

## Hüseyin Atay'a göre Farabi'de Tanrı-Evren İlişkisi

Nilüfer Öztürk Kocabıyık\*

### Özet

Bu çalışmada Hüseyin Atay'a göre, Farabi'nin felsefi sisteminde Tanrı-evren ilişkisinin nasıl şekillendiğini ve bu çerçevede yaratmanın mahiyetini ele almaya çalıştık. Felsefe ve Kelam alanlarında önemli çalışmalar yapmış olan Atay, söz konusu alanlarda yeni yaklaşımları ve fikirleriyle tanınmaktadır. Tanrı-evren ilişkisi çerçevesinde onun, Farabi'nin sistemi ile kelamcıların sistemini uzlaştırmaya çalıştığını söylenebilir. Farabi üzerine çalışmalar yapan bazı araştırmacının aksine Atay, yoktan yaratma düşüncesini, filozofların felsefî sistemlerine dâhil ederek yaratma anlayışının yeniden ele alınmasına ve farklı bir bakış açısına ihtiyaç olduğunu göstermiştir.

**Anahtar Kavramlar:** Hüseyin Atay, Farabi, Tanrı, Evren, Yaratma, Felsefe

## God- Universe Relationship In Al-Farabi According To Huseyin Atay

### Abstract

In this study, we tried to deal with how the God-universe relationship took shape in Farabi's philosophical system and the nature of creation according to Hüseyin Atay. Atay, who has done important studies in the fields of Philosophy and Kalam, is known for his new approaches and ideas in these areas. Within the framework of the God-universe relationship, it can be said that he tries to reconcile the systems and al-Farabi theologians. Unlike some researchers who have studied on Farabi, Atay shows that the idea of creating from nothing needs to be reconsidered in a different perspective by incorporating it in the philosophical system of philosophers.

**Key Words:** Hüseyin Atay, al-Farabi, God, Universe, Creation, Philosophy

### Giriş

Tanrı-evren ilişkisinin mahiyeti çağlar boyunca anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu konunun içerisinde özellikle yaratmanın nasıllığı hakkında

---

\* Araştırma görevlisi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, niluferozturkkocabiyik@gmail.com

düşünürler farklı fikirler öne sürmüştür. Evren nasıl meydana geldi? Tanrı evreni ne zaman yarattı? Niçin o zamanda yarattı? Tanrı'dan çokluk nasıl meydana geldi? Bunun gibi birçok soru Tanrı-evren ilişkisini açıklamak için sorulmuş ve bunlara farklı cevaplar verilmiştir. Tanrı-evren ilişkisini, Aristoteles İlk Muharrik ile<sup>1</sup>, Plotinus ise sudur nazariyesi ile açıklamaya çalışmıştır. Kelamcılar ise yoktan yaratma fikri üzerinden bu konuyu ele almışlardır<sup>2</sup>. Bu konuyu kendi felsefi sistemi içerisinde açıklamaya çalışanlardan biri de Muallim-i Sani olan Farabi'dir.

Filozof ve kelamcıların Tanrı-evren ilişkisinde özellikle yaratma konusunda karşıt görüşleri savdukları iddia edilmiş ve bu konudaki farklılıklar tartışmalara neden olmuştur. Kelamcılar evrenin yoktan yaratıldığını, Tanrı'nın kudret ve iradesinin ön planda olduğunu ve Tanrı ne zaman isterse o zaman yaratır gibi ifadeler ile Tanrı'nın fiillerinde tamamen keyfi bir uygulama ile hareket edebileceği noktasına kadar götürmüşlerdir. Ayrıca Tanrı ile evren arasındaki ilişki ne kadar birbirinden uzak olursa o kadar iyi olduğu düşünülmüştür.<sup>3</sup> Ancak Farabi ve İbn Sina gibi filozoflar bu konuda onlardan ayrılarak Tanrı'nın fiillerine bir sınır çizerek imkân ile iş göreceğini ve Tanrı'nın her an yaratma halinde bulunduğunu, böylece evren ile alakasının sürekli olduğunu ifade etmişlerdir. İşte bu noktada Tanrı-evren ilişkisi şekillenmiş ve buna göre bir felsefi sistem geliştirmişlerdir.

Tarih boyunca Tanrı-evren ilişkisi hususunda birçok tartışma<sup>4</sup> yürütülmüş; filozofların bu konudaki görüşlerini değerlendirirken onlara

---

<sup>1</sup> Aristoteles, Fizik, çev. Saffet Babür, İstanbul 2014, Yapı Kredi Yayınlar, s. 361-407.

<sup>2</sup> Çağfer Karataş, Bâkılânî'ye Göre Allah Âlem Tasavvuru, Bursa 2003, Arasta Yayınları s. 114.

<sup>3</sup> Bu görüşü savunanların Ehl-i Sünnet ve Gazalî olduğunu söyleyebiliriz. Bu konudaki görüşleri, Gazalî'nin Tehafütü'l-Felasife'sinin ilk üç meselesinde bulabilmekteyiz. Bkz. Gazalî, *Tehafütü'l-Felasife* (Filozofların Tutarsızlığı), neşr ve trc. Mahmut Kaya & Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, 2014, İstanbul, s. 15-78. Filozof ve kelamcılar arasında tartışmaya neden olan Tanrı-evren ilişkisinin bir diğer yönü de âlemin ezeliyeti problemidir. Kelamcılara göre tek ezeli varlık Tanrı'dır ve bu nedenle başka bir varlığın ezeli kabul edilmesi problem yaratmaktadır. Materyalizme benzer bir görüşe gitmemek için Gazali, âlemin yoktan yaratıldığını ve ezeli olmadığını savunmaktadır. Bkz. Kemal Sözen, İbn Kemal'de Metafizik, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2001, s. 187-188.

<sup>4</sup> Gazali ile başlayan tehafüt geleneğinde tartışılan konuların başında Tanrı-evren ilişkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Bu tartışmalar Osmanlı döneminde de devam etmiş ve yeni görüşler ortaya çıkmıştır. Tehafüt geleneği çerçevesinde devam eden tartışmalar için

göre varlıkların ortaya çıkışının bir yaratma olmadığı, Tanrı'nın iradesinin yok sayıldığı ve âlemin ezeli kılındığına dair farklı yorumlar yapılmıştır. Bunun yanında sudur nazariyesinin bir çeşit yaratma olduğu ve Tanrı'nın iradesinin yok sayılmadığı şeklinde de bir takım tahliller yapan düşünür ve araştırmacılar da olmuştur. Biz burada çağdaş düşünürler arasında bu görüşü savunan ve alandaki çalışmalarıyla öne çıkan Hüseyin Atay'ın çalışmalarını temel alacağız. Böylece hem Atay'ın Tanrı-evren ilişkisine nasıl baktığını hem de bir çağdaş düşünürümüz üzerinden İslam felsefesine ve onun bir konusuna nasıl bakıldığını ortaya koyacağız. Bu itibarla çalışmamızda Atay'ın kitap ve makaleleri temelinde Farabi'nin Tanrı-evren ilişkisine yönelik değerlendirmelerini ele alacağız.

Atay'ın bu konudaki görüşlerine geçmeden önce onun kullandığı kaynaklar üzerinde durmak gerekir. Atay, çalışmalarında mümkün olduğu kadar Farabi'nin bütün eserlerini kullanmaya özen göstermiştir. Bu yaklaşım ile o, bütünlükçü Farabi anlayışı ortaya koymaya gayret etmişse de günümüz İslam felsefesi araştırmaları açısından şüpheli görünen *Tabiat İlminin Kökenleri*, *Uyunu'l hikme*, *Fususul Hikem* ve *Uyunu'l mesail* gibi Farabi'ye nispet edildiği halde tartışmalı olan eserleri de çalışmalarında kullanmıştır. Atay kaynak kritiği yapmadan daha çok fikirler üzerinde yoğunlaşmış olduğu için böyle bir yöntem tercih etmiştir.<sup>5</sup>

---

ayrıca bkz. Gazalî, *Tehafütü'l-Felasife*; İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun, 1986; Aleaddin Ali Tusi, *Kitabu'z-Zuhr (Tehafütü'l-Felasife)*, çev. Recep Turan, 1990, Ankara;

