

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI  
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**FÂRÂBÎ METAFİZİĞİNDE İMKÂN KAVRAMI**

Yüksek Lisans Tezi

HATİCE UYARER

İSTANBUL, 2021

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI  
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**FÂRÂBÎ METAFİZİĞİNDE İMKÂN KAVRAMI**

Yüksek Lisans Tezi

HATİCE UYARER

**Danışman: PROF. DR. ÖMER TÜRKER**

İstanbul, 2021

## ÖZET

Fârâbî felsefesinde imkân kavramı, zorunlu ve hakîkî mümkün için kullanılmıştır. Bu çalışma Farabi metafiziğinde; hiyerarşi, yaratma, var olma ve Tanrı'nın ön bilgisi gibi konularla ilgili olması bakımından imkân kavramını ele almıştır. Birincil kaynaklardan yararlanılarak, Fârâbî metinleri incelenmiştir. Sonunda imkânın, metafiziğin kurucu kavramlarından birisi olduğu sonucuna varılmıştır. İmkân; var olan, var olması imkânsız olmayan varlığın en temel kavramıdır. Bu nedenle imkân konusu ele alınarak literatüre katkı sağlamak hedeflenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Fârâbî, İmkân, zorunlu, olasılık, Tanrı'nın ön bilgisi



## ABSTRACT

In Fârâbî's understanding of philosophy the concept of contingency is used for necessity and possibility. As this research takes hierarch, creation, existence, and into consideration within Fârâbî's metaphysics, we can clearly depict that it addresses the concept of contingency. Fârâbî's texts are studied and analyzed by referring to primary sources. The conclusion drawn from the result is that contingency is one of the constitutive concepts of metaphysics. Contingency classifies the ones that exist and the ones which are not impossible to exist. For this reason, what is being aimed at is that the subject of contingency has been made a study of together with in the subject of existence in order to make a contribution to the literature.

**Keywords:** Al- Fârâbî, Contingency, Necessity, Possibility, Foreknowledge of God

## İÇİNDEKİLER

<b>ÖZET</b> .....	<b>i</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>ii</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>iv</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>v</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
I. TEZİN KONUSU VE ÖNEMİ.....	1
II. TEZİN ANA KAYNAKLARI VE İLGİLİ LİTERATÜR .....	2
III. TEZİN KAPSAMI, YÖNTEMİ VE SINIRLARI.....	5
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b> .....	<b>6</b>
FÂRÂBÎ'DE İMKÂN KAVRAMI VE UZANIMLARI .....	6
A. ZORUNLU .....	8
B. MÜMKÜN VE MUTLAK .....	24
<b>İKİNCİ BÖLÜM</b> .....	<b>52</b>
TANRI'NIN ÖN BİLGİSİNİN İMKÂN İLE İLİŞKİSİ .....	52
<b>SONUÇ</b> .....	<b>66</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>70</b>

## KISALTMALAR

C.: Cilt

(Haz.): Hazırlayan

Trc: Tercüme

Bs: Basım

b.: ibn

ed.: Editör



## ÖNSÖZ

İslam felsefesi geleneğinin kurucu filozoflarından Fârâbî'nin imkân kavramı hakkındaki görüşlerini anlamak, onun mantık ve metafizik arasında kurduğu sıkı irtibatı anlamakla olur. Fârâbî felsefesinde metafizik ve mantık arasında köprü vazifesi gören bu kavram, metafizik bahislerde ele alınan zorunlu, mutlak, hakiki mümkün gibi kavramları da içermektedir. Ayrıca ontolojiye dair kuvve-fiil ayrımını içermesi sebebiyle Fârâbî felsefesinin temel kavramlarından biridir. Çalışmada kavramın Fârâbî felsefesinde edindiği yeri belli sorular çerçevesinde aydınlatmaya çalıştık.

Bu çalışmada emeği geçen değerli hocalarıma ve arkadaşlarıma teşekkürü borç bilirim. Çalışmanın konusunun belirlenmesinden itibaren benden desteklerini esirgemeyen, yardıma her ihtiyacım olduğunda beni geri çevirmeyen, bu çalışmayı bitirmem için motivasyonumu korumamı sağlayan değerli danışmanım Prof. Dr. Ömer Türker'e çok teşekkür ederim. Jürimde bulunan Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya ve Doç. Dr. Hikmet Yaman'a tenkit ve önerileri için teşekkür ederim. İslam Felsefesi alanında düşünce dünyama büyük katkılar yapmış Prof. Dr. İlhan Kutluer hocama minnettarım. Üniversite eğitimim boyunca akademik gelişimimi destekleyen Prof. Dr. Recep Şentürk hocama sonsuz minnettarım. Bu çalışmaya değerli önerileri ile katkı sağlayan Prof. Dr. Dimitri Gutas'a teşekkür ederim. Çalışmanın yöntemi konusunda yardımlarını esirgemeyen başta Mustafa Karapınar olmak üzere İbn Haldun Üniversitesi Onur Programı ekibine teşekkür ederim. Çalışmanın tashihinde emeği geçen Zehra Tokcan'a ve Fatma Kübra Akyüz'e minnettarım. Ayrıca çalışmam boyunca manevi desteklerini esirgemeyen Esmâ Dede ve Şenel Korkmaz'a teşekkür ederim.

Bütün eğitim hayatım boyunca çalışmalarımı destekledikleri ve akademiye olan ilgimi canlı tuttukları için annem Zeliha'ya, babam İbrahim'e sonsuz minnettarım. Onların destek ve duaları sayesinde bu çalışmayı tamamladığımı düşünüyorum. Zor zamanlarda çalışmamı destekleyen kardeşlerim Nursena'ya ve Ebrar'a en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Son olarak sevgili eşim Berat Eşgi'ye hoşgörüsü ve desteklerinden ötürü teşekkür ediyorum. Bağlarbaşı 2021

# GİRİŞ

## I. TEZİN KONUSU VE ÖNEMİ

Fârâbî’de imkân kavramı mantık ve metafizik açısından temel kavram olma özelliği taşır. Bu kavram sayesinde mantıktaki modalite fikri metafiziğin varlık anlayışına tatbik edilebilmiştir. İmkân kavramı mantıkta üç ayrı kipi kapsayacak şekilde kurulmuştur. Bu kipler sırasıyla zorunlu, mutlak ve hakîkî mümkün kipleridir. Fârâbî, varlıktaki kuvve-fiil ayırımından hareketle metafizikte zorunlu kipi ile bilfiil olmayı, hakîkî mümkün kipi ile bilkuvve olmayı kasteder. Tezde, bu kiplerin Fârâbî tarafından bilkuvve ve bilfiil varlıklara uyarlanmasıyla meydana gelen metafizik meseleler ve bu nazariyenin beraberinde getirdiği bazı sorular incelenecektir.

İlk bölümün birinci başlığında zorunlu kipinin ontoloji ve epistemoloji ile olan irtibatı araştırılacaktır. Tanrı ve ayırık akıllar için tek bir anlamda kullanılmış gibi görünen zorunlu kipi, Tanrı’ya ayırık akıllardan farklı olarak söylenilmiştir. Buna bağlı olarak kendinde zorunlu ve başkası nedeni ile zorunlu kavramlarının Fârâbî tarafından kullanılıp kullanılmadığı meselesi konu açısından oldukça önemlidir. Ayrıca Tanrı’ya zorunlu kipi yüklenirken Tanrı’nın mahiyetinde bir değişme olup olmadığı meselesi de konunun aydınlatılması gereken yönlerindedir. Son olarak Fârâbî felsefesinde zorunlu kipinin zorunlu kesin ve zorunlu varlık arasında kurduğu irtibat, epistemoloji ve ontoloji arasındaki ilişkiye ışık tutması nedeniyle önemlidir.

İlk bölümün ikinci başlığında mutlak kipi ve hakîkî mümkün kipinin ontoloji ile ilişkisinin incelenmesi planlanmaktadır. Mutlak kipi kendinde kuvvelikten ve fiilikten pay bulundurması nedeniyle zorunlu kavramını tam karşılamaz. Bu sebeple mutlak kavramının bilkuvve varlıkla ilişkisi hakîkî mümkün kipi bağlamında açıklanılacaktır. Varlığın olumlanması ve olumsuzlanması Fârâbî tarafından tek bir konu olarak vaz edilmiştir. Bu durum irdelenerek yoktan yaratma fikri açısından imkânın iki yönünün tek bir konu olması izah edilecektir. Buna ek olarak, ay-altı âlemdeki varlık hiyerarşisinde en düşük mertebede olan maddenin hakîkî mümkün olduğu iddiasından hareketle, ilk maddenin zamansal olarak ezeli olmasına ve bu durumun imkâna yansımalarına değinilecektir. Diğer yandan madde ve

suret irtibatının mutlak kavramı için önemi ele alınmalıdır. Ay-altı âlemde bulunan en nakıs varlıktan en yüce varlığa kadar mevcudâtın madde ve suretle irtibatı incelenecek ve bu irtibatın mutlak kavramına yansımaları tasvir edilecektir. Bunlara ilaveten ay-altı âlemdeki düzen ve devamlılığı sağlayan sadece olmaya kabil mümkün kipler araştırılacaktır. Ayrıca imkânın yönlerinin bir müessir tarafından bilfiil hale getirilmesi ve varlıkta düzeni sağlayan adalet ilkesi gibi konular detaylandırılacaktır.

Hakîkî mümkün kipinin epistemoloji ile olan bağı ikinci bölümde incelenecektir. Varlığa gelmeye ve gelmemeye kabil imkânın iki yönünün gelecekte nasıl belirli önermeler haline gelebildiği tartışılarak, Fârâbî açısından kendinde meçhul mümkün önermelerin Tanrı'nın bilgisindeki yeri ortaya konulacaktır. Tanrı'nın yaratması ve bilmesi arasındaki irtibat tartışılıp belirsiz mümkün önermelerin Tanrı'nın bilgisinden dolayı zorunlu önermelere dönüşüp dönüşmedikleri araştırılacaktır.

İkincil literatürde Fârâbî metafiziğinin kavramlarına dair detaylı çalışmalar oldukça azdır. İmkân kavramına dair yapılan çalışmalar ise genelde İbn Sinâ dönemi ve sonrasını kuşatacak şekildedir. Fârâbî'de imkân kavramına değinen çalışmalar ise imkân kavramını genellikle mantık açısından ele alıp metafizik açısından incelememişlerdir. Fârâbî'de imkân kavramını metafizikle bağlantılı olarak inceleyen çalışmalar ise konunun beraberinde getirdiği sorunları detaylandırmadan açıklamışlar ve bazı sorunlara ise değinmemişlerdir. Bu tez, Fârâbî metafiziğinde imkân kavramına dair ikincil literatürde eksik bırakılan yönleri tamamlayarak literatüre katkı yapmayı amaçlamaktadır.

## II. TEZİN ANA KAYNAKLARI VE İLGİLİ LİTERATÜR

Fârâbî felsefesinde imkân konusunun kaynakları, Fârâbî'nin kendi eserleri ve ikincil literatürde bulunan çalışmalar olarak iki kısımda değerlendirilecektir. Fârâbî'nin kendi eserlerinden sadece ona aidiyeti kesinleşmiş olan eserleri esas aldığımızı belirtmekte fayda vardır. Fârâbî'ye aidiyeti şüpheli eserlerde imkân kavramı ilgili pasajlar olsa da Fârâbî metafiziğinde imkân modalitesinin yerini doğru şekilde tespit etmek için tezde bu bölümlerden faydalanılmamıştır. Ayrıca bu eserlerden hareketle Fârâbî düşüncesine dair yapılan bazı yorumlar eleştirilmiş ve bu şüpheli eserlerin Fârâbî'ye ait olmama nedenleri açıklanmıştır.

Tezde yararlanılan Fârâbî'nin eserlerinden ilki, *el-Medînetü'l-Fâzıla* isimli eserdir. Bu eserde imkân kelimesi kullanmamasına rağmen madde ve bilkuvve varlıklarla ilgili birçok bilgi vardır. Ayrıca eser, bilfiil varlıklarla ve bu varlıkların hiyerarşik düzeniyle ilgili detaylı bilgiler içermektedir. Filozofun konuyla bağlantılı bir diğer eserini *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'dir. Fârâbî'nin metafizik görüşlerini ihtiva eden bu kitap, imkân kavramını mümkün sığasıyla ele almıştır. Mümkünün anlamlarından birinin madde diğerinin madde ve suretten meydana gelen mevcut olduğu bu eserde geçer. Ayrıca eser, ilk madde haricindeki madde fikirlerini de özetletmesi bakımından tezimiz için önemlidir. İmkân konusunda önemli bir diğer eser de *Kitâbu'l-Hurûf*'dur. Kitapta mevcut kelimesinin kuvve ve fiille irtibatı açık bir biçimde ele alınmıştır. İmkânın iki yönüne veya tek bir yönüne kabil mevcutlara değinilmiş, buna ek olarak kuvve halinin imkânda bulunmasının var oluş fikrine yaptığı katkılar açıkça anlatılmıştır. Gayr-ı mevcuttan mümkün bir varlık çıkamayacağı imkân kavramı etrafında özetlenmiştir. Eser sadece bu yönleri ile değil aynı zamanda metafizikte kullanılan mevcut kavramı ile mantıkta kullanılan imkân kavramını metafizik bağlamında birleştirmesi nedeniyle tez için büyük bir öneme sahiptir. *Kitâbu'l-Burhân* zorunlu kesin bilgi ve zorunlu varlık arasındaki irtibata dair içerdiği bilgiler sebebiyle tezde kullanılan kaynaklardan biridir. *Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı* bu tez için önemli olan bir diğer eserdir. Mübahat Türker Küyel tarafından tahkiki ve tercümesi yapılan bu eserin daha çok tahkik kısmından yararlanılmıştır. Eserde zorunlu, mümkün ve mutlak önermeleri mantık açısından ele alınır. Fârâbî bu muhtasarda mutlağı zorunludan ayrı bir şekilde birincil kip olarak ele almıştır. Eser *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*'nin özeti mahiyetinde olsa da bu yönüyle ondan farklılaşır. *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*'de imkân kavramı zorunlu ve mümkünün anlamlarını kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Bu eserde imkân kavramı detaylı şekilde tahlil edilmiş, mümkünün ontoloji ve epistemoloji ile olan bağına dair açıklamalarda bulunulmuştur. Tezde esas alınan ve fikirlerin üzerine inşa edildiği temel kaynak, Fârâbî'nin bu eseridir.

Tezde yararlandığımız Fârâbî üzerine yapılmış çalışmalarını şöyle sıralayabiliriz. Peter Adamson'ın "The Arabic Sea Battle: Al-Fârâbî on the Problem of Future Contingents" isimli makalesinde Fârâbî'nin meçhul mümkün anlayışını bazı açılardan eleştirmiştir. Makale bu yönü ile tezin atfı yaptığı çalışmalar arasına girmiş ve tezde bu eleştiriler

tartışılmıştır. Hüseyin Atay'ın *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma* isimli kitabında zati gereği zorunlu ve başkası nedeniyle zorunlu terimlerinin Fârâbî'ye ait olduğuna dair iddiaları tartışılmış ve eleştirilmiştir. Saf. Z. Chowdhury'nin “Divine Foreknowledge and Free Will: Alfarabi on the Problem of Future Contingents” isimli makalesi, Fârâbî'de meçhul mümkün ve Tanrı'nın ön bilgisi arasındaki ilişkiyle ilgili değerlendirmeler içerdiği için tezde bu çalışmaya da yer verilmiştir. Cüneyt Kaya'nın *Varlık ve İmkân* isimli kitabı Fârâbî'de imkân kavramına dair Türkçe yazılmış eserler içinde imkânın metafizik boyutuna atıf yapan önemli bir çalışmadır. Kitap, Fârâbî felsefesinde imkânın mantık, ontoloji ve epistemoloji ile olan bağını ana hatlarıyla tasvir etmesi yönünden meseleyi anlamada ufuk açıcı olmuştur. “İslam Felsefesi ve Kelâm Açısından Başkasıyla Zorunlu Mümkün Varlık Terimi” başlıklı makalesinde Sibel Kaya'nın zati gereği zorunlu ve başkası nedeniyle zorunlu ayrımının Fârâbî'ye ait olduğu iddiası tezde ele alınmıştır. *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives* isimli kitapta Fârâbî felsefesinde Tanrı'nın bilmesi ve yaratması arasındaki ilişki ele alındığı için tezde bu çalışmaya da değinilmiştir. Gürbüz Deniz'in “Farabi'nin Felsefesi Sisteminde Tanrı'nın Bilgisi” makalesi tezde, Tanrı'nın yaratmasının faal akıl ile irtibatına dikkat çekmesi sebebiyle yer almıştır. Araştırmanın ikinci bölümünde yararlanılan Fehrullah Terkan'ın “Does Zayd Have the Power Not to Travel Tomorrow? A Preliminary Analysis of al-Farabi's Discussion on God's Knowledge of Future Human Acts” isimli makalesi Tanrı'nın ön bilgisine dair Fârâbî'nin görüşlerini en geniş şekilde ele alan makalelerden biridir. Ömer Türker *İslam'da Metafizik Düşünce* isimli kitabında Fârâbî'nin metafiziğini ve imkân hakkındaki görüşlerini tahlil etmiştir. İmkân kavramını Fârâbî metafiziği içinde değerlendiren kitap bu tezin ana şemasının belirlenmesinde büyük bir etkiye sahiptir.

Bu tezde Arapça, Türkçe ve İngilizce olmak üzere üç dilde yapılmış yayınlardan yararlanılmıştır. Fârâbî'nin kendi eserlerinin Arapça metinleri esas alınan tezde doğrudan alıntılar için tercümelerden faydalanılmıştır. Bunun sebebi ise doğrudan alıntılarda kavramları daha doğru çevirilerle ifade etmektir. Görüldüğü üzere ikincil literatürde Fârâbî metafiziğinde imkân konusu oldukça sınırlı çalışma tarafından ele alınmıştır. İkincil literatür değerlendirmesinde yer almadığı halde incelenmiş birçok Türkçe ve İngilizce makale mevcuttur. Fakat bu makalelerin imkânı Fârâbî mantığına hasrettiği ve konuyla ilgili orijinal

ve detaylı bir içeriğe sahip olmadığı farkedildiği için teze katkı sağlamayacağı düşünölmüş ve tezde bu çalışmalara yer verilmemiştir.

### III. TEZİN KAPSAMI, YÖNTEMİ VE SINIRLARI

Bu çalışma ikincil literatürde yeteri kadar ele alınmayan Fârâbî metafiziğinde imkân kavramına odaklanmıştır. Çalışmada Fârâbî'ye aidiyeti kabul edilmiş eserler üzerinden onun imkân hakkındaki görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır. İkincil literatürde Fârâbî'ye atfedilen imkân hakkındaki yanlış görüşler ve ilgili literatürdeki doğru olmayan tespitler ele alınıp filozofun felsefesi ile kıyaslanmıştır. Araştırma esnasında tasviri bir anlatım yapmak yerine Fârâbî metinlerine sorular yöneltmiş ve tez bu sorular çerçevesinde oluşturulmuştur. Bu nedenle çalışmada, Fârâbî felsefesinde imkân kavramının tüm yönlerini değil sadece metafizikle bağlantılı yönlerini ele alınmıştır.

Bu araştırma, Fârâbî'de imkân kavramına yaklaşımların mantıkla beraber metafizik açısından da ele alınmasını destekler. İmkân meselesini derinleştirerek ortaya çıkan sorunları Fârâbî metafiziği ekseninde tartışır. Bu tartışmaların sonucunda daha önce sorulmayan bazı sorulara cevap verilmeye çalışılmış olup literatürde konu ile ilgili yapılan tespitler yeniden ele alınmış ve detaylandırılmıştır.

Fârâbî'nin eserleri çerçevesinde ay-üstü âlemdeki zorunlu varlıkların durumları, ay-altı âlemdeki varlıkların oluş ve bozuluş süreçleri ve bunları meydana getiren müessir fikri, zorunlu, mutlak ve mümkün başlıkları altında incelenmiştir. Bunun yanı sıra zorunlu ve mümkün kavramlarına epistemolojik açıdan bazı sorular yöneltirken mutlak kavramı tezde bu açıdan ele alınmamıştır.



**BİRİNCİ BÖLÜM**  
**FÂRÂBÎ'DE İMKÂN KAVRAMI VE UZANIMLARI**

Fârâbî felsefesinde *imkân* kavramı esas itibariyle üç anlamda kullanılır. Bu anlamlardan birincisi, hakîkî imkân anlamı olup gelecekte bir zamanda gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi mümkün olan şeye denir. İmkân kavramı, Fârâbî metafiziğinin kurucu kavramlarından biridir. Mümkün olarak isimlendirilen ikinci kavram ise *mutlak* kavramıdır. Mutlak, varlık bildirmesi sebebiyle temayüz etmiş bir kavramdır. Aynı zamanda mutlak kavramı, *zorunlu* kavramının bazen bilkuvve, bazen bilfiil olarak isimlendirilen kısmı için kullanılmıştır. Fârâbî ontolojisinde, oluş ve bozuluşa konu olan ay-altı âlemde, dış gerçeklikte tahakkuk etmiş varlıklar için kullanıldığı söylenilebilir. Mutlak kavramı, zorunluluk ve imkân gibi bir cihet belirtmez. Bu nedenle Fârâbî ontolojisinde adeta zorunlu ve mümkün arasında yeni bir zorunlu-mümkün kategorisi olarak vazedilmiştir. Mümkün olarak isimlendirilen üçüncü kavram ise zorunlu kavramıdır. Zorunlu, Fârâbî ontolojisinde hem daima bilfiil olan için kullanılırken hem de bazen bilkuvve bazen bilfiil olanlar için kullanılır. Fârâbî epistemolojisinde ise konusundan ayrılmayan yüklem zorunlu olarak isimlendirilmektedir. İmkân ise bu manaların tamamını kuşatacak şekilde kullanılmıştır.<sup>1</sup>

Yukarıda değinilen üç anlamı kuşatacak şekilde imkân ele alındığında, Fârâbî metafiziğine çeşitli sorular yöneltilmesi gerekmektedir. Bu soruları, şu şekilde özetlemek mümkündür. Soruların birincisi, bilgide ve varlıkta Fârâbî açısından zorunlu ve mümkünün ne olduğudur. İkincisi, zorunlunun ve imkânın ayrık akılların basitliğini bozmadan aynı zamanda Tanrı'nın zâtında bir bölünmeye mahal vermeden Tanrı ve ayrık akıllar için nasıl kullanılabileceği meselesidir. Üçüncüsü, Fârâbî felsefesi açısından Tanrı ve akılların zorunlu olmaları bakımından birbirinden nasıl ve hangi noktalarda farklılaştıkları sorundur. Dördüncüsü, imkânın iki yönünün neden tek bir konu olarak incelendiğidir. Beşincisi, mümkünün bir cihet olarak vaz edilmesinin yoktan yaratma ile nasıl bir ilgisi olduğudur. Altıncısı, hakîkî mümkünün ay-altı ve ay-üstü âlemdeki varlıklara nasıl yüklenebileceği meselesidir. Yedincisi, mümkünün hangi manasının ezeli kabul edildiği ve adalet ilkesinin

---

<sup>1</sup> Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Fârâbî, *Fârâbî'nin Peri hermeneias muhtasarı*, trc. Mübahat Türker-Küyel, 1(Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 1990), 33.

mümkünatı nasıl etkilediğidir. Sekizincisi, mutlak varlık ve mümkün varlık ilişkisi içindeki hiyerarşinin nasıl olduğu ve daima etki eden mümkün varlıkların nasıl değerlendirildiğidir. Dokuzuncusu, mümkünün iki yönünden birini tercih eden mureccihin kim olduğudur. Bu sorulara ek olarak, Tanrının bilgisinde kendinde belirsiz mümkünün nasıl inceleneceği buna bağlı olarak insanın iradesinin Tanrı'nın zorunlu bilgisine izafetle nasıl konumlandırılacağı soruları, imkânın Fârâbî felsefesindeki yerini belirleme noktasında açıklayıcı olabilir.

