

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

FARABİ'DE YARATMA

YÜKSEKLİSANS TEZİ

Elif ERGÜN

**Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe
Enstitü Bilim Dalı: Felsefe Tarihi**

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ

HAZİRAN-2008

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FARABİ'DE YARATMA

YÜKSEKLİSANS TEZİ

Elif ERGÜN

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe
Enstitü Bilim Dalı: Felsefe Tarihi

Bu tez 10/06/2008 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.

Jüri Başkanı

- Kabul
 Red
 Düzeltme

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Elif ERGÜN

10.06.2008

ÖNSÖZ

Meşşai ekolünün önde gelen temsilcilerinden biri olan Farabi, İslam felsefesinin teşekkülünde etkili bir filozof kabul edilmektedir. Müslüman düşünürün var etmeye dair ortaya koyduğu sûdur nazariyesi, varlığı anlama ve evreni izahta gerek dönemi için gerekse döneminden sonra oldukça etkili olmuştur. Sûdur nazariyesi ile açıklanan yaratma tasavvuru kendisinden sonra bir çok felsefi tartışmanın odağı olmuştur.

Felsefe tarihi boyunca çok çeşitli felsefe disiplinleri yaratma üzerinde durmuştur. Bu çalışmayla yapılmak istenen ise Farabi'nin yaratmayı nasıl anladığıyla ilgilidir. Diğer bir deyişle bu aynı zamanda düşünürün Tanrı'yı nasıl anladığı ve izah ettiğiyle de ilgilidir.

Bu çalışma boyunca her türlü desteğini esirgemeyen danışman hocam Prof. Rahmi KARAKUŞ'a teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Elif ERGÜN

10 Haziran 2008

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	ii
SUMMARY.....	iii
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 1: DİNİ LİTERATÜRDE YARATMA.....	4
1.1. İslam Dinin Temel Referansları Ve Yaratma.....	4
1.2. Yaratma Karşılığı Kullanılan Kavramlar.....	5
1.3. Farabi Öncesinde Kelam Düşüncesinde Yaratma.....	12
BÖLÜM 2: FARABİ DÜŞÜNCESİNDE YARATMA.....	18
2.1. Varlık Ve Türleri.....	18
2.2. İlk Olan Ve Özellikleri.....	22
2.3. Yaratma Ve Sudûr Nazariyesi.....	34
2.4. Sudûr Tasavvurunda Ortaya Çıkan Sorunlar.....	36
2.5. Var Olanların Varlığa Gelişleri.....	40
SONUÇ.....	48
KAYNAKÇA.....	50
ÖZGEÇMİŞ.....	52

Tezin Başlığı: Farabi'de Yaratma	
Tezin Yazarı: Elif Ergün	Danışman: Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ
Kabul Tarihi: 10 Haziran 2008	Sayfa Sayısı: III (ön kısım) + 52 (tez)
Anabilimdalı: Felsefe	Bilimdalı: Felsefe Tarihi
<p>Bu çalışmada Farabi'nin yaratmaya ilişkin görüşleri incelenmiştir. Mesele ele alınırken öncelikle düşünürün içinde bulunduğu fikir atmosferinin yaratmayı nasıl anladığı üzerinde durulmuştur.</p> <p>Çalışmada Farabi'nin yaratma meselesine dair görüşlerinin analizi amaçlanmaktadır. İki bölüm halinde sunulan bu çalışmada, önce İslam dininin temel referansları ve yaratma meselesi çerçevesinde kullanılan kavramlara yer verilmiştir. Bu bağlamda kavramlar analiz edilmiştir. İkinci bölümde ise Farabi'nin düşünce sisteminde yaratmanın nasıl anlaşıldığı üzerinde durulmuştur.</p> <p>Filozofun yaratma konusu ile ilgili mustakil eseri olmamakla birlikte, temel eserlerinde yaratma konusu işlenmiştir. Bizde bu çalışmamızda Farabi'nin yaratma konusunu işlediği önemli eserlerini referans alarak onun konu hakkındaki görüşlerini belirtmeye çalıştık.</p> <p>Farabi var etme ile bilme arasında bir gereklilik düşünmüş ve yaratmayı bu ilişkiye bağlı olarak ortaya koymuştur. Tanrı'nın özel varlığı ve bu varlığı bilmeye bağlı olarak sûdur (emanation) ortaya çıkmış tüm var olanlar varlığa gelmiştir. Bu anlamda alemin var olması ve devamlılığı sûdur nazariyesi ile açıklanmıştır. Çalışmamız sonucunda düşünürün yaratma problemini çözümlmek için diğer bir ifadeyle Tanrı ile alem arasındaki boşluğu kapatmak adına böyle bir yaratma modeli sunduğunu söyleyebiliriz.</p>	
Anahtar Kelimeler: Farabi, sudûr, yaratma, Tanrı	

Title of the Thesis: Creation in the Philosophy of Farabi	
Author: Elif Ergün	Supervisor: Prof. Dr. Rahmi Karakuş
Date: 10 June 2008	Nu. of pages: III (pre-text) + 52 (main body)
Department: Philosophy	Subfield: History of Philosophy
<p>In this study Farabi's thoughts concerning creating are examined. Approaching the issue it is mainly studied how the atmosphere of ideas in which the thinker lives understands creating.</p> <p>For this purpose, the study first deals with the problem of how the subject matter of creation is understood within the intellectual word which Farabi belongs to.</p> <p>The study aims to analyse Farabi's view on the problem of creation. It consists of two main chapter. The first chapter deals with the concepts of creation that are used within this context. The second chapter deals with understanding of creation within Farabi's thout.</p> <p>Although he has no specific work on creation, Farabi discusses this issue in his main works on the basis of these works, this studies attempts to determine his view on the issue. Farabi thinks that there is a necessary relation between knowing and giving being, and explains creation on the basis of this relation. On the basis of God's being and the knowledge of his being all other beings come into being through the process of emanation. As a conclusion it can be said that in order to fill the gap between God the world, Farabi presented this kind of creation model.</p>	
Keywords: Farabi, emanation, creation, God	

GİRİŞ

İnsan var olduğu andan itibaren evreni anlamaya yönelik sorulara cevap aramıştır. Gerek din, gerek bilim gerekse felsefe bu çaba uyarınca yaratma üzerinde durmuş çok çeşitli açıklamalar ortaya koymuştur. Felsefe tarihinde yaratma konusu ilk kez antik Yunan doğa filozoflarının arkhe problemine paralel olarak başlamıştır. Doğa filozofları evrenin arkhesinin ne olduğu üzerinde durmuş, değişen şeylerin arkasında değişmeden kalan unsuru belirlemeye çalışmışlardır. Thales’le başlayan bu soruşturma Sokrates’e kadar devam etmiştir. Ayrıca arkhe soruşturmasına paralel olarak değişen evrende değişmeyen unsuru belirlemek adına Herakleitos ve ardından gelen Parmenides aynı soruna birbirine zıt cepheler oluşturmak kaydıyla yanıt aramışlardır. “Her şeyin aktığını” ve değiştiğini söyleyen Herakleitos’a karşı olarak Parmenides “varlık vardır”, “her şey birdir” diyerek oluşu reddetmiş ve böylelikle felsefe dünyasında bir anlamada ilk tartışma süreci başlatılmıştır. Kendisinden sonra gelen düşünürleri iki ayrı kampa ayıran bu tartışmanın günümüz filozoflarına kadar etkisinden söz etmek mümkündür. Tüm bu arkhe soruşturmalarının, tartışmaların temelinde ise “birden bir çıkar” ilkesi vardır. Evreni anlamaya yönelik girişilen ilk çaba “birden bir çıkar” düşüncesine bağlı olarak, bu temel üzerine oluşturulmuştur.

İslam dünyası ise yaratmaya dair farklı görüşleri bünyesinde taşır. Kalam, tasavvuf ve felsefe disiplinlerinde birbirinden farklı yaratma modelleriyle karşılaşırız. Bu farklılık yalnızca bu üç alanda değil, her bir disiplinin kendi içerisinde de mevcuttur. Örneğin İslam tasavvufunda vahdet-i vücud ve vahdet-i şühud gibi iki ayrı akım iki ayrı yaratma modeli sunarlar. Felsefi gelenekte de Farabi ve daha sonra gelen İbn-i Sina ile onları eleştiren Gazzali’nin yaratma üzerine açıklamaları birbirinden çok farklıdır. Aynı şekilde kalam mezheplerinin de birbirinden farklılaşan izahlarından bahsetmek mümkündür.

Biz de bu çalışmamızda Farabi’nin düşünce sisteminde yaratma konusu üzerinde durduk. Meşşâî ekolünün önde gelen temsilcilerinden biri olan Farabi, İslam düşüncesinde Kindî ile başlayan felsefi hareketlerin merkezinde yer alır. O İslam felsefesinin teşekkül etmesinde etkili bir düşünürdür. Aristoteles’ten yaptığı çeviri ve serhlerle, yaptığı bu çalışmalarının neticesinde “muallim-i sani” unvanını almıştır.

Farabi'nin tüm bu çalışmaları yalnızca İslam düşüncesini değil aynı zamanda batı dünyasını da etkilemiştir. Örneğin St. Thomas'ın ortaya koyduğu fikirlerin büyük bir çoğunluğunu bu etkiyle kaleme aldığı söylenebilir.

Müslüman bir düşünür olan Farabi, tam bir sistem filozofudur. O'nun felsefi düşüncesinde Tanrı, insan ve devlet görüşleri birbiriyle ilişkili ve sistemli bir bütünlük içerisinde açıklanır. Farabi, bu ortaya koyuşta birbirinden ayrı düşünmediği Tanrı, insan ve devlet görüşlerini organizmacı bir yaklaşımla açıklar.

Denilebilir ki Tanrı-evren münasebetinden bahsederken akla ilk gelen konulardan biri de yaratma problemidir. Ancak yaratma probleminin daha iyi bir şekilde anlaşılması için de bu ilişkinin iki tarafında yer alan varlık alanlarının da ortaya konması gerekir. Diğer bir ifade ile yaratmanın nasıllığından evvel soruşturulması gereken yaratma eylemini gerçekleştirenin özellikleri, nitelikleri anlaşılmalıdır. Kuşkusuz burada kast edilen Tanrı'dır. Başka bir ifade ile belirtmek gerekirse Tanrı hakkındaki tasavvurumuz O'nun yaratma eylemini de göz önünde bulundurmaya zorundadır. Eylemin soruşturulması evren ile Tanrı arasındaki ilişkinin nasıl olduğunu ortaya koyacaktır. Tanrı tasavvurunu anlama noktasında da yaratma merkezi bir kavram olacaktır. Bu bağlamda Farabi'nin özellikle son dönem kaleme aldığı eserlerine öncelikle Tanrı ve niteliklerini izahla başlaması bir tesadüf olmasa gerektir. Biz de bu çalışmamızda filozofun Tanrı'yı nasıl anladığını ve bu anlayışa bağlı olarak da yaratmayı nasıl izah ettiğini anlamaya çalışacağız. Amacımız filozofun Tanrı ile evren arasındaki ilişkiyi nasıl ortaya koyduğunu anlamaktır.

Konu

Çalışmamızın konusu Farabi'nin evrenin nasıl vücuda geldiğiyle ilgili görüşleridir. Farabi geleneksel anlayışın aksine âlemin ortaya çıkışını sûdur nazariyesi ile açıklamıştır. Bu çalışmamızda sûdur nazariyesi ve bu nazariye ile birlikte ortaya çıkan sorunları açıklamaya çalıştık.

Önem

Çalışmamızın önemi, âlemin nasıl vücuda geldiği konusunda sūdūr nazariyesinin ufuk açıcı olmasıdır. Önemli bir İslam filozofu olan Farabi'nin âlemi anlamaya yönelik bu

çabası, bizler için de İslam dünyasındaki fikir çeşitliliğini göstermesi açısından önemlidir.

Amaç

Yaratma konusu antik Yunan'dan başlayarak düşünce tarihinde hep var olmuş bir problemdir. Konu İslam dünyasında da yerini almış ve çokça tartışılmıştır. Bu bağlamda sudûr nazariyesi kendisinden sonra gelen filozoflar ve kelamcılar tarafından sık sık tenkide uğramıştır.

Farabi'nin yaratma konusundaki düşüncelerinin Tanrı'yı anlama gayretiyle yapıldığı kanaatindeyiz. Çalışmamızın amacı Farabi'nin yaratma ile ilgili görüşlerini değerlendirip, düşünürün konuya nasıl yaklaştığını ortaya koymaktır. Diğer bir deyişle amacımız Farabi'nin sûdur nazariyesi ile açıkladığı yaratma izahını anlama çabasıdır.

Çalışmamızda Farabi'nin varlığı nasıl ele aldığı, zorunlu varlık diğer bir deyişle Tanrı ile yaratılanlar arasında nasıl bir bağ kurduğunu açıklamaya çalıştık.

Yöntem

Çalışmamızın amacı Farabi'nin evrenin vücuda gelişini nasıl ortaya koyduğunu açıklamaktır. Filozofun konuya dair müstakil bir eseri yoktur. Ancak özellikle son dönem eserlerinden olan El-Medinet'ül-Fazıla başta olmak üzere, Es-Siyaset Ul-Medeniye ve Fusûl'ül Medeni adlı eserleri çalışmamıza referans olmuştur.

Çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde filozofun içinde bulunduğu fikir ikliminde yaratma nasıl anlaşılmıştır? Bu bağlamda Kuran-ı Kerim'de adı geçen yaratma kavramları ve filozofun döneminde etkilerini sürdüren Mutezile kelamcılarının yaratmayı nasıl anladığına değinmenin uygun olacağını düşündük. İkinci bölümde ise Farabi'nin sudûr nazariyesi ve bu nazariye ile birlikte ortaya çıkan sorunları belirlemeye çalıştık.

BÖLÜM 1: DİNÎ LİTERATÜRDE YARATMA

1.1. İslam Dinin Temel Referansları Ve Yaratma

Türkçe sözlüklerde belirtildiği kadarıyla “yaratma” teriminin anlamı şöyledir: “1. Allah, olmayan bir şeyi var etmek 2. Zekâ, düşünce ve hayal gücünden yararlanarak o zamana kadar görülmeyen yeni bir şey ortaya koymak, yapmak 3. Olmasına ortaya çıkmasına yol açmak, sebep olmak” (TDK, 2005:2134)dır. Etimoloji sözlüklerindeki manası ise:

“ yar (uçurum, yarık)dan, anlam genişlemesiyle, yar-a-t-mak/yaratmak(var etmek, düzene koymak, süslemek,biçimlendirmek). Gerçek anlamı: yarayı, elverişli duruma getirmek, yarıp ayırarak düzenlemek, biçimlendirmek. Anlam genişlemesiyle yoktan varetmek” (Eyüboğlu, 1998:731).

dir. Ayrıca “birbirine uydurmak, yararlı hale getirmek” (Nişanyan, 2002:478) manasına da gelir. Dini düşünce içerisindeki yaratma konusunun birinci derecede belirleyeni şüphesiz ki kutsal metinlerdir. Diğer bir ifadeyle Müslüman düşünürün yaratma konusunu düşünürken görmezlikten gelemeyeceği ya da zıddına referans almak durumunda kaldığı kaynakları ayet ve hadislerdir. Bununla söylenmek istenen müslüman düşünürün Kur’an ve hadis yorumcusu olduğu değildir. İşaret edilmek istenen her düşünürün kendi düşünce ortamındaki yaygın ve meşru kaynakları kullanmak durumunda olduğudur. Farabi’nin yaşadığı dönemde kelam düşüncesinin belli bir olgunluk seviyesine geldiğini Arapça sarf ve nahv çalışmalarının tamamlandığını tefsirlerin yapıldığını biliyoruz. Belli bir yetkinlik seviyesine gelmiş dini disiplinlerin, dinin en önemli konularından biri olan yaratmayı ele almış olduğunu ve zengin bir literatür oluşturduğunu söyleyebiliriz. Hatta bu konuda günümüz araştırmacılarının eserler verdiğini de görüyoruz.¹ Dini düşüncede yaratma konusunun anlaşılması için geçmiş ve şimdideki bu literatürü takip etmek, dini düşünce için yeterli olabilse de felsefi düşünce bakımından yeterli sayılamaz. Girişte de belirttiğimiz gibi yaratma bir taraflıyla tarihsel bir taraflıyla tarih dışı bir taraflıyla aktüel niteliklidir. Diğer bir ifadeyle yaratılanların bir geçmişi yani zaman içerisinde yaratılışı veya zaman da dahil her şeyin yaratılışı (tarih dışılık) ve nihayet “şu an”da bir şeylerin olmaya devam ediyor oluşu, yaratma hakkında düşüncelerin bağlamına göre güncellenmesi gerektiğini gösterir.

¹ Bkz. Veli Ulutürk, “Kur’ân-ı Kerim’de Yaratma Kavramı”, Şakir Kocabaş, “Kur’ân’da Yaratılış”, Şahin Efil, “Yaratılış Modelleri”

Farabi'deki yaratma konusunun daha sağlıklı anlaşılabilmesi, kullandığı dildeki yaratma terimlerinin nasıl anlaşıldığına bakmamız gerekir. Bu terimlerin yaratmanın Tanrısallığı dolayısıyla yer aldığı ortak referans alanı Kur'an-ı Kerim ve peygamber sözleridir. Özellikle Kur'an-ı Kerim'de yaratma ile ilgili kavramların biraz sonra da görüleceği gibi nüanslara sahip olması söz konusudur. Öncelikle bu kavramların kısa Türkçe karşılıklarıyla topluca verilmesi ve daha sonra kullanıldıkları bağlamlarla birlikte anlamlandırılması faydalı olacaktır. Konuyla ilgili yapılan bir çalışmada¹ eserdeki ele alınmış sırasına göre yaratmayla ilgili şu terimler belirlenmiştir: "Haleka, Bede'e, Fatara, Bera'e, Zera'e, Enşe'e, Ce'ale, Savvara, Sevvâ, Ehyâ, Allah'ın Kün emri, Allah'a izafe suretiyle yaratma ifade eden terimler Sene'a, Fa'le, Ahraca, E'ade, Enbete, Âtâ, Elka, Vada'a, Enzele. Bu terimlerin doğrudan yaratmayla ilgili olarak en sık karşılaşılanları ya da yaratma söz konusu olduğunda en çok tercih edilenleri belirlemek mümkündür. Buna göre bu terimler şunlardır: "Haleka, Fatara, Bedele, Felaka, Sane'e, Savvara, Cea'le, Zer'a, Kün emri" dir.

1.2. Yaratma Karşılığı Kullanılan Kavramlar

Halk (خلق)

Halk kelimesinin etimolojisi için Mütercim Asım'a baktığımız da

" Ölçmek, ölçümlemek, oranlamak, takdir, müstakim manasına mevzudur. Denilir ki bir nesneyi örneksiz vasıl ve misalsiz ibda eylemek manasında kullanıldığında Rabbin sıfatlarındandır. İbtida etmek, bir nesneden bir nesneyi peyda etmek" (Asım, 1304:835).

manasında kullandığı görülür. Elmalılı H. Yazır ise halk ile ilgili olarak şunları söyler:

" 'halk', tekvinle ilgili inşâya tahsis edilmiş ve bir takdir ve tesviye manasını da içine alır. Yani halk(yaratma)da, yaratılanın her yönüyle özel kaderlerini yoktan var eden ve takdir eden öncü bir kapsayıcı ilim ve ona göre gerek maddesiz ve gerek bir maddeden yapma ve düzen verme manası vardır" (Yazır, 1992:379).

