

İSLÂM FELSEFE GELENEĞİNDE ONTOLOJİK KANIT: FÂRÂBÎ ÖRNEĞİ*

Yazan: Majid FAKHRY

Çev.: Yrd. Doç. Dr. Ömer Mahir ALPER**

ÖZET

Bu makalenin amacı, Fârâbî'nin Tanrı kanıtlamasında kullanmış olduğu ontolojik kanıtı ele almak ve bu kanıtın Fârâbî örneğinde bir tahlilini sunmaktır. Bu yapılırken makalede aynı zamanda ontolojik kanıtın kaynaklarına, tarihî gelişimine ve modern yorumlarına yer verilmekte; ayrıca İslâm felsefe geleneği içerisindeki yeri gösterilmeye çalışılmaktadır.

SUMMARY

THE ONTOLOGICAL ARGUMENT IN THE ARABIC TRADITION: THE CASE OF AL-FÂRÂBÎ

The purpose of this article is to discuss al-Fârâbî's ontological argument for the existence of God and to analyze it in the case of al-Fârâbî. In addition to that, this paper tries to show the origin or origins of the argument, its development in the history of philosophy referring to the modern interpretations of it. In the paper an effort is also made to put forward the place of the argument in the tradition of Islamic philosophy.

I

Son yıllarda ontolojik kanıtı yönelik ilginin canlanması filozof ve mantıkçıların bu kanıtı ilişkin algılarında köklü bir değişiklik yaratmıştır. Gaunilo'nun XI. yüzyılda, Gassendi'nin XVII. yüzyılda ve Kant'ın XVIII. yüzyılda bu kanıtı tamamen saf dışı bırakma noktasında başarılı oldukları uzun bir süreden beri kabul edilmekteydi. Son elli yıl boyunca meydana gelen iki büyük gelişme bu kanıtı yeni bir canlılık aşlamıştır; bu iki gelişme St. Anselm'in düşüncesinin 1931'de Karl Barth tarafından yeniden ortaya

* Bu çevirinin aslı, "The Ontological Argument in the Arabic Tradition: The Case of al-Fârâbî" başlığıyla Studia Islamica (Paris 1986, sy. 64, s. 5-17) içerisinde yayımlanmıştır.

** İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

konulması¹ ile Norman Malcolm'un 1960'ta ileri sürdüğü St. Anselm'in eserlerinde bir değil, iki kanıtın yer aldığı şeklindeki iddiasıdır. *Proslogion II*'da ortaya konulduğu üzere bu kanıtlardan ilki, kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen bir varlık olarak tanımlanan Tanrı'nın hem zihinde hem de gerçeklik alanında var olması gerektiğini ifade eder; zira, hem zihinde hem de gerçeklik alanında var olan bir varlık, açıktır ki, sadece düşüncede var olan bir varlıktan daha mükemmeldir. Malcolm'a göre bu kanıt temelsiz ve boştur; çünkü o, Kant'ın da haklı bir biçimde iddia ettiği gibi, varlığın bir mükemmellik ya da gerçek bir yüklem olduğu yolundaki yanlış bir anlayışa dayanmaktadır. *Proslogion III*'da ortaya konulmuş olan ikinci kanıt ise bu mantıksal yanlıştan uzaktır ve en mükemmel varlık olarak Tanrı'nın "yokluğu düşünülemez bir var olan" olduğunu beyan eder. Kısacası, mezkur kanıtın bu versiyonunda Tanrı'ya diğer varlıklardan ayıran şey bu kanıtın daha bilinen formlarında benimsenme eğilimi gösterildiği gibi O'nun sadece bir "varlık" olmasından ziyade "zorunlu varlık" olmasıdır. O öyle bir zorunlu varlıktır ki, ondan daha mükemmel bir varlığın olduğu büsbütün bir iç çelişkiye düşülmeksizin asla düşünülemez².

II

Ontolojik kanıtın çağdaş yeniden yorumları her zaman bu kanıtın tarihini tam olarak verememiştir. Bununla birlikte, önemli bir husustur ki, hemen hemen bu kanıtı yeniden yorumlama çabasına girişmiş tüm filozof ve teologlar bu kanıtı ele alırken onun XI. yüzyıldaki savunucu Canterburyli St. Anselm (ö. 1108) ile başlangıç yapmaktadırlar. Böylece bu kanıtın kökeni ya da kökenleri sorunu alakasız görülerek bir kenara itilemez; mantıksal açıdan bakıldığında bu kökenlerin ancak yüzeysel olarak onun geçerliliğini etkileyebileceği kabul edilse bile. Ayrıca buna, bilginler üzerine bir borç olarak, mümkün olduğu kadar onun ortaya çıkışını sağlayan, onu ilk ortaya koyan kişi ya da kişileri etkileyen şartlar ile onun dinleyiciler ya da okuyucular tarafından benimsenme koşullarını aydınlatma görevi ve yükümlülüğü de ilave edilmelidir. Netice itibariyle bir kanıt, felsefi bir teori gibi, mutlak bir boşlukta ortaya çıkmaz ve onun tarihsel bağlamı onu anlamada asla gereksiz ve alakasız değildir. Bazı bilginler esasen ontolojik kanıtın kaynaklarını bulma noktasında İslâm felsefesi müstesna olmak üzere felsefe tarihinin muhtelif köşelerini incelemeye girişmişlerdir. St. Augustine'in yazılarında St. Anselm'in kanıtının kapalı ifadesini bulmuş olmasına rağmen Jules Vergnes'in önerdiği en eski Latin

¹ Bk. Anselm, *Fides quaerens intellectum*, çev. Ian Robertson, London, 1960. Almanca orijinalinin ilk basımı 1931'de gerçekleşmiştir.

