

FÂRÂBÎ'DE FİZİK ÖTESİNİN ÖNEMİ VE MENŞEİ*

Doç. Dr. MUBAHAT TÜRKER

Bu serimde Fârâbî'nin öğretisinde Fizik Ötesi'nin önemini ve menşesinin neden ibaret olduğunu belirtmeye çalışacağız. Bu maksatla, ilkin, onda fizik ötesinin mânasını ve konusunu tâyin etmeye gayret edeceğiz. Serimin en sonunda Fârâbî'nin fizik ötesi anlayışında yeni olan cihete işaret edeceğiz.

I

FÂRÂBÎ'DE FİZİK ÖTESİ (MÂ BA'D AT-TABİ'AT)NİN MANASI VE KONUSU **

Fârâbî'de fizik ötesi kavramı hakkında açık bir fikre sahip olabilmek için, bu kavramı «Felsefe» (al-Falsafat), «ilim» (al-'İlm) ve «İlahiyat» (al-Îlâhiyat) kavramlarıyla karşılaştırmak icabeder. Çünkü, Fârâbî'nin elde bulunan eserlerine göre, bu terimler onun sözlüğünde birbirlerine karışmış gibi görünmektedirler¹.

Gerçekte, Fârâbî «İlim» terimini bazan «Felsefe» anlamında kullanmakta ve o sırada «Felsefe» ile fayda gözetmeyen, imdi, amelî bilginin karşıtı olan ilmi kastetmektedir. «Felsefe» teriminin kendisi de ayrıca, onda, «Fizik ötesi» ve «İlahiyat» terimleriyle karışmaktadır. Esasen, İbn-i Meymûn da *Mantık Terimleri* (al-Maqâlat fi Smâ'at al-Mantiq) isimli eserinde «Felsefe» teriminin mânasındaki vuzuhsuzluğa işaret etmiştir². «Fizik ötesi» terimi de, ayrıca, «İlahiyat» terimiyle karışmaktadır. Bütün bu karışıklıklara rağmen Fârâbî'ye göre bu terimleri birbirinden ayırdetmeye ve Fârâbî'nin onlardan ne anlamış olduğunu tesbit etmeye yardımı dokunacak olan metinlere sahip durumdayız.

«Fizik Ötesi» ve «Felsefe» terimlerini birbirlerinden ayırdetmek için, ilkin, «Felsefe» ile «İlim» arasında mevcut olan her türlü manâ karışıklığını (telbis) bertaraf etmeye çalışalım. «Felsefe» ve «İlim» terimlerinin birbirlerine karışmış

(*) Bu inceleme S.I.E.P.M.nin 31 Ağustos - 6 Eylül 1961 tarihleri arasında Köln Üniversitesinde tertip etmiş olduğu ü. Milletlerarası Ortaçağ Felsefe Tarihi Kongresine D.T.C. Fakültesini temsilen sunmuş olduğum tebliğdir.

(**) Teknik imkânsızlık yüzünden transkripsiyona gerektiği gibi riayet edilememiştir.

(1) Bu hüküm Fârâbî'nin elde mevcut fakat-Prof. Madkour ve Prof. Sayılı'nın eksikliğine çoktan işaret etmiş oldukları gibi - henüz tenkitli neşirleri yapılmamış olan eserlerine göre verilmiştir (Bk. İ. Madkour, *La Place d'al-Fârâbî Dans l'Ecole Philosophique Musulmane*, s. 224, Paris 1934, Adrien-Maisonneuve ye Aydın Sayılı, *Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Teri*, s. 27, *Belleten*, XV, 57, 1950 Ankara).

(2) Bk. Mubahat Türker, *Mûsâ İbn-i Meymûn'un al-Maqâlat fi Sinâ'at al-Mantiq'ının Arapça Aslı*, arapça metin, s. 24a, türkçe tercümesi, s. 38, *DTCF Dergisi*, XVI, 1-2, Ocak-Haziran 1960 Ankara. İbn-i Meymûn'a göre felsefe "Burhan Sanatı" mânasına da gelmektedir. Bu fikir aslında Fârâbî'de mevcuttur; çünkü, ona göre de felsefe burhani kesin bilgi (al-Haqq al-Ya-qîn, al-Yakîn al-Burhaniy) temin etmektedir (Bk. *Kitâb Tahsil al-Sa'adat*, s. 40-41 1340, Dâi'rat al-Ma'ârif, Hind).

olmasının sebebi, öyle görünüyor ki Fârâbi'nin ilim ve felsefeyi tasnif ederken kullanmış olduğu ayırma prensiplerinin birbirlerinden farklı olmasıdır. O ayırma prensipleri şunlardır: a) Söz konusu olan eserlerin tabiatı. b) İncelenen konuların genellik derecesi. c) Konunun kendisi. d) Gaye. e) İlimlerin düpedüz sayılması. f) Konuda insanın bir payı olup olmaması.

a) Söz konusu olan eserlerin tabiatları bakımından «Felsefe» genel(al-'Amm) ve özel (al-Khass) olarak ayrılmaktadır. Cüzî konuları ele alan eserler arasında matematik, tabiî ilimler ve «İlahiyat» gibi «Felsefî ilimler» ('Ilm al-Falsafa)i ele alanlar ile «Pratik Felsefe» (A'mâl al-Falsafa)yi ele alanlar vardır³. Burada «Felsefe» ile «İlim» eşanlamda kullanılmaktadırlar.

b) İncelenen konuların genellik derecelerine göre, ilimler «Küllî İlimler» (al-'Ulûm al-Kulliyya) ile «Cüzî İlimler» (al-'Ulûm al-Cuz'iyya) olarak ayrılırlar. «Cüzî ilimler»in konusu bazı varlıkları kuşatır, halbuki «Küllî ilimler»in konusu bütün varlıkları kuşatır. «Küllî ilim» «Fizik Ötesi»nin tâ kendisidir⁴.

c) Konuları açısından ilimler «İlâhi», «Mantıkî», «Tabiî», «Riyazi» veya «Siyasî» olurlar. «Fizik Ötesi»nin konusu «Varlık olmak hasebiyle varlık» olduğu için, bu ilim külli bir ilimdir⁵.

d) Gayeleri yönünden ilimler ya «Nazari»dirler veya «Ameli »dirler⁶. «Fizik Ötesi» nazari bir ilimdir.

e) İlimler düpedüz sayılma bakımından şöyle sıralanırlar: Gramer, Mantık, Matematik, Fizik, İlahiyat, Siyaset, Fıkıh, Kelâm⁷.

f) İnsanın ilimlerin konusunda bir payı olup olmaması noktasından ilimler ya ahlâk ve siyasette olduğu gibi amelîdirler veya matematik, fizik ve «Fizik Ötesi»nde olduğu gibi nazari⁸dirler⁸.

Bundan çıkan sonuç şudur: Fârâbi'ye göre en genel olan kavram «İlim» kavramıdır. Demek ki, «Felsefe», «Fizik Ötesi», «İlahiyat» ve diğer «Cüzî ilimler», bunların hepsi, «İlim»dirler. «Fizik Ötesi» diğer «Cüzî ilim»lerden konusundaki genellik derecesi bakımından ayrılmaktadır. «Fizik Ötesi» külli bir ilimdir. «Felsefe» ile «Fizik Ötesi» arasındaki fark «Felsefe»nin konusunun hem insan tarafından yaratılmış şeyler, hem de insan tarafından yaratılmamış şeyler olmasına karşılık, «Fizik Ötesi»nin konusunun insan tarafından yaratılmamış şeyler olmasıdır. Bu duruma göre, «Fizik Ötesi», «Felsefe»nin nazari kısmından başka bir şey değildir. Esasen, maddesel olmayan varlıklara dair

(3) *Risâlat Fîmâ Tanbağî Qabla Ta'allum al-Falsafah*, s. 50, neşreden Dieterici, *Al Farabis Philosophische Abhandlungen* içinde, 1890. Leiden.

(4) *Fi Ağrâz al-Hakim fi Kull Maqâlat Min al-Kitâb al-Mavsûm bi'l-Khurûf*, s. 34-35, Dieterici neşri içinde.

(5) *Kitâb fi Cam' Bayna Ra'yayn al-Hakimayn*, s. 1-2, Dieterici neşri içinde.

(6) *Kitâb Falsafat Aristûtâlis*, s. 20b, Ayasofya 4833.

(7) *İhsâ' al-'Ulûm*, s. 43, 'Usman Amîn neşri, 1948.

(8) *Kitâb al-Tanbih 'alâ Sabil al-Sa'ada*, s. 20, Dâi'rat al-Ma ârif, 1346.

bilgiye ulaşmak için, tabiat ilminden başka bir ilme sahip olmak gerekir. İşte bu ilim «Fizik Ötesi»dir⁹.