Haleka fiili yaratma söz konusu olduğunda ilk dikkatleri çeken terim olarak durmaktadır. Zira haleka fiili "Kur'an'da 171 yerde fiil sigalarıyla, 52 yerde mastar olarak Allah'a nisbet edilmiştir. 236 yerde Allah'a nisbet edilen halk kavramının çeşitli konu ve muhtevalarının başında göklerin ve yerin yaratılışı gelir"(Ulutürk, 1987:303). Haleka fiilinin kullanım yerleri için Yıldız şu bilgileri nakleder:

¹ Bkz. Veli Ulutürk, "Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı", Bayrak yay., İstanbul 1987

“Haleka fiili, diğer kelimeler nazaran ayetlerde en çok kullanılan fiildir. Temas ettiği konular açısından bu fiil: Bakara suresi 29. ayette yeryüzü ve içindekileri, Furkân suresi 59. ayette de gökleri ve aralarında bulunanları Enbiya suresi 23. ayetinde güneşi, ayı, gece ve gündüzü, Nahl suresi 5, Nur suresi 45. ayetinde bütün hayvanları, Bakara suresi 21, Furkân suresi 54. ayetlerde insanı, Sâffat suresi 11. ayetlerinde melekleri, Yâsin suresi 36, Secde suresi 4. ayetlerinde bütün çiftleri, Rûm suresi 22. ayetinde konuşulan dilleri, En’am suresi 102, Ra’d suresi 16. ayetlerinde görünen görünmeyen her şeyi yaratan şeklinde, geniş bir alanda kullanılmıştır” (Yıldız, 1992:10,11).

İlgili ayetlerdeki kullanılışıyla ilgili olarak Veli Ulutürk bize bilgileri verir:

“...Kur’an-ı Kerimde iki yüz elliden fazla kullanılmıştır. Hem fiil hem isim şekilleriyle çokça geçer. Fiil şekillerinden ‘yarattı’ şekli 93 defa, ‘yarattım, yarattın’ şekli 11 defa, ‘yarattık’ şeklinde 41 defa, ‘yaratır, yaratmazlar, yaratamazlar’ manasında muzari şekli 18 defa, ‘yaratıldı, yaratıldılar, yaratılırlar’ şekilleri 11 defa, yapmak manasıyla 2 defa geçer.... Yine fiil şeklinde ‘uyduruyorsunuz, yalan söylüyorsunuz’ manasında 1 defa, ‘siz mi yaratıyorsunuz?’ soru şekli 1 defa, ‘yarattılar mı?’ soru tarzında 2 defa, ‘ne yarattılar?’ şekli 2 defa olmak üzere toplam fiil şekilleri 182 defa geçmektedir. Halk (yaratmak) mastar şekilleriyle 52 defa geçmektedir” (Ulutürk, 1987:17).

Görüldüğü gibi haleka terimi yaratma söz konusu olduğunda oldukça zengin ve ilişkiler çerçevesine sahiptir. Bu sebeple haleka üzerinde daha fazla durmak gerekir. Kelimenin lügat anlamı için Elmalılı Hamdi Yazır ve Mütercim Asım’daki takdir etmek ve oranlamak anlamlarını dikkate alarak onu yoktan yaratmak karşılığı anlama eğilimi araştırmacılarda görülür. Nitekim Veli Ulutürk terim için şunları söyler:

“Halk, aslında doğruca takdir etmek demektir. Bir asla ve benzere dayanmaksızın bir şeyi ibda’ etmek manasına kullanır....yaratmak manasına gelen halk kelimesinin şu üç manası meydana çıkmış oluyor: ‘Bir şeyi güzelce ölçüp, biçip takdir etmek’; ‘yoktan var etmek(ibda)’; ‘var olan bir şeyden başka bir şey ortaya koymak, icad etmek’” (Ulutürk, 1987:19, 20).

Şakir Kocabaş halekanın üç ayrı çerçevede geçtiğini tespit eder:

“birincisi, ‘bir şeyin tasarımının yapılması ve hazırlanması’(veya emrinin hazırlanması) şeklinde, ikincisi, ‘var olan bir şeyden tamamen farklı özelliklere sahip bir şey ortaya çıkarmak’, üçüncüsü ise, ‘insanlar için söz konusu olan ‘bir maddeye yeni bir şekil verme’ manasındaki yaratmadır” (Kocabaş, 2004:58, 59).

Daha önce işaret edildiği gibi haleka kelimesini tahsisli kullanımı yanında Ra’d¹ ve En’am surelerindeki gibi şümullü kullanımı da söz konusudur. Bu sebeple yaratılış

¹ 13-16:De ki: ‘Göklerin ve yerin Rabbi kimdir?’ De ki: ‘Allah’, ‘O halde, de, O’ndan başka kendilerine dahi bir fayda ve zarar veremeyen veliler mi edindiniz?’ De ki: ‘Kör ile gören, yahut karanlıklar ile aydınlık bir olur mu?’ Yoksa Allah’a, O’nun yarattığı gibi yaratan ortaklar mı buldular da (ikisinin) yaratma (sı) onlara, benzer mi göründü? De ki: ‘Her şeyin yaratıcısı Allah’tır. O tektir, kahreden (her şeye üstün gelen)dir.

eylemine ve yaratma kavramını muhtevasıyla kuşatan terim haleka gibi gözükmektedir. Nitekim Kocabaş'ın yapmış olduğu sıralama hem zaman ve mekân dışında araçsız hem zaman ve mekân dışında örneksiz hem zaman ve mekân içinde araçlı yaratmayı kastetmek üzere tercih edilmektedir.

Haleka'nın kullanıldığı ayetlerde daha çok evrenin yaratılışı için kullanımı söz konusudur:

“ ‘semavat ve arz'ın muhtelif yerlerde geçerken hep aynı terimin kullanıldığını görüyoruz: Kur'an'da semavat ve arzın altı günde yarattığını altı ayette bildiriyor. Bu ayetler şunlardır: 7/54, 10/3, 25/59, 32/4, 50/38, 57/4. Bu ayetlerde, haleka(yaratma) kelimesini, kullanıldığını söyleyebiliriz” (Kocabaş, 2004:59).

Kocabaş haleka kelimesinin semavat ve arz ile ilgili kullanıldığını ve özellikle de altı gün altı gece de yaratımı için kullanıldığını tespit eder.

Fatara (فطر)

Tespit ettiğimiz terimler içerisinde haleka gibi konumuz açısından öneme sahip kelimelerden biri de “fatara” dır. Kelimenin aslına dair Veli Ulutürk ‘uzun yarık’ terimini kullanır:

“Fatır'ın aslı yarmaktır. Fatır uzun yarık demektir... Lisanımızdaki ‘yaratmak’ kelimesi, bundan anlaşılıyor ki, daha çok bu kelime ile alakalıdır. Yani yaratmaktan türetilmiştir... Bu izahlardan anlaşıldığına göre fatır da yaratma manasındadır. Ancak fatır da ‘ilkın yaratmaya başlayan’ manası vardır” (Ulutürk, 1987:32).

Kelimenin etimolojisi söz konusu olduğunda Mütercim Asım şunları söyler:

“ Fatara yarmak manasında ikinci baktan yaratmak manasındadır. Bir nesneyi ilk icad eylemek, bir nesneye başlamak, bir nesneyi inşa ve ihdas etmek manasındadır. İcad manasından sayılır” (Asım, 1304:606).

Fatara terimi Kur'an-ı Kerim'de müştaklarıyla 20 defa geçtiği tespit edilmiş ve geçtiği yerlerdeki karşılıkları itibariyle:

“sekiz defa(6,79; 30,30; 17,51; 20,72; 11,51; 36,22; 43,27; 21,56) yarılmak manasıyla iki defa yetafattanna (19,90; 42,5) aynı manada infatarat bir defa (82,1) ‘Fâtrü’s semavatı ve’l ard (göklerin ve yerin yaratıcısı) altı defa geçer, (12,101; 14,10; 35,1; 39,46; 42,11) Fıtrat (yaratılış) kelimesi bir defa (30,30) bir defa da futur (67,3), bir defa munfatır (73,18) geçmektedir” (Ulutürk, 1987:31).

Buradaki en ilginç kullanımlardan bir tanesi yarılmak karşılığı ile yaratılış karşılığıdır. Birincisinin Türkçedeki yaratma teriminin etimoloji ile yakınlığı söz konusu iken

ikincisi bizi insani yaratılışla ilgili alana çeker. Nitekim bir başka ayette “ O halde yüzünü O'nun hanif olan dinine döndür. Allah'ın yaratışını değiştiremezler. O ki insanları onun üzerine yaratmıştır. Allah'ın fitratına çevir, lakin insanların çoğu bilmezler. İşte doğru din budur.” (Rum suresi 30) manasında kullanılır.

Yıldız fatara teriminin Kur'an-ı Kerim'de yalnız göklerin yaratılışı ile insanların yaratılışına hasredildiğine işaret eder: “ Kur'an'da yalnız göklerin ve yerin yaratılışı ile insanın yaratılışı gibi iki konuya hasredilmiştir” (Yıldız, 1992:12). Bu iki konu aslında iki farklı yaratma özelliğini de ortaya koyar. Nitekim Şakir Kocabaş Kur'an'da fatara kelimesinin kullanımı için şunları söyler:

“Kur'an'da fatara kelimesinin iki farklı manada kullanıldığını söyleyebiliriz: Birincisi ‘çatlatmak’ veya ‘çatlatıp açmak’, ikincisi ‘bir şeye özelliklerini kazandırmak’. İkinci mana, bu kelimenin geçtiği şu ayetlerde (17/51, 20/72, 11/51, 36/22, 43/27, 21/56) ve daha çok fitrat (hususî özellikler) şeklindeki türevi halinde geçtiği ayet (30/30) için söz konusu olabilir”(Kocabaş, 2004:63).

Bede'e (بدع)

Yaratma manasına gelen terimlerden bir üçüncüsü de “bede'e”dir. Mütercim Asım bu terim için şunları söyler: “bir nesneyi numune ve misali yokken inşa ve ihdas etmek” (Asım, 1304:182) der. Veli Ulutürk ise bede'e teriminin kelime anlamını “bir şeyi başkası üzerine takdim etmek” (Ulutürk,1987:26) olarak belirtir.

Veli Ulutürk'ün bildirdiği üzere bede'e terimi

“ yaratmaya başlamak manasında mazi sigasıyla Kur'an-ı Kerim'de altı defa, muzari şekliyle de yine altı defa geçer. İf'âl babından muzari şekliyle üç defa yer almaktadır...bede'e ve müştaklarından onüçü Kur'an'da yaratma manasıyla ilgili olarak yer almaktadır” (Ulutürk, 1987:26).

Ayrıca:

“on yerde halk(yaratmak) kelimesiyle beraber gelerek ‘yaratmaya başlamak’, ‘ilk defa yaratmak’ manasında geçmektedir. (7,29) ayetinde doğrudan mef'ulüne bitişmektedir. Bir ayette de (21,104) halk kelimesine ‘evvel’ kelimesi muzaf kılınarak meful halinde ‘ilk defa yaratma’ manası tekid edilmektedir. Nüzul sırası itibariyle ilk defa 27. olan (85,13) ayetinde şu mealde yer almaktadır: ‘ ilkin vareden, sonra geri çevirip yaratan O'dur.’(29,19; 34,49) ayetlerinde de aynı mana vurgulanmaktadır” (Ulutürk, 1987:27).

Görüldüğü üzere bu terim daha ziyade yaratmanın ilk başlangıç evresini vurgular.

Sane'a (صنع)

Yaratmayı ifade eden terimlerden dördüncüsü ise “ sane'a”dır. Terimin anlamı ise “ amile(işledi, yaptı)”(Ulutürk, 1987:59) manasına gelir.Mütercim Asım sane'a için şunları söyler: “ işlemek, güzel işlemek, iş yapmak, iş düzmet”(Asım, 1304:326) der. Sane'a teriminin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımını için Veli Ulutürk şunları söyler:

“bu kökten Kur'an-ı Kerim'de Allah'a nisbet edilen bir kelime geçmektedir. O da zikri geçen sun' mastarıdır. 'Dağları (yerlerinde) donmuş sanırsın, oysa onlar, bulutların yürümesi gibi yürümektedirler. (Bu her şeyi gayet iyi yapan Allah'ın yapısıdır. Doğrusu O, yaptıklarınızı haber almaktadır.'(27,88) bu ayette Allah'a sâni denilebileceğine istidlâl edilmiştir” (Ulutürk, 1987:60).

Ce'ale (جعل)

Yaratma terimlerinden bir diğeri ise “ce'ale”dir. Bu terim için Elmalılı H. Yazır şunları söyler:

“tekvinî inşâ ile 'Allah, bahîre diye bir şey yapmamıştır.'(Maide 5/103) ayetinde olduğu gibi teşriî inşâdan daha genel olduğu gibi, bundan başka 'ca'l'de bir tasyir(değiştirme) ve tazmin(boynuna yükleme) manası, yani mefulün diğeri bir şey ile zarflık veya gâiyyet(gâyelik) veya başlangıçlık veya diğeri herhangi bir sebeple münasebeti manası vardır ki, bu şey arada kâh gizli bir kayıt olarak ve kah ikinci bir meful şeklinde kelamın esası olarak düşünülür” (Yazır, 1992:379).

Mütercim Asım ise “ iş, işlemek manasındadır. Bir şeyi icad ve tekvin eylemek, bir nesneyi bir sıfat ve halden başka bir sıfat ve hale çevirmek, takdir manasındadır.” (Asım, 1304:326)der. Yine Şakir Kocabaş da terimin anlamı söz konusu olduğunda şunları söyler: “Ce'ale (=oluşturmak) fiili, yaratmadan sonra gelen bir oluşumu ifade ediyor.” (Kocabaş,2004:95)der. Aynı mevzuda Yıldız Sakıp ise şunları söyler: “yaratma anlamı yanında kelime, daha çok kılmak, yapmak anlamı taşır” (Yıldız, 1992:13). Veli Ulutürk ise bu terimin çok genel bir kullanım sahası olduğunu belirtir ve şu noktaları tespit eder:

“1- Tek meful'e müteaddi olduğu zaman icad ve halk manasına Allah için kullanılıyor. 2- Tasyir manasıyla ve bir şeyden bir şey yapmak manasıyla hem Allah için hem kullar için kullanılmaktadır. Kullar için kullanışta onların hak veya batıl bir hükümle, herhangi bir şeye hüküm vermeleri, itikat ve tesmiyede bulunmaları muhtevası vardı” (Ulutürk, 1987:47).

Cea'le teriminin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımını için ise Veli Ulutürk şunları söyler:

“tümüyle 345 civarındadır. 40dan fazla ayet-i kerimede Allah'ın yaratması anlamında geçmektedir. İlk defa 31. sırada yer alan el-Kiyame suresinde insanların

meniden yaratılışı konusu şu mealde ifade buyrulur: ‘ On(meni)dan iki çifti; erkeği ve dişiye vretti’(75,39). Yine ilk insanın ve insan neslinin yaratılışı hakkında 41,189; 16,82; 32,8; 39,6; 2,30 ayetlerinde yer alır. İkinci olarak yaratma manasındaki ce’ale 33. sırada yer alan el-Murselât suresinde dağların yaratılışı hakkında geçer. ‘Orada yüksek yüksek dağlar meydana getirmedi mi? Ve size tatlı su(lar) içirmedik mi?’(77,27). Şu ayetlerde dağların yaratılışı konusunda: 13,3; 27,61; 41,10; 21,31 yer almaktadır. Yine aynı kökten olmak üzere 35. nüzul sırasında bulunan el-Beled suresinde insanların azaları hakkında ‘Biz ona vermedik mi; iki göz, bir dil, iki kulak’ (90,8-9) aynı konuda şu ayetler de yaratma manasıyla mülâhaza edilmelidir: 16,78; 67,23; 32,9; 33,4; 46,26. Bunlardan başka şu konularda da yaratma kavramı ce’ale ve müştaklarıyla ifade edilmiştir. Gece ve gündüzün yaratılışı; (10,67; 28,73; 40,61; 27,86), ağaçların ve meyvelerin yaratılışı (13,3); genel olarak canlıların yaratılması : ‘...ve her canlı şeyi sudan yarattık. Hâlâ inanmıyorlar mı?’(21,30); hayvanların yaratılması (36,80; 40,79); yolların geçitlerin, yeryüzü şekillerinin ve zenginliklerinin, şehirlerin yaratılması (21,31; 34,18) karanlıkların ve aydınlığın (6,11), yıldızların (6,97), burçların (25,61), ateşin yaratılması (36,80), iç duyguların, sevginin yaratılması (30,21; 33,4), giyeceklerin yaratılması (16,81), güneşin ve ayın (6,96-97; 10,5), ırmakların 827,61;13,3), bahçelerin yaratılması(71,12). Cea’le fiili, halekadan sonraki düzenleme, şekil verme, yaratılan şeyler üzerindeki tesisler için de kullanılıyor ki bu durumlarda yine yaratma kavramı ile ikinci derecede yakın alakası bulunmaktadır. Gökleri bir tavan(21,32), arzı bir karar yeri(40,64) ve bir beşik (20,53) döşek(2,22) yapması, insanları millet millet, kabile kabile ayırması(49,13) gibi” (Ulutürk, 1987:48, 49).

Görüldüğü üzere cea’lenin oldukça yaygın bir kullanım alanı vardır. Hatta denilebilir ki Kur’an-ı Kerim’de yaratma ifade eden ve en çok geçen terim budur. Yukarıda da belirtildiği gibi bu terim daha ziyade yaratılmış olana şekil vermek anlamında daha yaygın bir şekilde kullanılır.

Sudûr (صدر)

Yaratma karşılığı kullanılan terimlerinden bir diğeri de sudûr’dur. Kavram olarak “bir şeyden akmak, ortaya çıkmak, meydana gelmek” (Ayverdi, 2005:2852) anlamlarına gelen sudûr varolanların Tanrı’dan çıktığını belirtmek amacıyla kullanılan bir terimdir.

Sudûr için M. Asım “raci eylemek, irca, derenin yukarıları, göğüs, her şeyin mukaddiminin alası ve evveline denir” (Asım, 1304:931) der.

Sudûr terimi Kur’an-ı Kerim’de “göğüs” anlamında bir çok ayette (3-119, 3-154, 7-5, 8-43, 9-14, 10-57, 11-5, 22-46, 29-10, 29-49, 31-23, 35-38, 3-29, 17-51, 4-90, 7-43, 15-47,27-74, 28-69, 40-56, 39-7, 42-24, 57-6, 59-9) kullanılır.

Terimin Farabi sisteminde yaratmayı izah için kullanımından söz edilir. Ancak unutmamak gerekir ki filozof yaratma için “feyz” terimini kullanır. Sudûr ancak feyz

kavramı ile olan ilişkisi bağlamında değerlendirildiğinde sistemde anlamlı bir yere oturacaktır.

Yaratma ifade eden diğer terimler ise şunlardır: Felaka (فلق), Savvara (صَوْرَ) Zer'a (زرع) ve Kûn (كن) emridir. Mütercim Asım “ felaka” için “ Halk vezninde yarmak manasındadır. Yarılmak anlamına gelir” (Asım, 1304:990) der. Yine savvara için “ bir nesneye suret vermek, suretli kılmak, bir şeyin suretini nakış eylemek, suretlendirmek” (Asım, 1304:480), Zer'a için “ tarlaya tohum saçmak, ekin ekmek, bitirmek, yetiştirmek” (Asım,1304:273), Kâne için de “ bir nesnenin hudus ve vuku'dan ibarettir.” (Asım, 1304:740) der.

Feyz (فيض)

Yaratma ifade eden terimlerden bir diğeri de feyzdir. Terim için M. Asım'a baktığımızda “ fazla suyun yatağından taşması, bir haberin şâyi olması, bir sırrın ifşa edilmesi” (Asım, 1304: 1290) gibi anlamlara geldiğini görürüz. Süleyman Uludağ ise feyz için “taşmak” (Uludağ, 1991:179) terimini kullanır.