² Bk. Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Argument", *Philosophical Review*, LXIX (1960), 41-62. Yeniden baskısı şu eserin içinde yer almaktadır: John Hick, *The Many-Faced Argument*, New York, 1967, s. 301-320.

kaynağı ontolojik kanıtın izlerinin, son tahlilde Yunan Stoacısı Chrysippus'dan alınmış olarak Cicero'nun *De Nature Deorum*'unda yer aldığına işaret eder³. St. Augustine *De doctrina Christiana*'da şunları yazar: "Deus ita cogitatur ut aliquid quo nihil melius sit, at que sublimius, illa cogitatio conetur attingere". Bu ifade vazih bir biçimde Anselm'in *Proslogion II*'daki şu formülasyonuna benzemektedir: "Et quidem credimus te esse aliquid quod nihil majus cogitari possit".

İmdi, yukarıda zikredildiği üzere Malcolm şunu iddia etmektedir: Ontolojik kanıtın bu versiyonunun Kant'ın klasikleştirdiği eleştiri türüne açık olmasına rağmen *Proslogion III*'daki versiyon böyle değildir. Bu ikinci versiyon Zorunlu (ya da Ekmel) varlığın olmamasının mantıksal imkansızlığı üzerine dayanmaktadır ve şu şekilde işlemektedir: "Quod utique sic vere est, ut nec cogitare possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse, quod maius est quam quod non esse cogitari potest"⁴. Bu bağlamda zikretmek gerekir ki, her iki kanıt da nisbeten "kendisinden daha mükemmel bir varlığın olduğu düşünülemeyen (aliquid quod nihil maius cogitari possit) ya da (quo maius neque cogitari)" olarak aynı Tanrı anlayışına dayanmaktadır ki her iki durumda da kanıtın gücü buradadır. Bu tasavvurun, aşağıda gösterileceği üzere, en azından Fârâbî'nin (ö. 950) Arapça metinlerinde oldukça gelişmiş bir paraleli bulunmaktadır.

St. Anselm'in ontolojik kanıtının diğer kaynakları da önerilmiştir. J. Draesseke 1907'de, dokuzuncu yüzyıl Neo-Platonisti John Scotus Eriugena'ya (ö. 877) atıfta bulunmuş⁵; P. Faggiotto, J. Prescott Johnson ve J. Moreau ise kanıtın Platonik kaynaklarına işaret etmiştir⁶. Kısa bir düşünme sonucu bile görülecektir ki, açık farklılıklarına rağmen tüm bu görüşler, ortak bir noktada, yani Platonik geleneğe toplanmaktadır. Bu geleneğin, ister Râzî'nin (ö. 925) çalışmalarında olduğu gibi bir dereceye kadar saf biçiminde isterse Fârâbî ve İbn Sînâ'nın (ö. 1037) eserlerinde görüldüğü üzere karışık, yani Neo-Platonik biçiminde olsun İslâm felsefesinin gelişimi üzerinde derin bir etkisi vardı.

³ J. Vergnes, "Les sources de l'argument de Saint Anselme", *Revue des Sciences Religieuses*, 4 (1924), 56-579.

⁴ *Proslogion III*. Krş. Malcolm, *a. g. e.*

⁵ Bk. "Zur Frage nach dem Einfluss des Johannes Scotus Eriugena", *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie*, 50 (1907), 326 vd.

⁶ Bk. P. Faggiato, "La fonte Platonica dei argomenti ontologica di Anselmo d'Aosta", *Riv. di Filosofia Neo-Scolastica* 46 (1954), 495 vd.; J. Prescott Johnson, "The Ontological Argument in Plato", *The Personalist* içinde, 44 (1963), 23-32 ve J. Moreau, "L'argument ontologique dans le Phedon", *Revue Philosophique*, 137 (1947), 320-43. Daha ileri tarihsel malumat için bk. M. J. Charlesworth, *St. Anselm's Proslogion*, Notre Dame ve London, 1979, 3 vd.