Bununla beraber, «Fizik Ötesi kitabı» (Kitâb al-Khurûf)nm sadece Tanrı'yı, «Maddeden Ayrı Akıllar» (Al-'Ûqûl al-Mufârika)ı ve Ruh (al-Nafs)u konu olarak aldığı, imdi, onun «İlahiyat» ('İlm al-Tavhîd)tan başka bir şey olmadığı sanılmamalıdır. Zira bu konular sadece «*Lambda Kitabı*»nda ele alınmıştır¹⁰. Demek ki «Fizik Ötesi»nin konusu tasavvur edildiğinden daha geniştir. «Fizik Ötesi» diğer ilimlerden daha yüksek bir genelliği haizdir. «Fizik Ötesi» diğer ilimlerin berisinde değil, «Öte» (Ba'd)sinde ve «Üstü» (A'lâ)nde incelenir. İşte, «Fizik Ötesi»nin tanımı da buna dayanır. Onun asıl konusu «Varlığı varlık olmak hasebiyle incelemek»tir. Bundan sonra Varlığa lâhik veya lâzım olan vasıflar gelir: fiil-Kuvve, Tamam-Noksan, İlet-Mâlûl, Önce-Sonra gibi; On Varlık Kategorisinin ve genellik derecesi bakımından Varlık'a eşit olan Bir Olmaklık Kategorisi'nin incelenmesi, Şahıs, Nevi ve Cins gibi, Bir'in çeşitlerinin incelenmesi, Ferdî Gevher, Aynı, Eşit ve Benzer gibi Bir Olmaklık'a lâzım gelen vasıfların incelenmesi, Yokluk (al-'Adam) ve yokluk şekilleri gibi Varlık'ın karşısının incelenmesi, çok ve çokluk şekilleri gibi Bir'in karşısının incelenmesi buraya dahildir. «Fizik Ötesi»nin konusu ilimlerin konularına olduğu kadar, ilimlerin prensiplerine de uzanır¹¹.

«İlahiyat»a gelince: Fârâbî'ye göre «İlâhi İlimler»in hepsi «Fizik Ötesi» içinde bulunmaktadır¹². «İlahiyat» ın konusu Varlık'ın ilk sebeplerini incelemektir¹³. «İlahiyat»ta şu üç nokta ele alınır: 1. Varlık'a varlık olmak hasebiyle lâzım gelen şeyler. 2. Nazarî ve cüzi olan ilimlerin prensipleri ve filozofların töz (cevher) ile ilinek (araz) hakkındaki görüşleri. 3. «*Lambda Kitabı*»nın konusu¹⁴. İmdi, açıkça görülüyor ki Fârâbî'ye göre «Fizik Ötesi» ile «İlahiyat» eşanlamlıdır. Eğer Fârâbî'nin «Felsefe»yi de «Varlık'ın varlık olmak hasebiyle ilmi»¹⁵ veya «Varlık'ın ve ilk sebeplerin burhan yoluyla ilmi» şeklindeki tanımlarına dikkat edilecek olursa, ona göre, «Felsefe»nin «Fizik Ötesi»nin ve «İlahiyat»ın, bunların hepsinin, aynı konuya sahip oldukları sonucu çıkarılabilir. Bu fikrimizi Fârâbî'nin kendi sözleriyle de destekleyebiliriz. Ona göre felsefenin gayesi insanlar tarafından Tanrı'nın bilinmesi ve taklit edilmesidir, madem ki Tanrı mutlak prensiptir, imdi, Tanrı'nın özünü tanımak Fizik Ötesi nevinden bir bilgidir¹⁶.

(9) *Tahsil al-Sa'âda*, s. 12.

(10) *Fî Ağrâz al-Hakim*, s. 34.

(11) *Fî Ağrâz al-Hakim*, s. 35.

(12) *Ihsâ' al-'Ulûm*, s. 99; *fî Ağrâz al-Hakim*, s. 34-35.

(13) *Tahsil al-Sa'âda*, s. 13, 15.

(14) *Ihsâ' al-'Ulûm*, s. 99; *Tahsil al-Sa'âda*, s. 39.

(15) *Al-Cam' Bayna Ra'yayn al-Hakimayn*, s. 2.

(16) *Fî Ağrâz al-Hakim*, s. 35.

Fârâbi'ye göre asıl anlamdaki Fizik Ötesi'nin konusunu-Fârâbi sözlüğünde Fizik Ötesine isterse bazan felsefe bazan da ilahiyat denilsin-şu üç noktada toplayabiliriz: 1. Varlık olmak hasebiyle varlık. 2. İlimlerin prensipleri. 3. Tanrı ve «Maddeden Ayrı Akıllar». Bu üç noktadan hareket ederek, şimdi, Fârâbi'de «Fizik Ötesi»nin önemini belirtmeye çalışacağız.

II

FÂRÂBİ'DE FİZİK ÖTESİNİN ÖNEMİ

Fârâbi'ye göre, hayvanlarla insanlar arasında beden ile «Duyu» (al-Kuvvat al-Hassâsa) ve «Muhayyile» (al-Kuwat al-Mutahayyila) yetilerinin sıhhatlerini korumak bakımından bir fark yoktur¹⁷. Fakat hayvanların düşünmeye ve Evren karşısında hayrete düşmeye güçleri yetmez. Hayvanların tersine, hayret etmek insanın aslî bir fiilidir. Demek ki insanın en son tekâmülü bu fiilin gerçekleştirilmesiyle olur¹⁸. İnsan, tabiatı gereği, şeylerin özünü bilmeye yönelir; ve bu esnada hiçbir fayda gözetmez. Bu bilgi onun için bir sevinç kaynağıdır. Bu sevinç, bu bilgideki kesinlik arttıkça artar. İnsan mutlak kesin bilgiyi (al-Haqq al-Yakın) elde etmek suretiyle erdeme, asalete ve güzelliğe erer¹⁹.

İmdi Fizik Ötesi, konusunun ihtiva etmiş olduğu yukarıdaki üç nokta ile, insanın mükemmelliğini sağlayan bir vasıta olmaktadır. Birinci noktadaki fizik ötesi bilgi ile insan varlık'ı varlık olmak hasebiyle tanıyacaktı. Zira bu konuyu hiçbir cüzî ilim incelemeyiz. Demek ki Fizik Ötesi bu birinci nokta ile cüzî ilimleri tamamlamakta ve böylece insan Fizik Ötesi sayesinde Varlık hakkındaki en genel bilgiye erişmektedir; ve insan kendisini öyle bir külli ilme vererek mükemmelleşmektedir.

İkinci noktadaki fizik ötesi bilgi insana cüzî ilimler arasında ve cüzî ilimlerle «Fizik Ötesi» arasında bir bağlantı kurmaya müsaade edecektir. Bu suretle insan kendi mutluluğu bakımından ilimlerin hikmet-i vücudüne nüfuz edecektir. Zira, nazarî ilimlerin gayesi mâkûl olan şeyi anlamaktır, yani, mutlak kesin bilgiye sahip olmaktır. Halbuki mutlak kesin bilgiye sahip olmak demek, kendiliğinden mutluluk (al-Sa'âdat Bizatihi) demektir. Kesinliğe götüren prensipler «Bilgi prensipleri»nden (Mabâdi' al-Ta'lim) başka bir şey değildir. Cinslerde nevilere varlık veren prensipler ise «Varlık prensipleri» (Mabâdi' al-Vucûd)dir. Eğer, «Varlık prensipleri» ile «Bilgi prensipleri» birbirlerine özdeş olurlarsa, o zaman kesinliğe erişilir. «Varlık prensipleri» dört tanedir: 1. Var mıdır sorusuna cevap veren *Ne* (Mâ Zâ), 2. *Nasıl* (Bimâ Zâ), 3. *Neden* (Mimmâ Zâ), 4. *Niçin* (Lima Zâ)²⁰. Bu duruma göre, insan mutluluğu bakımından, «Fizik Ötesi» vasıtasıyla

(17) *Falsafat Aristûtâlis*, s. 23b; *Kitâb Siyâsat al-Madaniyya*, s. 4-5, Dâi'rah al-Ma'ârif, 1346, Hind:fi *Vucûb Sinâ'at al-Kimyâ*, ar. me., s. 77, türkçe ter., s. 73. (Aydın Sayılı, *Fârâbi'nin Simyanın Lüzumu Hakkındaki Risalesi*, *Belleten*, XV, 57, Ocak 1951 Ankara.)

(18) *Falsafat Aristûtâlis*, s. 22b.

(19) *Tahsil al-Sa'âda*, s. 40.

