

FELSEFE DÜNYASI

SAYI: 11

ÜÇ AYDA BİR ÇIKAR

MART 1994

İÇİNDEKİLER

Sahibi:
Türk Felsefe Derneği
Adına Başkan
Prof. Dr. Necati ÖNER

Sorumlu Yazı İşleri
Müdürü:
Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu
Prof. Dr. Necati ÖNER
Prof. Dr. Ahmet İNAM
Arş. Gör.
Dr. Recep KILIÇ
Hüseyin TOPDEMİR
Erdal CENGİZ
Hasan ASLAN
Hakan POYRAZ

KDV dahil
Fiyatı: 50.000.-
Yıllık Abone: 120.000.-

Abone olmak için ücretin
Vakıflar Bankası Kızılay
Şubesi'ndeki 20073 11
No'lu hesaba yatırılması
yeterlidir.

Dizgi:
Se-Ba Dizgi/Basım
Tel: 342 17 13

Baskı:
Ekonomik Rehber
Gazetecilik-Matbaacılık-Yayıncılık
Tel: 342 29 30-342 29 31
ANKARA

Mektuplaşma Adresi:
P.K. 21 - Yenışehir
ANKARA

Ahmet İNAM

İnanmanın Felsefi Boyutları..... 3

Murtaza KORLAELÇİ

İbd Rüşde Göre Din-Felsefe İlişkisi..... 11

Ömer NACİ SOYKAN

Ernst Mach'da Bilginin Biyolojik-Antropolojik
Temeli 21

Münir KOŞTAŞ

19. Yüzyıl İdealist Felsefe Akımı ve Weberci
Görüş 31

Ali Osman GÜNDOĞAN

Aksiyon Felsefesi 36

Mustafa YILDIRIM

Plotinus ve Fârâbi'de Sudûr..... 43

Hasan ASLAN

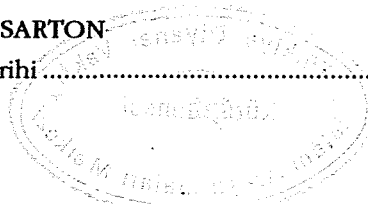
Toplumbilimsel Açından Bilim: İçsellik-Dışsallık
Sorunu 52

İsmet BİRKAN

İbn Rüşd Düşüncesinin Tarihteki Yeri ve Etkileri 57

George SARTON

Bilim Tarihi 69



PLOTİNUS VE FÂRÂBÎ'DE SUDÛR

Mustafa YILDIRIM*

Varlığı ne ise o olması bakımından anlama, varlığın külli bilgisini elde etme ve böylece en son mutluluğu yakalama felsefenin temel problemi olunca, problemin çözümü için ortaya koyulan teorilerin de çeşitlilik arzemesi tabiidir. Bununla beraber bu çeşitlilik içerisinde biri birinden mülhem olan veya biri birine çok yakın gibi görünen teorileri, aynı bir terimle anılmalarından kaynaklanan bir yanlışlıkla, bir ve aynı görme hatasına düşülmekte, derece farkının ötesine geçen nüanslar görülememektedir. İşte biz bu mülhaza ile Plotin (203-269)'in sudûr anlayışı ile Farâbî (870-950)'nin sudûr anlayışını ele alıp bir değerlendirme yapmayı ve bir makalenin elverdiği ölçüde, önemli gördüğümüz bazı noktalara işaret etmeyi uygun gördük. Bu amaçla biz bu yazımızda önce Plotin'in daha sonra Farâbî'nin konu ile ilgili görüşlerini hatırlattıktan sonra kısa bir değerlendirmesini yapacağız.

Plotin'in felsefesi, alçalan ve yükselen cedel adlarıyla bilinen iki akılcı metod üzerine kurulmuştur. Birinci türden olan cedel "İlk Varlık"ın açıklanmasında ve âlemin bu İlk Varlık'tan ortaya çıkmasının anlatımında kullanılmıştır. Plotin ilk Varlık'ın "Bir" olduğu sonucuna varmaktadır. Bu nedenle Plotin'in sudûr anlayışını ortaya koymak için öncelikle Bir'in açıklanması gerekir.

"Her şeyden önce öteki tek tek şeylerin varolması Bir'in varolmasıyla olanaklıdır"¹. "Genel olarak ilk olan Bir'dir; us, idealar ve varolan ilk terimler değildir"². O halde Bir nedir?