### A. ZORUNLU

Fârâbî felsefesinde zorunlu kavramı hem varlık hem de bilgi alanında incelenip varlık anlamında zorunlunun mukâbilleri çıkarılırsa, bu kavramın çeşitli metafizik soruları aydınlattığı görülecektir. Aynı zamanda zorunlu kavramı bazı sorunları Fârâbî metafiziği açısından tartışılır hale getirmektedir. Zorunlu kavramı ile aydınlatılan konuların ilki, sudur şemasındaki hiyerarşi meselesidir. Şemanın oluşturulmasında herhangi bir teselsüle mahal vermeden mevcudatın metafizik anlamda fail illeti kurgulanmıştır. Bu fail illetten sadır olan tüm varlıklar belirli bir hiyerarşiye göre sudur şemasına yerleştirilmiştir. Bu dizilimi zorunlu ve mümkün açısından varlıkların mertebeleri şeklinde incelemek gerekir. Sudur şemasındaki hiyerarşi irdelenirken tüm varlığın kendisinden taşıdığı İlk'teki basitlik de korunmak zorundadır. Basitliğin korunması hususunda zorunlu kavramının ilk varlığın basitliğinde herhangi bir bölünmeye mahal vermeden nasıl yüklendiği Fârâbî felsefesi açısından incelenebilir. Ayrıca zorunlunun bir anlamının da daima bilfiil olmak olduğu düşünülürse Tanrı ve ayrık akılların zorunlu olmak bakımından nasıl birbirinden ayırt edildiği sorunsalı ortaya çıkar. Buna ek olarak, zorunlu kavramının olmaması durumunda Fârâbî felsefesinde neler eksileceğinin incelenmesi zorunlu kavramının filozofun felsefesindeki yerini göstermesi sebebiyle önemlidir. Meselenin taalluk ettiği konulardan önce kavramsal olarak zorunlunun anlamına ve kapsadığı manalara bakılması gerekir.

Fârâbî'nin varlık hiyerarşisinde kuvveden fiile geçen mahsusattaki her varlık aynı zamanda zorunlu olarak isimlendirilir. Varlığın iki yönüne de kabil olan mümkün varlığın bu kategorisi, oluş ve bozuluşa konu olur. Bilkuvve olan şeyler cihetinden zorunlu, o bilkuvvelğin bilfiil olabilmesi düşünüldüğünde var olması bakımından mümkün olarak

isimlendirilmiştir. Artık zorunlu, kuvveden fiile geçmiş ve bilfiil varlık kazanmış şeyin ise bir hali olarak değerlendirilir. Kuvveden fiile geçmiş varlıklar ise zorunlu kavramının kapsadığı manalardan biri olan mutlak kavramı ile isimlendirilir. Fakat Fârâbî ontolojisinde zorunlu kavramı asıl itibariyle, daima bilfiil olan varlıkları ifade eder. Daima bilfiil olan varlıkların kuvve olması söz konusu değildir. Çünkü onlarda, fiil kuvveden öncedir. Ayrıca Fârâbî'nin varlık hiyerarşisinde de zorunlu varlıklar tabiatları gereği diğer varlıklardan öncedir.<sup>2</sup> Zorunlunun altında değerlendirilen bir diğer kavram ise *imkânsızdır*. Fârâbî ontolojisinde zorunlu ve imkânsız ilişkisi varlık yönüyle değil delaletleri yönüyle aynı başlık altında incelenmiştir. İmkânsızın var olması düşünülemezken zorunlunun var olmaması düşünülemez. Bu yönüyle zorunlu ve imkânsız süreklilik bakımından aynıdır. Fakat farklılıkları varlık biçimleri ile ortaya çıkar. Biri asla varlık olamazken diğerinin varlık olmaması düşünülemez. Fârâbî bunu şu şekilde anlatır:

يعني الواجب و الممتنع كلاهما ضروريان، و كلاهما يدلان على دوام الوجود و على ازلية، غير أن ذلك على جهة القلب. يعني متى دل احدهما على الازلية في الوجود دل الآخر على الازلية في لا وجود

“Yani vacip ve imkânsız iki zorunludur, ikisi de varlıkta ezeliğe işaret eder, bu birinin diğerinin yerine geçmesiyledir. Yani ikisinden biri ne zaman varlıkta ezeli olmaya işaret etse diğeri var olmamanın ezeliğine işaret eder.”<sup>3</sup>

Bir diğer fark ise zorunluya var olması bakımından mümkün varlık denilirken imkânsıza mümkündür denilemez. İmkânsız birincil bir cihet olarak değil ikincil bir cihet olarak ele alınmış denilebilir. Sonuç olarak Fârâbî felsefesinde zorunlu kavramı, imkânsız ve mutlak manalarını içerecek şekilde incelenmiştir.

Fârâbî ontolojisinde zorunlu varlık; bazen zorunlu için, bazen mümkün varlıklar için, bazen ise daima zorunlu varlıklar için kullanılır. Varlığı daimî olanlar oluş ve bozuluşa konu olmazlar. Bu çıkarıma Fârâbî'nin şu ifadelerinden ulaşılır: “Zarurî: Varlığı daimî

<sup>2</sup> Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 2 (Beirut: Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq Editeurs), 1986),176.

<sup>3</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*.,175-176.

olanlardır. Ortadan kalkmaz. Olmaması hiçbir vakit mümkün değildir.”<sup>4</sup> Zorunlunun varlıktaki bir anlamına kimi zaman zorunlu kimi zaman mümkün denilmesinin sebebi ise ay-  
altı âlemdeki varlıkların kuvveden fiile geçmesidir. Bu bilgi, zorunlu ve bilfiil olmak arasındaki irtibatı göstermesi sebebiyle önemlidir. Kimi zaman zorunlu kimi zaman mümkün, konusu var olduğu sürece var olan ve kendi varlığı devam ettiği müddetçe var olan şekilde ikiye ayrılır. Bu bilgiyi detaylıca özetleyen Fârâbî'nin pasajı şu şekildedir:

“Zarurî, isimde iştirak etmek suretiyle üç şeye söylenir: Birincisi, varlığı ezeli ve ebedî olarak devam eden varlık. İkincisi, konunun varlığı devam ettiği müddetçe bir konuda olan varlık. Gözün maviliği, burnun yassılığı. Üçüncüsü, bir konudaki varlık veya o devam ettiği müddetçe bir konuda devam eden varlık: Zeyd'in ayakta durması. Ayakta durmak, ayakta durmak devam ettiği müddetçe, yani Zeyd ayakta durdukça, Zeyd'de mevcuttur. Bunun gibi, o, Zeyd var oldukça vardır. Asıl zarurî birincisidir.”<sup>5</sup>

Bir konuda bulunan varlık için, nesnelerde bulunan renk örnek verilebilir. O nesne olmadığında taşıyıcısı olmaksızın o rengin de olması düşünülemez. Varlığı kendi varlığına bağlı olan için ise her bir insan ferdinin varlığının o fert var olduğu sürece var olması örneği verilebilir. Bu durumda Fârâbî'nin sudur düzeninde, Tanrı ve ayrık akıllar oluş ve bozuluşa konu olmayıp daima bilfiil oldukları için Fârâbî'nin Tanrı ve ayrık akılları zorunlu olarak ele aldığı düşünülebilir. Fârâbî'nin Tanrı için zorunlu demesi, *el-Medîne'tül Fâzıla* isimli kitabındaki pasajda negatif teoloji üzerinden anlatılmıştır. Örneği ile açıklamak gerekirse; Fârâbî'ye göre ilk varlığın bilkuvve olması ve yokluğu hiçbir vakitte düşünülemez. Konuyu daha açık hale getiren ilgili pasaj şöyledir:

وأما الأول فهو خلو من أبحاثها كلها، فوجوده أفضل الوجود، وأقدم الوجود، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده، وهو من فضيلة الوجود في أعلى أبحاثه، ومن كمال الوجود في أرفع المراتب ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهه عدم أصلا. -والعدم والضعف لا يكونان إلا فيما دون فلك القمر. والعدم هو لا وجود ما شأنه أن يوجد- ولا يمكن أن يكون له وجود بالقوة، ولا على نحو من الأنحاء، ولا إمكان أن لا يوجد ولا بوجه ما من

<sup>4</sup> Fârâbî, *Fârâbî'nin Peri hermeneias* muhtasarı, 29.

<sup>5</sup> Fârâbî, *Fârâbî'nin Peri hermeneias* muhtasarı, 32-33.

الوجود. فلهذا هو أزلي، دائم الوجود بجوهره وذاته، من غير أن يكون به حاجة في أن يكون أزليا إلى شيء آخر  
يمد بقاءه، بل هو بجوهره كاف في بقاءه ودوام وجوده

“...Ama ilk onların tamamından halidir. Dolayısıyla O'nun varlığı varlıkların en üstünü ve en önce olanıdır. O'nun varlığından daha üstün ve daha önce olan bir varlığın bulunması imkânsızdır. Şu hâlde O, varlık üstünlüğü bakımından en yüksek varlık türüne ve varlık yetkinliği bakımından da en yüksek mertebeye sahiptir. Bundan dolayı onun varlığına ve cevherine bir yokluğun ilişmesi asla mümkün değildir. -Yokluk ve zıtlık ay-altı âlem olmadan olmazlar ve yokluk var olamaz- Dolayısıyla O'nun kuvve halinde bir varlığa sahip olması hiçbir şekilde mümkün değildir ve O'nun herhangi bir şekilde var olamaması da imkânsızdır. Bundan dolayı O, ezeli olmak için varlıkta kalmasını/ bekasını sağlayacak başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın zâtı ve cevheri bakımından daimî varlığa sahip olarak ezeldir.”<sup>6</sup>

Bu ise daima bilfiil dediği zorunlu kavramının daima bilfiil olan ilk varlığa söylenebileceğine delil olabilir. Ayrık akıllara gelince Fârâbî, semâvî cisimlerin suretlerinin bilfiil akıl olduğunu söylemiştir. Bunun delili: “إن كل واحد من هذه فصورته عق بالفعل” ibaresidir ve anlamı “Şu hâlde bunların (semavi cisimlerin) her birinin sureti bilfiil akıldır.” şeklindedir.<sup>7</sup> Ayrıca varlığı zorunlu olan İlkten ayrık akılların zorunlu olarak çıktığına dair ifadesi, zorunlu kavramının, Fârâbî tarafından ilk varlığa ve ayrık akıllara söylendiğinin net bir kanıtıdır: “متى وجد الأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عند سائر الموجودات الطبيعية”. Anlamı ise: “Birinci böyle bir varlığa sahip olduğu zaman diğer tabii mevcutların da İlk'ten zorunlu olarak varlık kazanmaları gerekir.”<sup>8</sup> Böylece zorunlu kavramının; konusu var olduğu sürece var olan, kendi varlığı devam ettiği müddetçe var olan ve ezelden ebede var olan olmak üzere üç anlamına ulaşılır.

<sup>6</sup> Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, trc. Yaşar Aydınlı, 2 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 46.

<sup>7</sup> Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 102.

<sup>8</sup> Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 2 (Beyrut: Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq), 1993), 46.

Zorunlu konusunda bilgi ve varlıkta Fârâbî'nin kurguladığı hiyerarşi meselesini irdelemek gerekir. Fârâbî ontolojisinde müşterek isimle kullanılan imkân kavramı zorunluya söylenirken aynı zamanda sudur şemasında hiyerarşik bir sıralama oluşur. Zorunlunun imkânı diğer mevcudattan farklı olarak kendine zıt bir hali kabul etmez. Daha açık bir ifadeyle, daima bilfiil olan ilk varlığın oluşunun herhangi bir evresinde bozuluştan söz edilemez. Fârâbî'ye göre ilk varlığın zıddı olduğu iddia edilirse ilk varlık tamamen bir mâlül konumuna indirgenmiş olacaktır. Mâlül olduğu halde bekâsından hala bahsediliyorsa kendi bekâsı ile illetinin bekâsını paylaşmış olur.

و ما أمكن أن لا يوجد فلا يمكن أن يكون أزلياً، و ما كان جوهره ليس بكاف في بقائه أو وجوده أو بقائه سبب  
آخر غيره فلا يكون أولاً، و أيضاً فإن وجوده إنما يكون لعدم ضده، فعدم ضده إذن هو سبب وجوده، فليس إذن  
هو السبب الأول على الإطلاق

“Var olmaması mümkün olan şeyin ise ezeli olması mümkün değildir. Cevheri, bekâsı veya mevcudiyeti için yeterli olmayan şeyin, varlığı veya bekâsı için kendi dışında başka bir sebebi olur ve bu durumda o, ‘ilk’ olmaz. Yine, onun varlığı ancak zıddının yokluğuna bağlı olur ve bu durumda da zıddının yokluğu onun varlığının sebebi olur. Şu hâlde o, mutlak anlamda ilk sebep olmaz.”<sup>9</sup>

Bu durumda zorunlu ilk varlık, tabiatı gereği mâlül olmayı kabul etmez ve sudur hiyerarşisine uygun olarak ilk olur. Bu ilk varlık aynı zamanda tabiatı itibari ile tamdır ve kendisine varlık hiyerarşisinde herhangi bir nâkısılık izafe edilemez. Fakat imkânını zorunlu ilk varlıktan alan varlıklar nâkısıdır. Fârâbî felsefesinde mümkünâtın nâkısılık durumunu İlk'in tamlığı üzerinden anlatan pasaj şu şekildedir:

و وجود ما يوجد عنده إنما هو على جهة فيض وجوده بوجود شيء آخر، و على أن وجود غيره فائض عن وجوده  
هو، فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنده سبباً له بوجه من الوجوه، لا على أنه غاية لوجود الأول كما  
يكون وجود الابن من جهة ما هو ابن غاية لوجود الأبوين من جهة ما هما أبوان

<sup>9</sup> Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 50-53.

“O’ndan varlığa gelenin varlığı ancak, varlığı başka bir şeyin varlığına bağlı olan bir taşma/ feyz yoluyla ve O’nun dışındaki şeylerin varlığının bizzat O’nun varlığından taşmasıyla gerçekleşir. Buna göre, O’ndan varlığa gelenin varlığı hiçbir şekilde onun sebebi olamaz; ne İlk’in varlığının bir gayesi olma anlamında; tıpkı oğul olması bakımından oğulun, ebeveyn olması bakımından ebeveynin varlığının gayesi olmasında olduğu gibi...”<sup>10</sup>

Sudur şemasındaki imkân açısından da İlk’in tam olmak bakımından eşit olacağı herhangi bir varlık, ilk varlığın birden çok olması anlamına gelmektedir. Bu durum ise varlıkta sonu olmayan bir döngüye sebep olduğundan dolayı Fârâbî açısından daima bilfiil olup mâlûl olmayan zorunlu varlık için söylenemez. Bu deliller ışığında denilebilir ki Fârâbî sudur şemasındaki hiyerarşiyi kurgularken İlk’e söylenilecek zorunlu kavramını sudur hiyerarşisini destekleyecek şekilde kullanmıştır. İlk zorunlu aynı zamanda daima bilfiil olan zorunludur. Bu zorunludan gelen feyizle oluşan ayırık akıllar da feyzin daimî olması nedeniyle daimî zorunlu olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle hiyerarşide zorunlu olmak bakımından ayırık akılların İlk’in zorunluluğu gibi bir zorunluluğa sahip olduğunu iddia etmek sudur sistemi açısından mümkün olmaz. Ay-altı âlemde ise zorunlu kavramının hiyerarşiyeye göre sıralanmasını mutlak başlığı altında incelememiz daha planlı bir tavır olur. Çünkü ay-altı âlemdeki nesnelere değişime konu olduğundan dolayı daima bilfiil olmalarından söz edilmesi mümkün değildir. Bu gerekçe ile bazen bilfiil bazen bilkuvve olanlar, hiyerarşik anlamda ve diğer yönlerden mutlak başlığı altında değerlendirilecektir. Zorunlu kavramı, mutlak anlamını içermeyecek şekilde kullanılırsa hakîkî zorunlu yani ezelden ebede var olan açık hale gelir. İlk varlık ve ondan çıkan ayırık akıllar ezelden ebede zorunludur. Fakat İlk varlık kendinden çıkan diğer varlıkların illetidir. Hiyerarşik bakımdan kendinden çıkanlara eşit olması düşünülemez. Çünkü O, varlık hiyerarşisinde en üst mertebede olan hakîkî zorunlu varlıktır.

---

<sup>10</sup> Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 70-71.

Fârâbî epistemolojisinde zorunlu kavramının, ontoloji ile olan bağı dikkat çekicidir. Fârâbî'nin, ontolojik olarak kurduğu sudur sisteminin bir benzerini aynı zamanda kendi bilgi felsefesinin içinde uygulamış olma ihtimali akıllara gelmektedir. Çünkü Fârâbî epistemolojisinde özellikle *Kîtâbu'l-Burhân*'a bakıldığı zaman zorunlu kavramının epistemolojik olarak filozofun ontolojisinde kullandığı zorunlu kavramına bazı yönlerden benzediği görülecektir. Fârâbî *Kîtâbu'l-Burhân*'da kesin bilgiyi incelediği bahiste zorunlu ve zorunlu olmayan ayırımına yer verir. Ona göre kesin zorunlu, dış gerçekliğin inanılan ile mutabık olması durumudur. Zorunlunun değişmesi hiçbir vakit mümkün değildir. Ayrıca daimî zorunlu bilgi varlığı sürekli olan şeyler için geçerlidir. Zorunlu varlık ve zorunlu kesin birbirine irca edilebileceğine dair *Kîtâbu'l-Burhân*'da oldukça açık ibareler bulunmaktadır. Bunlardan biri şöyledir:

و اليقين الضروري و الوجود الضروري يعكسان في اللزوم. فإن ما يتيقن يقينا ضروريا، فهو ضروري الوجود  
و ما هو ضروري الوجود، فاليقين التام به يقين ضروري

“Zorunlu kesin ve zorunlu varlık gereklilikte birbirine döndürülebilirdir (yen'akis): Zorunlu kesinlikle kesin olarak bilinen şey, varlığı zorunlu olandır ve varlığı zorunlu olana ilişkin tam kesin, zorunlu kesindir.”<sup>11</sup>

Bu bilgiler, zorunlu kavramı çerçevesinde epistemoloji ve ontoloji irtibatını göstermesi açısından önemlidir. Çünkü dikkat edilirse, Tanrı daima zorunlu olduğundan kendini bilmesi daimîdir. Tanrı'nın zâtındaki basitliği düşündüğümüzde ise Tanrı ve bilgiyi aslında birbirinden ayırmamız gerekir. Bu nedenle zorunlu kesin ve zorunlu varlık birbirine irca edilebilir. Aynı durum ayırık akıllar için de geçerlidir. Çünkü sudur sisteminde varlığı daima zorunlu olan şeyler Tanrı ve ayırık akıllardır. Tanrı'dan gelen feyzin daimî olduğu göz önünde bulundurulursa, zorunlu kesin ayırık akıllar için de geçerli olduğu söylenebilir. Fakat Fârâbî, bütünün parçadan büyük olmasını zorunlu kesinine örnek vermiştir.

<sup>11</sup> Ebû Nasr Muallim-i Sâni Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Fârâbî, *Kîtâbu'l-Burhân*, trc. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, 2 (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 4.

اليقين الضروري إنما يمكن أن يحصل في الامور الدائمة الوجود، مثل أن الكل اعظم من الجزء فان هذا الامر لا يمكن أن يتبدل

“Zorunlu kesinlik, ancak varlığı sürekli olan şeylerde mümkün olur. Buna örnek, bütünün parçadan büyük olmasıdır. Çünkü bu durumun değişmesi mümkün değildir.”<sup>12</sup>

Aslında bu denli teknik bir örnek vermesi, *Şerh li-Kitâbi Aristotâlis fi'l-İbâre*'de daima bilfiil olanla ilgili yorumlarını yazdığı kısımda ilk cevherler örneği yerine üçgenin iç açılarını örnek vermesiyle paralel bir tavır olarak anlaşılmaya müsaittir.

فذلك راينا مكان هذه الأشياء التعليمية التي هي بيئة انها لا يمكن تغييرها و تبدلها مكان الازلية، مثل ان المثلث زواياه الثلث مساوية لقايمتين و اشبه ذلك

“Bu nedenle (daha önce geçen) bu şeylerin yerine değişmesi ve dönüşmesi mümkün olmayan üçgenin iç açılarının toplamının iki dik kenarına eşit olması gibi delil olabilecek bir bilimsel örnek verdik.”<sup>13</sup>

Ayrıca bu mesele zorunlu açısından ele alındığı için zorunlu olmak bakımından ister geometriden bir örnek verilsin ister varlığı daima bilfiil olan varlıklardan örnek verilsin, örneklerin sadece daima zorunlu olmak bakımından, ortak bir başlık altında değerlendirilebileceği görülecektir. Bu nedenle Tanrı'ya veya ayrık akıllara zorunlu kesinlik kalb edilmesi yorumu Fârâbî felsefesinden uzak bir yorum olarak değerlendirilmemelidir.

Zorunlu kavramı, Fârâbî'nin *Kitâbu'l- Burhân*'ında zorunlu olmayanla beraber açıklanmıştır. Daima kesin olanın zorunlu olduğu ifade edilirken sadece belirli bir vakitte kesin olanın ise zorunlu olmadığı belirtilmiştir. Bir bilginin var olması ise kıyasla veya kıyasız olarak ele alınmış, kıyasla bilinen ise bizzat ve bi'l- 'araz olmak üzere iki isimle incelenmiştir. Bizzat olan zorunlu kesin, Fârâbî'ye göre ya kıyas olmaksızın yahut kıyasla bilinir. Kıyas ise kıyas gerektirmeyen yani evveli veya tecrübi bilgilerden hareketle kurulur.

<sup>12</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l Burhân*, 3.

<sup>13</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbare*, 191-192.

Fârâbî'ye göre tecrübi bilgiler de evveli bilgilere dayandığından dolayı ontolojide zorunlunun mutlakla olan ilişkisi gibi bir irtibatın zorunlu kesinle zorunlu olmayan kesin arasında da olduğu söylenebilir.<sup>14</sup> Bu deliller de zorunlu kavramının her anlamda Fârâbî'nin ontoloji ve epistemoloji anlayışında merkezi bir yeri olduğunu gösterir. Fakat temel mesele bilgi felsefesinde zorunlu kavramıyla Fârâbî'nin bir hiyerarşi kurgulayıp kurgulamadığı meselesidir. Zorunlu ve zorunlu olmayan bilgi türlerine dair yukarıda geçen ifadelerden faydalanılacak olursa Fârâbî'nin bilgi türleri arasında bir hiyerarşi gözettiği çıkarımını yapmak mümkündür.

Fârâbî'nin zorunlu kavramını varlık hiyerarşisine uygularken ilk zorunlunun varlığını, neden bir basitlikle açıklamaya çalıştığı sorusu akıllara gelir. Çünkü ilk varlığı anlatırken onun tam olduğunu ve bir eksiklikle nitelenemeyeceğini vurgulaması, zorunlu ile mümkün ayrımı açısından dikkat çekicidir.

فإن الأزل منفرد بوجوده، لا يشاركه شيء أصلاً موجود من نوع وجوده، فهو إذن واحد، و هو مع ذلك منفرد أيضاً برتبته وحده، فهو أيضاً واحد من هذه الجهة

“Şu hâlde İlk, kendi varlığında tektir ve O'na kendi varlık türünde var olan hiçbir şey asla ortak olamaz. Şu hâlde O 'bir'dir ve aynı zamanda tek başına bulunduğu mertebesi bakımında da tektir. O bu yönden de 'bir'dir.”<sup>15</sup>

Fârâbî'nin anlatımıyla zorunlu ilk, aynı zamanda diğer tüm varlıklara içkin olamayacak bir varlıktır. Daima bilfiil olan bu basit varlık, vücûtta bilkuvve olmaktan uzaktır ve bu varlığın ezeli bekası Fârâbî'nin sudur sistemi tarafından temin edilir.<sup>16</sup> İlk varlık, tamlığını başkaları ile paylaşmadığı gibi İlk'in zâtında da bir bölünme söz konusu olamaz. Basitliğin korunması çabasının, aslında varlığın ilkesini açıklama yolunda oluşturulan sistemi destekleyici bir unsur olduğu düşünülebilir. Çünkü basitliğini paylaşan bir Tanrı varsayarsak

<sup>14</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l Burhân*, 5-6.

<sup>15</sup> Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 52.

<sup>16</sup> Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 56.

bu Tanrı artık basit olmayacak, böyle bir durumda ise sonsuz failer silsilesi ortaya çıkacağı için Fârâbî'nin anladığı manada bir evren fikrini inşa etmek imkânsızlaşacaktır.<sup>17</sup> Bu sebeple Tanrı'nın hiçbir illeti olmaksızın daima zorunlu varlık olduğunu söylemek, sistemde Tanrı'yı diğer mevcudattan farklılaştıracaktır. Basitliğin temini açısından Tanrı'ya daima bilfiil zorunlu denmesi Tanrı'nın basitliğini ve tamlığını destekler gibi görünse de zorunlu kavramının Tanrı'nın zâtına basitliği bozmadan nasıl yüklendiği sorusu akla gelir. Bunun için Fârâbî tarafından Tanrı'ya diğer isimlerin nasıl yüklendiğine bakmamız gerekir. *El-Medîne'tül-Fâzıla* isimli kitabında Fârâbî, bazı isimlerin ilk varlığa zâtından dolayı, bazı isimlerinse izafetle kullanılabileceğini belirtmiştir.<sup>18</sup> *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye* isimli kitabında ise bazı isimlerin izafetle bazı isimlerin izafet olmadan bazı isimlerin ise tüm varlıkta kullanılması sebebiyle Tanrı için kullanıldığını yazmıştır.

