

FELSEFE DÜNYASI

2008/2 Sayı: 48

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
Doç. Dr. Veli URHAN
Yrd. Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR

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'DE BAZI TEMEL KAVRAMLAR ÜZERİNE

Eyüp ŞAHİN*

Giriş

Genel olarak İslam Felsefesi araştırmacıların karşılaştıkları en temel sorunlardan biri de kavram kargaşasıdır. Felsefenin temel kavramları arasında yer alan akıl, ruh, nefis ve zihin gibi kavramlar bazen birbirine yakın anlamda, bazen birbirleri ile aynı anlamda, bazen de birbirleri yerine kullanılmakta ve bu durum, kavramlar ile ilgili zihin karışıklığına sebep olmaktadır. Öyle görülüyor ki, bu karışıklığı besleyen faktörlerden biri de, felsefecilerin farklı eserlerinde bazen de aynı eserin içinde farklı yerlerde, bu kavramları birbirinden farklı anlamlarda kullanmalarıdır. En genel anlamda İslâm filozoflarının akıl, ruh, nefis ve zihin kavramları ile ilgili mülahazalarını bu çerçevede değerlendirmek mümkün görünmektedir. Bu kavramları pek çok eserinde ele alıp inceleyen Fârâbî bu filozofların başında gelir. Buna rağmen O'nun tek bir eserini esas alarak yapılacak bir araştırma ile bütün eserlerine müracaat ederek yapılacak bir araştırmada aynı sonuçlara ulaşmak mümkün görünmemektedir. O nedenle biz bu makalede Fârâbî'nin, söz konusu kavramlar ile ilgili tanımları ve mülahazalarını en başta *Makâlât er-Reffa fî Usûli İlmi't-Tabîa* adlı eseri olmak üzere, yeri geldiğinde diğer eserlerine de müracaat etmek sureti ile ele almaya çalışacağız. Zira, filozof bu eserde, yukarıda zikredilen zihin karışıklığının aksine, akıl, ruh ve nefis kavramlarının tanımları ve ayırımı konusunda çok kesin bir sınır ortaya koymakta ve araştırmacı için kolaylıklar sağlamaktadır. Zihin kavramının bazen akıl, bazen de ruh yerine kullanılması sebebiyle araştırmamıza bu kavramı dahil etmeyi uygun bulduk. Ancak, zihin kavramına söz konusu eserinde yer vermediğinden bununla ilgili tanımını temelde *Fusûlü'l-Medenî* başta olmak üzere diğer eserlerine müracaat ederek ortaya koymaya çalışacağız.

Akıl

Fârâbî, *Makâlât er-Reffa fî Usûli İlmi't-Tabîa* adlı eserinde akıl, ruh ve nefis hakkın-da geniş mülahazalarda bulunur.¹ Fârâbî'nin, bu eserindeki birinci makale akıl hakkındadır. Makalenin girişinde filozof, akıl, ruh ve nefsi, Tanrı'nın insanın içine yerleştirmiş

* Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

¹ Fârâbî, *Makâlât er-Reffa fî Usûli İlmi't-Tabîa*, (Eser bundan sonra *Makâlât* olarak kısaltılacaktır.), Belleten, c. XV, Ankara, 1951, s. 103. Bu eser, Ahmet Ateş'in *Fârâbî Bibliyografyası* içinde 95. eser olarak geçmektedir. Eserdeki fikirler, Fârâbî'nin, *el-Medinetü'l-Fâzıla* gibi eserlerindeki fikirlerle, teferruat bakımından farklılıklar gösterir. Buna mukabil, *Fusûsu'l-Hikem*'deki fikirlerle daha çok benzerlik söz konusudur. Bu farklılıklar eserin, müellife ait olmayacağı kuşkusunu uyandırır da Brockelmann'ın da belirttiği gibi (Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, c. I, 1943, s. 234) bu kuşku netice itibarıyla doğru değildir. Bununla birlikte, Necati Lügal ve Aydın Sayılı'nın, Belleten'de, "*Fârâbî'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı*" adıyla Türkçeye çevirisini yaptıkları metnin önsözünde belirttiklerine göre, metne esas teşkil eden yazmada Fârâbî'ye ait olduğunu gösteren kaydın yazmaya bir çıkarma yapılarak, az ya da çok değişik bir el yazısı ile ilave edilmiş olduğuna dikkat çekilmektedir. Ancak, bu farklılığın eldeki el yazmasından kaynaklandığı, dolayısıyla eserin Fârâbî'ye ait olduğu da vurgulanmaktadır (bkz. a.g.m., s. 81).