Tasavvuf sözlüklerindeki anlamına baktığımızda “ilahi tecelli” için kullanıldığını görürüz. Zira “bu tecelli heyulâni özelliktedir. Tecelli, tecelli edene göre belirir veya kayıtlanır. Zira tecelli, onun için, vucûdu olmayan sabir bir ayndır. Bu tecelli ona nisbetle vucûdî tecelli olur ve bu, vucûdu ifade eder. Kendisine tecelli gelen de hâriçte mevcût olur. Bir başka tanıma göre, âlemin Allah'tan, derece derece fakat devamlı bir surette iniş tarzı ile ve başka bir mevcûdu meydana getirmek özelliğine sahip olarak tekâmülüne ve bunun ilâhi nazar altında devamı, manasında kullanılan bir terimdir” (Cebecioğlu, 2004:214).

Feyz İbnü'l Arabi'nin sisteminde merkezi kavramlardan biridir. O yaratma eylemini feyz terimiyle bağlantılı olarak açıklar. Arabi'nin Fusûs'ı Hikem, Fütuhâtü'l Mekkiye adlı eserlerinde bu terim için geniş izahatlarda bulunduğunu görüyoruz.

Kavram daha ziyade tasavvuf literatüründe kullanılmakla birlikte Farabi'nin yaratmayı izahta “feyz”i kullanıyor oluşu bize bu kavramın İslam filozofları tarafından da kullanıldığını gösterir.

Feyz Kur'an-ı Kerim'de üç farklı anlama gelecek şekilde farklı ayetlerde geçer. İlk anlamı "gözden yaş akması" diğeri "Arafat'tan inme", bir diğeri ise "insanların bir sözde toplanmaları, bir işe yönelmeleri anlamında"dır. Gözden yaş akması anlamında Maide süresi 83, Tevbe suresi 92de kullanılırken, Bakara 199da "insanların Arafat'tan inmeleri anlamında" kullanılmıştır. Yine ayrıca Yunus 61de "insanların bir sözde toplanmaları, bir işe yönelmeleri" anlamında kullanılır.

1.3. Farabi Öncesinde Kelam Düşüncesinde Yaratma

Farabi öncesinde dini düşünce söz konusu olduğunda akla ilk gelen akım "Mu'tezile"dir. Mu'tezile'nin ilk ortaya çıkışı " büyük günah" tartışmasıdır. Bu tartışmanın tarih aralığı "813-846"dır. Çeşitli kaynaklarda Farabi öncesi Mu'tezili kadro şu isimlerden oluşur: " Basra mektebi ' Allaf(öl,854), Nazzam(öl.845), Muammer(öl.830), el- Asam(öl.850), el-Fuvati(öl.833), el-Cahız(öl.869), el Basri(öl.828)', Bağdat mektebi ' el-Mutemir(öl.825), Du'âd (öl.854), Murdâr(öl.840), Harb(öl.850), Mübeşşir(öl.848), el-İskâfi(öl.854)"¹. Bunların arasında görüşlerine en çok itiraz yapılanlar ise Nazzam, Allaf, Mu'ammer, Mu'temir, Fu'vati'dir. Biz de bu çalışmada Farabi öncesi Mu'tezile düşüncesinin daha ziyade bu şahıslardan aktarımının daha uygun olacağını düşündük.

Kelam ilminde "yaratma" doğrudan ana bir başlık altında tartışılmayıp daha ziyade, "sıfatlar" ve " tevhid" konuları içerisinde belirtilmiştir. Nitekim Wolfson'a göre "Âlemin hiçbir şeyden mi yoksa önceden mevcut ezeli maddeden mi yaratılmış olduğu problemi kelamda ma'dum'un bir şey olup olmadığı problemi maskesi altında ortaya çıktı" (Wolfson, 2001:274). Başka bir ifadeyle, âlemin ezeliyeti problemi yaratma konusunun bağlamlarından birini oluşturdu. İkinci olarak yoktan yaratma söz konusu olduğunda yokun(madum) bir şey (obje) olup olamayacağı problemiyle karşılaşıldı. Böylece bu problemlerle birlikte 'yok', 'yoktan yaratma' gibi konularda kelama girmiş oldu. Söz konusu konuların felsefi tarzda ele alınışının tarihi konusunda Wolfson bize şu bilgileri vermektedir

"...dini meseleler hakkında ilk felsefi spekülasyonlar İslam'a Süryani Hristiyanlar vasıtasıyla girdi. Bu nedenle biz bu Süryani Hristiyanların Pastor of Hermas ve Yâhya ed-Dimeşki'ye dayanarak Müslümanlara, Arapça'da âlemin yoktan (mine'l-

¹ Daha fazla bilgi için: William Watt, " İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri"

madum) yaratılmış olduğu şeklinde ifade olunan bir yaratma formülü aktardıklarını kabul edebiliriz.” (Wolfson, 2001:277).

Ancak burada söz konusu olan bir kanaattir. Dönemle ilgili sorgulamaları yapanlar örneğin M. Fahri İslam düşüncesinin şekillenmesi ana başlığıyla gerek kelimada gerekse felsefede tartışılan konuların kaynağının Yunan, Hind ve Hristiyan düşüncesi etkisini inkar etmemekle beraber tamamen Kur’an-ı Kerim’e dayandığını söyler (Fahri, 1997:27). Bu konuyla ilgili olarak Seyyid Hüseyin Nasr ise İslam felsefesi çalışmaları özelinde İslam dünyasındaki çalışmaların sanılanın aksine Yunan-İskenderiye felsefesinin Arapçada tekrar edilmesinden ibaret bir faaliyet olarak görülmemesi gerektiğini vurgular (Nasr, 2007:59).

Görüldüğü üzere İslam düşüncesinde gerek kelimada gerekse felsefede yaratma üzerine yapılan tartışmaların kaynağı konusunda bir netlik yoktur. Ancak ana bir başlık altında olmasa da kelam düşüncesinde yaratma konusu yukarıda da belirtildiği üzere sıfatlar ve tevhid düşüncesi bağlamında tartışılmıştır. Kelamî konuların tartışma zeminin İslami olmayan unsurlara cevap vermek suretiyle yapıldığı göz önünde bulundurulursa yaratma konusu da bu gerekçeyle tartışıldığı düşünülebilir.

Kelam ilminde “yaratma” konusunu ele alan ilk eserler ise şunlardır: “Ebu İshak İbrahim b. El-Harraz (öl.?) Halku’s –Semâvât, Şeyh Ebu’l –Hasen Muhammed b. Abdullah el-Kisâi(öl.?), Halku’d – Dünya ve mâ fihâ adlı eser kaleme almışlardır. Ancak bu eserler çağımıza ulaşmamıştır” (Yücedoğru, 1994:41).

Farabi öncesi Mu’tezili ile alakalı bilgilere daha ziyade ikinci elden kaynaklar kullanılarak ulaşılabilmektedir. Nitekim Osman Aydın’ının da belirttiği üzere bu bilgiler “Eş’ari(324/935), Bağdadi(429/1037) ve Şehristani (548/1153) gibi müelliflerin eserlerinde yer alan malumatlara dayandığı görülmektedir” (Aydınlı, 2001:15).

Bu konuyla ilgili olarak kaynakların sınırlı olması yukarıda da belirtildiği üzere birinci elden kaynakların çağımıza ulaşmaması konunun çerçevesini oldukça daraltmaktadır.

Mu’tezili görüşün 5 esas¹ etrafında şekillenmiş olduğu kabul edilir. Bu esaslar içerisinde öne çıkan başlıklar “tevhid” ve “sıfatlar” olmuş yaratma da daha ziyade bu

¹ Mu’tezile’nin inanç esasları: 1-Tevhid 2-Adalet 3-Va’d ve Va’id 4-el-Menziletu beyne’l- Menziletayn 5- el-Emru bi’l- Ma’ruf, ve’n –Nehyi anil-Münker.

başlıklar altında konu edilmiştir. Farabi öncesi düşünce ikliminde baskın rol oynayan Mu'tezili görüş Wolfson'a göre yaratma konusu ile ilgili olarak kendisinden önce ortaya konulmuş görüşlere uzak bir tavır takınmış ve

“...alemin yoktan (mine'l ma'dum) yaratılmıştır şeklindeki daha önce kabul edilmiş olan formülden kaçındıkları halde, Mu'tezililer formüldeki ma'dumu, kendilerinin yorumuna göre Aristo'nun taşıyıcı maddesi ve keza Plotinus'un sudur etmiş maddesi gibi bir şey olan Platon'un önceden mevcut maddesi olarak anladılar. ..tartışma, kabul edilmiş yaratma formülündeki 'ma'dum'un' 'hiçbir şey' mi yoksa 'bir şey' mi olarak anlaşılması gerektiği meselesi üzerine tartışma şeklini aldı” (Wolfson, 2001:279).

yorumunu yapmıştır. Adem (yokluk) konusunda Mutezili düşünürler görüşlerini açıkça söylemeseler de Neşşar'a göre onu “ mahiyeti olan bir şey gibi” (Neşşar, 1999:244) anlamışlar ve bu mahiyetin kaynağının da Allah olduğunu söylemişlerdir. Bu tartışmanın yönünün değişmesi başka bir tabirle Mu'tezili görüşün 'yoktan yaratma' konusundaki isteksiz tavrının temelinde Wolfson'a göre ise

“Eflatun'un önceden mevcut ezeli maddeden alemin yaratılışı teorisi ile Aristo'nun alemin ezeliği teorisinden haberdar oldular...bundan dolayı, biz bu felsefi görüşlerden etkilenen Mu'tezililer'in daha önce yerleşmiş olan alemin hiçbir şeyden yaratılmış olduğu inancını kabul etmeye isteksiz olduklarını varsayabiliriz” (Wolfson, 2001:278).

vardır. Görüldüğü gibi selefleri olmak bakımından geriye doğru gidildiğinde bir kesinlikten bahsetmek mümkün olmamaktadır. Yapılanlar sadece benzerliklerden hareket edip, hüküm çıkarmaktır.

Mutezili düşünürler, yaratma eylemini yalnızca Allah'a istinaden kullanmazlar. Çünkü “...onların literatüründe 'yaratma' yoktan var etme, örneksiz meydana getirme, benzersiz bir şekilde ortaya çıkarma anlamlarını ifade etmez” (Ammara, 1998:112).

Yani

“yaratma, insan bağlamında, yapma, uygulamaya dönük bir plan ve takdire dayalı olarak hareket etme anlamını ifade eder. Onlar, insanın böyle bir takdir ve planlama yapabilecek güçte olduğuna inanırlar... Bundan dolayı insanı yaratıcı olarak nitelendirmekten kaçınmamışlardır. Çünkü kastettikleri yaratma takdir etme, planlama ve tasarlamadır” (Ammara, 1998:112).

Genel olarak konuşmak yerine Farabi öncesi Mu'tezili görüşün yaratmaya dair söylediklerini anlamak için itiraz edilen Mu'tezili düşünürlerin görüşlerini belirtmek faydalı olacaktır. Bu düşünürlerden ilki fikirleri çokça tartışılan İbrahim en-Nazzam(232/758)dır. M.M.Şerif'in belirttiği üzere Nazzam'a göre yaratma:

“Allah’ın tek bir fiili olarak görülebilir; aynı zamanda her şey yaratılmış ve sonra bir gizlilik halinde tutulmuştur. İşte her şey bu başlangıçtaki gizlilik halinden açığa çıkar: Cansızlar, bitkiler, hayvanlar ve insanlar zamanla ortaya çıkmışlardır” (Şerif, 1991:245).

Nazzam’a göre “ Allah mevcudatı bir defa da yaratmıştır.” Yaratma sürekli devam eden yaratıcının her an müdahale ettiği bir oluş sürecinin adı olmaktan ziyade “olayın adı” olarak anlaşılmıştır. Yaratma eylemin adı olarak görülmüş, bir oluş süreci ya da devam eden bir süreç olarak anlaşılmamış gözükmektedir. Diğer taraftan ise âlemin yaratılışı iki aşamalı bir süreci yansıtmaktadır. Birincisi yaratılma ikincisi ise açığa çıkmadır. Nazzam’a göre yaratmanın sebebi ise “Allah’ın yarattıklarının yararadır” (Triton, 1983:93). Bu durumda ise yaratma değerlerin alanına bir diğer deyişle teleolojik bir eyleme sebep olmaktadır.

Farabi öncesi dönemde yaşayan bir diğer Mu’tezili düşünür olan Allaf’a göre ise yaratma “ibda” anlamında olmaktadır. Allaf’a göre Allah, şeyi yokken ibda(başlatma) etme anlamında yaratır. Bu durumda ibtida, Allah’ın şeyi ilk kez yaratmasıdır. Yaratma hadisesi ise “Bir şeyi irade edip, ona ‘ol’(kun) deyince yaratma olur; bu yaratıcı (tekvini) sözcük bir mahalde değildir. Yaratma yaratılan şey değildir” (Triton, 1983:88). Allaf; yaratma hadisesinde yaratıcının iradesi ile eylemin kendisinin ayrı olmadığını belirtir. Ayrıca o “Yaratma iradesinin yaratmanın kendisi olduğu ve bu iradenin yaratılandan ayrı olup mekandan münezzehe olduğu ...fikrini ilk ortaya koyan kişidir” (Aydınlı, 2001:161). Yaratma iradenin kendisidir. Yani yaratmadan önce olan yaratılan şeye bağlı olmayan yaratmadan önce olduğu için ibtida olan eylemin kendisidir.

Ayrıca tıpkı Nazzam’da olduğu gibi Allaf’a göre de yaratmanın sebebi “Allah’ın yaratıkları yaralandırmayı hedeflemesidir” (Aydınlı, 2001:161). Yaratma teleolojik karakterlidir.

Bir diğer Mu’tezili düşünür olan Mu’temir (210/825) ise yaratmayı Allah ‘ın iradesiyle münasebeti bakımından tartışır. Nitekim Mu’temir’e göre Allah ‘ın iradesi iki türdür:

“1.Nefsi (zati) 2.Fiil sıfatı. Bu da yine iki türdür: a) İrade fiili Allah ‘ta ise, bu yaratmadır; b)O’nun dışında bir şeyle ilgili ise, bu ahlaki emirdir. Bu nedenle, yaratma Allah ‘ın bir şeyi irade etmesidir; o, yaratıcı kelam olan ‘ol’ sözü değildir; o, yaratılmış şey de değildir, ancak ona tekaddüm eder” (Triton, 1983:98).

Daima şeylerden öncedir, şeye bitişik değildir. Görüldüğü üzere Mu'temir de Nazzam ve Allaf gibi yaratma söz konusu edildiğinde Allah 'ın iradesinin anlaşılacağını belirtir.

Farabi öncesi dönemde yaşayan bir diğer Mu'tezili düşünür Mu'ammer'e göre:

“Allah Cevher'i yaratır arazları değil: Allah âlemin yaratıcısıdır, ancak cisimlerden başka bir şey yaratmamıştır. Olayların yaratıcısı cisimlerdir; bu da 1) ya zorunlu olur; ateşin yakması, güneşin ısıtması gibi; ya da 2) seçerek olur, insan ve hayvanların yaptıkları gibi” (Şerif,1991:248).

Yani “Allah cisimleri yaratır, arazları yaratmaz. Arazlar hayat, ölüm, hastalık, hareket ve sükûn gibi şeyler, cevherlerin tabiatları gereği fiillerdir. Arazlar sonsuzdur” (Macit, 2001:14). Onun belirttiği bir diğer önemli husus ise Allah 'a kadim denmesinin ancak yaratma ile mümkün olmasıdır. Nitekim “ Allah, zaman sahasına da dâhil değildir, bu sebeple yaratma vuku buluncaya kadar O'na kadim de denemez” (Tritton, 1983:103).

Bu dönemde yaşayan bir diğer Mu'tezili düşünür el-Fuvati'ye göre (tıpkı Mu'ammer ve Mu'temir de olduğu gibi) “Arazlar, Allah'ın yaratıcı (halik) olduğuna delalet etmez, cisimler delalet eder” (Macit, 2001:27).

Yine aynı dönemde yaşayan bir diğer Mu'tezili düşünür el-Basri (213/828) ise yaratmayı Allah'ın bilmesi, bilgisi noktasından ele almıştır. Ona göre “Allah, var oluncaya kadar şeyleri bilmiyordu ve yaratılmadan önce onlar yoktu. Allah hiçbir şeyi bir istidlale temel olsun diye yaratmadı”(Macit, 2001:101). Yaratma ile var olmayı bir saymış oluyor. Bilgi ile yaratma ilişkisi ortaya çıktığı gibi mantiki olarak temellendirilmesi pek de kolay olmayan bir yargıyla karşılaşırız. Var oluncaya kadar bilinmeyen şeylerin bilinmeden nasıl var edilebildikleri bir soru işareti olarak karşımıza çıkar. Ancak bilgi ile yaratmanın Mutezili düşüncede yer aldığının konumuz ve ilğimiz açısından yeterlidir.

Farabi öncesi Mu'tezili görüşün yaratmaya dair söylediklerine toplu halde baktığımızda ise şöyle bir manzarayla karşılaşırız:

1. Yaratma tek bir fiil halinde olmak üzere bir kere de olmuş ve bitmiştir.
2. Yaratma yaratıcının bir lufu olarak yaratılanların yararı gözetildiği için olmuştur.
3. Allah, şeyi yokken ibda (başlatma) etme anlamında yaratmıştır. Yaratma şeyin ilk kez ortaya çıkmasının adı olmuştur.

4. Allah ın iradesi ve yaratması aynı şeydir. İradesi dolayısıyla yaratır.
5. Yaratıcı yalnızca cisimlerin yaratıcısıdır, arazların değildir.

BÖLÜM 2: FARABİ DÜŞÜNÇESİNDE YARATMA

2.1. Varlık Ve Türleri

İslam felsefi düşünce geleneğinde varlık¹ üzerine en kapsamlı açıklamaları ilk kez Farabi'nin yaptığı söylenir. Farabi öncesi dönemde varlıkla ilgili olarak çözümler yapan Kindî gibi görünür. Ancak O varlığı sistematik bir biçimde ele almadığından denilebilir ki varlık'ın bir felsefi problem olarak ele alınışı Farabi ile olmuştur.

Farabi varlık felsefesine ilişkin görüşlerini detaylı olmak bakımından sıraya koymak gerekirse başta El-Medinet'ül-Fazıla, Es-Siyaset Ul-Medeniyye ve Fusül'ül Medeni gibi eserlerinde açıklamıştır. Ancak bu açıklamalarda konuya varlık kavramıyla başlanması söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle varlık nedir? Sorusunun “varlık”ın kavram olmak bakımından karşılığına dair bir açıklama yer almaz. Bu eksiklik gibi görünen durumun gerekçesi için onun (varlık) en genel kavram olması sebebiyle tanımlanamaz olduğu ileri sürülebilir ve bir mantıkçı olarak Farabi bunun farkında olmalıdır. Bir kavram olarak vücudun tanımı efradını mani ağyarını cami biçiminde yapılamaz. Nitekim ona göre varlık (el-mevcud) en genel kavramdır.

Farabi, bazı kavramlar anlaşılacak için kendinden önceki kavramlara ihtiyaç gösterdiğini söyleyerek varlık hakkında şu açıklamayı yapar:

“bir kavramın kendinden önceki bir başka kavrama muhtaç olması, her kavram için geçerli değildir; bu kavram zincirinin kendinden önceki kavrama dayanmayan başka bir kavramda son bulması gerekir. Sözelimi zorunluluk, varlık ve olabilirlik bu tür kavramlardandır. Çünkü bunların kendilerinden önce ve bunları kuşatacak bir kavrama ihtiyaçları yoktur; aksine bunlar apaçık, doğru ve zihinde yer etmiş kavramlardır” (Farabi, 2005b:117).

Biz bu kavramı açıklamaya kalkışsak bile onu tam olarak kuşatacak bir tanım yapamayız. Bu nedenle de Farabi özellikle vurgular ki varlığın tanımlanmaya ihtiyacı yoktur. O bizim için en aşikâr kavramdır. Başka bir ifadeyle o en genel ve en kuşatıcı olduğundan herhangi bir tanımlama girişimi eksik ve hatalı olacaktır.