و الأسماء التي تدلّ على الكمال و الفضيلة في الأشياء التي لدينا، منها ما يدلّ على ما هو له في ذاته، لا من حيث هو مضاف إلى شيء آخر ، مثل الموجود والواحد و أشباه ذلك . منها ما يدلّ على ما هو له بالإضافة إلى شيء آخر خارج عنه، مثل العدل والجوّاد . أما فيما لدينا، فإنها تدلّ على فضيلة و كمال جزء ذاته هو الإضافة التي له إلى شيء آخر خارج عنه حتى تكون تلك الإضافة جزءاً من جملة ما يدلّ عليه ذلك الاسم

“Etrafımızdaki şeyler hakkında yetkinlik ve üstünlük bildiren isimlerin – “mevcut”, “bir” ve benzerleri gibi- bir kısmıyla şeyin başka bir şeye zafiyete bakımından sahip olduğu şeye değil, kendi zatına [sahip olduğu şeye] delalet olunur. “Adil” ve “cömert” gibi bir kısmıyla ise, şeyin, kendinin dışında olan bir başka şeye izafet sebebiyle sahip olduğu şeye delalet olunur. Bu [tür] isimler, bizim yanımızda, öyle bir üstünlük ve etkinliğe delalet eder ki, [onlardan birinin] kendi dışındaki başka bir şeye olan izafeti onun zâtının bir parçasıdır ki böylece bu izafet, söz konusu ismin delalet ettiği bütünün bir parçası olur”<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Ebû Nasr Muallim-i Sâni Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Fârâbî, *İdeal Devlet (El-Medînetü'l Fâzıla)*, trc. Ahmet Arslan, 1 (Ankara: Vadi Yayınları, 1990), 35.

<sup>18</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet (El-Medînetü'l-Fâzıla)*, 50.

<sup>19</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 49-50. Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l Medeniyye*, trc. Yaşar Aydın, 1. Bs (istanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 54.

Görüldüğü gibi bu anlatımların hiçbirinde Fârâbî'nin zorunlu kavramını Tanrı için nasıl kullandığına dair açık bir ibare geçmez. Yapılan alıntılar, ilk varlığa nasıl zorunlu denilebileceğine dair bir yöntem göstermesi açısından önemlidir. Zorunlunun anlamlarına dikkat edildiği zaman Fârâbî'nin varlığı daimî olana zorunlu dediği görülür.<sup>20</sup> Varlığı daimî olan ise ay-üstü âlemde değişime konu olmayan Tanrı ve ayrık akıllardır. Burada zorunlu kavramının Tanrı için ayrık akıllardan farklılaşma nedeni, Tanrı'nın bir neden olmaksızın zorunluluğunun kendinde olmasıdır.<sup>21</sup> Zorunlunun bilfiil olmak anlamı ele alınır bu yönden de zorunluluğun aslında mevcudatta da bulunduğu iddia edilebilir. Fakat Fârâbî tarafından ilk varlığın anlatıldığı hiçbir pasaj bu çıkarımla örtüşmez. Çünkü Tanrı ve mevcudat arasındaki ilişkiye bakılırsa Fârâbî'nin Tanrı'yı aşkın bir varlık olarak anlattığı açık bir biçimde görülür. Bu nedenle zorunluluğun Tanrı için söylenmesi, yine Tanrı'nın zâtına has olmalıdır. Çünkü Tanrı, daimî olarak ve zâtı sebebiyle zorunludur. Sonuç olarak Tanrı'ya zorunlu denilmesi tıpkı tam denmesi gibi onun zâtındandır ve onda herhangi bir bölünmeye mahal vermediği söylenebilir. Fakat Tanrı, ayrık akıllar ve semavî cisimler arasındaki farkı zorunluluk bağlamında belirginleştirmek gerekir.

Fârâbî'nin zorunlu ve mümkün ayırımında zorunlu kavramının açıklama gücü ilk varlığın ve ayrık akılların diğer varlıklara ve birbirlerine içkin olmayışı ile ortaya çıkar. Fârâbî'nin, Tanrı tasvirini negatif teoloji ile yaparken basitlik bakımından aslında ayrık akılları Tanrı'dan ayırmaya meyyal bir dil kullandığı söylenilebilir. Örneklendirmek gerekirse, isimler meselesinde Tanrı için kullanılan isimlerdeki kategorizasyon ve açıklamanın bir benzerinin, Fârâbî tarafından ayrık akıllar için yazılmadığı söylenebilir.<sup>22</sup> Buna ek olarak Tanrı'nın zâtının tekliği ayrıca ilk varlığın diğer varlıklardan ayrıldığına dair ibarelere yer vermesi bu iddiasını güçlendirebilir.<sup>23</sup> Fakat daima bilfiil olan Tanrı'nın, ayrık akılların ve semavî cisimlerin zorunlu olmaları bakımından nasıl ayırılması gerektiği sorunu,

---

<sup>20</sup> Fârâbî, *Fârâbî'nin Peri hermeneias muhtasarı*, 32-33.

<sup>21</sup> Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*, 1 (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 233.

<sup>22</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 49-51.

<sup>23</sup> Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 54.

Fârâbî'nin felsefe dilinin meylinden öte deliller gerektirir. Akıllar Tanrı'dan taşan zorunlu varlıklardır ve zorunlu olmaları bakımından Tanrı ile aralarında ilk bakışta bir fark görülemeyebilir. Fakat zorunlu kavramının Tanrı'ya, ayırık akıllara ayrıca semavî cisimlere yüklenmesinde bir fark olup olmadığına bakmak gerekir. Ayırık akılların birbirini ardından taşmalarının sonucunda gök cisimleri meydana gelir ve bu gök cisimlerinde nefis bulunmaktadır. Gök cisimleri, cismani cevherlerdir. Bu cevherler bilfiil olmak için bir sebebe ihtiyaç duyarlar.

و جوهـر كـلّ واحد من السماوات مركّب من شيئين: من موضوع و من نفس و النفس التي في كلّ واحد منها موجودة في موضوع هي مع ذلك أجزاء النفس التي هي عقل بالفعل بأنها تعقل ذاتها و تعقل الثاني الذي عنه وجودها و تعقل الأوّل. و جواهر الأجسام السماويّة تنقسم بها هي جواهر إلى أشياء كثيرة، و هي من مراتب الموجودات في أوّل مراتب النقص لأجل حاجة الشيء الذي به تتجوهر بالفعل إلى موضوع ما. فهي لذلك تشبه الجواهر المركّبة من مادّة و من صورة

“Semâlardan her birinin cevheri iki şeyden, bir mevzudan ve bir nefisten mürekkeptir. Onların her birinde bulunan nefis hem bir mevzuda bulunur hem de kendi zâtını akletmesi, varlığını kendisinden aldığı İkinciye akletmesi ve İlk'i akletmesi sebebiyle bilfiil akıl olan nefsin parçalarıdır. Semâvî cisimlerin cevherleri, cevher olmaları bakımından birçok şeye bölünür: Onlar, bilfiil cevherleştikleri şeyin belli bir konuya ihtiyaç duyması sebebiyle, mevcutların mertebeleri ile ilgili noksanlık mertebelerinin ilkinde bulunurlar. Bundan dolayı onlar bir madde ve bir sûtreden mürekkep olan cevherlere benzerler.<sup>24</sup>

Bu alıntıdan hareketle, Fârâbî felsefesinde semâvî cisimlerin ve ayırık akılların Tanrı'dan farklılaştıklarını söylemek mümkündür. Çünkü Tanrı, semavî cisimlerin aksine bilfiil olmak için herhangi bir şeye ihtiyaç duymaz. Semavî cisimlerin Tanrı'dan nasıl farklılaştığını belirledikten sonra, ayırık akılların Tanrı'dan nasıl farklılaştığını irdelemek gerekir. Fârâbî, İlk 'ten varlığa gelenin hiçbir şekilde ilk varlığın sebebi olmayacağını

<sup>24</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 53.; Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l Medeniyye*, trc. Yaşar Aydın, 60-62.

söylemiştir.<sup>25</sup> İlk ‘ten varlığa gelen ayrık akıllar daima bilfiil var olmak için ilk varlığa ihtiyaç duyarlar. Diğer taraftan ayrık akıllar kendi zâtları bakımından değerlendirildiklerinde daima zorunlu varlıklardır ve suretlerinin zıtlıkla nitelenmesi yahut suretlerinin konularının yoklukla nitelenmesi mümkün değildir. Sonuç olarak ayrık akıllar bilfiil var olmak için daimî feyize ihtiyaç duymaları bakımından ilk varlıktan ayrılırlar. Ayrıca İlk’in aynı zamanda daima bilfiil olmak bakımından herhangi bir illete yahut şarta bağlı olmaması onu ayrık akıllardan ayırır da bu durum zorunluluk ve imkânın ilk varlığa nasıl yükleneceği sorusunu aydınlatmak için yeterli değildir.

Ömer Türker, Tanrı ve ayrık akılları illet- mâlül ilişkisinin haricinde ayırmanın bir yolu daha olduğunu *İslam’da Metafizik Düşünce* isimli kitabında belirtmiştir. Türker’e göre Fârâbî, imkânı konuda düşünülen ve yüklem olan imkân olmak üzere ikiye ayırmıştır. Failine nispetle Tanrı hariç tüm bilfiil olanlarda mümkün yüklem olurken, sadece oluş ve bozuluşa kabil olan bilfiil varlıkların konularına mümkün denmiştir.<sup>26</sup> Bu açıdan ayrık akıllar için imkân faillerine nispetle yüklem olur. Bu durum hem ayrık akılların suretlerinin basitliğini bozmadan onlara imkân yüklemesi yapılmasını sağlar hem de Tanrı ve ayrık akılların arasında bir fail tarafından meydana getirilip getirilmeme bakımından ayırım yapılmasını sağlar. Bu bağlamda Tanrı ve ayrık akıllar, illet-mâlül ilişkisi çerçevesinde değerlendirecek olursa Tanrı’nın ayrık akılların fail illeti olduğu söylenebilir.<sup>27</sup> Fârâbî felsefesinde illet-mâlül ilişkisine rağmen ilk varlık ve ayrık akılların arasındaki ayırım *bizzat zorunlu ve başkası nedeniyle zorunlu* olarak isimlendirilmemiştir. Fakat illet-mâlül ilişkisi sebebiyle Tanrı’ya Cevad isminin izafe edilmesi gibi Tanrı ve ayrık akıllar arasındaki ayırım da izafet olarak düşünülmüş olabilir.<sup>28</sup> Bu nedenle Tanrı ve ayrık akıllar illet ve mâlül olmaları bakımından ayrılabilir. Aralarındaki ilişki ise zorunlu bir izafiyet ilişkisi olarak tesis edilebilir. Çünkü akıllara feyzin gelmediği farz edilirse akıllar varlıklarını devam ettiremezler. Bu açıdan

---

<sup>25</sup> Fârâbî, *El-Medînetü’l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 70.

<sup>26</sup> Türker, *İslam’da Metafizik Düşünce*, 221-222.

<sup>27</sup> İlhan Kutluer, “İLLİYYET”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 22: 120-121.

<sup>28</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, 49-51.

akıllar mümkündür. Fakat sudur sistemi açısından feyzin herhangi bir zamanda kesilme ihtimali olmadığı için akıllar değişime uğramamaları bakımından zorunlu varlıklar olarak sudur sistemine dâhil olacaktadırlar. Bu açıdan akılların mâlül olmaları nedeniyle mümkün, illet-mâlül ilişkisinin devamlı olması sebebiyle zorunlu varlıklar olduğu söylenebilir. Buna rağmen sonraki dönemlerde olduğu gibi zâtı gereği zorunlu yahut başkası sebebiyle zorunlu ayırımının Fârâbî felsefesinin genel kabulü olmamasının nedeninin açıklanması gerekir.

*Uyûnü'l Mesâ'il* isimli Fârâbî'ye atfedilen bir kitapta zâtı gereği zorunlu ve başkası sebebiyle zorunlu varlık ayırımına yer verilmiştir. Fakat Cüneyt Kaya *Varlık ve İmkân* isimli kitabında bu eserin Fârâbî'ye aidiyeti konusunda ihtilaflar olduğunu belirtir.<sup>29</sup> Ayrıca *Uyûnü'l Mesâ'il*'in tamamı incelendiğinde zorunlu ve mümkün kavramı ile ilgi olarak Fârâbî'nin imkâna ve zorunluya dair görüşlerini yazdığı diğer kitaplarından farklılık gösterir.<sup>30</sup> Çünkü *Şerh li-Kitâbi Aristotâlis fi'l- 'İbâre* 'de ve *Perihermenias Muhtasarın* 'da zâtı gereği ve başkası sebebi ile zorunlu ayırımına dair net bir tasnif yahut açıklama yoktur. Oysa *Uyûnü'l Mesâ'il* isimli kitapta, zâtı gereği zorunlu ve başkası sebebiyle zorunlu olana dair kavramlar ve açıklamalar oldukça açık ve anlaşılır cümlelerle bulunur. Bu nedenle, Fârâbî'de imkân kavramını konu edinen bu çalışma için *Uyûnü'l Mesâ'il*'de geçen bilgileri kesin şekilde Fârâbî'ye nispet etmek ve o bilgilerden faydalanarak imkân kavramını açıklamak doğru olmaz. Fakat Sibel Kaya mümkün kavramına değindiği “İslam Felsefesi ve Kelâm Açısından Başkasıyla Zorunlu Mümkün Varlık Terimi” makalesinde bu ayırımın Fârâbî felsefesine ait bir ayırım olduğu kanaatiyle imkân konusundaki iddialarını temellendirmiştir.<sup>31</sup> Fârâbî felsefesinde imkân kavramını ele alan isimlerden Hüseyin Atay ise *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma* başlıklı kitabında zâtı gereği zorunlu ve başkası

<sup>29</sup> M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, 1 (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 101-102.

<sup>30</sup> Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b Muhammed b Tarhan Fârâbî, *Ba'du resâilü'l-Fârâbî fi'l-felsefiyye = Alfarabi's philosophische abhandlungen*, 1 (Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1999), 56-66.

<sup>31</sup> Sibel Kaya, “İslam Felsefesi ve Kelâm Açısından Başkasıyla Zorunlu Mümkün Varlık Terimi”, *Bilimname*, 35 (2018): 538-543.

nedeniyle zorunlu gibi bir ayrımın Fârâbî’de net olmadığını ifade eder. Fakat yazar Fârâbî’nin kendisi nedeniyle zorunlu kavramını dini görüşünü korumak, başkası nedeniyle zorunlu kavramını ise felsefi görüşünü korumak için kullandığına dair bir kanıya sahiptir.<sup>32</sup> Fakat Hüseyin Atay, dini ve felsefi söylem farkının zorunlu ile ilişkisini, kitabında yeteri kadar delillendirememiştir. Ömer Türker ise *İslam’da Metafizik Düşünce* isimli kitabında zâtı gereği zorunlu ve başkası nedeniyle zorunlu ayrımının Fârâbî tarafından açıklanmadığını belirtir.<sup>33</sup> Bu verilerden hareketle Fârâbî felsefesinde zorunlunun kendi içinde zâtı gereği ve başkası nedeniyle zorunlu olmak üzere iki kısma ayrıldığını söylemek oldukça şüpheye açık bir yorum olur. Bu nedenle ilk varlık ve ayrık akılları Tanrı’dan ayırmak için zâtı gereği zorunlu ve başkası nedeniyle zorunlu kavramlarının kullanılması hem literatürdeki bilgiler ışığında hem de Fârâbî’nin zorunluya dair genel tasviri nedeniyle mümkün değildir.

Fârâbî felsefesi açısından Tanrı ve ayrık akılların zorunlu olarak isimlendirilmemesi ihtimali ele alınacak olursa teoride birçok eksiklik açığa çıkacaktır. Filozofla ilgili, Batlamyus kozmolojisi ile metafizik anlayışını dönemine uygun şekilde yorumladığına dair bir sav vardır.<sup>34</sup> Akılların Tanrı’dan sudur ettiği ile ilgili pasajlarda Fârâbî’nin akılları gezegenlerle uyumlu olarak eşleştirmesi bu savı temellendiren bir örnek olabilir.<sup>35</sup> Bunun gibi nedenlerle bu sav doğru sayılacak olursa aslında zorunlu ile bağlantılı olan bir kozmoloji olduğu fark edilir. Bu kozmolojiye dayalı metafizik anlayıştan zorunlu kavramı kaldırılırsa ne gibi sorunlarla karşılaşılabileceğini incelemek gerekir. Ayrıca zorunlunun sistemden kaldırılmasının kozmolojiden bağımsız olarak metafizik açıdan getireceği sıkıntılarında incelenmesi gerekecektir. Kozmoloji açısından ay-üstü âlemdeki varlıkların daima bilfiil olmayışından bahsetmek, ay-üstü âlemdeki varlıkların adeta oluş ve bozuluşa konu olan varlıklar gibi bilkuvv ve olabilme ihtimalinden söz etmek anlamına gelecektir. Bu ise değişimi

---

<sup>32</sup> Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma.*, 1 (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 35.

<sup>33</sup> Türker, *İslam’da Metafizik Düşünce*, 230.

<sup>34</sup> Ömer Türker, *Varlık nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, 1 (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 107.

<sup>35</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet (El-Medînetü’l Fâzıla)*, 51-53.

beraberinde getirecektir. Oysa ay-üstü âlemde değişimin söz konusu olması kozmolojiye aykırıdır. Ayrık akılların zorunlu olmayışı, türsel hakikatin belirlenmesinin devamlılığının daimî olmayan varlıklara yüklendiği anlamına gelir. Bu nedenle ay-altı âlemdeki değişimin dengeleri de kendi zâtları değişen varlıklara bağlı olmuş olacaktır. Bu ise ay-altı âlemdeki türlerin âdilce var edilmesinin önüne geçmiş olur. Çünkü semâvî cisimlerin hareketleri ile meydana gelen zıtlıklar aynı zamanda adâletin tecellisidir.<sup>36</sup> Ay-altı âlemdeki oluş ve bozuluşun temellendirilememesi gibi bir sorunun önüne geçmek ve kozmoloji ile ortak bir dil yakalamak için Fârâbî, ayrık akılları zorunlu olarak isimlendirmiş olabilir. Metafizik açıdan bir diğer sıkıntı ise şudur: Tanrı bilirse ayrık akıllar Tanrı'dan sudur eder. Bu ise, bilmenin aynı zamanda bir çeşit taşma olduğunu gösterir. Şayet Fârâbî, ayrık akılların tamamen bilfiil varlıklar olmadığını düşünseydi, Tanrı gibi tam bir varlıktan madde gibi bir eksikliğe geçişteki hiyerarşi tamamen bozulurdu. Tam ve daima bilfiil varlıktan, doğrudan bilkuvve olmaya da elverişli bir varlık sudur ederdi. Bu durum ise irade izafe edilmeyen Tanrı'nın âlemle arasındaki irtibatı koparmak anlamına gelebilirdi. Yahut Tanrı'ya irade izafe edilmesi gerekebilirdi. Çünkü metafizik anlamda hem birden bir çıkar ilkesi ihlal edilebilir hem de tam ve nâkıs arasındaki irtibatın akla uygun tesis edilmesi zorlaşabilirdi. Böylece mümkün varlığın kuvveden fiile gelmesini gerektiren mureccihin doğrudan Tanrı olması gerekebilirdi. Tanrı'ya irade izafe edilmesi ise Fârâbî'nin daima bilfiil ve zâtında bölünme kabul etmeyen Tanrı tasavvurundaki basitliği bozmak anlamına gelebilirdi. Tanrı ve irade arasındaki ortak payda ise bu felsefeyi birden çok Tanrı açmazına sürükleyebilirdi. Ezelî ilahlar problemi ise felsefedeki süreklilik probleminde bir paradoks oluşturarak sistemi gerçek halinden oldukça farklı bir noktaya doğru evirebilirdi. Nedensellik ilkesi de bu durumda tamamen ihlal edilmiş olurdu. Bu nedenlerden ötürü Tanrı ve âlem irtibatında zorunlu ve mümkün arasında fark gözetilmemesi; varlık hiyerarşisini bozarak aynı zamanda mâhiyet, nedensellik gibi kavramların anlamlarını değiştirir. Varlık anlamı gerçeklikten uzaklaşmış olur. Bu nedenlerden ötürü zorunlu kavramı, değişim, süreklilik ve umuru amme

---

<sup>36</sup> Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 122.

bahisleri arasındaki tutarlılığın sağlanmasında Fârâbî'nin metafizik sisteminin vazgeçilmez kavramlarından birisidir.

Sonuç olarak Fârâbî zorunlu kipini kendi var olduğu sürece var olan, konusu devam ettiği müddetçe var olan ve ezelden ebede var olan şeklinde üçe ayırır. İmkânsız kavramını ikincil bir kip sayar ve zorunlu kipi kapsamında değerlendirir. Fârâbî'nin varlık hiyerarşisinde ezelden ebede var olan zorunlu, ilk varlıktır. Ayrık akıllar da ezelden ebede var olan zorunlu varlık olarak değerlendirilse de Tanrı'dan taşınmaz bir şekilde zorunlu olmalarından dolayı ilk varlığın yani Tanrı'nın mertebesinde değildirler. Zorunlu olmaları da Tanrı'dan taşınmaz feyizin sürekliliği sayesinde. Buna rağmen Fârâbî felsefesinde zâtı gereği zorunlu ve başkası nedeniyle zorunlu ayırımına rastlanmaz. Zorunlu kavramı epistemolojik açıdan zorunlu varlığa dönüştürülebilir. Bu nedenle Tanrı ve ayrık akıllara zorunlu kesin denilir. Tanrı'nın mahiyeti basittir, fakat ona zorunlu varlık veya zorunlu kesin gibi özelliklerin yüklenmesi tıpkı Tanrı'ya tām denilmesi gibi bu basitliğe zarar vermez. Zorunlu kavramı, mümkün kipi kapsamında ele alınmış ve Fârâbî felsefesinde bilfiil kavramının karşılığı olmuştur.

## B. MÜMKÜN VE MUTLAK

Mümkün kavramının Fârâbî tarafından müşterek isimlendirmeye mutlak, zorunlu ve hakîkî mümkün anlamlarında kullandığı açıktır. Bu bölümde zorunlu ve hakîkî mümkün arasındaki irtibat mutlak kavramı çerçevesinde netleştirilmeye ve hakîkî mümkünün varlıkta tekabül ettiği manalar belirginleştirilmeye çalışılacaktır. Mümkünün Fârâbî metafiziğinde ilişkili olduğu *madde, suret, mevcut, varlık (vücüt)* gibi kavramlar üzerinden mutlak kavramı açıklanmaya çalışılacaktır. Ayrıca imkânın yoktan yaratmayla ilişkisi, hakîkî mümkünün ay- altı ve ay-üstü âlemde hangi varlıklara söylendiği, maddenin mümkün anlamı ve madde anlamındaki mümkünün ezeliyeti, mutlak varlıkların hiyerarşiye göre yerleri tartışılacaktır. Bununla beraber mümkünün müessire ihtiyaç duyup duymaması ve mümkünün iki yönünü tercih eden mureccihin kim olduğu gibi sorular bu bölümün soruları olacaktır. Fakat ilk olarak, hakîkî mümkünün irdelenmesi kavramı daha açık ve anlaşılır kılacaktır.

Fârâbî felsefesinde alt başlık olarak imkân, iki yönün tek bir kavramla ifade edilmesiyle ortaya çıkar. Fârâbî varlığı şu an bilfiil olmayıp gelecekte bir zamanda olmaya da olmamaya da eşit mesafede olan varlığı mümkün olarak isimlendirmiştir.<sup>37</sup> Gelecekte bir vakitte olmak ya da olmamak imkânın iki yönünü ifade eder. Bu iki yön, varlığın bilfiil olmadığı göz önünde bulundurulduğunda aslında tek bir konudur.<sup>38</sup> Çünkü Fârâbî açısından oluş ve bozuluşu varlık ve mevcut çerçevesinde temellendirmenin yolu imkânın iki yönünü tek bir konu yapmasından kaynaklanıyor olabilir. Bu iki yönün tek bir konu olmasının önemi, mutlak ve mevcut ilişkisinin ele alındığı pasajlarda belirginleşecektir. Fârâbî Aristoteles'e yazdığı şerhte ele aldığı mümkünün, insan idrakine izafetle mümkün olan varlık değil kendinde mümkün olan varlık olduğunu söylemiştir.<sup>39</sup> Bu kısımda mümkün ve zorunlu ilişkisini Fârâbî açısından belirginleştirmekte fayda vardır. Ona göre zorunlu için mümkündür demek mümkünün olmaya ve olmamaya kabil iki yönünün zorunlu için de kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Böylece zorunlunun da herhangi bir vakitte olmaması mümkün denilmiş olur. Bu durum ise Fârâbî'ye göre kendinde canlılık olmayan ve canlılığa yakın olmayan kuvveler için doğrudur fakat bunun dışındakiler için yanlıştır.<sup>40</sup> *Şerh li-Kitâbi Aristotâlis fi'l-İbâre* kitabında Fârâbî, vaciple bağlantılı mümkün tasnifinden farklı olarak doğrudan mümkünle ilgili tasnifler yapmıştır. Fârâbî'ye göre mümkün bir şeyin konusuna ya da yüklemine işaret eder.<sup>41</sup> Konuda olan mümkün, *canlılığa yakın zıtlarıyla tek* yahut *canlılığa yakın olmayan* kısım olmak üzere Fârâbî tarafından ikiye ayrılmıştır. Canlılığa yakın olmayan kısmı da *cisimlerin zıtlarıyla sayıldığı şeyler* ve *zıtlarıyla değil kendileriyle tek olan cisimler* olarak ikiye ayırmıştır.<sup>42</sup> Fârâbî'nin mümkün ile ilgili bu tasnifleri, mümkün mutlak ilişkisinin inceleneceği kısımda daha açık hale gelecektir. Mümkün ile ilgili değinilmesi gereken son tasnif ise değişen mümkünün tabiatına dair bir tasniftir. Fârâbî'ye

<sup>37</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 188.

