İSLAM'DA METAFİZİK DÜŞÜNCE

KİNDÎ VE FÂRÂBÎ

ÖMER TÜRKER

KLASİK

İSLÂM FELSEFESİ DİZİSİ

Dizi Editörü M. Cüneyt Kaya

KİNDÎ: FELSEFÎ RİSALELER / Mahmut Kaya

İBN RÜŞD FELSEFESİ / Hüseyin Sarıoğlu

İslâm Filozoflarından FELSEFE METİNLERİ, der. ve trc. Mahmut Kaya

İBN SÎNÂ'NIN MİRASI / Dimitri Gutas, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE FELSEFE ELEŞTİRİLERİ / Fatih Toktaş

FİLOZOFLARIN TUTARSIZLIĞI (Tehâfütü'l-felâsife) / Gazzâlî, neşir ve trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu

KİTÂBU'L-BURHÂN / Fârâbî, neşir ve trc. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper

VARLIK ve İNSAN / Ömer Mahir Alper

İBN SÎNÂ METAFİZİĞİ / Robert Wisnovsky, trc. İbrahim Halil Üçer

VARLIK ve İMKÂN: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi / M. Cüneyt Kaya

FELSEFE ve ÖLÜM ÖTESİ / İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî, haz. Mahmut Kaya

GÜZELİN PEŞİNDE: Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik / Ayşe Taşkent

İTİKADDA ORTA YOL / Gazzâlî, neşir ve trc. Osman Demir

GAZÂLÎ'NIN FELSEFÎ KELÂMI / Frank Griffel, trc. İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç

İSLÂM MANTIK TARİHİ / Tony Street, der. ve trc. Harun Kuşlu

AKIL ve AHLÂK: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı / Hümeyra Özturan

FELSEFE, TIP ve TARİH: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme / ed. Mustakim Arıcı

VARLIK ve İDRAK: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru / İbrahim Kalın, trc. Nurullah Koltaş

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE SÜREKLİLİK ve DEĞİŞİM: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği, ed. M. Cüneyt Kaya

OSMANLI FELSEFESİ: Seçme Metinler, der. ve trc. Ömer Mahir Alper

NEDENSELLİK KİTABI / Kâdî Abdülcebbâr, neşir ve trc. Osman Demir

FAHREDDİN RÂZÎ SONRASI METAFİZİK DÜŞÜNCE: Kâtibî Örneği / Mustakim Arıcı

KELÂMDA NEDENSELLİK: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan / Osman Demir

İKİNCİ ANALİTİKLER'İN ORTA ŞERHİ / İbn Rüşd, neşir ve trc. Hacı Kaya

VARLIK BİLGİ HAKİKAT (Mişkâtü'l-envâr) / Gazzâlî, haz. Mahmut Kaya

DOĞA VE ÖZNELLİK Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi / Yunus Cengiz

NASÎRUDDÎN TÛSÎ'DE ÖNERMELER MANTIĞI / Harun Kuşlu

DİL, SÖZ VE FESAHÂT: Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizim Nazariyesi / M. Taha Boyalık

BİR VE ÇOK: Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem / M. Cüneyt Kaya

ŞERİAT VE HAKİKAT: Tasavvufun Teşekkül Süreci / Hacı Bayram Başer

VARLIK VE AKIL: Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi / Ali Tekin

MUTLULUK VE FELSEFE / İbn Miskeveyh, neşir ve trc. Hümeyra Özturan

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE SURET, CEVHER VE VARLIK / İbrahim Halil Üçer

İSLÂM ATOMCULUĞU / Shlomo Pines, trc. Osman Demir

KELAM VE HALK / Gazzâlî, nşr., trc. ve inc. MAhmut Kaya ve M. Cüneyt Kaya

İSLAM'DA METAFİZİK DÜŞÜNCE: KİNDÎ VE FÂRÂBÎ / Ömer Türker

İSLAM'DA METAFİZİK DÜŞÜNCE
KİNDÎ VE FÂRÂBÎ

ÖMER TÜRKER

KLASİK
166. Kitap

İslâm Felsefesi 38
Dizi Editörü **M. Cüneyt Kaya**

İslam'da Metafizik Düşünce
Kindî ve Fârâbî

M. Cüneyt Kaya

© Klasik, 2019
© Ömer Türker, 2019

Yayın Hazırlık **Semih Atiş**

Birinci Basım Şubat 2019

ISBN 978-975-2484-30-6

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika no: 15813

Kapak **Zeyd Karaaslan**
Tasarım Uygulama **Sibel Yalçın**

Baskı/Cilt Senyıldız Matbaacılık
Sertifika No: 11964
Gümüssuyu Cad. Isık San. Sit.
No: 19/C 102
Topkapı/İstanbul
Tel: 0212 483 47 91

KLASİK

Vefa Cad. No: 48 34134 Vefa Fatih İstanbul
Tel 0212 520 66 41-42 Faks 0212 520 74 00
klasik@klasikyayinlari.com
www.klasikyayinlari.com
facebook.com/klasikyayinlari
twitter.com/klasikyayinlari

Ömer Türker, 1997'de Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Yüksek lisansını Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, erken dönem Kur'an tefsirinin epistemolojik çerçevesini inceleyen "Mukâtil b. Süleyman'ın Te'vil Anlayışı" başlıklı teziyle (1999); doktorasını ise Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin Te'vil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri" adlı çalışmasıyla tamamladı (2006). 2005-2012 yıllarında TDV İSAM'da araştırmacı kadrosunda çalışan Türker, 2012'de doçent, 2017'de profesör unvanlarını kazandı. 2012'den bu yana Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yapan Türker'in çalışmaları metafizik ve bilgi teorisi üzerine yoğunlaşmaktadır.

Bu çalışmayı 2016 yılında Hakk'ın rahmetine kavuşan
Elif Ana'nın aziz ruhuna ithaf ediyorum…

İÇİNDEKİLER

Önsöz *9*

Giriş *11*

KİNDÎ
HAREKET VE BİRLİĞİN YENİDEN KEŞFİ *25*

1. Birinci Cevherler: Cevher ve Cismin Kavramsal Tahlili *27*
2. Duyulur ve Aklî Varlık Ayrımı *31*
3. İkinci Cevherler *40*
4. Metafiziğin İnşası: Hak, Birlik ve Hareket *55*
   4.1. Hak ve Hakikat Bilgisi Olarak Metafizik *56*
   4.2. Birlik ve Çokluğun Bilgisi Olarak Metafizik *62*
      4.2.1. Birliğin Kategorisi *76*
   4.3. Hareket ve Hudûsun Bilgisi Olarak Metafizik *84*
5. Metafiziğin Konusu ve Amacı: Tanrı ve Tanrı'yı Bilmek *92*

FÂRÂBÎ
VARLIĞIN KEŞFİ VE TEORİNİN İNŞASI *97*

1. Metafiziğin Bir Bilim Olarak İnşası *100*
   1.1. Metafiziğin Konusu ve Meseleleri *100*
   1.2. Metafizik Bilginin Dayanağı: Evvelî ve Tecrübî Bilgiler *113*
   1.3. Sonsuza İlişkin Bilgi Yoktur *127*
   1.4. Mevcutlar Arasında Nedensel Bir İlişki Vardır *138*
   1.5. Mâkullerin Bilgisi Evrenseldir *154*
   1.6. Metafizik ile Diğer İlimler ve Sanatlar Arasındaki İlişki *175*
      1.6.1. Metafizik ve Tikel Bilimler *176*
      1.6.2. Metafizik ve Tümellik İddiasındaki Cedel ve Safsata *179*
      1.6.3. Metafizik ve Kelam *190*

2. Mevcut ve Vücûd: Var Olmak Nedir? *196*
2.1. Gündelik İdrakten Metafizik İdrake *198*
2.2. Varlık Yüklem midir? *202*
2.3. Zorunluluk, İmkân ve Mevcut *219*
2.4. Birlik ve Çokluk İlişkisi: Sudûr Teorisin Yükselişi *236*

Sonuç *265*

Bibliyografya *271*

Dizin *277*

Önsöz

İslam'da metafizik düşüncenin tarihine ilişkin son yarım yüzyılda pek çok kıymetli çalışma yapıldı. Özellikle Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbnü'l-Arabî gibi İslam düşünce geleneğinin önde gelen şahsiyetlerinin görüşleri çeşitli açılardan incelendi. Bununla birlikte İslam geleneğinin yanı sıra insanlığın varlığa ilişkin tefekkür tarihini etkileyen bu düşünürlerin görüşleri hâlâ incelenmeyi gerektiren derinliğe ve pek çok yöne sahiptir. Ayrıca bunca çalışmaya rağmen bilhassa Kindî ve Fârâbî metafiziğinin ayrıntılı ve bütüncül çalışmalara ihtiyaç duyduğu görülmektedir. Kindî'nin diğer filozoflara nispetle daha talihsiz olduğu söylenebilir. Arapçada Kindî risalelerini neşreden Ebû Rîde'nin neşre yazdığı giriş, Kindî çalışmalarının ana çerçevesini belirlemiştir. Türkçede Kindî hakkındaki çalışmalar da önemli ölçüde Kindî risalelerini tercüme eden Mahmut Kaya'nın tercüme ve çalışmasından üretilmiştir ve mevcut çalışmaların, bizzat Kaya'nın risalelere yazdığı genel girişe katkısı oldukça sınırlıdır. Fârâbî'nin, Kindî'ye ve başka birçok İslam filozofuna göre daha talihli olduğu söylenmelidir. Eserlerinin önemli bir kısmı Türkçe ve Batı dillerine çevrilmiştir. Her ne kadar mantık külliyatı bu yekün içinde az bir yer tutsa da diğer eserlerinin neredeyse tamamı Türkçede bulunmaktadır. Gerek Arapça ve Türkçe gibi İslam dillerinde gerekse Batı dillerinde filozof hakkında tahlil veya tasvir ağırlıklı pek çok çalışma yapılmıştır. Özellikle sudûr teorisi ve siyaset düşüncesi hakkında Fârâbî'nin görüşleri ve düşünce tarihine katkısının ortaya konulduğu ve bu bağlamda onun İslam felsefe geleneğindeki kurucu etkisinin gün ışığına çıkarıldığı söylenebilir. Fakat Fârâbî'nin metafizik görüşleri hakkında İslam ve Batı dillerindeki çalışmalar çoğunlukla makale seviyesindedir ve belli sorunlarla sınırlıdır. Kitap boyutundaki çalışmaların çoğunluğu, Fârâbî'nin metafiziğe ilişkin görüşlerinin derinlikli tahliline nadiren izin verecek bir formdadır, zira önemli ölçüde filozofun bütünlüklü bir monografisini sunmayı amaçlayan bu çalışmalar, metafiziğe ancak felsefî öğretisinin bütünlüğü içinde yer

vermektedir. Müstakil olarak Fârâbî metafiziğini yahut münhasıran metafizik meseleleri konu edinen çalışmalar az da olsa bulunmaktadır. Fakat bu çalışmaların neredeyse tamamı, metafiziğin ilahiyat (teoloji) kısmıyla ilgilidir. Umur-i âmme (ontoloji) ve tikel bilimlerin ilkelerinin temellendirilmesi kısmı şimdiye kadar ayrıntılı bir çalışmaya konu olmamıştır. Bu sebeple Fârâbî metafiziği hakkındaki müstakil çalışmaların çoğu, filozofun teolojiye ilişkin görüşlerini tespitte başarılı olmakla birlikte hem metafiziğin bütünlüğü hem de görüşlerin gerekçelerini tetkik söz konusu olduğunda aynı başarıyı göstermemektedir.

Elinizdeki çalışma, Kindî ve Fârâbî metafiziğini bütüncül bir şekilde ele almayı amaçlamaktadır. Birinci bölümde Kindî metafiziğinin temel kavram ve öncülleri onun bir bütün olarak felsefî düşüncesi dikkate alınarak tespit ve tahlil edilmektedir. İkinci bölümde ise Fârâbî metafiziği, bütüncül bir şekilde vaz edilmektedir. Her bölümde de incelemeler, iki temel soru etrafında yapılmıştır. Birincisi, metafizik bilginin mahiyeti ve metafiziğin bir bilim oluşundan ne anlaşılacağı sorusudur. İkincisi ise bu filozofların metafiziğin konusu olarak vaz ettikleri Tanrı (Kindî) yahut mutlak varlıktan (Fârâbî) kasıtlarının tam olarak ne olduğudur. Her iki bölümde de filozofların metafizik düşüncede neyi başardıkları ve genel olarak metafizik düşüncenin sürekliliği dikkate alındığında felsefî tercihlerinin hangi gerekçelere dayandığı belirginleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu sebeple her iki filozofun da çok iyi bilinen görüşlerinin ayrıntılı tasviri değil, gerekçelerinin tahlili amaçlanmıştır. Bu durum hem anlatılan hem de anlatılmayan şeylerin belirlenmesinde etkili olmuştur. Mesela Kindî bölümünde filozofun felsefî öğretilerinin bütününe ilişkin anlatılara da rastlanacaktır. Bunun nedeni, Kindî hakkındaki çalışmaların yetersizliğidir. Yine Fârâbî'nin en meşhur görüşü olan sudûrla ilgili artık giriş seviyesine tekabül eden bilgiler verilmemiş, sadece sudûru hangi gerekçeyle ve kimlere karşı tercih ettiği tartışılmıştır.

Gerek bu kitabın hazırlanma sürecine gerekse önceki ilmî çalışmalarıma en yakından tanıklık eden, destek olan ve sıkıntılarımı paylaşan sevgili eşim Ayşegül ve kızlarım Defne, Zeynep ve Sare en içten teşekkürü hak etmektedir.

Bu vesileyle kitabın yayına hazırlanma sürecinde emeği geçen Klasik Yayınları çalışanlarına, bilhassa metni okuyup kıymetli katkılarda bulunan sevgili dostum M. Cüneyt Kaya'ya teşekkür ederim. Kitabın hem İslam geleneğinde metafiziğin tarihiyle ilgilenenlere hem de bir bilim olarak metafiziğin mahiyeti, işlevi ve günümüzde sürdürülmesinin imkânıyla ilgilenenlere faydalı olmasını diliyorum.

Ömer Türker

Felsefe, İslam dünyasında fıkıh, kelam, hadis ve tasavvuf gibi dinî ilimlerin aksine İslam döneminde *mütekaddimûn*u bulunmayan bir ilimler kümesini ifade eder. Bilindiği üzere dinî ilimler, İslam'ın bir din olarak ortaya çıkışının ardından gelişen süreçte hayat bulmuştur. Hz. Peygamber döneminde vahiy ile onun muhatapları veya nas ile olgu arasında herhangi bir açıklık yoktu. İnananlar cemaati bizzat ilahî kelamla birlikte ortaya çıktığından, vahiy hem onları yönlendiriyor hem de onların durumuna göre nâzil oluyordu. Hz. Peygamber'in söz, davranış ve onaylarıyla da ilahî kelamda dile gelen şeyin doğru uygulaması ortaya konuluyordu. Bu durum, inananlar arasında vahyi, Hz. Peygamber'in sözlerini ve fiillerini anlama, yorumlama ve uygulamada hiçbir şekilde sorun olmadığı anlamına gelmemektedir. Fakat Hz. Peygamber'in nihai bir karar mercii olarak varlığı, dinin anlaşılması ve yaşanmasıyla ilgili bütün sorunlara çözüm bulunmasını temin ediyordu. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise Müslümanların elinde, Kur'an ile Hz. Peygamber'in sözleri ve uygulamaları kaldı. Ancak ister vahiy isterse Hz. Peygamber'e ait olsun, sözün kendisi sabitesini koruduğu halde muhatapları ve muhataplar yönünden hali değişmeye başladı. Henüz Hz. Ömer döneminde Suriye, Irak ve İran gibi geniş toprakların İslam Devleti'ne katılması; vergi ve arazi hukuku, savaş esirlerinin durumu gibi pek çok meselenin, otoritesi salt vahiyden gelen nihai bir karar mercii bulunmaksızın çözümlenmesini, diğer deyişle Kur'an ve sünnetin yorumlanmasını gerektirdi. Özellikle Hz. Osman'ın şehadetiyle başlayan ve Müslümanlar arasında iç savaşların yaşandığı "fitneler dönemi" Kur'an'da mümin, münafık, fâsık, kâfir gibi pek çok niteleyici kelimenin ne anlama geldiğinin soruşturulmasını gerektirdi. Öte yandan yeni fethedilen bölgelerin hızlıca İslamlaşması, dinin nasıl ve hangi araçlarla anlatılacağının yanı sıra yeni toplumsal şartlarda nasıl yaşanacağı sorununu da gündeme getirdi. Gerek Arap olmayanların Müslümanlığı kabulü gerekse de şehirlerde yaşayan Arap nüfusun Arap olmayanlarla karışıp dildeki safiyetlerini yitirmeleri, ilahî kelamın dil seviyesinde anlaşılması sorununu da ortaya çıkardı. Bu durum zaman içe-

risinde ilahî kelam ile muhatapları arasında dil seviyesi de dâhil olmak üzere hemen hemen her seviyede bir mesafenin ve boşluğun ortaya çıkmasına neden oldu. Bu nedenle Müslümanlar, Kur'an ile kendileri arasındaki irtibatın sürekliliğini sağlamak için bütün yönleriyle Kur'an'ı incelemeye ve Hz. Peygamber'in hadislerini tespite girişmiştiler ki, naklî bilimlerin tedvin süreci bu çalışmalarla başladı.[1] Tedvin sürecinin ilk adımı, Hz. Ebû Bekir döneminde yapılan ve Hz. Osman döneminde yinelenen Kur'an'ın derlenmesi faaliyetleridir. Bu çalışmalar, savaşlarda pek çok Kur'an hafızının şehit oluşu nedeniyle ortaya çıkan Kur'an'ın muhafazası sorununu gidermek, yeni Müslüman olan bölgelerdeki okuma yanlışlıklarının önünü almak ve sahâbîlerin yazdığı Kur'an sahîfelerinin düzensizliğinden kaynaklanan sûre ve âyetlerin tertibindeki karmaşayı gidermek amacıyla yapılmıştır. Özellikle Hz. Osman döneminde yeniden yapılan derlemede istinsah edilen mushaflar, büyük şehirlere gönderilerek zaten bu şehirlerde meşhur sahâbîler gözetiminde devam eden Kur'an öğretimi faaliyetlerinin bu mushafların tertibinin dikkate alınarak yapılması temin edilmiştir. Medine, Mekke, Şam ve Basra gibi şehirlerde bulunan meşhur sahâbîlerin Kur'an öğretme faaliyetleri, buralarda ilim halkalarının oluşmasını sağlamış ve bu halkalar zamanla tefsir ve fıkıh ekollerine kaynaklık etmiştir. Çünkü Kur'an öğretimi faaliyetleri, gerçekte Kur'an'ın nasıl okunacağı ve anlaşılacağı ve tek tek meselelerle ilgili Hz. Peygamber'in söz, takrir ve uygulamalarının neler olduğunu içermesinin yanı sıra gerek o bölgede gerekse genel olarak İslamlaşan bölgelerde ortaya çıkan yeni durumlar hakkında Kur'an ve sünnet doğrultusunda nasıl hükümler verileceğini içermiştir. Bu nedenle hicrî ilk yüzyılda belli başlı şehirlerdeki (*emsâr*) ders halkalarında yapılan tedris faaliyetleri, sonraki yüzyıllarda müstakil disiplin haline gelecek olan tefsir, hadis, fıkıh, kelam ve tasavvuf ilimlerinin nüvesini oluşturmuştur. Bu halkalarda hem Müslümanların Kur'an'ı anlama ve Kur'an ile yaşadıkları hayat arasındaki irtibatı tesis etme çabalarının hem de İslam hâkimiyetine giren bölgelerdeki dinî ve felsefi akımlara karşı İslam inançlarının savunusunun gereği olarak ortaya çıkan tartışmalar Kur'an âyetleri ve hadisler üzerinden cereyan ettiğinden, tartışma konuları hakkında söylenenler, ister genel ister özel seviye-

•••••

1 Şer'î ilimlerin, dinî naslar ile hayat arasındaki irtibatın sürekliliğini temin etmek amacıyla geliştirildiğine Teftâzânî de dikkat çekmiştir; bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1305), I, 6; Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 93-96.

de olsun, aynı zamanda birer Kur'an tefsiri ve hadis yorumu olarak ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan söz konusu yorumların, genel olarak bir sözü ve özel olarak Allah kelamını ve hadisleri anlamanın şartlarını haiz olması amaçlanmıştır.

Kur'an ve hadisler, Hz. Peygamber dönemindeki toplumun gündelik dilinde ifade edildiğinde herhangi bir âyetin veya hadisin anlaşılmasında hareket noktası gündelik dilin içerikleri olmuştur. Ancak gündelik dildeki ifadelerin Kur'an ve hadisler söz konusu olduğunda anlamı, bizzat âyet ve hadisteki hükmün konusu ve yükleminin tabiatına göre keşfedilmiştir.[2] Bu keşif, iki temel esasa dayandırılmıştır. Birincisi, konu ve yüklem hakkında ya doğrudan iç ve dış duyularla ya bir tür istidlâlle ya da haberler aracılığıyla elde edilen bilgilerdir. İkinci esas ise dilin içerikleri üzerinde işlev gören ve gerek teorik seviyede gerekse de verili bir durumda bu içerikleri yeniden kazanarak denetlemesini yapan akıldır. Araştırmanın başlangıç noktası, naslarda ve dilde verili bilgiler olduğundan, aklın söz konusu işlevinin esasını, hakikat-mecaz ayrımı oluşturmaktadır. Buna göre akıl hangi ifadenin hakikat, hangisinin mecaz olduğuna nesneler hakkında doğrudan veya dolaylı tasavvurlar ve istidlâlleri kullanarak karar vermektedir. Diğer bir deyişle herhangi bir lafız veya isnadın hakikat ya da mecaz oluşunu, konunun varoluşu veya konunun varoluşu hakkındaki kabuller tayin etmektedir. Herhangi bir şey hakkında hüküm vermek, o şeyin bir şekilde tasavvurunu zorunlu kıldığından, hakkında hüküm verilen şeylere dair dilde ya tam olarak ya da bir yönüyle bir suret içerilmektedir. Bu anlamda dil, anlamı taşıma ve aktarma işlevi görmektedir. Fakat dil, insanla var olup her bir ferdin zihninde varlığını sürdürdüğünden, hakkında konuşulan şeylere dair önceden herhangi bir seviyede bilgi veya kabul zaten zihinde bulunmaktadır. Eğer dilin mevcut içerikleriyle bir konu hakkındaki araştırmanın neticesinde kazanılan tasavvurlar ve verilen hükümler örtüşüyorsa, bu durumda ilgili ifadenin hakikat olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu örtüşmenin gerçekleşmemesi durumunda, sözkonusu anlam veya içeriğin herhangi bir ilişkiden dolayı başka bir anlam ve içeriği ifade etmeye vasıta kılındığı ve lafızların da bu kullanımı dile getirdiği yani isnat veya lafızların mecazî olarak kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda doğruluk veya hakikatin ölçüsü, geriye dönük

••••••

2 Erken dönemde nassın anlaşılması ve tevilin mahiyeti hakkındaki tartışmalar için bkz. Ömer Türker, *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu: Mukâtil b. Süleyman'dan Hareketle Bir Çalışma* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 38-54.

araştırma sürecinde aklî ve dinî zorunlu bilgilerin istidlâl yoluyla bütün tasavvurlarımızın dayanağı yapılmasıdır. Diğer deyişle istidlâl süreci, kesin olduğu bilinen dinî ve aklî ilkelerden başlatılarak, doğru sonuçlara ve mutâbık tasavvurlara ulaşılması amaçlanmıştır.[3] Bu bakımdan naklî ilimlerin ortaya çıkış süreci, bir taraftan dil çalışmalarını, diğer taraftan dinî nassların derlenmesi ve yorumlanması çalışmalarını içerir. Yorum süreci ise şeylerin idrakinin mümkün olup olmadığı ve mümkünse ne derecede anlaşılabileceğine dair bilgi teorilerini ve hakikat araştırmasını gerektirir ve içerir. Başka bir ifadeyle, naklî veya şer'î ilimler, bir yandan araştırmanın nesnesi olan dinî metni, ifadeyi veya hitabı anlamanın şartlarını diğer yandan herhangi bir metni, ifadeyi veya hitabı anlaşılmanın şartlarını taşımıştır. Bu nedenle naklî veya şer'î ilimler, yalnızca belirli bir dile ve dine özgü açıklamalardan oluşmaz; araştırılan konunun tabiatına bağlı söz konusu açıklamaların dayanağını oluşturan tümel ilke ve açıklamaları da barındırır. Dilbilimlerinden kelam ve tasavvufa varıncaya değin İslam'da ortaya çıkıp gelişen bütün disiplinler bu çift yönlülüğe sahiptir.

Dinî bilimlerin karakterini kavramak için tahlili bir adım daha ileri götürmek gerekir: Hicrî ikinci yüzyıl boyunca neredeyse bütün alanlarda ilk klasiklerini üreten kelam, tefsir, hadis, fıkıh ve tasavvuf gibi dinî disiplinler, dinin bir bütün olarak varlığı açıklama amacını güttüğü kabulünden hareketle inşa edilmişlerdir. Bu sebeple din âlimleri, gerek dinî bilimlerin kuruluş döneminde gerekse sonraki dönemlerde din bilimlerini Kur'an ve sünnetten alınan ilkelerden hareketle varlık araştırması yapan bilimler bütünü olarak görmüşlerdir. Bu nedenle bir kısım disiplinler, ilkelerin alındığı bu kaynakların sübûtu ve anlaşılmasıyla ilgilidir. Tefsir ilminin konusu, ilahî murâda delalet etmesi bakımından Kur'an ayetleridir ve "tefsir, Allah'ın kelamının O'nun muradına delalet etmesi bakımından hallerinin incelendiği ilimdir".[4] Hadis ilminin konusu, Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri ve halleridir. Bu iki disiplin, hicrî ikinci yüzyılda ilk klasiklerini üretmiştir. İkinci yüzyılın ilk yarısında yaşayan Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) tefsir ilminin bütün dönemlerde etkili olacak ilk klasiklerini yazmıştır: *et-Tefsîru'l-kebîr, Tefsîru hams mie âye, el-Vücûh ve'n-nazâir*. Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 132/750) *Sahîfe*'si ve İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muwatta*'ı gibi hadis ilminin ilk klasikleri de hicrî ikinci yüz-

3 Anlama ve yorumlama sürecinin kelâm ilmi özelinde ayrıntılı bir tasviri için bkz. Ömer Türker, "Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 23 (2007/2): 75-92.

4 Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, tsz.), I, 15.

yılın birinci ve ikinci yarısında kaleme alınmıştır. Hicrî ikinci asırda din bilimleri içinde Kur'an ve sünnetten hareketle varlık araştırması yapan iki ana disiplin vardır: Fıkıh ve kelam. Fıkıh ilminin konusu, vaciplik, mendupluk, helallik ve haramlık gibi şer'î hükümlere konu olması bakımından mükelleflerin fiilleridir. Meseleleri ise amelî dinî hükümlerdir. Dolayısıyla insanın iradesiyle meydana gelen varlık alanını fıkıh inceler. Kelam ilmi, insan iradesinden bağımsız varlık alanını inceler. İnsan iradesinden bağımsız varlık alanı ise bizzat doğal dünyanın bir parçası olarak insanın kendisi de dâhil olmak üzere bütün olarak mevcutları kuşatır. Bu sebeple kelamın konu sıralamasının hicrî ikinci yüzyılın ikinci yarısında bilgi, genel durumlar, cevher ve arazlar, Tanrı'nın zâtı ve sıfatları, nübüvvet, âhiret, şer'î isimler ve imamet şeklinde belirlendiği görülür. Her iki disiplin de bir yandan nasları, diğer yandan incelemeye konu olan varlığı anlamayı hedeflediğinden, erken dönemde bu iki disipline de "fıkıh" adı verilmiş ve birbirlerinden ayrışmaları için kelama "el-fıkhu'l-ekber", fıkha ise "el-fıkhu'l-asğar" denilmiştir. Bu bağlamda "fıkıh" terimi, nastan hareketle varlık araştırması yapmayı ifade eder. Fıkıh ve kelamın kuruluşunun da yine ikinci yüzyılda tamamlandığı görülür. İmâm Ebû Yusuf (ö. 182/798), İmam Muhammed (ö. 189/805), İmâm Mâlik ve İmâm Şâfiî (ö. 204/820) ikinci yüzyılın ikinci yarısında eserlerini vermişlerdir. Yine Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]), Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) ve Nazzâm (ö. 231/845) gibi kelam ilminin kurucu düşünürlerinin eserleri tamamen veya kısmen hicrî ikinci yüzyılda yazılmıştır. Bu iki disiplinin varlık araştırmasında izledikleri yöntemler de sadece uygulamadaki bir farkındalık olarak değil, aynı zamanda yazılı bir farkındalık olarak ikinci yüzyılda oluşturulmuştur. İmam Muhammed'in eserlerinde Hanefî ekolünün usulünün içerildiği görülmekle birlikte Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinde fıkhın usulü sonraki bütün çalışmalara temel oluşturacak şekilde sistemli bir disipline dönüştürülmüştür.

İslam'da metafiziğin tarihini doğru kavramak bakımından hiç kuşkusuz bu disiplinlerden kelamın sistemli tercüme hareketini önceyen dönemdeki gelişiminin ayrı önemi vardır. Özetle ifade edilecek olursa kelam ilminin kaynağında ashâb dönemindeki iç savaşlar yer alır. Bu savaşlarda bütün taraflar Müslüman olduğundan ölenler de öldürülenler de İslam'a mensuptur. Bütün taraflarda ölenler ve öldürenler olduğuna göre şu veya bu sebeple bir kısım Müslümanlar başka Müslümanları katletmiş yani büyük günah kapsamına giren bir fiil yapmış olmaktadır. Bir Müslüman büyük bir günah işlediğinde ise tevbe etmesi beklenir. Fakat taraflar ken-

dilerini haklı gördüğünden büyük günah işlediği halde tevbe etmeyen hatta tevbe etmeyi reddeden bir kitle ortaya çıkmıştır. Bu durum mümin, münafık, kâfir ve fâsık gibi insanın Allah nezdindeki konumunu tanımlayan dinî kavramları belirsiz hale getirmiştir. Bu kavramların anlamlarına yönelik tartışmalar çok geçmeden insanın yaptıklarında ne denli özgür olduğu sorusunu sormaya sevk etmiştir ki, İslam'da ortaya çıkan ilk büyük teorik sorun budur. Bilindiği gibi özgürlük, bir şeyden özgürlüktür. İnsan doğal dünyada hüküm sürdüğü düşünülebilecek nedensel yasalardan, toplum, aile ve dil gibi kurumsal yapılardan, bütün âlemde hükümfermâ olduğuna inanılan ilahî iradeden özgür olup olmadığı tartışılabilir. Her ne kadar ikinci yüzyılın ikinci yarısında insanın doğal dünyadaki nedensel ilişkilerden özgür olup olmadığı tartışılmaya başlanmışsa da Müslümanlar erken dönemde insan özgürlüğü sorununu ilahî iradeden özgürlük olarak kavramışlardır (kader sorunu). İnsanın ilahî iradeden özgür olup olmadığına ilişkin tartışmalar, ilahî iradenin mahiyetine ilişkin bir soruşturmayı gerekli kılmıştır. İlahî iradenin ne olduğu sorusu ise Müslümanları İslam'ın bütün dönemlerine damgasını vuran ikinci büyük sorunla yüz yüze bırakmıştır: sıfatlar sorunu.

Kuşkusuz âyetlerde Allah'a pek çok isim ve sıfat nispet edilmektedir. Bu isimlerin dildeki anlamlarını kavramak sadece dilsel bir çaba olarak düşünüldüğü sürece güç değildir. Fakat sıfatların tevhid ve nübüvvet ilkesi bağlamında anlaşılması söz konusu olduğunda Allah'ın birliğine ve âlemle irtibatına halel getirmeyecek bir açıklama yapılması gerekecektir. Bu sebeple hicrî ilk yüzyılın son çeyreği ile ikinci yüzyılın ilk çeyreğindeki sıfat tartışmaları, ilahî bir sıfata ilişkin açıklamanın Allah'ın zâtına ilişkin bir kavrayışın neticesi olduğu sonucunu ortaya çıkarmıştır. İlahî zâta ilişkin bilgilerin, naslarda yeterince ifade edildiğini ve Müslümanın görevinin naslara iman etmek ve sıfatları da bu doğrultuda anlamak olduğunu düşünenler olmuştur. Fakat hicrî ikinci yüzyılında ilk çeyreğinin sonlarına doğru Mu'tezile kelamcıları olarak temayüz edecek bir grup, sıfatlar sorununu Allah'a ilişkin nassın dilsel çerçevesinin ötesine geçen bir kavrayışla çözülebileceği kanaatine varmıştır. Bu kanaat ise sıfatlar sorununun bilgi teorisine ilişkin başka bir soruna evrilmesine sebep olmuştur: Allah'ın bilmek mümkün müdür ve mümkünse yolları nelerdir?

Soru, İslam'ın bütün dönemlerine damgasını vuracak ağırlıktadır ve Müslümanlar bu soruyla varlığın bütününe ilişkin teorik veya deneysel araştırmaların kapısını aralamıştır. İnsanın bilgi imkânlarını araştıran kelamcılar, bilgi kaynaklarını akıl, duyular ve haber olarak üç grupta topla-

mıştır. İkinci yüzyılda yaşayan kelamcılara göre akıl, yalın haliyle alındığında, duyulardan ve nastan gelmeyen ilksel bilgileri ile *nazar* (istidlâl, akıl yürütme) faaliyeti yapma özelliğini ifade eder. İlksel bilgiler aklın *nazar* faaliyetini yapması için gerek şartı olmakla birlikte yeterli değildir. Dolayısıyla Allah'a ilişkin bilgi, salt akıldan gelemez. Geriye naslar ve duyular kalmaktadır. Naslardaki verilerin nasıl anlaşılması gerektiğinden hareket edildiğinde tek başına naslardaki verilerle sorunun çözülemeyeceği de açıktır. Bu sebeple kelamcılar, duyu verilerine başvurmuşlardır. Allah ise duyularla algılanamayacağından Allah'a ilişkin bilgiye ulaşmak yani *nazar* faaliyeti yapmak için aklın veri olarak kullanacağı iki alan vardır: Allah'ın sözleri ve fiilleri. Açıkça anlaşılacağı üzere naslar Allah'ın sözlerine, bütün olarak duyularımızla idrak ettiğimiz âlem ise Allah'ın fiillerine tekabül eder. Naslar zaten mevcut ve ilk hareket noktası olduğundan kelamcılar, duyu idraklerine yönelmişler ve duyularla idrak edilen varlık alanına yöneliş, kelamda tabiat teorini ortaya çıkarmıştır.

Hicrî üçüncü yüzyılın ilk çeyreğinde yapılan kapsamlı tercüme faaliyetinden önce kelamcılar, tabiat teorisini inşa etme faaliyetine girişmişler ve bu hususta üç önemi teori geliştirilmiştir: Ebu'l-Hüzeyl'in atomculuğu, Dırâr b. Amr'ın arazcılığı ve Nazzâm'ın *zuhûr* ve *kümûn* teorisi. Şayet İmâm Ebû Hanife (ö. 150/767) ve takipçilerinin belirli bir doğa teorisi gerektirmeyen sağduyuya dayalı idraklerden hareketle nesneler hakkındaki akıl yürütmelerini de dikkate alacak olursak tabiat teorisine dair yaklaşımları dörde çıkarmak mümkündür. Kelamcılar, tabiat açıklamalarını kelamın bir parçası haline getiren kelam ilmi, insan iradesinden bağımsız varlık alanı hakkında hakikat araştırması yapan nazarî ve tümel bir disipline dönüşmüştür. Kelamın konu sıralaması da muhtemelen Ebu'l-Hüzeyl tarafından bu amaca göre şekillendirilmiştir.

Kelamın oluşumuna yol açan tartışmalar, imâmet meselesinden çıkmış ve ilk olarak Mu'tezile'nin şer'î isimler olarak adlandırdığı iman, küfür gibi kavramları belirsizleştirerek insan özgürlüğünü sorun haline getirmişti. Ardından ilahiyât ve bir ölçüde nübüvvet bahisleri sorun haline gelmiş, fakat bunların çözümü kelamcıları doğal nesneleri araştırmaya mecbur bırakmıştı. Bütün bunlar ise kelamcıları bilgi ve yöntem bahislerini ele almaya sevk etmişti. Bu sebeple imâmet ve şer'î isimler sıralamada en sona kalmış, bilgi ve yöntem bahisleri en başa geçmiştir. Kelamın yukarıda verdiğimiz konu sıralamasını şimdi daha ayrıntılı bir şekilde verebiliriz: Bilgi, nazar, cevherler, arazlar, ilahiyyât, nübüvvât, me'âd, şer'î isimler ve imâmet. Bundan dolayı kelama kullandığı yönteme nispetle

"nazar ve istidlâl ilmi", varlık hakkında insanî bir söylem olduğu için "kelam", gayesi Allah'ı bilmek olduğu için "tevhid ilmi" adı verilmiştir.

Kelamın hicrî ikinci asırda hakikat araştırması iddiasına varması, fetihler yoluyla dünyanın önemli merkezlerine yerleşip siyasî ve toplumsal yapıları tevarüs eden Müslümanların aynı zamanda insanlığın bilgi birikimini de tevarüs etmesiyle neticelenecektir. Nitekim kelamın kurucu düşünürleri olan Mu'tezilîler, eşyanın hakikatlerini araştırma iddiasıyla birlikte önceki dönemlerin benzer iddiayı taşıyan teori ve akımlarına da ilgi duymuştur. Kelam ve felsefenin içeriği kısaca karşılaştırıldığında bu durum daha açık hale gelmektedir. Nasıl ki teorik felsefede, fizikten metafiziğe insan iradesinden bağımsız var olan şeylerin tamamı araştırma konusu haline getirilmişse, kelamda da insan iradesinden bağımsız olarak var olan şeylerin tamamı araştırma konusu haline getirilmiştir.[5] Bu bağlamda kelam, tam da Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) söylediği gibi, teorik felsefenin mukâbili olacak şekilde tasarlanmıştır. Teorik felsefe, fizik, matematik ve metafizik kısımlarına ayrıldığı gibi, kelam da kısmî farklılıklarla aynı tasnife sahiptir. Teorik felsefedeki fiziğe kelamın cevher ve araz bahisleri tekabül eder. Cevher ve arazların tümel durumlarının incelendiği bahisler, teorik fiziğe tekabül ederken felsefede botanik, zooloji, mineraloji gibi müstakil disiplinlerde incelenen meseleler kelamda cevherlerin ve arazların ayrıntısında incelenmiştir. Kelamcılar, teorik felsefede matematik kapsamında incelenen meselelerin bir kısmını da inceler. Teorik felsefenin en üst disiplini kabul edilen metafiziğin incelediği meselelerden ontoloji bahisleri, kelamda nazar bahsinde hemen ardından –sonraları "genel durumlar" (*el-umûru'l-âmme*) olarak başlıklandırılacak bölümde– incelenmişken, diğer bahisler ilahiyât ve sonraki bahislerde incelenmiştir. Teorik felsefenin yöntemi olan mantık meseleleri, bilgi ve nazar bahislerinde ele alınmıştır.

Nitekim İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) teorik felsefeyi bir bütün olarak özetleyen *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eseri dikkate alındığında, kelamın

******

5 Bu hususta bkz. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun, II (Kahire : Mektebetü'l-Hanci, 1979), 134-135; Câhız, "Risâle fî sınâ'ati'l-kelâm", *Resâilu'l-Câhız*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun, IV, 243-250. Ayrıca Câhız'ın *Kitâbü'l-Hayevân*'da, Ka'bî'nin *Kitâbü'l-Makâlât*'ta, Eş'arî'nin *Makâlât*'ta ve Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Mugnî*'de önceki kelâmcıların görüşlerini aktardığı konu başlıkları ile İbnü'n-Nedîm'in önceki kelâmcıların yazdığı eserler hakkında verdiği listeler Mu'tezile tarafından inşa edilen kelâmın yapısını açıkça koyar. Konuyla ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. Türker, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci", 75-92.

nazarî felsefeyle uyumu daha rahat görülmektedir. Bu eserin tertibi şaşırtıcı bir şekilde kelamla paralellik arz eder: Mantık, fizik, metafizik. İbn Sînâ bu eserinde matematik meseleleri kitap dışına bırakmıştır. Feleklerle ilgili anlattıkları da fizik altında mütalaa edilen fiziksel (*mücessem*) astronomi kapsamındadır. Dolayısıyla bu sıralamanın kelamdaki mukâbilini, bilgi-nazar, cevher-arazlar ve ilahiyât-nübüvvet-me'âd şeklinde ifade etmek mümkündür. Fakat kelam ile teorik felsefe arasında, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* külliyatında görünür hale gelen esaslı bir fark vardır: Fizik ve matematik nesneler, felsefede müstakil disiplinler halinde ayrıntılı olarak incelenmektedir. Kelamcılar ise görülenler, duyulanlar, tadılanlar vb. duyu idraklerine göre taksim ettikleri nesneleri ekseriyetle gündelik deneyimlerin elverdiği ölçüde incelemişler ve bunları müstakil bir disiplinin konusuna dönüştürmemişlerdir. Dolayısıyla kelam mevcutların tamamını incelemesine rağmen hiçbir zaman böylesi bir bilimler kümesine sahip olmamıştır. Hicrî ilk üç asırda Mu'tezile kelamcılarının felsefeye yönelik ilgisinin nedeni de tam olarak burada aranmalıdır.

Öyle anlaşılıyor ki Mu'tezile kelamcıları hicrî ikinci yüzyılın bilhassa ikinci yarısından itibaren öncekilerin bilimsel ve felsefî mirasını kendi hakikat araştırmalarında sistemli olarak yararlanacakları bir veri olarak görme noktasına ulaşmışlardır. Kaynaklara nasıl ulaştıkları ve teorileri hangi yollardan öğrendikleri hususunda yeterli bilgiye sahip değiliz. Fakat Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ve Nazzâm gibi kelam ilminin kurucu düşünürlerinin düzenli ve kapsamlı çeviri faaliyetlerinin yapıldığı hicrî üçüncü yüzyıldan önce en azından atomculuk ve madde-suretcilik gibi felsefî teorilerden haberdar olduklarını biliyoruz. Gerçi Emevî emîri Hâlid b. Yezîd (ö. 85/704 [?]) daha hicrî birinci asırda Mısır'dan Arapça bilen bir grup Grek filozofunu getirtip daha çok astronomi, simya, tıp ve müspet ilimlere dair bir kısım Grekçe ve Kıptîce eserleri Arapçaya çevirmelerini istemiştir. Bu tercümeler düzenli, kapsamlı ve kurumsal değil, daha ziyade pratik ihtiyaçlara yöneliktir. Daha sonraları Abbasî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr (slt. 754-775) döneminde Abdullah İbnü'l-Mukaffa''ın (ö. 142/759) Aristoteles'in *Kategoriler*, *Önermeler* ve *Kıyas* kitaplarını Pehlevîceden Arapçaya çevirdiği bilinmektedir. Hatta Câhız (ö. 255/869), İbnü'l-Mukaffa''ı Aristoteles mütercimleri arasında saymaktadır.[6] Ardından Abbâsî halifesi Mehdî (slt. 775-785) bir Nestûrî patriği olan I. Timotheus ve ekibine 165/782 yılında Aristoteles'in *Kitâbü'l-Cedel*'ini

••••••

6 Bkz. İlhan Kutluer, "İbnü'l-Mukaffa'", *DİA*, XXI, 134-137.

(*Topikler*) çevirtmiştir. Batlamyus'un (ö. 168 [?]) *el-Macestî*'si ile Öklid'in (MÖ III. yüzyıl) *Usûlü'l-Hendese* (*Elementler*) adlı eseri de hicrî ikinci asrın ikinci yarısında çevrilen eserler arasındadır.[7] Bu çevirmenler arasında özellikle Abdullah İbnü'l-Mukaffa' şöhretli ve eserleri geniş çapta tanınan bir siyasi ve edebî şahsiyettir. Onun eserlerinin ne denli yaygınlaştığını Nazzâm'ın talebesi Câhız'ın anlatı ve eserlerinden anlamak mümkündür. Gerek bu çevirilerin gerekse İslam hâkimiyeti altındaki geniş topraklardaki kültürel hareketlerin Mu'tezile düşünürlerine felsefî öğretileri tanıma imkân verdiği açıktır. Fakat kelam ilminin gelişiminde önceki öğretilerin etkisi her ne olursa olsun kelamın sistemleşerek varlık araştırması yapan bir disipline dönüşmesi, kadîm mirasa yönelik daha geniş bir ilginin sâiki olmuştur. Bu sebeple İslam'da felsefe eserlerinin sistemli olarak tercümesi Mu'tezile mezhebinin resmî mezhep olarak benimsendiği Abbâsî halifesi Me'mûn (slt. 813-833) dönemine tekabül eder. Bu bağlamda Me'mûn'un bir Mu'tezilî olması, yine tercüme heyetinin şefliğini yapan Kindî'nin (ö. ykl. 252/866) Basra Mu'tezilesi'nin hâkim olduğu çevrelerde yetişmiş olması bir tesadüf değildir. Kuşkusuz bu durum, tercüme faaliyetinin geniş bir coğrafyaya yayılmış imparatorluğun pratik ihtiyaçlarıyla desteklenmiş olmasıyla da çelişmez. Nitekim pratik sanat ve zanaatlara dair kitapların çevirisinde bu ihtiyaçların hayati rol oynadığı inkâr edilemez. Fakat tercüme faaliyetinin kapsamına bakıldığında çevirilerin sadece pratik ihtiyaçlarla izah edilemeyeceği, bilakis insanlığın o günkü bilimsel mirasının tevarüs edilmesini amaçladığı aşikârdır. Ziraat, mühendislik, tıp ve mûsikîden metafiziğe değin "öncekilerin ilimlerinin" neredeyse tamamı, büyük bir maddî destekle Arapçaya aktarılmıştır. Bu durum gerçekte ancak varlığın bilinebilen alanlarında hakikat araştırması yapan bir topluluğun yönelişiyle izah edilebilir.

Tarihsel bilgilerimiz, İslam'da bu hareketin ardındaki zihinsel motorun bilhassa Mu'tezile kelamcıları olduğunu göstermektedir. Yukarıda belirtildiği gibi bu tespit, hem kelamı tercüme faaliyetlerini önceleyen

••••••

7 Bkz. Muhittin Macit, "Tercüme Hareketleri", *DİA*, XL, 498-504. Tercüme hareketlerinin toplumsal ve fikrî açıdan ayrıntılı bir tahlili şu iki çalışmaya bakılabilir: Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003); İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 37-90.

dönemde konusu, meseleleri ve tertibi belirli bir disiplin olarak inşa eden[8] Mu'tezile kelamcılarının felsefe ilgisiyle hem de tercümeyi bizzat organize edenlerin Mu'tezilî çevreden oluşuyla desteklenmektedir. Pekâlâ, tercümeyi organize edenler neyi amaçlamışlardı ve tercüme faaliyeti neticesinde ne oldu?

Aslına bakılırsa Mu'tezile'nin teorik fiziğe ve metafiziğe dair geliştirdikleri teoriler, öncekilerin bilimsel ve felsefî mirasını kendi hakikat araştırmalarının bir parçası haline getirmeye elverişliydi. Fakat tercümelerin onların beklentilerinin aksine bir sonuç doğurduğu anlaşılmaktadır. Öncelikle tercüme edilen mirasın bin yılı aşkın bir geçmişi vardı. Mantık, fizik, matematik ve metafizik disiplinlerindeki görüşler, İslam öncesinde birçok ekol ve şahsın katkısıyla gelişmiş sistemli bir yapıya sahipti. Dolayısıyla bu ilimlerin incelediği alanlara ilişkin araştırmalarla gelişmeye elverişli sistemli bir ilimler bütünüyle karşılaştılar. Bu ilimler sözlü bir gelenekten alınıp nispeten kolayca işlenebilecek bir malumatlar kümesinden mahiyetçe farklıydı. Diğer deyişle Müslümanlar, kendilerinden önce iki bin yıl boyunca çeşitli aşamalardan geçen, pek çok filozofun katkılarıyla derinleşen ve kendi içinde birçok ekolü barındıran bir mirası devralmışlardır. Bu nedenle de "felsefe" henüz tercüme süreci bile tamamlanmadan bir "filozoflar" cemaatini ortaya çıkarmış ve bir tercüme heyetine başkanlık yapan Kindî ile birlikte İslam'da ilk felsefe ekolü zuhur etmiştir. Teorik olarak hazır bir zihinler grubu olmadan sadece tercümeden böyle bir ekolün ortaya çıkması mümkün değildir. Abbâsîler dönemindeki tercüme faaliyetinin eşzamanlı olarak filozoflar cemaatini üretmesi, ancak varlığa ilişkin geliştirilmiş teorileri olan bir grubun varlığıyla açıklanabilir. Fakat Kindî'nin önderliğindeki felsefî hareket, süreç içinde zihinsel olarak Mu'tezile'den tamamen kopmuştur. Dolayısıyla felsefe eserleri tercüme edildikten sonra bu kitapların tahsil sürecini Mu'tezile'ye mensup veya Mu'tezile kökenli düşünürler kontrol edememiştir.

Bunun gayet mâkul başka sebepleri vardır. İlk olarak felsefe tahsili, her ne kadar son derece zayıflamış olsa da bir kısım okullarda varlığını devam ettiriyordu. Nitekim Fârâbî (ö. 339/950) felsefe tahsilini özetlediği meşhur anlatısında kendisine kadar kesintisiz ulaşan bir halkanın varlığından söz eder.[9] Bu türlü yerel faaliyetler, felsefenin Bağdat'ta resmî meşruiyetiyle

•••••

8 Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Muammer, Nazzâm, Câhız, Bişr b. Mu'temir ve Şahhâm gibi Mu'tezile'nin birçok kurucu düşünürü, ilmî kariyerlerini kapsamlı tercüme faaliyetlerini önceleyen dönemde kazanmıştır.

9 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ'*, nşr. Nizâr Rızâ (Beyrut: Dâru'l-Hayât, tsz.), 604-605.

daha geniş bir zemine taşınma imkânı bulmuştur. Sudûr düşüncesinin İslam felsefesine hâkimiyeti de bu kanaldan olacaktır. İkinci olarak tercümelerle birlikte felsefe eserleri Bağdat'ta Kindî ve takipçilerinden de bağımsız felsefe çevrelerinin oluşmasına yol açmıştır. İçlerinde azımsanmayacak sayıda gayri müslimi de barından yeni felsefe grupları her ne kadar başlangıçta kelamcıların etkilerini taşısa da üçüncü yüzyılın sonlarında yöntem ve düşünce bağımsızlığına sahip küçük zümrelere dönüşmüştür.

Fakat asıl neden, yukarıda belirtildiği gibi, Me'mûn döneminde yapılan tercümelerle İslam dünyasına bir bütün olarak intikal eden ve yaygınlık kazanan felsefî ilimlerin dönüştürülmeye direnen gelişmişliğidir ki, metafizik araştırmaların tarihi de bu kapsamda değerlendirilmelidir. Bilindiği üzere metafizik, en temel, en genel ve en iyi bilinen kavramlardan araştırmaya başladığı için Aristoteles tarafından "ilk felsefe" olarak adlandırılmıştır.[10] Diğer yandan metafizik, felsefî ilimler hiyerarşisinde dışta ve zihinde bir maddede bulunan cisimleri inceleyen fizik ile dışta bir maddede bulunmakla birlikte zihinde soyut olarak bulunan şeyleri inceleyen matematiğin ardından gelmektedir. Bu nedenle Rodoslu Andronikos tarafından "fizikten sonra gelen" anlamında "metafizik" olarak adlandırıldığı söylenir. Fakat genelde felsefî ilimlerin özelde metafiziğin İslam öncesi serüvenini dikkate aldığımızda, müstakil bir disiplinin adı olarak "fizik ötesi" ifadesinin konu ve mesele bakımından birtakım sorunları barındırdığı; yöntem, temel teori ve inceleme tarzı bakımından ise birtakım farklı evreleri ifade ettiği görülür. Sorunların birincisi şudur: Metafiziğin gerek konusunun ne olduğu gerekse meseleleri veya ikincil konuları arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı, fizik ötesine dair bilgiler kümesini ilk defa sistemli bir disipline dönüştüren Aristoteles'ten sonra filozof ve düşünürleri meşgul etmiştir. İkinci sorun şudur: Metafizik, fizik ve matematik ilimlerin ardından geldiğinden, bir filozofun veya felsefe talebesinin felsefî kavrayışının temerküz ettiği alandır. Herhangi bir filozofun veya felsefî geleneğin felsefe tasavvurunun ne olduğu sorusuna verilen cevap, esas itibariyle metafizik tasavvurunun ne olduğu sorusunun cevabıdır. Bu çerçevede metafizikçinin kim olduğu ve bir filozofun fizik ötesinin idrakine nasıl ulaşacağı sorusu, bir tür ruhânî arınmayla hakikat bilgisine ulaşmayı öngören Eflâtun ile istidlâl yoluyla hakikat bilgisine ulaşmayı öngören Aristoteles karşıtlığında sembolleştirilen bir kutuplaş-

••••••

10 Aristoteles'in metafiziğin konusu ve adına ilişkin açıklamaları için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 187-199.

maya da kaynaklık etmiştir. Bu tartışma metafizik kavrayışına ilişkin farklı sonuçlar doğurduğundan, metafizik tasavvurundaki dönüşümler, felsefe tarihinin de dönüşüm noktalarını ifade etmektedir.

Bu bağlamda metafiziğin İslam öncesi tarihinin iki dönüm noktasından söz edilebilir. Birincisi, hiç kuşkusuz Aristoteles'in metafizik bilgiler kümesini "mevcut olmak bakımından mevcûdu" konu edinen bir disiplin altında birleştirmesidir. Aristoteles'in ardından ağırlıklı olarak metafiziğin konusu ve meseleleriyle ilgili bizzat Aristoteles metinlerinin iç sorunlarının ele alındığı şerhler dönemi başlar ve Plotinus'a (ö. 270) kadar devam eder. Plotinus'un sudûr teorisiyle birlikte metafizik tarihinin ikinci önemli dönemi başlar. Sudûr teorisinde, Aristoteles külliyatı zemin kabul edilerek Tanrı-âlem ilişkisi başta gelmek üzere birlik-çokluk ilişkileri kesintisiz bir varlık bağlantısıyla açıklanmış ve Eflâtun metafiziği yeniden yorumlanmıştır. Bu iki metafizik düşünce arasındaki ortak ve farklı yönler temelde dört maddede özetlenebilir: (i) Her iki gelenek de metafiziği mevcut olmak bakımından mevcûdun bilgisi olarak kavramakta ve bu kavrayışı nedensellik ilkesine bağlı kalarak inşa etmektedir. Bu inşada hareket noktası, "mevcut" ve "şey" kavramları ile "Bir şey ya vardır ya yoktur" öncülünün apaçıklığı idi. (ii) Her iki gelenek de felsefenin türsel hakikatleri idrak etme çabasını içerdiğini ve bu bağlamda metafizik bilginin fizik ve matematik ilimlerin tahsilini gerektirdiğini savunuyordu. (iii) Aristoteles metafiziği, âlemin ezelî olduğuna ve Tanrı'nın yalnızca hareket veren bir ilke olduğuna dayalıydı. Bu bağlamda Tanrı-âlem ilişkisi Aristoteles metafiziğinde hareket veren bir illet ile onun verdiği hareket sayesinde değişim ve oluşum sürecini başlatan ve hareket verici ikincil etkenlerle varlığını devam ettiren ezelî bir nesneler grubu olarak tasarlanmıştır. Fakat Plotinus Tanrı'yı hareket değil, varlık veren bir ilke olarak tasarlamış ve Tanrı'yı bir olmak dışında varlık da dâhil bilinen bütün yüklemlerden tenzih etmiştir. Diğer yandan Plotinus, âlemin akıl-nefs-tabiat üçlemesiyle Bir'den sudûr ettiğini savunmuştur. Böylece Aristoteles'teki hareket veren Tanrı düşüncesinin yerini "varlık veren Tanrı" fikri almıştır. Bu görüş ise oluş ve bozuluş sürecinin cisimler dünyasının dışında haricî bir fail neden gerektirdiğini düşüncesini doğurmuştur. (iv) Plotinus, Eflâtun'un ruhânî aydınlanma ve maddeden bağımsızlaşma düşüncesini iniş-yükseliş öğretisiyle yeniden dirilterek metafizik bilginin kişinin ruhunun maddeye bağımlı olmaktan kurtularak gerçekleşeceğini ve bunun aynı zamanda pratik bir arınma sürecini de gerektirdiğini iddia etmiştir. Dolayısıyla Plotinus ve takipçileri, metafiziğin birlik-çokluk ilişkisini

açıklayan temel teorisini değiştirmişler ve "metafizikçi" ifadesini ruhun kuvveden fiile çıkışıyla maddî kayıtlardan kurtulmuş ve tümsel hakikatleri metafizik illetten hareketle bilme noktasına ulaşmış filozof anlamında yorumlamışlardır. Öyle ki, Yeni-Eflâtuncu şârihlerin bir kısmı, metafiziği disiplin haline getirmiş Aristoteles'i ironik bir şekilde bir "doğa bilimci" olarak görmüşlerdir.[11] Böylece Aristoteles ve Eflâtun külliyatı sudûr teorisinin duyarlılıklarıyla yeniden okunarak sudûrcu bir yorum ve tedris geleneği başlamıştır.

Muhtemelen, İslam döneminin tarihsel olarak sudûrcu yorum geleneğinin ardından gelmesi nedeniyle İslam felsefesi tarihçilerince Müslümanların sudûrcu yorum geleneğine vâris olduğu ve sudûrcu metafiziği benimsediği düşünülegelmiştir. Ayrıca bu düşünce Kindî editörlüğünde gerçekleştirilen kapsamlı tercüme faaliyetinde Plotinus'un *Enneadlar*'ına ait IV-VI. bölümlerinden ibaret olan *Esûlucyâ*'nın ve Proclus'un *Teolojinin Unsurları* adlı eserine ait bazı bölümlerin *Kitâbu'l-Îzâh fi'l-hayri'l-mahz* adı altında Aristoteles'e atfedilerek çevrilmesi ve yine Proclus'un (ö. 485) *Teolojinin Unsurları*'ndaki önermelerinden diğer bazılarının *Mâ İstahrecehû el-İskender el-Afrûdîsî min Kitâbi Aristûtâlîs el-müsemmâ bi-Esûlûcyâ ve ma'nâhu el-kelâm fi'r-rubûbiyye* başlığı altında İskender Afrodisî'ye (ö. III. yüzyılın ilk yarısı) nispet edilerek çevrilmesiyle[12] de desteklenmiştir. Fakat bu kanaat şaşırtıcı derece zayıftır ve ileride ele alınacağı üzere, İslam'daki metafizik geleneklerin seyrini anlamada son derece yanlış yönlendiricidir.

•••••

11 Mesela bkz. Philoponus, *Commentary on Aristotle's Physics 2*, çev. A. R. Lacey (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1993), s. 241,18-242,3; Simplicius, *On Aristotle's Physics 8.6-10*, çev. Richard McKirahan (Ithaca, New York: Cornell University Press, 2001), s. 1359,5-1360,15; 1360-17,23; Richard Sorabji, "Infinite Power Impressed: The Neoplatonist Transformation of Aristotle", *Matter, Space and Motion* (Londra: Duckworth, 1988), s. 249-286.

12 İslam dünyasının devraldığı felsefî birikimin ana özellikleri için bkz. Cristina D'Ancona, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras", *İslam Felsefesine Giriş*, der. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2008), 11-33; Üçer, "Antik Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali", 37-81.

KİNDÎ
HAREKET VE BİRLİĞİN YENİDEN KEŞFİ

İlk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindî'yi (ö. ykl. 252/866) ve yeni gelişmeye başlayan felsefî faaliyetin içinde bulunan isimleri önceleyen, içinde yetiştikleri bir felsefî geleneğin mevcut olmadığı dikkate alındığında, entelektüel tartışmaların zeminini belirleyen temel bakış açısının, Mu'tezile tarafından tümel bir disiplin olarak kurulmuş olan kelam düşüncesi olduğu söylenebilir.[1] Nitekim Kindî'nin metafizik düşüncesi, kelamî tartışmalarla doğrudan ilişkili üç temel üç üzerine kuruludur: (i) yoktan yaratma, (ii) âlemin hudûsu ve (ii) nedensellik ilkesi. Diğer kelamcılar gibi, Kindî de âlemin hudûsundan hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamayı amaçlar. Fakat âlemin hudûsuna ve Tanrı-âlem ilişkisine dair açıklamaları, kelamcıların açıklamalarından esaslı farklılıklar göstererek Yeni-Eflâtuncu geleneğe bağlanır. Zira günümüze ulaşan eserleri bir bütün olarak dikkate alındığında, Kindî'nin felsefî tahlillerinin, Yeni-Eflâtuncu gelenekte köklerini bulan "birlik" ve "hareket" kavramlarına dayandığı görülmektedir. Bu kavramlardan "birlik", metafiziğin meselesi iken "hareket" doğa biliminin meselesidir. Dolayısıyla Kindî metafiziği, bir yandan aklî mevcutlar ile duyulur mevcutların, diğer yandan aklın idraki ile duyunun idrakinin dakik bir tahlili üzerine kurulur. Bu tahlil esas itibariyle üç kademeli bir yapı arz eder.

1. Birinci Cevherler: Cevher ve Cismin Kavramsal Tahlili

Birinci aşama, cevher ve cismin kavramsal tahlilidir. Buna göre cevher, dışta var olduğunda kendi başına var olan, başkası tarafından taşınma-

•••••

1 Kindî'nin hayatı ve eserleri hakkında sahip olduğumuz bilgiler, onun bir Mu'tezilî olduğunu söylemeye yeterli olmasa da kelamcı bir çevrede yetiştiğini, İslam dışı fırkalara reddiye yazdığını, âlemin hudûsu ve tevhid bahisleri gibi kelamcıların yazdığı alanlarda eserler kaleme aldığını, kısaca yaşadığı çağın kelamcılarının belli başlı sorunlarıyla ilgilendiğini tespit etmek için kâfidir; bkz. Mahmut Kaya, "Kindî ve Felsefesi", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 11-13, 66.

yan, tam tersine farklılıkları taşıyabilen şeydir. Cisim ise üç *miktar*a yani en, boy ve derinliğe sahip olan şeydir. Açıkça anlaşılacağı üzere, cevherin tanımında miktar şartı yoktur ve cevher miktarlı olabileceği gibi miktarsız da olabilir. Fakat Kindî tanımın bir sonuç olduğunun farkındadır ve sadece gözlemle de doğrulanabilir kısmından tahlile girişir. Bu kısım, cevherin taşıyıcı olmasıdır. Cevher, taşıyıcı olduğuna göre nitelenen olarak varlığını sürdürdüğü halde niteleyenlerinin değiştiği şeydir. Bu bağlamda niteleyenlerin bir kısmı nitelediği şeye ismini ve tanımını verirken (*mütevâtı'*) bir kısmı ismi ve tanımını vermez (*müteşâbih*).[2] Cevhere ismini ve tanımını vermeyen nitelikler, sadece iştikâk yoluyla bir isim verir ama ismin ilkeleri niteleneni nitelemez. Mesela "İnsan aktır" dediğimizde "ak"ı insana yüklem yaparız ve aklığın da insanda bulunduğunu söylemiş oluruz. Çünkü ak yükleminin ilkesi aklıktır. Bu ilke insana "ak" diye bir isim verir, fakat insan aklığı taşımasına rağmen aklıkla nitelenmez. Dolayısıyla da aklık kendi ismi ve tanımını vermez, yani "İnsan aklıktır" veya "İnsanın cevheri aklıktan oluşur" denmez. Meşşâî filozoflar, bu yüklemlerden birincisine nesnenin zâtını kuran yüklem anlamda *zâtî*, ikincisine ise nesnenin zâtının kuruluşunu izleyen yüklemler anlamında *arazî* adını vermişlerdir.

Kindî cisimsiz cevherlerin varlığını kanıtlamayı amaçladığı risalesinde cevherin bir iki tür yükleminden aynı zamanda cevherin iki türüne geçiş yapar. Ona göre eğer cevherin taşıdığı niteliklerin bir kısmı cevhere ismini ve tanımı veriyor, diğer kısmı vermiyorsa cisim olmayan bir cevher var demektir. Mesela canlı cisimlerdeki canlılık, ya zâtîdir ya da arazîdir. Zâtî canlılık, canlının cevherini oluşturduğundan, ortadan kalktığında canlının da fesada uğradığı canlılıktır. Mesela atın canlı olduğunu söylediğimizde böylesi canlılıktan bahsederiz. Arazî canlılık ise nesnenin zâtını oluşturmadığından, nesneden ayrıldığında nesne var olmaya devam eder. Mesela cismin canlı olduğunu söylediğimizde böylesi bir canlılık yüklemesi yaparız. Zira cismin canlı oluşu, cisme nispetle arazîdir ve canlılık cisimden ayrıldığında cisim yine cisim olarak var olmaya devam eder.

Kindî'nin fizikten metafiziğe doğru ilerleyen akıl yürütmesindeki önemli eşiklerden biri bu noktada karşımıza çıkar. Eğer canlılık cisimde arazsa onun kaynağı, cisim olmak bakımından cisim değil, bir başkasıdır. Çünkü cisim onu kendi başına gerektiriyor değildir. O halde canlılığın ci-

2 Kindî, "Fî ennehû tûcedu cevâhir lâ ecsâm", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 241.

simden başka bir kaynağı olmalıdır. Bu kaynağa ulaşmak için hiç kuşkusuz öncelikle canlılığın ne olduğuna ilişkin soruyu cevaplamak gerekir. Kindî, cisme nispetle bir araz olan canlılığın mahiyetinin "nefs" olduğunu söyler. Pekâlâ, nefs cevher midir, değil midir? Kindî bu soruyu farklı bir tarzda cevaplar. Ona göre iki şey ya *aynı* ya da ismi bakımından farklılaşır. *Aynı*larının tanımı bir olan iki şey aynı isimle adlandırılır. Yani bu iki şeyin hem *aynı* hem de ismi birdir. Dolayısıyla bu ikisi *aynı* itibariyle tek bir doğaya sahiptir. Şeye tanımını ve ismini vererek niteleyen şey, nitelediği şeyin doğasındandır. Nitelediği şey cevher ise cevherdir, araz ise aradır. Nitelediği şeye ismini ve tanımı vermeyen ve doğası nitelediği şeyin doğası olmayan şeye "araz" adı verilir. Çünkü o, nitelediği şeyin zâtından değildir, ondan bir arazdır. Şeyin neyse o olduğu şey ise onun suretidir. Bu suret, duyusal veya aklî olabilir. Cevher, nefs olan şeydir. Şu halde nefs canlının aklî suretidir, dolayısıyla da onun türüdür. Bu durumda canlı cevherdir. Cevherin türü de cevherdir. Öyleyse nefs cevherdir, zira türün cevheridir. Dolayısıyla da cisim değildir çünkü tür cisim değildir aksine cisim olan fertlerini kuşatan tümeldir, zira canlının fertleri cisimlerdir. Bu durumda cevherlerin bir kısmı cisim iken bir kısmı cisim değildir. Yine tür, fertlerine ismi ve tanımını verdiğine göre ferdinin doğasındadır. Ferdi cevher ise tür de cevherdir, arazsa tür de arazdır. Duyulur canlı cevherdir, onun türleri de cevherdir. Zira tür, cevhere ismini ve tanımını verir. Eğer tür de onun ferdi de cisim olursa, tür bir olduğuna göre bir ferdinde tamamıyla bulunan tür, diğer ferdinde olmayacaktır. Parçalı olarak bulunması durumunda ise bilfiil gerçekleşmiş bir anlam, bilkuvve sonsuz fertlerde bulunmak durumunda kalacak ve bilkuvve sonsuz şeylerden birleşmiş olacaktır. Oysa terkipte kuvve olması mümkün değildir, zira o, kuvveden fiile çıkmıştır. Şu halde cevherin türü, cisim değildir, cevherdir ve zorunlu olarak cevherler çoktur ve sadece cisimden ibaret değildir.[3]

Kindî insanî varlığı (*vücûd*) ikiye ayırır. Birincisi insana yakın, doğaya uzak iken ikincisi doğaya yakın, insana uzaktır. İnsanî varlıkla kastedilen, idraktir. Fakat Kindî'nin kendi döneminde daha yaygın bir terim olan "idrak" kelimesinin yerine "vücûd" kelimesini kullanmasının özel bir amacı vardır. İdrak ve vücudun anlam yakınlığını kullanarak insanî idrakin kısımlarını aynı zamanda varlığın kısımları olarak vaz etmeyi amaçlamaktadır. Bilindiği üzere "idrak" kelimesi, ulaşmak anlamına gelir. Benzer şekilde vücûd kelimesi de ulaşmayı içeren bulmak anlamına gelir. Bu

3 Kindî, "Fî ennehû tûcede cevâhir lâ ecsâm", 242-243.

durumda insanın bir şeyi idrak etmesi, onun varlık tarzıyla karşılaşması demektir. Bir varlık tarzına temas etmek için ise o varlık tarzına sahip olmak gerekir. Dolayısıyla insan idrakinin kısımları aynı zamanda varlığın da kısımları olacaktır.

Bu bağlamda Kindî'ye göre birinci kısımla kastedilen, duyuların idrakidir. İnsanın duyularıyla gerçekleştirdiği idrak, duyulura temasla olur. Fakat Kindî duyunun duyulura temasının zamansız olduğunu ve herhangi bir güçlük barındırmadığını söyler. Anlaşıldığı kadarıyla zamansız olmakla kastı, idrakin kendisinin ölçülebilir bir hareket olmamasıdır. Her ne kadar idrak etme eylemi zaman içinde gerçekleşse de duyunun duyulura teması yani bizzat idrakin kendisi zamansızdır. Duyulurun geçiciliği ve hareket türlerinden biriyle sürekli değişime konu olması nedeniyle bu varlık sabit değildir. Doğaya daha yakın, insana daha uzak olan varlık ise aklın varlığıdır. Yakınlık ve uzaklık yönleri, kuşkusuz bakış açısına göre değişebilir. Nitekim *eş-Şifâ: es-Semâ'u't-tabî'î*'de "daha bilinir olma"yı (*a'raf*) dikkate alarak akıl ve duyu ile tümel ve tikeli eşleştirmeleri yapan İbn Sînâ, bakış açısına göre daha bilinir olmanın, diğer deyişle yakınlık ve uzaklığın değiştiğine dikkat çeker.[4] Kindî'nin yakınlık ve uzaklıkta dikkate aldığı şey, İbn Sînâ'nın da yorumlarını dikkate alırsak gaye olmaktır. Varlıktaki gaye, türlerin hakikatleridir. Bu hakikatler yalın hakikat olarak değil, fertler zımnında tahakkuk ederler. Dolayısıyla herhangi bir nesnenin hakikatini taşıdığı türsel hakikat oluşturur, bir ferdin yok olup başka bir ferdin var olması halinde varlığını devam ettiren de bu hakikattir. Bu sebeple doğaya daha yakın olan veya İbn Sînâ'nın deyişiyle doğa nezdinde "daha bilinir" olan bu hakikattir. İnsan dış dünyaya duyular yoluyla temas ettiğinden onun doğrudan karşılaştığı şey, bir türsel hakikatin ferdîleşmiş halidir. Fert aracılığıyla da şeyin taşıdığı türsel hakikati kavrar. Fakat ferdî özellikleri herhangi bir soyutlama ihtiyaç duymadan duyularıyla bulurken hakikatleri ancak soyutlama süreçleri neticesinde aklıyla bulur. Böylece ferdin zımnında tahakkuk etmiş türsel hakikat, ferdîleştirici özelliklerinden soyutlanmış olarak sadece akılda var olur. Bu sebeple de duyulur varlık insana daha yakın iken türlerin hakikatlerinden oluşan aklî varlık insana daha uzaktır. Kuşkusuz bu ayrım, metafiziğe ulaştıran sürecin ikinci aşamasına tekabül eder.

••••••

4 İbn Sînâ, *Fizik*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, I (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), I, 6-8.

2. Duyulur ve Aklî Varlık Ayrımı

Bir varlığın yalın haliyle sadece insan aklı tarafından kavranması, en azından anlama faaliyetini gerçekleştiren özne açısından bakıldığında, var olan şeylerin bir kısmının duyulur olmaması demektir. Zira kendisi soyut olmayan şey, salt soyut bir şeyi kavrayamaz. Nitekim Kindî bu ayrıma dair açıklamalardan varlık hakkında kuşatıcı bir taksime ulaşır: "O halde varlık, duyulur ve aklî olarak ikiye ayrılır."[5] Duyulurlar ve aklîlerin tamamı var olduğuna göre var olanlar aynı zamanda tümel ve tikel olmak üzere ikiye ayrılacaktır. Buna göre türlerin cinsleri ve fertlerin türleri tümel iken türlerin fertleri tikeldir.[6] Kindî bu ayrımı dildeki bütün anlamlı lafızların ya tümel ya da tikel oluşuyla destekleyerek felsefî araştırmanın amacını var olanlarla uyumlu bir şekilde tayin eder. Buna göre tikeller sonsuz olduğundan bilimler, tek tek şeyleri bilmekle uğraşmaz, o şeylerde tahakkuk eden tümel hakikatleri bilmeyi amaçlar. Çünkü sonsuz olan bilinemez. Oysa felsefî bilimler, hakikatleri bilinen şeyleri bilir. Öyleyse felsefenin amacı, tümellerin hakikatlerinin bilgisine ulaşmaktır. Tümel şeyler ise dışta ya bir şeyin kurucu parçası yani cevherinin bir parçası olarak var olur ya da kurucu parçaları açısından tamamlanmış bir şeyin bir hali veya arazı olarak var olur.[7] Birinciye "zâtî" ve "cevherî" denir. Bilindiği üzere böylesi yüklemlerin bir kısmı geneldir yani birden fazla türe yüklenir, bir kısmı da özeldir yani sadece bir türe yüklenir. "Cins" ve "fasıl" adı verilen bu iki yüklemi Kindî "câmî'" ve "müteferrik" kelimeleriyle ifade eder. Bunlar arasında genel veya "câmî'" olan cins ile bir nesnenin bütününü ifade eden cevherîler arasında bir ortaklığa dikkat çekmek gerekir. Her ikisi de bir ferde ismini ve tanımını verir. Yani bir şeye ismini ve tanımı veren yüklemler ya fertler için kullanılır ya da birçok suret için kullanılır. Fertler için kullanılanların örneği, insanın fertleri hakkında kullanılanılmasıdır. Buna "suret" denir, çünkü o, insan fertlerinden her birine söylenen tek bir surettir. Birden çok surete yüklenenin örneği ise canlıdır. Zira canlı, insan, at vb. canlı suretlerine yüklenir ve bu sebeple de cins olarak adlandırılır. İkinci kısım yüklemler ise şeyin cevherine dâhil olmadığından arazîdir. Bunlar bir türde veya birden fazla türde bulunmaları

•••••

5 Kindî, "Kitâbu'l-Kindî ile'l-Mu'tasım Billah fi'l-felsefeti'l-ûlâ", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 131. (Bundan sonra "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ").

6 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 131.

7 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 145.

bakımından "hâssa" ve "genel araz" olarak adlandırılır. Bu kısa açıklama göstermektedir ki, anlamlı her lafız, ya cins, ya suret ya fert ya fasıl, ya hâssa ya da genel arazdır. Cins, suret, fert ve fasıl cevherî iken hâssa ve genel araz, arazîdir.[8] Bilindiği gibi bunlar, Meşşâî gelenekte "beş tümel" olarak adlandırılır.

Meşşâî felsefe geleneğinde "beş tümel" olarak adlandırılan bu sıralama, aynı zamanda insan nefsinin veya zihninin şeylerdeki düzeni kendisinde temsil edebileceğine dair bir iddiayı da barındırır. Bu iddiaya göre felsefe, nefsin şeylerdeki düzene göre şekillenmesi demektir. Şeyler ise üçe ayrılır. Birincisi, maddeden ayrılmayanlar yani cismanîlerdir. İkincisi, maddeyle kaim olduğu halde kendinde maddeden ayrık ve bağımsız olanlardır. Nefsler bu grubu oluşturur. Üçüncüsü ise hiçbir şekilde maddeyle ilişkili olmayanlardır. Kindî bunlara "ilahîler" adını vererek rabbânî şeyleri yani varlığı ve etkileri itibariyle metafizik olan varlıkları bu gruba dâhil eder.[9] Varlık sıralamasında metafizikten fiziğe geçiş, bilgi sıralamasında ise fizikten metafiziğe geçişi sağlayan ise nefstir. Zira nefs hiçbir şekilde maddede bulunmayan ve maddeyle ilişkili olmayan aklî mevcutlar ile tamamıyla maddî olan mevcutlar arasında bulunur. Kindî'nin kelamcılardan ödünç alındığı açıkça anlaşılan ifadeleriyle söyleyecek olursak

> Nefs kendisinde hiç latif bulunmayan kesif ile kendisinde hiç kesif bulunmayan latif arasında bulunur. Allah nefsi, kesifin bilgisinden latifin bilgisine geçiş için yol yapmıştır. Bu olmasaydı kesiften hareketle latif bilinmezdi.[10]

Pasajda açıkça ifade edildiği üzere nefs, bulunduğu varlık mertebesi sayesinde hem akıldan maddeye geçişte hem de maddî olanın bilgisinden aklî olanın bilgisine geçişte aracılık yapar. Bu teoriye göre insan fikri doğru olarak ilerlediği takdirde akıl haline gelir. Kindî fikrin akıl haline gelmesini oldukça çarpıcı bir şekilde tasvir eder: Akıl duyulur fertler, fertlerin türleri ve türlerin cinslerinden oluşur. Türler ve cinsler, nefsle birleştiğinde (*ittihâd*) mâkûl olurlar. Nefs ise birleşmeden önce bilkuvve akleden iken türlerin onunla birleşmesi esnasında bilfiil akleden olur. Fakat Meşşâî geleneğe göre bilkuvve olan bir şey, kesinlikle kendi başına bilfiil olamaz, bu sebeple onu kuvveden fiile çıkaran ve bilfiil olan başka

8 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 145-147.

9 Kindî, "Kitâbu'l-Cevâhiri'l-hamse", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 286-287.

10 Kindî, "Kitâbu'l-Cevâhiri'l-hamse", 287.

bir şeye ihtiyaç duyar. İşte nefsi kuvveden fiile çıkaran bu başka şey, bilfiil akıldır. Dolayısıyla nefsin bilfiil akıl olmasıyla kastedilen, şeylerin türleri ve cinsleriyle, diğer deyişle tümelleriyle *ittihâd* etmesidir. Burada kilit nokta şudur: Nefs ittihâd sayesinde tümelleri akleden haline gelir, yani onun bir aklı olurken, bu şeylerin tümelleri de nefs sayesinde var olur. Dolayısıyla nefs şeylerin tümellerini akletmekle kuvveden fiile çıktığı gibi, şeylerin tümelleri de nefste olduğunda kuvveden fiile çıkar. Dolayısıyla nefsin daha öncesinde kuvve halinde sahip olduğu akıl, aynı zamanda şeylerin tümelleridir. Tümeller çok olduğuna göre akıl da çoktur, diğer deyişle akıl da suretlerden oluşması bakımından bir çokluktan oluşur.

Bu tahlilde hayati unsur, akıl ile dıştaki hakikatler arasındaki uyumdur. Dıştaki şeyler, düşüncedeki (*fikr*) şeylerin nedenidir. Düşüncedekiler ise dildekilerin nedenidir. Dildeki ise yazıdakinin nedenidir. Her ne kadar bunların tamamına bir dense de onlar çokluk içerirler.[11] Nasıl ki nesneler kendinde çokluk barındırıyorsa düşünce, lafız ve yazı da çokluk barındırır. Nitekim Kindî, Aristoteles'e göre akıl türlerini ele aldığı risalesinde sureti ikiye ayırır. Birincisi, heyûlâdaki surettir. Bu suret duyulur olduğundan duyuyla algılanır. İkincisi ise nefsteki surettir. Bu gruba, türler ve cinslerin suretleri girer. Bu suretler bilkuvve nefste olmakla birlikte nefs bunlara temas ettiğinde nefste bilfiil varlık kazanırlar. Nefste fiil haline gelmelerinin nedeni de onların daha önce nefste kuvve halinde bulunmalarıdır. Başka bir deyişle nefs, suretleri alma özelliğine sahip olduğu için onlarla temasa geçer. Kindî, suretlerin nefste oluşunun kaptaki şeylerden veya bir cisimdeki heykel suretinden farklı olduğunun özellikle altını çizer. Zira nefs ne cisimdir ne de parçalıdır. Dolayısıyla duyulur suretler, nefste varlık kazandığında nefs yine tek bir şey olmaya devam eder. Suret nefste bir başkası olarak bulunmadığı gibi, yüklemlerin farklılığından kaynaklanan bir başkalık da yoktur.[12]

Kindî nefs ve suretleri arasındaki ittihâd iddiasını bir adım daha ileri götürerek nefsin aletleri ile nefs arasındaki ilişkiyi de özdeşlik ve başkalık açısından değerlendirir. Buna göre duyumsayan güç, nefsten başka bir şey değildir. Onun nefste bulunuşu, organın cisimde bulunuşu gibi değildir, aksine nefs ile aletleri arasında özdeşlik ilişkisi vardır.[13] Diğer deyişle

••••••

11 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 170. Kindî zikredilen bütün varlık mertebeleri için *ayn* kelimesini kullanır.

12 Kindî, "Fi'l-akl", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 264-265.

13 Kindî, "Fi'l-akl", 265.

nefs cisim ve parçalardan müteşekkil olmadığı için onun aletlerinden söz ettiğimizde ona eklenen parçalardan söz etmiş olmayız. Dolayısıyla nefsin kendisinde var olan bir organ yoktur ve duyumsayan güç ile nefs aynı şeydir.

Aslında cisim, nefsten farklı olduğu sürece duyumsayan gücün nefsin kendisi olduğunu söylemek ilk bakışta oldukça sorunlu görünür. Çünkü Kindî'ye göre nefs aklî bir varlık iken duyu güçleri beyinde bulunan cismanî güçlerdir. Öyle anlaşılıyor ki Kindî, daha dakik bir birlikten bahsetmektedir. Gerçekten de nefs olmadığı takdirde bedenin bir insan bedeni olmasının herhangi bir anlamı yoktur. Bu demektir ki, bedendeki duyumsayıcı güçler de nefsle bağlantıları kesildiğinde ne duyumsayabilirler ne de duyumsamalarının herhangi bir anlamı olabilir. Duyu algıladığında gerçekte algılayan da nefstir. Bu bağlamda Kindî, musavvire (fantazya) gücündeki suretin nefsin ta kendisi olduğunu iddia etmemektedir. Çünkü bu güçte bulunan suret, hayalî surettir. Oysa nefs ve suret birliği için suretin maddesiz ve hayalsiz olması yani dışta ve musavvire gücünde bulunmaması gerekir. Onun söylemek istediği şey şudur: Parçalardan oluşan beden ile parçalı olmayan aklî nefs ortaklığıyla gerçekleşen idrak faaliyeti tek suret üzerinde iki katmanlı bir idraktir. Suret duyu gücünde bulunduğu sürece ve orada bulunması bakımından hayalî, dolayısıyla duyulur olmalıdır. Bu haliyle nefs onunla doğrudan temas etmemektedir. Bu anlamda duyu gücü, idrak ettiği suretin ta kendisi değildir. Fakat duyu gücünün nefse nefsin bütünlüğüne dâhil olması bakımından nefse özdeş olduğundan, nefsin idraki aynı zamanda duyunun da idrakidir ya da duyunun idraki aynı zamanda nefsin de idrakidir. Bu, suret musavvire gücünde iken gerçekleşen idraktir. Nefs bu idrakte saf suretle karşılaşmamaktadır. Duyunun aracılığı, hayal seviyesindeki sureti, nefsin algılamasını sağlamaktadır. Nefs ve suret arasında duyunun bulunması, bir yandan nefsin duyuyu nefse özdeş kılmakta, diğer yandan nefsin saf suretle karşılaşmadan hayalî sureti idrakine imkân vermektedir. Bu sebeple Kindî duyulur suretin, nefste başkalık oluşturmadan var olduğunu söylemektedir:

> Aynı şekilde duyulur suret de nefste başkası olarak bulunmaz ve nefs ile duyulur suret arasında başkalık söz konusu değildir. Öyleyse duyulur, nefste duyumsayanın ta kendisidir.[14]

••••••

14 Kindî, "Fi'l-akl", 265.

Öyle anlaşılıyor ki Kindî, nefsin duyulur sureti duyu güçleri vasıtasıyla idraki ile bizzat duyu güçlerinin kendilerini idraki arasında bir benzerlik olduğunu düşünmektedir. Bu idrak, nefs açısından suretin hayalle temsil edilmediği, ama saf suret olarak da algılanmadığı bir idraktır. Zira nefsin kendisine özgü idraki, saf suretle karşılaştığında gerçekleşir. Bu sebeple nefs, maddede veya musavvire gücünde bulunamayan saf suretlerle karşılaştığında onlarla birleşir (*ittihâd*). Kindî bu karşılaşmayı "nefsin akılla teması" olarak ifade eder. Akılla temas demesinin sebebi, nefsin kazanılmış ve bilfiil aklının içeriğinin bu suretlerden ibaret olmasıdır. Daha sonra Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinde de görüleceği üzere, nefsin kuvveden fiile intikalinin sebebi bilfiil akıl olan başka bir mevcut olmalıdır. Zira kuvve halinde olan mevcut, fiil haline zatıyla geçemez ve kuvveden fiile geçiş için ise bilfiil bir akla ihtiyaç vardır. Çünkü nefsin zâtı daima ona ait olduğundan zâtıyla kuvveden fiile geçecek olsa zaten bilfiil olması gerekirdi. İşte bu akla, Kindî "birinci akıl" adını verir.

Nefsi kuvveden fiile intikal ettiren ne olduğu sorusuna Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de "semâvî nefsler", *Risâle fi'l-akl* adlı eserinde ise "Faal Akıl" cevabını verecektir. İbn Sînâ'da ise "Faal Akıl" olarak karar kılacak ve sonraki dönemlerde doğu İslam dünyasında açıklamalar Faal Akıl ekseninde yürüyecektir. Batı İslam dünyasında ise "Küllî Akıl" terimi İbn Bâcce (ö. 533/1139) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) arasında farklı yorumlara konu olarak açıklamanın mihverinde yer alacaktır. Her ne kadar Aristoteles'in akıl görüşünü açıklama amacını gütse de Kindî'ye göre nefsi kuvveden fiile intikal ettiren küllî akıldır. Kindî, Aristoteles felsefesinde akıl kavramının anlamlarını anlatmayı amaçladığı *Fi'l-akl* risalesinde aklın dört anlamından ilki olduğu için bu akla "birinci akıl" der. Yani bu ifade, birinci anlamıyla akıl demektir. Kindî'nin bu akılile "küllî aklı" kastettiği açıktır. Nitekim Kindî bu aklın "daima bilfiil olan şeylerin türlüğü" (*nev'iyyetü'l-eşyâ elletî hiye bilfi'l ebeden*) olduğunu söyler. Fakat ifade gerçekte farklı yorumlara açık şekilde kurulmuştur:

فهذه الصورة التي لا هيولى لها و لا فنطاسيا هي العقل المستفاد للنفس من العقل الأول الذي هو نوعية الأشياء التي هي بالفعل أبداً.

Mevsûl isimleri en yakın kelimeyi açıklayacak şekilde anladığımızda mana şöyle olmalıdır: "Heyûlâ ve hayali bulunmayan bu suret, nefsin birinci [anlamıyla] akıldan aldığı akıldır. Bu akıl, daima bilfiil olan şeylerin türlüğüdür." Kindî risalelerinin mütercimi Mahmut Kaya bu ifadedeki sıla cümlelerinin ilkini alınmış aklın, ikincisini birinci aklın açıklaması olarak değerlendirmiştir. Buna göre anlam şöyledir: "Nefs varlığın

türlerini bilen bu aklı, sürekli fiil halindeki ilk akıldan almıştır." Bu çeviriye göre *nev'iyyetü'l-eşyâ* ifadesi de "varlığın türlerini bilen" anlamına gelmektedir. Kaya'nın çeviriyi niçin böyle yaptığı tahmin edilebilir: Küllî akıl, nefsi kuvveden fiile geçirdiğinde nefs şeylerin suretlerini bilen haline gelmektedir. Küllî aklın kendisi ise sürekli fiil halindedir. Küllî akıl ve bilfiil nefs hakkındaki hem genel bilgilerimiz hem de Kindî'nin açıklamaları bu yorumu desteklemektedir. Gerçi Kindî'nin cümlesinde ismi-i mevsullerin erilliği ve dişilliği özenle seçilmiştir. "Sürekli fiil halinde olan" ifadesi, *eşyâ* ifadesinden hemen sonradır ve sıla cümlesi de onunla uyumlu bir şekilde *hiye* zamiriyle başlamaktadır. Yine "birinci akıl" ifadesinden sonra ism-i mevsûl (*ellezî*) erildir ve sıla cümlesi de onunla uyumlu bir şekilde *hüve* zamiriyle başlamaktadır. Şayet bu uyumu dikkate alacak olursak cümlenin "Maddesi ve hayali bulunmayan suret, nefsin, sürekli fiil halindeki şeylerin türlüğü olan birinci akıldan aldığı akıldır" şeklinde tercüme edilmesi gerekir. Bu durumda "Sürekli fiil halindeki şeylerin türlüğü" ifadesindeki türlük (*ne'viyyet*) kelimesi, aklın küllîliğine delalet eder. "sürekli fiil halindeki şeyler" ifadesi de nesnelerin suretlerine değil, oluş ve bozuluşa konu olmayan aklî varlıklara delalet eder. Kindî bu cümlenin yer aldığı metinde kuvveden fiile intikal eden nefste meydana gelen akıl ile bu aklın kaynağı olan küllî aklı ayrıştırmaktadır. Küllî akıl, nefse suretleri verdiğinde nefs akılla karşılaşmaktadır. Fakat bu akıl, küllî aklın kendisi değil, nefse geldiğinde onunla ittihâd eden ve dıştaki şeylerin suretlerine tekabül eden ikinci bir akıldır. Kaynağı küllî akıl olmasına rağmen nefs onunla ittihâd ettiğinde küllî akıl ile ittihâd etmiş olmaz. Çünkü küllî akıl, kuvveden fiile intikal etmediğinde nefstekine benzer şeylerin suretlerini barındırmaz. Hiç kuşkusuz şeyleri bilir ama bilişi, nefsin bilmesi gibi suretle değildir. Bu sebeple onun bilgisi, nefse intikal ettiğinde şeylerin suretlerine dönüşür. Çünkü her ne kadar bu suretler nefsle ittihâd edip onun ta kendisi haline dönüşse de kuvveden fiile intikal etmenin "parçalılığından" veya "eksikliğinden" pay alırlar. Bu sebeple küllî akıl bir zât ve cevher iken nefse intikal eden akıl, onun ta kendisi haline gelen bilgisel bir surettir. Bu intikalde küllî akıl verici, nefs alıcı ve bilgisel suretten ibaret olan akıl da alınan konumundadır. Veren ve alan değil, verilen ve alan özdeşleşmektedir. Nitekim Kindî, küllî akıldaki herhangi bir bölünme imasından kaçınmak için nefste mâkul hale gelen bu ikinci akıl ile birinci (küllî) aklın, tek bir şey olmadığına dikkat çeker.[15] Yani nefste

15 Kindî, "Fi'l-akl", 265-266.

âkil ve mâkûl özdeş iken küllî akılda böylesi bir özdeşlikten dahi söz edilemez, çünkü başkasından alınmış bir akıl söz konusu değildir. Nefs her dilediğinde aldığı (*müstefâd*) bu aklı kullanır ve başkası için de bilfiil mevcut hale getirebilir, yani başkasına aktarabilir. Çünkü alınmış akıl, nefste bir melekedir ve dilediğinde onu faal hale getirebilir.[16]

İnsan nefsinin kuvveden fiile çıkarak bir akıl haline gelmesi, diğer Yeni-Eflâtuncu filozoflarda olduğu gibi Kindî felsefesinde de insan-âlem paralelliğini ifşa eder. Ona göre âlem pek çok ayrıntı barındıran tek bir canlıdır. Madde-suretçi evren görüşünün bir gereği olarak âlem hiçbir boşluk barındırmaz. Âlemin içerdiği ayrıntılar, göksel cisimler, yersel cisimler, nefsler ve küllî akıldır. Ulvî veya göksel cisimler nefsanî güçlere sahiptir ve bu güçler, daha alt varlıklar üzerinde en uygun işleri yapma kudretine sahiptir. Yeryüzündeki cisimlerin bir kısmının da kudret işlevi gören nefsleri vardır. Hayvan ve insan nefsleri bilhassa kendi bedenlerine ve bedenleri aracılığıyla başka cisimlere tesir etme kudretine sahiptir. Bunlar arasında hem insanların hem de feleklerin düşünme özelliğine sahip nefsleri vardır. Ayrıca insan nefsi, Küllî Akıl'dan aldığı akıl sayesinde bilfiil olma ve bedenden ayrıldığında da bağımsızlaşma özelliğine sahiptir. Dolayısıyla akıl, nefs ve cismiyle âlem "büyük bir insan" olarak, insan ise cismi, nefsi ve akıl haline gelebilmesiyle "küçük bir âlem" olarak değerlendirilebilir.[17] Kuşkusuz insan ve âlem arasındaki bu paralelliğin en önemli sonucu, insanın kuşatıcı bir idrake sahip olması, yani metafizik bilgiye ulaşabilmesidir. Metafizik bilgiye ulaşmak, hem Kindî hem de diğer Meşşâî filozoflarca farklı açılardan değişik şekillerde ifade edilir. Bu bağlamda nefsin kuvveden fiile intikal ederek bilfiil akıl olması, insanın aynı zamanda varlık hakkında kuşatıcı idrake ulaşması ve metafizik bilgiye sahip olması anlamına gelir.

Yukarıda belirtildiği üzere metafizik bilgiye ulaşmayı mümkün kılan şey, Meşşâî gelenekte nefsin aklî bir cevher olmasıdır. Nefsin aklî olmasının ne anlama geldiği yukarıda kısaca özetlendi. Nefsin cevher olması ise idrak ettiği şeylerin cevherî ve arazî yüklemlerini de ayrıştırmasını mümkün kılar. Bu bağlamda Kindî'ye göre cevherî yüklemler, dış dünyada yine

16 Kindî, "Fi'l-akl", 266-267. Kindî bu dört akıl türünü *bilfiil* (küllî akıl), *bilkuvve* (nefs), *müstefâd* (nefsin külli akıldan aldığı akıl) ve *zâhir* (nefsin faal hale getirdiği müstefâd akıl) olarak adlandırır.

17 Kindî, "Fi'l-ibâne an sucûdi'l-cirmi'l-aksâ ve tâ'atihi lillâhi azze ve celle", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 237-239.

cevher olarak bulunur. Dolayısıyla bunlar, diğer yüklemlerin taşıyıcısıdırlar. Arazî yüklemler ise dışta taşıyıcıların arazları olarak bulunurlar. Fakat zaman zaman karışıklığa da yol açan bu yüklemler iki gruba ayrılır. Birincisi, cevherî yüklemlere benzer şekilde taşıyıcısına ismini ve tanımını veren yüklemdir. Mesela "Aklık, niteliktir" dediğimizde aklığa yüklenen "nitelik" böyledir. Zira "Bu aklık, şu aklığa benzer veya benzemez" dediğimizde benzeyen veya benzemeyen şey niteliktir. Yani niteliğin kendisi bir araz olduğu halde nitelik türlerine yüklenen nitelik, ismi ve tanımıyla yüklenir. İkincisi ise taşıyıcısı için isim benzerliğiyle kullanılıp ona ismi ve tanımını vermeyen yüklemdir. Buna örnek, ak cisme yüklenen aklıktır. Zira ak, aklıktan türemiştir. İşte taşıyıcıya yüklenen arazî yüklemler Aristotelesçi dokuz kategoriyi oluşturur: nicelik, nitelik, izafet, mekânda oluş, zamanda oluş, etkenlik, edilgenlik, sahiplik ve konum.[18] Bu kategoriler aynı zamanda cevherlerin yüklemlerini oluşturur. Fakat cevherlerin yüklemlerinin de bir sıradüzeni vardır. Bir kısmı, cevherin doğrudan yüklemi iken bir kısmı söz konusu yüklemlerin bir terkibiyle oluşur. Kindî'ye göre cevherlerin birinci yüklemleri nicelik ve niteliktir. Kindî'nin bunları birinci yüklem kabul etmesinin nedeni şudur: Cevhere ilişen tüm yüklemler, ya denk (*misl*) olup olmamakta ya da benzer (*şebîh*) olup olmamakta farklılaşır. Denk niceliğin, benzer de niteliğin hâssasıdır.[19] Dolayısıyla diğer bütün kategoriler, nicelik yahut nitelikle terkibe girmeden cevhere yükleme olamaz. Bu bağlamda cevherin bileşik yüklemleri iki ana kısma ayrılır. Birincisi, maddeyle birlikte var olanlar, ikincisi ise maddesiz var olanlardır. Maddesiz var olan, görelidir (*muzâf*). Mesela babalık ve oğulluk, her biri diğerine nispetle var olan iki göreli yüklemdir. Kindî buna bir şeyin varlığıyla ilişkisi ile parça-bütün ilişkisini de örnek verir. Diğer kategorilerin tamamı, maddeyle birlikte var olanlar sınıfına girer. Bunlar ya niceliğin cevherle ya niteliğin cevherle ya da cevherin cevherle birlikteliğinden meydana gelir. Zaman ve mekân niceliğin kısımlarından olduğundan zaman ve mekânın cevherle birlikte zamanda oluş (*metâ*) ile mekânda oluşu (*eyne*) meydana getirir.[20] Cevherin nitelikle birlikteliği etki (*fi'l*) ve edilgiyi

••••••

18 Kindî, "Fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs ve mâ yuhtâcu ileyh fî tahsîli'l-felsefe", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 270.

19 Kindî, "Fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs", 272.

20 Türkçede zaman ve mekân kategori adı olarak da kullanıldığından çoğunlukla nicelik olan zaman ve mekân ile kategori olan zaman ve mekân birbirine karıştırılır. Bilindiği gibi Meşşâî gelenekte zaman "hareketin miktarı" olarak ➥

(*infi'âl*) oluşturur. Bilindiği gibi etki ve edilgi birer niteliktir. Cevherin cevherle birlikteliği yani bir cevherin diğerine nispetle taşıdığı yüklemler ise sahiplik ve konumdur.[21]

Kindî'nin bu açıklamalarının iki amacı vardır. Birincisi, nesneleri idrake vasıta olan özellikler arasındaki sıradüzenini belirlemektir. Buna göre insan ilk olarak üç şeyi bilir: nicelik, nitelik ve ilk cevher. Nicelik ve niteliği duyu algılarının esasına yerleştirmesinin sebebi açıktır. Zira miktarsız bir cisim olamayacağından, biz hem cismi bir miktar içinde algılarız hem de bir zaman ve mekân içinde algılarız. Dolayısıyla felsefî bilgilerin tamamını kuşatan ilk bilinenler, nicelik, nitelik ve ilk cevherdir. Burada ilk cevherden kasıt, duyulur cevherdir. Fakat duyu, duyulura nicelik ve nitelik vasıtasıyla temas eder. Bu sebeple Kindî nicelik ve nitelik bilgisinden mahrum olan kimsenin, cevher bilgisinden da mahrum olacağına dikkate çeker.[22] Kindî'nin açıklamalarının ikinci amacı tam da bu noktada tebellür eder: gerçek bilginin ne olduğunu tespit. Gerçek bilginin özelliklerinden biri filozoflara göre değişmezliğidir. Bilginin değişmezliği için bilinenin de değişmez olması gerekir. Bu sebeple "Sâbit, gerçek ve tam felsefî bilgi, cevherin bilgisidir." Duyularla idrak edilen birinci cevherler, var oldukları sürece kesintisiz ve istikrarlı şekilde varlıklarını sürdürürler. Dolayısıyla bunların cevherleri bütünüyle ortadan kalkmadıkça onlara ilişkin bilgi de kesintisiz bir şekilde varlığını sürdürür. Fakat felsefî yahut bilimsel bilgi açısından asıl sıçrama, birinci cevherin bilgisi sayesinde zevale uğramayan, değişmeyen ikinci cevherlerin bilgisine ulaşılmasıdır. Duyulur cevherler her ne kadar bilfiil sonlu olsa da hem sayıca çoktur hem de sonsuza dek artma imkânına sahiptir.[23] Bu bakımdan duyulur cevherlerin bilgisinden ikinci cevherlerin bilgisine geçiş, bunların bütün fertlerinin tümevarımsal bir incelemesiyle değil, bütün fertlerinde bulunabilecek yüklemlerinin tespitinden ikinci cevherin bilgisine ulaşılmasıyla gerçekleşir. O halde kilit nokta, birinci cevherlerin bilgisine ulaşılmasıdır. Ancak bu bilgiden ikinci cevherlerin bilgisine geçilebilir.

••••••

tanımlanırken mekân da "bir cismi kuşatan cismin iç yüzeyi" olarak tanımlanır. Miktar ve yüzey ise niceliğin türleridir. Arapça *metâ* ve *eyne* kelimeleriyle ifade edilen zaman ve mekân kategorileri ise cevherin zamanda ve mekânda oluşu demektir.

21 Kindî, "Fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs", 273.

22 Bkz. Kindî, "Fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs", 273.

23 Kindî, "Fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs", 273-274.

3. İkinci Cevherler

Kindî'nin metafizik bilgiye ulaştıran akıl yürütme sürecinin üçüncü aşaması tam da bu noktada ikinci cevherlere ilişkin tahlilinde karşımıza çıkar. O, *Kitâbu'l-Cevâhiri'l-hamse* adlı eserinde bütün mevcutları önce üç gruba ayırır: (i) Maddeden ayrılmayanlar yani maddî mevcutlar. Bunlara cevherî veya cismanî mevcutlar denir. Bunların bir kısmı bütün cevherlerde bulunurken, bir kısmı bütün cevherlerde bulunmaz. Bütün cevherlerde bulunmayanlar, gök cisimleri, yer altındaki cisimler, yeryüzündeki cisimler ve atmosfer hadisleridir. Bütün cevherlerde bulunanlar ise Kindî'nin risalede anlatmayı hedeflediği beş cevherdir: madde, suret, mekân, hareket ve zaman. (ii) Maddeden ayrık olmakla birlikte maddî olan mevcutlar. Bunlar, nefs ve benzeri latif olan ilahî mevcutlar ile kesif olan cismanî mevcut arasında bulunur. (iii) Maddeyle hiçbir bağlantısı bulunmayan ve tamamen ayrık mevcutlar. Bunlar metafizik (*ilahî*) mevcutlardır. Bu üç grupta yer alan şeyler arasında ikinci gruptakiler, birincilerin bilgisinden üçüncülerin yani cismanîlerin bilgisinden metafizik mevcutların bilgisine ulaştıran yollar mesabesindedir.[24] Metafizik bilginin kritik noktası da burasıdır. Zira nefsin duyusal olandan metafizik olana ulaştıran bir yol olmasının iki anlamı vardır. Birincisi, nefsin varlık tarzı ve hallerinin iki grup arasında ilişki kurmaya elverişli olmasıdır. Yukarıda nefsin bu yönünü ele almıştık. İkincisi ise bizzat nefsin duyusal olandan metafizik olana geçebilmesidir. Nefsin bu intikali ise esas itibariyle iki kademeli bir inceleme sürecinde gerçekleşir. Birinci kademe, Kindî'nin birinci grupta değerlendirdiği şeylerin bütün cevherlerde bulunan şeylerin tahlilini içerir. İkinci kademe ise Kindî'nin saydığı her üç grupta da bulunan durumların tahlilini içerir. Şimdi bu aşamaları değerlendirebiliriz.

Yukarıda belirtildiği gibi Kindî bütün cevherlerde bulunan şeyleri beş grupta değerlendirir ve bunlara ikinci cevherler anlamında "beş cevher" adını verir. Heyûlâdan daha genel bir cins olmadığından tanımı olmaz, zira ondan daha genel bir cins yoktur. Bu sebeple heyûlânın sadece fasıllarıyla tanımı yapılır. Onun fasılları da gerçek suretler olamayacağına göre hâssalardır. Bileşik olmayan şeylerde sadece fasıllarla yetinilir. Bu durumda fasıllar "hâssa" olarak adlandırılır. Kindî'nin tahlillerine göre heyûlânın iki temel özelliği vardır. Birincisi, bütün cisimlerin nihai taşıyıcısı olmasıdır. Bu sebeple heyûlâdan daha genel bir cins yoktur. Dolayısıy-

24 Kindî, "Kitâbu'l-Cevâhiri'l-hamse", 286-287.

la ona eklenip onu benzerlerinden ayıran bir faslı da yoktur. Bu bakımdan heyûlânın tanımını yapamayız. Sadece birtakım özelliklerini kullanarak *resmi*ni yapabiliriz. İkincisi, heyûlânın fesadı değil zıtları kabul etmesidir. Açıkça anlaşılacağı üzere heyûlâ cismin nihai taşıyıcısı olduğundan bozulup çözünebileceği daha temel bir birimi veya unsuru yoktur. Heyûlâ en temel birim olarak suretleri taşıma görevi görür. İkinci cevher olan suret bir güç (*kuvve*) olarak bulunur. Şeyler bu güç sayesinde heyûlâdan oluşur. Kindî'ye göre bu durum suretin bilkuvve mevcut olduğunun delilidir. Mesela her ikisi de basit olan sıcaklık ve kuruluk bir araya geldiğinde ateş oluşur. Heyûlâ, her ikisi de basit olan sıcaklık ve kuruluktadır, suret ise ateştir. Fakat ateş, söz konusu güç, sıcaklık ve kuruluk bir araya geldiğinde heyûlâ olur. Kindî'ye göre tam da bu sebeple suret, bir şeyin başka şeylerden ayrılmasını sağlayan fasıldır.[25]

Beş cevherden üçüncüsü olan hareket altı sınıfa ayrılır: oluş ve bozuluş, *istihâle*, büyüme (*rabeviyye*) ve küçülme (*izmihlâliyye*), nukle. Oluş ve bozuluş (*kevn* ve *fesâd*), cevherde olur ve bu harekette bizzat taşıyıcı değişir. Bu sebeple oluş ve bozuluş, bir unsuru gerektirir ve suretin unsura bitişmesi yahut ayrılmasıyla gerçekleşir. Bu sebeple oluş ve bozuluş hareketine "zâtî hareket" de denir. Bilindiği gibi zâtî hareket, şeyin zâtından kaynaklanan harekettir ve ancak şeyin zâtı ortadan kalktığında ondan ayrılır. Canlıdan canlılığın gitmesi buna örnek verilebilir. Büyüme ve küçülme, yalnızca nicelikte olur. Bu hareket, cismin uçlarının veya sınırlarının son noktaya kadar artması veya daralmasıdır. *İstihâle* ise nitelikte olur. Bu iki hareket türünde şeyin zâtı özdeşliğini korur ve sadece yüklemler değişir.[26] *Nukle* hareketi ise dairesel ve doğrusal olmak üzere iki kısma ayrılır. Kindî dairesel hareketi de ikiye ayırır. Birincisinde hareket eden şeyin mekânı değişmez, aksine parçaların peş peşe yeri değişir ve nesne mekânını terk etmeden merkez bir nokta etrafında döner. Doğal şeylerde feleğin hareketi, değirmen taşının hareketi vs. böyledir. Bu hareketi daha sonra Fârâbî "vazî hareket" olarak adlandıracaktır. İkincisinde nesnenin mekânı değişir. Bu hareket gerçekte dairesel ve doğrusaldan bileşiktir. Doğrusal hareket de iki kısma ayrılır: Ya merkeze doğrudur ya da merkezden harekettir. Sağ, sol, ön, arka, yukarı ve aşağı olmak üzere dairesel hareketin altı türü de esas itibariyle nitelikte değişimdir.[27] Özetle, mekânsal

25 Kindî, "Kitâbu'l-Cevâhiri'l-hamse", 289-290.

26 Kindî, "Kitâbu'l-Cevâhiri'l-hamse", 290; Kindî, "Fi'l-ibâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ", 230.

27 Kindî, "Kitâbu'l-Cevâhiri'l-hamse", 290.

hareket cismin parçalarının ve merkezinin yahut sadece bütün parçaların mekân değiştirmesidir. Oluş ve bozuluş dışındaki hareket türleri, şeyin zâtından kaynaklanmayan arazî hareketlerdir. Bu hareketler gerçekleşirken nesnenin zâtı varlığını sürdürür. Kindî buna cisimden canlılığın gitmesini örnek verir. Zira canlılık, canlı için zâtî bir yüklem iken cisim için arazî bir yüklemdir.