¹ Felsefi bir terim olarak varlık: 1)Yokluğa karşıt olarak varolan şey.2)Oluşa karşıt olarak, değişmeden aynı kalan gerçeklik.3)Boşluğa karşıt bir şey olarak, mekanda bir yer işgal eden kalıcı gerçeklik.4)Ontolojinin konusu olan şey. Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü, s.1688

Görüldüğü gibi Farabi'ye göre varlık kavramı hakkında açıklama yapmaya gerek duyurmayan türdendir. Fakat varlık hakkında konuşmalarında tanım olmasa da bir özelliği ve önemi bulmaktadır. Ona göre bu tür konuşmalar “ bir kimseye bu gibi kavramları sözle açıklamaya kalkışır, onun bu davranışı sadece zihne yönelik bir uyarıdan ibaret kalır. Yoksa daha iyi bilinen bir terimle bu kavramları açıklamış sayılmaz” (Farabi, 2005b:117).

Şüphesiz açıklanmaya çalışılan varlık kavramı değildir. Açıklanmaya çalışılan varlık kavramının kendisidir. Çünkü felsefe yapmanın amacı Tanrı'ya benzemek bunun yolu da varlık olarak varlığın bilgisini elde etmekten geçmektedir. Farabi, bunu şu şekilde belirtir: “her şeyin etkin sebebinin O olduğunu; O'nun, kendi cömertliği, hikmet ve adaleti ile bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir. Filozofun yapması gereken şey de, insanın gücü ölçüsünde Yaratıcı'ya benzemesidir” (Farabi, 2005b:114).

Anlaşılacağı gibi Varlık kavramının tanımlanamaması onun bilinmediğine yahut onun meçhul bir kavrammış gibi olmasıyla ilgili değildir. Bilakis varlık zaten zihinde yer etmiş bir kavram olarak bizde apaçık mevcuttur. Farabi'nin tanımlanamaz olarak belirttiği varlık'ı açıklamasındaki amacı ise işte zihinde apaçık olan bu kavramı anlamaya yöneliktir. Diyerek aslında varlık'ın (vücut) bu tamlığını vurgular.

Kavram hakkında bu belirlemelerden sonra Farabi'de “varlık”ın nasıl anlaşıldığına geçebiliriz. O Fusülü'l Medeni adlı eserinde varlık'ı üçe ayırır:

- 1) Mevcut olmaması, mümkün olmayanlar
- 2) Mevcut olması, asla mümkün olmayanlar
- 3) Mevcut olması veya olmaması mümkün olanlar (Farabi, 2005a:101).

Farabi'ye göre bunlardan ilk ikisi iki uçtur. Üçüncüsü ise bunların ortasında yer alır ve bu ikisiyle çelişir. Varlıklar bu üç sınıftan ikisine girerler. Çünkü varlıklardan bazıları asla mevcut olmaması mümkün olmayanlardır (Tanrı, mutlak), bazıları ise mevcut olması veya olmaması mümkün olanlardır. (oluş dünyası, kevn, fesad) (Farabi, 2005a:101).

Bu tasnif başka türlü de ifade edilebilir. Zorunlu varlık, muhal varlık ve mümkün varlık. Bu bölümlenme VARlık (ontik) açınsındandır. Ancak bu bölümlenme aynı zamanda mantıksaldır da, çünkü kendisi apaçık olan varlık kavramının zıddı yokluk, varlık ve

yokluğun ara durumu ise mümkünlüktür öyleyse Farabi'nin bu çeşitlemeyi varlıktan yola çıkarak mı yaptığı yoksa varlık kavramını düşünmekten yola çıkarak yaptığı sorusuna ikinci ile cevap vermek gerekecektir. Fusülü'l Medeni'de yer alan bu üç varlık türünün üçüncüsü var ve yoku bir arada barındırdığı için aynı zamanda çelişiktir.

Diğer taraftan var olanlar anlamında varlık bu üç sınıftan ikisine aittir ve bu ikisinden birisi de üçüncüsüdür. Böylece varlık:

a)Varlığı zorunlu olan(vacib el-vucud)

b)Varlığı mümkün olan (mümkün el-vucud) (Farabi, 2005a:119)

olarak ikiye ayrılmış olmaktadır. Bu tasnif aynı zamanda lojik olduğu kadar ontik ve reel bir bölümlenmedir. Zorunlu varlık birinci bölümlemeye göre mevcut olmaması mümkün olmayan yokluğu düşünülemeyen varlıktır. Mümkün varlık ise mevcut olması ve olmaması mümkün olan ya da var ve yok da olabilen varlıktır. Varlığın bu şekilde birbirine indirgenemez iki türde düşünülmesinden başka Farabi bu bölümlemelere karşılık gelen varlıkların niteliklerini ve varsa kendi alt türlerini de incelemeye koyulur. Açıktır ki birincisi varlığı zorunlu olan sadece Tanrı'ya karşılık gelir. İkincisi ise mümkün varlıklardır. Farabi bu mümkün varlıkların cinslerini de üçe ayırmıştır:

1)Maddi varlıklar

2)Semavî varlıklar

3)Ruhanî varlıklar (Farabi, 2005a:102)

Bu tasnifin temelinde ise tabiatı gereği mevcut olmak ve başka bir şekilde mevcut olması asla mümkün olmamak esası vardır. Dolayısıyla Farabi'ye göre semavi varlıkların varlığı zorunludur ve onlar mevcut olmaması asla mümkün olmayanlardır. Ruhani varlıklar ise var olmaması mümkün olmayanlardır. Onlar da tıpkı semavi varlıklar gibi var olmamazlık edemezler. Var olmak ve var olmamak noktasında mümkünlük ise maddi varlıklara aittir.

Semavi varlıklar (ay üstü) başkasıyla zorunlu, ezeli ve ebedi varlıklardır. Aynı zamanda bu varlıklar mümkündürler. Çünkü bir sebebe binaen var olmuşlardır. Semavi varlıklar

bir açıdan zorunlu, diğer açıdan da mümkün varlıklardır. Ancak onların zorunlulukları başkası nedeniyledir. Onlar zorunluluklarını İlk Olan'dan almışlardır.

Maddi varlıklar ise (ay altı) değişkendirler ve onlar varlıklarını tıpkı ay üstü âlemdeki gibi İlk Olan'dan almışlardır. Şu farkla ki maddi varlıklar var olma ve var olmama noktasında olurludurlar.

Yukarıda cinslerini açıkladığımız bu mümkün varlıklar varlık yönünden eksiktirler. Varlıkları var olma ile yok olma arasında bulunan sonraki varlıklardır (Farabi, 1980:23). Diğer bir deyişle Farabi yegâne bu varlıkları bir an için yok saydığımızda bir tutarsızlıkla karşılaşmayız. Mümkün varlıkların her biri bir sebebe dayanarak var olurlar ve bu sebeb son noktada zorunlu varlık yani İlk Sebep diğer bir deyişle Tanrıdır (Farabi, 2005b:118).

Varolma yönünden eksik olan, mümkün varlıkları var eden zorunlu varlık diğer bir deyişle İlk Neden hem ontik manada hem de mantiki olarak zorunludur. Ontik olarak zorunludur çünkü mümkün varlıkları var eden gerekir. Mantiki olarak zorunludur çünkü varolma zincirinin başında kendisi mümkün olmayan bir ilk var olan olarak zorunlu varlık zorunludur. Bu zorunlu varlık aynı zamanda "Bir" adıyla da anılır. Bir(varlık) her şekilde İlk'tir. O başkasından varlık kazanmaz ve O'nun varlığı, diğer varlıkların varlığından farklı bir varlıktır (Farabi, 2005a:75).

Sonuç olarak Farabi sisteminde varlıklar üçe ayrılmışlardır. Kendi özünde zorunlu olan varlık, kendi özüne göre mümkün ancak başkasıyla zorunlu ve kendi özüne göre mümkün ki gerçek manada mümkün adını almayı hak eden varlıklar bunlardır. Diğer bir deyişle zorunlu ve mümkün kavramlarından yola çıkarak zorunlu varlık, mümkün varlık ve hem zorunlu hem de mümkün varlık şeklinde üç tür varlık adlandırması söz konusudur. Bunların tekabül etiği var olanlar ise anlaşılacağı üzere Tanrı, ay üstü âlem ve ay altı âlemdir.

Bu şekilde yapılan tasnif son tahlilde tamamen birbirinden ayrı, müstakil varlık dünyaları oluşturmaz. Diğer bir deyişle varlık(vucud)ı mümkün olan, var olanın (mevcud) iki ucundan biri ve mümkün varlık da var olanın iki ucundan biri olunca, varlığı cevherinde olan İlk Sebep, hem var olması hem de var olmaması mümkün olanı var etmiştir dolayısıyla mümkünün kendi tabiatında verilmiş bir varlığı yoktur (Farabi,

1980:23). Diğer bir deyişle mümkün varlık var olmasını zorunlu olana borçludur. Kendisine varlık verecek bir başkasının olması zorunludur; aksi halde var olmazdı. Varlığı ve yokluğu düşünölebilen varlığın kendi kendini var etmesi hem mantıki hem de ontolojik olarak bir çelişkiye sebep olur. Bu nedenle varlıkların nedensellik zincirinde kendisine bağlayacağı nedenli olmayan bir İlk varlık zorunluluk kazanmaktadır. Bu durum birbirinden ayrı gibi gözöken varlık türlerini tek bir varlıkta ve tek bir varlık bağlamında düşünmemize de imkân vermektedir.

2.2. İlk Olan Ve Özellikleri

Yaratma fiilinin bir tarafında yaratan(var eden) bulunurken diğer tarafında yaratılmışlar (var edilenler) yer alır. Dolayısıyla yaratmadan söz edeceksek öncelikle eylemi gerçekleştiren, var eden hakkında bilgi sahibi olmamız gerekir. Yaratma eylemi ile yaratıcı arasında kurulacak olan bağda ortaya çıkan ise Tanrı'nın kendisidir. Tanrı'ya anlamaya yönelik çabalarda kendisi hakkında düşünür ve konuşurken yalnızca O'nun diğer tüm var olanlarla olan farklılığı üzerine vurgu yaptığımızda kaçınılmaz olarak Tanrı ile yaratılanlar arasında sonsuz bir uçurumla karşı karşıya kalmış oluruz. Öte taraftan yaratılanlarla teşbih esasına dayanan açıklamalar Tanrı'nın ontik teklığıyle çakışır düzeyde olacaktır. Oysaki Tanrı ile yaratılanlar arasındaki ilişkide bir karşılıklılık, çift yönlölük vardır. Bu ilişkinin anlaşılması noktasında ise Tanrı'nın nitelikleriyle (sıfatlarıyla) karşılaşırız. Bir başka deyişle Tanrı sahip olduğu sıfatları noktasından kanıtlanmaya ve tanıtılmaya çalışılır.

İslam düşüncesinde Tanrı (kendi varlığında) kutsal kitap Kur'an-ı Kerim'de belirtildiği esaslar üzerine anlaşılmiş ve ifade edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'in belirttiği "tevhid" öğretisi gerek kelam çalışmalarında gerekse sonraki dönem ortaya çıkan İslam filozoflarında ve gerekse tasavvuf çalışmalarında merkezde yer alan bir kavram olmuştur. Diğer bir deyişle denilebilir ki kelamın kendi içerisinde tartıştığı konularda da (sıfatlar meselesi başta olmak üzere, Allah'ın birliği veya vahyin mahiyeti), İslam filozoflarının (Kindî, Farabî, İbn Sina, Gazzali) soru konusu ettiği tartışmalarda ve hatta mutasavvıfların (Konevî, Arabî) ortaya koyduğu görüşlerde de hep "tevhid" ilkesi gözetilerek yapılmıştır. Bu sebeple İslam düşüncesini mutlak tevhid inancının şekillendirdiğini söylemek mümkündür. Bu anlamda İslam inancında Tanrı bütün varlıkların üstünde yer alan (hatta varlık yapısı olarak tamamen onlardan ayrı olan) Fail-

i muhtar, mutlak yaratıcı ve her türlü anlamıyla yaratıcı şeklinde tasavvur edilmektedir. Onun öne çıkan niteliği ise “vahid” oluşudur. Tanrı söze gelmez varlığını çeşitli nitelikleriyle ortaya koyar. Bu eylemlerde ortaya konan Tanrı'nın sıfatlarıdır.

Sıfatlar konusu İslam düşüncesinde sistemli olarak ilk kez kelimî gelenekle ele alınmışsa da Müslümanlar ilk yıllardan itibaren Allah'ı nitelendirmek için isim ve esmâ terimlerini kullanmışlardır. En erken hicri II. Yüzyıldan itibaren akaid literatürüne girdiği anlaşılan sıfat terimi ise İslam inancının İslam dışı unsurlara karşı savunulması sırasında ortaya çıkmış olmalıdır (Topaloğlu, 2006:122). Akaid kitaplarına baktığımızda türlü türlü tasniflerle karşı karşıya kalsak da¹² genel olarak belirtmek gerekirse kelim disiplinini, sıfatları tenzihi, subuti, fiili olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. Tenzihi sıfatlar Allah'tan nefyedilmesi gereken sıfatları ifade ederken sübuti sıfatlar ise Allah'a nispet edilmesi gereken ve O'nun yetkinliğini dile getiren sıfatlardır. Fiili sıfatlar ise yaratılışla ilgili konuları açıklar (Topaloğlu, 2006:125).

Sıfatlar konusunda kelimciler ana konularda uzlaşmaz bir tavır içerisinde değillerdir. İslami düşünüşte hiçbir grup Tanrı'nın hiçbir sıfatla nitelenemeyeceği diğer bir deyişle mutlak tenzih yahut insani ve yaratılanlarla bir ve özdeş (mutlak teşbih) olduğunu söylemiş değildir. Bu noktada ortaya çıkan asıl mesele Tanrı'nın zâtı ve sıfatları arasında kurulacak olan ilişkinin nasıl ifade edileceği, nasıl anlaşılması gerektiğidir. Bu konuda kelimciler arasında Mutezile orta yolu tutmuş gibidir. Mutezile düşünürleri teşbihten şiddetle kaçmış fakat ta'til görüşünü de benimsememişlerdir (Topaloğlu, 2006:123).

Yalnızca kelimî gelenekte değil felsefede de sıfatlar konu edilmişlerdir. Yalnız bu konudaki kanaatlerde karşımıza çıkan sıfatlar konusunda kelim ile felsefe arasında paralelliğin olmadığıdır. M. Aydın'ın da belirttiğine göre Tanrı'ya belirli sıfatlar atfetme meselesinde dinle felsefe arasında hiçbir zaman görüş birliği olmamıştır. Din felsefenin, felsefe de dinin bazı sıfatlarını kabul etmeye yanaşmamıştır (Aydın, 1992:116). Ayrıca

¹ örneğin Ş. Gölcük ile S.Toprak Kelam adlı eserlerinde Allah Teala'nın sıfatlarını 5 kısımda mütalaa eder:1. sıfat-ı nefsiyye (vucud sıfatı), 2. sıfat-ı selbiyye (kıdem, baka, muhalefetun li'l-havadis, kıyam, vahdaniyet 3. sıfat-ı subutiyye (hayat, ilim, irade, kudret, tekvin, sem', basar, kelam), 4. sıfat-ı haberiyye (yed, vecd, istiva), 5. sıfat-ı fi'iliyye (yaratma, rızık verme, öldürme, diriltme) daha fazla bilgi için, Ş. Gölcük-S. Toprak “Kelam”, s.205

sıfatların zorunluluğu noktasında da bir anlaşmazlık söz konusudur. Diğer bir deyişle kelamcılar zorunlu sıfat anlayışının kadim varlıkları çoğaltma tehlikesini doğuracağına inanıyorlardı (Aydın, 1992:138). Oysaki filozoflar zat ile sıfat arasında bir ayırım yapmıyor dolayısıyla da sıfatları zorunlu sayıyorlardı.

Konuyu kelamcılar noktasında şöyle bir toparlarsak eğer klasik kelam incelemelerinde benzer Tanrı'nın hem varlığı hem de sıfatları Tanrı'nın kendisi için olmasa da insanın gayesini ortaya koymak için ele alınmıştır.

Farabi sisteminde Tanrı bir yandan kendi tekliği ve bu tekliğine bağlı olarak bütünlüğü içinde izah edilirken öte taraftan Tanrı merkeze alınarak, O'nun niteliklerinin manzarası resmetmeye çalışılır. Bu ele alışıta öne çıkan unsur yapılan mukayesedir. Mukayesenin bir tarafında insan yer alırken öte tarafında bu hallerin diğer bir deyişle niteliklerin Tanrı'daki hali söz konusu edilir. Burada bir başka önemli hususu belirtmek gerekir ki Farabi sisteminde Tanrı zati ve sıfatları (kendisi ve nitelikleri) birbirinden ayrı düşünülmez. Tanrı'nın nitelikleri ondan ayrı varlıklar değildir. Bu nitelikler sadece Tanrı'nın mükemmelliğine işaret ederler. Örneğin Farabi'ye göre Tanrı'nın başta gelen niteliklerinden ilki onun bilen oluşudur. Tanrı için bilen olmak aynı zamanda bilinen ve bilgi olmaktır. Bunlar Tanrı için ayrı ayrı düşünülmez. Bu anlamda bilen, bilinen ve bilgi olmak Tanrı'nın zati ve niteliklerinin ayrı ve gayri olmayışına misal olarak da gösterilebilir.

Kelami gelenekteki gibi sorgulanmamış olsa da Farabi'nin Tanrı'nın niteliklerini ele alış kelamın zati ve subuti sıfatları ayırımına benzer bir özellik teşkil eder. Ancak onun nitelikleri ele alış amacı kelamdan farklıdır. Farabi Tanrı'nın nitelikleri konusunda kelamdan farklı olarak kategorik bir tablo vermez. Bu nitelikler daha ziyade Tanrı'nın varlığının zaruri bir gerekçesi olarak ortaya koyar. Ve bu ortaya koyuş kelamda olduğu gibi nasslara bağlı olmaktan ziyade akli ispatlara dayalı olarak yapılır. Farabi nasslara çelişik bir sıfat fikri ortaya koymamakla beraber ilk etapta göz önüne aldığı niteliklerin akılla ispatı ve izahıdır. Onun Tanrı'nın niteliklerini anlama ölçülerinden biri insan olmalıdır. Diğer bir deyişle Farabi düşüncesinde sıfatlar Tanrı'nın mukayese edilerek düşünülmesini sağlar. Tanrı'nın bu nitelikleri insanın sahip olması gereken en üstün nitelikleri vurgular tarzdadır. Diğer bir deyişle nitelikler insan için gaî nitelikleri sunar. Fakat elbette ki asıl amaç Tanrı'dan ziyade varlığı anlamaktır. Dolayısıyla Tanrı

nitelikleriyle ortaya konulurken hem Tanrı hem varlık için ortak bir izah yapılmış olmaktadır. Bu ortaya koyuşta sıfatlar Tanrı'da bizde bulunduğu şekliyle değil, mükemmellik bakımından mevcuttur.

Farabi Tanrı ile ilgili olarak El-Medinet'ül-Fazıla başta olmak üzere Es-Siyaset ul-Medeniyye ve Fusülü'l Medeni adlı eserlerinde bilgi verir. Bu eserler başlı başına "Tanrı" konusuna ayrılmış olmayıp öncelikle ele alınan konu olması açısından dikkate değerdir. Burada üzerinde durulması gereken asıl unsurun gerek El-Medinet'ül-Fazıla adlı eserde gerekse Es-Siyaset ul-Medeniyye adlı eserde ilk olarak Tanrı'nın konu edilmiş olmasıdır. Farabi'nin Tanrı anlayışına paralel olarak insanı ve devleti ortaya koyuyor oluşu ve yapının organizmacı bir anlayışla oluşturulmuş olması dikkati çeken bir unsurdur. Diğer bir deyişle düşünür Tanrı anlayışına paralel olarak insan ve devlet anlayışını ortaya koyar. Birbirine uygunluk arz eden bu konular tam anlamıyla bütünlüklü bir yapı oluştururlar. Farabi bu manada tam bir sistem filozofu gibi davranır.