(20) *Tahsil al-Sa'âda*, s. 5.

ilimler arasındada kurulmuş olan bağlantı şudur: Mantık kesinliğe götüren yolları bildiren bir ilimdir. Mantık, o dört varlık prensipine tekabül eden üç nevi genel ve zarurî delil arzeder: 1. *Ne, Neden, Nasıl'a*. cevap veren varlıkla ilgili genel ve zarurî delil. 2. «Suri», «Maddi», «Fail» ve «Gai» olmak üzere dört sebebi izah eden akılla ilgili genel ve zaruri delil. 3. Hem varlıkla, hem de akılla ilgili olan genel ve zarurî karma delil.²¹ Riyazi ilimler insanı «aklı ıstırap» (al-Iztırâb al-Zihni) duymaktan alıkoyar. Çünkü, bu ilimlerde, «Varlık prensipleri» ile «Bilgi prensipleri», «Ne» ile «Niçin», birbirine özdeşdir. «Tabiî ilimler» maddesel olanın ilmidir. «Tabiî ilimler»in «Varlık prensipleri» «Bilgi prensipleri»nden önce gelir. Nihayet, Varlık'ın dört sebebi hakkında kesinliğe ulaşmak gayesiyle dört türlü bilgi ve varlık prensipini araştıran «Fizik Ötesi» gelir²². Böylece, ikinci noktadaki fizik ötesi bilgi ile insan, evvelce olduğundan daha çok erdemli olur. Çünkü insan ancak kendisini ilme vermek suretiyle «nazarî erdem» (al-Fazilat al-Nazariyya)ye erişir. Nazarî erdem ise «nazarî», «fikri», «hulki» ve «ameli» olmak üzere dört çeşit mutluluktan biridir. Demek ki cüzî ilimler arasında bir bağlantı kurmaya müsaade eden külli bir ilimle meşgul olmak suretiyle insan, hiç şüphesiz, daha mutlu olmaktadır. Belki de «kesin bilgiye sahip olmak mutluluktan başka bir şey değildir» diyen işte bu hükmün ruhuna uyarak Fârâbî'nin bir talebesi, Yahya ibn-i 'Adi, «Mantık mutluluğun anahtarıdır, çünkü, o bize kesinliğe götüren yolları verir» demiştir²³.

Aynı şekilde, üçüncü noktada belirtilen fizik ötesi bilgi, yani, «İlahiyat», en yüksek mutluluğa erişme imkânını verir. Niçin acaba? Nasıl ki bir vücudun organını veya bir cemiyetin bir üyesini bütünü tanımadan bilmek imkânsız ise, aynı şekilde, insanı da kendisinin parçası olduğu Evreni anlamadan kavramak mümkün değildir. Parça sıkı surette bütüne bağlıdır. Demek ki, insanın özünü kavramak için ilkin Evrenin özünü tanımak gerektir. Evreni tanımak ise Evrenin en yüksek gayesini, yani Tanrı'nın tâ kendisini tanımak demektir²⁴. Diğer taraftan, felsefe yapmak Tanrı ile birleşmektir. Bu en yüksek gayeye erişmek en yüksek mutluluğu teşkil eder²⁵. Herkes iyiyi ister. Mutluluk ise en yüksek iyidir, insan ona sahip oldu mu artık başka bir şey istemez. Çünkü, bu iyi kendi

(21) Herhangibir sahanın ilmi bilgisini elde etmek demek, Aristoteles'in *II. Analitikler*'inin ruhuna uyarak, bu dört sorunun cevabını vermek demektir (*ü. Anal.*, s. 1). Nitekim, Yahya b. 'Adi *al-Hidâyat liman tâha Îlâ Sahil al-Nacât* isimli eseriyle Mantık Sanatı hakkında ilmî bir araştırma yaparken aynen bu dört soruyu sormuştu: Hal Hiya (=Var mıdır?), Mâ Hiya (=Ne dir?), Ayy Şay'in Hiya (Hangisidir?), Lima Hiya (=Ne içindir?). Başka deyimle, bu sorular Anniyyat Sınâ'at al-Mantîq (= Mantık sanatının var olup olmadığı), Mâhiyyat Smâ'at al-Mantîq (=Mantık sanatının ne olduğu, yani cinsi), Limniyyat Sınâ'at al-Mantîq(= Mantık sanatının ne için olduğu)tan ibarettir. (Bk. Mubahat Türker, *Yahyâ b. Adi ve Neşredilmemiş Bir Risalesi*, s. 98, 102, *DTCF Dergisi*, XIV, 1-2, Mart-Nisan, 1956). Nitekim Fârâbî bu cihete "al-Yakin B'l-Vücûd al-Şay', 'İlm Anna al-Şay', Burhan Anna al-Şay" ve "al-Yakin Bisabab Vucûd al-Şay', İlm lima al-Şay', Burhan lima al-Şay" tabirleriyle *Burhan (Telhisi) Kitabı'nda*. işaret etmiştir. Bk. Hamidiyye 812, s. 63a.

(22) *Tahsil al-Sa'âdat*, s. 12.

(23) Bk. Yahya b. Adi, *Al-Hidâyat*, Ar. Me., s. 99, tür. me. s. 95.

(24) *Falsafat Aristûtâlis*, s. 25a.

(25) *Tahsil al-Sa'âda*, s. 40.

kendisine yeter²⁶. O hâlde, acaba bu en yüksek iyiye ulaşmanın yolu nedir? *Fa'âl Akıl* (al-Aql al-Fa'âl) ile birleşmektir.

Fârâbi'ye göre «Fa'âl Akıl» ile birleşmek ne demektir? Ona göre, düşünmek iki şeyi birleştirmek veya ayırmaktır. Yani, onların varlıklarını tasdik etmek veya selbetmektir. Zira doğru ve yanlış ancak birleştirme veya ayırmada olur, başka yerde olmaz²⁷. Tasdik, bir şeyin kavranılmış sureti ile o şeyin zihin dışındaki sureti arasındaki özdeşliğe inanmaktır. Selb ise bu özdeşliğe inanmamaktır. Doğru, Varlık'ın zihin ile kavranılmasıdır; yanlış, bunun tersidir. İnsanın bilgisi Kavramdan ve Tasdikten ibarettir²⁸. Zihin ile kavramak demek, zihin dışındaki şeyleri maddî tabiatlarından tecrit ederek yakalamak demektir²⁹. Bu, hiçbir madde ile bulaşık olmaksızın, onların arı suretlerine sahip olmak demektir. Şeylerin mâkûl suretleri kavranılmadan önce, duyumla onların duysal suretleri alınır. Demek ki bir duyum kaybolursa bir ilim kaybolmuş olur³⁰. Hiçbir düşünce fiili yoktur ki duyuların müdahalesi olmadan gerçekleşmiş olsun, ancak düşüncenin kendisi müstesna! Fârâbi'nin bu akılcı görüşü Leibniz'in akılcı görüşüne yaklaştırılabilir³¹.

Fârâbi'ye göre, düşünme fiili esas itibariyle tasdikte gerçekleşir, yoksa duyumda gerçekleşmez. Akıl bir şeyi, ancak bu şeyin maddeden mücerret suretine sahip olduğunda, kavrar. Demek ki akıl «Suretlerin Sureti»dir³². Bir surete sahip olmadan önce akıl kuvve halindedir, imdi, «maddesel akıl»dır. Kavranılacak şeyler, ancak onlar maddelerinden tecrit edildikte, bilfiil kavranılmış olurlar. İşte bu sebeple, bilfiil düşünülmüş suretler (Mâkulât), bilfiil düşünce (akıl) ve düşünen (Âkıl), bunların hepsi özdeş hale gelir³³. Kuvve halindeki akıllı fiil halindeki akıl haline getirebilmek için faal bir prensibe ihtiyaç vardır. İşte bu faal prensip *Fa'âl Akıl'dır*. Ancak bu *Fa'âl Akıl* sayesinde ruhun düşünen kısmı fiil haline gelir. Böylece Düşünen, Düşünülmüş ve Düşünce, bunların hepsi, özdeş olurlar. İşte, bu, insanın *Fa'âl Akıl* ile birleşmiş olmasıdır; bu en yüksek mutluluktur³⁴.

Diğer taraftan, Fârâbi'ye göre *Fa'âl Akıl* Tanrı ile insan arasında önemli bir rol de oynamaktadır. Tanrı ancak bu *Fa'âl Akıl* vasıtasıyla insana hakikati vahveder. Tanrı'dan *Fa'âl Akıl'a* sâdır olan şey, *Fa'âl Akıl'dan* insana sâdır olan şeyden başka bir şey değildir. İnsan böylece *Fa'âl Akıl'a* iştirak ettiği ölçüde

(26) *Tanbih ala' Sabil al-Sa'âda*, s. 3.

(27) Bk. Mubahat Türker, *Fârâbi'nin Peri Hermeneias Şerhi* (basılmakta).

(28) *Burhan (Telhisi) Kitabı*, Hamidiyye 812, s. 61a.

(29) *Risâlat fi'l Cavâb Masâ'il Su'ila Anha*, s. 96, Dietrici neşri.

(30) *Al-Cam' Boyna Ra'yayn al-Hakimayn*, s. 20-21.

(31) Nihil est in Intellectu, quod non priores fuerit in sensu, nisi ipse Intellectu" ile Fârâbi'nin al-Cam' Bayna Ra'yayn (s. 21)deki Va laysa l'il-'Aql fi'lun fakhassa bihi dûna'l-hiss Sivâ idrâk Cami'il-aşyâ' va'l-azdâd va tavahhum ahvâl al-mavcûdât alâ gayri mâ hiya 'aleyh" ifadesi aynı anlamı ifade etmektedir denilebilir.

(32) *Falsafat Aristûtâlis*, s. 57.

(33) Aynı yer.

(34) *Siyasat al-Madaniyya*, s. 6-7.

hem filozof, hem de peygamber olur³⁵. Bu, insan için erişilecek en son kemâldir. Zira insan ancak *Fa'âl Akıl'a* iştirak ederek mutluluğa erer³⁶.