Stoa'lılar, Tanrı'yı, âlemin içinde "immanent" olarak Aristoteles ise Tanrı'yı âlemin üstünde "transcendant" olarak kabul ederler. Plotin ise bu iki görüş arasında bir senteze varır³. Tanrı (Bir) Plotin'in düşüncesinde Mutlak değişmez bir birlik olarak ele alınır. Çokluk ve değişiklik ise Tanrı'nın tesiriyle ortaya çıkar. Çokluk Plotin için hemen hemen sonlu réalitenin karakteri demektir. Tanrı ise "İlk olan" "Bir olan"dır. Böylece Tanrı, Plotin tarafından "Saf Bir" olarak kavranır. Bu sıfatla tüm sonlu réalitenin, varlığın ve ruhun üzerindedir⁴.

* Atatürk Üniversitesi'nde Felsefe Yardımcı Doçenti.

1- B. Çotuksöken, S. Babür, Ortaçağda Felsefe, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989, s. 43.

2- A.g.e., s. 44.

3- Kâmiran Birand, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, Ankara: A.Ü. İlahiyat Fak. Yayınları, 1987, s. 123.

4- Wilhelm Weischedel, Felsefenin Arka Merdiveni, Çev.: Sedat Umran. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993, s. 95.

Plotin'e göre Bir, akılla kavranmayan, aşkın hiçbir nitelik yüklenemeyen bir sebeptir. O'nun hakkında hiçbir şey söylenemez. O'nun ne olduğu değil, ne olmadığı söylenebilir¹. Çünkü insanın bütün sözleri dünya ile yüzyüze gelmesiyle kazanılmıştır. Bu nedenle onlar bütün dünyayı aşan şeyi ifade edemezler. Tanrı gerçekte dile getirilemez olandır². Varlığın, zamanın, niteliğin ötesindedir. Akıl ve ruh da değildir. Çünkü bütün bu kavramları insan kendi denemesinden elde eder.

O, her şeyi meydana getirir ama kendisi hiçbir şey tarafından meydana getirilmiş değildir. Güzel olmadığı halde güzelliğin, bir forma malik olmadığı halde her formun, düşünen ve zeki bir varlık olmadığı halde her düşüncenin ve zekânın kaynağıdır. Kısacası kendisi tam manasıyla bir şey olmadığı halde her şeyin prensibi, ölçüsü ve gayesidir³. Atfedilen her sıfat O'nu sınırlandırdığından dolayı O'na sıfatlar vermekten kaçınmalıyız. Bu nedenle Tanrı hakkında söyleyeceğimiz şudur: O, bütün söylenebilen ve düşünülebilen her şeyin üstünde yer alır. İdeler duyuların üstünde, Tanrı da idelerin üstünde yer alır. Tanrı'ya ulaşmak için ideleri bir kenara bırakarak, eşyanın bu en yüksek noktasına gelindiği vakit, düşüncenin kullandığı merdiveni atarak kendi kendinden vazgeçmesi ve temaşaya dalması, yani O'na ulaşmak için O'nu sezme sevgisine kendini bırakması gerekir⁴.

Oysa Platon'un anlayışında Tanrı varlıktan üstün olmasına rağmen idelerden üstün değildir. O, idelerin Padişahı olup bizzat kendisi de idedir ve akıl tarafından kavranabilir⁵. Yukarıda belirtildiği gibi Plotin'in Tanrı'sı ise ideden üstündür. Bu ise iki sistem arasındaki bir ayrılığı göstermektedir.

Kısaca söylemek istersek, Plotin'in Bir'i felsefe tarihçilerinin "İlk Varlık" adıyla varoluş aşamasını ifade etmek için kullandıkları felsefi bir terimdir. Zira O'nun dikkatini çeken ilk özellik "birlik"tir. Bu nedenle ilk varlığın birliği, sadece realitede değil, zihni tasarımda da "bir" olmasıdır. Bu yüzden Bir'de çokluk bulunmaz. O'nda kesinlikle bir terkip de yoktur. O, kesinlikle tektir.

İlk varlık "Bir" olunca O'na çokluk gerektiren hiçbir nitelik yüklenemez. O ne akıldır ne de aklın konusu olarak tanımlanabilir. Çünkü O'nda aklın bulunması zatındaki çokluğu kaldırırsa da zihni tasarımdaki çokluğunu kaldırmaz. Zira "kendinde akıl" olan bir şey, yine kendisi için ma'kul da olabilir.