Farabi düşüncesinde Tanrı merkezdeki kavramdır. Fakat elbette ki O'nu anlamak için bir dizi mukayese ve özellik sıralanır. Bu ortaya koyuşta Tanrı'yı özelliklerle anlatmak ve kanıtlamak Tanrı'nın zatından sonra ele aldığı konudur. O meseleye Tanrı'nın zati noktasından başlar sonrasında ise Tanrı'yı insanla mukayese ederek anlaşılabilir özelliklerle açıklar. Mukayesenin gerekçesi Tanrı'nın kendi tekliğinde kavranılmasının güç olduğudur. Farabi'nin Tanrı'nın zatinin mutlaklığını, tekliğini açıklarken asıl amacı Tanrı'nın var olanlarla tür, özdeş bir varlık olmadığını anlatmaktır. O mutlak bir tenzihe kaçmadan Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi kurmak ister. Böyle olunca varlığı anlamak için Tanrı'yı, Tanrı'yı bilmek için varlığı bilmek gerekir. Farabi sisteminde ortaya konulan Tanrısal nitelikler tamamen Tanrı'yı anlamaya dönüktür.

Farabi İlk Olan'ın kendine has varlığını çeşitli sıfatlarla ortaya koyar. Bu sıfatları sıralama noktasında filozof öncelikle Tanrı'nın zati göz önüne alınarak onun tekliği, ilk neden oluşu, zıddının olmayışı, bilfiil akıl oluşu, bilen, bilge ve hak oluşunu açıklar. Daha sonra ise Tanrı'nın insanla olan mukayesesine dayalı sıfatlarını sıralar. Tanrı'nın diri ve hayat olması, büyük, ulu, şerefli oluşu, güzellik, parlaklık ve ihtişam sahibi oluşu, haz, sevinç ve mutluluk sahibi olması, aşık olması hep bu mukayese esas alınarak açıklanır. Burada ortaya konulan Tanrı'nın eşsiz ve tek oluşu diğer bir deyişle vahid oluşu onun başka özellikleri de dikkate alınarak tekrarlanmasından başka bir şey

değildir. Böylece Tanrı'nın özellikleri yani sıfatları O'nun yetkinliğini ve tekliğini hem gerçek hem de mantıksal olarak ortaya koyar. Örneğin Tanrı bölünmeyi kabul etmemek anlamında tektir. Basit olmak, zıddı olmamak anlamında da tektir. Tüm bu sıfatların ortaya konulması tek olan Tanrı'nın anlaşılmasından ve yaratılanlarla ilişkiye sokulmasından başka bir şey değildir.

Farabi Tanrı'nın özelliklerini sıralarken ilk olarak onun tekliğinden başlar:

Tanrı Tektir

Müslüman düşünür Tanrı'nın tekliğini hem nitelik hem de nicelik açısından özellikle vurgular. Tanrı sayıca da nicelikce de eşsiz ve benzeri olmayandır. Tanrı'nın bu iki özelliği için genellikle ahad (eşsiz) ve vahid (tek, benzersiz) terimleri tercih edilir. Farabi de geleneğe uygun olarak Tanrı'nın tekliğini en az bu iki hususu dikkate alarak tespit eder. Tek olmak ilk planda hem benzeri olmamak anlamında hem de sayıca bir tane olmak anlamına gelir. Onun deyişiyle “yalnızca tek olarak O'nun Kendisi vardır. O, bu bakımdan da tektir” (Farabi, 1980:12). Tek olmanın niceliksel ve niteliksel olduğu noktasında bölünmemek esası da vurgulanır. Farabi “bir olmanın anlamlarından biri de bölünmeyendir” (Farabi, 2004:33). Diyerek bu noktaya dikkat çeker. Sudûr düşüncesinde önemliliği hatırlanmalıdır.

Tek olmanın bir başka cephesini ise ontik açıdan tek olmak oluşturur. Burada yukarıda dile getirilen eşsiz ve benzeri olmamaktan farklı olan O'nun herhangi bir şeyle mukayese edilmeksizin anlaşılmaya çalışılmasıdır. Yani O varlık olması itibariyle tek, O'ndan başka varlık yoktur demektir. Böylece Farabi Tanrı'nın tek olmasını benzeri olmama ve sayıca tek olma noktasında belirttikten sonra varlık türü bakımında da tek olmayı eklemiş olur. Diğer bir deyişle Tanrı ile aynı varlık türüne sahip başka bir şey yoktur.

Tanrı İlk Nedendir

Farabi düşünce sisteminde “sebepli olmak” aynı zamanda “maddesi ve sureti olmak” anlamına gelir. Oysaki Tanrı'nın ne maddesi ne de sureti vardır. O kendisi sebep olan ama sebepli olmayandır. Tanrı'nın kendini gerçekleştirmek gibi bir gayesi bir amacı yoktur. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın bir amacı, bir gayesi olsaydı O sebep olmaktan çıkardı. Oysaki Farabi El-Medinetü'l-Fâzıla adlı eserinin daha ilk cümlesinde

Tanrı'nın "İlk Neden" olmasını vurgular ve eserine böyle başlar (Farabi, 2004:29). Nedenli olmak bir anlamda eksik olmak demektir. Çünkü her nedenli bir nedene bağlı olarak var olur. Tanrı "İlk Neden" ise mantıkî olarak onun nedenli olması çelişik bir durum arz edecektir. Aynı zamanda Tanrı'ya bir neden isnat etmek O'nu hem ontolojik bağlamda hem de mantıkî olarak sınırlandırmak, O'nun önceliğini inkâr etmek anlamına gelecektir. Oysaki bu mümkün değildir. Farabi'nin Tanrı'yı ilk neden kavramıyla ele alması görece her neden düşüncesinin var saymak zorunda olduğu sonuçtan bakma düşüncesini akla getirir. Çünkü herhangi bir neden düşüncesi ancak bir sonuçtan sonra söz konusu olabilir. Bu durumda Tanrı'nın ilk neden oluşu onun vurgulanması kendisi için değil aslında var olanlar içindir.

Tanrı'nın Zıddı Yoktur

Farabi Tanrı'nın zıddının olmamasını sadece tekliği açısından değil O'nun varlığı açısından, halleri bakımından, fiilleri bakımından, tözü bakımından ve yokluk bakımından ele almıştır. Başlangıçta zıtlıktan ne anladığını ortaya koyan Farabi zıtlıktan ne anladığını şöyle belirtir: "zıd, bir şeyden farklı olandır (mubâyin) ve bir şeyin zıddının bu şeyin kendisi olması mümkün değildir" (Farabi, 2004:32). Farabi özellikle vurgular ki zıtlık ancak bir araya geldiklerinde birbirlerini ortadan kaldırma ve yok etme durumunda olan şeyler için mümkündür. Oysaki Tanrı'nın kendi tekliğinde ne niteliği bakımından ne fiilleri bakımından ne de tözü bakımından zıddı yoktur. Varlığını ve kalıcılığını kendi tözünden alan Tanrı'nın zıddı olması demek O'nun aynı zamanda bu zıddı tarafından ortadan kaldırılır olması anlamına gelecektir. Bu durumda ise O'nun varlığı zorunlu değil mümkün olacaktır. Zıtlık ancak varlığını başkasından alan varlıklar söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Oysaki Tanrı varlığını "zıddının yokluğuna borçludur" (Farabi, 2004:33).

Aynı zamanda kabul etmek gerekir ki her zıd olan şey bu zıdlığını kabul edecek bir mahalle muhtaçtır. Ve zıdlar sırası ile bu mahalde kendilerini göstereceklerdir. Oysaki Tanrı bir şeyde, bir mahalde yer alamaz (Farabi, 2004:33). Varlığı kendini kabul edecek bir özneye muhtaç değildir.

Farabi'nin Tanrı'nın zıddının olamayacağı hakkındaki düşünceye akıl yürütmeye ulaştığı görülmektedir. Bu durumda zıddı olmayan olduğu için değil zıddı olamayacak bir varlık olduğu için zıddı yoktur denmesi gerekir.

Tanrı Bilfiil Akıldır

Farabi Tanrı'nın bilfiil Akıl olmasını onun maddesi olmaması noktasından açıklar. Burada üzerinde durulan bir başka nokta ise Farabi sisteminde tözü gereği bilfiil Akıl olan Tanrı'nın akıl, akılsal ve akıllı olmasının bir ve aynı şey kabul edilmesidir.

Bir şeyde "maddelik" özelliğinin olması bu şeyin aynı zamanda eksik olması anlamına gelir. Diğer bir deyişle madde olmak veyahut maddesi olmak bilfiil Akıl olmaya engeldir. Bilfiil Akıl olmak ise her türlü eksiklikten ve muhtaç olmaktan irak olmak manasına gelecektir. Farabi "bir şey varlığında maddeye muhtaç olmadığı takdirde, tözü bakımından bilfiil akıl olur" (Farabi, 2004:34) diyerek İlk Olan'ın akılsal oluşunu öncelikle maddeye muhtaç olmamaya bağlamaktadır.

İnsan söz konusu olduğunda da bir akılsallık mevcuttur. Farabi insanın da akılsal olduğunu söyler. Ancak bir farkla belirtir ki insanda "akılsal olan, bilfiil akılsal değildir, bilkuvve akılsaldır. O, ancak akıl kendisini düşündükten sonra bilfiil akılsal olur" (Farabi, 2004:35) der. Bizdeki akıl ise Tanrı'dan farklı olarak hem bilfiil değildir hem de bizim özümüzü oluşturmaz. Diğer bir deyişle "biz tözümüz akıl olduğundan ötürü düşünmeyiz, tözümüzü teşkil etmeyen bir akıldan ötürü düşünürüz. Ancak İlk Olan, böyle değildir" (Farabi, 2004:35) der. Dolayısıyla İlk Olan düşünmek için her hangi bir şeye muhtaç değildir.

Yine Farabi'ye göre Tanrı'nın tözünün bilfiil Akıl olmasına bağlı olarak onun hem akıllı hem de akılsal olduğu sonucuna varılır. Akıl olmak Tanrı için aynı zamanda akılsal (ma'kul) olmak ve akıllı (âkil) olmayı zorunlu kılar. Diğer bir deyişle tözü akıl olanın nasıl akıl olmasına mani madde idiyse akılsal olmasına mani olan da madde olmaklıktır. Oysaki Farabi'ye göre Tanrı "akıl olması bakımından akılsal" (Farabi, 2004:35) dir. Başka türlü söylemek gerekirse akılsal olmak için Tanrı kendi özü dışında bir öze muhtaç değildir (Farabi, 2004:34). Özü akıl olan Tanrı kendini bu akılla düşünecek ve bu düşüncesi sonucunda da bilfiil Akılsal olacaktır. Nihayetinde düşünülen öz düşünen öz olacak ve bu yekpare, tam bir töz olmaklığa mani teşkil etmeyecektir. Denilebilir ki Tanrı'nın tek bir öz ve bölünmez bir töz olması dolayısıyla onda tüm bu düşünen, düşünülen ve düşünme de tek ve aynı anlama gelecektir.

Tanrı Bilendir

Farabi'ye göre bilgi (el-ilm) adı birçok şeye verilmekle birlikte nazari (teorik) kısmın fazileti olan bilgiyi şu şekilde tanımlar:

“varlığı ve varlığının devamı asla insan katkısına bağlı olmayan varlıkların varlığı, onlardan her birisinin ne olduğunu; zaruri ve külli doğru öncüllerden- kendisinde kesinlik bulunan ve doğuştan, bilgi olarak (ma'lûmaten) akılda bulunan ilk prensiplerden oluşan delillerden (onlarla ilgili bilginin) nasıl (elde edildiği konusunda) nefste kesinlik (el-yakîn) in meydana gelmesidir” (Farabi, 2005a:73).

Görüldüğü üzere burada üzerinde durulan bilgi daha ziyade metafizik, ilk bilgiler-doğuştan bilgi, matematikteki gibi söz konusu edilen türden kendisi için istenen ve pratik bir amaç gözetilmeyen bir bilgidir. Farabi bu bilgi türünü ikiye ayırır:

“a) Birincisi, bir şeyin varlığı, varlığının sebebi ve ne kendisinin, ne de sebebinin şu veya bu şekilde, farklı olabileceği hakkında kendisinde kesinlik bulunan bilgidir, b) İkincisi ise, varlığının sebebi üzerinde durmaksızın, bir şeyin varlığı ve onun farklı olamayacağı konusunda kendisinde kesinlik bulunan bilgidir” (Farabi, 2005a:73).

bu noktada Tanrı bilgisi daha ziyade birinci türden bir bilgi gibi durmaktadır. Tanrı'nın bilmesi tıpkı onun akıl, akılsal ve akıllı olmasındaki gibi yekpare bir bütünlük arz eder. Bilindiği gibi Tanrı'nın tözü mükemmellik bakımından en üsttedir. Tözü en mükemmel olan ise, tözünü tamamlamak için bir başka şeye muhtaç değildir. Farabi'ye göre Tanrı'nın bilmesi ve bilinmesinde tözü yeterlidir (Farabi, 2004:35). Tanrı'nın bilmesi, bilinmesi ve bilgi olması tek bir öz ve tek bir töze işaret eder (Farabi, 2004:35). Tanrı'nın akıl, akîl ve akledilen olduğu düşünülürse bilgi, bilen ve bilinen birlikteliği ayrıca bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duymaz. Farabi'nin konuyu mükemmellekle bağlantılı olarak izah etmesi ise bilmede eksikliği gidermeye dönük içerik olsa gerektir. Diğer bir deyişle bilen varlık kendisinde meydana getirdiği bilgi ile farklı ve daha yetkin bir varlık seviyesine çıkmaktadır. Oysa Tanrı her durumda mükemmeldir.

Tanrı Bilgedir

Farabi düşüncesinde bilge olma hikmet sahibi olmak demektir. Hikmet ise “en mükemmel (faziletli) varlıkların en mükemmel (faziletli) bilgisidir” (Farabi, 2005a: 81).

Bu ise aynı zamanda varlık sırrını bilmek demektir. Farabi:

“hikmet, insana gerçek mutluluğu bildiren şeydir. Yine hikmet, geri kalan diğer varlıkların, fazilet ve yetkinliği (el-kemal) kendisinden aldıkları İlk Bir (el-vahid el- evvel) i tek başına bildiğine; bu varlıklardan her birinin, bunları O'ndan nasıl

aldıkları; onlardan her birisinin, yetkinlikten ne kadar pay aldıklarını ve insanın da, İlk Bir'den yetkinlik alan varlıklardan biri olduğuna göre, o halde hikmet insanın İlk'ten aldığı en büyük yetkinliği, yani mutluluğu da bilir” (Farabi, 2005:82).

der. Hikmet ve bilgelik aynı şeydir. Bu anlamda da Farabi bilgeliğe yaptığı vurgunun temelinde mükemmelliği koyar. Ona göre bilgelik (hikma) en mükemmel şeyin en mükemmel bir bilgi ile bilinmesidir (Farabi, 2004:35). Özü en mükemmel olan Tanrı işte bu özünü en mükemmel şekilde bildiği için bilge olmayı en çok o hak eder. Bilgelik öte taraftan Tanrı'nın bilmesi gibidir. Bilgelikten en mükemmel olanın bilgisi ve en mükemmel biliş tarzı vurgulanır. Ayrıca en mükemmel bilgi kalıcı olmanın bilgisi kabul edildiği için bilginin konusu olan da Tanrı diğer bir deyişle en mükemmel olan hiç kuşkusuz ki en mükemmel bilge kabul edilecektir.

Tanrı Haktır

Farabi sisteminde hak olmak (vucud) ve varlık (mevcud) kavramlarıyla olan ilişkisi çerçevesinde değerlendirilir. Ona göre:

“hak var olmaya tetabuk eder. Hakikat de, bazen varlığa tetabuk eder. Bir şeyin hakikati kendine mahsus varlığıdır. Varlığın en mükemmeli ise haktan payını alan varlıktır. Hak aynı zamanda, aklın varlığa intibak etmek maksadıyla rastladığı makule denir. Aynı mevcuda, mâkul olması bakımından da hak denir. İlk mevcuda iki vechile hak denir: o, hem varlığının en mükemmel varlık olması yüzünden haktır, hem mevcudu, mevcud olduğu gibi bilmüş bir mâkul olması bakımından haktır” (Farabi, 2001:22).

Diğer bir deyişle Farabi hak olanın (doğru ve gerçek olanın) varolan; hakikatin ise (doğruluk ve gerçekliğin) varlıkla bir düşen olduğunu söyler. Bu durumda bir şeyin hakikati aynı zamanda onun varlığına delalet eder. Yukarıda da ifade edildiği üzere Farabi hakikatin varlığa delaletinden başka ayrıca akılsal olmak manasına geldiğini de belirtir. Yani Tanrı başka bir açıdan da hakikattir. Tanrı hak olmasının yanında hakikatte olmalıdır. Böylece Tanrı bilen, bilinen ve bilgi karşılığı hak ve hakikattir. Görüldüğü üzere Tanrı için hak olmak aynı zamanda O'nun varlık oluşu ve en mükemmel oluşu ile birlikte düşünülmelidir. Tanrı en mükemmel olduğu için O aynı zamanda Hak olmayı en çok hak edendir. O bilen olması dolayısıyla da başka bir açıdan Hak'tır. Bilen olmak, varlık olmak ve hak olmak birbirleriyle olan münasebeti çerçevesinde düşünülmelidir.

Tanrı Diri Ve Hayattır

Farabi'ye göre diri (hayy) olmak ve hayat sahibi olmak bir ve aynı anlama gelmektedir. Tanrı'nın diri olması onun bilmesiyle, yaratmasıyla ilgilidir. O en mükemmel bilineni en mükemmel bilgi ile bildiği için diridir (Farabi, 2004:36).

Diri ya da canlı olma yalnızca Tanrı'ya özgü sıfat değildir. Tanrı dışındakiler için de biz bu sıfatı kullanırız. Zira Farabi diri olmak için "bilen" olmayı şart koşar. İnsanın diri olması benzer gerekçeler taşır. Yani insan da bilen varlık olarak diridir. Farabi burada insanla Tanrı'yı mukayese ederek Tanrı'daki diriliğin özelliğine vurgu yapar. Yalnız Farabi önemle belirtir ki özünün akıl olması nedeniyle hayat (diri olma, canlı olma) sıfatına en çok Tanrı layıktır (Farabi, 2004:36). Ona göre Tanrı öz olandır.

Farabi'de diri olmak İlk neden, İlk Akıl kelimeleriyle yan yana getirilerek kullanılmaktadır. Dirilik kendinde bir hayat sahibi olma anlamını taşır. Diğer bir deyişle Tanrı'nın diri olması, kendiliğinden hayat sahibi olması aynı şekilde var olanları da diri kılması anlamına gelmektedir. Sudûr dikkate alındığında Tanrı'dan sudûr eden varlıklar diriliklerini Tanrı'dan alırlar. Üstelik Farabi dirilik vasfını canlı olmayanlar için de kullandığımızı söyler: "nihai mükemmelliğe erişmiş her var olanla, varlık ve mükemmellik bakımından tabiatı kendisinden sudûr etmek olan varlığı meydana getirme derecesine ulaşmış her şey hakkında kullanılır" (Farabi, 2004:36). Dolayısıyla yaratma söz konusu edildiğinde dirilik ve sudûr birlikte düşünülmelidir. Bu durumda diri olma, bilen olma ve yaratma aynı şeyin üç farklı cephesini oluşturacaktır. Denilebilir ki Tanrı diri olduğu için bilir ve yaratır.