Beş cevherden dördüncüsü mekândır. Mekânın var ve açık olduğunu düşünen Kindî, Aristocu mekân tarifini benimser: "Kuşatılan cismi kuşatan cismin iç yüzeyi". Dolayısıyla Kindî'ye göre mekân uzunluk ve genişlikten ibarettir. Yani mekân, cisim olmadığından derinliğe sahip değildir ve şayet cisim olsaydı, her cismin başka bir cisimde olmasını gerektiren bir teselsüle yol açardı.[28] Beşinci cevher olan zaman ise hareketi sayan sayıdır, öncelik ve sonralıktan başka bir şeyde bulunmaz. Zira geçmiş ve geleceği birleştiren andır. Bu an, gerçekte zaman değildir, ama bir andan diğerine geçişi dikkate aldığımızda ikisi arasında zaman olduğunu vaz etmiş oluruz.[29]

Yukarıda belirtildiği gibi bu beş cevherin özelliği, bütün maddî nesnelerde bulunmasıdır. Dolayısıyla bunlar doğal nesnelerin varlık bilimini yapmaya imkân verir. İlk olarak oluş ve bozuluş hareketi, birbirlerine dönüşme özelliğine sahip unsurlardan oluşan Ay-altı âlemdedir ve zıt niteliklere sahip nesnelerde gerçekleşir. Bununla birlikte dört unsurun kendisi de bütünüyle bozulmaz, sadece her birinden birtakım parçalar diğerine dönüşür ve tekrar ondan bozulup ötekine dönüşür. Bu dünyada yalnızca türlere ait bileşik fertler bozuluşa uğrar, fakat insanlık ve atlık gibi tümel suretler varlığını sürdürür. Bu da bilindiği üzere Meşşâî bilim geleneğinin türlerin sürekli olduğu olduğuna ilişkin genel kabulüdür. Her bir unsura ve onlardan bileşen şeylere zaman, mekân ve hareket ilişir. Felek, bu unsurların ve bileşiklerinin tamamının mekânıdır. Zaman ise feleğin hareketinin sayısıdır.[30] Zamanın feleğin hareketini sayması, aynı zamanda feleğin varlığının "zarf"ı olması anlamına gelir. Meşşâî bilim geleneğinin temel kabullerinden biri, Ay küresi ile feleğin cisminin sonuna kadarki kısımda, diğer deyişle Ay-üstü âlemde oluş ve bozuluş yoktur. Kindî de bir Meşşâî filozof olarak bu esası benimser. Fakat Kindî, beş cevherin bütün maddî nesnelerde kendisini gösterdiğini düşünür. Bu sebeple oluş ve bo-

28 Kindî, "Kitâbu'l-Cevâhiri'l-hamse", 290.

29 Kindî, "Kitâbu'l-Cevâhiri'l-hamse", 293-294.

30 Kindî, "Fi'l-ibâne ani'l-illeti'l-fâ'ile el-karîbe li'l-kevn ve'l-fesâd", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 213.

zuluşa ister konu olsun ister olmasın bir bütün olarak cisimler zamansaldır. Gerçi Meşşâî filozoflar, zamanı, en dıştaki kürenin (*el-felekü'l-muhît*) hareketlerinin miktarı olarak kabul eder, ama kürenin var oluşunun zamanda bir başlangıcı olmadığını ve bir bütün olarak âlemin ezelî olduğunu düşünür. Yani onlara göre dış kürenin hareketleri zamansaldır, ama varlığı zamansal değildir. İlerde bilhassa hudûs bahsinde daha ayrıntılı değinileceği üzere Kindî'nin farkı, zamanı kürelerinin varlığının müddeti ve miktarı olarak görmesidir. Cisimlerin varlığının zamansal olması, oluş ve bozuluşa konu olmasalar bile onların başlangıç yönünden bir müddetinin bulunmasını gerektirdiği gibi, son yönünden de bir müddetinin bulunmasına imkân verir. Kindî'ye göre bu müddeti tayin eden ise ilahî iradedir.[31] Nitekim Kindî oluş ve bozuluşun hüküm sürdüğü bu dünyada da insanlık ve atlık gibi tümel hakikatlerin varlığını sürdürdüğü sözüne "Allah'ın onlar için tayin ettiği zamanın müddeti günlerince" kaydını ekleyerek sürenin ilahî iradenin takdirinde olduğunu belirtir. Bu türlü kayıtlar, dinî düşünce geleneğinin ittifak ettiği görüşlerin felsefî metinlere yansımasıdır.

Kindî felsefesinde beş cevhere konu olan doğal nesneler ve onları aşkın metafizik ilkeler, nedensellik (*illiyyet*) ilkesi sayesinde ilişkili bir bütüne dönüşür. Bu bağlamda Meşşâî bir filozof olarak Kindî, Aristocu dört neden teorisini tatbik eder. Bu teoriye göre bütün doğal nedenler, ya unsur yani madde ya suret ya fail yahut gayedir.[32] Fail illetin bulunması, gaye illetin de (*et-temâmiyye*) bulunmasını gerektirir. Çünkü gaye illet ya fail illetin ötesindedir ya da fail illetin ta kendisidir. Gaye illet, fail illetin ötesinde olması halinde fail illeti, yapmaya zorlarken fail illetin ta kendisi olması halinde onu herhangi bir şey yapmaya zorlamaz. Çünkü gaye ve failin özdeş olması, failin başka bir illete bağlı olarak değil, bizatihi fail olması demektir. Fail ve gaye illetler özdeş olduğunda fail yoksa gaye de yok demektir. Tahlilin nirengi noktası, gaye illetin aynı zamanda "tamlık" (*et-temâmiyye*) olmasıdır. Gayenin tamlık veya tamamlanmışlık oluşu, mevcutların sonlu, sınırlı ve bilfiil olduğu anlamına gelir. Hatırlanacağı üzere Meşşâîlerin temel ilkelerinden biri şudur: Sonsuz ve sınırsız olan şey ancak bilkuvve olabilir, bilkuvve olan şey ise var değildir. Bu sebeple mevcutların sınırsız ve sonsuz olduğunu söylemek onların var olmadığını söylemek demektir. Kindî'nin fail ve gaye açıklaması bu bağlamda anlam

••••••

31 Kindî, "Fi'l-ibâne ani'l-illeti'l-fâ'ile el-karîbe", 212.

32 Kindî, "Fi'l-ibâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ", 230-231.

kazanır. Fail ve tamlık özdeş olduğunda tamlığın olmaması mevcutları sonsuz ve bilkuvve hale getirir. Sınırsız bir şey var olamayacağına göre nihai bir gaye ve fail olmadığı takdirde mevcutlar da yok demektir. Nitekim Kindî "Var olmayan şey sınırlanamaz, sınırlanamayan şey ise var değildir"[33] der ve önemli bir sonucu ima eder: Gayesiyle özdeş bir fail olmadığı takdirde fail ve gaye illetlerin varlığından bahsedilemez. Bu durumda nihai bir fail de yok demektir.[34] İlerde Kindî'nin bu tahlili, bir bütün olarak metafiziğin inşası için yöntem haline getirmesi açısından daha ayrıntılı ele alınacaktır. Şimdilik şunu ekleyebiliriz: Fail ve gayenin sözü edilen şekilde özdeşliği Kindî'yi şu sonuca ulaştırır: Tanrı bütünün failidir (mübdi', varlık veren illeti), mütemmimidir (tamamlayıcı illetidir). Diğer deyişle Tanrı, illetler sıralamasının kendisinde son bulduğu ve bütün faillerin kendisine dayandığı nihai fail ve son illettir.[35]

Bilindiği üzere Yeni-Eflâtuncu filozoflar, daha öncesinde fail illeti fizik ve metafizik illet olmak üzere ikiye ayırmışlar, varlık veren illeti metafizik, hareket veren illeti ise fizik illet olarak adlandırmışlardır. Buna göre metafizik fail illet, mâlulüne, kendisinin parçası olmayan bir varlık verir. Sudûrcu filozoflar bu varlığın fail illetten taştığını (*feyz*) düşünseler de Kindî sudûrcu olmadığından, ilk fail illet olan Tanrı'nın mâlulün varlığını yoktan yarattığını düşünür. Cisimlerden oluşturduğu maddî âlemde fail illet ise başka bir cisimde bir etki oluşturan cisimdir. Failin oluşturduğu etki, ya müessirde doğal olarak bulunur ya da doğal olarak bulunmaz. Failin oluşturduğu etkinin onda doğal olarak bulunmaması halinde etkinin mâlulüne taşınması illetin baskın gelmesi (*galebe*) yoluyla gerçekleşir. Buna örnek, ateşte doğal olarak bulunan sıcaklığın, ısınan şeye intikal etmesi ve onda bir etki olarak bulunmasıdır. Etkinin müessir veya failde doğal olarak bulunmamasına örnek ise ustada bulunmayan duvar olmaktır. Etki bazı durumlarda sadece etkilenende bulunur. Buna örnek ise âşıkta bulunan aşktır.[36]

Anlaşılacağı üzere cisimler arasındaki etki-edilgi ilişkisi mutlaka harekete ihtiyaç duyar. Fakat hareket daima müessirden esere aktarılan bir şey olmayabilir. Çünkü kendi doğasında bulunmayan etkiyi veren her cisim, usta-bina örneğinde olduğu gibi, hareketle tesir edebileceği gibi

33 Kindî, "Fi'l-ibâne ani'l-illeti'l-fâ'ile el-karîbe", 212.
34 Kindî, "Fi'l-ibâne ani'l-illeti'l-fâ'ile el-karîbe", 212.
35 Kindî, "Fi'l-ibâne ani'l-illeti'l-fâ'ile el-karîbe", 212.
36 Kindî, "Fi'l-ibâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ", 231.

âşık-mâşuk örneğinde olduğu gibi hareket olmaksızın da tesir edebilir. Hareketsiz tesir ise yine âşık-mâşuk örneğinde olduğu gibi bilfiil duyumsayana ihtiyaç duyabileceği gibi demirin mıknatısa çekilmesinde olduğu gibi bilfiil duyumsayan olmaksızın da gerçekleşebilir. Zira âşık-mâşuk örneğinde âşık mâşukunu duyumsama anlamında idrak eder. Oysa demirin doğasının mıknatısa yönelmesinde demirde yahut mıknatısta bulunan bir duyunun aracılığı söz konusu değil, yalnızca çekilen ve çeken cisimlerin doğası yeterlidir. Diğer Meşşâîler gibi Kindî de bunun doğal bir şevkle itilme olduğunu düşünür. Benzer şekilde oluşa konu olan cisimdeki hayat da duyu aracılığıyla olmaz. Çünkü cisim canlı olmadan önce bilfiil duyumsayan değildir. Bu durumda şayet herhangi bir etki-edilgi ilişkisinde duyu aracılığı yoksa etkilenenin etkileyene yönelik itilmesi doğal bir gidiştir (*tabiî süluk*). Sonraları Fârâbî ve İbn Sînâ metinlerinde daha yoğun göreceğimiz aşk kavramını Kindî de bu doğal gidişi ve itilmeyi anlatmak için kullanır: duyunun aracılığı olmaksızın aşk, mâşukla birleşmeye yönelik doğal bir gidiştir. Bu gidiş, itilme yahut yönelmede kimi zaman cisim bulunurken kimi zaman doğanın kendisi yeterli olur. Mesela demirin mıknatıs taşına gitmesi iki cismin birleşmesiyle neticelenir. Doğanın kendisinin yeterli olduğu durumlar ise kuvveden fiile çıkış gibi üstün olmayanın üstün olmayana doğal olarak gitmesidir. Şu halde cisimler arasındaki etki-edilgi ilişkisi, Kindî'ye göre üç şekilde gerçekleşir: doğa, doğal şevk ve baskınlık.

(i) Yukarıda zikredilen ateş örneğinde görüleceği üzere ateş doğasıyla tesir eder ve doğasında bulunan bir eseri etki ettiği nesneye aktarır. (ii) Doğal şevkle tesir durumunda etkilenen cisimde bulunan kuvve, etkileyen cisimdeki fiile ulaşır. Diğer deyişle etki eden cisim, etkilediği cisme bir fiil halini aktararak onun kuvveden fiile çıkmasını sağlar. (iii) Baskınlık durumunda etki eden cisim, usta-duvar örneği olduğu gibi kendi doğasında bulunmayan bir şeyi aktarır.[37] Bu şıkta etkileyen cisim, kendisinin dışında olmayan hayvanî bir aletle, yani cismin kendisinde hareket eden bir aletle tesir eder. Oysa ikinci durumda doğasında bulunan bir etkiyi aktaran cisim, herhangi bir hayvanî alet olmaksızın tesir etmektedir. Kindî feleğin, altında bulunan cisimlere etkisini de bu şıklara göre değerlendirir. Ona göre felek, altında bulunan cisimlere hayat etkisi verir. Bu durumda şayet felek hayvanî bir alet kullanıyorsa canlıdır. Şayet felek doğasında bulunan etkiyi veriyor da hayvanî bir alet kullanmıyorsa ya şevk ya

••••••

37 Kindî, "Fi'l-ibâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ", 232.

da baskınlık yoluyla etki ediyor demektir. Kindî her üç şıkkın feleğin canlı olmasını gerektirdiği sonucuna varır. Çünkü canlılarda bulunabilecek bir aleti veya organı kullanması onun canlı olmasını gerektirir. Şevk yahut baskınlık yoluyla tesir ediyorsa, doğasında bilfiil bulunan hayatı cisimlere aktarıyor demektir. Doğasında hayat bulunması ise onun da zorunlu olarak canlı olmasını gerektirir.[38]

Her ne kadar feleğin canlılığına ilişkin bu temellendirme sonuçtan sebebe giden tümevarımsal bir temellendirme olsa da Kindî'nin bu hususta tümdengelimsel açıklamaları da vardır. Bunlar arasında en dikkate çekici olanı, kuvve-fiil ilişkisinden hareketle yapılan temellendirmedir. Aristoteles'ten beri Meşşâî filozoflar, kuvvenin nihai tahlilde fiile dayandığını düşünürler. Yani herhangi bir nesne ve durumun bilkuvve olduğunu veya kuvveden fiile intikal ettiğini düşünüyorsak mutlaka onun gerisinde fiil halinde bulunan bir mevcut olmak zorundadır. Zira kuvve, imkânın bir türüdür. İmkân ise bir tür sabitlik halini ifade etmekle birlikte fiile çıkmadığı sürece mevcut değildir ve mutlaka bir taşıyıcıya ve onu fiile intikal ettirecek faile ihtiyaç duyar. Bu sebeple kuvveden fiile intikal eden şey, mutlaka bilfiil olan bir illeti gerektirir. Meseleye bu açıdan bakıldığında en uzak felek, her ne kadar oluş ve bozuluşa konu olmayan ve daima fiil halinde bulundan bir cisme sahip olsa da sürekli hareket halindedir. Sürekli hareket ise onun halleri açısından daima kuvveden fiile çıktığı anlamına gelir. Bu durum onu da kuvveden fiile çıkaracak bir ilkenin olması gerektiğini ifade eder. Her ne kadar felek, bu dünyadaki canlılığın illeti olduğundan oluş ve bozuluşa konu olan canlılarda diriliğin kaynağı bir cisim olsa da en uzak feleğin ötesinde ona canlılık verecek başka bir cisim yoktur. Öyleyse onda düzenli ve kesintisiz olarak devam edegelen canlılık hareketinin kaynağı, herhangi bir cisme ve hareķete ihtiyaç duymaksızın diri ve canlı olan bir ilkedir.[39]

Kindî bu ilkenin Tanrı olduğu kanaatindedir. Feleğin yaratılışı ve hareketine ilişkin Kindî'nin açıklamaları hem Tanrı-âlem arasındaki hem de Ay-üstü âlem ile Ay-altı âlem arasındaki nedensel ilişkiyi daha belirgin hale getirmektedir. Feleğin canlı olduğunu söylediğimizde canlılar arasında keskin bir ayrım yapmış oluruz: oluş ve bozuluşa konu olan canlılar ile oluş ve bozuluşa konu olmayan canlılar. Birinci gruptakiler, bir başkasından olurlar ve başka bir şeye bozulurlar. İkinci gruptakiler ise böylesi bir

••••••

38 Kindî, "Fi'l-ibâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ", 233.

39 Kindî, "Fi'l-ibâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ", 234.

zâtî harekete konu olmaz. Anlaşılacağı üzere felek, bu kısma girer. Pekâlâ, bunun sebebi nedir? Kindî'ye göre felek yoktan yaratıldığından (*leysen mübda*) onun zıddı yoktur ve bozulup başkasına dönüşmez. Felek bir cisim olduğundan onun yoktan yaratılmış olması, cisim olmak bakımından cismin de yoktan yaratılması anlamına gelir. Dolayısıyla cisim olmak bakımından cisim de oluş ve bozuluşa konu olmaz. Evet, yeryüzündeki bileşik cisimler unsurlardan müteşekkildir. Unsur ise bir suretten diğerine geçerek düzenli olarak suret değiştirir ve suret asla unsurdan ayrılmaz. Bu oluşum süreci de bir gayeye yöneliktir. Dolayısıyla gaye, oluşun kendisi için olduğu şeydir. Ama gaye bir cisim değildir. Bu durumda felek, yeryüzündekilerin ne maddesi, ne sureti ne de gayesidir. Geriye tek bir şık kalmaktadır: Felek, yeryüzünde canlılık hareketlerinin yakın failidir. Yeryüzündeki canlılar ise olan, bozulan, duyuları bulunan ve hareketli cisimlerdir. Oysa salt cisim, oluş ve bozuluşa konu olmaz ve herhangi bir şeyden olmaksızın yaratılmıştır (*mübteda' lâ min şey*). Dolayısıyla cismin kendisine canlı olma ve olmama ilişir ve Ay-altı âlemde canlı cisimdeki hayat, bu cismin sureti olup o sureti cisimde felek meydana getirmiştir.[40]

Yukarıda belirtildiği gibi, Kindî'ye göre felek kendi doğasında bulunan canlılığı verdiğinden feleğin kendisi de canlıdır. Fakat felek oluş ve bozuluşa uğramadığına göre onun yeryüzündeki cisimlerde olduğu gibi beslenmesi ve büyümesi de söz konusu olamaz. Bu durumda felek, yalnızca canlının ayırıcı ve tanımlayıcı özelliğine (*hâssa*) sahip olacaktır: hareket etme ve duyu gücüne sahibi olma. Felek değişime konu olmadığı için beslenme işlevi gören tatma ve koklama gücüne sahip değildir. Yine etkilenmediği için dokunma gücü yoktur. Fakat Kindî'ye göre felek görme ve işitme güçlerine sahiptir. Kindî bu güçlerin kemâl ifade ettiği ve hakikî bilgileri kazandırdığı kanaatinde olduğundan feleğin bu iki değerli güçten mahrum olmadığını düşünür.[41] Ona göre görme ve işitme büyümeyi sağlayan araçlar olmadığı gibi, bütün erdemleri kazandıran felsefî bilimlere de bu iki güçle ulaşılır.[42] Felsefî bilimlere bu güçlerle ulaşmanın hiç kuşkusuz bir gayesi ve sebebi vardır. Bilmeye hizmet eden bu güçler, felekte de bilme amacına hizmet eder. Bu durum, feleğin düşünme özelliğine (*nâtık*) ve temyiz gücüne sahip olduğunu gösterir. Aslında Kindî'ye göre insandaki nutuk gücünün kaynağının felek olması onun nâtıklığını

••••••

40 Kindî, "Fi'l-ibâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ", 231.

41 Kindî, "Fi'l-ibâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ", 234.

42 Kindî, "Fi'l-ibâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ", 235.

göstermeye yeterlidir. Nasıl ki felek doğasındaki canlılığı yeryüzündeki canlı cisimlere veriyorsa, yine doğasında bulunan *nutk*u insanlara verir. Dolayısıyla felek, hem canlılığın hem de nutkun illetidir. İllet, mâlulden daha üstün olacağına göre felek canlı ve *nâtık* olmak zorundadır.[43] Bilindiği gibi şehvet ve öfke gücü, canlının suretini devam ettirmesi ve cisimde meydana gelen eksiliği telafi etme işlevi görür. Feleğin varlığı süreklidir ve cisminde de herhangi bir kayıp söz konusu değildir. Dolayısıyla felekte şehvet ve öfke bulunmaz. *Nutk* gücü ise canlının teorik ve pratik erdemleri kazanmasını sağlar.[44] Böylece Kindî klasik kozmozolojiyi benimseyerek feleğin hareketinin döngüsel olduğunu, zıddının bulunmadığını, döngüsel hareket sabit bir merkez etrafında olacağından toprağın bu harekete ilahî irade tarafından merkez yapıldığını, toprağı suyun izlediğini, suya ise onu merkeze zorlayan doğal bir hareket verildiğini, böylece hareketin sürekliliğinin sağlandığını düşünür.[45]

Kindî birinci cevherlere ilişkin iki tür bilgi olduğunu söyler: ilahî bilgi ve insanî bilgi. Ona göre insanî bilgi, talep ve beşerî çaba gerektirir ve ilahî bilginin mertebece altındadır. Bunun tersine ilahî bilgide ne talep, çaba, araştırma ve zaman vardır ne de matematik ve mantık metodu vardır. Bu bilgi, Allah'ın iradesiyle, peygamberlerin nefslerini arındırması, desteklemesi, doğruya ulaştırması ve ilhamı sayesinde onları hakikate açmasıyla olur. Bu bilgiyi Allah peygamberlere mahsus kılmıştır. Çünkü onlardan başka hiç kimse herhangi bir çaba göstermeden, mantık ve matematik yöntemlerini kullanmadan duyusal birinci cevherlerin, ikinci cevherlerin ve onlara ilişen hallerin bilgisine ulaşamaz. Tam da insan doğasını aşan vasıtasızlık ve disipline ihtiyaç duymayan kusursuzluk sayesinde akıl, peygamberlerin bilgisinin Allah katından olduğuna kesin kanaat getirir. Diğer deyişle peygamberin bilgisinin ilahî mertebeden geldiğini bilmenin yolu, diğer insanların onda meydana gelen bilgiye herhangi bir tahsil süreci, yöntem ve disiplinli araştırma olmadan ulaşmaktan aciz kalmasıdır. Bu acizlik, insan zihninde peygamberi tasdik ve ona teslimiyet düşüncesini doğurur.[46]

Kindî'nin günümüze ulaşan metinleri, sonraları Fârâbî'nin eserlerinde göreceğimiz şekilde tahayyül gücüne dayalı bir peygamberlik açıklaması

43 Kindî, "Fi'l-ibâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ", 235.
44 Kindî, "Fi'l-ibâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ", 236.
45 Kindî, "Fi'l-ibâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ", 238.
46 Kindî, "Fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs", 274.

geliştirmediğini göstermektedir. Özellikle uyku ve rüyanın mahiyetini incelediği risalesinde duyu ve musavvire (fantazya) gücünü ayrıntılı olarak karşılaştırdığı halde bu güçlerin peygamberlikle ilişkisine değinmez. Bilindiği gibi musavvire gücü, hayalin diğer ismidir ve dolayısıyla Fârâbî'nin de nübüvvetle ilişkilendirdiği güçtür. Kindî musavvire gücünde tikel nesnelerin suretlerinin maddesiz olarak bulunduğunu söyler ve bu güç ile duyu güçleri arasında birkaç esaslı farka dikkat çeker.

Birincisi: Duyu algısında duyulurların suretleri maddesine yüklenmiş olarak bulunur. Musavvire gücünde ise tikellerin suretleri taşıyıcısız olarak bulunur. Fakat musavvire gücündeki bu suretler, şekli ve bütün nitelik ve nicelikleriyle bulunur. Ona göre musavvire gücü hem uyanık hem de uykuda işlevini yerine getirir ama suretler uykudayken daha belirgin hale gelir.[47] Uykuda suretlerin daha berraklaşmasının sebebi, duyulur nesnelerle meşguliyetin önemli ölçüde bırakılmasıdır. Fakat bu berraklaşma, akıl ve temyiz gücünün gelişimine bağlı olarak değişim gösterir. Zira zihni, aklı ve temyiz gücü gelişmiş insanların nefsleri, şeylerin suretlerini soyut olarak tasavvur edebilir. Nefs böylesi bir yetkinliğe ulaştığı takdirde duyularla meşguliyetin olabildiğince azalması yahut bırakılması durumunda hayal veya musavvire gücü kendi fiillerini yapmakta daha serbest kalır. Çünkü musavvire gücü, uyanıklık halinde duyulardan gelen suretleri nefse gönderme işlevini görür. Bu işlevi bıraktığında ise bu suretleri hayalde nasılsa öyle görebilir.

İkincisi: Musavvire gücü nefsin iç güçlerinden biridir ve diğer iç güçler gibi beyinde yer alır. Beyne hasar geldiğinde bundan etkilenir. Fakat musavvire, nefs için bir araç olmakla birlikte bizzat idrak ettiği şeyleri ikinci bir araçla idrak etmez. Çünkü suretleri kendisinde taşır. Oysa duyu böyle değildir. Duyu kendinde taşıdığı suretleri değil, dışta bulunan mevcutları duyumsar. Çünkü herhangi bir şeyin duyusal bir idraki mutlaka kulak, göz gibi araçlara ihtiyaç duyar. Dolayısıyla duyunun idraki hem beyne ve bu sebeple de birinci aletler olan iç güçlere hem göz, kulak vb. dış aletlere muhtaçtır. Herhangi biri zarar gördüğünde bundan duyu etkilenir. Bu sebeple musavvirede bulunan suretler, duyulurdan daha temiz, daha açık, daha saftır.[48]

••••••

47 Kindî, "Fî mâhiyyeti'n-nevm ve'r-ru'ya", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 254.

48 Kindî, "Fî mâhiyyeti'n-nevm ve'r-ru'ya", 255.

Üçüncüsü: Bir maddeye gelen suret o maddenin gelen sureti kabulüyle mümkündür. Çünkü her madde her sureti kabul etmemektedir. Duyularlar da tıpkı maddeye gelen suretlerin maddenin yapısına göre şekillenmesi gibi taşıyıcılarını izler. Kindî buna bir mührün saf mumda, saf çamurda, bulanık taşta farklı etkiler bırakmasını örnek verir. Bu sebeple suretler geldikleri maddeye göre şekillendiğinden, maddedeki sorunları taşırlar. Oysa musavvire gücünde suret duyulur olarak değil duyusal olarak bulunur, yani o, duyusal sureti maddesiyle almaz, dolayısıyla ona madde yönünden ilişen durumlar ilişmez. Kindî'ye göre bu sebeple uykudaki suret, daha sağlam ve daha güzeldir.[49]

Dördüncüsü: Musavvire gücü, duyunun yapamadıklarını yapmak bakımından da ondan farklılaşır. Suretleri birleştirme ve ayırma işlevlerini gerçekleştirir. Duyularla meşgul olmadığımız esnada bize beliren her düşünceye (*fikr*) ait suretler mücerret olarak ve maddesiz şekilde bizde temessül eder. Dolayısıyla uykuda duyunun bulmadığı hissî suretleri buluruz.[50]

Kindî bu ayrımlardan hareketle musavvire gücünün kapasitesine dair çok önemli bir çıkarım yapar: Musavvire gücü, duyu güçlerinin aksine suretleri gelecekteki vakıalara da mutâbık olacak şekilde terkip edebilir. Bu çıkarımın dayanağı, daha sonra Fârâbî ve İbn Sînâ'da da aynıyla göreceğimiz ve özellikle de İbn Sînâ'dan sonra kelam ve felsefe kitaplarında yoğun tartışmalara sebep olacak zihnî varlık düşüncesidir. Fakat Kindî'nin zihnî varlığı takdim etme biçimi muhtemelen nefs ve iç güçler arasındaki ilişkiye dair anlatıları Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu kadar dakik olmadığından, yani henüz tutarlı bir teorisiye dönüşmediğinden, bir yönüyle bu filozofların anlatılarından daha keskindir. Ona göre nefs, doğası gereği bilme özelliğine sahip olduğu gibi duyusal ve aklî şeylerin tamamının mahallidir.[51] Kindî risalelerinde çeşitli vesilelerle nefsin aklî ve duyulurdan (*ma'kûl* ve *mahsûs*) ibaret olduğunu vurgular. Daha önce de kısmen işaret edildiği gibi duyusal suretler dışta fertler olarak bulunur, fakat nefs tarafından idrak edildiklerinde duyulur suretin duyu gücünde ve aklî suretin nefste bulunması, bu suretlerin duyu ve nefsin ta kendisi olması şeklindedir. Diğer bir deyişle duyulur nefste var olduğunda duyu, duyulurdan başka olmadığı gibi mâkul nefste olması halinde de nefsten başka

••••••

49 Kindî, "Fî mâhiyyeti'n-nevm ve'r-ru'ya", 256.

50 Kindî, "Fî mâhiyyeti'n-nevm ve'r-ru'ya", 257.

51 Kindî, "Fî mâhiyyeti'n-nevm ve'r-ru'ya", 257.

değildir. Bu bağlamda cinsler, türler ve fertler ise duyumsayan ve akleden nefste bulunduğunda mâkullerin tamamını oluştururlar.[52] Kindî duyu ve nefs ilişkisine dair anlatılarında daima duyuları nefsin kapsamında değerlendirir. Bu sebeple sadece nefsin zâtında meydana gelen aklî suretin değil, aynı zamanda nefsin güçlerinde meydana gelen duyusal suretlerin de nefsle birlik halinde yani özdeş olduğunu söyler. Aslına bakılırsa hem Kindî'nin hem de sonrasındaki filozofların bilginin dışa mutabakatı teorisi de bu ilke üzerine kurulur. Yani Kindî'nin kullandığı geniş anlamıyla nefste meydana gelen suretler her ne kadar nefsin ta kendisi olarak tayyün etse de dışta maddede var olduklarında o maddenin cevherî veya arazî suretlerine dönüşürler.

İşte Kindî'nin rüya, kehanet vb. durumlarla ilgili değerlendirmeleri tam da bu özdeşlik teorisinden hareket eder. Nefs bilen, uyanık ve diri (*allâme*, *yakazâne*ve *hayy*) olduğundan, şeyleri olduğu gibi veya sembolik tarzda temsil etme ve haber verme özelliğine sahiptir. Burada kilit nokta, nefsin şeyleri kabul etmede hazırlığının derecesidir. İlk olarak nefs, şeyleri kendi kabul gücüne zarar verecek arazlardan arındırmayı sağlayacak bir hazırlığa sahip olmalıdır. İkinci olarak nefs, şeylerin özelliklerini de kendi araçlarında belirginleştirme ve ızhâr etme özelliğine sahip olmalıdır. Şayet bu iki şart gerçekleşirse nefs, hazırlandığı ölçüde şeylerin dıştaki varlıklarını olmadan önce bilebilir. Bu bilgi ya nesne dışta nasıl olacaksa öylece edebileceği gibi, sembollerle de olabilir. Aslına bakılırsa bu durum fertlere göre değişir. Şayet alet, yeterince hazırlıklı değilse yani arınmış ve saf fikrin sebeplerini kabul etmeye güç yetiremiyorsa nefs sembollere başvurur. Kindî bu durumu tıpkı uyanıklık halindeyken bazı insanların doğru öncüllerden doğru sonuçlar çıkarıp olacakları olmadan önce bildirmesine, bazı insanların da buna güç yetiremeyip zan oluşturmasına benzer. Zira zan iki çelişik uca sahiptir. Şayet zan, şeyin hakikatine denk düşerse doğru olurken hakikatin çelişiğine denk gelirse yanlış olur. Rüyada da durum böyledir. Rüya, fikirleri doğru öncüllerden çıkarmakta yetersiz kalırsa kişinin fikri haline gelir yani zanlara dönüşür. Bu zanlar içinde şeyin hakikatine denk gelenler, hakikatin sembolik anlatımıdır; hakikatin çelişiğine denk düşenler ise görülen rüyanın zıddına delalet eder. Sembolik anlatımda rüya tevil edilerek saf surete döndürülür. Eğer nefsin kullandığı musavvire gücünün, sembolik anlatımı yahut zıddıyla anlatımı kabul edecek bir hazırlığı yoksa tıpkı uyanıkken konuşmaktan

52 Kindî, "Fî mâhiyyeti'n-nevm ve'r-ru'ya", 258.

aciz kimsenin düzgün bir söz söylemeye güç yetirmemesi gibi uykudaki de olumlu veya zıddına yorulacak şartlardan yoksun bir rüya görür. İşte bunlar karmakarışık rüyalardır (*edğâsü ahlâm*).[53] Ölü ağacın bir parçası anlamındaki *dığs* kökünden alınmış *edğâsü ahlâm* ifadesi,[54] rüyanın aslında ölü doğduğunu ifade eder.

Kindî rüya ve gayptan haber meselesi hakkında müstakil bir risale yazdığı halde konunun nübüvvetle ilişkisini kurmaz. Aslında her iki olgu da nübüvvet meselesiyle doğrudan ilgilidir. Zira genel olarak peygamberlerin gayptan haber verdikleri bilinmektedir. Diğer yandan Kur'an'da Yûsuf sûresi, rüya meselesini doğrudan ele alır ve Hz. Yusuf'a rüya tevilinin öğretildiği belirtilir (Yûsuf 12/101). Keza Hz. Peygamber bir hadisinde "rüyanın nübüvvetin kırk altı parçasından birine tekabül ettiğini" söyler.[55] Hatta İbn Hişam ve İbn İshak'ın siret kitaplarında Hira'daki ilk vahiy tecrübesinin rüyada yaşandığı zikredilmektedir ve en güvenilir hadis kaynağı kabul edilen Buhârî de bu vahyin rüya olduğunu nakletmiştir.[56] Kindî'nin bu verileri dikkate alarak meselenin doğrudan nübüvvetle ilişkisini kurması beklenirdi. Bununla birlikte muhtemelen Kindî, "nefsin bilen, uyanık ve diri (*allâme, yakazâne* ve *hayy*) olduğundan şeyleri olduğu gibi haber verme özelliği bulunduğunu" söylerken bu yargının herkesten önce peygamberler için geçerli olduğunu düşünüyordu. Fakat anlaşıldığı kadarıyla ilgili nasların da ayrıntısını dikkate alarak nübüvvetin böylesi bir tecrübeye indirgenemeyeceğini düşünmüş olmalıdır. Bu sebeple ilahî ve insanî bilgi ayrımı, Kindî felsefesinde metafizik bilginin insanlığa ulaşmasının esas itibariyle iki kanalının olduğunu gösterir. Birincisi vahiydir. Yukarıdaki açıklamadan da anlaşılacağı üzere Kindî, kelam geleneğiyle uyumlu bir şekilde vahyin peygamberler geleneğine mahsus olduğunu ve belirli bir kabiliyet yahut yönteme dayanmadığını düşünür. Hiç kuşkusuz vahye mazhar olan bir peygamberde gerek kelamcıların dile getirdiği gerekse Kindî'den sonra Fârâbî, Âmirî (ö. 381/992), İhvân-ı Safâ (IV./X. yüzyıl) ve İbn Sînâ'nın dile getirdiği birtakım özellikler vardır. Fakat anlaşıldığı kadarıyla Kindî bu özelliklerden herhangi birinin çabasız ve yönteme ihtiyaç duymayan bir bilgiyi temellendiremeyeceğini ve dolayısıyla ilahî

•••••

53 Kindî, "Fî mâhiyyeti'n-nevm ve'r-ru'ya", 259-60.

54 Kindî, "Fî mâhiyyeti'n-nevm ve'r-ru'ya", 260.

55 Buhârî, "Ta'bîr", 5.

56 Kaynaklarda konuyla ilgili zikredilen verilerin toplu bir anlatımı için bkz. Muhammad Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1991), 73-75; İlyas Çelebi, "Rüya", *DİA*, XXXV, 306-309.

iradeden sarf-ı nazar ettiğimizde bu özelliklerin bir insanı peygamber kılmaya yetmeyeceğini düşünmüş olmalıdır. Bu sebeple ona göre peygamberlerin bilgisi, insan doğasının aciz kaldığı ve onu aşan bilgidir.

İkincisi ise peygamberlerin dışındaki bütün insanlara açık olan insanî bilgi kanalıdır. Bu kanal, duyu algılarına, kıyas sanatına ve dakik yöntemlere ihtiyaç duyar ve insan zihninin anlamları kavrama süreci bakımından temelde üç aşamada gerçekleşir.

Birinci aşama, duyuyla temastır. Matematik olmaksızın gerçek ve sabit şeylerin bilgisini kuşatmanın yolu sadece duyuyla temas miktarıncadır. Fakat duyu ile temas hayvanlarda da vardır. Dolayısıyla Kindî'ye göre duyuyla teması insanî bilgiye dönüştüren niceliğin ve niteliğin bilgisidir. Niceliği inceleyen ise iki disiplin vardır: aritmetik ve telif. Aritmetik disiplini, müfret sayıyı (toplama, çıkarma, çarpma, bölme vs.) inceler. Telif ilmi ise bir sayının diğerine nispetini, birlikteliğini vs. inceler. Diğer deyişle telif ilminde incelenen şey, bir kısmı diğerine göreli olan niceliktir. Telif ilminin zirvesini mûsikî oluşturur. Niteliği de benzer şekilde iki disiplin inceler: geometri ve astronomi. Geometri sabit nitelik ilmidir. Astronomi ise hareketli nitelik ilmi olup bütün cisimler dünyasının şekil ve hareketini inceler. Bu disiplinler içinde aritmetik başta gelir, zira sayı olmadan diğer durumlardan bahsedemeyiz. İkinci sırada geometri, üçüncüde astronomi, dördüncüde ise ilk üçünden bileşik olan telif ilmi gelir.[57] Kindî'ye göre bu dört matematik ilimlerden yoksun olan kişi, nicelik ve nitelik ilminden ve bu ikisi vasıtasıyla ulaşılan cevher ilminden yoksun kalır. Nicelik, nitelik ve cevher bilgisinden yoksun kalan kimse ise felsefe bilgisinden yoksun kalır. Dolayısıyla felsefe öğrenmek isteyen önce sırasıyla matematik bilimlerinden başlamalı, ardından mantık disiplinlerini sırasıyla öğrenmeli, sonra doğal şeylere ilişkin kitaplara geçmeli, sonra da metafiziğe geçmeli, en son ahlâk ve siyasete geçmelidir.[58] Bu sıralama daha sonra göreceğimiz ve İbn Sînâ'da artık felsefe tahsilinin resmî süreci haline gelecek "mantık, fizik, matematik ve metafizik" sıralamasından farklıdır. Kindî, matematiği teorik ve pratik bütün felsefe disiplinlerinin önüne almıştır. Çoğunlukla böylesi bir yöneliş, matematiğin zihni keskinleştirmesi işlevine bağlanır, fakat Kindî'nin tercihi bundan öte bir amaca yöneliktir. Bu amaç, Kindî felsefesinde insanî bilginin ikinci aşamasını işaret eder.

••••••

57 Kindî, "Fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs", 278.

58 Kindî, "Fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs", 279.

Daha önce belirtildiği üzere Kindî'ye göre cevherlerin birinci yüklemleri nicelik ve niteliktir. Cevhere ilişen bütün yüklemler, nicelik yahut nitelikle terkibe girmeden cevhere yüklem olamaz. Nicelik ve nitelik ise matematik ilimlerde öğrenilir. Dolayısıyla matematik öğrenmeden felsefe tahsiline başlamak, yalnızca duyuyla temas edildiği ölçüde nesnelerle karşılaşmak ve nesnelerin nicelik ve nitelik vasıtasıyla ulaşılan yüklemlerinden mahrum kalmak demektir. Ona göre fiziğin matematiğin önüne alınması, ancak matematik bilindikten sonra kavranabilecek yüklemlere ulaşma imkânından mahrum kalarak fizik öğrenmeye çalışmak demektir. Bu ise hakikî bir fizik tahsili olmayacaktır. Bu bağlamda fiziksel dünyaya duyuyla temas, nicelik ve nitelik bilgisinin kazanılma sürecinin ilk adımını oluşturur. Kindî felsefesinde fiziksel temasın bu seviyesi, disiplinli bir kavrayış değildir, disiplinli bir kavrayış olan matematiksel araştırmayı mümkün kılması bakımından elzemdir. Bu nedenle Kindî'ye göre aritmetik, geometri, astronomi ve mûsikî bilmeyen kişi taklitten tahkike geçemez, bu ilimlerin verilerini ezberlese bile rivayetten kurtulamaz.[59] Matematikten sonra mantık ve fizik bilimler tahsil edilir. Nazarî felsefesenin zirvesinde metafizik bulunduğundan, metafizik bütün bunlardan sonra gelir. Kindî, ahlak ve siyasetten oluşan amelî felsefenin gerçek anlamda ancak metafizikten sonra kavranabileceğine dikkat çeker. Nitekim ona göre Aristoteles'in ahlak ve siyasete ilişkin kitapları, her ne kadar nefs üzerine konuşma türünden olsa da bunların tam bir şekilde açıklığa kavuşması ancak cisimlere hiçbir şekilde muhtaç olmayan şeylere ilişkin sözden sonradır. Yani ahlak ve siyasete dair söylemler, metafiziğe ilişkin kitapların meyvesidir ve ancak onlar kavrandıktan sonra ihâta edilebilir.[60]

Matematikten metafiziğe uzanan araştırma süreci, maddî olandan aklî olana ilerleme sürecidir. Maddî olan her şey, Kindî'nin deyişiyle "misalîdir ve küllî duyu onu nefste temsil eder."[61] Oysa metafizikte araştırılan maddesiz ve maddeyle ilişkisi bulunmayan şeylerin iç duyuda temsil edilebilen bir misali yoktur. Bunlar ancak aklî araştırmalarla kavranabilir ve akla açık olabilirler. Bu sebeple de Kindî, mâkulü zihinde maddî suretle temsil etmeye çalışan kimsenin ona karşı körleşeceğini yahut mâkulü araştırırken duyusal temsilleri kullanan kimsenin yöntemsel bir hata ya-

59 Kindî, "Fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs", 272.

60 Kindî, "Fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs", 271-272.

61 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 132.

parak yolunu şaşıracağını söyler.[62] Ona göre benzer durum, maddeden ayrı olamayan doğal şeyleri araştırırken, maddesi bulunmayan şeyleri incelemede sonuç veren matematiksel yöntemi kullanmak için de geçerlidir. Çünkü maddesiz şeyler harekete konu olmazken maddenin kendisi cdilgi için vaz edilmiştir ve hareketlidir. Doğa hareketli ve sâkinin ilkesi olduğuna göre doğal olan her şey hareketli, dolayısıyla da maddeli olmak zorundadır. Buna mukâbil metafiziğin yani tabiat ötesinin bilgisi ise harekete konu olmayan şeylerin bilgisidir.[63] Fakat metafiziğin incelediği şeyler, matematiğin nesneleri gibi kendinde maddeden soyut olsa bile dışta var olduklarında maddede bulunmak zorunda olan şeyler de değildir. Öyleyse metafizik bir araştırma hiçbir şekilde maddî olmayan, maddeye muhtaç olmayan ve maddeyle de ilişkisi bulunmayan şeylerin bilgisi olmak zorundadır. Kindî'ye göre insanî bilginin üçüncü aşaması tam olarak bu noktada ve şu soruyla başlar: Doğa ötesinin bilgisine nasıl ulaşılır?

4. Metafiziğin İnşası: Hak, Birlik ve Hareket

Kindî'nin metafizik düşüncesi, bu soruya cevap olarak tasarlanmış üç kavram üzerine kuruludur: kak, birlik ve hareket. Kindî bu kavramlardan her biriyle bir önermeye ulaşır. (i) Nesnelerdeki gerçeklik, kendisi saf gerçek olan bir nihai gerçeğe dayanmalıdır. (ii) Nesnelerdeki birlik, birliğini başkasından almayan ve birlik ile birin aynı olduğu bir saf birliğe dayanmalıdır. (iii) Hareket, bulunduğu nesnenin sonlu, hâdis ve muhtaç olduğunu gösterdiğinden, hareketli nesneler, harekete muhtaç olmayan bir ilkeye dayanmalıdır. İlerde ele alınacağı üzere, her ne kadar Kindî metafizik biliminin konusunun Tanrı olduğunu düşünse de ontolojisiz bir metafizik olamayacağından, onun metafiziğinin ontolojiden yoksun olduğu düşünülemez. Yine tikel bilimlerle ilişkisi hesaba katılmamış bir metafizik bilimi de düşünülemez. Bu sebeple Fârâbî'nin *Risâle fî ağrâzi'l-Hakîm* adlı risalesinde ana çerçevesini gördüğümüz, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'ta ayrıntılı olarak kaleme aldığı şekilde metafiziğin ana bölümleri Kindî'nin metafiziğe ilişkin eserlerinde işlenmiştir. Bu bağlamda genel kavramlar (ontoloji), Tanrı-âlem ilişkisi (teolojli) ve tikel bilimlerin ilkelerinin temellendirilmesi işlevleri Kindî'nin metafiziğinin de temel veçhelerini oluşturur. Bunlardan tikel bilimlerin ilkelerini temellendirme

62 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 133.

63 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 133.

işlevi, kapsamlı bir metafizik kitabı günümüze ulaşmadığından Kindî'nin mevcut eserlerinde belirgin değildir. Ama filozofun günümüze ulaşan eserleri, buna dair verilerden de yoksun değildir. Ontoloji ve teoloji bahisleri ise Kindî'nin metafizik yazılarında birbiriyle iç içe fakat ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Şimdi yukarıdaki üç kavram ve üç ilke doğrultusunda Kindî metafiziğini yeniden inşa edebiliriz.

4.1. Hak ve Hakikat Bilgisi Olarak Metafizik

Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-ûlâ* adlı eserinin başında dış varlık, zihin ve davranış, diğer deyişle varlık, bilgi ve ahlak bakımından "hak" kavramını merkeze alan bir tahlil yapar. Bu tahlilin temel cümlesi şudur:

وعلة وجود كل شيئ وثباته الحق، لأن كل ما له إنية له حقيقة فالحق اضطرارا موجود إذًا لإنيات موجودة.

> (i) Her şeyin varlığının ve sürekliliğinin sebebi, "hak"tır, (ii) çünkü *inniyeti* olan her şeyin bir hakikati vardır. (iii) O halde hak, var olan *inniyetler* için zorunlu olarak vardır.[64]

Bu cümle ilk bakışta oldukça tuhaf bir kurguya sahip görünür. Zira "hak" kelimesini açtığımızda âdeta totolojik bir cümleye dönüşüyor izlenimi verir. Şöyle ki; hak kelimesi, öncelikle bir şeyin dışta var oluşunu ifade eder. Bu anlamıyla "gerçek" demektir. Dışta var olanlar içinde var olmaya en layık Tanrı olduğundan Tanrı'ya "hak" denir. Bilhassa filozoflar Tanrı'nın gerçekliğini ifade etmek istediklerinde "İlk Gerçek" anlamında "el-Hakku'l-evvel" ifadesini kullanır. Kindî'nin "Her şeyin varlığının ve sürekliliğinin sebebi haktır" cümlesinde "hak" kelimesi de ilk bakışta nihai gerçek olan Tanrı'yı ifade ediyor görünür. Nitekim Mahmut Kaya da bu cümleyi "Her şeyin varlığının ve sürekliliğinin sebebi, Gerçek'tir" şeklinde çevirerek bu anlamı tercih etmiştir. Fakat kelimenin bu anlamıyla cümledeki diğer kullanımları bağdaşmadığı gibi, onun akıl yürütmesinin aşamalarını da doğru görmeyi engellemektedir. Şayet cümlede "hak" kelimesi Tanrı anlamına geliyorsa "O halde hak, var olan inniyetler için zorunlu olarak vardır" cümlesindeki "hak" kelimesinin de Tanrı olarak anlaşılması gerekmektedir. Oysa bu anlam açıkça yanlıştır, zira Tanrı var olan nesnelere yüklem olmamaktadır. Nitekim metnin mütercimi Mahmut Kaya cümlenin bu kısmını "Şu halde Gerçek zorunlu vardır ve dolayısıyla var olanlar varlığa sahiptir" şeklinde çevirerek metne kelime ilave

64 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 126.

etmek zorunda kalmıştır. Cümlenin ilk kısmına Tanrı anlamı verince devamını da Tanrı anlamına gelecek şekilde "Gerçek" olarak çevirmiş ama "Tanrı var olanlar için zorunlu olarak vardır" demek mümkün olmadığından, metinde olmayan "dolayısıyla" edatını ve yine metinde bulunmayan ikinci "varlığa sahiptir" ifadesini eklemiştir.[65] Çünkü burada "Gerçek, var olanlar için zorunlu olarak vardır" ifadesi her şeyin Tanrı tarafından yaratıldığını ifade edecek şekilde anlaşılamamaktadır. Tercümedeki bu zorlama, metnin akıl yürütme sürecindeki muğlaklıktan kaynaklanmaktadır.

Kindî cümlenin birinci kısmında "hak" kelimesini kullanarak bütün mevcutları dışta bulunuşları bakımından "hak" olmakla nitelemektedir. Buna göre dışın zarf olması anlamında mevcut olan şeylerin bizzat mevcûdiyetlerinin sebebi, dışın onlara zarf olmasını sağlayan gerçekliklerdir. Pekâlâ, mevcûdun gerçekliği ne demektir? Cümledeki totolojik ima bu sorunun cevabına görünür hale gelir: Mevcûdun gerçekliği dışta bulunması demektir. Fakat Kindî bundan daha öte bir anlamı kastetmektedir: Bir şeyin dışta bulunmasının sebebi, dışı zarf kabul etmeyi sağlayan varlık anlamıdır. Varlık anlamı salt varlık anlamı olarak düşünüldüğünde, şeyin dışta bulunuşunu ifade eden "mutlak varlık" ifadesinden farklı olarak mutlak varlık yükleminin dayanağını oluşturan şey demektir. Çünkü mutlak varlık, şey ile dış arasındaki izâfet kavrandığında yüklem yapılabilen bir anlamdır. Dolayısıyla bir izâfet ve bağlaç olduğundan, tarafların önceden kavranmasını gerektirir. İki tarafından biri "dış" iken diğeri zaman zaman "gerçek" kelimesiyle de ifade edilen "varlık anlamının kendisi" yahut "yalın varlık anlamı"dır. Varlık anlamı, her ne kadar mutlak varlık bağının iki eşit tarafından biri gibi görünse de gerçekte dışı da dış olarak adlandırmamızı sağlayan ve metafizikçi düşünürlerin bedihî olduğunu iddia ettiği mutlak varlık yükleminin dayanağını oluşturan şeydir. Bu sebeple o, mertebece hem dışı hem de dışın bir şeye zarf olması anlamında mutlak varlığı önceler. İşte bu üçlü yapıyı dikkate aldığımızda cümlenin ilk kısmının anlamı şöyle olacaktır: Dışın herhangi bir şeye zarf olmasının ve zarf olmayı sürdürmesinin sebebi, yalın varlık anlamıdır. Bu bakımdan cümle, sonraları İbn Sînâ metinlerinde bütünlüklü bir anlatıya kavuşacak olan varlık-mahiyet ayrımının erken ifadesi olarak görünür. Nitekim akıl yürütmenin ilerleyen sürecinde İbn Sînâcı varlık-mahiyet ayrımıyla yapılan Tanrı kanıtlamalarının Kindî'de aynıyla "hak" ve "birlik" kavramlarıyla yapıldığı görülecektir.

••••••

65 Kaya'nın tercümesi için bkz. Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 125.

Cümlenin ikinci kısmının anlamı da böylesi bir akıl yürütmeyle belirginleşir. Zira varlık anlamı, mevcûdiyet kazandığında zorunlu olarak "hakikat" haline gelecektir. Buna göre "*İnniyeti* olan her şeyin bir hakikati vardır" ifadesi, dışta mevcut olan her şeyin bir hakikati vardır demektir. Bilindiği gibi "inniyet" kelimesi bilhassa erken dönem felsefe eserlerinde mevcut anlamında kullanılmaktadır. Böylece Kindî, dışın zarf olması anlamında varlık ile dışta var olan mevcûdun mutlak varlıkla nitelenen hakikatini ayrıştırmaktadır. Bu durum bize Kindî'nin niçin varlık (*vücûd*) kelimesine sahip olmasına rağmen delili "hak" kavramı üzerine kurduğunun nedenini de vermektedir. Zira "hak" kelimesi, yukarıda açıklandığı şekilde gerçeklik anlamına geldiği gibi, dışta bulunan şey için kullanıldığında onun taayyün ve temeyyüze (belirginlik ve ayrışmaya) sahip olduğunu da ifade etmektedir. Dolayısıyla bir şeyin "hak" olması bir hakikate sahip olmasını da gerektirir. Yahut akıl yürütme tersinden de kurulabilir: Dışın bir şeye zarf olması, onun mevcut olmasını gerektirir. Şeyin mevcut olması, onun ayrışmış bir hakikati bulunduğunu gösterir. Hakikat ise özel bir varlık anlamı olduğuna göre bir hakikate sahip olmak, şeyin bir varlık anlamı olmasını gerektirir. Dolayısıyla var olan her şey haktır.

Böylece Kindî, iki önemli soru sormaya yol bulmaktadır. Birincisi, dışta bulunan şeyin bizzat dışta oluşunun sebebini sormak, ikincisi ise bir hakikate sahip olan şeyin niçin o hakikate sahip olduğunu sormaktır. Aslında akıl yürütmenin temeline "hak" kelimesini yerleştirdiği risalede Kindî bu soruları açıkça sormaz, ayrıntıdan kaçınarak soruları sorulmuş kabul ederek hareket eder. Kindî'nın bu soruları açıkça sormadan sonuca ulaşma teşebbüsüne imkân veren şey, felsefe ve filozof tanımından hareketle "hak" olmakla nitelenen şeyler arasındaki hiyerarşik ilişkiyi verili kabul edebilmesidir. Buna göre felsefe "şeylerin hakikatlerini insan gücü ölçüsünce bilmek", filozof ise "hakkı bilen ve hakla amel eden" kimsedir.[66] Dikkat edilirse felsefe tanımı, şeylerin hakikatlerini dile getirmekle bu hakikatlere nispet edilen "hak"ların birbirinden ayrışmış olmasını gerektirmektedir. Aynı şekilde filozof da bu hakikatleri bilmeyi ve onlara uygun davranmayı amaçlayan kimsedir. Şayet hakikatler ve *hak*lar birbirinden ayrışmışsa, bunlar arasında sebep-sonuç ilişkisi kurabiliriz demektir. Kuşkusuz dışta tahakkuk etmiş varlık anlamları arasında sebep-sonuç ilişkisi bir ilke olarak kabul edilse bile peşinen garanti edilmiş değildir. Bu sebeple Kindî, birlik ve hareket kavramlarına dayalı tahlil ve kanıtlarında

••••••

66 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 126.

olduğu gibi, "hak" kavramına dayalı tahlil ve kanıtında da mantıktaki beş tümeli, bir tahlil yöntemine dönüştürür. Metafiziğin temel meselelerini ele aldığı risalelerinin tamamı incelendiğinde açıkça görüleceği üzere Kindî için beş tümel sadece tanım teorisinin yapı taşlarını oluşturmaz, aynı zamanda metafiziği inşaya imkân veren bir tahlil yöntemidir. Bu yöntem Kindî'ye nedensellik ilkesini, beş tümelin yüklem olduğu şeylerin tamamına tatbik ederek ilk ilkeye ulaşma imkânı verir. Fakat diğer tahlillerinin aksine "hak" kavramına ilişkin tahlilden İlk Hakk'a vardığı akıl yürütme oldukça kısadır ve açıkça zikredilmemiş ara cümleler barındırır. Kindî bu incelemeye her bir mevcûdun gerçekliğinin bir nedeni olduğu ana fikriyle başlar.

1. Felsefe "hakkın bilgisi" ve "filozof da hakka uygun davranan kimse" olduğundan yapılması gereken şey, hakkın bilgisine ulaşmaktır. Hakkın bilgisi ise nedenleri bilmeden elde edilemez (*ve lesnâ necidü matlûbâtinâ mine'l-hakkı min gayrı illetin*). Her şeyin varlığı ve sürekliliğinin nedeni ise "hak" olduğuna göre (*ve illetü vücûdi külli şeyin ve sebâtihi el-hakku*) bütün felsefî bilgi dağarcığı hakka ilişkin bilgi olacaktır. O halde hakkı bilmek demek, nedeni yahut nedenleri bilmek demektir. Bu, Meşşâî geleneğin meşhur "Şeyi bilmek, nedenlerini bilmek demektir" ilkesinin faklı bir ifadesidir.

2. Neden olan her şey ise madde, suret, fail ve gayedir. Bu nedenleri bilmek için sorulan sorular da dörde ayrılır: Var mıdır (*hel*)? Nedir (*mâ*) ? Hangisidir (*eyyu*)? Niçindir (*lime*)? Bu soruları, Kindî'yi izleyerek sırasıyla varlık sorusu, cins sorusu, fasıl sorusu ve tamlık nedeni sorusu olarak ifade etmek mümkündür. "Nedir" ve "Hangisidir" soruları birleştiğinde şeyin türünü sorduğundan soruların toplamıyla şeyin hakikatini oluşturup hem beş tümel altına giren şeylerin araştırması hem de şeyin dışında olan illetler sorulabilmektedir. Kindî'nin de belirttiği gibi "Biz şeyin unsurunu (maddesini) bildiğimizde onun cinsini bilmiş oluruz. Suretini bildiğimizde onun türünü bilmiş oluruz ve türün bilgisinde ise faslın bilgisi içerilir. Şeyin unsurunu, suretini ve tamlık illetini bildiğimizde ise onun tanımını bilmiş oluruz. Tanımlanan her şeyin hakikati onun tanımındadır."[67]

Bu açıklamalar aslında dört nedene ve dört bilimsel soruya ilişkin bütün felsefî geleneğin ortak görüşüdür ve ilk bakışta herhangi bir istidlâle elverişli görünmez. Fakat Kindî bu ortak görüşlerden hareketle farklı bir sonuca varır:

••••••

67 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 127.

3. "Şu halde il killetin bilgisine 'ilk felsefe' adının verilmesi haktır (doğrudur). Çünkü felsefede bulunan şeylerin tamamı, ilk illetin bilgisinde dürülüdür (*ve küllü mahdûdin fe hakîkatühû fî haddihî fe hakkun mâ 'ilmü'l-illeti'l-'ûlâ el-felsefetü'l-ûlâ iz cemî'u mâ fi'l-felsefeti'l-ûlâ müntavin fî 'ilmihâ*). Öyleyse İlk İllet, yücelikte ilktir, cins olmak bakımından ilktir, şeyin kesin olarak bilinmesi bakımından ilk sırada yer alır, zaman bakımından ilktir zira zamanın illetidir."

İkinci ve üçüncü maddeler arasında ikinci maddenin son cümleleri ile üçüncü maddenin ilk cümlesinde gizlenen birtakım gizli önermeler yer alır. Her şeyin hakikati onun tanımında dürülüyse tanımca daha genel ve kuşatıcı olan şey, taşıdığı varlık anlamı bakımından kuşattığı şeylerin üzerinde bulunuyor demektir. Kindî her ne kadar açıkça belirtmese de bu akıl yürütmede tazammunun delaletini, cins ve tür bilgisinden nihai illet bilgisine ulaşmak için kullanır. Bilindiği üzere tazammunun delaleti, iki şeyi gösterir.

(i) Nesnede tazammunun güçlü olması, onun terkibinde çok şey bulunmasını gerektirir. Başka bir ifadeyle, bir şeyin tanımının birden fazla şeyin bileşiminden oluşması, o şeyin tazammununun daha genel, mutabakatının ise daha dar olduğunu gösterir. Nesnenin terkibinin artması ise onun hem terkibine giren şeyler sayısınca kurucu (*mukavvim*) nedene hem de kurucu nedenleri bir araya getiren fail nedenlere muhtaç olmasını gerektirir. Bu bağlamda cins, tür, fasıl, genel araz ve hâssanın yüklendiği şeyler bileşik olmak durumundadır. Bileşik olan şeyi oluşturan parçalar ise o şeyin illetleridir. Şey, var oluşunu yahut kendisinde tahakkuk eden varlık anlamını onu oluşturan parçalara borçludur ve ondaki varlık anlamı, bizzat o parçalar tarafından kurulur. Parçalar ise kendiliklerinden bir araya gelemezler. Çünkü kendiliklerinden bir araya gelecek olsalardı daima öyle olmaları gerekeceğinden bir oluşumdan bahsedemezdik. Dolayısıyla kendiliklerinden bir araya gelecek olsalardı bileşik olamazlardı. O halde onları bir araya getiren başka bir fail ilke yahut ilkeler toplamı vardır. Bu akıl yürütme devam eder ve nihayet parçaları bulunması mümkün olmayan ve herhangi bir terkibi kabul etmeyen ilkede sona erer. Akıl yürütmenin bu formu, şeyin kurucu ve oluşturucu nedenleri açısından bakıldığında böyledir. Şeyin varlığı kurulduktan sonra bizzat onun kapsamına (mutabakatına) giren şeyler açısından bakıldığında ise onun delalet ettiği şeyler, ya onunla aynı derecede terkibe ya da daha fazla terkibe sahip nesnelerdir. Bu durum, tazammunun delaletinin ikinci yönünü gösterir.

(ii) Aşağı inen süreç, mutabakatı olmayan bir nesneye ulaşınca durur. Beş tümelin yüklendiği şeyler arasındaki bu derecelenme, nesnelerin taşıdığı varlık anlamları arasında genellik-özellik ilişkisi açısından bir derecelenme bulunduğunu gösterdiği gibi, varlık anlamlarının terkibini de göstermektedir. Her iki durumun sonucu da aynıdır: Varlık anlamları arasında nedensel bir ilişki olmak zorundadır. Zira bileşik varlık anlamları, kendileri dışında bir ilkeye muhtaçtır ve bu sonsuza dek geriye gidemez. Zira terkipten âzâde bir ilkeye varılamadığı takdirde herhangi bir bileşik varlık anlamı asla mevcut olamaz. Bileşik varlık anlamlarının kendisine dayandığı bu varlık anlamı yani "hak", bütün varlık anlamlarının kaynağı olacağına göre "İlk Varlık", "İlk Gerçek" (*el-Hakku'l-evvel*) veya "İlk İllet" olacaktır.

Kindî'nin yukarıda üçüncü maddede alıntılanan sözleri bu bağlamda anlam kazanır. "Felsefede bulunan şeylerin tamamı, İlk İllet'in bilgisinde dürülüdür", zira İlk İllet, bütün geriye gidişlerin kendisinde durması bakımından "ilk", varlık anlamlarının tamamını kuşatan nihai ilke olması bakımından da tikel bilimlerde araştırılan bütün hakikatlerin kendisinde dürüldüğü ve içerildiği en kuşatıcı ilkedir. Bu sebeple o, bütün yücelikte bütün mevcutların üzerindedir. Aslında İlk İllet cins ve fasıldan müteşekkil olmaması nedeniyle onun için cins ifadesini kullanmak geleneksel anlatıya aykırıdır. Fakat Kindî, ondaki varlık anlamının kuşatıcılığı vurgulamak için İlk İllet'in "cins olmak bakımından ilk" olduğunu söyler. Nesnelerin hakikatlerine ilişkin araştırma nihai tahlilde İlk İllet'te durduğu ve ona ilişkin bilginin kesinliği bütün nesnelere ilişkin bilginin kesinliğini temin ettiği için –bilindiği üzere Sofist eleştirilerin Yeni-Eflâtuncu Meşşâîlerdeki en katî cevaplarından biri budur– İlk İllet, "kesin olarak bilinmek bakımından ilk sırada yer alır". İleride daha ayrıntılı ele alınacağı üzere zaman, cisimsel varlıkların varlığının müddeti olduğuna göre İlk İllet, zamanın da yaratıcısıdır ve dolayısıyla zaman bakımından onu önceleyen hiçbir şey olamaz.

Kindî bu açıklamalardan hareketle metafiziğin konusuna ilişkin bir sonuca ulaşır: "Şu halde "İlk Sebep'in" bilgisine "ilk felsefe" adının verilmesi haktır (doğrudur).[68] İlk Sebep veya İlk İllet, varlıkların en şereflisi ve en üstünü olduğundan "felsefenin mertebece en şereflisi ve en üstünü, ilk felsefedir." Dolayısıyla Kindî'ye göre ilk felsefe veya metafizik, "her hakkın sebebi olan İlk Gerçek'in bilgisi"dir. Sebebin bilgisi sonucun bilgisin-

68 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 127.

den daha üstün olduğuna ve her şeyi ancak sebepleriyle bildiğimizde tam bir şekilde bilmiş olduğumuza göre filozofluk payesi, hakikî anlamda, ilk felsefeyi veya metafiziği kuşatana verilir.[69] O halde Kindî'ye göre metafiziğin konusu Tanrı'dır ve metafizikçi filozof, Tanrı'nın varlığını, bütün diğer mevcutlarla Tanrı arasındaki ilişkiyi kavrayan, diğer deyişle rubûbiyet ve vahdâniyet (rablik ve birlik) bilgisine vâkıf olan kimsedir. Bu anlamıyla metafizik, hakkın ve hakikatin bilgisi olarak özetlenebilir.

4.2. Birlik ve Çokluğun Bilgisi Olarak Metafizik

Kindî'nin günümüze ulaşan risalelerinde metafiziğe ilişkin olanların mihverini "bir" ve "birlik" (*vâhid* ve *vahdet*) kavramları oluşturur. Filozofa göre "bir" kavramı iki grup nesneye yüklenir: (i) bütün bitişiklere (*muttasıl*)[70], (ii) çokluğu kabul etmeyene. Kindî birliğin ilkesine ulaşmak için bu tanımları çeşitli açılardan bütün nesnelere uygular. Uygulama bir yandan nesnelere birliğin yüklendiğini göstermeyi amaçlar, diğer yandan uygulanan nesnelerin birlik türünü belirlemeyi hedefler. Kindî bu araştırmada da "hak" yüklemesinde olduğu gibi beş tümeli sadece tanım teorisinin unsurları olarak değil, aynı zamanda nesnelerin birliğindeki bileşik yapıyı keşfetme yöntemi olarak kullanır. Ayrıca Kindî'nin yöntemi beş tümelin dışında birliğin yüklenebileceği "bütün", "kısım" gibi kavramların da birlik tahliline dâhil edilmesini içerir.

Tahlilin ilk adımı, beş tümelden hareketle birliğin ilkesine ulaşmaktır. Buna göre cins, suret, fert, fasıl, hâssa ve genel araza "bir" denir. Bunlara bir denmesinin nedeni, tamamının bir tür bitişikliği (*ittisâl*) bildirmesidir. Kindî bunların her birinde "bir"in yüklenme ve bulunma keyfiyetini belirginleştirir. Buna göre ferde "bir" denir, zira fert ister yapay ister doğal olsun mutlaka bir bitişiklik içerir. Mesela bir ev sanatkârın sanatıyla bitişiklik kazanmakta ve telif edilmektedir. Kindî bu noktada sanatkârın verdiği birliğin doğası oluşu ile dıştaki eserin içerdiği birliğin doğasının ayrılığına dikkat çeker. Evet, sanatkârın oluşturduğu telif yapay ve arazîdir, fakat dışta tahakkuk eden eserin mesela evin sahip olduğu birlik tabiî bir birliktir. Bu terkibin "bir" olduğu söylenir, çünkü bir birliğe sahip olmadığı tak-

69 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 126.

70 "Muttasıl" ve mastar haliyle "ittisâl" kelimeleri, bir nesnenin hem bitişikliğini hem de sürekliliğini ifade eder. Bu sebeple Türkçeye tam bir çevirisini yapmak zor. Burada muttasıl kelimesinin karşılığı olarak "bitişik" ve "ittisâl" kelimesinin karşılığı olarak "bitişiklik" karşılığı tercih edilecektir. Zira Kindî'nin tahlilleri daha ziyade çokluk içerip içermeme üzerine yoğunlaşmaktadır.

dirde bütünlüğe sahip olamaz, bütünlüğe sahip olmadığı takdirde varlığa sahip olamaz. Aslına bakılırsa kendi içinde bütünlük oluşturup diğer şeylerden, kısımlardan veya parçalardan ayrışabilen şeylerin tamamına "bir" denebilir. Bu sebeple "bütün"e ve "toplam"a bir denir. Bilindiği üzere bütün (*küll*) ve toplam (*mecmû'*) farklıdır. "Bütün" hem parçaları benzeşen şeylere hem de benzeşmeyen şeylere denirken, parçaları benzeşmeyen şeylere "toplam" denir. Fakat daha belirgin fark şudur: Her biri ayrı doğaya sahip farklı şeylerin bir arazla ve anlamla bir araya gelmesiyle oluşan şeye "toplam" denir. "Bütün" ise birliğin herhangi bir türüyle bir olan şeyler için kullanılır. Bu durumda her toplam, toplanan şeylerin oluşturduğu birlik bakımından "bütün" kapsamına girmektedir.[71] Yine parça ve kısma da "bir" denmektedir. Bütün ve toplam arasında fark olduğu gibi parça ile kısım arasında da fark vardır. Bütünü eşit miktarlara bölen, dolayısıyla da bütünü sayılabilen şeylere "parça" (*cüz*) denir. Bütünü eşit olmayan parçalara bölen ve dolayısıyla da bütünü sayma özelliğine sahip olmayan şeylere ise "kısım" (*kısm*) denir.

Bütün, toplam, parça ve kısma bir denmesi, aslında bütün kategorilere "bir" denildiğini gösterir. Kategoriler mutlaka çokluk barındığına göre birliksiz çokluğun düşünülemeyeceğini de bu yolla kavrarız. Dolayısıyla ne çokluk olmadan kategorik birlik ne de birlik olmadan kategorik çokluk mümkündür. Nitekim kategorilerin yüklem olduğu şeyler ya cinstir ya türdür ya fasıldır ya hâssadır ya genel arazdır ya da ferttir. Bilindiği üzere cins türce farklı şeylere söylenir, şeyin mahiyetini ifşa eder ve her bir türe "o, odur" şeklinde yüklem olur. Dolayısıyla cins gerçekte çokluğu ifade eder ve pek çok türden oluşur. Fasıl türce farklı şeylere söylenir ve şeyin varlığını (*inniyyet*) ifade eder. Fasıl bir türle sınırlı olsa da cinse benzer şekilde bir türün bütün fertlerine yüklem olduğundan zorunlulukla çokluk bildirir. Tür zaten cins ve faslın birleşiminden oluştuğuna göre onların konu olduğu çokluk ve bölünmeye konu olur. Hâssa faslın araz seviyesindeki karşılığıdır. Yani fasıl, türün kurucu bir vasfını veya parçasını ifade ederken hâssa türün bir arazıyla varlığını bildirir. Diğer deyişle hâssa şeyin bir parçası değildir ve Kindî'nin ifadesiyle bir harekettir.[72] Hareket ise mutlaka bölünmeyi kabul eder. Ayrıca hâssa, tıpkı fasılda olduğu gibi türün her bir ferdine yüklem olur. Genel araz ise adında da anlaşılacağı üzere hem bir arazdır hem fasıl ve hâssa gibi türün her bir ferdine yük-

••••••

71 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 147-148.

72 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 149.

lem olur. Genel araz kapsamına giren durumlar ya bir niceliktir ya da bir niteliktir. Nicelik, artma ve eksilmeyi, nitelik ise benzeşme, güçlülük, zayıflık gibi farklılıkları kabul eder. Bu sebeple genel araz da zorunlu olarak çokluk bildirir. Şu halde bütün, toplam, parça, kısım, cins, tür, fasıl, hâssa ve genel arazın kapsamına giren şeylerin tamamı zorunlu olarak bir çokluğu bildirir. Durum böyleyse onların birliklerinin hakikî olmaması, bir tür arazî olması gerekir. Arazî birlik ise bir eser veya sonuç olup müessire ihtiyaç duyar.[73]

Bu bağlamda Kindî'nin akıl yürütmesinin birinci aşamasının sonucu şudur: Herhangi bir şekilde çokluk ve bileşiklik kabul eden her şey, kaçınılmaz olarak arazî bir birlikle "bir" olabilir.[74] Aralarında birliğin arazî oluşu bakımından fark yoktur, sadece yüklenme tarzı bakımından fark vardır. Bu bağlamda cins ve tür, altındakilere tevâtü' yani tam eşitlik yoluyla yüklenir. Fert veya şahsın ise birliği vaz'î olan bir arazî birliktir. Aslında her fert bölünür, dolayısıyla ferdin zâtının bir olduğunu söyleyemeyiz. Fakat bölünmeye konu olan zât, birlik oluşturacak şekilde vaz edilmiştir. Burada vaz edilmekten kasıt, ferdin veya şahsın zâtından kaynaklanan birliğinin olmaması ve onun "bir" haline getirilmiş olduğudur. Dolayısıyla her ne kadar ferde "şahıs" dense de ferdin birliği şahsının veya zâtının bölünme kabul etmeyecek şekilde bir olmasını (şahsî birlik) gerektirmez. Kindî birliği kabul etmeme anlamında şahsî birlik ile şahsın farklı olduğuna dikkatimizi çeker ve şahıstaki birliğin de arazî olduğunu söyler.

Doğrusu, bu sonucu cisimlerde anlamak kolay iken nefslerde ve bilhassa kozmik akıllarda anlamak nispeten daha zordur. Zira cisimler, bütün teorik fizikçilere göre parçalardan müteşekkil iken akıllar ve nefsler, bizzat Meşşâî filozoflara göre parçalı değildir. Dolayısıyla nefsler ve akıllar bilfiil bölünme kabul etmeyen aklî varlıklardır. Hal böyleyken "bir"in nefs veya akıl olmadığı nasıl iddia edilebilir? Kindî, bu soruyu cevaplamak için nefsin kuvveden fiile intikal sürecinin bir hareket olduğu düşüncesini kullanılır. Buna göre duyu ve akılla idrak ettiğimiz her şey, ya dışta ya zihinde ya dilde ya da yazıda varlık sahibidir. Daha önce de belirtildiği gibi, Kindî dıştaki suret ile zihindeki suretin özdeşliğini iddia ederek bir tür kavramsal gerçekçiliği (zihnî varlık) savunur. Bu sebeple dil ve yazıdaki varlığın arazî, dış ve zihindeki varlığın ise tabiî olduğunu söylcr. Çünkü dil ve yazıdaki formlar, dış dünyadaki ve zihindekinden farklı olarak ger-

••••••

73 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 149.

74 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 150-151.

çek formlar değildir. Düşüncedeki suretlerin dıştakilerle özdeşliği sadece anlamda birlikten ibaret değildir. Tıpkı dıştaki suretlerin hareketlere konu olması gibi nefsteki suretler de nefsin hareketlerine konu olurlar. Zira nefs düşünme esnasında bir suretten diğerine intikal eder ve düşünce esas itibariyle nefsin anlamlardaki hareketlerinden ibarettir. Ahlakî durum ve melekeler hakkında da benzer açıklamalar yapmak mümkündür. Hem suretler hem de ahlakî melekeler nefsin arazları olduğuna göre nefs, hem *bir* hem de *çok* demektir. Öyleyse bizim bütün birlerin kaynağına yerleştireceğimiz "bir"in nefs olması mümkün değildir. Çünkü nefsin birliği gerçek birlik değil, arazî birliktir.[75]

Kindî bu açıklamaların hemen ardından benzer açıklamaları akıl için de yapar. Fakat onun akıl dediği yukarıdaki soruda dile getirdiğimiz ayrık akıl değil, kuvveden fiile intikal eden nefsanî akıldır. Bu sebeple o, "bir"in akıl olmadığını söylediği pasajlarda, mutlak birlik anlamında "bir"in, kuvveden fiile intikal ederek bilfiil akıl olan nefse tekabül etmediğini kasteder. Nitekim ona göre şeylere ilişkin idraklerimizi soyutlama süreci (*fikr*) doğru ilerlediği takdirde nesnelerin tasavvurları akla dönüşür. Daha önce ayrıntılı olarak tartışıldığı üzere bu anlamda akıl, şeylerin türleri ve cinslerinden ibarettir. Fertler ise nesnelere ismini ve tanımını vermeyen tikellerdir. Bu tikellerin mâkulleri, tümeller olarak nefse geldiğinde nefsle birleşir (*ittihâd*) ve onu kuvveden fiile intikal ettirir. Kindî'ye göre nefs açısından müstefâd akıl işte bu tümel suretlerdir. Tümeller de çok olduğuna göre nefsi kuvveden fiile çıkaran müstefâd akıl da çokluk barındırıyor demektir. Öyleyse "bir" bu anlamıyla da akıl olamaz. Daha önce nefsin kuvveden fiile intikali meselesi tahlil edildiğinde Kindî'nin küllî akıl ile nefsin bilkuvve ve bilfiil akıllarını ayrıştırdığını ayrıntılı olarak tahlil etmiştik. Hatırlanacağız üzere Kindî, küllî aklın birliğine halel getirecek her türlü imadan kaçınıyordu. Hatta küllî aklın nefste olduğu gibi, başkasından alınmış bir aklı olmadığından, nefste âkil ve mâkul özdeşliğinden bahsettiği pasajlarda küllî akılda böylesi bir özdeşlikten dahi söz etmiyordu. Öyleyse Kindî'nin bahsettiği mutlak birliğin küllî akıldaki birlikten farkı nedir?

Tespit edebildiğim kadarıyla Kindî günümüze ulaşan metinlerinde mutlak birlik ile küllî aklın birliği arasındaki farkı herhangi bir yerde ayrıntılı olarak tahlil etmemektedir. Fakat "gerçek bir"in ne olmadığına ilişkin izahlarından onun bu hususta görüşleri çıkarılabilir. Öncelikle

••••••

75 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 169-170.

Meşşâî geleneğin genel olarak semavî akılları salt suretler olarak kabul ettiğini hatırlamak gerekir. Bu kabule göre ister bütün mevcutları Bir, Küllî Akıl, Küllî Nefs ve Cisimler şeklinde dört temel kategoriye taksim eden Yeni-Eflâtuncuların küllî aklını ister Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sudûru Batlamyus kozmolojiyle uyumlu hale getiren filozofların felsefesindeki ayrık akılları dikkate alalım, akıllar maddesiz olarak var olabilen suretlerdir. Dolayısıyla "akıl" kelimesi, birden çok mevcut için kullanılabilir ve türsel birliğe delalet etmeye elverişlidir. Evet, aklın maddesi olmadığı için kendi zâtında çokluk barındırmaz, dolayısıyla da aklın hariçteki varlığından soyutlanmış zihnî bir varlığından söz edilemez. Bu sebeple İbn Sînâ akılların hakikatiyle tasavvur edilemeyeceğini, sadece lazımlarıyla yani fiilleriyle düşünülebileceklerini söyleyecektir. Oysa maddeli şeylerin dıştaki varlığı, zihindeki varlığının, zihindeki varlığı, dildeki varlığının, dildeki varlığı da yazıdaki varlığının illetidir. Bu sebeple onlara "bir" dense de mutlaka çokluk içerirler, çünkü suretleri maddelerinden soyutlanır. Bir nesneye ait şahsî birlik soyutlandığında türe ait birliğe, türe ait birlik soyutlandığında cinse ait birliğe ulaşılır. Akıllar veya sadece küllî akıl, bu açıdan maddeli şeylerden farklıdır. Her ne kadar akıllar arasında türsel birlik bulunduğu söylense de akıllar, Kindî'nin saydığı birlik türlerinden farklıdırlar.

Kindî esas itibariyle sekiz birlik türünden bahseder. Birincisi, eşanlamlı isimlerin birliğidir. Mesela ak ve beyazın bir olduğu söylenir. Açıktır ki, bunlara "bir" denilmesinin sebebi, farklı anlama delalet etmedikleri için farklı anlamlarla bölünmemeleri ve aynı anlama delalet etmeleridir. İkincisi, eşadlı isimlerin birliğidir. Mesela Türkçede bitmek kelimesi, hem tükenmek hem de yeşermek anlamına gelir. Ya da göz kelimesi, Türkçede görme işlevini yerine getiren organ, su kaynağı, casus gibi pek çok anlama gelir. Bu anlamlar, göz isminde ortak olmaları anlamında birdirler. Bu iki birlik türünün, sadece lafzî birliği ifade ettiği açıktır. Bu nedenle Kindî bunların "bi'l-araz bir" olduğunu söyler ve pek çok arazı bünyesinde toplayan şeylerde arazlardan türetilen sıfatların birliğini de bu gruba dâhil eder. Mesela "Yazan ve hatip birdir" sözünde yazma ve hitap etmede türetilen isimlerin birliği böyledir.[76] Üçüncüsü, maddede veya unsurda birliktir. Mesela bakırdan yapılan sayısız şeye "bir" denir ve sadece maddelerinin aynı olduğu kastedilir. Zira aynı unsurdan yapılan şeylere "bir" denir ve bununla onların ilk unsurunun bir olması kastedilir. Dördüncüsü, bilfiil ya da bilkuvve parçalanma kabul etmeyen şeylere "bir" denil-

••••••

76 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 174.

mesidir. Bu gruba giren nesneler sertliğinden yahut aşırı küçüklüğünden dolayı parçalanamadığı için bir olarak adlandırılır. Yine bütün bölünme hallerinde daima parçalarına ayrılan ve bundan dolayı da bölünme kabul etmeyen şeyler de bu gruba girer. Mesela zamanı ne kadar bölersek bölelim yine onun ismi ve tanımını verebileceğimiz parçalara yani zaman parçalarına böleriz. Kindî bütün bitişik niceliklerin bu gruba girdiğini söyler. Çünkü bunlar bölündükleri zaman kendi doğalarını terk etmeyen parçalara bölünürler.[77] Beşincisi, bilfiil bölünmeyi kabul eden ama parçalara ayrıldığında zâtı ortadan kalkan şeylere bir denilmesidir. Buna bir denilmesinin nedeni, zâtının bölünmeye elverişli olmamasıdır. Mesela insan parçalarına ayrılabilir, fakat parçalara ayrıldığında zâtı da ortadan kalkar. Açıktır ki dördüncü ve beşinci türler, sadece bir açıdan bölünmediği için bir adını hak etmektedir. Altıncısı bitişik olmadığı için bölünmeyenlerdir.[78] Bu türün üç özelliği vardır: Bitişik değildir, konumu ve ortağı yoktur. Buna örnek, sayısal bir ile seslerin harfleridir. Kindî sayısal biri ve harfin bir oluşunu iki ayrı tür olarak zikretse de gerçekte bunlar tek bir türdür. Zira her ikisi de yukarıda söylenen üç özellikte birleşir. Bilindiği üzere bitişik olan şeyin boyutları ve sonları vardır. Oysa sayısal bir ve harfin ne boyutları ne de sonları vardır. Fakat yine de bunlar bölünürler, çünkü konuları bakımından çoğalırlar. Zira sayısal bir, bütünün ölçeği, harfler ise lafızların ölçeğidir.[79] Yedincisi, kendisi ve başkası gibi parçalara bölünmeyenin birliğidir. Buna "bir" denilmesinin sebebi, bölünmemesi değil, bölündüğünde ortaya çıkan parçaların ne kendisinin ne de başkasının misli olmasıdır. Bu durumda kendisi açısından bölünmemiş olmaktadır ve beşinci türü andırmaktadır. Kindî bunun nokta ve ân için kullanıldığını belirtir. Buna göre çizginin sınırı olan nokta, tek bir boyutu olan çizginin sonudur ama kendisi boyut sahibi değildir. Dolayısıyla ne çizginin bir parçasının misli ne de başka bir şeyin mislidir. Aynı şekilde an da geçmiş

••••••

77 Mahmut Kaya'nın tercümesinde "Parçaları birbirine benzeyen nesnelere de aynı şekilde bir denir" şeklinde tercüme edilen *kezâlike küllü müştebihi'l-eczâi yukâlü lehû vâhid* ifadesi yeni bir paragraf yapılmış ve birazdan altıncı madde olarak zikredeceğimiz türle aynı paragraf içinde verilmiştir (s. 173, prg. 135). Bu durum, parçaları birbirine benzeyenin beşinci maddedeki birlik türünden farklı bir olduğunu ihsas etmektedir. Hâlbuki bu, beşinci tür birlikle aynı kapsamdadır ve onu pekiştirici bir durum olarak zikredilmektedir. Yeni birlik türü *ve yukâlü eydan lâ yenkasimü* ifadesiyle başlamaktadır ve paragrafın da bu ifadeden itibaren başlaması daha uygun olacaktır.

78 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 174-175.

79 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 173.

ile gelecek zamanın arasında bulunur, ama zaman bitişik bir nicelik olmasına rağmen an nicelik değildir. Bu sebeple zamanın her biri bitişik nicelik olan parçalarının misli değildir.[80] Kindî bu türün de taşıyıcıları ile çoğaldığını söyler. Sekizincisi, tümellik yönünden bölünmeyendir. Kindî buna "bir kilo" gibi kendi içinde birliği bulunan ve bir parçası alındığında bütünlüğünü kaybeden şeyleri örnek verir.

Dikkat edilirse üçüncü ve sonrasındaki bütün birliklerde bir denilen şeylerin cevheri bir olmakla beraber bu cevher herhangi bir aracıya gerek duymadan doğrudan bölünmektedir. Bu sebeple Kindî bunları zâtlarının bölünmeye konu olması anlamında "bizzat bir" olarak niteler. Bunların birliği ya bitişiklikle (*ittisâl*) ya suretle ya isimle ya da cinsle olur. Aslına bakılırsa, bölünmeleri tam da bir oldukları hususta dır. Bitişikle birin bölünmesi, nesnenin bitişikliğinin bozulmasıdır. Dolayısıyla bu türden bölünme maddede veya unsurda olur. Kindî bu türlü birlere "sayıca veya şekilce bir" adını da verir, çünkü maddenin bölünmesi, birlerin sayısını ve benzerlerini çoğaltır. Suretle gerçekleşen birlik, suretin fertlerin türü haline gelip onlar arasında paylaşılmasıyla bölünür. Dolayısıyla suret, türe tekabül eder ve bu türden birlikle bir olan şeylerin tanımı da bir olur. İsimle olan birlik, aslında madde ve suretle olan birliklerde tahakkuk eder ve bunların herhangi birinde eşitliği ifade eder. Bunlar tıpkı tıbba nispet edilen şeylere "tıbbî" denmesi gibi nispette bir olan şeylerdir. Bu sebeple Kindî isimle bir olan şeylere "eşitlikle bir olanlar" adını da verir. Her ne kadar bu birlik türü Kindî'nin "bi'l-araz bir" olarak değerlendirdiği birinci ve ikinci tür birliklere (eşanlamlı ve eşadlılıkla bir olanlar) benzese de aralarında esaslı bir fark vardır: İlk iki birlik türünde ortaklık veya birlik yalnızca lafızdadır. Oysa isimle bir olanlar, bir şeye mensubiyetten dolayı aynı ismi aldığından birliklerinin sebebi lafız değil, nispetleridir. Dolayı-

••••••

80 Aslında Kindî metinde bu türün açıklamasında ya bizzat filozofun ya da müstensihlerin zühulünden kaynaklanan bir düşme olmalıdır. Zira Kindî bu birlik çeşidinin iki türe söylendiğini belirttikten sonra birincisinin çizginin alameti, yani nokta olduğunu söyler. Fakat ikincisinin ne olduğunu söylemez ve noktanın geçmiş ve gelecek zaman tarafından taşındığını ve bunları arasında ortak olduğunu ifade eder: *Li ennehâ nihâyetü bu'din vâhidin ve nihâyetü'l-bu'd lâ bu'dün ve hiye mütekessiratün bi hâmilâtihâ a'nî ez-zemâne'l-mâdîyyî ve'z-zemâne'l-âtiyyi elletî hiye müşteriketün* cümlesinde ve *hiye mütekkesiratün* ifadesinden önce Ebû Rîde noktalı virgül koyarak anlamın değişebileceğine işaret etmiştir (s. 158). Mahmut Kaya ise düşme olduğunu varsayarak tercümeye parantez arasında "Zamanın sınırı olan 'an' da böyledir" kaydını eklemiştir (s. 173). Kindî'nin söylemeyi ihmal ettiği veya metinden düşen "ikinci tür" bu eke benzer bir ifade olmalıdır. Aksi halde metin anlaşılmamaktadır.

sıyla bunlar Kindî'nin belirttiği gibi "eşitlikle" bir olanlardır. Cinsle olan birlik ise maddeyle olan birlikte tahakkuk eder ve bölünmesi de maddenin ortaklığıyla gerçekleşir. Bu sebeple cinste bir olan şeylerin yüklemlerinin tanımı aynıdır.[81]

Şu halde "bizzat bir" kategorisinde yer alanların tamamı, bir şekilde madde veya surette birliğe varmaktadır. Bu sebeple aralarında zorunlu bir ilişki, bir gerektirme ilişkisi vardır: "Bu birlik türlerinin tamamında bir sonrakiler bir öncekini izler. Yani sayıca bir olan şeyler, suretçe birdir, suretçe bir olan şeyler cinsçe birdir, cinsçe bir olan şeyler nispetçe birdir."[82] Fakat bu sıralamanın tersi doğru değildir. Yani nispette birlik, cinste birliği, cinste birlik surette birliği, surette birlik ise sayıda birliği gerektirmez.

Şimdi ilk aklın veya külli aklın birliğine ilişkin soruyu tekrar sorabiliriz: Külli aklın birliği, yukarıda sözü edilen birlik türlerinden hangisine girer. Yukarıda sayılan birlik türlerinin tamamı, aslında madde ve suret ayrılığına dayanan birliklerdir. Küllî aklın böylesi bölünmeye konu olmadığı bütün Yeni-Eflâtuncu Meşşâilerin ortak kabulüdür. Nitekim her ne kadar bir maddenin sureti olarak tanımlansa da Kindî nefsin birliğini ondaki hareketle, yani kuvveden fiile intikalle temellendirmiş ve bu sayede nefsin bizzat bölünmeye konu olduğunu söylemişti. Küllî akıl böyle bir intikale de konu olmadığına göre onun birliğine hangi yönden bölünme dâhil olabilir?

Öyle anlaşılıyor ki küllî akılda hüviyet ile birlik arasında bir ayrım yapamadığımız sürece bu soruyu cevaplamak mümkün değildir. Zira ileride daha ayrıntılı değinileceği üzere, Kindî felsefesinde vahdet-hüviyet ayrımı, birlik ve bireyleşme ayrımı demektir ve Tanrı'nın ispatı söz konusu olduğunda İbn Sînâ felsefesindeki varlık-mahiyet ayrımıyla aynı işlevi görmektedir. Kindî'ye göre hüviyet, illeti bir olan her şeye yüklenen bir kavramdır. Yani birin saydığı şeylere "hüviyet" denir.[83] Bu durumda küllî aklın birliği kabul ettiğini ortaya koymamız gerekir ki, onun mutlak birlik olmadığını gösterelim.

Kindî küllî aklın yapısını *Fi'l-akl* risalesinde nefsle karşılaştırır ve nefsten yapısı itibariyle farklı olduğunu ısrarla vurgular:

81 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 174.
82 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 174-175.
83 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 175.

> Öyleyse nefs bilkuvvedir ve birinci (anlamıyla) akılla bağlantı kurduğunda (*bâşerethu*) bilfiil akıl olur. Çünkü aklî suret nefsle ittihâd ettiğinde ikisi birbirinden başka olmaz. Çünkü nefs bölünmez ki o ve aklî suret birbirinden başka olsun. Dolayısıyla aklî suret nefsle birleştiğinde nefs ve akıl tek bir şey olur ve bu durumda nefs, hem âkil hem de mâkul olur. Öyleyse akıl ve mâkul nefs açısından tek bir şeydir. Fakat daima bilfiil olan ve nefsi kuvveden fiile intikal ettiren akla gelince, onda akıl ve âkil (bilgi ve taşıyıcısı) tek bir şey değildir. Öyleyse nefsteki mâkul ile birinci akıl tek bir şey değildir. Nefs yönünden ise akıl ve mâkul tek bir şeydir. Oysa (birinci) akıl, nefsten ziyade basite benzer ve duyulur söz konusu olduğunda nefsten çok daha güçlüdür. Öyleyse akıl, ya illettir ve bütün mâkuller ve ikinci akıllar için ilktir ya da ikincidir. İkinci olan akıl, nefs bilfiil âkil olmadığı sürece nefs için bilkuvve olan akıldır.[84]

Kindî'nin günümüze ulaşan risalelerinde küllî akıl meselesini en açık ele aldığı paragraf budur. Bu metinde Kindî, kuvveden fiile intikal eden şeyin birliği ile daima bilfiil olan şeyin basitliğini ayrıştırmaya çalışmaktadır. Nefs kuvveden fiile intikal ettiğinde mâkulü ile ittihâd etmektedir ve küllî akıldan gelen akıl, nefsin kendisi haline gelmektedir. Nefsi fiile intikal ettiren küllî akıl olduğundan küllî aklın ittihâd edebileceği bir akıl yoktur. Bu sebeple onun mâkulleriyle ittihâd ettiğini söylemenin bir anlamı yoktur. Küllî sadece basittir. Pasajın sonundaki "Öyleyse akıl, ya illettir ve bütün mâkullerin ve ikinci akıllar için ilktir ya da ikincidir" cümlesindeki ikinci akıllar, Kindî'nin de belirttiği gibi insan nefslerinin külli akıldan gelen mâkullerin nefslerle birleşerek onların âkil hale gelmesine zemin oluşturan bilkuvve akıllardır. Kindî'nin bu kuvvelere "ikinci akıllar" demesinin sebebi, aklın dört anlamından ikinci anlamın ifadesi olmaları nedeniyledir. Nitekim küllî akla "birinci akıl" demesinin sebebi de dört anlamdan birincisi olması nedeniyledir. Bu durumda birinci veya küllî aklın nefsten üç farkı vardır: (i) Daima bilfiil olması, (ii) başka bir ilke tarafından kuvveden fiile intikal ettirilmediği için birleşeceği mâkullerin olmaması, yani basit olması ve (iii) ikinci akılların ilkesi olması. Bu üç özelliğin tamamı da aynı şeyin farklı açılardan ifadesinden ibarettir. Dolayısıyla küllî akılda da cisimlerdeki yahut nefs gibi cisimlerle ilişkili şeylerdeki bölünmeden bahsedilemez. Küllî aklın bilgi ve özne bölünmesine dahi konu olması mümkün değilse, ondaki birliğin bir başkasından alınmış olması nasıl açıklanacaktır? Kindî'nin günümüze ulaşan eserlerindeki

••••••

84 Kindî, "Fi'l-akl", 266.

açıklamaları bütün olarak dikkate alındığında buna vereceği cevabın, biri diğerinin sonucu olan iki yönü olduğu söylenebilir.

Birincisi, küllî aklın ne denli basit ve bilfiil olursa olsun nihai tahlilde maddesiz bir cevher olmasıdır. İkincisi ise birliği ile hüviyeti arasında bir ayrım yapmanın mümkün olmasıdır. Bunlardan ikincisi birincinin sonucu sayılabilir. Çünkü küllî akıl bir cevher olarak değerlendirildiği takdirde cevherin birden çok olması mümkün olduğundan onun bilfiil ortağı bulunmasa da nihai tahlilde ortaklığa elverişli olduğu düşünülebilir. Dahası, basit varlıklar maddesiz suretlerdir.[85] Nitekim daha sonra Fârâbî ve İbn Sînâ felsefesinde akılların her birinin nevi şahsına münhasır suretler olduğu ve aralarında cins birliği bulunduğu iddia edilecektir. Kindî'ye göre de hem suret hem de cevherlerin mutlak birlik sahibi oldukları iddia edilemez. Çünkü cevher ve suret, tanımında ortak olunan şeylerdir. Nitekim Kindî, *Fi'l-hudûd ve'r-rusûm* risalesinde akıl ve cevherin tanımlarından bu iki özelliğe dikkat çeker. Buna göre akıl "şeyleri hakikatleriyle idrak eden basit bir cevherdir." Cevher ise "kendi başına kaim olan, arazları taşıyan, zâtı değişmeyen ve niteleyen değil nitelenen olan şeydir."[86] Fakat bu açıklama, tahmin edileceği üzere, aklın birliğinin saf birlik olmadığını, aklın bir suret ve cevher olarak varlığını kabul ettikten sonra yeterli sayılabilirse de kozmolojide aklın niçin var olduğunu ortaya koymadıkça nihai bir açıklama sayılamaz.

Klasik kozmolojide aklın varlığı ise iki açıdan temellendirilir. Birincisi, hareketin, ikincisi ise mutlak birlik ve varlık sahibi olan Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin açıklanmasıdır. Birincisi tümevarımsal, ikincisi tümdengelimsel bir açıklamadır. Kindî'nin eserlerindeki temellendirmenin tümevarımsal açıklamalar grubuna girdiği söylenebilir. Çünkü tümdengelimsel temellendirme bilhassa sudûrcu filozoflar tarafından yapılır. Kindî ise ileride geleceği üzere, sudûrcu değildir. Tümevarımsal açıklamada gökkürelerinin hareketleri ile aklî bir cevher olan nefsin kuvveden fiile intikal hareketinin açıklamasında bir akla ihtiyaç duyulur. Her ikisinde de nefse ilave bir aklın varlığının gerekçesi, bedenin hareketiyle kuvveden fiile intikal edecek nefsin kendi başına intikal etmesi mümkün olmadığından, daima bilfiil bir ilkeye ihtiyaç duymasıdır. Böyle olsa bile yoktan

••••••

85 Kindî, "Fi'l-ibâne an sucûdi'l-cirmi'l-aksâ", 237.

86 Kindî, "Fi'l-hudûd ve'r-rusûm", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 178-179.

yaratma üzerine kurulan Kindî felsefesi için soru hâlâ devam etmektedir. Çünkü nefsleri kuvveden fiile intikal ettiren niçin Tanrı olmasın?

Sanıyorum bu sorunun Kindî felsefesinin temel veçhelerinden birini ve kelam geleneğinden de köklü bir şekilde ayrılışını gösteren hayati bir cevabı vardır. Kindî, Tanrı-âlem farklılığını korumak için akıl, nefsler ve cisimleriyle âlemi bir bütün halinde düşünmektedir. Ona göre Tanrı'nın âleme etkisi bir etki verme tarzında değil, yoktan yaratmayla var etme ve varlığını idame ettirme tarzındadır. Âlemde düşünce gücünü gerektiren fiiller, hayvanî ve bitkisel nefsi gerektiren fiiller ve nihayet salt formu ve tabiatı gerektiren fiiller vardır. Âlem bu şekilde bir bütünlük oluşturur. Tanrı'yı bu fiillerden birinin faili yapmak, O'nu âlemin akleden bir parçasına dönüştürmek demektir. Muhtemelen onun sudûr teorisini anlatan metinlere vâkıf olduğu halde bu teoriye meyletmemesinin temel nedenlerinden biri budur. Dolayısıyla Tanrı âlemin bütününü aşkındır ve O'nun ilke oluşu bu âlemin bir parçasıyla ilişkili olmak şeklinde değildir. Öyle anlaşılıyor ki, Kindî saf birliğin de ancak böylesi bir ilkeyle açıklanabileceğini yahut ancak böylesi bir ilkenin saf birliğe özdeş olabileceğini düşünmektedir. Bu sebeple de küllî akıl ona göre yalnızca birliğin saydığı hüviyetler arasında bulunabilir, saf birliğin kendisi olamaz. O halde küllî aklın birliği de saf birliğe nispetle arazî birliklerden biri olmak zorundadır.

Kindî'nin tahlillerinin ikinci adımı bu noktada başlar: Arazî birlik, şeyin kendisinden kaynaklanabilir mi? Öncelikle arazî birlikle kastedilen, şeyin hakikatine özdeş olmayan birliktir. Şayet yukarıda sayılan unsurlardan herhangi biri hakikatiyle bir olsaydı yahut hakikati birlikten ibaret olsaydı, herhangi bir şekilde bölünme veya çoğalma kabul etmemesi gerekirdi. Evet, söylenen şeylerden her biri, varlıklarının bölünmemesi açısından birdir ve birliksiz çokluk düşünülemez. Çünkü böyle bir şey, özdeşlik ilkesine aykırıdır. Bu bağlamda duyunun idrak ettiği ve aklın mahiyetini kavradığı her şey (i) ya birdir (ii) ya çoktur (iii) ya hem bir hem çoktur (iv) ya bir kısmı çok değildir birdir (v) ya da bir kısmı çoktur bir değildir. Birliksiz çokluk düşünülemeyeceğinden, bu şıklardan dördüncü ve beşincisi geçersizdir. Hatırlanacağı üzere filozof ve kelamcılar, birlik ve çokluk arasında zıtlık ilişkisi bulunmadığını düşünürler. Çünkü çokluk dediğimiz şey de birliklerden oluştuğundan, birliksiz çokluk, özdeşlik ilkesine aykırıdır. Dolayısıyla salt çokluktan ibaret bir nesnede de düşünülemez. Bu durumda ikinci şık da elenmektedir. Geriye birinci ve üçüncü şıklar kalmaktadır. Yukarıda yapılan tahliller, zikredilen bütün kategorik yüklemlerin salt birlik olmadığını gösterdiğine göre onların hem bir hem

de çok olması gerekmektedir.[87] Diğer deyişle duyu ve aklın kavradığı şeylerin tamamı ya zâtı nedeniyle bir olmalıdır ya da bir yönden bir, diğer yönden çok olmalıdır. Çünkü kategorik yüklemlere konu olan nesneler çokluk barındırdığı için onlarda bulunan arazî birliktir.

Kindî'nin tahlillerin üçüncü adımı bu noktada başlar: Söz konusu arazî birlik ya tesadüfî ve illetsizdir ya da bir illetin eseridir. Kindî nesnelerdeki birleşmenin tesadüfen olamayacağını iddia eder. Ona göre tesadüf olması halinde iki farklı şeyin birleşmesi için yahut birleştikten sonra eski haline dönmesi için hiçbir neden olmayacaktır. Yani ne var olmanın ne de var olduktan sonra bozulmanın bir nedeni olabilir. Dolayısıyla birlik ve çokluğun bir araya gelmesi için oluşlarının başlangıcından itibaren bir illetin bulunması gerekir.[88] Bu sebeple Kindî tesadüf şıkkını eler ve geriye söz konusu birliğin bir illeti olduğu şıkkı kalır. Bu durumda yukarıda ele alınan cins, tür, fasıl, hâssa, genel araz, bütün, toplam, parça, kısım ve fert yüklemlerinin tamamında birlik, bulunduğu nesnenin hakikatine eklenen birliktir ve zorunlu olarak bir başkasından gelir. Başkasından gelen birlik ise şeyde bir ilişen olarak bulunacağından, mutlaka bir "eser" yani mâlul olacaktır ve bir müessire veya illete ihtiyaç duyacaktır. Şayet bu başkası veya birliğin nedeni de bölünme ve terkip nedeniyle hakikî birliğe sahip değilse dışta tahakkuk etmiş nesneler hakkında sonsuza kadar giden bir teselsüle düşmüş oluruz. Dışta bulunan nesnelerde sonsuz dek giden teselsül ise geçersizdir, zira bu, hiçbir şeyin var olmamasını gerektirir. Oysa şeylerin varlığına ilişkin bilgimiz, apaçık ve zorunludur, ispata gerek duymaz.

Yine birliği veren illetin nesnenin zâtının bir parçası olması da imkânsızdır. Çünkü illet, zât bakımından mâlulden önce olduğundan şeyin kendi zâtının illeti olması, sonsuza dek giden bir illetler dizisini gerektirir. Oysa bir şey bilfiil sonsuz olamaz. Aslında nesnedeki birliğin ilkesinin nesnenin zâtının bir parçası olup olamayacağı sorusu, nesnenin kendi kendisinin illeti olup olamayacağı sorusunun bir başka ifadesidir. Zira nesnenin birliği aynı zamanda dış dünyada tahakkuk etmesi veya Kindî'nin ifadesiyle "hüviyet" kazanmasıdır (*tehevvî*). Dolayısıyla "Birliğin ilkesi nesnenin zâtının bir parçası olabilir mi?" sorusunu "Bir şey kendisinin sebebi olabilir mi?" şeklinde sorabiliriz. Herhangi bir nesnenin ister yoktan olduğunu ister bir şeyden olduğunu varsayalım, kendi zâtının

87 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 152-158.

88 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 158.

sebebi olup olamayacağı sorusu, Kindî'ye göre, birkaç muhtemel durumu değerlendirmeyi gerektirir.

Birinci ihtimal: "Şey, yoktur, zâtı yoktur" (*lâ yahlû min en yekûne leysen ve zâtuhû leysen*)[89]. Açıktı ki bu durumda şey ve zâtı herhangi bir şekilde varlığa sahip olmayacağından illet ve mâlul olamaz. Böylesi bir varsayımda şeyin zâtının illeti olması, hem var hem de yok olmasını gerektirir ki, bu imkânsızdır.

İkinci ihtimal: "Şey yoktur, zâtı vardır" (*lâ yahlû min en yekûne leysen ve zâtuhû eysen*). Böyle bir durumda da şeyin kendi zâtının illeti olması demek hem var yok olması demektir. Çünkü o, herhangi bir sübuta sahip değildir, dolayısıyla illet veya mâlul olması mümkün değildir.

Üçüncü ihtimal: "Şey vardır, zâtı yoktur" (*lâ yahlû min en yekûne eysen ve zâtuhû leysen*). Açıktır ki, bu durumda şeyin kendisinden başka olması gerekir. Diğer deyişle şey hem kendisi hem de başkası olacaktır ki, bu imkânsızdır.

Dördüncü ihtimal: "Şey vardır, zâtı vardır" (*lâ yahlû min en yekûne eysen ve zâtuhû eysen*). Bu durumda şey, kendi zâtının illeti olur. Hâlbuki illet mâlulden başka olmak zorundadır.[90]

Bu ihtimaller, şeyin kendi kendisini meydana getirmesi bağlamında dile getirildiğinden, var ve yok olma şıklarının sol tarafında daima şey bulunurken sağ tarafında daima şeyin zâtı bulunur. İhtimaller aynı zamanda illiyet ilişkisini tahlil ettiğinden sol taraftaki daima illet, sağ taraftaki ise daima mâluldür. Yani önermeleri şu şekilde ifade etmek de mümkündür:

a. İllet yoktur, mâlul yoktur.

b. İllet yoktur, mâlul vardır.

c. İllet vardır, mâlul yoktur.

d. İllet vardır, mâlul vardır.[91]

••••••

89 Bu şık, Mahmut Kaya'nın çevirisinin paralelindeki Arapça metinde yanlışlıkla "eys-leys" şeklinde yazılmıştır; doğrusunun "leys-leys" olması gerektiği diğer şıklardan kolayca anlaşılacaktır.

90 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 144-45.

91 Kaya'nın tercümesinde söz konusu şıklar, "Varlık yoktur, var olan da yoktur" ve türevleri şeklinde çevrilmiştir. Muhtemelen mütercim daha anlaşılır olmasını dikkate almıştır, fakat bu tercüme metni anlaşılır kılmadığı gibi yanlış anlamaya da yol açmaktadır. Çünkü Kindî'nin tartışması, "şey ve zâtı" ikilemi üzerine kurulmakta ve şeyin kendi kendisine var olmasının imkânsızlığını kanıtlamayı hedeflemektedir. Bu sebeple şey yerine illet, zât yerine de mâlul kelimelerini koymak mümkündür.

Aslında bu sıralama, illet ve mâlulün birbirinden başka olduğunu düşündüğümüzde oldukça mâkul şıklara sahiptir. İllet yoksa Meşşâîlerin nedensellik ilkesi gereğince mâlul de olmayacaktır. İllet varsa yine aynı ilke gereğince mâlul de var demektir. Aslında illetin var olması zorunlu olarak mâlulün varlığını gerektirmez, zira mâlul, mâlul olabilmek için hazırlanmaya ihtiyaç duyabilir. Fakat burada hazırlık şartı dikkate alınmadan salt illet-mâlul ilişkisi tartışılmaktadır. Bu nedenle de (c) ve (b) şıkları tamamen geçersizdir. Salt illet-mâlul ilişkisi, (a) ve (d) şıklarını mâkul kılmakla birlikte burada illet ve mâlul yerine şey ve zâtı geçtiğinden, bu iki şık da geçersiz hale gelmektedir. Çünkü illet ve mâlul arasında en azından itibarî bir farklılık bulunması gerekmektedir. Fakat bu varsayımlarda şey ve zâtı arasında ise itibarî bir farklılık gözetmek mümkün değildir, zira tartışma varlık-yokluk ikilemi üzerinden yürümektedir. O halde şey ve zâtı arasında aklen düşünülebilecek bütün illiyet şıkları geçersizdir. Bu da bize birlik ve çokluğun nesnelerin zâtlarında bulunan bir illet sayesinde ortak olamayacağını göstermektedir. İllet, varlık veren konumunda bulunduğu için onların zâtlarının dışında ve onlardan daha yüce, daha şerefli ve daha önce olmalı ve onlarla ortak olmamalıdır.