Böylece Fârâbî'ye göre *Fa'âl Akıl'ın* rolü üç nokta etrafında özetlenmektedir: 1. *Fa'âl Akıl* daima fiil halinde olduğu için hem varlığın hem de doğru bilginin, yani, mutlak kesinliğin teminatını vermektedir. 2. Tanrısal vahiy *Fa'âl Akıl'ın* aracılığı ile gerçekleştiğinden filozof peygamber, peygamber de filozof olmaktadır. Demek ki bu suretle Fârâbî'de felsefe ile din arasındaki fark mesut bir telifle silinmekte, imdi, hakikatin birliği bir temele oturtulmaktadır. 3. İnsan *Fa'âl Akıl*, ile birleşmek suretiyle nazarî erdeme ulaşmaktadır ve en üstün mutluluğu tatmaktadır.

Özetle, Fârâbî'nin «Fizik Ötesi»ne vermiş olduğu önem, fizik ötesinin insanın evrendeki kaderine bir cevap arama yollarını temin etmekten ileri gelmektedir. Bu arayış 1) Varlık'ı varlık olmak hasebiyle incelemekle, 2) Varlık'ın ve Kesin Bilgi'nin o dört tane varlık ve bilgi prensiplerine uygun düşmesiyle, 3) hakikatin birliğinin ve insan mutluluğunun *Fa'âl Akıl'a* dayanarak temellendirilmesiyle gerçekleşmektedir. Böylece ahlâk açısından insanın kaderi Tanrı'yı -mümkün olduğu kadar O'na benzemek üzere- araştırmakta mün-demiçtir.

I ü

FÂRÂBÎ'NİN FİZİK ÖTESİ FİKİRLERİNİN KAYNAĞI

Fârâbî'nin fizik ötesi fikirlerinin kaynaklarını onun kendisinin vermiş olduğu işaretlerle tesbit etmek mümkündür. Onâ göre Platon ve Aristoteles Varlığı varlık olmak hasebiyle inceleyenlerin ilkidirler. Esasen Fârâbî «Fizik Ötesi»nin tanımını Aristoteles'in *Fizik ötesi Kitabı'ndan* almıştır. Felsefenin nazarî ve amelî olarak bölünmesi de aristotelesci ilhamla olmuştur³⁷. Aynı şekilde, bilgi ile mutluluk arasındaki münasebet hakkında fârâbîci görüş Aristoteles'in tesirini göstermektedir denilebilir. Zira «Mutluluk aklın hayatıdır» diyen Aristoteles'in kendisidir³⁸. Fârâbî aynı telâkkinin Platon'da da bulunduğunu, Platon'un mükemmelleşme şartlarını araştırdığını ve en yüksek iyiye ulaşmak için gidilecek yolu işaret etmiş olduğunu belirtmektedir. Bu aynı Platon mutluluğunun felsefe yapmakta olduğu sonucuna varmış ve hakikatin araştırılmasında mantığın önemini işaret etmiştir³⁹. Görülüyor ki Fârâbî kendi fizik ötesi öğretisini kurmak için plâtoncu ve aristotelesci düşünceden faydalanmıştır. Aynı zamanda, bilindiği üzere, Sudur Görüşünde Yeni-Plâtoncu öğretiden tesir

(35) *Risalat fi Ara' Ahl al-Madinat al-Fâzıla*, s. 58-59, neşreden Dieterici, 1895, Leiden.

(36) *Siyâsat al-Madaniyya*, s. 3.

(37) *Al-Cam' Boyna Ra'yayn al-Hakimayn*, s. 1; *fi Ağrâz al-Hakim*, s. 34.

(38) Ross, *Aristote*, s. 268, Paris 1930, Payot.

(39) *Falsafatu Aflâ'un, Plato Arabus, Iü, Alfarabius de Platonis*, R. Walzer, Fr. Rosenthal, s. 20. Londini 1943; *Plato Arabus, Iü, Alfarabius Compendium Legum Platonis*, Fr. Gabrieli, s. 19-20 Londini 1943.

almıştır. O halde şimdi Fârâbi'nin fizik ötesindeki yeniliğinin neden ibaret olduğunu kendimize sormalıyız.

Aristoteles'in sisteminde, öyle görünüyor ki, cevabı verilmemiş bulunan en azından iki soru vardır: Birincisi, varlığın zaruret ve imkân karşısındaki durumu ile Üçüncü Halin İmkânsızlığı prensibinin her sahada mutlak olarak geçip geçmediği meselesidir. Bizi bilhassa bu nokta üzerinde durmaya sevkeden cihet Prof. Ross il Prof. Bochenski'nin bu konu üzerinde tesbit etmiş olduğumuz tereddütleridir⁴⁰. İkincisi, *Fa'âl Akıl*'in, Tanrı istisna edildikte, hakikatin transandansının sonuncu garantisini teşkil ediyormuş gibi olan durumudur. Eğer, *Fa'âl Akıl* daima fiil halinde ise, onun daima hakikate sahip olmakta olması zarurî surette gerekecektir. Eğer her şey doğru ise, «Varlık» ve «Doğru» karşılıklı olarak birbirlerini vazettiklerinden, varlığın zarurî olması gerekecektir. Eğer her şey zarurî değilse, daima mutlak kesin bilgiye erişilmeyecek demektir, ve insan her zaman mutlak hakikate sahip bulunmadığından *Fa'âl Akıl* daima fiil halinde olamayacaktır; halbuki *Fa'âl Akıl* daima fiil halindedir. M. Barbotin'in çoktan işaret etmiş olduğu gibi, Tanrı'nın bu âlem ile olan münasebeti meselesinin kati surette halledilmemiş olduğu sistemlerde bilgi meselesinde sonuncu hal tarzına erişmek mümkün değildir⁴¹.

Fârâbi'nin birinci soruya vermiş olduğu cevap şudur: Mutlak varlık Tanrıdır. Tanrı kendiliğinden zarurî olan (al-Zarûri Bizatihi) varlıktır. Bütün varlıklar, Tanrı hariç, kendiliğinden mümkündürler (al-Mumkin Bizatihi); zira onların varlıkları da yoklukları da kendiliğinden mümkündür, halbuki başkasıyla zaruri (al-Zarûri Bizatihi)dir. İmdi, öyle görünüyor ki, ortada Fârâbi'ye göre Ay-Altı Âlemi'nin başkasıyla zarurî olan şeylerin dışında olduğunu ileri süren Prof. Fackenheim'in bu görüşünü meşrulaştıracak bir sebep yoktur⁴². Üstelik, Fârâbi'ye göre, Ay-Altı Âlemi, başka bir şekilde olmaları mümkün olmamak anlamında zarurî olan unsurlarla, imkânın tâ sırf olaganlığa (al-Mumkin 'alâ't-Tasavi) kadar giden muhtelif derecelerinde bulunan mümkün unsurları ihtiva etmektedir. İmdi, Fackenheim'in düşüncesinin zıddına, İbn-i Meymûn «başkasıyla zaruri» hususunda, bu «başkasıyla zaruri» ister maddî ister gayr-ı maddî olsun, Fârâbi'den ayrılmaz. Zira, Fârâbi için her şey, Tanrı hariç, «başkasıyla zaruri»dir. Böylece Fârâbi'ye göre, Üçüncü Halin. İmkânsızlığı Prensibi ancak geçmiş, hal ve gelecekte olmak üzere her zaman zarurî olan varlıklarla, geçmiş veya haldeki mümkün varlıklar için muteber olacaktır, yoksa gelecekteki mümkün varlıklar için muteber olmayacaktır⁴³. Ancak Fârâbi sayesindeki «başkasıyla zaruri» Aristoteles'in mümkün ve zaruri olmak üzere

(40) Ross, *Aristote*, s. 212-214, Bochenski, *Ancient Formol Logic*, s. 6-7, Amsterdam, 1951 North Holland P.C.

(41) Barhotin, *La Theorie Aristotelkienne de l'Intelligence d'Après Theophraste*, s. 215, Paris, Louvain, 1954, Vrin.

(42) Fackenheim, *The Possibility of The Univers in al-Fârâbi, İbn-i Sina and Maimonides*, S. 444 Proceidigs of American Academy for Jewish Reaserch, XVI, 1946-1947, New York 1947 Bloch.

(43) Mubahat Türker, *Peri Hermeneias Şerhi*. (Basılmakta)

yapmış olduğu ikili taksimine ilâve edilmiştir. Bu ciheti Prof. Madkour Kelâm-cıları Fârâbî'nin öncüleri arasına yerleştirirken çoktan işaret etmiştir⁴⁴.