Tanrı Cömerttir

Cömertlik yaratma, var etme noktasında en çok Tanrı'ya uygun bir sıfattır. Cömert olma "İlk Olan, tözü kendisinden bütün var olanların, İlk Olan'ın varlığı altında bulunan hiçbir varlığın varlığı ihmal edilmeksizin taşıdığı bir töz olması bakımından, cömerttir (cavâd) ve onun cömertliği tözünden ileri gelir" (Farabi, 2004:42). Görüldüğü üzere cömertlik vasfı Tanrı'nın yaratması noktasından değerlendirilmiştir. Tanrı tüm inayetiyle var eder. Ve bunu tüm var olanlar noktasından yapar.

Tanrı Büyük (Azamat), Ulu (Calal) Ve Şerefli (Macd)

Bu sıfatların Tanrı için kullanılması ancak onun mükemmelliği oranında olacaktır. Farabi büyüklük, ululuk ve şerefli olmanın insan için söz konusu edildiğinde yalnızca arızî niteliklerin kastedildiğini açıkça söyler (Farabi, 2004:38). Tanrı ise insandan farklı olarak özü gereği bu sıfatlara sahiptir. Bu sıfatlar onun özüne dışarıdan, sonradan eklenmiş değildir.

Tanrı Güzellik (Camal), Parlaklık (Bahâ) Ve İhtişam (Ziyna) Sahibidir

Tıpkı Tanrı'nın büyüklük, ululuk ve şeref sıfatlarında olduğu gibi güzellik (camal), parlaklık (bahâ) ve ihtişam (ziyna) sıfatları da onun mükemmel özünün gereğidir. Mükemmel olan Tanrı bu sıfatları en çok hak edendir. Farabi önemle vurgular ki, Tanrı'nın varlığı en mükemmel varlık olduğuna göre, onun güzelliği güzel olan her şeyin güzelliğinin üstündedir. İhtişam ve parlaklık da aynı şekildedir (Farabi, 2004:39).

Tıpkı diğer sıfatlar gibi bu sıfatlar da insan söz konusu olduğunda da kullanılır. Bu sıfatlar insanda Tanrı'dan farklı olarak özüne ait değildir. Bizim dışımızda yer alan ve bedenimizin onlarla ilgili olarak sahip olduklarından ötürü bize aittirler (Farabi, 2004:39).

Tanrı Haz (Laza), Sevinç (Surûr) Ve Mutluluk (Gıbta) Sahibidir

Farabi'ye göre haz (lazza), sevinç (surûr) ve mutluluk (gıbta) en güzel, en parlak ve en mükemmel olanın en mükemmel idrakte idrak edilmesinin ardından gelir (Farabi, 2004:39). Diğer bir deyişle duyulan haz, sevinç ve mutluluk en mükemmel Tanrı'nın bu mükemmelliği oranındadır. Bu durum bizim için kavranılamayacak derecededir. Zira insan da haz (lazza), sevinç (surûr) ve mutluluk (gıbta) duyar. Ama bu onun tözünden ileri gelmez. Farabi Tanrı'nın haz (lazza), sevinç (surûr) ve mutluluk (gıbta) sahibi olmasıyla insanın haz (lazza), sevinç (surûr) ve mutluluk (gıbta) sahibi olmasını karşılaştırır ve şöyle der:

“Tanrı özü gereği en mükemmel, en güzel ve en parlak olan şey hakkındaki bilgisi ile bizim kendimize göre en mükemmel ve en parlak olan şey hakkındaki bilgi ve idrakimizle karşılaştırılırsa, bizim kendimizin eriştiğimiz sınırlı haz, sevinç ve mutluluğumuz karşısında onun haz, sevinç ve mutluluğu gibidir” (Farabi, 2004:39).

Görüldüğü gibi burada Tanrı'nın diğer varlıklara göre üstün özelliği bilmekle ortaya çıkar. Tanrı bildiğinden dolayı haz, sevinç, mutluluk duyar.

Tanrı Aşktır

Tanrı'nın mükemmel özü beraberinde onun kendi özü hakkındaki zorunlu aşkına sebep olur. Bu aşkta, aşık ile aşık olunan bir ve aynıdır (Farabi, 2004:40). Farabi'ye göre Tanrı'nın kendi özüne duyduğu aşk bir bakıma zorunludur. Çünkü Tanrı üstünlük ve mükemmellik yönünden en üst mertebede yer alır ve bu tözünden gurur (i'câb) duyar (Farabi, 2004:40). Aynı zamanda Tanrı ilk sevilen ve ilk aşık olunandır.

Farabi'ye göre insanın aşkı söz konusu olduğunda bu durum farklılık arz eder. Bizde aşık olunan, sevilen kendimizde olmayan bir üstünlüğe doğrudur. Bir başka yetiye karşıdır. Diğer bir deyişle insanda aşık ve aşık olunan aynı değildir. Bizim aşkımız bizde olmayan şeyden ötürüdür. Oysaki Tanrı kendindeki mükemmellikten dolayı âşık olunandır. Tam da bu sebeple ondaki aşk zorunludur.

Tanrı'nın varlığını ve bu varlığının mükemmelliğini vurgulayan bu nitelendirmeler sayıca sonsuzdur. Bu mükemmellik türünün anlaşılması noktasında ise Farabi'nin önemle vurguladığı bizim en mükemmel varlıklar olarak gördüğümüz varlıklardaki gibi varlık üstünlüğü ve mükemmelliğine işaret eden isimler olmalarıdır. Ama yine de Farabi şu noktayı belirtmeden edemez ki “İlk Olan'la ilgili bizim dünyamızda bulunan varlıklar –hatta onların en mükemmeli- hakkında kullanıldıklarında genellikle işaret edilen üstünlük ve mükemmelliğe işaret etmezler. Onlar yalnızca İlk Olan'ın tözüne has olan mükemmelliğe işaret ederler” (Farabi, 2004:43). Buradaki izahın temelinde İlk Olan'ın tek bir töz ve tek bir varlığa işaret ediyor oluşu yer alır. Diğer bir deyişle Tanrı'nın yukarıda sayılan tüm nitelikleri O'nun zatından ayrı bir varlık çeşidi oluşturmazlar. Her sıfat işte bu tek bir tözün farklı cephelerden özelliklerini belirtir. Tam da bu noktada akla Tanrı'nın bilgi konusu edilip edilemeyeceği sorunu akla gelir. Başka bir deyişle insan Tanrı'yı idrak edebilir mi? Farabi zihinlerdeki akılsalın eksikliğine bağlı olarak Tanrı'nın idrakinin tam olarak gerçekleşmesinin zor olduğunu vurgulamakla beraber “mükemmelliğin son merhalesinde olmak, bizce idrak edilemeyecek bir hal değildir” (Farabi, 1980:24). Diyerek bu bilmeye kapı açmış görünmektedir. Yine de üzerinde önemle durduğu husus akli melekelerimizin madde ve yoklukla karışmış olduklarından dolayı Tanrı'nın idrakinin bizim için zor ve

tasavvurunun güç olduğudur (Farabi, 1980:24). Farabi Tanrı'nın bilinmez oluşunu değil idrakinin güçlüğüne belirtir. Diğer bir deyişle hem zihin hem de zihindeki akılsallar dolayısıyla idraki güçtür.

Tanrı'nın nitelikleri bize yetkin insanın niteliklerini çağrıştırır. Diğer bir deyişle yetkin insan Farabi'nin deyimiyile faziletli toplumun reisi ne tür özelliklere sahiptir? Farabi Tanrı'nın var olanlara nisbetini ilk hükümdarın diğer kısımlara olan nisbeti oranında karşılaştırır ve reisi şöyle tanımlar:

“O, mükemmelliğe ulaşmış ve bilfiil akıl ve bilfiil akılsal olmuş bir insandır. Onun muhayyile kuvveti tabiatı gereği mükemmelliğin en son haddine varmış ve böylece tabiatı gereği gerek uyanık halde, gerek uykudayken Faal Akıl'dan tikelleri-oldukları gibi veya temsilî olarak ve akılsalları-temsilî olarak- almaya hazır hale gelmiştir. Onun edilgen aklı (akl munfa'il), bütün akılsalları kavramış olmasından dolayı, mükemmelliğine erişmiş ve bilfiil akıl, bilfiil akılsal olmuştur” (Farabi, 2004:75).

Bu mükemmelliğin en yüksek derecesine ulaşabilmek ise doğuştan sahip olunması gereken on iki tabii özelliğe bağlıdır.¹ Tüm bu özelliklere sahip olan kişi aynı zamanda reis olmaya da layıktır.

2.3. Yaratma Ve Sudûr Nazariyesi

İslam düşüncesinde sudûr (émanation) nazariyesini ortaya koyan ilk düşündür Farabi'dir. Farabi'nin yaratma problemini sudûrla çözmeye çalışmasının gerekçeleri düşünülmelidir. Neden sudûru seçti? Bu felsefe kullanılan ilkeleri doğrulama gerekçesiyle yapılmış olabilir. Bilhassa Kadîm Yunan'da karşılaştığımız “birden bir çıkar”, “benzer olandan benzer çıkar”, “hiçten hiç çıkar” ve benzerlerinin dini çevrelerdeki Tanrı ve yarattıkları arasında mutlak başkalık, yoktan yaratma gibi kabullerle çelişmesi gösterilebilir. Yaratma konusundaki çözümleme çabası öte taraftan felsefe-din uzlaştırılmasına da aracılık etmektedir. Yani Kur'an ve hadislerde yer alan bilgilerle anlaşılması mümkün olmayan yaratmayı bir takım dini terim ve tasvirlerle yaklaştırarak çözmeye çalışmak ve bunun felsefeyle yapılmış olması din nezdinde felsefeyi meşrulaştırma vasıtası olarak görülmüş olmalıdır. Üçüncü olarak tam da İslâm dünyasının yaratma hadisesini izahtaki bilgi eksikliğidir. Özellikle Kur'an-ı Kerim yaratma konusuyla ilgili ayrıntı vermez.

¹ Bu özellikler için bkz. “El-Medinet'ül-Fâzıla” adlı eserin 96-97 sayfalarında sıralanır.

Farabi var etme ile bilme arasında bir gereklilik ilişkisi düşünerek yaratma ya da sudûr konusuna eğilir. Yapılan metin taramalarında Farabi'nin yaratma için sudûr kavramından ziyade feyz kavramını kullandığını görüyoruz. Gerek El-Medinet'ül-Fazıla gerekse Es-Siyaset ul-Medeniyye adlı eserlerde yaratma karşılığı kullanılan kavram feyzdir.

Daha önce gördüğümüz gibi özü ve tözü bilfiil akıl olan İlk Varolan'ın kendini bilmesi, kendini düşünmesi, kendini akletmesi gibi nitelikleriyle yaratma başlar. Kısaca yaratma İlk Olan'ın sudûru/taşmasından başka bir anlam taşımaz. “ O'nun varlığının taşması (feyz) ve başkasının varlığının O'nun varlığından çıkması” (Farabi, 1980:15) ile her şey var olur. Taşma ile ilgili en genel ve kuşatıcı ifade şu şekildedir:

“İlk Olan'ın özel varlığı ile var olmasından, zorunlu olarak, insan iradesi ve seçimi (ihtiyar) sonucu varlığa gelmeyen bütün diğer var olanların bazısı duyularla gözlemlenen, bazısı ise akılsal ispatlarla (burhân) bilinen farklı varlık çeşitleri ile varlığa gelmeleri olayı çıkar” (Farabi, 2004:40).

Görüldüğü üzere var etme söz konusu olduğunda diğer var olanların varlığı İlk Olan'ın özel varlığından ve ondan ortaya çıkarlar. Buradaki çıkışın sebebi Tanrı'nın özel varlığıdır. Tanrı için özel varlık Farabi'nin deyişiyle “kendi özü için” değildir.

Farabi her yönüyle varlığa getirme eyleminin kendisini soruşturduğu gibi, varlığa getireni de soruşturma konusu yapar. Ve ilk soruşturma konusu ise nedenselliklerdir. Aynı zamanda özellikle vurgular ki, varlığa gelenler hiçbir şekilde bu İlk Olan'ın nedeni değildir. Farabi'ye göre:

“varlığa gelen şeylerin varlığı hiçbir şekilde onun nedeni değildir. İlk Olan'ın varlığı başka herhangi bir şeyin varlığı için, başka bir şeyin varlığının kendisinden çıkması için değildir. Dolayısıyla onun varlığının amacı, diğer şeyleri varlığa getirmek değildir” (Farabi, 2004:41).

Aristotelesyen düşüncedeki dört nedenin gaye ile birlikte tamamı Tanrı için söz konusu değildir. Bir gayeye bağlı olmayan Tanrı yaratmada bir gaye düşüncesini de ortadan kaldırmaktadır. Yani İlk Neden yaratma eylemiyle bir gaye taşımaz. Mantıksal olarak gayesi olmaması O'nun var olmasında bir nedeni olmadığını da göstermektedir. Aksi takdirde İlk Var Olan “İlk Neden” olmaktan ve “en mükemmel” olmaktan çıkacaktır. Görüldüğü gibi sudûr edenler neden olarak düşünülmezler. Anlaşılacağı üzere Tanrı'nın başka herhangi bir şeyin varlığı için nedeni olması bir eksiklik anlamına gelecektir.

Çünkü söz konusu gayenin gerçekleşmesi için gayeyi gerçekleştirecek şeyin yaratılması zorunludur. Oysa Tanrı'nın zorunlu olarak yaratması özünden kaynaklanır. Özü dışında bir gayenin gerçekleştirilmesinden değil.

İkinci olarak Tanrı'nın varlığı ile varlıklar arasında var etmek bakımından bir araç ve malzeme ihtiyaç konusu değildir:

“...varlığının taşması için onun kendi özünden başka bir şeye ihtiyacı yoktur...ne kendisinde bulunacak bir niteliğe, ne daha önce sahip olmadığı bir hâli (mode) kendisiyle kazanacağı bir harekete, ne de özü dışında bir alete ihtiyacı vardır” (Farabi, 2004:41).

Burada dile getirilen malzeme veya vasıtaya ihtiyaçsızlık yine Tanrı'yı ifade eden niteliklerle anlaşılabilir. Daha önce söylendiği gibi Tanrı kendi kendine yeten tözü ve özü bir olandır. Oysa yaratma için araç düşünüldüğünde bu özelliklerle çelişik bir durum ortaya çıkar. İkinci olarak varlığın kendisiyle başkalarına taşıdığı aynı olan varlığın, varlığın taşması için başka bir şeye ihtiyaç duyduğunu söylemek ikinci türden mutlak varlığı düşünmeyi gerektirir. Farabi araç ya da malzeme kavramını Tanrı'nın kendisinde düşünülecek bir nitelik için de imkânsız görmektedir. Tanrı mükemmelleşmek ya da bilmek, cömertleşmek ihtiyacıyla var etmemiştir. Bu sebeple İlk Olan'ın kendisinden başkasının varlığının taşması ile kendisini tözleştiren varlıktan daha mükemmel olmadığı gibi, kendisini tözleştiren varlığı da kendisinden bir başkasının varlığının taşıdığı şeyden daha mükemmel değildir. Tersine onun ikisi tek bir özdür. Diğer bir ifadeyle İlk Olan'ın mutlak özü ile var etmenin kaynağını teşkil eden özü bir ve aynı şeydir, “ O, diğer şeylere varlık vermekle, kendisinin ve özünün sahip olduğu yetkinliğin dışında başka bir yetkinlik kazanmaz” (Farabi, 1980:16). O kendi özünden dolayı hep en yetkin olandır.

2.4. Sudûr Tasavvurunda Ortaya Çıkan Sorunlar

Sudûr nazariyesi yaratmaya dair bir dizi sorunu da beraberinde getirir. Bu sorunlar özellikle, kelamcılar tarafından yeri geldiğince tartışılmış ve daha ileriki dönemlerde özellikle tehafüt geleneği içerisinde problemler ana başlıklar halinde işlenmiştir.

Sudûrla birlikte ortaya çıkan sorunların başta geleni yaratmanın zamanla ilişkisidir. Bu soruna bağlı olarak bir diğer problem gündeme gelir ki o da yaratmanın sürekliliğine dair olandır. Yaratma kesintisiz, devamlı bir faaliyet midir? Eğer böyle ise yaratmanın

zorunluluğundan bahsedebilir miyiz? Yaratmanın zorunluluğu bir diğer soru konusudur. Tanrı ile yarattıkları arasındaki ilişkiye dair yapılan izahta ise “birden bir çıkar” ilkesinin yol açtığı sorunlarla karşılaşırız. Bir’in taşmasından neden çok olan değil de yine onun gibi sayıca bir olan taşar? İşte bu da sudûr nazariyesinde ortaya çıkan bir diğer sorundur. Yaratma geçmişte özel bir zamanda (anda demek daha doğru olur) mı yoksa zamanın başlangıcında mıdır? Yahut yaratma hep var olan, sürekli bir eylem midir? Tüm bu sorunlar birbirine bağlı bir yumak oluşturur. Ama denilebilir ki sorunların temelinde yer alan soru şudur: yaratma zaman içerisinde bir anda mıdır? Yaratma ezeli midir?

Gerçekte yaratma kavramının hangi türde anlaşılırsa anlaşılсын dikkate alması gereken ilk konularından biri zamandır. Bu soruna zamanın da mahlûk olduğu, dolayısıyla yaratıklardan biri olduğu karşılık verilerek çözüm getirilebilir. Bu yaklaşım yaratılmış zamandan öncekinin düşünülmesini bertaraf eder gibidir. Oysa Farabi’nin benimsediği taşma tarzındaki bir yaratma izahı her şeyden önce zamandan önce ve sonrayı devre dışı bırakır. Yaratmanın öncesi bir zaman düşündürür. Sudûr bunu bertaraf eder.

Sudûr nazariyesi dikkate alındığında Tanrı’nın yaratma eylemi için bir başlangıç, bir an, kısacası zamansal bir belirlenimden söz edemeyiz. Çünkü sudûr eylemindeki Tanrı ile ondan taşanlar ve taşma eylemini gerçekleştirenlerin zamansal bir belirlenim gösteremeyeceğini söylemek gerekir. Taşma için başlangıç, sonuç kısaca zamana dair belirlenimler ortaya koymak mümkün değildir. Farabi’nin aktardığı metinler de bile bir belirlenim olmadığı gibi sudûr tasavvurunun kendisinde de böyle bir belirlenim çelişik olur. Başka bir ifadeyle sudûr ile ilk var olan, O’nun dışında kalan her şey varlığını O’ndan alarak zorunlu bir şekilde çıkmıştır. Bu çıkışın temelinde ise Tanrı’nın nitelikleri yer alır. Diğer bir deyişle örneğin, özü gereği cömert olan Tanrı’dan bu cömertliği dolayısıyla varlık taşar. Tam da bu noktada bir başka sorun ile karşı karşıya kalırız. Kendisi ezeli ve ebedi olan Tanrı’nın taşması ile var olanlar da tıpkı O’nun gibi ezeli ve ebedi midirler? Sudûr devamlı ve hiç kesintisiz devam ediyorsa âlem ezeli midir? Sudûr’un en önemli problemi ezellilik ve ebedilik problemidir.

Farabi düşüncesinde İlk Olan’ın taşmasının sürekliliğine yapılan vurgu, İlk Olan’ın varlığın zorunlu şartı ve âlemin devamlılığını sağlayan bir ilke olmasını ifade eder. Diğer bir deyişle sudûra bir başlangıç, bir zaman tayin etmek mümkün

görünmemektedir. Bu ise bizi zorunlu bir şekilde varlığın ezeli olarak İlk Olan'la birlikte var olduğu düşüncesine götürmektedir. Diğer bir deyişle sudûr uyarınca âlemin zaman bakımından ezeli olduğu sonucu çıkar. Âlem İlk Olan'la birlikte zorunlu bir şekilde ezeli ve ebedidir. Âlemin zorunluluğunun nedeni ise İlk Olan'dır. İlk Olan'ın sahip olduğu niteliklerin bir sonucu olarak O taşmak zorundadır. Diğer bir deyişle âlemin ezeli olması zamansaldır. Tanrı ile âlem arasında varlığını kendi özünden almak ile varlığını başkasından almak şeklinde bir ayrım mevcuttur. Dolayısıyla sudûr nazariyesi ile Farabi'nin ortaya koyduğu yaratmanın ezeliiliğidir. Tanrı ile âlem de ezelidir. Bir an için âlemin zaman içinde meydana getirildiğini düşündüğümüzde yokluktan varlığa geçiş imkânsızlaşır. Oysaki taşmada yaratma faaliyeti hep bir var olandan diğerine doğrudur.