<sup>38</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 168.

<sup>39</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 168-169.

<sup>40</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 178-183.

<sup>41</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 180-183.

<sup>42</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 183-184.

göre değişen mümkün, gelecekte mümkün olmayan bir hale ve gelecekte tek bir kuvve ile iki zıttı yapmaya kabil olma anlamına işaret eder.<sup>43</sup> Bu tasnifin ilki, aslında bilfiil olan varlığı fiilinden alı koyacak bir dış etki olmaması durumu şeklinde anlaşılmaya elverişlidir. İmkânın olmak veya olmamaktan meydana gelen iki yönünden olumsuzu, varlığı sürekli olan tarafından tl kılınmış olmalıdır. Böylece gelecekte bir vakitte olmaması mümkün olmayan anlamı belirginleşmiş olur. İkinici kısımda ise daha önce geçen olmak ve olmamak üzere kategorize edilmiş varlığın iki yönüne de eşit olan mümkün kastedilmiştir. Bu ise Fârâbî'nin hakîkî mümkün dediği mümkündür.

Hakîkî mümkünün gelecekte bir zamanda olmaya da olmamaya da kabil olan kısmı ile alakalı, akla bazı sorular gelmektedir. Bunların ilki, hakîkî mümkünün olmaya da olmamaya da elverişli olan iki kısmının neden tek bir başlık altında ve tek bir kavramla ifade edildiğidir. Olmaya veya olmamaya eşit mesafede olmak ilk bakışta imkân ve imkânsız arasında bir varlık gibi görünse de bu durumun yokluğun nasıl anlaşıldığıyla ilgili olduğu fark edilmektedir. Olmamak kelimesi ile Fârâbî'nin neyi kastettiğine bakılması gerekir. Fârâbî, mevcutla ilgili detayları anlattığı bazı pasajlarında adeta imkânın varlığa gelmeye mukabil olmayan kısmını açıklar. Fârâbî bilkuvve olan mümkün varlığa, bilkuvve mevcut demiştir; bilkuvve mevcudun bilfiil olmaya ya da olmamaya eşit mesafede olduğu ayrımından hareketle bilfiil olmayan mevcudu açıklamıştır.

و منه ما هو مسدّد و مستعدّ أن يحصل بالفعل أو لا يحصل. فالموجود بالقوة فإنّ قوّته تنقسم إلى هذين و لا فرق بين أن نقول القوة أو الإمكان

“Bir kısmı ise bilfiil olmaya ve olmamaya yöneltilip hazırlanmıştır. O halde bilkuvve mevcudun gücü ikiye ayrılır. Kuvve veya imkân dememiz arasında fark yoktur.”<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Fârâbî, *şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 186.

<sup>44</sup> Eb Nasr Muallim-i Sâni Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Fârâbî, *Harfler Kitabı = Kitâbu'l-Hurûf: metin ve eviri.*, trc. Ömer Türker, 1 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 58.

Fârâbî'ye göre aslında mümkün bilkuvve önerme, nefsin dışındaki bir mâhiyet sebebi ile değil nefisteki görelilik sebebiyle olmaya ve olmamaya kabildir.

و أنه ليس يتضمّن إضافة ماهيّة خارج النفس إلى ماهيّة خارج النفس بل إضافة في النفس أحد طرفيها الموضوع و الآخر المحمول، و لا يتضمن أن تكون ماهيّة أحدهما أن توصف بذلك المحمول بل إنّما يتضمّن ما قلناه فقط. و إنّما يتضمّن إضافة ما بها يصير أحد الأمرين خبرا و الآخر مخبرا عنه موضوعا لا غير

“O, nefsin dışında bulunan bir mahiyetin nefsin dışındaki bir mahiyete göreliliğini içermez, aksine nefisteki bir göreliliği içerir ki bu göreliliğin iki tarafından biri konu, diğeri yüklemidir. Yine ikisinden birinin mahiyetinin o yüklemle nitelenmesini içermez, aksine yalnızca söylediğimizi içerir. O, sadece iki şeyden birinin haber ve diğersinin haber verilen konu haline geldiği bir göreliliği içerir, başkasını değil.”<sup>45</sup>

Bu ifadeler aslında olmamaya kabil bir varlık tasavvurunun daima bilfiil olmayan yeni bir varlık kategorisini ihdas ettiği anlamına gelmektedir. Bu varlık taksiminde, varlığın mümkün olmamaya kabil olması, varlığı temellendiren en önemli ilkelerden biridir. Bunun delili ise olmaması mümkünün olması mümkününe zıt bir şekilde tasarlanmasıyla beraber, varlığın bilfiil kategorisinin dışında bilkuvvelik halinin düşünülebilmesini sağlamasıdır. Bu sebeple varlığın hiçlikten çıkması gibi imkânsız bir fikri en baştan bozuyor olması, hakîkî mümkünün önemini belirginleştirir. Fârâbî, antik filozoflardan bazı kimselerin gayr-ı mevcuttan mâhiyeti bulunmayan şeyi anlamaları nedeniyle oluşu ve bozuluşu temellendiremediklerini, her şeyin ezeli ve ebedi olduğunu iddia etmek zorunda kaldıklarını söylemiştir.

و لما كان الأقدمون من القدماء يعلمون في الفلسفة على ما يُفهم من الألفاظ في بادئ الرأي، و كان قولنا غير موجود يُفهم عنه ببادئ الرأي ما ليست له ماهيّة أصلا، و كان ما هو غير موجود هكذا لا يمكن أن يصير موجودا و أن يحصل عنه موجود بالفعل رأوا اما يُحسنّ أشياء تحدث و تحصل بالفعل و كان ما يحدث يسبق إلى النفس إنّه

<sup>45</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı = Kitâbu 'l-Hurûf*, 64-65.

يحدث عن غير موجود، و كان الأسبق إلى النفس عن غير الموجود أنه لا ماهية له أصلاً، لزم عندهم محال، إذ كان يلزم أن يحدث موجود عن غير موجود

“Antik filozofların en eskileri lafızlardan ilk anlaşılın anlamlara göre felsefe yaptıklarından; "gayr-1 mevcut" sözümüzden ilk bakışta kesinlikle mahiyeti bulunmayan şey anlaşıldığından; gayr-1 mevcut şeyin, bu şekilde, mevcut olması ve ondan bilfiil bir mevcudun çıkması mümkün olmadığından; duyumsananların, bilfiil meydana gelen şeyler olduğunu gördüklerinden; akla öncelikle onun gayr-1 mevcuttan meydana geldiği ulaştığından; gayr-1 mevcuta dair akla ilk ulaşın şeyin, onun kesinlikle mahiyeti bulunmayışı olduğundan onlar nezdinde bir imkânsızlık ortaya çıkmıştır. (Çünkü bu takdirde) mevcudun mevcut olmayandan meydana gelmesi (gerekmektedir).”<sup>46</sup>

Buradan anlaşılın şudur: Antik filozoflardan bazıları bilkuvveliği iptal edip mevcudu sadece bilfiil olarak değerlendirmişlerdir. Çünkü gayr-1 mevcutla mâhiyeti bulunmayan şeyi anladıklarına göre imkânsız kelimesinin karşıladığı manayı düşündükleri anlaşılabilir. İmkânsız anlamındaki gayr-1 mevcuttan da bir mevcut çıkması mümkün olamayacağından varlığın ezeli ve ebedi olduğunu söylemek zorunda kalmışlardır. Fârâbî ise gayr-1 mevcudu bir yüklem konudan olumsuzlanması yahut bir yüklem olumsuzlandığı konu olarak ele almıştır.

غير الموجود يدل على سلب محمول عن الموضوع أو موضوع يُسلب عنه محمول ما. و ليس للموجود منها معنى آخر غير هذا

“Gayr-1 mevcut ise bir yüklem konudan olumsuzlanmasına veya bir yüklem olumsuzlandığı bir konuya delalet eder. Ondaki mevcudun bundan başka bir anlamı yoktur.”<sup>47</sup>

Bu duruma, fare kedi olarak mevcut değildir örneği verilebilir. Fakat dikkat edilmesi gereken husus olumsuzlanmanın mevcut için sürekli olduğu durumlarda zorunlu önerme

<sup>46</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı* = *Kitâbu'l-Hurûf*, 61.

<sup>47</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı* = *Kitâbu'l-Hurûf*, 64.

tahakkuk etmiş olur fakat olumsuzlanma sürekli değilse ve bilkuvve ise hakîkî mümkün belirir.

ثم تنقسم هذه بما ينقسم الموجود على الإطلاق، فمنها ما فيه إيجاب هذا الموجود بالفعل دائما، و منها ما فيه نفي هذا الموجود دائما، و منها ما فيه هذا الموجود بالفعل في وقت ما و قد كان قبل ذلك بالقوة. فما كان بالقوة فهو ما دام بالقوة يقال فيه إنه قضية ممكنة، و إذا حصلت بالفعل قيل فيها قضية وجودية

“Sonra bunlar, mevcudun mutlak olarak bölündüğü şeyle bölünürler. Buna göre önermelerin bir kısmında bu mevcudun olumlanması daima bilfiildir. Bir kısmında bu mevcudun olumsuzlanması sürekli dir. Bir kısmında bu varlık, bir vakitte bilfiildir ve bundan önce bilkuvvedir. Bilkuvve olan, bilkuvve olduğu sürece ona "mümkün önerme" denir ve bilfiil olduğunda "vucûdî önerme" denir.”<sup>48</sup>

Varlıkta oluş ve bozuluş olması adına olmaya ve olmamaya kabil mümkünün sürekli olumsuzlanması akla aykırıdır. Buradan hareketle bilkuvve mümkün için olmaya da olmamaya da kabil olma yönlerinin eklenmesi; bilkuvve mümkünün oluş ve bozuluşun temellendirildiği en önemli yapıtaşlarından biri olduğunu gösterir. Bu imkân hali mevcudun imkânsızdan değil bilakis imkânın bizzat kendisinden çıkmasına olanak sağlamıştır. Fârâbî'nin gelecekte bir zaman değişmesi mümkün olup sadece olmaya kabil olan mümkünleri zikrettiğinden daha önce bahsedilmişti. Bu tip mümkünle Fârâbî'nin kastı elbette ezeli bir varlık değildir. Fakat bu mümkün engelleyiciler açısından ele alınırsa mesele daha açık hale gelecektir. Fârâbî'nin, gelecekte bir zaman sadece olmaya kabil olan mümkünü herhangi bir engelleyici olmaksızın var olan mümkün olarak ele aldığı görülür.

و اما الممكن الدال على ما هو بالفعل فانه في الأشياء غير المتبدلة الوجود و غير المتبدلة الاعراض لذلك أن تلك كلها بالفعل

“Mümkün değişmeyen şeylerde bilfiil olana işaret eder. Varlık ve değişmeyen arazların tamamı bu nedenle bilfiildir.”<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı* = *Kitâbu'l-Hurûf*, 65.

<sup>49</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 186.

Fakat gelecekte sadece olmaya kabil olan mümkünün aslında mutlak da olarak ele alındığına rastlanır. Çünkü Fârâbî hakîkî mümkünü sadece olmaya ve olmamaya kabil olan bilkuvve mümkününe hasretmiştir.

و انما الممكن اربعة. احدها ان يُوجد و ان لا يوجد، و الباقية هي انحاء الضروري. فالممكن الدال على معنى الاول يُسميه الممكن بالحقيقة. و انحاء الضروري يسميها الممكن باشتراك الاسم. كذلك يسمي من انحاء الضروري الذي لم يزل و لا يزال، الضروري بالحقيقة

“Mümkün dört kısımdır. Bunlardan biri var olmak ve var olmamaktır, kalanı ise zorunlunun kısımlarıdır. Birinci manaya işaret eden mümkün, hakîkî mümkün olarak isimlendirilir. Zorunlunun kısımlarına da ortak isimlendirmeye mümkün denilir. Aynı şekilde zorunlunun da ezelî ve ebedî olan kısmı hakîkî zorunlu olarak isimlendirilir.”<sup>50</sup>

Dikkatle düşünüldüğünde sadece olmaya kabil olup zıttı ve bir engelleyicisi olmayan şey, bilfiil olup aynı zamanda mutlak kavramının kapsamı içindedir. Bu nedenle, Fârâbî felsefesinde varlığın oluş ve bozuluşunun kendisi ile temellendirildiği mümkün, hakîkî mümkündür.

Mümkün kelimesi, özellikle ay-üstü âlem söz konusu olduğunda müşterek isimlendirme ile kullanılır. Fakat üst başlık olan imkândan ziyade alt başlık olan imkânı Fârâbî'nin ay-üstü âlem için tam olarak nasıl ele aldığına bakılması gerekir. Hakîkî imkân bir kuvve hali olarak düşünülürse ay-üstü âlemdeki Tanrı ve mufârik akıllar ile doğrudan ilintili bir kavram olmadığı görülür. Ay-üstü âlem bilfiil olması nedeniyle bilkuvve olmaya sudur sistemi açısından uygun değildir. Fakat ay-üstü âlemdeki zorunlu varlıklar, onları algılayan mümkün varlıklar tarafından tam olarak kavranamayabilirler. Bu nedenle aslında ay-üstü âlemdeki varlıklar makul olduklarında, kendilerini kavrayan kişinin algısındaki eksiklik sebebiyle mümkün olarak tasavvur edilmeye açıktırlar. Bu konu ile ilgili Fârâbî, onları bilmeyi, ışık ve göz arasındaki metaforu kullanarak açıklamıştır. Nasıl ki göz görürken kendisindeki kabiliyetin sınırlı olması sebebiyle ışığı göremezse zorunlu karşısında da

<sup>50</sup> Fârâbî, *Şerhü'l- Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 188.

mümkün varlığın aklının kavraması Fârâbî'ye göre böyledir.<sup>51</sup> Fârâbî'nin ay-üstü âlemde bulunan zorunlu varlık ve onu kavrayan mümkün akıl arasındaki ilişkiyi izafet olarak alıp imkân ve zorunluluğu birbirinden ayırttığı söylenebilir. Fârâbî, Aristoteles'e yazdığı şerhte bazı şârihlerin, mümkün ile Aristoteles'in bize izafetle mümkünü ele aldığını iddia ettiklerini fakat kendisinin bize izafetle mümkün olanı değil, hakîkî mümkünü ele aldığını belirtir.

انه انما اراد ان ما كان ممكنا في طباعه، ذلك ان الممكن قد يكون في الامر بحسب الاضافة اليها. ذلك اننا نسمي المطلوب المجهول ممكنا، من غير ان يكون ممكنا في طبيعته و ذاته ووجوده. بل نجعل نحن اسم المجهول عندنا الممكن و قالوا ان هذه الشريطة انما شرطها و اراد بها ان ما كان ممكنا، لا بالاضافة اليها و لكن في وجوده و بحسب طبيعته، فليس ابدأ بفعل

“O (Aristoteles) tabiatı gereği mümkünü kastetti. Bu nedenle mümkün bir durumda bize izafetle olabilir. Bunu talep edilen meçhul mümkün olarak isimlendiririz, bunun haricindeki mümkün tabiatı, zâtı ve varlığı gereği mümkündür. Bilakis biz meçhulü mümkün kılarız. Dediler ki şart koşulan bu şartla bize izafetle mümkün olan değil kendinde ve tabiatı nedeniyle daima bilfiil olmayan mümkün olan kastedildi.”<sup>52</sup>

Bu bilgiler ışığında, zorunlunun kendinde hakîkî mümkün olarak düşünülmesi imkânsızken, mümkün varlıktaki akla izafetle mümkün olarak tasavvur edilmesi olasılık dâhilindedir.

Hakîkî mümkünün ay-altı âlemde tam olarak neye tekabül ettiğini incelemek amacıyla Fârâbî'nin ay-altı âlem için yaptığı mümkün tasniflerine bakılması gerekir. Fârâbî oluş ve bozuluşa konu olan mümkünleri iki şekilde ele almıştır. Bunların ilki, sadece madde anlamındaki mümkün, ikincisi ise hem madde hem suretin birlikteliği ile oluşan mümkündür.

الممكن على نحوين: أحدهما ما هو ممكن أن يوجد شيئا ما و أن لا يوجد ذلك الشيء، و هذا هو المادة. و الثاني ما هو ممكن أن يوجد هو في ذاته و أن لا يوجد، و هذا هو مركب من المادة و الصورة

<sup>51</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet (El-Medînetü'l Fâzıla)*, 43.

<sup>52</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 168-169.

“Mümkün iki şekildedir: Onlardan biri, belli bir şey olarak var olması ve bu şey olarak var olmaması mümkün olan şeydir ki bu, maddedir. İkincisi, kendi zâtında var olması ve var olmaması mümkün olan şeydir ki, bu, madde ile sûretten mürekkep olan şeydir.”<sup>53</sup>

Buradan hareketle hakîkî mümkünle doğrudan ilintili olan kısım, mümkünün madde olan anlamıdır. Çünkü madde-suret teorisinde madde ve suret kavramın birleşmesi ile bilfiil varlık meydana geldiğinden dolayı bu varlık doğrudan hakîkî mümkün başlığı altında incelenemeyecektir. Bir diğer sebep ise Fârâbî’ye göre olmaya ve olmamaya kabil olan mümkünün madde olarak isimlendirilmesidir. Ayrıca var olup olmamanın herhangi bir tarafını tahakkuk ettirenin mümkün olmasıdır.

الموجودات المتقابلة إنما تكون بالصور المتضادة، حصول الشيء على أحد المتضادين هو وجوده على التحصيل و الذي به يمكن أن يوجد الوجودين المتضادين هو المادة. فبالمادة يكون وجوده الذي يكون له على غير تحصيل و بالصورة يكون وجوده محصل

“Mütekabil mevcutlar ancak birbirine zıt sûretler vasıtasıyla meydana gelir. Şeyin ikisi tam birine sahip olması onun belirli varlığıdır. Onun birbirine zıt iki varlıkla var olmasını mümkün kılan şey maddedir. Dolayısıyla onun sahip olacağı varlığı madde sebebiyle belirsiz olur; onun varlığı sûret sebebiyle de belirli olur.”<sup>54</sup>

Maddenin tam olarak nasıl bir yapıya sahip olduğunu anlamak adına Fârâbî’nin bazı pasajları önem arzeder. Madde onun felsefesinde zıddı olmayan, bir konuda bulunmayan ve yokluğu düşünilemeyen bir şey olarak tarif edilir.

و المادة تفضل الصورة بأنها لا تحتاج في وجودها إلى أن تكون في موضوع ، و الصورة تحتاج إلى ذلك. و المادة لا ضد لها و لا عدم يقابلها، و الصورة لها عدم أو ضدّ، و ما له عدم أو ضدّ فليس يمكن أن يكون دائم الوجود

“Madde de varlığında bir konuda olmaya ihtiyaç duymaması bakımından sûretten üstündür; sûret ise buna ihtiyaç duyar. Madde bir zıdda da sahip değildir,

<sup>53</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 58.; Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l Medeniyye*, trc. Yaşar Aydın, 70-72.

<sup>54</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 57.; Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l Medeniyye*, trc. Yaşar Aydın, 70.

kendisine karşıt/*mukabil* olan bir yokluğa da. Sûret ise bir yokluğa veya bir bir zat da sahiptir. Bir yokluğa veya zıddı sahip olan şeyin ise daimi varlığa sahip olması mümkün değildir.<sup>55</sup>

Madde sürekli bir varlığa sahipse maddenin geçici varlığı oluşturan mâhiyetten bir parça oluşuna ve ezeli olması konularına odaklanması gerekir. Buradan hareketle maddenin surete bağımlı bir değişken olup olmadığına bakılırsa Fârâbî'nin iki farklı yerde iki farklı ifade kullandığı görülür. İlki, maddenin suretsiz olabileceğini söylediği pasajdır:

أن توجد فيها صورة الشيء و أن لا توجد، بل يمكن أن تكون موجودة من غير تلك الصورة

“Yine maddede şeyin sûretin var olması gibi, var olmaması da mümkündür. Hatta bu sûrete sahip olmaksızın mevcut olması da mümkün.”<sup>56</sup>

İkincisi ise ilk maddenin suretten ayrı düşünülemediğini söylediği pasajdır:

فالمادة الأولى وجودها هو أن تكون لغيرها أبداً و ليس لها وجود لأجل ذاتها أصلاً. فلذلك إذا لم يوجد ذلك الذي هو مفطورة لأجله، لم توجد هي أيضاً. فلذلك لا يمكن أن توجد المادة الأولى مفارقة لصورة ما في وقت أصلاً

“...ilk maddenin varlığı daima başkası içindir ve onun asla kendinden dolayı sahip olduğu bir varlığı yoktur. Bu nedenle, kendinden dolayı var kılındığı bu şey var olmasaydı, o da var olmazdı. O halde, söz konusu sûretlerden biri var olmamış olsaydı, o da var olmazdı. Bundan dolayı, ilk maddenin herhangi bir vakitte belli bir sûretten ayrı olarak var olması asla mümkün değildir.”<sup>57</sup>

Bu iki pasaj çelişiyor gibi görünse de aslında konu üzerinde daha dikkatli düşünüldüğünde Fârâbî'nin çelişki gibi görünen bu ifadelerinin uzlaştırılmasının mümkün olduğu fark edilecektir. Maddenin suretten tamamen ayrılması Fârâbî'nin genel felsefe dili açısından mümkün değildir. Fakat madde, madde olmak bakımından -mutlak manada- diğer

<sup>55</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 39. ; Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l Medeniyye*, trc. Yaşar Aydın, 34.

<sup>56</sup> Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 92-93.

<sup>57</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 59. ; Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l Medeniyye*, trc. Yaşar Aydın, 72.

anlamlardan arındırılarak incelenirse maddenin aslında kendinde ne olduğu ortaya konulabilir. İlk alıntıdan hareketle maddenin suretsiz olabileceğinin söylenmesi, büyük ihtimalle kendinde incelenen maddenin tasavvuru ve bazı suretlerin diğer üst suretler için madde olabilmesi açısındandır. Çünkü maddenin suretle ilk buluşma anı tahayyül edildiğinde yukarıdaki iki alıntı çelişiyormuş gibi görünür. Fakat şu var ki maddenin varlığı zâtı için değil suret içindir ve madde var olmak için surete muhtaçtır. Ayrıca maddenin zamansal olarak bir başlangıcı yoktur. Buna ek olarak, suret var olmak için maddeye ihtiyaç duymasa da madde var olmak için surete ihtiyaç duyar. Birbirinin mütemmimi olan iki varlık, ilk var oldukları anda ayrı düşünülemez.