Fârâbî'nin ikinci soruya vermiş olduğu cevaba gelince: Bu cevabı biz onun Sudur, *Fa'âl Akıl* ile birlikte «Maddeden Ayrı On Akıl» teorileri ve insan ruhunun *Fa'âl Akıl* ile birleşmesi teorisinde buluyoruz. Bu cevap bilindiği üzere, Yeni-Plâtoncu kaynakları tabîi olarak bilmeyen Aristoteles'e yabancısıdır. Fârâbî için doğru ve mutlak bilgi Tanrı'nın sahip olduğu bilgidir. Tanrı doğru bilginin mutlak teminatıdır. Fakat, eğer mutlak bilgi Tanrı'ya ait ise, o zaman Evrene imkânın sokulması nasıl mümkün olacaktır? Fârâbî meseleyi vazetmiştir. İşte bu meseleye bir cevap vermek için kendisinin *Aristoteles'in Önerme Kitabının Şerhi* (Kitâb Şarh al-'İbâra li Aristûtâlis) isimli kitabında takip etmiş olduğu yol şudur:

Fârâbî'ye göre iki karşıt önermenin doğruluğu onların tasdik etmiş oldukları şeye tâbidir. Eğer tasdik edilmiş olan şey varlık-yokluk gibi iki karşıt halden biriyle belirlenmişse (taayyün etmişse), söz konusu olan karşıt önermelerden birisi hem kendiliğinden hem de bizce belirlenmiş olarak doğrudur. (Şadaqa 'alâ't-Tahsil fi 'indânâ va Anfusihâ) Eğer tasdik edilmiş olan şey iki halden biriyle belirlenmemişse, önermenin doğruluğu da ne kendiliğinden, ne de bizce belirlenmiştir. Zarurî varlıklara taallûk eden bir önermenin doğruluğu hem kendiliğinden hem de bizce doğrudur. Halbuki mümkün varlıklara taallûk eden önerme ne kendiliğinden ne de bizce doğrudur. Hem varlığı hem yokluğu eşit olarak gerçekleşen mümkün (al-Mumkin 'alâ't-Tasâvi) tekabül eden önermenin doğruluğu ve yanlışlığı mutlak olarak belirsizdir (gayr-ı muayyen). Varlığı yokluğundan daha çok gerçekleşen mümkün (al-Mumkin al-Kâin 'alâ'l-Aksar) tekabül eden önermenin doğruluğu en çok muhtemel olandır. Varlığı yokluğundan daha az gerçekleşen mümkün (al-Mumkin al-Kâ'in 'alâ'l-Aqall) tekabül eden önermenin yanlışlığı en çok muhtemel olandır.

Tanrı'nın sahip olduğu bilgiye gelince: Acaba O'nun bilgisi belirlenmiş olan bir bilgi midir ('alâ't-Tahsil) yoksa belirlenmiş olmayan ('Alâ gayri'l-Tahsil) bir bilgi midir? Belirlenmemiş olduğu kabul edilirse, bu, Tanrı'ya cehalet yüklemek olur. Halbuki böyle bir inanç son derece kötüdür ve bütün dinlerin temelini sarsacak mahiyettedir. Dinler bu görüşü reddederler. O halde, Tanrı'nın sahip olduğu bilginin belirlenmiş olduğunu kabul etmek lâzımdır. İmdi, eğer Tanrı filân şeyin olacağını bilirse, o şeyin olmaması mümkün değildir. Halbuki, bu, insanı kendi fiilinin gerçek faili olmaktan alıkoyar. Bu, hem insan «ihtiyar»ının hem de Tanrı adaletinin tamamen ortadan kaldırılması demek olur. Bu, bütün dinler tarafından şiddetle reddedilen ve son dereceye kadar tehlikeli olan bir sonuçtur!

Fârâbî'ye göre ikilem (dilemme)in boynuzlarından kurtulmak için Tanrı'nın mümkünü mümkün olarak, zarurîyi ise zarurî olarak bildiğini kabul etmek kâfi değildir. *Halkın selâmetine en elverişli olan cevap*, (Anfa'a'r-Rayy fi'l-Milal)

(44) *La Place d'al-Fârâbi*, s. 80.

o halde, şu olabilirdi: Bir şeyin bir başka şeyin zarurî neticesi olması hadisesi, hiçbir zaman, o birinci şeyin kendisinin zarurî olmasını gerektirmez. Nitekim, kıyasta, kendiliğinden mümkün olan veya muhtemel olan sonuçlar kıyastan zarurî surette sonuç olarak çıkmış olabilirler. Eğer Tanrı yarın Zeyd'in geleceğini bilirse, Zeyd yarın zarurî olarak gelecektir. Zeyd'in yarın zarurî olarak gelmesi «kendi kendisinden» (bi zâtîhi) değildir, «başkasından» (bi gayrihi)dır. Bu geliş Tanrı'nın zarurî bilgisidir, halbuki Zeyd'in gelişi «kendi kendisinden mümkün» (Mumkin Bizâtihi)dür. Esasen, her şey varlık-yokluk gibi, iki zıddalden biriyle belirlenmiş olup bununla beraber ezeli olarak imkânsız olan varlıklar kabul etmeye bağlıdır. Meselâ, Tanrı'nın âdil olmaması mümkündür, fakat O'nun âdil olmamasının yokluğu ezeldir⁴⁵.

Böylece, Fârâbi'nin, sahayı temizlemek için kendisinin yaratmış olduğu aynı prensipe, yani, «başkasıyla zarurî» (al-Zarurî bi gayrihi) prensibine başvurduğu görülüyor. Kendisi bu suretle burhani bir delil getirmiş olduğunu iddia etmemekte, fakat sadece halka *faydalı olan* ve ikna edici bir delil getirmiş olduğunu söylemektedir. İslâmiyette «Çift Hakikat» teorisinin kaynaklarını belkide burada aramak lâzımdır. Bu noktanın verimli bir şekilde münakaşa edilmesi bu serimimizin çerçevesini aşmaktadır.

(45) *Peri Hermeneias Şerhi*, s. 53a ve arkası. Fârâbi'nin din olayını bu türlü izah etmiş olmasında, belki, Aristoteles'in rolü bulunabilir. Çünkü, *Metafizik'e* göre, mitik bir şekilde ifade edilen gelenekte ilk cevherler tanrılarıdır. Bu geleneğin geri kalan unsurları kitleleri ikna etmek ve kanunlarla umumi menfaate hizmet etmek için sonradan ilâve edilmiştir (bk. *Metaphysigues*, trad. par Tricot, s. Paris 1934 Vrin).

L'IMPORTANCE ET L'ORIGINE DE LA METAPHYSIQUE
CHEZ AL-FÂRÂBÎ

Doç. Dr. MUBAHAT TÜRKER

Universite d'Ankara

(Communication faite au ü. Congres Internationale de l'Histoire de la Philosophie au Moyen Age à Cologne du 31 Août au 6 Septembre 1961.)

Nous tâcherons dans cet expose de faire ressortir l'importance et l'origine de la metaphysique chez al-Fârâbi, et pour ce faire, nous essayerons de preciser le sens et l'objet de la metaphysique chez lui. En conclusion, nous soulignerons ce qu'il y a d'original dans la conception metaphysique d'al-Fârâbi.

I

LE SENS ET L'OBJET DE LA METAPHYSIQUE CHEZ AL-FARABÎ

Pour avoir une idee claire sur la notion de metaphysique, il y a lieu de confronter ce terme avec les termes de «Philosophie», «Science», et «Theologie». Car, il semble bien que ces termes pretent à la confusion dans le vocabulaire alfarabien. En fait, al-Fârâbi emploie parfois le terme de «science» au sens de «philosophie» laquelle est une science desinteressee s'opposant a la science pratique. Le terme de «philosophie» se confond, à son tour, chez lui, avec les termes de «metaphysique» et de «theologie» (au sens al-Ilâhiyât). Au reste, Ibn Maymun lui-meme, dans sa *Maqâlat Fi Snâ'at al-Mantiq* a souligne l'ambiguite du terme de «philosophie»¹. Le terme de «metaphysique», lui aussi, se confond avec le terme de «theologie». Quoi qu'il en soit, l'oeuvre d'al-Fârâbi nous fournit des textes d'apres lesquels il est possible d'etablir une distinction entre ces divers termes tels qu'il les entend.

Pour distinguer les termes de «metaphysique» et de «philosophie», essayons, d'abord, d'ecarter toute equivoque concernant les termes de «philosophie» et de «science». Il semble que ces deux derniers termes se confondent a cause de la diversite des principes de discrimination chez notre auteur pour classer la science et la philosophie, principes qui sont: (a) la nature des ouvrages consideres, (b) le degre de generalite des matieres etudiees, (c) l'objet, (d) le but, (e) l'inventaire des sciences, (f) l'intervention humaine dans l'objet.