Bununla beraber Plotin Bir'i, "İyilik"le nitelendirir. O zaman Bir'in bu nitelikle nitelendirilmesi çoğunluğu gerektirmez mi? Belki şöyle denebilir. "O, iyilikten başka

1- B. Çotuksöken, S. Babür, a.g.e., s. 38.

2- W. Weischedel, a.g.e., s. 94.

3- Alfred Weber, Felsefe Tarihi, Çev., H.V. Eralp, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1964, s. 111.

4- A.g.e., s. 112, B. Çotuksöken, S. Babür, a.g.e., s. 38.

5- Eflatun, Devlet, Çev. S. Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980, VI-508-e, 509-a

bir şey değildir." Fakat bu cevap yine de Bir'in zatındaki itibarî çokluğu ortadan kaldırmaz. Bu takdirde Plotin'in Bir anlayışı kendi içerisinde açık bir çelişkiyi içermektedir. Çünkü Bir'in herhangi bir nitelikle nitelendirilmesi, çokluğa yol açtığı için reddedilirken, Bir'i iyilikle nitelendirerek böyle bir çokluğa götüren nitelendirilişi Plotin kendisi için uygun bulmaktadır.

Aslında bu çelişkili durumun sınırnı Yeni Eflatunculuğun genel karakteri içerisinde bulabiliriz. Zira Yeni Eflatunculuk idelerden birisini, iyilik idesini, en yüksek ve en olgun ide yapar. Bu iyilik örneği, Eflatun'a göre varlıkların ilki olarak kabul edilir. Plotin bu konuda önderi olan Eflatun ile aynı yolda yürümeğe büyük bir dikkat göstermiştir. O da Eflatun gibi, her ne kadar mahiyetini farklı düşünse de, Varlıkların ilk'ini "iyi" diye nitelendirmiştir ¹.

Öyle anlaşılıyor ki, Plotin'e göre varlıkta ilk olan yani Bir, cevher ve araz'dan başka olduğu gibi, düşünen ve dileğen de değildir. Onun "birlik" hususunda gösterdiği bu aşırılık "birlikçi" diye tanınmasına yol açmıştır.

Plotin varlıkta düalizmi kabul etmemiştir. Ona göre "İlk Varlık" tüm varlıkların aslıdır. Bu konuda Stoacılar uymuştur. Şu farkla ki, Stoacılar göre varlığın aslı maddedir. Hatta Tanrı da maddedir ².

Esasen Plotin, kendinden öncekilerin de yapmak isteyip de tam anlamıyla başaramadıkları, iki âlem arasında bir bağ kurma çabası içerisindeydi. Elbette ki, o, buna farklı bir metolla yaklaşacaktır. Her şeyden önce o, bütün kâinatı birbirine bağlanan halkalardan meydana gelen bir zincir gibi düşünmüştür.

Zirveye "Bir" dediği şeyi, en aşağıya ise "madde"yi koymuştur. Sonra kalan varlıklar bu ikisi arasına yerleştirmiştir.

Plotin Bir'i taşan, ama bu taşmada azalmayan bir ırmak; ya da ışık gönderen ama bu ışığına yaymada azalmayan güneş diye adlandırıyor. Bütün varlık, Bir'in içinden doğrudan doğruya doğmaktadır ve aynı zamanda onda içkindir. O, Bir'in içinden dışarıya akmaktadır. Bu akış, mükemmelliği giderek azalan aşamalar halinde olup bitmektedir ³.

Bir'in taşması sonucu ilk olarak "Akıl" oluşmaktadır. Akıl âlemde bulunanların en büyüğüdür. Akıl'da birlik ve çokluk birlikte bulunur. Taşma sonucu oluşan Akıl, kendi nedeni olan Bir'i seyre dalar. Bu seyir onun içindeki çokluğu çözümlemesini mümkün kılar. İçindeki çokluk ilk idelerdir. Bu ideler dünyadaki varolanların cisim dünyasından önceki mekanlardır. Yani cisim dünyasının gerçekliği bu idelerle

1- Eflatun, 508-e, 509-a; Weber, a.g.e., s. 55; Muhammed El-Behiy, İslam Düşüncesinin İlahi Yönü, Çev.: Sabri Hizmetli, Ankara; Fecr Yayınevi, 1992, s. 122-124.

2- Birand, a.g.e., s. 99.