Pekâlâ, illet onlarla aynı cinsten olabilir mi? Kindî'nin bu soruya verdiği cevap olumsuzdur. Zira cinsteş şeylerden biri diğerinden önce olamaz. Oysa illet malülden bizzat önce olmalıdır. Pekâlâ, benzer (*müşâbih*) olabilir mi? Kindî bu soruya da olumsuz cevap vererek illetin, birlik ve çokluktaki şeylere benzememesi gerektiğini söyler. Çünkü benzerlik (*müşâbehet*), bir cinste veya bir türde olmalıdır.[92] Hâlbuki cinste ve türde ortak olmaları halinde illetin malüllerini öncelemesi imkânsızdır. Bu takdirde birlik ve çokluk halindeki şeyler ile bunların illeti arasında ortaklık, cinsteşlik, nitelik ve nicelikte benzerlik (*müşâreket*, *mücâneset*, *müşâbehet* ve *müşâkelet*) olamaz. Öyleyse bütün nesnelerin bir ilk illeti vardır. Bu illet ile söz konusu şeyler arasında hiçbir yönden ortaklık bulunamaz, aksine illet, daha yüce, daha şerefli ve daha önce olmalı ve onların oluşu ve sürekliliğini sağlamalıdır. Bu illet, yalnızca birdir ve hiçbir yönden çokluk barındırmaz. O halde herhangi bir birliğin mâlulü olmayan gerçek bir "bir" vardır. Bu bir, saf birlikten ibaret olmalı veya hakikati birlik olmalıdır.[93] Pekâlâ, bu illetin birliği ile nesnelerin birliği arasında nasıl bir fark vardır? Mâlullerdeki birlik hangi türdendir? Arazî birlikler bir tür

••••••

92 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 159.

93 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 160.

mecazî birliğe sahip ise gerçek birlik denilen şey nedir? Kindî'nin tahlillerinin dördüncü adımı da bu sorulara verilen cevapta karşımıza çıkar.

4.2.1. Birliğin Kategorisi

Kuşkusuz yukarıdaki soruları cevaplamak için birliğin kategorisini kavramak gerekmektedir. Kindî bu nedenle incelemeye birliğin kategorisine ilişkin tespitle başlar: "Birlik, ne izafîdir ne niceliktir." Bu iki yargı onun bütün tahlillerinin temelini oluşturur. Ona göre biz daha güçlü bir birlikten söz ettiğimiz sürece izafî bir birlikten söz ediyoruz demektir. Çünkü izafî kavramlarda mutlaklık olmaz, daima daha yetkini düşünülebilir. Dolayısıyla salt uzunluk, salt büyüklük gibi mutlak bir niceliğin varlığı düşünülemez. Fakat bunlardan farklı olarak salt birlik düşünülebilir. Bu delil, daha ötesinin düşünülemeyeceği yetkin bir "birlik" kavramı olmadığı takdirde hiçbir birliğin olmayacağını intâç eden bir tür "yetkinlik" delilidir. Hatırlanacağı üzere Kindî sonrasının Yeni-Eflâtuncu Meşşâîleri, benzer bir akıl yürütmeyi varlık kavramı hakkında yapmışlar veya daha ötesinin düşünülemeyeceği, saf bir varlık kavramını bütün mevcutların temeline yerleştirmişlerdir. Bunlara göre de kendinde varlık, mutlaktır, saftır, bu sebeple de salt iyilik (*hayr*), salt bilgi, saf kudret vs.'dir. Pekâlâ, "bir" sayı mıdır? Çünkü sayıların birlerden birleşmesi birin ilk sayı olduğunu akla getirmektedir. Fakat Kindî birin sayı olmadığını söyler ve bunun gerekçesini açıklar. Kindî'nin açıklamalarını bir kıyas formunda ifade ettiğimizde Kindî'nin akıl yürütmesi daha belirgin hale gelmektedir.

1. Büyüklük-küçüklük, uzunluk-kısalık, azlık-çokluk gibi nicelik ve nitelikler izafîdir.
2. İzafî kavramların mutlak halleri olamaz, zira daima başlarına "daha" kaydı eklenebilir.
3. O halde nihai bir birlikten bahsedilebilmesi için birliğin izafî olmaması gerekir.[94]

Buradaki akıl yürütme, birlik hakkında gizli bir öncülü barındırır: Birliğin nihai hali, hiçbir yönden bölünmeyi kabul etmez. İzafî olmak ise zorunlu olarak bölünmeye imkân vereceğinden mutlak birlik, nicelik yahut nitelik olamaz.

1. Bir sayı olamaz.
2. Çünkü sayı olması halinde bir, ayrık nicelik olan sayının en azı olacaktır.

••••••

94 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 161-62.

3. Oysa azlık ve çokluk izafîdir ve daima daha çoğu, daha azı düşünülebilir ve bölünebilir.
4. Oysa en küçüğün bölünmemesi ve ondan daha azın olmaması gerekir.
5. O halde bir sayı değildir.
6. Birlik kesinlikle bölünmez.[95]

Bu durumda bir ve diğer sayılara sayı denmesi, doğalarında ortaklık bulunduğu için değil, isim benzerliği nedeniyledir. Diğer deyişle bir, doğa bakımından değil, isim bakımından sayıdır. Bir ve diğer sayılara isim ortaklığı yoluyla sayı dendiğine göre birin nicelik kategorisine dâhil edilemeyen başka bir anlamı var demektir. Buna göre ilke olan ve bu sebeple de nicelik kategorisine girmeyen bir (*vâhid*) ile kastedilen, "bir" sayesinde bir-leşmiş olan şey (*muvahhad*) değil, "birliğin" (*vahdet*) kendisidir. İşte Kindî'nin bölünmez olduğunu söylediği şey "birlik"in kendisidir.[96] Kindî birlik anlamının sayı ve nicelik olmadığını esas itibariyle hulfî kıyas kapsamında değerlendirilebilecek iki yolla kanıtlamaya çalışır. Birincisinde, birin sayı ve nicelik olduğunu varsaydığımızda karşımıza çıkan imkânsızlığı, ikincisinde ise birin sayı olduğu ama nicelik olmadığını varsaydığımızda karşımıza çıkan imkânsızlığı gösterir. Ardından da aynı kıyasların diğer sayılar için de geçerli olup olamayacağının sınamasını yaparak vardığı sonuçları pekiştirir. Onun açıklamalarını öncüller halinde maddelendirip kıyas formuna soktuğumuzda akıl yürütmesinin aşamaları açık seçik hale gelmektedir.

A. Bölünmeye konu olmayan ve birlikle özdeş olan birin sayı ve nicelik olduğunu varsayalım.
   2. Bir, sayı olması halinde nicelik olacaktır.
   3. Niceliğin hâssası, eşitlik ve eşitsizliğe konu olmasıdır.
   4. Nicelik olması halinde bir de birlerden oluşur ve bölünür.
   5. Oysa birin bölünmeyeceği varsayılmıştı.
   6. Bu bir çelişkidir.

B. Birin sayı olduğu ama nicelik olmadığını varsayalım.
   1. Bu durumda bir, başka kategoriden olacaktır.

••••••

95 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 162-63.

96 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 163.

2. Sayılar ile bir arasında doğa bakımından değil, isim bakımından ortaklık bulunacaktır.
3. Hâlbuki bir sayı olması halinde sayının hâssası olan eşitlik ve eşitsizliğe konu olur.
4. Bu durumda birin de birleri olacaktır.
5. Bu durum üçün üçleri, dördün dörtleri vs. olmasını da gerektirir.
6. Diğer sayılarda bu saçma olduğuna göre birin de birlerden oluşması saçmadır.

Bu kıyasta üçüncü ile dördüncü öncül arasında gizli bir öncül vardır. Zira birin hem sayı olduğunu hem de nicelik olmadığını varsaydığımızda sayının nicelik olmadığını söylemiş oluruz. Sayı nicelik değilse eşitlik ve eşitsizliğe konu olan şey bir, iki, üç gibi sayılar değil, bunların nicelik halleri olan ikinci birler, ikiler, üçler vs. olacaktır. Yani bir sayı ama nicelik değilse iki, üç gibi sayma sayıları da sayı olacak ama nicelik olmayacaktır. Oysa iki, üç gibi sayılar niceliğin ayrıştırıcı özelliği olan eşitlik ve eşitsizliğe konu olmaktadır. Bu durumda iki ve üç gibi sayıların da eşitlik ve eşitsizliğe konu olan nicelik halleri bulunacaktır. İşte bunlar, ikinin ikileri, üçün üçleri vs. olacaktır. Bu saçma olduğuna göre birin birleri olması da saçmadır. Şu halde birin hem sayı olduğu hem de nicelik olmadığını varsaymak bizi saçma sonuçlara götürmektedir. Dolayısıyla bir sayı ise nicelik olmalıdır. Nicelik olması halinde eşitlik ve eşitsizliğe konu olmak zorundadır. Eşitlik ve eşitsizliğe konu olan şey ise bölünür. Oysa biz birin bölünmeyeceğini varsayarak yola çıkmıştık. Birin sayı olması ama nicelik olmaması, bölünmeyeceği varsayılan şeyin bölünmesi gerektiğini sonuç vermektedir. Bu ise imkânsızdır. Dolayısıyla birin hem sayı olması hem de nicelik olmaması imkânsızdır.

Aslında ilk bakışta aynı istidlâlleri diğer sayılarda da yapabileceğimiz düşünülebilir. Bu sebeple Kindî "iki" sayısını da benzer bir sınamaya tâbi tutar. Buna göre;

1. İki sayı olması halinde en az sayı olacak ve bir hakkında söylenenler onun için de geçerli olacaktır.
2. Bu sebeple iki sayı değildir, çünkü ondan daha küçük sayı yoktur, sadece daha büyük sayı olabilir.
3. Eğer iki sayı olursa onun eşidi ve eşit olmayanı bulunur.
4. Onun eşidi, başka bir ikidir, eşit olmayanı ise daha çoğudur.

5. Buna göre birin de sayı olması gerekir. Çünkü onun da eşiti başka bir "bir", eşit olmayanı ise daha çoğudur.
6. Şu halde bir, niceliktir.
7. Öyleyse hem bir hem de diğer sayılar nicelik kapsamına girmektedir.

Böyle bir akıl yürütme, eşitlik ve eşitsizlikten sayının aynısına eşit oluşu ile fazlasına eşit olmamasını anladığımızda geçerli olabilir. Yani şöyle denebilir: Bir sayıdır, eşitliğe ve eşitsizliğe konu olur. Onun eşidi başka birdir, eşit olmayanı ise iki ve fazlasıdır. Sınama bu haliyle henüz sonuca ulaşmamız görünür. Bu sebeple Kindî biri sayı kabul etmemiz halinde sayının özelliklerine konu olması durumuna tekrar döner:

1. Bir sayı olması halinde ya tek ya çift olacaktır.
2. Çift ise bölünmesi gerekir. Bu durumda bölünmez olduğu varsayılan bir hem bölünen hem bölünmeyen olacaktır.
3. Tek ise tekin anlamı, birbirinin misli olmayan iki parçaya bölünen demektir. Bu durumda da bölünmez olduğu varsayılan bir, hem bölünen hem de bölünmeyen olacaktır.[97]

Kindî'nin tekrar sayının özelliklerine dönmesinin nedeni, iki ve üç gibi sayma sayılarına uyarlanan akıl yürütmenin niceliğin hâssasını dikkate almadığımız takdirde yanlış yönlendirmeye açık olduğunu düşünmesidir. Eşitlik ve eşitsizliği bir şeyin kendi dengine eşit olduğu, fazlası ve azına eşit olmadığı şeklinde açıkladığımız takdirde iki de kendisi gibisine eşit iken fazlası ve azına eşit olmamaktadır. Bu durumda bir ile iki arasında fark bulunmayacaktır. Oysa bu istidlâlden hareketle birin de sayı olduğunu söylediğimizde sayının hâssası olan tek ve çifte bölünmenin bire yüklem olduğunu kabul etmemiz gerekir. Dolayısıyla istidlâl, başlangıçta bölünmediğini varsaydığımız birin bölünmesi gerektiği sonucuna ulaştırmaktadır. Bu ise imkânsızdır.

Kindî birin sayı olmadığı iddiasını basit-bileşik ayrımıyla teyit eder. Bu ayrımın temel ilkesi, bir şeyin unsurlarının o şeyin kendisi olmadığı önermesidir. Bu ilkeye göre bir, sayıların unsuru olduğundan onun sayı olmaması gerekir. Zira birin unsuru yoktur. Bu durumda bir, basit olan ikiden basit olmamasıyla ayrışır. Sayıların bir kısmı basit, bir kısmı bileşik olmayacağına göre ilk sayı, iki olmalıdır. Tahmin edileceği üzere ilk sayının iki olması, ikinin aynı zamanda en küçük sayı olmasını da gerektirir. Kuşku-

97 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 164.

suz bu, ikiyi tek başına düşündüğümüzde değil, ona daha fazlasını eklediğimizde böyle olacaktır. Yani iki, üç veya daha fazla sayıda birden bileşen sayılarla karşılaştırıldığında en küçük olabilir. Çünkü onun doğasını oluşturan birler, sayı olmadığından doğasını oluşturan şeylerin ondan daha küçük olduğu yahut onun doğasını oluşturan şeylerden daha büyük olduğu söylenemez. Dolayısıyla iki, doğası itibariyle az değildir.[98] Pekâlâ, nasıl olup da bir, ikinin ve diğer sayıların unsuru olabilmektedir? Kindî bu soruyu sormamaktadır. Fakat onun birliğin doğasına ilişkin tahlilleri bu soruya bir cevap olarak okunabilir. Çünkü Kindî'nin ikinin unsuru olduğunu iddia ettiği bir, saf bir veya birlik değildir, arazî birliktir. Dahası, bu arazî birlik, dıştaki nesnelerde olduğu üzere bir nesnenin suretini bütünleyen haricî ilke anlamında birlik değildir, kavramsal bir mevcûdiyete sahiptir. Bu sebeple onunla ve onun hakkında "illet burhânı" kurulamaz, sadece "varlık burhânı" kurulabilir.

Şu halde Kindî'nin bütün birliklerin ilkesi kabul ettiği birlik, nicelik olmadığı gibi niceliğin yüklem olduğu bir şey de değildir. Çünkü nicelikler ve nicelikli şeyler, artma ve eksilmeyi kabul eder, dolayısıyla bölünür. Hem kategorilerin her birinde hem de cins, tür, fert, fasıl, hâssa, genel araz, bütün, parça ve toplam gibi kategorilere yüklem olan şeylerde çokluk vardır. Oysa birin, bölünebileceği bir maddesi ve sureti, dolayısıyla cinsi yoktur. Bölünebilen şeylerin tamamı, ancak çokluktan sonra birliğe konu olabilir.[99] Birlik bölünmeye konu olmadığından izafî de değildir ve ona başkasına izafetle "bir" denilemez. Bu bakımdan Kindî'ye göre gerçek bir, kategorilerden biri değildir, ne unsurdur ne cinstir ne türdür ne ferttir ne fasıldır ne hâssadır ne genel arazdır ne harekettir ne nefstir ne akıldır ne bütündür ne parçadır ne toplamdır ne bir kısımdır ne izafetle birdir. O, sadece mutlak olarak birdir, birlikten başka bir şey değildir ve onun dışındaki her şey çoktur. Bu bakımdan birlik, hakikî bir dışındakilerin tamamında arazdır.[100] Kindî'nin "araz" kelimesiyle kastettiği, birliğin bulunduğu şeyde sadece arazî nitelikleri ifade ettiği değildir. Zira arazî birlik, bulunduğu şeyin zâtına veya arazlarına tekabül edebilir. Diğer deyişle, dışta bir cevher olarak bulunan şeylerin ister salt suret olsun ister madde ve suretten bileşsin bir zâtı vardır. Yine dışta ancak bir konuda bulunarak var olabilen arazların da araz olan bir zâtı vardır. İşte cevher ve

••••••

98 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 165-167.

99 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 168.

100 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 175.

araz olan zâtların tamamı birlik yüklemine konu olur. Birliğin bütün bunlarda arazî olmasının anlamı, hiçbirinin zâtının birliğe özdeş olmaması ve birliğin ta kendisi olacak şekilde "bir" yüklemine konu olmaya elverişli bulunmamasıdır. Kindî bu tahlilden hareketle birbirinin gereği birkaç sonuca ulaşır. Bu sonuçları şöylece sıralamak mümkündür:

1. Birliğin tam kendisi olmayan bütün nesnelerin birliği arazî birliktir.
2. Arazî birlik ise kendi başına var olmaya elverişli değildir, çünkü birden fazla öğeden bileşmiştir.
3. O halde arazî birliği meydana getiren bir illet vardır.
4. Bu illetin arazî birliği meydana getirebilmesi için kendisinin arazî birlik sahibi olmaması gerekir.
5. Aksi halde arazî birlikler, tahlilin herhangi bir aşamasında tahakkuk etmesini sağlayacak nihai bir illete ulaşamaz.
6. Dolayısıyla arazî birlikle bir olan şeylerdeki birliğin illeti, hakikî birdir ve bunun dışında birliği kabul eden her şeyin birliği mecazîdir ve kaçınılmaz olarak mâlulüdür.
7. Bu demektir ki, arazî birlikle bir olan şeylerin birliği, hüviyetlerinden kaynaklanmaz. Dolayısıyla da onların birliği, kendi hüviyetleri dışındaki bir şeye dayanmak zorundadır.
8. İşte bu şeyin var oluşu ile bir oluşu yahut birliği ve hüviyeti arasında başka değildir.[101]

Daha sonra İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımından mutlak varlığa ulaşmasına benzer şekilde Kindî de birlik ve hüviyet ayrımından hareketle mutlak birliğe ulaşır. İbn Sînâ'da ulaştığımız nihai ilkenin varlığının ve mahiyetinin özdeş olduğu fikri gibi, Kindî'nin de ulaştığı nihai ilkenin birliğinin ve hüviyetinin aynı olduğu söylenebilir. Zira yukarıda belirtildiği gibi Kindî'ye göre çoklardan her birinin hüviyetleşmesi (*tehevvî*) yani duyusal yahut aklî olarak "odur" şeklinde işaret edilebilecek tarzda mevcûdiyet kazanması, birlik sayesindedir. Eğer birlik olmasaydı çoğun kesinlikle hüviyeti olmazdı. Öyleyse hüviyet kazanmanın illeti, birliği hüviyetine özdeş olan Gerçek Bir'dir. Gerçek Bir, zâtı gereği bir olduğundan birlik vermesi O'nda herhangi bir eksikliğe yol açmaz. Bu sebeple birliği başka bir şeyden alarak değil zâtından verir. Birlik vermesi, nesnenin hüviyet kazanmasını sağladığından Gerçek Bir, hüviyet verendir. Her türlü hüviyetleşme ise bir edilgidir. Çünkü hüviyet kazanma durumunda var

••••••

101 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 176.

olmayan bir şey varlık kazanmaktadır. Bu durumda hüviyet kazanma aslında bir edilgi hareketidir.

Kindî tam da bu noktada Aristotelesçi hareket kavramını birlik kavramıyla ilişkilendirerek dönüştürmeye başlar. Aristoteles, hareketin ezelî olduğunu iddia etmiş, Tanrı'yı da ilk muharrik olarak değerlendirmişti. Aslında cümlenin genel ifadesi Kindî için de doğrudur. Fakat Kindî iki adımda Aristoteles'in meşhur görüşünden ayrılır veya onu yeniden yorumlar. Birinci adım şudur: Kindî bir yandan hüviyetleşmenin yani birlik kazanarak mevcut hale gelmenin bir edilgi hareketi olduğunu diğer yandan da birlik veren ilkenin zâtı gereği bir olduğunu iddia ederek cevherî veya hakikî birlik ile arazî veya mecazî birlik arasında illlet-mâlul ilişkisi olduğunu ortaya koyar. Bu ilişki, hiç kuşkusuz hüviyetleşme hareketinin kendisinden başladığı illetin, aynı zamanda ilk muharrik ve ilk fail olmasını gerektirir. Dolayısıyla Kindî'ye göre ilk ve gerçek Bir, hüviyet kazanma anlamında edilgi hareketinin başlamasının illeti olduğundan, bütün hüviyet kazananların yaratıcısıdır. Şayet Aristoteles'in madde ve suretini Aristocu yorum geleneğinin söylediği gibi ezelî kabul eder ve İlk Muharrik'ini de bu ezelî ilkelerin birleştirilmesi anlamında hareket veren görürsek, Kindî'nin birlik ve hüviyet ayrımı, Aristocu gelenekten metafizik bir kopuşu ifade eder. Zira Kindî'nin İlk Muharrik'i sadece iki cevherî ilkeyi birleştirme anlamında birlik veren değildir, bizzat o ilkelerin kendinde birliğini ve hüviyetini verendir. Dolayısıyla Kindî arazî birlik sahibi bütün nesnelerin yaratıldığını iddia eder. Bu sebeple Onun Aristoteles'ten kopuşunun ikinci adımı tam da bu noktada başlar: Hüviyeti veren ilke, birlik ve hüviyetini bir başkasından almadığına ve zâtı da birlikten ibaret olduğuna göre ezelîdir. Oysa birlik ve hüviyet kazananlar bir illetin eseri ve yaratılmış olduklarından ezelî olmaya elverişli değildirler.[102]

Aslına bakılırsa Kindî'nin bu sonuca ulaşmasını sağlayan akıl yürütmenin kilit noktası, onun gerçek birlik ve hüviyet ile mecazî birlik ve hüviyet arasındaki etki-edilgi ilişkisinden etki ve edilginin doğasına ilişkin hayati bir sonuca varmasıdır. Buna göre Kindî, Gerçek Bir'in aynı zamandan gerçek etki ve fiile, mecazî birin ise mecazî etki ve fiile sahip olduğunu düşünür. Burada gerçek ve mecazî ayrımının dışta bulunmamayla değil, failin kendinden eyleyip eylememesiyle ilgili olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Bir fiili mecazî yapan şey, failin eyleminin dayandığı birlik ve hüviyetin kaynağının o fiili yapan failin kendisi değil, nihai bir fail

••••••

102 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 176-177.

olmasıdır. Gerçek failde isc fiile verilen birlik ve hüviyetin o fiilin failinden başka bir kaynağı yoktur. Bu durumda gerçek fiil, hüviyetlerin yahut mevcutların yoktan varlığa çıkarılması olacaktır. Dahası, İlk Bir'den ve İlk Gerçek'ten başka herhangi bir mevcut, yoktan varlığa getirme (*ibdâ*) özelliğine sahip olamaz. Bu fiilin ikinci özelliği, etkide bulunan failin etki ederken kendisinde herhangi bir etkilenmenin olmamasıdır. Zira Gerçek Bir'in birlik ile hüviyeti özdeş olduğundan herhangi bir edilgiye tamamen kapalıdır. Bu bağlamda gerçek fail, kendisi etkilenmeden etkileyendir. Açıktır ki mecazî fiil ve mecazî failler ise gerçek fiil ve gerçek failin tam aksi özelliklere sahiptir. Çünkü bunların verdiği birlik kendileriyle özdeş olmadığından fiilleri başkasından alınmış birliğin aktarımıdır. Bu sebeple onların tesiriyle oluşan edilgiler, olmayan bir birliğin aktarımı değil, verili bir birliğin aktarımıdır. Dolayısıyla mecazî failler, kesinlikle yoktan yaratma anlamında bir etki gösteremezler. Dahası, onların ilki, yaratıcısından etkilenirken diğerleri, birbirinden etkilenir. Yani Gerçek Fail bütün mefullerin birliğin kaynağı olması bakımından ilk illeti olsa da O'nun illet oluşu belirli bir nedensel düzene gerçekleşir: O, ilk mâlulün veya münfailin yakın illeti iken diğerlerinin ilk münfail aracılığıyla illetidir. Dolayısıyla bütün mecazî faillerde mecazîlik bir illiyet hiyerarşisiyle teyit edilir. İlk ve Gerçek Fail birliğin kaynağı olduğundan etkilenmeden etki edebiliyordu. Oysa mecazî fail, birliğin kaynağı olmadığından yani kendi kendisine özdeş olan ve herhangi bir dış etkiye bağlı olmayan birliğe sahip olmadığında başkalarını etkilediğinde bu etkiden kendisi de etkilenir.[103] Zira başka bir illetten aldığını aktarmaktadır. Aktardığı şey ise aktarma derecesine bağlı olarak kendisinden eksilir ve yeniden illetine ihtiyaç duyar. Bu sebeple etki ettiğinde etkilenmeyen bir mecazî fail olamaz.

Daha önce Kindî'nin "hak" ve "hakikat" kavramlarına ilişkin açıklamalarından hareketle metafiziğin konusunun "ilk sebep" olduğu ve ilk sebebe ilişkin bilginin de "ilk felsefe" adını almaya layık olduğu sonucuna ulaştığını söylemiştik. Kindî'nin birlik ve hüviyete ilişkin tahlilleri de benzer bir sonuca ulaşmayı mümkün kılmaktadır: Metafiziğin konusu, İlk ve Gerçek Bir'dir; ilk felsefe ise İlk Bir'in bilgisidir. Başka bir ifadeyle Metafizik birliği konu edinir ve birlik türlerini tahlil etmeyi ve bu türler ile nihai birlik arasındaki ilişkiyi açıklamayı amaçlar. Bu nihai bir, bütün nesneleri yaratan Tanrı olduğuna göre Kindî'ye göre metafiziğin konusu Tanrı'dır

••••••

103 Hakikî ve mecazi fiil ve fail ayrımı için bkz. Kindî, "Fi'l-fâ'ili el-hak et-tâm ve'l-fâ'il en-nâkıs ellezî hüve bi'l-mecâz", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 190-191.

ve metafizikçi filozof, Tanrı'nın varlığına ve rubûbiyet ile vahdâniyet (rablık ve birlik) bilgisine vâkıf olan kimsedir. Bu anlamıyla metafizik, Bir'in ve birliğin bilgisi olarak özetlenebilir.

Dikkat edilirse Kindî'nin birlik ve hüviyet ayrımından hareketle yaptığı açıklamalar, hakikî bir/hüviyet ve mecazî bir/hüviyet ile hakikî fail/fiil ve mecazî fail/fiil ayrımlarını temellendirmeye elverişlidir. Yine bu ayrım, hakikî birin ezelî olduğu ve fiilinin yoktan yaratma olduğunu açıklamaya elverişlidir. Fakat İlk Bir ve Gerçek, ezelî olması halinde O'nun fiilinin de sudûrcu filozofların dediği gibi zamansız olmak veya Tanrı'nın varlığından mertebece sonra olmak anlamında ezelî olmasının önünde ne engel vardır? Şimdiye kadarki tahliller, bu soruya cevap olacak birtakım imalar barındırsa da henüz bu sorunun cevabı tam olarak verilmedi. İşte Kindî'nin bütün risalelerinde şu veya bu şekilde değindiği ve kimi risalelerinden ayrıntılı olarak işlediği hareket bahsi bu sorunun cevabını açık ve seçik bir şekilde vermeyi amaçlar.

4.3. Hareket ve Hudûsun Bilgisi Olarak Metafizik

Herhalde Kindî'nin günümüze ulaşan eserlerinde üzerinde en çok durduğu mesele, hareket, hudûs ve kıdem ilişkisidir. Kindî'ye göre hareketli nesneler, harekete muhtaç olmayan, dolayısıyla kadîm olan bir ilkeye dayanmalıdır. Kindî'nin bu meseleye ilişkin açıklamaları basitten karmaşıklığa yahut genelden özele doğru ilerleyen bir akıl yürütmeler dizisini barındırır. Bu akıl yürütmelerde Kindî genellikle hareket, zaman ve cisim arasındaki ilişkiyi tesis ettikten sonra "tatbik delili"ni kullanarak sonuca ulaşır. Akıl yürütmelerin en genelini şu şekilde ifade etmek mümkündür:

1. Hareket, hareket eden nesnenin sonlu ve hâdis olduğunu gösterir
2. Sonlu ve hâdis nesneler, bir kadîme muhtaçtır
3. O halde hareketli nesneler, harekete muhtaç olmayan bir ilkeye dayanmalıdır.

Hiç kuşkusuz bu kıyasın öncülleri, kendi içinde birçok alt öncülü barındırır. Öncüllerin neler olduğunu kıyastaki önermeleri oluşturan kavramlar ele verir: hareket, hareketli, sonluluk, hâdis ve kadîm. Bu kavramlardan "hareket" her tür değişimi ifade eder. Değişim daha önce ayrıntılı olarak belirtildiği gibi, mekânda, nicelikte, nitelikte veya cevherde olabilir. Bu bağlamda bir mekândan diğerine intikal, konum değiştirme, büyüme ve küçülme, artma ve eksilme, hal değiştirme, oluş ve bozuluş, hareketin türlerini oluşturur. Bütün bunlar ise cismin halleridir. Bu du-

rumda yukarıdaki kıyasta "hareket eden nesne" yahut "hareketli" cismi ifade etmektedir.

Kindî'nin hareket kavramını metafizik bilgiyi temellendirmede kullanımının hayati noktası da tam olarak bu hallerin ne anlama geldiğinin tespitinde karşımıza çıkar: Cismin halleri, onun varlığının müddetini ifade eder. Zira cisim, bütün hallerinden arınmış olarak var olamaz. Arapçada zaman anlamında da kullanılan "müddet" kelimesi, uzamak anlamındaki "medde" fiilinden veya bu fiilin mastarından türemiştir. Buna göre cismin müddeti, onun varlığının uzanımını yani varlığının devam ettiği haricî bulunuşu ifade eder. Dolayısıyla hareketsiz bir cisimden bahsetmek, var olmayan bir cisimden bahsetmek demektir. Bu takdirde değişim türlerinin tamamını ifade eden bir kavram olarak hareket, cismin varlığının müddetidir. Bu müddeti saydığımızda cismin bilfiil bulunuş süresini de belirlemiş oluruz. Zaman denilen şey ise tam olarak hareketin miktarıdır. Diğer deyişle zaman hareketin sayısıdır yahut hareketin saydığı bir müddettir. Hareketin varlığını zamanın varlığını ve hareketin yokluğu zamanın da yokluğunu gerektirir.[104] Şu halde zaman hareketi, hareket de cismi önceleyemediği gibi zamansız bir hareket, hareketsiz bir cisim olamaz. Kindî buradan şu sonuca ulaşır: Cisim, hareket ve zaman birbirini öncelemez. Ne hareketsiz bir zamandan ne de cisimsiz bir hareketten bahsedebiliriz. Bunun tersi de doğrudur: Ne zamansız bir hareketten ne hareketsiz bir cisimden söz edebiliriz.[105]

Cismin müddeti sayılabilir olduğuna göre cisim sonlu demektir. Cismin sonlu oluşu, onun hali olarak düşünülebilecek hareketin ve bu hareketin miktarı olan zamanın sonlu olmasını gerektirir. Zira sonluya yüklem olan şeyler de sonlu olacağına göre, cisme yüklem olan bütün kategoriler sonludur. Pekâlâ, ezelde ebede var olan, dolayısıyla başlangıcı bulunmayan ve sonu da gelmeyecek bir hareket, dolayısıyla da cisim düşünülemez mi? Kindî'ye göre cisimlerin oluşturduğu bütüne vehimde daima ilave yapmak mümkündür ve bu imkânın herhangi bir sonu da yoktur. Yani biz söz konusu bütünün daima daha büyüğünü veya daha küçüğünü düşünebiliriz. Bir şeyin daha büyük veya daha küçüğü kabul etmesi ise hem cisimler dünyasına ait bütünün hem de o bütüne yüklem olan her şeyin sonlu olduğunu gösterir. Evet, kuvve halinde bir sonsuzluktan bahsetmek

••••••

104 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 138.

105 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 139-140.

mümkündür. Fakat bilkuvve sonsuz olan her şey, sadece sonsuz olarak bilkuvvedir, dolayısıyla da bilfiil sonlu olmak zorundadır.[106]

Kindî hareket delilini cismin cevherî hareketini dikkate alarak da inşa eder. Hareketi cismin kurucu unsurları seviyesinde ele alan bu tahlile göre cisim, madde ve suret adı verilen iki cevherden bileşiktir. Madde, cismin cinsine tekabül ederken suret faslına tekabül eder. Uzun, geniş ve derin olan cevher, kendisini kabul ederek var olma özelliğine sahip başka bir cevherle birleşerek cismi meydana getirir. Bileşme (*terkîb*) ise bir harekettir. Zira kurucu unsurlar hareket etmediği takdirde cismin varlığından bahsedilemez. O halde hareket olmadığı takdirde terkîb olamaz, terkîb olmadığında ise cisim olamaz. Kindî bu tahlilden şu sonucu çıkarır: Hareket, cismin kendisinde "enniyet" olduğu yani varlık kazandığı müddeti verir. Dolayısıyla hareket, cismin varlığı için bir tür sayaç işlevi görür ve hareketi sayabildiğimiz takdirde cismin enniyyetini (varlığını) saymış oluruz. Diğer deyişle hareketin niceliksel ifadesi aynı zamanda cismin de varlığının niceliksel ifadesi demektir.

Pekâlâ, hareket nasıl sayılacaktır? Bu soru bizi zaman kavramına ulaştırır. Aslında Meşşâî gelenekte zaman "hareketin miktarı" olarak tarif edilir. Bu tanıma göre zaman, muttasıl (bitişik ve sürekli) bir niceliktir ve harekete örtüşür. Muttasıl nicelik, neyin niceliği ise o şeye örtüşerek hem örtüştüğü şeyin ölçüsünü verir hem de o şeyin örtüştüğü başka bir şey varsa onun ölçüsünü verir. Bu durumda zaman, hareketin ölçüsü olduğu sürece hem onun ifade ettiği değişimi ölçer hem de o değişimin konusu olan cismin, cevherî hareket söz konusu olduğunda, bizzat kendisinin varlığını, arazî hareket söz konusu olduğunda ise hallerinin varlığını ölçer. Dolayısıyla Meşşâî gelenek, bu üç şeyi cisim-hareket-zaman sıralamasıyla ele alır. Fakat Kindî, cismin hudûsunu kanıtlamayı amaçladığı yazılarında cisim-hareket-zaman sıralamasına riayet etse de onun tahlilleri değişik vurgu ve imalar içerir. Ona göre hareket, temel sayaç işlevi görüp her türlü değişimin, dolayısıyla müddetin sayımını gerçekleştiriyorken zaman, hareketin saydığı bu değişimin sayısına tekabül eder. Buna göre cisim gerek varlığı gerekse halleri bakımından bir tür değişimden yoksun kalamayacağına göre değişim ile cisimsel varlık arasında bir örtüşme vardır. Bir şeyi sayan şey ise o şey cinsinden olur. Yani biz, bir şeyi saymak için o şeyden bir parçayı birim kabul ederiz ve bu birimin o şeydeki bulunuş miktarını belirlemekle o şeyi sayabiliriz. Bu açıdan bakıldığında bir cismin oluşu-

••••••

106 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 137.

mu ve varlığını devam ettirmesi daima bir değişim olduğundan değişimin yani hareketin bir parçası, cismin varlığının uzanımını saymak için birim olmaya elverişlidir. O halde hareket, değişime konu şeyin müddetinin sayacıdır. Fakat hareket, cismin varlığının uzanımını saymaya yani kesitlere ayırmaya elverişli bir birim olsa da hareketin kendisi bir nicelik değildir. Hareket cismi veya onun hallerini sayılabilir kesitlere böldüğünde hem cismin var oluş kesitleri belirlenmiş olur hem de bu kesitlerin oluşturduğu bitişik nicelik belirlenmiş olur. Yani burada iki tür bir müddetten veya uzanımdan bahsetmek mümkündür. Birincisi, bizzat cismin kendisinin uzanımı, ikincisi ise uzanan bu cismin oluşturduğu bitişik (*muttasıl*) niceliğin uzanımıdır. İşte zaman, bu ikinci müddettir ve bu anlamda her cismin bir müddeti vardır. Cisim değişimden uzak veya yoksun kalamayacağına göre her cismin hareket tarafından sayılabilen iki tür müddeti var demektir ve her iki müddetin birimlere ayrılmasını sağlayan da harekettir. Nukle (mekânda intikal), istihâle (hal değişimi), büyük ve erime, artma ve eksilme, terkîb ve itilâf (cevherî hareket) hepsi birer harekettir. Telîf ve terkîb olmadan cisim olamayacağından hareketsiz cisim olamaz. Dolayısıyla cisim, hareket ve zaman varlıkta birbirini önceleyemez ve beraberdirler. Şu halde zaman bütün cisimleri içeren küllî cismin veya Kindî'nin deyişiyle "bütünün cirminin" müddetidir. Zamanın hareketin sayısı veya miktarı oluşunun anlamı da hareketin saydığı bir müddet olmasıdır. Cisim varsa hareket vardır, hareket varsa zaman vardır ve hareket yoksa zaman yoktur.[107]

Böylece Kindî, cisim, hareket ve zamanın varlıkta birlikteliğini ortaya koyar. Ardından da bunların sonlu olduğuna geçer. Sonluluğu ispatta hareket noktası yine zamandır:

> Sonsuz bir zaman olması mümkün değildir. Zira bir niceliğin veya nicelikli bir şeyin bilfiil sonsuz olması imkânsızdır. O halde her zaman bilfiil sonludur. Cisim zamanı öncelemediğine göre bütünün cisminin varlığının sonsuz olması da mümkün değildir. Dolayısıyla bütünün cisminin varlığı zorunlu olarak sonludur.[108]

••••••

107 Kindî'nin açıklamaları için bkz. "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 141; Kindî, "Fî vahdâniyyetillah ve tenâhî cirmi'l-âlem", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 204-205.

108 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 141. Benzer açıklamalar için bkz. Kindî, "Fî vahdâniyyetillah", 205.

Hem bu pasajda hem de aynı eserin ilerleyen pasajlarından Kindî, zamanın sonluluğundan hareketle cismin sonluluğunu ortaya koymayı amaçlar. Aslında Kindî kimi zaman hareket ve zamandan cisme, kimi zaman da cisimden hareket ve zamana geçerek bunların varlıkta birbirini öncelemediğini açıkladığı gibi sonluluğu da benzer imalarla açıklar. Meseleyi ayrıntılı olarak ele aldığı iki risalede de ilk bakışta zamanın sonluluğundan hareketle cismin sonluluğuna ulaştığı görülür. Yukarıdaki paragrafta da zamanın sonluluğunu cismin sonluluğuna delil yapmaktadır. Fakat daha derinden düşünüldüğünde, onun delilinin zamanın yanı sıra hareket ve cismi de içeren daha genel bir ilkeye dayandığı görülür: "Bir niceliğin veya niceliklinin bilfiil sonsuz olması mümkün değildir". Bilindiği gibi zaman nicelik olduğu gibi çizgi, yüzey ve matematiksel cisim de bir niceliktir. Cevher anlamındaki yani üç boyutluluğa sahip olabilen şey anlamındaki cisim, çizgi, yüzey ve miktardan yoksun olamayacağına göre yahut bu niceliklerden biri olmaksızın dış dünyada tahakkuk edemeyeceğine göre mutlaka nicelik sahibi olacaktır. Dolayısıyla "Niceliğin veya niceliklinin bilfiil sonsuz olması imkânsızdır" yargısı kapsamına sadece zaman değil, aynı zamanda çizgi, yüzey ve matematiksel cisim de girmektedir. Bunlardan herhangi birinin sonluluğunun ise cismin sonlu olmasını gerektireceği açıktır. Bu nedenle Kindî bu meseleyi en ayrıntılı işlediği iki yerde de zamanının sonluluğunu kanıtlamak için "tatbik delili"ni kullanır ve bütün nicelikleri tahlile dâhil eder. Kindî'nin tatbik delilinin ayrıntısına girildiğinde bu durum açıkça görülecektir:

1. Çizgi ve yüzey ve cisimden her biri aynı cinsten büyüklüklerdir.
2. Birbirinden büyük olmayan mütecânis büyüklükler eşittir.
3. Bütün bu büyüklükler bir birim tarafından sayılabilir.
4. Bir birimin saydığı büyüklük, sonsuz olamaz.

Delilin birinci aşaması burada tamamlanır. Burada birim tarafından sayılabilir olma kanalından sonuca ulaşılmaktadır. Fakat kıyasta niçin bir birim tarafından sayılan büyüklüğün sonsuz olamayacağı henüz açıklanmamıştır. Dolayısıyla üçüncü ve dördüncü önermeler arasında zikredilmemiş önermeler olmalıdır. Şimdi bir birim tarafından sayılan iki eşit büyüklüğün sonsuz olduğunu varsayalım.

1. Sonsuz olduğu varsayılan iki eşit büyüklükten birine ekleme yapabiliriz yahut diğerinden bir miktar eksiltebiliriz.
2. Ekleme yapılan büyüklük diğerinden daha büyük olacağı gibi eksiltilen büyüklük, diğerinden daha küçük olacaktır. Aksi halde ekleme ve eksiltmenin anlamı olamaz.

3. Biri diğerinden daha büyük veya daha küçük olan iki büyüklük ise sonsuz olamaz.
4. Çünkü bir sonsuz, diğerinden sayıca fazla olamaz.
5. Dolayısıyla iki sonsuzdan biri, diğerinden daha büyük veya daha küçük olamaz.
6. Bu durumda sonsuz olduğu söylenen büyüklüklerin sonlu olması gerekmektedir.
7. O halde sonsuz olan şeyin, sonlu bir parçası olamaz yahut parçası sonlu olan şey, sonlu olmak zorundadır.
8. Hâlbuki biz eşit büyüklüklerin sonsuz olduğunu varsaymıştık. Bu, bir çelişkidir.
9. Çünkü sonlunun sonsuza eklenmesi veya sonlunun sonsuzdan çıkarılması değişikliği gerektirmesine rağmen değişiklik olmamaktadır.
10. Şu halde iki sonsuzdan biri diğerinden büyük veya küçük olamaz

Bu kıyası çizgi, yüzey, cisim ve zaman gibi niceliklere tatbik ettiğimizde aynı sonuca ulaşırız: Söz konusu niceliklerden herhangi birinin sonsuz olduğunu varsaydığımızda hem sonlu hem de sonsuz olacaktır. Bu ise açıkça bir çelişkidir. Aynı şekilde zamanın sonsuz olduğunu söylemek, hem sonlu hem sonsuz olduğunu söyleme çelişkisine düşmek demektir. Zaman sonlu olduğuna göre onu sayan hareket ve her ikisinin örtüştüğü cisim de sonlu olacaktır. Dahası bunların toplamı da sonsuz olmaya elverişli değildir, zira her biri sonlu olan büyüklüklerin hepsi sonludur. Yine çizgi ve yüzey sonlu olduğuna göre cisim de sonlu olmak durumundadır, çünkü parçası sonlu olan şeyin sonsuz olması imkânsızdır. Bilindiği gibi çizgi ve yüzey cismin parçalarıdır. Parçalar sonlu olduğuna göre bütünün kendisi de sonlu olmak zorundadır. Aynı durum, tek tek cisimler için geçerli olduğu gibi onların tamamını kuşatan bütünün cismi için de geçerlidir. Zira parçaları sonlu olan şeyin kendisinin de sonlu olması gerektiği ilkesi bütünün cismine uygulanabilmektedir. Bilindiği gibi kendisi sonlu olan şeyin taşıdığı veya yüklendiği sıfatlar ve yüklemler de sonlu olmak zorundadır. Bu sebeple sonsuz olanın hem kendisinin hem de bir mesafesinin kat edilmesi mümkün değildir. Oysa hem cismin hem de zamanın bir kesiti kat edilebilmektedir. Öyleyse hem bütünün cismi hem bütünün kuşattığı her cisim hem de cisimlerin taşıdığı yüklemler sonludur. Tersinden ifade edilecek olursa, sonsuzda parça olamaz, sonsuzun sonuna varılamaz ve sonsuz kat edilmez. Dolayısıyla cisimde bulunan nicelik, mekân,

hareket, zaman ve cisme yüklenen bütün şeyler, sonludur.[109] Bu noktada kafa karışıklığına yol açan şey, bir bütün olarak cisimler dünyasının varsayımsal olarak (vehimde) sonsuza dek artırabilir olmasıdır. Fakat Kindî bunun bilfiil değil, bilkuvve bir artış olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla sonsuzluk ancak bir imkân olarak vardır. Diğer deyişle bilkuvve olandan başkasında sonsuzluk bulunamayacağından kuvve halinin kendisi sonsuzdur.[110] O halde bifiil olan bir cisim ve miktar yahut nicelikli ve nicelik sonsuz olamaz. Kindî bütün bu tahlillerden bütün metafizik düşüncesinin temelini oluşturan hayati bir sonuca ulaşır:

> Şu halde ezelî bir cismin olması imkânsızdır. Öyleyse cisim zorunlu olarak muhdestir. Muhdes ise bir muhdisin muhdesidir. Zira muhdis ve muhdes, görelilerdendir. Buna göre zorunlu olarak bütün muhdeslerin yokluktan çıkaran bir muhdisi vardır. Muhdis ise ya bir ya da çoktur. Çok olması halinde bileşiktirler zira onların hepsinin ortak bir hali vardır yani onların tamamı faildir. Onları kuşatan, tek bir şeydir ve onlar birbirlerinden bir durumla ayrışırlar. Dolayısıyla çok olmaları halinde onlarda pek çok fasıl vardır ve onlar, hepsini kuşatan şey ile her birinin kendisine özgü durumdan bileşiktirler. Bileşik şeylerin ise bir bileştireni vardır. Çünkü bileşen ve bileştiren görelidir. Öyleyse failin bir faili olması gerekir. Şayet bu fail tekse ilk fail demektir. Şayet fail birden çoksa ve çokluğun faili de daima çoksa bu, sonsuza dek gider. Bu takdirde bilfiil bir şey başlangıcında sonsuz olur. Oysa bunun yanlışlığı açıklanmıştı. Dolayısıyla failin faili yok demektir. Öyleyse fail çok değil, bilakis kesinlikle birdir. İşte o fail, mülhitlerin nitelemelerinden münezzeh ve yücedir, yarattıklarına benzemez, zira bütün yaratıklarda çokluk vardır ama onda kesinlikle çokluk yoktur. Zira o, mübdi'dir, yaratıklar ise mübda'dır. Ve çünkü o, süreklidir, onlar sürekli değildir. Çünkü hareket edenin halleri değişir, halleri değişen ise sürekli değildir.[111]

Bu pasaj, Kindî'nin bütün metafizik iddialarını özetler. Öncelikle Kindî, açık bir şekilde âlemin ezelîliğini reddederek hâdis olduğunu iddia eder. Yukarıdaki matematik tahliller de asıl itibariyle bu amaca yöneliktir. Daha önce ele alınan "hak" ve "birlik" kavramlarına ilişkin tahliller, âlemin yaratılmışlığını veya varlığını bir başkasından almış olması gerektiğini ortaya koymakla birlikte gerçekte hudûsa ilişkin bir sonuç

••••••

109 Kindî, "Fî izâhi tenâhî cirmi'l-âlem", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 192-197; Kindî, "Fî vahdâniyyetillah", 201-205; "Fî'l-felsefeti'l-ûlâ", 142.

110 Kindî, "Fî vahdâniyyetillah", 202-202.

111 Kindî, "Fî vahdâniyyetillah", 206-207.

vermemiştir. Ama cisim, hareket, zaman, nicelik ve sonluluk kavramları ekseninde yaptığı tahliller sayesinde Kindî âlemin sadece yaratılmış olduğuna değil, aynı zamanda hâdis olduğu sonucuna da ulaşmaktadır. Kindî hudûs iddiasını vaz ettiği metinlerinde kozmik akıllar meselesine değinmez ve aklî bir varlığın da hâdis olması gerektiği sonucuna nasıl ulaştığını açıklamaz. Fakat bu sonuca nasıl ulaştığını anlamak güç değildir: Hak ve vahdet kavramları ekseninde yapılan tahliller, akıllar ve nefslerin de gerçeklik ve birliğini nihai bir gerçeklik ve birlik ilkesinden yani İlk Gerçek ve İlk Bir'den aldıklarını ortaya koymaktadır. Bu akıllar ve nefslerin hareket ilkesi olduğu cisimler dünyası bütün durum ve yüklemleriyle hâdis olduğuna göre akıllar ve nefslerin de hâdis olması gerekir. Çünkü daha önce belirtildiği gibi akıllar ve nefsler, bu âlemin bir parçası olarak var olmaktadır.

Pasajda âlemin failine ilişkin değerlendirmeler, daha sonra Fârâbî'nin illet-mâlul ayrımıyla ve İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımıyla yaptığı çözümlemenin neredeyse aynısını içerir. Çünkü bütün bu ayrımların tamamı, bir anlamda ortak olan şeylerden her birinin kendisine özgü bir hususiyetle diğerlerinden ayrışabileceği düşüncesine dayanır. Bu bağlamda hâdis olan âlemin birden fazla faili varsa bu failler faillikte ortak olacak ama kendisine özgü bir vasıfla diğerlerinden ayrışacaklardır. Bu ise birden fazla şeyden bileşik olmalarını gerektirir. Bileşik bir nesnedeki birlik zorunlu olarak saf olamayacak ve gerçekliğini bir başkasından alacaktır. Dolayısıyla da hâdis olan nesnelerin ilkesi olamayacağından ezelî olmayacak ve hâdisler grubuna dâhil olacaktır. Bu sebeple Kindî'nin âlemin sonluluğuna ilişkin tahlilleri, hiçbir şekilde çokluk barındırmayan ve mutlak birliğe sahip bir ilkeye ulaşır. Gerçeklik, birlik ve ezelîlikte ortağı bulunmayan bu ilke, âlemin aksine mutlak olarak yokluğu kabul etmez, hüviyetini ve varlığını başkasından almaz. Dolayısıyla onun herhangi bir türden illeti yoktur. Faili yoktur, çünkü kendisi nihai faildir. Gayesi yoktur, çünkü herhangi bir şeye yönelerek yetkinleşmez. Madde ve sureti yoktur, çünkü bileşik değildir. Madde ve suretinin bulunmaması, onun konu, yüklem, cins ve türünün de olmaması demektir. Bütün illetlerden müstağni oluşu, onun hareket ve zamana konu olmamasını, dolayısıyla da ezelî olmasını gerektirir. Diğer deyişle İlk İllet, hiçbir şekilde ve hiçbir bakımından fesâda konu olamaz.[112]

••••••

112 Bkz. Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 135-136.

5. Metafiziğin Konusu ve Amacı: Tanrı ve Tanrı'yı Bilmek

Anlaşılacağı üzere sözü edilen ilk illet Tanrı'dır. Bu bakımdan Kindî felsefesinde Tanrı mutlak bir ve birliktir, bütün gerçeklerin gerçekliğini veya bütün mevcutların hüviyetini kendisinden aldığı İlk Gerçek ve mutlak hüviyettir, ezelîdir ve hiçbir şekilde değişime konu olmaz. Kindî'nin âlemin hâdisliğine ilişkin tahlilleri, Tanrı'nın fail olma keyfiyetini yoruma mahal bırakmayan bir açıklıkla ortaya koyar: Varlığını ve birliğini Tanrı'dan alan bütün mevcutlar, hâdis olduğuna göre İlk İlke'nin fiili, yoktan yaratmadır. Bu sebeple Kindî Tanrı'yı "İlk İllet" olarak nitelese de günümüze ulaşan eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla, Tanrı'nın "mûcib bi'z-zât" olması anlamında bir neden olmaktan çok, âlemin fail sebebi olması anlamında bir "neden" olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla onun felsefesinde nedensellik, Mu'tezile'nin doğal olaylar arasında nedensellik bulunduğu düşüncesinin Yeni-Eflâtuncu kozmolojiye uyarlanarak âlemin kendi içindeki nedensel düzenini ifade edecek şekilde genişletilmesini ifade eder.

Kuşkusuz yoktan yaratma, iradeli bir Tanrı fikrini gerektirir. Çünkü bir şeyin sırf yoktan yaratılması, yaratılan şeye yönelişi ve onun sonsuz yokluk kesitinin bir aşamasında varlığının yokluğuna tercih edilmesini gerektirir. Bu tercih ise iradeye ihtiyaç duyar. Bu bağlamda Kindî'nin Tanrı'yı "ilk illet" olarak nitelemesi ile O'na irade atfetmesi arasında herhangi bir çelişki yoktur. Zira Kindî'nin düşündüğü anlamda ilk illet, sonucunu zorunlu kılan bir illet değil, tercih eden bir illettir. Sonucunu zorunlu kılmadığından âlem sadece var oluşunun başlangıcı itibariyle sonlu, dolayısıyla ilahî iradeye muhtaç değildir, aynı zamanda sürekliliği açısından da ilahî iradeye muhtaçtır ve varlığının başlangıç yönünden bir sınırı olduğu gibi süreklilik yönünden de bir sınırı vardır. Fakat bu sınır, insan idrakine açık değildir, sadece ilahî iradenin kendi tasarrufundadır. Zira Kindî bu âlemin taksim ve takdir edilmiş bir süresi olduğunu söyler ama süreyle ilgili herhangi bir açıklama yapmaz.[113] Bu bağlamda Beyhakî'nin şu sözü Kindî'nin teorik duruşunu güzel özetler: "Kindî, bir kısım eserlerinde dinin esasları ile mâkullerin esaslarını birleştirmiştir."[114] Yeniden yaratma hususunda da Kindî kelam ekolleriyle aynı çizgide yer alır ve onda ruhanî haşir görüşü bulunmaz. Bu hususta Kindî tanrısal fiilin madde ve zamana muhtaç olmadığını, dağılmış unsurları tekrar bir araya getirmekten iba-

••••••

113 Ebû Rîde, "Tasdîr", *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950), 75.

114 Beyhakî, *Tetimmetü Sıvâni'l-hikme* (Lahor: yy. 1351), 25.

ret olan dirilişin ilk yaratılıştan daha kolay olduğunu, ateşin yeşil ağaçtan oluşması örneğinde olduğu gibi şeyin zıddından çıkmasının mümkün olduğunu ve insanın yaratılması ve diriltilmesinin büyük âlemin yoktan yaratılmasından daha kolay olduğunu düşünür.[115] Her ne kadar filozof, bu görüşüyle kelam geleneğine çok yaklaşsa da ilahî iradenin âleme müdahalesini bütün olmak bakımından bütüne yönelik bir müdahale olarak görmesi ve âlemin kendi içindeki düzeninin bütünüyle sebep-sonuç ilişkisine göre işlediğini düşünmesi açısından kelam geleneğinden farklılaşır. Nitekim Kindî fiilleri hakikî ve mecazî olarak ikiye ayırır. Hakikî fiil, varlıkları yoktan çıkarmaktır (*ibdâ'*, *te'yîs 'an leys*). Bu fiil, açıktır ki Tanrı'ya mahsustur. Bu sebeple de Tanrı her illetin nihai gayesidir ve varlık silsilesi ancak O'nunla tamamlanır (*el-mütemmim*). Doğal olarak hakikî fiilin tanımı aynı zamanda hakikî failin de tanımını verir: Hakikî fail, yoktan varlığa çıkarandır. Bundan dolayı Kindî kudreti "anlamları oluşa (*kevn*) çıkarmak" olarak tarif eder.[116] Fakat bu fiilin, diğer bütün fiillerden esaslı bir farkı daha vardır: Failin etkilenmeden etkilediği fiildir. Fiil tanımını dikkate aldığımızda, hakikî fiilin ikinci bir türünden bahsedilebilir. İkinci tür hakikî fiil, birinci türden fiili izler ve müessirin etkilediği şeydeki eserini ifade eder. Fiilin bu türü de Tanrı'nın etkisi kastedildiğinde yine O'nun etkilenmeden etki etmesini ifade eder. Tanrı dışındaki failler söz konusu olduğunda ise etkilenmeden etki etmekten bahsedilemez. Bu sebeple sadece etkiyi ifade eden fiil, Tanrı dışındaki nesnelere nispet edildiğinde mecazî bir fiildir. Bu bağlamda Tanrı'nın yakın mâlulü olan fail, hakikî değil mecazî faildir. Zira Tanrı'nın yoktan yaratmasıyla varlık kazanan bütün illetler ya Tanrı'nın ya da kendisine yakın illetin etkisini taşırlar. Mâluller silsilesinin başında bulunup Tanrı'ya en yakın olan illet, kuşkusuz yalnızca yaratıcısından etkilenirken diğerleri, birbirinden etkilenir. Bu süreç son münfaile kadar sürer.

Kolayca farkedileceği üzere, Kindî felsefesinde Tanrı, âlemdeki bütün nesnelerin ilk illetidir ama bu, kelamcıların düşündüğü gibi her şeyin vasıtasız şekilde nedeni anlamında değildir. O, sadece ilk münfailin yakın illetidir, diğerlerinin ise ilk münfail aracılığıyla illetidir.[117] Mesela Kindî dört unsurda gerçekleşen kevn ve fesâdın yakın sebebinin ya bu unsurlardan biri olduğunu ya bir kısmı ya da başka bir şey birlikte bir illet oldu-

115 Bkz. Ebû Rîde, "Tasdîr", 56-57.

116 Kindî, "Fi'l-ibâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ", 236.

117 Kindî, "Fî'l-fâ'ili'l-hak el-evvel et-tâm", 190-191.

ğunu söyler. Bu sebeple Kindî'ye göre âlem bir bütün olarak Allah'a itaat halindedir: Her şey, ya eksiklikten tamlığa doğru değişim içindedir ya da herhangi bir eksiklik söz konusu olmaksızın emredenin emrine ulaşma çabası içindedir.[118] Emir ilahî mertebeden yaratılmışlara doğru indiğinden bütün mevcutlar, Tanrı'nın feyzi ölçüsünde O'nunla irtibat kurarlar. Bu bağlamda Tanrı feyzettiği için bizimle ilişki (*ittisâl*) kurarken biz ancak O'nun feyzine bağlı olarak O'nunla ilişki kurabiliriz. Feyiz bilgiyi gerektirdiğinden Tanrı'nın tikelleri bilmediğini düşünen kimse Kindî'ye göre gerçekten çok uzaktadır. Zira genelde herhangi bir mevcûdun özelde insanın Tanrı hakkındaki bilgisi ile Tanrı'nın mevcutlar ve insan hakkındaki bilgisi kıyaslanmaya elverişli değildir.[119]

Öyleyse Kindî'ye göre metafiziğin konusu Tanrı'dır. Metafiziğin bir diğer ismi "ilk felsefe" olduğundan Tanrı'ya ilişkin bilgiye, diğer deyişle ilk sebebin bilgisine aynı zamanda "ilk felsefe" adı verilir. Fakat Kindî'nin niçin Tanrı'yı metafiziğin konusu kabul ettiği derinlemesine kavranmadığında onun görüşü ile Fârâbî ve İbn Sînâ gibi metafiziğin konusunun "mevcut olmak bakımından mevcut" olduğunu düşünen filozoflar arasındaki ilişki de kavranamamaktadır. Baştan beri anlatılanlardan anlaşılacağı üzere Kindî'ye göre "ilk felsefe" tabiri, her bir nesnede bulunan "hakk"ın yani varlık anlamının kaynağı olan ilk gerçeğe ilişkin bilgiyi ifade eder. Sebep ise daima sonucu ve daha fazlasını içerir, sebebin bilgisi, sonucun bilgisinden daha üstündür ve herhangi bir şeyi sebebiyle bildiğimizde onu tam bir şekilde bilmiş oluruz. Tanrı'nın ilk sebep ve ilk gerçek (*hak*) olması, felsefede incelenen şeylerin tamamının ilk sebebin bilgisinde dürülü olduğunu gösterir. Dolayısıyla ilk sebebin bilgisi, en değerlidir, en kapsamlıdır ve kesin olarak bilinme sıralamasında en öndedir yani hiçbir şey Tanrı kadar kesin bir şekilde bilinemez. Sebep sonuçtan önce geldiğinden ilk sebebin bilgisi zamanca da önce gelir. Fakat Kindî bununla ilk sebebin zamansal olmasını değil, zamanın da sebebi olmasını kasteder. Ona göre tam ve en değerli filozofun, bu en şerefli ilmi kuşatan kimse olması gerekir. Zira sebebin bilgisi, sonucun bilgisinden daha şereflidir.[120] Yani Tanrı'yı bilmek sadece metafiziğin değil, bir bütün olarak felsefenin amacıdır. Zira felsefî çaba, metafiziğe ulaştığında amacına erer. Bu sebeple Kindî'nin metafizik kavrayışı, ilk sebep olan Tanrı'nın ispatı ve

••••••

118 Kindî, "Fi'l-ibâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ", 230.

119 Kindî, "Hikemiyyâtü'l-Kindî", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 314.

120 Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 126-127.

bütün mevcutların O'nunla ilişkisini açıklama üzerine kurulur. Kuşkusuz bu tavır, metafiziğin daha sonra Fârâbî'nin *Risâle fî ağrâzi'l-Hakîm* adlı eserinde özetle ifade edilecek ve İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ el-İlâhiyyât* adlı eserinde zirveye dönüşecek metafizik tasvirinin bir parçasını oluşturur. Çünkü bu anlayış, metafiziği bir tür "ilahiyât" (teoloji) olarak tasarlar. Nitekim Kindî metafiziğin konusunu maddeyle ilişkili olmayan, harekete konu olmayan, akılla kavranabilen ve tahayyülde misali bulunmayan mevcutlar olduğunu söyler. Yine Aristoteles'in eserlerini tanıtmayı amaçladığı risalesinde onun *Metafizik* kitabındaki amacını kendi metafizik kavrayışı doğrultusunda yorumlar: Maddeyle kaim olmayan ama maddeyle birlikte var olan şeyler ile maddeyle ilişkili olmayan ve onunla birleşmeyen şeyleri ayrıştırmak, Allah'ın birliği, güzel isimleri, bütün mevcutların fail ve gaye illeti olduğu, bütünün tanrısı olduğu, kusursuz yönetimi ve tam hikmetiyle bütünün yöneticisi olduğunu açıklamak.[121] Bilindiği üzere bu tasvir, bizzat Aristoteles tarafından metafiziğin en gözde kısmı kabul edilen ilahiyât veya teoloji bölümüne tekabül eder. Bu açıdan bakıldığında Kindî, metafiziği, "mevcut olmak bakımından mevcûdun bilgisi" olarak değil, "Tanrı bilgisi" (*marifetullah*) olarak tasarlar. Fakat ona göre eşyanın hakikatlerini insanın gücü ölçüsünce bilmekten ibaret olan felsefe asıl itibariyle İlk İllet'i bilmek kapsamında mülahaza edilmelidir.[122] Bu bağlamda metafizikçi genel olarak felsefî ilimleri tahsil edip Tanrı-âlem ilişkisinin niteliğini ve hudûsa gelmiş âlemdeki nedensel düzeni kavrayan kimsedir. Kindî bu kavrayışın tümelliği hususunda Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sudûrcu Meşşâîlerden ziyade kelamcılara yakın bir tavır sergileyerek hiç kimsenin hakikate tam olarak ulaşamadığını söyler ve hakikat bilgisinin birikimselliğini vurgular. Nitekim Kindî *Fi's-sınâ'ati'l-uzmâ* adlı astronomi eserinde matematiksel yönteme kuşku barındırmayan burhânlara dayanması ve konusuna ilişkin kuşatıcı bilgiye ulaştırması nedeniyle ayrıcalıklı bir yer verir:

> (...) Öyleyse bu matematik ilimlerin (*et-te'âlîm*) fizik ve metafizik arasında yer alması gerektiği açıktır. Çünkü fiziğe konu olan şeylerin (*tabî'î*) idraki için duyuya, metafiziğe konu olan şeylerin (*ilâhî*) idraki için ise akla ve anlayışa (*fehm*) ihtiyaç vardır. Ara (*evsat*) ilim olan matematik ilimlere konu

••••••

121 Kindî, "Fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlis", 284.

122 Bkz. Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ûlâ", 139 vd. Nitekim ileride vahdet-i vücûdcu sûfîler de benzer şekilde metafiziğin konusunu Tanrı olarak belirlediklerinde, bütün insanî yetkinlik sürecini "marifetullah" kapsamında değerlendireceklerdir.

> olan şeylerin idraki ise hem duyu ile hem de duyu dışında akıl ile mümkündür. (...) İşte bu sebeple biz matematik ilimler sınıfını, diğer iki ilim sınıfına kıyasla öne aldık. Aynı şekilde bize göre fiziğe konu olan şeyler, maddenin (*unsur*) akışkanlığı (*seyelân*) ve çok hızlı bir şekilde değişmesi sebebiyle kuşatılabilir değildir. Zira madde her an başka bir şey[e dönüşmekte]dir. Metafiziğe konu olan şeyler ise onları kuşatabilecek bir bilgiyle algılanabilir değildir. Çünkü bunlar içinde duyulara konu olan bir şey bulunmadığı gibi, duyulura yakın bir şey de yoktur; bilakis bunlar duyulurlardan tümüyle farklıdır. Biz bu hususu, *Fi'l-felsefeti'l-ûlâ ed-dâhile* adlı eserimizde açıkladık. Var olan (*mevcûd*), O'nun fiillerinden ibarettir ki, bunlar dolayısıyla şânı yüce olan O'nu bilmek gerekli olmuş ve insanların akılları O'nu[n varlığını] kabul konusunda boyun eğmiştir. Matematik ilim sınıfına gelince, onun idrak edilme yolu, haklarında hiç şüphe bulunmayan geometrik ve aritmetik kanıtlamaların ortaya koyduğu hakiki yöntemlerdir.[123]

Her ne kadar Fârâbî'yle birlikte sudûr teorisi yoluyla âlemin "hudûsu" yerine Fârâbî ve İbn Sînâ'nın tanımladığı anlamda "ibdâ'"ı fikri hâkim olsa da her halükârda Tanrı'dan sonra olması anlamında âlemin sonradanlığı düşüncesi, Kindî'den itibaren bütün İslam felsefesi tarihinde kesintisiz olarak devam edecek metafizik kabullerdir. Kindî ve takipçileri nedenselliği kabul etmekle birlikte muhtemelen yoktan yaratmayı benimsemeleri ve sudûrun katı nedensel hiyerarşisinden kaynaklanan sorunlarla karşılaşmamaları nedeniyle kelamcıların vahiy ve nübüvvet anlayışının, kısmi farklılıklar barındıran türevi sayılabilecek bir vahiy ve peygamberlik anlayışı geliştirmişler; vahyî bilgiyi felsefî bilgiden üstün tutmuşlar ve Tanrı'nın tikellerle ilişkisini sudûr teorisinde görülen hiyerarşik yapılanmayı aşma ihtiyacı duymadan izah etmişlerdir. Bu anlayış Kindî ekolü tarafından devam ettirilmiş ve İbn Sînâ'nın Fârâbî felsefesini tevarüs edişiyle zaman içinde taraftarlarını yitirmiştir.[124]

•••••

123 Metnin tercümesi için bkz. Mahmut Kaya, "Kindî: İslâm Dünyasının Felsefeyle Tanışması", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 98-99; krş. Kindî, *Fi's-sınâ'ati'l-'uzmâ*, nşr. Azmî Tâhâ es-Seyyid Ahmed, Kıbrıs: Dârü'ş-Şebâb, 1987, 126-127.

124 Kindî metafiziği için ayrıca bkz. Kaya, "Kindî ve Felsefesi", 29-35.

FÂRÂBÎ
VARLIĞIN KEŞFİ VE TEORİNİN İNŞASI

Kindî, hicrî üçüncü yüzyılın başında sistemli bir şekilde Arapçaya aktarılan Meşşâî geleneği İslam dünyasında yeniden tesis ederek bir ekole dönüştürmüştü. Mevcutlar hakkındaki nazarî araştırmalar o zamana kadar kelam geleneğinin tekelinde bulunuyor, kâdir-i muhtâr Tanrı anlayışı ve metafizik bir ilke olarak nedenselliğin reddi gibi kelam geleneğini bütün dönemlerde karakterize edecek ilkelere bağlı olarak yapılıyordu. Kindî'yle birlikte İslam'da teorik düşünce yeni bir veçhe ve yön kazandı: Meşşâî geleneğin tabiat ve nefs teorisi ile bilim anlayışı İslam medeniyetinde yeni bir bilimsel cemaat tarafından ihya edildi. Bu durumu hiç kuşkusuz İslam'da metafizik düşüncenin tarihi açısından ilk kırılma saymak mümkündür. Bununla birlikte Kindî hâlâ kâdir-i muhtâr Tanrı anlayışına bağlıdır ve âlemin hudûsunu savunarak Meşşâî geleneğin nedensellik ilkesini bu anlayışla kısmen uyumlu hale getirmiştir. Bu sebeple İslam'da metafizik düşüncedeki büyük kırılmanın, kelam geleneğinin temel ve ayrıştırıcı kabullerinden kökten kopuşu ifade eden Fârâbî[1] felsefesiyle başladığı söylenmelidir. Fârâbî'nin metafizik düşüncedeki dönüştürücü etkisini dört ana başlıkta incelemek mümkündür: Birincisi, metafiziğin bir bilim olarak konusu ve meselelerine ilişkin tereddüt ve ihtilafları ortadan kaldırmasıdır. İkincisi, metafiziğin konusu olan mevcûdun anlamlarının ve kategorilerle ilişkisinin belirginleştirilmesidir. Üçüncüsü, zorunluluk ve imkân gibi umur-ı âmme (ontoloji) meselelerinin açıklanmasıdır. Dördüncü ise sudûr teorisinin tevarüs edilerek metafiziğin teoloji kısmının yeniden inşasıdır. Bu dört başlıkta Fârâbî, bilhassa İbn Sînâ tarafından tevarüs edilince, İslam'ın bütün dönemlerine damgasını vuran metafizik teorilerin kaynağında bulunmakla kalmaz, aynı zamanda bir bütün olarak felsefe tarihini de derinden etkiler. Bu sebeple Fârâbî'nin metafizik düşüncesi bu dört madde dikkate alınarak tahlil edilecektir.

••••••

1 Fârâbî'nin hayatı, eserleri ve genel olarak felsefî öğretileri hakkında pek çok çalışma yapılmıştır. Bunlar arasında filozof hakkında bütüncül bir fikir vermesi için şu eserlere bakılabilir: İbrahim Medkur, *Ebû Nasr el-Fârâbî fi'z-zikrâ el-elfiyye li-vefâtihî* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1983/1403); Ian Richard Netton, *al-Fârâbî and His School* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1992); Yaşar Aydınlı, *Fârâbî* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi / İSAM, 2008).

1. Metafiziğin Bir Bilim Olarak İnşası

1.1. Metafiziğin Konusu ve Meseleleri

Bilindiği üzere Fârâbî, *Fî ağrâzi'l-Hakîm* adlı eserinde metafiziğin konusu meselesini ele alır. Risalenin temel amacı, metafiziğin kısımlarının tam bir sayımını yaparak bu disiplinin teolojiden (*ilmü't-tevhîd*) ibaret olmadığını ortaya koymaktır. Bu sebeple Fârâbî öncelikle yaygın bir yanlış kanıya dikkate çeker: "Aristoteles'in *Metafizik* kitabının içeriği, Tanrı, akıl, nefs ve bunlarla ilişkili diğer meseleler hakkında konuşmaktır ve metafizik ile teoloji aynı şeydir." Fârâbî'nin de söylediği gibi bu düşünceye sahip insanlar, Aristoteles'in *Metafizik* kitabıyla karşılaştıklarında şaşıracaktır. Çünkü *Metafizik*'in esas itibariyle "Lamda" bölümü teolojiyi konu edinmektedir. Böylece Fârâbî metafiziğin konusu hakkında bir kafa karışıklığının bulunduğunu belirtir. Öyle anlaşılıyor ki Fârâbî'nin tespiti, kendi dönemiyle sınırlı değildir. Zira önceki dönemlerde de *Metafizik*'in sadece bazı bölümlerinin şerh edildiğine ve kitaplarda İskender (ö. III. yüzyılın ilk yarısı) *Metafizik*'in tamamını şerhettiği söylense de kendi dönemlerine ulaşmadığına ilişkin sözleri dikkate alınırsa, Helenistik dönem şarihlerinin de bir kafa karışıklığı içinde olduğunu düşünüyor olmalıdır. Bu nedenle Fârâbî, metafiziğin bir bilim olarak tanıtımını yapmak gerektiğini belirtir. Buna göre felsefi bilimler tikel ve tümel olarak ikiye ayrılır. Tikel bilimler dışta yahut vehimde var olanların bir kısmını konu edinerek bunların kendilerine özgü arazlarını inceler. Mesela doğa bilimi, mevcutların bir kısmı olan cismi hareket ve sükuna konu olması bakımından incelerken, geometri miktarları kendilerine mahsus nitelikleri kabul etmesi bakımından inceler. Fârâbî'nin metafiziğin konusu ve kapsamına ilişkin değerlendirmeleri özetlenmeye gerek kalmayacak kadar özlüdür:

> Tümel ilim ise varlık ve birlik gibi bütün mevcutları kuşatan şeyleri, varlığın türleri ve eklentilerini, öncelik, sonralık, kuvve, fiil, tam, eksik vb. tikel bilimlerin konularından özel olarak herhangi birine mahsus olmayan arazları ve bütün mevcutların ortak ilkesini inceler. Bütün mevcutların ortak ilkesi, Allah (CC) adıyla adlandırılması gereken şeydir. Tümel ilmin tek bir ilim olması gerekir. Zira iki tümel ilim olsaydı bunlardan her birinin özel bir konusu olacaktır. Özel bir konusu olan ve diğer ilmin konusunu kuşatmayan ilim ise tikel ilimdir. Dolayısıyla her iki ilim de tikel olacaktır ki, bu bir çelişkidir. Öyleyse tümel ilim birdir ve teolojinin bu ilme dâhil olması gerekir. Zira Allah, mutlak mevcûdun ilkesidir, mevcutların bir kısmının değil. Külli ilmin mevcûdun ilkesini vermeyi içeren kısmının "ilahî ilim" (teoloji) olması gerekir. Çünkü bu anlamlar, doğal şeylere özgü değildir, aksine onlar, doğal şeylerden genellik bakımından daha yücedir. Dolayısıyla bu ilim, doğa il-

minden daha yücedir ve ondan sonradır. İşte bu sebeple onun doğa ötesinin ilmi (metafizik) olarak adlandırılması zorunludur. Matematik her ne kadar konuları maddelerden soyut olduğundan doğa ilminden daha yüce olsa da onun "doğa ötesinin ilmi" olarak adlandırılmaması gerekir. Çünkü onun konularının maddeden soyutluğu, vehmîdir, vücudî değildir. Matematik şeyler, varlıkta sadece doğal şeylerde bulunur. Oysa bu ilmin konularının bir kısmının gerek vehmî gerekse hakikî olarak doğal şeylerde kesinlikle varlığı yoktur. Bunlar sadece vehim tarafından doğal şeylerden soyutlanmıyor değildir, aynı zamanda varlıkları ve doğaları da soyuttur. Bir kısmı, doğal şeylerde bulunur ve vehim onları doğal şeylerden soyutlar. Lakin bunların doğal şeylerde bulunuşu, varlıklarının doğal şeylerden ayrılmaması ve doğal şeyler sayesinde kaim olan şeyler olmaları bakımından değildir. Aksine bunlar, hem doğal şeylerde hem de doğal olmayan şeylerde yani gerçekte mufârık olanlar ile vehimde mufârık olanlarda bulunur. Öyleyse bu isimle adlandırılmayı hak eden ilim, işte bu ilimdir. Şu halde diğer ilimler değil, yalnızca bu ilim doğa ötesinin ilmidir. Bu ilmin ilk konusu, mutlak varlık (*el-vücûdu'l-mutlak*) ve genellikte mutlak varlığa eşit olan şey yani bir'dir (*vâhid*). Fakat mütekâbillerin bilgisi bir olduğundan, bu ilim de yokluk ve çokluğu incelemektedir. Sonra bu konuların incelenmesinin ardından bu ilim, on kategori gibi mevcut için türler konumunda bulunan şeyleri ve şahıs bakımından bir, tür bakımından bir, cins bakımından bir, ilişki bakımından bir ve bunlardan her birinin kısımları gibi birin türlerini, yine yokluk ve çokun türlerini, sonra kuvve, fiil, tamlık, eksiklik, illet ve mâlul gibi mevcûdun eklentilerini, hüviyet, benzerlik, eşitlik, uyumluluk, paralellik, münasebet vb. birliğin eklentilerini, yokluk'un ve çok'un eklentilerini, sonra bunlardan her birinin ilkelerini inceler. Bunlar, dallara ve kısımlara ayrılır ve nihayet tikel ilimlerin konularına ulaşır, bu ilim sona erer ve onda tikel ilimlerin tamamının ilkeleri ve konularının tanımları açıklanır. İşte bu ilimde incelediğimiz şeylerin tamamı bunlardan ibarettir.[2]

Bu pasaj İslam'da metafizik düşüncenin Fârâbî sonrasındaki sürecine yön vermesi bakımından oldukça önemlidir. Pasajın İslam düşünce tarihi açısından önemi üç maddede özetlenebilir: Birincisi, Kindî'de gördüğümüz metafiziğin konusunun Tanrı olduğu iddiasının tashih edilmesidir. Aslında Fârâbî'nin risalenin başında söylediği sözler, bu tashihin epeyce geniş bir zaman dilimini içerdiğini ima etmektedir. Çünkü sorun, gerçekte bizzat Aristoteles'in metafiziğin konusu hakkında söylediklerinden kaynaklanmaktadır. Zira Aristoteles *Metafizik*'te bu ilmin Tanrı'yı (İlk Neden) bilmek olduğunu, yine nedenleri bilmek olduğunu söyler. Ayrıca

••••••

2 Fârâbî, "Makâle fî ağrâzi'l-Hakîm fî külli makâletin mine'l-kitâbi'l-mevsûm bi'l-hurûf", *es-Semeratü'l-merdıyye fî ba'di'r-risâleti'l-Fârâbiyye*, nşr. Friedrich Dieterici (Leiden 1890), 34-36.

Fârâbî'nin bu risalenin ilerleyen satırlarında ifade ettiği gibi, Aristoteles *Metafizik*'in on ikinci makalesinde tikel bilimlerin ilkelerini açıklar.[3] Doğrusu bu durum, şârihlerde kafa karışıklığına sebep olmuştur. Ayrıntısını ileride İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: İlâhiyyât*'ında göreceğimiz üzere kimileri metafiziğin konusunun Tanrı olduğunu, kimileri dört neden olduğunu, kimileri bilhassa gaye neden olduğunu iddia etmiştir. Özellikle Yeni-Eflâtunculukla birlikte metafizik çalışmalarının iyiden iyiye teoloji üzerine yoğunlaştığı da söylenebilir. Zira sudûr teorisi bilhassa başta Bir olmak üzere mufârık ve soyut mevcutların metafizik illet oluşunu açıklama üzerine kuruludur ve cisimler dünyasının açıklamasında Aristoteles fiziğini tevarüs etmiştir. Gerçi Fârâbî'nin İskender Afrodîsî'nin *Metafizik*'in bütününe şerh yazdığına dair rivayeti doğrudur ve bu şerh günümüze ulaşmıştır. Fakat Aristoteles'in *Metafizik*'i zaten ellerinde olmasına rağmen bu konu karmaşasına düşülmüştür.

Fârâbî'nin bu metindeki başarısı, birbirinden oldukça farklı görünen konuları, tamamını kuşatan ana bir konuda birleştirip bunların tek bir disipline ait olduğunu ortaya koymasıdır. Vakıa, bu metnin Fârâbî ve İbn Sînâ arasındaki filozoflar üzerinde dönüştürücü etkisi olduğu söylenemez. Zira metafizik, Âmirî (ö. 381/992), İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ve İhvân-ı Safâ (IV./X. yüzyıl) gibi sonraki filozoflar tarafından da esas itibariyle Tanrı'yı bilmek olarak tasavvur edilmiştir. Muhtemelen bunun iki sebebi vardır: Birincisi, Fârâbî'nin bu risalede ortaya koyduğu anlatıma uygun bir metafizik kitabı yazmamış olmasıdır. Her ne kadar Fârâbî şârihler döneminde metafizik hakkında kapsamlı bir şerh yazılmadığını söylemişse de kendisi de ne bir *Metafizik* şerhi kaleme almış ne de risalede anlattığı kapsamla tam olarak örtüşen bir metafizik kitabı yazmıştır. Gerçi Fârâbî'nin eserlerinin çoğu bütün dönemlerin en etkili metafizik tahlillerini içerir. Özellikle *Kitâbu'l-Hurûf*'un ilk kısmı, bütünüyle metafiziğe tahsis edilmiştir. Hatta bu eserin birinci kısmının mevcûdun anlamlarına ve kategorilere tahsis edilmesi, kategorilerin de esas itibariyle mantığın değil, metafiziğin meselesi olduğunu ima ettiği gibi, *Fî ağrâzi'l-Hakîm*'de de kategorilerin metafiziğin konusu olduğunu açıkça ifade eder. Bu bağlamda *Kitâbu'l-Hurûf*'taki kategoriler incelemesi, *Fî ağrâzi'l-Hakîm*'deki ifadenin bir tatbiki olarak değerlendirilebilir. Nitekim sonradan İbn Sînâ

••••••

3 Aristoteles, *Metafizik*, 187-233, 291-305. Mütercim Ahmet Arslan bu bölümün başına düştüğü dipnotta (s. 187-89) hem Aristoteles'in kitaplarında metafiziğin konusuna dair farklı tespitlere hem de bu farklı görüşlerin nasıl çözümleneceğine ilişkin belli başlı tekliflere dikkat çeker.

eş-Şifâ'da geleneksel olarak mantığın bir parçası olan kategorilerin asıl itibariyle metafizikte incelenmesi gerektiğini ve bu kitapta sırf Meşşâî telif geleneğine bağlı kalmak adına mantık kısmında kategorileri incelediğini söyler.[4] Bu sebeple İbn Sînâ *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın mantık kısmında kategorileri incelememiştir. *Fî ağrâzi'l-Hakîm* ve *Kitâbu'l-Hurûf*'u dikkate alırsak bu dönüşümün Fârâbî'de başladığını söylemek gerekir. Dahası metafiziğin genel kavramları ele alan bölümüne (*el-umûru'l-âmme*, ontoloji) dair açıklamalar da kısmen Fârâbî'nin mantık eserlerine –bilhassa *Şerhu'l-İbâre* ve *Kitâbu'l-Burhân*'a– yayılmış olmakla birlikte, *Kitâbu'l-Hurûf*'un birinci bölümü tam anlamıyla bir ontoloji incelemesi olarak okunabilir. Yine *Kitâbu'l-Hurûf*'un ikinci bölümü, *Kitâbu'l-Mille* ve *İhsâu'l-ulûm*'da ortaya konan nübüvvet ve medenî ilimler teorisine uygun şekilde metafiziğe mülhak bahislere tahsis edilmiştir. Bu bağlamda *Kitâbu'l-Hurûf*'un eksik bıraktığı kısım, ilahiyât (teoloji) bahisleridir. Bu bahisler ise *el-Medînetü'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* gibi kapsamlı eserlerde telafi edilmektedir. Dolayısıyla Fârâbî İslam'da sudûrcu metafizik düşüncenin kurucu düşünürü olmasına ve sadece İslam felsefesi tarihi için değil, aynı zamanda genel olarak felsefe tarihi için dönüm sayılabilecek katkılar yapmasına rağmen metafiziğin bütün meselelerini içeren ve alt konularının tamamının incelendiği kapsamlı bir metafizik kitabı yazmamıştır. Onun *el-Medinetü'l-fâdıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* gibi önemli eserleri bir bütün olarak teorik felsefeyi ele almakta ve zaten hacim bakımından küçük olan bu eserlerde metafizik üçte birlik bölüme tekabül etmektedir.

Muhtemelen Fârâbî'nin *Fî ağrâzi'l-Hakîm*'de çizdiği çerçevenin İbn Sînâ'ya kadar etkili olmamasının nedeni de hem *Kitâbu'l-Hurûf*'un yapısının gerektiği şekilde çözümlenememesi hem de Fârâbî'nin *Fî ağrâzi'l-Hakîm*'de ortaya koyduğu çerçeveyi bütüncül bir şekilde müstakil bir kitapta yazmamasıdır. Çünkü metafiziğin konusunun Tanrı yahut Tanrı'yı da içerecek şekilde mufârık mevcutlar olduğunu düşünen filozoflar, metafizik bir araştırmanın her halükârda ontolojiyi gerektirdiğinin daima farkında olmuşlardır. Bu sebeple Fârâbî'den sonra Ebû Süleyman es-Sicistânî (ö. 391/1001), İhvân-ı Safâ, Âmirî ve İbn Miskeveyh gibi bütün filozoflar ve felsefe grupları, illet-mâlul, zorunluluk-imkân, kuvve-fiil ve tümel-tikel gibi varlığın hallerine ilişkin açıklamalar yapmışlar ve bu

••••••

4 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mekûlât*, thk. İbrahim Medkur, Ahmed Fuâd el-Ehvânî ve Abdurrahman Bedevî (Kahire: yy., 1966), 43-44.

açıklamaları genel olarak Tanrı'ya ilişkin bilginin bir yönden dayanağı, bir yönden de sonucu olarak vaz etmişlerdir. Hatta Âmirî gibi bazı filozofların İbn Sînâ'da görüldüğü haliyle zorunlu-mümkün ayrımını kısmi farklılıklarla vaz ettiklerini dahi biliyoruz.[5] Meseleye bu açıdan baktığımızda başta Kindî olmak üzere metafiziğin konusunun Tanrı olduğunu düşünen filozofların varlığın hallerine dair araştırma yaptıkları ve bu araştırmaların sonuçları ile Tanrı bilgisi arasında irtibat kurdukları açıktır. Fakat bu filozoflar yine de metafiziğin konusunun Tanrı olduğunu söylemişlerdir, çünkü Kindî bölümünde belirtildiği gibi onların zihninde Tanrı'ya ilişkin idrak, bütün mevcutların varlık ilkesine ilişkin idrak demek olduğundan aynı zamanda küllî bir idrakti. Yani filozoflar metafiziğin konusunun Tanrı olduğunu düşündüklerinde de metafizikte incelenen meseleleri nazarî felsefenin çeşitli alanlarında incelemeye devam etmişlerdir. Hatta Kindî'nin özellikle genel kavramlara ilişkin açıklamaları günümüze ulaşan eserleri arasında en yoğun şekilde *Risâle fi'l-felsefeti'l-ûlâ* (Metafizik Risalesi) adlı eserinde görülür.

Kısaca Fârâbî'nin sözünü ettiği durum, İskender Afrodîsî'yi istisna edersek neredeyse Aristoteles'ten sonra Fârâbî'ye gelinceye kadar metafizik literatürünü karakterize etmektedir ve bizzat Aristoteles'in *Metafizik* kitabı bir bütün olarak bilindiği sürece de önemli bir sorun olarak görülmeyebilir. Hal böyleyken Fârâbî'nin metafiziğin ilahiyâtla (teoloji) özdeşleştirilmesi sözü ne anlama gelmektedir yahut Fârâbî niçin bu durumun ciddi bir sorun olduğunu düşünmüştür? Öyle görünüyor ki Fârâbî'nin bu açıklamalarının üç amacı vardır:

Birinci amaç, öteden beri metafiziğin konusuna ilişkin belirsizliğe bir çözüm getirmektir. Fârâbî'nin çözümü ilk bakışta bizim için oldukça anlaşılır görünür. Fakat dikkat edilirse Fârâbî, metafiziğin konusunun "mutlak varlık" (*el-vücûdu'l-mutlak*) olduğunu söyler. Mutlak varlık kavramı, Yeni-Eflâtuncu gelenekte iki anlamda kullanılır. Birincisi, bizzat Tanrı'nın zâtı anlamına gelir. Buna göre Tanrı bütün bakımlardan bir olduğundan hiçbir şekilde bölünme kabul etmez. Tanrı'nın birliği, O'nun zâtının birden fazla parçadan oluşmasına imkân vermediği gibi O'nun zâtına ilave sıfatları da kabul etmez. Bu sebeple sadece Fârâbî değil, genel olarak filozoflar sıfatlardan söz ettiklerinde sadece olumsuzlama ifade edecek

•••••

5 Bu hususta bkz. Kasım Turhan, Âmirî *ve Felsefesi: Din Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı / İFAV, 1992), 84-85.

(selbî) sıfatlardan bahseder. Kuşkusuz bu, Ehl-i Sünnet geleneğinin kabul ettiği anlamda sübûtî sıfatların reddi demektir. Dahası, filozoflara göre Tanrı'nın birliği, O'nun zâtı ve varlığı arasında da herhangi bir bölünmeye imkân vermez. Çünkü böylesi bir bölünme, varlığın Tanrı'da bir sıfat veya lazım olarak bulunmasını, dolayısıyla da Tanrı'nın varlığının bir başkasından alınmış olmasını gerektirir. Bu sebeple Tanrı'nın zâtı, mutlak varlıktan veya sadece varlıktan ibarettir. Daha önce Kindî bölümünde de gördüğümüz üzere, bu varlık, aynı zamanda salt birlik demektir. Varlık kendinde zorunluluk ifade ettiğinden Tanrı'nın herhangi bir illetin mâlulü olmaması da gerekir. Bu anlamıyla mutlak varlık dışta bir varlık ferdini yani gerçek bir tikeli ifade eder. Çünkü Tanrı ile âlem arasında zât bakımından ayrılık (zâtî mübâyenet) vardır.

İkincisi ise dışta var olan bütün nesnelere yüklem olan varlık anlamıdır. Bu anlamıyla varlık dışta sübut bulmak demektir ve bir nesneye yüklendiğinde onun zihin dışında sübut bulduğunu bildirir. Kuşkusuz Fârâbî, birinci anlamıyla mutlak varlığın metafiziğin konusu olduğunu söylememektedir. Tam aksine risaleyi bu görüşü reddetmek üzere kaleme almıştır. Fakat birinci anlam, aynı zamanda metafiziğin konusunun Tanrı olduğunu iddia edenlerin de dayanağını oluşturur. Çünkü varlık anlamının yalın tahakkukunu kavramak için diğer bütün tahakkuklarını kavramak gerekir. Bu cümleyi tersinden de kurmak mümkündür: Varlık anlamının yalın tahakkuku kavrandığında diğer tahakkuklar da kavranabilir demektir. Cümleyi hangi şekilde kurarsak kuralım yalın varlık anlamının tahakkukunu kavramak, taklidin mukâbili anlamında tahkike tekabül eder. Zira bu, Yeni-Eflâtuncu kozmolojiyi dikkate aldığımızda varlığın kendinde zorunluluk, bilgi, akıl ve mevcut olduğunu kavramak demektir. Şayet bu anlamıyla varlık olmak bakımından varlığı kavrama imkânımız var ise metafizik bir araştırmanın bu kavrayışı sağlayacak şekilde düzenlenmesi oldukça haklı gerekçelere sahip demektir.

Dahası tarih boyunca metafizikçi filozoflar metafiziğin nihai gayesinin Tanrı'yı bilmek olduğunu düşünmüşlerdir. Çünkü bütün metafizikçiler Tanrı'nın bilgisine ulaşmanın aynı zamanda varlık anlamının zorunluluğunu, sürekliliğini ve yalın halini kavramak olduğunu kabul eder. Ayrıca metafiziğin diğer bilimlerden sonra tahsil edileceğinde filozoflar arasında görüş birliği vardır. Şayet metafiziği tahsil aşamasına gelmiş bir filozof, daha öncesinde fiziksel ve matematiksel varlığı kavramışsa geriye varlık anlamının Tanrı'da tahakkuk eden yalın anlamı kalmış demektir. Çünkü metafiziğin konusunun Tanrı olduğunu söyleyenler mufârık varlıkları

araştırmayı metafizik dışında tutmamakta, bunları bilmeyi de rubûbiyet bilgisi dâhilinde mütalaa etmektedir. Diğer bir deyişle, zaten felsefî bilimlerin tahsil süreci metafiziğe ulaştığında geriye bilinmesi gereken yalnızca Tanrı ve tanrısal varlıklar kalmaktadır. Hal böyle olunca metafiziğin konusunun Tanrı olduğunu söylemek oldukça mâkuldür.

Öyle anlaşılıyor ki, Fârâbî metafiziğin konusunun Tanrı olduğunu reddederek metafizik biliminin başka bir yönüne dikkat çeker: Metafiziğin ilahiyât (teoloji), umûr-ı âmme (ontoloji) ve tikel bilimlerin açıklanması (*beyânu mebâdii cemî'i'l-ulûmi'l-cüz'iyye*) olmak üzere üç ana kısmı veya işlevi, diğer bilimler tarafından deruhte edilmeye elverişli değildir. İlahiyât bahislerinin diğer bilimlerce incelenemeyeceği zaten açıktır. Ontoloji bahislerinin incelenebileceği iki muhtemel yer vardır. Birincisi, mantığın "ibâre" ve "burhân" kısımlarıdır. Mantıkçı önermelerdeki zorunluluk ve imkânı işlerken bizzat zorunluluk ve imkânla ilgili tartışmaları yapabilir görünmektedir. İkincisi ise her bir disiplinin kendi konusuna ilişkin araştırmalarda konunun kendisine ve yüklemlerine ilişkin imkân ve zorunluluk araştırmasını da yapmasıdır. Bunlarından birincisi, zaten öteden beri mantık araştırmalarında uygulanmaktadır. Fakat dikkatli bir mantık okuru, mantıktaki bu kabil araştırmaların daima ikincil ve eksik olduğunu farkeder. Mantıkçı zorunluluk, imkân ve imkânsızlığı madde ve kip olarak inceler, ama mantık, bunların bilgisinin bedihîliğini vaz etmeye elverişli olmadığı gibi, kendinde zorunluluk, imkân ve imkânsızlığı da inceleyemez. Ayrıca bunların yanı sıra incelenmesi gereken kıdem, hudûs, illet, mâlul gibi kavramlar, mantığın alanına girmez. Gerçi burhân disiplininde illet ve mâlul kurucu kavramlardır fakat burhân, orta terimin illet olduğu ve olmadığı durumlarda kıyasın değerini takdir eder. Dolayısıyla illet ve mâlulün bir genel kavramlar sorunu olarak incelenmesi mantığın işi değildir. Mantık ve matematik kapsamına giren herhangi bir disiplin de bunları genel kavramlar meselesi olarak ele almaya elverişli görülmemektedir. Çünkü böylesi bir teşebbüs, fizikçi ve matematikçinin araştırma alanının dışına çıkması ve bu disiplinlerde metafizik bir araştırmaya girişmesi demektir. Bu ise bilimlerin burhânda vaz edilen hiyerarşik düzeninin ters yüz edilmesi anlamına gelecektir. Dolayısıyla genel kavramların hakkıyla incelenebileceği tek bilim, metafiziktir. Benzer durum, tikel ilimlerin ilkelerinin temellendirilmesi için de geçerlidir.

Gerçi İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'ya bilhassa Tanrı'nın varlığının fizikte kanıtlanmasıyla ilgili itirazlarını[6] dikkate alacak olursak, filozofların bu hususta ihtilaf ettiği akla gelebilir. İbn Rüşd Tanrı'yı bir hareket ilkesi olarak fizikte temellendirmenin önünde herhangi bir engel olmadığını düşünmektedir. Aynı itirazları, mufârık akılların ve semavî nefslerin hareket ilkesi olmaları bakımından kanıtlanmasında da sürdürmek mümkündür. Şayet fiziğin kapsamına girmesi mümkün olmayan Tanrı ve mufârık akılların kanıtlanması fizikte yapılabilirse cismanî cevherin kanıtlanmasını fizikte, miktarın kanıtlanmasını matematikte yapmanın önünde herhangi bir engelin bulunmadığı rahatlıkla söylenebilir. Fakat İbn Rüşd'ün itirazı tamamen tümevarımsal bir yolla hareket ilkesini kanıtlanmanın imkânına dikkat çekmeyi amaçlar. Aksi halde Tanrı ve ayrık akılların varlık tarzı bakımından araştırılması fizik ve matematikte yapılamaz. Yine cismin ve miktarın varlık tarzı bakımından araştırması tam da İbn Sînâ'nın dediği gerekçeyle fizik ve matematikte yapılamaz. Çünkü fizik ve matematik disiplinlerin herhangi biri mevcûdun mevcut olmak bakımından kısımlarını incelemez. Diğer deyişle, mevcutların hangi türden varlığa sahip olduğu ve bu türün diğerleriyle ilişkisi mevcûdu konu edinen bilimden başka bir bilimde ele alınmaya elverişli değildir.

Şu halde Fârâbî, metafiziğin konusu ve meselelerine ilişkin değerlendirmeleri felsefî bilimler düzeninin zorunlu kıldığı bir durum olarak görmektedir. Ona göre metafiziğin konusu, ilk illet olan Tanrı'dan en son mâlule kadar bütün mevcutlarda tahakkuk eden mutlak varlık anlamıdır. Aslına bakılırsa Aritoteles *Metafizik*'te "mutlak varlık" ifadesini kullanmaz, "mevcut olmak bakımından mevcut" ifadesini kullanılır. Fârâbî mevcûdu vücûdla değiştiriyor görünür. Bunun iki açıklaması olabilir. Birincisi, Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) belirttiği gibi bir disiplinin konusu gerçekte konuyu hangi açıdan inceliyorsa o açının (*haysiyet* kaydı) kendisinin konuyu oluşturmasıdır. Mesela tıp insan bedenini hastalığa konu olması bakımından incelediğinde tıbbın konusu hastalıktır. Yani ana konunun yüklemi, gerçekte bilimin araştırdığı şeydir, dolayısıyla da bilimin konusu olarak adlandırılmaya elverişlidir. Meseleye bu açıdan bakıldığında bilimin konusu, kendi içinde katmanlı bir yapıya sahiptir. Mesela tıbbın konusu insan bedenidir. Fakat tıp, insan bedenini bütün bakımlardan değil, sadece hastalık ve sağlığa konu olması bakımından inceler. Hastalık

••••••

6 İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 4.

ve sağlık ana yüklemler olduğundan tabibin üzerinde çalıştığı şey, hastalıklar ve bunlardan kurtulma yollarıdır. Böylece tabip gerçekte ana konunun bütünü veya parçalarında oluşan hastalıkları konu edinir. Hastalıkları türlere ayırır, özelliklerini belirler, oluşma ve tedavi edilme şartlarını tespit eder. Birinci konu, insan bedeni, ikinci konu bedenin bütünü veya parçaları ve nihayet her iki konuda da yüklem, hastalık ve türleridir. Konunun kendisinde veya parçalarında bulunup bulunmadığı, bulunuyorsa nasıl bulunduğu ve nasıl izâle edileceği araştırılan yüklem, araştırmanın temel konusu haline gelmektedir. Dolayısıyla tabip, beden olmak bakımından bedende değil, bedende ve parçalarında ortaya çıkan hastalıklar hakkında uzmanlaşmaktadır. Bu açıdan bakıldığında tabibin ana konusu hastalık, ikinci konuları ise hastalık türleridir. Benzer şekilde metafizikçi de mevcûdu mevcut olması bakımından incelediğinden onun gerçek konusu, mevcut olmaklığın yani varlık anlamının kendisidir. Bu sebeple Fârâbî'nin metninde metafiziğin konusu olduğu söylenen "mutlak varlık", "mevcut olmak bakımından mevcut" terkibinin başka bir ifadesi olarak görünür. Nitekim mevcut olmak bakımından mevcûdu konu edinen metafizik, mevcutların hakikatlerinin kurucu unsurlarını incelemez, onların zâtını oluşturan veya zâtına eklenen varlık tarzlarını inceler. Dolayısıyla da metafiziğin incelemesi, her halükârda "mutlak varlık" olmalıdır.

Pekâlâ, Fârâbî'nin bunu "mevcut olmak bakımından mevcut" olarak ifade etmesi yeterli olmaz mıydı? Niçin "mutlak varlık" terkibini tercih etmiştir? Bu soru, bizi, Fârâbî'nin mutlak varlık terkibini tercihinin ikinci gerekçesine ulaştırır: Metafiziğin konusunun Tanrı olduğu iddiası, tam da Tanrı'nın mutlak varlık ve birlik oluşuna dayanmaktadır. Fârâbî ise bu iddiayı konunun adını değiştirerek kapsamı ve vüsatını göstererek reddetmektedir. Buna göre varlık ve birliğin sadece yalın haliyle incelenmesi halinde metafiziğin kapsamı daralacaktır. Aslına böylesi bir yaklaşımın örneği, İslam'ın ilerleyen yüzyıllarında görülecektir. İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Sadreddîn el-Konevî (ö. 673/1274) "varlık olmak bakımından varlığın Tanrı olduğu" ilkesinden hareketle metafiziğin meselelerinin ilahî isimler olması gerektiğini iddia edecektir. Benzer şekilde Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283) kelamın konusunun Tanrı olması gerektiğini iddia ettiğinde bu ilmin meselelerinin de Tanrı'nın sıfatları ve fiilleri olacağını söylemiştir. Gerçi Urmevî'nin iddiası kelamın konu sıralamasında en azından onun öngörülerine göre Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtları dışarıda bırakmaktan başka herhangi bir değişikliğe yol açmayacaktır. Fakat bilhassa Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ında uygulamasını bulan iddia, aynı

zamanda tümel bilimin içeriğini değiştirmeyi gerektirmektedir. Zira metafiziğin meseleleri, ilahî isimler, Tanrı-âlem ilişkisi ve nihayet ilahî isimlerin topluca tecellisi olarak insan olacaktır. Bu sebeple Fârâbî'nin metafiziğin konusuna ilişkin açıklamaları, tam da görüş farklılıklarının yahut Fârâbî'ye göre görüş sapmalarının olduğu kavramı yeniden açıklayarak tashih etmeyi amaçlar. Diğer deyişle Fârâbî bir tür "kaçak güreşi" tercih etmemekte, niza mahallini en belirgin haliyle tartışmaya açmaktadır.

Fârâbî'nin açıklamalarının **ikinci amacı**, metafiziğin konusu ve meselelerini nazarî felsefî ilimlerin hiyerarşik düzenine uygun şekilde açıklayarak bu ilmin, kişiye filozofluk payesi kazandıran ve felsefî araştırmaların hem nihai durağı olan hem de bütün felsefeyi anlamlandıran yapısına ilişkin belirgin bir açıklamaya ulaşmaktır. Dikkat edilirse metafizik, Fârâbî'nin dediği şekilde anlaşılmadığında, nazarî felsefe disiplinleri tam olarak kelam ilmiyle aynı yapıya bürünmektedir. Yukarıda belirtildiği üzere metafizik bir tür ulûhiyet yahut rubûbiyet bilgisiyle özdeşleştirildiğinde maddeden tamamen ayrık mevcutlar metafiziğin kapsamını oluşturacaktır. Bu durumda ontoloji bahisleri, birlik-çokluk, illet-mâlul yahut Tanrı-âlem ilişkisini açıklamak amacıyla metafiziğe dâhil edilecek ve bu amaca hizmet ettiği ölçüde metafizikte yer bulacaktır. Dolayısıyla ontoloji bahislerinin asli yeri metafizik olmayacak, daha ziyade mantık ve teorik fizik olacaktır. Benzer şekilde tikel bilimlerin ilkelerini temellendirme işlevi de metafizikte müstakil bir yer bulamayacak ve Tanrı-âlem yahut akıllar-nefsler-cisimler arasındaki ilişkinin tesisi bağlamında yapılmış sayılacaktır. Bunun ise sadece metafiziğin kendi bütünlüğü açısından değil aynı zamanda nazarî felsefî ilimlerin bütünlüğü ve hiyerarşik düzeni açısından yol açacağı bir sorun vardır: Nazarî felsefeyi yapı olarak kelam ilmiyle özdeş hale getirmek. Bilindiği gibi kelam ilmi, nazarî felsefenin mukâbili olacak şekilde tesis edilmiştir. Bu sebeple hem metafiziğin işlevlerine sahip olduğu hem de matematik ve fizik disiplinlerin açıklamayı üstlendiği mevcutlar grubunu incelediği iddiasındadır. Kelamın konusu ve mesele sıralaması da bu iddialarıyla uyumludur: bilgi, nazar, genel kavramlar (ontoloji), cevherler, arazlar, ulûhiyet, nübüvvet, me'âd, şer'î isimler ve imâmet. Metafiziğin konusunu Tanrı kabul ettiğimiz takdirde kelamdaki ulûhiyet, nübüvvet ve meâd bahisleri metafiziğe, cevher ve araz bahisleri, fizik ve matematiğe, bilgi, nazar ve genel kavramların incelendiği bahisler ise mantığa tekabül edecektir. Tıpkı bütün nazarî felsefenin konusu insan iradesinden bağımsız mevcutlar olduğu gibi kelamın konusu da insan iradesinden bağımsız mevcutlardır. Filozoflar varlık, zorunluluk, imkân,

kıdem ve hudûs gibi, genel kavramları, metafiziğin konusu Tanrı olduğu takdirde asıl itibariyle mantığa mülhak meseleler olarak inceler. Çünkü bu meseleler, matematik, fizik ve metafizikte yapılacak bütün açıklamaların temelini oluşturur. Aynı şekilde kelamcılar da genel kavramları, cevher, araz ve ulûhiyet bahislerindeki açıklamaların dayanağını oluşturduğu için bilgi ve yöntem bahislerinin hemen ardından ele alırlar. Bu bahislerin mantığın çeşitli alanlarına dağılmış olması ve filozoflarla kelamcıların farklı görüşler ileri sürmesi bizi bu mütekâbiliyetin doğru olduğu hakkında kuşkuya düşürmemelidir. Zira hem bütünü oluşturan ana konu hem de bütünün yapısını oluşturan meselelerin yerleri ve işlevleri tamamıyla aynıdır. Nasıl ki metafizik bütün felsefî ilimlerin zirvesinde yer alıyor ise aynı şekilde kelam da bütün dinî ilimlerin zirvesinde yer aldığı ve onların dayandığı ilkeleri temellendirdiği iddiasındadır. Bu iddianın tarihsel olarak doğru olduğu da kuşkusuzdur. Zira bütün dinî ilimlerin dayanağını oluşturan tevhid, nübüvvet, kulun fiillerinden sorumlu olduğu ve âhiret inancı kelam ilminde kanıtlanır. Çünkü kelamın tikel bilimleri fıkıh ve hadis gibi dinî ilimlerdir. Metafiziğin konusunun Tanrı olması, bu ilmi kelamın ulûhiyet ve nübüvvet bölümüne benzer bir konuma yerleştirmeyi gerektirmektedir ve kelam ile nazarî felsefe arasındaki paralelliği pekiştirmektedir.