olduğu lâtif ve ruhanî üç ruh olarak ifade etmektedir. Ruhânî üç ruhtan ilki olan akıl, burada şerefli bir nur olarak ifade edilir.² Akıl, ruhtan ve nefsten daha lâtifdir. Aklın kaynağı, Tanrı'nın kendi özü olan ve her şeyden önce yaratmış olduğu "kâmil akıl"³ dir. Kuşkusuz burada zikredilen "kâmil akıl"dan kasıt ilk akıldır. İlk akıl sudûr teorisinde Tanrı'dan taşan ilk varlığa karşılık gelmektedir. Bu konuda Fârâbî şöyle der: "Aklın fiilinin ve ruhaniyetinin sudûr yeri ve ruhaniyeti, bütün ruhların aslı ve Emir Âlemi'nden sudûr eden vahiylerin kökü olan Ruh'u'l-Emir'dendir."⁴ Filozofun bu ve buna benzer ifadelerini, aklın kaynağı hakkındaki kuşkuları gidermeye yönelik olarak değerlendirebiliriz. Zira burada tanımlanan biçimde akıl sudûr yoluyla Ruh'u'l-Emir'den taşmaktadır. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre, akıl, Tanrı'nın ilim, marifet, kudret ve iradesine, Ruh'u'l-Emir yardımıyla ulaşır.⁵ Buradan anlaşılacaktır ki, Ruh'u'l-Emir tabiri ile kastedilen şey kesinlikle Tanrı'nın kendisi değildir. Bu tabir akıl ile Tanrı arasında bir başka kategorinin varlığına işaret eder ki, bu da olsa olsa faal akıl⁶ kavramına denk bir kavram olarak tanımlanabilir.

Tanrı, akılı, kalpte sakin olan ve bedenî harekete geçiren hayvanî ruha sokar. Akıl, nurlar, ilim ve irade aracılığıyla kalpte varolan bir hareket yardımıyla, hayvanî ruha, bu nurları, ilmi ve iradeyi akıtır. Kalp, nurlar, ilim ve irade ile hareket eden akıl sayesinde harekete geçer ve orada bir canlanma meydana gelir.⁷ Dolayısıyla kalpte meydana gelen hareketin kaynağı ruh olarak belirtilse de ruh bu ilhamı gerçekte ve nihaî olarak akıl vasıtasıyla elde etmektedir. Nur, ilim ve irade ile kastedilen şeyin akıl vasıtası ile kalbe ulaşması şeklinde oluşan süreç ile ilgili Fârâbî, *Makâlât er-Reffa*'da şu bilgilere yer verir: "Ruh'u'l-Emir, her şeyi bilen Tanrı'dan aldığı ilhamı veya filozofun tanımıyla ilham nurlarını kalbe akıtır. Kalp, Tanrı'nın ilim ve iradesini kabul etme kabiliyetiyle yine Tanrı tarafından yaratılmıştır. Yani bu kabiliyet kalbin doğasının gereğidir. Kalp ilham nurları sayesinde aydınlanır, böylece hareketsizlik ve sükûn karanlığından aydınlığa doğru yol alır. Kalpten çıkan bu nurlar, Tanrı'nın ârif için bir ayna olarak yarattığı ilhamî aklın nuru aracılığıyla bedeninin her tarafına yayılır."⁸ Aklın nurları böylece, Tanrı'nın hikmetiyle, her tarafı kaplar.⁹ Fârâbî, aklın dimağda ya da vücudun kalpten başka

² *Makâlât*, s. 103.

³ *A.g.e.*, s. 103.

⁴ *A.g.e.*, s. 103.

⁵ *A.g.e.*, s. 104.

⁶ Fârâbî'nin "ruhu'l-emir" tabiri ile bazen faal akıl, bazen küllî ruh kavramına denk bir manayı, bazen de Cebrail'i kastettiği anlaşılmaktadır. Ancak metnin devamında, ruhu'l-emir'den gelen ilhamların, peygamber için vahiy, başkaları için de ilham olduğunu belirttiği pasajında kastedilenin Cebrail olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

⁷ *A.g.e.*, s.104.