3- Weischedel, a.g.e., s. 97.

bulunmaktadır¹. İdeler âlemi görünüşler âlemi ile karşılaştırıldığı zaman sonsuzluğun ifadesidir. Yukarıda belirtildiği gibi aynı zamanda çokluğun da ifadesidir. Zira ideler yalnız düşünce, yalnız örnek değil aynı zamanda tesir edici kuvvetlerdirler². Dikkat edilirse bu tabakada Bir'e has olan birlik yoktur. Bu birlik bu tabakada düşünce ile varlığa, yani şuurla şuurun konusuna ayrılır. Ancak görünürdeki bu çokluk, eşya âlemindeki çokluk gibi zaman ve mekân içinde yer almaz. Bu nedenle ideler her vakit kendi kendilerinin aynı olarak kalırlar³.

Plotin'e göre Bir'i seydereken olgunlaşan Akıl, her mükemmel varlığın taşarak kendine benzer olanı oluşturma zorunluluğu prensibine bağlı olarak Ruh'u meydana getirir. Fakat Aklın meydana getirme gücü Bir'den noksanıdır. Ruh'un etkisi ideler dünyasını temaşa etmesi ve bu ideleri örnek alarak görünüşler dünyasını şekillendirmesidir. Ruh, Akıl karşısında pasiftir, ancak Madde ile karşılaşınca aktif ve tesir edici olur. Ruh'un iki türlü etkisi bulunur. Birincisi ideleri temaşa eden ruhtur ki bu, gerçek ruh, üstün ruhtur. İkincisi, maddeyi şekillendiren bir kuvvet olan ruhtur ki bu da, aşağı ruhtur. Bir Mutlak, bir akıl ve bir anlaşılır âlem olduğu gibi bir tek ruh vardır. Bu ise âlemin ruhudur. Ferdi ruhlar, bu âlem ruhundan ayrılmış parçalarıdır⁴.

Ruh, ikinci etkisiyle kendisinden daha az mükemmel olan cismi meydana getirir. Cisimler maddeden meydana gelirler. Bununla birlikte maddenin kendisi bir cisim değildir; O, her türlü realiteden yoksun olan bir hiçliktir. Madde mutlak bir varolmayıştır. Maddenin Bir'e olan nisbeti, karanlığın aydınlığa olan nisbeti gibidir. Madde Mutlak bir yoksunluk ve Mutlak bir negatifik olduğu için, varlığın ve Bir'in negationudur. Böylece O'na sadece bir tek değer sıfatı yüklenebilir ki, o da onun kötü olduğudur. Bu anlamdaki kötü, bir eksikliktir. Şunun gibi iyinin mevcut olmaması, iyinin eksikliğidir, iyinin yokluğudur. O zaman varolan herşey iyi olmalıdır.

Bu nedenle Plotin'e göre duyular dünyası varlıkla yokluğun karışımından ibarettir. Yani bu dünyada ışıkla karanlık, Bir ile Madde (yokluk) birbirine karışmıştır. Onun için bu dünya Tanrı'dan Pay aldığı nisbette iyidir; buna karşılık maddeden Pay aldığı nisbette de kötüdür⁵.

Plotin'in sudür anlayışında Bir'den itibaren ortaya çıkan basamaklar hep bir öncekine bağlıdır. Önceki basamak sonrakinden aşkındır. Bir önceki olmadan

1- B. Çotuksöken, S. Babür, a.g.e., s. 38.

2- Birand, a.g.e., s. 124.

3- Weber, a.g.e., s. 114; Birand, a.g.e., s. 124-125. Terence Irwin, Classical Thought, New York: Oxford University Press, 1989, s. 190-191.

4- Irwin, a.g.e., s. 196-199; Weber, a.g.e., s. 114-115; Birand, a.g.e., s. 125.

5- Irwin, a.g.e., s. 196-199; Weber, a.g.e., s. 114-115; Birand, a.g.e., s. 126.

sonraki meydana gelmediğine göre bir önceki sonrakinde içkin olarak vardır. Plotin'in bu sisteminde bir kopukluk yoktur. Aksine bir süreklilik hâkimdir. Bu süreklilik tabiata ininceye kadar zamandan bağımsızdır. Yani Bir, Akıl ve Ruh için zaman söz konusu değildir. Zaman içinde yer alan tabiattaki var olanlar da Akıl ve Ruh sayesinde Bir ile bağlantılıdır.