Manquant de la possibilite technique, on a dû laisser la transcription un peu incorrecte-

(1) *al-Maqâlat fi Snâ'at al-Mantiq de Mûsâ ibn Maymun (Maimonide)*, editee par Mubahat Türker dans *DTCF Dergisi*, XVIü, 1-2 (pp. 9-64), 1960, Ankara, p. 62 (Le texte entier en arabe avec une introduction en turc accompagnee de la traduction en français et la traduction en turc du texte).

a) Selon la nature des ouvrages, la philosophie se divise en philosophie generale et speciale (al-'Âmm, al-Khâss). Parmi les ouvrages particuliers, il y a ceux qui enseignent la science philosophique (al-' Ilm al-Falsafa)- comme les sciences mathematiques, les sciences naturelles et la theologie- et la philosophie pratique (A'mâl al-Falsafa). La philosophie est ici synonyme de «science»².

b) Suivant le degre de generalite des matieres etudiees, les sciences se distinguent en sciences universelles (al-'Ulûm al-Kulliyya) et particulieres (al-'Ulûm al-Cuz'iyya). L'Objet des sciences particulieres embrasse certains etres, tandis que celui des sciences universelles tous les etres³. La science universelle, c'est precisement la metaphysique.

c) Par leur objet, les sciences sont theologiques, logiques, naturelles, mathematiques ou politiques. La metaphysique ayant pour objet l'etre en tant qu'etre elle est une science üniverselle⁴.

d) Eu egard a leur but, les sciences sont theoretiques ou bien pratiques⁵. La metaphysique est une science theoretique.

e) En ce qui concerne l'inventaire, les sciences se classent comme suit: La Grammaire, la Logique, les Sciences Mathematiques, la Physique, la Theologie, la Politique, la Jurisprudence, et le Kalâm.

f) Quant à l'intervention humaine dans leur objet, les sciences sont pratiques comme la morale et la politique, ou bien theoretique, comme les mathematiques, la physique et la metaphysique.

Il s'ensuit que pour al-Fârâbi, c'est le terme de «science» qui est le plus general; la philosophie, la metaphysique, la theologie et les autres sciences particulieres sont, donc, des sciences. La metaphysique differe des autres sciences par son degre de generalite. Elle est une science üniverselle. La difference entre la philosophie et la metaphysique consiste dans le fait que l'objet de la metaphysique n'est pas cree par l'homme, tandis que celui de la philosophie est de creation humaine; la philosophie traite aussi ce qui n'est pas de production humaine, consequemment, la metaphysique n'est qu'une partie theoretique de la philosophie. Aussi, pour arriver à la connaissance des etres immateriels, il faut posseder une science autre que la science naturelle, cette science c'est la metaphysique⁶.

Cependant, il ne faut pas penser que *la Metaphysique (Kitâb al-Khurûf)* traite seulement de Dieu, des Intelligences Separees (al-'Uqûl al-Mufâriqa) et de l'âme (al-Nafs), et, qu'elle n'est que theologie. Car, ces sujets ne sont traites

(2) al-Fârâbi, *Risâlat fimâ Yanbagi Kabla Ta'allum al-Falsafa*, p. 50, dans, Dieterici, *al Farabis Philosophische Abhandlungen*, 1890 Leiden.

(3) al-Fârâbi, *Fi Agrâz al-Hakim fi Kull Makâlat Min al-Kitâb al-Mavsûm bi'l-Khurûf*, p. 34, ed. de Dieterici.

(4) al-Fârâbi, *Kitâb fi Cam Bayna Ra'yayn al-Hakîmayn*, p. 1-2, ed. de Dieterici.

(5) al-Fârâbi, *Kitâb Falsafat Aristûtâlis*, p. 20b, İstanbul-Ayasofya 4833.

(6) al-Fârâbi, *Kitâb Tahsil al-Sa'âda*, p. 12, 1340 de l'Hegire, Dâ'irat al-Ma'ârif.

que dans *Le Lambda*'. Donc, l'objet de la metaphysique est plus etendu qu'on ne le pense. La metaphysique possede un degre de generalite superieur a celui des autres sciences. Elle est etudiee a la suite (ba'da) des autres sciences. C'est en cela que Consiste la definition de la metaphysique. Son objet essentiel est l'etude de l'etre en tant qu'etre. Ensuite vienent les caracteres derives ou consequents de l'etre tels que l'Acte et la Puissance, le Parfait et l'Imparfait, la Cause et l'Effet, l'Anterieur et le Posterieur, ainsi que l'etude des dix Categories de l'etre, celle de l'Un qui est identique à l'etre par son degre de generalite, celle des modes de l'Un tels que l'individu, le Genre, et l'Espece, celle aussi des caracteres derives de l'Un tels que la Substance Individuelle, le Meme, l'Egal, le Semblable, celle de l'oppose de l'Etire: la privation, et ses modes, celle aussi de l'oppose de l'Un: le Multiple et ses modes. Le sujet de la metaphysique s'etend aussi aux principes des sciences comme à leurs objets.

Quant à la theologie, selon al-Fârâbî, toute la science theologique est contenue dans la metaphysique⁸. L'objet de la theologie est l'etude des causes premieres de l'etre⁹; elle traite de trois points essentiels: 1- L'Etire et les caracteres derives de l'etre, 2- Les principes des sciences theoretiques et particulieres ainsi que les opinions des philosophes sur la substance et l'accident. 3- Les etres depourvus de matiere: Dieu, les Intelligences separees, c. a d., l'objet du *Lambda*¹⁰. Ainsi, on voit bien que, d'apres al-Fârâbî, la metaphysique et la theologie ont la meme signification. Si l'on fait attention a sa definition de la philosophie comme «la science de l'etre en tant qu'etre»¹¹, ou bien «la science de l'etre et des causes premieres d'une façon apodictique», on peut conclure que chez lui, la philosophie, la metaphysique et la theologie ont toutes le meme objet. Meme, nous pouvons citer a l'appui de nos dires les propos d'al-Fârâbî: Le but de la philosophie c'est la connaissance et l'imitation de Dieu par les hommes, la connaissance de Dieu en soi-meme ressemble a la connaissance metaphysique, puisqu'il est le principe absolu¹².

Nous pouvons d'une façon precise centrer l'objet de la metaphysique proprement dite, -qu'elle soit appelee philosophie ou theologie-, sur trois points: 1- Etire en tant qu'etre, 2- Les principes des sciences. 3- Dieu et les Intelligences Separees. Partant de ces trois points, nous essayerons, maintenant, de mettre en evidence l'importance de la metaphysique chez al-Fârâbî.

(7) al-Fârâbî, *Fi Agrâz al-Hakim*, p. 34.

(8) al-Fârâbî, *Ihsâ' al-'Ulûm*, p. 99, ed. par 'Usmân Amin, 1948; *fi Agrâz al-Hakim*, p. 35.

(9) al-Fârâbî, *K. Tahsil al-Sa'âda*, p. 13, 15.

(10) al-Fârâbî, *Ihsâ' al-'Ulûm*, p. 99.

(11) al-Fârâbî, *K. fi Cam'*, p. 2.

(12) al-Fârâbî, *Fi Agrâz al-Hakim*, p. 35.

L'IMPORTANCE ET L'ORIGINE DE LA METAPHYSIQUE CHEZ AL-FARABÎ

Selon al-Fârâbi, les animaux ne different pas des hommes en matiere d'hygiene du corps comme en ce qui concerne les facultes sensitives (al-Quvvat al-Hassâsa) et estimatives (al-Quvvat al-Mutahayyila), mais ils sont incapables de raisonner et de s'etonner devant le spectacle de l'Univers¹³. A l'oppose des animaux, l'etonnement etant l'acte essentiel de l'homme, la perfection finale humaine se realise, donc, par L'ACCOMPLISSEMENT de cet aete. L'homme de par sa nature, est porte â connaître l'essence des choses et cela d'une maniere desinteressee. Cette connaissance est pour lui une source de joie. Cette joie augmente proportionnellement â la certitude qu'il a de cette connaissance. C'est par la possession de la certitude absolue qu'il parvient a la vertu, a la noblesse ou â la beaute¹⁴.

Ce sont ces trois ordres de connaissances metaphysiques qui assurent le perfectionnement de l'homme. Grâce au premier ordre de connaissances metaphysiques, l'homme arrive â connaître l'etre en tant qu'etre, sujet qui n'est traite par aucune science particuliere. Par son objet premier, la metaphysique complete, ainsi, les sciences particulieres: on parvient, donc, par elle a la science la plus generale sur l'etre. L'homme se perfectionne en s'adonnant a une telle science universelle.

Le second ordre de sciences metaphysiques permet a l'homme d'etablir une connexion entre les sciences particulieres et la metaphysique. Ainsi, il penetre la raison d'etre des sciences quant a son bonheur. Car, le but des sciences theoretiques est la comprehension de ce qui est intelligible, c. a d., la possession absolue de la certitude. Or, posseder la certitude absolue c'est le bonheur en soi. Les principes conduisant â la certitude ne sont autres que les principes meme de connaissance (Mabâdi' al-Ta'lim) Les principes qui donnent naissance aux especes dans les genres ne sont que les principes d'existence (Mabâdi' al-Vucûd). Si les principes d'existence et de connaissance s'identifient, on parvient â la certitude. Les principes d'existence sont au nombre de quatre: le «*Que*» (Mâ zâ), le «*si la chose est*» (Bimâ zâ), le «*En guoi*» (Mimmâ zâ), le «*pourguoi*» (Lima zâ)¹⁵. Voici, donc, la connexion etablie entre les sciences par la metaphysique en vue de la felicite humaine: La logique c'est la science qui fait connaître les procedes qui conduisent a la certitude; elle presente trois sortes d'arguments apodictiques correspondants a quatre principes d'existences. A savoir, l'argument apodictique d'existence (al-Yakin al-Burhâniy bi Vucûd al-Şay') qui repond a «*Que*», a «*si la chose est*», et â «*ce qu'elle est*», l'argument apodic-

(13) al-Fârâbi, *K. Falsafat Aristâtâlis*, p. 23b; Plato Arabus . III, *Alpharabius Compendium Legum Platonis*, Fr. Gabrieli, p. 2-3, Londini 1943.