Fârâbî'nin çabası tam da böylesi bir paralelliği engellemeye yöneliktir. Çünkü böylesi bir paralellik, hem felsefî ilimlerin talimî düzeniyle hem de metafiziğin amaçlarıyla uyuşmaz. Felsefî ilimlerin talimî düzeniyle uyuşmaz, çünkü her ne kadar filozoflar matematik ve mantığın hangisinin talimde başa alınacağı hakkında zaman zaman ihtilaf etmişse de metafiziğin yöntem disiplini ve tikel bilimlerin ardından yani mantık, fizik ve matematikten sonra tahsil edilebileceği hususunda görüş birliğine varmıştır. Bütün İslam filozofları böylesi eğitim sürecinden istisna sayılması gereken insanların (peygamberler) varlığını kabul ederler. Fakat peygamberler sadece mantık, fizik ve matematik tahsiline değil, talimî bir metafizik tahsiline de ihtiyaç duymayan şahsiyetlerdir. Mizaçlarının yahut sezgilerinin kusursuzluğu onlara böylesi bir ayrıcalığın tanınmasını gerektirir. Diğer insanların ise böylesi bir ayrıcalığı yoktur. Dolayısıyla mantık, fizik ve matematiği içermeyen yani bunlardan soyutlanmayan bir metafizik idrakten söz etmek uygun değildir. İslam felsefesi geleneğinde buna imkân veren düşünceler bilhassa İbn Sînâ felsefesinden sonra ciddi anlamda gündeme gelecektir. Oysa kelam ilmi, her ne kadar cevherler ve arazlar başlığı altında bütün cisimler dünyasını inceleme konusu yapsa

da ulûhiyet ve sonraki bahislerde söylenenleri kavramak için fizik dünyanın bilgisiyle tecerrüt etmeyi zorunlu kılmaz. Nitekim kelamcılar arasında Fârâbî'nin yaşadığı dönemde ve öncesinde tabiat bahislerinde bir görüş birliği yoktur. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf atomculuğu, Nazzâm zuhûr-kümûnu, Dırar b. Amr ve Mâtürîdî (ö. 333/944) arazcılığı savunmuştur. Bilhassa Mâtürîdî'nin Fârâbî'ye çağdaş olduğunu hatırlarsak, bizzat Fârâbî döneminde bile kelamın kurucu düşünürleri arasında doğa bilimleri alanında bir uzlaşma sağlanamadığı anlaşılır. Uzlaşmanın olmaması, metafizik bilgisine zemin oluşturacak bir doğal ve matematiksel hikmetin de tam olarak geliştirilemediği anlamına gelir. Daha açık şöyle ifade edebiliriz: Kelamın ilahiyât, nübüvvet ve me'âd gibi meselelerdeki açıklamaları, ayrıntılı ve güçlü bir birikimi gösterir. Cevher ve arazlar bölümünde bu birikimle paralel bir teorik inşa bulanabilir. Fakat bütün bunların gerisinde bir tikel bilimler altyapısı bulunmaz. Çünkü kelamın fizik ve matematik varlık hakkında oluşturabildiği bir bilimler geleneği yoktur. Kelamcıların tercüme edilen mirasta ifadesini bulan ve İslam'da filozoflar zümresi tarafından ihya edilen kadîm bilimler geleneğini kelamcıların tevarüs etmesi ise ancak birkaç yüzyıl sonra Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) çalışmalarıyla gerçekleşme imkânı bulacaktır.

Fârâbî'nin açıklamalarının **üçüncü amacı**, bir konunun varlık bakımından kuşatıcılığı ile küllî oluşunu ayrıştırmaktır. Metin dikkatle okunduğunda görülecektir ki, bütün mevcutlara yüklem olan varlık anlamı, pek çok şeye nispet edilebilmesi anlamında tümel bir kavramdır. Yani akıl, varlık kavramının birden çok şeye nispet edilmesini imkânsız görmez. Fakat Tanrı'ya özdeş olan mutlak varlık, bütün mevcutların varlığının kaynağı olmasına ve bu sebeple "illet mâlulü ve fazlasını içerir" ilkesi gereğince bütün mevcutları ve fazlasını içermesine rağmen kesinlikle ortaklığı kabul etmez. Zira Yeni-Eflâtuncu Meşşâî filozoflara göre Tanrı ile âlem arasında varlık yükleminde bir ortaklık bulunsa da bu ortaklık, cevherî bir ortaklık değildir. Âlem ile Tanrı arasındaki ilişki illet-mâlul veya fiil-fail ilişkisidir. Evet, Tanrı'da tahakkuk eden varlık, bütün varlıkların (*vücûdât*) yegâne kaynağıdır ve ortak ilkesidir fakat Tanrı'nın varlığı, mevcutların cevherini oluşturmadığı gibi mevcutlar da Tanrı'nın isimleri ve halleri olarak değerlendirilemez. Bu sebeple de Tanrı'nın varlığı, tümelin tikellerini kuşatması gibi bütün mevcutları kuşatmaz. Dolayısıyla bu anlamıyla mutlak varlık, tümel bir ilmin konusu olmaya elverişli olmadığından, Tanrı'yı konu edinen bir disiplin, diğer felsefî ilimleri kuşatamaz. Bu sebeple Fârâbî, bir ilmin tümelliği ile konunun tümelliği arasındaki

ilişkiye dikkat çeker ve konusu özel olan bir ilmin zorunlu olarak tikel bir ilim olduğunu söyler.

Öyleyse Fârâbî'ye göre metafiziğin Tanrı'yı konu edindiği ve Tanrı mutlak varlık olduğu için metafiziğin tümellik şartının korunacağı ileri sürülemez. Çünkü bu durumda tümel ilmin birden fazla olması gerekecektir. Bunun oldukça mâkul gerekçeleri vardır. Öncelikle Tanrı salt varlık, birlik ve zorunluluk olduğu için ne imkân, kuvve, sonralık gibi mevcutların mevcut olmak bakımından hallerine konu olur ne de mevcûdun türleri konumunda bulunan şeyleri içerir. Bu bağlamda tümel-tikel ilişkisini, zihnî varlığı, kategorileri Tanrı'yı konu edinen bir disiplinde inceleyemeyiz. Bu şeylerin ise bir ilim tarafından incelenmesi gerekir. Oysa ne fizik ne de matematik bu kabil şeylerin varlık tarzını inceleyebilir. Bu durumda birincisi Tanrı'yı konu edinen bir disiplin, ikincisi de mevcûdun hallerini ve türlerini inceleyen bir disiplin olmak üzere iki tümel ilim olması gerekecektir. Böyle olması halinde iki tümel ilimden her biri diğerinin kapsamı dışında kalacaktır. Zira Tanrı'yı konu edinen disiplin, mevcûdun hallerini inceleyen disiplini ve bu ikincisi de birincisini kuşatamayacaktır. Dolayısıyla her ikisi de zorunlu olarak tikel olacaktır. Yani birden fazla tümel ilim olacağını varsaymak kaçınılmaz şekilde her ikisinin de tikel olmasını gerektirmektedir. Şu halde tümel ilim, bütün mevcutlara yüklem olan mutlak varlığı incelemelidir. Tanrı da bu anlamıyla mutlak varlığın yüklendiği mevcutlardan biri olduğundan, Tanrı'nın metafiziğin meselelerinden biri olması gerekir.

Pekâlâ, Tanrı'yı konu edinen bir disiplinin *tekâbül* yoluyla mevcutların hallerinin incelemesi mümkün değil midir? Nitekim metafizik, "Mütekâbillerin bilgisi birdir" kuralı gereğince yokluk ve çokluğu incelemektedir. Benzer şekilde Tanrı'nın mutlak varlık oluşu incelendiğinde mevcûdun türleri de onun mukâbili olarak incelenebilir. Tanrı'nın zorunluluğu incelendiğinde mümkünlerin imkânı bu zorunluluğun mukâbili olarak bütün türleriyle incelenebilir. Tanrı'nın bilfiil oluşu incelendiğinde mümkünlerin bilkuvve oluşu mutlak fiilin mukâbili olarak incelenebilir. Tanrı'nın tamlığı hatta tamlığın ötesinde olduğu incelendiğinde mümkünlerin eksikliği tümel ilme uygun düşen bütün kısımlarıyla incelenebilir. Tanrı'nın birliği incelendiğinde mümkünlerin çokluğu incelenebilir. Bu şıkları artırmak ve tikel ilimlerin ilkelerini açıklamayı da dâhil etmek mümkün görünmektedir, zira tekabül yoluyla incelemeyi kabul ettiğimizde araştırmanın sınırlarını olabildiğince genişletmek mümkündür. Fârâbî'nin bu soruya vereceği iki muhtemel cevap olabilir:

Birincisi: Bu takdirde metafizik gerçekte bütün mevcutların mevcut olmak bakımından hallerini incelemiş olur ve Tanrı metafiziğin varmayı hedeflediği ana gayesine döner. Oysa metafiziğin konusu ikinci anlamıyla mutlak varlık olduğunda da Tanrı metafiziğin en gözde ikinci konusu ve gayesidir. Dolayısıyla hem konunun Tanrı olduğunu söylemek hem de mevcutların mevcut olmak bakımından bütün hallerini *tekabül* yoluyla metafizik kapsamına almak ve tikel bilimlerin ilkelerini temellendirmeyi bu araştırmanın zorunlu bir parçası haline getirmek, tartışmayı lafzî bir ihtilafa döndürmek olur. Yani içeriği hiç değiştirmeden konuyu değiştirme teklifi anlamlı değildir.

İkincisi: Böylesi bir tercihin ciddi bir mahzuru olacağı da öngörülebilir: Mevcûdun halleri, doğrudan inceleme konusu olamaması durumunda terk edilebilir ve özet eserlerde hazf edilebilir. Zira konu mutlak varlık olarak belirlenmediğinde metafiziğin mesele düzeninin, önceliklerinin, vazgeçilmezlerinin yeniden belirlenmesi gerekir. Dolayısıyla bu, mevcûdun hallerine dair araştırmanın ve tikel ilimlerin ilkelerini temellendirmenin metafizikte ikincil ve âdeta ödünç bir işlev olarak görülmesi demektir. Nitekim Kindî'nin eserlerinde mevcûdun hallerine ilişkin tartışmalar sadece Tanrı'yla ilgili maksadı temin edecek miktarla sınırlı tutulmuş ve asıl araştırma başka kitaplara bırakılmış görünmektedir.

Şu halde hem metafiziğin konusunun Tanrı olduğu söylemek hem de *mütekâbil*lerin bilgisinin bir olduğu kuralına dayanarak konu mevcutlara yüklem olan mutlak varlıkmış gibi mesele düzeni oluşturmak isabetli görünmemektedir. Dolayısıyla metafizik, bütün mevcutları var olmak bakımından araştırmak amacına uygun şekilde düzenlenmelidir. Böylesi bir araştırma, hiç kuşkusuz birtakım ilkelere dayanır. Bunların başında Fârâbî'nin metafiziğin konusu olarak tespit ettiği mutlak varlığa ilişkin idrak gelir.

1.2. Metafizik Bilginin Dayanağı: Evvelî ve Tecrübî Bilgiler

Metafizik tümel bir disiplin olduğuna ve ondaki herhangi bir ilke daha aşağı bir ilimde temellendirilemeyeceğine göre mutlak varlık bilgisi ya bedihî olacaktır ya da metafizikte kanıtlanacaktır. Mutlak varlık, metafiziğin konusu olduğundan bizzat bu ilimde kanıtlanamaz. Dolayısıyla mutlak varlığa ilişkin idrakimiz bedihî olmalıdır ki genel ilmin konusu olabilsin. Fakat mutlak varlık bilgisinin bedihî olması ne anlama gelir? Diğer Meşşâî filozoflarda olduğu gibi Fârâbî'ye göre de insanda meydana gelen ilk kavram, varlık kavramı ve ilk önerme de "Şey vardır" öncülüdür.

Aristoteles bu iddiayı insanda var oluşunun başlangıcında herhangi bir çabası ve akıl yürütmesi olmaksızın meydana gelen evvelî bilgiler olduğu şeklinde vaz etmişti ve bilginin imkânına yönelik Sofist eleştirileri de bu ilk bilgilerin çürütme veya kanıtlamaya açık olmamasıyla cevaplamıştı. Ona göre insanın bu bilgileri, temel olarak kabul etmekten başka bir yolu yoktu. Zira oluşum süreçlerini gözleyemediğimiz gibi tahlil etmemiz de imkânsızdı. Bildiğimiz tek şey, orduyu oluşturan saflardan birinin savaşta bozulmasının ardından birbiri ardına yerini alan erlerin tekrar safı oluşturmasına benzer şekilde duyu algılarının birikmesiyle nefsin kuvveden fiile ilk intikali sırasında bu bilgilerin oluştuğuydu. Dolayısıyla Aristoteles, bunları çürütmeye yahut kanıtlamaya çalışmanın tamamıyla beyhude bir çaba olduğunu düşündü, zira böyle bir çaba, insanın farkındalığını fark ettiği ilk fiil halinden geriye dönüş çabasından başka bir şey değildi. Böyle bir dönüş ise açıkça insanın akıl yürütme imkânlarını aşacaktır. Bu tavır Meşşâî gelenekte varlığını hep sürdürdü.[7]

Daha sonra Yeni-Eflâtuncu Meşşâîler fizik ve metafizik illet ayrımından hareketle kuvve-fiil ayrımını metafizik ilkeyle ilişkilendirmek suretiyle ilk bilgilerin evvelî olduğu iddiasını daha da güçlü bir forma soktular. Onlara göre insan nefsi, dört unsurdan oluşan insan bedeni belirli bir hazırlığa ulaşınca metafizik ilkeden gelen feyiz sayesinde bir suret olarak meydana gelir. Yani nefs, işin başında kendi varlığını idrak etmeye kabiliyetli bir akıl olarak var olur. Bu akıl, varlığı bakımından bilfiil, ama halleri bakımından bilkuvve olduğundan duyu algılarının hazırlığına muhtaçtır. Duyu algıları hazırlığı sağladığında yine metafizik ilkeden gelen feyizler sayesinde kuvveden fiile intikal eder. İşte bu intikalin ilk safhası, evvelî bilgilerin oluşumudur ve buna İbn Sînâcı terminolojide "bilmeleke akıl" denir. Böylece Yeni-Eflâtuncular evvelî bilgilerin bizzat varlığını metafizik ilkeye dayandırarak bu bilgilerin metafizik ilmine, metafizik ilmi dolayısıyla bütün ilimlere temel oluşturmasını sağlam bir zemine yerleştirdiler.

Fârâbî'ye gelinceye kadar kelamcılar da evvelî bilgiler için farklı yollarla olmakla birlikte benzer bir açıklama getirmişlerdir. Onlara göre evvelî bilgiler, insanın yaratılışın başında onun herhangi bir çabası olmaksızın doğrudan Allah tarafından yaratılır. Bu bilgilerin dört özelliği vardır. (i) Allah tarafından insan zihninde meydana getirilir. (ii) Yaratılmaları herhangi bir bilgi aracılığını zorunlu kılmadığı gibi Allah'tan başka bir varlığın da yaratmada katkısı yoktur. (iii) Bu bilgilerin oluşumunda insanın hiç-

••••••

7 Aristoteles'in görüşü için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 199-215.

bir katkısı bulunmadığından insan iradesi olmaksızın zorunlulukla meydana gelir. (iv) Diğer üç özelliğin bir sonucu olarak insan bu bilgilerden kesinlikle kuşkuya düşemez. Bu özelliklerden dolayı Fârâbî'nin yaşadığı döneme gelinceye dek İslam kelamcıları bu bilgileri "mübtede' bilgiler" (*el-ulûmu'l-mübtede*') olarak adlandırmıştı. *Mübtede'* kelimesi, hem başlangıçta olmayı hem de aracısız olmayı ifade eder ki, bu bilgilerin oluşum süreçleriyle oldukça uyumludur. Bildiğim kadarıyla erken dönemde bu görüşten istisna sayılabilecek tek kelamcı, Fârâbî'nin çağdaşı olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'dir (ö. 325/935-36). Daha sonra Eş'arî gelenekten Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ve Fahreddin er-Râzî de Eş'arî'nin savunduğu görüşü savunacaktır.[8]

Fârâbî'nin evvelî bilgilere ilişkin tahlilleri, özellikle Yeni-Eflâtuncu geleneği tevarüs etmekle birlikte değişik açılımları barındırır, muhtasar ama ayrıntılıdır. Yeni-Eflâtunculardaolduğu gibi ona göre de insan nefsi, bedenin hazırlığı sayesinde metafizik ilkeden (Faal Akıl) bir suret olarak sudûr eder. Bu suretin özü gereği sahip olduğu bir özellik vardır: bilmek. Fakat nefs bilen bir cevher olsa da herhangi bir bilgiye sahip değildir, tam bir kuvve halindedir ve tıpkı suretlerle şekillenen heyûlâ gibi bilgisel suretlerle şekillenmeye elverişlidir (heyûlânî akıl). Başlangıçta insan iç ve dış duyularını kullanır, görür, işitir, dokunur, tadar, koklar, hiss-i müştereği, hayali, hafızası ve hatırası çalışır ama bütün bunların nesnelerine ilişkin herhangi bir özelleştirici kavrayışa sahip değildir. Bununla birlikte bütün duyuların idrakleri, nefs için hazırlayıcı bir işlev görür.

Genelde Meşşâîlerin özelde Fârâbî'nin yaklaşımını kavramak için nefsin bir yandan dış ve iç güçleri sayesinde hazırlanması diğer yandan da bu hazırlığın, belirli bir nesnenin kavramına veya belirli bir nesnenin bir durumda varlığını tasdik eden önermeye dönüşemeyecek kadar genel olması hayati bir öneme sahiptir. İnsan bu aşamada herhangi bir nesne yahut olgunun ne olduğunu, ismi ve tarifiyle bilemez. Tam da bu sebeple

••••••

8 Kelâmcıların görüşleri için bkz. İbn Fûrek, *Mücerredu Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrık, 1987), 9-19; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi / İSAM, 2003), 69-76; Bâkıllânî, *el-İnsâf fimâ yecibu i'tikâduhû velâ yecûzü'l-cehlu bihi*, nşr. İmadüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986), 13-15. Münhasıran Fahreddîn er-Râzî'nin görüşü için bkz. Şaban Haklı, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları 2013), 423-452. Ayrıca bu mesele pek çok kelâm kitabının bilgi ve nazar bahislerinde izah edilir.

insanda oluşan ilk bilgi, genel varlık tasavvuru ve bir şeyin varlığına ilişkin bir tasdik olabilir. Yani insanda varlık olmak bakımından varlığa ilişkin bir kavrayış ortaya çıkar. Bu kavrayış duyuların ve aklın işlevsel olduğu, ama herhangi bir istidlâlin bulunmadığı aşamada gerçekleşir. Belirli bir nesne yahut olguya ilişkin ikinci farkındalık olmadığı için de bu süreç insanın bilincine açık değildir. Dahası, bu ilk kavram ve öncülden diğer kavram ve öncüllerin ilk aşaması da herhangi bir akıl yürütmeyi içermez. Yani sadece varlık olmak bakımından varlık kavrayışı ve bir şeyin var olduğuna ilişkin tasdik değil, aynı zamanda bu idraklerden türeyen ilk kavram ve önermeler de bir istidlâle ihtiyaç duymaz. Ama ikinci aşamada gerçekleşen idraklerin birinci aşamadaki idraklerden bir farkı vardır: Birinci aşamadakiler öylesine geneldir ki, biz bunların daha ötesinde bulunan ve bunları kendilerine irca edebileceğimiz başka idrakler bulamayız.

Filozofların duyu idraklerinin hazırlayıcı işlev gördüklerine ilişkin açıklamaları ilk olarak bu aşamada anlam kazanır. Zira biz, birinci aşamadaki idrakleri duyu algılarına irca edemeyiz. Hiçbir duyu idraki varlık olmak bakımından varlığın idrakini bize küllî veya genel haliyle sunamaz. Bundan daha da önemlisi, filozofların nefsin başlangıçta bütün bilgilerden yoksun olduğu yönündeki sözleridir. Bu sözün anlamı konuştuğumuz bağlamda şudur: İlk bilgiler, nefste bulunan ve duyu algılarından gelmeyen birtakım kavramlara ve önermelere de irca edilemez. Dolayısıyla bunlar Fârâbî'ye göre tamamen duyu idraklerinin hazırlığı sayesinde Faal Akıl'dan gelen feyzin kuvveden fiile dönüştürücü özelliğiyle oluşur. Ayrıca bir ayrıntıyı daha gözden kaçırdığımızda Fârâbî'nin metafizik bilginin imkânına yönelik tavrını kavrayamayız: Faal Akıl'dan gelen feyiz, bilgi de değildir. Faal Akıl bütünüyle bilfiil olduğundan ondan ne kavram ne de önerme gelir. Ondan gelen aslında diğer nesnelere gelen feyizle aynıdır.[9] Fakat feyzin geldiği nefs, zaten bir cevher olarak var olduğundan feyiz nefste ancak bir hal olabilir. Bu hal aynı zamanda bilgisel bir surettir ve nefsin hazırlığına paralel olarak hususîleşir. Oysa bu bilgilerden ikinci aşamada türeyen kavram ve önermeler, öncekilerden farklı olarak bizzat öncekilere irca edilmeye elverişlidir. Dolayısıyla da bunlar evvelî olsa bile tahlil edilebilir bir süreçte oluşur. Bu sebeple biz, ikincilerin daha genel birtakım kavramların

••••••

9 Bu hususta bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 30, 86-88, 254-255; İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları 2017), 207.

ve önermelerin altına girdiğini kavrayabiliriz. Nitekim Fârâbî bütün insanlarda meydana gelen ilk bilgileri üç ana gruba ayırır:

وتلك هى المعقولات الأولى التى هى مشتركة لجميع الناس مثل أن الكل أعظم من الجزء وأن المقادير المساوية للشيئ الواحد متساوية. المعقولات الأولى المشتركة ثلاثة أصناف صنف أوائل يوقف بها على الجميل والقبيح مما شأنه أن يعمله الإنسان وصنف أوائل تستعمل فى أن يعلم بها أحوال الموجودات التى ليس شأنها أن يفعلها الإنسان ومباديها ومراتبها مثل السموات والسبب الأول وسائر المبادى الأخر وما شأنها أن يحدث عن تلك المبادى.

İşte onlar, bütün insanlar arasında ortak olan ilk mâkullerdir. Bunlara örnek, "bütün parçadan büyüktür" ve "bir şeye eşit şeyler birbirlerine eşittir" öncülleridir. Ortak ilk mâkuller, üç sınıftan oluşur: Birincisi, teorik geometrinin ilk öncülleri; ikincisi insanın yapabileceği güzel ve çirkini bilmeyi sağlayan ilk öncüller; üçüncüsü ise gökler, ilk sebep ve diğer ilkeler ile bu ilkelerden hudûsa gelme özelliğindeki şeyler gibi insanın yapması mümkün olmayan mevcutların durumlarını öğrenmekte kullanılan ilk öncüllerdir.[10]

Fârâbî bu pasajda iki hususu vurgular. Birincisi, ilk mâkullerin bütün insanlar arasında ortak olduğudur. Çünkü ilk mâkuller, yukarıda belirtildiği gibi insan nefsinin herhangi bir istidlâl yapmasının mümkün olmadığı bir aşamada meydana gelir. Bunun tek şartı, kişinin mizacında ilk mâkulleri almaya yahut yerli yerinde almaya engel bir kusurun bulunmamasıdır. Zira böylesi insanlarda da dış ve iç güçler işlevlerini yerine getirmesine ve nefs bir insan sureti olarak meydana gelmiş olmasına rağmen nefs ve beden arasındaki ilişki, bedensel kusurlar nedeniyle yukarıda bahsedilen birinci ve ikinci aşamadaki bilgilerin oluşmasını engellemektedir. Fârâbî'nin pasajda dikkat çektiği ikinci husus, ilk öncüllerin oluşumunun yukarıda anlatıldığı şekilde iradesiz olduğudur. Fârâbî'nin sözlerindeki *garîzî* kelimesi esas itibariyle iradesiz gerçekleşen sürecin, bu bilgilerin âdeta insanlık suretine çakılı olduğu hissini verecek kadar ikinci bilinçten yoksun olduğuna dikkat çeker. Nitekim Fârâbî de başka pasajlarında böyle bir durumu ihsas edecek cümleler kurar:

لزم أن تكون الأوائل التى بها نشرع فيها أمور سبقت معرفتها للإنسان ولا يعرى من معرفتها أحد، وهذه التى لا يعرى من معرفتها أحد، هى أشياء كثيرة. وليس أى شيئ اتفق منها يستعمل فى أى شيء اتفق من الصنايع، لكن صنفا منها يستعمل فى صناعة وصنفا أخر يستعمل فى صناعة أخرى.

••••••

10 Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasri Nadir (Beyrut: Dârü'l-Meşrık, 1985), 103. Krş. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çeviri-metin: Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 162-163.

وجميع هذه الأشياء التي لا يعرى من علمها أحد هي حاصلة في ذهن الإنسان من أول وجوده غريزية فيه غير أن الإنسان ربما لم يشعر بما حاصل في ذهنه حتى إذا سمع اللفظ الدال عليه شعر حينئذ أنها كانت في ذهنه وكذلك ربما لم تنفصل هذه الأشياء بعضها عن بعض في ذهنه حتى يرى الإنسان بذهنه كل واحد منها على حياله حتى إذا سمع ألفاظها المباينة الدالة عليها رآها منفصلة متميزة في ذهنه. فلذلك ينبغي فيما اتفق منها أن لا يشعر به أو لا يشعر بتفصيل بعضه عن بعض أن يعدد ألفاظها الدالة عليها فحينئذ يشعر بها الإنسان ويرى كل واحد على حياله.

(...) İnsanın bilgisinden yoksun kalamayacağı ilk öncüller, pek çok şeyi içerir ve bunların rastgele herhangi biri, denk gelen herhangi bir sanatta kullanılmaz. Aksine bir sınıfı bir sanatta, başka bir sınıfı başka bir sanatta kullanılır. (...) Hiçbir insanın bilmekten geri duramayacağı bu şeylerin tamamı insanın var oluşunun başından itibaren onun zihninde meydana gelmiş durumdadır ve *garîzî*dir. Fakat insan bazen zihninde meydana gelmiş şeyin farkına varmaz da ona delalet eden bir sözü duyduğu takdirde onun zihninde zaten bulunduğunu fark eder. Aynı şekilde bu şeyler onun zihninde birbirinden ayrışmış değildir ve bu sebeple de insan onların her birini müstakil olarak göremez. Ne zaman o şeylerin birbirinden ayrı lafızlarını duyarsa onları kendi zihninde birbirinden ayrı olarak görür. Bundan dolayı bunların belirsiz bir kısmının farkına varılmaması veya birbirinden ayrıştıklarının fark edilmemesi gerekir. Her ne zaman insan bunlara delalet eden lafızları işitirse o takdirde onların farkına varır ve her birini başlı başına idrak eder.[11]

Fârâbî bu cümlelerde, ilk bakışta Eflâtuncu bir görüşe vardığı hissini uyandıracak kadar ilk mâkullerin bütün insanlar tarafından başından beri bilindiğini ileri sürmektedir. Özellikle bir tür doğuştanlığı ifade eden *garîzî* kelimesi de böyle bir hissi desteklemektedir. Fârâbî'nin bilhassa *Kitâbu'l-Burhân*'daki sözleri ilk ilkeler hakkındaki doğuştanlık vurgusunu daha güçlü ifade eder.[12] Fakat Fârâbî'nin bilme ve öğrenme hususunda Eflâtuncu olmadığını, bilmeyi bir tür hatırlamadan ibaret saymadığını biliyoruz. Bu sebeple bilgilerin âdeta insanın doğuşundan beri onda var olduğunu ihsas eden "garîzî" kelimesi, insan nefsinin kendi bilincine açık olan düşünme öncesi bir aşamada gerekli hazırlıktan sonra bu ilkeleri aldığını ifade eder. Pasajın bir diğer vurgusu, ilkelerin başlangıçta bir bütün olarak bulunduğu ve süreç içinde birbirinden ayrıştığıdır. Yukarıda birinci ve ikinci aşama olarak tespit ettiğimiz şey tam da budur. Fârâbî'nin

••••••

11 Fârâbî, *Risaletü't-Tenbîh alâ sebîlis-sa'âde*, nşr. Sehban Halîfât (Amman: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, 1987), 234-235.

12 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 5-6.

nefsin kuvveden fiile intikaline ilişkin görüşünü bir bütün olarak dikkate alırsak ilk bilgilerin bütünlüğü birinci aşamada onların tek bir şey olarak veya genel varlık kavramı olarak meydana geldiği şeklinde anlaşılabilir.

Varlık kavrayışının ayrıntılandırılması, iki yolla gerçekleşir. Birincisi, dış ve iç güçlerin kesintisiz bir şekilde işlevlerini yerine getirmesi sayesinde nefsin daimi bir hazırlık sürecinde bulunması ve genelden özele giden bir kavram ve önerme hiyerarşisi oluşturmasıdır. İkincisi ise Fârâbî'nin bu pasajda açıkça ve ısrarla dikkat çektiği dildir. Nesnelerin isimlerini öğrenmek, sadece onların birbirinden ayrıştırılmasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda genel yüklemlerin onlara özgü ve onların hallerini ifade eden yüklemlere dönüşmesini de sağlar. Fârâbî'nin bilhassa *Kitâbu'l-Hurûf*'ta dilin oluşuma dair söyledikleri bu ikisinin eşzamanlı olarak gerçekleşmek zorunda olmadığını gösterir. Dahası, bilkuvve akıldan bilmeleke akıla geçiş aşaması dilin öğrenilmesiyle özdeşleştirilemez görünmektedir. Dil bizzat Fârâbî'nin de dikkat çektiği gibi bütünü parçalama ve geneli ayrıntılandırma işlevi görmektedir.

Ârâu ehli'l-medineti'l-fâzıla'dan alıntılanan metninde Fârâbî'nin dikkat çektiği diğer bir husus ilk ve ortak öncüllerin metafizik, matematik ve ahlak olmak üzere bilginin bütün alanlarında olmasıdır. Bu sebeple Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da "insanın hangi yönden ve nasıl meydana geldiğini bilmeksizin kendisini başlangıçtan beri tasdik etme yaratılışındaymış gibi bulduğu ilkelerin başka bir sanattan alınmasının mümkün olmadığını" söyler.[13] Çünkü bu öncüller herhangi bir şekilde kanıtlamaya ihtiyaç duymadığından daha genel bir ilimde kanıtlanıp da başka bir ilimde ilke olarak kullanılması söz konusu değildir. Böyle bir çaba "hâsılı tahsil" olacaktır.

Nitekim Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da herhangi bir kıyasa ihtiyaç duymaksızın zorunlu bir kesinlikle bilinen öncülleri iki gruba ayırır: Doğal olarak elde edilen öncüller ve tecrübeyle elde edilen öncüllerdir. Doğal öncüllerin, ilk öncüller olduğunu belirten Fârâbî bu öncüllerle ilgili altı tespit yapar. (i) Doğal olarak elde edilen öncülleri nereden ve nasıl elde ettiğimizi bilmeyiz. (ii) Herhangi bir zaman diliminde onları bilmediğimizi bilmeyiz. (iii) Onların bilgisini elde etmeye yönelik bir istekte bulunmayız. (iv) Herhangi bir zaman dilimi içerisinde onları asla bir araştırma konusu yapmayız. (v) Sanki doğduğumuzdan beri sahipmişiz gibi var oluşumuzun başından beri kendimiz onlarla birlikte buluruz. (vi) Onların

••••••

13 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 47.

nasıl meydana geldiğini bilmemek kesinliklerini ortadan kaldırmaz, eksiltmez ve kesin sonuca ulaştıracak kıyaslarda kullanılmasını engellemez. Fârâbî her ne kadar bunların kaynağına ilişkin bir araştırmanın yerinin mantık olmadığını söylese de konuyla ilgili ana yaklaşımını da ifade eden iki önemli tespit yapmaktan da geri duramaz. Birincisi, söz konusu tümel öncüllerin büyük kısmının dış dünyadaki varlığının duyulur olduğudur. İkincisi her ne kadar bunların oluşumunda duyunun ortaklığı bulunsa da tek başına duyuların yeterli olmadığıdır. Duyunun yeterli olmamasının çok önemli bir gerekçesi vardır: Duyularımız daima sınırlı sayıdaki mevcutları duyumsadığından, onların dıştaki tahakkuklarına ilişkin duyu algılarımız, bize ancak tikel öncüller verebilir. Oysa bu öncüller tümeldir ve bunlar sayesinde duyumsadıklarımız ve duyumsamadıklarımız hakkında yargılar veririz.[14]

İşte Fârâbî'nin *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*'da üç sınıf olduğunu söylediği öncüller bunlardır. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'da bu öncüllerin oluşumuna dair kısa açıklaması bize bir ipucu vermekte ve bu sorunu filozofun idrak teorisinin ana çerçevesi bağlamında anlamaya imkân vermektedir. Buna göre ilk öncüller, genelden özele doğru seyreden bir oluşum sürecinde belirginlik kazanır. Nitekim meseleyi nefsin kuvveden fiile intikali bağlamında düşündüğümüzde de "varlık" kavramının ve "Şey vardır" öncülünün diğer kavram ve öncüllerin kendisinden türediği asıl olduğu anlaşılır. Çünkü varlığa ilişkin evvelî farkındalık, miktara, harekete ve imkâna ilişkin iradesiz olarak meydana geldiğinden evvelî olan ikinci bir farkındalığa evrilmediği sürece matematik, fizik ve ahlakî öncüllerin oluşumundan bahsetmek mümkün değildir. Nitekim Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*'nin ileride daha geniş tahlilini yapacağımız bir pasajında ahlakîliğin insanın eylemlerinin imkânına ilişkin farkındalığına dayandığını açıkça ifade eder. Fakat bu noktada metafizik bilginin imkânı açısından hayatî eşik, birinci aşamadaki evvelî idraklerin gerek ikinci aşamadaki evvelî bilgilere gerekse diğer bilgilere dönüşmesinin hangi türden olduğu sorusunun cevabıdır. Acaba bu dönüşme bir tür evrilme tarzında mı yoksa bölünme tarzında mı gerçekleşir? Bu soru çok önemlidir, zira genel olarak metafizikçi filozoflar hem bilginin imkânına hem de metafiziğe yönelik itirazların temelinde bu soruya verilen yanlış cevapların yattığına ilişkin zımnî bir kanaat taşırlar.

Öyle görünüyor ki varlık idrakinin mevcut gruplarının idrakine dönüşmesi, hem evrilme hem de bölünme olarak adlandırılmaya elverişlidir. Bu

••••••

14 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 5-6.

dönüşüm Fârâbî açısından bir tür evrilme olmalıdır, zira diğer filozoflar gibi Fârâbî de nefsin bilgilenmesinin kuvveden fiile intikal olduğunu düşünür. Bilindiği gibi Fârâbî, nefsin bir cevher olduğunu kabul etmekle birlikte diğer İslam filozoflarından farklı olarak bu cevherin başlangıçtan beri aklî olduğunu iddia etmez. Ona göre nefs, aklî olmaya elveriliş bir cevherdir. İnsan bedeninin mizacı, diğer nesnelerin mizacından farklı bir itidale sahip olduğundan kendisinde yerleşmiş olanı süreç içinde bağımsız olarak kabul etme özelliğine sahiptir. Dolayısıyla nefs, bilerek ve eylcyerek soyut bir aklî cevher haline gelir. Bu sebeple nefsin herhangi bir şeyi kavram ve önerme seviyesinde idrak etmesi, tıpkı bir tomurcuğun meyve haline gelmesi gibi, onun ta kendisi olması şeklinde gerçekleşir. Bu sürece filozoflar, nesnenin hakikatinin maddî tahakkukundan ayrılması (*intizâ'*) anlamında soyutlama (*tecrîd*), bu ayrılmayı yapan nefsin o hakikati kavrayarak dönüşmesi anlamında soyutlanma (*tecerrüd*) adını verir. Fakat bu soyutlama ve soyutlanma süreci, bütün fertlerde nesnenin hakikatinin tam olarak kavranması şeklinde gerçekleşmez. Hatta çoğunlukla insanlar akılda meydana gelen sureti mütehayyiledeki duyusal suretinden tam olarak ayrıştıramaz. Böylesi durumlarda akıldaki suret, nesnenin hakikati olmaktan ziyade o hakikatin, nesnenin bütün tahakkuklarına nispet edilmesine imkân veren bir kısım özellikler toplamıdır.

Mesela bir uçağı gören insan onun ne olduğunu öğrenir ve uçağı başka bineklerden ayrıştırır. Fakat onun mütehayyilesinde uçağın somut varlığı varken aklında uçağın gerçek anlamda soyut bir hakikati bulunmaz. Bunun yerine aklında soyut olarak bulunan bir binek anlamı vardır. Mütehayyilesindeki sureti, bir binek olarak kavradığı bu soyut anlamla ilişkilendirir. Soyut anlam sayesinde uçağı olmuş ve olacak bütün fertlerine nispet edebilir ve tümelleştirir. Yani onun uçakla ilişkisi, soyut yahut soyutlanabilir bir nefse sahip olduğu için maddî seviyenin ötesine geçmeye elverişli olmakla birlikte henüz maddî seviyenin ötesinde değildir. Zira zihninde henüz uçak olmak bakımından uçağın hakikati oluşmuş değildir. Bu sebeple gerekli araçlara ve malzemeye sahip olsa bile bir uçak yapamaz. Aslında bu, anlamın akıldaki daha genel anlamla ilişkili olarak düşünülmesi yoluyla insanî varlık seviyesinin tahakkuk ettirilmesinden ibarettir. Yani hayvanların idrak seviyesine oldukça yakındır ve insan sadece akıldaki daha genel anlama bağlayıp tümelleştirebildiği için hayvanlardan ayrışır. Dikkat edilirse insanların genel olarak nesneler hakkındaki bilgisi böyledir. Fârâbî ancak nazarî felsefe kapsamına giren bilimlerde nesnelerin hakikatlerine ilişkin araştırmalarla nefsin gerçek anlamda

mevcutların hakikatini kavrayarak soyutlanacağını düşünür. Metafizikçi de bu soyutlanma sürecinin son aşamasına ulaşabilen kişidir.

Bütün bu soyutlama ve soyutlanma sürecinde akılda evvelî olarak meydana gelen varlık idraki nesne ve olguların idrakiyle dönüşür ve ayrıntılanır. Bu dönüşüm ve ayrıntılanmanın ilk aşaması, Fârâbî'nin zorunlu kesinlikle bildiğimizi söylediği ilk bilgilerin ikinci sınıfıdır: Tecrübeyle elde edilen ilk öncüller. Bu öncüller,

> Az ya da çok tikellerini duyumsamaya yönelik bizdeki bir kasıt sayesinde söz konusu kesinliğin meydana geldiği tümel öncüllerdir. Çünkü tecrübe, bizde zorunlu kesinlik oluşana kadar tümel öncüllerin yüklemlerinin onların tikellerinin her birinde bulunup bulunmadığını tespit amacıyla sözkonusu öncüllerin tikellerini incelememiz ve tikellerin tümünde ya da çoğunda o yüklemin izini sürmemizdir. Çünkü o hüküm, o türün tümünü kuşatan bir hükümdür. Bu [yani tecrübe], tümevarıma benzemektedir. Fakat onunla tümevarım arasında şu fark vardır: Tümevarımda tümel bir hükme dair zorunlu kesinlik meydana gelmezken, tecrübede tümel bir hükme dair kesinlik meydana gelmektedir. İnsanların çoğu, bu iki isimden her birini diğerinin yerine kullanmaktadır. Fakat biz, bu iki anlamın nasıl ifade edilegeldiğini önemsemiyoruz. Yine açıklıyoruz ki, nefs, bunlarda sadece incelediklcriyle yetinmemekte aksine incelemeden sonra, hem incelediklerini hem de incelemediğini de kapsayan genel bir hüküm vermektedir. Ama nefste bu incelemenin ardından söz konusu genel hükmün nereden oluştuğu meselesine gelince, daha önce dediğimiz gibi, bunun ertelenmesi gerekir. Zira bunu bilmenin, ona dair oluşan kesinlikte bir faydası olmadığı gibi, bilmemenin de, öncüllere ilişkin kesinliği artırması ya da eksiltmesi söz konusu değildir. Aynı şekilde bunu bilmemek, o öncüllerin kullanılmasını da engellememektedir. [15]

Bu pasajda Fârâbî evvelî öncüllerdeki kesinliğin oluşmasına benzer bir açıklamayı ilk tecrübî öncüllerde de yapmaktadır. Aslında Meşşâî felsefenin kesin bilginin oluşum süreciyle ilgili açıklaması hem evvelî öncüller hem de ilk tecrübî öncüller için tamamıyla aynıdır. Dahası sadece evvelî bilgiler ve ilk tecrübîler değil duyulur mevcutların tamamına ilişkin sonraki bilgiler de duyu algılarının verdiği hazırlık sayesinde meydana gelir. Çünkü nefs, hazırlanmayınca feyze mazhar olmamaktadır. Bunun tek istisnası, salt aklî varlıklara ilişkin bilgidir. Hatta bunlara ilişkin bilgi bile daha önce duyuların hazırlığıyla nefste meydana gelen bilgilerden

••••••

15 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 6.

hareketle oluşur. Bu türlü bilgilerde hazırlık, nefsin tıpkı duyu algılarıyla hazırlanmasına benzer şekilde ama bu kez bizzat kendisinde bulunan bilgilerle gerçekleşir ve mâkulün mâkülden çıkarılmasından ibarettir. Öyleyse evvelîler ve ilk tecrübîler ile sonraki bilgiler arasında oluşum süreçleri bakımından gerçekte herhangi bir fark yoktur. Bunlar arasındaki fark, Fârâbî'nin yukarıda alıntılanan metinlerde dikkat çektiği üzere şudur: Evvelîlerde hiçbir kasıt ve arzu bulunmaz yani insan bu bilgilerin oluşum sürecinin hiçbir şekilde farkında olmaz. İlk tecrübîlerde ise az ya da çok bir kasıt ve farkındalık bulunur. Bu sebeple biz ilk tercübîlerin oluşum süreçlerini geriye dönük tahlil edebiliriz, hangi tecrübelere dayandığını kavrayabiliriz. Aslında duyu algılarına ihtiyaç duyan diğer bilgilerde de bunu yapabiliriz. Şu halde ilk tecrübîleri ayrıcalıklı kılan nedir? Doğrusu bu öncüllerin diğer bütün tecrübî öncüllerden önce oluşmasından başka hiçbir ayrıcalığı yoktur. Bunlarda da diğerlerinde de duyumsanan miktar, bilginin zorunluluk, kesinlik ve tümelliğini temin etmez. Tecrübenin bir bilgi yolu olarak tümevarıma benzemesinin nedeni budur. Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ gibi filozoflar, tecrübede aklın tikelden tümele geçtiğini yani tikelin duyumundan tabiat veya mahiyeti kavramaya intikal ettiğini düşünür. Fârâbî'nin yukarıdaki sözlerinde de ifade edildiği üzere onlara göre bu kavrayış, tikelleri duyumsamaya dayalıdır ama tikellerin tamamının tek tek duyumsanmasına dayalı değildir. Çünkü duyulurların idraki, akla o duyulurlarda tahakkuk eden hakikati kavrama imkânı verir. Lakin bu, iç duyularda gerçekleşen terkip ve tahlil işlemleri yani soyutlama (*tecrîd*) sayesinde nefsin metafizik ilkeden gelen feyze hazırlanmasıyla olur. Aslında tecrübe ile tümevarımı ayıran şey tam olarak budur: Tecrübede iç duyuların yaptığı terkip ve tahlil işlemleri nefsin hazırlanmasına yeterli olurken, tümevarımda böylesi bir yeterlilik bulunmaz. Diğer deyişle tümevarımda iç duyuların yaptığı terkip ve tahliller, nesne veya olgunun arazlarını geçip cevherine ulaşamaz ve tikel anlamı belirginleştiremez. Bu sebeple de tecrübe ile tümevarım, oluşum süreçleri bakımından benzemesine rağmen nefs, tecrübede sadece inceledikleriyle yetinmeyip, hem incelediklerini hem de incelemediğini de kapsayan genel bir hükme ulaşır.

Bu açıdan bakıldığında ilk tecrübî öncüller ile sonraki tecrübî öncüller arasında ilklerin sadece bütün tecrübîleri öncelemesi ve onların dayanağını oluşturması dışında herhangi bir fark yoktur. Fakat açıklamanın bu kadarı bize hâlâ tecrübe ile tümevarım arasındaki farkın psikolojik olduğunu ihsas etmektedir. Zira tikellerin duyumsanması kesinlik hissi

vermesi halinde tecrübeye, vermemesi halinde tümevarıma ulaştırıyor görünmektedir. Oysa durum böyle değildir. Meseleyi tam olarak kavramanın anahtarı, kesinliğin yanı sıra kullanılan "zorunluluk" kavramıdır. Fârâbî'nin dediği gibi,

> "Bilgi" (*ilm*) adı, genel olarak iki anlamda kullanılır. Bunlardan biri, tasdik; diğeri ise, tasavvurdur. Tasdikin bir kısmı kesindir, bir kısmı kesin değildir. Kesin tasdikin de bir kısmı zorunludur ve bir kısmı zorunlu değildir. Açıktır ki, "bilgi" adı, kesin olmayan ya da kesin olmakla beraber zorunlu olmayandan ziyade "zorunlu kesinc" söylenmektedir. O halde bu, kesin bilgi olarak adlandırılsın.[16]

Bu metne göre herhangi bir tecrübî bilgiyi, tümevarımdan ayıran şey, zorunlu kesinliğe ulaşmaktır. Zorunluluk ise ileride daha ayrıntılı değineceğimiz üzere bir şeyin doğrudan varlığının, nedenlerinin, sonuçlarının yahut varlığını ele veren şeylerin kavranması yollarından biriyle, birkaçıyla veya bütünüyle gerçekleşir. Bu bağlamda ilk tecrübî öncülleri, sonrakilerden ayıran şey onların nereden ve nasıl oluştuğunu yani nedenlerini bilmeye gerek kalmayacak şekilde zorunlu kesinliğe ulaşmaktır. Dolayısıyla tecrübeye konu olan şeylerin zorunluluğu bizzat onların belirli miktarda duyumsanmasıyla tesadüfen olmayacağının anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Duyulurların tesadüf ihtimalini ortadan kaldıracak bir miktarda duyumsanması, onların bir doğanın gereği olduğu bilgisine ulaştırmaktadır. Doğanın gereği ise bir zorunluluk bilgisidir ve tümel bir hüküm verir. Tikellerin duyumsanmasıyla oluşan sonraki tecrübî öncüllerde de durum aynıdır. Yegâne fark şudur: İlk tecrübîlerin nasıl ve nereden geldiği başlangıçta bilinmiyor ve araştırmaya ihtiyaç duyuyorken sonraki tecrübîlerin oluşum süreçleri belirgin bir şekilde takip edilebilir, zira bunlar bilinçli bir çaba ve hazırlığa ihtiyaç duymaktadır.

Şu halde Fârâbî'nin ilk öncülleri ve onlardan türetilen öncüllerin tamamı, duyu idrakleriyle nefsin hazırlanması sayesinde metafizik ilkeden gelen feyizle meydana gelir. Tahmin edileceği üzere evvelî öncüller ile bunların konu ve yüklemleri, bütün bilgiler içinde en genel olanlardır. İlk tecrübîler ise bunların ilk özelleşmiş uzantılarına tekabül eder. Zira evvelîler varlık ve şeye ilişkin tasdikler iken ilk tecrübîler cisme ilişkin tasdiklerdir. İkincil tecrübîler ise cismin altına giren cinsler ve türlere ilişkin tasdiklerdir. Saf aklî mevcutlar hakkındaki tasdikler de bunlardan istidlâl

••••••

16 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 7.

yoluyla türetilmektedir. Bu demektir ki, nefsteki bütün bilgiler kümesi, evvelî öncüllerin tedricen özelleşmesi sayesinde meydana gelmektedir ve aşağıda değinileceği üzere metafizikçi filozoflar, özelleşme sürecinin tekrar evvelî öncüllerde sona eren dairesel bir aklî hareket olduğunu düşünür. Nitekim Fârâbî yine *Kitâbu'l-Burhân*'da zorunlu kesinlik bildiren öncüller ile sonraki öncüller arasındaki organik ilişkiye dikkat çeker:

> Bir kıyastan bi'l-araz olmaksızın elde edilen zorunlu kesin ise, yine zorunlu bir kesinlikle kesin olarak bilinen iki öncülden meydana gelir. Bunlar da ya ilk başlangıçlarında bir kıyas olmaksızın elde edilmişlerdir ya da kendileri hakkında zorunlu kesinliğin kıyassız meydana geldiği öncüllere tahlil yoluyla irca edilebilirler.[17]

Yani evvelî ve tecrübî olmak üzere iki gruba ayrılan zorunlu kesinliğe sahip ilk öncüller, diğer bütün öncüllerden sadece önce gelmekle kalmaz, aynı zamanda diğer öncülleri tahlil ettiğimizde kendilerine ulaştığımız asıllar veya temel unsurlardır. Bu bakımdan bütün bilgilenme süreci, ilk tasavvur ve tasdiklerin dönüşme ve ayrıntılandırılmasından ibarettir. Fakat bu dönüşüm ve ayrıntılanma, iki şekilde olur. Birincisi, akılda meydana gelen soyut idrakin akılla birleşerek aklın kuvveden fiile intikalidir. Bu intikal, aklın veya nefsin gerçek anlamda dönüşümüdür, genel idrakten özele geçiştir ve kuşatıcı olan varlık idrakinin nesnelerin hakikatiyle özelleşmesidir. Böylesi intikal ancak yukarıdaki uçak örneğinde olduğu gibi, nesnenin hakikati bilimsel bir araştırmayla, hakikati kavramayı sağlayan başka bir yöntemle yahut sezgisel olarak kavrandığında olabilir. İkincisi, varlık idrakinin, nesnelerin hakikatleriyle değil de mütehayyiledeki maddî bulunuşundan yardım almak zorunda olan genel idraklerle dönüşmesidir. Bu durumda da kuşkusuz kuvveden fiile bir intikal söz konusudur, fakat bu intikal, tikelleri düşünmeye ayna işlevi gören ve önemli ölçüde dil seviyesindeki genelliğe sahip olan anlamlarla gerçekleşir. Daha açıkçası, bu türlü intikalde kişi mütehayyileden kurtulamadığı için hakikî bir soyutlanma değil, kısmi bir soyutlanma gerçekleşir. Her iki türlü intikalde de varlık anlamı hem genelliğini korur hem de kuvveden fiile intikaller sayesinde özelleşir. Fakat genelliği korunan varlık anlamı, dışta sübutu bildiren varlık anlamıdır. Dışta bulunuşun sebebi anlamında varlık anlamına evrilme, en azından metafizikçi filozofların iddiasına göre nesnelerin hakikatlerini kavrayarak dönüşmek suretiyle olabilir.

••••••

17 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 4.

Her iki intikalde de varlık anlamının nesnelerin idrakine dönüşmesi bir yönden evrilme, bir yönden parçalanma tarzında olur. Bir yönden evrilmedir, zira nefsin kuvveden fiile intikali nefsin bildiği şeyler sayesinde soyutluğa evrilmesiyle gerçekleşir. Bir yönden parçalanmadır, zira varlık idrakinin genelliği kişinin idrak ettiği mevcut gruplarınca bölüşülür ve parçalanır. Dolayısıyla bu süreç, bir yönüyle genellik kavrayışında irtifa kaybıdır. Zira kişi, varlık idrakini fizikten metafiziğe geçiremediği takdirde kendisinde oluşan evvelî idraki daraltır ve fiziksel mevcutlarla sınırlı hale getirir. Süreç, genellik kavrayışının mevcutlarla bütünleştirilmesi olması yönünden ise fevkalade bir imkânı barındırır. Zira kişinin idraki, fiziksel mevcuttan öteye geçtiğinde varlık olmak bakımından varlık, anlamsal derinliğini ifşa etme imkânına kavuşur. Aslına bakılırsa parçalılıktan kurtuluş ve gerçek bir evrilme de intikalin bu aşamasında gerçekleşir. Dolayısıyla insanî idrak fiziğin ötesine geçemediği sürece varlık anlamında içerilen genellik, fiziksel mevcutla sınırlı kalacağından kuvveden fiile intikal, insanî idrak seviyesinin gerisinde kalacaktır. Bununla birlikte fiziksel seviyenin ötesine geçen idrakler de tek biçimli değildir. Kuvveden fiile intikalin parçalı olduğu durumda bile insan idraki genel varlık idrakini fizik ötesi varlığın idraki için ayna yapabilir. Fakat böylesi bir idrak, hakikî bir soyutlanma değildir, tahayyülle karışıktır hatta tahayyüle bağımlıdır. Bu idrakin dikkate değer yanı, dışta sübut anlamda varlığı, tahayyüle bağımlı da olsa dışta sübutu zorunlu kılan şey anlamında varlıkla ilişkilendirebilmesi ve varlık anlamının vüsatını ifşa edebilmesidir. Nitekim Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da öncelik-sonralığı tartıştığı bölümde aklın genelden özele intikal ettiğini açıkça ifade eder:

> Duyu ile algılanması bakımından tümeller ile dış dünyadaki varlıklar arasında bir karşılaştırma yaptığımızda, dış dünyadakilerin, duyu ile bilinmesi noktasında daha önce geldiği, tümellerin ise daha sonra geldiği söylenir. Genellik bakımından daha eksik olan her şey, bu açıdan bilgice daha öncedir. Tümeller ile dış dünyadaki varlıkları, duyuların dışındaki bir şeyle algılanmış olmaları ve bunların bilgisinin meşhur ve açık olması bakımından karşılaştırdığımızda, bu bilgide tümellerin daha önce geldiği ve dış dünyadaki varlıkların daha sonra geldiği söylenir. Tümellerin sınıfları arasında bir karşılaştırma yaptığımızda ise tümellik bakımından daha fazla olanın, bu bilgide daha önce geldiği söylenir.[18]

••••••

18 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 18.

Dış dünyadakilerin duyuyla bilinmesi bakımından önce gelmesi aslında sadece hazırlığı ifade eder. Zira ne Fârâbî ne de başka bir Meşşâî düşünür herhangi bir şeyin duyuyla bilineceğini kabul eder. Bilen özne akıldır, duyu sadece hazırlayıcı bir yardımcıdır. Dolayısıyla gerçekte herhangi bir duyusal nesne, akıl tarafından ilk bilinme payesine erişemez. Evet, duyuların idraki, bütün bilgileri önceler ama bu idrak duyulara ilişkin bir bilgi değildir. Bu anlamda duyusal bir bilgiden de bahsedilemez, sadece aklın birtakım bilgilere duyuları aracı kılmasından bahsedilebilir. Yani önce bu masayı biliyor da ardından masa tümelini kavrıyor değildir, tam tersine masa tümelini kavradıktan sonra bu masayı söz konusu tümel sayesinde biliyordur. Kuşkusuz masa tümelini kavramak için masanın duyular tarafından idrak edilmesi, hayal ve vehimde soyutlanması, ardından aklın metafizik ilkeden gelen feyze mazhar olması gerekir. Fakat bu, idrakte öncelik olmakla birlikte hakikî anlamıyla bilgide öncelik değildir. Nitekim masaya dair duyusal idrak feyze hazırlık seviyesine ulaşmadığı takdirde akıl, bu masayı bilemez. Bu süreç ise yukarıda belirtildiği gibi daima genelden özele doğru seyreder. Fârâbî'nin dediği gibi tümellik bakımından daha fazla olan bilgide daha önce gelir. Diğer deyişle akılda bilgi bakımından önce gelen şey, aklı bilgilerin zarfı olarak düşündüğümüzde akılda meydana gelmesi itibariyle varlık bakımından da önce gelir. Tam da bu sebeple metafizikte ulaşılması beklenen "varlık olmak bakımından varlık idraki", bilgide ilk olanın tahkik edilmesinden ibarettir.

Böylece evvelî bilgilerden hareket eden insan nefsi, kuvveden fiile intikal yoluyla hayalden akla veya fizikten metafiziğe yükselen bir süreçte varlık idrakini ya fizik ve metafizik pek çok nesneye nispet edebilme anlamında genelleştirir ya da varlık kavramı zımnında bütün mevcutları düşünebilme anlamında tümelleştirir. İşte metafizikçi bu süreç sonunda varlık anlamını kendisini kavrayabilen ve orada bir şeyin var olduğunu tahkik yoluyla bilen kimsedir. Metafizik bir araştırmanın ikinci ilkesi tam da bu noktada belirginlik kazanır: Varlık anlamının vüsatı sonsuz mudur?

1.3. Sonsuza İlişkin Bilgi Yoktur

Metafiziğin konusuna ilişkin ikinci tümel ilke, varlık anlamının bilfiil tahakkukunun bir sınırı ve sonu olduğu kabulüdür. Felsefî bilimler geleneği bu sonluluğu iki yolla göstermeyi amaçlar. Birincisi, nazarî felsefe disiplinlerinin mevcutların sonlu ve kuşatılabilir olduğuna ilişkin bir iddia taşımasıdır. İkincisi ve daha önemlisi ise mevcûdun kısımlarına ve hallerine dair araştırmaların esas itibariyle var oluş tarzlarını sınırlamaya

ve zapt altına almaya yönelik olmasıdır. Kategoriler ve ikinci mâkullere yönelik araştırmalar da bunu temin eder. Kısaca metafizik, mevcutların bilfiil sonlu ve kuşatılabilir oluşu ile bir bütün olarak nazarî felsefenin bu sonluluğu kuşattığı kabulüne dayalıdır. Genelden özele doğru sıralanacak olursa şöyle demek mümkündür: Kategorilerde bütün mevcutlara yüklem olan yüksek cinsler incelenir. Daha önce belirtildiği gibi bu yüksek cinsler, mevcûdun türleri mesabesindedir. Fizik ve matematik ilimler ile metafiziğin teoloji kısmında mevcutların farklı kısımlarına ilişkin araştırmalar yapılır. Nihayet mevcutların ortak yüklemlerinin incelemesi metafiziğin ontoloji bahsinde tamamlanır.

Bahsedilen bu iki yoldan ilki, ilk bakışta sanıldığı gibi mevcutların bütününün sayıldığına ilişkin bir iddia değildir. Zira nazarî felsefî ilimler sadece mevcut gruplarının belirlendiği ve bunlara ilişkin "bilimsel" bir araştırma yapıldığı iddiasındadır. Buna göre bütün mevcutlar, unsurlar, madenler, bitkiler, hayvanlar, insanlar, meteorolojik vakalar, gök cisimleri, semavî nefsler, sayılar, şekiller, mesafeler, mufârık akıllar ve Tanrı olmak üzere çeşitli gruplar altında toplanır. Bu grupların her biri bir bilimin konusu haline getirilir. Ardından bu grupta yer olan mevcutların türleri bilimin ikinci konularına dönüştürülür ve türü o tür yapan cevherî özellikler ile bu cevherî özellikleri inceleyen arazî özellikler tespit edilir. Bütün felsefî ilimlerde yapılan bu araştırmanın üç kabulü anlaşılmadan felsefenin bilimsellik iddiasının ne anlama geldiğini anlamak mümkün değildir.

Birincisi: Bir bilim, incelediği türün bütün fertlerini saydığı iddiasında değildir. Çünkü fertler kural olarak sonsuzdur, birbiri ardına var olurlar ve sonsuza dek bu döngünün sürmesinin önünde herhangi bir aklî engel yoktur. Bu sebeple herhangi bir bilimsel araştırmanın maksadı fertlerin tek tek hepsinin incelenmesi olmadığı gibi böyle bir şeyi gaye edinmenin herhangi bir yararı da yoktur. Çünkü fertler, aynı hakikati taşıdığından cevherî vasıfları ve bu vasıfların uzantısı olan arazlarda birbirlerinden farklılaşmazlar. Sadece bir ferdi diğerinden ayrıştıran nicelik, nitelik ve izafet gibi hepsi bir araya geldiğinde ancak o ferde özgü olabilen durumlarla farklılaşırlar. Bu açıdan bakıldığında bir fertte tahakkuk eden hakikatin kavranması, gerçekte türsel hakikatin kavranması demektir.

İkincisi: Bilimler sadece fertlerin bütününün sayılamayacağını kabul etmekle kalmaz, aynı zamanda incelenen grupta yer alan bütün türlerin de sayıldığı iddiasını içermez. Mesela botanik bütün bitki türlerinin sayımını yaptığı iddiasında değildir. Çünkü bunun fiilen henüz tahakkuk etmediği ve disiplinin uzak bir amacı olduğu bizzat bu ilim erbabınca bi-

linir. Bilimin amacı, öğrenilip öğretilebilen ve nesilden nesle aktarılabilir bir hakikat araştırması haline gelmektir. Pekâlâ, böyle bir hakikat araştırması nasıl yapılacaktır?

Bu soru bizi felsefî araştırmanın üçüncü kabulüne ulaştırır: Bir mevcutlar grubuna dair hakikat araştırmasının bilimsel disiplin içinde yapılması gerekir. Bilimsel disiplinden kasıt ise konu, mesele ve ilkeler üçgenine uygun şekilde nedensellik ilkesine bağlı kalarak araştırma yapmaktır. Bu bağlamda nesne veya olguyu nedenleriyle bilme çabası, hitabet ve cedelden bilime geçişi sağlar. Aristoteles'le birlikte felsefenin kemale ermiş olması da Fârâbî'ye göre esas itibariyle bu anlama gelir. Nitekim Fârâbî *Kitâbu'l-Hurûf*'un ikinci kısmında kıyasî sanatları değerlendirdiği bölümde, bir toplumda düşüncenin gelişim aşamalarını tartışır. Buna göre bir toplumda pratik sanatlar ve halk zanaatları geliştikten sonra insanlar yersel ve göksel nesneleri bilmeyi arzular. Böylece bu şeylerin illetlerini araştıran kimseler yetişir. Bu kimseler hem araştırma hem de öğretme ve kanıtlamada hatabî yöntemleri kullanır. Ardından matematiksel şeyleri ve doğayı inceleme ortaya çıkar, ama bu incelemeyi yapanlar, hatabî yolları kullanılmaya devam ederler. Böylece aralarındaki görüşler ve mezhepler farklılaşır ve her bir görüş ve mezhep sahibi, kendi görüşünü temellendirmek için diğerine başvurur, muhtemel itirazlara karşı kendi görüşünü sağlama almaya çalışır. Bir müddet sonra cedelî yolları öğrenirler ve bunları sofistik yollardan ayrıştırırlar. Bu ayrışmanın ardından hatabî yollar terk edilir ama sofistik yollar cedelî yollara benzediğinden hâlâ kimi insanlar tarafından kullanılmaya devam eder. Sonra sofistik yollar da bırakılır ve araştırma cedelî yollara göre yapılır. Bir müddet sonra cedelî yolların da yetersizliği kavranır. Fârâbî'nin ifadeleriyle,

> Bu durumda öğretim ve kesin bilgi yollarını araştırma ortaya çıkar. Bu esnada insanlar matematiksel yollara eğilmiş olurlar ve bu yollar da neredeyse olgunlaşmış ve(ya) olgunluğa yaklaşmış olur. Dolayısıyla insanlara bununla birlikte cedelî yollar ile kesin yollar arasındaki fark görünür ve bunlar bir dereceye kadar ayrışır. Bunun yanı sıra insanlar, toplumsal (*medenî*) şeylere –ki bunlar, ilkeleri irade ve ihtiyâr olan şeylerdir– meylederler; kesin yollarla karışık cedelî yollar ile toplumsal şeyleri araştırırlar. Bu arada cedelî yöntemle ulaşılabilecek en fazla güvenceye ulaşılmış ve neredeyse bu yol, ilmî hale gelmiştir. Hal, felsefede Eflâtun zamanındaki seviyesine varıncaya kadar böyle devam eder. Sonra durum Aristoteles'in günlerinde karar kıldığı gibi karar kılıncaya kadar bu süreç devam eder. Nihayet ilmî inceleme (bilimsel araştırma) sona erer ve bütün yollar ayrışır, teorik ve tümel ilmî

> felsefe olgunlaşır, onda araştırılacak hiçbir yer kalmaz ve yalnızca öğrenilip öğretilebilen bir sanat haline gelir.[19]

Felsefe öğrenilip öğretilebilir zira artık bilimsel bir araştırma yöntemine ulaşılmıştır. Bu yöntemin özelliği, nesnenin veya olgunun varlığını oluşturan nedenlerin zihinde yeniden kurulmasına imkân vermesidir. Daha önce meşhur ve makbul öncüllere dayalı araştırma, artık nesnenin veya olgunun kurucu ve oluşturucu nedenlerini tespit ederek hakikatini ve hallerini kavramayı amaçlayabilecek olgunluğa erişmiştir. Fârâbî'nin eserlerinde görülen bu ve benzeri metinler, Aristoteles felsefesinin insan zihninin geldiği nihai noktayı temsil ettiğini değil, bilimsel yönteme Aristoteles felsefesiyle ulaşıldığını ifade eder. Kuşkusuz Fârâbî, Aristoteles'in eserlerinin eşyanın hakikatine dair nihai idraki vermesi bir yana onun eserlerinde henüz hiçbir şekilde bilimsel bir incelemeye konu olmamış varlık alanları dahi bulunduğunun farkındadır. Nitekim Fârâbî *Kitâbu'l-Mûsika'l-kebîr*'in başında öncekilerin mûsikî ilmi hakkında yazdıklarının ya kaybolduğu ya da Arapçaya aktarılanların eksik ve kapalı olduğunu belirttikten sonra bu ilmi yeniden inşa edeceğini belirtir.[20] Bunun anlamı şudur: Bir bütün olarak felsefî bilimler geleneğinin eksik bıraktığı ve henüz incelemeye açmadığı mevcutlar grubunun bulunması mümkün olduğu gibi, bir mevcutlar grubu hakkında yapılan araştırmaların dakikleşmemiş ilkelere dayanması, ilke karmaşasına düşmesi, sebepleri doğru tespit edememesi ve yanlış sonuçlara ulaşması da pekâlâ mümkündür. İleride Fârâbî'nin İslam felsefe ve tasavvuf geleneğine damgasını vuracak sudûr teorisini Aristoteles'e ve büyük şârih İskender'e rağmen nasıl savunduğu izah edilecektir.

Şu halde bir araştırmayı bilimsel yapan şey, ne mevcutların tamamının sayılması ne de sayımı yapılabilen mevcutların sebeplerinin tam olarak kavranmış olmasıdır. Bilakis bilimselliği sağlayan şey, insanların genel kabullerinden, otoritelerden ve bilinçli saptırmalardan uzaklaşarak şeyin gerçek nedenlerini kavramayı mümkün kılacak bir yönteme yani *burhâna* sahip olmasıdır. Bu demektir ki, metafiziği bir bilim yapan şey, matematik ve fizikte bütün mevcutların hakikatleriyle birlikte ayrıntılı olarak kavranması değildir, bütünü düşünmeyi mümkün kılacak bir var-

•••••

19 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 186-188.

20 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsika'l-kebîr*, nşr. Gattâs Abdülmelik Haşabe, I (Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, tsz.), 35-37.

lık tarzı kavrayışına ulaşmaktır. Diğer deyişle, metafiziğe yükselen felsefî araştırma, matematik ve fizik seviyede varlık tarzlarını kavramayı temin etmeyi amaçlar. Böylesi bir kavrayış için varlık anlamının çeşitli türlerde tahakkuk eden tarzlarını varlık olmak bakımından varlık kavrayışına yükseltecek şekilde kuşatmak gerekir. İşte matematik, fizik ve metafizik ayrımı tam da böylesi bir iddia ve amacı ifade eder.

Hiç kuşkusuz varlık tarzlarını kavramak, bir yandan mevcutların diğer yandan nedenlerin sınırlı olmasını ve bu sınırlılık sayesinde bilcümle bilinebilir olmasını gerektirir. Bu bağlamda genelde felsefî bilimler geleneği, özelde metafizik; unsurlar, cisimler, cisim olmamakla birlikte ancak cisimde var olabilen nesneler ve aklî cevherler olmak üzere mevcutların esas itibariyle dört grupta sınırlanabileceği üzerine kurulur. Şayet mevcutlar sınırlı ise illetlerin de sınırlı olması gerektiği açıktır. Her iki sınırlılığın da iki temel gerekçesi vardır.

Birincisi, Aristoteles'ten itibaren bir kural haline gelen "Bilfiil olan şeyler sonsuz olamaz" ilkesidir. Bu ilkeye göre dış dünyada var olan şeylerin mutlaka sonlu olması gerekir, sonsuz olan şey ancak bilkuvve olabilir. Fakat bu ilkede sözü edilen sonluluk ile bir şeyin var olma gücünün sonluluğu karıştırılmamalıdır. Varlığı kendinden olmayan şeyler, sonsuz bir var olma gücüne sahip olmadığından daima illetine muhtaçtır. Mesela cismanî güçler ilkece sonsuz olamaz, daima üst ilkeden gelen feyze muhtaçtır. Ama Tanrı'nın varlığı bir başkasından alınmadığı ve bizatihi olduğu için herhangi bir şekilde sınırlı ve sonlu olamaz. Bilfiil sonsuzluk imkânsızdır ifadesiyle filozoflar, söz gelişi sonsuz sayıda insan ferdinin beraberce dış dünyada var olması gibi mevcutların dışta sonsuz sayıda var olmasının imkânsız olmasını kasteder.

İkincisi ise geriye doğru sonsuzca bilfiil gidişin imkânsız olduğu ilkesidir. İlerde başka bir bağlamda ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, sonsuzca geriye gidiş özellikle nedensellik ilkesi gereğince imkânsızdır. Zira böylesi bir sonsuzluk, dışta var şeylerin tamamının mâlul olmasını gerektirir. Mâlul ise illetine muhtaç olan şeydir. Şayet nesneler bir önceki bir sonrakinin illeti olması yoluyla sonsuza dek geriye gidiyorsa gerçekte var olan şeylerin tamamı mâlul demektir. Zira geriye gidiş zincirinin herhangi bir yerinde sadece illet olan ve hiçbir şekilde mâlul olmayan bir mevcûda ulaşılamaz. Bu ise hiçbir şeyin dışta bulunmamasını gerektirir. Hâlbuki şeylerin varlığına ilişkin bilgimiz apaçıktır ve "Şey vardır" öncülü evvelîdir. Dolayısıyla nesnelerin geriye doğru sonsuzca gitmesi imkânsız olmalı ve nedenler zinciri bir nihai nedende durmalıdır. Her iki ilkenin de

verdiği sonuç şudur: Mevcutlar ve nedenler sonlu olmalıdır. Sonlu olmak, bilfiil var olmanın şartı olduğu gibi bilgiye konu olabilmenin de şartıdır.

Meseleyi daha derinden kavrayabilmek için sonluluk şartının çeşitli açılardan kademeli olarak uygulanan bir şart olduğunu dikkate almamız gerekir. **İlk olarak** bu şarta göre bir bilimde incelenecek mevcutlar grubu bilfiil sonlu olmak durumundadır. Evet, bilimde fertleri çoğalan bir tür veya türler grubu inceleniyorsa fertlerinin birbiri ardına sonsuza dek çoğalması mümkündür fakat var olanların sonlu olması gerekir. Ayrıca sonsuza dek çoğalma imkânının da araştırma açısında bir önemi yoktur. Zira sonsuza dek artacak şeylere ilişkin bilgi ile mevcut fertlere ilişkin bilgi aynıdır. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*'ta ikinci mâkulleri incelediği kısımda bu hususa değinir ve sonsuza ilişkin bilgi olmadığını açıkça ifade eder:

> Yine nefste duyulurlardan meydana gelen bu mâkuller, nefste meydana geldiğinde bunlara nefste olmaları bakımından birtakım eklentiler ilişir... Fakat bu şeyler, nefste duyulurların misalleri olarak meydana gelen veya duyulurlara dayanan yahut nefsin dışında bulunan şeylerin mâkulleri olan mâkuller değildir. İşte bunlara ikinci mâkuller denir. Bu şeylere de birinci mâkullere eklenen durumların ilişmesi imkânsız değildir. Çünkü bunlar da mâkuldürler(...) Fakat sonsuza dek giden şeylerin tamamı tek bir türden olduğundan onlardan birinin durumu, tamamının durumu olmuş ve herhangi biri alındığında o, diğerinin bulunduğu durumda bulunmuştur. Hal böyle olunca birinci mâkulün bulunduğu durum ile ikinci mâkulün bulunduğu durum arasında hiçbir fark yoktur(...) Her bir eklentiden onları kuşatan, tek bir şeydir. Dolayısıyla bu bir şeyin bilinmesi, ister sonlu ister sonsuz olsunlar hepsinin bilinmesi demektir. İnsan anlamının ve bu anlam olması bakımından ona eklenenlerin [bilinmesi], ister sonlu ister sonsuz olsunlar bütün insanların ve insan olanların bilinmesi demektir. Öyleyse sonsuz olmanın ilişkin bir delil yoktur. Çünkü onlardan birine ilişkin bilgimiz, hepsinin bilgisidir. Zira biz, sonsuz sayıdaki o şeylerin tamamını kuşatan şeyi biliyoruz(...) Çünkü orada bilgiyi sonsuza kadar götürmeyiz ve sonsuzu bilmeye ihtiyacımız da yoktur ki, sonsuz olanları saymaktan ve her birini başlı başına bilmekten aciz kaldığımızda bilgi bâtıl olsun.[21]

Hemen anlaşılabileceği üzere bu metnin vurgusu şudur: Şayet bir bilgi, pek çok fertte tekrarlanabilir bir türe aitse onu bilmek, tekrarlanabilceklerin tamamını bilmek demektir. Fârâbî'nin ikinci mâkuller hakkında söylediklerine benzer durum aslında birinci mâkuller ile onların dışta

21 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 24-28.

tekrarlanan yahut tekrarlanması mümkün misalleri için de geçerlidir. Burada can alıcı nokta, bilfiil var olanların, var olması muhtemel veya mümkün olanları temsil edebilecek özellikleri taşımasıdır. Diğer deyişle, burada dikkate edilmesi gereken şey, bir hakikate ilişkin bilginin sadece var olması mümkün olanları da içerdiği değil, aynı zamanda tümdengelimsel bir şekilde var olan benzerlerini de içerdiği iddiasıdır. Fakat tümdengelim, hem hakikati kavranmak istenen nesne veya olgunun zâtî ve arazî özelliklerine dair idrakin insan zihninde meydana gelmesi hem de onun benzerlerine aynı hükümlerin taşınması sürecindedir. Çünkü hiçbir zaman bir hakikatin kavraması, onun mevcut ve muhtemel bütün fertlerinin tek tek incelenmesiyle yapılamaz. Dolayısıyla şeylerin tek bir türden olması, onların muhtemel sonsuzluğunu tek bir şey mesabesine indirgemeyi mümkün kılmakta hatta gerektirmektedir. Şeylerin tek bir türden oluşu ise incelenen nesnelerin türüne bağlı olarak ya tecrübî yolla ya da saf nazarî olarak belirlenmektedir. Zira cisimlerin ve miktarların incelenmesi, duyu idraklerinin hazırlığına ihtiyaç duyması anlamında tecrübî iken saf aklî varlıkların idrakinin akıldaki mâkullerden hareket etmesi bakımından sadece nazarîdir.

Bu sebeple Fârâbî felsefesinde imkân ve ihtimaldeki sonsuzluk ile varlıktaki sonluluk arasında kapatılması gereken bir tümevarımsal açıklık sorunu yoktur. Başka bir deyişle, tümevarımsal açıklık, teorik değil, uygulamaya dönük bir sorundur. Bir hakikatin zâtî ve arazî vasıflarını tespitte yanılmak veya yetersiz kalmak mümkündür. Fakat bu, Fârâbî'ye göre yöntemin kendisiyle ilgili bir sorun değil, yöntemi uygulamayla ilgili bir sorundur. Dahası, bu yaklaşım önemli bir iddia daha içerir: Bir hakikatin idrakinin diğerlerinin de idraki olması, iki tahakkuk arasında temsile imkân veren bir benzerlikten dolayı değil, anlamda birlik ama tahakkukta farklılıktan dolayıdır. Bu sebeple burhânî kıyas, temsilî (analojik) kıyastan özü itibariyle farklıdır. Şeyi illetleriyle bilmenin asıl itibariyle sağladığı imkân budur. Dış dünyada madde, suret, fail ve gaye olarak bulunan yahut bunların kapsamına giren veya parçaları olan illetler, zihinde birer anlam haline getirildiğinde bütün tahakkuklara eşit şekilde nispet edilebilen, zira onların tamamını içeren anlamlara dönüşmektedir. Bu sebeple Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'ın ilk yarısında uzun uzadıya illetlerin tanıma ve burhâna nasıl girdiğini anlatır.

İkinci olarak, incelenen konunun yüklemleri sonlu olmak durumundadır. Zira sonsuz yükleme sahip bir nesne veya olgu olamaz. Aslında bu şart, birinci şartın bir uzantısıdır. Nesnelerin bilfiil sonsuz olması

imkânsız olduğuna göre onların yüklemlerinin bilfiil sonsuz olması da imkânsızdır. Gerçi madde-suretçi teoriye göre cismin bilkuvve sonsuza dek bölünebilmesi mümkündür. Cisimsel nesneler, bölünmez parçalar anlamında atomlardan bileşiminden oluşmaz, biri kuvve haline diğeri fiil haline tekabül eden iki cevherden oluşur. Bu, fiilen var olmamakla birlikte varsayımsal olarak kabul edilmesi gerekn bir durumdur. Bölme için gerekli araçlar temin edildiğinde bölme sürecinin ilerletilmesi mümkündür. Şayet sonsuza kadar bölme imkânı varsa ve bölmenin herhangi bir aşamasında cismin kurucu cevherleri olan madde ve surete ulaşılamıyorsa bu, bir cismin sonsuz yüklemleri taşıması anlamına gelmez mi? Anlaşılacağı üzere bu soru, Tanrı ve akıllar için değil, sadece cisimler için anlamlıdır. Çünkü Tanrı ve akıllar, Meşşâîlere göre basit varlıklardır, dolayısıyla bunların bölünmesi zaten mümkün değildir. Fakat aklî varlıkların bu durumu, aynı zamanda sorunun çözümüne de ışık tutmaktadır. Nitekim Meşşâî filozoflar, cisimlerin sonsuza dek bölünme imkânını kabul etmekle birlikte göksel ve yersel cisimlerin fiilen bölünme kabul etmeyen yalın unsurlardan oluştuğunu iddia ederler. Buna göre yeryüzündeki cisimler basit unsurlardan müteşekkildir. Yine gök cisimleri de bir bütün olarak basit ve fiilen bölünme kabul etmez. Basit unsurlar, madde ve suretin bileşiminden meydana gelmek anlamında bölünme kabul ederler. Bu, onların bilfiil parçalardan yani madde ve suretten oluştuğu anlamına gelir. Fakat duyularla idrak edilebilen basit unsurlar ilc cismin nihai bileşenleri olan madde ve suret arasında sonsuz bölünmeye elverişli olan bir aralık yoktur. Sonsuz bölünmeyi kabul eden şey, maddenin kendisidir, çünkü madde daima kuvve haline tekabül ettiğinden, bölünmenin fiilen durduğunu iddia etmek, maddenin belirli bir şey olduğunu söylemek olacağından onun tanımına aykırıdır. Bu sebeple madde ve suret, kelam geleneğinin bölünmez atomlarına benzer şekilde, belirli mevcûdiyetler olarak kabul edilir ve herhangi bir cisimsel nesnenin sınırlarını belirler. Nesnenin tahakkuk etmiş hali ise onun taayyünü olduğundan, zorunlu olarak belirli ve sınırlıdır. Dolayısıyla nesnenin tahlilinde geriye doğru gidiş, basit unsurlarda sona erer. Basit unsurlardan ötesi, tamamıyla teorik olarak belirlenir ve geriye gidişin nihai bileşenlerde durması gerektiğine dair kanıtlamalara ihtiyaç duyar. Yani basit unsurların ötesinde yalnızca iki mutlak yüklem bulunabilir: üç boyutluluğa elverişli olmak anlamında cisimlik sureti ve taşıyıcı anlamında madde. Basit unsurlardan türsel hakikatlerin tahakkuk ettiği fertlere kadar gelen terkip süreci ise gözlenebilir

yahut tahlil edilebilir bir sınırlılığa sahiptir. Dolayısıyla herhangi bir cisimsel nesne, zorunlu olarak sonlu taşıyıcı ve suretlerden bileşiktir.

Söz konusu taşıyıcı ve suretler hangi seviyede olursa olsun bir nesnenin zâtî yüklemlerini oluşturur. Taşıyıcı ve suretlerden kaynaklanan nitelik, nicelik, izafet, etki, edilgi gibi durumlar ise arazî yüklemleri oluşturur. Birinciler, taayyün eden nesnenin cevheri ve doğasını oluşturduğundan aynı zamanda nesnenin zâtıdır. Nitekim cevheri oluşturan anlamlar, Meşşâî gelenekte zâta nispetleri sebebiyle zâtî olarak adlandırılırlar. Bu sebeple Meşşâiler mantığın delalet bahsindeki mutâbakat ve tazammun hiyerarşisini tamamıyla zâtî yüklemlerin hiyerarşisini dikkate alarak belirlemiştir. Buna göre bir nesne tahlile tâbi tutulduğunda ulaşılan zâtî yüklemler onun tazammununu oluşturur. Nesnenin ferdî taayyünleri de onun mutâbakatını oluşturur. Kuşkusuz tahlile konu olan nesnenin bulunduğu seviyeye göre bu taayyünler, tümel bir anlamda buluşabilir. Mesela tahlile canlıdan başlandığında onun mutabakatına bütün canlı türleri ve bunların fertleri girerken, tazammununa cisim ve daha genel olanlar girer. İkinciler ise belirtildiği üzere nesnenin arazî yüklemlerini oluşturmakla birlikte onların bir kısmı, cevheri oluşturan zâtî yüklemlerin tam aksi bir özelliğe sahiptir ve bu sebeple "zâtî arazlar" olarak adlandırılır. İşte bilimlerin meselelerini oluşturan da bu zâtî arazlardır. Bilindiği gibi zâtî arazlar, konuların cevherlerine dâhil olan özellikler değil, tam tersine cevheri ve doğası gereği konularında bulunan arazlardır. Şu halde zâtî yüklemler, nesnelerin tanımlarına veya tanımlarının parçalarına tekabül eder, yani ya yakın cins, uzak cins veya cins benzeri ya da yakın fasıl, uzak fasıl veya fasıl benzeri olurlar.[22] Herhangi bir bilim konusunu var kabul ettiğinden onun hem sınırlı oluşunu hem bilfiil sınırlarını peşinen kabul ederek zâtî arazlarını inceler. Zâtî arazlar ise iki gruba ayrılır. Birincisi, konuları, tanımlarının parçaları olarak alınan yüklemlerdir. Fakat bu durumda konular, cins değil, fasıl yerine konulurlar. Mesela gülenin ne olduğunu tanımladığımızda mutlaka insanı kullanırız. Ama insanın gülen tanımındaki yeri cins değil, fasıldır. Çünkü insan gülenin cinsi değildir. Dolayısıyla biz, gülen yükleminin hangi taşıyıcıda bulunduğunu söyleyersek onun ayrışmasını sağlarız. İkincisi ise tanımlarında konularının kendilerinin değil, cinslerinin alındığı özelliklerdir. Yine burada da konu-

••••••

22 Bunlara şöyle örnek verilebilir: İnsan için canlı yakın cinstir, cisim uzak cinstir, et ve kemikten oluşan ise cins benzeridir. Yine insan için düşünen yakın fasıldır, duyumsayan uzak fasıldır, kavram ve önermelere sahip olan ise fasıl benzeridir.

ların cinsi, söz konusu yüklemlerin cinsi olarak alınmaz. Zira tanımlanan yüklemin cinsi, bulunduğu konu değildir ki, konunun cinsi tanımda cins yerinde bulunsun. Dolayısıyla zâtî arazların tanımlarında alınan konu ve cinslerin tanımdaki yeri, daima faslın yeri olmak zorundadır ve onlar, zâtî arazı ayrıştırma işlevi görürler.

Genele doğru yapılan tahlil ve özele doğru yapılan terkip işlemleri, hem yüklemlerin konularına yüklenme keyfiyetinin doğrudanlığı ve dolayımlılığını hem de mütekâbil olup olmadıklarını tespit etmeyi sağlar. Bu bağlamda şayet bir zâtî yüklem, konusuna tümel olarak yüklenebiliyorsa konusuyla ilişkisi hususunda iki ihtimal vardır. Birincisi, konusu için ilk olması, yani konusu ile kendisi arasında herhangi bir aracı olmamasıdır. İkincisi ise konusunun cinsi için ilk olmasıdır. Açıktır ki, birinci durumda zâtî araz sadece konusuna, ikinci durumda ise hem konusuna hem de cinsine tümel bir şekilde yüklenebilir. Fakat sadece konusuna tümel bir şekilde yüklenme, zâtî arazın yalnızca konusunda bulunduğu anlamına gelmez, aksine başka türlerde de bulunabilir, ama konunun cinsi altına giren bütün türlerde bulunmadığı için cinse tümel olarak yüklenemez. Bu sebeple bir zâtî arazın konusuna doğrudan yüklenerek konu için ilk olması, zorunlu olarak konuya özgü olduğunu ifade etmez. Ama konuya doğrudan yüklenen bir zâtî arazın tanımında konunun cinsi alınıyorsa bu, zâtî arazın o cinsten daha özel olduğunu ifade eder. Diğer yandan zâtî arazların konularında buluşu, daima aynı özelliğin bulunması tarzında olmaz. Zira bazı zâtî arazlar mütekâbildirler. Mesela çift ve tek, sayının zâtî arazlarındandır. Fakat bütün sayılar tek veya çift olmaz, kimi sayılar tek, kimileri de çifttir. Çizgi için doğruluk ve eğrilik de böyledir. Böylesi zâtî arazların cinse özgü olması veya cinsten daha genel olması mümkündür. Bunlar arasında bilhassa genel olanlar, kimi zaman bir cinsin birden fazla türü kuşatması gibi, birden çok cinste bulunması bakımından genel olabilir. Mesela niceliğin eşit olması ve olmaması, bu kısma girer ve nicelik için ilk yüklemdir. Kimi zaman da mevcut ve şeyin bütün cinsleri kuşatması gibi genel ve ilk olabilir. Buna örnek ise mevcûdun ya bilfiil ya da bilkuvve olduğu, bir şey hakkında ya olumlama ya da olumsuzlamanın doğru olduğudur.[23]

Özetle aktardığımız bu durumlar aşağı ve yukarı doğru seyreden tahlil ve terkipleri kavramanın, genel olarak bilimler özelde metafizik için hayati önemini göstermektedir. Çünkü böylesi bir işlem bize nesnenin bir

••••••

23 Ayrıntı için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 12.

yandan kurucu parçalarını vererek onu tanımlamayı mümkün kılarken diğer yandan da nesne kurulduktan sonra ortaya çıkan özelliklerini tespit etmeyi ve saymayı mümkün kılar. Yani nesneyi kelamcıların düşündüğü anlamda salt bir zât olarak yahut mantıkçıların kullandığı anlamda salt bir konu olarak aldığımızda nesnenin cevherî veya zâtî yüklemleri ile cevher veya zât oluştuktan sonra nesnede ortaya çıkan zâtî arazları tespit edilebilmektedir. Dolayısıyla tahlil ve terkip işlemleri esasında bir sınırlama ve son koyma ameliyesidir ve bu işlemler sayesinde hem konular sınırlanabilmekte hem de konulara ait zâtî arazlar belirlenebilmektedir. Bu durum bizi bir başka sınırlılığa ulaştırır.

Üçüncü olarak, bir nesneyi meydana getiren nedenlere ilişkin inceleme, o nesnenin bilimin konusu olduğu çerçeveyle sınırlı olmalıdır. Mesela bir gökbilimci herhangi bir gezegenin hareketinin mesafesini, yönünü, gayesini ve sebebini tespit etmeye çalışırken araştırması gökbilimin sınırları içinde kalmalıdır. Bütün hareketlerinin kaynağının Tanrı olduğunu bir gökbilimci olarak kanıtlayamaz. Yine bir tabip, akciğer kanserine ilişkin araştırma yaparken akciğerde kanser bulunduğu tespitini yaptıktan sonra insan bedeninde bu hastalığa yol açan etkenleri tespitle sorumlu ve yetkilidir. Hastalığa yol açan bir maddenin doğada hangi şartlarda bulunduğu, bir bitkiyse nasıl yetiştiğini, bir kimyasal madde ise hangi türden ortam ve karışımlarla oluşturduğunu bir tabip olarak inceleyemez. Dolayısıyla her bir disiplinin konuları ve yüklemleri sınırlı olduğu gibi incelediği nedenler dizisi de sınırlı ve sonludur. Haddizâtında yüklemlere ilişkin incelemeler de nedenlere ilişkin incelemelerdir ve bütün bilimler mevcutları kendi konuları ve araştırma yönleri çerçevesinde birer neden olarak kavrar. Şayet nedenler bir nihai nedende sona eriyorsa metafizik, cisimlerin belirli nedenleri varsa fizik, miktarın var olacağı cismi veya mesafeyi inşa eden nedenler belirli ise matematik mümkündür. Aksi halde bilimler sonu gelmez bir neden arayışına dönüşeceğinden sadece tikel bilimler değil metafizik de fiilen imkânsızlaşır.

Birbirini kademeli olarak gerektiren bu üç şart, metafiziğin hem bilim olmasını hem de bilimlerin zirvesinde olmasını temin eder. Çünkü mevcutların sonluluğu, yüklemlerin sonluluğu ve nedenlerin sonluluğu metafizik tarafından vaz edilir. Fakat metafizik bunu vaz etmekle bütüne ilişkin araştırma payesini de elinde tutar. Mevcutların sonluluğunu vaz etmekle mevcûdu konu edinebilir; yüklemlerin sonluluğunu vaz etmekle kuvve-fiil gibi bütün mevcûda yüklem olan durumları inceleyebilir; nedenlerin sonluluğunu vaz etmekle de nihai nedenlere ulaşarak ilk neden

olan Tanrı'yı araştırır. Dolayısıyla metafizik, hem idrakin kuşatıcılığı bakımından hem de soyutlanarak (*tecerrüd*) yücelmek bakımından Tanrı'ya bir öykünmedir. Bu bağlamda metafiziği en yüce ilim yapan şey, sadece mevcut olmak bakımından mevcûdun hallerini, Tanrı'yı, tikel bilimlerin ilkelerini incelemesi değildir, bütün bunları tasavvuru mümkün kılan idrak ve soyutluk seviyesine insanı ulaştırabilmesidir. Yani metafizik için önemli olan sadece "hakkında konuşmak" ve "kapsamın vüsatı" değildir, bunun yanı sıra idrakin vüsatının konunun vüsatıyla mutâbık hale gelmesidir.

Kuşkusuz bu seviyeye, metafiziğin Tanrı'yı konu edilen ilahiyat (teoloji) bahsinde ulaşılabileceği umut edilir. Bu sebeple Fârâbî'nin de aralarında bulunduğu metafizikçi filozoflar, metafiziğin en önemli bölümünün Tanrı'nın zâtı ve âlemle ilişkisinin incelediği ilahiyât (teoloji) kısmı olduğunu söylemişlerdir. Fakat Tanrı'nın varlığını idrak, asıl itibariyle O'nun ilkneden (*el-illetü'l-ûlâ*) veya ilk ilke (*el-mebdeu'l-evvel*) olduğunu kavramak demektir. Tanrı'yı bilmek ise metafiziğin gayesini oluşturur ve hem bütün bilimlerdeki neden araştırmasının tamamlandığı hem de bilgide kuşatıcı ve zorunlu kesinliğe ulaşıldığı aşamaya tekabül eder. Dolayısıyla herhangi bir bilimdeki araştırma daima nedenlere ilişkin bir araştırmadır ve nedenleri kavranmadığı sürece zorunlu bir kesinliğe ulaşılamaz. Bu bakımdan metafizik tam anlamıyla nedensellik ilkesine dayanır ve nedenselliğin ilkece bilinmesi metafiziğin kilidini açan anahtar mesabesindedir.

1.4. Mevcutlar Arasında Nedensel Bir İlişki Vardır

Felsefî bilimler geleneği, bir bütün olarak nedensellik ilkesine dayanır. Öyle ki, modern döneme gelinceye dek bir düşünürün filozof olup olmadığını anlamak için onun şeyler arasında zorunlu bir nedensel ilişkiyi kabul edip etmediğini tespit etmek yeterlidir. Hiç kuşkusuz bu, hâdis veya mümkün şeylerin bir faili olması gerektiğini kabul etmek anlamında bir nedensellik değildir. Diğer Yeni-Eflâtuncu filozoflarda olduğu gibi Fârâbî felsefesinde de nedensellik, mevcutların fail, gaye, madde ve suret olmak üzere dört neden teorisine göre açıklanabildiği takdirde bilimsel bir açıklama yapılmış olabileceğini kabul etmek anlamında determinist bir nedenselliktir. Bu sebeple Fârâbî metafiziği, Aristotelesçi dört neden teorisinin sudûr teorisiyle yeniden yorumlanmış bir nedensellik anlayışına dayanır. Bilindiği gibi Aristoteles önceki filozofların nedenler hakkındaki değerlendirmelerinden hareketle dört temel neden belirlemiş ve bi-

limsel araştırmayı esas itibariyle bu nedenlere ilişkin bir araştırma olarak vaz etmiştir. Fakat Aristoteles'te Tanrı hareket veren bir ilke olduğundan "varlık veren" bir neden düşüncesi yoktur. Yeni-Eflâtuncu filozoflar Aristotelesçi nedensel açıklamaya metafizik ve fiziksel neden ayrımını dâhil ederek metafizik nedeni varlık veren neden, fiziksel nedeni ise hareket veren neden olarak tarif etmişlerdir. Dolayısıyla Fârâbî'nin tevarüs ettiği felsefî miras, nedensellik konusunda üç önemli ilkeyi barındırır. Birincisi, mevcutlar arasında katı bir nedensel hiyerarşi olduğudur. İkincisi cisimsel mevcutlar ile aklî mevcutların illiyet tarzlarının farklı olduğudur. Üçüncüsü ise nedenlerin esas itibariyle madde, suret, fail ve gaye olmak üzere dört neden ile sınırlı olduğudur. Her türlü bilimsel (felsefî) araştırmanın yöntemini oluşturan burhân teorisi de bu üç ilkenin kıyas ve tanım teorisine uyarlanışından ibarettir. Metafiziğe tırmanan hakikat talibi, cisimlerdeki, miktarlardaki, aklî mevcutlardaki illiyeti kavramayı ve nihayet bütün olmak bakımından bütünü bir nedenler zinciri olarak tasavvur etmeyi amaçlar. Bu anlamda metafizik, nedensellik araştırmasının son idrak durağını ve en kuşatıcı görüşünü ifade eder.

Felsefî araştırmanın bir bakıma bütünüyle nedenlerin araştırmasından ibaret olması, bir yandan mevcutların bütününü kuşatan bir nedensellik kavrayışının aklî bir zorunlulukla vaz edilmesini diğer yandan da mevcutların bütününü kuşatan nedensel ilkelerin bulunmasını gerektirir. Zira Tanrı'dan son mevcûda kadar bütün mevcutları kuşatan bir ilke varsa bu, varlık olmak bakımından varlığın hali olacaktır. Mevcuttan daha geniş bir kavram olmadığına göre nedensellik ya aklî bir zorunlulukla kavranacak ve bütün varlığa yüklem olacaktır ya da varlık olmak bakımından varlığa yüklenmeye elverişli olmayacaktır. Meşşâî filozoflara göre Tanrı'dan son mevcûda kadar her şey ya illet ya da mâlul olduğuna göre nedenselliğin bütününe yüklem olmaya elverişli olmadığı şıkkı geçersizdir. O halde nedensellik idrakinin aklî bir zorunlulukla meydana gelmesi gerekir. Nedensellik idrakinin zorunluluğu ise esas itibariyle nesnelere ilişkin tecrübî idraklerin akılda zorunlu bir nedensel kavrayış oluşturduğuna dayalıdır.

Gerek Fârâbî'nin gerekse Kindî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi önde gelen Müslüman Meşşâîlerin bilginin oluşumuna ilişkin metinleri göstermektedir ki şeyler arasında nedensel bir ilişki bulunduğu bilgisi, diğer ilk bilgilere benzer şekilde duyu verilerinin sağladığı hazırlık ertesinde gerçekleşmektedir. Fârâbî metinlerinde böylesi bir kavrayışa ilişkin iki tür açıklama görünür. Bunlardan birincisi, filozofun zorunlu kesin bilgileri ve bunlar arasında bilhassa tecrübî bilgiyi açıkladığı pasajlardır. Yukarıda

tecrübî bilginin tümevarımdan farkına değinirken aslında bütün bilgilerin oluşum sürecinin tecrübî bilgiyle aynı olduğuna dikkat çekmiştik. Nedensellik meselesinde de aynı açıklama modeli geçerlidir: Duyuların tesadüf ihtimalini ortadan kaldıracak bir miktarda duyumsanması, onların bir doğanın gereği olduğu bilgisine ulaştırır. Şeylerin bir doğaya sahip olduğu ve şeylerde ortaya çıkan durumların bizzat o şeyin veya başka bir şeyin doğasının eseri olması gerektiği, nedenselliğin bir doğa araştırması ilkesi olarak ifadesidir. Bu ilkeye göre bir şeyde görülen eserler bir zâtın veya doğanın sonucu olmak zorundaysa o eser veya sonuçlar hakkındaki zorunlu kesinlik de ancak kaynaklandığı doğa veya zât bilindiğinde elde edilecektir. Bu sebeple doğanın gereği, bir zorunluluk bilgisidir ve tümel bir hüküm verir. Tikellerin duyumsanmasıyla oluşan sonraki tecrübî öncüllerde de durum aynıdır. Şayet eserlerin veya sonuçların sebeplerine ulaşılamıyorsa onun hakkındaki bilgimiz gerçekte tesadüfîdir. Nitekim Fârâbî tesadüfü "bir şeyin o şeyin zâtından kaynaklanan belirli bir sebebinin olmamasıdır"[24] şeklinde açıklar. Bu açıklama, şeyin kendinde sebebinin olmadığını değil, bizim bilgimizin, sebebin bilgisi seviyesine ulaşmadığını ifade eder. Diğer deyişle doğa bilgisinden yoksunluk, o şeyin değil, bizim o şey hakkındaki bilgimizin tesadüf olduğu anlamına gelir. Fakat böylesi bir durumda dahi bilgiyi tesadüf olmaktan kurtaran bir yön vardır. Bu yön ise o şeyin varlığına ilişkin bilgiyle sınırlıdır. Çünkü bir şey sebepleriyle bilindiği gibi sonuçları ve sürekli birlikte olduğu şeylerle de bilinebilir.

Hiç kuşkusuz böylesi bir bilgi hiyerarşisinden bahsedebilmek için nesneler arasında bir öncelik-sonralık hiyerarşisi bulunduğunu ve bilginin de buna örtüşebileceğini kabul etmek gerekir. Bu sebeple Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*'da burhân türlerini açıkladığı bölümde öncelik-sonralık ilişkisini inceleyerek öncelik ve sonralığı varlık ve bilgide olmak üzere iki kısma ayırır ve bu kısımların zaman ve doğa bakımından öncelik ve sonralık olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtir. Sonra da bilgi ve varlık bakımından öncelik ve sonralığın muhtelif durumlarını açıklar. Daha sonra burhânın kısımlarını anlatırken öncelik ve sonralık meselesine tekrar döner ve bu kez öncelik ve sonralık kısımlarının tam bir sayımını yapar. Onun açıklamalarının tamamını bir bütün olarak dikkate aldığımızda öncelik ve son-

•••••

24 Fârâbî, "Şerhu'l-İbâre", *el-Mantıkıyyât li'l-Fârâbî II*, nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh (Kum: Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'aşî, 1987), 88.

ralığın türleri ile bunların zaman-doğa ve bilgi-varlık ayrımlarıyla ilişkisi açıklığa kavuşturabilir. Buna göre öncelik ve sonralığın dört türü vardır.

1. Birincisi, önceki ve sonrakinin birbirine döndürülebilmesidir. Bu şık, öncekinin sonrakinin illeti olması ama sonrakinin o illetten başkası tarafından gerektirilmemesidir. Bu sebeple illet varsa mâlul vardır ve mâlul varsa illet de vardır. Aynı hükümleri, yokluk tarafına uygulamak mümkündür.
2. İkincisi, sonra gelenin önce geleni gerektirmesi ama önce gelen mevcut olduğunda onun sonra geleni gerektirmemesidir. Fârâbî buna duman-ateş örneğini verir. Zira dumanın olduğu yerde mutlaka ateş vardır ama ateşin olduğu her yerde duman olmak zorunda değildir.
3. Üçüncüsü, önce gelenin sonra geleni gerektirmesi ama sonra gelenin önce geleni gerektirmemesidir.
4. Dördüncüsü, önce gelen ve sonra gelen arasındaki ilişkide iki taraftan da herhangi bir gerektirme olmamasıdır. Buna göre önce gelen olduğunda yahut varsayıldığında sonra gelenin var olması gerekmediği gibi, sonra gelen var olduğunda da önce gelenin var olması gerekmez. Yani sonra gelenin, önce gelenden ve başkasından dolayı var olması mümkündür.

Anlaşılacağı üzere, bu şıkların tamamında önce gelen, hem varlık bakımından hem zaman bakımından önce gelir. Dahası, onun doğası da sonra geleni önceler. Fakat dördüncü şıkta hiçbir şekilde gereklilik bulunmazken ikinci ve üçüncü şıklarda gerektirme tek taraflıdır. Fârâbî burhânların sayımına başlamadan önce varlık bakımında önceliği "birinci var olduğunda ikincinin varlığı zorunlu olmaz ama birinci ortadan kalktığında ikinci de ortadan kalkarken ikinci ortadan kalktığında birinci kalkmaz" şeklinde açıklamıştır. Yukarıdaki şıkları dikkate alarak düşündüğümüzde, bu açıklama varlık bakımından önceliğin şıklarından yalnızca ikincisinin başka bir ifadesi olduğu görülür. Zira eğer sonra gelen, önce geleni gerektiriyor ama önce gelen mevcut olduğunda sonra gelen gerekmiyorsa bundan üç sonuç çıkar: (i) Önce gelen var olduğunda sonra gelenin varlığı zorunlu değildir. (ii) Önce gelen yoksa sonra gelen de yoktur. (iii) Sonra gelenin yokluğu önce gelenin yok olmasını gerektirmez. Dolayısıyla Fârâbî varlık bakımından önceliği dört şıkkı sayarak tamamlamış olmaktadır.

Fârâbî öncelik-sonralık meselesini ele aldığı ilk yerde bilgide öncelik-sonralık ilişkisini daha ayrıntılı izah eder. Onun açıklamalarını altı maddeye ayırmak mümkündür.

1. Birinci bilindiğinde ikincinin bilinmesi zorunlu olmaz. İkincinin bilinmesi ise birincinin bilinmiş olmasını gerektirir. Bu durumda birinci, bilgide daha öncedir. Dikkat edilirse bu, yukarıda öncelik ve sonralık kısımlarından ikincisine uygulanabilir ama diğerlerine uygulanamaz. Dolaysıyla öncelik ve sonralığın yukarıda sayılan ikinci kısmı, sadece varlık bakımından değil, bilgi bakımından da önceliği ifade eder.
2. Birincinin bilinme zamanı, ikincinin bilinme zamanından öncedir. Bu durumda birinci, bilgide daha önce olacaktır. Yukarıda sayılan dört şıkkın her birinde varlık bakımından önce ve sonra gelene ilişkin bilgi aynı zamanda bilinme bakımından önce olmaya elverişlidir. Çünkü önce gelenin sonra geleni karşılıklı olarak gerektirmesi, yalnızca önce gelenin gerektirmesi, yalnızca sonra gelenin gerektirmesi veya aralarında gerektirme ilişkisinin bulunması, önce gelenin daha önce bilinmesine aykırı değildir. Varlık bakımından önce ve sonra gelen arasındaki gereklilik ilişkisi bilgide önce olup olmamaktan bağımsızdır.
3. Birinciye ilişkin bilgi, ikinciye dair bilgiden bağımsız olarak meydana gelir. Bu durumda birinci, bilgide daha önce olabilir. Yukarıda öncelik-sonralık kısımlarından birincisinde önce gelen ve sonra gelen arasında karşılıklı gerektirme bulunması, birinin diğerinden bağımsız bilinmesine engel değildir. Zira illet bilindiği halde mâlulün yahut mâlul bilindiği halde illetin bilinmemesi mümkündür. Yalnızca sonra gelenin önce geleni gerektirmesi durumunda sonra geleni bilmiş olmak için önce gelenin de bilinmiş olması gerekeceğinden önce gelen ile sonra gelene ilişkin bilgilerin birbirinden bağımsız olduğu söylenemez. Yalnızca önce gelenin sonra geleni gerektirmesi halinde de sonra gelen önce gelenden tamamen bağımsız bilinmeye elverişlidir. Zira bir şeyi onun gerektiren şeyden bağımsız bilmek mümkündür. Önce ve sonra gelen arasında herhangi bir gerektirme ilişkisinin bulunmaması halinde ise zaten önce veya sonra bilinme mümkündür.
4. Birincinin bilgisi sayesinde ikincinin bilgisi elde edilir. Bu, genel olarak bilgide daha önceyi ifade eder. Açıktır ki, öncelik-sonralık kısımlarından birinci ve üçüncü bu kısımda değerlendirilebilir.

Zira varlıkta önce gelen, sonra geleni gerektiriyorsa önce gelenin bilgisiyle sonra gelenin bilgisini elde etmek mümkündür. Yine ikinci kısımda mâlul sayesinde illet bilindiğinden sonra gelenin bilgide daha önce olması mümkündür.

5. Dıştaki nesneler, zihindeki tümellere nispetle, duyuyla daha önce bilinir. Genellik bakımından daha eksik olan her şey duyuyla bilinme bakımından daha öncedir. Bu şık, duyusal bilgide daha önceyi ifade eder ve iki şey arasında varlık bakımından öncelik ve sonralığa ilişkin bir şey söylemez. Sadece dıştaki şeylerin insanî özneye nispetle zihindeki anlamlardan önce olduğunu gösterir.
6. Tümeller, akılla bilinmek bakımından, duyulurlardan bilgice daha öncedir. Daha tümel olan akılla bilinme bakımından daha öncedir. Bu şık, aklî bilgide daha önceyi ifade eder ama iki şey arasında varlık bakımından öncelik ve sonralığa ilişkin bir şey söylemez.[25]

Öncelik-sonralık sıralamalarının bu iki türü varlık ve bilgideki illiyet hiyerarşini ifşa ettiği için önemlidir. İfşa eder diyoruz, çünkü önce gelmek sebep olmayı sağlamaz, tersine sebep olmak önce gelmeyi gerektirir. Diğer deyişle ilk bakışta görünenin aksine, şeyler arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi, onlar arasında sebepliliğin de bulunduğunu garanti etmez. Çünkü aralarında zaman bakımından öncelik ve sonralık bulunsa bile kelamcıların iddia ettiği gibi bütün şeylerin doğrudan tek bir fail sebebe dayandığını iddia etmek mümkündür. Dahası, doğa bakımından genellik-özellik ilişkisi ve bu anlamda bir öncelik sonralık ilişkisi de nedenselliği temellendirmek için yeterli değildir. Zira kelamcılar da canlı kavramının insandan daha genel olduğunu ve bu anlamda genel olanın daha özel olanı önceleyeceğini kabul eder. Yine şart olma anlamında öncelik, neden olmak demek değildir. Mesela kelamcılar bir şeyin "bilen" olabilmesi için "diri" (*hay*) olması gerektiğini kabul eder. Fakat onlara göre dirilik, bilen olmanın sebebi değil, şartıdır. Dolayısıyla önce gelme halinde bile önce gelenin bir sebep olarak önceliği açıklanmak durumundadır ve öncelik, zorunlu olarak sebep olmayı gerektirmez. Böylesi iddiaların önünü kesmek için nesnelerde gözlenen tertibin, ilahî iradenin her bir ferde doğrudan müdahalesiyle oluşan bir sıralanma değil, aralarında bulunan bir sebep-sonuç ilişkisinin sonucu olduğunu ve bu ilişkinin nihai bir sebebe dayandığını ortaya koymak gerekir. Öncelik-sonralık ilişkisi, ancak şeyler arasında sebeplilik bulunduğunu kabul ettikten sonra sebepliliğin

25 Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 18-23.

ayrıntısını açıklamak için elverişli bir zemin oluşturabilir. Bu bağlamda öncelik-sonralık ilişkisi, nesnelerin doğası hakkında kesin bir inançla birleştiğinde illiyet ilişkisini de ifade edebilecek düzeye çıkar. Meseleye bu açıdan bakıldığında herhangi bir araştırmada varlık bakımından önce gelmek, sonra gelmek, birlikte bulunmak ve ilişkisiz olmak şıkları, ulaşılan bilginin kesinlik derecesini de ifade eder.

Buna göre yukarıda sıralanan dört öncelik ve sonralık kısmı arasında (i) birincisi, önce ve sonra gelenden her birinin diğeriyle açıklanmasına elverişlidir. Fakat önce gelenin sonra geleni açıklaması ile sonra gelenin önce geleni açıklaması arasında farklılık vardır. Çünkü önce gelenle sonra gelen açıklandığında varlıktaki nedensellik hiyerarşisine uyumlu olarak sonuç sebeple açıklamış olmaktadır. Oysa sonra gelenle önce gelen açıklandığında varlıktaki hiyerarşi zihinde tersine çevrilerek sonuçla sebep açıklanmış olmaktadır. Dolayısıyla iki açıklama nitelik ve güç bakımından farklı olmalıdır. Bu sebeple sonucun sebeple açıklandığı birinci açıklama, sebep burhânı iken sebebin sonuçla açıklandığı ikinci açıklama, varlık burhânıdır. Yani birinci açıklama şeyin hem varlığını hem de sebebini verirken ikincisi gerçekte sadece varlığını verir. Hem varlık hem de sebep bilgisini veren burhâna "mutlak burhân" adı verilir. Zira bu, burhân sanatından beklenen faydayı en kusursuz şekilde meydana getirir, burhân denildiğinde bütün diğer kısımlardan önce bu türden burhân anlaşılır ve sınırlarını bu kısım gösterir.