Bu nedenle insanın Bir'e ulaşması bu süreklilik sayesinde mümkündür. Ruh ve Akıl basamaklarını aşan insan Bir'e yükselir.

Plotin'in bu sisteminin Platon, Aristoteles ve Stoa okulunun izlerini taşıdığı söylenebilir. İlk bakışta Platon'a daha yakın olarak değerlendirilmiştir. Kullandığı terimler açısından Platon'dan çok etkilendiği görülmektedir. Nitekim "Bir" terimi Platon'un Parmenides adlı eserinde etraflıca ele alınmıştır. Plotin sudûr anlayışı ile ideler ve tabiat arasında ontolojik bağlantıyı kurabilmiş, ideleri tabiatın oluşması için bir ara neden olarak ele alabilmiştir.

Fârâbî'ye gelince, bilindiği gibi Fârâbî, varlıkta düalizm yanlısı bir filozoftur. Bu nedenle önce varolan herşey ikiye ayrılır. Birincisi özü itibariyle varlığı zorunlu olan; ikincisi özü itibariyle varlığı zorunlu olmayan varlık. Birincisine "Zorunlu Varlık", ikincisine ise "Mümkün Varlık" denmektedir. Ona göre mümkün varlıklar eninde sonunda Zorunlu Varlıkta son bulurlar. Bu varlık, ilk varlık (Tanrı)dir¹.

Fârâbî İlk'in, diğer varolanların ilk nedeninin, yani Tanrı'nın, her türlü eksiklikten uzak bulunduğunu, dolayısıyla en üstün varlık olduğunu ve diğer varlıklardan önce geldiğini belirterek hiçbir varlığın O'na benzemediğini söyler. O'nun varlığı her türlü madde veya taşıyıcı öznenen bağımsızdır. O'nun sureti de yoktur. Aynı şekilde O'nun varlığının yalnızca kendilerini gerçekleştirmek için varolacağı bir maksat ve amacı da yoktur. Eğer olsaydı bu maksat ve amaç O'nun varlığının nedeni olmuş olur ve dolayısıyla İlk Neden olamazdı. Yine başka bir varlığın O'nun varlığına sahip olması imkânsızdır. O'nun zıddının olması da imkânsızdır. Zid şöyle olur: Bir araya geldiklerinde birbirini ortadan kaldırma ve yoketme durumunda olan iki şey birbirinin zıddıdır. Yoksa bir şeyden farklı olan her şey onun zıddı olmaz. İlk olan, varlık bakımından tektir ve O'nun varlık türünü paylaşan başka hiç bir varlık yoktur. Şu halde O, Bir'dir.

Tanrı, özü itibariyle kendisinden gayri olan herşeyden farklıdır. O bakımdan tektir.

Kıscacası Tanrı sırf iyiliktir. Sırf akıldır, sırf makul ve sırf âkildir. Bu üç kavram O'nun zatında aynı şeydir. O, hikmet sahibi, bilen, diri, güçlü ve irade sahibidir. O,

1- Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri", Çev.: Mahmut Kaya. Felsefe Arkivi, Sayı 25'ten Aynı Basım, 1984, s. 204.

son derece güzel ve mükemmeldir. İlk seven ve ilk sevilendir. Her şeyin varlığı O'ndadır ¹.

Yukarıda birliği ve teklifi ifade edilen bu "İlk Varlık"tan ancak bir tek nesne meydana gelir. Çünkü "bir'den ancak bir çıkar" ². Fârâbî'ye göre her bakımdan Bir olan Tannı'dan diğer varlıklar taşma yoluyla ve bir mertebe dahilinde O'ndan çıkarlar³.

Fârâbî sudûr anlayışı ile yeryüzü ve gökyüzü âlemlerinin izahını sunarak, hareket ve değişme olgusunu açıklamaktadır. Esas konusu Bir ve Çokluk meselesini çözmek, değişebilenle değişmeyen karşılaştırmaktır. Bu nedenle önce Tannı'nın ne tür niteliklere sahip olduğunu veya olmadığını belirler. Tannı'nın kâinat üzerinde ne tür bir etkisi olduğu, O'nunla çokluk arasında nasıl bir münasebetin bulunduğu araştırılır. Fârâbî işte bu problemleri sudûr anlayışı ile çözmeye çalışır ⁴.