...لم تكن الصورة موجودة، من جهة أنّ الصورة تحتاج في قوامها إلى موضوع. ثم لكل واحد منها نقص يخصه و كمال يخصه ليس هو للآخر، من قيل أن الصورة بها يكون أن أكمل وجودي الجسم و هو موجود بالفعل. و المادة بها يكون أنقص وجودي الجسم و هو وجوده بالقوة. الصورة توجد لا لأن توجد بها المادة، و لا لأنها فطرت لأجل المادة. المادة موجودة لأجل الصورة. أعني ليكون قوام الصورة بها. فبهذا تفضل الصورة المادة. و المادة تفضل الصورة بأنها لا تحتاج في وجودها إلى أن تكون في الموضوع، و الصورة تحتاج إلى ذلك. و المادة لا ضد لها و لا عدم يقابلها، و الصورة لها عدم أو ضد، و ما له عدم أو ضد فليس يمكن أن يكون دائم الوجود. الصور تشبه الأعراض إذ كان قوام الصور في موضوع و قوام الأعراض أيضا في موضوع

“...Dolayısıyla sûret mevcut olmadığında, madde de mevcut olmaz. Çünkü bu madde gerçekte kendi zâtında asla bir sûrete sahip değildir. Bu nedenle onun sûretten ayrı varlığı anlamsız bir varlıktır. Halbuki tabii şeylerde anlamsız bir şeyin bulunması asla mümkün değildir. Aynı şekilde, madde mevcut olmadığından suret de mevcut olmaz; şu yönden ki sûret var ve sabit olmak için bir konuya muhtaçtır. Sonra, onlardan her birinin diğerinde olmayan, kendine has bir noksanlığı ve kendine has bir yetkinliği vardır. Şundan dolayı ki cismin iki varlığından en mükemmel olanı sûret vasıtasıyla olur ki bu, onun bilfiil varlığıdır; cismin iki varlığından en noksan olanı ise, madde vastasıyla olur ki bu onun bilkuvve varlığıdır. Sûret, ne kendisi vasıtasıyla maddenin var olması için vardır ne de maddeden dolayı yaratılmış olduğu için vardır. Madde ise sûretten dolayı vardır; şunu kastediyorum ki suret onunla kaim olsun diye. İşte bu bakımdan sûret maddeden üstündür. Maddede varlığında bir konuda olmaya ihtiyaç duymaması bakımından sûretten üstündür; sûret ise buna ihtiyaç duyar. Madde bir zıddı da sahip

değildir, kendisine karşıt/*mukabil* olan bir yokluğa da. Sûret ise bir yokluğa veya bir rızık da sahiptir. Bir yokluğa ve yazıda sahip olan şeyin ise daimi varlığa sahip olması mümkün değildir. Sûretler arazlara benzer; zira suretlerin kıvamı bir konudur ve arazların kıvamı da bir konudur.”<sup>58</sup>

İlk madde dışında bir suretin diğer bir üst suret için madde olması Fârâbî felsefesinin temel kabullerindedir.

و أجناس الأشياء الممكنة لها مراتب في الوجود على ما قلناه. فالأدنى منها معين للأعلى عل الوجود الممكن لكل واحد منها. أما الأسطوانات فهي تعين سائرها بأجزائها كلها بالوجوه الثلاثة: بطريق المادّة و بطريق الخدمة و الآلات. و أما المعدنيّة فتعين الباقية ليس بكل نوع منها و لا بكل نحو من أنحاء الإعانة, لكن نوع من طريق المادّة و نوع منه بطريق الخدمة مثل الجبال في كون المياه السافحة من عيون

“Söylediğiniz üzere, mümkün şeylerin cinsleri varlıkta bir takım mertebelere sahiptir. Onların daha aşağı olanı daha üstün olanına, onların her birinin mümkün varlığı için bir yardımcıdır. Unsurlara gelince; onlar, kendilerinin dışında kalanlara bütün parçalarıyla üç yolla; madde yoluyla, hizmet etme ve alet olma yoluyla yardım ederler. Mâdenî olanlara gelince; onlar, geride kalan [türlere] yardım ederler, ama ne onların her bir türüne neden bütün yardım yollarıyla; fakat onların bir türüne madde yoluyla, bir türüne hizmet etme yoluyla -kaynaklardan çıkan suyun meydana gelmesinde dağların yaptığı gibi-...<sup>59</sup>

Bu nedenle suret madde konumunda olunca Fârâbî ondan da sadece madde olarak bahsediyor olabilir. Bu iki ihtimal maddenin aslında bilfiil olduğunda suretten ayrı düşünülmeceğini gösterir. Madde suret içindir ve varlıkta değişim, bilkuvve olan maddenin bilfiil olmasıyla gerçekleşir.

Madde hakkında bu çalışmanın ortaya koyduğu tespitler göz önüne bulundurulacak olursa maddenin nasıl ezelî olduğu sorusu akıllara gelir. Madde-suret ilişkisi ekseninde

<sup>58</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 39.; Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l Medeniyye*, trc. Yaşar Aydın, 32-34.

<sup>59</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 67.; Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l Medeniyye*, trc. Yaşar Aydın, 90.

Fârâbî felsefesi açısından maddenin yani imkânın ezeliğinin incelenmesi gerekir. Ay-altı âlem oluş ve bozuluşa konu olması nedeniyle Fârâbî açısından değişimin konuşulabildiği ve temellendirilebildiği yer olma özelliği taşır. Bu değişim içinde madde gibi mâhiyetin parçası olan şeyler değişim problemiyle bağlantılı olarak incelenmelidir. İlk madde ay-üstü âlemdeki semavî cisimlerin ortak kuvveleri sebebi ile meydana gelmiştir.

فالقوة التي تشترك فيها جملة الجسم السماوي يلزم عنها وجود المادة الأولى المشتركة لجميع ما تحت السماء

“Gök cisimlerinin hepsinin ortak olduğu güçten, gök altı varlıkların hepsinde ortak olan ilk maddenin varlığı zorunlu olarak çıkar.”<sup>60</sup>

Fakat zıt suretlerin varlığı ay-üstü âlemdeki semavî cisimlerin hareketinin izafeti ve nispeti birbirine zıt olduğu için meydana gelir.

و عن اختلاف جواهرها وجود أجسام كثيرة مختلفة الجوهر، و عن تضاد نسبها وإضافاتها وجود الصور المتضادة و عن تبدل متضادات النسب عليها و تعاقبها تبدل الصور المتضادة على المادة الأولى و تعاقبها و عن حصول نسب متضادة وإضافات متعاندة إلى واحد في وقت واحد من جماعة الأجسام فيها اختلاط الأشياء نوات الصور المتضادة و امتزاجاتها

“Onların nispetlerinin ve izafetlerinin zıtlığından birbirine zıt olan suretlerin varlığı; kendilerine ilişen nispetlerin zıtlarının değişmesi ve birbirinin ardından gelmesinden, zıt sûretlerin ilk madde üzerinde değişmesi ve birbirini izlemesi; onların ( semavî çizimlerin ) içindeki bir cisimler topluluğundan, bir ve aynı şeye karşı bir ve aynı vakitte birbirine zıt nispetlerin ve birbirine karşı/ müteânid izafetlerin hâsıl olmasından, birbirine zıt sûretlere sahip olan şeylerin birbiriyle karışması/ ihtilat ve imtizacı lüzûmen meydana gelir.”<sup>61</sup>

Bu alıntılardan hareketle maddenin kalıcı olarak konumlandırılmasının sebebi, ay-üstü âlemdeki semavî cisimler ile ay-altı âlemdeki madde-suret irtibatının bağından

<sup>60</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 55.

<sup>61</sup> Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 112-113.

kaynaklanmaktadır. Dikkat edilirse madde, semavî cisimlerin kuvvelerindeki ortaklık sebebiyle oluştuğundan dolayı Fârâbî maddenin zıddı olmadığını savunmuş olabilir. Fakat semavî cisimlerin hareketlerindeki zıtlıklar sebebiyle meydana gelen suret zıddını barındırır. Bu ise suretin değişimi sağlayan temel unsurlardan biri olduğunu açıklamak için yeterli bir kanıttır. Ayrıca bu sistemde semavî cisimlerin hareketlerinin sürekli olduğu da göz önünde bulundurulursa aslında ay-altı âlemdeki ilk maddenin ve ilk suretin sudur sebebiyle zamana bağlı oluşmadığı görülecektir. Bu nedenlerden ötürü madde, Fârâbî felsefesinde zamansal olarak ezeldir denilebilir. Maddenin hakîkî mümkün anlamında kullanıldığı göz önünde bulundurulursa bu da Fârâbî sisteminde hakîkî mümkünün ezeli olduğu anlamına gelir. Maddenin zıddının olmaması ve gök cisimlerinin ortak olduğu güçten meydana gelmesi, mümkünün olmaya ve olmamaya kabil iki yönünü nasıl etkilediğini sormayı gerektirir. Bu soruyla ilişkili olarak Fârâbî, adalet ilkesinden bahseder. Ona göre her varlık imkânın iki yönünden sırasıyla ve istidadına göre adalet ilkesi gereğince yaralanır.<sup>62</sup> Adaletin olması, varlık vermek ve vermemek bakımından metafizik illetin varlığı fark gözeterek ayırmaması anlamına gelir. Bu ilke, varlığın iki yönünün de tüm varlık için devamlı olmasını temin eder. Varlıkta biri bozulurken bu ilke sayesinde diğer bir zıt varlık oluşur. Adalet ilkesine Fârâbî sisteminde ihtiyaç duyulmasının sebebi ise maddenin iki zıt varlık arasında ortak olması ve değişime olanak sağlamasıdır.<sup>63</sup> Bu nedenle adalet ilkesi, olmanın ve olmamanın aynı anda zıtlılık barındırması paradoksunu çözümleyici ilkelerden biri gibi görünmektedir. Varlığın olmak kadar olmamaya da eşit mesafede olması ve oluş bozuluşun adalet ilkesince belirlenmesi, ay-altı âlemdeki devinimi sürekli kılar. Böylece olmak veya olmamak ayrı iki konu olarak zaman bakımından ezeli olmazlar. İkisi tek bir konu olarak ezeli olurlar. Maddenin varlığı suret içindir.<sup>64</sup> Suret ise bu sistemde zıddı ile kaimdir ve kendisi için bir ezeliyet söz konusu değildir. Bu nedenle suretin varlığının ve maddenin varlığının birbirlerine ihtiyaç duyacak şekilde ve herhangi bir vakitte ayrı düşünülmemesi Fârâbî sistemi açısından

---

<sup>62</sup> Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 122.; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 64.

<sup>63</sup> Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 122.

<sup>64</sup> Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 90.

tesadüfi olamaz. Semavî cisimlerin ise madde ve suretin illeti olması aynı zamanda madde ile sureti birbirlerinin mütemmimi yapar. Mâlül konumunda olan iki mütemmimden madde, suretin zıt mukâbilleri ile arasındaki müşterek ve bilkuvve kısımdır. Zıt suretler kendilerinden bir önceki zıtları ile aralarındaki bu ortak payda olmasa varlıktan pay alamazlar. Değişim, suretin mütemmimi olan bilkuvve kısım yani madde tarafından gerçekleştirilir. Bu veriler ışığında maddenin, değişimin temellendirilmesinde ana etkenlerden biri olan ezelî mümkün olduğu iddia edilebilir.

Madde ve suret arasındaki irtibat, varlıktaki hiyerarşiye göre ele alınırsa imkân ve varlık ilişkisi daha belirgin hale gelmiş olur. Bu ilişkinin belirginleşmesinin sebebi; madde ve suretten oluşan bilfiil mümkünün aynı zamanda Fârâbî felsefesinde mutlak anlamında kullanılmasıdır.<sup>65</sup> Mutlak varlığın hiyerarşi ile olan ilgisi, varlığın ay-altı âlemde en düşükten en yükseğe doğru sıralanmasıyla açığa çıkar. Bu çalışmada hakîkî mümkündeki hiyerarşiye değinilerek mutlağın anlatılmasının nedeni, Fârâbî'nin varlıktaki hiyerarşiyi gözettiğine dair net ifadeleridir.

الذي لها أفضل الأمكنة إذ كان يلزم ضرورة أن يكون كل جسم محدود في مكان محدود

“Her belli cisim, belli bir yerde zorunlu olarak bulunacağından, söz konusu cevherlerin yeri de yerlerin en üstünü olacaktır.”

و أما أشرف وجوداتها و ما هو أقرب إلى الأشرف فقد وقّيت من أول الأمر. موضوع كلّ واحد منها لا يمكن أن يكون قلباً بصورة أخرى غير الصورة الحاصلة له منذ أول الأمر. و مع ذلك فليس لجوانزها أضعاف. و أما الموجودات التي دون الأجسام السماوية فإنها في نهاية النقص في الوجود

“Onların en üstün ve en üstün olanı en yakın varlıklarına gelince; o onlara baştan verilmiştir ve onların her birinin konusunun baştan beri kendisinde hâsıl olan sûretten başka bir sûreti kabul etmesi mümkün değildir. Buna ilaveten, onların cevherlerinin

<sup>65</sup> Fârâbî, *Fârâbî'nin Peri hermeneias muhtasarı*, 29.

zıtları yoktur. Semâvî cisimlerin altındaki cisimlere gelince; onlar, varlık bakımından noksanlığın en son noktasındadır.<sup>66</sup>

İlk olarak maddeyi anlatan Fârâbî, maddenin varlıktaki yeri ile ilgili detaylı tahliller yapar. Ona göre, madde var olmak için suretine doğru hareket ettirildiği esnada surete en yakın madde ve suretten en uzak madde arasında da bir hiyerarşi oluşur.

و ليس شيء من هذه يعطى أولاً مادته التي بها وجوده بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل ، إذا كانت إنما أعطيت مادته الأولى فقط، لذلك هي أبدأساعية إلى ما تتجوهر به من الصورة، ثم لا يزال يرقى شيئاً شيئاً إلى أن تحصل له صورته هي التي بها وجوده بالفعل

“Cisimlerin her birine ilk olarak, bilfiil değil sadece kendisi ile uzak bilkuvve varlığına sahip olduğu maddesi verilmiştir. Çünkü ona sadece ilk maddesi verilmiştir. Bu nedenle o, sürekli olarak kendisiyle cevherleşeceği sûrete ulaşmak için çabalamaktadır. Sonra, sayesinde bilfiil varlığını kazanacağı sûreti kendisinde hâsıl oluncaya kadar, aşama aşama yükselişini sürdürür.”<sup>67</sup>

Bu alıntıda madde hakkında söylenenler ilk madde hakkında söyleniliyormuş izlenimi verse de aslında sureti olan madde hakkında söylendiği görülür. Çünkü ilk maddenin varlığı dört unsurla beraberdir. Fârâbî felsefesinde, hiyerarşinin en altında ilk madde üzerinden zıt suretler dört unsuru oluşturmuş, onlardan ise terkip olarak daha teferruatlı ve mertebeye daha üst varlıklar meydana gelmiştir.

الموجودات الممكنة على مراتب: فأدناها مرتبة ما لم يكن له موجود محصل و لا بواحد من الضدين، و تلك هي المادة الأولى. و التي في المرتبة الثانية/ ما حصلت لها وجودات بالأضداد التي تحصل في المادة الأولى و هي الأسطقات. و هذه إذا حصلت موجودة بصور مآ، حصل لها بحصول صورها إمكان أن توجد وجودات آخر متقابلة أيضاً، فتصير مواداً لصور آخر

“Mümkün mevcutlar bir takım mertebelerde bulunur: mertebe bakımından onların en aşağıda olanı, iki zıttan hiç biriyle belirli bir varlığa sahip olmayan şeydir ki,

<sup>66</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 54.; Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l Medeniyye*, trc. Yaşar Aydın, 62-64.

<sup>67</sup> Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 92.

bu, ilk maddedir. İkinci mertebede olanlar, ilk maddeden hâsıl olan zıtlar vasıtasıyla birtakım varlıklara sahip olanlardır ki, bunlar, unsurlardır. Bunlar belli sûretler vasıtasıyla bir mevcut olarak ortaya çıktığında, sûretlerin onlarda hâsıl olmasıyla, mütekebil başka varlıkların/mevcutların var olma imkânı da onlardan hâsıl olur ve böylece başka sûretler için madde olurlar.”<sup>68</sup>

İlgili metinlerden hareketle, ilk madde hiyerarşi bakımından unsurlardan daha alt mertebededir denilebilir. Fakat mertebesinin daha aşağı olmasının sebebi suretten önce var edildiği gibi bir kanı değil, varlığının suret için olmasıdır.<sup>69</sup> Madde kendi gayesi olan surete doğru bir seyir içindedir. Suretle bulunduğu anda bilkuvve halinden bilfiil hale geçer. Bu noktada hem mümkünün madde ve suretten oluşan anlamı hem de mutlak anlamı tahakkuk etmiş olur. Cansızlardan canlılara doğru hiyerarşik olarak sıralanan ay-altı âlemdeki varlığın kuvveden fiile geçmesi bu noktada başlar. Önce madde ardından suret, madde ile suretin bir araya gelmesiyle dört unsur, ardından maden, onun ardından bitki, daha sonra düşünmeyen canlı, en son ise düşünen canlı en aşağı mertebeden en yukarı mertebeye doğru bu şekilde sıralanmışlardır.<sup>70</sup> Burada hiyerarşi oldukça açık olmasına rağmen bir noktayı açığa kavuşturmak gerekir. İlk maddenin ardından sırasıyla meydana gelen varlıkların her biri artık madde ile suretten mürekkeptir. Fârâbî felsefesi, bu mürekkep varlığın dışında suretten ayrı maddeden söz etmez. Böylece yeni mümkün varlıkların oluşması açmazla girmiş görünmektedir. Fakat Fârâbî, bu problemi bazı suretleri üst suretler için madde yaparak çözümlenmiştir. Dört unsurun kendisinde bulunduğu suretler, üst suretler için madde görevi görürken hiyerarşi, sureti başka bir şeyin maddesi olmayan varlıkta son bulmaktadır.<sup>71</sup> Bir örnek vermek gerekirse olgun bir meşe ağacı masa için maddedir. Meşe ağacı bir muharrik tarafından masaya dönüştürülebilme potansiyeline sahiptir. Aslında meşe ağacı, madde ile suretten oluşmuşken masa için aynı ağaç madde olur. Düşünen canlıdan hiyerarşik olarak

---

<sup>68</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 58.; Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l Medeniyye*, trc. Yaşar Aydın, 72.

<sup>69</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 59.

<sup>70</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, ; 38.Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 114-119.

<sup>71</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 58.

nâkıs olan suretler kendinden bir üst suretin maddesi olabilir. Fakat düşünen canlı diğer suretlerin hiçbir şekilde maddesi olamaz.<sup>72</sup> Tam olarak bu nedenle oluş ve bozuluşta neden hiyerarşinin önemli olduğu zuhur eder. Çünkü üst suretler kendilerinden alt mertebede olanların maddesi olmazlar gibi görünmektedir.<sup>73</sup> Fakat düşünen canlı hariç üst suretler alt suretlere hizmet etme ve araç olma şeklinde bir yardımda bulunabilirler. Bu konuda Fârâbî şu örneği vermiştir: Maden gibi unsurlar dört unsura, suların oluşmasında alet olarak yardım ederler.<sup>74</sup> Aslında dört unsur madenlere göre alt bir kategoride olmasına rağmen, madenler sulara yataklık etmiş ve oluşmalarında alet görevi görmüştür. Aynı şey bitkiler ve düşünmeyen canlı için de geçerlidir. Onlar da unsurlara hizmet yoluyla yardım ederler. Hizmet için ise Fârâbî zehirli yılanları ve zehirli bitkileri örnek verir.<sup>75</sup> Bitki ve düşünmeyen canlı türlerinde belirtilen varlıklar, diğer canlıların bozuluşuna katkı sağlarlar. Bu nedenle toprağın oluşumunda görev üstlenmiş olurlar. Özetlenecek olursa suretler madde olmak, alet olmak ve hizmet etmek yoluyla diğer suretlerle ilişkili olabilir.<sup>76</sup> Fakat Fârâbî'nin açıkça zikretmediği ancak konudan çıkarılabilecek birkaç husus vardır. Üst suretler alt suretlerin madde olmazlar fakat düşünen canlı haricindeki üst suretler alt suretlere alet olarak veya hizmet yoluyla yardımda bulunabilirler. Hiyerarşi üzere varlığa gelenler genel başlık olan imkân kipinin kapsamında değerlendirilen mutlak kavramının konusudurlar. Fakat mutlak varlık, bilfiil olmak bakımından zorunluya, varlığa gelmeden bilfiil olmak bakımından mümkününe benzer. Tam olarak bu ilişkinin netleşmesi için zorunlu ile mümkün irtibatı hiyerarşideki mutlak varlıklar açısından incelenmelidir.

Hiyerarşik sıralama göz önünde bulundurulduğunda bu sıralamanın hangi esasa göre oluşturulduğu ve zorunlu ve mümkün kavramıyla hangi açılardan bağıntılı olduğu sorusu belirir. Zorunlu ve mümkün irtibatını mutlak kavramı çerçevesinde açıklamak için

---

<sup>72</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 62.

<sup>73</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 68.

<sup>74</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 69.

<sup>75</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 68.

<sup>76</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 67.

bazı sorulara odaklanılmalıdır. İlk olarak, akıllar aracılığıyla taşan feyiz sonucu sadır olan varlıkların -olmaya veya olmamaya kabil- varlığın iki yönünden neye göre pay aldıkları sorusu dikkatleri çeker. Fârâbî, teorisi içinde bu konuyu tutarlı bir biçimde cevaplıyor görünmektedir. Ona göre madde için imkânın iki yönünden birinin seçilmesinde özel bir kasıt yoktur. Ay-üstü âlemdaki semavî cisimlerin hareketlerinin ortaklığı ve zıtlığı sonucu oluşan madde ile suret birleştirilirken varlıklar arasında ve maddede herhangi bir fark gözetilmez. Ne maddenin bizzat kendisinin bir yönü ne de madde ve suretten oluşan varlıklar zıtlarından daha üstün değillerdir. Sadece iki zıt aynı anda var olamayacağından dolayı varlığın bir yönü var olduktan bir süre sonra diğer yönü var olur.<sup>77</sup> Zıtlar ise adalet ilkesi gereğince var olurlar.<sup>78</sup> Örneğin bu bahar açan papatyalar geçen yıl açan papatyalarla aynı değildir. Fakat onları var eden madde ortak olduğundan biri var olup ardından bir zaman geçtikten sonra yok olsa da nedensellik bakımından gerekli şartlar sağlandığında her yeni baharda başka papatyalar var olur. Geçen yılki papatyalar varlığa gelmek bakımından bu yilkilerden daha öncelikli değildir. Burada hiyerarşinin anlamı belirir. Çünkü mevcudat belli şartlar yerine geldiğinde sudur ediyorsa ve varlıklar arasında özel bir tercih söz konusu değilse maden ve düşünen canlı arasında var olmak bakımından bir fark olmadığı görülür. Fakat madde ve suretin belirli bir hiyerarşide sıralanması ve üst suretlerin belirlenmiş olması tercih olmaksızın da türlerin farklı kategorilerde var olabileceğini ayrıca üst suretten alt suretlerin çıkmayacağını taahhüt eder. Örneklendirmek gerekirse, insan madde ve suretten oluşması bakımından varlıkta bir tercih gözetilmemesi sebebiyle bitki olabilir. Çünkü madde her ikisinde de ortaktır denilemez. Hem nedensellik hem de türler arasında konulan hiyerarşi, varlıkta üst suretin alt suretin maddesi gibi düşünülmesine kabil değildir. Tüm bu nedenlerle imkân barındıran varlıklar Fârâbî felsefesinde hiyerarşiden bağımsız ele alınmamalıdır.

Mümkün varlıklardan oluşan ay-altı âlemden, mutlak -yani bilfiil mümkün- olarak değerlendirilip hiyerarşi imkân ilişkisinin bir başka yönüne işaret eden varlıklara değinilmesi

---

<sup>77</sup> Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 120.

<sup>78</sup> Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 122.

konuyu daha açık hale getirecektir. Varlığın iki yönüne de kabil varlıkların ontolojik hiyerarşide nasıl konumlandırıldığı, Fârâbî felsefesi açısından açıktır. Fakat zıttı olmayan ve kendisi olmak bakımından tek olan varlıkların mümkün zorunlu ilişkisi içinde hiyerarşik olarak incelenmesi gerekmektedir. Fârâbî değişen mümkün varlıkları iki sınıfta ele almıştır. Bunlardan ilki gelecekte zıddı olmayan bir halde olan mümkünler diğeri ise gelecekte tek kuvve ile iki zıddı yapmaya kabil mümkünlerdir.

احدهما ان يكون ما دل عليه الممكن من حالة في المستقبل لا يمكن أن لا تحصل له تلك الحال. و هذا هو الممكن الدال على ما شأنه ان يكون معدا لامر واحد دون مقابله، اذا لم يكن له عايق من خارج. و الثاني ان يكون ما دل عليه الممكن من حالة في المستقبل هو ممكن ان يوجد و ان لا يوجد. ذلك فيما كان معداً بقوة واحد نحو المتقابلين و فيما يمكن أن يكون له عايق من التي معدة نحو شي واحد بقوة ذاتها

“Bunlardan biri, mümkünün gelecekte olmaması mümkün olmayanı işaret eder. Bu mümkün dışarıdan bir engelleyicisi olmadığına zıddı olmadan bir konuya hazır olana işaret etmektedir. İkincisi mümkünün gelecekte olan ve olmayan mümkündür. Bu kuvvenin iki mukabilden birine hazır olduğu ve engelleyicisinin zatında kuvveyle hazır olmasının mümkün olduğudur.”<sup>79</sup>

Bu kategorizasyon, ay-altı âlemde ontolojik hiyerarşideki varlıkların zorunlu ve mümkün kavramları ile olan irtibatını bir yönden anlatır. Gelecekte değişmesi mümkün olmayan şeyler aslında meselenin doğa felsefesi ile olan irtibatını da açıklar niteliktedir. Gelecekte olması ve olmaması mümkünü ele alırken gelecekte zıddına mukâbil olmayan mümkünlerin hangi kategoride değerlendirileceği önemli bir sorudur. Fârâbî değişen mümkünleri zıddına mukâbil olma ve olmama bakımından detaylandırmıştır. Konuda olan mümkün varlıkları, kendilerinde canlılık bulunan ile bulunmayan olmak üzere ikiye ayırmıştır.<sup>80</sup> Konuda olup canlı olanlara bakıldığı zaman aslında bu varlıkların zıttlarına kabil oldukları için var oldukları fark edilir. Fârâbî'nin de temel eserlerinde bunun aksini iddia eden bir ifade kullanmadığı görülür. Fakat canlı olmayan varlıklar için aynı durum söz

<sup>79</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 186.