III

Ontolojik kanıtın muhtemel bir İslâm kaynağına geçmeden önce, İslâm düşüncesinin aslî gidişatını belirleyen çeşitli akımları ve karşıt-akımları detaylı bir incelemeye kalkışmaksızın klasik İslâmî dönem boyunca genelde “doğal teoloji”nin, özelde ise Tanrı’nın varlığıyla ilgili kanıtların konumunu kısaca gözden geçirmek iyi olacaktır. Bir genel gözlem bu düşüncenin boyutlarını netleştirmeye yardım edebilir; neredeyse istisnasız İslâm’ın tüm skolastik kelâmcıları, bu yaratılmış evrenin ya da onun bir bölümünün mümkün veya hâdis karakteri içerisinde kökleşmiş bir “doğal” teolojiyi savunmuşlardır. Bir yere kadar onlar, dokuzuncu yüzyıl Mu’tezilî kelâmcılarında olduğu gibi, ya da müteakip iki yüzyıl içerisinde Eş’arîlik türevî içerisindeki post-Mu’tezilî kelâmcılarında olduğu gibi, “doğal” ya da “mantıksal” süreçlerin geçerliliğini kabul etmişlerdir ki, bu süreç içerisinde onların kullanmış olduğu kanıtlama yöntemleri esasen kozmolojiktir. Başka bir yerde ele aldığım bir kısım nedenlerden dolayı onlar, âlemin ezeli olmadığı veya zamanda bir başlangıcı olduğu (hudûs) şeklindeki evrensel olarak kabul edilmiş tezlerle uyum sağlamış görünen kozmolojik kanıtın uygun bir türünü desteklemişlerdir ki bu kozmolojik kanıt âlemin mümkünlüğü ya da sonradanlığı üzerine dayanmaktadır⁷. Filozoflar içerisinde sadece Mu’tezileye yakınlığı gâyet iyi bilinen Kindî (ö. 866) bu ikili teze iştirak etmektedir ki bunlar, âlemin zaman içerisinde bir başlangıcı olduğu (muhtes) tezi ile buna bağlı olarak âlemi zaman içerisinde var kılan bir Yaratıcı’nın (muhtes) olması gerektiği şeklindeki tezdır⁸. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd (ö. 1198) gibi diğer filozoflar ise, gerek Neo-Platonik gerekse Aristotelyen formunda olsun bu kanıtın, kendi ezeli âlem tezleriyle çelişir görünmesi hasebiyle kabul edilemez olduğunu düşünmüşlerdir. Pek tabii ki onlar, kozmolojik teori türleriyle uyuşan ve her birinin kabul ettiği kendi argümanlarını geliştirme yoluna gitmişlerdir.

İbn Sînâ, âlemin mümkün ya da olurluluğuna dayalı kanıtı kabul etmiş başlıca İslâm felsefecisi olarak ayrı bir yere konulmalıdır. Onun kabul etmiş olduğu bu kanıt şu çıkarıma dayanmaktadır: Madem ki dünyada var olan her şey mümkündür, o halde o, varlığı için ya başka bir mümkün varlığa dayanmaktadır -ki bu durumda o da dolayısıyla bir üçüncü varlığa dayanmak zorundadır ve bu sonsuza kadar böyle gitmelidir- ya da mümkün varlık dizisinin tümü nihaî bir mümkün olmayan varlığa dayanmalıdır ki, bu Tanrı veya Zorunlu Varlık’tır⁹.

⁷ Bk. M. Fakhry, “The Classical Islamic Arguments for the Existence of God”, *Muslim World*, 47 (1957), 133 vd. Kş. William Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, London, 1979, 3 vd.

⁸ Bk. M. Fakhry, *History of Islamic Philosophy*, London ve New York, 1979, s. 92 vd.

⁹ Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyyât), Kahire, 1960, s. 327 vd. Kş. *en-Necât*, Kahire, 1938, s. 235 vd. Kş. Herbert A. Davidson, “Avicenna’s Proof of the Existence of God”, *Islamic Philosophical Theology*, ed.

Ortaçağlarda St. Thomas Aquinas (1224-74) ve modern zamanlarda Leibniz (1646-1716) bu kanıtın, bir *contingentia mundi*'nin iki meşhur Avrupalı taraftarıdır¹⁰.

Öte yandan İbn Rüşd, evrenin bölümlerinin birbiriyle nedensel bir bağımlılık içerisinde olduğu görüşü dahilinde, mümkün olmaktan ziyade zorunlu olan âlemin doğasını yanlış anladığı şeklindeki genel metafizik temele dayalı olarak bu kanıtı sert bir biçimde hücum eder¹¹. Aynı bağlamda o, Eş'arî kelâmcıların yapmış olduğu aynı hatayı yaptığından dolayı, yani fenomenler arasındaki zorunlu karşılıklı ilişkileri inkar ederek onların tümünü şansın kaprislerine ya da Tanrı'nın keyfi arzusunun bıraktığından dolayı İbn Sînâ'yı suçlar. Bununla birlikte, kendi orijinal metinlerinde İbn Rüşd, teleolojik delilin bir versiyonunu tercih etmiştir ki, o bu kanıtın, incelediği kadarıyla, evrenin aklî düzeniyle ve anladığı kadarıyla Kur'ân'ın âyetleriyle daha uyumlu olduğuna inanmıştır. *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille* başlığını taşıyan ve henüz yeteri kadar çalışılmamış oldukça önemli bir teolojik eserinde o, önde gelen Eş'arî kelâmcısı el-Cüveynî'nin (ö. 1086) ve bizzat İbn Sînâ'nın Tanrı'nın kanıtlanmasıyla ilgili delillerini üzerine bina ettikleri imkan kavramını eleştirir. Ona göre böyle bir kavram ne açıktır ne de mantıksal olarak kabul edilebilirdir; bu kavram, makul ve hikmetli bir Fâil (Sâni') tarafından yönetilen bütünüyle düzenli bir âlem tasavvuruyla çelişmektedir. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ, varlıkları bizatihi mümkün, bizatihi mümkün fakat başkasıyla (fâiliyle) zorunlu ve bizatihi zorunlu diye taksim ederek hatasını karmaşılaştırmıştır. İbn Sînâ'ya göre sadece Tanrı her bakımdan zorunludur ve dolayısıyla onun Tanrı'ya vermiş olduğu Zorunlu Varlık adı da sadece O'nun için kullanılır. Bununla birlikte İbn Rüşd'e göre bu görüş kendi içinde çelişiktir; zira "mümkünün tam olarak tabiatı zorunluya dönüşmedikçe, kendinde ve özünde mümkün olan fâili dolayısıyla zorunlu olamaz"¹². Mümkünün tabiatının zorunluya dönüşmesi de mantıksal açıdan imkansızdır; zira zorunlu, mümkünün karşıtıdır.

İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'nın ve genelde kelâmcıların kozmolojik kanıtlarına daha mantıksal bir alternatif olarak sunduğu teleolojik kanıtlar (delilü'l-'inâye), "(İlâhî) inayetin insan için düşünülmesi ve dünyadaki tüm varlıkların yaratılışının o hedefe hizmet etmek gayesiyle olduğunun tasavvuru"¹³ esasına

Parviz Morewedge, Albany, 1979, s. 169 vd. Krş. M. Marmura, "Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence", *Mediaeval Studies*, XLII (1980), 327-352.

¹⁰ *Summa Theol.* I, 2'de, "Üçüncü yol", "imkan delili" olarak adlandırılır. *Summa*'nın The Leonime ve Ottowa baskıları bu kanıtla ilişkili olarak İbn Sînâ'nın *Sufficientia*'sına (yani, *eş-Şifâ*) atıfta bulunur.

¹¹ M. Fakhry, *History of Islamic Philosophy*, s. 332 vd. Krş. İbn Rüşd, *Tafsîrü mâ ba'de't-Tabl'a*, Beyrut, 1930, c. III, 1498 et *passim*; *Tehâfütü't-Tehâfüt*, Beyrut, 1930, s. 413; ve *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille* (*Felsefât İbn Rüşd* içinde, Kahire ts.), s. 41.

¹² *el-Keşf*, s. 45 ve 86. Krş. *Tefsîr*, III, 1632.

¹³ *el-Keşf*, s. 46.

dayanır. Tüm varlıklar, Tanrı tarafından, insanoğluna hizmet etmesi (musahhar olması) ve tesadüften ziyade bu İlahî gâyeye göre işlemde bulunması amacıyla yaratılmıştır. Bu, Güneş'in ve Ay'ın, mevsimlerin ve insanın arz üzerindeki konumunun, madenler, bitkiler ve hayvanlarla birlikte, insan varlığının evrensel gayesine katkı yapış tarzlarında aşikar bir biçimde görülmektedir. Kur'ân'ın birçok âyetini bu görüşü desteklemek için iktibas etmek mümkündür; mesela 78/6-7'de şöyle sorulmaktadır: insanın hayatta kalması için "yapmadık mı biz, yeryüzünü bir beşik; dağları birer kazık?"; ya da 2/20'de şöyle belirtilmektedir: "O ki yeri, sizin için bir döşek, göğü de bina yaptı. Gökten su indirdi, onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkardı". Bunlara ilaveten, boş yere (bâtılan) yaratılmamış olan göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde insanoğlunu "düşünme"ye çağıran pek çok başka âyet bulunmaktadır ki bunlardan biri de 3/188'dir¹⁴.

IV

Telolojik kanıt, -ister nispeten İbn Rüşd tarafından ortaya konulan Aristotelyen formunda¹⁵, isterse, en gayr-i mütecânis kelâmî ve edebî kaynaklarda kendini gösteren daha popüler formunda olsun- İslâm geleneğinde çok sayıda taraftar bulmuştur. Bununla birlikte, biz, bu makalede öncelikli olarak bu gelenekteki ontolojik kanıtla alakadar olacağız. Yukarıda gördüğümüz gibi, bu kanıtın köklerini incelemeye çalışan çoğu bilgin, Platonik ve Augustinyen bir kaynağa işaret etmektedir. Platon ve Augustine arasındaki metafizik yakınlıklar dikkate alındığında bu ayırımın (birbirinden ayrı olarak Platon ve Augustine kaynaklarına işaret etmenin) gerçekliğe sahip bir durum olmadığı ortaya çıkar. Yukarıda zikredildiği gibi, ister saf formunda, isterse Neo-Platonik formunda olsun Platonizmin İslâm felsefesine etkisinin büyük olduğu bilinmektedir ve dolayısıyla felsefi çevrelerde ontolojik kanıt yönünde bariz bir eğilimin olduğunu görmek beklenebilir. Bununla birlikte, böyle bir beklenti tam olarak karşılık bulmamıştır; bunun bir istisnası, Ebû Bekir er-Râzî'den (ö. 925) sonra gelen, ikinci kuşak Neo-Platonist, Ebû Nasr el-Fârâbî'dir (ö. 950) ki, o, bir Arap ya da Müslüman Platonistinin idealine en çok yaklaşmış kişidir. Fârâbî, *Platon ve Aristoles'in Felsefesi ile İki Bilginin Uzlaştırılması* adlı eserlerinde ve fakat hassaten siyâsete ve kozmolojiye dair eseri olan *Erdemli Şehir Halkının Görüşleri*'nde, Platon hakkında derin bir bilgiye sahip olduğunu ve ona hayran kaldığını izhar eder. Bununla birlikte, onun mantığa son derece önemli katkı yaptığı eseri -ki, yakın zamanda