(ii) Öncelik ve sonralığın ikinci kısmında yalnızca önce gelen, sonra gelenle kanıtlanabilir. Önce gelen sonra geleni gerektirmediğinden, onunla sonra gelenin kanıtlanması mümkün değildir. Böylesi bir kanıtlama yalnızca bir varlık tespiti yapabilir, sebep bilgisi vermez. Bu sebeple böylesi burhânlara "varlık burhânı" adı verilir. Dolayısıyla bu burhân güç bakımından bir sonucun başka bir sonuçla açıklanması mesabesindedir. Zira sonra gelenin önce geleni açıklaması, nispette eşitlik olmadığı takdirde bilgi veremez. Yani sonra gelen, tek bir önce gelenden kaynaklanmıyor ve birden çok önce gelenle ilişkili ise hiç kuşkusuz belirli bir önce geleni kanıtlamaya elverişli değildir. Dolayısıyla sonra gelenin önce geleni açıkladığı durumlar gerçekte bunlar arasındaki nispeti sabitleyebileceğimiz durumlardır. Hal böyle olunca aynı kanıtlamanın, aralarında öncelik ve sonralık bulunmayıp bir ilkeye nispette eşit olanlarda yapılması, yani iki sonra gelenden biriyle diğerinin varlığının kanıtlanması mümkündür. Bu, A'nın sonucu olan B ve C'den birinin A'daki varlığının, diğerinin de A'da var olduğunu açıklamak ve kanıtlamak için kullanılmasıdır. Böylesi bir

kanıtlama için B ve C'nin A'ya nispetinin aynı olması gerekir.[26] Bu burhân da sadece varlık bilgisini verir. Çünkü söz konusu iki şeyden birinin konudaki varlığı, diğerinin de var olduğunu ortaya koymak için orta terim haline getirilir. Dolayısıyla orta terim yapılan şey, yalnızca diğerinin var olduğunu gösterir. Aslına bakılırsa orta terim yapılan şey, varlıktaki durum bakımından orta terim olmaya elverişli değildir. Çünkü orta terim kıyasta sebep olan şeydir. Hakikî kesinlikte, kıyasta büyük terimin küçük terime yüklenmesine sebep olan şey dışta da büyük terimin küçük terime ulaşmasına sebeptir. Oysa iki sonra gelenden birine büyük terimin yüklenmesinin sebebi yapılan şey, gerçekte değil sadece bilgide sebeptir. Dolayısıyla kıyastaki illiyet ile dıştaki illiyet uyuşmamaktadır. Tam da bu nedenle hem önce gelenin sonra gelenle kanıtlandığı hem de iki sonra gelenden birinin diğeriyle kanıtlandığı kıyaslara "delil" adı verilir. Çünkü bu kıyas yalnızca bir şeyin varlığına götüren bir delil işlevi görmektedir. Yine aynı gerekçeyle böylesi kıyaslarda orta terim konumundaki şeye de delil denilmiştir.

(iii) Üçüncü kısımda önce gelen sonra geleni gerektirdiğinden, daima sonra gelen önce gelenle açıklanır. Dolayısıyla bu kısım, sebep bilgisi verir ve birinci kısımdan daha düşük dereceli olmakla birlikte bir sebep burhânıdır. Böylesi bir burhân kurulabilmesi için açıktır ki, şeyin varlığının daha önceden biliniyor olması gerekir. Varlık bilgisi ise ya herhangi bir aracı olmadan doğrudan duyuyla ya da ikinci maddede açıkladığımız delil adı da verilen varlık burhânıyla elde edilir. İnsanın kendisine ilişkin idraki doğrudan bilinmeye örnek verilebilir. Diğer iki şık ise açıktır. Bütün bu durumlarda şeyin zorunluluğuna dair bilgi, mutlaka sebebi yönünden gelir. Mesela kellik insan için zorunlu değildir. Ama bu özellik tanımında bizzat insanın alındığı bir özellik olduğundan insan için zâtî arazdır yani zorunlu olmayan zâtî özelliklerdendir. İnsan için zorunluluğuna ilişkin bilgi, yalnızca sebebi yönünden bilindiğinde kavranır ve sebep bilindiğinde sebebinin varlığına bağlı olarak belirli şartlarda zorunluluk bilgisi de elde edilmiş olur. Bu durum aynı zamanda bize sebep bilgisinin varlık bilgisinden sonra geldiğini ve şeyin sebebinin ne olduğuna ilişkin sorunun (niçin sorusu) ancak varlığının bilgisi bizde daha önceden meydana gelmiş şey hakkında sorulabileceğini gösterir. Dahası, sebep sorusuna verilen cevaplar da çok çeşitli olabilir. Yani şeyin maddesinden, suretinden, gayesinden ve failinden hareketle cevap verilebilir. Bununla birlikte

•••••

26 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 20.

cevabın hareket noktasını oluşturan nedenlerin durumuna bağlı olarak zorunluluk bilgisi de değişir. Fârâbî bunu şöyle açıklar:

> Biz "İnsan niçin ölür?" sorusunu ancak onun "ölen" olduğunu bildiğimiz zaman sorarız. Dolayısıyla bunun cevabı, ya "çünkü o, zıtlardan mürekkeptir" ya "Çünkü o, düşünen ölümlü canlıdır" ya "Çünkü onun için en iyi olan ölmektir" ya da "Çünkü onun muhafaza edeni veya faili değişkendir" şeklinde olur. Bu cevapların insana nispeti aynı değildir. İlk cevap, onun maddesinden; ikinci cevap, suretinden; üçüncü cevap, gayesinden; dördüncü cevap ise, failinden alınmıştır. Fakat maddesinden alınan cevap varsayıldığında, madde sebebiyle mevcut olan şeyin varlığı zorunlu olarak gerekli olmaz. Fail olarak mevcut olan şey de böyledir. Oysa bir nesne için gaye olarak mevcut olan bir şey var kabul edildiğinde, onunla var olan şeyin varlığı zorunlu olarak gerekir. Suret de böyledir. Zira bu iki sebep, kendileriyle var olan şeylerin varlığına eşlik ederler.[27]

Kısaca ifade etmek gerekirse, varlığa delalet eden sebepler, aynı zamandan sebebi oldukları şeylerin de dışta var olduğunu ifade eder. Suret ve gaye bu anlamda varlığa delalet eden sebeplerdir. Çünkü bir şeyin sureti ve gayesi tahakkuk etmişse mutlaka o şey var demektir. Ama madde, sureti kabul ettiği bilinmeden şeyin var olmasını gerektirmez. Yine fail ile şey arasında tam bir örtüşme olduğu bilinmeden faili bilmek, şeyin var olmasını gerektirmez. Tam bir örtüşme olması halinde öncelik-sonralık ilişkisinin birinci kısmında değerlendirilmesi gerekir.

Sebep bilgisini biraz daha ayrıntılı düşündüğümüzde sebebi zikretmenin tek başına yeterli olmadığı durumlar bulunduğu görülür. Çünkü bir şeyin başka bir şeye sebep olduğunu bilmek ile onun nasıl sebep olduğunu bilmek farklı şeylerdir. Bu nedenle bazı sebepler verildiği halde sebebi oldukları şeylere nasıl sebep oldukları bilinmediği için sebep araştırması hâlâ devam eder. Aslında böylesi durumlar, uzak sebeple tespit edildiği ama bu uzak sebeplere yakın sebepler eklenemediği ve şeyin açıklanmasında yalnızca uzak sebeplerle yetinildiğinde ortaya çıkar. Fârâbî böylesi kanıtlamaların bilgi değeri bakımından "neredeyse" delil veya varlık burhânı denilen kanıtlamalar arasına girdiğini söyler.[28] Kuşkusuz bu türlü kanıtlamalar, sebepleri verdiği için tam olarak varlık burhânı sayılamaz.

••••••

27 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 21. Fârâbî'nin burhân teorisine ilişkin ayrıntılı bir inceleme için bkz. Ali Tekin, *Varlık ve Akıl: Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 257-311.

28 Fârâbî'nin örnekleri için bkz. *Kitâbu'l-Burhân*, 21-22.

Bundan dolayı Fârâbî "neredeyse" kelimesiyle ifade eder. Ama yakın sebep de verilmediğinden kanıtlama, âdeta bir varlık tespitinden ibaret kalır. Bu demektir ki, bilimsel araştırma, araştırılan şeyin yakın sebepleri tespit edilinceye dek sürdürülecektir. Dahası, pek çok durumda yakın sebepler verildiğinde araştırmanın devam etmesi gerekebilir. Fârâbî bundan şöyle bir sonuca varır: "Sebebi bilinmek istenen hiçbir şeyde, onun niçin olduğu sorusunun devam ettiği bir cevapla yetinmemek gerekir."[29] Bunun bir sebebi de tek bir şeyin sebep türleri kadar sebebinin yahut bunun tersine pek çok şeyin tek bir sebebinin bulunabilmesidir. Bu tek sebebin de her zaman şahıs bakımından bir olması zorunlu değildir, cins, tür ve münasebet bakımından bir olması da mümkündür. Aynı sebebin sonucu olan şeylerin kendi arasında sebep-sonuç ilişkisi bulunabilir. Kuşkusuz terkipleri çoğaltmak mümkündür. Fakat bütün durumlar tek bir şeyi işaret eder: Sebebi olan şeylerin bilgisinde araştırma, sebepler tükeninceye dek devam eder.

(iv) Dördüncü kısımda önce gelen ve sonra gelen arasında herhangi bir gerektirme ilişkisi bulunmadığından, ikisinden birinin diğeriyle açıklanması veya kanıtlanması mümkün değildir. Çünkü aralarında herhangi bir nedensel ilişki bulunmamaktadır. Bunun anlamı şudur: Bir şeyin zorunluluk yönünü tespit edemediğimiz sürece onun hakkında gerçek anlamda bilimsel bir araştırma yapamayız. Bu sebeple bir şey hakkında zorunlu bir kesinliğe ulaşabilmek için o şeyin (a) mutlak olarak varlığı zorunlu olabilir, (b) bir şeyde var olması zorunlu olabilir, (c) çoğu zamanda ya da çoğu konuda yahut hem çoğu zamanda hem de çoğu konuda var olabilir. Bunların dışında (d) daha az ya da eşit olarak var olan kısmı kalmaktadır. Felsefî bilimler geleneğinde işte bu dördüncü kısmı kesinlikle hiçbir ilim incelemez. Önceki üç kısım ise felsefî bilimlerin araştırma konusunu oluşturur ve araştırmanın amacı, bunları zorunluluk yönleriyle kavramaktır. Aslına bakılırsa çoğunlukla var olanları sonuç veren kıyasların öncülleri de çoğunlukla var olanlar niteliğini taşır. Bu sebeple çoğunlukla var olanlar da zorunlularla birlikte düşünülür ve onlar gibi işlev görür. Dolayısıyla sadece bilimin meselesi haline getirilebilmeleri yani araştırmaya konu olan şeyin zâtî arazı olduklarının ortaya konulması gereklidir.

Yukarıda belirtildiği üzere, öncelik-sonralığın nedensellik açısından sayılan kısımlarından birinci ve üçüncü, varlık ve bilgide önce gelme-

••••••

29 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 23.

yi birleştirmektedir. Çünkü bunlarda önce gelenin bilgisi, sonra gelenin bilgisini gerektirmektedir. İkinci kısım ise illeti olan şeylerde ikinci dereceden bir kesinlik verir. Şu halde bilimlerin ve dolayısıyla da metafiziğin varmayı amaçladığı kesin bilgiler esas itibariyle üç kısma ayrılır: Şeyin sadece varlığına ilişkin kesinlik (varlık burhânı), şeyin sadece sebebine ilişkin kesinlik (illet burhânı) ve şeyin hem varlığına hem de sebebine ilişkin kesinlik (mutlak burhân). Gerçek burhânî bilgi de varlık ve sebebin bilgisini veren üçüncü kısımdır. Fakat filozoflar, varlık ve sebep bilgisinin tesadüfî yahut dolaylı olarak verildiği durumlarda kesinlik oluşacağını asla kabul etmez. Kesinliğin elde edilmesinde kilit nokta, dört illetten ve onlar kapsamına giren şeylerden birinin kıyasta bulunup bulunmadığı ve bulunuyorsa konumunun ne olduğudur. Fârâbî'nin de dediği gibi,

> Sebepler ise dörttür: Şeyin maddesi ile maddeyle birlikte maddede sayılan [maddî sebep]; şeyin tanımı ve tanımının parçaları ile tanımlarla birlikte onlarda sayılan [sûrî sebep]; fail ve onunla birlikte sayılan [fail sebep]; ve gaye ve onunla birlikte sayılan [gâî sebep]. Bu sebeplerden her biri, ya yakındır ya da uzaktır; ya bizzattır ya da bi'l-arazdır; ya daha geneldir ya da daha özeldir; ya bilkuvvedir ya da bilfiildir. Kıyaslar içinde bi'l-araz sebebin bilgisini veren kıyas, asla burhân içerisine girmez. Fakat bi'l-araz burhân diye adlandırılabilir. Bunun [bi'l-araz sebebi veren kıyas çeşidinin] dışında diğer sebep sınıflarını bize veren kıyasların tümü ise burhândır. Bilfiil olan zâtî, yakın ve daha özel sebebi veren burhânın, diğerlerinden daha çok burhân adını alması gerekir. Sebepleri veren burhânlarla birincil amaçla talep edilen şeyler (*el-matlûbât*), bunlardan ibarettir. Açıktır ki, bu sebeplerden her biri, kıyasın parçaları içerisinde orta terimin yerine yerleştirilir. Orta terimi sebep sınıflarından biri yapılan her kıyasın verdiği sonuç bilgisi, onun sebepleri içerisinden sadece o sebebin bilgisidir. Bu sebep de, uzak ya da yakın veya bunun dışında daha önce anlatmış olduğumuz bir başka sebep olabilir.[30]

Fârâbî burada sebeplerin veya sebep kapsamında değerlendirilen şeylerin sekiz özelliğini saymaktadır: Uzak-yakın, bizzat-bi'l-araz, genel-özel ve bilkuvve-bilfiil. Kıyasta kullanılan sebep, bu türlerden hangisi ise kıyasın değeri de öyle olacaktır. Tahmin edileceği üzere bu sekiz özelliğin terkipleri, değer bakımından sayısız kıyas türü ortaya çıkarır. Muhtemel kıyas türleri içinde bilimler ve metafizik "bilfiil olan zâtî, yakın ve daha özel sebebi veren burhânı" amaçlamaktadır. Bu bağlamda metafizikte

••••••

30 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 8.

tümdengelimsel açıklama yapılabildiği sürece varlıkta önce gelenle sonra gelen açıklanmış yahut illet ile mâlul açıklanmış demektir. Yani illetler illet olarak, sonuçlar da sonuç olarak görülebilmiştir. İnsanın kuvveden fiile intikali de gerçekte böylesi bir bilgi türünde kusursuzlaşır. Bunun tek istisnası, Tanrı'ya ilişkin araştırmalardır. Çünkü Tanrı'nın hiçbir şekilde sebebi yoktur. Dolayısıyla metafiziğin teoloji (ilahiyât) kısmında yalnızca ayrık akıllar hakkında illet burhânına ulaşılabilir; Tanrı hakkındaki bütün burhânlar birazdan değineceğimiz üzere varlık bilgisi verir. Ayrık akıllar hakkındaki illet burhânları da gerçekte ancak Tanrı'ya ilişkin varlık burhânı oluşturduktan sonra kurulabilir. Bu ise metafiziğin ontoloji kısmını hem metafiziğin kendi meseleleri hem de bütün bilimlerin meseleleri için hayati bir konuma yükseltir. Çünkü metafizikteki en güçlü açıklamaların bedihî kavramlardan ve öncüllerden hareketle yapılabilen açıklamalar olduğu düşünülür. Dolayısıyla ontoloji (umûr-ı âmme) kısmının asıl işlevi, kavramların apaçıklığını ve ilksel kavramlar arasındaki ilişkiyi ortaya koyarak metafiziği tümevarımsal bir istidlâl olmaktan kurtarmaktır. Bu bağlamda metafizik nedenselliğin bedihî kavramlardan hareketle nihai temellendirmesinin yapıldığı ve bütün aşağı bilimlerde kullanılmasını meşru kılan disiplindir. Bu sebeple mevcutların bütününün nedenselliğini ifade eden ilkeler metafizikte vaz edilir ve kanıtlanır. Bütünün nedenselliğini ifade eden ilke, meşhur "Birden ancak bir çıkar" (*el-vâhid lâ yesduru anhu illâ vâhid*) ilkesi ile "Tanrı ilk illettir" ilkesidir. Bütünün nedenselliğini ifade eden ilkeler, temelde iki işlevi yerine getirir. Birincisi, bizzat nedenselliğin bir ilke olarak tümdengelimsel şekilde temellendirilmesidir. Temellendirme aynı zamanda açıklama işlevi de görür. İkincisi ise nedenselliğin istisna kabul etmez şekilde bütünde cereyan ettiğini ve etmesi gerektiğini göstermesidir. "Birden bir çıkar" ilkesi, mutlak birliğe ulaşılması halinde geçerli sayılabilecek bir ilkedir. Pekâlâ, bu ilkeye nasıl ulaşılmaktadır?

Özelde metafizikçi filozoflar, genelde metafizik araştırma iddiasındaki bütün gelenekler farklı vurgulara ve görüşlere sahip olsalar da ontolojilerini üç temel mukâbillik üzerine inşa etmişlerdir: Sabite-değişim, basitlik-terkip ve birlik-çokluk. Bu kavramlar çifti zıtlıkları ifade ediyor görünse de aslında aralarında tam bir zıtlık yoktur, zira terkibin sol tarafındakiler daima sağ taraftakilerin bir parçası olarak varlığını sürdürür. Her değişimin bir sâbite barındırdığı ve bir şeyin değişime konu olduğu düşünülür. Her türlü terkipte farklı unsurlardan oluşan şey, ne denli çokluk barındırırsa barındırsın hem kendinden daha fazla çokluk barındıran veya ba-

rındırma imkânı olan şeye nispetle basittir hem de birden fazla unsurdan birleşen şeyin kendisi bir tür basitliğe sahiptir; zira kendisi bölünse bile kendisi kalarak bölünmeyi kabul etmez. Her türlü çokluk, birliklerden yahut birlerden birleşir. Öyle ki, birleri çıkardığımızda veya birlikleri iptal ettiğimizde çokluğu yokluğa döndürmüş oluruz. Bu mukâbillikler, neredeyse ilksel öncüller kadar açıktır ve metafizik düşüncenin inşasında kilit bir işlev görürler. Çünkü kendileri ilk öncüller olmasa bile düşüncenin ikinci aşamasında ortaya çıkarak ilksel kavramları ve önermeleri ifşa etme ve işlevselleştirmeyi sağlarlar. Biz tıpkı varlık kavramında olduğu gibi birlik, çokluk, basitlik, bileşiklik, sabitlik ve değişim kavramlarının da bizde nasıl ve ne zaman meydana geldiğini bilemeyiz. Bu kavramlarla ilgili geriye dönük bütün tahlillerimiz, sadece meydana gelmiş düşüncelerin kaynaklarını bulma çabası olmakla kalmaz, her türlü tekilliğin ötesine geçmeyi gerektirir. Biz geriye döndürme sürecinde önce genellerden başlarız, tahlil sürecini tekillere kadar indiririz, tekillerin ardından tekrar ilkseller ve bunların hemen ardından gelen genellere veya tümellere varırız. Böylece bilgide hareket noktasının geneller olduğunu ifşa ederiz.

Bu bağlamda varlık ve birlik kavramları ile "Şey vardır" ve "Şey birdir" önermeleri, söz konusu mukâbil çifler sayesinde mevcutların birbiriyle ilişkili bir bütün olarak düşünülmesine ve aralarında bir tür hiyerarşik yapılanma kurulmasına imkân verir. Varlık kavramına ve şey vardır önermesine değişim ve sabitenin eklenmesi, mevcutların tamamının dayandığı nihai bir ilke aramayı mümkün ve gerekli kılar. Birlik kavramına ve "Şey birdir" önermesine basitlik-terkip ve birlik-çokluğun eklenmesi, şeylerin terkibi ve çokluğunun nihai bir basite ve birliğe dayandırılmasını mümkün ve gerekli kılar. Böylece fizik dünyada nesnelere ilişkin gözlem ve tecrübelerin zihinde oluşturduğu nedensellik, bütün mevcutları kuşatan metafizik bir ilke haline gelir. Başka bir ifadeyle, nesnelerde görülen çokluk, terkip ve değişim, bütün bunlardan arınmış bir ilkeye varılmasını zorunlu kılar. Zira daha önce Kindî bölümünde geçtiği ve ileride Fârâbî bağlamında daha ayrıntılı ele alınacağı üzere, yalnızca mutlak olarak bir, basit ve sabit bir ilke nedensellik zincirinin başında bulunabilir ve var olan şeylerin varlığını temellendirebilir. Yeni-Eflâtuncu filozoflar bu ilkenin mutlak birliği ve basitliğinden hareketle ona ancak "Bir" denebileceğini ve bu özelliğinden dolayı da ondan yalnızca tek bir şeyin sudûr edebileceğini iddia etmişlerdir. Bu ilkenin metafizikte vaz edilmesinin bütün felsefî araştırmalar için hayati bir önemi vardır: Birden ancak birin çıkabileceği ilkesi, sadece bedihî kavramlardan hareketle ulaşıldığı kabul edilerek

ilksel öncüllerle temellenmekle kalmaz, aynı zamanda bütün mevcutlar arasındaki nedensel ilişkiyi de temellendirme işlevi görür. Dolayısıyla bu ilkenin bizzat Bir'in hakikatinden hareketle intâç ettiği ve bütün mevcutlara uygulanabilir ve uygulanması gereken sonuçları vardır. Söz konusu sonuçları on maddede özetlemek mümkündür.

1. Bir'in nihai ilke olarak hiçbir eksiklik ve zafiyeti barındırmaması, fiilini yapmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymamasını gerektirir. Yani Bir ne maddeye muhtaçtır ne de kuvveden fiile intikali ihsas eden veya gerektiren iradeye sahiptir. Dolayısıyla onun fiili ezelîdir, çünkü varlığının başlangıcı yoktur. Bu anlamda sudûrcu metafizik ve bu metafiziği kabul eden bilimler, âlemin hudûsunu değil, ezelî olduğunu kabul ederek araştırma yapar. Özelde Kindî metafiziği ile Fârâbî metafiziğinin genelde sudûru kabul eden ve etmeyen metafizik tasavvurların farklılıklarının temelini oluşturan bu ilke, âlemin bir tarihi olmadığı kabulü üzerine kurulur. Fakat âlemin tarihi olmadığı düşüncesini doğru kavramak gerekir. Çünkü gökler ve yerle birlikte bu düzenin ezelden beri böyle olduğunu ve zamansız bir kesitte meydana geldiğini söyler. Nitekim Fârâbî'ye göre göksel nefs ve cisimler, ayrık akıllardan defaten sudûr etmiş ve göksel kürelerin hareketlerinin farklılığından da yeri oluşturan unsurlar meydana gelmiştir.[31] Hudûs yalnızca bu dünya içinde olur.
2. Bir'in fiilinin O'ndan herhangi bir gecikme olmadan çıkması, O'nu ilk illet yapar. Bu demektir ki, illet, şartlarını haiz olduğunda hiçbir gecikme olmaksızın sonuçlarını gerektirir. Bu, Bir'den son mevcûda kadar nedensel zincirin yatay ve dikey kanadında yer alan bütün illetler için geçerlidir. Maddeyle alakası bulunmayan ayrık akıllar, herhangi bir hazırlığa ihtiyaç duymazken nefsler ve cisimler hazırlığa ve şartların oluşumuna ihtiyaç duyar.
3. Bir, mutlak birliğe sahip olduğundan O'ndan tek bir mevcut sudûr eder. Ondan sonra gelip de fiil yapma şartlarını taşıyan her şey de aynı şekilde bir olması yönünden tek bir sonucu intâç eder. Şayet bir nesneden birden fazla mâlul çıkıyorsa bu onun birden çok şeyden bileşik olduğunu ve birliğinin birçok birden oluştuğunu gösterir.

••••••

31 Bkz. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, nşr. Fevzî Mitrî Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1993), 47-56.

4. Bir, varlık anlamının zirvesini oluşturduğuna ve varlık anlamının zirvesi mutlak birlik olduğuna göre herhangi bir nesneden birden çok mâlul kaynaklanması, onun eksikliğini gösterir. Tamlık ve mükemmellik hiçbir şekilde bölünme kabul etmeme anlamına gelir.
5. Nedenler hiyerarşisi aynı zamanda varlık anlamındaki eksilmenin hiyerarşisidir. Dolayısıyla varlık mertebelerinde Bir'den aşağıya indikçe illiyet gücünde de zafiyet baş gösterir.
6. Bir'den aşağı inildikçe illiyet gücünde zafiyet görülmesi, varlık anlamının bütün mertebelerde dereceli olarak bulunmasını gerektirir. Bu sebeple bir şeye varlığını veren illet, mâlulünden daima daha güçlü bir varlık anlamına sahiptir. Dolayısıyla varlık veren illet, mâlulüne kendisinden başka bir varlık verir.
7. İllet mâlulünden varlık bakımından daha güçlü olduğuna göre mâlulünü ve fazlasını içerir. Varlık ve bilgi örtüştüğüne göre aynı ilke bilgi için de geçerlidir.
8. Varlık bakımından farklılığın kapanması mümkün olmadığına ve bir şeyin varlığı ile bilgisi arasında örtüşme olacağına göre aşağı derecedeki mâlul, en üst seviyede kendi varlığında içerilen varlık anlamını bilir. Yani mâlul, illetini hiçbir zaman neyse o olarak kuşatma imkânına sahip olmadığı gibi bilme imkânına da sahip değildir.
9. Nesnelerin var olmalarını sağlayan nedenlerin sayısı, Bir'den aşağı indikçe artar. Bir'in kendisinin hiçbir nedeni yoktur. Ayrık mevcutların faili, gayesi ve sureti vardır. Şayet yetkinleşmek için hazırlayıcıya ihtiyaç duymuyorlarsa akıl, duyuyorlarsa nefstirler. Cisimlerin ise faili, gayesi, sureti ve maddesi bulunmasının yanısıra daha sonra bilhassa Âmirî ve İbn Sînâ'nın genişçe açıklayacağı üzere hazırlayıcı ve tamamlayıcı nedenlere de muhtaçtırlar.
10. Nesnelerin birliği, onların nedenleriyle oluştuğuna göre, bir şeyi bilmek onun nedenlerini bilmek demektir. Bu sebeple Tanrı'yı bilmek, nedenlerin nedenini, mutlak nedeni ve bizzat nedenin kendisini bilmek demektir. Ama bu bilgi, her varlığın kendi mertebesinde ortaya çıkan varlık miktarını kesinlikle aşamaz.

Bu maddeler, bir bütün olarak metafiziğin nedensellik ilkesi üzerine inşa edildiğini gösterdiği gibi, metafiziğin aynı zamanda nedenselliğin bir açılımı olduğunu gösterir. Bu bağlamda metafizik bilgiye sahip olmak bir yandan nedenselliğin nasıl temellendiğini ve zorunluluğunu, diğer yan-

dan da mevcutlardaki nedensel düzeni kavramak demektir. Bilimleri ve metafiziği tahsil süreci, insanın bulunduğu varlık mertebesinin elverdiği ölçüde aşağı nedenlerden başlayarak nedenlerin nedenine ulaşmak demektir. Bu süreç metafiziğe çıkıncaya dek kademeli olarak devam eder. Böylece her bir seviyedeki varlık anlamı kavranarak metafiziğe gelindiğinde varlık anlamının fizik ve matematiğin nesneleri arasında paylaşılan tahakkuk tarzları tüketilir. İşte ancak bu seviyede hem metafiziğin kendisine özgü nesnelerinde tahakkuk eden varlık anlamı incelenebilir hem de varlık olmak bakımından varlığın zâtî arazları incelenebilir. Bu durum, aşağı bilimlerde incelenen bütün nesnelerin var olmaları bakımından metafiziğin de konusu olmasını gerektirir. Dolayısıyla metafizikçi, bütün mevcutlar hakkında en genel açıdan konuşma payesine sahip olur. Bu bağlamda mevcutlardaki nedensel düzenin kavranması, genelde Meşşâî özelde Fârâbî metafiziğindeki nedenselliğin varlık, faillik, bilgi ve kudretin mevcutlar arasında taksim edilmiş olması anlamına gelir. Bu sebeple ilahî varlık, bilgi, kudret ve nihayet failliğin mevcutlara taksimi bilinmediği sürece bir kimsenin metafizik bilgiye ulaştığı da söylenemez. Dolayısıyla metafizik, zorunlu olarak mevcutlara ilişkin vakıaya mutâbık bilgiyi iktiza eder. Felsefî gelenek, böylesi bir bilginin fizik ve matematik varlıklara ilişkin burhânî yöntemle elde edilebileceği üzerine kuruludur. Daha önce belirtildiği gibi Fârâbî bundan mizacının mükemmelliği sayesinde toplumun kurucu reisi olan filozof peygamberi istisna edecektir. Fakat istisna edilen şey, bilginin kendisi değil, yönteme duyulan ihtiyaçtır.

Pekâlâ, metafizik idrakin ihtiyaç duyduğu fiziksel ve matematiksel idrakin derecesi nedir? Öyle anlaşılıyor ki Fârâbî hiçbir metninde ifade etmese de filozof-peygamberin istisnai konumunun özelde nedensellik idraki açısından, genelde metafizik idrak açısından gözden kaçırılmaması gereken bir iması vardır: Tanrı'ya veya Bir'e ulaşan mutlak nedensellik bilgisi, türlerin ayrıntılı idrakini gerektiren bir nedensellik idraki olmak zorunda değildir. Türlere ait ayrıntılı idrak, onların birleştiği nedensel ilkeyi idrak etmek içindir, bizzat fertlerin ve türlerin kendisi amaç değildir. Amaçlanan, bir tür mücmel bilgi ve idrak olmalıdır. Çünkü varlık anlamının tahakkuk ettiği mertebeleri kat etme, türlerin birleştiği illetler kavrandığında ulaşılan varlık tarzı idrak edildiğinde mümkün olmaktadır. Bir kimse şayet mizacının mükemmelliği sayesinde sahip olduğu kavrama gücüyle varlık anlamının tahakkuk ettiği fertlere ve türlere ihtiyaç duymaksızın, bir mertebede tahakkuk eden varlık anlamını kavrayabilirse onun yönteme ihtiyaç duyduğunu söylemenin herhangi bir gereği ola-

maz. Bu sonuç, insanın nihai tahlilde bilfiil akıl olmasıyla da desteklenir. Fakat bu desteğin ne anlama geldiği mâkuller meselesi tartışılmadan bütün açıklığıyla ifade edilemez.

1.5. Mâkullerin Bilgisi Evrenseldir

Fârâbî'nin de aralarında bulunduğu metafizikçi filozoflar, metafiziğin bir yönüyle mâkullerin soyut suretler olarak idrak edilmesinden, diğer deyişle saf aklî idrake ulaşılmasından ibaret olduğunu düşünürler. Bu bakımdan mâkullerin nasıl idrak edildiği belirginleştiğinde metafiziğin hem bir bilim olarak imkânı hem de iddiası daha belirgin hale gelecektir. Bunun için mâkullerin bilgisinin nefste oluşma sürecini tartışmamız gerekmektedir. Mâkullerin oluşum süreci ise diğer Yeni-Eflâtuncu filozoflarda olduğu gibi Fârâbî'ye göre de esas itibariyle dört yönden ele alınması gereken bir meseledir: Birincisi, dıştaki nesnelerde türsel suretlerin tahakkukudur. İkincisi, nefsin mahiyeti sorunudur. Üçüncüsü, nefsin dıştaki nesneleri idraki ve bu idrakle hazırlanmasıdır. Dördüncü ise nefsin kuvveden fiile intikalidir. Şimdi bunları açıklayabiliriz.

Birincisi: Bilindiği gibi Fârâbî'ye göre bu dünyadaki bütün nesneler dört unsurun çeşitli seviyelerde karışımıyla (*imtizâc*) oluşur. Dört unsurun her biri çeşitli özelliklere sahiptir ve unsurların karışımı, bu özelliklerin de çeşitli karışımlara girmesi demektir. Karışımlar, madenlerden insanlara varıncaya dek çeşitli itidal seviyelerine sahiptir. Madenler, bitkiler, havyanlar ve insanlar genel bir itidal seviyesini temsil ettiği gibi maden, bitki ve hayvan türleri de genel itidal içinde alt itidallere sahiptir. Türlerin itidal seviyesi altında ise fertlerin itidalleri bulunur. Unsurların imtizâcıyla bir itidal oluştuğunda metafizik ilkeden bir suret feyz olur. Fârâbî felsefesinde metafizik ilkeden gelen feyze ilişkin iki sorun vardır.

(i) Birincisi, metafizik ilkenin ne olduğudur. Fârâbî *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de yeryüzündeki bütün türsel suretlerin ilkesinin semavî nefsler olduğunu söyler.[32] Buna göre yerkürenin bizzat kendisi, semavî kürelerin hareketlerindeki farklılıkların etkisiyle meydana gelmiştir. Nitekim semavî kürelerin oluş ve bozuluşa konu olmayan tek bir unsur olmasına rağmen yer kürenin oluş ve bozuluşa uğrayan dört unsurdan oluşmasının sebebi de budur. Yeryüzündeki nesnelerin oluşumu ise bir taraftan semavî kürelerin hareketlerinin, diğer taraftan ise yerküreyi oluşturan unsurların hareketlerinin etkisiyle gerçekleşir. Fakat hem küreler hem de

•••••

32 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 55.

unsurlar fiziksel failler olduğundan, bunlar yalnızca hazırlayıcı etkide bulunurlar. Hareketlerin hazırlayıcı etkisiyle mutedil bir karışım meydana geldiğinde semavî nefslerden gelen feyiz maden, bitki, hayvan veya insan suretine dönüşür. Bu suretlerin tamamı, bulundukları bedenlere yerleşir. Dolayısıyla maden, bitki veya hayvan bedeni, kendi suretini taşır ve bedenin çözülmesiyle suret de bozuluşa uğrar. Bu durum, tıpkı bir bilgisayarın kendi anlamını cisminde taşıması ve onun cisimsel yapısını bozup parçaladığımızda o cismi bilgisayar yapan anlam ve suretin de bozulmasına benzer. Fârâbî'ye göre bu karışım veya itidal seviyelerinden yalnızca insan nefsleri, diğerlerine nispetle bir ayrıcalığa sahiptir. Zira insan bedenlerinin mizacı, her ne kadar gelen feyzi kendisine yerleşen bir suret olarak kabul etse de kendisinden bağımsız kabul edebilme özelliğine sahiptir. Yahut bu ayrıcalığı nefs yönünden de ifade edebiliriz: İnsan nefsleri, maden suretleri ile bitki ve hayvan nefsleri gibi feyz olduğu bedene yerleşse de onlardan farklı olarak bedenlerinden bağımsızlaşma özelliğine sahiptir. İnsan nefslerinin bedenlerinden bağımsızlaşması ise doğru bilgiyle donanmak yoluyla olur. Fârâbî'nin "fâsık" nefsler hakkında söylediklerinden açıkça anlaşılacağı üzere, yetkinleşmek için doğru bilginin gereği olan eylemleri de yapmak şart olduğu halde bedenden bağımsızlaşıp soyut bir cevhere dönüşmek için doğru eylemde bulunma şartı yoktur.[33]

Diğer yandan Fârâbî *Fi'l-akl*'da yerküredeki bütün türsel suretlerin Faal Akıl'dan geldiğini söyler.[34] Bu durumda da hareketlerin kaynağı yine unsurlar ve semavî kürelerdir. Hareketler sayesinde karışıma giren ve belirli itidal seviyesine ulaşan unsurlara metafizik ilke olan Faal Akıl'dan suret feyz olur. Fârâbî'nin bu eserlerden hangisini önce yazdığına dair kesin bir bilgimiz bulunmamaktadır. Fakat türsel suretlerinin ilkesi semavî nefsler olması halinde kelimenin tam anlamıyla metafizik bir ilkeden bahsetmenin isabetli olmayacağı düşünülebilir. Çünkü Fârâbî'ye göre cisimlerde bulunan ama kendisi cisim olmayan üç tür mevcut vardır: nefs, suret ve madde. Bu bağlamda semavî nefsler de tıpkı insan nefsleri gibi bedenlerine yerleşiktir. Onların insan nefslerinden farkı, oluş ve bozuluşu kabul etmeyen bir cisimde yerleşik olmalarıdır. Dolayısıyla hiçbir zaman semavî cisimlerden bağımsızlaşamayacaklardır. Oysa insan nefsleri, oluş ve bozuluşu kabul eden bir bedene yerleştiğinden doğru bilgiyle donan-

••••••

33 Bu hususta ayrıntı için bkz. Şenol Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi* (Ankara: Atlaskitap, 2015), 442.

34 Bkz. Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, nşr. Maurice Bouyges (Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1983), 24-32.

maları halinde bedenden bağımsızlaşma imkânına sahiptir. Buna karşın semavî nefsler, kürelerinin (cisimleri veya bedenleri) daimi hareketleri sayesinde feyzettikleri aklın daimi feyizlerine mazhar olarak varlıklarını idame ettirirler. Hareketlerinin kusursuzluğu ile bilgilerinin kusursuzluğu ilişkilidir. Gerçi feyze mazhar olmak için kürelerinin hareketlerine muhtaçtırlar, fakat yanlış bilgiyle hatta sonradan kazanılan bir bilgiyle donanmalarına imkân yoktur. Oysa insan nefslerinin yerleştiği bedenlerin hareketleri kusursuz değildir, dolayısıyla hareketlerin sağlayacağı hazırlıklar da kusursuz olmadığından hem sonradan kazanılan bilgiyle donanırlar hem de yanlış bilgiyle donanmaları pekâlâ mümkündür. Bununla birlikte insan nefslerinin bağımsız bir cevher olabilme özelliği onlara bütün bakımlardan ayrık akıl olma imkânını bahşeder. Semavî nefslerin böyle bir özelliği yoktur, onlar hiçbir zaman ayrık akıl olamayacaktır. Bu açıdan bakıldığında semavî nefslerin tam anlamıyla metafizik bir ilke oluşundan bahsedilemez görünmektedir. Hâlbuki Fârâbî felsefesi, fizik ve metafizik illet ayrımına dayalıdır. Bu ayrıma göre bir şeyde cevherî hareketten yani bir oluş ve bozuluştan bahsediliyorsa mutlaka orada metafizik bir illet olması gerekir. Türsel suretler ise bulundukları nesnenin cevherine tekabül eder. Mesela altın madeninin, akasya ağacının, kedinin ve insanın suretleri, bizzat onların varlığının bir parçasıdır ve dışta birer cevher olarak bulunur. Varlık anlamından ibaret olan bu cevherin ise mahza metafizik bir ilkeden gelmesi, Fârâbî felsefesiyle daha uyumludur. Fakat Fârâbî'nin semavî nefsler görüşü diğer filozoflarda gördüğümüzden dikkate değer ölçüde farklılaşır. Zira ona göre

> Semavî cisimlerin nefsleri, bu (bitkisel, hayvanî ve insanî) nefslerden türce farklıdır ve cevheri bakımından ayrıdır. Bu sayede semavî nefsler cevherleşir ve dairesel olarak hareket eder. Onlar, bizim nezdimizdeki canlı türlerinin nefslerinden daha şerefli, daha yetkin ve daha üstündürler. Zira onlar kesinlikle ve hiçbir vakitte kuvve halinde bulunmazlar, daima fiil halindedirler. Şöyle ki, onların mâkulleri, baştan beri onlarda meydana gelmiştir, onlar aklettiklerini daima aklederler. Oysa bizim nefslerimiz, önce bilkuvvedirler, sonra fiil haline geçerler. Zira bizim nefslerimiz başlangıçta mâkulleri akletme kabiliyetine ve hazırlığına sahip heyetlerdir. Sonra bunun ardından onlarda mâkuller meydana gelir ve böylece bilfiil olurlar. Oysa semavî cisimlerde duyumsayan ve hayal eden nefsler yoktur. Aksine onlar yalnızca akleden nefse sahiptir. Bu nefsler, bazı açılardan nâtık nefsle aynı cinstendir. Semavî nefslerin aklettiği şeyler, mâkullerin cevherleridir. Bunlar, maddeden ayrık cevherlerdir. O nefslerden her biri İlk'i akleder, kendi zâtını akleder, kendisine cehverini veren ikincileri akleder. Hâlbuki

> insanın aklettiği mâkullerin çoğu, maddede bulunan şeylerdendir. Semavî nefsler ise bu mâkulleri akletmez. Çünkü semavî nefslerin cevherleri, kendisinden daha aşağı mertebede bulunan mâkulleri akletmekten daha yüce bir mertebededir.[35]

Semavî nefsler hakkındaki bu açıklama, Fârâbî'nin Faal Akıl ile semavî bir nefs arasında tamamıyla bilfiil olma ve ezelden ebede mâkullere sahip olma bakımından hiçbir ayrımı gözetmediğini göstermektedir. Evet, Fârâbî sonrasında özellikle İhvân-ı Safa, Âmirî, İbn Miskeveyh ve nihayet İbn Sînâ gibi filozoflarda kuvveden fiile intikal eden ve aşağı âlemdeki nesne ve oluşları bilen bir semavî nefs teorisi görülmektedir. Şayet suretler kuvveden fiile intikal eden bir semavî nefsten feyz olsaydı unsurların karışımıyla oluşan itidal, kömür suretine elverişli ise ona bir kömür suretinin feyz olduğu düşünülebilirdi. Çünkü kuvveden fiile intikal, buna konu olan aklî mevcûdun ayrıntılı kavramlara sahip olmasını gerektirir. Bu takdirde semavî nefslerde aşağı âlemde oluşa gelen bütün nesnelerin bilgisel suretleri bulunmak zorundadır. Dolayısıyla onlardan feyz olan suretlerin bizzat onlar nezdinde taayyün ettiği söylenebilir. Nitekim özellikle İbn Sînâ sonrasındaki İslam filozoflarına göre semavî nefsler hem türsel suretleri hem de dünyada meydana gelen olayları olmazdan önce bilme özelliğine sahiptir. Zira ayrık akıldan nefslere gelen feyz, önce nefslerde bilgisel suretlere, ardından onların tahayyülleri sayesinde duyulur suretlere, nihayet hazırlanan itidaller sayesinde maddî suretlere dönüşürler. Fakat Fârâbî, türsel suretlerin kaynağının semavî nefsler olduğunu söylediği *es-Siyâsetü'l-medeniyye* pasajında semavî nefslerin daima bilfiil olduğunu ve mâkulleri ezelden ebede bildiğini söyler. Ezelden ebede bilfiil olan, dolayısıyla vehim ve mütehayyile gücü olmayan bir mevcutta kavram ve önerme bilgisinin bulunduğu söylenemez. Zira mâkullerin kavram ve önermelere bölünmüş bilgisi, ancak kuvveden fiile intikal eden, parça parça bilgilenen bir mevcutta olabilir. Dolayısıyla Fârâbî'nin düşündüğü anlamda semavî nefslerin mâkullere ilişkin bilgisi tıpkı ayrık akılların bilgisinde olduğu gibi kavramsal bir bilgi değildir. Bu durumda yeryüzündeki suretlerin ilkesi Faal Akıl'dır demek ile semavî nefslerdir demek arasındaki bu açıdan herhangi bir fark olamaz. Öyleyse ister Faal Akıl ister semavî nefs diyelim Fârâbî türsel hakikatlerin kaynağında metafizik bir ilke bulunmaktadır.

••••••

35 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 34.

(ii) İkincisi, metafizik ilkeden feyz olan şeyin tam olarak ne olduğu sorunudur. Acaba metafizik ilkeden belirli bir suret mi feyz olmaktadır yoksa mutlak bir varlık anlamı mı feyz olmaktadır? İlk bakışta bu soruya metafizik ilkenin Faal Akıl ve semavî nefs olmasına bağlı olarak farklı cevaplar vermenin mümkün olduğu düşünülebilir. Fakat yukarıda belirtildiği gibi, Fârâbî semavî nefslere de daima bilfiil olmak ve ezelde ebede mâkulleri bilmek gibi Faal Akıl'a verilen özellikleri atfetmektedir. Dolayısıyla *es-Siyâsetü'l-medeniyye* ve *Fi'l-akl* arasındaki görüş ayrılığının bu sorunun cevabına bir etkisi olduğunu söylemenin herhangi bir gerekçesi yoktur. Öyleyse bu sorunun cevabında bütün bakımlardan bilfiil bir mevcuttan feyz olan şeyin ne olabileceğini dikkate almamız gerekir. Gerek Faal Akıl gerekse semavî nefsler kuvveden fiile intikal etmediğine göre onlarda mâkullerin kavram olarak bulunduğu söylenemez. Diğer deyişle, yeryüzündeki bütün türsel suretler Faal Akıl ve semavî nefslere malum olabilir ama bu, mâkullerin kavramsal bilgisinin onlarda bulunduğu anlamına gelmez, genel olarak ayrık akıllarda olduğu gibi bunların da türsel suretleri ve fazlasını içerdiği anlamına gelir. Şayet suretlerin ilkesi, Faal Akıl ise gelen suretin kömür, akasya, kedi veya insan sureti olduğu söylenemez. Çünkü Faal Akıl, bütün bakımlardan bilfiil bir soyut cevherdir, herhangi bir maddenin nefsi olmadığından kuvveden fiile intikal etmez, etmesi de mümkün değildir. Dolayısıyla Faal Akıl'da kavram ve önerme bilgisi bulunamaz. Bu demektir ki, Faal Akıl'da ya da semavî nefslerde kömürün, akasyanın, kedinin veya insanın bilgisel suretinin bulunduğu söylenemez. Denizden alınan bir kap suyun denizde iken denizin bütünlüğü içinde bulunup ayrı bir su ferdi olmaması gibi metafizik ilkede iken onun aklî varlığının bütünlüğü içinde yer alan bir mâkul, ondan feyz olduğunda müstakil bir suret haline gelir. Dahası, feyz olan suret ancak bir bedene yerleştiğinde taayyün eder. Bu demektir ki, metafizik bir ilkeden yalnızca bir varlık anlamı feyz olur ve bu varlık anlamı, geldiği bedenin itidaline göre belirginlik kazanır. Şayet itidal, bir kömür madeni olmaya elverişli ise gelen suret kömür suretinc, çam ağacı olmaya elverişli ise gelen suret çam ağacı suretine vs. dönüşür. Dolayısıyla metafizik ilke nezdinde taayyün yoktur, bizzat mizacın hazırlığı, feyzi belirli bir türsel hakikatin sureti haline getirir. İlerde sudûr bahsi ele alınırken daha geniş değinileceği üzere bir kural olarak metafizik bir ilkeden sudûr eden feyzin ne olacağını daima kâbilin hazırlığı tayin eder ve bu ilke burada da geçerlidir.

İkincisi: İnsan nefsinin mahiyetinin ne olduğu sorusuna verilen cevap, filozoflar tarafından bir düşüncenin metafizik olmasının eşiklerin-

den biri olarak görülür. Fârâbî'nin bu hususta diğer İslam filozoflarının tamamından farklı bir kanaate sahip olduğu bilinmektedir. Ona göre insan nefsi başlangıçta diğer nefs türlerinde olduğu gibi bedene yerleşik olarak var olur. Yani İbn Sînâ'nın ve diğer pek çok İslam filozofunun düşündüğü gibi var olduğu andan itibaren bedenden bağımsız bir aklî cevher değildir. Evet, nefs aklî bir cevherdir ama bu aklî cevher sadece fiillerinde değil, varlığında da cisme ihtiyaç duyar. Bu aklî cevher başlangıçta bilgiler ve melekelerden yoksun olduğundan kuvveden fiile intikal etmeye muhtaçtır. Nâtık yani aklî oluşu, ona bilgileri ve zanaatları kazanma, iyi ve kötü huyları ayrıştırma, yapılması ve yapılmaması gerekenleri kavrama, faydalıyı, zararlıyı, haz ve acı veren şeyleri idrak etme imkânı verir. Bütün bu sayılanlar aynı zamanda nefsin gayelerini oluşturur. Çünkü nefs ancak bunlar sayesinde bilfiil akıl haline gelir ve bulunduğu cisimden bağımsızlaşabilir. Fakat nefsin bir yandan aklî diğer yandan maddeyle ilişkili oluşu, onun yetkinleşmek, bağımsızlaşabilmek ve ayrık bir cevher olabilmek için hem maddî dünyayı idrak etmesini hem de aklî âlemi idrak etmesini gerektirir. Yani nefs, hem varlık mertebesi bakımından kendisinden aşağıdakileri hem de mertebece kendisinden üsttekileri idrak etmeye muhtaçtır.

Kuşkusuz kuvveden fiile intikal, nefse birtakım parçaların eklenmesi kabilinden bir süreç değildir. Fakat nefsin fiil haline gelmesi, şeylerin suretlerini idrak etmesini gerektirdiğinden, aklî bir cevher haline gelmesini sağlayan suretler aynı zamanda ondaki çokluğu artırır. Bu bağlamda nefs başlangıçta henüz bilgiler ve melekelerle donanmamış iken suretlerle bölünmüş olmadığından, birliğe daha yakın durumdadır, suretlerle donanma sürecinde ise bölünmüşlüğü artar. Bu, cevherinde bilkuvve içerilen nihai birliğe ulaşma ve daha yetkin anlamda cevherleşme uğruna katlanması gereken bir bölünmedir. Aslına bakılırsa onun suretlerle donaması, kendindeki eksikliğini ve bölünmüşlüğünü tebellür ettiren bir turnusol kâğıdı işlevi görür. Dolayısıyla suretlerle donandıkça artan çokluk ve bölünmüşlük, ilk birliğe nispetle aldatıcıdır, zira kendi cevheri açısından salt kuvve halinde bulunduğu durumda sahip olduğu birlikten daha üstün birliği barındırır. Evet, çokluk bir eksikliktir ama nefs bu çokluğun yardımıyla zâtını tamamlar. Çünkü akılların ve semavî nefslerin tersine insan nefsinin cevheri, bir başka şeyi var etmek için alet kullanmaya veya cevheri dışında bir halde bulunmaya muhtaçtır. Bu ise kendi kemalini veya nihai halini buluncaya dek hal değişimini gerektirir. Bu sebeple insan nefsleri, arzu, mütehayyile ve duyu güçlerinden tamamen bağımsız

oluncaya dek kendi varlıklarıyla sınırlıdır ve başkasına varlık veremezler. Fârâbî nefsin arzu, mütehayyile ve duyu güçlerinden tamamen ayrıklaştığında kendisinden başkasına varlık vereceğini söyler. Fakat doğrusu bundan da emin görünmez.

> Öyle görünüyor ki (*ve yüşbihu en yekûne*) nefsin başkasında meydana getirdiği şey, yalnızca yaptığı bu fiil sayesinde kendi varlığının yetkinliğini artırması içindir. Alet ondan ayrıldığında ise onun başkasında herhangi bir etkide bulunması mümkün olmaz ve sadece kendi varlığına münhasır kalır. Zira anlaşıldığı kadarıyla (*ve yüşbihu en yekûne*) onun cevherinde başkasına varlık vermek yoktur aksine onun varlıktan payı varlığını daimi surette koruması ve fail sebep değil gaye sebep olabilmesidir.[36]

Pasajdan anlaşılacağı üzere, *ve yüşbihu en yekûne* ifadeleri, nefsin metafizik illet olamayacağına dair kesin olmayan bir kanaati ifade eder. Vakıa, teoride nefsin metafizik illet olmasını gerektiren bir sebep de yoktur. Zira türsel suret vermeyen bir metafizik illet olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Ne denli yetkin bir akıl haline gelirse gelsin, nefsin türsel suret verdiği iddia edilebilecek bir mevcutlar dizisi yoktur. Bu durumda nefsin başkasında meydana getirdiği şeylerin tamamı yalnızca kendi varlığının mükemmelliğini artırmayı amaçlar. Bedenden ayrıldığında yetkinleşme süreci duracağından, varlık verme özelliği tamamen ortadan kalkar. Bu sebeple de sadece kuvveden fiile intikal eden ve henüz arzu, mütehayyile ve duyu güçlerine bağımlı olan nefslerin yöneldiği ve mertebesini arzuladığı bir gaye işlevi görebilir, ama onları kuvveden fiile intikal ettirme işlevi göremez. Dolayısıyla insan nefsinin mükemmil (yetkinlik veren) oluşu, tamamıyla kendisine dönüktür ve kendi *kâmil*liğini (yetkinliğini) artırmak içindir, başka bir cevheri kuvveden fiile çıkarmak anlamında yetkinleştirmek gücü nefste bulunamaz. Nefsin başkalarına fiziksel sınırların dışına taşan etkisi, kuvveden fiile çıkmaya hazırlık kabilinden olabilir. Şu halde nefs, kendinde bir cevher olmakla birlikte idrak ettiği suretlerle cevherliğini tamamlayan bir hakikate sahiptir. Pekâlâ, nefs, suretleri nasıl idrak etmektedir? Bu soru, bizi mâkuller meselesinin üçüncü yönüne ulaştırır.

Üçüncüsü, nefsin dıştaki nesneleri idraki ve bu idrakle metafizik ilkenin feyzine hazırlanmasıdır. Doğrusu, mâkuller meselesinin en önemli yönü de burasıdır. Çünkü metafiziğin iddiası önemli ölçüde bu yön kav-

36 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 42.

randığında belirginleşir. Daha önce belirtildiği gibi, Fârâbî'ye göre nefs, iç ve dış duyuları vasıtasıyla dış dünyada var olanları elde eder. Burada maksadım, iç ve dış duyuların özelliklerini sıralamak ve bunların nasıl işlev gördüğünü tasvir etmek değildir. Yukarıdaki iki maddeyle ilişkili olarak üç soruya cevap bulmayı amaçlıyorum. Bunlardan birincisi, nefsin dıştaki nesneyi idrak ettiğinden nasıl emin olduğudur. İkincisi, dışta tahakkuk eden surete hangi şartlarda ulaştığıdır. Üçüncüsü ise idrak edilen suretlerin nefste nasıl bir varlığa sahip olduğudur.

Birinci sorunun cevabı, metafizik bilginin imkânının kritik eşiğini temsil eder ve üç adımlı bir açıklama içerir. Birinci adım, nefsin genel varlığa ilişkin bedihî idrakidir. Daha önce belirtildiği gibi bütün bilgiler bir yandan bir cevherin diğer yandan da o cevherin en temel yükleminin bilgisidir. Bu aşamada varlığın hakikî bir yüklem olup olmaması önemli değildir. Çünkü nefs, orada bir şeyin var olduğunu idrak eder ve bu şeylerin başında kendisi ve yüklemlerin başında da kendi varlığı gelir. Bir bütün olarak bilgilenme süreci de bu ilk önermedeki özne ve yüklemin çoğaltılmasından ibarettir. Burhân teorisinin bu süreci yönetmeyi amaçladığı daha önce belirtilmişti. İşte genel olarak metafizikçi filozofların bir şeyi bildiğimizden nasıl emin olduğumuz sorusuna verdikleri cevabı ilk adımı tam da bu noktada karşımıza çıkar: Kendimizi biliyoruz ve bunda şüphe etmek imkânsızdır. Pekâlâ, kendimizi kesin olarak bildiğimizi kabul etsek bile başka şeyleri bildiğimizi nereden bilebiliriz?

İkinci adım, insanın aklî bir varlığa sahip olmasıdır. Diğer filozoflar gibi Fârâbî de aklî varlığı, genel idrake değil, idrak edilen şeyin farkındalığını içeren bilme eylemine dayandırır. Ona göre farkındalığı içeren tümeli bilme anlamında idrak, insana özgüdür. Böylesi bir idrak, bütünüyle maddî olan bir cevherde kesinlikle meydana gelemez. Diğer bütün idrak güçleri, başkalarını idrak edebilme özelliğine sahipken insanî veya aklî idrak, bildiğini bilme özelliğine sahiptir. Bu durum, idrakin doğrudan doğruya insan nefsinde tahakkuk eden yönüne işaret eder, ama nefsin kendisi dışındaki şeylere ulaşabildiğini bilmeyi de kendinde barındırır.

Üçüncü adım ise aklî varlığın maddî varlığı ve fazlasını içerme özelliğidir. İşte insanı öncellikle bir şeyi, ardından da şeyleri bildiğinden emin kılan birinci ve ikinci adımın ardından gelen bu üçüncü adımdır. Bu adım çift katmanlıdır. Birinci katman, nefsin bildiği şeylerle ilişkili olmasını, ikinci katman ise nefsin bildiği şeyi en azından bildiği ölçüde içermesini ifade eder. Fârâbî felsefesi, nefsin varlığını başlangıçta cisme yerleştirmekle bilen ile bilinen arasındaki münasebet üzerine daha esaslı bir

vurguda bulunur. Zira nefsin başından itibaren bağımsız bir cevher oluşundan farklı olarak cisme yerleşmiş oluşu, onu en azından başlangıçta ilkece cisimde yerleşik diğer suretlere benzer hale getirir. Bu benzerlik, çözüldükçe, kendi kendisini yok eden düzenekler gibi kavrandıkça, aynı zamanda kendi kendisini de yok eder. Yani nefs, diğer cisimler suretlere benzerliği sayesinde onları idrak edebilse de idrak ettikçe onlardan bağımsız hale gelir. Bilmek ise bu anlamıyla bildiğini içererek dönüşmektir. Bu durum ise bilme eyleminin nefs dışında bir şeyle gerçekleştiğini ve dış şeylere ulaşmadığı sürece bilgiden bahsetmenin de imkânsız olacağını ifade eder. Zira bilen ile bilinen arasındaki münasebet birbirinden ilkece ayrı şey gerektirse de bu başkalığın itibarî olması mümkündür. Fakat idrak eden öznenin bildiklerini içermesi için bilen ile bilinen arasında hakikî bir başkalık olması gerekir. Pekâlâ, insan nefsi, dışta tahakkuk eden surete hangi şartlarda ulaşmaktadır?

İkinci sorunun cevabı, tam da birinci soruya verilen cevabın bir uzantısı olacak şekilde nefs ile dış dünya arasındaki paralellikte yatar. Kanaatimce Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların felsefelerinde genelde bilimsel bilgiden, özelde metafizik bilgiden kastedilenin tam olarak ne olduğunu anlamanın anahtarı da bu soruya verilen cevapta saklıdır. Cevap, oldukça özlü bir şekilde nefs ile dünya arasındaki paralellikle özetlenebilir. Cevabın ayrıntılı izahı da bu cümlenin unsurlarının tahliliyle yapılabilir. Cümlenin iki temel unsuru vardır: nefs ve dış dünya. Önce ikincisinden başlayalım. Yukarıda çeşitli vesilelerle ifade edildiği üzere duyusal idrake konu olan cisimsel suretler, dört unsurun çeşitli seviyelerde hazırlığı (*teheyyü'*, *isti'dâd*) sayesinde Faal Akıl'dan yahut semavî nefslerden gelen feyizle meydana gelir. Gelen feyiz mutlak olmakla birlikte hazırlanan mizacın itidali onu türsel bir surete dönüştürür. Dolayısıyla bir türsel suretin oluşumu, esas itibariyle hazırlık, mizaç ve itidale bağlıdır. İnsan nefsi ise, dış duyular aracılığıyla duyulur şeylere temas ettiğinde hem bu üç durumun ertesinde meydana gelen suretle karşılaşır hem de bizzat bu üç durumun kendisiyle karşılaşır. Çünkü türsel suretin varlığı, hazırlığın son aşamasının, mizacın ve karışıma giren unsurların imtizâcındaki dengenin de taşıyıcısıdır. Yani türsel suretin oluşumu ne itidali ne de mizacı ortadan kaldırır, tam tersine bunların kalıcı olmasını sağlar. Bu sebeple ister maden ister bitki ister hayvan ister insan olsun bir cisim ferdiyle karşılaşan nefs, bütün bunları dış duyuları aracılığıyla iç duyularına taşır. Duyulur suretin mütehayyilede tahlil ve terkibe konu olması sayesinde hazırlanan nefse metafizik ilkeden bir feyiz gelir. Tıpkı dış dünyadaki nesneye, unsurları-

nın hazırlığının ertesinde türsel anlamın feyzolması gibi nefse de dış ve iç duyulardaki idraki unsurların hazırlığı sayesinde bilgisel suret feyzolur. Dolayısıyla hem dışta hem de akılda türe ait suretin meydana gelmesi, hazırlık ve feyze dayanır. Akılda meydana gelen mâkulün dıştaki nesneye mutabakatının dayanağını oluşturan yani akıldaki yılan mâkulünün dıştaki yılan fertlerine örtüştüğünü ve bu fertlerin mâkulü olduğunu temin eden şey, işte bu iki hazırlık ve feyiz arasındaki paralelliktir. İnsan zihni, dıştaki nesnenin hazırlığına benzer süreçte hazırlanır ve metafizik ilkeden gelen feyze mazhar olur. Nasıl ki dıştaki nesneye gelen feyiz, belirli bir nesnenin sureti değilse ve nesne kendisine gelen mutlak varlık anlamını hazırlığına bağlı olarak maden, bitki veya canlı türlerinden birinin suretine dönüştürüyorsa, aynı şekilde insan zihni hazırlandığında ona gelen feyiz de mutlak bir varlık anlamıdır ve bu anlam, zihnin hazırlığına bağlı olarak maden, bitki veya canlı türlerinin birinin anlamına dönüşür.

Bu durum bizi oldukça radikal bir sonuca ulaştırır: İnsan aklında herhangi bir nesnenin suretinin meydana gelebilmesi için suretin dış dünyadaki hazırlığı ile nefsin hazırlığı arasında bir örtüşme olması gerekir. Mesela çam ağacı hakkındaki bir araştırmada araştırıcının zihninde çamın suretinin veya anlamının meydana gelebilmesi için çamın maddesinin suretini kabul etmesini sağlayan şartlar zihinde yeniden kurularak metafizik ilkeden suretin feyzine zihni hazırlamalıdır. İlk bakışta böylesi bir yargı sağduyuya aykırı görünür ve bu sebeple de fazlasıyla cüretkâr sayılabilir. Fakat daha derinden düşünüldüğünde bunun kesinlikle cüretkâr olmadığı, tersine burhânî yöntemin tam da bunu gerektirdiği görülür. Şöyle ki, dış duyuların idrakleri, diğer filozoflarda olduğu gibi Fârâbî'ye göre de iç duyulara intikal eder. İç duyulardan akla varıncaya dek bu duyumlar, dıştaki durumun aksine tam bir tahlil ve terkip sürecine sokulur. Diğer deyişle, dışta tahakkuk etmiş ve belirli bir türsel hakikatin bireyleşmiş hali olan şeylerin bütünlüğü zihinde parçalanır ve yeni terkiplere sokulur. Bunun Meşşâî gelenekteki meşhur ismi *tecrîd* yani soyutlamadır. Bu işlemin amacı, bir nesne ya da vakıanın oluşum süreçlerini belirlemek için onu geriye doğru çözündürmek ve duyulara görünen haliyle yeniden birleştirmektir. Soyutlama ameliyesinde nesneyi kuran unsurlar, bu unsurların gerekleri, bir araya gelmek için ihtiyaç duyduğu şartlar ve karşılıklı etkileşimleri tespit edilir. Böylece dışta bir nesne ya da vakıa olarak duyu idraklerine konu olan şeyler, bir yandan dıştaki süreç geriye doğru işletilerek tahlil edilir, diğer yandan da geriye doğru gidişle elde edilen verilerin dıştaki nesne ve vakıanın duyulara konu olan bütünlüğünü yeniden

kurmak için terkip edilir. Burhân teorisine göre şayet bu işlem sebepler ve sonuçlar uygun şekilde tespit edilerek yapılırsa nesnenin maddesinin sureti almak için geçirdiği hazırlık süreci insan zihninde yeniden inşa edilir. Bütün bu süreci yöneten nefs olduğundan tıpkı nesnenin maddesi hazırlandığında metafizik ilkeden ona gelen feyzin onun hazırlığına göre bir türsel surete dönüşmesi gibi metafizik ilkeden nefse gelen feyiz iç duyularda neyin tahlil ve terkibi yapıldıysa onun hakikatine dönüşür. Yani nefse gelen feyiz ile dıştaki nesneye gelen feyiz tamamıyla aynıdır. Her ikisindeki hazırlık, gelen feyzi bir surete çevirir. Fârâbî felsefesinde zihindeki mâkulün dıştaki nesneye mutâbakatının temelini işte bu oluşum süreçleri ve gelen feyzin özdeşliği oluşturur.

Kolayca anlaşılacağı üzere böylesi bir hazırlık son derece zordur ve her bir türsel suret için ulaşılmış bir hedef olmaktan ziyade ulaşılması gereken bir hedef olarak düşünülebilir. Fakat bu açıklamanın intâç ettiği önemli bir sonuç vardır: Şeylerdeki hazırlık süreci ne denli çeşitli ve karmaşıksa, nefsin hazırlık süreçleri aynı ölçüde çeşitli ve karmaşıktır. Madenlerden başlayıp insan nefslerine varıncaya dek hazırlık aşamalarının tamamında metafizik ilkeden feyiz geldiği gibi, nefsin hazırlık aşamalarının tamamında metafizik ilkeden feyiz gelir. İlk bakışta oldukça anlaşılır görünen bu sonucu derinlemesine kavramadığımızda nefsin hazırlığını lafızda derinleştirmek, ama anlamda yüzeyselleştirmek tehlikesine düşeriz. Kastedilen şudur: Nefse metafizik ilkeden gelen feyiz, çok aşamalı bir durumdur. Hazırlık dediğimiz şey, herhangi bir şeyle ilgili tek bir defada gerçekleşen, dolayısıyla tek bir sonuç olarak değerlendirilecek bir durum değildir. Tam tersine nefs şeyleri duyumsayıp duyusal idraklerini soyutlama sürecine tabi tuttuğunda daimi bir hazırlık süreci yaşar. Zira her bir soyutlama aşaması, nefs yönetimiyle gerçekleştirildiğinden soyutlamanın derecesine bağlı olarak nefs hazırlanır. Nefsin idraki ise hiçbir istisna kabul etmeksizin metafizik ilkenin feyziyle gerçekleşir. Dolayısıyla soyutlamanın derecesiyle irtibatlı ve paralel olarak nefs hazırlanır ve feyze mazhar olur.

Soyutlama tahayyülün alt seviyelerinden anlama son derece yaklaştığı seviyelere kadar uzanır. Nefs bu seviyelerden hangisine ulaşabilirse gelen feyzi de o seviyeyle irtibatlı olarak surete çevirir. Bunu nefste oluşan bilgilerin derecesini düşünerek anlamak mümkündür. Mesela insanda uçak bilgisi vardır. Fakat kimisi sadece bir resimde görür, kimisi dıştaki varlığını görür, kimisi uçağa binerek idrak eder, kimi uçuş hatlarında görevli olur, kimisi uçak pilotu olur, kimisi uçağın yapılışında teknisyen, usta yahut mühendis olarak görev alır, kimisi bizzat uçak anlamını tasarlayabilir.

Bu seviyelerin her biri soyutlamanın bir aşamasına tekabül eder. Aslına bakılırsa bunlar arasında yalnızca uçak anlamını tasarlayabilen, dıştaki bütün tahakkuklarından bağımsız olarak düşünülebilen ve dışta mevcut hale getirilen kimse hakikî manada soyutluğa sahiptir. Dikkat edilirse diğerlerinin tamamı da uçağın ne olduğunu sorduğumuzda bize bir şeyler söyleyecek ve uçağın ne olduğunu bilecektir. Ama uçağı yapmalarını istesek bunu yapamayacaklardır. Çünkü onların bilgisi, tahayyüle bağımlıdır ve uçak anlamını kavrama seviyesinde değildir. Oysa onların da zihninde olmuş ve olacak bütün uçaklara yüklem olmaya elverişli bir uçak anlamı bulunmaktadır. İşte bu anlam, hazırlığın derecesine bağlı olarak metafizik ilkeden gelen feyizle meydana gelir. Fiziksel ve matematiksel bütün suretlerde de durum böyledir. Bu bağlamda metafiziğe yükselmek, varlık anlamının mâkulünü matematiksel ve fiziksel bütün tahakkuklarından bağımsızlaştırabilmek demektir. Ancak böylesi bir soyutluk seviyesinde matematik ve fiziğin kapsamına girmeyen nesnelerin varlığı, aksi alınamaz bir şekilde idrak edilebilir. İşte metafizik bilgiye sahip olmak da esas itibariyle bu seviyeye ulaşmak demektir. Bu durum bizi yukarıda sorduğumuz üçüncü soruyu ele almaya ulaştırır. Çünkü metafizik bilginin ne olduğu tam da üçüncü soru cevaplandığında tebellür eder.

Üçüncü soru, idrak edilen suretlerin nefste nasıl bir varlığa sahip olduğu sorusuydu. Fârâbî'nin anlam teorisi, her ne kadar nefsteki mâkuller ile dıştaki suretler arasında bir paralellik hatta anlamca veya mantıkî bir özdeşlik üzerine kuruluyor olsa da o, daha önce Kindî'de gördüğümüz veya ileride İbn Sînâ felsefesinde görülebilecek türden bir zihnî varlık anlayışını savunmaz, bir tür anlam teorisini savunur. Nitekim *Cevâbât li mesâil süile anhâ*'da "Akılda tasavvur nasıl ve hangi yönden olur? Acaba o, dışta bulunan şeyin nasıl ise öylece akıl tarafından tasavvur edilmesi midir?" şeklindeki soruyu şöyle cevaplar:

> Akılda tasavvur şöyle olur: İnsan nefsin dışında bulunan şeylerden birini duyumsar. Akıl, o şeyin suretinde işlem yapar ve kendisinde onu tasavvur eder. Fakat dışta bulunan şey, gerçekte insanın nefsinde tasavvur ettiğiyle örtüşmez. Çünkü akıl, şeylerin en latifidir. Öyleyse onun kendisinde tasavvur ettikleri de suretlerin en latifidir.[37]

••••••

37 Fârâbî, *Cevâbât li mesâil süile anhâ*, nşr. Cafer Âl Yasin (Beyrut: Daru'l-Menâhil, 1992), 336-337.

Bu cevabın akabinde gelen "Şeyde meydana gelen suret kaç türlüdür?" şeklinde bir sorunun cevabında Fârâbî suretin farklı tahakkuklarını açıklar:

> Suretin şeyde meydana gelişi üç türlüdür. Birincisi, suretin duyuda meydana gelmesidir. Diğeri, suretin akılda meydana gelmesidir. Üçüncüsü ise suretin cisimde meydana gelmesidir. Suretin cisimde meydana gelişi, etkilenme yoluyladır. Bu, şeyin suretinin onun dışında başka bir şeyde o sureti kabul etmesi yoluyla meydana gelmesidir. Buna örnek, ateşe yaklaştırılan demirde ateşin sureti olan sıcaklığın meydana gelmesidir. Bu, demirin o sureti kabul etmesi nedeniyledir. Böylece demir o sureti taşıyan, suret de demirde taşınan hale gelir ve o suret sayesinde demirden suretin sahibinden sudûr eden şey yahut bu sudûr edenin bir benzeri sudûr eder. Suretin duyuda meydana gelmesi ise duyunun suretten etkilenmesiyle değil de suretin maddeyle karışık olarak bulunduğu durumu ve diğer durumları duyunun tasavvur etmesiyle şeyin suretinin duyuda meydana gelmesidir. Suretin akılda meydana gelişine gelince bu, şeyin suretinin maddeye karışık olarak değil tek başına, dışta bulunduğu durumlarla değil, fakat o durumlardan başka durumlarla, bileşik olarak değil yalın olarak, bir konuyla birlikte değil, karışık olduğu bütün konulardan soyutlanmış, akılda meydana gelmesidir. Özetle duyumsanan şeyler, bilinen şeylerden başkadır ve duyumsananlar, bilinenlerin örnekleridir. Bilindiği üzere, örnek, örneği olduğu şeyden farklıdır.[38]

Fârâbî bu açıklamada dile getirdiği mülahazalardan hareketle dışta tahakkuk etmiş suret ile zihindeki suret arasında yalnızca bir isim ortaklığı bulunduğunu düşünür. Ona göre zihindeki suret ile dışta tahakkuk etmiş surete hakikat birliğinden dolayı suret denmez. Fakat bunun sebebi, nefste meydana gelen mâkullerin tamamıyla maddî özelliklerden arınmış olmasıdır. Maddî özelliklerden arınma ilk bakışta Fârâbî'nin düşüncesini meşhur zihnî varlık öğretisine yaklaştırıyor görünse de meseleyi çok çarpıcı bir şekilde ele aldığı bir başka metinde Fârâbî akıldaki soyutluğunu ne anlama geldiğini açıklığa kavuşturur:

> Nefsler yetkinleşmediği ve kendi fiillerini yapmadığı sürece salt kuvve ve heyetlerden ibarettir ve şeylerin resimlerini kabul etmeye elverişlidir. Tıpkı görmeden ve görülenlerin resimleri kendisinde meydana gelmeden önce göz, tahayyül edilenlerin resimleri kendisinde meydana gelmeden önce tahayyül, mâkuller henüz suretken ve onların resimleri kendisinde meydana

••••••

38 Fârâbî, *Cevâbât li mesâil süile anhâ*, 337-338.

> gelmeden önce nâtıka gibidir. Nefslerde resimler bilfiil meydana geldiğinde –ki duyu gücünde duyulurların resimlerini, mütehayyile gücünde tahayyül edilenlerin resimlerini ve nâtık güçte mâkullerin resimlerini kastediyorum– bu resimler, suretlerden ayrılır. Bununla birlikte önceki heyetlerde meydana gelen bu suretler maddelerdeki suretlere benzerdir. Ama bunlara suret denilmesi sadece benzetme yoluyladır. Onlar arasında suretlerden en uzak olanı, nâtık güçte meydana gelen mâkullerin resimleridir. Bunlar neredeyse maddeden ayrıktır ve onların nâtık güçteki varlığı, maddedeki suretin varlığına benzemekten son derece uzaktır. Fakat bilfiil akıl, Faal Akıl'a benzer olarak meydana geldiğinde akıl ne suret olur ne de surete benzer. Gerçi bir topluluk cisim olmayan cevherlerin hepsini eşadlılık yoluyla suret olarak adlandırmakta ve bu suretleri de maddeden ayrık olup maddeye muhtaç olmayan ve maddeden uzak olanlar ile maddeden ayrık olmayanlar –bunlar bizim sözünü ettiğimiz suretlerdir– şeklinde ikiye ayırmaktadır. Fakat bu taksim, eşadlı ismin taksimidir.[39]

Bu pasaj, Fârâbî'nin nefsteki mâkul ile dıştaki suret arasındaki özdeşliği açıkça ele aldığı, dikkat çekici metinlerinden biridir. Metnin iddiasını üç cümlede özetlemek mümkündür. Birincisi, nefsin mâkullerle donanmadan önce mâkullerle donanmaya elverişli bir güç ve heyet olduğu cümlesidir. Bu cümleyi daha önce tahlil etmiştik. İkincisi, hem iç duyularda hem de nefste meydana gelen suretler ile maddede tahakkuk etmiş suretlerin birbirinden özü itibariyle farklı olduğudur. Açıktır ki bu ayrımının nedeni, dışta maddede bulunan suretlerin cevher veya araz olarak mevcut olmasına karşılık iç duyulardaki ve nefsteki resimler, ne cevherdir ne de dışta bir cevhere ilişip ona sıfat verdiği haliyle arazdır.[40] Bu sebeple dışta bulunan suretlerin doğuracağı sonuçlar ile zihindeki resimlerin doğuracağı sonuçlar da farklı olacaktır. Gerçi nefs ve iç duyuları kuşatacak şekilde zihindeki resimler, nefsânî nitelikler kapsamında değerlendirilebilir ve bu anlamda onların da araz olduğu söylenebilir. Fakat bunların araz olması, tek türden bir arazlıktır. Yani zihindeki renk veya ses kavramı, renk veya ses arazı değildir, renk ve sesin düşünülmesini sağlayan bilgi arazıdır. Dolayısıyla Fârâbî zihindeki resimler ile dıştaki nesnelere suret denmesini sadece isim ortaklığından ibaret görmektedir. "Nefslerde resimler bilfiil meydana geldiğinde bu resimler, suretlerden ayrılır" sözü

••••••

39 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 37-38.

40 Tartışma tamamen dıştaki cevherler üzerinden yürütülebilir. Fakat ben, Fârâbî'nin sözlerinin arazları da kuşatma imkânını dikkate alarak arazları tartışmaya dâhil edip zihinde araz olmak ile dışta araz olmanın bile aynı türden olmadığına dikkat çekmeyi amaçlıyorum.

de suretler zihinde meydana geldiğinde suret olmaktan çıkar, resimlere dönüşür demektir. Bu sebeple Fârâbî ısrarla iç duyular ve nefstekilere resimlere sadece benzerliği nedeniyle suret denildiğine dikkat çekmektedir. Metnin üçüncü ve en önemli cümlesi şudur: Dıştaki suret, idrak güçleriyle algılandığında nefse doğru ilerledikçe suret olmaktan uzaklaşır ve bu sebeple nesfteki resimler, dıştaki suretlere iç duyularda bulunan resimlerden daha uzaktır. Anlaşılacağı üzere bunun sebebi, iç duyulardaki resimlerin henüz anlam adını tam olarak hak etmemesi ve hâlâ duyulur olmasıdır. Oysa nefs veya akıldaki suret, tam olarak anlamdır ve duyulur eklentilerden tamamen arındırılmıştır. Fakat bundan daha önemlisi, gerçekten nefsteki resimlerin tam olarak resim adını hak edip etmediğidir. Şayet iç duyulardaki tasavvurlara dıştaki nesnelerin temsili olduğu için resim denilecek ve suret adının verilmesi mecaz olacaksa nefsteki anlamlara resim denilmesi de mecaz olmalıdır. Diğer deyişle iç duyularda bulunan tasavvurlar ile nefsteki mâkullere de eşadlılık yoluyla "resim" deniliyor olmalıdır. Zira nefsteki anlamlar, tamamıyla soyutlanmış saf mâkullerdir. Dahası, nefs bir hazne olmadığı için anlamların nefsteki varlığı, resmin iç duyudaki varlığı gibi değildir. Zira nefs bilfiil akıl olduğunda anlam, aklın ta kendisine dönüşecektir ve resimler ile iç duyular arasındaki ayrım, akıl ile mâkul arasında bulunmayacaktır. Bu durum bizi mâkuller meselesinin dördüncü yönüne ulaştırmaktadır.

Dördüncü yön, nefsin kuvveden fiile intikaliydi. Fârâbî felsefesinde nefsin kuvveden fiile intikali çeşitli açılardan ele alınır ve alındığı bağlamlara göre farklı isimlerle adlandırılır. Ama tamamında temel mesele aynıdır: Nefsin bilfiil akıl haline gelmesi. Bilfiil akıl olmak, nefsin cevherliğini tamamlaması demektir. Cevherliğini tamamlaması ise bedenden bağımsızlaşarak ayrık bir akıl haline gelip Faal Akıl'ın mertebesine ortak olması demektir. Kural olarak kuvveden fiile intikal ise mutlaka bilfiil bir mevcûdu gerektirir. Diğer deyişle bir mevcut kendi başına kuvveden fiile intikal edemez, bilfiil olan başka bir mevcut tarafından intikal ettirilir. Kuvveden fiile intikal eden mevcûdun yapabileceği yegâne şey, hazırlıktan ibarettir. Bu sebeple nefs de bilfiil akıl olabilmek için mutlaka bilfiil bir akla ihtiyaç duyar. İşte Fârâbî felsefesinde Faal Akıl nefsi kuvveden fiile intikal ettiren, dolayısıyla mâkullere ilişkin idrakinin kaynağı olan mevcuttur. Bu bağlamda Faal Akıl'ın en önemli işlevi, "düşünen canlıyı gözetmek ve onu insanın ulaşabileceği en yüce yetkinlik mertebesine yani en yüce mutluluğa ulaştırmaktır."[41]

•••••

41 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 32.

Düşünen canlıyı gözetmek, dış ve iç duyuların idrakleriyle feyze hazırlanan bir nefse, hazırlığa bağlı olarak mâkulleşecek bir feyzin bahşedilmesidir. Böylece nefs, kademe kademe kuvveden fiile intikal edecektir. Hazırlık bir sürece ihtiyaç duyduğundan, kuvveden fiile intikal ve yetkinliğin son mertebesine ulaşma da bir sürece ihtiyaç duyar. Bu demektir ki, insan nefsi parçalı bir yetkinleşme süreci yaşar, aşama aşama fiil haline gelir. Fiil haline gelmesi ise varlığı ve fiillerinde tamamıyla maddeden bağımsızlaşarak Faal Akıl'ın mertebesine ortak olması demektir. Ayrık akıllar arasında rütbesine ortak olunabilen yegâne akıl da Faal Akıl'dır. Bu anlamda nefsin bilfiil akıl oluşu, Faal Akıl'ın birliğini bozan ve onun zâtıyla birleşmeyi ifade eden bir durum değil, onun mertebesine ulaşmayı ifade eden bir durumdur. Fakat daha önce belirtildiği gibi bundan insan nefsinin tıpkı Faal Akıl gibi metafizik illet olabileceği anlaşılmamalıdır. Zira insan nefsi, böylesi bir payeden yoksundur; ne denli yetkinleşirse yetkinleşsin kendisi dışındaki bir şeye varlık verme konumuna yükselemez. Dahası, Faal Akıl'ın mertebesine ortaklığı da onun insan nefsinin metafizik illeti olduğu kabulünü ihmal etmeden anlamamız gerekir. Kural gereği, mâlulün varlık ve bilgi bakımından illetinin aşması veya onun seviyesini bütünüyle temellük etmesi imkânsızdır. Zira metafizik illet, daima mâlulünü ve fazlasını içerir. Bu takdirde Faal Akıl, insan nefsinin sahip olabileceği varlık ve bilgi derecesini ve fazlasını içerir. Dolayısıyla nefsin onun mertebesine ortaklığı, söz konusu ayrımın ortadan kalktığını değil, akılların sonuncusunun altında yeni bir ayrık akıl mertebesi bulunmadığını ifade eder. Yani Faal Akıl, maddeden ve eklentilerinden bütünüyle ayrık olanların son halkası olduğundan ve ondan aşağıda bir akıl bulunmadığından insan nefsleri madde ve eklentilerinden bütünüyle soyutlandığında ayrık akıllar zincirine yeni bir halka eklemezler, son halkanın mertebesinde sıralanırlar.

İnsan nefsinin yetkinleşmesi sürecinde Faal Akıl'ın katkısı genel olarak görme temsili kullanılarak anlatılır. Fârâbî de çeşitli eserlerinde bu temsile başvurur ve kuvveden fiile intikalde insan nefsinin ve Faal Akıl'ın tam olarak ne yaptığını bu temsilde hareketle belirginleştirir:

> Faal Akıl'ın insana nispetle konumu, göze nispetle güneşin konumu gibidir. Nasıl ki güneş, göze ışık veriyor ve göz de daha önce bilkuvve gören iken güneşten aldığı ışıkla bilfiil gören haline geliyor ve bilfiil görüyor olmasını sağlayan güneşin kendisini de bu ışıkla görüyorsa, yine söz konusu ışıkla bilkuvve görülür olan renkler bilfiil görülür hale geliyor ve bilkuvve olan göz de bilfiil göz oluyorsa aynı şekilde Faal Akıl da insana onun nâtık gücünde

> resmolan bir şey verir. Bu şeyin nâtık nefse nispetle konumu, ışığın göze nispetle konumu gibidir. Bu şey sayesinde nâtık nefs, Faal Akıl'ı bilir. Onun sayesinde bilkuvve mâkul olan şeyler, bilfiil mâkul olurlar. Onun sayesinde bilkuvve akıl olan insan, bilfiil akıl olur. Yetkinlik, Faal Akıl'ın mertebesine yaklaşıncaya dek devam eder ve insan daha önce böyle değilken bizatihi akıl haline gelir, daha önce böyle değilken bizatihi mâkul haline gelir ve daha önce heyûlânî iken ilahî hale gelir. İşte bu, Faal Akıl'ın fiilidir ve bundan dolayı "Faal Akıl" olarak adlandırılmıştır.[42]

Bu temsil ilk bakışta Faal Akıl'ın nefsin mâkulü bilmesinin vasatı olduğunu ihsas etmektedir. Zira görme olayında gören gözdür, görülen ise nesnedir. Işık, görmeyi mümkün kılan ortamı ve görüntünün aktarılmasını sağlamaktadır. Fakat ışık ne gören ne de görülen nesnedir. Bununla birlikte göz, ışık sayesinde hem ışığın kaynağı olan güneşi görmekte hem de bizzat ışığın kendisini idrak etmektedir. Benzer şekilde bilme olayında da bilen nefstir, bilinen ise nesnedir. Faal Akıl'ın temel işlevi, nefsin bilme yetisini işlevsel hale getirmesidir. Bilme yetisinin işlevselliği nefsin hem nesneyi bilmesini hem de bizzat Faal Akıl'ın kendisini bilmesini sağlamaktadır. Görme olayından farklı olarak Faal Akıl nefse bizzat bilginin içeriğini de veriyor diye düşünülebilir. Çünkü nefste mâkul haline gelen şey, Faal Akıl'dan gelen feyizdir. Lakin görme olayında da göze ulaşan bizzat görülen nesnenin kendisi değildir, görülen nesnenin görüntüsünü taşıyan ışıktır. Diğer deyişle görme olayında da bizzat nesne göze ulaşmamaktadır, göze ulaşan nesnenin görüntüsünü taşıyan ışığın kendisidir. Benzer durumu işitme ile hava arasındaki ilişkide de düşünmek mümkündür. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların benzetmeyi ısrarla tekrarlamalarının bir nedeni daha vardır: Her ne kadar nefs, Faal Akıl'dan gelen feyzi mâkule dönüştürse de mâkulün hazırlığını kendisi yapmaktadır. Gören göz olduğu gibi bilen de nefstir. Tıpkı görme olayında göz bir yönden etken konumda olduğu gibi bilme olayında da nefs bir açıdan etken konumdadır. Pekâlâ, bu iki olayın farkı var mıdır? Yani görme ve bilme oluşum bakımından bütünüyle benzer midir?

Bu soru, aslında meselenin ilk bakışta göründüğünden daha karmaşık olduğunu gösterir. Zira benzetmeye göre Faal Akıl, güneş konumundadır; feyiz ışık konumundadır; mâkul, nesnenin görüntüsü konumundadır; nefs de göz konumundadır. Göz daha önce bilkuvve gören iken ışık

•••••

42 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 35-36. Benzer pasajlar için bkz. Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 101-113; krş. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 160-162.

sayesinde bilfiil gören olmaktadır. Nefs de daha önce bilkuvve bilen iken feyiz sayesinde bilfiil bilen olmaktadır. İki tarafın farkı şudur: Kuvveden fiile intikalde gözün sağlıklı olmaktan başka herhangi bir hazırlığa ihtiyacı yokken nefsin "sağlığa" tekabül eden mizaç düzgünlüğü şartını karşılamasının yanı sıra hazırlığa ihtiyacı vardır. Dolayısıyla nefs söz konusu olduğunda tahlile bir unsur daha eklenmektedir: Hazırlık (*isti'dâd, teheyyü*'). Öyleyse meseleyi doğru kavramak için iki hususu belirginleştirmemiz gerekir. Birincisi, hazırlığın, ikincisi ise kuvveden fiile intikalin tam olarak ne olduğudur.

Bilindiği üzere nefsin hazırlığı, dış ve iç duyularla nesnelerin suretlerini idrak etmesidir. İç duyular arasında mütehayyile Fârâbî felsefesinde kilit bir işlev görür ve dıştaki bir nesnenin sureti, mütehayyileye resmolduğunda nefs resmolan şeyin dıştaki sureti temsili ölçüsünde Faal Akıl'dan feyze mazhar olur. Bu süreçteki ilk sorun, mütehayyileden nefse bir intikalin olup olmayacağıdır. Maddeden herhangi bir şeyin akla geçmeyeceği ilkesini dikkate aldığımızda, iç duyuların idraklerinden herhangi birinin nefse geçmeyeceğini düşünmek gerekir. Nitekim ileride İbn Sînâ bu durumu açıkça ifade edecektir.[43] Lakin Fârâbî nefsin başlangıçta bedene yerleşik olduğunu düşünür. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre başlangıçta nefs-beden ilişkisi, saf aklî bir mevcut ile saf maddî bir mevcûdun ilişkisi değildir. Tam tersine nefs, işin başında soyut olmaya elverişlidir ama soyut değildir. Nitekim soyutlanmamış bir nefs, tıpkı bir bitkinin, hayvanın veya yapay nesnenin suretinin onun maddesinin dağılmasıyla yok oluşu gibi, bedene bağımlı olduğundan bedenin bozuluşa uğramasıyla yok olmaktadır. Bu bakımdan Fârâbî felsefesi nefs-beden ilişkisinin bedenin nefse etkisi lehinde yorumlanmasına, Âmirî ve İbn Sînâ gibi nefsin başından beri maddeden ayrık olduğunu düşünen filozofların felsefesine nispetle daha elverişlidir. Bu bize Fârâbî'nin benzetmesini nefs-beden ilişkisi açısından derinleştirme imkânı veriyor görünmektedir. Fakat nefsin idrak sürecini yönetmesi, ona mütehayyile seviyesinde anlamı kavrama imkânı vermektedir. Nefste mâkulün meydana gelmesi ise yukarıda belirtildiği gibi, mütehayyileye suret resmolduğunda *irtisâm*ın derecesine bağlı olarak nefsin kabul gücünün işlevselleşmesidir. Şayet *irtisâm*, sebepleri temsil edebilecek derecede ise nefste irtisâm olan suretin mâkulünü kavrama gücü oluşmaktadır. *İrtisâm*ın sebepleri temsilden uzaklaştığı ölçüde de

••••••

43 Bu hususta bkz. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 46-47, 174-175.

nefste daha genel mâkulü kabul gücü oluşmaktadır. İşte hazırlık denilen şey, tam olarak budur. Bu bağlamda hazırlık, mütehayyiledeki *irtisâm*ın belirli bir suretle ilişkili olarak soyutluğa yakınlık derecesine bağlıdır. Genel olarak insanların suretleri tahayyül seviyesinde bilmesi ve onlara tam olarak örtüşen bir mâkule sahip olmamasının nedeni de budur. Evet, mütehayyiledeki *irtisâm* her halükârda nefsi hazırlar, ama *irtisâm*ın tabiri caizse kalitesi, nefsi dıştaki surete örtüşmeyen bir mâkule, suretin çarpık bir mâkulüne, daha genel, dolayısıyla da eksik bir mâkulüne yahut tam olarak örtüşen bir mâkulüne hazırlayabilir.

Bu noktada temel soru şudur: Acaba nefs, kendiliğinden böylesi bir kavrayışa elverişli midir, yoksa gözün ışık olmadan hiçbir şekilde görme işlevini yerine getiremediği gibi Faal Akl'ın feyzi olmadığı takdirde nefsin bilme gücü işlevselleşmemekte midir? Fârâbî'nin bu soruya cevabı kolayca öngörülebilir: nefsin hazırlık esnasında işlevselleşen kabil gücüdür. Fakat kabul edeceği şey olmaksızın nefste hiçbir mâkul meydana gelemez. Nefsin zâtı gereği yaptığı işlem, mütehayyile seviyesindeki *irtisâm*ı oluşturmaktır. Nefs bu süreçte etkin konumdadır ama mâkulün meydana gelmesinde Faal Akıl'a nispetle edilgin konumdadır. Faal Akıl'dan gelen feyzin belirli bir mâkul haline gelmesi nefsin hazırlığına bağlı olduğuna göre nefs, feyzin gelmesine vesile olan hazırlığın yanı sıra feyzin mâkule çevrilmesinde de etkin demektir. Öyleyse Faal Akıl'dan feyiz gelmedikçe nefsin özü gereği sahip olduğu bilme yetisi bizzat kendisi açısından işlevsel hale gelmeyecektir. Dolayısıyla gelen feyiz, hem nefsin bilme gücünü işlevselleştirir hem de bilgiye içerik kazandırır. Nefsin hazırlığı ise feyzin verdiği içeriğin belirli bir mâkul haline getirilmesini sağlar. Kuvveden fiile intikal de tam olarak budur. Bu anlamda kuvveden fiile geçiş, iki katmanlı bir süreçtir. Birinci katman, nefsin kabil gücünün feyze nispetle değil, feyzin içeriğine nispetle fail hale gelmesidir. Bu, ışığın gözü aktif hale getirmesine benzer. İkinci katman ise feyzin içerdiği varlık anlamının hazırlığa bağlı olarak belirli bir mâkule dönüştürülmesidir. Bu da ışığın taşıdığı görüntünün göz tarafından görülmesine benzer.

Yukarıdaki benzetmenin nefsin kuvveden fiile intikalini anlatan bir yönü daha vardır: Göz görmek için daima ışığa muhtaç olduğu gibi nefs de bilmek için daima feyze muhtaçtır. Aslında nefsin kuvveden fiile intikali meselesinde oldukça açık görünen ama en çok gözden kaçırılan kısım da burasıdır. Zira nefsin bilmek için daima feyze muhtaç olması, nefsin mâkullerin deposu olmamasıyla birlikte düşünüldüğünde tam olarak anlaşılabilir hale gelmektedir. Yukarıda bilen-bilinen özdeşliğini tartıştı-

ğımız kısımda belirtildiği gibi nefsin mâkulleri bilmesi, resimlerin mütehayyilede bulunması gibi mâkullerin nefste bulunması şeklinde değildir. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflar bu sebeple Faal Akıl'ın mâkuller için hazne veya depo işlevi gördüğünü söylerler. Bu cümlenin birincisi nefs ve ikincisi Faal Akıl'la ilgili olmak üzere iki anlamı vardır. Nefsle ilgili anlamı şudur: Nefs sadece dış ve iç duyuların idrakleriyle hazırlık yaptığında mâkulü elde etmek için Faal Akıl'dan gelecek feyze muhtaç değildir, aynı zamanda o mâkulü her bilme eyleminde de Faal Akıl'dan gelen feyze muhtaçtır. Evet, nefs zâtı gereği bilendir ama tıpkı gözün zâtı gereği sahip olduğu görme özelliğinin işlevselleşmesi için ışığa muhtaç olması gibi, nefs de bilme gücünü işlevselleştirmek için metafizik ilkenin feyzine muhtaçtır. Bu durum bize nefsin ister mâkulü ilk elde edişi olsun ister öğrendiği mâkulü hatırlaması ve çeşitli vesilelerle imal-i fikir etmesi olsun, her türlü bilme eyleminde feyze muhtaç olduğunu gösterir. Diğer deyişle, insan farkına varsın veya varmasın her türlü bilme eyleminde Faal Akıl'la irtibat halindedir ve bu irtibat sayesinde bilme gücünü aktif hale getirir. Fakat mâkulün ilk alındığı durum ile sonraki bilme durumları arasındaki fark şudur: Mâkulün ilk olarak elde edildiği durum, nefsin hazırlığına ihtiyaç duyarken sonraki bilme durumları, yeni bir hazırlığa ihtiyaç duymaz. İkinci durumda mâkulü bilmek Faal Akıl'ın feyzine ihtiyaç duyarken bu bilginin insanî eylemleri etkilemesi hafıza gücüne ihtiyaç duyar. Anlaşılacağı üzere mâkule ilişkin bilginin insanî eylemleri etkilemesi, mâkulün nefsten mütehayyileye intikal etmesi, ardından arzu (*nüzû'*) gücünün değerlendirmesine konu olması, bu değerlendirme doğrultusunda da fiil ve terke dönüşmesi demektir.

Bu bakımdan nefsin kuvveden fiile intikali esas itibariyle iki türlü bir nefsânî hareketi ifade eder. Mâkulün yenice oluştuğu birinci durumdaki hareket, uzak kuvvenin fiile intikalidir. Hazırlık olmadığı takdirde bu hareket kesinlikle gerçekleşmez. Mâkulün hatırlandığı ikinci tür hareket ise sadece yeni bir yönelişe ihtiyaç duyar. Bu yönelişin sonuç vermesi, hem Faal Akıl'ın feyzinin sürekli olmasıyla hem de kuvveden fiile intikalin geri döndürülemez oluşuyla garanti edilir. Fakat bazı durumlarda nefsin mâkulle tanışıklığı öylesine zayıflar ki, ikinci yöneliş neredeyse yeni bir hazırlık derecesinde çabaya ihtiyaç duyar. Böylesi durumlarda nefsin kuvveden fiile intikali geriye döndürülmüş ve nefs tekrar kuvve haline gelmiş değildir. Çünkü nefsin kuvveden fiile intikali, bir çocuğun yetişkin olmasına benzer şekilde geriye dönüşün imkânsız olduğu bir dönüşümdür. Bu sebeple neredeyse yeni bir hazırlığa ihtiyaç duyuracak kadar çabayı

gerektiren ikinci tür hareketin nedeni, nefsin elde ettiği bir mâkule uzun süreli ilgisiz kalması nedeniyle iç duyulardaki resimlerinin silinmesi yahut silinmeye yüz tutmasıdır. Bu sebeple nefsin metafizik ilkeye yönelişinin hazırlığını oluşturan fiziksel destekleri, önemli ölçüde ortadan kalkmakta ve mâkule ilişkin önceki idraki yenilenmemektedir. Bunun nedeni ise nefsin kavram ve önermelerin hazne veya deposu olmamasıdır.

Bu durum bizi daha radikal bir sonuca ulaştırmaktadır: Faal Akıl'ın zâtında hiçbir şekilde mâkuller bulunmaz, zira bu, onun bütün bakımlardan bilfiil oluşuyla çelişir. Aynı şekilde nefsin de zâtında mâkuller daimi bir şekilde bulunmaz. Zira nefs bu mâkullerin haznesi değildir. Başka bir ifadeyle nefsin zâtında kavram ve önermeler yoktur. Nefse gelen feyzin mâkule çevrilmesinin birinci adımı tahayyüldeki hazırlıkla irtibatlı olarak nefsin kuvveden fiile intikal etmesi yani nefsin tahayyüldeki hazırlığının aklî âlemdeki mütekabiliyetini kavrayacak şekilde aklîleşmesi ve soyutlaşması demektir. Bu dönüşüm kalıcıdır ve geri çevrilemez. Nefsin Faal Akıl'a benzemesi gerçek anlamda bu dönüşümle sağlanır ve ifade edilir. Kuvveden fiile intikal de gerçekte bundan ibarettir. Mâkule çevrilmesinin ikinci adımı ise mütehayyiledeki hazırlıkla irtibatlı olarak aklîleşen ve soyutlaşan nefsin, bu soyutluk derecesini mütehayyiledeki resimlerle irtibatlı olarak yahut irtibatlı olacak şekilde mâkul hale getirmesidir. İrtibatlı olarak veya irtibatlı olacak şekilde dedik, zira nefse gelen feyzin mâkulleşmesi ister feyiz mütehayyilenin ardından gelsin isterse mütehayyileyi öncelesin daima mütehayyileyle irtibatlı olarak gerçekleşir. Kavram ve önerme bilgisini de içeren bu mâkulleştirme işlemi, kalıcı değildir, başlangıçta hazırlığı, daha sonra yönelişi gerektirir. Şayet feyzin mütehayyileyle irtibatı kurulmazsa nefsin mâkule ilişkin idraki kavramsallaşmaz, sadece nefsin o mâkulü içerecek şekilde dönüşmesi seviyesinde kalır. Bu aslında parçalı bir şeyle irtibatlandırıldığında anlamsal olarak parçalara yani kavram ve önermelere ayrılmaya elverişli bütüncül bir idraktir. Doğrusu nefs, kuvveden fiile intikal etmeye muhtaç olmasaydı bu, arzulanan bir şey de olamazdı, çünkü kavram ve önerme bilgisi ya da nesnelerin hakikatlerinin bilgisi anlamında mâkulleri idrak etmek, haddizâtında maddeye temasla eksikliğe maruz kalmış bir varlığın derecesi olabilir. Bu sebeple kişinin mütehayyile ve hafızasında bozulma olduğunda mâkullere ilişkin idraki de bizim için bilinemez ve kavranamaz hale gelir.

Şu halde kuvveden fiile intikal, nefsin bilfiil akıl olma yönünde ilerlemesi demektir. Bu intikal doğru yönde ilerlediğinde nefs adım adım bilfiil akıl haline gelir. Fakat bebeklikten yetişkinliğe giden süreç, yanlış

düşünce ve uygun olmayan davranışlarla yönetildiğinde hakikî anlamda akıl haline gelme söz konusu değildir. Evet, bu durumda da bir kuvveden fiile intikal söz konusudur, zira hiçbir nefs bütünüyle yanlış inançlar ve uyumsuz davranışlarla donanamaz. Lakin böylesi inanç ve davranışlar, Fârâbî'yc göre nefsi bedenden bağımsız kılacak seviyeye varmayacağından nefsin mütehayyileye bağımlılığını perçinler. Bu bağlamda metafizikçi, nefsin soyutluğuna erişen ve varlık anlamını bütün mâkulleri içerecek şekilde bütüncül olarak bilebilen kimsedir. Böylesi bir soyutluk için hiç kuşkusuz onun, mütehayyileyi nefse bağımlı hale getirmesi, nefsin soyutluğunu mâkullere çevirmesi ve evrendeki nedensel düzeni kendi zihninde bilgisel suretler olarak yeniden kurabilmesi gerekir. Bununla birlikte soyutluğun mütehayyileyle irtibatı tek dereceli bir durum değildir. Fârâbî bu irtibatın, mâkullerin tahayyüllerini sadece mâkulleri kesbetmek için hazırlık kabilinden bilen saf filozof seviyesinden bütün mâkullerin maddi dünyadaki en uygun karşılıklarını görebilme becerisine sahip filozof-peygamber seviyesine varıncaya dek oldukça geniş bir yelpazede tahakkuk edebileceğini düşünür. Şayet feyzin mâkule çevrilmesinde mütehayyile bu denli keskin bir işlev görüyorsa bir bilim olarak metafiziğin tikel bilimlerle ilişkisinin de mütehayyileden nefse ve nefsten mütehayyileye olmak üzere iki yönlü olacak şekilde tesis edilmesi gerekmektedir.

1.6. Metafizik ile Diğer İlimler ve Sanatlar Arasındaki İlişki

Genel olarak felsefî ilimler arasındaki ilişkiyi iki kavram çifti ifade eder: Tümel-tikel (*küllî-cüz'î*) ve genel-özel (*âm-hâs*). Her ne kadar metafizik ve diğer ilimler ilişkisi, esas itibariyle tümel-tikel çiftiyle ifade edilse de zaman zaman genel-özel çiftiyle de ifade edilir. Diğer felsefî ilimler arasındaki ilişki ise genellik-özellik ilişkisidir. Zira bir ilmin konusu diğerinden kapsamlı olduğunda ondan daha genel olduğu söylenebilir, fakat onun tümel olması için mevcûdu incelemesi gerekir. Buna göre metafizik, mevcûdu konu edindiğinden tümel disiplin olduğu gibi konu diğer disiplinlerin konularından daha kapsamlı olduğundan onlardan daha geneldir. Genellik-özellik hiyerarşisi, matematik ve fiziğin kapsamına giren disiplinler arasında da devam eder. Bu bağlamda ilimler arasındaki ilişkiyi nitelemek için kullanılan tümel-tikel ve genel-özel ayrımları, ilimlerin inceledikleri konuların kapsamları dikkate alınarak kullanılır. Konuların kapsamı, aynı zamanda ilimlerde kullanılan burhânların yapısını ve ilimler arası burhân alış-verişini de tayin ettiğinden metafiziğin tümelliği aynı zamanda onun tikel bilimlerin ilkelerini temellendirme veya açıkla-

ma (*tebyînü mebâdi'i'l-ulûmi'l-cüz'iyye*) işlevini de ortaya çıkarır. Bu bağlamda ilimler arasındaki ilişki "ortaklık" kelimesiyle ifade edilir. Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da ilimler arasında beş bakımından ortaklık olacağını belirtir. (i) Aynı öncülleri kullanmaları sebebiyle ortaklık. (ii) Aynı konuyu incelemeleri nedeniyle ortaklık. (iii) Aynı şeyi kanıtlamaları nedeniyle ortaklık. (iv) Birinde kanıtlanan şeyin diğerinde kullanılması nedeniyle ortaklık. (v) Bir kısmının diğeriyle terkibe girmesi nedeniyle ortaklık.[44]

Bu şıkları metafizik ve diğer bilimler ilişkisine tatbik edebiliriz. Bir disiplin metafizikle (i) aynı öncülleri kullanıyorsa, (ii) aynı konu hakkında inceleme yapıyor yahut konuşuyorsa, (iii) aynı şeyi kanıtlıyorsa, (iv) metafizikte kanıtlanan öncülleri kullanıyorsa, (v) metafizikle terkibe girmişse o disiplin ile metafizik arasında ortaklık var demektir. Bunların her birini müstakil bir başlıkta incelemek mümkün olmakla birlikte burada Fârâbî'nin bir ilim olarak metafizikten ne anladığını tespit etmek için yukarıdaki beş şıkkı iki şıkka indirerek tartışacağım. Birincisi, metafiziğin tikel bilimlerle bilhassa ilke, konu ve burhân bakımından ortaklık ve farklılığıdır. İkincisi ise metafiziğin bilhassa cedel ve safsatayla ortaklığı ve bunlardan farklılığıdır. Bu kısım, metafiziği metafizik olmayan şeyden ayırmak bakımından hayati bir öneme sahiptir. Çünkü cedel ve safsatadan başka konu, kapsam ve tümellik bakımından metafiziğe ortaklık iddiasında bulunan ilimler bulunmaktadır. Nitekim bu kısım, filozofların bir disiplin olarak kelama yönelik eleştirilerinin de nirengi noktasını oluşturmaktadır. Zira filozofların kelam ilmine yönelik en önemli eleştirisi, kelamın meşhur öncülleri kullanan cedelî bir disiplin olduğudur. Bu bakımdan metafiziğin cedel ve safsatayla ortaklığı ve bunlardan farklılığı İslam düşüncesi tarihi açısından da son derece önemlidir.

1.6.1. Metafizik ve Tikel Bilimler

Metafizik ve tikel bilimler ilişkisi, esas itibariyle konu ve ilke açısından incelenebilir. Aslında metafiziğin tikel ilimlerle konu bakımından ortaklığını konuşmak ifadesi yeterince tuhaf görünür. Zira konusu genel olan safsata ve cedelden farklı olarak fizik ve matematik disiplinlerin tamamı mevcutların bir kısmını incelediğinden metafiziğin altında yer alırlar ve onun tikeli konumundadırlar. Fakat ortaklık tam da bu genellik-özellik ilişkisinden kaynaklanır. Tikel ilimlerin konularının tamamı, mutlak olarak mevcûdun altına girdiği ölçüde metafizik ve tikel ilimler aynı konuyu

44 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 41.

farklı açılardan incelerler. Fakat bu, metafiziğin incelediği ikincil konuların bir kısmında yani meselelerinin konularında tikel ilimlerle ortak olduğu anlamına gelir. Metafiziğin tikel ilimlerle ortaklığı kabul etmeyen konusu "mevcut olmak bakımından mevcut" yahut Fârâbî'nin tercihiyle "mutlak varlık"tır.