(14) al-Fârâbi, *K. Tahsil al-Sa'âda*, p. 40.

(15) al-Fârâbi, *K. Tahsil al-Sa'âda*, p. 5.

tique de raison (al-Yakin al-Burhaniy bi Sabab Vucûd al-Şay') qui explique les quatre causes: formelle, materielle, efficiente, et finale, l'argument apodictique mixte d'existence et de raison¹⁶. Les sciences mathematiques preservent l'homme de connaitre le «malheur intellectuel». Parce qu'il y a une identite absolue entre leurs principes d'existence et de connaissance qui sont «Que» et «Pourquoi». La physique c'est la science du materiel. Ses principes d'existence sont anterieurs a ceux de connaissance. Enfin vient la metaphysique qui recherche les quatres principes de connaissance et d'existence afin d'atteindre à la certitude sur les quatres causes de l'etre¹⁷. Ainsi, par l'acquisition du second ordre de connaissances metaphysiques, l'homme devient plus vertueux qu'au paravant. Car, c'est en s'adonnant à la science qu'on parvient à la vertu theoretique. Or, celle-ci constitue l'une des quatre sorte de bonheur. Donc, en s'occupant d'une science universelle qui permet d'etablir une connexion entre les sciences particulieres, l'homme se rend, a coup sûr, plus heureux. C'est en ayant probablement a l'esprit de l'axiome que «la possession de la certitude, c'est le bonheur» qu'un disciple d'al-Fârâbi, Yahya b. 'Adi, dit: «La logique c'est la clef du bonheur, car elle nous donne les procedes conduisant a la certitude»¹⁸.

Pareillement, le troisieme ordre de connaissances metaphysiques, à savoir, la theologie, offre la possibilite de parvenir au bonheur supreme. Pourquoi en est-t-il ainsi? De meme qu'il n'est pas possible de connaitre un organe d'un corps ou un membre d'une societe sans considerer le tout, de même, il n'est pas possible de comprendre l'homme sans concevoir l'ensemble de l'Univers dont il fait partie. La partie est, indissolublement, liee au tout. donc, pour connaître l'essence de l'homme, il faut connaître, d'abord, l'essence de l'Univers, et connaître l'Univers c'est connaître le but supreme de l'Univers¹⁹ qui est Dieu lui-meme. Tandis que la philosophie c'est l'union avec Dieu. Atteindre à ce but supreme constitue le bonheur supreme. Tout le monde veut le bien, or, le bonheur est le bien supreme dont la possession rend superflue toute autre aspiration. Car, ce bien se suffit à lui meme²⁰. Quel est, donc, le moyen d'atteindre au bien supreme? C'est l'union avec l'Intellect Agent (al-'Akl al-Fa'âl).

Et que signifie, chez al-Fârâbi, l'union avec l'Intellect Agent? Penser, c'est unir ou separer deux choses. c. a d., affirmer ou nier leur existence. Car, le vrai et le faux resident dans l'union et la separation et nulle part ailleurs²¹. Affirmer, c'est croire *a*. l'identite d'une chose entre sa forme conçue et sa forme en dehors de l'esprit. Nier, c'est de ne pas y croire. Le vrai, c'est l'apprehension de l'etre par l'esprit; le faux, c'est le contraire. La connaissance humaine consiste

(16) al-Fârâbi, *Kitâb (Tahsis?) Burhan*, İstanbul - Hamidiyye 812, p. 63a.

(17) al-Fârâbi, *K. Tahsil al-Sa'âda*, p. 5 et suiv.

(18) Mubahat Türker, *Yahya ibn-i 'Adi ve Nesredilmemiş Bir Risalesi*, pp. 98-102, *DTCF Dergisi*, XIV, 1-2, 1956 (le texte d'*al-Hidaya li man Taha Ilâ Sahil al-Nacâl*).

(19) al-Fârâbi, *K. Falsafat Aristûtâlis*, p. 25a.

(20) al-Fârâbi, *K. al-Tanbih 'ala Sahil al-Sa'âda*, p. 3 1346 H., Haydarabâd, Dâi'rat al-Ma arif.

(21) Mubahat Türker, *al-Fârâbi, Kitâb Şarh al-'İbâra li Aristûtâlis* (sous presse).

en concept et en affirmation²². La connaissance par l'intellect, c'est saisir les choses extérieures à l'esprit, abstraction faite de leur nature matérielle²³; c'est posséder leur forme pure sans aucun mélange de matière. Avant de concevoir la forme pure des choses, on sent leur forme sensitive. Si l'on perd, donc, un sens, on perd une science²⁴. Il n'y a aucun acte de penser qui ne soit réalisé sans l'intervention des sens, excepté la pensée elle-même²⁴. On pourrait rapprocher cette conception rationaliste d'al-Fârâbi de celle de Leibniz. Selon al-Fârâbi l'acte de penser s'effectue essentiellement par l'affirmation, et non par la perception. L'intellect ne perçoit une chose que si elle possède sa forme abstraite. donc l'intellect est la forme des formes²⁵. Avant de posséder une forme, l'intellect est en puissance, par conséquent, il est l'intellect «hylique». Les formes intelligibles ne deviennent intelligibles en acte que si l'on fait abstraction de leur matière. C'est la raison pour laquelle les formes intelligibles, l'intellect agent et le sujet pensant deviennent tous identiques²⁶. Pour transformer l'intellect en puissance en l'intellect en acte, il est nécessaire d'avoir recours à un principe actif, c'est l'Intellect Agent. C'est par l'Intellect Agent que l'âme raisonnable se convertit en acte. Ainsi, le pensant, l'objet pense, et la pensée deviennent tous identiques. C'est l'union de l'homme avec l'Intellect Agent, c'est le bonheur suprême.

D'un autre côté, l'Intellect Agent joue un rôle important entre Dieu et l'homme. C'est par l'intermédiaire de l'Intellect Agent que Dieu révèle la vérité. Ce qui émane de Dieu à l'Intellect Agent n'est autre chose que ce qui émane de l'Intellect Agent à l'homme. L'homme devient ainsi, à la fois, philosophe et prophète dans la mesure où il communique avec l'Intellect Agent²⁷. C'est l'état de perfection par excellence pour l'homme, car, c'est en communiquant avec l'Intellect Agent qu'on parvient au bonheur²⁸.

Chez al-Fârâbi, le rôle de l'Intellect Agent se résume ainsi en trois points: 1. Étant toujours en acte, l'intellect Agent garantit l'authenticité de l'être et de la connaissance vraie, c. à d., la certitude absolue. 2. La révélation divine se faisant par l'intermédiaire de l'intellect Agent, le philosophe devient le prophète et réciproquement. Par conséquent, il semble que la différence entre la philosophie et la religion s'efface, par une heureuse conciliation, et ainsi, se fonde l'unité de la vérité. L'homme par son union avec l'Intellect Agent atteint à la vertu théorique et jouit du bonheur suprême.

En résumé, l'importance qu'al-Fârâbi accorde à la métaphysique provient de ce que celle-ci lui fournit les moyens de chercher une réponse à la destinée

(22) al-Fârâbi, *K. al-Burhân*, p. 61a, Hamidiyya 812.

(23) al-Fârâbi, *Rasû'il fi Cavâb Masâ'il Su'ila Anhâ*, p. 96, ed. par Dieterici.

(24) al-Fârâbi, *K. fi'l Cam* p. 20-21.

(25) al-Fârâbi, *Risâlatfi Ara' Ahl al-Madinat al-Fâzıla*, p. 38, ed. par Dieterici, 1895 Leiden.

(26) al-Fârâbi, *K. Falsafat Aristâtâlis*, p. 57e.

(27) al-Fârâbi, *R. fi Arâ'*, pp. 58-59.

(28) al-Fârâbi, *K. al-Siyâsat al-Madaniyya*, p. 3, 1346 Haydarabad.

de l'honime dans l'univers. Cette recherche s'effectue par l'étude de l'être en tant qu'être, par la coïncidence de l'être et de la connaissance certaine avec les quatre principes d'existence et de connaissance, par l'authentification de l'unité de vérité et de bonheur humaine par l'Intellect Agent. Ainsi, du point de vue moral, la destinée humaine réside en la recherche de Dieu en vue de lui ressembler dans la mesure du possible.