¹⁴ A. g. e., s. 48.

¹⁵ Aristo, *De philosophia*'da teleolojik kanıtın ilginç bir versiyonunu vermektedir; fakat tespit edebildiğim kadarıyla o, bunu, Risalelerinde kullanmamaktadır.

bulunmuş ve kısmen basılmıştır- neredeyse Aristo'ya tam bir bağıllığı ortaya koyar.

Yine, beklentilerin aksine Fârâbî'nin ontolojik kanıtı dair formülasyonu ya da bu kanıtın boyutları biraz önce zikredilmiş olan, onun büyük kozmolojik ve felsefi çalışması *Erdemli Şehir*'de görülmemektedir. Fakat, içerisinde Yunan ve İslâm bilimlerinin kuşatıcı bir listesini vermeye çalıştığı ve onları tek bir şemaya dahil etmek istediği metodolojik bir eserinde bu görülebilmektedir. Ortaçağlar boyunca *İlimlerin Sayımı* (İhsâ' el-'Ulûm) adlı bu eser iki kez Latince'ye çevrildi. Bu çevirilerin ilki, Dominiken bilgin Dominicus Gundissalinus (Gundisalvi) (ö. 1151) tarafından (ya da onun çağdaşı Johannes Hispanus tarafından); ikincisi ise, XII. yüzyılın sonunda Arapça'dan çok sayıdaki felsefi ve bilimsel çalışmanın çevirisinden sorumlu Toledolu Arabist Cremonalı Gerard tarafından gerçekleştirildi. *İhsâ'*nın modern nâşiri ve çevirmeni olan Angel Gonzales Palencia, Fârâbî'nin oldukça önemli ve etkili olan bu eserinin yukarıda zikredilen iki çevirisini Arapça metne ve İspanyolca çevirisine ilave olarak 1953'te yayımladı. Bu ikinci çeviri, metnin daha tam bir aktarımını vermektedir ki, biz, bu makalemizde onun üzerinde yoğunlaşmak istiyoruz¹⁶. Söz konusu edilen metin, Fârâbî'nin, Aristoteles'in metafiziğinin konusuna dair açıklamalarının bir bölümüdür ki, bu İslâm filozofuna göre, (Aristoteles'in metafiziği) üç bölüme ayrılmaktadır: (1) birincisi varolmaları bakımından varolan varlıkları ele almakta; (2) ikincisi, tüm teorik bilimlerin altında yatan burhân sanatının prensiplerini incelemekte; ve (3) üçüncüsü ise, "ne cisim olan ne de cisimlerde bulunan varlıkları" (yani, gayr-i maddî cevherleri) konu edinmektedir. Dahası bu bilim onların (a) var olduklarını, (b) çok çeşitli olduklarını ve (c) farklı kemâl derecelerine sahip bulduklarını da göstermeyi amaçlar. Son tezden Fârâbî bir sonuç çıkarmaktadır ki, Aristo, *Metafizik*, XII, 8'de, "mufârik akıllar"la ilgili açıklamasında bu sonuca varmamaktadır. Fârâbî'nin varmış olduğu sonuç şöyledir: "kesretlerine rağmen onlar (yani, gayr-i maddî varlıklar) en düşükten daha yükseğe ve nihayet en yükseğe yükselirler; onlar, en sonunda mükemmel bir varlıkta (kâmil), kendisinden daha mükemmel bir varlığın olmadığı ve hiçbir şeyin onunla birlikte olma noktasında eşit derecede olamayacağı bir varlık düzeyinde dururlar"¹⁷. Sonunda Fârâbî, bu varlığı (1) tüm diğer varlıklara takaddüm eden ezeli varlık; (2) bir olarak tasvir olunan başka her şeye birliği bahşeden bir ya da ilk; (3) kendi dışındaki her şeye hakikati ya da gerçekliği bahşeden hakikat (ya da gerçek) olarak nitelendirir. Bu nitelendirmeden, Fârâbî sonuç olarak şu

¹⁶ Bk. el-Fârâbî, *Cata'logo de los ciencias*, par Angel Gonzales Palencia, ikinci baskı, Madrid (1953), s. 117-76.

¹⁷ A. g. e., Arapça metin, s. 89.

noktaya varır: “Bu niteliklere sahip olan bir varlık, Mutlâk Tanrı olarak inanılması gereken varlıktır”¹⁸.

