

FELSEFE DÜNYASI

2008/1 Sayı: 47

YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR

ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Necati ÖNER

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu
Prof. Dr. Necati ÖNER
Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Doç. Dr. İsmail KÖZ

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S INDEX ve
TÜBİTAK /ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ
P.K. 21 Yenışehir / ANKARA
Tel&Fax: 0.312 231 54 40

Fiyatı: 15 YTL (KDV Dahil)

Banka Hesap No:
Vakıfbank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı
Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
OSTİM Örnek Sanayi Sitesi 1. Cad. 358. Sk. No: 11 Y.Mahalle / ANKARA
Tel: 0.312 354 91 31 (Pbx) • Fax: 0.312 354 91 32

FÂRÂBÎ'NİN DÜALİZMİ

Eyüp ŞAHİN*

Giriş

Felsefede, düşünme başta olmak üzere, zihinsel olguların kaynağının ne olduğuna dair bir araştırma yapıldığında genel olarak iki temel akımın cevaplarıyla karşılaşmak mümkündür. Bu iki akım materyalizm ve düalizm olarak adlandırılır. Materyalizm, zihinsel olguların kaynağını insan bedeninde ve insan bedeninin bir parçası olan beyinde arayarak, bunun ötesinde insan bedeninden ontolojik olarak bağımsız bir varlık kabul etmez.¹ Buna karşılık düalizmde zihinsel olguların kaynağı, bedenle birlikte varolmakla beraber, ondan tamamen bağımsız ve gayri maddî bir cevher olarak kabul edilen ruh anlayışına dayandırılır. En genel ifadesiyle düalizm, varlıkların yalnız maddî parçalarından veya onların bir araya gelmesiyle oluşmadığını, ruhun bedenden ayrı ve ondan bütünüyle bağımsız, ruh ve bedenin özsel nitelikleri yönüyle birbirinden farklı, iki ayrı, iki eşit, bağımsız ve birbirine indirgenemeyen iki cevher olduğunu savunan felsefi bir akım olarak ifade edilebilir.² Bu noktadan hareketle, ilk bakışta bir Fârâbî düalizminden söz etmek mümkün görünmektedir. Ancak düalizmin ve düalistlerin³ de kendi içerisinde farklılıklar gösterdiğini kabul ettiğimizde, Fârâbî'nin bu konumlandırılarda nerede durduğunu tespit etmek için ruhun ve bedenin özleri itibarıyla birbirlerinden farklı iki cevher olup olmadığını, algı ve anımsama türünden çıkarımsal olmayan biliş türlerini; bilme faaliyetinin, bilen zihinde bulunan içerik ya da veriyle bilinen nesne gibi birbirine

* Arş. Gör Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri İslâm Felsefesi Anabilim Dalı.

¹ Materyalizme göre, var olan veya gerçek olan sadece maddedir. Madde evrenin aslı unsurudur. Sadece ve sadece duyumlar yolu ile algılanan varlıklar, süreçler ve olgular vardır ve gerçeklerdir. Bu itibarla her şeyin nihai sebebi maddî (cansız, zihni olmayan ve belirli temel fizikî güçler) süreçlerdir. Zihinsel olguların, süreçlerin veya olayların yegâne sebebi maddedir. Tabiatüstü hiçbir şeyin varlığından bahsedilemez. Dolayısıyla maddî olan dışında zihni olgulardan da bahsedilemez (geniş bilgi için bkz. Baldwin J. Bark, "Dualism", *Dictionary of Philosophy and Psychology*, C. I. McMillan, 1960, s. 299 vd).

² Watson, Richard A, "Dualism", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, Cambridge University Press, 1995, s. 210; ayrıca bkz. McLaughlin, Brian P., "Philosophy of Mind", *a.g.e.*, s. 597 vd.

³ Düalist filozofları kategorik olarak incelediğimizde genelde dört eğilim ile karşılaşmak mümkündür. Bunlardan ilki, Platon'dan başlayarak, Kant ve Leibniz ile devam eden metafiziksel düalizmdir. Platon'da bir taraftan bilginin nesnesi olan ezeli-ebedî idealer varken diğer taraftan değişen ve yok olan, kendileri ile ilgili sadece sınırlı bilgilere sahip olabildiğimiz ferdî varlıklar söz konusudur. Kant'ta, numenler dünyası ve fenomenler dünyası, Leibniz'de ise, aktüel dünya ile mümkün dünyayı kapsayan bir metafiziksel düalizmden söz edilebilir. İkincisi, Descartes'la anılır hale gelen, özü düşünme olan ruh ile özü yer kaplamadan ibaret bedenden oluşan ruh-beden düalizmidir. Bu anlayışa göre, özü düşünme olan ruhla, özü yer kaplama olan beden arasında ortak hiçbir nokta yoktur. Evrende her şeyin birbirine indirgenebilir olmasına karşın ruh ve beden birbirlerine indirgenemezler. Çünkü onların her biri kendi kendilerine yeterlidir. Üçüncüsü, olgu ile değer arasında mutlak manada bir farklılık bulunduğunu, bunlardan birinin diğerine indirgenemeyeceğini ve dolayısıyla birinin diğerinden türetilmeyeceğini savunan ahlaki düalizmdir. Dördüncüsü ise, algının doğrudan ve aracısız nesnesi ile, çıkarıma dayalı olarak bilinen maddî nesnelere arasında bir ayrım şeklinde kabaca ifade edilen epistemolojik düalizmdir. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Baldwin, *a.g.e.*, s. 299 vd; Cevizci, A., *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 1996, s. 272.

hiçbir şekilde indirgenemeyen iki farklı ögeyi içerip içermediğini tespit etmek gerekir. Bunun yanında düalizmin temel tartışma alanı içerisinde kalarak, cevher düalizmi, ruh-beden ayırımı, ruh-beden ilişkisinin mahiyeti ve buna bağlı olarak varlık anlayışı ile ilgili görüşlerinin saptanması ile bir Fârâbî düalizminden söz etmenin imkanı da ortaya çıkacaktır. Ancak, ruh ve beden ayırımına dayalı, iki ayrı, iki eşit bileşen şeklinde kabaca ifadesini bulan düalizmin Farabi'deki imkanına geçmeden evvel, konuya ışık tutması bakımından kısaca Platon ve Aristo düalizminden söz etmek yerinde olacaktır.