<sup>5</sup> Bu konuda Hüseyin Atay, "Mutluluğun Kazanılması, Platon Felsefesi, Aristoteles Felsefesi" adlı tercüme eserinin başında, Farabi'nin yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilen el-Rububiyye eserini Aristoteles ve Platon'u birleştirmek için kullanıldığını ifade ederek Farabi'nin el-Cem isimli eserinin bir kenara bırakıldığını söylemektedir. Ancak Atay, bu eserin sadece dört yerinde el-Rububiyye'ye atfın olduğunu ve atıf yapılan kısımlarda da Farabi'nin sadece bu esere dayanmadığı ayrıca Farabi'nin ispatlarının bu eseri kaynak göstermeden de verebileceğini söylemektedir. Kısacası Farabi, bu eseri kullanmamış olsa da yine aynı sonuca ulaşabilecektir. Ayrıca Farabi'ye göre, dinin ve felsefenin gayesinin de aynı olduğunu gerçeği ile aynı sonuçlara ulaşması mümkündür. (bkz. Hüseyin Atay, *Mutluluğun Kazanılması, Platon Felsefesi, Aristoteles Felsefesi*, Atay Yayınları, 2018, Ankara, s. 16-17). Görüldüğü üzere Atay'ın bu yaklaşımı ile kaynak kritiğinden ziyade Farabi'nin görüşlerinin ön planda olduğunu söylememiz mümkündür. Anlaşılabileceği üzere Atay, Farabi'nin düşüncelerini eserlerinin bütününde bulunabileceğini kabul etmektedir.

Farabi'nin felsefî sistemine baktığımızda, hemen hemen herkesin kabul ettiği gibi, onun felsefî sisteminin bir bütünlük arz ettiğini söylememiz mümkündür. Bu bütünlük varlıktan başlayıp siyasete kadar sirayet etmiş ve onun felsefesinin sistemli olmasını sağlamıştır. Yani Farabi'nin ortaya koymuş olduğu bu bütünlük onun felsefesinin şekillenmesinde etkin rol oynamıştır. Bu nedenle, Atay'a göre, Farabi'nin Tanrı-evren anlayışına geçmeden önce, yine Atay'a göre, kısaca Farabi'nin varlık ve bilgi anlayışına da değinmenin gerekli olduğu kanaatindeyiz. Bilindiği gibi Farabi'nin felsefesinin temelinde bulunan varlık ve bilgi anlayışı çerçevesinde Tanrı-evren ilişkisinin mantığını temellendirebilmekteyiz.

Atay, Farabi'nin varlık fikrinde ikilik olduğunu belirterek, varlık-mahiyet ayrımının ilk kez Farabi tarafından yapıldığını ifade eder.<sup>6</sup> Bu ayrım neticesinde oluşan varlık anlayışı ile Farabi, ileride de göreceğimiz gibi Tanrı ile diğer varlıkları yani evreni farklılaştırmaktadır. Ancak bu farklılık ikisinin arasına aşılmaz sınırlar koymak demek değildir. Aksine bu şekilde bir ilişkinin olduğunu ve Tanrı'nın biricikliğini kanıtlama hususunda gösterilen çabadır.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 7. Bu konuda çağdaş İslam felsefecilerinin aynı fikirde olduğunu söylememiz mümkün olmakla birlikte, bazı araştırmacılar varlık-mahiyet ayrımının ilk olarak sadece Farabi'de bulunduğunu kabul ederken (bkz. Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 7; Şamil Öçal, "Varlığın Halleri: Fârâbî'ye Göre 'Varlık'ın, Ontolojik Dilsel ve Mantıksal Anlamları", Felsefe Dünyası, 2013, C: 1, S: 57, s. 42; Tuncay Akgün, "Meşşai Filozoflar ve Gazali'nin Ontolojisinde Varlık-Mâhiyet Tartışmaları", ÇÜİFD, C: 16, S: 2, s. 241; ), diğer araştırmacılar ise bu ayrımın Aristoteles'te de bulunduğunu ifade etmekle birlikte ilk defa kelâmî tartışmalardaki mevcut-şey ayrımına varlık-mahiyet ayrımını uyarlayan kişinin Farabi olduğunu kabul etmektedirler (bkz. Mehmet Ata Az, İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği İbn Sina ve Thomas Aquinas Örneği, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayınlanmamış doktora tezi, Ankara, 2013, s. 161-162). Ayrıca bu ayrımın Aquinolu Thomas'ta bulunduğunu iddia edenlerin olduğu gibi, Boethius ve geç Yeni-Eflatuncular tarafından da yapıldığı ileri sürülmüştür. Bir başka görüş ise, varlık-mahiyet ayrımının ilk defa Plotin tarafından yapıldığı yönündedir (bkz. Şenol Korkut, Farabi Düşüncesinde "Enneadlar"ın Yeri, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara, 2000, s. 130).

<sup>7</sup> Zira bu konuda Farabi, Siyasetü'l-Medeniyye eserinde şunları söylemektedir: "... Tanrı cevheri ile kendisinden başka her şeyden tamamıyla farklıdır. O'nun kendine özgü varlığı bir tek varlıktan başkasına nispet edilemez. Çünkü böyle bir varlığa sahip olan bir şey ile

Farabi'ye göre, bir şey kendisinden daha açık ve anlamlı bir söz ile tanımlanabilir. Ancak varlık fikri tanımlanamayacak derecede açık ve seçiktir. Fakat zihin bazen bu kavramdan habersiz olabileceği gibi, zihnin bu kavrama karşı uyartılabilmesi de mümkündür.<sup>8</sup> Farabi'nin varlık hakkındaki bu görüşleri sonucunda Atay, onun bu konudaki fikirlerini şöyle özetlemektedir; “a) En açık ve seçik, en geniş anlamlı bir sözdür. b) Mahiyet değildir. c) Mahiyetin cüzlerinden biri de değildir. d) Mahiyete ârızdır, yani onun asıl deyiimi ile mahiyetin lazımıdır.”<sup>9</sup>

Varlık ile ilişkisi bakımından Farabi'ye göre mahiyetin ne anlam ifade ettiği üzerinde durmak gerekir. Farabi'ye göre bir şeyin mahiyeti, “o şey ne ise o”, anlamındadır. Atay'a göre bu ifade müphem kalmaktadır. Bu nedenle ona göre mahiyetin, insanın zihninde kavramaya çalışacağı ve hayal gücüne dayanarak tasarlayacağı bir şey olduğu söylenebilir.<sup>10</sup> Buradan yola çıkarak mahiyetin tanımını şöyle yapmışlardır: “tümel bir kavramın yalnız zihindeki fertlerini göz önünde bulunduran bir söz.”<sup>11</sup>

Atay, Farabi'ye göre varlık-mahiyet ilişkisi dört noktada özetlemektedir: İlki, varlık mahiyete katılan bir nesne değildir. Aksi durumda bir şey kendinden önce var olur. Diğeri, varlığı ile mahiyeti aynı olmayanda, mahiyet varlığı gerektirmez. Bu nedenle varlık, mahiyetten başka bir şeydir ve varlık başkasından gelmektedir. Son olarak da mahiyet, varlığı nereden alacaktır? Bu soruya binaen Farabi, varlığı ve mahiyeti aynı olan bir varlık olduğunu ifade etmekte ve bu varlığın ilk Var olduğunu belirtmektedir. Buradan yola çıkarak Farabi'nin varlık anlayışında iki varlık ortaya koyduğunu görmekteyiz. Bu varlıklardan biri varlık ve mahiyeti aynı olan Zorunlu Varlık, diğeri ise varlık ve mahiyeti ayrı olan mümkün varlıktır.<sup>12</sup> Farabi'nin Tanrı-evren anlayışının şekillenmesinde, bu varlık anlayışının oldukça belirleyici olduğunu söylemek mümkündür. Zira Farabi'nin Tanrı-evren ilişkisini bu varlık anlayışı çerçevesinde

---

aynı varlığa sahip başka bir şey arasında asla bir fark bulunamaz...” bkz. Farabi, Siyasetu'l-Medeniyye, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Büyüyenay Yayınları,2012, İstanbul, s. 47.

<sup>8</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 9.

<sup>9</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 9.

<sup>10</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 14.

<sup>11</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 14.

<sup>12</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 16-17.

temellendirdiğini söyleyebiliriz. Farabi'nin Tanrı-evren anlayışını ayrıntılı bir şekilde daha sonra ele alacağız.