Bilindiği gibi Aristoteles Metafizik'inde üç çeşit cevherden bahseder. Birincisi duyulur cevher. Bu, oluş ve yokoluşa tabi olup, herkesce bilinen ve kabul edilen cevherdir. Bu cevher "Ayaltı" âlemine aittir. İkincisi duyulur ve ezeli olan cevherler. Bunlar gök cisimleri olup "Ay-üstü" âleminin cevherleridir. Üçüncüsü hareketsiz olan cevherdir. Diğer cevherlerle ortak bir yanı olmayan bu cevheri Aristoteles Metafiziğinin ve teolojisinin konusu olarak kabul eder ⁵.

Küyel'e göre Aristoteles'in üçüncü cevheri ile bir paralellik kurabileceğimiz Fârâbî'nin asıl varlık olan Tannısı tam manasıyla varlığın kendisini temsil etmektedir. Aristo'nun ilk iki cevheri varlıklarını Fârâbî'ye göre zaruri olarak asıl varlıktan almış olmalıdır. "Evvel, kendisinden var olunandır. Ancak varlıkların Evvel'den doğru

-
- 1- Fârâbî, a.g.e., s. 205. Fârâbî, El-Medinetü'l-Fâzıla, Çev., Ahmet Arslan, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990, s. 114 İbrahim Madkûr, "Fârâbî". Çev., Osman Bilen. İslam Düşüncesi Tarihi Cilt. 2. Ed., M.M. Şerif. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990, s. 75; Fârâbî, Es-Siyaset ul-Medeniyye, Çev.M. Aydın, A. Şener ve M.R. Ayas. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980, s. 11-19; Fârâbî, Deaviî Kalbiye, Çev., H.Z. Ülken-K. Burslav. Fârâbî, İstanbul: Kanaat Kitabevi, Tarihsiz, s. 115-118; Mübahat Türker-Küyel, Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık Düşünce Öğretileri, Ankara: A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fak. Yayınları, 1959, 83-86.
 - 2- Fârâbî, Zenon Risalesi. Çev., H.Z. Ülken-K.Burslav. Fârâbî, İstanbul: Kanaat Kitabevi, Tarihsiz, s. 113.
 - 3- Fârâbî, Felsefenin Temel Meseleleri, s. 205; Küyel, a.g.e., s. 86.
 - 4- Madkûr, a.g.e., s. 75.
 - 5- S. Hayri Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması, İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1980, s. 45.
Mahmut Kaya, İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983, s. 223-224; Küyel, a.g.e., s. 86.

varlığa gelmesi bir şeyin insan irade ve ihtiyarından dolayı varlığa gelmesine benzemez. Evvel'den gayri ne varsa, onların hepsinin varlığı Evvel'den doğru taşımıştır. Evvel, kendi varlığını kendinden olana doğru taşımıştır" ¹. "İlk olandan başka olan herhangi bir şeyin varlığı, O'nun kendi varlığından çıkar (sudûr). Bu bakımdan O'ndan varlığa gelen şeyin varlığı hiçbir şekilde O'nun nedeni değildir" ².

Eşyanın varlığı O'ndandır. Fakat bu varedişte O'nun bizim amacımıza benzer bir amacı yoktur. Varlıkları mümkün olan şeyler O'nun kemalinden dolayı çıkarlar. Bir başka şeyin O'ndan çıkması O'nun cevherinin ve varlığının sonucudur ve onlardan zorunlu olarak çıkar. Tanrı'nın varlığı ve zâtı ne ise, varlıkları kendisinden çıktıkları zaman da yine O'dur. Tanrı'nın varlığı bu bakımdan ikiye ayrılmaz, bir tek, hiçbir şeye ihtiyacı yoktur ³.

Fârâbî'ye göre İlk'in vücudu fezeyan ederek diğer varlıklar O'ndan vücuda gelirler. O'ndan fezeyan eden vücut sebebi ile mevcut olan eşya, mertebelerine göre sıralanırlar ⁴. O'nun bilgisi ve rızası olmadan sudûr meydana gelemez. "O, zatını bildiği için ve bu ideal varlıkta iyilik düzeninin ilkesi O olduğu için eşya O'ndan zuhur etmiştir" ⁵. Bu sonuca ulaşınca şunu sorabiliriz. O'nun varlığının eseri eşyaya nasıl ulaşır ve bunun neticesinde eşya nasıl var olur?