V

Aristoteles’in önceki belirtilen sonucu çıkarmamış olması gerektiği oldukça ilginç bir meseledir ki, burada sadece bu meseleye kısaca temas edebilirim. “Mufârik akıllar”ın her birine, kendilerine mukabil gelen feleği hareket ettirme gibi öncelikli bir fonksiyon atfedilmiştir. Öte taraftan, Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici gibi, onlar, bu fonksiyonlarını yerine getirirken hareketsiz kalmaktadırlar¹⁹. Aristoteles hiçbir yerde bu 47 ilk hareket ettiriciler galaksisinin kendi varlıklarını nereden kazandıklarını ve onların kendi kendileriyle ve Hareket Etmeyen Hareket Ettirici’yle ilişkilerinin nasıl olduğunu sormamıştır. Gerçekte, o, açıkça onların çokluğu dolayısıyla sıkıntıya düşmekte ve sadece Homer’in şu yargısına baş vurmaktadır: “Çok sayıdaki yöneticinin yönetimi iyi değildir, bir yönetici olsun” (Iliad II, 204).

Tam bir mantıksal bakış açısından bakıldığında, Aristoteles’in Tanrı’nın varlığını kanıtlama bâbındaki yöntemleri özsel olarak kozmolojik kalmaktadır; gerçekte o, gerek *Fizik*’te gerekse *Metafizik*’te, esasen kozmolojik bir bilmeceyi, ezeli hareket prosesini ya da evrenin, içerisinde yer aldığı oluş sürecini çözmek için Hareket Etmeyen Hareket Ettirici’yi vazetmek durumunda kalmıştır. Öte yandan yukarıda aktarılan bölümlerden anlaşılacağı gibi, Fârâbî’nin prosedürü, St. Augustine ve St. Anselm’de olduğu gibi ontolojiktir. Zira O mükemmeldir, hiçbir şey mükemmellikte, birlikte, ezellilikte ve gerçeklikte O’na denk olamaz. Fârâbî’ye göre biz, burhânî kanıtlama yoluyla ya da gayr-i maddî varlıklar dizisinin başına “ondan daha mükemmelinin olmadığı mükemmel bir varlık” koyma ihtiyacını idrak etme sayesinde böyle bir tam-mükemmel varlık kavramına ulaşırız. Cremonalı Gerard’ın tam Latince çevirisiyle şöyle: “Deinde demonstrat (metafizik) quod ipse quamvis sint (gayr-i cismânî varlıklar), tunc surgunt ex minore ipsorum ad perfectius et perfectius, usque quo perveniunt in postremo illius ad perfectum quo perfectius non est possibile”²⁰.

Fârâbî’nin, St. Anselm’in ontolojik kanıtla meşgul olduğu kadar meşgul olduğu gerçeği şu vâkıadan da anlaşılabilir: o, tekrar tekrar kendi eserlerinde ekmel varlık ya da İlk Varlık kavramını ele almıştır ki, *Erdemli Şehir Halkının Görüşleri*’nde tüm eksiklik biçimlerinden uzak olarak bu ekmel varlığı tasvir etmiştir. Böylece bu “varlık, en iyi varlık ve en kadim varlıktır; O’ndan daha iyi

¹⁸ A. g. e., s. 90.

¹⁹ *Metaphysics*, XII, 8, 1073^a-36 vd.

²⁰ Al-Fârâbî, *Cata’logo de los ciencias*, s 164.

ve daha kadîm bir varlığın olma imkanı yoktur"²¹. Dahası O'nun varlığının ve özünün yokluğa ('adem) dâhil olması söz konusu olmadığı gibi -ki, Fârâbî onu ('ademi), "varlığın kendisine ait olduğu şeyin yokluğu" olarak tanımlamıştır- herhangi bir tür mümkünlik kategorisine girmesi de söz konusu edilemez. Böylece o, şu sonuca varır: "Her ne surette ve şekilde olursa olsun O'nun var olmaması mümkün değildir". Gerçekte O, ezeli, ebedî ve zâtıyla kâimdir.

Esasen ahlâkî ve siyasî sorunlara tahsis edilmiş ve nispeten aforistik ve rapsodik (heyecanlı ve duygusal) tarzda kaleme alınmış (böylece başlığı Seçmeler ya da 'Bölümler' (*Fusûl*) olmuş) bir başka risâlesinde Fârâbî, *İhsâ'*daki argümanı yeniden ifade etmektedir ki, buna göre, Tam-Ekmel Varlık'ın varlığını kanıtlamak "ilâhî ilme" (ya da hikmet: sofia) ait bir iştir. Zira, "kendileri vasıtasıyla tüm diğer varlıkların vücut bulduğu son sebeplerin bilgisi" olarak hikmet, (a) onların varlığını, doğasını ve sayısını; (b) onların, "bir düzen içerisinde bu son sebeplerin sebebi olan eşsiz ve tek bir varlıkta" zirveye ulaştıkları gerçeğini ve (c) "bu eşsiz ve tek olan varlığın (el-vâhid), hakikat olarak ilk olduğu ve bizâtihi kâim olup kendi kendine yeter olduğu" gerçeğini ele alır. Bunun da ötesinde hikmet, bu varlığın "gerçek varlık olup diğer varlıklara gerçekliği bahşettiği ve kendi kendine yeterli olduğundan varlığını her hangi bir başka varlıktan elde etmeye gereksinim duymadığını" da tespit eder. Onun mükemmelliği gerçekte öyle bir mükemmelliktir ki, "O'nunkinden daha büyük her hangi bir kemâli tasavvur etmek mümkün değildir; O'nun varlığından daha tam bir varlık, O'nun gerçekliğinden daha yüce bir gerçeklik ya da onun eşsizliğinden daha üstün bir eşsizlik düşünmekse hiç mümkün değildir"²².