Farabi'nin, Zorunlu Varlık ile Tanrı'yı kast ettiğini, O'nun her bakımdan bir olduğunu ve varlığında cüzlerin bulunduğu herhangi bir varlık kategorisine girmediğini ifade eden Atay, ayrıca, yine Farabi açısından İlk Varlığın, varlığın ve birliğin özellikleri bakımından başka varlıklar ile başka birliklerden farklı olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu farklılık zıtlık anlamında değildir. Zıtlık aynı seviyede bir başka varlığın olması demektir ve zıtlar birbirini götürmektedir. Bu nedenle Zorunlu Varlık'ın zıddının olması imkânsızdır.<sup>13</sup>

Farabi'nin varlık anlayışına yönelik Atay'ın değerlendirmelerine kısaca değindikten sonra, bilgi anlayışını da ele almamız gerekmektedir. Ancak, bu konuya Atay'ın eserlerinde yeteri kadar yer vermediğini görmekteyiz. Atay, Farabi'nin bilgi teorisi ile ilgili olarak daha çok Tanrı'nın bilgisi ve sudur nazariyesindeki akıllar ile ilgilenmiş, insanın bilgisi üzerinde durmamıştır. Atay, Tanrı'nın akıl ve ilim olmak üzere iki niteliğinden bahsetmektedir. Bunlar birbirinin yerine kullanılmamakla birlikte beraber ele alınabilmektedir. Akıl kavramı sudur nazariyesindeki akıllar silsilesini oluşturmanın bir gereği olarak Farabi tarafından dikkatle ele alınmıştır. Atay'a göre akıl kavramı Tanrı'ya isnat edildiğinde düşünmek kavramından ziyade şuur ve bilmek kavramları ile karşılamak daha uygundur.<sup>14</sup>

Farabi'ye göre Tanrı âlimdir. Zorunlu Varlık ilminde başkasına muhtaç değildir; ayrıca başkasını bilmekle de bir üstünlük elde etmeye ihtiyacı yoktur. Farabi, Zorunlu Varlık'ın ilminin cevherinden başka bir şey olmadığını ve bu itibarla da O'nun bilmesinin, bilinmiş olmasının ve bilgisinin de tek bir varlıktan ibaret olduğunu ifade eder. Dahası Farabi'ye göre Zorunlu Varlık, hem akl hem akıl hem de makuldür. Farabi Tanrı'nın bilgi ile ilişkisini bu şekilde açıkladıktan sonra, O'nun değişen şeyleri nasıl bildiğini ele almaktadır. Farabi burada iki zorlukla karşılaşmaktadır. Bunlardan ilki, Tanrı'nın değişen şeyleri değişmeden önce değişeceği gibi bilmesidir. Şayet aksi durumda Tanrı'nın ilmine güven kalmayacaktır. İkincisi ise, Tanrı'nın bilgisinin gerçekleşmesindeki zorunluluk ön

<sup>13</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 47-48.

<sup>14</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 51.

kabulüdür. Atay buradan iki sonuç çıkarmaktadır: biri, evrenin mümkün değil zorunlu olduğu sonucudur ki, burada zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi ile karşı karşıya kalırız; diğeri de bununla bağlantılı olarak insanların hür iradelerinin olmaması neticesidir. Atay'a göre Farabi bu problemleri "başkası dolayısıyla zorunlu" ilkesi ile çözmeye çalışmıştır. Bu itibarla mümkün varlıklar başkası dolayısıyla zorunlu olmaktadır.<sup>15</sup> Bütün bu değerlendirmelerden yola çıkarak Atay'a göre, Farabi'nin insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi bilgi çerçevesinde değerlendirdiğini söylemek mümkündür.

Farabi'nin bilgi anlayışına değindikten sonra Tanrı-evren ilişkisi hakkındaki görüşlerine geçebiliriz. Bu konuyu ele alırken varlık ve bilgi anlayışı çerçevesinde sudur teorisi ile irade, kudret-zorunluluk ve birlik-çokluk ilişkisinin ön planda tutulması da elzemdir. Farabi'ye göre Tanrı-evren ilişkisi nasıldır, sorusundan yola çıkarak günümüz araştırmacıları farklı yorumlar ileri sürmüşlerdir. Farabi'nin Tanrı anlayışı, onun Tanrı-evren ilişkisini de şekillendiren önemli bir kıstas olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Farabi'nin Tanrı-evren ilişkisini ele alırken dikkatle üzerinde durulması gereken konulardan biri de, Farabi'ye göre Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğudur. Ayrıca evrenin de imkânı üzerine değindiği noktalar bu konunun anlaşılması hususunda önemli parçaları teşkil etmektedir.

### **1.Hüseyin Atay'a Göre Farabi Felsefesinde Tanrısal İrade, Kudret ve Zorunluluk İlişkisi**

Farabi'nin Tanrı anlayışı çerçevesinde, Tanrı'nın iradesinden söz etmek mümkün müdür? Tanrı mümkün varlıkları iradesi ve kudreti olmaksızın zorunlu bir şekilde mi yaratmıştır? Farabi'nin felsefesinde zorunluluk, irade ve kudret kavramları ne anlama gelmektedir? İşte bu gibi sorulardan yola çıkarak Farabi'ye göre Tanrı'da; irade, kudret ve zorunluluk ilişkisini Atay'ın görüşleri açısından temellendirmeye çalışacağız. Bunu yaparken, Farabi ile ilgili çağdaş araştırmalardan ve Farabi'nin kendi eserlerinden faydalanacağız.

Atay, Kelamcıların yoktan yaratma ve Tanrı'ya bir ihtiyari/insani irade atfetmelerinin yanlışlığına dikkat çekerek yoktan yaratmayı Tanrı'nın kudreti ile ilişkilendirdiklerini belirtmektedir. Ancak bu açıdan

---

<sup>15</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 51.

düşünüldüğünde yaratmanın da bir iş olduğunu belirten Atay, böylece yaratmanın hem başlangıcının hem de sonunun olmasının gerekeceğini ifade eder. Buradan da Tanrı'nın o işi yapmaya başlamadan önce herhangi bir iş yapmadığı gibi bir sonuca ulaşabileceğini söyleyen Atay, daha sonra, önceden yapmadı da niçin şimdi o işi yaptı sorusunun gündeme geleceğini ve buna cevap olarak da, "Yaratan'ın iradesi" sonucunda diyerek cevap verenlerin, yoktan yaratmanın zorluğunu kudret ve iradeye bağlayarak çözdüklerini düşündüklerini söylemektedir. Halbuki ona göre böylesi bir çözüm, problemlili bir çözümdür. Burada her an bir işte olan Tanrı, işlevsiz kaldığı gibi, yaratma için de bir gaye aranması gerekecektir ki, ikisinin de Tanrı için düşünülemeyeceği açıktır. Bu şekilde İslam filozoflarının ve Farabi'nin, meseleye hangi perspektiften yaklaştıklarını bütünlükçü felsefelerini ortaya koyarak izaha çalışan Atay, Tanrı'da irade ve kudretin kabul edilmesiyle, Kelamcıların, zannettikleri gibi, meseleyi kolayca çözümleyemediklerine de vurguda bulunmaktadır. O, filozofların irade kavramını ve yaratılışı daha tutarlı bir bakışla çözümlemeye çalıştıklarını ortaya koymaktadır. O halde Atay, yoklukla ilgili Kelamcıların nazariyesinin aksine, filozofların ancak vardan var çıkabileceğini kabul ettiklerini söylemektedir.<sup>16</sup>

Farabi'ye göre irade ve ihtiyar arasında fark vardır. Farabi iradenin üç derecesinin olduğunu ifade etmektedir. Bunlar; duyumdan meydana gelen bir arzu, diğeri, tahayyülden meydana gelen irade ve sonuncusu da düşünceden meydana gelen istektir. Sonuncusu sadece insanda bulunmaktadır ve ezeli bir iradeden meydana gelmiştir. İnsanın işlerinde istek ve kast o işin düzenli ve doğru olduğunu göstermek olduğuna göre, Farabi'ye göre iradeyi Tanrı'dan nefyetmek, varlıkların oluşumunun geliştiği güzel ve rastgele olduğunu iddia etmek demektir. Atay'ın da ifade ettiği gibi bu iddia, Farabi'ye göre en çirkin sözlerden biridir.<sup>17</sup>

Atay, Farabi'nin Tanrı'nın iradesini açıklamadığını ancak iradenin varlıklarla ilişkisine değindiğini söyleyerek, bir şeyin var olması ile Tanrı'nın iradesinin aynı anda olduğunu belirtmektedir. Burada zaman bakımından değil zat bakımından bir öncelik-sonralık ilişkisinden

---

<sup>16</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 125-126.