Ruhun bedenden ayrı olmakla beraber insanın özünün yalnızca düşünen bir şey olduğunu, beden ile ruh arasında, bedenin mahiyeti gereği daima bölünür, ruhun ise bölünmez olduğunu savunmak suretiyle felsefe tarihinde Descartes'la anılır hale gelen düalizmin sistematik olarak savunuculuğunu Platon'a kadar götürmek mümkündür. Platon ruh ve beden ayırımında bunlardan birincisine daha fazla önem atfederek şöyle der:

Ruh ve beden ne zaman bir arada olsalar, doğa birinin yönettiği ve efendi olduğu yerde, diğerinin yönetilmesini ve köle olmasını buyurur; burada ruh ve bedenden hangisi tanrısal olana, hangisi ölümlü olana benzer? Tanrısal olan doğal olarak yönetmek ve önderlik etmek, buna karşın ölümlü olan doğası gereği yönetilmek ve hizmet etmek durumundadır... Ruh tanrısal olana, beden de ölümlü olana benzer.⁴ Bir yanda tanrısal, ölümsüz, yok edilemez, akılla anlaşılabilir ve değişmez olana, kendi kendisiyle aynı kalana, tek bir forma sahip olana sahibiz ve ruh işte buna benzer; öte yanda ise insanî, ölümlü, yok edilebilir, anlaşılmaz ve değişebilir olana, kendi kendisiyle hiçbir zaman aynı kalmayana ve çok biçimli olana sahibiz, beden de buna benzer.⁵

Platon'a göre, ruh ve beden birbiriyle uyuşmayan niteliklere sahip olduklarından, onların farklı varlıklar olduklarını düşünmek kaçınılmazdır.⁶ Burada ruhun basit ve bölünemeyen bir varlık olmasına karşılık beden, bileşik, dolayısıyla bölünebilen ve ortadan kalkabilen bir niteliğe sahiptir. Ruh ile beden arasındaki bu ayırım düalist filozofların dayandıkları en temel gerekçelerden birini oluşturur.⁷ Platon'dan farklı olarak Aristoteles, ruhu bedenden ayrılabilir bir varlık olarak görmeyerek, ruhun bizzat bedenin yapısı ve işlevi veya kendi deyimiyle yaşayan insan bedeninin sureti, yani "entelekyası"⁸ olduğunu savunur. Böylece, kimse bu surete sahip bir beden olmaksızın bir şekle sahip olamayacağına göre, ruh da bedensiz olarak var olamaz. Bu itibarla Aristoteles, ilgisini yaşadığımız dünya üzerine yoğunlaştırarak "idea" ile "form" kavramı arasında bir ilişki kurmak suretiyle, formları insan yaşantısına giren objeler olarak görür. Görüldüğü gibi, Platon'un birbirine indirgenemeyen ruh-beden ilişkisinde ortaya çıkan düalist anlayışına karşılık Aristo'da bütünüyle bedene bağlı, ona ilintili, fakat bedensiz var

⁴ Platon, *Phaidon*, Türkçe'ye çev. Ahmet Cevizci, Ankara, 1995, s. 49-50.

⁵ A.g.e., s. 50.

⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Reçber, M. Sait, "Düalizm, Swinburne ve Foster", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt. 13, sayı. 2, 2000, s. 204.

⁷ A.g.m., s. 204.

⁸ Aristoteles, *Metafizik*, Türkçe'ye çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1996, VIII. Kitap, s. 379.

olamayan bir anlayış ortaya çıkmaktadır.⁹ Bu nedenle ilk planda bir Aristo düalizminden söz etmek kolay görünmemektedir.

Cevher Düalizmi

Gerek ruhu ve bedeni birbirinden tamamen farklı varlıklar olarak gören, gerekse, bu ikisinin ancak bir arada bir varlık olabileceklerini savunan anlayışlardan farklı olarak Fârâbî, bu iki cevherin birbiriyle eş zamanlı ilişkisi üzerinde durur ve bu iki cevherin kendiliğinden var olan ve birbirlerine indirgenemeyen, ontolojik olarak bağımsız birer cevher olduklarını kabul etmez. Fârâbî, mahiyetleri bakımından bu iki cevher arasındaki ayırımı açıkça ifade ederek şöyle der:

Senin varlığın iki cevherdendir. Biri şekle, surete, niteliğe sahip olarak hareket eder. Diğeri ise, bu sıfatların hiçbirisinin kendi kendisiyle bulunmaması yönüyle bir cevherdir. Sen iki alemden müteşekkilsin. Bunlar emir alemi ve halk alemidir. Ruhun Rabbi'nin emrinden, bedenine ise Rabbi'nin yaratmasındandır.¹⁰

Burada Fârâbî, ruhu ve bedeni kendiliğinden var olan iki cevher olarak görmez, aksine onlardan, ontolojik olarak bağımsız olmayan ve varlıklarını Tanrı'dan alan iki cevher olarak söz eder. Kuşkusuz bu onun kendine özgü bir düalist anlayışının olduğunu gösterir. Zira ruh, emir aleminden bir cevher iken, beden, gök cisimlerinin değişik hareketlerinin etkisi sonucu oluşan ve kendisinde tabii unsurların birleşmesiyle meydana gelmiş cisimsel, bir başka ifadeyle fiziksel bir cevherdir. Fârâbî'nin bu ayırımı nasıl temellendirdiğine dair *el-Medînetu'l-Fâzıla*'da dile getirdiği şu görüşü onun kendine has düalist cevher anlayışına ışık tutması bakımından dikkat çekicidir:

Göksel cisimlerin ortak olan tabiatından zorunlu olarak onların altında bulunan her şeyde ortak olan ilk maddenin, göksel cisimlerin cevherlerinin farklılığından zorunlu olarak, cevherleri bakımından farklı bir çok cismin varlığı, göksel cisimlerin nispetlerinin ve izafetlerinin zıtlığından zorunlu olarak zıt suretlerin varlığı, göksel cisimlere arız olan zıtlıkların değişmeleri ve birbirlerini takip etmeleri izler. Gök cisimleri topluluğunun bir ve aynı zamanda belli bir şeye olan zıt nispetlerinin ve birbiriyle uzlaşmaz münasebetlerinin varlığından zorunlu olarak zıt suretlere sahip şeylerin birbirleriyle karışması ve imtizacı hadisesi ortaya

⁹ Aristo'ya göre, ruh bir dizi hayat faaliyetlerinin organizasyonundan başka bir şey değildir. Ruh, sadece yaşayabilecek bir bedenin formu olduğu durumunda bir cevherdir. Bu da bir yetenekler kümesinin organizasyonudur ve bundan daha fazla bir şey değildir. Bu nedenle Aristo, ruhun bir çeşit bağımsız varlık olduğu fikrinden hoşlanmamıştır (bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, Türkçe'ye çev. Turan Koç, Kayseri, 1992, s.127). Aristo, fail (agent) aklın "kendi özünde gerçeklik olması dolayısıyla ayrılabılır ve katıksız" (*De Anima, Ruh Üzerine* II, Türkçe'ye çev. Celal Gürbüz, İstanbul 1992, s. 81, 430a) ve "bir defa bedenden ayrı olunca bu aklın ölümsüz, daha doğru bir ifadeyle zaman üstü" (*De Anima*, 430a) olarak bağımsız ve kendi kendine var olduğunu ifade eder. Aristo'ya göre, söylenmesi gereken, ruhun mahiyeti gereği hiçten geldiği ve başlı başına ilahî bir unsur olduğudur. Ruhun ne zaman, nasıl ve nereden geldiği hususu en güç ve cevaplaması zor olan bir sorudur (bkz. *De Anima*, 736b 273).

¹⁰ Fârâbî, *Fusûsu'l-Hikem*, "el-Semerrat'ul-Merziyye fî Ba'z er-Risâlatu'l-Fârâbiyye" içinde, Nşr. Dieterici, Leiden, 1890, s. 81.