Taşma ile ortaya çıkan diğer bir sorun da zorunluluk fikridir. Yukarıda da belirtildiği üzere zorunluluk bir yanıyla Tanrı'nın yaratmasının zorunlu oluşuyla ilgiliyken öte taraftan taşma ile ortaya çıkanların başka türlü olmamalarıyla da ilgili görünmektedir. Tanrı varlığı zorunlu olandır. Bu zorunluluk diğer var olanların zorunluluğunu da kapsamına almaktadır. Diğer bir deyişle Tanrı için zorunluluk kendisi ile kendi dışındakilerle ilgili olmak üzere iki kategoride ele alınabilir. İlkinde Tanrı'nın zorunluluğu O'nun yetkinliğidir. "İlk Olan Ve Nitelikleri" başlığında bahsettiğimiz nitelikleri eksiksizdir. İkinci kategoride düşünülmesi gereken zorunluluk birinci dolayısıyladır. Başka bir ifadeyle taşma ile ortaya çıkaran zorunluluk ve taşmanın zorunluluğu Tanrı'nın kendindeki zorunluluklardır. Kısacası sudûr nazariyesi zorunluluk fikriyle temellenir. Varlığı kendi özü için olandan varlığın başka bir sebeple çıkması düşünülemez için çıkış "zorunlu" dur. Fakat bu zorunluktan anlaşılabilir ilk anlamdır. İkinci olarak İlk Olan'ın özel varlığıyla var olmasından ondan zorunlu olarak çıkanların zorunlu oluşu başka türlü olmamaları sebebiyledir. Böylece her hangi bir şey Tanrı'dan o şey olarak zorunlulukla ortaya çıkar. Farabi "...onun varlığı kendi özü içindir. Bir başka şeyin ondan çıkması, onun tözünün ve varlığının sonucudur ve onlardan zorunlu olarak çıkar" (Farabi, 1980:41). Diyerek bu zorunluluğu vurgulamıştır. Bu noktada Tanrı'nın yaratmasındaki zorunluluk fikrinin sudûr teorisine yöneltilecek önemli eleştirilerden biri hatırlanmalıdır. Gazzâli'nin Tanrı'nın zorunlulukla yaratmayı gerçekleştirdiğine dair itirazı Tanrı'nın iradesinin ortadan kaldırılması gerekçesiyledir. Yaratması ihtiyarı dışında gerçekleşen Tanrı'nın,

Tanrı'yı sınırlandırması ve mahkûm etmesi ileri sürülerek karşı çıkılır. İlginç olan iki tür iddianın da Tanrı'nın yetkinliğini, mükemmelliğini göz etmek arzusunda oluşudur. Diğer bir deyişle Farabi'de yaratmanın zorunluluğu ile Gazzâlî'de yaratmanın ihtiyarılığı Tanrı için düşünülen yetkinlikler dolayısıyladır.

Farabi düşüncesinde zorunluluğun aksine Tanrı'nın varlıkları ihtiyari olarak yarattığını düşündüğümüzde yaratmanın belli bir zamanda, belli bir nedenle gerçekleşmiş olması gerekecektir. İlk Olan bu var etme eylemini bir ve tam olan özünün taşması ile gerçekleştirirken kendisine ait özel varlığı ile var olanları var ettiği varlığı farklı değildir. Farabi'nin ifadesiyle:

“onun, varlığın kendisi ile başkalarına taşıdığı varlığı özsel varlığı, özünün kendisinden dolayı töz olduğu, tözleştiği varlığıdır ve bu varlık, kendisinden başkasının varlığının meydana geldiği varlığı aynıdır. İlk Olan, biriyle özünün tözleşmesinin (tacavhûr) meydana geldiği, diğeriyle ise başka bir şeyin kendisinden çıktığı iki şeye bölünmez...o tek bir öz ve kendisiyle tözleştiği ve kendisinden başka şeylerin varlığa geldiği tek bir tözdür” (Farabi, 1980:41).

Görüldüğü üzere Farabi Tanrı'nın iki tabiatlı ya da iki tözlü anlaşılmasına mani olmak istemektedir. Tanrı'nın taşmada iki farklı cephesi değil daha önce dile getirilen tüm varlık nitelikleri ve teklifi hiçbir değişiklik olmaksızın korunmaktadır. O'nun kendisi ile başkalarına taşıdığı varlığı aynı türdendir. Yani Platon'un ideaları gibi pay alanla pay veren ayrı türden değildirler ya da Aristoteles'in sureti olduğu gibi özsel olarak başka türden ve benzeri değildir. Farabi sıfatlarla zatı ayrı düşünmeyen bir Tanrı'nın yaratmasından bahsedilir. Böylece Farabi düşüncesinde zat sıfat ayrımı olmaksızın bir Tanrı'yla karşı karşıya kalmaktayız. Diğer bir ifadeyle İlk Olan'ın mutlak özü ile var etmenin kaynağını teşkil eden özü bir ve aynı şeydir, “ O, diğer şeylere varlık vermekle, kendisinin ve özünün sahip olduğu yetkinliğin dışında başka bir yetkinlik kazanmaz” (Farabi, 1980:16). O kendi özünden dolayı hep en yetkin olandır.

İlk varolan, zorunlu olan, ilk akıl gibi kavramlar aynı varlığın gerçekliğini belirtirler. Bu kavramlar birbirlerinden farklı olsalar da aynı gerçeğe delalet ederler. Daha önceki bölümde de belirtildiği üzere Tanrı'nın nitelikleri bütün olarak taşmaya neden olurlar. Tanrı'nın zorunlu birliği, zorunlu olarak zıddının olmayışı, zorunlu olarak ezeli oluşu gibi nitelikler sadece Tanrı'nın kendisiyle zorunlu kalmasına neden olmaz taşma ile diğer var olanların varlığa gelişlerini de gerektirir. İşte bu noktada Tanrı ile var olanlar arasında bağ diğer bir ifadeyle taşma zorunlulukla gerçekleşir.

Sudûr tasavvurunda dikkat edilmesi gereken diğerk bir sorun ise “birden bir çıkar” ilkesidir. Benzer olan benzerini doğurur şeklinde de anlayacağımız bu ilke taşmanın temel dayanak noktalarından biridir. Her bakımdan mükemmel olan Tanrı’dan neden çokluk değil de birlik taşar? Ve taşma sürecinde akılların birbirinden taşması noktasında da hep bu aynı ilke korunmuştur. Akıllar da taşma sürecinde hep bir olanı ve kendi türünde olanı var ederler. Farabi bu ilkeyle âlemde bulunan çokluğu izah etmek ister. Diğerk bir deyişle mutlak anlamda bir olan Tanrı’dan çokluğun oluşumu nasıl anlaşılmalıdır? Bir tarafta her bakımdan bir olan Tanrı öte tarafta çokluklar evreni yani âlem nasıl yan yana gelecektir? Bu çokluk Tanrı’da da birçokluğa neden olmaz mı? Tanrı’nın mutlak birliğine zarar vermez mi? Bu tür sakıncalar sebebiyle tüm sistem “birden bir çıkar” ilkesi düşünülerek oluşturulmuş gibidir. İlk var olan ile âlem arasında kozmik akıllar sıralanmış ve bu akıllar adeta Tanrı ile âlem arasında aracı varlıklar gibi düşünülmüştür. Öte taraftan ortaya çıkanlar da çokluktur. Böylece birden bir çıkar ilkesi ile yaratıklar evrenindeki çokluk da açıklamaya kavuşturulmuştur

2.5. Var Olanların Varlığa Gelişleri

Varlığa gelişte ilk dikkati çeken bir hiyerarşiden söz edilmesidir. Diğerk bir ifadeyle varlığa gelme geliş i güzel olmayıp kendisine varlıktan ayrılan paya ve yakınlık derecesine göre olmaktadır. Hiyerarşinin gerekçesi, her var olanın bulunduğu mertebe ve Tanrı’nın bilgisiyle ilgili olurken öte taraftan Tanrı’ya yakınlık derecesine göredir. En mükemmel olan Tanrı’ya daha yakın olan bu bağlamda diğerk var olanların sıra düzeni içerisinde onlara göre daha üstte yer alacaktır. Tanrı’ya yakın olma sıra düzeniyle ilgilidir. Var olanların tümü, hem varlıktaki mertebelerini, hem de bu mertebelerle tam bir uygunluk içerisinde varlık paylarını Tanrı’dan almaktadırlar. Zira:

“bu sıra, varlık bakımından en mükemmel olanından başlar; onun arkasından kendisinden biraz daha az mükemmel olan şey gelir; onu gittikçe daha kusurlu (noksan) olan var olanlar takip eder. Nihayet varlık bakımından öyle bir aşamaya ulaşılır ki onun ötesine geçilmek istendiğinde var olması asla mümkün olmayan bir şeye geçilmiş olacaktır. Böylece var olanlar dizisi, ötesine geçilmek istenirse ötesinde hiçbir şeyin var olmadığı, daha doğrusu var olmasının mümkün olmadığı bir varlık derecesinde sona erer” (Farabi, 2004:42).

Metinde geçen mükemmellik varlık bakımından mükemmelliktir. Bir varlığın diğerk bir varlığa göre mükemmel olmasının ne olduğu soru konusu edilebilir. Diğerk bir deyişle Tanrı’nın en mükemmel olması diğerk var olanlara nazaran ihtiyaçsız olması (nedensiz

olma) ve akıl, akılsal ve akleden olması dolayısıyladır. Tanrı dışında her var olan eksiktir. Dolayısıyla da mükemmel değildir. Bu noktada soruşturma konusu yapılması gereken bir diğer sorun ise şudur: varlık hiyerarşisinde en mükemmelden en kusurlu olana gidildiğinde varılan nokta var olması mümkün olmayan varlık derecesinde son bulması ile Tanrı'nın ezeli bilgisinin diğer bir ifadeyle yaratması nasıl yan yana gelmektedir? Tanrı ezeli olarak biliyorsa varlıkta bir sondan, var olanın bittiği yerden söz etmek bir çelişki doğurmaz mı? Varlığın son bulmasıyla anlatılmak istenen aslında mümteni varlık gibi durmaktadır. Farabi hatırlanacağı üzere üç tür varlıktan söz eder. Zorunlu varlık, mümkün varlık ve muhal varlık. Bu sıralamayı da VARlık (ontik) açıdan yapar. Ama öte taraftan da bu bölümlemenin mantıksal açıdan yapıldığı görülür. Diğer bir deyişle Farabi düşüncesinde “ varlık”ın kavramsal soruşturması yapıldığını göz önüne aldığımızda mümteni bir varlıktan söz edilse de herhangi bir soruşturma konusu yapılmaz. Ancak varlık bölümlemesinin içinde yer alır. Bu bağlamda varlığın Tanrı'dan mümteni olana kadar hiyerarşik bir sıra izlemesi çelişki doğurmaz.

Var olanların varlığa gelişleri hiçbir var olanı dışarıda bırakmayacak şekilde açıklandıktan sonra her türlü iyiliğin ve yetkinliğin kaynağı olarak Tanrı'dan “ilk meydana gelen şey sayı olarak birdir, o da ilk akıldır. Bu ilk yaratılan akılda araz olarak birçokluk vardır; çünkü o, özü itibariyle mümkün, ilk olduğu için de zorunlu bir varlıktır. Bu sebeple o, zatını da bilir, İlk Varlık'ı da”(Farabi, 2005b:120) İşte bu ilk akılla birlikte çokluk başlar. Bu noktada Tanrı'dan ilk taşanın akıl olduğunu görüyoruz. Bir şey benzerinden çıkar fikrini hatırlatan ilk taşanın akıl olması anlaşılabilir bir özelliktir. Öte taraftan yaratmanın aynı zamanda bir bilme Tanrı'nın bilmesi şeklindeki izahı bu noktada göz önünde tutulmalıdır. Diğer bir deyişle Tanrı'nın varlığı yine ancak kendi türünden bir şeyle bilinecektir. İlk akıl olan Tanrı'nın bilinmesi akıl türünden bir şeyle bilinebilir olmalıdır. Bu ilkenin tüm akıllar boyunca devamlılık arz ettiğini görüyoruz. Başka türlü ifade etmek gerekirse Farabi sudûr nazariyesi boyunca bir şey benzerinden ilkesini kullanmış görünmektedir.

İlk akılla birlikte çokluk başlıyor. Ama ilk taşan sayıca bir(ahad)dir . Tıpkı Tanrı gibi sayıca tektir. Daha önce de belirtildiği üzere “birden bir çıkar” sudûr nazariyesinin temel dayanaklarından biridir. Farabi ilk olanla çok olanı yan yana getirmesinin ilk planda sakıncalarını görmüş olmalıdır. Diğer bir deyişle birden çok olana geçiş

beraberinde her bakımdan bir olan Tanrı'ya çokluk izafe etmek anlamına geleceğinden sudûr boyunca yaratma hep “birden bir çıkar”ı gözeterek sürdürür.

İlk akıl Tanrı gibi sayıca tek olsa da onda mümkün oluşun ve zorunlu oluşun yan yana geldiğini görüyoruz. Diğer bir ifadeyle ilk akılda özünden ileri gelen birçokluk vardır. Ama öte taraftan ilk akıl Tanrı gibi birdir. Tanrı ahad ve vahid şeklinde birken ilk akıl vahid anlamında birdir. Zorunlu ile mümkünün bir arada bulunuşu ilk aklın yöneldiği varlık noktasında çokluğun ortaya çıkmasıyla ilgilidir. Çokluk ilk aklın Tanrı'yı bilmesi ve aynı zamanda kendini bilmesi dolayısıyla Tanrı'dan farklı olarak bünyesinde bu çokluğu barındırması anlamına gelir. İlk akıdan itibaren Faal akıla kadar devam eden akıllar silsilesinde hep bu türden özellik devam edecektir. Her bir akıl Tanrı'yı ve kendi özünü düşünecek bu da çokluğun oluşmasına neden olacaktır. Diğer bir deyişle Tanrı ile akıllar arasında Tanrı'nın tekliğine bir eksiklik getirmeden on akıl ve dokuz göksel cisimle birlikte çokluğa geçiş sağlanacaktır.

Sudûrla birlikte bir varlık hiyerarşisi ve buna bağlı olarak belli derecede yaratıcılar çıkar. Farabi düşüncesinde bilindiği üzere ilk akıl, diğer akıllarla göksel cisimlere ve ay altı âleme geçiş söz konusudur. Sudûr nazariyesinin ilk olandan başlayan, var olmasının mümkün olmadığı varlıklar ve mutlak yaratıcıdan belli bir değerde mutlaklık taşıyan yaratıcılar dizisi karşımıza çıkar. Diğer bir deyişle ilk var olandan taşan ilk akıl kendisinden sonraki varlıkların taşabileceği bir özellik barındırır.

“İlk Var olan'dan İkinci Var olan'ın varlığı taşar. Bu İkinci Var olan da hiçbir şekilde cisimsel olmayan bir tözdür ve o madde de değildir. O hem kendi özünü hem de İlk Var olan'ı düşünür. Kendi özünden düşündüğü şey, özünden başkası değildir. İlk Var olan'ı düşünmesinden dolayı kendisinden zorunlu olarak Üçüncü bir Var olan çıkar. Kendisine has olan özünde tözleşmesinin sonucu olarak ondan zorunlu şekilde İlk Gök'ün varlığı çıkar” (Farabi, 2004:45).

Tanrı'da özü oluşturan şeyle, başkalarına varlık veren şey bir ve aynı anlama gelmektedir. Özün tözleşmesiyle anlatılmak istenen ise işte bu kendine has öz ile varlık veren tözün aynı olmasıdır. Farabi akıllarda da benzer şekilde kendilerine has özlerinde bir tözleşmeden söz eder. Bu ise akılların özellikleriyle ilgili olsa gerektir. Çünkü akılların her birinin kendine has bir varlık türü vardır. Aynı zamanda da kendilerine has bir mertebede bulunurlar. Akılların özlerinin tözleşmesi sonucunda ise göksel varlıklar oluşur. Bu oluşa da sudûr denebilir. Çünkü akılların özlerinin tözleşmesi sonunda Tanrı'nın bilme etkinliğiyle ortaya çıkan şeylere bir denklik söz konusudur.

Diğer bir deyişle Tanrı'dan akılların taşması gibi sadece bu noktada değil, akıllarında göksel varlıkları oluşturmak anlamında sudûruyla karşılaşırız. Tanrı'nın akletmesinde olduğu gibi akıllarında akletmesinden söz eden Farabi, bu akletmeye paralel olarak aynı zamanda bu akıllardaki yaratıcı özelliğe de vurgu yapmıştır. Tıpkı onlar da Tanrı gibi varlık verirler. Bu noktada akılların iki türlü bir akletme faaliyeti içinde oldukları unutulmamalıdır. Akıllar kendi özlerine yönelik akletme faaliyeti sürdürürken öte taraftan Tanrı'yı da aklederler. Kendi varlıklarının mümkün oluşunu aklettikleri anda Tanrı'yı (zorunlu varlık) akletmeleri kaçınılmazdır. Akıllarda Tanrı ile kendi özü arasındaki farklılığı bilincinde olmak söz konusu olmalıdır. Diğer bir deyişle bu bilinç veyahut farkındalık Tanrı ile mümkün oluşun farkına dayanır. Böylece hem mümkün hem zorunlu olan bu akıllardan kendi özlerinin cevherleşmesi ile gök küreleri sadır olacaktır.

İlk aklın Tanrı'yı bilmesi ile ikinci bir aklın ve bu aklın kendi özünü bilmesiyle de İlk Gök meydana gelir. Aynı türden özelliklerle bu oluş sırasıyla Faal akla kadar devam eder. Ayrıca sudûr eden her bir akıldan Tanrı'yı bilmeleri dolayısıyla bir başka akıl sudûr ederken, her bir aklın kendi özünü bilmesi dolayısıyla da sırasıyla İlk Gök, sabit yıldızlar küresi, Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve son olarak Ay küresi sudûr eder. Bu

“ on birinci var olanın varlığı da maddede değildir. O kendi özünü düşünür ve İlk Var olan'ı düşünür. Ancak onunla herhangi bir maddeye ve özneye ihtiyacı olmayan varlık türü, yani tözleri itibariyle akıllar ve akılsallar olan (maddeden) ayrı (mufarık) üstün varlıklar sona ererler. Ay küresi ile de göksel cisimler, yani tabiatları gereği dairesel hareketler yapan cisimler sona ererler” (Farabi, 2004:47).

İlk akıl ile Faal akla kadar olan akıllar silsilesinde mükemmele yakın olmak bakımından bir farktan söz etmek mümkündür. Diğer bir ifadeyle İlk akıl Tanrı'ya en yakın olması gerekçesiyle kendine özgü mertebesinde ilk sırada yer alır. Tüm akıllar göz önüne alındığında ise akılların nitelikleriyle Tanrı'nın nitelikleri birbirine yaklaşır. Farabi, bu konuda şunları söyler:

“on aşkın varlıktan her biri varlık ve mertebesi bakımından biriciktir ve başka hiçbir varlığın onunla aynı varlığa sahip olması mümkün değildir..on aşkın varlıktan her birinin bir zıddı da olamaz... hiçbirinin maddesi olması mümkün değildir... her biri kendi özünü ve İlk Var olan'ı düşünür..mükemmel varlığı ancak kendi özü ile birlikte İlk Neden'in özünü düşünmek sayesinde elde eder” (Farabi, 2004:52,53).