<sup>17</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 56.



bahsedilmektedir. Yani Tanrı'nın iradesi bir şeyin meydana gelmesinden zat bakımından öncedir.<sup>18</sup>

Atay, bilinenin aksine zorunlu yaratma ile iradenin çatışmadığını, hatta zorunlu yaratmanın iradeyi gerektirdiğini ifade etmektedir. İnsan hayatında bile yaratma iradeli bir hareketin sonucudur. Yaratma eyleminde bilinç ve bilinçli bir eylem gerekmektedir.<sup>19</sup> Bu bakımdan Atay, Farabi'nin felsefesinde Tanrı'nın iradesi olduğunu savunmaktadır. O, bu irade anlayışını rıza kavramıyla açıklamakta ve bunun Tanrı'nın bilinçli bir şekilde ve rızası dâhilinde iş yapması olarak anlaşılması gerektiğini iddia etmektedir.

Tanrı'nın iradesi konusunda Atay'ı destekleyenler<sup>20</sup> olduğu gibi bu konuda ondan farklı düşünenler de vardır. Nitekim Aydınli bu konuda tam tersi düşünmektedir. Ona göre Farabi, uzlaştırıcı tavrına rağmen felsefenin aşkın ve basit tanrı kavramından ödün vermemektedir. Bu itibarla Farabi'ye göre irade sahibi Tanrı anlayışı kabul edilemez.<sup>21</sup> Zira Aydınli, evrenin varlığının Tanrı'nın varlığının zorunluluğundan kaynaklandığını ve bu var oluşu engelleyecek ne Tanrı ne de onun dışında bir engelleyici düşünebileceğimizi iddia eder. Bu nedenle Farabi'ye göre, Tanrı'nın yaratması için iradi bir fiilin ortaya çıkması düşünülemez. Şöyle ki Tanrı, varlığı zorunlu olandır ve bu zorunluluk evrenin de zorunlu oluşunu gerektirir. Ayrıca Tanrı ve evren arasında zamana bağlı bir öncelik ve sonralık ilişkisinden de bahsedilememektedir.<sup>22</sup> Bu itibarla Aydınli'ya göre Farabi'nin Tanrı –evren anlayışı Atay'ın görüşünün aksine zorunluluk üzerine kurulmuştur.<sup>23</sup>

Aydınli, Farabi'nin Tanrı'da isteme eyleminin bulunmasının çelişkiye yol açacağı kanaatini taşıdığını ifade etmektedir. Zira Farabi, isteme ve ona dair bütün fiillerin noksanlık belirtisi olduğunu düşündüğü için O'nu tenzih etme amacıyla iradeyi Tanrı'dan tamamen soyutlamıştır. Farabi'ye göre irade ile yetkinlik arasında ters orantılı bir ilişki bulunmaktadır. Bu nedenle yetkinliğin en son merhalesi olan Tanrı'da iradenin bulunması

<sup>18</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 56.

<sup>19</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 127.

<sup>20</sup> Aydın, Farabi'de Metafizik Düşünce, s. 162.

<sup>21</sup> Aydınli, Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi s. 46.

<sup>22</sup> Aydınli, Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi s. 52.

<sup>23</sup> Aydınli, Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi s. 54.

Farabi açısından mantıksal olarak muhaldir. Ayrıca irade etmek bir tür değişimi de gerektirdiği için ve Tanrı'da da böyle bir değişimin olmasının imkânsızlığı dolayısıyla Tanrı'nın iradesinin olması mümkün gözükmemektedir.<sup>24</sup> Bu ifadelerden yola çıkarak, Aydınli'ya göre Farabi'nin Tanrı- evren anlayışı, özelde sudur teorisi, zorunluluk üzerine kurulup iradenin saf dışı bırakıldığını söyleyebiliriz. Ayrıca Aydınli'nın ifade ettiği üzere, Farabi'nin Tanrı anlayışına göre, O mutlak anlamda yetkin bir varlıktır ve bu yetkinlik Tanrı'nın zorunlu olarak adil ve cömert olmasını gerektirir.<sup>25</sup>

Aydınli'ya göre, Farabi'nin sistemindeki Tanrı -evren ilişkisi zorunluluk üzerine kurulmuştur. Bu zorunluluk neticesinde de evren zorunlu olarak vardır. Ancak bu zorunluluğun nedeni evrenin kendisi değil, Tanrı'dır. Zira Tanrı yaratmak zorundadır ve bu zorunluluğu engelleyebilecek herhangi bir neden de yoktur. Bu itibarla Aydınli, Farabi'ye göre, Tanrı'nın cömert ve adil olduğunu ve buna binaen Farabi, Tanrı'nın cömertliğinden ve adilliklerinden dolayı evrenin varlığını tabii yani zorunlu bir etkinliğe dayandırdığını iddia etmektedir.<sup>26</sup> Bu nedenle Aydınli, Farabi'nin felsefesinde yoktan yaratma ve onunla ilgili olarak irade ve müdahale gibi kavramların bulunmadığını ifade ederek Sünnî öğretisi ile Farabi'nin sisteminin çatışma noktasının da buradan kaynaklandığını savunur. Yani Aydınli'ya göre, Farabi'nin Tanrısı yapmak zorunda olduğu gibi yapan bir Tanrı'dır ve her şey O'ndan zorunlu olarak taşmıştır. Ancak Aydınli, Tanrı'nın var olanların faili olarak onları bilme yönüyle istemiş olduğunu da ifade etmektedir.<sup>27</sup>

Aydınli, Atay ve Aydın'ın aksine Tanrı -evren ilişkisinde Farabi'nin teolojik bir kaygı taşımadığını, problemi felsefi zeminde çözmeye çalıştığını ve Tanrı'nın gücünü gösterme gayretinde olmadığını savunur. Aydınli'nın ifade ettiğine göre, Farabi'nin sistemindeki Tanrı, tabiattaki işlerle yakından ilgilenen ve gerektiğinde müdahale eden bir varlık değildir. Aksine her şeyi uzaktan izleyen bir varlık olarak durmaktadır. Bu nedenle Farabi, varlıkların meydana çıkışını tabii nedenlerle açıklamaya çalışıldığı

---

<sup>24</sup> Aydınli, Farabi'de Tanrı-İnsan ilişkisi s. 53.

<sup>25</sup> Aydınli, Farabi'de Tanrı-İnsan ilişkisi, s. 39.

<sup>26</sup> Aydınli, Farabi'de Tanrı-İnsan ilişkisi, s. 54.

<sup>27</sup> Aydınli, Farabi'de Tanrı-İnsan ilişkisi, s. 75.

bir sistem geliştirmiştir. Zira Aydınlı'ya göre, ay-altı dünyadaki oluşan varlıklar çeşitli karışımlar neticesinde ya kendiliğinden ya da göksel dünya olaylarının sonucu etki-tepki şeklinde ortaya çıkmıştır.<sup>28</sup>

Türker de bu konuda Aydınlı ile aynı fikri paylaşmakta ve iradeli bir Tanrı'nın, insan ve diğer canlılar gibi akıl ve arzuları ile hareket eden bir mevcut olduğunu kabul etmek anlamı taşıdığını savunmaktadır.<sup>29</sup> Ancak Farabi, Tanrı'nın evreni irade ve rızasıyla yarattığını<sup>30</sup> *yun el-Mesâil*'de şöyle ifade eder: "Varlıkların var oluşu, O'nun bilgisi ve rızasıyla düzenlenir."<sup>31</sup> Atay'ın da ifadelerinden yola çıkararak Farabi'nin tasarlamış olduğu Tanrı'nın, Aristoteles'in etkin olmayan İlk Varlık'ından farklı olduğunu ve bu itibarla Farabi'ye göre Tanrı'nın hiçbir etkisi olmayan bir varlık değil aksine etkin ve rızası dâhilinde diğer bütün varlıkları hiçlikten yaratan bir varlık olduğunu söyleyebiliriz.<sup>32</sup> Zira rıza kavramını dikkatle incelediğimiz zaman Atay'ın bu konudaki görüşlerinde haklı olduğunu söyleyebiliriz. şöyle ki rıza kavramı sözlükte, istememek, kızmak, gcenmek gibi anlamlara gelen *سخط* kelimesinin zıddı olarak tanımlanmaktadır.<sup>33</sup>

Bu tanımda da gördüğümüz gibi istemek ile bir şeyi arzu etmek anlamı çıkmamaktadır. Burada istemek yani rıza kavramı ile bir şeye onay verme, bir şeyden hoşnut olma durumu söz konusudur. Bu itibarla Tanrı'nın evrenin varlığına rıza göstermesi, onun varlığının onaylanması yani meydana getirilmesi anlamı taşımaktadır. Her ne kadar rıza kavramı diğer eserlerinde bulunmuyor olsa da, Farabi'nin Tanrı anlayışından yola çıkararak da bu sonuca ulaşabiliriz. Zira Tanrı'nın âlim ve akîl olması, fillerinde bilinç ve rızanın olmasını da gerekli kılmaktadır.