çıkar.¹¹

Öyle görünüyor ki, Fârâbî'ye göre, cevherleri bakımından farklı cisimler gerek dıştan gelen etkilerle gerekse kendi içlerinde var olan zıt kuvvetlerin etkisiyle çözülmektedir. Bu sebeple, cisimsel cevherler doğaları gereği çözülmektedir. Cisimsel cevherlerin sürekliliği ise, zorunlu olarak cismin çözülmüş olan parçasının yerini tutan veya çözülen parçanın yerine geçecek bir şeyin sağlanması ile mümkündür. Cisimsel cevherlerin çözülebilir, parçalanabilir oluşu zorunlu olarak bedeninin, cisimsel bir cevher oluşu sebebiyle, çözülebilir bir cevher olduğunu ortaya koyar.¹² Ancak bedensel süreklilik ruhların varlıklarını sürdürmeleri için zorunlu koşul değildir. Çünkü ruh, beden olmadan da varlığını devam ettirebilir. Bu durum bizi, kişilerin bedenleriyle özdeş olmadıkları sonucuna zorunlu olarak götürür. Başka bir ifadeyle ruh, varlığını sürdürmek için zorunlu olarak bir bedene muhtaç değildir.

Ruh-Beden Düalizmi

Bedensel sürekliliğin kişilerin varlığını sürdürmeleri için zorunlu bir koşul olmadığını ifade ettikten sonra, ruhun beden üzerindeki tesirini ortaya koymak, Fârâbî düalizminin dayandığı temeller üzerinde daha sağlıklı bilgiye ulaşmamızı sağlayacaktır. Fârâbî, ruh-beden münasebetini en temelde şu şekilde ortaya koyar: "Ruh, mutedil olan vasat tabiatındandır. Tanrı akıllı ruha ilham için, öncelikle ruhu bedeninin hayatına ve canlanmasına sebep kıldı. Ruha Tanrı'nın sıfatlarından olan ilim, marifet, kudret ve irade güçlerini verdi".¹³

Fârâbî, insandan Tanrı'ya uzanan süreçte, ruh ile Tanrı arasında başka bir aracıdan da söz eder ki, bu akıldır.¹⁴ Burada tanımlanan ruh, ilhamını bütünüyle akıldan alır ve bedene canlılık verir. Fârâbî, başka bir yerde de ruha bedende bir yer tayin eder ve onun yeri-

¹¹Fârâbî, *Ârâ' ehl el-Medînetü'l-Fadıla* (eser bundan sonra *Ârâ* olarak kısaltılacaktır), Mısır tsz., s. 26 (Krş. *el-Medînetü'l-Fâzıla*, Fârâbî, thk. Richard Walzer, Türkçe'ye çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1990. s. 34).

¹²*Ârâ*, s. 40.

¹³Fârâbî, *Makâlât er-Refi'a fi Usûli İlm et-Tabî'a* (eser bundan sonra *Makâlât* olarak kısaltılacaktır), "Fârâbî'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Makaleler" Kitabı, Türkçe'ye çev. Necati Lügal ve Aydın Sayılı, *Belleten*, Cilt: XV, s. 106.

¹⁴Burada kastedilen akıl, faal akıldır. Filozof, faal aklın görevlerini "insan aklını aydınlatmak" ve "formları vermek (vâhibu's-suver)" olarak tanımlar. Faal aklın görevini açıklarken, göklerin kendi görevlerini icra ederken takip ettikleri yolla benzerlik kurar. Fakat, gökler doğrudan doğruya ayaltı dünyasının bütün parçalarını mükemmelleştirmek için hareket etmezler. Bunun yerine gökler, dünyadaki şeyleri hareket getirir ve bunlar derece derece varoluşların en yüksek noktasına ulaşmaya kadar etki etmeye devam eder. Bu bakımdan faal akıl, insan aklının olgun hale gelişini kendi başına sağlamaz. Daha çok insan aklının gelişmesi için bir başlangıç yapar ve önemli bilgileri verir (bu konuda bkz. *es-Siyâset'ul-Medeniyye*, Nşr. F. M. Najjar, Beirut, 1964, s. 79). Leaman'a göre, İbn Sînâ da faal aklın görevlerini tanımlarken, bütünüyle Fârâbî'ci bir yol takip etmektedir. Ancak, O, faal akıl kavramının kullanımını önemli ölçüde geliştirir. Aristo'nun aksine, gerek Fârâbî, gerekse İbn Sînâ maddenin var olması için bir sebebin var olması gerektiği düşüncesini belirtirler fakat bu sebebin mahiyeti konusunda birbirinden ayrılırlar. Leaman'a göre, Fârâbî burada, gökkürelere (felekler) işaret ederken, İbn Sînâ buna ilaveten ayaltı dünyasındaki bütün tabii nesnelere şeklini alabilme kabiliyeti ile asıl maddeyi hasıl edici olarak faal aklın da katar. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 126).

nin kalp olduğunu açıkça belirtir.¹⁵ Ruhun bedendeki merkezi durumunda olan kalp, bedenın diğer organları gibi değildir. Çünkü kalp, ruhun vücuda girip çalışmaya başladığı bir yer ve bu anlamda tek hareket merkezidir. O halde, bedenın hayatıyet kazandığı fizikî nokta kalptir, manevî nokta ise ruhtur. Burada akla şu soru gelebilir. Acaba ruhun meskeni olarak kalbin seçilmesi tesadüfi bir seçim midir? Kuşkusuz bedenın hayatıyeti kalbin çalışmasına bağılıdır; kalp çalışmazsa bedenın diğer uzuvları fonksiyonlarını icra edemez. Kalp aynı zamanda tabii sıcaklığın kaynağıdır.¹⁶ Bu sıcaklık ya da hayatî ruh bütün organlara damarlar vasıtasıyla ulaşır. Organlara kalpten gönderilen sıcaklığı kontrol eden ve düzenleyen organ ise beyindir. Beyin, akıl yürütme, düşünme, akılda tutma ve hatırlama gibi zihni olguları ruh sayesinde kalpten aldığı uyarılarla gerçekleştirir ki bu nokta filozofun, beyni fiziksel süreçlerin bir parçası olarak gören materyalist filozoflardan tamamen ayrıldığı ve düalist filozoflara yaklaştığı noktadır. Öyle görünüyor ki, beyni yöneten aslında bütünüyle bir cevher olarak tanımlanan ruhtan başkası değildir. Bu nedenle, kalpten gelen ruh ısıyla veya uyarısıyla beynin bir parçası ile tahayyül, bir parçası ile düşünme, diğer bir parçası ile akılda tutma ve hatırlama işlemleri meydana gelir.¹⁷ Başka bir ifade ile, kalp ısısını ayarlayan ruh bir nevi sigorta görevini görür. Bu, ruhun bedenle olan uyumu için zorunlu bir ameliyedir. Fârâbî bunu şu şekilde ifade eder:

Çünkü kalp tabii sıcaklığının kaynağı olduğundan, onun bu sıcaklığının bedenın diğer kısımlarına yayılabilecek bir fazlalık meydana getirebilecek bir tarzda kuvvetli ve fazla olması, zayıf ve az olmaması gerekir. Organların kendileri, kalp tarafından kendilerine gönderilen bu sıcaklığı ayarlayıp düzenlemekte yeterli değildirler... Bunun için beyin, tabiatı gereği diğer organlarla karşılaştırıldığında, dokunulduğunda dahi hissedilecek olan soğuk ve nemli bir yapıda vücuda getirilmiştir ve kendisiyle kalbin sıcaklığının belli ve tam bir denge ile ayarlamasının gerçekleştirildiği ruhsal bir kuvvetle donatılmıştır.¹⁸

Görülüyor ki, Fârâbî beynin fiziksel yapısına dikkat çekmekte, ancak ruhsal kuvvet olmadan beynin fonksiyonlarını icra edemediğini açıkça kabul etmektedir. Dolayısıyla beyin bu kuvvet olmadan faaliyetini sürdürememektedir. Filozof, ruh ve beden uyumunun nasıl sağlandığı hususu üzerinde de önemle durmakta ve bedenın ruhu kabul edişini şu şekilde açıklamaktadır:

¹⁵ *Ârâ*, s. 45.