⁸ *A.g.e.*, s.104.

⁹ Fârâbî, buradaki düşüncesini bir kudsi hadise dayandırır. Buna göre, Tanrı akılı yaratınca ona, "bana doğru yönel" demiş, akıl da Tanrı'ya doğru yönelmiştir. Sonra, Tanrı, "dön" dediğinde, akıl da dönmüş, bunun üzerine Tanrı, "izzetim ve celâlim üzerine yemin olsun ki, seni yarattıklarım içinde benim için en sevgili olanına vereceğim" demiştir. Fârâbî'ye göre, buradaki akılla kastedilen, peygamberin akıldır; çünkü, aklın Tanrı'ya dönmesi demek, Tanrı'dan ilim ve marifet istimdat etmesidir; geri dönmesi de, Tanrı'nın ona verdiği ilim ve marifetle halka yardım etmesi demektir (bu konuda geniş bilgi için bkz. *Makâlât*, s. 104).

bir yerinde sakin olduğunu zannedenlere karşı, onun kalpte sakin olduğunu söyleyenlerin daha tutarlı olduğunu da ifade eder.¹⁰ Fârâbî devamla şu kıyası delil olarak sunar: "Tanrı'nın irade ettiği ilhamla, tıpkı bir insanın, meskeni olan evinden çıkması ve sonra tekrar evine dönmesi gibi, kalpten çıkan ancak bilahare kalbe geri dönen akıl nurları, işte bu nurlardır."¹¹ Dolayısıyla akıl, hareketli olup kalbe ve beyne ilhamı veren bir cevherdir.

Kuşkusuz Fârâbî, *Makâlât er-Reffa'* da akıl kavramı ile ilgili yukarıda zikretmeye çalıştığımız tanımına ilave olarak değişik eserlerinde farklı tanımlar da vermektedir. Özellikle *Me'âni'l-'Akl'* da bu kavramın halk dilinde, Kelâm sahasında, Aristoteles'nin *II. Analitikler*'inde, *Nikomakhos Ahlâkı*'nın altıncı kitabında, *De Anima* ve *Metafizika*'da hangi manada ele alınması gerektiğini belirtir. Fârâbî, *Me'âni'l-'Akl'* da akla verilen muhtelif mânâları altı maddede toplar.¹² Filozof, burada zihin kavramı tanımına yakın olarak akıl kavramını, temyiz kabiliyeti olarak ifade eder. Bu manada akı, bazen imanı muhafaza eden kişiler için de kullanır.¹³ Fârâbî'ye göre, Kelâm ilmindeki "bu akla uygundur (akıldır), şu ise değildir"¹⁴ ifadelerinde kastedilen mânâ ile ifade edilen şey akıldır. Bununla, herkes tarafından doğru ya da herkes tarafından yanlış olduğu kabul edilen şey kastedilmektedir. Dolayısıyla bu anlamıyla akıl mantıkî temeller üzerine bina edilir. Akıl burada zikredilen manalarına ilave olarak filozof, Aristoteles başta olmak üzere felsefecilerin kullanmış oldukları akıl üzerinde önemle durur.¹⁵ Fârâbî, akıl felsefi anlamını, Aristoteles'e atıfta bulunarak şöyle ifade eder: Akıl, "insanın küllî, hakikî ve zarurî kaziyelerinin yakınıni, başka bir delil ve teemmül olmaksızın, tabîî bir surette ve bir nevi fitrî bir kabiliyetle kazanmasına hizmet eden nefis melekesi"¹⁶ dir.

Fârâbî, akla ilişkin kuramını *Risâle fi'l-Akl'* da daha geniş bir şekilde ortaya koyar.¹⁷ Fârâbî'ye göre, akıl veya düşünme yetisi (el-kuvve en-natıka) başlangıçta bir tür nefis veya nefsin bir parçası yahut nefsin yetkinliklerinden birisi ya da bütün varolanların mahiyetlerini ve suretlerini maddelerinden ayrı olarak soyutlayıp kavrama yatkınlığına sahip olan bir tarzda yaratılmıştır.¹⁸ Buradan hareketle, *Risâle fi'l-Akl'* daki bu tanımın,

¹⁰ A.g.e.,s. 105.