## **2.Hüseyin Atay'a Göre Farabi Felsefesinde Yaratma-Taşma (Sudur) İlişkisi**

Atay'a göre, Farabi'de Tanrı'nın irade ve kudret ile zorunluluk ilişkisine değindikten sonra, Farabi'nin sudur nazariyesinin bir yaratma

<sup>28</sup> Aydınlı, Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi, s. 74.

<sup>29</sup> Türker, s. 258.

<sup>30</sup> Mahmoud, s. 186.

<sup>31</sup> Farabi, *Uyunl-Mesâil*, s. 58; Mahmut Kaya, "Felsefenin Temel Meseleleri", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2014: Klasik Yayınları, s. 119; Mahmoud, s. 186.

<sup>32</sup> Fawkia Hussein Mahmoud, s. 185.

<sup>33</sup> *Lisanu'l-Arab*, "Rıza", c. 3, s.1663.

nazariyesi olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini tartışabiliriz. Bu konuda da farklı görüş ve yorumlar bulunmaktadır. Yine bu konuyu da Atay'ın görüşleri çerçevesinde, farklılıkları da göz önüne alarak değerlendirmeye çalışacağız.

Farabi'nin felsefi sistemine baktığımız zaman onun sudur nazariyesini kendi felsefi sistemine dâhil ettiğini açık bir şekilde görmekteyiz. Ancak Farabi'nin bu nazariyeyi olduğu gibi aldığını ve hiçbir değişiklik yapmadan kabul ettiğini söylememiz doğru olmayacaktır.<sup>34</sup> Şimdi kısaca Farabi'nin sudur anlayışına değinip ondan bir yaratma nazariyesi çıkıp çıkmayacağını Atay'ın görüşleri çerçevesinde tartışalım. Ancak bu tartışmaya geçmeden önce Farabi'nin Tanrı anlayışına kısaca değinmemiz gerekir. Zira Tanrı, sudur nazariyesinin en önemli noktasında yer almaktadır. Farabi, Tanrı'yı ilk varlık, zorunlu varlık, hiçbir şekilde zıddı olmayan, basit, bilfiil akıl, âlim ve hâkim gibi birçok sıfat ile nitelemektedir. Ayrıca Farabi Tanrı'nın bütün varlıkların ilk nedeni olduğunu ve bütün varlıkların ondan sudur ettiğini ifade etmektedir.<sup>35</sup>

Bilindiği gibi Farabi'nin sudur teorisinde, Tanrı kendi zatını düşünmesiyle ilk akıl varlığa geliyor. İlk aklın da Tanrı'yı ve kendisini düşünmesiyle ikinci akıl ve birinci gök küre oluşuyor. Bu sistem faal akla kadar aynı şekilde devam ediyor ve daha sonra ay altı âlemin oluşumu başlıyor. Ay üstü âlem mükemmel ve maddeden mücerred iken ay altı âlem kusurlu ve madde ile var olan bir âlemdir.<sup>36</sup> Farabi'nin, Plotinus'tan farklı olarak, bu teoriye katkılarını şöyle sıralamak mümkündür. İlki, sudur teorisini Batlamyus kozmolojisi ile uyumlu hale getirerek, klasik fizik ve astronomi ile metafizik arasında bir uyum oluşturmuştur. İkinci olarak, İslam geleneğinin diliyle sudur nazariyesinin dilini uyumlu hale getirmiştir. Son olarak da, Farabi, dini düşünce geleneğindeki sorunları

---

<sup>34</sup> Plotinus'un sudur nazariyesini göz önüne aldığımızda Farabi'nin Tanrı anlayışından farklı olarak Bir anlayışı karşımıza çıkmaktadır. Plotinus, Bir'i her şeyden tenzih etme çabası içindedir. Bu bakımdan Bir'in hiçbir şekilde iradesi olmadığı gibi, Bir'in suduru engelleyemeyecek tarzda da bir zorunluluğunun olduğu ifade edilmektedir. Ancak Farabi'nin sudur nazariyesinde zorunluluktan ziyade, Tanrı'nın irade ve kudretinin olduğunu kabul ettiğimizde onun İbdâ ve icat olduğunu savunmuşlardır. bkz. Aydın, Farabi'de Metafizik Düşünce, s. 162.

<sup>35</sup> Farabi, Medinetü'l-Fazıla, s. 1 – 15.

<sup>36</sup> Farabi, Medinetü'l-Fazıla, s. 20 – 23.

sudur nazariyesi çerçevesinde yeniden yorumlamıştır. Bu yorumlama sonucunda kendisinden sonraki bütün filozofları etkileyen “nübüvvet teorisi” ile din felsefesi ortaya çıkmıştır.<sup>37</sup>

Bu ifadeler bize Plotinus’un sudur nazariyesi ile Farabi’nin sudur nazariyesinin tamamen aynı olmadığını göstermektedir. Bu itibarla Farabi’nin sadece bu nazariyeyi kullanmış olması, onun Yeni-Platonculuğun kurucusu ve öğrencisi<sup>38</sup> olarak tanımlamaya yetmeyeceği kanaatindeyiz. Bu konuyu burada tartışmak mümkün olmadığından, başka bir çalışmada ele alınabilir. Bizim burada asıl olarak ele alacağımız mesele, sudur nazariyesinde Farabi’nin de ifade ettiği gibi, Tanrı’dan sadır olan ilk aklın meydana gelişinin nasıllığıdır. Bu meydana gelişi bir yaratma olarak nitelemek mümkün müdür?<sup>39</sup> Tanrı’nın kendini düşünmesi ile ilk aklın meydana nasıl geldiği, Atay’a göre tam olarak açıklanabilmiş değildir.<sup>40</sup> Zira bu kısım kolay çözülebilecek bir problem olarak da durmamaktadır. Yine de bu problemi çözüme çabası içinde olanlardan biri de Atay’dır.

Atay yaratmanın temelini Farabi’nin varlık anlayışına dayandırmaktadır. Şöyle ki daha önce de ifade ettiğimiz gibi Farabi, evrendeki varlıkların biri mahiyet diğeri varlık olmak üzere iki şeyden oluştuğunu ifade etmiş<sup>41</sup> ve bu ayrımı ilk kez o yapmıştır.<sup>42</sup> Varlık ve mahiyet birbirinden ayrı iki şeydir. Bir nesne kendi kendinin nedeni olmayacağından dolayı varlık ve mahiyeti birleştirecek bir varlığa ihtiyaç vardır. Bu nedenle her edilenin bir edeni bulunmaktadır ki, bu da nedendir. Ancak nedenlerin sonsuza gitmesi muhal olacağından varlık ve mahiyet

<sup>37</sup> Ömer Türker, İslam’da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî, Klasik Yayınları, 2019, s. 240-241.

<sup>38</sup> Aydın ve Kılıç, Tanrı –evren anlayışı çerçevesinde, Farabi’yi İslam dünyasında Yeniplatonculuk’un öğrencisi ve kurucusu olarak kabul etmektedirler. (bkz. Aydın, Farabi’de Tanrı-İnsan İlişkisi, s. 13; Cevdet Kılıç, İslam Düşüncesinde Bir Metafiziği, s. 12) Bunun dayanağı olarak da Farabi’nin kozmolojisinin bir kısmını oluşturan sudur anlayışı gösterilmektedir. (bkz. Cevdet Kılıç, İslam Düşüncesinde Bir Metafiziği, s. 12)

<sup>39</sup> Bu konuda Aydın, Farabi’de Tanrı-İnsan ilişkisi eserinde, yaratma konusunda Farabi’nin Yeni-Platoncu sudur görüşünü benimsediğini ve bu şekilde bir çözüm üretmeye çalıştığını ifade ederek, Farabi’nin Sünni gelenek ile çatıştığını savunmaktadır. s. 51.