Fârâbî'ye göre, zorunlu Bir'den O'nun kendini bilmesi ve mükemmel olması nedeniyle yalnızca başka bir bir çıkar veya sudûr eder. Sudûr eden bu şey "İlk Akıl"dır. O zaman bilme yaratmaya eşittir. Zira bir şeyin var olması için onun düşünülmesi yeterli olmaktadır. Bu İlk Akıl'da araz olarak bir çokluk vardır. Çünkü o, özü itibarıyla mümkün, ilk olduğu için zorunlu bir varlıktır. O, zatını da bilir, Evveli de. Ondaki çokluk Evvel'den değildir. Bu "İlk Akıl" cisim ve madde değildir. O hem kendini hem de Bir'i düşünür. Bu Akıl kendi zatında bir, bu düşünceleri yönünden de çoktur. Böylece Fârâbî çokluğa giden ilk adımı atmaya başlar. İlk Akıl'ın Bir'i düşünmesiyle diğer bir akıl sudûr eder. Bunun kendine nispetle mümkün olduğunu düşünmesiyle de madde ve ilk feleğin formu sudûr eder. Çünkü her felek onun nefsi sayılan kendine has akıl, dokuz felek ve dokuz nefis tamamlanincaya kadar devam eder. Onuncu akıl, son akıl ya da faal akıl, ay-altı âlemini yöneten akıldır. Bu akıldan beşeri ruhlar ve dört unsur çıkar ⁶.

1- Küyel, a.g.e., s. 86-87

2- Fârâbî, El-Medînetü'l Fâzıla. S. 15.

3- Fârâbî, El-Medînetü'l-Fâzıla, s. 16-17; Fârâbî, Felsefenin Temel Meseleleri, s. 203-204.

4- Fârâbî, Deavii Kalbiye, s. 117.

5- Fârâbî, a.g.e., s. 118; Fârâbî, Felsefenin Temel Meseleleri, s. 206.

6- Madkûr, a.g.e., s. 75; Fârâbî, El-Medînetü'l Fâzıla, s. 20-22; Küyel, a.g.e., s. 88-89; Fârâbî, Felsefenin Temel Meseleleri, s. 206-207; Fârâbî, Deavii Kalbiye, s.118-119.

Madkûr'unda belirttiği gibi Fârâbî'nin fizikte ulaştığı sonuçlar O'nun bu akıllar teorisiyle yakından ilgilidir. Onuncu akıldan ilk madde ya da heyûlâ çıkar. Bu madde dört unsurun kaynağıdır. Yine bu akıldan, cisimleri meydana getirmek için, heyûla ile birleşen formlar sudûr eder. İşte evren bir sürü değişik formun madde ile birleşmesi veya maddeden ayrılmasının sonucudur. Yeryüzü üzerinde onuncu aklın dışındaki diğer akılların da fonksiyonu vardır. Böylece ay-altı âlemi ay-üstü alemine bağlanmıştır ¹.

Bu nedenle Fârâbî on akıl teorisi sayesinde hareket ve değişme problemini çözmeye çalışır. Aynı teoriyi Bir ve Çokluk Problemini çözmeye ve Aristo'nun geleneksel madde anlayışı ile İslâm'ın yaratılış öğretisini uzlaştırmakta da kullanır. Madde On akıl kadar eskidir fakat yaratılmıştır. Çünkü o, faal akıldan sudûr etmiştir. Fârâbî Tanrı'nın birliğini korumak için Tanrı ile dünya arasına yerleştirdiği on aklın vasıta olmasına sığınır.

Fârâbî'nin on akıl teorisinin kökleri muhtelif kaynaklara kadar götürülebilir. O'nun bu teorisi Yunan astronomlarının özellikle Batlamyus'un kabul ettiği, evrenin arz etrafında ezeli olarak dairevi hareketle dönmekte olan dokuz gök küresinden oluştuğu şeklindeki teoriyi izlediği söylenebilir. Ayrıca Onun astronomik yönü Aristo'nun feleklerin hareketi hakkındaki yorumu ile yakın bir benzerlik gösterir. Sudûr teorisinin Plotin ve İskenderiye ekolünden mülhem olduğu görülmüştür. Yine de bu teori Fârâbî'ye ait olup, hakikatın bir olduğunu gösterme arzusuyla bir terkip şeklinde ifade edilmiş olduğu belirtilmiştir.