Metafizik ile tikel ilimler arasında ilkede ortaklığın bir yönü, genel öncüllerdeki ortaklıktır. Çünkü metafizik, tikel ilimlerin tamamının kullandığı genel öncülleri kullanır. Genel öncüller, ancak metafizikte vaz edilebilen ve tikel ilimler tarafından da bir kabul olarak alınıp kullanılabilen öncüllerdir. Metafizik ile tikel ilimlerin ortaklığının ikinci yönü, metafizikte ispatlanan bir öncülün tikel ilimlerde kullanılması yahut tikel ilimlerde varlığı açıklanan bir şeyin metafizik kullanılmasıdır. Fârâbî metafizikte ispatlanan bir öncülün tikel ilimlerde kullanılmasına, "Bir, birin zıddır" gibi tikel ilimlerin herhangi birinde kanıtlanması mümkün olmayan öncülleri örnek verir. Zira bu öncüller, her ne kadar birinci gruptakilere nispetle daha özel olsa da tikel ilimlerin herhangi birinin ispatlayamayacağı kadar geneldir. Bunlar aslında hem ayrıklara hem de ayrık olmayana ilişmesi mümkün olan durumlar hakkındaki öncüllerdir. Bu gruba giren yani ayrıklara ve ayrık olmayanlara ilişen bazı durumların matematikte veya hem matematik hem de doğa ilminde incelenmesi mümkündür. Astronominin ayrık mevcutlarla ilgili tespitlerinde olduğu gibi matematikte varlığı açıklanan bir kısım öncüller, metafizikte kullanılabilmektedir. Fakat böylesi durumlarda dikkatli olmak gerekir. Zira doğa ve matematik ilimlerde bizzat bu ilimlerin kendilerine özgü durumlara ilişkin açıklamalar kesinlikle metafizikte kullanılamaz. Bu bağlamda doğa ilminde nesneye sadece hareket ve sükûna konu olması bakımından ilişen özellikler hakkında yapılan açıklamalar kesinlikle metafiziğe taşınamaz. Yine matematikte sadece ölçülebilir veya kendisiyle ölçüm yapılabilir olması bakımından nesneye ilişen özellikler hakkında yapılan açıklamalar kesinlikle metafizikte kullanılamaz. Dolayısıyla böyle öncüllerde bu ilimlerden herhangi biri metafizikle ortak olamaz.

Bir ilimde açıklanan bir öncül, başka bir ilimde Fârâbî'nin ifadesiyle "sebep" veya "delil" olabilir. Şayet öncülün açıklandığı ilimde incelenen şeyler, öncülü kullanan ilmin incelediklerinden daha önce ise öncül sebep olarak kullanılır. Şayet durum tersi ise delil olarak kullanılır. Anlaşılacağı üzere burada delil "sebebin açıklanmasında sonucun kullanılması" anlamındadır. Öncülü açıklayan disiplinin inceledikleri, kullanan disipli-

nin incelediklerinden sonra geldiği için kullanım tarzına "delil" adı verilmiştir. Fârâbî'nin ifadeleriyle

> İki sanattan birinin kuşattığı şeyin diğerinin kuşattığı şeyden varlıkta daha önce olması imkânsız değildir. Fakat sonra gelen sanatı kuşatan sanatta bulunan şeylerin çoğunluğu veya birçoğu daha iyi bilinebilir veya onun açıklanması bize nispetle daha önce olabilir. Bu durumda bunlar, daha önce olan ilimde delil olarak kullanılabilir. Bundan dolayı astronomide (Nücûm ilminde) kanıtlanan şeyler, ilk felsefede [metafizikte] ve doğa ilminde ilk öncüller olarak kullanılır.[45]

Pasajda açıkça ifade edildiği gibi tikel ilimlerde açıklanan bir kısım öncüllerin metafizikte kullanılması mümkündür. Kuşkusuz bu öncüller, metafizikte sebep olarak değil, yukarıda açıklanan anlamda delil olarak kullanılır. Çünkü tikel bir ilim, metafizikte kullanılan bir şeyin ancak varlığını açıklayabilir, sebebini açıklayamaz. Metafizik ise matematikten varlığını aldığı şeyin sebebini açıklar. Bu durum metafiziğin ilimlerin reisi olmasına zarar vermez. Çünkü varlık bakımından daha önce olan ilim, sonra gelen disiplindeki ilk ilkelerin sebeplerini verir. İlk ilkeler sözü varlık ve bilgi bakımından yahut her ikisi bakımından söylenebilmektedir. Bilgi bakımından ilk ilkeler, ya mutlak olarak ilktir ya da ilimde kendisinden sonrakilere nispetle yani göreceli olarak ilktir. Göreceli olarak ilk olan ilkeler ise bir ilimde ilk olsalar bile başka bir ilimde ilk olmayabilir. Göreceli olarak ilk olan ilkelerin de başka bir sanatta kanıtlanması ve o sanattan bir aksiyom olarak alınması mümkündür.

Mutlak ilkeler varlık bakımında ilkeler olarak anlaşıldığında metafizik ilk ilkelerin varlığını kanıtlama payesini taşır. Çünkü metafizik mevcutların en uzak sebeplerini verir. Sebepleri veren ilim, daima verdiği disipline nispetle üstünlük ve riyâsete sahiptir. Metafizik ise bütün mevcutların en uzak sebeplerini verdiğinden mutlak üstünlük ve riyâsete sahiptir. Mutlak olarak ilk ilkeler aynı zamanda insanda oluşan ilksel bilgilerdir ve kesinlikle herhangi bir ilimde kanıtlamaz. Bunlar başından beri insanda meydana gelen bilgiler olduğundan başka bir sanattan alınamaz. Aslına bakılırsa, metafizikçi, varlık anlamını araştırmakla ilk bilgilerin de kesinliğini idrak eden kimsedir. Fakat metafizikte söz gelişi varlık kavramının yahut bir şeyin var olduğu öncülünün apaçıklığı ortaya konulduğunda bile aşağıdaki bir ilim, bu ilk ilkeyi metafizikten almış olmaz. Çünkü metafizik bunlar

••••••

45 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 42.

hakkında herhangi bir kanıtlama yapmamakta, sadece bedihîliklerine dikkat çekmektedir. Şayet metafizik varlık olmak varlığın kavranması demekse ilk ilkelerin de metafizikçi tarafından tahkik seviyesinde kavranabileceği söylenebilir. Fakat bu, diğer ilimlerde varlık kavramı ve şeyin var olduğu öncülünün sadece bir kabul (*vaz'*) olarak alınmasını gerektirmez. Diğer ilimler, bu ilk ilkelerin bedâhetini açıklamayı ve sofist eleştirileri cevaplamayı metafiziğe ertelemek zorundadır, zira konularının kapsamı varlık olmak bakımından varlık hakkında konuşmaya elverişli değildir. Bu sebeple de varlık idrakimize yönelik bir kuşkunun giderilmesi yahut asla kuşku kabul etmeyecek bir ilkede kuşkunun çözümü de ilgili ilimde yapılmak zorundadır. Dolayısıyla bu erteleme, söz konusus ilkelerin varlığını ve sebebini öğrenmeyle ilgili değildir, çünkü varlık ve sebepsizlik zaten bilinmektedir. Zira bunların bilinmemesi, insanî idrakten yoksun olmak anlamına gelir. Tam da bu nedenle herhangi bir ilimde mutlak olarak ilk ilkeler bilinmeden araştırma yapılamaz.

1.6.2. Metafizik ve Tümellik İddiasındaki Cedel ve Safsata

Fârâbî Meşşâî gelenekte ilimler arası genellik-özellik ilişkini beklenece̊i üzere *Kitâbu'l-Burhân*'da ele alır. Bu eserde Fârâbî önce ilimleri ikiye ayırır.

> Birincisi, mutlak olarak şey ve mevcut, bir ve çok gibi konusu tümel şeyler olan sınıftır. İkincisi ise sayı ve büyüklük gibi konusu daha özel mevcutlar olan sınıftır. Konuları tümel şeyler olan sanatların biri, hikmet yani ilk felsefedir [metafizik], biri cedeldir ve biri de safsatadır. Bu üç sanat birbirinden ilkeler, araştırma tarzı, bilgi miktarı ve gayeyle ayrılır.[46]

Bu ayrım, metafiziğin karşısına tümellik bakımından doğrudan cedel ve safsatayı koyar. Çünkü felsefî ilimlerden herhangi birinin metafiziğin karşısında tümellik iddiasında bulunması düşünülemez. Cedel ve safsata da metafizik gibi mevcut olmak bakımından mevcut hakkında konuşan disiplinlerdir. Dolayısıyla metafizik ve bu ikisi arasındaki fark, konuda olamaz. İlk bakışta oldukça anlaşılır görünen bu ayrım, Fârâbî'nin kendi dönemindeki dinî ilimler hakkındaki değerlendirmelerini dikkate aldığımızda başka bir tartışmaya evrilir. Zira metafizik ile cedel ve safsata karşılaştırmasının ilk sonucu şudur: Bir disiplin biçimsel olarak metafiziğe benzemekle metafizik olmaz. Metafizik olabilmesi için cedel ve saf-

46 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 38.

satanın bir ilim olmasını engelleyen kusurlardan arınmış ve metafiziği tümel ilim yapan özelliklerle donanmış olması gerekir. Yukarıda metnin son cümlesi, metafizik ile diğer iki disiplin arasındaki farkı dört maddede toplar. Fârâbî'nin bu maddelere ilişkin açıklamaları aynı zamanda metafiziğin bir bilim olarak ne olduğunu özlü bir şekilde ifade eder. Buna göre,

> (i) Hikmetin [metafizik] ilkeleri, kesin (yakînî) öncüllerdir. (ii) Araştırma tarzı, şeyin bütün yönlerden düşünülmesidir. (iii) Bilgi miktarı, şeyin doğasının insanın bilmesine imkân verdiği ölçüde insanın şeyi bilmede ulaşabileceği en son sınıra ulaşmasıdır. (iv) Gayesi ise bütün mevcutların en uzak sebeplerini bilmektir.
>
> (i) Cedelin ilkeleri, meşhur görüşler ve meşhur gibi işlev gören görüşlerdir. (ii) Araştırma tarzı, şey bir insan tarafından kabul edildiğinde ona karşı meşhur bir şekilde inatlaşma (*mu'ânede*) yapılabilmesi yönünden ve böyle bir inat yerinin (*mevzi'*) şeyden giderilebilmesi yönünden şeyin düşünülmesidir. (iii) Cedelin şeyi bilme miktarı, genel meşhur bilgidir. Bu bilgi, tasdikte kesine yakın ve kesine yakın gibi işlev gören bilgidir. Tasavvurda ise şeyin bazen bir durumda bazen de o durumun zıddında hayal edildiği tahayyüldür. (iv) Cedelin gayesi, iki şeyden biridir: Ya şeyin ispat ve iptalinde alıştırma yapmaktır ya da şey hakkında derinlemesine değil de genel olarak (*avâmî*) araştırma yapan iki kişinin güçleri bakımından sözün temellendirilmesidir ki böylece inatça daha zor olanına veya daha az olanına inanılsın.
>
> (i) Safsatanın ilkeleri, gerçekte meşhur olmadığı halde meşhur olduğu zannedilen öncüllerdir. (ii) Araştırma tarzı, şeyden saptıracak veya şeyde mugâlataya düşürecek şeyin talep edilmesi ve hasmı zannî bir galiplikle yenmeyi sağlayabilecek şeyin araştırılmasıdır. (iii) Bilgi ölçüsü, daha önce saydığımız yanıltıcı şeylerin gerçekleştirdiği, hakikatten sapmış bilgidir. (iv) Gayesi, safsatacının hikmet ve ilimlerde üstün olduğunun, ayrıştırmaya muktedir olduğunun ve hakikati destekleme ve bâtıla karşı direnme kudretine sahip olduğunun zannedilmesi ile onun yetkin ve başkalarının eksik olduğunun zannedilmesidir. Bunlar genel [yani konuları genel şeyler olan] disiplinlerdir.[47]

Fârâbî'nin pasajda birbirinin mukâbili olacak şekilde saydığı dört madde metafizik, cedel ve safsatanın ayrıştırılmasını amaçlasa da öncelikle metafiziğin bir bilim olarak iddiasını belirginleştirir. Birinci madde, öncelikle metafiziğin ilkelerinin kesin olduğu cümlesi, varlık, imkân, zorunluluk, "Şey vardır" ve "Var olanlar ya mümkün ya da zorunludur" gibi metafiziğin dayanağını oluşturan kavram ve önermelerin herhangi bir ka-

47 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 38-39.

nıtlamaya ihtiyaç duymadığını ifade eder. Fakat bu madde sadece metafiziğin dayandığı temel ilkeleri ifade ediyor olamaz. Çünkü ilk kavram ve öncüllerde metafizik ve cedel ortaktır. Zira bu bilgiler, sadece ilksel ve kesin değil, aynı zamanda meşhurdur. Cedelci de bunları metafizikçi kadar kullanır ve tümel bir sanat olma iddiasını bir yandan bu ilkelere, bir yandan insanların genel kabulüne mazhar olan diğer meşhurlara bir yandan da meşhur olmadığı halde meşhur gibi kullanılmaya elverişli olan öncüllere dayandırır. Dolayısıyla metafizikte kullanılan kesin ilkelerin bir kısmı, ilksel öncüllerden türetilen ve ikinci konu ve yüklemlerde kullanılan kavram ve öncüllerdir. Bu ikinci kısmın kesinliği, ancak birincilerle ilişkisi kurulduktan ve onlardan türetildiği açıklandıktan sonra bilinebilir. Mesela Fârâbî gibi Yeni-Eflâtuncu filozoflar "Birden ancak bir çıkar" ilkesinin böyle olduğunu düşünürler ve herhangi bir filozof tarafından açıkça ifade edilmese bile sudûr teorisi hakkındaki açıklamalar bu ilke dikkate alınarak yapılır.[48] Bu nedenle Fârâbî bu maddenin karşısına cedelin şu özelliğini koyar: "Cedelin ilkeleri, meşhur görüşler ve meşhur gibi işlev gören görüşlerdir." Bu bağlamda metafiziğin safsatadan ayrılığını uygulamada anlamak güç olsa da ilkece ifade etmek güç değildir: "Safsatanın ilkeleri, gerçekte meşhur olmadığı halde meşhur olduğu zannedilen öncüllerdir." Dolayısıyla safsatada muhatabın tuzağa düşürülmesi ve bu amaçla lafız ve anlamdaki ortaklıkların muhatap aleyhine kullanılması için meşhur süsü verilen öncüller kullanılır. Şu halde metafizik, cedel ve safsata sıralamasında, bir sonraki bir öncekinin sahip olduğu üstünlükten yoksun ama onda bulunmayan bir kusurla donanmış olarak yerini alır. Ayrıca bu ilk madde, diğer maddelerdeki ayrışmaların da temelini oluşturur.

İkinci madde, yöntemsel ayrışmayı ifade eder. Metafiziğin araştırma tarzı (*nahvu'n-nazar*), şeyin bütün yönlerden düşünülmesidir. Şeyin bütün yönlerden düşünülmesi, var olması bakımından bilinmesi demektir. Çünkü metafizik, şeyin bilkuvve, bilfiil, tam, eksik, illet ve mâlul olması gibi, genel yüklemlere konu olmasını incelediği gibi onun varlık tarzının mevcutlar hiyerarşisindeki yerini de belirginleştirir. Aslına bakılırsa metafiziğin incelemesi, şeyin cisim olması bakımından sahip olduğu sureti ve özellikleri yani fiziksel ve matematiksel yönleri içermez. Fakat metafizik matematiksel ve fiziksel varlığa ilişkin kavrayıştan sonra geldiği için prensip olarak varlık olmak bakımından varlık incelemesi, önceki araştır-

••••••

48 Mesela bkz. Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 61-62; krş. *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 80-85.

maları ve fazlasını içerir. Dolayısıyla metafizik, şeye ilişkin incelemelerin tamamlandığı durağa tekabül eder. Bu bağlamda önceki ilimler, inceledikleri şeylerin yakın nedenlerini, metafizik ise bütün olmak bakımından bütünün nedenlerini kavramayı sağlar. İlerde İbn Sînâ bu durumu *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta "varlık ve varlığın nedenleri" ifadesiyle çarpıcı bir şekilde dile getirecektir. Şu halde metafiziğin araştırma tarzı, şeyin bir bütün olarak tefekkürüdür. Bu haliyle metafizik, bir muhatabı ve karşılıklı konuşmayı gerektirmez. Gerçi *Kitâbu'l-Burhân*'da "Burhânî Muhâtaba" (Bilimsel Diyalog) başlığı vardır ama bu başlık, bilimlerde öğretim sürecinde hoca-talebe ilişkisini ele alır. Genelde felsefî ilimler özelde metafizik, incelenen şey hakkındaki tasavvur ve tasdikleri bir muhatabı ikna, susturma veya saptırma üzerine kurmaz, şeyi neyse o olarak kavramayı amaçlar. Oysa cedel ve safsata, özü gereği düşünmeyi bir muhatabın konumu üzerine kurar. Bu sebeple cedelin araştırma tarzı, bir düşünceyi karşıdakine kabul ettirmek için meşhur olan yahut meşhur görünümde olan öncüller kullanarak muhatabın direncini kırmaktır. Fakat cedelin araştırma tarzında, gözden kaçırıldığında meselenin yanlış anlaşılmasına sebebiyet verecek oldukça dakik bir nokta vardır: Cedelci, muhatabın zihninde inatlaşma veya direnci kaldırmaktan ziyade kendi iddiasında muhatabın inatlaşabileceği noktaları gidermeyi amaçlar. Başka bir deyişle cedelci, kendi iddiasını muhatap tarafından itiraz edilemeyecek bir surete sokmayı amaçlar. Cedelciye yönelik itiraz, meşhurluk yönünden geleceği için de cedelde gerçekte veya görünüşte meşhur öncüller kullanılır. Yani cedelde meşhurluğun esas olması, sadece cedelci yönünden değil, aynı zamanda muhatap yönündendir. Bu sebeple cedelin meyvesi, muhatabın ikna edilmesi değil, susturulmasıdır. Safsata ise kişinin asıl kabul ettirmek istediği şeyi muhatabından saklayacak ve muhatabı mugâlataya düşürecek şeyi araştırır. Dolayısıyla safsata kişide sahte bir mağlubiyet hissi oluşturmanın yollarını kollamaktan ibarettir.

Metafiziğin bilgi miktarını ifade eden üçüncü madde, aslında genel olarak felsefenin tanımını hatırlatır: İnsanın gücü nispetinde eşyanın hakikatini bilmek. Fakat dikkat edilirse Fârâbî sadece insanın bilme imkânlarını dikkate alarak değil, aynı zamanda nesnenin doğasının kendisini insan idrakine sunmasını dikkate alarak kurar: "*ve miktâru ma'rifetihâ bulûğu'n-nihâye elletî li'l-insâni en yebluğahâ fî ma'rifeti'ş-şey'i ve bihasebi mâ fî tabî'ati'ş-şeyi en ya'lemehû insânün*". Bu cümlenin birinci kısmı, "insanın şeyi bilmede ulaşabileceği son sınırı", ikinci kısmı ise "şeyin doğasının insanın bilmesine imkân verdiği ölçüyü" içermekte-

dir. Metafizik felsefî araştırmaların son sınırını ifade ettiği için bir yandan nesnenin doğasının insana kendisini açmasının, diğer yandan da insanın kendi bilgi imkânlarını kullanmasının son durağı olarak ifade edilmiştir. Bu durum aynı zamanda metafiziğe ulaşmayan kimsenin gerçek anlamda filozof olamayacağını da ifade eder. Bu sebeple felsefe geleneğinde fizik ve matematik ilimlerin birinde uzman olan kişiye bizzat uzmanlık alanıyla ilgili unvan verilir, yani fizikçi (*tabî'î*) veya metamatikçi (*hendesî*) olduğu söylenir. Ama mutlak olarak filozofluk payesi yalnızca metafizikçiye verilir. Çünkü şeylerin varlık hiyerarşisindeki yerine ilişkin insanî kavrayışı metafizikçi temsil eder. Bu bağlamda metafizik, insanın bilme imkânlarının tüketilmesi ve varlık anlamı hakkında dinginliğe ulaşılması demektir.

Tam da bu iddia iki önemli soruna en azından işaret etme imkânı verir. Bunlardan biri, böylesi bir idrakin ayrıntılı bir fizik ve matematik bilgisine ihtiyaç duyup duymadığıdır. İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ın metafizik bölümündeki (*el-vücûd ve 'ileluhû*) istidlâlleri aklın bedîh kavramları üzerine kurması ve metafiziği tümdengelimsel olarak inşa etmesi, bu sorunun bilhassa İbn Sînâ metafiziği bağlamında genişçe tartışılmasını gerektirmektedir. Fârâbî'nin metafiziğe ilişkin açıklamalarını dikkate aldığımızda şu kadarını söylemekle kifayet edebiliriz: Fârâbî'nin nübüvvet teorisi, matematik ve fizik varlığın mâkullerini herhangi bir çaba sarf etmeden almayı bir imkân olarak kabul etmektedir, ama Fârâbî'nin öngörüdüğü felsefî öğretim, mantık, matematik, fizik ve metafizik sıralamasını izler. Bu haliyle matematik ve fiziği atlayan ve nesnenin matematiksel ve fiziksel yönlerini bilimsel bilgi düzeyinde bilmeyen bir aklî metafiziğin felsefede yeri olmadığı iddia edilebilir. Yine de bu teori, disipliner bir matematik ve fizik tahsiline dayanmayan bir metafiziği tartışmanın önünü açmış yahut nebevî geleneğin iddiasını mütehayyile gücünü kullanarak felsefî bir açıklamaya dönüştürmüştür. Bu bağlamda Fârâbî bilinen bütün bilgi türlerini felsefî bilginin bir parçası haline getirerek metafiziğin tümelliğini garantiye alır. Zira insanî bilgi araçlarıyla ulaşılabilir olmayan bir bilgi türü varsa felsefî bilimler, insanî bilgi dağarcığını temsil etmiyor demektir. Bu ise ya metafiziğin tümel olmadığını ya da metafizikteki tümelliğe başka bir yöntemle de ulaşılabileceğini gösterir ki, sûfîler tam da böylesi bir iddiada bulunmuştur. Oysa Fârâbî nübüvveti dahi kişinin mizacının kusursuzluğundan kaynaklanan mütehayyile gücünden hareketle temellendirip açıklamıştır. Bu sebeple o, insanın bilgi araçlarından biriyle açıklanamayan "ilham" vb. iddiaların bilimsel veya felsefî olduğunu kabul etmez. Fârâbî *Kitâbu'l-*

Burhân'da "öğretmeyi" (*ta'lîm*) incelediği bölümde böylesi bir iddianın sahte bir felsefe olduğunu iddia eder:

> İlham ve hatırlatma olmaması ve insan zihninde daha önce bulunan bir bilgiye ilave bir bilginin meydana gelmesine "öğretim" adı verilmesi uygundur. Bu, bir grup insanın ilahî bir fiille meydana geldiğine inandığı şey konumundadır. Şayet bu da öğretim olarak adlandırılıyorsa bu sınıf şu anda hakkında konuştuğumuz öğretim kapsamında değildir. Bunu, insanın yapabileceğinin dışında kalan felsefeyle sözüm ona felsefe yapan (*tefelsüf*) kimselere bırakalım. Biz şu anda insanî mâkulleri içeren felsefe dâhilindeki insanî öğretim hakkında konuşuyoruz. İşte bu, Sokrat'ın Atina şehri ahalisinin liderlerine karşı delil getirirken hakkında şöyle dediği felsefedir: "Yurttaşlarım! Ben sizin bu ilahî hikmetinizin yanlış bir şey olduğunu söylemiyorum, fakat diyorum ki, ben onu yapamıyorum ve ben, insanî bir hikmetle hakîm olduğumu söylüyorum." Şu anda hakkında konuştuğumuz bu öğretim, insanî muhâtabayla gerçekleşen öğretimdir.[49]

Pasajın ilk cümlesi, insan zihninde bulunan bilgilere ilave bir bilgi oluşmasının "öğretim" olarak adlandırılabileceğini söylemektedir. "İlhâm veya hatırlatma olmaması" ifadesi, tam da Fârâbî'nin felsefî olamayacağını iddia ettiği bilgi türünü ifade etme amacındadır. Pasajın sonunda Sokrat'tan yapılan alıntı, adlandırmalarla meseleyi iyice tavzih eder: İlahî hikmet ve insanî hikmet. Alıntı, böylesi bir iddianın tamamen konu dışı olduğunu, dolayısıyla felsefî olmakla nitelenemeyeceğini ifade etmektedir. Bunun niçin felsefî olmadığı oldukça açıktır: Bir araştırmayı felsefî yapan şey, her şeyden önce yöntemidir. Felsefî yöntemin özelliği, insanın bilgiye nasıl ulaştığını açıklamasıdır. Şayet bir yöntem, insanî araçlarla bilgiye nasıl ulaşıldığını açıklayamıyorsa onun bilimsel olduğu söylenemez. Bu şekilde açıklandığında metnin iddiasının açık olduğu söylenebilir. Fakat Fârâbî'nin felsefî külliyatı dikkate alındığında metin açıklığını önemli ölçüde yitirir. Zira bu konuyla ilgili iki ciddi sorun olduğu söylenebilir. Birincisi, peygamberliği kabul etmenin felsefenin yönteminde bir gedik açma sayılıp sayılamayacağıdır. Bizzat bu pasajdan hareket edecek olursak, herhangi bir yönteme ihtiyaç duyurmayacak derecede kusursuz bir kabiliyete dayanan peygamberliğin, Sokrat'ın ağzından dile getirilen "ilahî hikmet" kapsamında değerlendirilmesi gerekmez mi? Fârâbî, bu soruya olumsuz yanıt verecektir. Çünkü Fârâbî, peygamberin nazar yöntemi dışında bir yöntem kullanarak, mesela bir tür riyazet ya-

•••••

49 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 56.

parak peygamber olduğunu kabul etmez. Ona göre peygamberin mizacı, kusursuzluk derecesine bağlı olarak, şu iki şeyden birini veya her ikisini kazandırabilir. Birincisi mâkullerin mütehayyel resimlerinin bilgisi iken ikincisi hem mâkullerin hem de mütehayyel şeylerin bilgisidir. Fakat unutmamak gerekir ki Fârâbî'ye göre gerçek din, gerçek felsefeyi izler, yani ancak mâkulün tahayyülü olabilir. Bütün mâkuller ise asıl itibariyle felsefî ilimlerde ortaya konur ve peygamberin getirdiği yasa (*şerî'at*) mâkullerin mütehayyile gücü yardımıyla duyulur hale getirilmesinden ibarettir. Bu sebeple Fârâbî'nin teorisinde peygamber felsefî ilimlerde ifade edilenlerden farklı ve yeni bir bilgi getirmez, sadece mâkulün bireysel ve toplumsal hayata uyarlar. Bu uyarlama, peygamberin en geniş anlamıyla tarihsel şartlarına özgüdür ve özgülüğü derecesinde de özgündür. Kuşkusuz ahlakî ve siyasî hayatın insan olmak bakımından insan yetkinliğiyle ilgili ve bu sebeple de bütün dönemlerde geçerliliğini sürdüren nazarî ilkeleri vardır. Yine nazarî ilkelerin zorunlu sonucu kabul edilen ahlakî ve siyasî kuralları vardır ve bunlar da bütün dönemlerde geçerlidir. Mesela herhangi bir peygamberin adalet ilkesinden vazgeçmesi yahut zinayı, hırsızlığı veya eşcinselliği meşru hale getirmesi imkânsızdır. Bu ilke ve uygulamalar, herhangi bir dönemde değişmeyeceğinden, bütün peygamberler tarafından yasanın nazarî ve amelî parçalarını oluşturur. Fakat adaletin tatbikini sağlayan yasalar veya hırsızlığı ortadan kaldırmak alınacak tedbirler ve hırsızı tedip etmek için uygulanacak cezalar, dönemsel olarak değişiklik gösterir. Bu bakımından Fârâbî'ye göre bütün peygamberler mâkullerde ve yasaların maksatlarında tek bir zihin gibidirler. Evet, gerek mâkulün gerekse yasanın bilgisinde özellikle toplum kuran peygamberler yöntemli bir araştırmaya ihtiyaç duymaz. Fakat "ihtiyaç duymama" ile kastedilen şey, idrak güçlerinin nesnelerine ulaşmasında ve aklın şeyler arasındaki nedensel düzeni kavramasında yöntemin sağladığı hatadan korunma özelliğini mizacıyla temin etmesidir. Çünkü mizacın kusursuzluğunun, iç kuvvelerin idrak kapasitesini akılla uyumlu bir şekilde sonuna dek kullanımını mümkün kıldığı iddia edilmektedir. İbn Sînâ daha sonra buna "sezgi gücünün mükemmelliği" diyecektir.[50] Çünkü mizacın kusursuzluğu nesnelerin nedensel düzenini kavramayı sağla-

••••••

50 İbn Sînâ felsefesinde sezgi hakkında bkz. Şaban Haklı, "İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi", *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 1(2007/1): 35-52; Adnan Gürsoy, "İbn Sînâ Felsefesinde Sezgisel Bilginin Aklî Karakteri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014): 191-210.

maktadır. Bu haliyle nebevî idrak, nazar gücünün sınırları içinde görünür ve Sokrat'ın söylediği anlamda ilahî bir ilham ve hatır olarak değerlendirilemez. Fârâbî'nin nübüvvet teorisi, onun bilgi ve varlık anlayışı doğrultusunda böyle bir sonuca ulaşılabilir. Çünkü Fârâbî, nesne ve vakayı meydana getiren sebepleri yani orta terimleri kavramanın niteliğinde ne denli farklılaşırsa farklılaşsın filozof peygamberin idrakini *nazar* kapsamında değerlendirir. İslam felsefesinin ilerleyen yüzyıllarında bu sorun Fârâbî'nin düşündüğünden farklı tarzda değerlendirilecektir.[51]

Fakat bu maddeyle ilgili olarak sorulması gereken bir diğer önemli soru şudur: İnsana kendisini açmayan bir doğa yahut insanın bilme imkânlarının yetersiz kaldığı bir araştırma var mıdır? Zira Fârâbî metafiziğin ulaşacağı bilgi miktarını, şeyin doğasının insanın bilmesine imkân verdiği ölçü ve insanın şeyi bilmede ulaşabileceği en son sınırla kayıtlar. İfadenin mefhumunu tersine çevirdiğimizde (*mefhûmu'l-muhâlefe*) ihsas edilen şudur: Şeyin doğasının kendisini insan idrakine sunmadığı bir yön olabilir, dolayısıyla insanın ulaşabileceği bilgi miktarı bir yandan şeyin kendisini sunduğu ölçüyle diğer yandan da insan idrakinin kendi sınırlarıyla çevrilidir. Bu soruya verilebilecek cevap birkaç parçadan oluşur. Birincisi, Fârâbî'nin ilk maddede söylediğidir: İlkece metafizik, şeyin bütün yönleriyle düşünülmesi olduğundan, felsefî ilimlerin zirvesine ulaşıldığında eşyanın hakikatlerinin bileneceği kabul edilir. Bu ilke bizi cevabın ikinci parçasına ulaştırır: Aklın kâbil gücünün herhangi bir sınırı yoktur. Yani biz, nesnelerin hakikatine ulaşmakta çoğu kez zorlansak da hakikatin akla sunulmasına imkân olduğu sürece aklın idrak edememesinden bahsedilemez. Pekâlâ, nesnenin hakikatinin akla sunulmasında kısıtlılık var mıdır? Bu soru da bizi, cevabın üçüncü parçasına ulaştırır: Aklın kavrayışının sınırları, kendi varlık mertebesidir. Kuşkusuz bu, Fârâbî gibi Yeni-Eflâtuncu felsefe geleneğine mensup filozoflar tarafından aksi alınamaz ve istinası olmaz bir kuraldır. Fârâbî sonrasında Âmirî gibi bazı filozoflar, insan nefsini küllî akılla aynı mertebeye koyarak nefsin varlık mertebesini yükseltecektir, fakat nefsin belirlenen mertebenin ötesine geçmesi düşünülemez. Filozof nefse hangi mertebeyi veriyorsa onun varlık ve bilgi bakımından imkân ve kabiliyetlerini de o mertebeye göre açıklamak durumundadır. Bu ilkenin bizim şu andaki konumuz açısından sonucu şudur: Fârâbî'ye göre insan nefsi Faal Akıl'la aynı var-

51 İslam felsefe tarihinde Fârâbî sonrasıda onun nübüvvet teorisinin geçirdiği dönüşümlere ilişkin özlü bir anlatım için bkz. Ömer Türker, "İslam Felsefesinde Nübüvvet Teorileri", *Sabah Ülkesi* 52 (2017): 25-29.

lık mertebesine erişebilir. Akıllar içinde mertebesine ortak olunabilen yegâne akıl Faal Akıl'dır. Bu demektir ki, metafizikçi Faal Akıl üzerindeki ayrık akılları ve Tanrı'yı yalnızca kendi mertebesindeki varlık anlamında içerildikleri kadar bilebilir, söz gelişi birinci aklı ve Tanrı'yı neyse o olarak bilme imkânına sahip değildir. Cümleyi akılların ve Tanrı'nın hakikatini dikkate alarak da kurabiliriz: Ayrık akıllar ve Tanrı sudûr sürecinde kendisini insan nefsine ne ölçüde sunuyorsa insan nefsi onları o ölçüde bilebilir. Fakat insan nefsi bir bütün olarak cisimlerden daha üstte bulunan varlık mertebesinde yer aldığından, bütün cisimleri neyse o olarak bilme imkânına sahiptir. Kuşkusuz bu, insanın onların tamamını bilfiil neyse o olarak bildiği anlamına gelmez, yalnızca nefsin bilme imkânını dile getirir. Daha önce belirttiğimiz üzere bu imkânın matematik ve fizik kapsamına giren ilimlerde metafiziğe yükselmeye elverecek seviyede tahakkuk ettirildiği düşünülür. Bu durum, Fârâbî'nin dördüncü maddesiyle birlikte düşündüğümüzde daha da anlaşılır hale gelmektedir. Çünkü metafizikçinin ayrık akılları ve Tanrı'yı bilmesi, esasında onların sonraki bütün mertebelerin sebebi olduklarını bilmesi demektir. Yani onların sebep oluşu bilindiğinde varlığın uzak sebepleri de bilinmiş olmaktadır. Nefsin kuvveden fiile intikal edip ayrık bir akıl oluşu, varlık anlamının aklî tahakkukunu, cisim olan bedenle irtibatı ise varlık anlamının cisimsel tahakkukunu kavramasını sağlar. Dolayısıyla metafizikçinin gayesi ile insanî nefsin bilme gücü ve nesnenin kendisini insan nefsine sunması arasında tam bir paralellik kurulmaktadır. Şu halde metafiziğin ilkesi, araştırma tarzı, bilgi miktarı ve gayesi arasında uyum bulunmaktadır.

Böylesi bir uyum, doğal olarak cedel ve safsata için de geçerlidir. Cedelin bilgi miktarı, genel meşhur bilgi olduğuna göre, her şeyden önce cedelcinin bilgisi, şeyin kendinde durumuna değil, tanıklıklara dayanır. Ama onun dayanağını oluşturan tanıklık, bütün insanların, çoğunluğun yahut çoğunluğa yakın bir topluluğun tanıklığıdır.[52] Fârâbî böylesi bir bilginin ya kesine yakın tasdik ya da kesine yakın gibi işlev gören tasdik olduğunu söyler. Her ne kadar yukarıdaki pasajda kesine yakınlığın ne olduğunu açıklamıyorsa da *Kitâbu'l-Burhân*'a tasdik türlerini açıklayarak başlar. Buna göre tasdik türlerinin kesinlik bakımından kısımları, kişinin tasdik ettiği öncülün muânidinin farkına varıp varmamasına göre belirlenir. Kesin tasdik terkibi hem "A, B'dir" veya "değildir" şeklinde bir şeyin diğerine olumlanmasını veya olumsuzlanmasını içerir, hem de A'nın B ol-

••••••

52 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 2.

mamasının veya olmasının imkânsız olduğuna dair ikinci bir tasdiki içerir. Diğer deyişle tasdikin kesin olmasını sağlayan şeyin onun muânidinin olmadığı bilgisidir. Kesin olmayan tasdiklerin tamamında muânidin varlığı muhtemeldir. Bu bağlamda kesine yakın tasdikin Fârâbî'nin ifadesiyle "Ya muânidinin farkına varılmaz ya da farkına varılır ve farkına varılan şey ya dile getirilemeyecek kadar gizlidir ya da inadı açıklanan bir şeydir".[53] Cedel kesine yakın tasdik konumunu aslında hitâbetle paylaşır. Fakat hitabet, metafiziğe benzer şekilde tümellik iddiasındaki bir disiplin değildir. Cedel, tasdikî bilgi (yargılar) açısından düşünüldüğünde böyledir. Tasavvurlar açısından bakıldığında cedel nesnenin hakikati hakkında bir tahayyül verir. Bu tahayyül, şeyin birbirine zıt durumda bulunmasını engellemez. Dolayısıyla metafizik, kavram bakımından şeyin hakikatini, tasdik bakımından da şeyin değişmez yüklemlerinin ona yüklenmesini veriyor iken cedel tasavvurî bilgi seviyesinde şeyin zıtlarla yer değişebilen bir tahayyülünü, tasdikî bilgi seviyesinde ise ister farkına varılsın ister varılması, ister açık ister gizli olsun aksine muhtemel olan bir tasdikini verir. Safsatada ise Fârâbî'nin yukarıda alıntılanan metinde belirttiği üzere yalnızca yanıltıcı ve hakikatten sapmış bir bilgi verilir.

Fârâbî'nin ilke, araştırma tarzı ve bilgi miktarıyla ilgili ilk maddesi, doğal olarak dördüncü maddeyi belirleyecektir: Metafiziğin gayesi bütün mevcutların en uzak sebeplerini bilmektir. Bu cümlenin ayrık akılları ve Tanrı'yı ifade ettiğini anlamak güç değildir. Bu cümle bazen daha da özelleştirilerek metafiziğin gayesinin Tanrı'yı bilmek olduğu söylenir. Metafiziğin gayesinin bu şekilde özetlenmesi, önceki üç maddeyi de yeniden açıklamaya imkân verir. İlk olarak metafizik, bilgi açısından ilksel ve kanıtlanamaz ilkelere dayandığı gibi, varlık araştırmasında da gerçekte kanıtlanamaz bir ilkeye ulaşır. Bu ilke Tanrı'dır. Hiç kuşkusuz Tanrı hakkında çeşitli düşünce ekolleri pek çok kanıt getirmiştir, fakat Tanrı'nın ne sebepleri vardır ne de O'nun mertebesine ortak bir başka mevcut vardır. Dolayısıyla Tanrı hakkındaki bütün bilgilerimiz ya sonuçlardan sebeplere gitme şeklindedir ya da bedihî ve ilksel kavram ve öncüllerimizin tamamıyla aklî tahlillerinden sonuca gitme şeklindedir. Bu bağlamda metafizik bize herhangi bir nesnenin Tanrı'ya kanıt olabileceğini değil, Tanrı'nın bütün mevcutların varlığının sebebi, dolayısıyla da burhânı olduğunu gösterir. İkinci olarak metafiziğin araştırma tarzı, şeyin bütün yönlerden bilinmesi şeklindeydi. Böylesi bir araştırma ancak nihai sebebe

••••••

53 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 3.

ulaşılabiliyorsa anlamlıdır. Çünkü en uzak sebebe ulaşılamadığı takdirde nesnelerin sebeplerine, dolayısıyla varlık tarzlarına ilişkin bilgi eksik kalacaktır. Üçüncü olarak metafiziğin bilgi miktarı, şeyin doğasının insanın bilmesine imkân verdiği ölçüde insanın şeyi bilmede ulaşabileceği en son sınıra ulaşmasıydı. Metafizik bu son sınırın, insanın Tanrı'ya ilişkin idraki olduğunu söyler. Dahası, varlık mertebesinde fiziksel olandan aklî olana yükseldikçe üsttekinin alttakini ve fazlasını içerdiğine dayanır. Dolayısıyla Tanrı bilgisine varmak, bütün varlığa ilişkin idrakin Tanrı'ya ilişkin kavrayışta dürülmesi demektir. Bu sebeple metafiziğin Tanrı, uzak sebepler veya mutlak mevcut (yahut mutlak varlık) olup olmadığı tartışılmıştır. Eğer Tanrı'yı incelemek metafiziğin bir ilim olarak bütün başlıklarını incelemeye elverişli olsaydı metafiziğin konusunun Tanrı olduğunu söylemenin önünde ciddi bir engel kalmazdı. Oysa Tanrı metafiziğin konusu olduğu takdirde ne umur-ı âmme (ontoloji) bahisleri müstakil meseleler olarak metafizikte yer alabilir ne de metafizikte tikel bilimlerin ilkelerini temellendirmenin vazgeçilmez bir gerekçesi kalabilir. Bu nedenle en uzak sebebe ulaşmak, insanın varlıktan kendi payına düşeni kavraması demektir. Zira metafiziğin gayesi filozofluk unvanının tam olarak tahakkuk ettiği son duraktır.[54]

İlk maddede söylenenlerin dördüncüyü tayin ettiğini cedel ve safsatada da açıkça görürüz. Safsata ilke, bilgi ve yöntem bakımından tamamen çarpıtma üzerine kurulduğundan gayesi de doğal olarak kişinin bizzat kendisinin hakikat peşinde koşan üstün bir filozof olduğu zannını oluşturmaktır. Safsatanın ayrıcı özelliği, kişinin kendisini değil, başkasını saptırmayı amaçlamasıdır. Cedele gelince, Fârâbî bu sanatın gayesini iki açıdan tespit eder. Birincisi, cedelcinin yanı sıra cedel sanatını öğrenmeyi amaçlayan felsefe talebesi için de geçerli olan kısımdır: şeyin ispat ve iptalinde alıştırma yapmak. Kişinin kanıtlama gücünü bileyecek bu amaç, sadece meşhur öncüllerin kullanıldığı cedelî kıyaslar için değil, aynı zamanda hakikat araştırması yapan bilimlerdeki burhânî kıyaslar içinde de geçerlidir. İkinci ise bizzat meşhur öncüllere dayalı kıyas kuran cedelciler

•••••

54 Metafiziğin bir disiplin olarak mahiyeti, metafizik bilginin kapsamı ve oluşum süreçleri hakkında burada özetlenen ve İbn Sînâ'nın bilhassa *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'ın birinci makalesindeki konu ve mesele tartışmalarını andıran açıklamaların, Fârâbî eserlerindeki muhtasar ifadeleri için *Fî ağrâzi'l-Hakîm* ile *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'nin sudur bahislerine bakılabilir.

açısındandır: Muanidi daha zor veya daha az bulunan kıyasın tespiti.[55] Aslında hakikat araştırması yapan disiplinlerde de böylesi cedelî kıyasların bulunduğu söylenebilir. Çünkü şeyin varlığı ve nedenleri burhânî kıyasla açıklanamadığı takdirde ilim geleneğindeki meşhur kabullere göre araştırma yapıldığı ve çelişiğe muhtemel olmadaki farklılıkların bir görüşü tercihte belirleyici işlev gördüğü söylenebilir. Nitekim daha sonraları Fahreddin er-Râzî *Şerhu'l-İşârât* adlı eserinde filozoflar zümresinin kendi aralarındaki meşhur öncüllerin pek çok görüşe ilişkin kıyasta öncül olarak kullanıldığını güçlü bir eleştirel dille ortaya koyacaktır. Burhânî ilimlerde de kullanılması bakımından cedel, safsatadan kesin bir şekilde ayrışır.

1.6.3. Metafizik ve Kelam

Cedel ve safsatayla ilgili açıklamaların ardından metafiziğin kelamla ilişkisine geçebiliriz. Bilindiği gibi Fârâbî gerek *İhsâu'l-ulûm*'da gerekse *Kitâbu'l-Hurûf* ve *Kitâbu'l-Mille* gibi din-felsefe ilişkini ele aldığı eserlerinde kelamı, medenî ilimler altına yerleştirir. Bu değerlendirmenin iki anlamı vardır. Birincisi, kelam ilmi, kelamcıların iddia ettiği gibi teorik bir ilim değildir, aksine savunmacı veya en iyi durumda yorumlayıcı bir ilimdir. Kuşkusuz bu, kelamın filozoflar gözünde gerçek bir ilim olmadığı anlamına gelir. İkincisi ise birincinin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkar: Kelam, kelamcıların iddia ettiği gibi tümel bir disiplin değildir. Fârâbî'nin bu görüşü *Kitâbu'l-Hurûf* ve *Kitâbu'l-Mille*'de ortaya koyduğu *mille* teorisinde kaynağını bulur. *Mille* teorisine göre, cedel ve safsata felsefeyi, felsefe dini, din de kelamı önceler. Cedel ve safsatanın felsefeyi öncelemesi, bir ağacın gıdasının veya çiçeğinin meyveyi öncelemesine benzer. Yani cedelî ve sofistik düşünme, burhânî felsefeye evrilir. Din-felsefe ilişkisi ise hakikat-temsil ilişkisidir. Felsefe mâkule veya hakikate, din de o mâkulün temsiline tekabül eder. Dinin kelamı öncelemesi ise yöneticinin hizmetçiyi veya alet kullananın aleti öncelemesi kabilindendir. Bu demektir ki, kelam, dinle aynı konumda değildir ve din-kelam ilişkisi, dinin kelama evrilmesi şeklinde değildir. Çünkü insanlar dini temsil değil de hakikat zannettiğinde veya dini, hakikatin yalın ifadesi olarak aldığında kelam ortaya çıkar. Bu sebeple Fârâbî konuyla ilgili bütün yazılarında ilk başkanın yerine onun gibi birisinin geçme ihtimali olmadığı durumda fakîhe ihtiyaç duyulacağını belirtir. *İhsâu'l-ulûm* ve *Kitâbu'l-Mille*'de fakîh kelimesini, İmâm Ebû Hanife'nin *el-Fıkhu'l-ekber*'deki kullanımına benzer şekilde,

•••••

55 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 38-39.

dinin teorik ve pratik yönleri üzerinde tefekkürde bulunan, hüküm çıkartan kişi anlamında kullanır:

> Ancak, gerçekte sultan olan iyi ve dürüst önderlerden biri, her bakımdan kendisine benzeyen birisini bırakmadan ölürse, önceki başkanın yönetiminde olan şehirlerdeki yapılacak işler için fikren öncekinin yolundan gidilmesi, ona muhalefet edilmemesi, bir değişiklik yapılmaması, onun belirlediği her şeyin olduğu gibi bırakılması (gerekir), (bununla birlikte) önceki başkanın açıklamamış olduğu şeylerden belirlenmeye ihtiyaç duyulan her hususa göz atılması ve ilk başkanın açıkça belirlediği şeylerden istinbâtta bulunma ihtiyacı doğar ve böylece fıkıh disiplinine yönelmek gerekir. Fıkıh disiplini, insana yasa koyucunun açıkça belirlediği hususlardan açıkça belirlemediği tek tek hususları doğru bir biçimde çıkarıp istinbât etme ve böyle bir şeyi yasa koyucunun amacına uygun olarak kendisine şeriat verilmiş bir topluluk için saptanmış din vasıtasıyla düzenleyebilme gücünü verir. Bu düzenleme (bazen) mümkün değildir veya böyle bir dinin görüşlerine ait geçerli inanç, o dinde erdemler durumunda olan erdemlerle erdemlidir. İşte fakîh böyle biridir.[56]

Bu metin, din üzerinde tefekkürün bütün yönlerini fıkıh adı altında birleştirir. Fakat İmâm Ebû Hanife'nin yaptığı gibi fıkhı *ekber* ve *asğar* (büyük ve küçük) kısımlarına ayırmaz. Zira Fârâbî'de kelam ilmi, fıkıh ilminden daha üst bir ilmî seviyeyi temsil etmez. Sadece iddiaları bakımından daha fazla sorumluluk üstlenir. Bu sebeple olsa gerek *Kitâbu'l-Mille*'de kelam ile fıkhı aynı isim altında birleştirmekle kalmaz, aynı zamanda dinin nazarî yönünde fakîh olan birinin amelî yönü hakkında fakîh olanın bildiklerini de bilmesi gerektiğini söyler.

> Dinde belirlenmiş görüşler üzerinde fakîh olan birinin, eylemler konusunda fakîh olan birinin bildiklerini biliyor olması gereklidir. Dinde yer alan amelî hususlarda fıkıh, öyleyse, siyasetin içerdiği küllîlerin cüz'îleri olan şeyleri içine alır ve öyleyse fıkıh, siyaset ilminin (*el-ilmü'l-medenî*) bir parçasıdır ve (bu sebeple) amelî felsefeye dâhildir. Dinde bulunan nazarî şeylerde fıkıh ise ya nazarî felsefenin içerdiği küllîlerin cüz'îlerini içerir ya da nazarî felsefeye dâhil olan şeylerin benzetimlerini (*misâlât*) içerir; öyleyse nazarî şeylerde fıkıh, nazarî felsefenin bir bölümü olup ona dâhildir. Ve nazarî ilim asıldır.[57]

••••••

56 Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille" (Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi" içinde), *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 12 (2002/1): 263.

57 Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille", 264.

Bu paragraf, kelam ilmiyle ilgili iki hususa dikkat çeker. Birincisi, kelamın nazarî felsefedeki tümellerin tikellerini içermesidir. İkincisi, kelamın nazarî felsefedeki mâkullerin misallerini içermesidir. Birinci madde, kelamın incelediği şeylerin nazarî olmasının zorunlu sonucudur. Fakat bu maddenin asıl dikkat çektiği husus, kelamda nazarî felsefenin tümelleri arasında sayılabilecek verilerin incelenmediğidir. Bu sebeple kelamın asıl içeriğini ikinci madde oluşturur: misaller. Misaller, anlamların maddeyle somutlaştırılmış hali olduğundan zorunlu olarak bir tür taklittir ve olduğu haliyle hakikat değildir. Bu bakımdan paragrafın son kısmında "Öyleyse nazarî şeylerde fıkıh, nazarî felsefenin bir bölümü olup ona dâhildir" cümlesi, dikkatsiz okunduğunda, kelamın Fârâbî tarafından nazarî felsefeye dâhil edildiği kanısı oluşabilir. Fakat kelam kısmen nazarî felsefenin tikellerini içerdiğinden ve asıl itibariyle de nazarî şeylerin misallerini incelendiğinden, nazarî felsefe kapsamında mütalaa edilmektedir. Yani bu cümle, dinin teorik ve pratik yönlerinde inceleme yapan disiplinlerin bir bütün olarak medenî ilim kapsamına girdiğini tespitten sonra kurulmaktadır. Nitekim medenî ilmin bireyin kemali ve toplumun mutluluğa sevk edilmesinin teorik açıklamasını içeren bölümü de nazarî ilim kapsamına girer. Diğer deyişle bir ilmin pratik felsefe kapsamına girmesi, onda nazarî felsefeye dâhil edilecek yönlerin bulunmamasını gerektirmez. Dolayısıyla kelam da teorik şeylerle ilgili olduğundan medenî ilmin nazarî felsefe kapsamında mütalaa edilen kısmına dâhil edilmektedir.

Fakat Fârâbî'nin kelam ve fıkha ilişkin değerlendirmelerinin bilhassa bilgi değerini ifade eden yönü *Kitâbu'l-Hurûf*'ta tam olarak tebellür eder. Nitekim *Kitâbu'l-Hurûf*'ta kelam ve fıkhı ayırarak dinin teorik yönünün üretimini kelama, pratik yönünün üretimini fıkha verir ve kelama iki temel işlev yükler. Birincisi, dinin içerdiği teorik ve tümel şeylerden din koyucusunun açıklamadığı yeni şeyleri çıkarmaktır. Bu çıkarım, din koyucusunun açıkladığı şeylerdeki gayesine paralel kalınarak yapılır. Bu açıdan bakıldığından kelamcı dinin hizmetkârıdır. Din de ister çarpık ister hakikî olsun felsefeden sonra olduğundan kelamcı dolaylı olarak felsefenin hizmetkârıdır. Din insanları belirli bir gayeye yönlendirdiğinden kelamcı, yalnızca istifade edilebilecek şeylerle yetinir.

İkincisi, dini çürütmek isteyen kimselere karşı dini savunmak. Savunmak için kelamcı insanlar arasında ilk bakışta ortak olan yolları kullanılır. Çünkü din insanlara teorik şeyleri tahyîl ve ikna ile öğrettiğinden dine tâbi olan kelam ilmi de iknaî şeylerin ötesine geçemez. Bilindiği gibi iknâ, hitabetin sonucudur ve esas itibariyle ilk bakışta etkili ve meşhur öncüllerle,

temsillerle ve gönlü çelen şeylerle yapılır. Burada etki ve şöhretin ilk bakışta olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Bu sebeple hatabî kıyasların öncülleri, bir otoriteye dayalı öncüllerdir (*makbûlât*). Kelam da bir dine bağlı kaldığı için o dinin vâzı'ının sözlerini makbul öncüller olarak alır. Bu bakımdan Fârâbî'nin kelama ilişkin değerlendirmelerinde kelamın aslî yerinin hitabet seviyesi olduğu görülür. Bununla birlikte ona göre kelam bilhassa dini savunma işini üstlendiğinde cedel seviyesine çıkabilir. Bu bağlamda kelamcının ulaşabileceği en ileri nokta ve en son güvence, cedelî kıyaslar kurmaktır.

Şu halde kelamcı, daha önce felsefede burhânla kanıtlanmış şeyleri, ilk bakışta ortak olan öncülleri kullanarak insanların faydasına olan şeyleri temellendirmeye ve yaygınlaştırmaya çalışır. Bu yönüyle de kısmen halk seviyesinden farklılaşır. Kelamcının seçkinlerden görülmesinin sebebi de budur. Evet, kelamcı seçkinlerdendir ama seçkinliğinin seviyesi kullandığı öncüller ve kıyasının değeri nispetindedir. Yani onun seçkinliği, yalnızca benimsediği ve savunduğu dinin mensuplarına nispetledir; filozofta olduğu gibi, bütün insanlara ve bütün dinlere nispetle değildir.[58]

Fârâbî'nin bu değerlendirmelerinden çıkan sonuç şudur: Din felsefenin halkın anlayacağı surette ifadesi olduğuna ve kelam da dinin içerdiği teorik meseleleri dinde ifade edildiği haliyle benimsediği, anlattığı ve savunduğuna göre kelam asıl itibariyle teorik felsefenin yerini alma iddiasındadır. Bu haliyle kelam, birincisi teorik felsefenin evrensellik iddasını, ikincisi de teorik felsefenin bir parçası ve zirvesi olan metafiziğin tümellik iddiasını paylaşır. Fakat Fârâbî kelamın sahte bir evrensellik ve tümellik iddiasında bulunduğunu düşünür. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi; kelam teorik felsefede olduğu gibi hakikat araştırması yapmaz, sadece dinde verili olan şeylerin anlatımı ve savunusunu yapar. İkincisi; kelamın bilgi düzeyi, asıl itibariyle hitabettir ve sadece savunma durumlarında cedel seviyesine yükselir. Dolayısıyla kelam bilgide kesinlik iddiasında olsa onun kesinliğe ulaşması, hatip ve cedelcinin zaman zaman kesinliğe ulaşabilmesi gibi bi'l-arazdır, bizzat değildir.

Fârâbî'nin bu değerlendirmeleri kelamın yönteminin suret bakımından değerinden tamamen bağımsız yapılmıştır. Çünkü kelamcıların istidlâlleri, tıpkı cedel ve hitabetin suret bakımından kıyas formlarından birine göre yapılması gibi, mutlaka bir forma girmektedir. Nitekim Fârâbî *el-Kıyâsu's-sağîr* adlı eserinde fakih ve mütekellimlerin "şâhitten hareket-

••••••

58 Fârâbî'nin açıklamaları için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 149-154.

le gâib hakkında kıyas" adını verdiği istidlâl türlerini inceler. Bilindiği gibi gâibin şâhide kıyası "herhangi bir şey hakkında duyular yoluyla veya başka bir yolla bilinen hükmün, duyulur olmayan şeye taşınmasıdır. Fakat bu taşımada ikinci birincinin altına girmez."[59] Fârâbî'ye göre bu taşımada duyulur dünyada bir şeyin bir durumda olduğu ve bir özelliğe sahip olduğu bilinir, sonra o durum ve özellik, o şeye benzeyen bir başka şeye taşınarak taşınan şey hakkında hüküm verilir. Kelamcıların bununla ilgili meşhur istidlâli, duyulur dünyada cisimlerin hâdis olduğu bilindikten sonra bu hükmün gök ve yıldızlara taşınmasıdır. Tanıma göre birinci şey, bu dünyadaki cisimler, durum veya özellik, cisimlerin hâdis oluşu; ikinci şey, gök ve yıldızlardır. Kuşkusuz gök ve yıldızlar, bu dünyadaki cisimlerin altına girmez. Bununla birlikte hükmün taşınması için dünyadaki cisimler ile gökteki cisimler arasında birincideki hükmün ikinciye de verilmesini sağlayacak bir benzerlik kurulur. Şayet dünyadaki cisimler hakkında hâdis hükmünün dayanağını oluşturan şeyde benzerlik varsa göksel cisimler hakkında da hâdis hükmü verilir. Böylesi bir taşımada kuşkusuz şâhitteki hükmün doğru olması gerekir. Şayet şâhit hakkında verilen hüküm doğru olur ve gâibe de doğru taşınırsa Fârâbî bunun birinci şekildeki kıyas formunda olduğunu söyler. Ama bazen şâhitteki hükmü çevreleyen şartlar gâipte bulunmaz, ama var olduğu sanılabilir. Bu durumda hüküm yanlış olacaktır.[60]

Bu açıklama, şâhidin hükmünün gâibe verildiğini ifade etmekle birlikte gâip ile şâhit arasındaki illet birliğinin nasıl bulunduğuna ilişkin bir tasvir sunmaz. Bu sebeple Fârâbî şâhidin hükmünün gâibe taşınmasında hareket noktasının bazı uygulamalarda gâip, bazı uygulamalarda şâhit olduğunu söyler. Hareket noktasıyla kastedilen, teemmüle nereden başlanacağıdır. Hareket noktasını dikkate alan Fârâbî, gâibin şâhide kıyasının tahlil ve terkip olmak üzere iki yolu olduğunu söyler. Tahlil yolunda teemmüle gâipten, terkip yolunda şâhitten başlanır. Dolayısıyla tahlil yolunda gâipteki hüküm bilinir ve bu hükmün hangi duyulurda bulunduğu araştırılır. Hükmün bulunduğu duyulur tespit edildikten sonra gâibin şahide benzediği durumlar tespit edilir, ardından da bu durumlardan hangisinin

••••••

59 Fârâbî, "el-Kıyâsu's-sağîr", *el-Mantıkıyyât li'l-Fârâbî I*, nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh (Kum: Ayetullahi'l-Uzmâ el-Mar'aşî, 1987), 75. Bu yöntemin kelâmcılar açısından bir tahlili için bkz. Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlâl ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007): 1-26.

60 Fârâbî, "el-Kıyâsu's-sağîr", 175-176.

tamamına duyulurda görülen hükmün doğru olarak verildiği araştırılır. Şayet bu da tespit edilirse hüküm, şâhitten gâibe aktarılır. Bu yol, sonuca ulaşıldığı takdirde birinci şekilden sonuç veren bir kıyastır. Terkip yolunda düşüncenin hareket noktası şâhit olduğundan elimizde bir hükmün görüldüğü bir duyulur vardır. Önce duyulurun diğer durumlarını da düşünürüz ve hükmün hangi duruma doğru olarak verildiğine bakarız. Sonra hükmünü bilmediğimiz şeyin söz konusu duyulur altına girdiğini tespit ettiğimizde duyulur hakkında verilen hüküm, bilmediğimiz o şeye taşınır. Bu yol da birinci şekildeki kıyas gücündedir. Dikkat edilirse, her iki uygulamada da hükmün geçerli olduğu durum veya özellik sayesinde şâhit ile gâip eşitlenmektedir. İşte bu durum veya özellik, kıyasta orta terim işlevi gören illettir. Pekâlâ, hükmün doğruluğu nasıl bilinmektedir? Fârâbî, gâibin şâhide benzediği hükmün doğruluğunun çoğu şeyde kendiliğinden bilindiğini ve herhangi bir kıyas, fikir veya teemmüle ihtiyaç duyulmadığını söyler. Şayet hükmün doğruluğu kendiliğinden bilinmiyorsa bu takdirde kıyas, tümevarım ve varlıkta-yoklukta hükmün sınanması gibi çeşitli yollara başvurulur.[61]

Lakin diyelim ki duyulur dünyada bir şeyi tecrübe ettik ve duyulurun gâibe benzediği şeyin tamamı için bu şeyin varlığını doğruladık ve duyulur olan hükmü gâibe taşıyabildik. Pekâlâ, bu durum, duyulurun illet olduğu varsayılan şeyin tamamı için varlığının doğru olduğunu bilmede yarar sağlar mı yoksa hükmün illet olduğu varsayılan şeyin tamamı için varlığı başka bir yoldan mı bilinmektedir? Fârâbî'ye göre eğer faydası varsa bu ya duyulurum orta terim yapılmasıyladır ya da üçüncü şekilde bir kıyas oluşturmak suretiyledir. Birincinin örneği şudur: (i) Fail terzi, bânî vs.dir. (ii) Bütün bunlar cisimdir. (iii) O halde fail cisimdir. Açıktır ki bu kıyasın sonucu mühmel yani niceliksizdir. Niceliksiz önerme ise tikel önerme gücündedir. İkincinin örneği ise şudur: (i) Her bânî faildir. (ii) Bânî cisimdir. (iii) O halde fail cisimdir. Yine bu kıyasın sonucu da tikeldir ve kıyas müsamaha ile sonuç vermektedir hatta kimi zaman tümel olduğu sanılsa da aslında niceliksiz olup tikel önerme gücündedir. Fârâbî'ye göre illet olduğu varsayılan şeyde hükmün varlığının doğrulanması hususunda duyulurun faydası bu kadardır.[62] Diğer deyişle, burada duyulur, hükmün o şey altına giren şeylerin tamamı için geçerli olduğunu değil, mühmel bir önerme verir. Bunun anlamı şudur: Duyulur dünyadaki bir şeyin hük-

61 Fârâbî, "el-Kıyâsu's-sağîr", 176-177.

62 Fârâbî, "el-Kıyâsu's-sağîr", 182-183.

münün gâibe taşınması işinde duyu idrakleri bize yalnızca tikel bir idrak verir. Biz, bedihî olarak yahut tümdengelimsel olarak gâibi bilmediğimiz sürece duyulurda bulduğumuz hükmü gâibe taşıma işinde hakikî anlamda tümel bir önerme oluşturamayız. Çünkü duyulur olanın dışına çıkmayı bizzat duyulur olanın kendisi sağlayamaz. Fârâbî'nin yöntemi hakkında daha önce anlattıklarımızı dikkate alacak olursak, böylesi bir eşleşme için hükmün bir doğadan kaynaklandığını, bunun da çoğunlukla veya daimi olduğunu bilmemiz gerekir.

O halde Fârâbî'nin kelamın yöntemi hakkındaki tahlilleri bize şu sonucu vermektedir: Gâip ile şahidin bir hükümde birliği ya kendiliğinden bilinir ya da tümdengelim yoluyla yani burhânî kıyasla bilinebilir. Bunun dışındaki bilme yolları bize tümel bir hüküm vermeye elverişli değildir. Bu sonucu, Fârâbî'nin kelam ilminin kullandığı öncüllerin değeri ve amacı hakkındaki sözleriyle birleştirdiğimizde ise daha keskin bir sonuca ulaşırız: Gâip ile şâhidin bir hükümde birleştiği şayet kendiliğinden bilinmiyorsa kelam ilminde birliği tümdengelimsel olarak sağlama imkânı yoktur. Zira kelamın öncülleri zorunlu kesinliğe sahip öncüller değil, ilk bakışta meşhur görünen öncüllerden veya en iyi ihtimalle gerçekten meşhur olan öncüllerden alınmış öncüllerdir. Bunlardan tümel ve zorunlu bir sonuca ulaşmak ise yöntemin gereği değildir, sadece tesadüfidir. Öyleyse kelam ne nazarî felsefenin mukâbili ne de tümel bir disiplin olabilir. Metafiziğin kendisi gibi tümellik iddiası olan disiplinlerden ayrışmasını inceledikten sonra şimdi metafiziğin konusu olan mevcuda geçebiliriz.

2. Mevcut ve Vücûd: Var Olmak Nedir?

Fârâbî mevcut ve vücûd (var ve varlık) hakkında en ayrıntılı tartışmayı, *Kitâbu'l-Hurûf*'ta yapar.[63] Bu kitabın birinci kısmında önce mevcut ve vücûd kelimelerinin Arapçada hangi anlamlarda kullanıldığını ve felsefî anlamları kazanma sürecini özetledikten sonra felsefî bir mesele olarak varlık yüklemini tartışır. Diğer eserlerinde de yer yer varlık ve mevcut-

••••••

63 *Hurûf*'ta *mevcûd* ve *vücûd*a ilişkin açıklamaların Aristotelesçi gelenekle irtibatı için bkz. Stephen Mann, "al-Fârâbî's *Kitâb al-Hurûf* and His Analiysis of The Senses of Being", *Arabic Sciences and Philosophy* 18 (2008): 59-97. Ayrıca Fârâbî'nin eserlerinde vücûd ve mevcûda ilişkin açıklamaların toplu bir resmi için bkz. Ilai Alon, *al-Fârâbî's Philosophical Lexicon* ([Cambridge]: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 2002), II, 596-601.

la ilgili açıklamalar yapar, ama bilhassa *Şerhu'l-İbâre, Fusûl münteze'a, Kitâbu'l-Vâhid ve'l-vahde* adlı eserlerinde *Kitâbu'l-Hurûf*'a nispetle kısa ama sistemli açıklamalar yapar. Fârâbî'nin mevcut, vücûd, birlik, imkân ve zorunlulukla ilgili açıklamaları bir bütün olarak, *Fî ağrâzî'l-Hakîm*'deki üçlü yapının ontoloji (*el-umûru'l-âmme*) kısmına tekabül eder. Bu bölüm bir yandan metafiziğin konusunun kavramsal açıklamasının yapıldığı, diğer yandan da varlık anlamının farklı bulunuşlarının ve kiplerinin incelendiği bölümdür. Dolayısıyla bu bölümdeki temel soru, var olmanın ne anlama geldiği sorusudur. Bu soruya verilecek cevap esas itibariyle on adımdan oluşur. Birincisi, mevcut ve vücûd kelimelerinin gündelik kullanımından felsefi anlamına nasıl geçildiğinin açıklanmasıdır. Bu açıklamanın gayesi, gündelik anlamın bir yandan bütün kullanımlara dayanak olduğunu bir yandan da metafizikte anlam genişlemesini anlamanın önünde engel olduğunu kavramaktır. İkincisi, varlık anlamının mevcutlardaki kademeli bulunuşunun açıklanmasıdır. Bu açıklamanın gayesi, varlığa nispetin bir yandan öncelik ve sonralık ilişkisiyle gerçekleştiğini, diğer yandan hiçbir mertebedeki yüklenişinin mecazî olmaması gerektiğini kavramaktır. Üçüncüsü, ikincinin bir uzantısı olarak ortaya çıkar: Mevcûdu taksim eden ve mertebelendiren şeyin asıl itibariyle imkân olduğunu açıklamaktır. Bu açıklamanın gayesi, imkânın mevcûda nasıl girdiğinin kavramaktır. Dördüncü, üçüncünün sonucu olarak ortaya çıkar: Vücûd zorunluluğa tekabül etmesine rağmen mevcûdun zorunluluğa tekabül etmediğinin açıklanmasıdır. Bu açıklamanın gayesi, bir şeydeki varlık anlamının parçalı olabileceğini kavramaktır. Beşincisi, varlık anlamının yalın hali ve ikinci halleri arasındaki ilişkiyi tesis ederek mevcutların nasıl türediğini açıklamaktır. Bu açıklamanın gayesi, birlik-çokluk ilişkisini kavramaktır. Altıncısı, mevcutlar arasındaki hiyerarşik sıralanmanın açıklanmasıdır. Bu açıklamanın gayesi, varlık anlamının cevherler arasındaki taksimini kavramaktır. Yedincisi, varlık anlamının zât ve araz olarak bulunuşunu açıklamaktır. Bu açıklamanın gayesi, sıfat ve arazların varlığının cevherlerin varlığını hem mümkün kıldığını hem de cevherlerle var olabildiğini kavramaktır. Sekizincisi, varlık anlamının kuvve ve fiil hallerinin açıklanmasıdır. Bu açıklamanın gayesi, varlığın kendinden oluşu ile fiil halinde bulunuşu arasındaki benzerlik ve farklılığın kavranmasıdır. Dokuzuncusu, bir şeyin mevcut hale gelmesi ile belirli olması arasındaki ilişkinin açıklanmasıdır. Bu açıklamanın gayesi, bireyleşme, belirginleşme ve sınırlanması arasındaki ilişki ve farklılığı kavramaktır. Onuncusu ise varlık ve bilgi ilişkisinin açıklanmasıdır. Bu açıklamanın gayesi ise var

olmak ile idrak etmek arasındaki özdeşliği ve bu özdeşliğin hangi varlık hallerinde bozulduğunu kavramaktır. Şimdi bu sorunları inceleyebiliriz.

2.1. Gündelik İdrakten Metafizik İdrake

Bilindiği gibi Arapçada *vücûd* ve *vicdân* kelimeleri, bulmak anlamına gelir. Fârâbî bulmanın iki türlü kullanıldığını belirtir: mutlak ve kayıtlı. Mutlak kullanım, bir şeyin bulunması demektir. Fârâbî buna "Kalemi buldum" sözünü örnek verir. Kayıtlı kullanım ise "Ali'yi şerefli buldum" sözünde olduğu gibi bir şeyin bir durumda bulunması anlamına gelir. Bu iki kullanımda da bulunma eylemine konu olan bir şey vardır. Dolayısıyla birincide kalem, ikince Ali bulunmuş anlamında mevcutturlar. Kök anlamı ifade eden vücûd bulmak olduğuna göre türemiş anlamı ifade eden *mevcûd* da bulunmuş anlamına gelecektir. Dikkat edilirse bu kullanımda "bulunmuş olmak" şeyin bulunduğu yeri öğrenmek ve ona ulaşabilmek anlamına gelir. Kayıtlı kullanım ise bir şeyin belirli bir sıfata sahip olduğunu bilmek veya o şeyi belirli bir sıfatla bilmek anlamına gelmektedir. Bu durumda kayıtlı bulmanın mef'ûlünü ifade eden mevcut kelimesi, bilinen veya tanınan anlamına gelecektir. Bu sebeple Fârâbî mevcut kelimesinin birinci kullanımda "Mekânını bildim ve ondan istediğim şeyi dilediğim zaman aldım" anlamına geldiğini, ikincisinde ise " Tanıdım" anlamına geldiğini söyler.[64] Kelimenin ilk kullanımında bilmek ve tanımak olması oldukça dikkat çekicidir. Bu haliyle *vücûd*kelimesi, Arapçadaki "isim" (ad) kelimesiyle de benzerlik ifade eder. Basra dil ekolüne göre "ism" kelimesinin kökü "v-s-m" (damgalamak) maddesidir. Çünkü bir şeye isim vermek onu belirlemek, bizim için tanınır kılmak demektir. Kufe dil ekolüne göre ise "isim" kelimesi "semâ" (yükseldi) kökünden gelmiştir. Çünkü bir şeye isim vermek, onun insan için varlık sahasına yükseltmek demektir. Bu açıklama Fârâbî'nin *vücûd* ve *mevcûd* kelimelerine verdiği aslî anlamla ilişkilendirilebilir: bir şeyi tanıma ve adlandırma. Tanıma ve adlandırma bir araya geldiğinde o şeye ilişkin bilgiyi bildirir. Fârâbî'nin kelimeye verdiği ilk anlamda bir unsur daha içerilmektedir: bir şeyin mekânını ve bulunduğu yeri bilme. Bu ayrıntı bize vücûd kelimesinin başlangıç itibariyle somut ve mekânlı bir şeye delalet ettiğini gösterir. Bulunan şey, yeri bilinen ve ulaşılabilir olan bir şeydir. Bu anlam, metafizikte ulaşılan tümel varlık idrakinin hareket noktasını oluşturan gündelik varlık idrakinin de zeminini oluşturur. Fakat henüz metafizik anlama evrilen gündelik varlık

••••••

64 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 112-114.

idraki tam olarak bu aşamada belirginleşmiş değildir. Bu aşama yalnızca *vücûd* kelimesi ile onun bir türemişi olan *mevcûd* kelimesinin dildeki ilk anlamının belirginleşmesini ifade eder ama metafiziğe evrilen gündelik varlık idrakini adlandırmak için kullanılıyor değildir. Pekâlâ, bu aşamaya dikkate çekmenin önemi nedir? Vücûd ve mevcûd kelimelerinin kök anlamları, bize gündelik varlık tecrübesi ile kök anlam arasındaki ilişkiyi ifşa ederek gündelik varlık anlamını belirginleştirmeyi sağlayacaktır. Öyleyse birinci aşamada elimizde iki veri var demektir. Birincisi, vücudun dilsel anlamıdır: bilmek ve tanımak. İkincisi ise mevcûdun dilsel anlamıdır: bilgiye ve tanımaya konu olan şey.

Varlık tecrübesini adlandırmada sıçraması tahtası işlevi gören ilk şey, mevcut lafzının ifade ettiği anlamdır. Zira mevcut lafzı, türemiş olduğundan, diğer türemiş lafızlar gibi bir oluşu yani mastar anlamını ve belirsiz bir konuyu ifade eder. Lafzın anlamında içerilen oluş, aynı zamanda mevcûdun kendisinden türediği oluştur. Mevcut lafzında bu oluş öncelikle *vücûd* kelimesinin ifade ettiği tanıma yahut bilmedir. Dolayısıyla mevcut lafzı, bir zâtın tanınma veya bilinmeyle nitelendiğini ifade eder. Yine her türemiş gibi *mevcûd* da ifade ettiği oluşun, belirsiz konuda bir araz olarak bulunduğunu hayal ettirir.[65] Dahası bu kelime, yukarıdaki kullanımlardan anlaşılacağı üzere "yönelimsellik" bildirir. Nitekim Fârâbî bu duruma dikkat çekerek "bu anlamların daima bir insandan diğer bir şeye –bu diğer şey, insan veya başka bir şey olabilir– yönelik olarak gerçekleştiğini" söyler.[66] Çünkü yukarıda zikredilen örneklerde de görüleceği üzere "v-c-d" maddesinin kullanımları, bir failin bir başka faile yahut nesneye yönelmesini, onu bulmasını ve tanımasını bildirmektedir. Sadece dilsel anlamlarıyla düşündüğümüzde bunda herhangi bir sorun da yoktur. Çünkü bilme ve tanıma zaten dışta bir cevher olarak bulunamazlar ve mutlaka bir özneye ihtiyaç duyarlar. Sorun, dilsel kullanımdan gündelik varlık tecrübesine aktarıldığında, yani bir şeyin dışta bulunduğunu ifade ettiğinde tebellür etmektedir. Bu sebeple Fârâbî *Kitâbu'l-Hurûf*'ta bu meseleyi ele aldığı metinlerde sorunu, felsefe eserlerinin Arapçaya tercümesiyle birlikte konu ile yüklem arasındaki nispeti ifade edecek bir edata ihtiyaç duyulduğunda ortaya çıktığını söylemektedir. Çünkü *mevcûd* lafzı Arapçada ilk vaz edildiğinde türemiş olarak vaz edilmiştir. Oysa bir şeyin başka bir şeye nispetini sağlayan bağ anlamında mevcut ne türetmiştir ne

••••••

65 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 118.

66 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 118.

de mevcut lafzının hayal ettirdiği gibi bir arazdır. Bu anlam, önermenin konu ve yüklemini birleştirdiğinde ne yönelimsellik ifade eder ne de aşağıda ele alınacağı üzere zâtın taşıdığı bir arazı ifade eder. Fârâbî'ye göre soruna yol açan asıl şey, konu ile yüklem arasındaki nispeti bildiren varlık yüklemini ifade etmek için Arapçada özel bir bağlacın olmamasıdır. Bu eksikliği telafi etmek için kimileri *hüve* lafzını kullanmış ve bundan da *hüviyyet* mastarını türetmiştir. Kimileri de *hüve* lafzı yerine *mevcûd* lafzını, hüviyyet lafzının yerine ise *vücûd* lafzını ve çeşitli fiil hallerini kullanmıştır. Fârâbî'ye göre bu, ikinci bir vaz'dır. Çünkü *mevcûd* lafzı bu kullanımda türemişlik anlamından sıyrılmış ve iki anlamda kullanılmaya başlanmıştır.

Birincisi, bizzat şeylerin kendisini ifade etmeye başlamıştır. Bu anlamda *mevcûd*, *şey* kelimesiyle aynı anlamı ifade eder. Buna göre mevcûd, ister türemiş olsun ister olmasın bütün şeyleri ifade etmektedir. Her ne kadar türemişler de *mevcûd* kapsamına girse de artık türemişlik anlamı değil, türeyen şeyin kendisi dikkate alınmaktadır.

İkincisi ise önermede konu ile yüklem arasında bağ yapılmıştır. Bu ikincisi yalnızca yüklemin konuya yüklenmesinin zamanı bulunmadığı yahut zaman bildirilmesi amaçlanmadığı durumlarda kullanılmıştır. Bu sebeple bağ olan varlık anlamının zaman bildiren fiillerde bilkuvve iken isimlerde bilfiildir. Fârâbî özellikle bağ anlamındaki mevcûdun tamamıyla zihnin iki şey arasında kurduğu ilişkiyi ifade ettiğine dikkat çeker. Buna göre bağ anlamındaki mevcut, yalnızca yüklemi konuya bağlar ve bu sayede bir şeyin diğerine olumlanması veya olumsuzlanması gerçekleşir. Dolayısıyla yüklem yahut konunun mahiyetinin zât veya araz olduğuna delalet etmediği gibi konunun zihin dışında o yüklemle nitelendiğine de delalet etmez. Mesela "Homeros şair olarak mevcuttur" denildiğinde Homeros ve şair anlamları arasındaki bir nispet bulunduğu ve her birinin diğerine göreli kılındığı söylenir. Fakat göreli kılınan şey, bunların zihin dışındaki mahiyetleri değildir, tam tersine olumlu önermede içerilen bu görelilikle göreli olmaları bakımından her nasıl olursa olsun mahiyetleridir. Yani Homeros ve şairin bileşimi olumlu bir önerme oluşturmuş ve bu açıdan birbirlerine göreli hale gelmişlerdir. İşte dikkate alınan mahiyetleri de bu olumlu önerme formuna sokulan halleridir. Bu mahiyetin dışta olup olmadığı ve varsa cevher mi yoksa araz mı olduğu önermede dikkate alınmamaktadır. Bu kullanım, insan zihnine, mahiyetler arasında doğruluk ve yanlışlığından bağımsız nispet kurma imkânı verir. Bu sebeple de bağ anlamındaki mevcut hem doğruda hem yanlışta hem de doğruluk ve

yanlışlığını bilmediğimiz şeyde kullanılabilir. Açıkça anlaşılacağı üzere bu kullanımda birbirlerine olumlu veya olumsuz şekilde nispet edilenler, şeylerin bizzat kendisi olmadığından, sadece bir yüklemin bir konuya ait olduğu veya bir konunun bir yükleme ait olduğu içerilir. Bundan dolayı Fârâbî yüklemli önermeyi tamamıyla zihnî bir suret olarak dikkate alır: "Konudan yükleme doğru veya yüklemden konuya doğru başlayıp da A, B için mevcuttur denilmesi veya B, A için mevcuttur denilmesi arasında fark yoktur."[67] Çünkü bağ anlamındaki mevcûdu dışta mahiyeti bulunan şey anlamında mevcut olarak anladığımızda olumlu önerme nispetin dışta tahakkukunu, olumsuz önerme ise nispetin dışta tahakkuk etmemesini gerektirir. Nispet iki tarafın varlığını gerektirdiğinden nispette ifade edildiği haliyle aynı durum taraflar için de geçerli olacaktır. Oysa iki şeyin yalnızca birbirine nispete sahip olarak tasavvur edilmesi, zihindeki mahiyetin zihin dışındaki bir mahiyete göreliliğini içermez. Yani bu anlamıyla mevcut, sadece mantıksal olarak konu ve yüklemi birbirine bağlar, ama bağladığı şeylerin varlığını veya yokluğunu zorunlu kılmaz. Bununla birlikte zihnî önermede içerilen göreliliğin birbirine bu nispette bağlanan mahiyetlere uygulanma imkânını içinde taşır. Dolayısıyla bağlanan şeylerin mahiyeti, olumlu ya da olumsuz nispette yalnızca bilkuvve içerilir.[68]

Şu halde mevcûdun türemişlik ve yönelimsellik anlamı bu ikinci kullanımda da dikkate alınmamaktadır. Fârâbî *mevcûd* lafzının bu kullanımını "ilk misal" olarak niteler. İlk misal, bir şeyin kendinde bir şey olarak dikkate alınmasını ve onun türemiş olup olmadığını dikkate almamayı ifade eder. Zira *mevcûd* lafzında içerilen yönelimsellik ve türemişlik, artık yeni kullanımda dikkate alınmamaktadır. Çünkü *mevcûd* lafzının ifade ettiği anlam, ister cevher ister araz olsun, dilde ister türemiş isimler formunda isterse diğer formlarda adlandırılsın ister yönelimsellik bildirsin isterse bildirmesin artık şeyin bizzat kendisidir. Fârâbî aynı durumun *vücûd* lafzı için de geçerli olduğuna dikkat çeker. Zira *vücûd* lafzının kullanıldığı bağ anlamı da artık yönelimsellikten arındırılmıştır.[69]

Her ne kadar yeni vazın bu iki anlamı birbirinden çok farklı görünse de bunlar arasındaki akrabalık, *mevcûd* lafzı yerine tercih edilen *hüve* kelimesinden anlaşılabilir. Bu kelime de aslında nesnenin kendisini ifade eder. *Şey* kelimesinden farkı, nesnenin yerine ikame edilen bir zamir

•••••

67 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 140-142.

68 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 142-144.

69 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 118-120.

olmasıdır. Nitekim *şey* kelimesinin çoğulu olan *eşyâ'* kelimesine karşılık, nesneleri ifade etmek için *hüviyyât* kelimesi kullanılmış hatta bizzat nesnelerin kendiliğini ifade etmek üzere *hüviyyet* kelimesi terimleşmiştir. Bu bağlamda şeyler, hüviyetler ve mevcutlar nesnelerin kendiliğini ifade ettiği sürece eşanlamlı kullanılmaya elverişlidir. Tam da bu sebeple bu anlam, gündelik dildeki varlık kavrayışına tekabül eder. Çünkü varlık anlamının henüz ayrıntılandırılmamış nispetini ifade eder. Gündelik dildeki anlam ile kelimenin aslî kullanımı arasındaki ilişki, aynı zamanda gündelik anlamın iki temel imasını ifşa eder. Birincisi şudur: Mevcûdun aslî anlamı, bulmak ve tanımak olduğuna göre bir şeye varlık nispet edebilmek onun en azından varlığın nispet edildiği bir zât olarak tanındığı ve bilindiği anlamına gelir. Duyularla doğrudan algılamadığımız ve aklımızla bedihî olarak kavramadığımız nazarî mevcutlara bile varlık nispeti, bir tür tanınmışlığı ifşa eder. İkincisi şudur: Mevcûdun aslî kullanımında "mekânını bilmek" anlamı vardı. Benzer şekilde gündelik dildeki anlamında da bir şeyin var olduğunu söylemek, onu en azından insana nispeti açısından konumlandırmayı gerektirir. Şüphesiz bu konumlandırma bilindik anlamda bir mekânın bulunmasını değil, insan için bir yönden ulaşılabilir olmasını ifade eder. Yine hem vücudun hem de mevcûdun aslî kullanımında yönelimsellik vardı. Fârâbî özellikle bu yönelimselliğin ikinci vaz'da terkedildiğini söylemişti. Birinci vazdaki haliyle yönelimselliğin terkedildiği açıktır. Bununla birlikte bir şeyin var olduğunu söylemek her halükârda ona yönelmeyi gerektirir. Pekâlâ, birinci vaz' ile ikinci vaz' arasında böylesine irtibat kurma imkânı varken niçin Fârâbî, ikinci vaz'da türemişlik ve yönelimselliğin terkedildiğini ısrarla belirtmiştir? Çünkü mevcûdun kazandığı yeni anlam nesnenin kendinde varlığı dikkate alınarak düşünülmektedir. Bu durumda nesneye varlık atfeden ikinci bir özneden bahsetmek mümkün olmayacaktır, çünkü nesnenin var olduğunu söylemek önerme formunda görünse de gerçekte bir önerme sayılamayacaktır. Öyleyse bir şeyin mevcut olduğunu söylediğimizde o şeyin yine kendisi olduğunu mu söylemiş oluruz? Bu durum bizi mevcûdun ve vücûdun yüklem olup olmadığı sorununa ulaştırmaktadır.

2.2. Varlık Yüklem midir?

Fârâbî'nin bu sorunu en açık ele aldığı metinlerden biri, soru ve cevaplardan oluşan *Cevâbât li-mesâil süile anhâ* risalesinde bulunur:

> Ona "İnsan mevcuttur" önermesinin bir yükleme sahip olup olmadığı soruldu. Şöyle cevapladı: Bu, öncekiler ve sonrakilerin ihtilaf ettiği bir mese-

ledir. Onların bir kısmı bu önermenin bir yüklemi olmadığını, bir kısmı da olduğunu söylemiştir. Bana göre her iki görüş de farklı açılardan doğrudur. Şöyle ki: Bu ve benzeri önermeleri, şeyleri inceleyen doğa bilimci incelediğinde onlar yüklemsizdir. Çünkü şeyin varlığı (*vücûd*), şeyin kendisinden başka bir şey değildir. Oysa yüklemin şey için varlığı veya yokluğuna hükmedilen bir anlam olması gerekir. Bu açıdan o, yüklemli bir önerme değildir. Fakat söz konusu önermeleri mantıkçı incelediğinde onların parçaları olan iki kelimeden oluştuğunu ve doğruluğa ve yanlışlığa kâbil olduğunu düşünür. Bu açıdan da söz konusu önermeler yüklemlidir. Dolayısıyla her iki görüş de doğrudur, ama her biri farklı açılardan doğrudur.[70]

Bu pasaj, Fârâbî'nin varlığın yüklem olup olmadığına ilişkin en çarpıcı metinlerinden biridir. Metnin iddialarını birkaç maddede belirginleştirmek mümkündür. Birincisi: Bir sözün önerme formunda ifade edilmesi, konu ile yüklem arasında gerçekte farklılık bulunduğu anlamına gelmez. Pekâlâ, hal böyleyken nasıl yükleme yapılabilmektedir? Bu sorunun cevabı, yüklemenin niteliğindedir. İki şeyden birinin konu, diğerinin yüklem olabilmesi için aralarında kavramsal farklılık olması ama dışta tek bir şey olarak bulunmaları gerekir. Mesela biz "Falan uzundur" dediğimizde o şahıs ve uzunluğu kavramsal olarak ayrıştırırız. Bununla birlikte dış dünyada o şahıs ile onun uzunluğu birbirinden ayrı varlığa sahip değildir. "İnsan mevcuttur" dediğimizde konu ve yüklem, kavramda farklılık ve dışta birlik kuralına uyuyor görünür. Mantıksal olarak insan ve mevcut iki ayrı kavramdırlar ve birini diğerine yüklem yapmakta herhangi bir sakınca yoktur. Nitekim insan kavramını unsurlarına ayrıştırdığımızda onun ayrıntılandırılmış haline ulaşırız: canlı ve nâtık. Canlı, cisimlik, beslenme, büyüme, üreme, iradeli hareket gibi özelliklerin tamamını kendisinde toplar. Nâtıklık ise düşünme ve akletmeyle ilgili özellikleri kendisinde toplar. Açıktır ki mevcut, bu bileşenlerden biri değildir. Dolayısıyla insan ile mevcut arasında kavramsal birlik yoktur. Önermede bir şeyin konu, diğerinin yüklem olması için ikisi arasında kavramsal bir farklılık olması yeterlidir. Hatta dilsel farklılık dahi yeterli olabilmektedir. Meselenin bu kısmı daha kolay anlaşılır görünmektedir. Fakat şeylerin hakikatlerini inceleyen disiplinler açısından bakıldığında "İnsan mevcuttur" sözünün gerçek bir önerme olmadığı tespiti kolaylıkla anlaşılmamaktadır. İlk bakışta Fârâbî'nin "Bir şeyin varlığı kendisidir" sözü şöyle anlaşılabilir: İnsan dışta tahakkuk ettiğinde onun varlığı (*vücûd*) canlı ve nâtık oluşun-

••••••

70 Fârâbî, *Cevâbât li-mesâil süile anhâ*, 324-325.

dan ibaret hale gelir. Bu durumda insanın mevcut olduğunu söylemek, insanın kendisi olduğunu söylemek demektir. Dolayısıyla önermenin konusu ve yüklemi arasında farklılık bulunmaz.

Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*'ta mevcut hakkında ayrıntılı bir tartışma yaparak temelde mevcûdun üç anlamı olduğu sonucuna ulaşır. Birincisi, mevcûdun kategori anlamıdır. Buna göre,

> "Mevcut" ortak bir lafız olup bütün kategoriler için –ki bunlar, duyulura söylenenlerdir– söylenir; ister bir konuda bulunsun isterse bir konuda bulunmasın bütün duyulurlara söylenir. En uygunu şöyle demektir: O, yüce cinslerden (her) bir cinsin –zâtına delalet etmeksizin– adıdır; sonra onlardan her birinin altında bulunanların tamamına onun yüce cinsinin adı olarak söylenir ve onun türlerinin tamamına tam eşitlikle söylenir–buna örnek "ayn" ismidir. *Ayn*, pek çok türün adı olup onlara eşadlılıkla söylenir-; sonra her bir türün altındakilere o türün ilk ismi olarak tam eşitlikle söylenir; sonra o türün altındakilerin hepsine tam eşitlikle söylenir. Şöyle demek de mümkündür: O, cinslerden her bir cinse genel olarak eşadlılıkla söylenir; sonra o cinsin altına girenlerin her birinin ismi olup ona özel olarak söylenir. Burada bir çirkinlik ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle biz, birinciyi tercih ettik. Ancak onun, bir tür görelilikle olması durumu değiştirir.[71]

Kategorilerden her birine "mevcut" denilmesi, oldukça özlü bir ifadedir. Çünkü kategoriler hem kendi içinde hiyerarşik bir sıralanma olan mâkullere hem de tek tek nesnelere delalet eder. Bu bağlamda her bir kategori yüce bir cinstir ve her birinin altına pek çok tür ve fert girer. Mesela nicelik kategorisi altına sayı, zaman, çizgi ve yüzey girer. Mevcut, yüce bir cins olarak niceliğin, niceliğin türleri olan sayı, zaman, çizgi ve yüzeyin, bu türlerden her birinin fertlerinin ortak adıdır ve tamamına söylenir. Bu kullanımda mevcut birbirinden farklı şeylere söylenen ortak bir isim olduğundan eşit şekilde onların tanımına giren bir anlama delalet etmez. Dolayısıyla kategorilere öncelikle eşadlılıkla mevcut denilmekte, ardından da her birine özel olarak mevcut yüklemesi yapılmaktadır. Özel olarak mevcut yüklemesinin yapılması, onların altına giren cinsler ve türlere tam eşitlikle mevcut denilmesine imkân vermektedir. Bu sebeple birinci aşamada mevcut, herhangi bir kategorinin zâtına mahsus değildir. Şayet böyle olsaydı diğer kategorilere yüklenmesi, ikincil olur ve onların altına giren şeylere yüklenmesi zâtına mahsus olduğu kategori aracılığıyla gerçekleşirdi. "Mevcut" bir kategorinin özel adı haline gelince onun al-

••••••

71 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 122-124.

tına giren şeylere mevcut denilmesi, onların yüce cinsi olan bu kategoriye mevcut denilmesi yoluyladır. Çünkü alt cinslere, türlere ve fertlere kategorinin ismi ve tanımı verilmektedir. Mesela "İnsan mevcuttur" sözümüzdeki "mevcut" bu kullanıma göre insanın canlı ve nâtık oluşunun adı olarak kullanılmaz. Yine insanın bir ferdine söylendiğinde de onun bireyselleşmiş zâtının adı olarak kullanılmaz. Mevcûdun yüklenmesi fertten yüce cinse doğru değil, yüce cinsten ferde doğru ilerleyen bir süreç izler. Burada mevcut, gerçekte cevher veya araz olan kategorinin adıdır, ardından cisim, canlı ve insan cevher olduğu için yahut sayı, zaman, çizgi ve yüzey nicelik olduğu için mevcutturlar. Bu bağlamda Ali mevcuttur, çünkü Ali cevherdir, insan mevcuttur çünkü insan cevherdir, canlı mevcuttur çünkü canlı cevherdir, cisim mevcuttur çünkü cisim cevherdir. Dolayısıyla mevcut bunların hepsine tam eşitlikle yüklenir. Tam eşitlikle yüklenmesi sağlayan şey, mevcûdun cevherin adı olmasıdır. Tam eşitliğin bozulduğu seviye, bizzat kategorilerin bulunduğu seviyedir. Yani mevcut, cevher, nitelik, nicelik ve diğer kategorilere tam eşitlikle yüklenmez ama cevher ve araz kategorilerinden birinin adı olduğunda altındakilerin tamamı eşit şekilde o kategorinin altına girdiğinden hepsine eşit şekilde yüklenir. Bunun sebebi, mevcûdun değil ama kategorinin, altındakilerin yüce cinsi olmasıdır. Kategorilerin altına girenlere mevcûdun yüklenmesinde öncelik-sonralık ilişkisi bulunmasının yani duyulur nesnenin cevher olmaya tümellerden daha layık olmasının meseleye katkısı yoktur, zira hepsi aynı kategorinin altına girdiği için mevcut yüklemine konu olmaktadır. Öyleyse burada mevcûdun kapsamına kategorilerin yüklendiği her şey girmektedir. Fakat mevcûdun anlamı doğrudan kategorinin kendisidir. Diğer deyişle, mevcûdun anlamı, Ali, insan, canlı ve cisim değildir, bunların tamamı cevher olduğu için mevcuttur.

Mevcûdun bu kullanımında *mevcûd* ve *vücûd* (var ve varlık) bütün seviyelerde örtüşmez. Buna göre Ali, insan, canlı ve cismin mevcut oluşu ile varlığı başka iken yüce cins konumundaki kategorinin mevcut olması ile varlık olması aynıdır. Çünkü kategorinin kendisi basittir ve Fârâbî'ye göre bütün basitlerde mevcut ve varlık aynı iken bileşiklerde mevcut ve varlık başkadır. Dolayısıyla mevcûdun birinci anlamına göre Ali'nin varlığı insan olmak, insanın varlığı canlı ve nâtık olmak, canlının varlığı, iradesiyle hareket eden duyu sahibi olmak, cismin varlığı ise üç boyutluluğa elverişli olmaktır. Bütün bunların mevcut olması ise cevher olmaktır. Cevhere gelince, onun hem varlığı hem de mevcut olması cevher olmaktan ibarettir. Bu durumda kategorilerin altına giren şeylerin mevcut olduğunu söyle-

diğimizde onların cevher olduğunu yahut araz türlerinden birinin altına girdiğini söylemiş oluruz. Fârâbî'nin pasajdaki "O, yüce cinslerden (her) bir cinsin –zâtına delalet etmeksizin– adıdır" ifadesi, mevcûdun anlamının, kategorinin zâtı olmadığını anlatır. Diğer deyişle cevher ve araz kategorilerine mevcut denildiğinde mevcûdun anlamı, cevher ve araz kategorileridir ama mevcut, dışta bulunduğunda bir konuda bulunmak (cevher), bir mekânda bulunmak (mekânlılık) veya bir zamanda bulunmak (zamanlılık) gibi kategori anlamlarından herhangi birine delalet etmez. Bu demektir ki, mevcut, kategorinin ne tanımına girer ne de mâkulünü ifade eder. Kategoriye isim yapılması kesinlikle dolaylı değildir. Zaten eşadlılığın gereği de budur, zira eşadlılık yoluyla adlandırmada adlandırılan şeylerin biri diğerinden daha öncelikli olarak o isme sahip değildir. Fakat kategoriye isim olarak verildikten sonra kategori altındakilere yüklenmesi, Porfiryus ağacının tümellerinin kapsamındaki şeylere yüklenmesini andırır. Bu ağaçta cisim, üç boyutluluğa elverişli olan cevherin adıdır ve maden, bitki, hayvan ve insan türleri ile fertleri üç boyutluluğa elverişli oldukları için "cisim" adını alırlar. Bu sebeple "cisim" adı bütün cisim türleri ve fertlerine tam eşitlikle yüklenir. Mevcûdun bu kullanımı da benzer şekilde cevher, nitelik, nicelik, etki, edilgi, sahiplik, zamanlılık, mekânlılık, konum ve nispetin türleri ve fertlerine verilmektedir. Fakat mevcut, kategorilerin tanımına girmediğinden mevcûdun yüklenmesi, cinsin türleri ve fertlerine yüklenmesi gibi olmayacak, onlar arasında ortak bir isim (eşadlı) olacaktır. Yani mevcut önce eşadlılık yoluyla kategorilere söylenmektedir. Eşadlılıkla söylenmesi, kategorilerden her birinin aralarında herhangi bir cinsdeşlik bulunmadan eşit şekilde mevcut adını alması demektir. Kategori mevcut adını aldıktan sonra onun altındakilere mevcut tam eşitlikle söylenmektedir. Bu sebeple Fârâbî pasajın sonunda mevcûdun yüklenmesinin ikinci bir mâkul açıklamasına dikkat çekmektedir: "Şöyle demek de mümkündür: O, cinslerden her bir cinse genel olarak eşadlılıkla söylenir; sonra o cinsin altına girenlerin her birinin ismi olup ona özel olarak söylenir." Bu ihtimale göre mevcut önce kategorilere eşadlılıkla yüklenecek, sonra da her bir kategorinin altına girenlerin özel ismi olacaktır. Yani mevcut kategorinin kendisinin değil, altındakilerin özel ismi olacaktır. Bu ise cinsin kendisine eşadlılık yoluyla yüklenen yani cinsin kurucu parçası olmayan şeyin cinsin türleri ve fertlerinin özel ismi olup onların tamamına tam eşitlikle yüklenmesi demektir. Oysa cins, kurucu olmayan parçasına mutâbakat veya tazammun yoluyla değil, iltizam yoluyla delalet eder. Cinsin iltizam yoluyla delalet ettiği şeyin onun tür-

leri ve fertlerine tam eşitlikle yani mutâbakatla yüklenmesi ise yadırganacak bir durumdur. Bu sebeple Fârâbî ikinci açıklamanın bir "çirkinlik" barındırdığını ve birinci açıklamayı tercih ettiğini söylemektedir. Nitekim pasajın sonundaki "Ancak onun, bir tür görelilikle olması durumu değiştirir" ifadesi ikinci açıklamanın barındırdığı tuhaflığı kaldırmanın yoluna işaret eder: mevcûdun eşadlılıkla yüklendiği kategorinin cins ve türlerine görelilikle söylenmesi. Bundan kasıt, mevcûdun ilk söylendiği kategoriye göreli olarak onun cins ve türlerine söylenmesi demektir. Kuşkusuz bu durumda cins ve türlere yüklenmenin kaynağı olan ilk yükleme, kendisine bağlı yüklemelerden daha zayıf olmayacak, tam tersine onlara kaynaklık edecektir.

Şu halde mevcûdun birinci kullanımında Fârâbî'nin tercih ettiği açıklamayı dikkate aldığımızda kategorinin bizzat kendisinde mevcut ve vücûd aynıdır. Dolayısıyla cevher kategorisinin mevcut olması, onun aynı zamanda varlık olması demektir. Aynı durum araz kategorileri için de geçerlidir. Bunun sebebi şudur: Fârâbî'ye göre yüce cinsler basitliklerinden ötürü mevcut ve vücûd ayrımına elverişli değildir. Bu bakımdan cevherin mevcut olduğunu söylediğimizde aynı zamanda onun varlığını da söylemiş oluruz. Oysa kategorilerin altındaki cinsler, türler ve fertler şu veya bu ölçüde bileşiktirler. Onların var olduğunu söylediğimizde varlığını da söylemiş olmayız. Mesela insanın mevcut olması ile varlığı başkadır. Onun varlığı, düşünen canlı olmak iken mevcut olması, cevher kategorisinin altında yer almasıdır. Yine yüzeyin mevcut olması nicelik kategorisi altında yer alması iken varlığı, iki yönde bölünen bir nicelik olmasıdır. Bu durum mevcûdun birinci anlamını da tam olarak belirginleştirmeye imkân verir: Mevcûdun ilk anlamı, cevher, nitelik, nicelik, etki, edildi, zamanlılık, mekânlılık, sahiplik, nispet ve konumdan biri olmaktır. Dikkat edilirse, bunlar aynı zamanda nesnelerin kendisine tekabül etmektedir. Hatırlanacağı üzere Fârâbî mevcut sözünün felsefî dile intikalinde iki anlam kazandığını söylemişti: şeyin kendisi ve önermede bağ. İşte mevcûdun bu kullanımı, şeyin kendisi anlamının bir uzantısıdır ve onun kapsamına girer. Çünkü bizzat şeylerin tamamını kategorilerde toplayarak birinci adımda kategorilere, ikinci adımda kategoriler kapsamına girenlere mevcut denilmektedir.

Mevcûdun ikinci anlamı, doğru demektir. Doğru ile kastedilen, zihinde bulunup dış dünyaya örtüşen önermedir. Fârâbî bu anlamı şöyle açıklar:

> Bazen kendisinden anlaşılan anlamın anlaşıldığı haliyle nefsin dışında bulunduğu her önermeye söylenir. Özetle nefste tasavvur ve tahayyül edilen her şey ile akledilen her şeye –nefsin dışındaki aynıyla nefste bulunan gibi olduğunda– söylenir. Bu onun doğru oluşunun anlamıdır. Çünkü doğru ve mevcut, eşanlamlıdırlar.[72]

Bu pasajda Fârâbî özellikle "önerme" ifadesini kullanmaktadır. Çünkü kavramlar (tasdikler) salt kavram olarak dikkate alındığında doğrulama ve yanlışlamaya elverişli değildir. Mesela zihnimizdeki insan tasavvuru sadece tasavvur olarak dikkate alındığında doğruluk ve yanlışlıkla nitelenemez. Fakat tasavvur da olsa dışa örtüşmesi dikkate alındığında doğruluk ve yanlışlığa muhtemel olur. Bu bağlamda tasavvur ile tasdik arasındaki fark şudur: Tasdik, formu gereği doğrulama ve yanlışlamaya muhtemel iken tasavvur formu gereği değil, dış dünyaya örtüşmesi dikkate alındığında doğruluma ve yanlışlamaya muhtemeldir. Fârâbî "tasavvur, tahayyül ve akletme" kelimelerini özellikle zikretmektedir. Zira sadece akıldaki tasavvur ve tasdikler değil, aynı zamanda iç güçlerdeki tasavvur ve tasdikler de doğrulama ve yanlışlamaya muhtemeldir. Fârâbî felsefesinde hayal, İbn Sînâ felsefesindeki hayal ve vehim güçlerinin her ikisinin işlevlerini yerine getirecek açıklanır: hayal tasavvur oluşturmasının yanısıra hüküm de verir. Dikkat edilirse bu anlamda mevcut ile vücûd farklıdır. Mevcut denilen şey, dış dünyada karşılığı olan önermedir. Bu önermenin varlığı ise dış dünyadaki tahakkuka izafetidir. Yani mevcut bilgi iken bu bilginin varlığı dış dünyaya nispetidir. Dolayısıyla bu anlamda varlık (*vücûd*) bir izafetten ibarettir, var olduğunu söylediğimiz şeyin hakikatine tekabül etmez. Bilginin zihindeki anlam olduğunu dikkate aldığımızda bilginin mevcut olması onun bir anlam oluşu iken bilginin varlığı, dış dünyaya izafeti olmaktadır. Bilginin anlamın kendisi değil de onun bilinene izafeti olduğunu düşündüğümüzde bilgide mevcut, varlık ve hakikat yahut mahiyet özdeş hale gelmektedir. Fârâbî'nin bilgide anlam teorisini savunduğunu yukarıda belirtmiştik. Varlığın zihin ile dış dünya arasındaki nispet oluşu, varlık anlamının dıştan zihne doğru ilerleyen sürecinde ikinci adımdır. Nitekim üçüncü anlama vardığımızda mevcut ve vücûd arasındaki fark iyice belirginleşecektir.

Mevcûdun üçüncü anlamı, bir şeyin zihin dışında bir mahiyete sahip olmasıdır. Bu anlamda şeyin zihinde tasavvur edilip edilmemesi dikkate alınmaz. Fârâbî'nin ifadeleriyle

••••••

72 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 122.

> Bazen şeye "mevcuttur" denir ve bununla onun ister nefste tasavvur edilsin ister edilmesin nefsin dışında bir mahiyete sahip olması kastedilir. Mahiyet ve zât, bazen bölünür bazen de bölünmez. Mahiyeti bölünenlere gelince, onun mahiyeti denilenler, üçtür. Bunlardan birincisi, onun özetlenmemiş olan toplamıdır. İkincisi, onu kaim kılan parçalarıyla özetlenmiş olandır. Üçüncüsü, toplamın parçalarından her bir parçanın kendi başına bir toplam olmasıdır. Onun toplamı, isminin delalet ettiği şeydir. Parçalarıyla özetlenmiş olan ise tanımının delalet ettiği şeydir. Onun parçalarından her bir parça, cins ve fasıl olup her biri kendi başınadır yahut da madde ve suret olup her biri kendi başınadır. Bu üçünden her biri, mahiyet ve zât olarak adlandırılır. Özetle şeye ait olup da "Bu şey nedir?" sorusunun cevabında veya hakkında sorulan şeyin başka bir alametle cevabında söylenebilen her şeye "mahiyet" denir. Çünkü kendisi hakkında "O nedir?" sorusu sorulan her şey, onun gerek zâtı gerekse de "ne" harfiyle talep edilen mahiyeti olmayan bir alametle bilinmektedir. Dolayısıyla ona bazen onun cinsiyle cevap verilir; bazen faslıyla, maddesiyle veya suretiyle cevap verilir; bazen de tanımıyla cevap verilir. Bunlardan her biri, onun bölünen mahiyetidir (ve) parçalara bölünür. Şayet parçalardan her birinin (mahiyeti bölünüyorsa) onlar da parçalara bölünür ve (böylece) onlar da hiçbiri bölünmeyen parçalara (bölünürler) ve bu parçaların hiçbirinin mahiyeti bölünmez.[73]

Bu anlamda belirleyici olan şey, dışta bir zât olarak bulunmaktır. Bu zâta (i) ismiyle, (ii) tanımıyla, (iii) tanımın iki parçasından biriyle delalet edilebilir. Kuşkusuz ismiyle delalet edilen şeyin bölünmesi gerekmez. Tasavvur edilmiş olma şartının koşulmamasının nedeni de budur. Zira dışta bir zât olarak bulunan şey, hiçbir şekilde bölünmeyebileceği gibi onun hakkındaki bilgilerin sadece gereklerinden oluşması da mümkündür. Sadece gerekleriyle bilinen şey ise zihinde tasavvur edilemez, yalnızca gereklerinden hareketle zatına delalet edilebilir. Bu durumda onu olumlu yahut olumsuz sıfatlarıyla veya nispetleriyle bilmiş oluruz. Zâtı parçalı olan şeylerin parçalarına ulaşılabilmesi halinde üç türlü tasavvur edilmesi mümkündür. Ona isim verdiğimizde parçaları dikkate alınmadan zâtı bir bütün olarak düşünülür. Zâtını oluşturan parçaları tespit edebildiğimiz takdirde dışta pek çok özellik ve gerekle tahakkuk etmiş zâtını parçalarında özetleyebiliriz ve parçaların tam bir sayımını yapabiliriz. Böylece tanımını yapmış ve onu tanımıyla düşünmüş oluruz. Zâtını oluşturan parçaların tam bir sayımını yapamadığımız veya yapmadığımız durumda ise yakın veya uzak maddesiyle ve suretiyle tasavvur ederiz.

••••••

73 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 122-124.