<sup>40</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina’da Yaratma, s. 114.

<sup>41</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina’da Yaratma, s. 116.

<sup>42</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina’da Yaratma, s. 7; Atay, Farabi’nin Yaratılış Nazariyesi, Diyanet Dergisi, Cilt: XVI, sayı: 3, Mayıs-Haziran 1977, s. 143; Aydın, s. 67.

ayrımı bulunmayan, yani sırf varlık olan ve nedeni olmayan bir varlıkta son bulması gerekmektedir. İşte bu varlık Zorunlu Varlıktır ve birdir. Ayrıca her bakımdan yetkin olan bu varlık hiçbir şeye muhtaç değildir. Zorunlu Varlık'ın aksine mümkün varlık eksik ve kusurludur.

Ancak mümkün varlık meydana geldikten sonra zorunluluk kazanmakta ve zorunlu yönü ile Tanrı'ya, mümkün yönü ile de mümkünlere yönelmektedir. Oluşan bu varlık, Zorunlu Varlık'tan alacağı yetki ile mümkün varlıkları meydana getirecektir.<sup>43</sup> Bu ifadelerden yola çıkarak, Farabi'nin varlık ve mahiyet ayrımı ile yaratmaya önemli ölçüde sağlam sayılabilecek bir zemin hazırladığını söylemek mümkün gözükmektedir.<sup>44</sup> Şöyle ki, varlık ve mahiyetin birbirinden önce gelmesi söz konusu olmadığından, bunları aynı anda bir araya getirecek bir kudret gerekmektedir. Varlık ve mahiyet ancak ikisi bir arada bulunduğu zaman bir nesne oluşturmaktadırlar. Atay ve Aydın buna ibdâ demenin daha doğru olacağını ifade etmektedirler.<sup>45</sup> Buradan yola çıkarak varlık ve mahiyeti bir araya getirene Yaratıcı, varlık ve mahiyet ile oluşan şeye de yaratılan demek mümkündür.

Zorunlu Varlık'ın kendi zatını düşünmesiyle yeni bir varlığı meydana getirmesi sürecini ifade ederken, Farabi feyz (taşma) ve sudur kavramlarını kullanmıştır.<sup>46</sup> Atay'a göre her ne kadar bu feyz ve sudur kavramları kullanılmış olsa da, burada fiziksel olarak Zorunlu Varlık'tan bir şeyin taşması veya çıkması olarak algılanmamalıdır, çünkü bu durum O'nda bölünmeye neden olur. Bu kavramlar meydana gelen varlığın başka biri tarafından yapıldığının anlatılması için kullanılmıştır. Zira Farabi'ye göre Zorunlu Varlık ile meydana gelen varlık aynı değildir ve ortaya çıkan varlığın kendine göre bir özgürlüğü de bulunmaktadır. Atay buradan yola çıkarak, ilk varlığın meydana gelişini bir *yaratma* olarak nitelemektedir.<sup>47</sup> Atay'ın bu konuda haklı olduğu açıktır. Şöyle ki, Farabi'nin varlık ve Tanrı anlayışı dikkatle incelendiğinde Atay'ın ulaştığı sonuca herkes ulaşabilir. Farabi, bilindiği gibi, Tanrı'nın varlığı ile diğer varlıkları öz bakımından

---

<sup>43</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 116 - 117.

<sup>44</sup> Aydın, Farabi'de Metafizik Düşünce, s. 71.

<sup>45</sup> Aydın, Farabi'de Metafizik Düşünce, s. 71.

<sup>46</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 118.

<sup>47</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 119.

birbirinden ayırmakta ve tamamıyla farklı olduğu üzerinde durmaktadır. Tanrı'dan diğer varlıkların sudur etmesini Atay'ın da ifade ettiği gibi bir yaratma olarak kabul etmek daha makul ve uygun gözükmektedir.

Tanrı-evren ilişkisi bağlamında yaratma ile ilgili olarak Farabi'nin kullanmış olduğu ibdâ kavramını Atay, “yoktan bir nesneyi var etmek ve varlığı kendiliğinden olmayan bir nesnenin varlığının devamlılığını sağlamak” olarak tanımladığını ifade etmektedir.<sup>48</sup> Ayrıca ibdâ kavramında, bir şey var edildikten sonra onun varlığının devamını sağlama anlamı da vardır. Bu devamın sağlanmasında Tanrı'nın zatından başka bir etkene de ihtiyaç yoktur. Şeylerin birbirinin nedeni olması Tanrı'nın etkisine bağlı ve her şeyin nispet edileceği ilk gerçek neden Tanrı olmaktadır.<sup>49</sup> Buna dayanarak Atay, ibdâ sözünden, her ne kadar yoktan var etme ve yaratma açıkça gösterilemiyorsa da, örneksiz bir nesnenin meydana konulmasından öncesiz, yani maddesiz bir anlamın kolayca çıkarılabileceğini savunmaktadır.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 120; Aydın, s. 163, 184.

<sup>49</sup> Aydın, s. 163; Mahmoud, s. 188.

<sup>50</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 124. Bu noktada Atay'ın görüşlerine katılan Mahmoud ve Aydın'a göre Farabi'de sudur nazariyesi, Plotinus'takinden farklı olarak, tam akli bir açıklamaya kavuşmuş ve Farabi, sudur, feyz, ibdâ kavramlarını zaman zaman aynı anlamlarda bile kullanmıştır. Ancak feyz kavramını, vermek; sudur kavramını da, meydana çıkarmak, yokluktan sonra var olmak anlamında da kullandığını ifade etmiştir. (Bkz. Aydın, s. 163; Fewkia Hussein Mahmoud, s. 184.) Atay'ın yukarıda ifade ettiğimiz görüşlerinin aksine Aydın'ın ise, Tanrısal özün kendini bilmesi ve düşünen bir Akıl olması, düşünmenin de nesnesini hemen var eden bir meydana çıkma etkinliği olduğunu söylemektedir. Yine bu etkinlik Aydın'ın göre, Tanrı'nın cömertliğinden kaynaklanmakta ve Tanrı-evren arasındaki ilişki de böyle bir yetkinlik taşması olarak nitelenmektedir. Çünkü Tanrı ezeli olarak kendini düşünmekte ve düşünme de yaratma olduğuna göre evren de ezeli ve zorunlu olmalıdır. Bu itibarla Aydın'ın göre, Farabi'de evrenin var olması, bütün varlığın nihai metafizik ilkesi olan Tanrı'dan bir taşma yani feyzdir. (bkz. Aydın, Farabi'de Tanrı-İnsan ilişkisi, s. 54-55.). Aydın, Farabi'nin yaratma anlayışını İslam'daki “kün” prensibine dayandığını ve bu prensibin felsefi olarak sudur ile açıklandığını savunmaktadır. Zira Aydın'a göre Farabi suduru bilmek ve düşünmek üzere kurulan soyut bir sistemin fiil haline geçmiş şekli olarak kabul eder. Bir olayın gerçekleşmesi bizim açımızdan üç aşamayı gerekli kılmaktadır. Bunlar; düşünmek, istemek ve hareket etmek. Tanrı için ise tek aşamadır. O'nun bilmesi bir olayın gerçekleşmesi için yeter sebeptir. (bkz. Aydın, Farabi'de Metafizik Düşünce, s. 168, 186, 187, 194, 197). Türker, Tanrı'nın yaratmasını, sudur eden şeyin bir mevcut olmadığını,

Farabi'ye göre cumhur yoktan bir nesnenin oluşmasını anlamayacağı için, onlara bir şeyin varlığa gelişi, onların anlayacakları şekilde anlatılmıştır. Bu görüş neticesinde Atay, cumhurun dünyada yoktan var edilen herhangi bir nesne görmediklerini ve bu nedenle de onu anlamakta zorlanacaklarını iddia ederek, yoktan var etme ifadesinin kullanılmadığını ifade eder. Yoktan var etme, yani yaratmayı da derin düşünenler ile filozofların bilebileceği kanaatini taşır.<sup>51</sup> Ayrıca Atay, Farabi'nin felsefesinde mutlak yokluktan var etme ve yaratmanın bulunduğunu savunmaktadır. Bu şekilde var olan varlıkların da imkânın olduğunu ancak bu imkânın varlıktan önce olmadığını ifade etmekte ve bunu *ibdâ*, yani yoktan yaratma olarak nitelemektedir. Böyle bir yaratmaya konu olan, sudur nazariyesindeki ilk akıldır.<sup>52</sup>