Sayılan tüm bu niteliklerde vurgulanan ise akılların hem var edici aynı zamanda da bilgi verici özelliğe sahip olmasıdır. Başka türlü söylemek gerekirse akılların kendi özlerinden kaynaklanan bir var etme özellikleri vardır. Bu var etme özelliği dolayısıyla da her bir aklın faaliyetine sudûr demekte bir beis yoktur. Akıllar tözlerinde tıpkı Tanrı'da olduğu gibi en üstün mükemmelliğe en başından sahiptirler. Tanrı'nın niteliklerine benzer şekilde akılların da niteliklere sahip olmaları arasında bir temel fark bulunur. Bu fark dolayısıyla da akıllarda zorunlu-mümkün kavramlarının yan yana gelmesi çelişki oluşturmaz. Akılların niteliklerinin kaynağında Tanrı vardır. Başka bir ifadeyle akılların nitelikleri salt kendi özleri gereği ortaya çıkan özellikler değildir. Bu niteliklerin dayanağı, kaynağı netice de Tanrı'dır.

Yukarıda da belirtildiği üzere gerek tür gerekse merteye bakımından birbirinden farklı olan akılların sonuncusu Faal akıldır. Faal aklın sistemde önemli bir yeri vardır. Faal aklın görevlerini sıralayan Farabi, bu aklın ilk olarak “düşünülür kılma” özelliğinden bahseder. Özü gereği düşünülür olmayan ayaltı âlem ile böylece ayüstü âlem arasında bağlantı kurulmuş olur. Örneğin cisim ya da cisimde bulunanların özü gereği düşünülür olmadığını söyleyen Farabi faal aklın onları fiil halinde düşünülür kıldığını belirtir (Farabi, 1980:4). Bu manada Faal aklın işlevi özünde düşünülür olmayan varlıkların adeta kuvveden fiile çıkartılması gibi düşünülür kılar. Diğer bir deyişle Faal aklın bu işlevi insan söz konusu olduğunda da daha bir önem kazanır. Faal aklın insan aklına etkisi ile insan Tanrısallık kazanır. Özü gereği, yaratılışında bilfiil akıl özelliği olmayan insanın Faal akılla birlikte bilfiil akıl kılınacağını söyleyen Farabi bu ilişkiyi açıklamak üzere güneş-göz benzetmesini kullanır. Nasıl ki güneş göze ışık verir ve göz bu ışık sayesinde bilkuvve görücü iken bilfiil gören olursa Faal akıl da insan aklını aynı şekilde etkiler. Faal akıl, insan aklını bilfiil kılar. Böylece “ insan bilkuvve akıl iken bilfiil akıl olur”(Farabi, 1980:5). Bu faaliyetin devamlılık arz ettiğini belirten Farabi insan aklının Faal akıl ile bir yakınlık içerisine gireceğini ona benzer bir duruma geleceğini hatta bu süreçle beraber “maddi düzeyde (heyulani) iken ilahi bir varlık”(Farabi, 1980:5) olacağını söyler. Böylece Faal aklın etkisiyle insan tanrısallaşacaktır. Faal aklın insan aklına yapmış olduğu bu aydınlatma ile insan ile ilahi olan arasında bir köprü kurulmuş olur. Faal aklın bu faaliyetine sudûr demekte mümkündür. Çünkü Faal aklı da tıpkı Tanrı gibi “bilgi verme”, “varlık verme” özelliklerine sahiptir. Bu özellikleri gerekçesiyle de Faal aklın bu faaliyeti sudûr olarak tanımlanabilir.

Sonuç olarak Faal aklın özelliklerini sıraladığımızda ilk olarak onun “düşünülür olmayan şeyleri düşünülür kıldığını”, “ayaltı âlem ile ayüstü âlem arasında aracı konumda olduğunu”, “insanı maddi (heyulani) düzeyden ilahi bir varlık alanına taşıdığını” söyleyebiliriz. Tüm bu özellikleri dolayısıyla da sudûr nazariyesinde Faal akıl merteye olarak diğer akılların en sonuncusu ise de işlevi bakımından önemi kuşkusuzdur.

Farabi El-Medinetü'l-Fazıla adlı eserinde akılları on bir akılda sonlandırırsa da akılların sayısı konusunda net bir bilgi vermez. O “Uyûnü'l Mesail” adlı eserinde akılların sayılarının bilinemeyeceğini söyler(Farabi, 2005b:120). Bizim akıllar konusunda bilebileceğimiz sadece “fa'âl akılların (el-ukûlü'l-fa'âle) maddeden soyutlanmış olan bir fa'âl akılda sona ermesine kadar olanları”(Farabi, 2005b:120) dır. Tüm akıllar özlerinde faaldirler. Ama on birinci aklın Faal akıl adıyla anılması daha ziyade onun ayaltı âlemle kurduğu ilişki dolayısıyladır. On birinci aklın bu adla anılması ve bu mertebede yer alması bu görevi neticesindedir denilebilir.

Ayüstü âlemde yer alan akılların kendi özlerini düşünmeleriyle ise daha önce belirttiğimiz üzere göksel küreler varlığa gelirler. Farabi bu göksel kürelerin “dokuz farklı grupta ve dokuz gruptan (cumla)” (Farabi, 2004:53) oluştuğunu belirtir. Göksel kürelerin varlığa gelme noktasında da taşma faaliyetinden söz edebiliriz. Diğer bir deyişle akılların her birinin kendi özlerini düşünme faaliyeti sonucu oluşan bu gök küreleri ile akıllar arasındaki ilişki de bir tür yaratma faaliyeti, taşma olarak karşımıza çıkar. Her bir göksel kürenin var oluş nedeni akılların düşünmeleridir.

Göksel küreler eksikliğin ilk mertebesini oluştururlar. Eksikliklerinin nedeni ise bileşik yapıli olmalarıdır. Diğer bir ifade ile göksel küreler tıpkı ayaltı âlemde yer alan var olanlar gibi bir taşıyıcıya ve bir nefse sahiptirler. Aynı zamanda yetkinliğe baştan beri sahip olmama anlamında da ayaltı âlemde yer alan cisimlere benzerler.

Göksel kürelerin varlık özellikleri noktasında karşımıza ilk çıkan bu cisimlerin ayaltı âlemde bulunan maddeye sahip varlıklarla aynı cinsten olmalarıdır. Bu göksel kürelerin maddeye benzer taşıyıcıları vardır. Ayrıca onlar surete de sahiptirler. Bu suret sayesinde de özleri ile tözleşirler. Suret bilfiil akıldır. İşte sureti bu bilfiil akıl olması dolayısıyla da varlığını kendisinden aldığı aşkın aklın özünü ve İlk Varolan'ı düşünürler. Tıpkı akıllar gibi göksel cisimlerin de özleri akıl olmakla beraber akılardan farklı olarak gök

kürelerde “kendisini düşündüğü sureti akıl olmakla birlikte göksel cisimlerde akıl olmayan bir akılsal vardır” (Farabi, 2004:54) ve “göksel cisimler özünü teşkil etmeyen bu akılla düşünürler” (Farabi, 2004:54) özünü teşkil etmeyen akılla düşünme faaliyeti nedeniyle de insanla ortak bir şeye sahip olurlar. Daha önce de belirtildiği üzere göksel küreler eksik olsalar da ayaltı âleme nazaran mükemmellik açısından daha üst bir mertebede yer alırlar.

Gök kürelerin tabiatları (nefisleri) sayesinde kendi özlerini, akılları ve Tanrı’yı düşünürler. Bu düşünüşle de yetkinlik kazanırlar. Gök kürelerin hareketleri ise ayaltı âlemdeki cisimlerden farklıdır. Onlar dairevi ve sürekli bir hareket içerisindedirler. Ayüstü âlem dokuz gök küresi ve bu gökkürelerinin kendi özleri olan akıllarına ilaveten bir nefsi ve bir cismi bulunmaktadır. Gerek akıllardan akılların taşması gerekse akıldan gök kürelerin taşması bir çeşit zorunlulukla açıklanmaktadır. Diğer bir deyişle Tanrı’dan akılların taşması ve son olarak göksel kürelerin ve faal aklın müşterek etkisiyle ayaltı âlemin taşması söz konusudur.

Gök cisimlerin nefislerine bağlı olarak ayaltı dünyada ye alan varlıkların ortak unsuru ilk maddenin varlığı ve diğer var olanlar çıkar. Diğer bir ifadeyle maddi dünyadaki çeşitlilik nefislere bağlı olarak Faal aklında etkisiyle taşar. Bu çeşitlilikte aşağıdan yukarıya doğru bir sıra düzeni vardır.

Ayaltı âlemde taşma gök kürelere bağlı olarak zıtlıkların değişmesi, birbirini takip etmesi sonucunda ilk maddede meydana gelen zıtlıklarla olur. Bu varlık mertebesinde ise karşımıza dört unsur çıkar. Gök cisimler bu her bir unsur üzerinde etkide bulunarak, bunlardan diğer var olanların varlığı zorunlu olarak çıkar. Bu tüm diğer var olanlar ise basitten daha karmaşığa bir sıra düzeni içerisinde sırası ile madenler, bitkiler, düşünmeyen hayvan ve düşünen hayvan ve insan yer alır. Bu sıralamada basit olandan karmaşık olana doğru bir hiyerarşinin mevcut olduğunu görüyoruz.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Farabi “önce en mükemmel olan gelir. Sonra en kusurlu olana ulaşıncaya kadar daha çok mükemmelden daha az mükemmele doğru inilir” (Farabi, 2004:59, 60) Ve burada “önce onların en az değerlisi gelir. Sonra kendisinden daha mükemmel bir varlığın olmadığı en mükemmel varlığa ulaşıncaya kadar daha az mükemmelden daha mükemmele doğru gidilir” (Farabi, 2004:51). Ayaltı âlemin unsurları daha önce de belirtildiği üzere

“ateş, hava, su, toprak gibi unsurlarla buhar, alev ve diğerleri gibi unsurlarla aynı cinsten olan şeyler, taşlar ve onlarla aynı cinsten olan madenî şeyler, bitkiler, dil ve düşünce sahibi olmayan hayvanlarla, dil ve düşünce sahibi olan (nâtik) hayvanlar” (Farabi, 2004:50)

dır. Bu unsurların mükemmellik bakımından sıralandığını göz önüne alırsak en sonda yer alan ilk madde en az değerli olurken, en üstte yer alan insan ayaltı âlemde en değerli olacaktır. Bu sıra düzeni içerisinde insandan daha değerli bir unsur yoktur. Çünkü ondan daha mükemmel bir varlık yoktur.

Sık sık vurguladığımız üzere ayaltı âlemdeki işleyiş ayüstü âlemden farklıdır. Ayüstü âlemde baştan verilmiş bir mükemmellik var iken ayaltı âlemde bu mükemmellik çaba sonucu elde edilen bir mükemmelliktir. Tanrı’dan taşan akıllar ve bu akılların kendi özlerinin tözleşmesiyle oluşan göksel küreler ve bu gök kürelerin ve Faal aklın müşterek etkisiyle ayaltı âlemin oluşumu tamamlanır. Bu noktada cisimlerin meydana gelmesinde gök küreler, düşünce âleminde de etkili olan Faal akıldır. Daha önce belirtildiği üzere Faal aklın etkisiyle insan Tanrısallık kazanır. Bu Tanrısallığı ile de ayüstü âlemle irtibat kurabiliyor kısacası aşağıdan yukarıya doğru bir etkinlik gerçekleştirebiliyordu. İnsan akıldan aldığı pay oranında, maddi olandan uzaklaştıkça mükemmele daha çok yaklaşacaktır. Başka bir ifadeyle ayaltı âlemin sıra düzeninin gerekçesi de budur. Mükemmelliğin akılsaldan aldığı pay oranında olduğu düşünülürse bünyesinde akılsal olmayı barındırmayan ilk maddenin sıralamanın en sonunda yer alması kaçınılmazdır.

Sonuç olarak Farabi’nin sudûr nazariyesiyle ortaya koyduğu yaratma modeli varlığı temele alan, onu anlamaya çalışan bir çabanın ürünüdür. Farabi varlık ve var olanlar (birlik-çokluk) arasındaki derin uçurumu kapatıp, ikisinin yan yana getirilmesinin çıkardığı güçlüğü farkındadır. Bu farkındalık nedeniyle böyle bir model ortaya koymuştur.

SONUÇ

Farabi varlığın nasıl vücuda geldiğini anlamaya yönelik çabasında konuya dair görüşlerini sudûr nazariyesi ile ortaya koymuştur. Müslüman düşünür yaratma problemini Tanrı'nın özel varlığı ve bu varlık dolayısıyla "bilmesi" bağlamında ele almış ve açıklamıştır. Farabi Tanrı'nın bu özel varlığından kaynaklanan nitelikleriyle, yaratmayı ilişkilendirmiş sûdur nazariyesini bu niteliklere bağlamıştır. Kuşkusuz bu izahını yaparken de dinin referanslarını felsefî bir dille sistemine uygulamış görünmektedir.

Farabi yaratma konusunu ele alırken öncelikle "varlık" kavramından yola çıkmıştır. Farabi sisteminde varlıklar üçe ayrılmıştır. Kendi özünde zorunlu varlık, kendi özüne göre mümkün ancak başkasıyla zorunlu ve kendi özüne göre mümkün varlıklar. Bunların tekabül ettiği var olanlar ise sırası ile: Tanrı, ayüstü âlem ve ayaltı âlem. Birbirinden ayrı, müstakil varlık dünyaları oluşturmayan bu varlık türleri son tahlilde zorunlu varlığa dayanacaklardır. Diğer bir deyişle birbirinden ayrı gibi görünen varlık türleri tek bir varlıkta sona ererler ki o da Tanrı'dır.

Zorunlu varlık diğer bir deyişle Tanrı Farabi sisteminde bir yandan kendi tekliğinde ortaya konulurken öte taraftan da Tanrı merkeze alınarak niteliklerinin manzarası resmetmeye çalışılmıştır. Sistemin merkezinde yer alan kavramı Tanrı'dır. O'nu anlamak için de bir dizi mukayese ve özellik sıralamıştır. Böylece Tanrı'nın özellikleriyle yani nitelikleriyle O'nun yetkinliğini ve tekliğini hem ontik hem de mantıksal olarak ortaya koymuştur. Tüm niteliklerin ortaya konuluş gerekçesi Tanrı'nın anlaşılması ve yaratılanlarla ilişkiye sokulmasından başka bir şey değildir.

Farabi Tanrı'nın sahip olduğu bu nitelikler uyarınca tüm var olanların varlığa geldiklerini, diğer bir ifadeyle sudûr ettiklerini söylemiştir. Var etme Tanrı'nın özel varlığından ileri gelmiştir.

Sudûr nazariyesinin temelinde ise var etme ve bilme arasındaki gereklilik vardır. Başka türlü söylemek gerekirse özü gereği bilfiil akıl olan Tanrı'nın kendini bilmesiyle sûdur başlar. Farabi için Tanrı'nın biliyor olması ile yaratıyor olması aynı şeydir. Bu bilme ile öncelikle akıllar ve bu akıllara bağlı olarak göksel küreler daha sonra ise ay altı âlem varlığa gelmiştir. Varlığa gelişte son nokta ise maddedir.

Sudûr nazariyesi yaratmaya dair bir dizi problemi de beraberinde getirmiştir. Bu problemlerin başında zaman konusu gelir. Zamana bağlı olarak ise ezililik ve ebedilik problemleriyle karşılaşırız. Sudûr nazariyesiyle ortaya çıkan bir diğer sorun ise zorunluluktur. Zira düşünûre göre Tanrı zorunlu varlıktır ve yaratma O'nun sahip olduğu niteliklerinden ötürü zorunludur. Burada karşımıza birbirine bağlı iki tür zorunluluk çıkar. Bir tarafta Tanrı'nın zorunlu varlık oluşu öte tarafta ise yaratılanların varlığa gelişlerindeki zorunluluk. Zaman, zorunluluk, ezililik, ebedilik gibi ilk etapta sayabildiğimiz tüm bu sorunlar birbiriyle ilişkilidir. Tüm bu problemlerin farkında olan Farabi aslında sûdur nazariyesi ile problemleri çözmek ister gibidir. Denilebilir ki bu sorunlar yaratma teorilerinin tümünde karşımıza çıkan sorunlardır. Diğer bir deyişle yoktan yaratma anlayışında da sudûr nazariyesinde de benzer sorunlarla karşılaşılır. Farabi işte bu sorunlara çözüm amacıyla nazariyesini oluşturmuştur.

Sonuç olarak Farabi'nin sudûr nazariyesiyle Tanrı'nın mutlaklığı ve aşkınlığı ile çokluğu barındıran âlem arasında bir bağ kurmaya çalıştığı söylenebilir.

KAYNAKÇA

- AÇIKGENÇ, Alparslan (1994), "İslam Felsefesinde Varlık Öğretilerinin Öncülleri", *Felsefe Dünyası* , Sayı: 13, 7-16
- AMMARA, Muhammed (1998), *Mutezile Ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, Çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul
- AYDIN Mehmet (1992), *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, İzmir
- AYDINLI Osman (2001), *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara Okulu, Ankara
- AYVERDİ İlhan (2005), *Misalli Büyük Türkçe Sözlüğü*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul
- EYÜBOĞLU Zeki İsmet (1998), *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, Sosyal Yayınları, İstanbul
- FAHRİ, MACİD (1997), *İslam Düşüncesinin Kaynakları*, Uluslar arası İslam Düşüncesi Konferansı, İ.B.B.K.İ.D.B. Yayınları, İstanbul
- FARABİ (2004), *El-Medinetü'l Fâzıla*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara
- _____ (2001), *El-Medinetü'l Fâzıla*, Çev. Nafiz Danışman, Meb. Yayınları, Ankara
- _____ (2005a), *Fusülü'l Medeni*, Çev. Hanefi Özcan, İfav Yayınları, İstanbul
- _____ (2005b), *Uyûnü'l-mesâil*, Çev. M. Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul
- _____ (1980), *Es Siyaset Ul Medeniye*, Çev. M. Aydın, A. Şener, M.R. Ayas, İstanbul
- KOCABAŞ Şakir (2004), *Kuran'da Yaratılış*, Pınar Yayınları, İstanbul
- MÜTERCİM ASIM (1304), *Kamus Tercümesi*, Cemal Efendi matbaası, İstanbul
- NASR SEYYİD HÜSEYİN (2007), *İslâm Felsefesi Tarihi*, Açılım Kitap, İstanbul
- NİŞERYAN Sevan (2002), *Sözlerin Soyağacı Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*, Adam Yayınları, İstanbul
- NEŞŞAR Ali Sami (1999), *İslamda Felsefenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul

- ŞERİF M. M. (1991), *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul
- TOPALOĞLU Bekir (2006), *Allah İnancı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara
- TRİTTON Arthur Stanley (1983), *İslam Kelamı*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara
- ULUTÜRK Veli (1987), *Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, Bayrak Yayınları, İstanbul
- YAZIR Elmalılı Hamdi (1992), *Hak Dini Kuran Dili*, Feza Gazetesi Sadeleştirilmiş, İstanbul
- YILDIZ Sakıp (1992), *Kuran Işığında Yaratılış Konuları*, Dib. Yayınları, Ankara
- YÜCEDOĞRU Tefik (1994), *İslam İtikadında Yaratılış*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa
- YÜKSEL Macit (2001), *Mutezileden Aforizmalar*, Laçın Yayınları, İstanbul
- WATT W. Montgomery (1981), *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Umran Yayınları, Ankara
- WOLFSON Austryn (2001), *Kelam Felsefeleri*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, 2001, İstanbul

ÖZGEÇMİŞ

Elif ERGÜN, 1980 yılında Kocaeli'nde doğdu, ilk ve orta öğrenimini burada tamamladı. 1998 yılında Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde lisans eğitimine başlayan Ergün, 2002 yılında mezun oldu. 2005 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim dalı Felsefe Tarihi Bilim Dalı'nda Yüksek Lisans Programına başladı.