Açıkça anlaşılacağı üzere parçaları bölünen şeylerin Fârâbî felsefesindeki karşılığı, cisim türleridir. Tanrı ve akılları yalnızca gerekleriyle düşünebiliriz, zira bunların özetlenecek parçaları olmadığından ne tanımlarını yapabiliriz ne de parçalarından biriyle zâtını ifade edebiliriz. Dolayısıyla mahiyeti bölünmeyen şeylerin varlığı ve var oluşu özdeştir. Bu, varlığı bölünmeyen şeyde zât-mahiyet ayrımı yapamayacağımız anlamına da gelir. Çünkü onların zâtı ve mahiyeti aynıdır. Bu demektir ki, "bir konuda bulunmayan ve kesinlikle hiçbir şeyin konusu olmayan şeyin mahiyeti daima basittir. Dolayısıyla onun varlığı ve mevcut olması aynı şeydir."[74] Diğer deyişle bir şey, madde ve suretten bileşik değilse, onun var olması ve varlığı özdeştir. Bir şey bölünüyorsa, onun mevcut olması dışta bir zât olarak bulunması anlamına gelir ve ismi, onun mevcut oluşuna delalet eder. Bu şeyin varlığı, söz konusu zâtın ne olduğudur. Mesela bu anlamda "İnsan vardır" dediğimizde insanın dışta bir zât olduğunu söylemiş oluruz ve insan ismiyle mevcut oluşuna delalet ederiz. İnsanın varlığı ise "düşünen canlı oluşu", "düşünen oluşu" veya "canlı oluşu"dur. Bu takdirde mevcut dışta bulunan zâta, vücûd ise dışta bulunan zâtın tam ve eksik olarak özetlenen mahiyetine tekabül eder. Sadece canlı veya sadece suretle şeyin ne olduğunun tespiti halinde şeyin varlığı olmaya, suret maddeden yahut fasıl cinsten daha layıktır. Çünkü suret veya fasıl şeye özgüdür ve şeyin kendisine özgü varlığını maddeye veya cinse nispetle daha güçlü verir. Öte yandan "Tanrı vardır" dediğimizde Tanrı'nın mevcut olması ile varlığı özdeş olacaktır. Çünkü Tanrı'nın zâtı parçalardan oluşmadığından var olduğunu söyledikten sonra O'nun varlığının ne olduğunu sormak mümkün değildir.

İlerde İbn Sînâ, Fârâbî'nin bu anlamdaki varlığına *mahiyet*, mevcûduna ise *vücûd* adı verecek; Tanrı'da mevcut ve vücûd ayrımı olmadığından Tanrı'nın mahiyetinin varlığına özdeş olduğunu; diğer şeylerde ise varlık ve mahiyetin ayrı olduğunu iddia edecektir. Fârâbî zât ve mahiyet kavramlarından hareket ettiğinden, bölünmeyen bütün şeylerde varlık ve mevcûdun aynı olduğunu iddia ederken, İbn Sînâ, Tanrı dışında mutlak basit olamayacağından Tanrı'dan başka her şeyin varlık-mahiyet ayrımına konu olduğunu ileri sürecektir.[75] Yukarıda belirtildiği gibi, aynı gerekçeyle Fârâbî'ye göre yüce cinslerin de varlık ve mevcûdu özdeştir. Fakat yüce cinslerin yüklendiği ve madde-suret bileşiminden oluşan ci-

••••••

74 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 122.

75 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 35-46, 308-324.

simsel şeylerde durum böyle değildir, zira cins ve fasıl yahut madde ve suret bunların varlığını oluştururken dışta zât olarak bulunmaları mevcut olmaları demektir.

Şu halde mevcûdun üçüncü anlamında şeyin bütün olarak bulunuşu mevcut oluşuna, eksik veya tam tanımı ise varlığına delalet eder. Fârâbî'nin açıklamalarında belirtilmemiş olsa da eksik veya tam resmin, cins ve fasıl yerine geçen şeyleri verdiğinden, o şeyin varlığını resmettiğini söylemek mümkündür. Öyleyse tanımlanamayan şey için mevcut ve vücûd eşitken tanımlanabilir şeylerde tanım varlığa, özetlenmemiş toplam mevcûda tekabül eder. *Kitâbu'l-Hurûf*'u dikkate aldığımızda Fârâbî'nin mevcut ve vücuda ilişkin açıklamalarından çıkan sonuç budur. Fakat Fârâbî'nin vücûd kelimesine ilişkin iki önemli kullanımı daha bulunur. Bunlardan birincisi, *Fî ağrâzi'l-Hakîm* adlı eserindeki "mutlak varlık" (*el-vücûdu'l-mutlak*) ifadesidir. Fârâbî bu risalede metafiziğin incelediği şeylerin bir dökümünü yaptıktan sonra bütün bunları birleştiren ilk konunun, "mutlak varlık (*el-vücûdu'l-mutlak*) ve genellikte mutlak varlığa eşit olan bir (*vâhid*)" olduğunu söyler. Bu terkipte varlık kelimesi nesnenin özetlenmiş ifadesi değildir. Çünkü metafizik, bütün mevcutları incelediği halde mevcutların tamamının tanımlarını yani türsel hakikatlerini incelemez. Yine terkipteki varlık kelimesi, kategorilerin ve basit nesnelerin mevcut oluşuyla özdeş olması anlamında da değildir, çünkü metafizik sadece kategorileri ve basit nesneleri incelemez.

Daha önce *Fî ağrâzi'l-Hakîm* hakkında tartışırken belirtildiği gibi, Fârâbî bu risalede mutlak varlık kavramını, dışta sübut bulmak anlamında kullanmaktadır. Mevcûdun üçüncü anlamı, ister tasavvur edilsin ister edilmesin şeyin zihin dışında bir mahiyete sahip olmasıydı. Zihin dışında mahiyete sahip olanlar arasında basitlerin varlığı, onların mevcut oluşu ile özdeş iken bölünenlerin varlığı onların tanımlarına tekabül ediyordu. Bu bağlamda mevcûdun üçüncü anlamı, mutlak varlık ifadesiyle kesişiyor görünmektedir. Hatırlanacağı üzere Fârâbî *Risâle fî ağrâzi'l-Hakîm*'de "mutlak mevcut" *(el-mevcûdu'l-mutlak*) tabirini de kullanmış ve Tanrı'nın mutlak mevcûdun ilkesi olduğunu söylemişti. Bu terkip, bir bütün olarak mevcut anlamına gelir ve bu anlamda Tanrı, dışta sübut bulan şeylerin bir bütün olarak ilkesidir. Dolayısıyla bu terkip de kategori veya doğru anlamında mevcutla değil, şeyin dışta mahiyete sahip olması anlamında yani üçüncü anlamıyla mevcutla örtüşebilir.

Fakat hem mutlak varlık hem de mutlak mevcut üçüncü anlamıyla mevcut ile örtüşse bile Fârâbî'nin kullanımında iki terkip arasında bir

fark vardır: Risalede mutlak mevcut ifadesi, Tanrı dışındaki mevcutların tamamını ifade ederken mutlak varlık ifadesi Tanrı'yı da içerecek şekilde kullanılmaktadır. Kuşkusuz bu, Tanrı'ya mevcut denilmeyeceği anlamına gelmez, çünkü Tanrı da dışta bir mahiyete sahip olmak anlamında mevcut kapsamına girmektedir. Bu kullanım, Tanrı'nın mevcutların ilkesi olarak mevcutlar silsilesinin başında olması anlamına gelir. Bu durumda Tanrı'yı içerecek şekilde mevcutları bir bütün olarak düşündüğümüzde mutlak varlık, mevcut olduğunu söylediğimiz her bir nesnenin varlığının bir bütün olarak düşünülmesini ifade etmektedir. Pekâlâ, mevcutların varlıkları, ya zâtlarına ya da tanımlarına tekabül ettiğine göre mutlak varlık, zât ve tanımları mı ifade etmektedir?

Sorunun cevabı, açıkça olumsuzdur. Çünkü bölünmeyenlerin zâtları ve bölünenlerin tanımları bir bütün olarak düşünüldüğünde mutlak varlık, zât ve tanım olma durumları göz ardı edilerek varlığın bütüncül tasavvurunu ifade etmektedir. Bu sebeple de onun eşkapsamlısı "bir" yüklemidir. Çünkü "mutlak bir" terkibinde de bir olan şeylerin basit ve bileşik oluşları göz ardı edilerek onların tamamını kuşatacak şekilde birliğin kendisi dikkate alınmaktadır. Bunun gibi, varlığın bütüncül tasavvuru da varlık anlamının belirli bir mevcûda özgü olmayan kuşatıcı tasavvurudur. Öyleyse bu tasavvur tam olarak neyi ifade etmektedir? Mevcûdun üçüncü anlamında ifade edilen "şeyin zihin dışında bir mahiyete sahip oluşunu" mu yoksa daha genel bir anlamı mı bildirmektedir? Mevcûdun üçüncü anlamıyla örtüşmesi halinde dışta sübutu bulunan şeylere mevcut denirken dışın mevcûda zarf olmasına yahut dışta sübut bulmanın kendisine vücûd denilecektir. Bu takdirde dışta sübut bulan şeylerin basit ve bileşik oluşları ve varlıklarının onların zâtına özdeş olup olmaması varlık kavramının bütünlüğünde mülahaza edilecektir. Dışta sübut bulmak mutlaka bir tür birliğe konu olmayı gerektireceğinden mutlak varlık ile bir genellikte eşit olacaktır. Yani bir denilen şeylerin tamamı bir tür sübuta sahip olacağı gibi varlık yüklemine konu olan şeylerin tamamı da bir tür birliğe sahip olacaktır. Fakat bu durumda dışta varlığa sahip olmayıp sadece zihinde varlığı bulunan şeyler varlık kapsamının dışında kalıyor görünür. Hâlbuki metafizik sadece zihinde varlığı bulunan şeyleri de inceler. Bu sebeple olsa gerek Fârâbî özellikle *Risâle fi'l-vâhid ve'l-vahde*'de mevcut ve varlık kavramıyla ilgili *Kitâbu'l-Hurûf*'taki üçüncü anlamı daha genişleten bir açıklama yapar:

> Yine hangi mahiyet olursa olsun ister bölünsün ister bölünmesin ister tasavvur edilsin ister nefs dışında olsun mahiyeti bulunan şeye bir denir. Bu,

> kendisine ait varlık payına sahip olandır ve kendi varlık payına sahip olandır. Kuşkusuz bir, bu anlamıyla tıpkı şey gibi mevcut ile eşkapsamlıdır. Zira "şeylerden her şey" sözümüz ile "her bir" sözümüz arasında fark yoktur. Aynı şekilde kategorilerin hepsine, bu işaret edilene ve şayet kategorilerin dışında bir varlığa sahipse başka şeylere söylenir.[76]

Açıkça anlaşılacağı üzere bu pasaj, "mahiyeti bulunan" ve "şey" kavramları ile mevcut kavramını kapsam bakımından eşitlemektedir. Böylesi bir eşitleme için Fârâbî, basitlik şartı koşmadığı gibi mahiyetin nefs dışında bulunması şartını da koşmamaktadır. Bu eşitleme, açıkça *Kitâbu'l-Hurûf*'ta mevcut ve şeye ilişkin açıklamalarla çelişir. Hatta Fârâbî *Kitâbu'l-Hurûf*'ta "şey" kelimesinin anlamını incelerken şey ile mevcûdun örtüşmediğini açıkça ifade eder ve aralarından eksik girişimlilik (*umûm-husûs min vech*) olduğuna dikkat çeker:

> Şey bazen her nasıl olursa olsun –nefsin dışında olsun veya herhangi bir yönden tasavvur edilsin, bölünsün veya bölünmesin fark etmez– bir mahiyete sahip olanların hepsine denir. Biz "Bu şeydir" dediğimizde onunla bir mahiyeti bulunanı kastederiz. Kuşkusuz mevcut, ancak nefsin dışında bir mahiyete sahip olana söylenir ve yalnızca tasavvur edilen bir mahiyete söylenmez. Bu anlamda şey, mevcuttan daha genel olmaktadır. Mevcut doğru önermeye söylenir ama şey ona söylenmez. Çünkü biz, "Bu önerme bir şeydir" deyip de bununla önermenin doğru olduğunu kastetmeyiz, aksine onun bir mahiyeti olduğunu kastederiz. "Zeyd, adil olarak mevcuttur" deriz ama "Zeyd adil olarak şeydir" demeyiz. İmkânsıza "şey" denir ama ona "mevcut" denmez. Öyleyse şey, mevcûdun söylendiklerinin çoğuna ve mevcûdun söylenmediği şeylere söylenir. Aynı şekilde mevcut da şeyin söylendiklerinin çoğuna söylenir ve şey denilmeyenlere söylenir.[77]

Dikkat edilirse bu pasajdaki şey açıklaması ile *Risâle fi'l-vâhid ve'l-vahde*'deki bir açıklaması birbirinin aynıdır. Fakat Fârâbî bu pasajda şey ile mevcûdu ayrıştırırken orada bir, şey ve mevcûdu örtüştürmektedir. Burada mevcut en geniş şekilde zihin dışında bir mahiyete sahip olan anlamıyla sınırlanırken orada "zihin dışında" kaydı atılarak "bir mahiyete sahip olan" kısmı dikkate alınmaktadır. Öyleyse ya Fârâbî fikir değiştirmiştir ya da başka bir mülahazayı dikkate almaktadır. Bu iki eserden hangisinin önce yazıldığını bilmiyoruz. Bu sebeple Fârâbî'nin fikir değiştir-

••••••

76 Fârâbî, *Risâle fi'l-vâhid ve'l-vahde*, nşr. Muhsin Mehdi (Cazablanca: Toubkal 1989), 51.

77 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 146.

diğini söylesek bile hangisinin onun son fikri olduğunu bilme imkânımız bulunmamaktadır. Ayrıca mevcut kelimesinin genel olarak kullanımı fikir değiştirme şıkkına müracaat etmeden sorunu çözümlemeye imkân vermektedir: Dışta varlığı bulunmayan ve sadece zihinde var olan şeye "mevcut" denilmesi, zihnin dış dünyanın bir parçası olduğu dikkate alındığında mümkün olmaktadır. Bu durumda zihin bir cevher, zihinde bulunan anlam ise bir araz olarak değerlendirilir. Dolayısıyla da mevcûdun üçüncü anlamı, sadece zihinde var olan şeyleri de içerecek şekilde genişletilebilir ve diğer açıklamaların tamamı üçüncü anlamda toplanabilir.

Bu durumda *Risâle fi'l-vâhid ve'l-vahde*'deki şey, bir ve mevcut eşleştirmesini esas alarak mevcûdun en geniş anlamını "ister bölünsün ister bölünmesin ister zihinde ister dışta olsun bir mahiyete sahip olan" şeklinde tespit etmek mümkündür. Yahut "dışta bir mahiyete sahip olan" anlamını koruyup zihni, içerdiği anlamlara nispetle dış dünyanın bir parçası olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim Fârâbî şey, mevcut ve biri örtüştürdüğü pasajda her ne kadar dışta olup olmamayı tanıma dâhil etmese de "Bu (mahiyeti bulunan), kendisine ait varlık payına sahip olandır ve kendi varlık payına sahip olandır" diyerek varlıkla nitelenmeyi veya varlıktan payına düşeni almayı açıklamaya dâhil etmiştir. Bu açıklamaya göre dış dünyada mahiyeti olan yahut sadece bir mahiyete sahip olan şey mevcut iken şeyin bölünüp bölünmemesine bağlı olarak bu mahiyetin kendisi veya özetlenmiş hali varlığa tekabül edecektir. Bununla birlikte hem mevcut hem de vücûd anlamında dışın şeyin zâtına veya mahiyetine zarf oluşu korunmaktadır. Yani şeyin varlıktan kendisine düşen payı almış olmasının da gösterdiği gibi zihni dışın bir parçası kabul etmek koşuluyla dışın zâtına zarf olduğu şeye mevcut denmekte, dışın zarf olması koşuluyla bu şeyin zâta özdeş veya zâtın tafsil edilmiş mahiyetine ise vücûd denmektedir.

Şayet özdeş veya zâtın tafsil edilmiş hali olan bu mahiyeti bir şeyin mahiyeti olarak alırsak o şeyin özel varlığını dikkate almış oluruz. İşte Fârâbî'nin varlıkla ilgili ikinci kullanımı da bu özel varlık ifadesidir. O, bir nesnenin başkalarından ayrışmasını sağlayan varlığına özel varlık adını verir:

> O'nun (Tanrı'nın) kendisinden başka mevcutlardan ayrışmasını sağlayan varlığının, zâtında mevcut olmasının sağlayan şeyden farklı olması mümkün değildir. Bundan dolayı Onun başkasından ayrışması, zâtının ta kendisi olan bir birlikledir. Zira birliğin anlamlardan biri, her mevcûdun başkasından ayrışmasını sağlayan özel varlıktır (*el-vücûdu'l-hâs*). Bu, her mevcûda

kendine mahsus varlığının mevcûdu olması yönünden "bir" denilmesini sağlayan şeydir. Bu anlam, birliğin mevcutla eşkapsamlı olan anlamlarından biridir.[78]

Fârâbî'nin burada dile getirdiği haliyle özel varlık, tam anlamıyla mutlak varlık kavramının mukâbilidir. Zira mutlak varlık, özel varlıkların tamamı bir bütün olarak mülahaza edildiğinde kavranan anlama tekabül eder. Dolayısıyla dışın zarf olduğu mahiyet özel varlığa tekabül etmekte, dışın zarf olduğu mahiyetlerin bütünü dikkate alındığında ise mutlak varlık kavramına ulaşılmaktadır. Bu mutlak varlık kavramında mahiyetler belirsizleşmekte ve dışın zarf oluşu belirgin hale gelmektedir. Bu sebeple Fârâbî'nin açıklamalarını biraz da ileri götürüp dışın zarf oluşunu merkeze almak ve mahiyetlere dışın zarf oluşunu mutlak varlık olarak adlandırmak mümkündür. Böylece açıklamada bir takdim-tehir yaparak "dışın zarf olduğu mahiyet" ifadesini, "mahiyete dışın zarf oluşu" ifadesine çevirmiş oluruz.

Bu tahliller ışığında varlığın yüklem olup olmadığı sorusunu tekrar sorabiliriz. Hiç kuşkusuz Fârâbî'nin açıklamaları başlangıçta sorduğumuz soruyu ayrıntılandırmayı gerektirmektedir. Buna göre "Varlık (vücûd) yüklem midir?" sorusu ile "var (*mevcûd*) yüklem midir?" soruları başka anlamları ifade edebilmektedir. *Kitâbu'l-Hurûf*'taki birinci ve üçüncü anlama göre bölünmeyen şeylerde mevcut ve vücûd aynıdır. Dolayısıyla soruyu "Mevcut yüklem midir?" şeklinde sormak ile "Vücûd yüklem midir?" şeklinde sormak basitler için aynıdır. Cevap, basitlerde mevcûdun ve vücudun yüklem olamayacağıdır. Çünkü bunların mevcut ve varlık oluşları yine kendilerinden ibarettir. Dolayısıyla yükleme yalnızca onların yine kendisi olduğunu söylemekten ibarettir. Fârâbî'nin daha önce "Mevcut yüklem midir?" sorusuna verdiği cevabı ifade eden pasajdaki "Çünkü şeyin varlığı (*vücûd*), şeyin kendisinden başka değildir" sözü, basitlerin durumunu tam olarak açıklamaktadır. Bölünebilir şeylerde mevcut, şeyin özetlenmemiş toplamı, vücûd ise tam veya eksik tanımıydı. Dolayısıyla mevcut, şeyin bir bütün olarak kendisine, vücûd ise şeyin kendisinin özetlenmiş haline tekabül etmektedir. Bu durumda bölünebilir şeylerde mevcut yüklem değildir, varlık ise şeyin tanımının şeye yüklenmesinden ibarettir. Tanım ise şeyin özetlenmiş ifadesi olduğundan, şeyin parçalarının ona yüklenmesinden ibarettir. Yani şeye kendisinin dışında bir anlam yüklenmemektedir.

••••••

78 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 44-45.

Mevcûdun doğruluk anlamındaki ikinci kullanımında mevcut zihindeki önermeyi, vücûd ise onun dış dünyaya nispetini ifade ediyordu. Yukarıda da belirtildiği gibi, ister tasavvur ister tasdik suretinde olsun zihindeki bilgilerinin tamamının dışa nispeti söz konusu olduğundan onların mevcut olması ile vücudu farklılaşmaktadır. Zira mevcut bu önermelerin kendisi iken önermelerin varlıkları dışa örtüşmeleridir. Dışa örtüşme ise bilginin bir parçası değil, nispetidir. Dolayısıyla zihindeki bir bilginin dışa izafeti anlamında varlığı yani doğruluğu ona ilave bir durumdur. Mesela zihindeki "insan" kavramının –dışa örtüşmeyle önermeye dönüştürmemiz halinde– veya "İnsan yürüyendir" önermesinin doğruluğu bizzat bu önermelerin kendisine ilave bir durumdur. Dolayısıyla "İnsan vardır" deyip de onun dışta bir karşılığının bulunduğunu veya "insanın akıllı olduğu mevcuttur" deyip onun dışa örtüştüğünü kastettiğimizde varlık (*vücûd*) sadece mantıkî açıdan değil, hakikat araştırması yapan disiplinler açısından da bir yüklem olmaktadır. Nitekim tikel bilimlerdeki varlık burhânı asıl itibariyle bu işlevi yerine getirmektedir. Şu halde ikinci kullanımdaki mevcut yüklem değildir, ama varlık yüklemdir. Fârâbî de varlığın yüklem olup olmadığı sorusunu cevaplarken "Fakat söz konusu önermeleri mantıkçı incelediğinde onların parçaları olan iki kelimeden oluştuğunu ve de doğruluğa ve yanlışlığa kâbil olduğunu düşünür." diyerek doğruluk anlamındaki varlığın yüklem olduğunu ifade etmişti.

es-Siyâsetü'l-medeniyye'deki "özel varlık"[79] açıklamasına göre de şeyin başkasından ayrışmasını sağlayan mahiyetinin kurucu unsurları onun özel varlığına tekabül etmektedir. Kurucu unsurların Tanrı'da olduğu gibi şeyin zâtına özdeş olması mümkündür. Yine mesela insanın canlı ve nâtıktan oluşmasında olduğu gibi bir araya geldiklerinde zâtı meydana getiren şeyler olması da mümkündür. Fakat ister zâta özdeş olsun ister zâtın ayrıntılı ifadesi olsun her halükârda özel varlığın yüklenmesi şeyin kendisine yüklem yapılmasından ibarettir. Dolayısıyla bu anlamıyla da varlık (*vücûd*) yüklem değildir. Bu özel varlığın mevcûdu ise şeyin kendisine veya zâtına tekabül ettiğinden bu anlamıyla mevcut da yüklem değildir. Dolayısıyla biz şeyin özel varlığını ona yüklem yaptığımızda kendisi ile zâtını oluşturan şeyleri itibarî olarak farklılaştırıp kurucu unsurları ona yüklem yapmış oluruz.

******

79 "Özel varlık" anlamına gelen "el-vücûdu'l-hâs" terkibi hem *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*'da hem de *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de aynı bağlamda geçer. Bkz. Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 39-40, 46; krş. *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 52-55, 59.

Yukarıda açıklanan mutlak varlığı şeye yüklem yaptığımızda ise şeyin dışta mahiyet sahibi olduğunu söylemiş oluruz. Bu anlamda mutlak varlığın yüklenmesi, doğruluk anlamında varlığın yüklenmesidir. Doğruluk anlamındaki varlık, zihinde olan bilginin dışa örtüşmesiydi. Bir şeyin dışta mahiyetinin bulunduğunu yahut dışın o şeye zarf olduğunu söylediğimizde o şeyin doğru olduğunu söylemiş oluruz. Aslına bakılırsa "Masa şeydir" sözümüz ile "Masa vardır" sözümüz arasındaki fark da bundan kaynaklanmaktadır. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf*'tan alıntılanan metinde belirtildiği üzere, "şey" kelimesinin kapsamına dışın zarf olması girmemektedir. Nitekim zihni dışın bir parçası olarak kabul ettiğimiz takdirde şey ve mevcut örtüşse de bu örtüşme mevcut lehine bir örtüşmedir, yani her ne kadar mevcûdun kapsamı zihni içerecek şekilde genişlese de mevcut şeye irca edilmemekte, tam tersine şey mevcûda irca edilmektedir. Çünkü zihin var olmanın bir zemini veya zarfı haline getirilmektedir. Bu durumda "İmkânsız bir şeydir" sözü ile "İmkânsız vardır" sözü aynı ölçüde mümkün olmaktadır. Çünkü birinci cümle imkânsızın zihinde bir mahiyeti olduğunu, ikinci cümle ise zihni dışın bir parçası kabul ettiğimizde söz konusu anlamın zihinde var olduğunu ifade etmektedir. Öyleyse şey, mevcut ve birin özdeş olduğu açıklamayı dikkate aldığımızda bir nesneye mutlak varlık yüklemesi yapmak, doğruluk anlamındaki varlığı ona yüklemek demektir. Fârâbî de varlığın ancak doğruluk anlamında nesneye yüklem olabileceğini ve bunun mantıkî bir yükleme olduğunu belirtmişti. Fakat açıkça anlaşılacağı üzere doğruluk anlamı ile mutlak varlığın kesiştiği kısım, daha ziyade zihin dışına örtüşme kısmıdır. Zihni dışın kapsamına alarak doğruluğun kullanıldığı durumlar oldukça nadirdir. Nitekim *Kitâbu'l-Hurûf*'ta Fârâbî'nin açıklamaları, mevcut ve vücûdun doğru ve doğruluk anlamındaki kullanımından zihnin dış kapsamında mütalaa edilmediğini göstermektedir. Çünkü zihindeki önermenin doğruluğu zihne örtüşmesi değil, dışa örtüşmesidir. Bu açıdan bakıldığında dışın, zihni de içerecek şekilde genişletilmesi Fârâbî'nin doğruluğa verdiği anlama nadiren sadık kalabilir. O halde mutlak varlık yüklemesi, şeyin dışa örtüşmesi anlamında doğrulukla kesiştiği için esas itibariyle doğruluk anlamında varlığın yüklenmesidir ve şeyin kendisine mantıkî olarak ilave bir durum bildirir.

Bütün bu açıklamalardan iki önemli sonuç çıkmaktadır. Birincisi: Fârâbî felsefe dilinin Arapçada kurulması sürecinde mevcut kelimesinin iki yeni anlam kazandığını söylemişti. Bunlardan ilki, bağ anlamındaki mevcut, ikincisi ise şeyin kendisi anlamındaki mevcuttu. Bağ anlamındaki mevcut, bir kavram diğerine isnat veya nispet edildiğinde bu isnat veya

nispeti görünür hale getiriyordu. Şeyin kendisi anlamındaki mevcut ise yukarıdaki açıklamalardan açıkça anlaşılacağı üzere, Fârâbî'nin mevcûda dair zikrettiği üç anlamın genel ifadesidir. Bu üç anlam ise kategori anlamdaki mevcut, dışta mahiyeti bulunan şey anlamındaki mevcut ve dışa örtüşmesiyle birlikte dikkate alınan bilgiydi. Şu haldc Fârâbî'nin açıklamaları bütün olarak değerlendirildiğinde mevcûdun üç anlamı vardır: (i) Şeyin kendisi, (ii) bağ, (iii) dışa örtüşmesiyle birlikte dikkate alınan bilgi. Bu üç anlam arasında birincisi mevcûdun ikinci vaz'ının ilk anlamının aynısıdır. Nitekim Fârâbî "gayr-ı mevcut" ve "mevcut değil" ifadelerini açıklarken mevcûdun dışta mahiyeti bulunan şey anlamının mevcûdun anlamları içinde en önceliklisi olduğunu belirtmektedir.[80] İkinci anlam ise mevcûdun yeni vaz'ının ikinci anlamıdır. Üçüncüsü ise bir kayıtla birlikte şeyin kendisi kısmına dâhil edilebilir. Fârâbî bizzat örtüşmeye varlık (*vücûd*), örtüşen bilgiye mevcut demişti. Üçüncü anlamdaki mevcûdu varlığıyla birlikte bir bütün olarak düşündüğümüzdeki bu kullanımın, mevcûdun yeni vaz'da kazandığı iki anlamın bir terkibi olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bunda hem şeyin kendisi hem de nispet dikkate alınmaktadır.

İkincisi: Fârâbî'nin mevcut ve vücûd hakkında şimdiye kadar tahlil edilen açıklamaları göstermektedir ki, ona göre varlık ve mahiyet özdeştir. İster basit ister bileşik olsun bütün nesneler için bu yargı geçerlidir. Basitler ve bileşikler, mevcut ve vücûdun özdeş olup olmaması bakımından farklılaşsalar da hepsinin varlığı aynı zamanda mahiyetine tekabül etmektedir. Basitlere özgü olan taraf, bu özdeşliğin son raddeye varmasıdır: Mevcut, vücûd ve mahiyet özdeşliği. Bileşiklerde ise mevcut ve vücûd farklı ama vücûd ve mahiyet özdeştir. Doğruluk anlamındaki mevcut söz konusu olduğunda ise ister bilginin zihindeki anlam olduğunu söyleyelim –ki Fârâbî böyle olduğunu düşünür– ister bilginin izafetten ibaret olduğunu söyleyelim –ki Fârâbî bilginin varlığının izafet olduğunu düşünür– bu durumda da varlık ve mahiyet özdeştir. Kuşkusuz mevcut, varlık ve mahiyetin özdeşliği görüşü, esaslı bir soruyu da beraberinde getirir: Bir şeyin mevcut olması ile varlığı özdeş olduğunda o şeyin mümkün olduğu söyleyebilir miyiz? Bu soru, bütün basitlerde mevcut, varlık ve mahiyetin özdeş olduğu dikkate alındığında hayati bir hal almaktadır. Çünkü böylesi bir özdeşlikte imkânın nesneye nasıl yüklem olduğu sorusunun cevaplanması gerekir. Daha önce Kindî, Tanrı ve diğer nesneler arasındaki farkı, birliğin saflığı ve bileşikliğinden hareketle temellendirmişti. Ona göre

80 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 132-134.

nesnelerdeki saf olmayan birlikler, saf bir birlik olmadıkça açıklanamıyordu. Yine Fârâbî sonrasında İbn Sînâ varlık ve mahiyeti ayırınca varlık ve mahiyetin bütün nesnelerde değil, yalnızca Tanrı'da özdeş olduğunu, aksi halde birden çok zorunlu varlık olması gerekeceğini, bunun ise bir kısım imkânsızlıklara yol açacağını ileri sürecektir. Bu soru, imkân, mevcut ve vücûd arasındaki ilişkiyi tartışmayı gerektirmektedir.

2.3. Zorunluluk, İmkân ve Mevcut

Fârâbî imkân meselesini en ayrıntılı şekilde geleceğe ilişkin önermelerin doğruluk ve yanlışlığını tartışırken *Şerhu'l-İbâre*'de ele alır. Değişik açılardan imkân ve mümkünün tartışıldığı bu bölümdeki açıklamaları, aslında zorunlu kavramından hareketle maddelendirmek mümkündür. Zira zorunlu belirginleştirildiğinde onun mukâbili olarak mümkün de açığa çıkmaktadır. Buna göre zorunlunun üç anlamı vardır. Birincisi, ezelden ebede sürekli var olandır. İkincisi, konusu var olduğu sürece var olandır. Üçüncüsü ise kendisi var olduğu sürece var olandır. Üç kısmın tamamında bilfiil olmak dikkate alınmaktadır. Yani bir şekilde bilfiil olmayan şey, zorunlu olmakla nitelenmemektedir. Dolayısıyla bir şeyin zorunlu olabilmesi için mutlak olarak ezelden ebede, konusu var olduğu sürece yahut kendisi var olduğu sürece bilfiil olması gerekir. Bunlar arasında hakikî zorunlu, birincisidir. Çünkü ikinci ve üçüncü tür zorunlular kuvve halinde bulunabilirken birinci tür zorunlu hiçbir zaman kuvve halinde bulunmamaktadır. Beklenenin aksine mümkünün genel kullanımı, bunların mukâbili değildir. Çünkü bir şeyin zorunlu olabilmesi için öncelikle mümkün olabilmesi gerekir. Dolayısıyla bu üç maddenin tamamı aynı zamanda mümkün olarak da adlandırılır. Fakat mümkünün dördüncü bir kısmı da daha vardır: Bütünüyle kuvve halinde bulunan. Bu kısım gelecekte olması ve olmaması mümkün olan şeyleri ifade eder. İşte gerçek mümkün de bu kısımdır. Bu durumda mümkün zorunludan daha genel olup hem zorunluların tamamını hem de zorunlu olmayanları içermektedir.[81]

Şu halde gerçek zorunlu daima bilfiil olmayı ifade ederken gerçek mümkün henüz bilfiil olmakla nitelenmemiş olması nedeniyle sadece bilkuvve olmayı ifade etmektedir. Dolayısıyla zorunluluk ve mukâbilleri arasındaki fark, dışta tahakkuk etmiş olmak ile olmamak arasındaki fark olarak ifade edilebilir. Bu sebeple gerçek zorunlunun iki mukâbili vardır:

••••••

81 Fârâbî, "Şerhu'l-İbâre", 214.

birincisi, yukarıda açıklanan gerçek mümkün, ikincisi ise imkânsızdır. Bu ikincisi bağlamında gerçek zorunlu varlığın devamlı ve ezelî oluşuna delalet ederken, buna mukâbil imkânsız da yokluğun devamlı ve ezelî olduğuna işaret eder.

Bu taksim aynı zamanda mevcutların da kısımlarını gösterir: (i) Sadece zorunlu olanlar. Bu kısma ezelden ebede var olan her şey girmektedir. Bilindiği üzere Yeni-Eflâtuncu gelenekte Tanrı, akıllar, nefsler ve semavî cisimler ezelden ebede vardırlar. Fârâbî için de böyledir. (ii) Sadece mümkün olanlar. Yukarıdaki açıklamalar ışığında bunların gelecekte var olacak şeyler olması gerekir. Çünkü bu şık, gerçek mümküne tekabül etmesi halinde sadece bilkuvve olanları ifade etmesi gerekir. Başka bir deyişle sadece mümkün olanlar, muhtemel olanlardır. (iii) Bazen zorunlu bazen de mümkün olanlar. Bu kısım, zorunlunun ikinci ve üçünü anlamını ifade ediyor görünmektedir. Zira konusu ve kendisi var olduğu sürece var olanlar bazen zorunlu bazen de mümkün olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte Fârâbî bu kısımların tam olarak ne anlama geldiği hususunda daha temkinli bir dil kullanır. Aslında sadece zorunlu, sadece mümkün ve bazen zorunlu bazen mümkün kısımları, Aristoteles'in *İbâre*'sinde (*Peri Hermenias*) zikredilir. Fârâbî ilgili pasajların şerhinde Aristoteles'in açıklamalarının muğlak olduğuna dikkat çeker. Zira zorunlunun gerçek anlamı ezelden ebede var olan yahut daima bilfiil olan ise hem Tanrı hem de akıllar gibi bir kısım yaratılmış nesneler zorunlu kapsamına girmektedir.[82] Bu sebeple Fârâbî, Aristoteles'in kastını bu meseleye çözüm getirecek şekilde açıklar. Ona göre Aristoteles varlığı üçe ayırmıştır: varlığı sürekli bilfiil olanlar, varlığı sürekli bilkuvve olanlar, varlığı kimi zaman kuvve kimi zaman fiil halinde bulunanlar. Sürekli bilfiil olanlara Aristoteles "ilk cevherler" örneğini verir. Fârâbî'ye göre oldukça kapalı bu örnekle Aristoteles, Greklerde ilahlar denilen şeyleri kastetmiş olabilir. Zira Aristoteles'in yaşadığı dönemde bu şeylerin ezelî olduğuna inanılıyordu. Oysa İslam döneminde bu şeylere melekler adı verilmiş ve ölümlü kabul edilmiştir. Bu sebeple Fârâbî Aristoteles'in üçgenin iç açılarının iki dik kenara eşit olmasını ezelîlere örnek vermesinden destek alarak ilk cevherler örneğini üçgenin iç açılarının iki dik kenara eşit oluşuyla değiştirir. Bu durumda Aristoteles, daima bilfiil olanlara meşhurdan hareketle bir örnek vermiş, Fârâbî meşhur örneği bilimsel örnekle değiştirmiş olmaktadır. Sürekli kuvve halinde olanlar açıktır, çünkü bunlar daha önce açıklanan gerçek

••••••

82 Fârâbî, "Şerhu'l-İbâre", 218-219.

mümkünleri ifade etmektedir. Bazen kuvve bazen fiil halinde olanlar ise oluş ve bozuluşa tâbi şeylerdir. Çünkü bunlar, olmadan önce bilkuvve iken oluşa geçince bilfiil olmaktadır. Dolayısıyla da bilfiil varlıkları zaman bakımından var olma imkânlarından sonra gelir.[83]

Böylece Fârâbî, birinci kısım söz konusu olduğunda Tanrı ile diğer mevcutları ayrıştırmanın güçlüğünü ilahlar yerine geometrik öncülleri koyarak aşmayı denemektedir. Fakat sorun, Greklerin çok tanrıcılığı ile İslam'ın tek tanrıcılığı arasındaki farklılıktan kaynaklanan meşhur öncüllerden ibaret değildir. Çünkü Yeni-Eflâtunculuğun akıl ve nefsleri de ezelden ebede bilfiil olan mevcutlardır. Şayet Aristoteles ilk cevherler ifadesiyle akılları kastetmişse sadece meşhur kabulleri değil, aynı zamanda dönemin bilimsel görüşlerini de kullanmış olmaktadır. Bu durumda Fârâbî'nin örneği değiştirmesi, Grek ve İslam kültürünün ortak bir noktasını bulmuş olmakla birlikte kozmik akıllarla ilgili kabulü de perdelemiş olacaktır. Belki bunun bir gerekçesi daha bulunabilir: Aristoteles'in kozmik akılları, sadece yukarıda tanımlandığı haliyle gerçek zorunlu kısmına girmekle kalmaz aynı zamanda varlığını bir başkasından almayacağı için kendinde zorunlu olur. Oysa Fârâbî, kozmik akılların varlığını İlk İllet'ten yani Tanrı'dan aldığını düşünmektedir. Dolayısıyla her halükârda Fârâbî'nin akıllar ile Tanrı arasında bir farklılık tespit etmesi ve bu farklılığı da açıklaması gerekir. Aslına bakılırsa Fârâbî felsefesinde bunun iki türlü açıklamasını bulabiliriz. Birincisi, bizzat mümkün kelimesinin kullanımında veya imkânın yüklenmesinde, diğeri de illet-mâlul ilişkisindedir.

Bilindiği gibi imkân, kimi zaman konu kimi zaman da yüklem açısından düşünülür. Fârâbî bu iki tür imkâna "Ateşin demiri ısıtması mümkündür" ve "Isının demirde bulunması mümkündür" sözlerindeki imkân yüklemelerini örnek verir. Birinci sözdeki mümkün ile ateşin bir haline işaret edilmektedir. İkinci sözdeki imkân ise demirin bir halini nitelemektedir. Yani birinci sözde konu olan ateşten kaynaklanan bir durum söz konusu olduğundan imkân konu açısından düşünülmektedir. İkinci sözde ise demirin ısının etkisinde bulunuşu nitelenmekte yani bir yüklemin bir konuda bulunmasının kipi ifade edilmektedir. Bu sebeple de imkân, yüklem açısından düşünülmektedir. Dikkat edilirse ateş ısıtma gücüne sahip olduğundan onun ısıtması zorunludur veya ısının ateşte bulunma-

••••••

83 Fârâbî, "Şerhu'l-İbâre", 219-220. Fârâbî'nin *Şerhu'l-İbâre*'deki açıklamalarının özlü bir anlatımı için bkz. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Târihi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 84-102.

ması imkânsızdır. Oysa kimi zaman ateş demire temas ettiği halde ısıtmayabilir. Bunun nedeni ateşteki ısıtma gücünün ortadan kalkması değil, demirin etkiyi zor kabul etmesi veya hariçten bir engelin bulunmasıdır. Bu bakımdan ısının demirde bulunması da bulunmaması da mümkündür. Fakat bu imkânın ısıda bulunması ateşe izafetle değil ateşin etkisini kabulüne bir engeli barındıran demire nispetledir. Özetle bir şeyin doğasından kaynaklanan bir durumun imkânı ile ona yüklenen şeyin imkânı birbirinden farklıdır. Cisimler ve konularda bulunan kuvve ve istidatları ifade eden imkânlar, konu yönünden düşünülen imkânlardır.[84]

Konu yönünden düşünülen imkân, hem mukâbiline muhtemel olan kuvvelere sahip cisimlere hem de mukâbiline muhtemel olmayan kuvvelere sahip cisimlere yüklem olabilir. Bu bağlamda Fârâbî imkânın müşterek bir isim olduğunu ve iki anlamda kullanıldığını söyler. Birincisi, bilfiil yapılan bir şeyin faile nispetini ifade eden imkândır. Mesela yürümekte olan şeye "Onun yürümesi mümkündür" denir. Bu imkân, gelecekte olacak bir şeye delalet etmez, aksine hâlihazırda mevcut olan bir şeye delalet eder.[85] Bu şıkkın özelliği, bilfiil şeyler hakkında kullanılmasıdır. Dolayısıyla ister nesne, hareket eden şeylerden olsun isterse de hareket etmeyen şeylerden olsun bu anlamıyla imkân yüklemesine konu olabilir. Diğer deyişle bu anlamıyla imkân hem cevherleri ve arazları değişen hem de cevherleri ve arazları değişmeyen şeyler hakkında kullanılır. Mesela Meşşâî kozmolojinin kabulleri dikkate alındığında Kuşatıcı Felek'in (*el-Felekü'l-muhît*) hareket etmesi mümkün olduğu gibi canlının yürümesi de mümkündür. Fakat felek değişmez olduğundan daima hareket ederken yürüdüğü esnada canlının yürümesi de mümkündür.

İkincisi, bir konunun yapabileceği bir şeyin o konu için mümkün olduğunun söylenmesidir. Mesela şu anda yürümeyen ama yürüme niteliğine sahip bir şey için "Yürümesi mümkündür" denir. Bu imkân yalnızca hareket eden şeyler hakkında kullanılır. Dolayısıyla bu anlamıyla imkân yüklemesi için nesnenin ya sadece cevherinin ya da hem cevheri hem de arazlarının değişime konu olması gerekir. Fârâbî değişen şeyleri ikiye ayırır. Birinci gruptakilerin, bazen değiştiği bazen de durduğu düşünülebilir. Fakat bu değişim, tek düze bir değişim olabilir yani mümkünün muhtemel olduğu değişim, mukâbilini içermeyebilir. Bu durumda mümkünün delalet ettiği imkânın aksinin olması düşünülemez. Değişim tek düze

••••••

84 Fârâbî, "Şerhu'l-İbâre", 208-209.

85 Fârâbî, "Şerhu'l-İbâre", 211.

olmaması halinde mukâbiline muhtemel olacaktır. Bu takdirde mümkünün gelecekte gerçekleşeceğine delalet ettiği şeyin olmaması mümkündür. İkinci gruptakilerin ise kesintisiz değiştiği yani sürekli hareket ettiği düşünülebilir. Bilfiil ve gelecekte olana delalet eden her iki mümkün türü de hareket ettiği esnada hareketlide var olur. Dolayısıyla her iki gruptaki hareketli şeylerde mümkünün bulunması ve yüklenmesi hareket ettikleri esnada yani mümkün olduğu söylenen duruma konu olmaları halinde gerçekleşir. Çünkü hareket ettiklerinde hareket ettikleri durumda bilfiil olurlar.[86]

Bütün bunlar arasında gelecekte olması ve olmaması muhtemel olana delalet eden mümkün dışındakiler, zorunlu ile kesişmektedir. Şu halde "mümkün" terimi zorunlu teriminden daha geneldir, çünkü mümkün hem zorunlu olan hem de zorunlu olmayan hakkında kullanılmaktadır. Var olması zorunlu olan şeyin, öncelikle var oluşu mümkün olması gerektiğinden ezelden ebede var olan hakikî zorunlu da genel anlamda mümkündür. Bu bakımdan tikelin tahakkuk ettiği her durumun tümelin de tahakkuk etmesini gerektirmesinde olduğu gibi zorunlunun tahakkuk ettiği her durumda mümkün de tahakkuk etmiş demektir.[87] Gelecekte olması ve olmaması muhtemel olana delalet eden mümkün ise zorunlu ile kesişmez. Yukarıda da belirtildiği gibi bu kısım, mümkünün gerçek anlamıdır.

Şimdiye kadar yapılan açıklamalarda Fârâbî'nin ezelden ebede bilfiil olan gerçek zorunlular arasında nasıl ayrım yapacağına dair bir belirginlik oluşmadı. Fârâbî'nin bilfiil olmak anlamında zorunlu ile kendisi nedeniyle zorunluyu ayrıştırdığı nokta da hakikî zorunlu ile hakikî mümkünü bilgiye konu olması bakımından tahlil ettiği pasajlarda belirginleşmektedir. Bu bağlamda Fârâbî'ye göre geçmişte var olmuş ve şimdide var olan anlamlarda birbirinin mütekâbili iki yargıdan hangisinin doğru veya yanlış olduğu –ister biz bilelim ister bilmeyelim– kendinde belirlidir. Bu hükümler ister zıt ister çelişik olsunlar farketmez, onların doğru veya yanlış oldukları hem kendiliklerinde hem de bizim nezdimizde doğru veya yanlıştır. Zaman şartı koşulmadığı takdirde, zorunlu ve imkânsız tümel hükümlerde de durum böyledir. Şimdi ve geçmişte var olan şahsîlerde de durum aynıdır. Ancak niceliği belirisiz (*mühmel*) önermelerde daima biri doğru diğeri yanlış değildir.[88] Çünkü önermedeki hüküm, fertlerin belirsiz

••••••

86 Fârâbî, "Şerhu'l-İbâre", 212-213.

87 Fârâbî, "Şerhu'l-İbâre", 215.

88 Fârâbî, "Şerhu'l-İbâre", 82-83.

bir kısmını kapsadığından doğruluk ve yanlışlık da belirsiz hale gelir. Yani belirsizlik nicelikteki belirsizlikten kaynaklanmaktadır, aksi halde belirsiz olması için herhangi bir gerekçe yoktur. Zira özü gereği belirsiz değildir, kendinde belirli olduğu halde nicelikteki belirsizlik bizim bilgimizi de belirsiz hale getirmektedir.

Dikkat edilirse bütün bu şıkların kendinde belirli olmasını sağlayan şey, zorunlunun üç anlamından biriyle zorunlu olmalarıdır. Fakat gelecekte gerçekleşecek olan tikel anlamlar, hakikî anlamıyla mümkündür. İşte bu mümkünler hakkındaki mütekabil hükümler gerek kendinde gerekse bizim nezdimizde belirli bir şekilde doğru ve yanlış değildir. Kendilerinde belirli değildir, çünkü olmaları da olmamaları da muhtemeldir. Bizim nezdimizde belirli değildir, çünkü bizim bilgimiz şeyleri öncelemediğinden olmadan önce tikel durumlara ilişkin belirginliğe ulaşmamız mümkün değildir. Fakat bu şıkkın tamamıyla gelecekte olması muhtemel tikel durumlar için geçerli olduğunu akıl tutmak gerekir. Zira belirli düzenlilikle gerçekleşen ve bu sebeple bir doğadan veya birtakım sebeplerden kaynaklan durumlar, hakikî anlamıyla mümkün kapsamına girmemektedir. Bu sebeple Fârâbî gelecekte vuku bulacak tikel ay tutulmalarının farklı olduğuna dikkat çekmektedir. Yani bunlar hem kendinde belirlidir hem de bizim nezdimizde belirlidir.[89]

Fârâbî bu meseleye ilişkin tartışmasının Aristoteles'in ilgili pasajının şerhi olmaktan başka iki gayesi vardır. Birincisi, bir kısım şeylerin doğaları gereği yani kendiliklerinde mümkün olduğunu açıklamaktır. İkincisi ise birtakım şeylerin olmasının ve olmamasının mümkün olduğu ilişkin bizde fıtrî bilgi bulunduğunu ortaya koymaktır. Filozofun tartıştığı örnek tam da şeyin kendinde imkânı ile bir başka şeyden kaynaklanan imkânının farkını belirginleştirmeye elverişlidir. Tartışmanın örneği, bizim irade ve ihtiyârımıza bağlı olan şeylerin imkânıdır. Bu şeylerin imkânı, Fârâbî'ye göre, bizde oluşan ilk bilgilerdendir ve fırtatımız bizi amellerimiz ve fiillerimizin mümkün olduğunu kabul etmeye mecbur eder. Bu sebeple ihtiyârî fiillerimizin imkânı ne bir vaz'la, şeriatla veya muteber bir şahsın sözüyle kaldırılabilir ne de kanıtlanabilir. Dolayısıyla bu imkânın sözle beyan edilmesine gerek yoktur, çünkü dille ikrar edilse de edilmese de kendinde mümkündür ve zihin onu itiraf etmektedir. Şu halde mümkünün varlığını kendinde apaçık ve evvelî bilgiler arasında katmak ve bunun reddedilmesini de imkânsız saymak gerekir. İşte müm-

••••••

89 Fârâbî, "Şerhu'l-İbâre", 83-84.

kün şeyler hakkındaki iki mütekabilin belirli bir şekilde doğru veya yanlışlığını söylemek bu şeylerin imkânını kaldırmak demektir.[90] Bu şeylerin kendinde mümkün olmasının anlamı, bizzat kendilerinden kaynaklanan bir sebebinin olmaması demektir.[91] Dolayısıyla gelecek şeyler söz konusu olduğunda iki mütekabilin her ikisinin de yanlış veya doğru olduğunu söylemek, iki çelişiğin aynı anda yanlış veya doğru olduğunu söylemeye eşdeğerdir. Çünkü bir şeyin yarın şöyle olmayacağını ve olacağını söylemek doğru ise o şey bunlardan herhangi biri olmayacaktır. Yani gelecekte meydana gelecek mümkünün iki tarafının beraberce doğru veya yanlış olmaları iki imkânsıza yol açmaktadır. Birincisi var olmak ve olmamak aynı anda bir araya gelmektedir. İkincisi, bunların imkânsız olmaktan çıkıp zorunlu hale gelmesidir. Bu durumda ise iradî ve ihtiyârî fiiller, bizim irade ve düşüncemize bağlı olmaz, tam tersine bizim irade ve düşüncelerimiz bu fiillerin varlığına bağlı olurdu. Dolayısıyla da bizim düşünmemize ve bedenlerimizi bu fiilleri yapmaya hazırlamamıza gerek kalmazdı.[92] Pekâlâ, gelecekte gerçekleşecek şeylerin gerçekleşme ihtimalleri aynı mıdır ve ihtimal derecesindeki farklılık gerçekleşme ihtimali ibresini iki mütekâbilden birine yaklaştırabilir mi?

Kuşkusuz gelecekte vuku bulacak şeylerin vuku bulma durumu bütün bu şeylerde aynı değildir. Bunların bir kısmının var olması ve olmaması ihtimali eşittir. Bir kısmının var olma ihtimali baskındır; bir kısmının da var olmama ihtimali baskındır.[93] Var olma ve olmama ihtimalleri eşit olanlarda tam bir belirsizlik vardır, bu sebeple doğruluk ve yanlışlıktan her ikisi de olabilir. Ancak çoğunlukla var olma ihtimali gerçekleşen mümkünlerde iki çelişikten birinin doğruluğu yanlışlığından daha muhtemeldir. Var olma ihtimali daha az gerçekleşende ise durum tersidir. Bu bakımdan gelecekte gerçekleşecek mümkünlerle ilgili bilgisizliğimizin nedeni, bizim yetersizliğimiz değil, bizzat mümkünün tabiatıdır. Oysa zorunluda bilgisizliğimizin nedeni şeyin tabiatı değil bizim eksikliğimizdir.[94] Fakat bu noktada şıkları bütün olarak düşündüğümüzde ortaya çıkan belirginlik ile tek başına düşündüğümüzde ortaya çıkan belirsizliği karıştırmamak gerekir. Zira gelecekte var olacak şeylerin ihtimali eşit olsa bile iki şıktan belirsiz olarak birinin gerçekleşeceği doğrudur, sorun hangi şıkkın

••••••

90 Fârâbî, "Şerhu'l-İbâre", 82-86.

91 Fârâbî, "Şerhu'l-İbâre", 88.

92 Fârâbî, "Şerhu'l-İbâre", 90-97.

93 Fârâbî, "Şerhu'l-İbâre", 99.

94 Fârâbî, "Şerhu'l-İbâre", 102-103.

gerçekleşeceğindedir ve belirsiz olduğu iddia edilen de budur. Hiç kuşkusuz iki çelişikten yalnızca biri doğrudur. Bu geçmişte ve şimdide böyle olduğu gibi gelecekte de böyledir. Gerçekleşmesi ve gerçekleşmemesi eşit derece mümkün olan şeyin, iki ucundan biri doğru olmak zorundadır ve bu iki ihtimali bütün olarak düşündüğümüzde hiç kuşkusuz belirginlik vardır ama bu, hangi şıkkın doğru olduğuna yönelik bir belirginlik ve zorunluluk değildir. Bu açıklamalar bizi doğası gereği mümkün kavramına ulaştırmaktadır. Fakat hâlâ doğa gereği mümkün olmayı, hakikî zorunluya taşıyacak bir kavramsal belirginliğe ulaştığımız söylenemez.

İmkân hali hakkında Fârâbî'nin yaptığı tartışmanın son durağının aradığımız kavramsal belirginliği verip veremeyeceğini de sınayabiliriz. Fârâbî, gelecekte gerçekleşme ve gerçekleşmeme ihtimalleri eşit olan bir şeyin iki muhtemel durumundan birini Tanrı'nın kesin olarak bildiğini kabul ettiğimizde imkânın ortadan kalkıp kalkmayacağını sorar. Buna göre Allah mümkün şeylerde iki mütekabilden birinin doğruluğunu belirgin şekilde biliyorsa ve mümkün de onun bildiği şekilde olacaksa bu durum, o şeylerin kendinde zorunlu olduğunu göstermez mi? Fârâbî bu soruyu cevaplarken iki ilkeyi belirginleştirir: (i) bir şeyin başka şeyden gerekmesinin zorunluluğu ile o şeyin kendinde zorunluluğu birbirinden farklıdır. Bu ilkeye göre bir şahsın yarın gideceğini doğru olarak bilmek onun gitmeme ihtimalini ortadan kaldıramaz. Evet, bir kimse o şahsın gitme eylemini yapacağını doğru olarak biliyorsa, daha önce olmaması mümkün olan şey, bu vasfını yitirmektedir. Fakat bunu gerektiren şey, mümkünün kendinde imkânının ortadan kalkması değil, o sözün kendisidir. Öyleyse bir şeyin varlığının zorunlu olarak bilinmesi ile bir zamanlar veya herhangi bir vakitte gerçekleşmemiş olması yahut gerçekleşmiş olması mümkündür. Fârâbî şeyin kendinde imkânı ile başka bir şeyden kaynaklanan zorunluluğu arasındaki farkı desteklemek için iki önemli alıntı yapar. Bunlardan ilki, Eflâtun'dandır: "Bir şey ezelden beri var olabilir ama var olmaması ve fesada konu olması mümkündür ve yine daha önce var olmaması mümkün olan şey varlık kazanmış olabilir". İkincisi ise Hesiodos'tandır: "Allah'ın zulüm yapması mümkündür ama hiç zulüm yapmamıştır ve yapmamaktadır ve şu anda da zalim değildir."[95]

Her iki alıntı da bir şeyin sürekli var olması ile onun imkânını ayrıştırmayı amaçlamakta ve yukarıdaki açıklamaları da dikkate aldığımızda iki hususa işaret etmektedir. Birincisi, şimdiye kadar olmamış ve şimdiden

•••••

95 Fârâbî, "Şerhu'l-İbâre", 105-107.

sonra da olmayacak şeyin olmasının veya şimdiye dek hep olmuş ve halen de olmaya devam eden şeyin olmamasının imkân dâhilinde oluşudur. İkincisi ise birinci ilkenin zorunlu sonucudur: Bir şeyin başka bir şeyden lazım gelmesinin zorunluluğu ile kendinde zorunluluğunun farklılığıdır. Bu iki ilke, şeyin ezelde ebede var olması anlamında zorunlu olmayı zorunlu hale getirir. Çünkü var ve bilfiil olmak ile zorunlu olmanın özdeşliğini bozmaktadır. Şayet Tanrı'nın âdil olması örneğinde olduğu gibi bir şey sürekli aynı tarzda var olduğu ve bu varlığı ebediyete dek sürdürdüğü halde yine de kendisi açısından mümkün olabiliyorsa ona yüklenen zorunluluk gerçekte var olduğu sürece var olmak anlamındaki zorunluluk olacaktır. Diğer deyişle ezelde ebede var olmak anlamındaki zorunluluk, bırakın zorunluluğun hakikî anlamı olmayı, müstakil bir zorunluluk türü bile olmayacaktır. Çünkü bu takdirde konu var olduğu sürece var olmak veya var olduğu sürece var olmak anlamındaki zorunluluk türleri, hakikî anlamdaki zorunluyu da içerecek şekilde genişlemektedir. Mesela Tanrı hiç zulüm yapmadığı ve yapmayacağı halde zulüm yapmaya kâdir ise yani zulüm yapması mümkünse, Tanrı'nın âdil olmakla veya zâlim olmamakla nitelenmesinin zorunluluğu var olduğu sürece var olmak anlamında bir zorunluluktur. Oysa ezelde ebede zorunluluğun yani hakikî zorunluluğun tanımına da uymaktadır. Bu durumda âdil olmakla ilgili Tanrı'ya zorunlu ve imkân vasıflarının yükleneceği yönler bulunmaktadır. Bu yönlere bağlı olarak âdil yüklemi mümkün ve zorunlu olabilir. Kendinde mümkün olan şey –Hesiodos'un sözünde Tanrı'nın zulüm yapması– asla gerçekleşmeyebilir ve gerçekleşmemesi bakımından zorunlu iken bizzat kendisi yönünden mümkündür.

Böylece Fârâbî şeyin kendinde zorunluluğu ile başkası yönünden zorunluluğunu ayrıştırmaktadır. Yukarıda söylediğimiz gibi bu ayrıştırmanın en önemli sonucu, "var", "bilfiil" ve "zorunlu" arasındaki örtüşmeyi bozmasıdır. Çünkü var ve bilfiil olan şeyin kendisi nedeniyle zorunlu olduğunu söylemek için var ve bilfiil olmasından başka bir ilkeye muhtaç olduğumuz görülmektedir. Dolayısıyla Fârâbî'nin başlangıçta yaptığı hakikî zorunluluk tanımı, yeni açıklamalar ışığında gözden geçirilmesi gerekir. Bu bağlamda üçgenin iç açılarının iki dik kenara eşit olması, kendisi nedeniyle zorunluluğa girmesi gerekir, zira bu, zorunluluğunu bir başkasından almaz, kendisi nedeniyle böyledir. Nitekim Fârâbî de Aristoteles'in ezelden ebede zorunluya verdiği ilk cevherler örneğini üçgen örneğiyle değiştirmiştir. Hâlbuki herhangi bir mâlulün kendisi nedeniyle zorunlu olduğu söylenemez. Fakat kendisi ve başkası nedeniyle

zorunluluk hakkındaki açıklamaları, yeni bir zorunluluk tanımı barındırmasına rağmen Fârâbî, hakikî zorunluluğun tanımıyla ilgili yeni bir açıklama yapmaz. Muhtemelen Fârâbî, ezelden ebede var olma anlamındaki zorunluluğun her iki şıkkı da içerdiğini, var olmak aynı zamanda zorunlu olmak anlamına geldiğinden şimdide yahut gelecekte bir vakitte kendisi açısından olmama imkânı barındırsa bile sürekli var olmanın zorunlu olarak nitelenmeye yeterli olduğunu düşünmüştür. Nitekim Fârâbî ilk cevherler olduğu söylenen Yunan tanrılarının İslam'da melekelere tekabül ettiğini, İslam'da ise meleklerin ölümlü kabul edildiğini söylemiştir. Aslında Fârâbî ilk cevherleri ayrık akıllar olarak açıklayabilirdi. Nitekim başka eserlerinde felsefe dilindeki akıllara din dilinde melekler dendiğini, Faal Akıl'ın din dilindeki karşılığını Cebrail olduğunu söylemektedir.[96] Bilindiği gibi ayrık akıllar ve semavî nefsler hatta semavî küreler ezelden ebede varlıklarını sürdürürler. Bunların tamamının ezelden ebede var olma anlamında zorunlu olduğu söylenebilir. Fârâbî'nin böyle açıklamayı tercih etmemesine tarihsel bir gerekçe gösterilebilir: Aristoteles'in örneğinin Müslüman toplum nezdindeki karşılığını vermek yani meşhura dayalı açıklama yapmak. Fakat daha teorik bir gerekçe de zikredilebilir: Her ne kadar ezelden ebede var olmak anlamında zorunluluk, ayrık akıllara ve semavî nefslere tatbik edilebilir olsa da Fârâbî sisteminde bunlar mâlul mevcutlardır. Dolayısıyla da sürekli var olsalar bile kendileri nedeniyle zorunlu oldukları yani hakikî zorunluluğa sahip oldukları söylenemez. Böylesi mevcutlar kendileri nedeniyle mümkün, illetleri nedeniyle zorunlu olmalıdır. Nitekim Fârâbî âlemin oluş ve bozuluşa konu olmasıyla ilgili bir soruya verdiği cevapta böyle bir yaklaşımı ifşa eder.

> Ona âlemden soruldu: Âlem bozuluşa konu olur mu olmaz mı? Şayet bozulursa acaba onun oluş ve bozuluşu, diğer cisimlerin oluş ve bozuluşu gibi midir yoksa başka bir türde midir? Başka türde ise nasıldır?
>
> Şöyle cevapladı: Gerçekte oluş, bir terkiptir veya terkibe benzerdir ve bozuluş da bir çözülmedir yahut çözülmeye benzerdir. Terkip ve çözülme yerine birleşme ve ayrılma da denebilir. Daha çok parçadan birleşen her şeyin birleşme zamanı daha uzun iken daha az parçadan birleşen her şeyin zamanı daha kısadır. Aynı şekilde daha çok parçaya çözünen her şeyin çözülme zamanı daha uzun iken daha az parçaya çözünen her şeyin birleşme ve çözünme zamanı daha kısadır. Birleşme ve çözülme ise en az iki şey üzerinde gerçekleşir. Çünkü tek bir şeyde ne terkip ne de çözül-

••••••

96 İlhan Kutluer, "İttisâl", *DİA*, XXIII, 484-485.

me olur. Terkip ve tahlil ancak zamanda olur. Zaman ise bir başlangıçtır. Onun başlangıcı saf ilktir. Bu durumda şeyin başlangıcı şeyden başkadır. Sadece iki şeyle meydana gelen terkip ve tahlil, ancak bir zamanda olur. Bu zamanın uzunluğu ve kısalığı, o şeylerin çokluğu ve azlığına bağlıdır. Hayvan, bitki vb. âlemin parçaları, ikiden fazla şeyden birleşmiştir. Dolayısıyla onların oluşu ve de bozuluşu, parçalarının çokluğu ve basitliği nedeniyle bir zamandadır. Âlemin bütünü gerçekte iki basitten mürekkeptir. Bu iki basit ise madde ve surettir. Dolayısıyla âlemin bütünü açıkladığımız üzere herhangi bir zaman olmaksızın defaten oluşa gelmiştir. Aynı şekilde onun bozuluşu da zamansızdır. Açıktır ki, oluşa gelen her şeyin mutlaka bozuluşu da vardır. Âlemin bütünüyle oluş ve bozuluşa konu olduğunu ve onun oluş ve bozuluşunun da zamansız olduğunu açıkladık. Âlemin parçaları ise oluş ve bozuluşa konu olur ama onların oluş ve bozuluşu, bir zamandadır. Şanı yüce Allah ise gerçek birdir, bütünün yaratıcısıdır (*mübdi'*) ve O'nun ne oluşu ne de bozuluşu vardır.[97]

Bu metin, Fârâbî felsefesinin genel kabullerine oldukça aykırı görünür. Zira Tanrı dışındaki her şeyin oluşa ve bozuluşa konu olduğunu dile getirmektedir. Gerçi Fârâbî âlem kelimesini ilk bakışta cisimler bütününü kastedecek şekilde kullanmaktadır. Çünkü terkip ve tahlilin madde ve suretten birleşen şeylerde olacağını söylemektedir. Akıllar salt suretten oluştuğundan onların maddesi yoktur. Nitekim Fârâbî felsefesinde akıllar, madde ve suretten birleşmediği ve salt suretten ibaret olduklarından oluş ve bozuluşa konu olan şeyler değildir. Bununla birlikte pasajın sonu, sanki açıklamaya ayrık akılların da dâhil edildiğini ihsas etmektedir. Zira ayrık akıllar ve nefslerin dâhil edilmediği ve cisimler âleminin bütünüyle ilgili bir tartışmanın sonucu, gerçek birin yalnızca Tanrı olduğu, O'nun bütünün var edicisi olduğu ve hiçbir şekilde oluş ve bozuluşa konu olmadığı ifadeleriyle bitmez. Oysa pasajın sonu, bütün olmak bakımından bütünün oluş ve bozuluşa konu olduğunu ifade ederek sadece Tanrı'nın bundan istisna olduğuna dikkat çekmektedir. Bu bakımdan Fârâbî'nin değerlendirmelerine ayrık akıllar ve nefsler de dâhil olmalıdır. Ayrıca akıllar ve nefsler, semavî kürelerin akılları ve nefsleridir, dolayısıyla da âlemin bütünlüğü içine girerler. Fakat bu takdirde daha çetrefilli bir sorun ortaya çıkmaktadır: Akıllar ve nefslerin oluş ve bozuluşa konu olacağı nasıl söylenebilir?

Aslında ne denli tuhaf görünürse görünsün sadece bileşik nesneler açısından bakıldığında Tanrı dışındaki tüm nesnelerin oluş ve bozuluş

******

97 Fârâbî, *Mesâil süile anhâ*, 93-94.

konu olacağını söylemek mümkündür. Zira nefsler, cirmlerin nefsleridir. Cirmlerin bozulduğunu söylemek onların nefslerinin de bozulacağını söylemek demektir. Hâlbuki nefsler ayrıktırlar ve salt suretten ibarettirler. Yine de bunların bozuluşa konu olacağı anlamlı ve anlaşılabilir şekilde söylenebilir. Akıllar ise nefsleri kuvveden fiile intikal ettiren ilkelerdir ve varlıkları nefslere bağlı değildir. Fakat nefsler örneğinde salt suretten oluşan nesnelerin de âlem bütünlüğüne dâhil olabileceği açığa çıktığına göre akılların da pasajdaki açıklama kapsamına dâhil edilmesi mümkündür. Nitekim Fârâbî'nin açıklamaları, Kindî'nin birlik hakkındaki tahlillerini hatırlatacak şekilde mutlak birlik ile bir yönden bileşik birliklerin ayrıştırılması üzerine kurulmaktadır. Dolayısıyla âlem kapsamında değerlendirilen herhangi bir şeyin mutlak birlikle nitelenmeyeceğini ifade etmektedir. Şayet pasajın "Âlemin bütünü oluşa geldiği gibi bozuluşa da tâbidir" iddiasını olduğu gibi kabul edecek olursak hakikî zorunlu kapsamına sadece gerçek bir olan Tanrı girebilecek, başka hiçbir mevcut böylesi bir payeye erişmeyecektir. Çünkü ezelden ebede var olmak sadece "gerçek bir" olan Tanrı'ya mahsus olacaktır. Bu durumda hakikî zorunlu ile var olduğu sürece zorunlu ve konusu var olduğu sürece zorunluyu Kindî'de olduğu gibi birlik kavramından hareketle temellendirebiliriz. Dolayısıyla da Tanrı dışındaki mevcutların kendinden kaynaklanan bir zorunluluğu olmaz, başkası nedeniyle zorunlulukla nitelenebilirler. Bunun anlamı şudur: Fârâbî'nin *Şerhu'l-İbâre*'de zorunlu ve mümkünle ilgili açıklamaları, birlik kavramı eklendiğinde zâtı gereği zorunlu ve başkası nedeniyle zorunlu ayrımlarına dönüşebilir. Doğrusu, yukarıdaki metin böyle bir yaklaşıma imkân veriyor olsa bile bu açıklama yolunun Fârâbî felsefesini temel bir eğilimi olduğu söylenemez.

Öte yandan "Âlemin bütünü oluşa geldiği gibi bozuluşa da tâbidir" iddiasını âlem bozuluşa uğrayacaktır şeklinde değil de zâtı açısından bozulmayı kabul eder şeklinde anlayabiliriz. Bu yoruma göre ezelden ebede var olmak anlamında zorunlu, akıllar ve nefsler gibi cevherler için de geçerli olacaktır. Aslına bakılırsa Fârâbî'nin bir bütün olarak felsefî düşüncesiyle ve sudûrcu metafiziğiyle uyumlu olan sonuç da budur. Bu durumda yukarıdaki metnin tartışmaya katkısı, hakikî zorunlu kapsamına giren bir kısım şeylerin kendisi nedeniyle oluş ve bozuluşu kabul ettiği yani imkânla nitelendiği olacaktır. Fakat bu yorumda ezelden ebede var olan şeylerin bir kısmının –araştırmamızda akıllar ve nefslerin– niçin imkânla nitelendiği ve kendisi nedeniyle zorunluluğun niçin Tanrı'ya hasredilmesi gerektiğine dair bir açıklama bulunmamaktadır. Birinci yorumda zorunlu ve

imkân ikilisine birlik eklendiğinde ezelden ebede var olmak anlamında zorunlulukta yeni bir belirginleşme oluyordu.

Dikkat edilirse zorunlu ve mümkün ayrımları hiç kullanılmadan birlikten hareketle kendisi nedeniyle var olan ile başkası nedeniyle var olan ayrımı yapmak mümkündür. Nitekim Kindî bunu daha önce bütün felsefesini karakterize edecek şekilde yapmıştır. İleride İbn Sînâ mahiyet kavramıyla zorunlu-mümkün ayrımını işlevselleştirecektir. Fârâbî ise kendisi nedeniyle ve başkası nedeniyle zorunlu ayrımına ulaştığı halde bu ayrımı Tanrı-âlem ayrımına dönüştürecek şekilde işlevselleştirebilmek için yine varlık (*vücûd*) kavramına başvurur:

> İlk'te kesinlikle ve hiçbir şekilde eksiklik bulunmaz. O'nun varlığın daha yekin ve daha üstün bir varlık olması mümkün değildir. O'dan önce veya O'nun varlığıyla benzer mertebede bir varlık olması mümkün değildir. Bundan dolayı varlığını kendisinden başka ve önce olan bir şeyden almış olması mümkün değildir. O, kendisinden daha eksik olandan varlık almış olmaktan en uzaktır. Bundan dolayı O, cevheriyle kendisi dışındaki her şeyden tam bir şekilde ayrılır. O'na ait olan varlığın, birden çok şeyde bulunması mümkün değildir. Çünkü bu varlığa sahip olan herhangi bir şey ile yine aynı varlığa sahip olan başka bir şey arasında bir ayrım olması kesinlikle mümkün değildir. Zira ikisi arasında bir ayrılık olması halinde ayrılığı sağlayan şey, farklılığı sağlayan şeyden başka olması gerekir. Dolayısıyla ikisinden her birinin diğerinden ayrıldığı şey, ikisinin varlığını sağlayan şeyden bir parça olacaktır. Bu durumda da her birinin varlığı, tanım bakımından (*bi'l-kavl*) bölünmüş olacaktır. Bu nedenle de iki parçadan her biri onun zâtının kaim olmasının sebebi olacaktır, dolayısıyla da "İlk" olmayacaktır, aksine orada önce olup onun var olmasını sağlayan bir mevcut olacaktır. Hâlbuki onun hakkında bu imkânsızdır, zira o, İlk'tir. Aralarında ayrılık bulunmayan iki şeyin çok olması mümkün değildir. Ne iki olabilirler ne de ikiden fazla olabilirler. Yine bu varlığın kendisi ondan başka bir şeyde de bulunması mümkün olsaydı onun varlığının dışında bir varlık olması, onun bu varlığı kuşatmaması ve bu varlığın onun mertebesinde olması da mümkün olurdu. Bu takdirde onun varlığı, bu varlığı birleştiren şeyin varlığının altında olurdu. Dolayısıyla da onun varlığında eksiklik bulunurdu. Çünkü tâm, kendisinde bulunması mümkün olan hiçbir şeyin kendisi dışında var olmadığı şeydir. Öyleyse onun varlığının, zâtı dışında herhangi bir şeyde bulunması kesinlikle mümkün olmayandır. [98]

••••••

98 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 43.

Bu metinde Fârâbî daha sonra İbn Sînâ'nın mahiyet kavramıyla yapacağı şeyi varlık kavramıyla yapmaktadır. Hatırlanacağı üzere Fârâbî, varlık kavramıyla zaten şeyin mahiyetini kastediyordu. Fakat bu mahiyet, İbn Sînâcı mahiyetten farklı olarak bileşik şeylerde tanım haline getirilmiş mahiyet, basit şeylerde ise tanım haline getirilmesi mümkün olmayan mahiyet yani şeyin kendisiydi. İbn Sînâ'nın zorunlu varlık tahlillerinde Fârâbî'nin buradaki varlık kavramının yerini zorunlu kavramı alacaktır ve akıl yürütme aynıyla devam edecektir.[99] Metne göre varlıkta tamlık, iki tam mevcûdun bulunmasını imkânsızlaştırır. Çünkü iki varlık arasında herhangi bir faslın bulunması imkânsızdır. Bu sebeple Fârâbî onun zâtının tanımlamayla (*bi'l-kavl*) bölünmeyeceğini yani "cevherini oluşturan şeylere bölünmesinin imkânsız olduğunu" söyler.[100] Açıktır ki, zâtının bölünmesi halinde zâtını oluşturan parçalar onun sebepleri olacaktır. Oysa bu, "ilk" olmaya çelişir. Bundan dolayı onun kendisi dışındaki diğer mevcutlardan ayrışmasını sağlayan varlığının, kendinde mevcut olmasından başka olması da imkânsızdır. Diğer deyişle onun mevcut ve varlık ayrımının yapılması da mümkün değildir. Tam da bu nedenle Fârâbî, onun kendisi dışındakilerden zâtında bulunan birlikle (*vahdet*) ayrıldığını söyler. Fakat ona göre birliğin buradaki anlamı, her mevcûdun kendisi dışındaki şeylerden ayrışmasını sağlayan özel varlığıdır (*el-vücûdu'l-hâs*). Her bir şeyin kendisine mahsus varlığıyla mevcut olması anlamında birlik, mevcut ile eşkapsamlı (*müsâvık*) anlamlardandır. İlk, bu anlamda kendisi dışındaki her şeyden birlik adını almaya daha layıktır. İleride İbn Sînâ, Fârâbî'nin birlik hakkında söylediğini mahiyete taşıyacak, her bir mevcûdun özel varlığının (*el-vücûdu'l-hâs*) aynı zamanda dışta tahakkuk etmiş mahiyeti olduğunu söyleyecektir. Yani Fârâbî'nin varlık kavramıyla ifade ettiği şeyi İbn Sînâ mahiyet kavramına dönüştürecektir. Burada Fârâbî, mevcut, vücûd ve vahdeti, tamamıyla özdeş hale getirmekte ve "İlk Neden" söz konusu olduğunda bütün bunların ilk ve tam olabilmesinin birden fazla şey arasında paylaşılmaması gerektiğini, aksi halde bölüneceklerini ve başka bir sebebe ihtiyaç duyacaklarını söylemektedir. Dolayısıyla İlk Neden yani Tanrı, saf varlık ve saf birlik olmaktadır. Onun varlık oluşu ile birlik oluşu ve mevcut oluşu da özdeştir. Kuşkusuz böyle bir mevcut ve varlığa imkânın hiçbir şekilde karışmaması gerekir, zira saf varlık olması bakımından hiçbir şeyin mâlulü olmaya elverişli değildir. Bu

•••••

99 İbn Sînâ, *Metafizik*, 35-40.

100 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 44. Fârâbî *kavl* ile tarif anlamına gelen *kavl-i şârih*i kasteder.

durum bize ezelden ebede var olmak anlamında hakikî zorunluyu yeniden değerlendirme ve ezelden ebede var olan şeyler arasında ayrım yapma imkânı vermektedir.

Öncelikle İlk Varlık, birden fazla olamayacağına ve kendisini önceleyen herhangi bir varlık ve mevcut da bulunmayacağına göre varlığı kendinden olacaktır. Diğer yandan Tanrı tam illet olduğuna göre mâlulünü zorunlu olarak gerektirecektir. İllet var olduğu sürece mâlulün varlığını gerektireceğine göre Tanrı'nın ezelden ebede varlığı, ayrık akılların da ezelden ebede varlığını gerektirir. Dolayısıyla ezelden ebede var olmak anlamında zorunlu kapsamına Tanrı ve ayrıkların tamamı girse de bu, tamamının varlığının aynı olması gelmez. Tanrı başka bir mevcutla öncelenmemesi, varlığının kendinden olması ve bütün mevcutların kaynağını oluşturması bakımından biriciktir (*el-müteferrid bi'z-zât*). Evet, ezelden ebede var olmak anlamında ayrık akıllar da hakikî zorunlu kapsamına girer. Fakat hakikî zorunlu kapsamına girenler, yukarıda yapılan açıklamalar ışığında ikiye ayrılır. Birincisi, varlığı ve zorunluluğu kendinden olan ve dolayısıyla ikinci bir şeyle varlığını paylaşması mümkün olmayandır; ikincisi ise varlığını bir başkasından alandır. Birinci gruba yalnızca Tanrı girerken, ikinci gruba ezelden ebede var olanların tamamı girer. Nitekim Fârâbî *Kitâbu'l-Hurûf*'ta bizatihi mevcûdun kısımlarını incelerken sebepsiz ve sebepli mevcut ayrımıyla bu duruma açıkça işaret eder.

Fârâbî *Kitâbu'l-Hurûf*'ta bizatihi mevcûdu birkaç kısma ayırır. Birincisi, "mahiyeti (diğer kategorilere muhtaç olmayan ama) var olmak, meydana gelmek ve düşünülmek için onlara muhtaç olandır". Açıkça anlaşılacağı üzere bu anlamıyla bizatihi kavramı altına cevherler girer. Çünkü cevherler, bir konuda bulunmadıklarından onların mahiyeti diğer kategorilere muhtaç değildir. Yani cevherin hakikati, araz kategorilerinden herhangi birine muhtaç değildir, tam tersine araz kategorilerinin mahiyeti bir cevhere muhtaçtır. Fakat cevherler dışta var olabilmek ve tasavvur edilebilmek için nitelik, nicelik, etki, edilgi gibi kategorilere muhtaçtır. Dışta bütün arazlardan soyutlanmış bir cevherin var olması düşünülemez. Dolayısıyla bu anlamıyla bizatihi mevcûdun mukâbili, bir konuda bulunan mevcut yani arazdır. Bu anlamda İlk Neden'in bizatihi olmakla nitelenemeyeceği açıktır.

İkincisi, "mahiyeti, kendisi ile başkası arasında herhangi bir yönden bir nispetin bulunmasına ihtiyaç duymayandır. Bu, mahiyetinin meydana gelmesinde hiçbir sebebi bulunmayandır. Bunun mukâbili, bir sebebi olan mevcuttur." Bu tarife göre var olmak için hiçbir sebebe muhtaç ol-

mayan şey, yalnızca İlk Neden yani Tanrı'dır. Çünkü yukarıda belirtildiği gibi Fârâbî'ye göre böylesi bir mevcûdun varlığı kesinlikle ortaklığa uygun değildir. Ortaklık varsayımı bizi çelişkiye düşürmektedir. Bunun mukâbili ise Tanrı dışındaki bütün mevcutlardır. Zira ikinci bir ilk neden düşünülemediğinden, Tanrı dışındaki her şey, ister bir başkasına sebep olsun isterse sadece sonuç olarak var olsun kesinlikle sebepli olmak zorundadır.

Üçüncüsü ise bi'l-araz mevcut olana mukâbil olan bizatihi mevcuttur. Burada "bi'l-araz mevcut" sözüyle kastedilen, mevcûdun mahiyetinin bi'l-araz olması değildir. Çünkü hiçbir şey, dolaylı olarak kendisi değildir ve kendisi olmak için bir başka şeyin aracılığına ihtiyaç duymaz. Yine "bi'l-araz mevcut" sözüyle araz olarak var olmak da kastedilmemektedir. Çünkü bu, birinci maddede zaten ifade edilmişti. Bu maddede bi'l-araz mevcut sözü, mevcutlar birbirlerine kıyaslandığı ve bir şekilde nispet edildiğinde anlam kazanır. Bu bağlamda "bizatihi" ifadesi, (i) karşılaştırılan iki mevcuttan birinin veya her ikisinin mahiyetinin, diğerinin mahiyetine nispete sahip olmasını, (ii) bir şeyin mahiyetinin bir konuya yüklem olmaktan ibaret oluşunu, (iii) bir şeyin mahiyetinin daima veya çoğunlukla bir şeyle nitelenmeyi gerektirmesini ifade eder. Fârâbî bu üç kullanıma örnek vermez ama açıklamalardan hareketle örneklendirmek mümkündür. Birinciye örnek, canlının insana yüklenmesidir. Bu anlamda canlı insana bizatihi yüklem iken insan da canlıyla bizatihi nitelenir. İkinciye, şakacının insana yüklenmesini örnek verebiliriz. Çünkü şakacının mahiyeti, insana yüklem olmaktan ibarettir. Üçüncüye, insanın şaşırma veya gülmekle nitelenmesini örnek verebiliriz. Zira insan mahiyeti daima şaşırmayla, çoğunlukla da gülmeyle nitelenir. Fârâbî'nin ifadesiyle "Eğer iki şeyden birinin mahiyetinde bu durum yoksa 'o, o şey için, onda, onunla, ondan, onunla birlikte veya onun nezdinde bi'l-arazdır' denir."[101]

Bizatihi mevcûdun ilk anlamının Tanrı ve İlk Neden'e yüklenmeyeceği açıktır. Çünkü Tanrı başka bir mevcutla kıyaslandığında ona nispet edilen bir mahiyete sahip olmadığı gibi onun hakikati ne parçalıdır ne de parçalardan oluşan bir şeyin parçasıdır. Üçüncü anlamın da Tanrı için uygun olmadığı açıktır. Zira Tanrı'nın mahiyeti bir şeye yüklem olmaktan ibaret değildir. İkinci anlamıyla "bizatihi mevcut" Tanrı'nın mahiyetinin daima veya çoğunlukla bir şeyle nitelenmesini gerektirir. Kuşkusuz bu

•••••

101 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 140. Fârâbî "bizatihi mevcûd"un, "bizatihi olan" ve "bizatihi şey"in kısımları sayısınca olduğunu belirtir. Bizatihi şeyi ise yine *Kitâbu'l-Hurûf*'ta ele alır ve üç kısma ayırır (s. 106-112).

şey, Tanrı'nın hiçbir şekilde bölünme ve ortak kabul etmez varlık oluşuna ilave bir durum olması halinde bizatihinin bu anlamı Tanrı'ya nispet edilemez. Tanrı'nın zâtına ilave sıfatlar olmayacağından ve O'na atfedilen bütün sıfatlar gerçekte varlıktan ibaret olduğundan sıfatların Tanrı için ikinci anlamda bizatihi mevcut olduğu söylenemez. Fakat sıfatları itibarî anlamlar olarak düşünür ve Tanrı'nın mesela bilen, bilinen ve bilgi olmayı daima gerektirdiğini söylersek bu durumda Tanrı'nın bizatihi bilen, bilinen ve bilgi olduğunu söylemek mümkündür. Bu takdirde bir şeyin kendisinin farklı itibarlarla aldığı isimleri ona yüklem yapmış oluruz. Çünkü Tanrı'nın kendisinden başka bir bilen, bilinen ve bilgi olmasından bahsedilemez. Nitekim "Tanrı bizatihi bilendir" sözü, Tanrı'nın zâtı O'nun bilen olmasını gerektirir anlamına gelir.

Öyleyse bizatihi mevcûdun ikinci anlamı, tam da şeyin varlığı ve zorunluluğunun kendinden olduğunu ifade etmektedir. Aslına bakılırsa "bizatihi" kelimesinin tam anlamıyla tahakkuk ettiği durum da bu anlamıyla bizatihi mevcuttur. Çünkü Tanrı veya İlk Neden, zâtıyla vardır ve bir başkasının onun zâtına tesir etmesi mümkün değildir. Bu anlam, İbn Sînâ'nın "zorunlu varlık" (*vâcibu'l-vücûd*) adlandırmasının da kavramsal kökenini oluşturur. Zira şeyin mevcut olmasının kendinden kaynaklandığını ifade eder. Zorunluluk varlığın sürekliliği olduğuna göre Tanrı zorunlu mevcut olacaktır. Tanrı'da mevcut ve vücûd özdeş olduğuna göre bu, Tanrı'nın veya İlk Neden'in aynı zamanda "zorunlu varlık" olduğu anlamına gelir. Fârâbî felsefesinde bu kavrama *mevcûd*, *vücûd*, *illet* ve *zarûrî* kavramlarının tahliliyle ulaşılabildiği gibi tek başına "bizatihi mevcûd" kavramından da ulaşılmaktadır. Zira bu kavram, sebepsizlik ve var olmayı beraberce içermektedir.

İlk Neden veya Tanrı saf varlık ve birliğe sahip olduğuna ve bizatihi mevcut olmanın ikinci anlamı da ancak böylesi bir mevcûda uygulanabileceğine göre Tanrı dışındaki her şey bir şekilde imkânı içermek ve parçalı olmak durumundadır. Dolayısıyla varlık anlamının tahakkukları saf varlıktan ve birlikten imkâna ve bileşikliğe doğru ilerleyen bir süreci ifade eder. Bu bağlamda metafiziğin ilahiyât (teoloji) bahsi[102] bizatihi mevcut olan Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi yani birlik çokluk ilişkisini ele alır.

••••••

102 Teoloji kelimesinin Arapça karşılığı olan *el-ilmü'l-ilâhî* ve yine *ilâhiyyât* ifadelerinin metafiziğin "en değerli kısmının" ismi olduğundan metafiziğin kendisine isim olarak da kullanıldığını daha önce belirtmiştik. Hatırlanacağı üzere "metafizik" adı Arapçaya *mâba'dettabia* olarak çevrilmiştir. Fakat özellikle İbn Sînâ sonrasında metafiziğin yaygın adı olarak *ilâhiyyât* kullanılmıştır.

Birlik-çokluk veya Tanrı-âlem ilişkisinin nasıl açıklanacağı İslam düşüncesinin en temel meselesidir. Felsefe eserlerinin kapsamlı olarak tercümesinden önce bilhassa Mu'tezile kelamcıları yoktan yaratma, hudûs ve Meşşaî filozofların kabul ettiği anlamda nedenselliğin reddine dayalı bir Tanrı-âlem ilişkisi tesis etmişti. Kindî bölümünde gördüğümüz üzere Kindî nedenselliği kabul etmekle birlikte yoktan ve yaratma hudûs görüşünü sürdürmüştür. Bilindiği kadarıyla Fârâbî'ye kadar bu yaklaşımın devam ettiği, hatta Fârâbî ile İbn Sînâ arasındaki filozoflarda da bir şekilde etkisini devam ettirdiği görülür.[103] Kelam geleneğinden en ciddi kopuş, ilk kez Fârâbî felsefesinde görülür. İslam felsefesinin sonraki bütün dönemlerini etkisi altına alan ve İbn Sînâ'yla birlikte filozofların "resmî" görüşü haline gelecek teori, Fârâbî tarafından inşa edilmiştir: sudûr.

2.4. Birlik ve Çokluk İlişkisi: Sudûr Teorisin Yükselişi

Yûhannâ b. Haylân (ö. 297/910) ve Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) gibi filozoflardan felsefe dersleri alan Fârâbî (ö. 339/950) sudûrcu metafiziği tevarüs ederek İslam'da Yeni-Eflâtuncu metafiziği yeniden inşa eden ilk Müslüman filozoftur. Fakat Fârâbî'nin sudûra katkıları, kadîm bir gelenekten tevarüs ettiği bir var oluş teorisini Arapçada tanıtma seviyesinden çok ileridedir. Neredeyse ele aldığı tüm meselelerde olduğu gibi sudûr teorisi de Fârâbî elinde yeni sürece girmiştir. Bu bağlamda Fârâbî'nin sudûr teorisini iki adımda incelemek mümkündür. Birincisi, Fârâbî'nin benimsediği sudûr teorisinin mahiyeti ve onun bu teoride ne gibi değişiklikler yaptığıdır. İkincisi ise Fârâbî'nin bu teoriyi niçin benimsediği, yani hangi sorunları çözmek amacıyla bu teoriyi kabul ettiği ve geriye ne gibi sorunlar bıraktığıdır.

Son yıllarda yapılan çalışmalar, aslında birinci sorunun cevabını önemli ölçüde verdi.[104]

••••••

103 Ebû Süleyman es-Sicistânî, İhvan-ı Safâ ve Âmirî gibi filozofların yoktan yaratma hakkında görüşleri için bkz. Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 612-626.

104 Mesela bkz. David C. Resiman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2008), 64-68; Yaşar Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 156-160. Ayrıca hem genel olarak sudûr düşüncesinin tarihini hem de Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların sudûr teorisine katkısını belirginleştirmeyi amaçlayan ayrıntılı bir çalışma için bkz. Eyüp Şahin, *Sudûr: Köken* ➥

Sudûr teorisi, İslam dünyasında ilk olarak Yeni-Eflâtuncu bir metin olan *Usûlûcya*'nın yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilerek Arapçaya çevrilmesiyle girmiştir.[105] Fakat *Usûlûcya* metninin tercümesini tashih eden Kindî sudûru benimsememiştir. Yani İslam'da felsefe geleneği sudûrcu metafizikle değil, tam tersine yok yaratma ilkesini benimseyen hudûsçu metafizikle başlamıştır. Kindî'nin günümüze ulaşan metinlerde ise feyiz kelimesinin sudûrla alakasının olmadığı en küçük bir teemmülle bir anlaşılmaktadır. Dahası, bildiğimiz kadarıyla Kindî ile Fârâbî arasında herhangi bir filozof sudûru savunmamaktadır. Sudûru benimseyen ilk filozof, Fârâbî'dir. Onun eserlerinde ise sudûrun oldukça ilginç bir öyküsü vardır. Eflâtun ve Aristoteles'in öğretileri hakkında müstakil bir eser kaleme alan Fârâbî, bu eserlerde hiçbir şekilde sudûrdan bahsetmediği gibi *Ârâu ehli medîneti'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* gibi eserlerinde sudûrdan bahsettiği yerlerde de Aristoteles'i anmaz. Yani Fârâbî, Aristoteles'in sudûrcu olmadığına dair oldukça açık bir kanaate sahiptir. Evet, Fârâbî, İbn Sînâ'nın *Kitâbu'l-İnsâf*'ında görüldüğü şekilde sudûrun temel kabullerinden hareketle Aristoteles'in Tanrı tasavvurunu eleştirmemiştir.[106] Fakat bu, Aristoteles'in sudûrcu olduğunu düşünmesinden kaynaklanmaz, muhtemelen Aristoteles kozmolojisinin de sudûrla uyumlu şekilde yorumlanabilmesinden kaynaklanır. Nitekim Fârâbî'nin sudûr tarihinde özel olarak anılmasını gerektiren de böylesi yorumlarıdır.

Bilindiği gibi Yeni-Eflâtuncu sudûr teorisi, esas itibariyle dörtlü bir yapıya dayanır: Bir, Küllî Akıl, Küllî Nefs ve Cisimler. Bir, bütün varlığın kaynağında bulunur ve sonrakilere varlık veren ilkedir. Küllî Akıl, Bir'den ilk sudûr eden mevcuttur, varlığını Bir'e borçludur, bütünüyle bilfiildir. Küllî Nefs, varlığını Küllî Akıl'a borçludur, cisimler dünyasının aklı işlevi görür. Bu sebeple cisimler dünyasında meydana gelen tikel mevcutların

•••••

ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım, Ankara: Yayınevi Yayınları, 2017.

105 Gerek *Usûlûcya* metninin gerekse *el-Hayrû'l-mahz*'ın Arapçaya tercüme süreci hakkında bkz. Hans Daiber, "İslam Felsefesi Tarihinin Anlamı ve İslam Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Amacı Nedir? İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi", çev. Muammer İskenderoğlu, *Usul* 1 (2004): 161-184; Yaşar Aydınlı, "*el-İzâh fi'l-hayr el-mahz* (*Liber de Causis*) ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risale", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1993): 189-217; Cahid Şenel, "Yeni Eflâtunculuk", *DİA*, XL, 425-426.

106 İbn Sînâ'nın eleştirileri için bkz. İbn Sînâ, "Min Kitâbi'l-İnsâf şerhu kitâbi harfi'l-lam", *Aristû inde'l-Arab*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1947), 23-25.

türsel suretlerini barındırır. Bu teorinin, Yunan düşüncesinin metafizik karakterinin tamamlama işlevi gördüğü söylenebilir. Aslında Yunan düşüncesinin metafizik yönünün tamamlanmadığını söylemek oldukça tuhaf görünür. Çünkü Yunan felsefe geleneği, bütün dönemlerin en önemli metafizikçi filozoflarından biri olan Eflâtun ve metafiziği bir disiplin haline getiren Aristoteles elinde olgunlaşmıştır. Fakat Plotinus'un Yunan felsefesine katkısı derinden kavrandığında bu hükmün doğru olduğu görülecektir. Metafizik düşünce açısından bakıldığında Yunan felsefesinin birkaç önemli durağı vardır. Bütün mevcutların bir ve birden çok ilkeden oluştuğunu iddia eden *arke* (unsur) filozofları Yunan felsefesinin ilk önemli safhasını oluşturur. Arke tartışmaları, Parmenides ve Herakleitos'da mevcutlar hakkında bütüncül tefekküre evrilmiştir ve sonraki dönemlere damgasını vuran iki ana tavır gelişmiştir. Parmenides mevcûdu kendi içinde sınırlı ve değişmez bir bütün olarak kavradığından değişimi yanılsama, sabiteyi asıl haline getirmiştir. Onun "Var vardır, var yok olamaz ve yok da var olamaz" şeklinde özetlenen mevcut felsefesi, Yunan düşüncesinin sonraki bütün felsefî tefekkürünün ana cümlelerinden birine tekabül eder. Herakleitos ise sabit ve değişimi uzlaştıran bir kavrayışa ulaşmıştır. Her ne kadar değişimin filozofu olarak anılıp kendisine hiçbir şeyin sabit olmadığı ve her şeyin değiştiği görüşü nispet edilse de dikkatli bir inceleme Herakleitos'un her şeyin değiştiğini değil, değişim içinde sabit *logos*un veya evreni yöneten akla tekabül eden yasanın bulunduğunu iddia ettiğini gösterir. Eflâtun öncesi dönemde Pisagor'un sayılar ve Demokritos'un atomlar hakkındaki iddiaları son derece önemli olsa da bu iddiaların Yunan felsefesinde belirli bir eşiğe tekabül ettiği söylenemez. Bundan Pisagor'un Mısır düşüncesinde bulunan aklî cevher fikrini Yunan'a taşımasının Yunan felsefe geleneğindeki etkisi istisna edilmelidir. Yunan felsefesinin ikinci önemli safhası, Sofist eleştiriler ile sarsılan hakikat kavrayışının Eflâtun ve Aristoteles tarafından yeniden inşa edilmesidir. Hiç kuşkusuz bu iki filozof, sonraki herhangi bir dönemde gerçekleşecek felsefî tefekkürde bigâne kalınamayacak bir düşünceyi miras bırakmıştır. Her iki filozof da mevcutların bütünü hakkında bir felsefe geliştirmiş ve bu bütüne ulaşmanın yöntemini, ulaşmaya aday kimsenin sahip olması gereken donanımı ve ulaşan kimsenin elde edeceği idrak seviyesini belirgin hale getirmiştir. Lakin Eflâtun "sâni" (biçimlendirici) bir ilke veya Tanrı fikrine, Aristoteles ise hareket veren bir ilke yahut Tanrı fikrine ulaşmıştır. Dolayısıyla Eflâtun metafiziği, ne denli idealist olursa olsun, oluşu ve oluşun gerisindeki sabiteyi açıklamayı amaçlar, yani

Herakleitos'un tavrı tarafından karakterize edilir. Aristoteles ise metafiziği bilim haline getirip mevcûdu tümel disiplinin konusu yapmayı başarmasına rağmen hareket kavramındaki ısrarıyla fiziğin etkisi altında bir metafizik tasarlamıştır.

Oysa metafizik, ancak varlık (*vücûd*) kavramına ulaşıldığında gerçek anlamda kendisini göstermeye başlar. Plotinus'un katkısı tam da bu bağlamda önemlidir ve Yunan felsefe geleneğinde üçüncü önemli safhayı temsil eder. Onunla birlikte Yunan felsefesi ilk kez varlık veren bir ilke veya Tanrı kavrayışının sistemli açıklamasına ulaşmıştır. Bu bağlamda Plotinus bir yandan eski dünyanın metafizik hikmetini Yunan düşüncesine eklemlemeyi, diğer yandan da aynı hikmeti Yunan'ın bin küsur yıldır inceden inceye işlediği bilim geleneğinin kavram ve önerme gücüyle yeniden inşa etmeyi başarmıştır.[107] Bu inşa, aynı zamanda Yunan felsefesi-

••••••

107 Sudûrun tarihine ilişkin bilgilerimiz, bu teoriyi en geç MÖ VI. yüzyıla tarihlenen –bazı iddialara göre MÖ XVI. yüzyıldır– Zerdüşt metinlerine dayandırmayı mümkün kılmaktadır. Şayet Bîrûnî'nin (ö. 453/1061 [?]) *Tahkîku mâ li'l-Hind*'deki Hint dinleri anlatımını dikkate alırsak Zerdüştlükten önce Hindistan'da sudûrun erken sürümü bulunduğunu söylemek mümkündür. Her ne kadar Zerdüştlük iyilik ve kötülüğü iki farklı Tanrı'ya atfettiği için bir tür çok tanrıcılıkla bilinse de dinler tarihi araştırmaları Zerdüştlüğün ilk üç yüzyılında muvahhit bir din olduğunu göstermektedir (bkz. Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", *DİA*, XXVIII, 279-84). Anlaşıldığı kadarıyla Tanrı'ya atfedilen farklı sıfatlar zamanla kişileştirilmiştir. Nitekim bu sıfat ve şahıs yorumlarını İslam döneminde kadîm İran dinlerinin etkisi altında felsefe yapan Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) ve onun hocası olduğu nakledilen İranşehrî arasındaki ihtilafta açıkça görmek mümkündür (bkz. Turgut Akyüz, *Ebubekir Zekeriyya er-Razi'nin Felsefi Görüşleri*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2017, 18, 27, 66, 108-109, 118-119, 145, 166, 176, 228-230.). Hatırlanacağı üzere sudûr teorisinin kurucusu Plotinus (ö. 270) (İslam kaynaklarında "eş-Şeyhu'l-Yunânî" / "Yunanlı Şeyh" olarak anılır) Roma ordusuyla birlikte Hindistan seferine çıkmış; fakat ordunun Mezopotamya'da mağlubiyeti üzerine Roma'ya dönerek Platon okulunun başına geçmiştir. Kaynaklar onun zühd hayatı süren bir mistik olduğunu anlatır. Talebesi ve meşhur takipçisi Porfiryus (ö. 305) üstadının defalarca vecd hali yaşadığına şahitlik ettiğini, ömrü boyunca umumi hamamlara gitmediğini, âdeta beden içinde olmaktan haya eden bir ruh olduğunu, yani tam bir ruhânî hayat sürdüğünü söyler (bkz. Porfiryus, "Kitâbu Furfûryûs fî hayâti Eflûtîn ve tasnîfi müellefâtihî", *Tâsûâtü Eflûtîn*, Arapçaya çev. Ferid Cebr, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1997, 1-46.). Dahası, Yeni-Eflâtunculuk süreç içinde Plotinus'u bir tür din vâzıı olarak da kabul etmiş, kendilerine mahsus tapınaklar kurmuş ve sudûr teorisinde gördüğümüz akılların da putlarını yapmıştır. Nitekim Roma'nın Hristiyanlığı benimsemesinin ardından gözden düşen Yeni-Eflâtuncu filozoflar, tapınaklarına dokunulmaması kaydıyla okullarına Hristiyan öğrencileri de almayı kabul etmişlerdir. Zamanla Hristiyanlık da ➡

nin de yeni bir yorumunu içerir. Eflâtun'un ideleri Külli Nefs'teki suretlere dönüştürülmüş, Aristoteles'in fiziği yeni metafiziğin açıklama gücüne eklemlenmiştir. Fakat Plotinus'un asıl etkisi, Yunan felsefesindeki akıllar ve nefsler öğretisinin kadîm köklerini ortaya çıkararak tümevarımsal açıklamayı tümdengelimsel açıklamaya dönüştürmesidir.

Bilindiği gibi akıllar ve nefsler, Plotinus öncesi dönemde esas itibariyle hareketi açıklama işlevi görür. Aristoteles tabiat ve tabiî mekân kavramlarıyla nesnelerin aşağı ve yukarı doğru gerçekleşen doğal hareketlerini açıklamış, bunun dışındaki bütün hareketleri bir zorlayıcının zoruyla gerçekleşenler hariç nefs ve akıllar teorisiyle açıklamıştır. Aristoteles felsefesinde Tanrı'nın ilk hareket ettirici olmasının sebebi de budur. Yani Aristoteles Tanrı kavramını felsefî öğretisine hareket kavramı aracılığıyla dâhil etmiştir. Plotinus, Küllî Nefs'i semavî kürelerin hareketlerini veren ilke olarak korumuşsa da Küllî Akıl ve Küllî Nefs'in varlığını hareketin varlığının zorunlu kıldığı ilkeler olarak değil, Bir'in tamlık ötesinde oluşunun doğurduğu zorunlu sonuçlar olarak vaz etmiştir. Bir bakıma teoriyi asli haline döndürmüş ve metafizik illet düşüncesini yeniden inşa etmiştir. Daha önce Pisagor'un aklî nefs düşüncesini Mısır'dan Yunan'a getirmesiyle aklî varlık kavramı Yunan bilimine girmişti. Ardından da akıllar ve nefsler Yunan biliminde hareket verici unsurlar olarak yerini almıştı. Plotinus'la birlikte kadîm dünyanın eksik kalan parçası da Yunan bilimindeki yerini almıştır. Fakat kadîm dünyanın dinî akidelerinden biri iken bu kez Yunan biliminin zirvesine yerleşmiştir. Bu durumun Yunan kozmolojisinde ne denli köklü bir değişim olduğu açıktır. Aristoteles'te birbiriyle varlık bakımından ilişkisiz görünen ve âlemin oluşum sürecine dair hiçbir açıklama içermeyen semavî akıllar, Küllî Akıl'da toplanmış ve onun varlığı da Bir'e irca edilmiştir. Küllî ve cisimler dünyasının varlığı ise Küllî Akıl'a irca edilmiştir. Böylece bütün âlem tek bir ilkede toplanmış ve mutlak Bir'den kaynaklanan varlık anlamının tezahürü olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte Yeni-Eflâtuncular fizik dünyanın açıklanmasında Aristoteles fiziğini kullanmıştır. Yeni teorinin bu fiziğe en önemli katkısı, herhalde fizik ve metafizik illet ayrımıdır. Bütün bu dönüşümlere rağmen Yunan biliminin metafizik karakterinin tamamlandığı yine de söylenemez. Fârâbî öncesinde Yeni-Eflâtuncu gelenek, metafizik alanda büyük dönüşüm gerçekleştirmiş olmakla birlikte yeni metafizik ile cisimsel dünyanın açıklamasını tam olarak uyumlu hale getirmemişlerdi. Fârâbî'nin katkısını birkaç maddede özetlemek mümkündür.

••••••

Yeni-Eflâtunculuktan etkilenmiştir (bkz. Cahid Şenel, *Yeni-Eflâtuncuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, 23-37).

İlk olarak Fârâbî sudûr teorisini Batlamyus kozmolojisiyle uyumlu hale getirerek kendisine intikal eden Yeni-Eflâtuncu bilgiler kümesinin bütünlüğünü sağlamıştır. Bu bağlamda Fârâbî akılların sayısını ona çıkarmış, dünya küresinin aklı olan Faal Akıl hariç her bir akıl ile Batlamyusçu küreler arasına birer nefs yerleştirmiştir. Dünyanın dönmediği düşüncesi kozmolojinin esası olduğundan Faal Akıl'ın dünyaya tesirini bu dünyada tabiat ve nefslerin tesiriyle gerçekleşen hareketlere bağlamıştır. Türsel hakikatlerin feyzini bütünüyle bilfiil olan semavî nefslere yahut Faal Akıl'a vermiştir.[108] Böylece klasik fizik ve astronomi ile metafizik arasında tam bir uyum oluşturmuştur.

İkinci olarak Fârâbî, sudûrun dilini İslam geleneğinin diliyle uyumlu hale getirmiştir. Bu müdahale Yeni-Eflâtunculuğun saf tenzihe dayalı "Bir" anlayışını, İslam ilahiyâtının diliyle yeniden ifade etme imkânı sağlamıştır. Yeni-Eflâtuncular "Bir" hakkında bizzat bu kelimeden başka herhangi bir isim kullanmaktan kaçındığı halde Fârâbî tenzih ilkesine bağlı kalmak ve tamamı mutlak varlık ve birliğe yani Tanrı'nın cevherine delalet etmek koşuluyla İslam'daki ana ilahî isimleri kullanmaktan kaçınmamıştır. Bu dokunuşun İslam düşünce gelenekleri açısından önemini uzun uzadıya açıklamaya hacet yoktur. Teori zenginleşen diliyle yeni bir muhite taşınmış, aynı zamanda yeni imalar kazanmıştır.

Üçüncü olarak Fârâbî, dinî düşünce geleneğinin temel sorunlarını sudûrcu metafiziğin ana ilkeleri doğrultusunda yeniden yorumlamıştır. Bu bağlamda Fârâbî'nin en dikkate değer katkısının, kendisinde sonraki bütün filozofları şu veya bu ölçüde etkileyen "nübüvvet teorisi" ile "din felsefesi" olduğu söylenebilir. Mütehayyile gücünü sudûrcu bakış açısıyla yeniden yorumlayan ve vahyin keyfiyetini açıklamakta kullanan Fârâbî, bilimleri bütünleme çabasını sadece felsefî bilimlerle sınırlı bırakmamış, dinî bilimleri de bilimler hiyerarşisinin bir parçası haline getirmiştir. Dolayısıyla mütehayyilenin yeni yorumu, vahyin açıklanması ve dinî bilimlerin medenî bilim kapsamına alınması, Fârâbî'nin bilimleri bütünleştirme projesinin bir parçası olarak okunabilir. Bu sebeple sudûr teorisine kazandırdığı yeni veçheyle birlikte nübüvvet teorisi ve bilimler tasnifi İslam'da felsefenin tarihine damgasını vuracaktır.

Şimdi Fârâbî'nin hangi sorunları çözmek amacıyla sudûr teorisini benimsediğini ve geriye ne gibi sorunlar bıraktığı sorusuna geçebiliriz.

••••••

108 Daha önce Fârâbî'nin türsel suretlerin feyzini bazı eserlerinde Faal Akıl'ın, bazı eserlerinde de semavî nefslerin gerçekleştirdiğini ileri sürdüğünü ayrıntılı olarak tartışmıştık.

Felsefe eserleri Arapçaya çevrilince sadece Yunan felsefesinin sorunları Müslüman düşünürlerin gündemine oturmakla kalmadı, aynı zamanda kısa süre içinde oluşan filozoflar cemaati de İslam'ın ilk iki yüz yılda oluşturduğu fikrî geleneklerin sorunlarını tevarüs etti. Dolayısıyla filozoflar bir yandan tevarüs ettikleri felsefenin kendi iç sorunlarıyla diğer yandan da İslam'la birlikte ortaya çıkan sorunlarla yüzleşmek zorunda kalmıştır. Meseleyi daha öncesinde geliştirilmiş çözümler açısından değerlendirmek de mümkündür. Zira kelam geleneğinin, Tanrı'nın zâtı ve sıfatları, Tanrı-âlem ilişkisi, illet-mâlul ikiliği gibi klasik metafiziğin de temel meseleleri olan konularda geliştirdiği çözümleri olduğu gibi felsefe geleneğinin de oldukça köklü çözümleri vardı. Her iki çözümler grubunun da diğeri için bir sorunlar yumağına dönüştüğünü dikkate almak gerekir. Bu bağlamda Fârâbî'nin sudûr teorisiyle asıl itibariyle birlik-çokluk ilişkisini çözmeyi amaçladığını söylemek mümkündür. Birlik-çokluk ilişkisi ise metafiziğin bütün sorunlarına tatbik edilebilir bir üst başlıktır. Tümel-tikel ilişkisi, illet-mâlul ilişkisi, cevher-araz ilişkisi ve Tanrı-âlem ilişkisi gibi meselelerin tamamı birlik-çokluk ilişkisi sorununun tikelleri olarak görünür. Bunların bir kısmına daha önce işaret etmiştik. Burada Tanrı-âlem ilişkisi üzerinde duracağız.