<sup>80</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 183-184.

konusu değildir. Canlı olmayan varlıklar zıddına mukâbil olanlar ve olmayanlar olmak üzere iki kısımda ele alınır.<sup>81</sup> Zıddına mukâbil olmayan cansız varlıkların bir örneği ateştir.<sup>82</sup> Dört unsurdan olan ateş, daima etki eden konumundadır. Fârâbî'nin ateşin etki etmesini anlattığı detaylı pasajları bulunmaktadır. Zıddına mukâbil olmayan kendileri ile tek olan şeylere dört unsur örnek verilebilir. Zıddına mukâbil olmayan ay-üstü varlıklara bakıldığında hepsinin tek tür ve zorunlu olduğu görülür. Aynı çıkarımla değişen mümkünler içinde varlığın en nâkıs kategorisinde olan dört unsur, yapısının kompleks olmaması bakımından maddeye daha yakındır. Dört unsurdan herhangi birinin de ateş örneğine benzer şekilde ele alınabileceği görülür. Su, ateş, toprak, hava her ne kadar değişen mümkün kategorisinde olsalar da onların her biri kendi etkilerini engelleyen yahut onların fiilinin kabulünü zorlaştıran bir engelleyici olmaksızın devamlı etki ediyor görünmektedirler. Bu açıdan Fârâbî'nin detaylı olarak ateşin fiilini ve ateşi engelleyen veya ateşin fiilini zorlaştıran durumları anlattığı pasajlar dört unsur için de söylenebilir. Fârâbî'ye göre engelleyici yahut etkiyi zorlaştıran bir unsur olmadığı zaman, ateşin etki etmemesi düşünülemez. Aslında ateşin etki etmesi zorunlu denilmiş olur.

يعني ليس في استعداد النار ان تحرق و ان لا تحرق، بل القوة التي فيها هي قوة لات تحرق فقط فاذا لم يحصل عنها احراق فالعايق من المادة او غيرها. و كذلك غير النار مما يفعل دائما

“Yani: Yakmak veya yakmamak ateşin kuvvesi (istitaat) değildir. Bilakis onda bulunan kuvve sadece yakmak için olan kuvvedir. Şayet yakamazsa ya madde ya maddeden başkasından kaynaklanan bir engelden dolayı yakamaz. Ateş dışındaki daima yapanlar da böyledir.”<sup>83</sup>

Buradan hareketle dört unsurun etki etmek bakımından zorunlu olduğu iddia edilebilir. Hiyerarşide en nâkıs olan bu varlıklar zorunluların hareketleri nedeniyle meydana gelen maddeden sonra ilk varlıklardır. Zorunludan hiyerarşik olarak taşan âlemde çokluğa ilk geçişi Fârâbî, imkân ve zorunlu dengesini ayarlayacak şekilde kurgulamış olmalıdır. Çünkü dört unsur hem madde ve suretten oluşur hem de zorunlu ile mümkün ilişkisinin açık

<sup>81</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 183-184.

<sup>82</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 183-184.

<sup>83</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 184.

bir şekilde anlatılabildiği bir örnektir. Ateş örneğine bakılacak olursa ateşin bilfiil olması mutlaka ilişkilendirilmeye müsaittir. Çünkü mutlak, madde ve suretten varlığa gelen bilfiil olma halini temsil eder. Ateşin diğer mutlak varlıklardan farkı zıt kuvveler bulundurmamasıdır. Bu konu lafzî bir tartışma gibi görünse de aslında temel mesele şudur: Ateşlik sureti madde bulunduğu ve engelle karşılaşmadığı sürece her an fiiline devam eder. Onun varlığa gelmeyişi, olmak kadar olmamaya da elverişli olmasından dolayı değildir. Bilakis ateşin ayrıca onun gibi daima etki edenlerin olmaması ve etki etmemesi ya onun madde bulamayışından dolayıdır ya da bir engelleyici tarafından fiilinin engellenmesinden dolayıdır.

و انما ليست تفعل دائماً اما لانها لا تجد مادة، و اما لان تعاق عن فعلها بشي من خارج لا من ذاته

“Her zaman yapamayan (etkilemeyen) ya madde bulamaz ya da zatından olmayan dış bir engelleyici ile engellenir.”<sup>84</sup>

Daima etki edenlerin dıştan bir engelleyici ile etkisinin kesilmesini konuda ve yüklemde bulunan imkân ayırımıyla detaylandırmak gerekir. Konuda bulunan imkân mutlak varlıklarda bir mahal bulmuş imkândır. Ay-altı âlemdeki varlıkların tümü mutlak olduklarında aynı zamanda mevzu yani konu olurlar. Bu konular da imkânın taşıyıcısı veya imkâna mahal olmuş olurlar. Bu nedenle mahallin ateşin etkisine uygun olmaması veya etkisini kabul etmemesi, konunun yüklemle arasındaki bağ olan varlığın imkânı kabul etmemesinden kaynaklanır.

و اما ها هنا فانه ينبغي ان نفهم من جميع هذه معنى واحدا. و ينبغي ان نعلم ان الممكن ربما دلّ به على حال موضوع الش، و ربما دل به على حال محمول الش. مثال ذلك قولنا النار ممكنة ان تسخن الحديد، و السخونة ممكنة ان توجد في الحديد. فان الممكن في القول الاول يُدل به على حال ما للنار، و هي الحال التي بها صارت تفعل السخونة في الحديد. و هذه الحال هي حال في النار ليس يمكن ان تكون عنها لا سخونة. ولكن قد يماس النار الحديد، ليس لاجل ان القوة التي في النار قد بطلت، او انها هي السبب في ان لم تسخن الحديد، ولكن عسر قبول الحديد للحرارة. فالعائق للسخونة و لفعل تلك القوة هي في الحديد. فاذا كان كذلك فالسخونة في نفسها ممكنة ان

<sup>84</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 182.

توجد و ان لا توجد في الحديد عن النار. و هذا الامكان هو كايين في السخونة، لا بحسب الاضافة الى النار، لكن بحسب الاضافة الى ما في الحديد من العيق عن قبول فعل النار فيه

“Buranın hepsinden tek bir şey anlamamız gerekiyor. Bilmemiz gerekir ki mümkün; ya bir şeyin konusunun haline işaret ediyor ya da bir şeyin yüklemine haline işaret ediyor. Bunun örneği: ‘Ateşin demiri ısıtması mümkündür.’ örneğidir ve ‘Isının ateşte bulunması mümkündür.’ Örneğidir. Birinci cümlede mümkün ateşin demire ısı veren haline işaret etmiştir. Bu hal ise ateşte bulunan bir hal olup kendisinde ısının olmamasının mümkün olmadığı bir haldir. Lakin ateş demire dokunur da demiri ısıtmazsa bu ateşteki ısıtıcılığın kaybolduğu anlamına gelmez bilakis demirin ısınmamasının sebebi ısıyı kabul etmesinin zorlaşmış olmasıdır. Isınmaya engel olan kuvve demirde bulunur. Şayet böyle ise ısının ateşten (çıkıp) demirde bulunması veya bulunmaması mümkündür. Bu imkân ısıda ateşe izafetle bulunmaz bilakis demirde bulunan ve ateşin fiilini engelleyen engelleyiciye izafetle bulunur.”<sup>85</sup>

Bu alıntıdan hareketle tek bir kuvve ile zıttına mukabil olmadan fiilde bulunan imkânı da incelemek gerekir. Değişen mümkünün zıttı ile değil, tek bir kuvve ile bir fiil yapabildiği örnek doğa felsefesinde zorunluluk ve imkân ilişkisini anlamada önemli rol oynar. Çünkü zorunlu olarak zıddına mukâbil olmayan durumlara Fârâbî’nin verdiği tek örnek ateş değildir. O aynı zamanda güneşin tutulma, doğma, batma gibi hareketlerini de zıddına mukâbil olmayan şeylerden sayar.<sup>86</sup> Bu zıddına mukâbil olamayan şeylerdeki zorunluluk durumlarının imkândan dolayı oluşan devinime rağmen doğa yasalarını sabit kıldığı iddia edilebilir. Bu veriler ışığında, imkân ile zorunluluk arasındaki bu denli tahkik edilmiş ilişkilerin hiyerarşideki yeri belirginleşmiş olur. Ay-üstü âlemden ay-altı âleme geçişteki dört unsurun zorunluluk ve imkân hiyerarşisinde en düşük mertebede olduğu iddia edilebilir. Dört unsurdan uzaklaşarak düşünen canlıya doğru ilerleyen hiyerarşide, varlık zorunluluktan uzaklaşarak var olmak bakımından imkânın en üst mertebesine ulaşmıştır denilebilir.

<sup>85</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 182-183.

<sup>86</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 184.

Olmaya ve olmamaya kabil olan imkân kavramının varlığa geliş süreci belirli aşamaları gerektirir. Bu aşamalar içinde en dikkat çekici kısım, imkânın -olmaya elverişli-varlığa kabil yönünün kim tarafından belirlendiğidir. Madde ve suretin birleşiminden oluşan varlıkta, maddenin hangi fail tarafından suretle birleştirildiği ve bilfiil varlığı meydana getirdiği de düşünülmesi gereken bir sorudur. Şayet olmaya ve olmamaya kabil olan imkânın varlığa gelirken bir müessirden etkilenmediği düşünülürse imkânın zaten var olan tarafa kabil olduğu iddia edilmiş olacaktır. Oysa Fârâbî, imkânın gerçek manada kullanılan anlamının olmaya da olmamaya da eşit mesafede bulunmak olduğunu söyler. Konuyu aydınlatmak ayrıca imkân bağlamında mureccih veya müessir fikrini tartışmak için Tanrı'nın fiillerinin islâm felsefesi geleneğinde oturduğu yere bakılması gerekir. Kurucu filozoflardan olan Fârâbî, fiillerinde irade sıfatı esas alınmış bir Tanrı anlayışı benimsememiştir. Bunun yerine tek bir fiilin Tanrı'dan zorunlu olarak sadır olduğu müessir bir Tanrı anlayışı benimsemiştir. Aynı zamanda bu Tanrı, âleme için bir varlık değil bilakis âlemi aşkın bir varlık olarak onun felsefî sisteminde yer almıştır. Aşkın varlık ile âlem arasındaki irtibat, bilme fiili esas alınarak kurulduğu için bu sistemde Tanrı'ya irade atfedilemez. Bu nedenle Tanrı, Fârâbî felsefesinde imkânın iki yönünden birini tercih edebilen mutlak iradeye sahip zorunlu varlık değildir. Bu durumda Tanrı'dan sadır olmuş mümkünlerin rastlantısal olarak meydana geldiği anlaşılabilir. Ama Fârâbî, Tanrı'nın iradesi ve tesadüf fikri olmaksızın imkânın varlığa gelişini akla muhalefet etmeyecek şekilde temellendirir. Şöyle ki, Fârâbî sisteminde Tanrı ilk feyiz veren olması sebebi ile doğrudan bir tercihle imkânın iki yönünden birini seçen belirleyici değildir. Semavî cisimler Fârâbî sistemi içerisinde Tanrı'dan gelen kesintisiz feyiz sayesinde kasrî harekette bulunarak hiyerarşide kendilerinden alt mertebede olanlara da hareket vermektedir. Ay-üstü âlemdeki feyzin ve semavi cisimlerin kasrî hareketinin imkân ile olan ilişkisinde, Tanrı'nın müessir olup olmaması konusu belirginleşir. Semavî cisimlerin dâhil olduğu sistem, Tanrı'dan gelen feyizle varlığını devam ettirir. Bu feyzin devamlı olması nedeniyle oluşan semavî cisimlerin kasrî hareketine bağlı olarak ay-altı âlemdeki madde-suret devinimi başlar.

و الأجسام السماوية كثيرة و هي تتحرك بالاستدارة حول الأرض أصنافاً من الحركات كثيرة. و يلحق جميعها قوة السماء الأولى و هي واحدة. و يلحق جميعها قوة السماء الأولى و لها قوى أخر تتباين فيها و تختلف بها حركاتها فالقوة التي تشترك فيها جملة الجسم السماوي يلزم عنها وجود المادة الأولى المشتركة لجميع ما تحت السماء

“Semâvî cisimler çoktur onlar Arz’ın çevresinde birçok hareket sınıfıyla dairevi olarak hareket eder. İlk Semâ’nın kuvveti birdir, ama onların hepsini eklenir/ *lahik olur*. Bu nedenledir ki onların hepsi ilk şemanın hareketiyle hareket eder. Onların bir takım başka güçleri de vardır ki bu güçlerde onlar birbirinden farklıdır ve onlara bağlı olarak hareketleri de farklılaşır. Cümle semâvî cismin kendinle ortak olduğu güçten, semânın altındaki şeylerin tamamı için ortak olan ilk maddenin varlığı lüzûmen meydana gelir...”

87

فيلزم عن الطبيعة المشتركة التي لها وجود المادة الأولى المشتركة لكل ما تحتها

“Onların (semavî cisimlerin) hepsinin sahip olduğu ortak tabiattan, altlarında bulunan her şey için ortak olan ilk maddenin varlığı lüzûmen meydana gelir.”<sup>88</sup>

Madde ve suretin nerede, nasıl birleşeceği her ne kadar doğrudan Tanrı tarafından belirlenmese de dolaylı olarak Tanrı’dan sudur eden varlıklar nedeniyle belirlenmiş görünmektedir. Fârâbî’ye göre maddenin oluşumu semavî cisimlerin hareketleri sebebi ile olup suretle birleşmesi de özellikle ilk madde söz konusu olduğunda semavî cisimlerin hareket vermesi ile gerçekleşir. Alıntılardan da hareketle Tanrı’nın Fârâbî felsefesinde müessir olduğunu iddia etmek yanlış olmaz.

Müessir bir Tanrı imkânın iki yönünden birini seçemediğinden ve bu yönler de her durumda eşit olmadığından dolayı sistem ilk bakışta var oluş açısından bir kaos gibi algılanabilir. Fârâbî varlığın sistem açısından bir karmaşa olarak algılanmasının önüne geçmiştir. Zorunlu ve mümkün kavramlarının tekabül ettiği manalar aynı zamanda varlığın iki yönünün belirlenmesinde önemli rol oynar. Var olmanın, zorunlu ve mümkünün hangi

<sup>87</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, 55; Fârâbî, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, trc. Yaşar Aydın, 66.

<sup>88</sup> Fârâbî, *El-Medinetü’l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 112-113.

manalarında baskın geldiğini incelemek için ay-üstü ve ay-altı âlemdeki varlıkları ayrı ayrı ele almak gerekir. İlk olarak; Ay-üstü âlemdeki varlıkların var olmaya kabil olan yönleri ile olmamaya kabil olan yönleri ezeli olmaları sebebiyle eşit değildir. Bu durumda daimî bir şekilde hareket eden semavî cisimlerin hareketinden dolayı oluşan maddeye bağlı unsurların da var olmaya veya olmamaya kabil olması eşit değildir. Çünkü unsurlar ilk maddeden ayrı tasavvur edilemez. Daima bilfiil olan varlığın ise var olmaya kabil yönünün baskın olduğu açıktır. Varlığın baskın olduğu durum, ay-altı âlemde bilfiil olan zorunlu varlıklar için de geçerlidir. Fârâbî felsefesinde zorunlu kavramının karşıladığı manalara tekabül eden mümkünâtın varlığa kabil yönünün baskın olduğu fark edilir. Fakat hakîkî mümkünün tabiatı Fârâbî tarafından olmaya da olmamaya da eşit mesafede kabul edilmiştir. Gelecekte gerçekleşecek ve belirli bir periyotta seyreden doğa olayları hakîkî mümkünün tabiatından görünse de kendinde ve insanların nezdinde belirli olduğundan dolayı tam olarak hakîkî mümkünün tabiatından sayılamaz.<sup>89</sup> Bu sebeple varlığa geliş ve gelmeyişi yönünün eşit olduğu mümkün aslında kendi tabiatında da belirli olmayan mümkündür. Bu açıklamalara rağmen nedensellik şeması içinde tüm mümkünâtın varlığa kabil yönünün Tanrı'dan sudur eden bir etki sebebi ile oluşması fikrini irdelemek gerekecektir. Ay-üstü âlemde bilfiil olan akıllar Tanrı'dan feyiz almaları ile zorunlu, kendilerinde ise mümkün varlıklardır. Onların var olmasında Tanrı müessirdir. Tanrı'nın sisteme verdiği feyzin sürekli olması nedeniyle var oluş duraksamaz. Ay-altı âleme inildiğinde, ay-üstü âlemdeki semavî cisimlerin hareketinin sürekliliği buradaki değişimi destekler. Bu değişimde semavî cisimlerden maddeye kadar birçok etken müessir rolü oynar. İlk olarak, ay-altı âlemdeki mümkünâtın varlığa kabil yönünün ortaya çıkması bir seçim nedeniyle değil ay-üstü âlemdeki faal akıldan sudur eden varlık anlamının mümkünâtın itidaline göre ona ilişmesi sebebiyledir.<sup>90</sup> Mümkün varlıkların mertebelerine göre suretlere ayrılması ve üst suretlerin alt suretlerin maddeleri olmaları, metafiziksel olmasa da fiziksel olarak üst suretlerin müessir olduğunu gösterebilir. Ayrıca daha önce geçtiği üzere hiyerarşik olarak sıralanmış varlıklar arasında birbirine alet

---

<sup>89</sup> Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 224.

<sup>90</sup> Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 154-155.

olmak ve hizmet etmek şeklinde bir ilişki vardır. Varlıklar arasında bulunan bu ilişki türleri içinde üst suretler alt suretler için müessirdir. Burada akıllara gelen soru olmaya ve olmamaya kabil mümkünün olmaya kabil yönü belirlenirken olmamaya kabil yönünün müessir fikri bağlamında nasıl değerlendirileceğidir. Çünkü hakîkî mümkünü tamamen var oluş üzerinden okumak bir yanılığa olabilir. Daha önce geçtiği gibi hakîkî mümkünün var olmama ihtimali için var olma ihtimalinin de bulunması gerekir. Var olmaya veya olmamaya eşit mesafede olan bir mümkün var ediliyorsa aynı zamanda yokluğa da kabildir.<sup>91</sup> Bu durumda müessir nedeniyle var olan her mümkün, aslında var olmayan bir mümkünü gerektirmiş olur. Büyük ihtimalle Fârâbî'nin adalet ilkesi ile kastettiği de budur. Mutlak olmuş her hakîkî mümkün var olduğu kadar var olamayacaktır. Sistem bunun üzerine kurulu olduğundan dolayı, müessir imkânın iki yönüne de tesir etmiş olur. Fakat imkânın iki yönünün eşit olmadığı durumlarda aynı şeyin geçerli olduğu söylenemez. Çünkü kuvvesi nutka yakın olmayan kuvveleri ve kendinde nutk olmayanları Fârâbî zıddına mukâbil varlıklar olarak değil, zorunlu için doğru olan mümkün olup zıddına mukâbil olmayan varlık olarak tasvir eder.<sup>92</sup> Örneğin; ateş gibi varlıklar mümkün olmakla beraber zıddını kabul etmeye kabil değildir. Yahut bazı mümkün bilinen zorunlular kendinde belirli olup bilen özne açısından belirsiz olarak algılanır.<sup>93</sup> Bu durumda müessirin tesiri zorunlu varlık için başka, mutlak varlık olup zıddına kabil ve kabil olmayanlar için başka, hakîkî mümkün için başka olacaktır. Fakat müessir, metafizik illet olarak ele alınırsa bu farklılık, varlıkların durum ve itidalleri sebebiyle oluşur. Müessir iradeli bir tercih edici olmadığından dolayı tesirdeki farklılık sebebiyle tesiri kabul eden varlık farklılaşıyor denilemez. Bu nedenlerden ötürü Fârâbî felsefesinde imkânın iki yönünü etkileyen müessir fikri bu çalışma açısından kabul edilmiş bir fikirdir.

Sonuç olarak Fârâbî, imkânı kipler haricinde de çeşitli bölümlere ayırmıştır. Bu sayede mutlak kipi ile Fârâbî'nin kastı daha açık hale gelmiştir. Mümkün kipinin kapsamında

---

<sup>91</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 39.

<sup>92</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 180.

<sup>93</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı = Kitâbu'l-Hurûf*, 123.

değerlendirilen hakîkî mümkünün Fârâbî ontolojisine yaptığı katkı göz ardı edilemez. Hakîkî mümkünün olmaya ve olmamaya kabil iki yönünün tek bir konu olarak tasarlanmış olması yokluk fikrini varlıktan tamamen ayırmıştır. Bu nedenle varlık yokluktan değil, kuvve hali anlamına gelen imkândan çıkar. Hakîkî mümkün îzafi olarak mümkün olmamıştır. Zatı gereği mümkündür. Bu imkân hali ay-altı âlemde, hiyerarşide en aşağıda bulunan madde tarafından temsil edilir. Madde kuvve halinde olan şeydir. Aynı zamanda mümkünün bir anlamıdır. Madde suret için vardır ve maddenin kuvveden fiile geçmesi yani suretle birleşmesi, oluşu meydana getirir. Değişim imkânla yani madde ile temellendirilmiş olur. Madde zamansal olarak ezeldir fakat ay-altı âlemdeki varlık hiyerarşisinde en alt mertebededir. Maddenin varlık hiyerarşisinin üst katmanları ile olan irtibatı alt suretlerin üst suretler için madde olmasıyla. Varlık hiyerarşisi mertebeye en düşük varlıktan en yüksek varlığa doğru sırasıyla; Madde, suret, dört unsur, madenler, bitkiler, düşünmeyen canlı, düşünen canlı olarak sıralanabilir. Dört unsurdan itibaren sıralamada en yüksek derecede olan tüm mevcutlar mutlak kipi altında incelenir. Bilkuvve varlıklar bilfiil olmadan önce kendilerinde bulunan imkân hali onların varlığa geliş şekillerini belirler. Olmaya ve olmamaya eşit derecede kabil bir mümkünün varlığa geliş yönü adalet ilkesince belirlenir. Fakat bir varlığın imkân hali olmamaya kabil değilse o varlık daima etki eder. Bunun örneği ateştir. Çeşitli doğa olayları da buna örnektir. Doğa yasalarının sürekliliği de bu şekilde sağlanır. Dört unsur da daima etki edenlerden olabilir fakat varlık hiyerarşisinde en altta bulunan mevcuttur. Böylece hakîkî mümkün kavramının mutlak kipi ile irtibatı madde ve suret ilişkisi içinde tartışılmış olur. Filozofun ay-altı âlemdeki bilfiil varlığı temellendirmesinde ve varlık hiyerarşisini kurgulamasında mümkün ve mutlak kiplerinin önemli katkıları olmuştur.



**İKİNCİ BÖLÜM**  
**TANRI'NIN ÖN BİLGİSİNİN İMKÂN İLE İLİŞKİSİ**

İmkânın gelecekte bir vakitte mümkün anlamı, Fârâbî tarafından Tanrı'nın bilgisi ile ilişkilendirilerek incelenmiştir. Bu bölümün meselelerinden biri Tanrı'nın ilmi ile kendinde belirli olmayan mümkün önerme ilişkilendirilirken bu belirsiz önermenin nasıl Tanrı'nın zorunlu bilgisi olarak değerlendirileceğidir. Tanrı'nın kendinde belirsiz mümkün önermeyi bildiği varsayılırsa konu açısından bazı soruları aydınlatmak gerekecektir. Tüm mümkün varlıklardan farklı olarak ezelden ebede zorunlu olan varlığın ay-altı âlemdeki değişimleri bildiği iddia edilirse bu bilme sırasında Tanrı'dan bilmeye bağlı olarak taşmanın gerçekleşmeme sebebi açıklanmalıdır. Aynı zamanda bilinen, bilen ve bilgi özdeşliğinin de korunup korunmadığının tartışılması gerekir. Konu ile ilgili diğer bir sorun ise Tanrı'nın bildiği mümkünün zorunlu ile ilişkisidir. Şayet Tanrı'nın bildiği mümkünlerin Tanrı'nın zatından dolayı zorunlu olduğu kabul edilirse birkaç nokta irdelenmelidir. Bunların ilki, insan iradesinin ve sorumluluğunun temellendirilememesidir. İkincisi ise Tanrı'nın bilgisinde, değişime konu olan mümkün varlığın, Tanrı'nın zâtında herhangi bir değişime sebep olduğunu iddia etmeden hem mümkünün değişime konu olmasını hem de mümkünü bilen zorunlu varlığın ilminin değişmemesini bir arada temellendirebilmektir. Fârâbî felsefesinde doğru ve yanlış kavramları çerçevesinde belirsiz mümkünün tabiatına dair bir anlatım yapılması konunun kavranması için ilk adımdır. Sonrasında, bu konunun beraberinde getirdiği yukarıdaki problemler tartışılacaktır.