¹⁶ Kanaatimizce, filozofun, sıcaklıktan kastettiği kandır. Kan, kalpten başlamak üzere bütün organlara pompalanır ve böylece bütün organlar kalp merkezli çalışır. Bu itibarla, ruh bazen damarlarda dolaşan kan olarak ya da kan vasıtasıyla faaliyet gösteren bir yapı olarak da karşımıza çıkar. Ruhun kan aracılığı ile hareket ettiği görüşü Descartes'da da yer alır. Descartes, *Ruhun İhtirastarı* adlı eserinde şöyle der: "O halde burada ruhun başlıca merkezinin dimağın ortasında bulunan küçük bezde bulunduğunu, oradan da ruhlar, sinirler ve hatta ruhların izlemelerine katılarak, onları atardamar yolu ile bütün uzuvlara taşıyabilen kan aracılığı ile vücudun bütün geri kalan bölümlerine yayıldığını kabul edelim. Sinirler, vücudun bütün bölümlerine o kadar dağılmıştır ki, duyulur şeylerin vücutta tahrik ettiği hareketler vasıtasıyla dimağın deliklerini bir çok şekilde açarlar. Bu ruhlar çeşitli şekillerde kaslara girerek uzuvları hareket ettirirler." (Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Descartes, *Ruhun İhtirastarı*, Ankara, 1997, s. 31 vd.)

¹⁷ A.g.e., s. 50.

¹⁸ A.g.e., s. 50.

Ruh, aklın kendisine ilham etmiş olduğu, ilim ve irade ile yüklü olarak kalbe ve kalbin birbirine girift olup soğuk ve rutubetli olan dimağa çıkan iki damarına gelir. Bunun üzerine dimağ ısınır ve ruhu kabule hazır bir duruma gelir. Ruh da, nefsi kabul için hazırlanır ve ona hayat hareketini ve Tanrı'nın ilim ve iradesinden kendisinde mevcut bulunan miktarı kadarını verir.¹⁹

Ruhun ilhamını akıldan aldığı ve bu aklın da faal akıl aracılığıyla İlk Akıl olan Tanrı'ya kadar ulaştığı bilinen bir husustur. Bu nedenle ruh, potansiyel olarak bilgi ve irade yetileri ile donatılmıştır. Bu iki yeti önce ruhla beraber kalbe ve oradan da nefis aracılığıyla beyindeki dimağa taşınır ve bu şekilde beden ile beraber, ilhamını tamamıyla İlk Akıl'dan alan ruh birbirini kabul eder. Kuşkusuz, burada, ruhu beyinden müteşekkil sayan ve zihinsel olguları tamamen maddî süreçlerle açıklayan maddeci teorilerin aksine, birbiriyle ilişki halinde, fakat birbirinden farklı iki unsurdan söz edildiği görülmektedir.

İnsan bedeninde kalpten sonra işleri yapmakla görevli en önemli organın beyin olduğu yaygın bir kanaattir. Ancak, beyin maddî bir yapı olmakla beraber aklın da merkezidir. Fakat ruhun merkezi durumundaki kalp olmadıkça hiçbir işe yaramaz. Dolayısıyla beyin kalbin hizmetinde ve onun kontrolünde olarak iş görür. Aynı zamanda bu hal, insan denen varlığın tabiatı ile ilgili oldukça önemli ipuçları verir. Zira bu manada insan, cisimsel olanla ruhsal olanın bir kompozisyonudur.²⁰ Bu durumda ruhsal olanın varlığı zorunlu olarak maddî olanın varlığını gerektirir. Ruh, yetkinliğinin gerçekleşmesini maddî bir dayanak olmaksızın yerine getiremeyen bir varlık ilkesidir ve madde ile suretin uygun karışımının sağladığı elverişlilik içerisinde ortaya çıkar.²¹ Bu hal beden ile ruh arasındaki iş birliği olarak da nitelenebilir. Buna karşın Fârâbî'nin beden ile ruh arasında kurduğu ilişkide beden, ruhun varlığının maddî, sûrî, gâî ve fâil sebebi olacak şekilde bir sebeplilik ilişkisi içerisinde değildir. Ontolojik anlamda her iki cevher arasındaki ilişki eşit derecededir. Başka bir ifadeyle, biri diğerini var edecek şekilde aralarında bir sebeplilik ilişkisi yoktur. Her ikisinin de sebebi başka bir sebepten kaynaklanmaktadır. Fakat her ne kadar beden, ruhu var eden bir fâil sebep anlamında bir sebep değilse de, bir anlamda ruhun, kişilik ve kimlik kazanmasının sebebidir.

Her ne kadar ruh ile beden arasında, biri diğerini var edecek biçimde bir sebeplilik ilişkisi yoksa da aslında bu iki cevher arasında kaynağını Tanrı'dan alan zorunlu bir ilişki söz konusudur. Ruh için mekan olabilecek bir beden mizacı tamam olduğu anda, o bedene faal, akıldan bir ruh verilir. Aynı zamanda mizacı teşekkül eden her beden,

¹⁹ *Makâlât*, s. 107. Fârâbî, burada ruhu, nefsi ve aklı birbirinden farklı olarak tanımlamakta ve her birinin görevlerini ayrıntılı bir biçimde ele almaktadır (geniş bilgi için bkz. *a.g.e.*, s. 107 vd.).

²⁰ Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul, 2000, s. 83.

²¹ *A.g.e.*, s. 83. Ruhun burada kazandığı anlam, Leaman'a göre, Aristo'nun ruh tanımıyla birebir aynıdır. Ruhun, uygun bir tarzda şekillenmiş ve onu kabul edecek yakınlıkta ve terkpte bir beden/madde üzerinde faaliyet gösteren faal akıl tarafından verildiği/ortaya konduğu şeklindeki bir algılama/anlayış İbn Sînâ tarafından da benimsenir. Ancak burada dile getirilen ruh, beden tarafından oluşturulmamaktadır; bilakis faal akıl tarafından oluşturulmaktadır. Bu itibarla beden sadece ruhun alıcısı durumundadır (bkz. Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 127).

zorunlu olarak faal akıldan kendisiyle ilgilenecek bir ruhu hak ettiği için, ölümden sonra ruhun başka bir bedene girmesi imkanı ortadan kalkar. Bu itibarla bir ruh sadece bir bedene vergidir ve bütün bedenler bu kurala dahildir. Burada bedenın belli bir mizaçla ruhu kabul edecek bir düzeye gelmesi bir bakıma ruhun var oluşunun da imkanıdır. Fakat buradan, varlığın imkanı, var oluşun imkanıyla karıştırılmamalıdır. Zira böyle bir algılama, ruhun bedenden önce var olduğu sonucunu doğurabilir ki Fârâbî, bu durumu kabul etmez.²² Bu noktayı *el-Cem*'de tartışmaları ortadan kaldıracak bir biçimde şöyle ifade eder:

Şayet çocuğun bilkuvve ruh yapısı dikkate alınırsa, bilfiil onda hiçbir ahlak ve psişik (ruhsal) hiçbir nitelik bulunmaz. Bilfiil halde bulunan çocuk ruhu, herhangi bir şeyi ve onun zıddını kabule eşit oranda hazırdır. Çocuk, iki zıddan birini benimserse, benimsediği zıddı bırakıp, bunun zıddını benimsemesi de aynı oranda mümkündür. Bu durum, bünyenin yıpranıp, zihnin dumûra uğraması gibi bir çeşit bozulma meydana gelinceye kadar devam edebilir. Böylece bünye öyle değişir ki, iki zıd da ona üstün gelemez.²³

Bu ifadelerden, Fârâbî'nin bedenden önce yetkin bir ruh olmadığını açıkça savunmakta olduğu anlaşılır ki bu, onun Platon'dan bütünüyle ayrıldığı noktadır.²⁴ Zira Platoncu düalist anlayışa göre ruh, bedenden önce de yetkindir. Oysa Fârâbî'ye göre ruh, mahiyeti itibarıyla cevher, bedenle olan sıkı ilişkisi itibarıyla de sürettir. Bu hal bir başka açıdan ruhun şahsiyetini bedenle ve beden üzerinden kazandığını gösterdiği gibi, her ruhun şahsiyetini kendine ait bedenle kazandığının da açık kanıtıdır. Ancak filozof, bu ayrımı insanî ruhlar için yapmaktadır. Zira insanî ruhlar maddeden ayrı oldukları için kendi özlerini düşünürler.²⁵ Özü düşünmekten ibaret olan insanî ruh yetkinliğini kazandığında ölümsüzlüğünü kazanmış olur. Bu itibarla düşünme eylemi ruhu, bedenın yok olması ve dağılmasına karşın ölümsüz kılmaktadır. Bir başka ifadeyle, ruh tabiatı gereği olan düşünme eylemini gerçekleştirmekle ölümsüzlüğü kazanmış olmaktadır.

Kanaatimizce, Fârâbî'nin, bedenın, ruhun varlığı için şart olduğunu söyleyerek bir bakıma ruhun ontolojik anlamda bedenden bağımsız olmadığını ifade etmesi ruhun ferdiyetini beden üzerinden kazanması ile ilişkilendirilmelidir. Çünkü ruhun, bedenden ayrıldıktan sonra yetkinliğini beden olmadan sürdürmesi muhtemeldir. Bu itibarla beden, ruhun varlığı için şart olduğu halde yetkinliğini sürdürmesi için şart değildir.²⁶ Bir bakıma ruh, bedene hareket, hayatıyet kazandıran manevî bir varlıktır. Fakat hiçbir surette bedenın azası değildir. Fârâbî bu durumu şu ifadeleriyle açıkça ortaya koyar:

²² Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâ'il*, "es-Semerrâtü'l-Marziyye fî Ba'z er-Risalâtu'l-Fârâbiyye" içinde, Nşr. Dietrici, Leiden 1890, s. 64; ayrıca bkz. Fârâbî, *Da'va Kalbiye*, Haydarabat, 1349, s. 10.

²³ Fârâbî, *el-Cem' Beyne Re'yey el-Hakimeyn Eflâton el-İllâhî ve Aristûtâlis*, Neşr: Dietrici, Leiden, 1890, s. 95. Ayrıca bu eser Mahmut Kaya tarafından "Eflâton ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması" ismiyle Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. *Felsefe Arkivi*, 24'den ayrı basım, İstanbul, 1984.

²⁴ Platon, *Phaidon*'da ruhların, insan bedenine girmezden önce, bedenlerden bütünüyle bağımsız ve bilgelige sahip olarak var olduğunu açıkça belirtir. Platon'un bedenden önce ruhların var olduğu konusundaki görüşleri için bkz. *Phaidon*, s. 42.

²⁵ Fârâbî, *et-Ta'likât*, Haydarabad, 1346, s. 14.

²⁶ *A.g.e.*, s. 15.

İnsan iki unsurdan meydana gelmiştir: Beden ve ruh. Beden parçalardan müteşekkildir, mekan ile sınırlıdır, bölünebilir, ruh ise, bütün bedensel niteliklerden azadedir. Beden yaratılmış bir dünyanın ürünü iken, ruh, duyular üstü dünyanın son müstakil aklının ürünüdür.²⁷

Görülüyor ki, Fârâbî, Platoncu ruh ve beden anlayışına paralel olarak bu ikisinin özsel nitelikleri bakımından birbirinden farklı iki cevher oldukları üzerinde durmaktadır. Bu bakımdan bedenın bölünebilir ve mekanla sınırlı oluşuna karşın ruh, duyular üstü dünyanın son halkası olması bakımından hiçbir surette bölünmeden ve dağılmadan varlığını sürdürmektedir. Ancak, ruhun, maddeden bütünüyle bağımsız ve duyular üstü oluşu, onun bedenden önce var olduğu anlamına gelmez.²⁸ Buna karşın Fârâbî, bedenın ortadan kalkması halinde ruhun varlığını sürdürdüğünü kesin bir biçimde kabul eder.²⁹ Kuşkusuz bu özellik onun maddî olmayan bir varlık olmasının gereğidir. Zira ruhun manevîliği onun anlama ve irade etme gibi özel fiilleriyle ortaya çıkmaktadır. Bir varlığın fiili, varlığın kendi tabiatına göredir. Akıl ve irade, doğası gereği soyuta ve maddî olmayana ulaşır; bu yüzden ruhun kendisi de zorunlu olarak maddeden bağımsız ve gayri maddî olmalıdır.³⁰ Çünkü ruh, varlığını ölümsüz olan ve tamamen maddî süreçlerin dışında bir varlık olan Tanrı'dan alır. Eğer ruh, bütünüyle bedene bitişik ve maddî bir yapı olmuş olsaydı bedenle beraber ortadan kalkması da böylece kaçınılmaz olacaktı. Bu zorunlu çıkarım, bize, ruhun kendi tabiatının gerçek bilgisini verir.

Bütün bunlara ilaveten filozof, ruh ile beden arasındaki ilişkiyi açıklamak için "nefs"den söz eder ve onu kesin bir biçimde ruhtan farklı olarak tanımlar. Şüphesiz bu durum konuyu biraz daha karmaşık bir hale getirir de bir bakıma bu, onun, konuyu, detaylarına varıncaya kadar düşündüğünün bir kanıtı olarak da değerlendirilebilir. Şöyle ki; tıpkı beden ile beyin arasındaki iletişimde olduğu gibi, beden ile ulvî alem arasındaki iletişim ruh ile sağlanır. Buna karşın, ruh ile beden arasındaki iletişim nefis aracılığıyla-³¹ Bu nedenle, ruh ile beden arasında ruhtan farklı bir kategorinin var olduğu ortaya çıkar. Fârâbî, *Makâlât*'da, nefsi, ruhtan farklı, fakat "ruh ile beden arasında aracı bir kan"³² olarak tanımlar. Bu ifade, bedenle yaratılan nefsin ruhtan tamamen farklı bir cevher olduğunun açık bir kanıtı olmasının yanında, nefsin beden üzerindeki görevinin mahiyetini ortaya koymasına bakımından da son derece önemlidir.