Tanrı-âlem ilişkisiyle ilgili temel sorun, âlemin nasıl var olduğu, diğer deyişle yaratmanın keyfiyetidir. Bilindiği gibi kelam geleneği bütün farklı yorumlarına rağmen yaratılışın bir şeyi yokluktan varlığa getirme olduğunu iddia etmiştir. Fârâbî'nin tevarüs ettiği Yunan felsefesi, genel bir ilke olarak bir şeyin yoktan var olmayacağını vardan da yok olmayacağını kabul etmiştir. Yunan felsefesinde bunun oldukça mâkul bir gerekçesi de vardır: Varlık ve yokluk çelişiğin iki tarafını ifade eder. Çelişiklerin birbirine döndürülmesi ise aklen imkânsızdır. Aklen imkânsız olan bir şey ise herhangi bir mevcûdun kudreti altına girmez. Helenistik dönemde sudûr teorisi ortaya çıkıncaya dek önde gelen Yunan filozoflarının bu görüşle uyumlu şekilde âlemin ezelî olduğunu iddia ettiği ya sanatkâr bir Tanrı ya da hareket veren bir Tanrı anlayışını savunduğu görülür. Plotinus'un teorisi bu süreçte önemli bir dönüşümü ifade eder. Zira teori, yokluktan herhangi bir şeyin varlığa geçemeyeceği kabulü ile nedenselliği korumakla birlikte bütün mevcutları tek bir ilkeye dayandırarak birlik-çokluk ilişkisine öncekilerden farklı bir çözüm sunar. Bu çözümün en önemli sonucu, yoktan yaratmayı kabul etmeden bütün âlemin varlığını başarılı bir şekilde Bir'e dayandırabilmesidir.

Hatırlanacağı üzere felsefe eserlerinin tercümesiyle birlikte oluşan filozoflar cemaati başlangıçta kelam geleneğinin Tanrı-âlem veya birlik-çokluk ilişkisi hakkında görüşüyle uzlaşmacı bir tutum takınmıştır. Muhtemelen bunda Kur'an'da yaratmayla ilgili ifadelerin dilsel olarak yoktan yaratma anlamına geldiğini kabulün önemli bir etkisi vardır. İlk filozof Kindî, bir yandan âlemin yoktan yaratıldığını ve hâdis olduğunu diğer yandan âlemin kendi içinde nedensel bir işleyişe sahip olduğunu düşünmüştü. Bu tutum, Aristoteles metafiziğinin İslam geleneğinin temel kabulleri doğrultusunda tadil edilmesi olarak yorumlanabilir. Çünkü bu yaklaşımda Aristoteles'in ezelî âlem fikrinin yerini hudûs almış, hareket veren Tanrı fikrinin yerine yoktan yaratma düşüncesi geçmiş, Aristoteles fiziği ve kozmolojisi ise varlığını sürdürmüştür. Fârâbî'nin sudûru benimsemesi tam da bu noktada Tanrı-âlem ilişkisine dair izahların teorik tutarlılığına kökten bir müdahale olarak değerlendirilmelidir. Öyle anlaşılıyor ki Fârâbî, hem kelam geleneğinin yoktan yaratma ve hudûs teorilerini nedensellik ilkesini dâhil ederek kabul etmenin kendi içinde bir kısım tutarsızlıkları barındırdığını hem de saf Aristoteles metafiziğinin bilhassa birlik-çokluk ilişkisi bakımından kabulü mümkün olmayan bir kısım aksaklıklar barındırdığını düşünmüştür.

İlk olarak Kindî'nin yorumu, yoktan var ve vardan da yok çıkmaz ilkesini ihlal ediyordu.[109] Oysa bu ilke kendilerine intikal eden felsefî geleneğinin ortak kabulüydü ve bundan taviz vermek, felsefenin bilimsellik iddiasından vazgeçmekti, çünkü çelişiğin iki tarafının birbirine dönüşmesini kabul etmek anlamına geliyordu. Gerçi kelamcılar daha önce bu sorunu ele almışlar ve önemli bir kısım çözümler geliştirmişlerdi. Mesela Basra Mu'tezilesi'nin önde gelen imamlarından Şahhâm (ö. 270/883 [?]) yokun şeyliği teorisini bir yönüyle nesnenin bir tür kendinde imkânının onun varlıkla nitelenmesine dayanak oluşturduğunu göstermek için geliştirmişti. Fakat bu teori hem sağduyuya aykırı görünüyor hem de yokun var kılınmasını ilahî kudrete nispetle açıklamaya devam ediyordu.[110]

••••••

109 Zira daha önce belirtildiği gibi sadece Âmirî gibi bir yönüyle Kindî takipçisi kabul edilen filozoflar değil, Fârâbî ve İbn Sînâ arasında yaşayan belli başlı filozofların tamamı, sudûr teorisini kabul etmelerine rağmen Tanrı'nın kendisine özgü fiillinin "yoktan yaratma" olduğunu iddia etmiş ve sudûrun ilk yaratılan Küllî Akıl'dan itibaren başladığını düşünmüşlerdir.

110 Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), II, 546-548. Konuyla ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için Muhammet Ali Koca, "Müteahhir Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dumun Şeyiyyeti ve Mâhiyelerin Yaratılmışlığı Problemi" (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstiüsü 2013), 94-104.

Fârâbî döneminde kelam çevrelerine hâkim olmaya başlayan Ehl-i Sünnet imâmlarının da bu meselede daha ikna edici bir çözümü yoktu hatta tam tersine yoktan yaratmayı daha kökten bir şekilde savunuyorlardı. Fârâbî'nin doğup büyüdüğü Türkistan bölgesinin kurucu düşünürlerinden Mâtürîdî (ö. 333/944) yoktan yaratmanın aklen kavranmasının güçlüğünü açıkça ifade etmişti.[111] Kısaca varlığın (*vücûd*) yaratılmışlığı, çelişiğin iki tarafından birinin diğerine (yokluğun varlığa) dönüştürülmesi demek olduğundan, en azından ilk bakışta anlaşılabilir bir şey olmadığı halde kelam geleneği varlığın yaratılmışlığında icma etmişti. Dolayısıyla her türlü çözüm teşebbüsü sorunu perdelemek olarak anlaşılmaya müsaitti. Öte yandan benzer bir sorun saf Aristotelesçi gelenek için de söylenebilir. Çünkü Aristoteles'in metafiziği Tanrı ile âlem arasında varlık irtibatı kurmaktan yoksundu. Tanrı sadece bir hareket ilkesi olarak kabul ediliyor ama nesnelerin çokluğu nihai birliğe irca edilemiyordu. Her ne kadar Aristoteles Tanrı'nın tekliğini kabul etmişse de onun görüşü hem İslam'a benzer bir tevhid anlayışının benimsendiği gelenekte çok tanrıcılığın gelişmiş bir şekli olarak yorumlanmaya müsaitti hem de nesnenin imkânını kabul ettiği halde imkânın zorunlu kıldığı yaratılmışlığı açıklayamıyordu. Bu sebeple Fârâbî, sudûr teorisini tercih ederek bir yandan "yoktan var etme" görüşünde bulunduğunu düşündüğü çelişkiyi gidermeyi diğer yandan da çok tanrıcılık imalarından kaçınmayı ve imkânın illete muhtaç kıldığı ilkesini metafiziğe tatbik etmeyi amaçlamış görünmektedir.

Sudûr teorisi bir açıdan bütünüyle yoktan var etme görüşünün eleştirisi olarak okunabilir. Bununla birlikte Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf*'ta mevcûda ilişkin tahlilleri, hem yoktan yaratma görüşünün hem de mevcûdun tekliği görüşünün kaynağına ilişkin önemli tespitler içerir. Fârâbî'nin tahlillerinin nirengi noktası Aristotelesçi kuvve-fiil ayrımıdır. Daha önce belirtildiği gibi, Fârâbî mevcûdu nihai tahlilde iki anlama indirger: nefsin dışında bir mahiyeti bulunan ve doğru. Doğru, zihindeki önermeye iliştiğine göre tahlile konu olması gereken mevcut, zihin dışında bir mahiyeti bulunan anlamında mevcuttur. Bu anlamıyla mevcut, bilkuvve ve bilfiil olmak üzere iki ayrılır. Daha önce "bilfiil mevcut" sözünün Fârâbî felsefesindeki anlamlarına değinmiştik. Fârâbî genel olarak bilfiil mevcûdu, daima bilfiil olan ile daha önce bilfiil değilken şimdi bilfiil olan olarak ikiye ayırır. Dolayısıyla bilfiilin ikinci kısmı daha önce bilkuvve

••••••

111 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 331-34; krş. *Kitâbu't-Tevhîd* (2017), 312-313.

olandır. Bu ayrımda Fârâbî'ye göre gerek yoktan yaratma sorunu gerekse Antik Yunan'daki mevcut tartışmaları açısından kilit işlev gören bilkuvve mevcuttur. Fârâbî'ye göre

> "Bilkuvve mevcut" sözümüzün anlamı, bilfiil olmaya yöneltilmiş ve hazırlanmış demektir. Bilfiil olmaya yöneltilmiş ve hazırlanmış olanların bir kısmı, yalnızca bilfiil olmaya yöneltilmiş ve hazırlanmıştır (...) Bir kısmı ise bilfiil olmaya ve olmamaya yöneltilip hazırlanmıştır (...) Zâtında yalnızca bilfiil olmaya yöneltilmiş olan, iki tarzdadır. Birincisi, dışardan gelen engellerle karşılaşan tarzdır. İkincisi ise kesinlikle hiçbir engeli olmayan tarzdır. Bu ikisi içinde dışardan kesinlikle engeli bulunmayan, kaçınılmaz olarak bilfiil olacaktır.[112]

Fârâbî zâtında bilfiil olmaya yöneltilmişin birinci kısmına ateşin otu yakmasını, ikinci kısmına da Ay'ın tutulmasını örnek verir. Çünkü ateş daima yakıcı olduğu halde bir engelle karşılaştığında yakmamaktadır. Fakat Ay tutulması herhangi bir engelle karşılaşmaz. Fârâbî'nin bilkuvve mevcutla ilgili bu açıklamalarının amacı, varlık ve fiil halinin mutlaka daha önceki bir varlık ve fiil haline dayandığını ortaya koymaktır. Geriye doğru gidiş süreci, salt varlıktan ibaret olan Tanrı'da sona erer. Ama Tanrı'dan çıkış süreci maddî varlık seviyesine geldiğinde Aristotelesçi kuvve kavramı kendisini gösterir. Kuvve vücûdî bir durumu ifade eder ve şeyin bilkuvve olması demek, zaten var olan bir taşıyıcıda bulunması demektir. Bu bağlamda Fârâbî "kuvve" kavramının ancak metafizikçi filozoflar seviyesinde keşfedildiğini ve hem değişimin reddinin hem de yoktan var olmanın bir tür kavram ve isim yetersizliğinden kaynaklandığını düşünür. Bu sebeple de halk dilinde mevcûdun kullanımı meselesini ele alır. Buna göre halk dilinde bilkuvve mevcûda mevcut denmez, "gayr-ı mevcut" denir. Yine halk dilinde mevcut lafzıyla yalnızca dışta bilfiil mahiyeti bulunan kastedilir, mahiyeti henüz bilkuvve olana mevcut denmez. Fakat halk genel olarak mevcut denilen türler arasında henüz bilkuvve olanı, bilfiil olanın ifade edildiği lafızlarla dile getirmiştir. Mesela "Zeyd ölendir" denildiğinde "ölüme maruz kalır" anlamı kastedilir. Bu durum, filozofların da adlandırmasını etkilemiştir. Zira filozoflar "henüz bilkuvve olanı, bilfiil olanın adıyla adlandırarak ona iki vakitte de mevcut adını vermişler ve o ikisini, ilave ettikleri kuvve ve fiil şartıyla ayırarak bilkuvve mevcut ve bilfiil mevcut demişlerdir."[113] Diğer deyişle filozoflar, nesnenin kuvve

••••••

112 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 130.

113 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 132.

ve fiil halini ifade ederken "mevcut" kaydını eklemişlerdir. Bu durumda mevcut sözüyle hem dışta mahiyeti bulunan şey anlamı kastedilir hem de mahiyeti henüz dışta tahakkuk etmemiş şey anlamı kastedilir. Daha önce Fârâbî'nin mevcut lafzının temelde şeyin kendisi ve bağ kısımlarına ayırdığını, şeyin kendisi anlamını da kategori, doğru ve zihin dışında bir mahiyete sahip olan şeklinde üç kısma ayırdığını söylemiştik. Bu anlamlar arasında Fârâbî'ye göre en öncelikli olan, nefsin dışında bir mahiyete sahip olan anlamıdır. Doğru anlamında mevcut, zihindeki bir önermenin dışta tahakkuk etmesi anlamına geldiğinden bu anlamıyla mevcut, aslında dışta mahiyeti bulunan şey anlamına mevcûda göreli olarak söylenmektedir. Şu halde Fârâbî'nin ifadeleriyle

> "Gayr-ı mevcut" (ve) "mevcut değil" sözleri, mevcut olanın çelişiğine söylenir ki bu da mahiyeti, nefsin dışında mevcut olmayan demektir. O, hem ister nefsin dışında ister nefste olsun hiçbir şekilde mahiyeti bulunmayan hakkında kullanılır hem de nefste tasavvur edilen bir mahiyeti bulunan ama nefsin dışında bulunmayan hakkında kullanılır. Bu ikinci kısım yanlıştır. Zira yanlışa kimi zaman "O, gayr-ı mevcuttur" denir. Çünkü nefsin dışında bir mahiyeti bulunanın olumsuzlanması, "Onun nefsin dışında bir mahiyet yoktur" sözümüzdür.[114]

Bu durumda bir şeyin mevcut olmadığını söylediğimizde esas itibariyle onun dışta tahakkuk etmiş bir mahiyetinin bulunmadığını kastederiz. Dışta mahiyeti bulunmayan şey, zihinde tasavvur ediliyor olabilir. Şayet böyleyse zihindeki dışa örtüşmüyor demektir. Bu takdirde zihindeki yanlıştır. Dolayısıyla dışta mahiyeti bulunmayan şey, zihinde tasavvur ediliyor olabileceği gibi hiçbir şekilde tasavvur edilmiyor da olabilir. Bu sonuca göre zihinde mahiyetin bulunduğu halde dışta mahiyeti bulunmayan şey yanlış, zihinde ve dışta mahiyeti bulunan şey doğru, dışta ve zihinde mahiyeti bulunmayan şey ne doğru ne de yanlıştır. Bu üçünden yanlış olanın bir kavramı ve ismi vardır, tasavvur ve tahayyül edilir, dolayısıyla tanımlanabilir ama mevcut değildir. Böylesi mahiyetler, Fârâbî'ye göre "ancak her biri kendi başına doğru bir mahiyete sahip olan şeylerden bileşiktir."[115] Yani parçalarının dışta mahiyeti vardır ama bütünün dışta mahiyeti yoktur. Dolayısıyla dışta mahiyeti olmak anlamında mevcut olmadığı gibi zihnin dışa örtüşmesi anlamında da mevcut değildir. Zihin dışında bir mahiyeti bulunduğu halde tasavvur edilemeyen şey ise esas

••••••

114 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 132.

115 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 130.

itibariyle doğru olmamak anlamında mevcut değildir. Fakat dışta var olduğu bilinmediğinden eşadlılık yoluyla ondan mevcûdun öncelikli anlamının da olumsuzlandığı düşünülebilir.

Fârâbî mevcut ve gayr-ı mevcut ifadelerine ilişkin bu açıklamalarından iki önemli sonuç çıkarır. Bu iki sonuç da şu paragrafta ifade edilir:

> Antik filozoflar lafızlardan ilk anlaşılan anlamlara göre felsefe yaptıklarından; "gayr-ı mevcut" sözümüzden ilk bakışta kesinlikle mahiyeti bulunmayan şey anlaşıldığından; gayr-ı mevcut şeyin, bu şekilde, mevcut olması ve ondan bilfiil bir mevcûdun çıkması mümkün olmadığından; duyumsananların, bilfiil meydana gelen şeyler olduğunu gördüklerinden; akla öncelikle onun gayr-ı mevcuttan meydana geldiği ulaştığından; gayr-ı mevcûda dair akla ilk ulaşan şeyin, onun kesinlikle mahiyetinin bulunmayışı olduğundan onlar nezdinde bir imkânsızlık ortaya çıkmıştır. (Çünkü bu takdirde) mevcûdun mevcut olmayandan meydana gelmesi (gerekmektedir). Bu nedenle bazıları, onun gayr-ı mevcut olduğuna inandı, bazıları da bundan bir imkânsızlığın gerekli olduğunu, zira şimdi mevcut ve varlığı meydana gelmiş olanın, meydana gelmezden önce mevcut olmuş olmasının gerekeceğini düşündü. Bu nedenle oluş ve meydana gelişi iptal ettiler ve şöyle dediler: Bütün şeyler, ezelî ve ebedidir ve hiçbir şey, oluyor ve bozuluyor değildir. Şeyin herhangi bir değişim tarzında değişmesini iptal ettiler ve (şöyle dediler:) Duyuya görünen şeye göre amel edilmemelidir. Bu, Melissos'un sözü gibidir. Bu anlam, "gayr-ı mevcûd" sözümüzden bir yanlış anlamadır. Melissos şöyle demiştir: Mevcûdun dışındaki her şey, gayr-ı mevcuttur; gayr-ı mevcut ise şey değildir. O, mevcut olmayanın şey olmadığına hükmetmiştir, çünkü mevcut olmayandan, mahiyeti asla bulunmayanı anlamıştır.[116]

Pasaj temelde oluş sorununu ele almaktadır. Eğer oluşu kabul edeceksek iki kabulü temellendirmemiz gerekir. Birincisi, varlık kazanan şeyin, var olmadan önce var yüklemine konu olmasının imkânıdır. İkincisi ise söz konusu vardır yükleminin oluş neticesinde meydana gelen şeye bütün yönlerden özdeş olmamasıdır. Bu bağlamda pasajın ilk vurgusu, yoktan var çıkmasının imkânsızlığıdır. Buna göre dışta mahiyeti bulunan anlamında mevcut, dışta mahiyeti bulunmayan anlamında gayr-ı mevcuttan çıkamaz. Bu görüşün, tam da var etmeyi saf yokluktan varlığa çıkarma (*el-ihrâc mine'l-'ademi'l-mahz*) anlamında yoktan yaratma görüşüne bir eleştiri olduğunu anlamak güç değildir. Eleştirinin dayanağı, yukarıda belirtilen anlamda mevcut ve gayr-ı mevcûdun birbirinin çelişiği olmasıdır.

••••••

116 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 136.

Çelişiğin iki tarafından birinin diğerine dönüştürülmesi imkânsız olduğuna göre saf yokluktan bir mevcûdun çıkarılması da imkânsız olacaktır. Bu imkânsızlığın maddî olmadığı açıktır. İmkânsızlık şayet maddî olsaydı bir kudrete bağlı olarak değişebilirdi. Fakat çelişiğin iki tarafı, uygulandığı şeylerden bağımsız olarak birbirine dönüşmeye elverişli değildir. Bu sebeple söz konusu imkânsızlık saf aklîdir. Dahası, mevcut, akılda ilk olarak meydana gelen kavramdır. Onun çelişiğinin de aklın ilk tasavvurlarından olduğu söylenebilir. Dolayısıyla formun kendisi saf aklî olduğu gibi formun muhtevasını oluşturan kavramlar da aklın ilk olarak bildiği kavramlardır. Bundan çıkan sonuç şudur: Şayet bir şeyin daha önce yokken şimdi var olduğunu söyleyeceksek onun daha önceki yokluğunun saf yokluk olmadığını ortaya koymamız gerekir. Çünkü bir şeyin daha önce yokken şimdi var olması, ya daha önce mevcut olan şeyin şimdi mevcut olmasından ibarettir ya da çelişiğin bir ucunun diğerine dönüşmesidir. Fârâbî'nin "Bu nedenle bazıları, onun gayr-ı mevcut olduğuna inandı" sözü, doğrudan kelamcıların iddia ettiği yoktan var etme görüşünü kapsamaya elverişlidir. Çünkü kelamcılar âlemi oluşturan şeylerin var olabilmesi için önceden yok olmaları gerektiğini ve ilahî iradenin yok olan şeyleri öncesinde bir madde olmaksızın var kıldığını iddia etmişlerdir. Gerçi Fârâbî metinde doğrudan kelamcıları zikretmemektedir, fakat daha önce onun kelam hakkındaki değerlendirmelerini aktarmıştık. Hatırlanacağı üzere Fârâbî kelamcıların ilk bakışta meşhurla düşündüklerini ve ancak din eleştirilerini cevaplamak zorunda kaldıklarında nadiren hakikî meşhuru kullanma seviyesine yükseldiklerini söylemişti. Mevcut ve gayr-ı mevcûdun bu pasajda açıklanan anlamları ise bizzat Fârâbî'nin söylediği gibi ilk bakışta meşhur kategorisine girmektedir. Zira pasajda halkın ilk kullandığı anlamlar açıklanmaktadır. Bu durumda kelamcılar gayr-ı mevcûdun ilk anlamını esas aldığından dışta mahiyeti bulunan şey anlamında mevcûdun dışta mahiyeti bulunmayan şey anlamında gayr-ı mevcuttan çıktığını iddia etmişlerdir. Fârâbî'nin "Bazıları da bundan bir imkânsızlığın gerekli olduğunu, zira şimdi mevcut ve varlığı meydana gelmiş olanın, meydana gelmezden önce mevcut olmuş olmasının gerekeceğini düşündü" sözünün ise muhatabı zaten metinde zikredilmektedir: Melissos. Bu görüş felsefe tarihinde Parmenides ve takipçilerine nispet edilir. Fakat Fârâbî bu pasajda sadece Melissos'u zikredip metnin ilerleyen pasajında "şey" kavramını açıklarken Parmenides'in de aynı gerekçeyle oluşu reddettiğini söyler. Fakat iki pasaj karşılaştırıldığında Fârâbî'nin isim vermediği filozoflar ve Melissos ile Parmenides'e nispet ettiği görüşlerin zaten aynı olmadığı görülür.

> "Şey değildir" sözüyle gerek nefsin dışında gerekse nefste kesinlikle mahiyeti bulunmayan kastedilir. Bu anlam, Parmenides'in "gayr-ı mevcut"tan anladığı anlamdır. Parmenides şöyle demiştir: Hiçbir gayr-ı mevcut şey değildir". O, mevcûdu eşit anlamlılıkla söylenen olarak ve mevcut olmayanı da kesinlikle hiçbir şekilde bir mahiyeti bulunmayana delalet eden olarak almıştır. Bundan dolayı onun şey olmadığına hükmetmiştir. Bu sözden "Mevcûdun dışındaki, şey değildir ve onun kesinlikle mahiyeti yoktur" sonucunu çıkaran kimse, bu sayede mevcutların çokluğunu iptal ederek mevcûdu yalnızca "bir" yapmıştır. Parmenides'in kendisi ise işin başında "Öyleyse mevcut birdir" sonucunu çıkarmıştır.[117]

İki pasaj dikkatle okunduğunda birinci pasajdakiler ile Parmenides'in gerekçesinin aynı olduğu görülür: mevcuttan dışta mahiyeti bulunan şey, gayr-ı mevcuttan da dışta mahiyeti bulunmayan şeyin anlaşılması. Fakat birinci pasajda zikredilen Melissos gibi filozoflar, mevcûdun gayr-ı mevcuttan çıkamayacağı yargısından şeylerin ezelden ebede değişmeden kaldığı sonucunu çıkarmıştır. Bunlara göre mevcûdun gayr-ı mevcuttan çıkması veya mevcûdun tekrar mevcut olması imkânsız olduğuna göre, duyunun algıladığı değişimin yanılgı olması gerekir. Dolayısıyla mevcutların daima mevcut olarak kalması ve hiçbir değişimin olmaması gerekir. Bu görüş, varlığı bilfiil olan şeylerin varlığında önce de bilfiil olması anlamına gelir ki, Fârâbî bir sonraki pasajda bu görüşü "pek çok mantıkçıya" nispet etmiştir. Parmenides ise aynı yargıdan daha kökten bir sonuç çıkarmıştır: Mevcutların sadece değişimi değil, aynı zamanda çokluğu da bir yanılgıdır, dolayısıyla mevcut birdir. Gerçekten de oluş mümkün değilse mevcutların çokluğunu kabul etmenin hakikî bir gerekçesi yok demektir. Çünkü mevcûdun birden fazla oluşunu açıklamanın imkânı yoktur. Evet, mevcutların ezelden ebede değişmeden kaldıklarını varsaymak mümkün görünmektedir. Fakat böyle bir varsayımda mevcutların farklılıklarını izah etmek son derece güçtür. Muhtemelen Parmenides de bu sebeple bir adım daha atarak sadece mevcutların değişiminin değil, aynı zamanda çokluğunun da yanılgı olduğunu iddia etmiştir.

Fakat Fârâbî her iki görüşün de yanlış olduğunu ve bu yanılgının bir kavramsal bir yetersizlikten kaynaklandığını düşünür. Ona göre,

> Bilkuvve mevcut ile bilfiil mevcut arasındaki fark, metafizikçi filozoflara göründüğü gibi, Antik doğa filozoflarınca ayrıştırılamadığından onlar, bir şey hakkında "O, mevcuttur" ve "O, mevcut değildir" demeyi çirkin bulmuş-

••••••

117 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 146.

lardır. Çünkü onlar, "mevcut"tan yalnızca bilfiil mahiyeti bulunanı anlıyorlardı –kuşkusuz bu, ilk bakışta nefslere en önce gelen anlamdır– ve "gayr-ı mevcut"tan da kesinlikle mahiyeti bulunmayanı anlıyorlardı –bu da ilk bakışta nefslere en önce gelen anlamdır-. Pek çok mantıkçı, varlığı bilfiil meydana gelen her şeyin varlığından önce bilfiil olduğuna inandı. Bu nedenle bir kısmı, onun daha önce dağınıkken toplandığını söyledi; bir kısmı onun toplu ve karışıkken ayrıldığını ve bir kısmının diğerinden ayrıştığını söyledi; bir kısmı onun hiçbir şekilde mevcut olmayandan olduğunu söyledi. Sonra kesinlikle gayr-ı mevcuttan ve asla bir mahiyeti bulunmayandan olmanın ne anlama geldiğini tartışmaya başladılar.[118]

Bu pasaj, Fârâbî'nin bir bütün olarak doğa felsefeleri ve metafizik tasavvurlar hakkındaki görüş ve eleştirilerini özetler. Bilindiği gibi kuvve-fiil ayrımı, Aristoteles felsefesine aittir. Aristoteles'ten önce sistemli bir şekilde kuvve-fiil ayrımı görülmez. Şayet bu ayrım yapılmadan önce oluş meselesi hakkıyla ele alınamamışsa, Aristoteles öncesi felsefe, tam anlamıyla burhânî yani bilimsel bir felsefe olmayacak, döneme ve filozoflara göre hitabet ve cedel seviyesinde bulunacaktır. Nitekim Fârâbî metinlerinde Aristoteles öncesi dönemde meşhur ve halkın anladığı anlamlar dikkate alınarak araştırma yapıldığına dair tespitlerle karşılaşılmaktadır.[119] Yukarıdaki metinde Fârâbî, kadîm doğa filozoflarının mevcut ve gayr-ı mevcut hakkında ilk anlamları dikkate alarak düşündüğünü söylemektedir. Pekâlâ, Fârâbî'ye göre kuvve-fiil ayrımının konuların ele alınmasında katkısı nedir? Bu sorunun cevabını verebilmek için öncelikle yukarıdaki pasajda Fârâbî'nin zikrettiği durumların tam olarak ne anlama geldiğini belirginleştirmek gerekir. Fârâbî'nin kuvve-fiil ayrımı yapılmadığı için akla ulaşan ilk anlama göre araştırma yapanların ulaştığını anlattığı cümlelerin tamamı iki noktada toplanmaktadır.

Birincisi, mevcûdun mevcut olmayandan meydana gelmesidir. Bunu yukarıda değerlendirmiştik. Fakat burada bir ayrıntıya dikkat çekmek gerekir: Felsefe tarihçileri, bir şeyin yoktan var ve vardan yok olmayacağı görüşünün Yunan geleneğinin fikir birliği ettiği ilkelerden biri olduğunu söylerler. Oysa Fârâbî bu görüşü tam da Antik doğa filozoflarından bahsederken dile getirir. Ayrıca Fârâbî'nin sıraladığı görüşler, aklî bir taksim olarak vaz edilmemiş, açık bir biçimde kavram yetersizliği nedeniyle filozofların çeşitli yanılgılara düşmesi olarak takdim edilmiştir. Bu durum-

••••••

118 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 136-38.

119 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 184.

da Fârâbî Antik Yunan'da yoktan var olma görüşünün bulunduğunu ileri sürmekte, fakat zikrettiği diğer görüşlerin çoğunda olduğu gibi bu görüşün de kimler tarafından benimsendiğini belirtmemektedir. Şayet mezhepler tarihi yazarlarının Yunan felsefesine ilişkin anlatılarını İslam döneminde felsefe tarihi tasavvurunun ortak paydası olarak kabul edersek bugünkü felsefe tarihi bilgilerimizden farklı bir sonuca ulaşabileceğimiz ortaya çıkar. Zira mezhepler tarihi yazarları içinde görüşleri olabildiğince nesnel olarak aktarmayla şöhret bulmuş Şehristânî (ö. 548/1153) bazı Antik Yunan filozoflarına yoktan yaratma görüşü nispet eder. Şehristânî mesela Tales'in görüşlerini anlatırken şöyle der:

> İbdâ' (yaratma), mevcut olmayan bir şeyi mevcut kılmaktır, onun varlıkları mevcut kıldığı, bu mevcut kılma da daha önceki bir şeyden olmadığına göre, bu durumda eşyayı yaratanın, kendi katında varlığın varlık olarak suretine ihtiyacı da yoktur.[120]

Şehristânî hikmetin yedi sütunu kabul edilen filozoflarla ilgili anlatılarında, Fârâbî'nin yukarıdaki paragrafta dile getirdiği cümleleri neredeyse aynıyla bir kısım filozoflara nispet etmektedir.[121] Şu halde Fârâbî'nin yoktan yaratma görüşüne ilişkin eleştirileri sadece İslam kelamcıları için değil, aynı zamanda Antik Yunan filozoflarının bir kısmı için de geçerlidir. Nitekim yukarıda alıntılanan metinlerde Fârâbî'nin Antik filozoflara yönelik eleştirileri ile kelam hakkındaki değerlendirmeleri örtüşmektedir. Ona göre hem Antik Yunan filozofları hem de kelamcılar halkın anladığı anlamları, diğer deyişle halk nezdinde meşhur olanları dikkate alarak düşünmektedir. Halkın anladığı anlamlar ise yukarıda belirtildiği gibi Fârâbî'ye göre dakikleşmediğinden lafız yanılgılarına yol açmaya elveriş-

120 Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayınları, 2011), 287.

121 Fârâbî'nin zikrettiği diğer kısımlar da Şehristânî'nin anlatılarında açıkça takip edilebilir; bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 287-330. Mesela Anaksagoras hakkında Şehristânî şöyle der: "Eşyanın aslı *küll*ün (her şey) konusu olan, nihayetsiz ilke cisimdir. Bu cismin ne olduğunu, unsurlardan biri mi yoksa bunların dışındaki bir şey mi olduğunu bilmiyoruz. Bütün cisimler, cismanî kuvvet, neviler ve sınıflar bundan ortaya çıkar. Anaksagoras, *kümûn* ve *zuhûr* (gizlilik ve ortaya çıkış) görüşünü ilk ortaya koyandır. Zira o bütün eşyanın ilk cisimde gizlenmiş olarak bulunduğunu, varlığın nevi, sınıf, miktar, şekil, birbiriyle yoğunlaşmak ve ayrışmak itibariyle, toplu bir buğday tanesinden başağın, bir hurma çekirdeğinden hurma fidesinin, meniden kâmil surette bir insanın, yumurtadan kuşun çıkışı gibi bir ortaya çıkış ve zuhur olduğunu belirtir." (Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 290)

lidir. Yoktan yaratma görüşünün kaynağı ise işte dakikleşmemiş bu lafızlardır.

İkincisi ise varlığı bilfiil meydana gelen her şeyin varlığından önce bilfiil olduğuna inanılmasıdır. Bu durumda mevcutların kaynağının bir ya da birden çok unsur olduğu söylenebilir. Yani birci ve çokçu *arke* filozofları bu gruba girer. Çünkü *arke* filozlarına göre nesneler bir ya da birden çok temel unsurun bileşiminden meydana gelmiştir. Bu unsurlar, bilfiil mevcutturlar. "Bir kısmı onun toplu ve karışıkken ayrıldığını ve bir kısmının diğerinden ayrıştığını söyledi" cümlesi, mevcutların çokluğunun gerisinde bilfiil var olan nesneler bulunduğunu ifade etmektedir. Fârâbî'ye göre bu durum kuvveden fiile intikal kavrayışından yoksun olduğundan Parmenides gibi filozoflar tarafından değişimin inkârına veya bir kısım Antik filozof tarafından mevcutların daima bilfiil olan şeylerin birleşmesi ve ayrışmasından ibaret olmaya sevk etmiştir.

Fârâbî'nin hem *Kitâbu'l-Hurûf*'taki değerlendirmelerini hem de genel olarak sudûrcu metafiziğini dikkate alacak olursak kuvve-fiil ayrımının iki şeyi başardığı söylenebilir. Birincisi, meydana gelen yahut varlık kazanan şeylerin var olmazdan önce kuvve halinde var olduklarını söyleyerek "hâsıl-ı tahsil" (varın var edilmesi) sorununu çözmesidir. Fakat bu çözümü kavrayabilmek için metafizik mevcutlar ile fizik mevcutları ayrıştırmak gerekir. Metafizik mevcutlar, var olmadan önce illetlerinde kuvve halinde bulunmazlar. Çünkü illetleri bu mevcutların unsuru yahut maddesi değildir. Dolayısıyla da kuvve-fiil ayrımının metafizik mevcutların var oluş sürecini açıklamaya etkisi, onların var olmadan önce metafizik illette kuvve olarak bulunduğunu değil, unsuru yahut parçaları olmayan bir ilkeden sudûr ettiklerini söylemesidir. Başka bir deyişle metafizik illet, mâlulünün imkânını taşımaz, sadece kendi varlığından başka bir varlık bahşeder. Metafizik mâlüllerin maddesi olmadığından imkânlarını taşıyacak bir maddeden de söz edilemez. Bu sebeple Fârâbî gibi sudûrcu filozoflar metafizik mevcutların ezelden ebede var olduklarını, imkânlarının da kendileri tarafından taşındığını iddia etmişlerdir. Dolayısıyla bunların var olması, gayr-ı mevcuttan mevcut olma değil, mevcuttan mevcut olmadır. Kuşkusuz her iki mevcut da bilfiildir fakat ikisi aynı mevcut değildir. Birinci mevcut, ikincisinin varlık gücünü taşır yahut ikinci mevcûdun varlığı, birincisi tarafından içerilir. Bu bakımdan kuvve-fiil ayrımının metafizik mevcutlar söz konusu olduğunda karşılığı, illetteki varlık gücü ile mâlülün bilfiil varlığıdır. Şu var ki, metafizik illet, mâlulünün unsuru veya maddî illeti olmadığından illetteki varlık gücüne "bilkuvve mevcut" denil-

memektedir. Fiziksel nesnelerde ise durum daha da anlaşılırdır. Fiziksel bir mevcut var olmadan önce kuvve halinde onu taşıyan maddede bulunur. Fârâbî'nin "bilkuvve mevcut" dediği şey, maddedeki bu güçtür. O halde var olan şeyler, yokluktan var oluyor değildir, ya bilfiil varlığın farklı bir mevcûda dönüşmesi ya da kuvve halindeki varlığın yeni bir mevcûda dönüşmesi yoluyla var olmaktadır.

İkinci olarak, kelam geleneğinin Tanrı tasavvuru ve Tanrı-âlem ilişkisine dair öğretilerinin nirengi noktası, Tanrı'nın ulûhiyetini temin etmekti. Açıkçası kelamcılar ilahî zâtın ulûhiyetini temin etmek için vahdâniyetinden ve vahdâniyetini temin etmek için ulûhiyetinden taviz vermek zorunda kalıyorlardı. Nitekim Mu'tezile kelamcıları Tanrı'nın mutlak birliğini temin etmek için manevî sıfatların varlığını reddettiler ve bütün manevî sıfatları Tanrı'nın zâtıyla özdeşleştirdiler. Fakat bu çözüm, onları irade sıfatının nasıl açıklanacağı sorusuyla yüz yüze getirmiştir. Çünkü ilim ve kudret sıfatlarından farklı olarak irade sıfatının Tanrı'nın zâtıyla özdeşleştirilmesi, âlemin ezelî olmasını gerektirir. Oysa kelamcılar âlemin hâdis olduğu görüşünü sadece erken dönemde değil, bütün dönemlerde savunmuşlardır. İrade sıfatının Tanrı'ya atfedilmesi ise diğer sıfatların niçin nefyedildiğini açıklamayı güçleştirir. Mu'tezile'nin bir kısmı iradeyi bir tür taalluka dönüştürmeye çalışırken Basra Mu'tezilesi'nin bir kısmı daha kökten bir yaklaşımla iradenin mahalli bir olmayan bir hâdis olduğunu söyleyerek ilahî iradenin, mahallinin ilahî zât olmadığını iddia etmiştir. Ehl-i Sünnet kelamcıları ise ilahî zâtın ulûhiyetini merkeze alarak manevî veya sübûtî sıfatların zâta zait olduğunu iddia ettiler. Fakat bekleneceği üzere ilahî zâtın birliğini açıklamanın güçlüğüyle karşı karşıya geldiler. Kısaca her iki okul da birlik ve ilahlığın nasıl olup da bir araya getirilebileceği hususuna yoğunlaşmışlardır. Vahdet ve ulûhiyet arayışının damga vurduğu böylesi bir gelenekte saf Aristotelesçi geleneğin ilk muharrikinin ne denli tartışma dışı kalacağı açıktır. Çünkü Aristoteles metafiziği asıl ilgisini ilk muharrikin ne birliği ne de ilahlığına yoğunlaştırır; yalnızca düzeni oluşturan ve idame ettiren hareketin kaynağıyla ilgilenir. Oysa sudûr teorisi bütün mesaisini iki kavram üzerine kurar: birlik ve mevcut. Dolayısıyla sudûr teorisinin asıl meselesi, "Mutlak Bir'den" çokluğun nasıl neşet ettiğini ve varlık anlamının kademeli olarak azalışını açıklamaktır. Bu teori, Fârâbî'ye hem Mu'tezile'nin anladığı anlamda vahdet kavramını merkeze alan bir Tanrı açıklaması yapma imkânı vermiştir hem de Mu'tezile'nin ulûhiyeti telafi amacıyla yüzleşmek zorun-

da kaldığı irade problemini konu dışı bırakma imkânı vermiştir. Çünkü sudûr teorisi, Tanrı'nın ulûhiyetini iki adımda temin etmeyi amaçlar.

Birincisi, "sürekli varlık verme" ilkesiyle Tanrı'dan bağımsız herhangi bir mevcûdun düşünülemeyeceğini iddia etmesidir. Bu bağlamda Tanrı'dan ilk sudûr eden akıl, Tanrı'nın kendisine ilişkin bilgisinin dışta nesneleşmiş haline tekabül eder. Zira bilme özelliğine sahip bir mevcûdun bildiği şeyin dışta herhangi bir gecikme olmaksızın meydana gelmesi için bilenin kuvvelere bölünmemesi gerekir. Tanrı bütün bakımlardan bir olduğuna göre O'nun bilgisinin dışta var olmasının da önünde herhangi bir engel yok demektir. Tanrı'nın kendisine ilişkin idraki ezelî olduğuna göre ilk sudûr eden aklın da ezelî olması gerekir. Bu durum, Tanrı'ya hiçbir ilave sıfat vermeden O'nun failliğini temellendirme imkânı verir. Dahası, Tanrı'nın yalnızca varlığının değil, aynı zamanda âlim ve kâdir oluşunun da kendinden ve kendisine özdeş oluşu, irade sıfatına ihtiyaç duymadan O'na fiil nispet etmeyi mümkün kılmaktadır.

Pekâlâ, Tanrı'nın var etmesi ne demektir? Tanrı mevcut olmayanı mevcut hale getirir ama mevcûdu mevcut olmayandan çıkarmaz. Tanrı mutlak varlıktır, fakat burada varlık, dışın bir şeye zarf oluşunu kavramak anlamında ikinci mâkulü değil, imkânla zedelenmemiş saf zorunluluk, fiil ve şuur halini ifade eder. Onun fiili ise yine kendisinden ibaret olan bilmektir. Kendisini bilmesi esnasında kendisine ilişkin idraki, bir anlamın diğer anlamdan çıkması tarzında kendisinden bir anlamın sudûr etmesine yol açar. Sudûr bu anlamda bir kıyasın sonucunun öncüllerden çıkmasına benzer şekilde sudûrun kaynağından hiçbir şey eksiltmez, harekete, bölünmeye ve parçalanmaya yol açmaz. Dolayısıyla sudûr eden şey, bir mevcut değil, aslında varlık anlamının kendisidir. Fakat bu varlık anlamı dışta tahakkuk ettiğinden bir nesnenin vücudu ve mevcûdu haline gelir. İşte bu mevcut, varlığını (*vücûd*) Tanrı'dan aldığı için de kendinde varlık olamaz. Bu sebeple bu mevcûdun varlığı kendisine özdeş olmakla birlikte artık daima başkasına bağımlı ve özel bir varlık olacaktır. Başkasına bağımlı olması, Tanrı'nın daimi varlığı ve bilgisinin sürekli bir şekilde varlık feyzini gerektirmesi anlamına gelir. Yeni-Eflâtuncu metafizikçiler, bunu "Mâlul daima illetiyle birliktedir" ilkesiyle dile getirir. Bu bakımdan sudûr teorisi, Tanrı'nın birliğinin tam da âlemin varlığını gerektirdiğini iddia eder. İlerleyen mertebelerdeki bütün sudûr süreci de sonrakilerin öncekilerden çıkması tarzında devam eder. Böylece Fârâbî sudûr teorisini benimsemekle sadece yoktan yaratmanın mantıken anlaşılmazlığını iddia etmekle kalmaz, aynı zamanda var olmanın daima bir mevcuttan olma-

sı gerektiğini gösterir. Evet, metafizik mevcutlar söz konusu olduğunda mâlul, kuvve halinden fiil haline çıkmaz, ama illette içerilen varlık anlamı, mâlulün varlığına kaynaklık eder. Dolayısıyla bu teorinin Tanrı'nın ulûhiyeti açısından başardığı en önemli şey şudur: Tanrı mutlak varlık olduğundan ve varlığın saf hali de zorunluluk, fiil ve bilgi olduğundan Tanrı'nın herhangi bir vehmî kesitte âtıl kalması özü gereği imkânsızdır. Bu sebeple Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sudûrcu filozoflar, kelamcıların savunduğu haliyle yoktan yaratma görüşünün Tanrı'yı işlevsiz kıldığını iddia ederler.

İkincisi, Tanrı'dan taşan varlık anlamının akıllar, nefsler ve cisimler hiyerarşisi oluşturduğunu ve her bir mevcûdun kendi mertebesinde Tanrı'dan gelen yetkinliği elde etmeye yöneldiğini iddia etmesidir. Kelamcıların Allah'a nispet ettiği anlamda irade bu teoride ancak nefsler seviyesinde düşünülebilmektedir. Fârâbîci sudûrda ulûhiyet, ilahî zâttan taşan varlık anlamının var oluşun kendisi olarak meydana gelmesi ve bu oluşun varlığı ve idâmesinin Tanrı'nın varlığına bağlı olması şeklinde tezâhür eder. Bu durum, Fârâbî'ye Allah'ın ulûhiyetini, âlemin bütününde cereyan eden yetkinlik arayışına cevap olarak her bir mertebede ona uygun bir suret ve hareketin meydana gelmesi şeklinde açıklama imkânı vermiştir. Bu bakımdan Fârâbî'nin teorisinde ulûhiyet öncelikle bir mevcutlar hiyerarşisini gerektirir. Aslına bakılırsa bu hiyerarşi, mevcut lafzının da hiyerarşik bir tarzda yüklendiğini gösterir. Çünkü sebep-sonuç ilişkisi aynı zamanda varlık anlamına daha lâyık olmanın da hiyerarşisini ifade eder.[122] Nitekim metafizik illet, mâlulünü ve fazlasını içerdiğinden sudûrun ilk basamağından son basamağına kadar sıralanan mevcutlar arasındaki ilişki, varlık ve bilgi bakımından daha kuşatıcı olanın önce olduğu bir ilişkidir. Dolayısıyla "vardır" şeylere yüklem yapıldığında varlık anlamının gücü, mevcûdun bulunduğu mertebeye bağlı olarak belirlenir. Aklî mevcutlarda nesnenin var oluşu aynı zamanda onun varlık oluşuna özdeş olduğundan onların sureti ilahî feyzin teşahhus etmiş halini ifade eder. Diğer deyişle Tanrı'dan taşan varlık anlamı, aklî mevcutlarda bir suret olarak taayyün eder. Aklî mevcutlar aracılığıyla maddî mevcutlara ulaşan varlık anlamı ise ulaşmanın keyfiyetine bağlı olarak ya bir surete ya da bir harekete dönüşür. Şayet feyiz, akıllar aracılığıyla ulaşıyorsa türsel bir surete, nefsler aracılığıyla ulaşıyorsa harekete dönüşür.[123] Böylece

••••••

122 Mevcut denilmeye daha lâyık olmanın kısa ama özlü bir açıklaması için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 128.

123 Daha önce Fârâbî'nin *Fi'l-akl* ile *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de türsel suretlerin kaynağı hakkında farklı açıklamalar yaptığını söylemiş ve bu açıklamaların ➥

Tanrı'dan çıkan feyiz, kademeli bir şekilde azalır. Bu azalma, her bir mertebede tamlığa yönelik bir arzu (şevk) oluşturur. İşte bu arzu, sureti ve varlığı özdeş ve bütünüyle bilfiil olan akıllarda varlığın idâmesi için, kuvveden fiile intikal eden mevcutlarda ise yetkinliklerin tamamlanması için Tanrı'ya yönelmeyi gerektirir. Dolayısıyla bu arzudan yoksun olmak, ya varlığın sürekliliğinden ya da ikinci yetkinliklerle donanmaktan yoksun olmak demektir. Akıllar bütünüyle bilfiil olduklarından onların yönelişi, yetkinleşmek için değil, varlıklarını devam ettirmek içindir. Çünkü varlıkları kendinden olmadığından sürekli olarak Tanrı'ya muhtaçtırlar. Ama bilfiil olmaları, onların yönelişinin iradesi olmamasını gerektirir. Zira varlıkları, akıl ve şehvet gücü arasında bölünmediğinden herhangi bir tercihte bulunmayı gerektirecek bir şey yoktur. İrade ancak aklı ve şehveti yahut hayali ve şehveti arasında bölünen ve yetkinleşmeye ihtiyaç duyan mevcutlarda bulunabilir. Fârâbî buradan hareketle Tanrı'ya hiçbir şekilde irade nispet edilemeyeceğini düşünmüştür.

Aslına bakılırsa bir kelamcı açısından bu yaklaşım, Tanrı'yı ulûhiyet niteliklerinden soyutlamak ve salt ilkeye dönüştürmek demektir. Bu durumda sadece âlemdeki mevcutların Tanrı'ya nispeti dolaylı olmakla kalmayacak aynı zamanda insanı mükellef kılan bir Tanrı'dan da bahsedilemeyecektir. Fakat Fârâbî sudûrun iniş yayındaki eylemleri bütün olarak düşündüğünde, Tanrı'ya ulûhiyet nitelikleri atfederken sudûrun kaynağı olan Tanrı'nın saf varlıktan ibaret olduğunu düşündüğünde atfettiği nitelikleri tek bir anlamda, "varlık" anlamında toplamıştır. Diğer deyişle, her bir mevcûdun kendi mertebesinde tamlığa yöneldiği düşüncesi, nesnelerin sürekli bir şekilde ilahî inâyete mazhar oluşunu ve insanî mesuliyeti açıklama imkânı vermiştir. Zira âlem, ilahî aklın taayyün etmiş hali olduğu sürece insanın bulunduğu mertebede ikinci yetkinliklerini kazanma mecburiyeti ilahî zâtın nedensel hiyerarşide insanı sorumlu tutması anlamına gelir. Dolayısıyla Tanrı'nın âlemi oluşturan mevcutlarla dolaylı ilişkisi, nedensellik ve kademeli var oluş anlayışıyla birleştiğinde mevcutların düzenini sadece Tanrı'dan kaynaklanan ve Tanrı'ya bağlı bir zorunluluk yapmakla kalmaz aynı zamanda geriye doğru her bir nesne ve oluşu ilahî aklın dereceli olarak ifşa olan zorunlu bir sonucu haline de getirir. Bu sebeple insanın kendi içinde bulduğu vicdanî ihtiyâr, varlık mertebesinin ona yüklediği bir mesuliyettir. Bu bağlamda Fârâbî felsefesi, metafizik

•••••

iki farklı görüşü dile getirse de nihai tahlilde teorik bir farklılık olmadığını belirtmiştir. İleride İbn Sînâ da *Fi'l-akl*'daki çerçeveyi esas alacaktır.

karakterli olmakla birlikte insanın yetkinleşme ihtiyacı nedeniyle ilki metafizik, ikincisi ahlak olmak üzere iki eksenli bir düşünce olarak görünür. Her iki alanın da tümelleri akıl tarafından kavranır, lakin teorik ve pratik alana ait mâkullerin bir yaşam tarzına dönüşmesi, aklî olanı duyulur olana çevirebilecek çok güçlü hayal gücüne sahip bir peygambere ihtiyaç duyar. Diğer deyişle, felsefî bilgiyi kitleler için ulaşılabilir hale getirmek ve bireyin, ailenin ve toplumun ahlakî ve siyasî hayatının sınırlarını tayin etmek, peygamberliğe sadece ihtiyaç duymaz aynı zamanda onu zorunlu kılar. Bu bakımdan bir peygamber olmadan insanî yetkinliklerin kazanılabileceği bir toplumsal düzen oluşturmak en azından toplumun geneli için imkânsızdır.

Böylece Fârâbî nübüvveti metafiziğe mülhak hale getirerek iki şeyi başarmış görünmektedir. Birincisi, nübüvvet anlayışından yoksun Yeni-Eflâtuncu felsefeyi İslam'ın nebevî geleneğiyle buluşturmaktır. İkincisi ise Kur'an ve sünnet etrafında oluşmuş dinî düşünce geleneklerinin peygamberlik kavrayışını yeniden yorumlayarak dönüştürmektir. Bu iki madde, esas itibariyle yasa koyma yetki ve ehliyetini peygambere vermekle Yeni-Eflâtunculuk ile İslam arasında sağlanan bir uzlaşı olarak değerlendirilebilir. Fakat her uzlaştırmada olduğu gibi bunda da uzlaştırılan taraflardan eksiltme yapılmıştır. Yasa yapma kabiliyeti ve yetkisi peygambere verilmiş olmakla birlikte peygamber mâkuller alanından bilgi getiren bir merci olmaktan çıkarılmıştır. Diğer deyişle, dinî düşünce geleneklerinin söylediklerinin tam tersine Fârâbî'nin nübüvvet teorisinde *sem'* bir bilgi kaynağı değildir. Dahası, nübüvvet teorisi sudûrcu metafiziğin tevhit yorumu ve nedensellik ilkesiyle uyumlu olarak geliştirildiğinden, peygamberlik bir seçki (*ihtisâs*) değil, kabiliyet olarak açıklanmıştır. Diğer deyişle din âlimlerinin düşündüğü gibi bir insanın peygamber olması, ilahî iradenin doğrudan seçkisi değildir, var oluş zincirinde bir insanın eşsiz bir mütehayyileye sahip olacak şekilde yer almasıdır.

Nedensellik ilkesiyle uyumlu şekilde kabiliyete dayalı olarak yapılan nübüvvet açıklaması, birincisi dinî düşünce geleneği açısından değerlendirildiğinde, ikincisi de teorik olarak iki önemli soruna yol açmaktadır. Dinî düşünce gelenekleri açısından sorun şudur: Peygamberliğin, tahmin edilmesi ve kuşatılması insan için mümkün olmayan nedensel şartlara dayandırılması, belirli bir insanın söz gelişi Hz. Muhammed'in (s) peygamberliğini tesadüf olarak değerlendirmeye elverişli görünmesidir. Çünkü teori, mâkulü duyulur surete çeviren mütehayyilenin belirli bir şahıstaki varlığını verili olarak kabul etmekte, niçin o şahısta ve o şartlar-

da bulunduğunu açıklamamaktadır. Dahası, bir insanın peygamber oluşunu temin eden semavî nefs ve Faal Akıl gibi metafizik bir ilke de tayin etmemektedir. Dolayısıyla ilk bakışta bir kimsenin peygamberliği tesadüf gibi görünmektedir. Açıklamanın teorik sorunu ise şudur: Yasa yapmanın niçin bir peygamberde olması gerektiği, ilk bakışta tam olarak anlaşılmamaktadır. Fârâbî mütehayyile gücünün zaten bu imkânı verdiğini, başka insanlarda mütehayyile seviyesinin peygamberlere nispetle düşük olduğunu ileri sürmektedir. Fakat insan tecrübesi, tarihin değişik dönemlerinde peygamber olmayan şahıs ve toplulukların yasalar vaz ettiklerini göstermektedir. Hal böyleyse niçin yasa yapma ehliyet ve payesi peygamberle sınırlanmaktadır?

Bu sorunlardan birincisinin Fârâbî metafiziği açısından çözümü şudur: Sudûrcu metafizik, bütün âlemi ilahî aklın bir tezâhürü olarak değerlendirmektedir. Âlemde var olan nesne ve vakaların tamamı, ilahî zâttan taşan varlık anlamının kademeli olarak nesne ve harekete dönüşmesinden ibaret ise hiçbir şeyin sebepsiz veya gelişigüzel gerçekleşme anlamında tesadüf olduğu söylenemez. Hatırlanacağı üzere Fârâbî tam da bu sebeple tesadüfü gelişigüzel ve sebepsiz gerçekleşen şey olarak değil, sebepleri bize kapalı olan şey olarak anlamıştı. Bu açıdan bir insanın peygamber olması da sebeplerin bize tam olarak açık olmaması anlamında bir tesadüfü barındırsa bile ilahî inâyet bakımından kesinlikle tesadüf değildir. Sorun, bir yandan sebeplerin ayrıntısının bize malum olmamasından, diğer yandan ilahî zâtın iradesiz oluşundan kaynaklanmaktadır. Daha önce belirtildiği gibi Fârâbî'ye göre ilahî zâtın iradeli olduğunu söylemek, insan ya da diğer canlılar gibi aklı ve arzularına göre tercihte bulunan bir mevcut olduğunu iddia etmek anlamına gelir. Bu sebeple bir insanın muhtemel şıklardan birini diğerine tercih etmesine benzer şekilde bir insanın ilahî zât tarafından özel olarak peygamberliğe seçilmesi söz konusu değildir. Fakat belirli bir insanın peygamber olması, varlık feyzinin manadan maddeye dönüşme sürecinin zorunlu bir sonucu olmakla birlikte bunu bilinmesi kendinde mümkün olsa bile insan için fiilen imkânsızdır. Kısaca sudûrcu metafiziğin tümel ilkeleri, tesadüf algısını izale edecek şekilde işlevselleşmeye elverişlidir.

Sorunlardan ikincisinin çözümü ise nispeten daha zordur. İlkece hakikat bilgisini davranış formlarına çevirebilme izahı oldukça mâkul görünür. Fakat tümeli tikele çevirmek, insanî idrakin ortak özelliğidir. Evet, üstün bir ahlakî ve kapsamlı bir siyasî hayatta tümelin tikelleştirilmesi engin bir tecrübe ve üstün bir sezgi gücü gerektirir. Ama böylesi bir tecrübî

birikim ve sezgi gücünün peygamberlerden başkasında olmadığını söylemek ilk bakışta isabetli görünmemektedir. Çünkü tarihte büyük topluluklar kuran ve yasalar vaz eden etkili devlet adamları var olagelmiştir. Hal böyleyken nasıl olup da Fârâbî, tahayyülü nübüvveti ispatın temeline yerleştirmektedir? Kanaatimce bu sorunun iki adımlı bir cevabı vardır. Birincisi şudur: Rejim türleri hakkındaki açıklamalarından da anlaşılacağı üzere Fârâbî insanlar içinde toplum kurma ve yasa vaz etme özelliğine sahip lider şahsiyetlerin olduğunun tabii ki farkındadır. Nitekim onun bütün siyaset felsefesi, dört ayak üzerine kuruludur: İnsan hayatının amacını oluşturan temel değer, bu değer etrafında örgütlenmiş toplum, değeri en üst seviyede temsil eden yöneticiler, son olarak bu değeri korumak amacıyla yöneticilerin vaz ettiği yasalar. Bütün kurucu yöneticiler benimsedikleri değerler doğrultusunda toplumu örgütler ve bu örgütü idâme ettirmek için yasalar vaz ederler. Erdem veya erdemsizlik olabilen bu değerler ise daima tümeldir. Yasalar bu tümel değerlerin uygulamasını ifade eder. Bir kurucu lider, şerefi, zenginliği, zorunlu ihtiyaçları, hazları yahut özgürlük ve eşitliği temel değer kabul edebilir. Fârâbî'ye göre bir peygamber tarafından örgütlenen toplumun özelliği, temel değeri en yüce mutluluk (*es-sa'âdetü'l-kusvâ*) olan bir toplum olmasıdır.[124] Doğrusu, en yüce mutluluğu temel değer yapan bir toplumun da mutlaka bir peygamber tarafından kurulması zorunlu olmayabilir. Öyleyse Fârâbî'nin nübüvvet teorisinin dayanağını oluşturan ana fikir nedir?

Dikkatli bir inceleme göstermektedir ki, peygamberden başka hiçbir insan, kendisinin, ailesinin, kabilesinin veya bağlı bulunduğu cemaatin çıkarlarını hakikatin önüne almaksızın yasa koyma vasfına haiz olamaz. Bu durumu, Tanrı'dan çıkan varlık feyzinin akıllar ve nefsler aracılığıyla cisimler dünyasına intikal ederek cisimleşmesine benzetmek mümkündür. Nasıl ki varlık feyzi, her bir mertebede o mertebeye uygun şekilde nesneleşiyorsa yani aklî varlık seviyesinde akıllara, ardından nefslere, sonra da cisimlere ve harekete dönüşüyorsa Faal Akıl'dan gelen feyiz de peygamberin mütehayyilesinde duyulur suretlere, ardından söz ve eylemlere dönüşür. Bu bağlamda vahiy, feyzin nefs ve cisim seviyesinde dış dünyadaki tahakkuk süreçlerine paralel şekilde peygamberin idrak güçlerinde suretleşmesi demektir. Bu sebeple Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*'de ilk başkanın görüş ve davranışları iki şekilde vazettiğine dikkat çeker:

******

124 Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille" (2002), 258-260; Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1986), 43-46.

> Erdemli ilk başkanın sultanlık mesleği (*el-mihnetü'l-melikiyye*) Allah'tan kendisine gelen vahiyle ilişkisi olan bir meslektir. O, erdemli dinde geçerli olan eylem ve görüşleri ancak vahye göre belirler. Bu da şu iki şekilden ya biriyle veya her ikisiyle gerçekleşir: a) Söz konusu görüş ve eylemlerin hepsi ilk başkana belirlenmiş olarak vahyedilir; b) Vahiyden ve vahyeden yüce varlıktan elde ettikleri yeti (*el-kuvve*) ile ilk başkan bunları kendisi belirler ve bu durum erdemli eylem ve görüşlerin belirlenmesini sağlayan şartlar açıklık kazanıncaya kadar sürer. Söz konusu eylem ve görüşlerden bazısı birinci şekilde bazısı da ikinci şekilde gerçekleşir.[125]

Gelen vahyin "tamamen belirlenmiş olması" derken kastedilen, peygamberin herhangi bir dahli olmadan feyzin görüş ve eylem suretlerine dönüşmesidir. Vahyin bu türü, dış dünyada feyzin şeyleşmesini andırır. Kuvveye dayanan kısım ise her ne kadar peygamberin dahliyle gerçekleşse de bu işlem, sonuçta vahyin oluşturduğu bir kuvveyle yapıldığından, bu içtihada anlamın kendisine aykırı bir çıkarım karışmayacağını tahmin etmek güç değildir. Bu sebeple Fârâbî'ye göre anlamın insanın kemalini mümkün kılacak görüş ve davranışlara nesnel bir şekilde dönüşebildiği yegâne devlet, bir peygamber tarafından inşa edilen erdemli devlettir. Evet, cahil, fasık, sapkın ve çarpıtılmış devlet türlerinin bazılarında birtakım insan fertlerinin kemale ulaşması mümkündür. Fakat bu, toplumsal düzenin kurucu ilkeleri itibariyle kişiyi hakikî mutluluğa ve insanın nihai kemaline sevketmesi nedeniyle olmadığından raslantısaldır.

Böylece Fârâbî'nin peygamberlik öğretisi hiçbir insan ferdine tanınmayan insan hayatını hakikat bilgisine göre inşa etme ayrıcalığını bir peygambere verir. Teorisinin başarısı, nübüvveti, insanlardaki ortak bir güç olan mütehayyileye dayalı olarak açıklamasında yatar. Çünkü ortak kuvve, Fârâbî'ye nesnel ve bilimsel bir açıklama yapma imkânı vermiştir. Özellikle *Kitâbu'l-Mille* dikkatle okunduğunda görülür ki, Fârâbî'nin teorisi, rejim türlerinin bir kısmına ilişkin açıklamalarında ne denli Eflâtuncu köklere sahip olursa olsun, Hz. Muhammed ve asr-ı saadet dönemini model olarak alır. Bu bakımdan Fârâbî'nin erdemli şehri ideal bir toplumsal düzen tasviri olarak değerlendirilmeye elverişli değildir. Tam tersine bir uygulamayı esas alarak hakikat bilgisine uygun yaşama ilişkin bir teklifte bulunur. Lâkin bu teklifin bir yandan dinî düşünce geleneğine, diğer yandan felsefî düşünce geleneğine yaslanan iki yönü vardır: mâkullerin idraki ve yasalar. Fârâbî oldukça sarih bir şekilde peygamberin tebliğ et-

••••••

125 Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille" (2002), 259; krş. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille* (1986), 44.

tiği dinin anlamının felsefede olduğunu iddia eder. Yasalar ise dinin kendisinde içerilir. Yani hakikati temsil eden felsefe, hakikate uygun yaşam formunu temsil eden sahih dindir. Diğer deyişle, Fârâbî aklı felsefe, davranışları vahiy olan bir insan ve hayat anlayışı teklif eder. Onun önerdiği insan tipi, aklı insanlığın kadîm bilimler geleneğinin, yaşam formlarıyla da dünyayı yeniden inşa etme iddiasında olan ve gençliğinin baharında bulunan İslam geleneğinin bir tezahürü ve devamıdır. Filozofun öğretisinin ilk bakışta eleştiriye açık yönünün tam da bu teklifte olduğu düşünülebilir. Çünkü Fârâbî'nin toplum teorisinin zaman zaman "ideal" olarak nitelendirilmesinin sebebi, (i) tasvir ettiği kuruluş sürecinin tekrarlanmaya elverişli olmaması, (ii) dinin felsefî asıllarının bizzat dine mensup olanlar tarafından nasıl kavranacağına dair bir açıklama içermiyor görüntüsü vermesi, (iii) peygamber ve ona benzer yöneticiler gittikten sonra toplumun erdemli olarak varlığının idâme ettirmesinin nasıl mümkün olacağının belirsiz kaldığı hissidir.

Özellikle İslam gibi "son peygamber" akidesini açık bir şekilde barındıran dinin mensupların içinde filozof-peygamber karakterinin tekrarlanamayacağını Fârâbî'nin öngörmemiş olduğunu düşünmek doğrusu saflık olur. Bu bakımdan Fârâbî'nin erdemli şehir teorisiyle ulaşmak istediği şey, belirli dönem aralıklarında bir filozof-peygamber çıkarılması gerektiği değildir. O, peygamberin mütehayyilesinin aslının felsefede olduğunu söyleyerek dinde ifade edilen teorik ilkelerin asıllarını felsefî ilimlerin temsil ettiğini, diğer deyişle döneminin biliminin yalın haliyle hakikati temsil ettiğini iddia etmektedir. Dolayısıyla felsefî ilimlerin desteklenmesi ve geliştirilmesi, ona göre nebevî idrakin nesilden nesle aktarılması ve bilimsel bir gelenek haline getirilmesi demektir. Dinî ilimlerden kelam ve fıkıh ise peygamberin hakikati temsille halka ulaştırma ve yasa koyma görevini yani sahih milleyi anlam kaybına, dâhilî çürümeye ve haricî saldırılara karşı muhafaza etme vazifesini üstlenecektir. Böylece hem mâkule ilişkin idrak hem de bu idrakin gereği olan yaşam formları idâme ettirilecektir.

Fârâbî'nin bu iki geleneğin çatışmasının nasıl önleneceğine ilişkin kanaatleri ise "mille" teorisinin bütünü ile bilimlerin işlevleri hakkındaki açıklamalarından anlaşılabilir. Bilindiği üzere Fârâbî'ye göre dinin iki yönü vardır: inançlar ve davranışlar. Bu bağlamda mille, bir toplumun kurucu başkanının o toplum için vaz ettiği görüşler ve fiillerden ibaret-

tir.[126] Dinde mevcutların ilkelerine, tertibine ve insanın akıbetine ilişkin inanç ve düşünceler, her ne kadar halkın anlayacağı şekilde somutlaştırılmışsa da vahiy bu şeylerin mâkullerine yönelik açıklama ve imaları barındırır. Din bir yandan Tanrı'yı tahtına oturan haşmetli bir sultan olarak tasvir eder, diğer yandan da O'nun hiçbir yaratılmışa benzemediğini ve âlemlerden müstağni olduğunu söyler. Bir yandan kâdir-i muhtâr bir Tanrı anlatısı sunar, diğer yandan âlemin melekler aracılığıyla ve belirli bir düzene göre tedbir edildiğini söyler. Bir yandan meleklerin kanatlı olduğunu, insan kılığına girdiğini vs. söyler, diğer yandan ancak maddesiz ve aklî bir mevcut için düşünülebilecek mekânsız ve zamansız bir melek tasviri sunar. Bir yandan maddi bir cennet ve cehennem tasviri sunar, diğer yandan maddî bir mevcûdun kavraması ve yaşamasının mümkün olmadığı marifet ve hazlardan söz eder. Bu türlü örnekleri çoğaltmak mümkündür. Benzer durum, ahlakî ve siyasî yasalar alanı için de geçerlidir. Fakihler, zaten peygamberin vaz ettiği yasaların maksatlarını kavrayarak yasaları uygulamayı sürdürürler. Bu maksatlar ise gerçekte mâkuldür ve teorik felsefe kapsamına girer. Nitekim Fârâbî ahlâk ve siyasetin ilkelerinin zaten teorik felsefe kapsamında yer aldığını söyler. Dolayısıyla dinin davranışlarla ilgili yönü de yasayı vazedenlerin gözettiği maksatlar bakımından teorik felsefeyle ilişkilendirilmeye ve ikisi arasındaki uyumun fark edilmesine elverişlidir. Bu sebeple Fârâbî, sahih bir dine ait nasların dikkatli bir tetkikinin gerçek felsefe ile gerçek din arasında çatışmayı engelleyeceği kanaatindedir.[127] Fakat bu sonuç, iki şarta bağlıdır. Birincisi, bilhassa dinin görüşler kısmıyla ilgili olan kelam ilmi erbabının, ilk meşhurlara göre inceleme yaptıklarını ve nadiren hakikî meşhurlar seviyesine geçtiklerini fark ve kabul etmeleri gerekir. Şayet kelamcılar, dinin hakikati halka anlatmak amacıyla somutlaştıran naslarını hakikatin yalın ifadesi olarak görürse felsefe ve dinin çatıştığı zannedilebilir ve dinin mensupları bilimlere düşman olabilir. İkincisi ise düşüncenin yönteminin felsefî bilimlerin de yöntemi olan mantık olmasıdır. Fârâbî bu amaçla nahiv-mantık ilişkisini ele alarak mantığı Arapçada yeniden tesis etmiştir. *Kitâbu'l-Hurûf, el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık, Risâle fî meâni'l-akl* gibi eserlerinde lafızların kullanımı ile düşüncenin bilimselliği arasındaki ilişkiye dair tahlilleri de geniş anlamıyla gündelik dilden felsefî dile geçişi göstermeyi ve bilimsel bir incelemenin olabilmesi için bunun kaçınılmazlığını ortaya koymayı amaçlar. Nitekim onun "İslam'ın Aristotelesi" anlamına

126 Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille" (2002), 258; krş. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille* (1986), 43.
127 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 180-192.

gelen "muallim-i sânî" olarak adlandırılmasının sebebinin de düşüncenin yöntemini Arapçada inşa etmesi olduğu söylenir. Bununla birlikte Fârâbî'nin İslam geleneğinin bir mensubu olarak nübüvvet ve *mille* teorileri ile bu teoriler aracılığıyla teklifi, felsefî bilimlerin öğrenim ve öğretimine imkân verilmesi halinde felsefe-din çatışmasının ileri boyutlara varmasının engelleneceğine dönük bir iyimserliğe dayandığı da düşünülebilir. Zira bilhassa Fârâbî'nin yaşadığı çağda aklî bilimler, güçlü siyasî ve toplumsal destek bulmuştur. Bu desteğin kimi dönemlerde gevşediği görülürse de İslam tarihi boyunca devam ettiğini söylemek mümkündür.

Sonuç olarak Fârâbî'nin sudûr teorisini kabul etmesi ona hem dinî düşünce geleneğinin kabullerini hem de felsefî düşünce geleneğinin kabullerini eleştirme ve yeniden yorumlama imkânı vermiştir. Onun bu çabasının ayrıcı yönü, ileri sürdüğü teorileri insan kuvveleri ve tümel felsefî kabullere dayandırarak bilimsel açıklamalara dönüştürmesidir. Bu sebeple de Fârâbî'nin görüşleri İslam düşünce tarihinde çok etkili olmuştur. Sudûr teorisi, kendisi ile İbn Sînâ arasında yaşayan İhvân-ı Safâ, Âmirî ve İbn Miskeveyh gibi filozofları etkileyerek bir tür yoktan yaratma ve sudûr uzlaşısı olan metafizik öğretilerin geliştirilmesine yol açmıştır. Nihayet sudûr, Fârâbî'deki haliyle İbn Sînâ tarafından kabul edilince İslam'da felsefe geleneğini temsil eden metafizik teori haline gelecektir. Nübüvvet teorisi ise süreç içinde hem peygambere ittiba edenler arasında âriflerin metafizik idrake ulaşabileceğine ilişkin bir görüşün hem de mantığın yanında hakikate ulaştıran bir yöntem olarak riyazet ve müşahedenin felsefe eserlerine girmesine yol açacaktır.

Sonuç

Kindî ve Fârâbî metafiziği, İslam felsefesinin sonraki sürecini derinden etkileyen birkaç önemli görüş ve tartışmayı barındırır. Bunları birkaç madde halinde özetleyebiliriz.

1. Kindî'nin yoktan yaratma ve nedenselliği birleştirme ve kelamcıların uzlaşısını dikkate alarak metafiziği tesis etme çabası, hem sudûr teorisini benimseyen hem de sudûr teorisini reddeden filozoflarda şu veya bu ölçüde etkili olmuştur. Fârâbî sudûr teorisini benimseyip geliştirmekle kendisinden sonra hiçbir filozofun bigâne kalamayacağı bir metafizik öğreti geliştirmiş ve metafiziği bir disiplin olarak inşa etmeyi başarmıştır. Fârâbî ile İbn Sînâ arasında yaşayan sudûrcu filozofların neredeyse tamamı, yoktan yaratma ve sudûru birleştiren bir metafizik geliştirecektir. Bunun sebebi, ilahî fiilin yoktan yaratma tarzında gerçekleştiğine dair kanaatleridir. Ebû Süleyman es-Sicistânî, İhvân-ı Safâ, Âmirî ve İbn Miskeveyh gibi filozofların tamamı, hem sudûru hem de yoktan yaratmayı savunarak bir tür uzlaştırıcı düşünce geliştirmiştir. Bu filozolar sudûrcu olmasına rağmen Tanrı'nın doğrudan fiilinin yoktan yaratma olduğunu ve sudûrun ilk yaratılan akıldan itibaren başladığını ileri sürmüşlerdir. İbn Sînâ'nın Fârâbî'yi tevarüs etmesiyle birlikte bu tavır etkisini yitirecek ve felsefenin resmî anlatısında yoktan yaratma yer almayacaktır. Bununla birlikte İbn Sînâ sonrasında Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî yoktan yaratmayı savunmaya devam edecektir. Yine İbn Rüşd sudûrcu metafiziği reddettiği son döneminde âleme bir tür ezelîlik nispet etse de en azından cedelî eserlerinde farklı bir yoktan yaratma teorisi savunacaktır. Bütün bunların anlamı şudur: Kindî, kendisinden sonra birkaç yüzyıl devam edecek bir tartışma geleneği başlatmıştır: Tanrı'nın fiili, yaratılmış nesnelerin fiilinden farklı olduğuna göre yoktan yaratma olmalıdır. Fakat buradaki "yok" kelamcıların düşündüğü gibi mi anlaşılacak yoksa Fârâbî'nin ve sudûrcu filozofların düşündüğü gibi anlaşılacaktı? Kindî, Meşşâîliğin nedenselliğini kabul ettiği için yoktan yaratmanın yeni bir yorumuna ulaşabilmiştir. Daha önce tevlîd görüşünü savunan Mutezîlîlerin kısmî nedenselliğinin

yerine Meşşâîlerin tümel nedenselliği konulunca hem kelamcıların icma ettiği yoktan yaratma ilkesi korunuyor hem de bütün nesneler nedensel ilişki sayesinde birbirleriyle ve Tanrı'yla ilişkili hale geliyordu. Dahası, nedensel ilişki sayesinde değişen şeylerin Tanrı'yla irtibatı da dolaylı hale geldiğinden, Tanrı'nın kıdemi, değişmezliği ve sürekliliğine halel getirmeyen bir açıklamaya ulaşılıyordu. Yine de Kindî'nin görüşünün Meşşâî geleneğin ana kabulleri açısından ciddi bir sorunu vardı: Tanrı'nın ilk illet oluşu ile âlemin hudûsunun uzlaştırılamazlığı. Kindî sonrasında yukarıda zikredilen filozoflar, sudûru kabul etmekle aslında âlemin hudûsu hususunda kelam geleneğinden tamamen kopmuştur. Evet, onlar da Tanrı'nın kendisine özgü fiili olan yoktan yaratma hususunda kelam geleneğinin icmaıyla uyumlu bir yaratılış teorisine ulaşmıştır ama Tanrı'nın ilk illet oluşunun gereği olarak yoktan yaratmanın ezelde gerçekleştiğini iddia etmişlerdir. Yine nedensellik ilkesinin en uygun açıklamasının Fârâbî metafiziğinde bulunduğunu düşünerek küllî akıldan itibaren nesneler arasındaki ilişkiyi sudûr teorisine göre açıklamışlardır.

2. Kindî, kelamcıları hatırlatacak şekilde bütün felsefî çabaları yahut hakikat araştırmalarını nübüvvetin insanlığa sunduğu ufkun kavranmasına vesile sayıyor ve vahyi diğer tüm insanî çabalardan farklı olarak hakikatin doğrudan idraki olarak değerlendiriyordu. Bu değerlendirmenin nirengi noktası, metafizik meselelerde nübüvvetin asıl, diğer bütün insanî çabaların bir eklenti, uzantı yahut tahkik arayışı olduğuydu. Fârâbî ise nübüvveti felsefeye mülhak sayan bir vahiy ve tahayyül teorisi geliştirdi. Bu teori, İslam düşünce tarihinde öylesine etkili oldu ki sadece filozofların nübüvvet anlayışını şekillendirmekle kalmadı aynı zamanda İbn Sînâ sonrasında kelamcıların ve özellikle sûfîlerin peygamberlik anlayışını şu veya bu ölçüde dönüştürdü. Fakat Fârâbî'nin teorisi oldukça etkili olmasına rağmen Kindî'nin vahyi üstün tutan tavrı, bilhassa Âmirî tarafından "mukaddes akıl" şeklinde kavramsallaştırılmış ve İbn Sînâ'da "kudsî akla" dönüşmüştür. Âmirî, Kindî'nin dinî düşünce eğilimlerini daha da ileri götürerek kelamcıları, İslam ümmetinin metafizikçileri olarak görecektir. İbn Miskeveyh Hz. Ali'yi metafizikçi bir filozof sayacaktır. İbn Sînâ asıl itibariyle bir Fârâbî takipçisi ise de özellikle mutasavvıflarda görülen şekilde peygambere ittibayı Kindî ve Âmirî'ye benzer tarzda değerlendirerek dinî ilimler erbabından mutasavvıfları, en azından Fahreddîn er-Râzî yorumuna göre, metafizikçiler grubuna dâhil etmiştir. Gerçi modern dönemde İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ının sonundaki "makâmâtü'l-ârifîn" (ârîflerin makamları) bölümünün tasavvuf anlatısı olup olmadığı hakkın-

da epeyce tartışma yapılmıştır.[1] Fakat İslam düşünce geleneğinde bu kısmın mutasavvıfların ilimlerini anlattığı hususunda bir uzlaşı bulunmaktadır. Dolayısıyla en azından İbn Sînâ'nın klasik yorumları İslam düşünce tarihi için şu yargıya varmayı meşru kılmaktadır: Hz. Peygamber'e iman edip ihlâsla amel eden ve ihsârı makamına ulaşan kimseler, mutlak bir varlık ve birlik idrakine ulaşırlar. Nitekim İbnü'l-Ekfânî'nin (ö. 749/1348) felsefî tasnif geleneğinin zirvesi sayılabilecek *İrşâdu'l-kâsıd* adlı eserinde nübüvvet yine felsefeye mülhak olarak değerlendirilecek ama mutasavvıflar metafizikçiler grubuna dâhil olacaktır.[2] Fârâbî peygambere ittiba eden bir kimsenin tedeyyününün onu metafizik idrak bakımından hangi noktaya götüreceğini belirsiz bırakmıştı. Sonrakiler bu belirsizliği, dinî düşünce erbabı lehine giderecektir. Bu tartışma, şayet tasavvuf, kelam ve felsefe arasında cedelî bir mesele olarak anlaşılırsa mesele tamamen gözden kaçırılır ve felsefeye mistisizmi dâhil etme yahut kelama metafizik payesi verme çabası olarak değerlendirilebilir. Kime metafizikçi denebileceği ve kimlerin metafizikçi olduğu tartışmasının önemi, otoritenin kim olduğuyla ilgili değildir. Sorun, metafizikte dile getirilen cümlelerin anlamının kim tarafından bilindiğidir. Evet, felsefe ve metafizik kitaplarını okuyan felsefe talipleri bu cümleleri öğrenmektedir. Fakat söz gelişi "Tanrı vardır" veya "Varlık olmak bakımından varlık ya mümkün ya da zorunludur" cümleleri kim tarafından gerçek anlamda bilinebilir yahut bilinmektedir? İnsanların genelinin hatta ilim geleneğine mensup olanların genelinin bu cümlelerinin anlamına sahip olmadığı tartışılmayacak kadar açıktır. Ya bütün mevcut hakkında kuşatıcı idraki gerektiren bu cümleler sahte idraklerdir ya da birileri bu cümlelerin anlamını biliyor olmalıdır. Söz konusu metafizik olduğunda din ile felsefe veya filozof ve peygamber ilişkisinin tahlili, anlama kimlerin sahip olduğunu ve anlamın kimler tarafından

••••••

1 Bu hususdaki tartışmalar hakkında kuşatıcı bir özet ve değerlendirme için bkz. Hikmet Yaman, *İbn Sînâ Felsefesinde Tasavvufî Bilginin İmkânı*, İstanbul: Pasifik Ofset, 2014, s. 15-45. İbn Sînâ'da mistisizmin bulunmadığı tarafı temsil eden Dimitri Gutas'ın şu makalesi de tartışmanın taraflarının görüşlerini özetlemektedir: Dimitri Gutas, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine", *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 169-190.

2 İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsıd ilâ esna'l-makâsıd*, nşr. J. Justus Witkam (Leiden: Ter Lugt Pers, 1989), 22-41. Fârâbî, Âmirî ve İbn Sînâ gibi filozofların bilimler tasnifinde genel olarak peygamberliğin yeri ve hak bir peygambere ittiba edenlerin ulaşabileceği yetkinlik düzeyine ilişkin muhtasar bir değerlendirme için bkz. Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *İstanbul Sosyoloji Dergisi* 22 (2011): 533-556.

tevarüs edilebileceğini tespiti amaçlar. Bu bağlamda Fârâbî'nin metafizik yazıları, sadece metafizik meselelerin felsefî anlatısını sunmaz, aynı zamanda metafiziği bilmenin neyi bilmek demek olduğuna dair son derece ayık ve açık bir düşünce barındırır: metafizik, varlığın bütünlüğüne ilişkin bir idraktir. Tamamen soyut ve aklî bir cevher olmaya elverişli bir nefse dayanan bu idrak, insanın ilk bilgilerinin küllîleştirilmeye uygun oluşundan yola çıkar, cisimlerin ve hallerinin varlık bakımından kavranmasıyla cisim ve cisimsel olmayanın sınırlarına ulaşır, nihayet Tanrı bilgisinde sona erer. Böylesi bir fikrî sürecin tamamlanabilmesi için ortalama insan nefsi, yöntemli bir tahsile ihtiyaç duyar. Yalnızca mizacı, yöntem yerine ikâme edilebilen insanlar, bütün olmak bakımından bütünü herhangi bir tahsile ihtiyaç duymadan kavrayabilir. Hem Kindî hem de Fârâbî'ye göre felsefe tahsilinin nihai amacı da bu idrake ulaşmaktır. Dolayısıyla metafizik, aynı zamanda insanî seviye var olmanın gayesini belirler. Tam da bu nedenle her iki filozof, bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyecek ve insanı nihai gayesine yöneltecek yasalar vazeden kimsenin, metafizik kavrayış düzeyinde olması gerektiğini düşünür. İki filozofa göre ahlâk ve siyaset tahsilinin metafizikten sonra gelmesinin nedeni budur.

3. Kindî metafiziğinin ana kavramının *vahdet* (birlik), Fârâbî metafiziğinin ana kavramının da *vücûd* (varlık) olduğu söylenebilir. Tuhaf şekilde Kindî'nin birlik kavramıyla yaptığı kanıtlamaları, Fârâbî varlık kavramlarıyla yapmaktadır. İleride İbn Sînâ aynı kanıtlamaları varlık-mahiyet ayrımıyla yapacaktır. Bu bağlamda Kindî'nin günümüze ulaşan eserlerinde parçalı olarak bulunan ama Fârâbî'de düzenli ve bütüncül anlatısını bulduğumuz varlık bahisleri, İslam felsefesi geleneğinde ontoloji alanını gerçek anlamda inşa etmiştir. Fârâbî'nin varlığa ilişkin tartışmaları kısalığına rağmen şaşırtıcı şekilde kapsamlı ve derindir. İslam felsefesinin sonraki dönemlerinde tartışılan bahislerin köklerini ve temel teorilerini Fârâbî metinlerinde bulmak mümkündür. Özellikle İbn Sînâ felsefesiyle birlikte Fârâbî'nin ayıklanmış ve yeniden düzenlenmiş teorileri, insanlığın tefekkür tarihine İslam'ın katkısı olarak tebellür edecektir. Fârâbî'nin varlık, zorunlu, imkân ve bizzat kavramlarıyla ilgili açıklamaları, Âmirî ve İbn Sînâ elinde yeniden şekillenerek kelam geleneğindeki teorilerin de katkısıyla zorunlu-mümkün ve varlık-mahiyet ayrımlarına dönüşecektir. İbn Sînâ, Fârâbî'nin nisbeten zor olan varlıkla ilgili değerlendirmelerini genel varlık ve özel varlık kavramlarında toplayacak, *Kitâbu'l-Hurûf*'ta varlık kelimesine verilen anlamların bir kısmını ise mahiyet kapsamına dâhil edecek ve teoriyi oldukça tasarruflu ve ulaşılabilir hale getirecektir.

4. Kindî Meşşâî felsefeyi benimsemekle bir yandan kelam geleneğinin tezlerini Yunan felsefesinin bilgi ve yöntem bakımından duyarlılıklarıyla ele alma imkânı elde etmiş diğer yandan da kelamî tefekkürü, Yunan'daki hâkim bilim ve düşünce geleneği olan Meşşâîlikle ilişkilendirme imkânı kazanmıştır. Aslında kelamcılar, kapsamlı tercüme hareketinden önce de Yunan felsefesiyle ilgiliydiler. Fakat kelam geleneği, Yunan düşüncesinin hâkim bilim ve düşünce geleneği olan Meşşâîliği kendi kabulleriyle uyuşturamamıştı. Bilhassa Yeni-Eflâtuncu Meşşâîlerin metafiziği, kelamcılar tarafından açıkça yoktan yaratma ve kâdir-i muhtâr Tanrı ilkelerine aykırı bulunmuştur. Bu sebeple kelamcılar Yunan düşünce gelenekleri arasında nispeten önemsiz ve sönmeye yüz tutmuş atomculuğu ihya ederek kabulleriyle uyumlu hale getirdiler ve muhtemelen daha önceki dönemlerde hiçbir zaman olmadığı şekilde etkin bir teorik fiziğe dönüştürmeyi başardılar. Fârâbî ise sudûru İslam düşünce geleneğine dâhil eden filozoftur. Fakat Fârâbî sudûr teorisini benimsemekle kalmamış hem dönemin bilimsel kozmolojisiyle uyumlu hale getirmiş hem de dinî düşünce geleneğinin sorunlarını bu teorinin duyarlıklarıyla ele almıştır. İbn Sînâ'ya kadar onun sudûr teorisine katkısı tam olarak takdir edilmemiş olsa bile İbn Sînâ'dan sonra hem felsefî metafiziğin resmî görüşü haline gelmiş hem de İbnü'l-Arabî'yle birlikte dinî düşünce geleneğine de girmiş ve vahdet-i vücutçu sûfîler elinde yeni bir metafizik öğretiye kaynaklık etmiştir. Bu bağlamda İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî'yi Fârâbîci sudûr öğretisini tadil ve ikmal eden düşünürler olarak görebiliriz. Dikkat edilirse bu düşünürlerden her biri, Fârâbîci sudûr teorisini dönüştürdüğü veya tamamladığı ölçüde metafizik tarihinde müstakil bir öğretinin sahibi olabilmiştir. Sudûrun köklerinin Yeni-Eflâtunculuğa, Zerdüştlüğe hatta Hint'e uzandığını dikkate alırsak Fârâbî, İslam'da metafizik düşünceyi kadîm geleneklere bağlayan filozoftur.

Bibliyografya

Akyüz, Turgut, *Ebubekir Zekeriyyâ er-Râzî'nin Felsefî Görüşleri*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2017.

Alon, Ilai, *al-Fârâbî's Philosophical Lexicon I-II*, [Cambridge]: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 2002.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.

Aydınlı, Yaşar, "*el-İzâh fi'l-hayr el-mahz* (*Liber de Causis*) ve onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risale", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1993): 189-217.

————, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 145-181, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

————, *Fârâbî*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008.

Bâkıllânî, *el-İnsâf fîmâ yecibu i'tikâduhû velâ yecûzü'l-cehlu bihi*, nşr. İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986.

Beyhakî, *Tetimmetü Sıvâni'l-hikme*, Lahor: yy., 1351.

Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1979.

————, "Risâle fî sınâ'ati'l-kelâm", *Resâilu'l-Câhız*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun, 243-250, Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1979.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, Beyrut: Darü'l-Ma'rife, tsz.

————, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Çelebi, İlyas, "Rüya", *DİA*, XXXV, 306-309.

D'Ancona, Cristina, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras", *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, 11-33, İstanbul: Küre Yayınları, 2008.

Daiber, Hans, "İslam Felsefesi Tarihinin Anlamı ve İslam Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Amacı Nedir? İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi", çev. Mu-

ammer İskenderoğlu, *Usul* 1 (2004): 161-184.

Ebû Rîde, "Tasdîr", *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, 1-80, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950.

Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut: Dârü'l-Meşrık, 1985.

————, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çeviri-metin: Yaşar Aydınlı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

————, *Cevâbât li mesâile süile anhâ*, nşr. Cafer Âl Yasin, Beyrut: Daru'l-Menâhil, 1992.

————, "el-Kıyâsu's-sağîr", *el-Mantıkıyyât li'l-Fârâbî I*, nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh, Kum: Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'aşî, 1987.

————, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, nşr. Fevzî Mitrî Neccâr, Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1993.

————, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

————, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

————, "Kitâbu'l-Mille" (Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mille* adlı eserinin takdim ve çevirisi" içinde), *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 12 (2002): 247-273.

————, *Kitâbu'l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1986.

————, *Kitâbu'l-Mûsika'l-kebîr*, nşr. Gattâs Abdülmelik Haşabe, Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, tsz.

————, "Makâle fî ağrâzi'l-Hakîm fî külli makâletin mine'l-kitâbi'l-mevsûm bi'l-hurûf", *es-Semeratü'l-merdıyye fî ba'di'r-risâleti'l-Fârâbiyye*, nşr. Friedrich Dieterici, Leiden 1890.

————, *Risâle fi'l-akl*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1983.

————, *Risâle fî'l-vâhid ve'l-vahde*, nşr. Muhsin Mehdi, Cazablanca: Toubkal 1989.

————, *Risaletü't-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*, nşr. Sehbân Halîfât, Amman: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, 1987.

————, "Şerhu'l-İbâre", *el-Mantıkıyyât li'l-Fârâbî II*, nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh, Kum: Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'aşî, 1987.

Gutas, Dimitri, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine", *İbn Sînâ'nın Mirası*, der.ve çev. M. Cüneyt Kaya, 169-190, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

————, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

Gündüz, Şinasi, "Mecûsîlik", *DİA*, XXVIII, 279-284.

Gürsoy, Adnan, "İbn Sînâ Felsefesinde Sezgisel Bilginin Aklî Karakteri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014): 191-210.

Haklı, Şaban, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, 423-452, İstanbul: İSAM Yayınları 2013.

————, "İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi", *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11(2007/1): 35-52.

Hamidullah, Muhammad, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yayımcılık, 1991.

İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etıbbâ'*, nşr. Nizâr Rızâ, Beyrut: Dâru'l-Hayât, tsz.

İbn Fûrek, *Mücerredu Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut: Dârü'l-Meşrık, 1987.

İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mekûlât*, nşr. İbrahim Medkur, Ahmed Fuâd el-Ehvânî ve Abdurrahman Bedevî, Kahire: yy., 1966.

————, *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

————, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

————, "Min Kitâbi'l-İnsâf şerhu kitâbi harfî'l-lam", *Aristû 'inde'l-Arab*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1947.

İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsıd ilâ esna'l-makâsıd*, nşr. J. Justus Witkam, Leiden: Ter Lugt Pers, 1989.

Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Kaya, Mahmut, "Kindî ve Felsefesi", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya, 19-104, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

————, "Kindî: İslâm Dünyasının Felsefeyle Tanışması", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Kindî, "Fî ennehû tûcede cevâhir lâ ecsâm (Cisimsiz Cevherler Üzerine)", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya, 240-243, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

————, "Fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs ve mâ yuhtâcu ileyh fî tahsîli'l-felsefe (Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine)", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya, 268-285, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

————, "Fî mâhiyyeti'n-nevm ve'r-ru'ya (Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine)", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya, 253-263, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

————, "Fî vahdâniyyetillah ve tenâhî cirmi'l-âlem (Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine)", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

————, "Fi'l-akl (Akıl Üzerine)", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya, 264-267, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

————, "Fi'l-fâ'ili el-hak et-tâm ve'l-fâ'il en-nâkıs ellezî hüve bi'l-mecâz (Gerçek, İlk ve Tam Etkinle Mecâzî Olan Eksik Etkin Üzerine)", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya, 190-191, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

————, "Kitâbu'l-Kindî ile'l-Mu'tasım Billah fi'l-felsefeti'l-ûlâ (İlk Felsefe Üzerine)", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya, 126-177, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

————, "Fi'l-hudûd ve'r-rusûm (Tarifler Üzerine)", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya, 178-189, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

————, "Fi'l-ibâne an sucûdi'l-cirmi'l-aksâ ve tâ'atihi lillâhi azze ve celle (Göklerin, Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine)", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya, 228-239, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

————, "Fi'l-ibâne ani'l-illeti'l-fâ'ile el-karîbe li'l-kevni ve'l-fesâd (Oluş ve Bozuluşun Yakın Etki Sebebi Üzerine)", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya, 208-227, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

————, "Fî izâhi tenâhî cirmi'l-âlem (Âlemin Sonluluğu Üzerine)", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya, 192-197, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

————, *Fi's-sınâ'ati'l-'uzmâ*, nşr. Azmî Tâhâ es-Seyyid Ahmed, Kıbrıs: Dârü'ş-Şebâb, 1987.

————, "Hikemiyyâtü'l-Kindî (Kindî'nin Hikemiyâtı)", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya, 313-324, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

————, "Kitâbu'l-Cevâhiri'l-hamse (Beş Terim Üzerine)", *Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, 286-294, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Koca, Muhammet Ali, "Müteahhir Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dumun

Şeyiyyeti ve Mâhiyelerin Yaratılmışlığı Problemi", Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Korkut, Şenol, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi*, Ankara: Atlaskitap, 2015.

Kutluer, İlhan, "İbnü'l-Mukaffa'", *DİA*, XXI, 134-137.

————, "İttisâl", *DİA*, XXIII, 484-485.

Macit, Muhittin, "Tercüme Hareketleri", *DİA*, XL, 498-504.

Mann, Stephen, "al-Fârâbî's *Kitâb al-Hurûf* and His Analiysis of The Senses of Being", *Arabic Sciences and Philosophy* 18 (2008): 59-97.

Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

————, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, Ankara: Neşriyyâtü Vakfî'd-Diyânâti't-Türkî, 2017.

Medkur, İbrahim, *Ebû Nasr el-Fârâbî fi'z-zikrâ el-elfiyye li-vefâtihî*, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1983/1403.

Netton, Ian Richard, *al-Fârâbî and His School*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1992.

Philoponus, *Commentary on Aristotle's Physics 2*, çev. A. R. Lacey, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1993.

Porfiryus, "Kitâbu Furfûryûs fî hayâti Eflûtîn ve tasnîfi müellefâtihî", *Tâsû'âtü Eflûtîn*, Arapçaya çev. Ferid Cebr, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1997.

Resiman, David C., "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", *İslam Felsefesine Giriş* içinde, ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, 59-80, İstanbul: Küre Yayınları, 2008.

Simplicius, *On Aristotle's Physics 8.6-10*, çev. Richard McKirahan, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2001.

Sorabji, Richard, "Infinite Power Impressed: The Neoplatonist Transformation of Aristotle", *Matter, Space and Motion*, Londra: Duckworth, 1988.

Şahin, Eyüp, *Sudûr: Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, Ankara: Yayınevi Yayınları, 2017.

Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayınları, 2011.

Şenel, Cahid, "Yeni Eflâtunculuk", *DİA*, XL, 425-426.

————, *Yeni-Eflâtuncuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.

————, *Şerhu'l-Makâsıd*, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1305.

Tekin, Ali, *Varlık ve Akıl: Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Turhan, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi: Din Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1992.

Türker, Ömer, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlâl ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslam Araştırmaları Dergisi* 18 (2007): 1-26.

————, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *İstanbul Sosyoloji Dergisi* 22 (2011): 533-556.

————, "İslam Felsefesinde Nübüvvet Teorileri", *Sabah Ülkesi* 52 (2017): 25-29.

————, "Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 23 (2007/2): 75-92.

————, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 603-2654, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

————, *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu Mukâtil b. Süleyman'dan Hareketle Bir Çalışma*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

————, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Üçer, İbrahim Halil, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 37-90, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

————, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*, İstanbul: Klasik Yayınları 2017.

Yaman, Hikmet, *İbn Sînâ Felsefesinde Tasavvufî Bilginin İmkânı*, İstanbul: Pasifik Ofset, 2014.

Dizin

I. Timotheus 19

Abbâsîler 19-21

Hz. Ali 266

Âmirî 52, 102-104, 152, 157, 171, 186, 236, 243, 263, 265-268

Anaksagoras 251

Antik; ~ doğa filozofları 249, 250; ~ filozoflar 247, 252; ~ Yunan 245, 251; ~ Yunan filozofları 251

Ârâu ehli'l-medineti'l-fâzıla 103, 117, 119, 120, 189, 216, 237,

Aristoteles 19, 22-24, 33, 35, 46, 54, 82, 95, 100-102, 104, 114, 129-131, 138, 139, 220, 221, 224, 227, 228, 237, 238-240, 243, 244, 250; ~ felsefesi 35, 130, 240, 250; ~ fiziği 102, 240, 243; ~ kozmolojisi 237, 243; ~ külliyatı 23, 24; ~ metinleri / eserleri / kitapları 22, 95, 102, 130; ~ metafiziği 23, 243, 244, 253; ~ mütercimleri 19; ~ öğretisi 237; "İslâm'ın ~i" 262

Aristotelesçi; ~ dokuz kategori 38; ~ dört neden 138, 139; ~ gelenek 196, 244, 253; ~ hareket 82; ~ kuvve-fiil ayrımı 244, 245

arke filozofları 238, 252

asr-ı saadet dönemi 260

Basra dil ekolü 198

Basra Mu'tezilesi 20, 243, 253

Batlamyus 20, 66, 241

Beyhakî 92

Bîrûnî 239

Bişr b. Mu'temir 21

Câhız 18-21

Cebrail 228

Cevâbât li mesâil süile anhâ 165, 202

Demokritos 238

Dırar b. Amr 15, 17, 111

Ebû Bekir er-Râzî 115

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî 115

Ebû Bekir, Hz. 12

Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus 236

Ebû Ca'fer el-Mansûr 19

Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî 265

Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf 15, 17, 19, 21; ~ atomculuğu 17, 111

Eflâtun 22, 23, 129, 226, 237, 238, 240, 260; ~ külliyatı 24; ~ metafiziği 23, 238

Ehl-i Sünnet; ~ geleneği 105; ~ imâmları 244; ~ kelamcıları 253

el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık 262

Enneadlar 24

Esûlucyâ 24

el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan 18, 115

Eş'arî gelenek 115

Fahreddin er-Râzî 111, 115, 190, 266
Fârâbî; ~ felsefesi 71, 96, 99, 133, 138, 154, 156, 161, 162, 164, 168, 171, 208, 209, 229, 230, 235, 236, 244; ~ metafiziği 9, 10, 94, 99, 138, 151, 153, 177, 183, 186, 258, 265, 266, 268; ~ metinleri / eserleri / felsefi külliyatı 35, 45, 48, 102, 130, 139, 184, 196, 268
felsefe geleneği 183, 242; Eflâtuncu ~i 186; İslâm ~i 9, 237, 263; Meşşâî ~i 32; Yunan ~i 238, 239
Fî ağrâzi'l-Hakîm 55, 95, 100, 102, 103, 189, 197, 211
Fi'l-akl (Fârâbî) 35, 155, 158, 255, 256
Fi'l-akl (Kindî) 35, 69
Fi'l-felsefeti'l-ûlâ 56, 104
Fi'l-hudûd ve'r-rusûm 71
Fi's-sınâ'ati'l-uzmâ 95
Fusûl münteze'a 197

Gazzâlî 9
Grek kültürü 221
Grekler 220, 221

Hâlid b. Yezîd 19
Helenistik dönem 100, 242
Hemmâm b. Münebbih 14
Herakleitos 238, 239
Hesiodos 226, 227
Hindistan 239
Homeros 200
Hristiyanlık 239

İbâre (*Peri Hermenias*) 220
İbn Bâcce 35
İbn Hişam 52
İbn İshak 52
İbn Miskeveyh 102, 103, 157, 263, 265, 266
İbn Rüşd 9, 35, 107, 139, 265
İbn Sînâ 19, 18, 19, 30, 35, 50, 52, 53, 55, 66, 81, 94-96, 99, 102-104, 107, 123, 139, 152, 157, 159, 162, 170, 171, 173, 182, 183, 185, 189, 210, 231,232, 235-237, 243, 255, 256, 263, 265-269; ~ felsefesi 69, 71, 110, 165, 185, 208, 268; ~ metafiziği 183; ~ metinleri / eserleri 35, 45, 57
İbnü'l-Arabî 9, 108, 269
İbnü'l-Ekfânî 267
İbnü'l-Mukaffa', Abdullah 19, 20
İhsâu'l-ulûm 103, 190
İhvân-ı Safâ 52, 102, 103, 157, 236, 263, 265
İmâm Ebû Hanife 17, 190, 191
İmâm Ebû Yusuf 15
İmâm Mâlik 14, 15
İmâm Muhammed 15
İrşâdu'l-kâsıd 267
İskender Afrodisî 24, 100, 102, 104, 130
İslam; ~ düşünce geleneği 9, 241, 267, 269; ~ düşünce tarihi 101, 176, 236, 263, 266, 267; ~ felsefe geleneği 9, 130, 237, 241, 243, 261-263, 268; ~ felsefesi 22, 24, 96, 103, 110, 186, 236, 241, 265, 268; ~ filozofu / filozofları 9, 27, 110, 111, 121, 157, 159; ~ kelamcıları 115, 251; ~ kültürü 221
el-İşârât ve't-tenbîhât 18, 103, 182, 183, 266

Kategoriler 19
Kaya, Mahmut 9, 27, 28, 35, 37, 38, 42, 49, 56, 67, 68, 74, 83, 87, 96
kelam; ~ ekolleri 92; ~ geleneği 52, 72, 93, 99, 134, 236, 242-244, 253, 266, 268, 269
Kıyas 19
el-Kıyâsu's-sağîr 193
Kindî; ~ ekolü 96; ~ felsefesi 37, 43, 52-54, 69, 72; ~ metafiziği 9, 10, 27, 55,

56, 83, 95, 96, 151, 268; ~ risalesi 9, 50, 62, 70, 113, 268
Kitâbu'l-Burhân 103, 118-120, 125, 126, 133, 140, 146, 176, 179, 182, 187
Kitâbu'l-Cevâhiri'l-hamse 40
Kitâbu'l-Hurûf 102, 103, 119, 129, 132, 190, 192, 193, 196, 197, 199, 204, 211-213, 215, 217, 233, 234, 244, 252, 262, 268
Kitâbu'l-İnsâf 237
Kitâbu'l-İzâh fi'l-hayri'l-mahz 24
Kitâbu'l-Mille 103, 190, 191, 259, 260
Kitâbu'l-Mûsika'l-kebîr 130
Kitâbü'l-Cedel (Topikler) 19
Kufe dil ekolü 198

el-Macestî 20
Mâtürîdî 111, 115, 244
Me'mûn 20, 22
Mehdî 19
Melissos 247-249
Meşşâî; ~ bilim geleneği 42; ~ felsefe / felsefe geleneği 32, 122, 269; ~ filozoflar 28, 37, 42, 43, 46, 64, 111, 113, 127, 134, 139, 173, 236; ~ gelenek 32, 37, 38, 59, 66, 86, 99, 103, 114, 135, 163, 179, 266; ~ kozmoloji 222; ~lar 43, 49, 61, 69, 75, 76, 95, 114, 115, 134, 135, 139, 266, 269
Metafizik 95, 100-102, 104, 107
Metafizikçi filozoflar 105, 120, 125, 138, 149, 154, 161, 238, 245, 249
Mısır düşüncesi 238
Miftâhu'l-gayb 108
Mu'tezile 17, 18, 20, 21, 27, 92, 253; ~ düşünürleri 20; ~ kelamcıları 16, 19, 20, 21, 236, 253
Muallim-i Sânî 263
Muammer 21
Mukâtil b. Süleyman 13, 14
Hz. Muhammed, Hz. Peygamber 11-14, 52, 257, 260, 267

Nazzâm 15, 17, 19-21, 111

Osman, Hz. 11, 12

Öklid 20
Önermeler 19

Parmenides 238, 248, 249, 252
Pisagor 238, 240
Plotinus 23, 24, 238-240, 242
Porfiryüs ağacı 206
Proclus 24

er-Risâle 15
Risâle fî meâni'l-akl 262
Risâle fi'l-vâhid ve'l-vahde 197, 212-214
Rodoslu Andronikos 22

Sadreddîn el-Konevî 108
Sahîfe 14
es-Sicistânî, Ebû Süleyman 103, 236, 265
Sirâceddin el-Umrevî 108
es-Siyâsetü'l-medeniyye 35, 103, 157, 158, 189, 216, 237, 255
Sofist eleştiriler 61, 114, 179, 238
Sokrat 184, 186
sudûrcu; filozoflar 44, 71, 84, 252, 255, 265; ~ Meşşâîler 95; ~ metafizik 24, 103, 151, 230, 236, 237, 241, 252, 257, 258, 265; ~ yorum geleneği 24
Sühreverdî 269

Şâfiî 15
Şahhâm 21, 243
Şehristânî 251
Şerhu'l-İbâre 103, 120, 140, 197, 219, 221, 230
Şerhu'l-İşârât (Fahreddin er-Râzî) 190

eş-Şifâ: el-İlâhiyyât 55, 95; *es-Semâ'u't-tabî'î* 30

Tales 251

et-Tefsîru hamsmieâye 14

et-Tefsîru'l-kebîr 14

Teftâzânî 12, 18, 107

Teolojinin Unsurları 24

Usûlûcya 237

Usûlü'l-hendese (Elementler) 20

el-Vücûh ve'n-nazâir 14

Yeni-Eflâtunculuk 102, 114, 221, 239, 240, 241, 257, 269

Yeni-Eflâtuncu; ~ felsefe geleneği 186, 257; ~ filozoflar 37, 44, 138, 139, 150, 154, 181, 239; ~ gelenek 27, 104, 115, 220, 240; ~ kozmoloji 92, 105; ~ Meşşâîler 61, 69, 76, 111, 114, 269; ~ metafizik 236; ~ metafizikçiler 254; ~ sudur teorisi 237; ~ şârihler 24; ~lar 66, 115

Yûhannâ b. Haylân 236

Yunan; ~ düşüncesi 238, 239, 269; ~ felsefe geleneği 238, 239; ~ felsefesi 238, 239, 240, 242, 251, 269; ~ geleneği 250; ~ tanrıları 238

Yusuf, Hz. 52

Zerdüşt 239

Zerdüştlük 239, 269

Elinizdeki kitap, İslam'da metafizik geleneğinin iki kurucu düşünürü olan Kindî ve Fârâbî'nin metafizik öğretilerini incelemekte, İslam düşünce geleneğinde birlik ve varlık kavramlarının keşfinin izini sürmektedir. Her iki filozofun da ortak vasfı, İslam geleneğinin kadîm dünyanın bilimsel aklıyla irtibatını tesis etmeleri ve kadîm bilimsel akla, İslam'ın oluşturduğu medenî havzada ortaya çıkan yeni sorunlarla hayat vermeleridir. Kindî, Meşşâî felsefeyi benimsemekle bir yandan Yunan felsefesinin bilgi ve yöntem bakımından duyarlılıklarıyla kelam geleneğinin tezlerini ele alma imkânı elde etmiş, diğer yandan da kelamî tefekkürü, Yunan'daki hâkim bilim ve düşünce geleneği olan Meşşâîlikle ilişkilendirme imkânı kazanmıştır. Fârâbî ise varlık ve birliğe ilişkin kısalığına rağmen şaşırtıcı şekilde kapsamlı ve derin olan eserlerinde İslam felsefesinin sonraki dönemlerinde tartışılan bahislerin temellerini ortaya koymuştur.





ÖMER TÜRKER, 1997'de Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Yüksek lisansını Sakarya Üniversitesi'nde (1999), doktorasını ise Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde (2006) tamamladı. 2005-2012 yıllarında TDV İSAM'da araştırmacı kadrosunda çalışan Türker, 2012'den bu yana Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Türker'in çalışmaları metafizik ve bilgi teorisi üzerine yoğunlaşmaktadır.

9 789752 484306