünyalık paraya ve menfaata düşkün olmamak. Adaleti sevmek, zulümden kaçınmak. Ölçülü mizaçta olmak, lüzumsuz kızmamak. Büyük bir azim ve irade sahibi olmak. Gerekli şeyleri yapmakta korkak değil, cesaretli olmak³².

30 Bak: al-Medînet al-Fâdila, s.71; Tarih al-Felsefet al-Arabiyye, C. II, s.145,153; Abd al-Halim Mahmûd, at-Tefkir al-Felseffî'l-İslâm. C. II, s. 153-155 Mısır (tarihsiz).

31 Bak: Tarih al-Felsefet al-Arabiyye, C. II, s.153; Muhammed Atiyyet al-Ebrâsî ve Ebû, l-Futûh Muhammed, A'lâm as-sakâfet al-Arabiyye Ve Nevâbig al-Fikr al-İslâmî (al-Mecmua as-Sâniye), s. 78-79, al-Kâhire (tarihsiz).

32 Bak: Fârâbî, Fusûl Min Ârâ Ehl al-Medînet al-Fâdile, s.64-71, Yayınlayan: Ali Abd al-Vâhid Vâfi, al-Kâhire 1961.

Fârâbî'ye göre bu özelliklerin hepsi pek az kimsede bulunur.

Önderin sonradan kazanacağı özellikler ise şunlardır:

1 - Hakîm olmak. Bu demektir ki önderin ruhî özellikleri tam olmalıdır. Fa'al Akıl ile bağlantı kurmayı başarmalıdır.

2 - Önder, kendinden önce gelenlerin koydukları kanun ve usulleri bilmelidir. Bu hususları kafasında iyi tutmalıdır. Şehirleri idare eden eski insanların yaptıklarından faydalanmalıdır.

3 - Eskilerin deney ve kanunlarından yeni hükümler çıkarmak. Başka bir deyimle kıyas yapmak.

4 - Günlük sorunlar hakkında eski şehirlerin usul, örf ve âdetlerinden faydalanmak. Bunu yaparken şehrin menfaatini gözetmek ve isabetli hükümlere varmak.

5 - Eskilerin izinden yürüyerek çıkardığı hüküm ve koyduğu usulleri halka öğretmek.

6 - Savaşa dayanıklı olmak ve savaş kurallarını iyi bilmek³³.

Fârâbî, Peygamber, filozof ve siyasî önderin aynı özelliklerle mücehhez olmasını anlatmakla beraber, mucize sorununda Peygamberlerin özel yetilerini de kabul etmektedir. Fârâbî, hiç bir zaman Hz. Muhammed'in hak Peygamberi olduğunu inkâr etmemiştir. O peygamberlik felsefesini bir yandan dinden, diğer yandan da Eflatun'un Cumhuriyet'inden faydalanarak kaleme almıştır. Böylece bu konuda da dinle felsefeyi uzlaştırmaya çalışmıştır. Ona göre Peygamber, en yüksek saadete ulaşan insandır. Filozof da akıl ve tetkikle bunu başaran araştırmacıdır. Peygamber nasıl en iyi, en doğru ve en güzeli kendi sistemine göre anlatırsa, filozof da aklı ve ahlâkı sayesinde bunu başarmak ve yaymak için çalışır.

Esasen Fârâbî'ye göre felsefe güzeli ve mutluluğu tahsil etmek ilmidir³⁴.

33 Bak: Fusûl Min Ârâ Ehl al-Medinet al-Fâdila, s.71-75.

34 Bak: al-Fârâbî, Kitâb at-Tenbîh Ala Sebîl as-Saâde, s.20-21, Haydarâbâd 1346; İbrâhim Madkûr, Fârâbî, A History of Muslim Philosophy içinde C. I, s.463; Muhammed Sagr Hasan al-Ma'sûmî, Fârâbî (sözü geçen eser içinde) s.710-712.

5 - *Ruh, Melekler Ve Ahiret Sorunu :*

İnsan iki cevherden ibarettir:

1 - İnsanın şekli tarafı yani bedeni. Beden hareket eder, durur, yer tutar ve bölünebilir.