Atay'a göre, yoktan bir şey var edilemez görüşü ise ay -altı âlem için geçerli olup, bu şekilde meydana gelen varlıklar ve şeyler için, *hâlk* veya *hudus* kavramlarından birinin kullanılabileceğini ifade etmektedir.<sup>53</sup> Ayrıca Farabi, imkânı oluşumlar âlemine hasretmekte ve bu âlemin imkânlı olmasını da gözleme dayandırmaktadır. Şöyle ki, bu âlemdeki varlıkların oluş ve bozuluşa konu olmaları onların mümkün olduğunun bir göstergesidir. Zira bu varlıklar mümteni olsaydı hiç var olmamaları; zorunlu olsaydı o zamanda hiç değişmemeleri ve ezelden beri aynı kalmaları gerekirdi. Aksine bu varlıklar değişime konu olmaktadır. Bu nedenle onların mümkün olduğu ve mümkün olanın da var olmak için bir sebebe ihtiyacı olduğu aşikârdır.<sup>54</sup>

Atay'ın, filozof ve kelimcilerin görüşünü uzlaştırma çabası içinde olduğunu anlıyoruz. Atay'a göre, kelimciler da filozoflar da yoktan

---

aslında bunun varlık anlamının kendisi olduğunu ve bu anlamın dışarıda tahakkuk ettiği için bir nesne olduğunu belirterek açıklamaya çalışmıştır (bkz. Türker, s. 254).

<sup>51</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 124.

<sup>52</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 126.

Hussein Mahmoud ise bu konuda Farabi'nin, "İlk Varlık'ın diğer varlıkların kendisinden varlıklarını aldıkları bir varlık" olduğunu ifade etmesi de gerçek anlamı ile anlaşılması gerektiğini ifade eder. Zira Farabi burada İlk Varlık'ın yaratıcı olduğunu ve yaratılışın yokluktan olduğunu ifade etmek istemektedir. Ayrıca burada Tanrı'nın büyüklüğü ve gücü de kanıtlanmak istenir. bkz. Mahmoud, s. 185.

<sup>53</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 126; Aydın, s. 185.

<sup>54</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 41.



yaratmayı savunmakla birlikte ayrıldıkları bazı noktalar vardır. Ayrıldıkları noktaları şu şekilde sıralamaktadır: yoktan var etme ve yaratmanın ezeli oluşu. İlk olarak, yok kavramından ne anlaşıldığını açıklamak gerekmektedir. Yokluk biri mantık diğeri ontolojik bakımdan iki kategoride incelenebilir. Ontolojik bakımdan yokluk ise, somut (mutlak) yokluk ki, mutlak varlığın karşıtıdır. Diğeri ise, nisbî yokluktur. Bu yokluk çeşidi mümkün ile hemen hemen aynı anlama gelmekte ve varlığı beklenen, düşünülebilen bir yokluk olmaktadır. Mantık bakımından yokluk ise sadece nisbî yokluk ile ifade edilebilir.<sup>55</sup>

Tanrı-evren ilişkisi çerçevesinde üzerinde durulması gereken ontolojik manada yokluktur. Somut yokluktan meydana gelmiş bir varlık ile karşılaşmadığımız için ondan bir nesnenin var olmasını tasarlamak bizim için zordur. Ancak nisbî yokluk için bu zorluğun söz konusu olmadığı aşikârdır. Şöyle ki, nisbî yokluktan meydana gelmiş varlıkları insan gördüğü için ondan bir varlığın meydana gelebileceğini kabul etmektedir. Bunun örnekleri, sonradan olan, oluşan ve daha önce yokken meydana gelen varlıklardır. Varlıklar daima oluş ve bozulmuş halinde devam etmektedir. Bu oluş-bozulmuş, Ay-altı dünyada gerçekleşmekte ve burada varlıkların üzerinde meydana geldiği bir nesne vardır. Bu temel nesne diyebileceğimiz şey, Farabi'ye göre imkândır.

Bu görüş çerçevesinde Farabi, Ay-üstü dünyanın da bu şekilde olmasının mümkün olmadığını ileri sürer. Aksi takdirde tek bir kâinat değil, silsile halinde yok olup var olan sınırsız kâinatın olması gerekecektir. Bu nedenle ay-üstü dünyanın ay-altı dünyadan farklı olması ve oluş-bozuluşa maruz kalmaması gerekecektir. Oluş-bozuluşa yol açan şey ise imkân yani heyuladır. Ancak ay-altı dünyada imkân varlıklardan önce iken ay-üstü dünyada varlıklarla beraberdir. Yani imkânlarının kendilerinden önce olmaması demek, kendilerinin kendisinden yapıldığı bir şeyin olmaması demektir ki, bu da yoktan yaratmanın kabulü sayılabilir.<sup>56</sup>

Atay'a göre Farabi, yoktan yaratmayı kabul ettiği gibi, yaratmanın ezeli olduğunu da kabul eder. Yani Farabi yaratma ile ezeliyi bir araya getirmiştir. Ancak yaratmanın ezeliyi, evrenin ezeli oluşunu gerektirse de,

---

<sup>55</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 133-134.

<sup>56</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 135-136.

bu durum evrenin yaratılmadan ezeli oluşu anlamına gelmemektedir.<sup>57</sup> Farabi, yaratmanın ezeliği ile yaratmanın devamlı olmasını kast etmektedir.<sup>58</sup> Farabi ile kelamcılar arasındaki farklılık, Farabi'nin evrenin ezeli bir yaratılışla meydana geldiğini söylemekle, Tanrı'nın iradesine, kelamcılarının verdiği anlamı vermemektedir. Kelamcılarının da ezeli yaratmayı kabul etmemelerindeki amaç da Tanrı'nın hür iradesinin önemidir. Farabi'nin Vacib el-Vucud kavramı ile iki anlamı kast ettiğini, bunlardan ilki, varlığının illeti olmaması; diğeri de varlığın başka varlıkları icâb ettirmesi olduğunu ifade eden Atay'a göre kelamcılar, ilk anlama katılmakla beraber ikinci anlamın Tanrı'nın iradesini ortadan kaldırdığı düşüncesiyle kabul etmezler.<sup>59</sup>

### 3.Hüseyin Atay'a Göre Farabi Felsefesinde Birlik – Çokluk İlişkisi

Plotinus'un sudur nazariyesindeki temel kaidelerden olan "Birden ancak bir çıkar" ifadesinden yola çıkarak başlayan tartışma İslam felsefesinde de devam etmiş ve günümüzde de hala tartışılmaktadır. Atay, Farabi ve İbn Sina'nın Zorunlu Varlık anlayışına göre birden ancak bir çıkar kaidelerini ve evrendeki çokluğu bir aracı ile açıklama prensibine uygun görmemektedir.<sup>60</sup> Bu nedenle filozoflar, aracısız bir şekilde Tanrı-evren ilişkisi ve birlik-çokluk ilişkisini sudur nazariyesi ile açıklama çabası içinde olmuşlardır. Zira bu nazariye hem Tanrı'yı tenzih etmekte hem de mümkünler ile Tanrı'nın bağıni koparmamaktadır.

Atay'a göre, sudur nazariyesi bir varlık taşmasından ziyade çokluk'un açıklanması olarak görülmektedir.<sup>61</sup> Türker de, Farabi'nin sudur nazariyesi ile aslında birlik-çokluk ilişkisini çözmeyi amaçladığını savunmaktadır.<sup>62</sup> Aydın da bu konuda Atay'a katılmakta ve çokluk meselesinde sudur nazariyesini kullandığını ve bu nazariye ile Farabi'nin Tanrı-evren ilişkisini açıklamaya çalıştığını savunmaktadır.<sup>63</sup> Farabi'ye göre, mutlak bir olan varlıktan direkt olarak çokluğun çıkması mümkün değildir. O'ndan çıkan ancak kendinde bir olandır. Tanrı'dan sudur eden ilk

<sup>57</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 141.

<sup>58</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 143.

<sup>59</sup> Atay, Farabi'nin Yaratılış Nazariyesi, s. 147.

<sup>60</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 113.

<sup>61</sup> Atay, Farabi ve İbn Sina'da Yaratma, s. 138.

<sup>62</sup> Türker, s. 242.