Nefsin, ruhtan bütünüyle ayrı-olduğunun bir başka kanıtı da nefsin, ölümden sonraki durumu ile ilgilidir. Sûret olarak yaratılan nefis, ölümlle beraber tıpkı beden gibi dağılıp

²⁷ *Daâva Kalbiye*, s. 82.

²⁸ Fârâbî, *Daâva Kalbiye*'de de ruhun bedenden önce var olmadığını açık bir biçimde ortaya koyar. Filozof, burada ayrıca, nefsin bedenden ayrı olduğunu, bedenın ortadan kalkmasından sonra bakı kaldığını, özü gereği yok olmayı kabul etmediğini ve bedenden ayrıldıktan sonra da *saâdât* veya *şekâvât* gibi durumlarla karşılaştığını belirtir (bkz. *a.g.e.*, s. 80).

²⁹ Ruh, bedenden ayrıldıktan sonra, onda, mâkûleleri idrak kabiliyeti ve arzusu, kaybetmiş olduğu cisimlere ihtiyaç duymaksızın/bedene ihtiyaç duymaksızın; çocukta ilk bilgiler ve prensiplerin ortaya çıkmasında olduğu gibi, kasıtsız ve şursuz olarak oluşur (bkz. *et-Ta'likât*, s. 3).

³⁰ Hammond, R., *The Philosophy of al-Farabi and Influence on Medieval Thought*, New York, 1947, s. 58.

³¹ *Makâlât*, s. 108.

³² *A.g.e.*, s. 108.

yok olabilecekken, ruh dağılmadan kalacaktır. Zira onun, ruhtan tamamıyla farklı bir suret olarak yaratılan bir varlık olarak nefisten söz etmesi yeni bir durumdur. Buradaki nefis, Aristo'daki ruh terimine benzer şekilde ifade edilse de, tıpkı Aristo'da olduğu gibi, asıl suret ruhtur. Nefis ise, bir bakıma ruhun bedenle olan ilişkisinin hassas noktası ve faaliyetlerini sürdürdüğü ara/aracı bir varlıktır.

Fârâbî, kurmuş olduğu sisteme paralel olarak, nefse bedende bir yer belirler. O'na göre Tanrı, nefsi, vücuttaki en soğuk ve en rutubetli uzuv olan dimağa yerleştirmiştir. Bunun sebebi ise, "dimağın tabiatı, nefsin tesiriyle değişime uğrasın"³³ diyedir. Dimağ, bedenin baş kısmında yer alır. Tanrı dimağı, "duyuların ve nefsanî hareketlerin kaynağı"³⁴ ve insana gelen "ilhamî iradenin masdarı"³⁵ olarak yaratmıştır. Bu nokta, duyulara ait bilgilerin elde edildiği yerdir. Duyular aracılığıyla gelen haricî suretler ve bilgiler burada toplanır. Dimağ, duyular aracılığıyla harekete geçer. Duyuların her biri kendisine has olan cinsi idrak eder.³⁶ Ancak, idrak edenin nefis olmasına karşın, idrak, bedene bağlı duyular aracılığıyla sağlanır.³⁷ Nefis, tabiatı gereği potansiyel olarak bilendir.³⁸ Ancak, özü, bilen olan nefis, bilme eylemini, duyu, tahayyül, arzu gibi kuvvetlerle bütünüyle tamamen bedene bağlı olarak gerçekleştirir. Salt bedensel varlığa ve onun aracılığıyla düşünme yetisine hizmet etmek aracılığıyla yaratılmış olan duyunun, arzu ve tahayyül yetileri yanında, düşünme yetisinin varlığı da başlangıçta bedene bağlıdır.³⁹ Çünkü görme, duyma, işitme, tatma ve dokunma gibi duyular beden olmadan idrakler dünyasına ulaşamazlar. Dolayısıyla dış dünyadan elde edilen bilgiler burada aynı zamanda bir tasnife tabi tutulur. Kavramların oluşması ve kavramlaştırma bu tasnif neticesinde ortaya çıkar. Bir başka deyişle bilgi ruhta duyum yoluyla meydana gelir. Bu durum doğuştan gelen ve insanın zihninde yer alan kavramlar var mıdır sorusunun da cevabını verir.

Tanrı'nın bilgisinden farklı olarak insanî bilme eyleminde, kavramların oluşması ve bilme işleminin gerçekleşmesi, iki farklı öze işaret eder. İnsanın düal yönüne işaret eden bu iki farklı öz, gücünü tek bir özden alır ki bu, bilmesi, bilinmesi ve bilgi olması tek bir öze işaret eden Tanrı'nın kendisidir. Bu bakımdan insanî bilme eyleminde, süje ve obje ikiliğinden edilebilir. Bu ikilik arasında ortaya çıkan bilgi, genellikle vasıtalı, çeşitli aşamalardan geçen ve zamanda ortaya çıkan bir bilgidir. Ancak bilen varlık olarak insan, yukarıda işaret edildiği gibi, böyle bir niteliğe özü gereği sahip değildir. Öyle görülüyor ki, Fârâbî, insan zihninin iç kavrayış ve vukuf yoluyla akli nesnelere kavrayabileceğini ve bunu da onun yegane ölümsüz yanı olan ruh vasıtası ile başarabileceğini dü-

³³ A.g.e., s. 107.

³⁴ A.g.e., s. 107.

³⁵ A.g.e., s. 107.

³⁶ Ârâ, s. 89.

³⁷ *er-Ta'likât*, s. 3. Fârâbî, burada bilmenin duyular yolu ile gerçekleştiğini açıkça belirterek, insanın külliyyâtı idrak etmesinin, cüz'iyâtı ihsasından olduğunu da ifade eder. Küçük çocuğun nefsi, kendisinde evvelî ilimler ve mebdeler'in oluşmasına istidatlıdır. Bu ilk bilgiler ve prensipler; duyuların yardımına müracaat olmadan, belki duyulmadan, onda kendiliğinden oluşur. Küçük çocukta bunların meydana gelmesi, özü gereği buna istidatlı olmasındandır.

³⁸ A.g.e., s. 3.

³⁹ Ârâ, s. 58, 62.

şünmektedir. Şayet, bilme eylemi bütünüyle ruha özgü bir eylem olmuş olsaydı kuşkusuz burada tek bir özden söz etmek olanaklı olurdu. Böylece ruh, hiçbir biçimde bir taşıyıcıya gerek olmadan eşyanın hakikatine ulaşırdı. Halbuki düalizimde, bilme eylemi için bir bilen öz (ruh) ve eylemin gerçekleşmesini sağlayan bir taşıyıcının (bedenin) olması gerekir ki, Fârâbî tam olarak buna işaret etmektedir.