Plotin'in Bir anlayışı ile, Fârâbî'nin Tanrı anlayışı birbirinden farklıdır. Çünkü Fârâbî Tanrı'yı çeşitli niteliklerle dile getirirken Plotin Bir'i her şeyin üzerinde, her türlü belirlemenin -iyilik niteliği hariç- ötesinde görür. Bu nedenle Fârâbî'nin Tanrısı irade, ilim, kudret gibi sıfatlara sahip yaratıcı bir Tanrı görüntüsü verirken, Plotin'in Bir'i bu özelliklerden yoksun görünmektedir. Ancak sanki Plotin'in Bir'i bizim bilmediğimiz bir takım güçlerin sahibi olan bir varlık gibi bize hissettirilmeye çalışılmaktadır. Çünkü Bir, herşeyden yoksun hayali bir varlık olsa o zaman taşma olayını nasıl açıklarız. Madem bir taşma olayı var, o halde taşılan bir şey de var demektir.

Fârâbî âlemin Tanrı'dan sudûrunda Plotin'i izler. Ona göre de "bir'den ancak bir çıkar". Bu çıkış bir taşma şeklinde kendini arzeder. Kanaatimizce bu görüş bazı şüpheleri içermektedir. Çünkü Tanrı'ya ya da Bir'e çokluk atfetmemek için böyle bir yolun takip edilmesi bir başka açıdan Tanrı'nın kudretini, ilmini ve iradesini sınırlamaktan başka birşey değildir. Bu ise Tanrı'nın tasvir edilmesinde ortaya konan görüşlere terstir.

1- Madkûr, a.g.e., s. 76; Fârâbî, El-Medinetü'l-Fâzıla, s. 34-43.

Bu görüş şu açıdan da tutarlı görünmemektedir. Eğer Tanrı ya da Bir sadece "İlk Akıl" ortaya koyup diğer aşamaların ortaya çıkmasında herhangi bir fonksiyona sahip değilse, o zaman her bir halka kendi çapında bir Tanrı olmuş olur. Yok eğer Tanrı her an her şeye müdahale ediyorsa o zaman "bir'den yalnız bir çıkar" anlayışının izahı zorlaşır.

Saniyoruz bu konuda Fârâbî İslam düşüncesiyle Yunan düşüncesini uzlaştırma çabalarının bir sonucu olarak bu tür çıkmazlara girmiştir. Küyel'in de ifade ettiği gibi Fârâbî'nin teklif etmiş olduğu Tanrı tasavvurunun her türlü itirazdan uzak olduğu söylenemez. Bilhassa Tanrı'nın yaratmayı ne şekilde gerçekleştirdiği problemi Fârâbî'de çözülmüş görünmemektedir ¹.

Bu konuyla ilgili olarak şu soru hatıra gelmektedir: Acaba Fârâbî gibi Müslüman filozoflar arasındaki âlemin kıdemi ve hudusu konusundaki görüşlerin kaynağı Plotin'in Bir'in birliğini her yönden korumak için, "akıl"ın Bir'den irade ile değil tabii olarak, kendiliğinden, çıkmış olmasını söylemesi midir?

Çünkü Plotin'de akl'ın Bir'den sudûru, Bir'le ilgili bir irade ve ihtiyaca bağlı değildir. Zira böyle bir iradenin varlığı O'nu istikrarından ve sakinliğinden çıkardığı gibi birliğinden de koparır. Oysa Fârâbî'de Tanrı hem akıldır, hem de maku'ldur ve aynı zamanda irade sahibidir. Bütün bunlar O'nda aynı şeydir. Bunlar Fârâbî'nin Tanrı anlayışında bir çokluğu değil, tekliği ifade ederler.

Fârâbî yaradılış fikrini sudûr fikriyle uzlaştırabilmek için Eflatun ve bilhassa Plotin'e müracaat etmiştir. Ancak yine de Tanrı'nın kendini bilmesiyle sudûrun meydana gelişinin izahı pek yeterli görünmemektedir.

Sonuç olarak Fârâbî'nin sudûr anlayışı, felsefe ile dînî düşünceyi uzlaştırmaya çalışırken en büyük zorluk olarak karşısına çıkan "yaratma" problemini çözmede kullanmış olduğu pek doyurucu olmayan bir izah denemesidir. Plotin'in böyle bir uzlaştırma sıkıntısı yoktur. Aksine kendinden önce ortaya konan düşünceleri biraz daha toplu bir şekilde sudûr anlayışı ile aşmaya çalışmıştır. Ancak Bir konusundaki aşırı titizliği O'nu da sıkıntıya sokmuştur.

1- Küyel, a.g.e., s. 142.