<sup>63</sup> Aydın, Farabi'de Metafizik Düşünce, s. 51.

varlık, ilk akıl sayı itibariyle bir olmakla beraber özünde çokluk barındırır. Yani bu ilk varlıkta bilkuvve çokluk bulunmaktadır.<sup>64</sup>

Ayrıca Farabi bu nazariye vasıtasıyla Bir ile çokluk, ay-üstü ve ay-altı âlem arasında bir ilişki kurmuştur.<sup>65</sup> Ayrıca o, bu iki varlık, yani mutlak Bir olan ile çokluk barındıran varlıklar, arasında kesin bir ayırım da yapmıştır. Ayrıca Farabi'ye göre, Tanrı'nın sudur dışında bir yaratma ile evreni var ettiği kabul edilirse bu durumda Tanrı'nın zatında çokluğun bulunması gerekir. Ancak bu Tanrı'nın mutlak birliği ilkesine uygun değildir.<sup>66</sup>

Mohmuod'un ifade ettiği gibi, ikinciller Bir ile çokluk arasındaki ilişkiyi sağlamaktadırlar. Onların çevre üzerinde herhangi bir etkileri bulunmamaktadır; çünkü her yaratılan doğrudan Tanrı ile ilişkilidir. Bu nedenle varlıkların devamını sağlama konusunda Tanrı'nın başka bir şeye ihtiyacı olmadığını<sup>67</sup> tekrar ifade etmek yerinde olacaktır. Aydınli ise bu konuda aksini düşünmektedir. Ona göre Farabi'nin Tanrı-evren ilişkisinde Tanrı'nın tabiat olaylarıyla bağlantısını göksel varlıklar ve Faal Akıl kurmaktadır. Yani Farabi'de Tanrı'nın evrenle bağlantısı ve O'nun evrene müdahalesi fikri bulunmamakla birlikte, Farabi'ye göre Tanrı evrenin müdebbiridir.<sup>68</sup>

### **Sonuç**

Farabi'nin Tanrı –evren anlayışı üzerine iki farklı görüşten bahsedebiliriz. Biri Atay ve Aydın'ın savunduğu gibi imkân üzerine, diğeri de Aydınli'nin düşündüğü gibi zorunluluk üzerine kurulmuştur. Bu iki görüşün de dayanakları bulunmakla beraber, Farabi'nin eserleri bütüncül bir şekilde değerlendirildiğinde imkân üzerine kurulmuş olan Tanrı –evren ilişkisi bizce daha makul gözükmektedir. Yani Farabi'ye göre Tanrı –evren arasındaki ilişki, ne Kelamcıların ifade ettiği gibi bir keyfi yoktan yaratma ne de Tanrı'nın irade ve kudretini dışlayan zarurî bir taşmadır. Bu itibarla Farabi'ye göre evrenin mümkün olduğunu yani imkân üzerine kurulu olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>64</sup> Aydın, Farabi'de Metafizik Düşünce, s. 168.

<sup>65</sup> Aydın, Farabi'de Metafizik Düşünce, s. 163-164.

<sup>66</sup> İbrahim Maraş, Farâbî'de Hudûs Kavramı, Dinî Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2008, C: 11, S. 31, s.133, 135.

<sup>67</sup> Mahmud, s. 188.

<sup>68</sup> Aydınli, "Farabi'nin Tanrı Görüşü Üzerine Bazı Değerlendirmeler", Felsefe Dünyası, S: 16, Yaz 1995, s. 90.

Sudur nazariyesi de bir –çok arasındaki münasebeti ifade etmek için kullanılmıştır. Bu itibarla Farabi, sudur nazariyesinden yola çıkarak Tanrı'dan çokluk'un nasıl meydana geldiğini ifade etmeye çalışmış ve Tanrı ile evren arasındaki ilişkiyi de buna göre şekillendirmiştir. Buradan yola çıkarak Atay'ın özellikle üzerinde durduğu şey Farabi'nin yaratma anlayışının imkân üzerine kurulu olduğu ve ibdâ kavramının özel bir anlamının olduğudur.

Atay'ın çalışmalarında uzlaştırıcı bir yol izlediğini ve bilinçli bir şekilde, filozofların Tanrı-evren ilişkisi bağlamında, varlıkların ortaya çıkışında yaratma kavramını kullandığına dikkat çekmemiz gerekmektedir. Ayrıca Atay, bu konuyu imkân kavramı üzerinden açıklamaya çalışmış ve imkân ile heyula kavramını aynı anlamda kullanmıştır. Bütün bu ifadelerden yola çıkarak, Hüseyin Atay'ın Farabi'nin Tanrı-evren anlayışını açıklarken özellikle yaratma kavramını kullandığını ve filozofların da yoktan yaratma fikrine sahip olduğunu açıklamaya çalıştığını söyleyebiliriz. Ancak Atay'a göre bu yaratma kelamcılarının da ifade ettiği gibi bir keyfiyet üzerine kurulu olmayıp imkân üzerine kurulmuştur. Zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Tanrı'nın kudretinin sınırı mutlak yokluktur. Bu nedenle Tanrı'nın imkânsız yaratmasını beklemek muhaldir.

### **Kaynaklar**

Akgün, Tuncay, “Meşşai Filozoflar ve Gazali'nin Ontolojisinde Varlık-Mâhiyet Tartışmaları”, ÇÜİFD, C: 16, S: 2, ss. 235-258.

Aristoteles, Fizik, çev. Saffet Babür, İstanbul 2014, Yapı Kredi Yayınları.

Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina'da Yaratma*, Ankara 1974, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Atay, Hüseyin, “Farbi'nin Yaratılış Nazariyesi”, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XVI, sayı: 3, Mayıs-Haziran 1977, ss. 142-147.

Aydın, İbrahim Hakkı, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, İstanbul 2000.

Aydın, İbrahim Hakkı, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul 2003, Ötüken Neşriyat.

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2014, İz Yayıncılık.

Aydınlı, Yaşar, “Farabi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış”, *Bilimname IV*, 2004/1, ss. 5-16.

Aydınlı, Yaşar, “Farabi'nin Tanrı Görüşü Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Felsefe Dünyası*, S: 16, Yaz 1995.

Az, Mehmet Ata, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği İbn Sina ve Thomas Aquinas Örneği*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara, 2013.

Farabi, *Ba'du Resaili'l-Farabi fi'l-Felsefe*, nşr. F. Dietrich, Frankfurt, 1999.

Farabi, *Medinetü'l-Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul 1990, Kültür Bakanlığı Yayınları.

Farabi, *Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul 2012, Büyüyenay Yayınları.

Farabi, *Mutluluğun Kazanılması, Platon Felsefesi, Aristoteles Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 2018, Atay Yayınları.

Gazalî, *Tehafütü'l-Felasife* ( Filozofların Tutarsızlığı), neşr ve trc. Mahmut Kaya & Hüseyin Sarioğlu, İstanbul 2014, Klasik Yayınları.

İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun 1986, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları.

Karataş, Cağfer, *Bâkîllâni'ye Göre Allah Âlem Tasavvuru*, Bursa 2003, Arasta Yayınları.

Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2014, Klasik Yayınları.

Kılıç, Cevdet, *İslam Düşüncesinde Bir Metafiziği ve Fârâbî'nin el-Vahid ve'l-Vahde İsimli Eseri*, Ankara 2014, Fecr Yayınları.

Korkut, Şenol, *Farabi Düşüncesinde "Enneadlar"ın Yeri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara 2000.

Mahmoud, Fawkia Hussein, "Fârâbî'nin Felsefesinde Evrenin Olumsuzluğu", (çev. Ahmet Cevizci) *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara, 9-12 Eylül 1985), Ankara 1990, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, S:42.

Maraş, İbrahim, "Farâbî'de Hudûs Kavramı", *Dinî Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2008, C: 11, S. 31, ss. 125-136.

Öçal, Şamil. "Varlığın Halleri: Fârâbî'ye Göre 'Varlık'ın, Ontolojik Dilsel ve Mantıksal Anlamları", *Felsefe Dünyası*, 2013, C: 1, S: 57.

Sözen, Kemal, *İbn Kemal'de Metafizik*, Isparta 2001, Fakülte Kitabevi.

Tusi, Aleaddin Ali, *Kitabu'z-Zuhr (Tehafütü'l-Felasife)*, çev. Recep Turan, Ankara 1990.

Türker, Ömer, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, İstanbul 2019, Klasik Yayınları.