2 - Diğer cevherin şekli yoktur. Bu da ruhtur. Onu ancak düşünce kavrar. İnsanın şekli tarafı halk âleminde dir. Ruhî tarafı ise emr âleminde dir. Çünkü ruh emr âleminde dir. Beden ise halk âleminde bulunur.

İnsanın açık görünen tarafı bedenidir. Gizli tarafı ise ruhudur.

Ruh da ikiye ayrılır:

1 - Amel ile ilgili olan ruh.

2 - İdrakla görevli olan ruh.

Bunların da ayrıca dereceleri vardır.

İnsanın ruhu yani nazari akıl. İlâhî feyzden nasibini alır. İnsan ahlâken olgunlaşarak Allah'a yükselebilir. Bilgiler, bir aynaya akseder gibi İlâhî kaynaktan ruha coşar gelir. Böylece de insan en yüksek manevi zevke ulaşabilir. Tabii bu hal normal bir ruha nasip olmaz. En yüksek mutluluğa ancak kudsi ruh ulaşır³⁵.

İnsan tasavvufi bir arınma ile ulvî âleme yükselirse, her şeyin Allah'ın zatında birlik olduğunu ve halk âlemindeki çokluğun ârizî bulunduğunu anlar³⁶.

Meleklerle gelince: Bunlar ilmî suretlerdir. Onların cevherleri ibda edilmiştir. Bunların suretleri yoktur. Bunlar ibda'î bilgilerdir. Fakat ibda' edilmelerinden sonra kendi zatlariyle kaim olurlar. En yüksek emri düşünürler. Kudsi ruh, onlara uyanıklıkta hitap edebilir. Nebevî ruh ise uykuda onlarla muâşeret eder.

Meleklerin zatlari vardır. Biz onlara, insanlara nisbetle zat isnat edebiliriz. Fakat gerçek zatlari emr âlemine aittir. Onlarla beşerî güçler arasında ancak insanın kudsi ruhu mülakâ olabilir. Bu mülakattan sonra, insanın açık ve gizli duyguları yükselir. İnsan, kabiliyet ve temizliğine göre meleği görebilir. Fakat meleği bir gerçek şekil halinde ve zatiyle değil, mânevi olarak kavrar. Onun sesini işitir.

35 Bak: Kitâb al-Fusûs, s.9-15.

36 Bak: De Boer, anılan eser, s.173-174.

Vahiy almağa müsait kimse melekle bağlantı kurar. Manen vahiy-leri ondan alır. Melek mecazî bir surette tezahür edebilir³⁷.

Görülüyor ki Fârâbî'nin ruh ve melek anlayışı bir takım tefsir ve tevillerden ibarettir. Bu hususta her eserinde sistemli olarak aynı açıklama-yı yapmadığı görülmektedir. Bu konuda da bir yandan felsefeye meyli, diğer yandan dinden de vaz geçemeyişi açık olarak anlaşıl-maktadır. Daha doğrusu o ruh ve melekleri hem dinî ve hem felsefî olarak açıklamağa çalışmıştır.

Mead` sorunu:

Beden öldükten sonra ruhlar için mutluluk ve işkence vardır. Bu tabii nesflere göre değişir. İnsanın ameline göre Âhirette ruhu mükâfatlandırılır veya cezalandırılır.

Allah inayet sahibidir. Her şeyi ihata eder. Onun herkesle ilgisi vardır. Her şey onun hüküm ve takdiriyle olur. Hayır ve şer ondandır³⁸.

SONUÇ

Fârâbî, Allah'ın varlığını sistemli bir surette açıklamayı başarmıştır. Bu hususta akıldan yeteri kadar faydalanmıştır.