Mümkün varlığın tabiatını Fârâbî'nin kastettiği biçimde anlamak, Tanrı'nın ön bilgisine dair Fârâbî'nin görüşünü daha açık hale getirebilir. Fârâbî'ye göre zorunlunun üç anlamı bilfiil olduğundan dolayı doğrudur. Çünkü ona göre doğru, dış gerçekliğin zihinde inanılan ile mutabakat etmesi nedeniyle oluşur.<sup>94</sup> Dıştaki gerçekliği, zihinden bağımsız bulunan varlıkların bilfiil olması sağlamaktadır. Zorunlunun ezelden ebede var olan anlamının yanlış olduğu söylenemez. Bunun sebebi, Fârâbî metinlerinde açıkça belirtilmese de ezelden ebede zorunlu varlığın zıddına mukabil olmayışındır. Dikkat edilirse Fârâbî'de imkânsızlık, zorunlunun mukabili değil, delaleti bakımından zorunlu ile aynı kavramdır. Bu

---

<sup>94</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l Burhân*, 1.

nedenlerden ötürü ezelden ebede var olan anlamındaki zorunlu önerme yanlış olamaz. Zorunlu bahislerinde incelenen mutlak kavramı, zorunlu ve mümkün arasında bir varlık türü olduğundan dolayı ikisinden de pay almıştır ve kuvveden fiile geçmiştir.<sup>95</sup> Olmaya ve olmamaya kâbil imkânın iki yönünden olmaya kâbil yönü tahakkuk etmiştir. Bilfiil mutlak bir varlığa da yanlıştır denilemez. Zorunlunun tüm anlamları doğrudur, aynı zamanda kendinde belirlidir. Hâkîkî imkân ise hem olmaya hem olmamaya kâbil ve gelecekte bu iki duruma da hazır bulunan anlamında kullanılır.<sup>96</sup> Fâkât imkânın bu anlamı gelecekteki mümkünün iki yönü eşit kabul edildiğinde böyledir. Gelecekteki mümkün, bilkuvve halinin sadece olmaya kâbil olması ve bilkuvve halinin hem olmaya hem olmamaya kâbil olması şeklinde ikiye ayrılır.<sup>97</sup> Sadece olmaya kâbil olan kısım ise dışarıdan gelen engellerle karşılaşan ve dışarıdan gelen engellerle karşılaşmayan olmak üzere iki kısımda incelenir.<sup>98</sup> Dışarıdan gelen engellerle karşılaşan mümkünün örneği; ateş bilfiilken dışarıdan gelen engelleyiciler tarafından fiilin engellenmesidir. Dışarıdan bir engelle karşılaşmayan mümkünün örneği ise göyüzünde gerçekleşen tutulma gibi tabiat olaylarıdır.<sup>99</sup> Nedensellikte meydana gelmiş tabiat olayları da bu şekilde değerlendirilebilir. Çünkü gelecekte bir zaman gerçekleşmeme ihtimali neredeyse imkânsız önermeler yanlış olarak değerlendirilemez. Bu nedenle gelecekte sadece bilfiil olmaya hazır varlığa doğru ve belirli denilebilir. Bilfiil olmaya ve olmamaya kâbil mümkünle ilgili Fârâbî şöyle bir örnek verir: “A şahsı yürüyebilir.” denildiğinde bu önerme A şahsının yürüyebilme kabiliyetine sahip olması bakımından doğrudur. Fakat A şahsının yürümeme ihtimali de olduğundan dolayı yürümesi ve yürümemesi ihtimalleri eşittir denilebilir.

---

<sup>95</sup> Fârâbî, *Fârâbî'nin Peri hermeneias muhtasarı*, 29.

<sup>96</sup> Fârâbî, *Fârâbî'nin Peri hermeneias muhtasarı*, 29.

<sup>97</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı = Kitâbu'l-hurûf*, 58.

<sup>98</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı = Kitâbu'l-hurûf*, 58.

<sup>99</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 184.

يعني على الممكن الذي يعني به ما شأنه المشي في المستقبل، و يمكن ان لا يكون له المشي. فليس يصدق على الواجب ضرورة. و اما على الوجه الاخر فانه صادق. يعني الممكن الدال على ما هو بالفعل، فانه صادق على الواجب ضرورة

“Yani gelecekte yürüeyebilen anlamında mümkünün yürüyememesi de mümkündür. Zorunlu olarak vacip için söylenmesi doğru olmaz. Ama diğer taraftan onun söylenmesi doğrudur. Yani mümkün bilfiil olana işaret eder bu da vacip için zorunlulukla doğru olur.”<sup>100</sup>

Gelecekte bir zaman olmaya da olmamaya da kâbil mümkünün eşit olan iki yönü daha açık hale gelir. Zorunludan başlayıp hâkîkî mümkününe kadar yapılan doğruya kâbil olma tahlili bize gelecekte belirli mümkünü vermesi nedeniyle önemlidir. Gelecekte belirli mümkün, sadece imkânın olma yönüne hazır mümkündür. Olmaya ve olmamaya kâbil mümkün aynı anda gelecekte belirli olarak zikredilemez. Şayet bu mümkün, belirli olarak kabul edilirse gelecekte hem olumlu hem olumsuz önermenin aynı anda doğru olması gerekir<sup>101</sup> Bu ise akla aykırıdır. Sonuç olarak, gelecekte bir vakit olmaya ve olmamaya eşit derecede kâbil önermelerin kendinde belirli olmadığı çıkarımına ulaşılır. Bu çıkarımdan hareketle kendinde belirli olmayan mümkün önermelerin Tanrı'nın ilminde nasıl bilindiği sorusu irdelenecektir.

Tanrı'nın bilgisinin Fârâbî felsefesinde incelenmesi için onun Tanrı'ya atfettiği sıfatlara ve Tanrı tasvirine bakmak gerekir. Filozof, sübûti sıfat olarak Tanrı hakkında Âlim, Hay ve Cevâd sıfatlarını kullanmıştır. Tanrı'ya Hay ve Cevâd sıfatını, istiare yoluyla söylemiştir.<sup>102</sup> Selbî sıfatlara gelince, Fârâbî Tanrı'nın zıddına mukabil bir varlık kategorisinde olmadığını düşünür. Çünkü ezeli ve ebedi bir varlık harekete konu olmaz. Harekete konu olmayan varlık da zıtlıklara konu olmaz. Bu nedenle Tanrı tektir. Bütün bakımlardan bilfiil olduğu için kendisinden çıkan izafi zorunlunun illetidir. Ama hiçbir şekilde mâlül olamaz. Ezeli ebedi tek zorunlu olduğundan dolayı birleşik değildir ve benzeri

<sup>100</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 187.

<sup>101</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 38.

<sup>102</sup> Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 58-62.

yoktur. Bütün bu sıfatlar, Tanrı'nın kendi zâtına zâid sıfatlar değil bilakis Tanrı'ya izâfetle söylenen sıfatlardır. Sonuç olarak Tanrı'ya mevcûd gibi izafetle söylenen başka sıfatlar eklenebilir.<sup>103</sup> Fakat âlim sıfatı Fârâbî tarafından diğer sıfatlardan farklı olarak Tanrı'nın zâtı için söylenir. Fârâbî'ye göre Tanrı aynı anda bilendir, bilinendir, bilgidir ve bu üçü tek bir zâttır.<sup>104</sup> İlim Tanrı'nın zâtındandır denilebilir. Bu nedenle Tanrı'nın gelecekteki mümkün önermeleri bilmesini Tanrı'nın zâtında herhangi bir bölünmeye mahal vermeden temellendirmek gerekir. Eğer Tanrı'nın, gelecekte gerçekleşecek belirsiz mümkünleri bildiği söylenirse Fârâbî'nin Tanrı tasviri çelişkili bir tasvire dönüşür. Tanrı'nın aynı anda ilim, mâlum ve âlim olduğu bunun yanı sıra değişen ve kendinde belirli olmayan mümkünlerin bilgisine sahip olduğu aynı anda kabul edilmiş olur. Bu çelişkiyi gidermek için Fârâbî'nin eserlerine bakıldığında Tanrı'nın kendini düşünmesi konusunda bir pasaj dikkate şâyândır. Fârâbî'ye göre Tanrı kendini aklettiğinde hem kendi vücûdunu hem de varlığı Tanrı'dan olan vücûduları düşünmüş olur.

فالأول يعقل ذاته و إن كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها. / فإنه إذا عقل ذاته فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها، لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده

“İmdi, Birinci (Tanrı), kendi özünü bilir; özü, bir bakıma bütün varolanlar olsa da. O özünü bilince, bir bakıma bütün varolanları bilmiş olur. Çünkü diğer varolanlardan herbiri varlığı O'nun varlığından almıştır.”<sup>105</sup>

Buradan hareketle Tanrı'nın var olmuş ve olacak tüm varlıkları bildiği anlaşılabilir. Fakat Fârâbî, bu pasajdan önceki kısımda semâvî nefislerin maddeye dair olan şeyleri akletmek gibi bir eksiklikten uzak olduklarını söyler.

و أما جلّ المعقولات التي يعقلها الإنسان من الأشياء التي هي في موادّ، فليست تعقلها الأنفس السماوية لأنها أرفع رتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التي هي دونها

<sup>103</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 49-50.

<sup>104</sup> Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, 56.

<sup>105</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 34.; Aydın v.dğr., *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, 39.

“Maddede bulunan şeylerden insanın bildiği düşünülürlerin çoğunu semavi nefisler bilmez; çünkü semavi nefisler, cevherleri bakımından kendilerinden aşağıdaki düşünülürleri bilemeyecek kadar yüksek bir mertebededir.”<sup>106</sup>

Bu ikilemi çözmek için Fârâbî'nin varlık kavramını hangi anlamda kullandığını belirlemek konuyu daha açık bir hale getirir. Fârâbî'ye göre varlık (*vücûd*) kavramı basit olan mâhiyetlerde *mevcud* ile aynı anlamda kullanılmıştır.<sup>107</sup> Bölünmeyen mâhiyetten oluşan Tanrı'nın mümkün mevcûdâtı bilmesini, mâhiyetindeki basitliğe bir zarar gelmeden açıklamak; yapılan alıntılarla daha zor hale gelmiştir. Çünkü her halükârda Tanrı'nın bilmesi demek yaratması demektir. Fârâbî'ye göre Tanrı kendi varlığını aklederken kendinden çıkan mevcûdâtı da akleder. Böylece daima bilfiil bir varlığın zatında bilkuvveliğin olmasını açıklamak oldukça güçleşir. Yapılan alıntıda semavî nefislerin, yüce olduklarından dolayı maddeye taalluk eden varlıkları bilmediğine dikkat çekilmiştir. Bu durumda semavî nefislerden daha yüce olan Tanrı, maddeye taalluk eden bilkuvve mümkün varlıkları nasıl bildiği izaha muhtaçtır. Ömer Türker, bu soruya cevap olarak Fârâbî felsefesinde bir şeyin kendinde zorunlu olması ile başkası sebebiyle zorunlu olmasının farklı olduğunu belirtir:

“Buna göre Allah mümkün şeylerde iki mütekabilden birinin doğruluğunu belirgin şekilde biliyorsa ve mümkün de onun bildiği şekilde olacaksa bu durum, o şeylerin kendinde zorunlu olduğunu göstermez mi? Fârâbî bu soruyu cevaplarırken iki ilkeyi belirginleştirir: (i) bir şeyin başka şeyden gerekmesinin zorunluluğu ile o şeyin kendinde zorunluluğu birbirinden farklıdır. Bu ilkeye göre bir şahsın yarın gideceğini doğru olarak bilmek onun gitmeme ihtimalini ortadan kaldıramaz. Evet, bir kimse o şahsın gitme eylemini yapacağını doğru olarak biliyorsa, daha önce olmaması mümkün olan şey, bu vasfını yitirmektedir. Fakat bunu gerektiren şey, mümkünün kendinde imkânının ortadan kalkması değil, o sözün kendisidir. Öyleyse bir şeyin varlığının

<sup>106</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 34.; Aydın v.dğr., *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, 39.

<sup>107</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı = Kitâbu'l-huruf*, 122.

zorunlu olarak bilinmesi ile bir zamanlar veya herhangi bir vakitte gerçekleşmemiş olması yahut gerçekleşmiş olması mümkündür.”<sup>108</sup>

Fakat bu cevap Tanrı'nın bilmesinin keyfiyetini tam olarak açıklamaz. Sudur teorisinde Tanrı zâtını akleder ve ondan ilk akıl sudur eder. Düşündüğü şey, ilk akıl değil zâttır. Fakat Fârâbî, Tanrı'nın zâtını aklederken diğer varlıkları aklediyor olmasını birden bir çıkar ilkesine sadık kalarak temellendirmek durumundadır. Buradan hareketle aslında Fârâbî'ye göre Tanrı'nın bilmesinin taşma veya yaratma ile aynı anlamda kullanılmadığı sonucuna varılabilir. Tanrı aklettiği zaman ondan sâdır olan ilk akıl, varlık mertebesinde mümkünlerin en yücесidir. Fakat bir mâlüdür ve bütün varlığın mertebesine göre varlıktan pay almasının ilk nedeni Tanrı'dır. Bu nedenle Tanrı'nın mümkünlere dair bilgisi, o mümkünleri tabiatları itibari ile belirli mümkün yahut zorunlu varlık kılmaz. Çünkü Tanrı'nın bilmesi aynı anda bildiği şeyin dış gerçeklikte zorunlu olarak var olması anlamına gelmez. Tanrı'nın bilmesi, varlığın Tanrı'dan taşması ve mümkünün bilinmesinin mâhiyeti olmak üzere üçlü bağıntı, ikincil literatürdeki birçok çalışma tarafından açıklanmamıştır. Fârâbî felsefesinde Tanrı'nın bilgisini inceleyen Gürbüz Deniz, Fârâbî'nin sudur şemasının bilgiyi akıllar aracılığıyla faal akla taşıdığını öne sürer. Dolayısıyla Faal akıl bilirken aynı zamanda yaratmaya katkı sağlar. Bilme ve yaratma ilişkisi Deniz'e göre bu şekilde tesis edilir.<sup>109</sup> Fakat Tamar Rudavsky, Fârâbî'nin Tanrı'nın bilgisine dair ifadelerini onun felsefî sistemi ile bağdaştırılamaz bulmuştur.<sup>110</sup> Bu iki yoruma dair de bazı açıklamalar getirilebilir. İlk olarak, Deniz'in iddia ettiği gibi faal akıl aracılığıyla yaratmanın temin edildiğini öne sürmek, Fârâbî'de bilme ve yaratma ilişkisini tam anlamıyla aydınlatmaz. Bu nedenle Deniz'in iddiasının haklılık payı olsa da Rudavsky'nin tespiti daha kapsamlıdır ve konuyu izah eder. Sonuç olarak Fârâbî'nin Tanrı'da yaratma ve bilme konusunu, meseleyi aydınlatacak şekilde ifade etmediği söylenebilir.

---

<sup>108</sup> Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 227.

<sup>109</sup> Gürbüz Deniz, “Farabi'nin Felsefesi Sisteminde Tanrı'nın Bilgisi”, *Felsefe Dünyası* 0/47 (2008): 101.

<sup>110</sup> Tamar Rudavsky, ed., *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, 1 (Springer- Science+Business Media, B.V., 1985), 25: 86.

Tanrı'nın mümkünleri bilmesi ile mümkünlerin zorunlu olup olmaması arasındaki ilişkinin bir diğer yönü, insan iradesiyle çelişki oluşturup oluşturmamasıdır. Bunun sonucunda mümkün önermelerin nasıl zorunlu önermeye dönüşmediği sorununu Fârâbî'nin açıklamaları ışığında irdelemek gerekir. Bu sorun insanın iradesi problemine taalluk eder. Şayet Tanrı mümkünleri zorunlu olarak bilir denirse mümkünlerin Tanrı'da zorunlu, kendinde mümkün oluşunu, teoride bir noksanlığa sebebiyet vermeden temellendirmek gerekir. Tüm bunlardan önce, imkânın iki yönüne eşit olmayan ayrıca kendinde belirli olan mümkünlerin zorunlu ile olan ilişkisini derinleştirmek gerekir. Bunun sonucunda, Tanrı'nın ilminin mahiyeti zorunlu-mümkün ilişkisi bağlamında daha açık hale gelir. Fârâbî'ye göre aslında kendinde bilfiil olan hareketli mümkünler gelecekteki imkâna dair bir parça barındırır ve o parça gelecekte mümkün olan varlığa hazırlıklıdır. Varlık, bilfiil olduğunda o parça gelecekteki mümkünü kabul eder.

و ضرباً الممكن موجوداً في الذي يتحرك حين ما هو دايب يتحرك. و ذلك ان ما فيه تحرك و حصل وجوده بالحركة يقال فيه انه ممكن ، على معنى انه قد حصل بالفعل. و هو في حين ما يتحرك، فهو ايضا شانه ان يحصل له شيء اخر مما فيه يتحرك، و ذلك ان المتحرك حين ما يتحرك يحصل مما فيه يتحرك خزو بالفعل، و يبقى هناك جزو اخر اليه يتحرك. فهو حين ما حصل له جزو ما بالفعل، فهو ممكن وجود ذلك الجزو له، بمعنى انه قد حصل بالفعل. و هو في ذلك الان ممكن ان يحصل له في المستقبل جزو اخر مما فيه يتحرك. و هذا الممكن هو الدال على ما سيحصل له في المستقبل، و على ان فيه شيئاً ما به يقبل ما يحصل له بالفعل في المستقبل

Mümkünün iki örneği hareket etmeye devam ettiğinde hareketli şeylerde mevcuttur. Bu nedenle kendisinde hareket olan şeye ve varlığı hareket ile olan şeye mümkün denir. Bu ise bilfiil olmuş manasındadır. O hareket ettiğinde hareket ettiği şeyde başka bir şey meydana gelmesi onun şe'nindedir. Bu nedenle harekeli hareket ettiğinde kendisinde bilfiilikten bir parça olur. Ve orada kendisine hareket edilen başka bir parça kalır. Ve onun bir parçası bilfiil olunca bu parçanın varlığı onun için mümkündür. Bu mümkün gelecekte olan şeylere işaret eder. Ve o parçada gelecekte onun için bilfiil olacak şeyleri kabul eden bir şey vardır.<sup>111</sup>

<sup>111</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 187.

Kendinde herhangi bir fiili yapma istidadı bulunan şeyin, o fiili gelecekte de yapması mümkündür. Kendinde istidadı bulunan şeydeki kuvve hali fiile dönüşürse zorunlu önerme dış gerçeklik açısından doğrulanmış olur. Bu kuvve hali bilfiil olmazsa kuvve halindeki varlık anlamı dış gerçeklikte doğrulanamaz. Fakat Fârâbî'nin kendinde istidadı bulunan mümkünü bilfiil olmaya işaret eden ve bu nedenle dış gerçeklikte doğrulanabilen önerme olarak kabul etmesi, bazı itirazları beraberinde getirmiştir.

يعني على الممكن الذي يعني به ما من شأنه المشي في المستقبل، و يمكن ان لا يكون له المشي. فليس يصدق على الواجب ضرورة. و اما على الوجه الاخر فانه صادق. يعني الممكن دال على ما هو بالفعل، فانه صادق على الواجب ضرورة

Yani gelecekte yürüyebilen anlamında mümkünün yürüyememesi de mümkündür. Bu nedenle zorunlu için söylenmesi doğru olmaz. Ama diğer taraftan onun söylenmesi doğrudur. Yani mümkün bilfiil olana işaret eder bu da vacip için zorunlulukla doğru olur.<sup>112</sup>

Bu ifadelere benzer bir örnek Peter Adamson tarafından verilmiştir. Adamson Fârâbî'yi gelecekte doğru olma ihtimali baskın olan olayları, gelecekte olmaya da olmamaya da eşit derecede kabil imkân hali gibi incelemekle eleştirmiştir.<sup>113</sup> Dikkat edilirse Fârâbî gelecekte bir zaman gerçekleşecek imkânın iki yönüne eşit derecede kabil olmayan olayları zorunlunun tabiatından sayıyor gibi görünür. Fakat diğer taraftan kendinde belirli ve doğru olup henüz gerçekleşmemiş mümkünü zorunlu kavramının kapsamında değerlendirmez. Çünkü ona göre zorunlu kipinin kapsadığı anlamlar ontolojide bilfiil varlıklardan oluşur ve zorunlu olan kaçınılmaz olarak bilfiildir.

فان ما هو واجب ضرورة هو لا محالة بالفعل. فالممكن إذا اعم من الضروري. لانه يقال على ما هو ضروري و على ما ليس بضروري. و قد كان ما هو بالفعل و الضروري، على ما تقدم تقسيمه في اخر الفصل الثاني، انه على ثلاثة: على ما هو دايم لم يزل و لا يزال، و ضروري ما دام موضوعه موجودا. فالممكن اذا يقال على هذه المعاني

<sup>112</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 187.

<sup>113</sup> Peter Adamson, "The Arabic Sea Battle: al-Fârâbî on the Problem of Future Contingents", *ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE*, 88/2 (Temmuz 2006): 178.

الثالثة من معاني الضروري. يقال على معنى رابع و هو الممكن في المستقبل ان يوجد و ان لا يوجد. فهو اذا اعم من جميع اصناف الضروري. فان اصناف الضروري كلها بالفعل

Zorunlu olan kaçınılmaz olarak bilfiildir. Öyleyse mümkün vacipten daha geneldir. Çünkü o zaruri olana da zaruri olmayana (zaruret ile olmayana da) da denilir. Bilfiil olan ve zorunlu olan kısımlandırması ikinci bölümün son kısmında da geçtiği gibi üç tanedir: Daima bilfiil olan başlangıcı ve sonu olmayan, konusu var olduğu sürece var olan, kendisi var olduğu sürece var olan. Öyleyse mümkün zarurinin bu üç kısmına söylenir. Ve denilir ki dördüncü anlam mümkünün gelecekte olması veya olmaması anlamıdır. Bu ise zorunlunun tüm anlamlarından daha geneldir. Zorunlunun kısımlarının hepsi bilfiildir.<sup>114</sup>

Ayrıca imkânı anlattığı pasajlarda da belirli olan imkânı mümkün içerisinde değerlendirir. Gelecekte belirli mümkünü zorunlu olması nedeniyle doğru sayılan önermeler olarak ele alır.<sup>115</sup> Ancak gelecekte doğrulanacak her önermenin, imkânın iki yönüne veya tek yönüne kabil olması zorunludur. Buna ek olarak gelecekteki her önermenin varlığa gelip gelmemesi mümkündür.<sup>116</sup> Bu nedenle Adamson'un yaptığı eleştiri Fârâbî felsefesi için doğru bir eleştiri olabilir. Fakat Fârâbî Adamson'un ele aldığı kendinde belirli mümkünü veya bir nedensellik sebebi ile gelecekte bir vakit olması yüksek ihtimalli olan mümkünü Adamson'un iddia ettiğinin aksine açıklamış ve zorunlu ile ilişkisini incelemiştir. Lakin Adamson, Fârâbî'nin belirliye yakın önermeleri imkânın iki yönüne eşit önermeler gibi kabul ettiğini iddia etmekte haklıdır. Kendinde belirli mümkün açık hale geldikten sonra asıl üzerinde durulması gereken konu Tanrı'nın, varlığa gelene kadar zorunlu ile hiçbir irtibatı olmayan kendinde belirsiz mümkünü nasıl zorunlu olarak bildiğidir. Fârâbî ikinci literatürdeki yazarların da belirttiği gibi, görüşlerini Aristoteles'in deniz savaşı örneği üzerinden açıklamış ve şerh etmiştir.<sup>117</sup> Fârâbî'ye göre Allah'ın gelecekteki mümkünleri tıpkı insanlar gibi belirsiz görmesi gibi bir

<sup>114</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 187-188.

<sup>115</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 184.

<sup>116</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 96.