Varlık Anlayışında Düalizm

Fârâbî'nin ontolojisi incelendiğinde denilebilir ki, bütün varlıklar cisimden insan ruhuna, oradan fizik ötesi aleme ve Tanrı'ya yükselen hiyerarşik bir düzende oluşur⁴⁰ ve bunlar insan bilgisinin konusunu oluşturur. O halde Fârâbî ontolojisi bir bakıma düalist bir anlayışı çağırır ki bu, varlığı, zatı değerlendirildiğinde veya düşünüldüğünde varlığı gerekmeyen, zorunlu olmayan mümkün varlık ile, onun kaynağı, bir başka ifadeyle varlığının gereği zorunlu olan varlık olarak ifade edilir. Bir başka ifadeyle filozofun varlıkları ayırımı özleri itibariyledir. Herhangi bir şeyin mahiyeti (özü) incelendiğinde bu mahiyet varlığını gerektirmiyor, zorunlu kılmıyorsa bu mümkün varlıktır. Burada imkan, ya olduğunda önceden olmayan bir şey olur ya da yalnızca belli bir zamanda olup başka bir zamanda olmayan bir şey olur. Mümkün şeyler, etki eden ve etkilenen olmalarından dolayı sonsuza dek devam etmedikleri gibi, zincirleme olarak da devam etmeleri imkan dahilinde değildir. Aksine, zorunlu bir şeyde son bulmaları gerekir, bu da İlk Varlık'tır.⁴¹ İlk Varlık özü düşünüldüğünde varlığının zorunlu (vâcip) olduğu görülen, bir başka ifadeyle mahiyeti ile varlığı ayrı düşünülemeyen varlıktır.⁴² Fârâbî'nin, Tanrı dışında, ay-üstü alemde başlayarak ay-altı aleme varıncaya kadar varlıklar arasında vücûd ve mahiyet ayırımı⁴³ şeklinde, varlığın iki yönüne vurgu yapması düalist bir varlık anlayışının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Filozof, *Fusûsu'l-Hikem*'de bunu açıkça ortaya koyarak şöyle der:

Etrafımızda bulunan her bir nesnenin bir mahiyeti bir de vücûdu⁴⁴ vardır. Ma-

⁴⁰ Fârâbî cisimsel olan ve cisimsel olmayan iki varlık alanı belirler. Bunlardan ilki bilkuvve akledilir iken ikincisi bilfiil akledilirdir. İnsan aklının, faal akıl aracılığı ile bilkuvveden bilfiile ilerlemesi, düşüncenin bu iki nesnesi arasında düşünmemizi sağlar. İşte burada bir hiyerarşik söz konusudur. İnsan aklı cisimsel olmayan varlıkların kavramlarını faal akıl aracılığıyla ilerlemenin/yükselmenin en üst noktasına ulaşmak sureti ile elde eder (a.g.e., s. 75).

⁴¹ *Uyûnu'l-Mesûil*, s. 65-66.

⁴² A.g.e., s. 57.

⁴³ İslâm düşüncesinde "mahiyet" ve "vücûd" ayırımı ilk defa Fârâbî tarafından benimsenmiş ve ondan sonra da İslâm felsefesine hakim olmuştur. Bununla beraber bu düşünceyi Aristo'ya kadar götürülenler de mevcuttur. "Mahiyet" ile "vücûd" arasındaki ayırımı, Aristo'nun, "vücûd" *qua* olarak "vücûd" (*to on e on*) bilimi olarak kurup Platoncu idealar kuramını eleştirdiği zaman zimnen ortaya atılmış olduğu söylenebilir. Bunun ötesinde Aristo, *İkinci Analitikler*'in bir pasajında mahiyeti vücûd'dan ayırır (bkz, a.g.e., Türkçe'ye çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul, 1996, s. 100). Aristo, 'cevher'in hiçbir boşluk olmaksızın ontolojik olarak kavrandığı, 'mahiyet', 'vücûd' ve 'birlik'in bir bütün oluşturduğu görüşünü *Metafizik*'in dördüncü kitabındaki bir pasajda açık bir biçimde ifade eder (Gamma 2, 1003, b, 26-27).

⁴⁴ İzutsu'ya göre, Fârâbî'nin burada vücûd yerine kullandığı *hüviyet* kelimesi İslâm felsefesinde iki anlamı çağırır. Bunlardan birincisi, bir nesnenin zihin-dışı dünyada bütünüyle tahakkuk ettiği (*et-tahakkuku'l-haricî*) durum ya da somut ve cüzî gerçeklik (*el-hakikatu'l-cüz'iyye*), ikincisi, bir nesneyi bu tahakkuk du-

hiyet, vücûd ile aynı değildir ve ne de vücûd mahiyete dahildir. Şayet, insanın mahiyeti vücûdu ile aynı olsaydı, onun mahiyetini zihnimizde canlandırdığımızda, onun vücûdunu da canlandırmış olmamız gerekirdi... Vücudun zuhur ettiği kaynağın mahiyetten başka bir şey olması gerekir. Çünkü herhangi bir şeye bir sebebin etkisi olarak urûz (arız) eden her niteliğin kaynağını ya bu şeyin kendisinden ya da başka bir şeyden alması gerekir. Fakat ispat ettiğimiz üzere, vücûd ile mahiyetin özdeş olması hariç, mahiyet vücûdun hiçbir şekilde sebebi olamaz. Dolayısıyla vücûdun mahiyete, mahiyetin dışındaki bir şeyden gelmesi gerekir. Vücûdu mahiyetinden ayırt edilebilen ve kurucu unsurlarından biri olmayan her şey, vücûdunu kendisinin dışındaki bir şeyden alır. Bu durumun mahiyeti vücûdundan ayırt edilemeyen bir Mebde'de son bulması gerekir.⁴⁵

Görüldüğü gibi Fârâbî, hiçbir boşluğa imkan vermeyen ontolojik bir yapı olarak var olan bir nesneyi mahiyet ve vücûd olarak tasnif eder. "Bir 'mahiyet' olarak 'mahiyet'i 'vücûd'unu hesaba katmadan zihnimizde canlandırabileceğimiz gözlemine dayanarak 'mahiyet'in temel itibariyle 'vücûd'dan ayrı olduğunu"⁴⁶ ileri sürer ve buradan da vücûdun bir arız yani mahiyete uruz eden arızî bir nitelik olduğu sonucuna ulaşır. Kuşkusuz filozofun varlık anlayışı burada zikrettiğimizin dışında çok daha sistematik ve kapsamlıdır. Ancak konuya düalizm perspektifinden bakıldığında kısaca şu söylenebilir: Filozof, varlıkta düalist yankıları olan tüm filozoflar gibi, varlığı kategorik olarak kendine özgü bir sınıflama ile zorunlu ve mümkün olarak ayırmakta ve bu ayrımı vücûd ve mahiyet kavramları ile desteklemektedir. Ancak varlığın ikiliğinde, iki taraftan birine, yani mümkün varlık'a diğerinden daha az değer vermektedir.

Sonuç

Görülüyor ki, Fârâbî'de insan, beden ve ruhtan müteşekkil iki temel bileşenden meydana gelmektedir. Bu iki bileşen, hiçbir şekilde ve koşulda kendiliğinden var olan, var oluşları için herhangi bir temele ihtiyaç duymayan iki eşit bileşen değildir. Aksine, bu iki bileşen kaynaklarını Tanrı'dan alır ve hiçbir surette kendi kendilerine var olamazlar. Bu iki bileşenden beden parçalardan oluşmuş ve mekan ile sınırlanmıştır; özü gereği yer kaplar ve bölünür/dağılır. Ancak, özü düşünme olan ruhla, özü yer kaplama olan beden arasında ortak noktalar vardır. Her şeyden önce bu iki bileşen kendi kendilerine yeterli değildir. Dolayısıyla, bu iki bileşenin bir arada uyumu sağlanmadan bir varlıktan söz etmek mümkün görünmemektedir.