Âlemin var oluşunda din ile felsefeyi uzlaştırmak için çaba harcamıştır. Bu hususta Aristo ve Plotinos'un görüşlerinden çok faydalanmıştır. Bize göre o ibda fiilini ihdas anlamında kullanmıştır. Âlemin zamansız var olduğu görüşünü, Allah'ın ilmine bağlamıştır. Allah'ın ilmi öncesiz olduğu ve değişmediği için âlemin de öncesiz bir surette var olduğunu ima etmiştir. Bunda İslâm kelâmîcileri açısından başarısız olduğu söylenir. Fakat onun bu konuda Kur'an'ı inkâr etmek niyetinde olmadığı kânsındayız. Gazzâlî'nin bu yüzden acı eleştirmesine uğrıyan Fârâbî, Allah'ın ilim sıfatı ile onun hür iradesini uzlaştıramamıştır. Bu uzlaştırmayı yapsa idi, tekdir edilmezdi.

Peygamberlik felsefesinde Eflatun'un Cumhutiyyetinin izlerini buluyoruz. Bununla birlikte vahiy sahibi peygamberlerin varlığını kabul etmiştir. Peygamberlerin yalnız Âhireti değil, dünyayı da düzenleyici

37 Bak: Kitâb al-Fusûs, s.9,15-16.

38 Bak: Uyûn al-Mesâil, s. 18.

seçkin kimseler olduklarını ifade etmiştir. Filozofun da tetkik ve akıl ile bir peygamber gibi davranması gerektiğini kendisine göre anlatmıştır. O peygamberi, filozofu ve erdemli siyasî önderi en yüksek mutluluğu gerçekleştirecek kişiler olarak göstermiştir.

Ruhların bir bedenden diğerine geçemeyeceğini söyleyerek tenasuha karşı koymuştur. Ruhun bedenden sonra olduğunu söyleyerek Eflatuna muhalefet etmiştir. Gazzâlî'nin, al-Munkiz Min ad-Dalâl ve Tehafut al-Felâsife'de anlattığına göre, Fârâbî Âhirette sevapların ve cezaların bedenlere değil, ruhlara uygulanacağını söylemiştir. Bu da onun din felsefesinde bir buhran olarak gösterilir. Fakat onun Âhret hayatına, kaza ve kadere, hayır ve şerrin Allah'ın takdiriyle olduğuna, meleklerle ve vahye inandığını gösteren ifadeleri de vardır. Onun islâmîyete karşı olduğu kanısında değiliz. Onun yapmak istediği şey topluma ışık tutmak, felsefe ile dini uzlaştırarak akli ve mâneviyatı değerlendirmek olmuştur. Bunü yaparken her insan gibi onun da yanılmalarını normal karşılamak yerinde olur. Bir insanın küfrüne 99 ihtimal, imanına ise bir ihtimal olsa, o bir ihtimale dayanarak onu mümin saymak islâm büyüklerince de kabul edilmiştir. İman esaslarının hepsine inanan Fârâbî'yi tekfirde de acele etmemek uygun olur.

Esasen Gazzâlî de bir kimseyi hemen tekfir etmenin karşısında olmuştur. Gazzâlî, Allah'ı, Peygamber'i, ve Âhireti, Kur'an'da olduğu gibi kabul eden kimsenin diğer konulardaki tevlini mazur göstermek için deliller vermiştir³⁹.

Gazzâlî'nin Tehafut al-Felâsife'de Fârâbî (Ölm. H. 339 M. 950) ve İbn Sina (Ölm. H. 428/M. 1037)'ya karşı oluşu, Ehl-i Sünnet inancını savunmak ihtiyacından gelmiştir.

Gazzâlî, görüşlerini insanların kültür derecesine göre açıklamıştır. Bir çok eserlerinde Gazzâlî de felsefî sorunlara dalmıştır. Şüphesiz ki Gazzâlî daha çok din bilgini ve mutasavvıftır. Fârâbî ise daha çok hakim ve filozoftur.

Biz Fârâbî'nin hata ve sevaplarıyla birlikte islâm Felsefesi tarihinde müstesna bir yer işgal ettiğini teslim etmeliyiz.

39 Bak: al-Gazzâlî, Faysal at-Tefrika Beyn al-İslâm Va'z-Zandaka, s.5, 15-20, Mısır 1907.