<sup>117</sup> Adamson, "The Arabic Sea Battle", 163, 164, 169.

iddia, Allah söz konusu olduğunda çirkindir.<sup>118</sup> Çünkü Fârâbî'ye göre bizler, belirsiz mümkünü, tıpkı zorunluya dair bilgimiz gibi kendi tabiatımızdaki nâkışlık nedeni ile bilemeyiz.<sup>119</sup> Fârâbî'nin Allah'ın mümkünlere dair bilgisini buradan hareketle temellendirdiği söylenebilir. Fârâbî, Allah'ın mümkünleri gelecekte gerçekleşecekleri şekilde doğru ve belirli önermeler olarak bildiğini kabul eder.<sup>120</sup> Fakat filozof, bu nokta da iradenin ve insan fiillerinin ödül ve cezaya konu olmasının nasıl temellendirileceğine dair endişelere sahiptir. Şayet Allah gelecekte olan mümkünleri zorunlu olarak biliyorsa bu mümkünlerin kendinde zorunlu olmaması gerekir. Eğer Allah'ın bilmesi ile mümkünün tabiatı belirlenmiş oluyorsa ve mümkünün varlığı zorunlu hale geliyorsa, gerçekleşen olaylar ve meydana gelen varlık, aslında Allah böyle bildiği için meydana gelmiş olur. Bu yüzden insanın iradesi sistem tarafından âtil bırakılır ve insan, bütün fiillerini iradesiz gerçekleştiren bir kuklaya dönüşür. Bunun sonucunda Allah'ın, insanı fiillerinden ötürü ödüllendirmesi veya cezalandırması büyük bir adaletsizlik olacaktır.<sup>121</sup> Fârâbî bu ikilemi kendinde zorunlu önermeler ve başkası nedeniyle zorunlu önermeler ayrımıyla çözümler. Ona göre Allah'ın mümkünü bilmesi nedeniyle mümkün zorunlu olmaz. Çünkü Allah mümkünü belirli olarak bildiğinden dolayı olumlu sözün belirli ve doğru olması konunun vücûdî ve zorunlu olmasını gerektirir. Fakat kendinde zorunlu olmasını gerektirmez demiştir.<sup>122</sup> Fârâbî bir grubun Allah'ın mümkünü mümkün, zorunluyu zorunlu olarak bildiğini söylediklerini aktarır. Fârâbî'ye göre Allah'ın gelecekteki mümkünün doğrulanacak yönünü bilmemesi kabul edilemez. Şayet Allah mümkünün doğrulanacak yönünü bilmezse mümkünü de bilmemiş olur, bu ise açık bir çelişkidir.<sup>123</sup> Bu nedenle Fârâbî'ye göre Allah mümkünleri belirli olarak bilir. Bildiği mümkünler ise kendilerinde mümkün ancak Allah'ın ilminde zorunludur. Gelecekteki mümkünün bir şey sebebiyle zorunlu olması ile kendinde mümkün olması bilen

---

<sup>118</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 98.

<sup>119</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 98.

<sup>120</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 98.

<sup>121</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 98.

<sup>122</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 99.

<sup>123</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 98.

öznenin tabiatındaki farklılıktan ötürü iki ayrı durumdur. Birinde zorunlu olarak bilen Allah'tır, diğesinde ise mümkün olarak bilen insanlardır. Bu durum ise Fârâbî'ye göre teoride bir nâkısılık olmadan konuyu açıklar. Konunun daha da açık hale gelmesi için Fârâbî bir örnek daha verir. Ona göre Allah'ın hiç zulüm yapmamış olması, yapmaması ve şu anda zâlim olmayışı bu konuya verilebilecek uygun bir örnektir. Allah'ın zulüm yapmayışının zaruri ama zulmün olmayışının mümkün bir durum olması da Tanrı'nın ilminde zorunlu ve kendinde mümkün olana benzer.<sup>124</sup> Sonuç olarak; Fârâbî'ye göre, Allah yakînî bir ilimle gelecekte gerçekleşecek olayların bilgisine sahiptir.

İkincil literatürde bu konuyu ele alan birçok çalışma bulunmaktadır. Fakat bunların en belirgin olanları Fârâbî'nin Tanrı'nın ön bilgisine dair yorumunu farklı açılardan ele alıp eleştiren çalışmalardır. Bu çalışmaların ilki, Fehrullah Terkan'ın Tanrı'nın ilmine dair yazdığı makaledir. Terkan, makalesinde Fârâbî'nin meseleyi muğlak bir şekilde ele aldığını iddia eder.<sup>125</sup> Buna ek olarak Fârâbî'nin konu hakkındaki görüşlerini bazı açılardan zayıf bulur. Zayıf bulduğu birinci nokta, Tanrı'nın ilminde zorunlu ama sonuçları açısından mümkün önermenin açıklanamadığıdır. İkincisi ise İnsanın nasıl özgür olduğunun Fârâbî tarafından tam olarak izah edilemediğidir.<sup>126</sup> Bu konuda Terkan'ın yaptığı eleştiri makalede yeteri kadar temellendirilemese de Terkan'ın dikkat çektiği bir nokta önemlidir. Terkan'a göre Tanrı haricinde her şey başkası nedeni ile gerekli ise bu şeylerin zorunlulukları hakkında konuşmamız mümkün olmaz. Fakat Fârâbî, başkası sebebiyle zorunluyu nedensellik ile temellendirip zorunlu başlığı altında incelenen tüm anlamlara bu anlamı ortak isimlendirme ile söylemiştir. Mümkün önermeler zorunlu kip altında değerlendirilen mutlak kipten bağımsız ele alınmamalıdır. Mümkün önermelerin mutlak kip ile ilişkisi anlaşıldığında başkası nedeniyle zorunlu kavramı anlamlı hale gelecektir. Bunlara ek olarak Terkana göre Fârâbî, ilahî bilgiyi insanın eyleminin bir sonucu olarak tasarlamıştır. Dolayısıyla insan

---

<sup>124</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 100.

<sup>125</sup> Fehrullah Terkan, "Does Zayd Have the Power Not to Travel Tomorrow? A Preliminary Analysis of al-Farab's Discussion on God's Knowledge of Future Human Acts", *The Muslim World* 94/1 (Ocak 2004): 55.

<sup>126</sup> Terkan, "Does Zayd Have the Power Not to Travel Tomorrow?", 55-56.

eylemine bağı olan bilginin İlahî ön bilgi olamayacağını iddia eder. Fakat Fârâbî, Tanrı'nın ön bilgisinden bahsettiği pasajlarda Tanrı'nın ilminin, insan eylemlerinin bir sonucu olduğuna değinmemiştir. Terkan'ın yaptığı bu tespit Fârâbî felsefesinin genel eğilimine uygun görünmemektedir. Lakin meselenin muğlak bırakıldığına dair eleştirisinde Terkan'ın haklılık payı vardır. Bu konuda yapılmış başka çalışmalar da bu iddiayı destekler. Örnek olarak “The Arabic Sea Battle: al-Fârâbî on the Problem of Future Contingents” isimli makalesinde Adamson, Terkan'ı destekleyerek Fârâbî'nin Tanrı'nın ön bilgisi konusundaki açıklamalarını tereddütlü bulur.<sup>127</sup> Ayrıca Adamson'a göre Fârâbî genel olarak Aristoteles'in *el-İbâre* isimli kitabına yazılan şerhler içinde en çok Yunan şârihlerinin şerhlerini okumuştur. Bu nedenle görüşleri Yunan şârihleri ile paralellik gösterir.<sup>128</sup> Bu yorum, konuya getirilen özgün yorumlardan bir tanesidir. Fârâbî'nin Tanrı'nın ön bilgisine dair kendi yazdıklarına inanmadığı iddiası Adamson'ın ilgili makalede bulunan önemli bir diğer yorumudur. Adamson'a göre Fârâbî, Aristoteles'i açıklamaya çalıştığı için Tanrı'nın ön bilgisi hakkında temellendirmeler yapmıştır. Bu yorumun doğru olmadığını ikincil literatürdeki kaynaklardan dahi anlayabilmek mümkündür. Fakat Fârâbî'nin bu konuda, Tanrı'nın zatına ve dini literatüre uygun bir açıklama yapma çabası bu iddiayı çürütür niteliktedir.<sup>129</sup> Fakat ikincil literatürden de bir örnek vermek gerekirse “Divine Foreknowledge and Free Will: AlFarabi on the Problem of Future Contingent” başlıklı yazı dini tartışmaların Fârâbî'nin fikirlerini etkilediğini söyler.<sup>130</sup> Buradan hareketle aslında Fârâbî'nin inanmadığı ve sadece şerh etme çabasında olduğu bir görüş için dini kaygılarını ön plana çıkarması anlamsız görünür. Bu nedenle Fârâbî'nin, Tanrı'nın ön bilgisine dair yorumları inanarak yaptığı söylenebilir. Sonuç olarak Tanrı'nın ön bilgisine dair ikincil literatürde çalışmamız açısından dikkate değer

---

<sup>127</sup> Adamson, “The Arabic Sea Battle”, 183.

<sup>128</sup> Adamson, “The Arabic Sea Battle”, 169.

<sup>129</sup> Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 98-100.

<sup>130</sup> Saf. Z. Chowdhury, “Divine Foreknowledge and Free Will: Alfarabi on the Problem of Future Contingents”, *Academia.edu*, 3, erişim:08.07.2020

yorumlar olduğu gibi, literatür içerisinde delillendirme bakımından zayıf kalan yorumlar da vardır.

Bu bölümde ele alınan Tanrı'nın sıfatları bağlamında bilme, Fârâbî felsefesinde Tanrı'nın bilmesi ve yaratması arasındaki irtibat ile Tanrı'nın geleceğe dair bilgisinin durumu ve insan iradesine nasıl taalluk ettiği gibi konular işlenmiştir. Bu konuları incelerken kullanılan kaynakçadan hareketle bazı çıkarımlar yapılabilir. Bu çıkarımlardan ilki, Tanrı'nın ön bilgisiyle ilgili bazı kapalı noktalar olmasına rağmen Fârâbî'nin Tanrı'nın gelecekteki mümkünü bildiği iddiasının tutarsız olmadığıdır. İkinci çıkarım, Tanrı'nın gelecekte gerçekleşecek olaylara karşı adeta bir izleyici olarak konumlandırılmasıdır. Bu teoriye göre Tanrı, insanın kaderinde gerçekleşecek olaylara müdahale etmez. Üçüncü çıkarım ise Fârâbî'nin Tanrı'nın bilmesi ve yaratması arasındaki irtibatı tam olarak aydınlatmadığıdır. Böylece imkân kavramı çerçevesinde Tanrı'nın ön bilgisi, Fârâbî felsefesi bağlamında değerlendirilmiş olur. Mümkün kipi bağlamında bu konunun değerlendirilmesinin sebebi ise hakîkî mümkünün meçhul olarak değerlendirilmesinden kaynaklanır. Bu çalışmanın ikinci bölümünü, hakîkî mümkünün zorunlu bir bilgi olarak bilinmesi problemi oluşturur. Meçhul mümkünün zorunlu bilgi olması, Tanrı'nın bilgisi çerçevesinde ele alınmış ve konunun literatür açısından tartışılmayan yönleri açıklanmıştır

## SONUÇ

Fârâbî felsefesinde imkân; zorunlu, mutlak ve hakîkî mümkün olmak üzere üç kipi kapsayacak şekilde ele alınmıştır. Mutlak kipi *Şer'hul ibâre* isimli kitapta zorunlu kipinin altında ikincil bir kip olarak değerlendirilirken bu çalışmada ise birincil bir kip gibi değerlendirilip incelenmiştir. Çünkü Fârâbî *Perihermenias Muhtasarı* isimli eserinde mutlak kipini birincil kip olarak ele alır. Zorunlu kipi ezelden ebede bilfill olma anlamında kullanılır. Mutlak kipi ise kendi var olduğu sürece var olan ve konusu var olduğu sürece var olan anlamlarını karşılar. Hakîkî mümkün kipi ise bilkuvve olmak anlamında kullanılır. Bu tezde üç kip derinleştirilerek onların ontoloji ve bazı açılardan epistemoloji ile olan ilişkileri irdelenmiştir.

Tezin birinci bölümünün ilk kısmında ele alınan meseleyi şu şekilde özetleyebiliriz: Zorunlu kipi, Fârâbî metafiziğinde Tanrı ve ayırık akıllar için kullanılırken Fârâbî epistemolojisinde zorunlu kesin için kullanılmıştır. Mesele biraz daha irdelendiğinde iki kullanımın da aynı anlamı karşıladığı fark edilir. Tanrı ve ayırık akıllar hem zorunlu varlıklardır hem de zorunlu kesinlerdir. Bu çalışmada Tanrı'nın mahiyeti basit olduğundan dolayı ona zorunlunun nasıl yüklendiği tartışılmış ve bunun sonucunda Tanrı'ya zorunlu kavramın onun diğer isimleri gibi izafetle söylendiği kanısına ulaşılmıştır. Tanrı'nın ayırık akıllarla birlikte ezelden ebede zorunlu olması Tanrı ve ayırık akıllar arasında bir ortak nokta olmasına neden olur. Fakat Fârâbî felsefesi açısından Tanrı'nın başka varlıklarla ortak yönünün olması kabul edilemez. Bu nedenle filozof ayırık akılları kendinde zorunlu varlıklar olarak değil, Tanrı'ya izafetle zorunlu varlıklar olarak değerlendirmiştir. Ayrıca bizzat zorunlu ve başkası nedeniyle zorunlu kavramları Fârâbî tarafından kullanılmamıştır. Filozof, ezelden ebede zorunlu olanın Tanrı olduğunu ifade ederek hakîkî zorunlu kavramını sadece Tanrı için kullanmıştır. Özetle, zorunlu kipi Tanrı'yı ve ayırık akılları kapsayacak şekilde daima bilfiil varlıklar için kullanılmıştır. Bu nedenle zorunlu kipi Fârâbî metafiziğinin kurucu kavramlarındanadır.

Tezin birinci bölümünün ikinci kısmı özetlenecek olursa şunlar söylenebilir: Zorunlu kipinin altında değerlendirilen mutlak kipi ay-altı âlemdeki kuvveden fiile geçmiş, oluş ve bozuluşa konu olan varlıklara tekabül eder. Oluş ve bozuluşu temellendirmek ise hakîkî imkân kipini anlamakla mümkün olur. Hakîkî mümkünün olmaya ve olmamaya kabil yönü tek bir konu olup olmamaya kabil yönü ayrı bir konu olarak ele alınmamıştır. Çünkü olmamaya kabil yönü mümkünün tabiatından sayılmazsa tüm mümkün varlıklar sadece olmaya kabil varlıklar haline gelirler. Bu ise mümkünâtın daima bilfiil var olması anlamına gelir. Bilakis Fârâbî'ye göre imkânın iki yönü tek bir konu olarak değerlendirildiğinde mümkün varlıklar yoktan değil, var olup olamama ihtimalinden varlığa çıkmış olurlar. Böylece varlığı ezeli kabul etmeye veya yoklukta bir varlık anlamı arayıp bu varlık anlamını bilfiil kabul etmeye gerek kalmayacaktır. Hakîkî mümkünün var olmaya ve var olmamaya kabil iki yönünün tek bir konu olması oluş ve bozuluşu temellendirir. Fârâbî ontolojisinde bütün mümkün varlıklar bir hiyerarşiye göre varlığa gelir. Ay-altı âlemde en alt mertebede olan mümkün varlık ilk maddedir ve ilk madde zamansal olarak ezeldir. Madde, Fârâbî'ye göre aynı zamanda mümkün demektir. Maddeden bir üst mertebede suret vardır. Madde ve suretin birleşmesiyle oluşan ve onlardan bir üst mertebede olan dört unsurdur. Dört unsurdan sonra maden, onun ardından da bitki gelir. Daha sonra yükseliş, düşünmeyen canlıdan düşünen canlıya ulaşır. Düşünen canlı en üst mertebede olduğu için kendinden aşağıdaki suretlere madde olamazken hiyerarşide daha düşük mertebede olan varlıklar daha yüksek mertebede olanlara madde olabilirler. Dört unsurdan düşünen canlıya kadar olan mevcutlar mutlak kipinin konusu iken madde ise hakîkî mümkün olarak değerlendirilir. Hakiki mümkün, olmaya ve olmamaya kabil olan bir imkân halidir fakat gelecekte mutlaka gerçekleşecek varlıklar da hakîkî mümkünün tabiatındandır. Ateşin yakması, güneşin doğması gibi gelecekte uygun şartlar altında etki etmemesi düşünülemeyen varlıklar bu mümkün çeşidine örnek olabilir. Hakîkî mümkünün var olup olmaması adalet ilkesine tabi olan bir müessire bağlıdır.

Tezin ikinci bölümü şu şekilde özetlenebilir: Hakîkî imkânın varlığın iki yönüne de kabil kısmı aynı zamanda meçhul mümkün olarak isimlendirilir. Bu meçhuliyet insan aklına

izafetle bir varlığın meçhul olması değil bilakis bir şeyin kendi zatında meçhul olması durumudur. İmkânın meçhullüğü Tanrı'ya cehalet gibi bir sıfat atfedilemeyeceği için Tanrı'nın bilgisinde doğru bilgi haline gelir. Tanrı'nın meçhul mümkünleri bilmesi ise insanın iradesini âtil bırakmaz. Çünkü Fârâbî'ye göre bir şeyin kendinde imkânı ve başkası nedeniyle zorunlu olması farklı şeylerdir. Bu nedenle Tanrı yarın Zeyd'in evden çıkacağını bilir. Fakat Zeyd bu fiili Tanrı'nın bilgisi nedeniyle değil özgür iradesi ile yapar. Lakin bu konuda Tanrı'nın yaratması ile bilmesi arasındaki ilişkiyi filozof açık bir biçimde anlatmamıştır. Tanrı, meçhul mümkünleri onlar gerçekleşmeden meçhul olarak değil kendinde belirli mümkünler olarak bilir. Bu bilgiler bir feyizle Tanrı'dan taşmaz ve meçhul mümkün varlıklar Tanrı'nın bilgisi nedeniyle aslında belirli ve doğrulanabilir önermeler haline gelmezler. Fakat bu durum sudur sisteminde Tanrı'nın bilmesi ve yaratması arasındaki mütabakatı bozar.

Bu kısımda, tezdeki iddiaların ikincil literatürle örtüşen ve farklılaşan noktalarına değinilecektir. Tezimizde Fârâbî metafiziği açısından birincil kipler olan zorunlu, mutlak ve mümkün kavramlarının ontoloji ile ilişkisi varlık hiyerarşisi üzerinden detaylandırılmıştır. İkincil literatürde bulunan çalışmalar çoğunlukla imkânı metafizik bir kavramdan ziyade mantık açısından ele alıp incelemişlerdir. Bu nedenle imkân kavramının kapsadığı kipleri metafizikle paralel bir şekilde inceleyen sınırlı sayıda araştırma bulunmaktadır. Konu ile ilgili çalışmaların zorunlu kipini epistemolojik açıdan ele almadığı fark edilmiş ve çalışmada buna da değinilmiştir. Ayrıca hakîkî mümkünün epistemolojik yönüne değinen çalışmalarda Fârâbî'nin görüşleri, Aristoteles'in görüşlerinin gölgesinde bırakılmıştır. Fakat bu tezde konu Fârâbî'nin eserleri merkeze alınarak Fârâbî'nin kendi düşüncesi içinde açıklanmaya çalışılmıştır. İkincil literatürde Tanrı ve ayırık akılları sadece bir çalışma zorunlu olmak bakımından birbirinden ayırarak incelerken bu tezde zorunlu kavramının Tanrı için kullanımıyla ayırık akıllar için kullanımı arasındaki fark ayrıntılı olarak tahlil edilmiştir. Çalışmada mümkün kipinin Fârâbî tarafından yapılan detaylı taksimlerine yer verilmiş ve bu taksimler üzerinden mutlak ve hakîkî mümkün ilişkisi tartışılmıştır. Mutlak kipini de bu tez

gibi ay-altı âlemdeki hiyerarşi bakımından ele alıp detaylandırarak açıklayan bir araştırmaya rastlanmamıştır.

Tezde imkânın madde ile aynı anlamda kullanılması tartışılmıştır. İmkânın madde anlamında kullanımını kısaca değerlendiren araştırmalar olsa da maddenin ezeliyeti ve suret ile ilişkisi bağlamında hakiki mümkün fikrini inceleyen çalışmalarla karşılaşılmalıdır. Ayrıca bu çalışmada varlıkta madde ile sağlanan bilkuvve bir taraf bulunmasının oluş ve bozuluşa etkileri Fârâbî'nin eserleri çerçevesinde incelenirken ikincil literatürde, bilkuvvelik fikrinin Fârâbî düşüncesindeki yeri Aristoteles üzerinden okunarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna bağlı olarak Fârâbî'nin kendi felsefi sistemi içinde bilkuvvelik fikrini ve bu fikrin imkân kavramı ile irtibatını tahlil eden çalışmalarla karşılaşılmalıdır. Buna ek olarak yoktan yaratmayı doğrudan hakîkî mümkün üzerinden okuyan ve süreci detaylıca tahlil eden bir çalışma da yoktur. Ayrıca tezde, ikincil literatürden farklı olarak hakîkî mümkün bağlamında imkânın iki yönünden birini varlığa getiren müessir fikri de tartışılmıştır. Bu çalışmada, ikincil literatürde tartışılan hakîkî mümkün kapsamında Tanrı'nın meçhul hakkındaki ön bilgisi meselesi, bilme ve yaratma ilişkisi çerçevesinde detaylıca incelenmiştir.

Son olarak imkân kavramının Fârâbî metafiziğindeki yerini tespit etmeyi amaçlayan bu çalışmaya ilaveten imkân kavramı mantık ve epistemoloji açısından daha ayrıntılı bir şekilde incelenebilir. Mutlak kavramının kapsadığı manalar, bilen özne açısından değerlendirilip konu, Fârâbî'nin nefis teorisi bağlamında ele alınabilir. Ayrıca Fârâbî'nin birincil kiplerle ilgili açıklamaları Aristoteles şarihleriyle kıyaslanarak Fârâbî'nin imkân anlayışındaki özgün yönleri aydınlatılabilir. Fârâbî'nin yaşadığı havzada ve ondan önceki tarihsel süreçte cereyan eden imkân tartışmalarının da aydınlatılması literatür için büyük bir öneme sahiptir.

## KAYNAKÇA

- Adamson, Peter. “The Arabic Sea Battle: Al-Fârâbî on the Problem of Future Contingents”. *ARCHIV FUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE* 88/2 (Temmuz 2006): 163-188. <https://doi.org/10.1515/AGPH.2006.007>.
- Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. 1. Bs. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Chowdhury, Saf. Z. “(PDF) Divine Foreknowledge and Free Will: Alfarabi on the Problem of Future Contingents | Saf Z Chowdhury”. *Academia.edu*. Erişim: 08 Eylül 2020. [https://www.academia.edu/35187299/Divine\\_Foreknowledge\\_and\\_Free\\_Will\\_Alfarabi\\_on\\_the\\_Problem\\_of\\_Future\\_Contingents](https://www.academia.edu/35187299/Divine_Foreknowledge_and_Free_Will_Alfarabi_on_the_Problem_of_Future_Contingents).
- Deniz, Gürbüz. “Farabi'nin Felsefesi Sisteminde Tanrı'nın Bilgisi”. *Felsefe Dünyası* 0/47 (2008): 93-105.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *Ba'du resâilü'l-Fârâbî fi'l-felsefiyye = Alfarabi's philosophische abhandlungen*. 1. Bs. Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1999.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*. Trc. Yaşar Aydınli. 2. Bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. 2. Bs. Beyrut: Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq), 1993.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *Es-Siyâsetü'l Medeniyye*. Trc. Yaşar Aydınli, 1. Bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *Fârâbî'nin Peri hermeneias muhtasarı*. Trc. Mübahat Türker-Küyel. 1. Bs. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 1990.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *Harfler Kitabı = Kitâbu'l-Hurûf*. Trc. Ömer Türker. 1. Bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *İdeal Devlet (El-Medînetü'l Fâzıla)*. Trc. Ahmet Arslan. 1. Bs. Ankara: Vadi Yayınları, 1990.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *Kitâbu'l Burhân*. Trc. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper. 2. Bs. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis*

- fi'l-İbâre*. 2. Bs. Beyrut: Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq Editeurs), 1986.
- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân: -Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*. 1. Bs. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kaya, Sibel. "İslam Felsefesi ve Kelâm Açısından Başkasıyla Zorunlu Mümkün Varlık Terimi". *Bilimname*. 35 (2018): 535-570.
- Kutluer, İlhan. "İLLİYYET". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22: 120-121. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000. <https://islamansiklopedisi.org.tr/illiyyet#1>.
- Rudavsky, Tamar, ed. *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*. 1. Springer- Science+Business Media, B.V., 1985. <https://doi.org/10.1007/978-94-015-7719-9>.
- Terkan, Fehrullah. "Does Zayd Have the Power Not to Travel Tomorrow? A Preliminary Analysis of al-Farabi's Discussion on God's Knowledge of Future Human Acts". *The Muslim World* 94/1 (Ocak 2004): 45-64. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2004.00040.x>.
- Türker, Ömer. *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*. 1. Bs. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Türker, Ömer. *Varlık nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. 1. Bs. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.