Yine siyasal meselelerle ilgili olmakla birlikte Fârâbî'nin nispeten rapsodik üslûbunun özelliğini taşıyan başka risâlelerinde, özellikle de metafizik meseleleri göz ardı etmediği daha geniş eserlerinde, aynı kayıt vurgulanır ve İlk Varlık'ın kemâl ve eşsizliği açık terimlerle ifade edilir. "İlk'le ilgili olarak" o, şöyle der: "O'nda her hangi bir şekilde kusur söz konusu olamaz"; O'ndan daha mükemmel ve daha iyi bir varlığın olması mümkün olmadığı gibi, O'na dayanmaksızın O'ndan daha kadîm bir varlığın olması ya da ontolojik hiyerarşide O'na denk gelebilecek bir varlığın olması da mümkün değildir"²³.

İmdi, tüm bu aktarımlar, öyle inanyorum ki, vurgulardaki ya da tartışma noktalarındaki çeşitliliğe rağmen ontolojik kanıtın ana yönünü oluşturan iki temel esasta buluşmaktadırlar: (1) diğer varolan çok çeşitli varlıklarla

²¹ *el-Medînetü'l-Fâzıla* (Erdemli Şehir), Beyrut (1959), s.23.

²² *Fusûl Muntaza'a*, Beyrut (1971), s. 53. Krş. Dunlop, D.M. (çev.) *Aphorisms of the Statesman*, Cambridge (1961), s. 44.

²³ *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Beyrut, 1964, s. 42 vd.

kıyaslandığında Tanrı, kendisinden daha mükemmelinin idrak edilemeyeceği mutlak-mükemmel bir varlık olarak tasavvur edilmelidir ve (2) böyle bir varlık, öyle gerçek ve zorunlu olarak vardır ki, onun yokluğu mantıksal olarak imkansızdır.

VI

Fârâbî'nin metafiziksel akıl yürütmesinin ontolojik anlamı başka bir şekilde de anlaşılabilir. Ünlü manevî öğrencisi ve ardılı İbn Sînâ'nın -ki o, Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-Vücûd) tabirini Tanrı'ya atfetmiş, bununla birlikte bu makalenin başında gördüğümüz gibi, O'nun kanıtlanmasında kozmolojik akıl yürütme tarzını kullanmayı sürdürmüştür- aksine Fârâbî, özellikle de temel eserlerinde, hangi formda olursa olsun, kozmolojik kanıtlama biçimine en küçük bir ilgi bile göstermemiş görünmektedir. Eğer bu prosedür, genel terimler içerisinde, mümkünden zorunluya, sonludan sonsuza, kısacası âlemden (kozmos) Tanrı'ya doğru tetrici bir varış olarak tasvir edilirse; bu durumda Fârâbî'nin prosedürü tam da bunun tersidir. Onunkisi daima Tanrı'dan âleme, mükemmel olandan mükemmel olmayana doğru bir gidiştir. Gerek *Erdemli Şehir*'de gerekse *Akıl Risâlesi*'nde (meşhur eserlerinin sadece ikisinden bahsetmek gerekirse), Fârâbî'nin "muazzam varlık zinciri"nin analizindeki yukarıdan aşağıya doğru iniş şeklindeki Aristotelyen-olmayan eğilimi açıkça farkedilebilir. Gerçekte, kısmen psikolojiye ve siyasal meselelere dair olan *Erdemli Şehir*, "İlk Varlık"la ilgili tartışma"yla başlar ve tam olarak O'nun zarurî "selbî" sıfatlarını (şerîkinin olmasının imkansız olması, hiçbir varlığa benzemeyip onlardan farklı olması, tanımlanamaz veya bölünemez olması gibi) ve "subûtî" sıfatlarını (ilim, hikmet, hak, hayat, celâl ve mecd (şerefîlik) gibi) ortaya koyup bitirmeden evvel "tüm varlıkların O'ndan sudûru" meselesine dönmez. Özellikle Plotinus tarafından yorumlanmış Platonik geleneğin gerçek bir vârisi olarak Fârâbî'nin göğe dönük bakışı asla başka yöne çevrilmemiştir; sadece kalbin Mutlak-Bir'e ilişkin ilk idrak ettiği ihtişam ve mükemmelliğin kendisini izhar eden emrine uyması müstesnadır ki, O'nun varlığı bunun yegane iznidir. Böyle bir varlık, kozmolojik kanıtın gerektirdiği gibi mümkün olan evrenin ya da onun herhangi bir cüz'ünün düşünülmesinden çıkarılmamış, aksine onun zâtî zorunluluğundan elde edilmiştir. Ve bu, gerçekte, ortaya konulmuş hangi formda olursa olsun, ontolojik kanıtın ayırıcı özelliğidir.