Fârâbî, ruh ve beden arasındaki ilişkinin mahiyetini çok geniş bir biçimde ele almıştır. Her şeyden önce beden kendisi için uygun bir mizaçta teşekkül etmiş ruhu her ba-

rumuna getiren şeydir. İkinci manada hüviyet, vücûdun müteradifidir ve filozof kelimeyi bu anlamıyla kullanmaktadır (İzutsu, T., *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, Türkçe'ye çev. İbrahim Kalın, İstanbul, 1995, 111.dipnot, s. 137).

⁴⁵ *Fusûsu'l-Hikem*, s. 3 vd.

⁴⁶ İzutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, s. 140. İzutsu'nun ifadesine göre, filozofun, vücûdun mahiyetin zâfî kurucu unsuru olmaması ve onun bir arız yani mahiyete uruz eden arızî bir nitelik olduğu neticesine ulaşması, "fiilî bir nesnenin aklî tahlil düzeyindeki kavramsal yapısıyla ilgilidir" (bkz. aynı yer).

kımdan kabule hazırdır. Bu durum, ruhun yetkinliğini ve sonrasında ölümsüzlüğünü kazanmak için bedene muhtaç olduğunu gösterir. Fakat böyle olması, ruhun bedenden ayrı bir cevher olmasına mani değildir.

Buna karşın, asıl varlık maddî olan beden değildir. Ruh, bedenın bütün niteliklerinden farklı, duyular üstü bir varlıktır. Ruh, bedenle birlikte yetkinliğini kazanır ve hiçbir surette bir bedende kişilik kazanan ve yetkinleşen bir ruh başka bir bedene girmez. Bu, kişisel kimliğin bölünemeyeceğinin bir kanıtı olarak değerlendirilebilir.

Ruhun, bedenden ayrı olmakla beraber, bunlardan birincisinin ikinciden ontolojik olarak daha temel bir varlık olduğu söylenebilir. Fakat bedenın ortadan kalkmasına rağmen ruh varlığını devam ettirir. Böylece ruh, kişiliğini kazandığı bedenine, varlığını sürdürmek için muhtaç olmaktan kurtulmaktadır. Şu halde Fârâbî düalizminin, ruhun maddî olmayan ve ebedî bir cevher, bedenın ise ezeli-ebedî olmayan ve kendiliklerinden var olmayan bir cevher anlayışına dayandığı söylenebilir. Ruhun bedenden sonra varlığını sürdürmesi bir bakıma yine bedene bağlıdır. Zira ölümsüzlük veya ölümsüz ruh, varlığını zorunlu olarak maddî bir taşıyıcı üzerinden sağlamaktadır. O halde, Fârâbî'nin düalist filozoflardan farkı, bir bakıma ruhun bedenden ontolojik olarak ayrı olduğunu savunmasına rağmen, bedenden sonra varlığını sürdürmesinin yine bedene bağlı olduğunu ifade etmesi ve böylece ruhun bedene zorunlu olarak muhtaç olduğunu kabul etmesidir.

Filozof, hiçbir surette ruhu, fizyolojinin ve sinir hücrelerinin bir fonksiyonu olarak görmez. Ruh, hareket halindeki bir madde olarak, yada onun maddî gelişim sürecinin bir evresine tekabül eden bir varlık olarak da düşünmez. Beyni, fiziksel bir yapı olarak belirlerken, onun, fonksiyonlarını icra etmek için bütünüyle manevî bir yapı olan ruha muhtaç olduğunu açık bir biçimde dile getirir. Dolayısıyla, düşünen öz/ruh hiçbir surette madde değildir. Ancak düşünme eylemi, bedene ve dolayısıyla bir bakıma ruhun madde ile olan ilişkisine bağlıdır. Özü düşünme olan ruh, ölümsüzlüğü de beden üzerinden kazanır. Ancak, düşünme gücünü potansiyel olarak taşımakla beraber, bunun eylem haline gelmediği bedenlerde oluşan (faal aklın aydınlatmadığı) ruh, maddenin ortadan kalkmasıyla dağılır ve madde gibi yok olur.

Abstract

Al-Farabi's Dualism

This article deals with al-Farabian dualism: On the most common form of dualism that is often associated the Cartesian dualism, mind and body are considered as two substances which exist independently of each other. Al-Farabi, who puts forward more fundamental arguments for the nature of mind and body, argues that these two components draw their existence from God. Although, on his account, the mind (the soul) is a more fundamental substance, it coexists with body and acquires its perfection and immortality through body.

Key words: dualism, mind, body, substance, form.

KAYNAKLAR

- Aristoteles, *De Anima (Ruh Üzerine II)*, Türkçe'ye çev. Celal Gürbüz, İstanbul 1992.
- Aristoteles, *İkinci Analitikler*, Türkçe'ye çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul 1996.
- Aristoteles, *Metafizik*, Türkçe'ye çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1996.
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000.
- Baldwin J. Bark, "Dualism", *Dictionary of Philosophy and Psychology*, C. I. McMillan, 1960.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1996.
- Descartes, *Ruhun İhtirasları*, Türkçe'ye çev. Mehmet Karasan, Ankara 1997.
- Fârâbî, *Fusûsü'l- Hikem*, "es-Semerrâtu'l-Merziyye fi Ba'z er-Risâlatu'l-Fârâbiyye" içinde, Nşr. Dieterici, Leiden, 1890.
- Fârâbî, *Ârâ' ehl el-Medîne el-Fadıla*, Mısır, tsz.
- Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, thk. Richard Walzer, Türkçe'ye çev. Ahmet Arslan, Ankara 1990.
- Fârâbî, *Makâlât er-Refî'a fi Usûli İlm et-Tabî'a*, Fârâbî'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Makaleler Kitabı, Türkçe'ye çev. Necati Lügal ve Aydın Sayılı, *Belleten*, Cilt: XV.
- Fârâbî, *es-Siyâset'ul-Medeniyye*, Nşr. F. M. Najjar, Beirut, 1964.
- Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâ'il*, "es-Semerrâtu'l-Merziyye fi Ba'z er-Risâlatu'l-Fârâbiyye" içinde, Nşr. Dietrici, Leiden, 1890.
- Fârâbî, *Daâva Kalbiye*, Haydarabat, 1349.
- Fârâbî, *el-Cem' Beyne Re'yey el-Hakîmeyn Eflâton el-İtâhî ve Aristûtâlis*, Nşr. Dietrici, Leiden, 1890.
- Fârâbî, *et-Ta'likât*, Haydarabad, 1346.
- Hammond, Robert, *The Philosophy of al-Farabi and Influence on Medieval Thought*, New York, 1947.
- Kaya, Mahmut, "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", *Felsefe Arkivi*, sayı: 24, İstanbul 1984.
- Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, Türkçe'ye çev. Turan Koç, Kayseri, 1992.
- McLaughlin, Brian P., "Philosophy of Mind", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, Cambridge University Press, 1995.
- Platon, *Phaidon*, Türkçe'ye çev. Ahmet Cevizci, Ankara 1995.
- Reçber, M. Sait, "Düalizm, Swinburne ve Foster", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt. 13, sayı. 2, 2000.
- Izutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, Türkçe'ye çev. İbrahim Kalın, İstanbul 1995.
- Watson, Richard A., "Dualism", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, Cambridge University Press, 1995.