LES ORIGINES DES IDÉES MÉTAPHYSIQUES D'AL-FÂRÂBÎ

On peut repérer les origines par les références qu'il en donne lui-même. D'après lui, Platon et Aristote sont les deux initiateurs de l'étude de l'être en tant qu'être. D'ailleurs, c'est à *la Métaphysique* d'Aristote qu'al-Fârâbi emprunte la définition de la métaphysique. La division de la philosophie en théorétique et en pratique est aussi d'inspiration aristotélicienne²⁹. L'influence d'Aristote se révèle, également, dans la théorie alfarabienne sur la relation entre la connaissance et le bonheur. Car, c'est Aristote qui a dit «Le bonheur, c'est la vie de l'intellect». D'ailleurs, al-Fârâbi souligne que la même conception se retrouve chez Platon qui a étudié aussi les conditions de la perfection chez l'homme, et, montré, le chemin pour atteindre au bonheur suprême. Ce même Platon a conclu que le bonheur consiste à philosopher, et signalé l'importance de la logique dans la conquête de la vérité³⁰. On voit ainsi qu'al-Fârâbi a utilisé pour construire son système métaphysique la pensée platonicienne et aristotélicienne ainsi que la pensée néo-platonicienne en ce qui concerne la doctrine d'émanation. Nous pouvons, donc, nous demander maintenant en quoi consiste l'originalité de la métaphysique d'al-Fârâbi.

Dans le système d'Aristote, il semble qu'il y ait, au moins, deux questions qui sont demeurées sans réponse. La première, c'est la situation de l'être vis-à-vis de la nécessité et de la contingence ainsi que la validité absolue en tout domaine du principe du tiers-exclu (Ce qui nous incite à nous arrêter plus particulièrement sur ce point, ce sont certaines hésitations que nous remarquons chez les Professeurs Ross et Bochenski en cette matière)³¹. La seconde, c'est la situation de l'Intellect Agent qui semble constituer, à l'exclusion de Dieu, la garantie ultime de la transcendance de la vérité. Si l'intellect Agent est toujours en acte, il est nécessaire qu'il soit toujours en possession de la vérité. Si tout est vrai, l'être et le vrai s'imposant mutuellement, l'être doit être nécessaire. Si tout n'est pas nécessaire, ou ne possède pas toujours la certitude absolue. Si l'on n'est pas toujours en possession de la certitude absolue, l'Intellect Agent ne peut pas être

(29) al-Fârâbi, K. *Falsafat Aristûtâlis*, p. 20b.

(30) al-Fârâbi, *Falsafatu Aflâtân*, Plato Arabus, III, Alfarabius de Platonis, Walzer-Rosenthal, p. 20, Londini 1943.

(31) Ross, *Aristote*, pp. 49, 112, 115, Payot, 1934; Bochenski, *Ancient Formal Logic*, p. 4. Amsterdam, 1951 North Holland P.C.

en acte, tandis qu'il est toujours en acte. Comme cela a déjà été souligné par Barbotin, dans les systèmes où l'on n'a pas encore définitivement résolue la question de la relation de Dieu avec le monde, on ne peut pas arriver à la solution finale de la question noétique³².

Voici ce que répond al-Fârâbi à la première question: l'être absolu, c'est Dieu. Dieu c'est l'être nécessaire en soi (al-Zarûri bizâtihi) tout être, excepté Dieu, est contingent en soi (al-Mumkin bizâtihi), car, leur existence est indifférente en soi, tandis que nécessaire par autrui (al-Zarûri bigayrihi), c. à d., par Dieu. Donc, rien ne justifie, semble-t-il, le point de vue du Prof. Fackenheim, d'après lequel le monde sublunaire chez al-Fârâbi soit en dehors des choses nécessaires par autrui³³. De plus, le monde sublunaire contient, suivant al-Fârâbi, des éléments nécessaires en ce sens qu'il leur est impossible d'être autrement, et des éléments possibles à divers degrés de possibilité jusqu'à la pure contingence. Donc, contrairement à ce que pense M. Fackenheim, Ibn Maymûn ne diffère pas d'al-Fârâbi dans sa conception de l'être nécessaire par autrui, soit matériel, soit immatériel. Car, pour al-Fârâbi tout est nécessaire par autrui, excepté Dieu. Le principe du Tiers-exclu ne saurait être valable, ainsi, que pour des êtres nécessaires dans tous les temps passés, présents, futurs, et des êtres contingents passés ou présents, mais non en ce qui concerne des futurs contingents³⁴. C'est grâce à al-Fârâbi que le nécessaire par autrui s'est ajouté à la division bipartite d'Aristote comme l'avait déjà signalé Prof. Madkour qui par ailleurs plaçait les Mutakallimin parmi les devanciers d'al-Fârâbi³⁵.

Quant à la réponse d'al-Fârâbi à la seconde question, nous la trouvons dans sa théorie d'émanation des Dix Intelligences Séparées, y compris l'Intellect Agent, ainsi que dans sa théorie de l'union de l'âme humaine avec l'Intellect Agent. Une réponse étrangère à la conception d'Aristote qui ignore, naturellement, l'apport néo-platonicien, comme on le sait. Pour al-Fârâbi, la connaissance vraie et absolue, c'est celle qui est en possession de Dieu. Dieu est la garantie absolue de la connaissance vraie. Mais, si la connaissance absolue appartient à Dieu, comment peut-on insérer la contingence dans l'Univers? Al-Fârâbi s'est bien posé la question. Et voici le chemin qu'a suivi sa pensée pour fournir une solution à ce problème dans son *Kitâb Şarh al-'Îbâra li Aristûtâlis*³⁵ :

Suivant Aristote, la vérité des deux propositions opposées dépend de ce qu'elles affirment. Si ce qui est affirmé est déterminé dans l'un des deux cas opposés, comme l'être et le non-être, l'une des deux propositions opposées en cause est vraie d'une façon déterminée à la fois, en soi et pour nous (Sadaka

(32) Barbotin, *La Théorie Aristotélicienne de L'Intellect d'Après Théophraste*, p. 240, Paris-Louvain, 1954, Vrin.

(33) Fackenheim, *The Possibility of The Univers in al-Fârâbi, İbn-i Sinâ and Maimonide*, p. 40, 59, American Academy for Jewish Research, XVI, 1946ç1947, New York, 1947 Bloch.

(34) Mubahat Türker, *al-Fârâbi K. Şarh al-'Îbâra li Aristûtâlis* (sous presse).

(35) I. Madkour, *La Place d'al-Fârâbi Dans l'Ecole Philosophique Musulmane*, p. 80, Paris, A. Maisonneuve, 1934.

alâ't-Tahsil 'indanâ va fi anfusihâ). Si ce qui est affirmé n'est pas déterminé, la vérité de la proposition n'est pas non plus déterminée, ni en soi, ni pour nous. La vérité d'une proposition concernant les êtres nécessaires est déterminée à la fois en soi et pour nous, tandis que celle qui concerne les êtres contingents ne l'est ni en soi ni pour nous. Au possible réalisé à l'égalité des chances (al-Mumkin 'alâ't-Tasâvi) correspond l'indétermination absolue de la proposition; au possible réalisé le plus fréquemment (al-Mumkin al-Kâ'in 'alâ'l-Aksar) correspond la vérité la plus probable de la proposition; au possible réalisé le moins fréquemment (al-Mumkin al-Kâ'in 'alâ'l-Aqall) correspond la fausseté de la proposition.

Quant à la connaissance qui est en possession de Dieu, est-elle déterminée ('alâ't-Tahsil) ou indéterminée ('alâ gayr al-Tahsîl) ? Si on admet son indétermination, cela revient à accuser Dieu d'ignorance. Or, une telle croyance est nettement pernicieuse et de nature à ébranler le fondement de toutes les religions qui unanimement la rejettent. Il faut, donc, affirmer que la connaissance que possède Dieu est déterminée. Donc, si Dieu sait que telle chose sera, il est impossible qu'elle ne soit pas, or, cela met l'homme dans l'incapacité d'être le vrai agent de ses actes, c'est la suppression complète du libre arbitre, ainsi que de la justice de Dieu. Fâcheuse conclusion, réfutée vivement par toutes les religions et extrêmement dangereuse!

Pour échapper aux cornes du dilemme, il ne suffit pas d'affirmer que Dieu connaît le contingent et le nécessaire tels qu'ils sont. La réponse *utile au salut du peuple* ('Anfa'a'r-Ra'y fi'il-Milal), serait, donc, la suivante: Pour une chose le fait d'être la conséquence nécessaire d'une autre chose n'implique aucunement, la nécessité en soi de la première. De même, dans le syllogisme, les conclusions possibles ou contingentes en soi peuvent être des conséquences nécessaires. Si Dieu sait que Zaid viendra demain, Zaid devra venir nécessairement. La nécessité de l'arrivée de Zaid pour demain n'est pourtant pas en soi, mais, par autrui; elle est la conséquence nécessaire de la connaissance de Dieu, tandis que son arrivée est possible par soi. D'ailleurs, tout dépend de l'admission des choses à la fois comme déterminées dans l'un des deux cas contraires, et, éternellement impossibles, par ex. l'injustice de Dieu est possible, mais le non-être de son injustice est éternel.

Ainsi qu'on le voit, pour déblayer le terrain, al-Fârâbi se réfère au même principe, à savoir, celui du nécessaire par autrui. Il ne prétend pas apporter ainsi un argument apodictique, mais, simplement, un argument convaincant et utile au peuple. C'est là, peut-être, qu'il faut chercher la source de la *théorie de la double vérité*. Une discussion féconde de ce point dépasse le cadre de notre présent exposé.