VII

Bununla birlikte, Fârâbî Mükemmel Varlık'ın ontolojik konumunu açıkça ortaya koymuş olsa da O'nun varlığına ilişkin formel bir kanıtı inşa etmede

başarısız olmuştur şeklinde bir itiraz yapılırsa, buna iki noktada cevap vermek mümkündür:

(1) Böyle bir varlığın varlığı aksiyomatik olarak oldukça temel ve aslidir; dolayısıyla herhangi bir kanıt gerektirmemektedir. Zira, Fârâbî'nin ortaya koyduğu gibi, "O, 'bir' adına ve onunla kastedilene, 'var' adına ve onunla kastedilene bir ya da var diye söylenen başka her şeyden daha layıktır"²⁴.

(2) Biraz önce ima edildiği gibi bu varlığı sorgulamak kendi içinde çelişkiye düşmek olacaktır; zira Bir'in özü, "varlıklarını O'ndan alan bütün diğer şeyler"le kıyaslandığında sadece O'na özgü olarak "kendi kendinin varlık sebebi"dir. Gerçekte "kendi vasıtasıyla diğer şeylere varlık bahşedilen Varlık, kendi cevheriyetine dayanır; ve diğer şeylerin varlıklarını kendisi vasıtasıyla aldıkları Varlık", Fârâbî'nin tüm varlıkların Bir'den sudûrunu anlatmaya ayrılan bir bölümde yazmış olduğu gibi, "öyle bir Varlıktır ki, kendisine ait olan varlık vazedildiğinde" diğer tüm varlıkların varlıkları zorunlu olarak onu takip eder²⁵.

Bununla birlikte Fârâbî, ikinci dereceden olan ve bir ölçüde kendisine aidiyeti kuşkulu bulunan bazı eserlerinde, daha önce kanıtlanabilir olmayan olarak tanımladığı Zorunlu Varlık'ın varlığını ispat çabasında kozmolojik prosedürü uyguladığı görülmektedir. Böylece, "Gayr-i Maddî Varlıkların Varlığının İsbâtı" başlığını taşıyan bir risâlesinde o, mümkün varlıklar dizisinin sebebi olmayan bir Varlık'ta son bulması gerektiğini savunur. Zira, ister sonlu isterse sonsuz olsun mutavassıt olarak görülen bu diziler, mutavassıt olmayıp tüm sonuçlar dizisinin ilk ya da sebepsiz noktası olan bir ilk noktaya dayanmak zorundadır. Ve bu varlık, zincirdeki geri kalanların aksine Zorunlu'dur²⁶. Bu akıl yürütme çizgisi onun "Kalbî Arzular" adını taşıyan bir başka risâlesinde de izlenmektedir ve Aristoteles'in bir çalışmasının daha anlaşılır bir dille yeniden ifade edildiği görülmektedir. Burada Fârâbî, "mümkün" varlıklar dizisinin, tüm mümkün varlıkların sebebi olan bir Zorunlu Varlık'ta son bulması gerektiğini ifade etmektedir; bununla birlikte bu açıklamayı yapmasının hemen ardından o, "mantıksal çelişkiye düşülmeksizin bizzât Zorunlu Varlık'ın yokluğunun düşünülemez" olduğunu belirtir²⁷. Fârâbî, bizce birbiriyle çelişen (antithetic) bu iki akıl yürütme çizgisinin tutarsız olduğunun farkında gözükmemektedir; birincisi, temelde kozmolojik olarak, mümkün varlıklar ya da eserler dizisinden hareket etmekte; diğeri ise, temelde ontolojik olarak, yokluğunun mantıksal olarak imkansız olduğu bir Zorunlu Varlık kavramına dayanmaktadır. Belki de

²⁴ *İhsâ'*, s. 122. Krş. *Catalogo*, s. 163.

²⁵ *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 39.

²⁶ *Fî İsbâtü'l-Mufârikât*, Haydarabat, 1345 H., s. 3 vd.

²⁷ *ed-Deâvi'l-Kalbiyye*, Haydarabat, 1349 H., s. 3. Aynı şekilde krş. *Risâletü Zeynûn*, Haydarabat, 1349 H., s. 3 vd.

Fârâbî açıkçası bu iki çizgi arasında gidip gelmektedir; bunun böyle olduğu kabul edilse bile, yine de onun, Ekmeî Zorunlu Varlık kavramına ileri derecede sarılması, inanıyoruz ki, St. Anselm'in ikinci kanıtının resmettiği ontolojik akıl yürütme tipini kuşkusuz bir şekilde tercih ettiğini ortaya koymaktadır. Ve bu noktada Fârâbî, ontolojik kanıtla ilişkin olarak İslâm geleneğinde münferit bir taraftar olarak tebâruz etmektedir.