¹¹ A.g.e.,s. 105.

¹² Fârâbî, *Me'âni'l-'Akl'*, nşr. Dietrici, Leiden 1890, s. 38-39.

¹³ A.g.e., s. 40.

¹⁴ A.g.e., s. 40.

¹⁵ A.g.e., s. 40-41.

¹⁶ A.g.e., s. 41.

¹⁷ Özellikle R. Walzer bu şekilde düşünmektedir. Fârâbî üzerinde batıda bir otorite olarak görülen Walzer, *Greek Into Arabic* (Oxford, 1962) adlı eserinde O'nu, Aristo'nun *De Anima*'sı ile başlayan ve kuşkusuz Aristocu öğelerin de katıldığı gelenek içerisinde temellendirmektedir (bkz. a.g.e., s. 178 vd.). Benzer değerlendirmeleri Herbert Davidson, *Al-Fârâbî, Avicenna, And Averroes, On Intellect* adlı eserinde, özellikle Fârâbî'nin *Risâle fi'l-Akl'* adlı eserini ele aldığı bölümde yapmaktadır (bkz. a.g.e., s. 65, 66, 67).

¹⁸ Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl'*, nşr. Maurice Bouges, 2. Baskı, Beyrut 1983, s. 12. Bu eserin *Me'âni'l-'Akl'* dan farklı bir eser olduğu yolunda değişik kanaatler olsa da (bu konuda bkz. *Fârâbî Bibliyografyası*, Müjgan Cumbur, İsmet Binark, Nejat Sefercioğlu, Ankara, 1973, s. 2-3; ayrıca Fakhry, *Al-Fârâbî* adlı eserinde hem Bouyges hem de Dietrici'ye ait neşri iki ayrı esermiş gibi referans olarak göstermekte, bunun dışında bir bilgi vermemektedir. Bkz. *Al-Fârâbî, Founder of Islamic Neoplatonism*, Oxford 2002, s. 30, 71, 73, 74, 162) hem

*Makâlât er-Refia'*da verilen tanımdan farklı olduğu düşünülebilir. Zira, *Risâle fi'l Ak'l*'da, akıl, nefsin bir parçası ya da nefsin yetkinliklerinden birisi olarak nitelendirilirken, *Makâlât er-Refia'*da, akıl, nefsten ayrı, bilakis nefsin kaynağı, olarak ifade edilmektedir.¹⁹ Fârâbî'nin akıl anlayışı bir bütün olarak göz önünde bulundurulduğunda onun akıl kavramını nefsten daha geniş bir manada ele aldığını söylemek gerekir. Kanaatimizce, onun *Risâle fi'l-Akl*'da, aklı, nefsin bir parçası ya da nefsin yetkinliklerinden biri olarak değerlendirdiği, aklın faaliyetlerinin bir bölümünü nefis üzerinden gerçekleştirmesi ile ilgili olabilir. Nitekim Fârâbî, akıl, ruh ve nefsin birbiriyle olan münasebetlerini değerlendirirken bu hususu tartışmaya yer vermeyecek şekilde açıklamaktadır.²⁰ O, *Makâlât er-Refia'*ya paralel olarak, *el-Medînetü'l- Fâzıla*'da insanî varlığın oluşum sürecini anlatırken, zincirin en önemli ve en son halkasını oluşturan unsur olarak aklı koymaktadır.²¹ Kuşkusuz O'nun akıl kavramına dair mülahalazaları burada zikrettiğimizden çok daha kapsamlı ve geniştir. Ancak biz, *Makâlât er-Refia* çerçevesinde kalarak buradaki akıl tanımını ifade etmekle iktifa edeceğiz.

Ruh

Felsefede en genel ifadesiyle ruh bir kimsenin zihinsel etkinliğinin ve çok çeşitli bilinç hallerinin merkezi olarak görülür.²² Bununla beraber ruh kavramı, kan, vücut, benlik, can, nefes, canlılık, öz, hayat soluğu, hayatî ilke, zihni varlık gibi anlamlara gelecek şekilde de kullanılır.²³ *Makâlât er-Refia* çerçevesinden baktığımızda Fârâbî, ruhu, açık bir biçimde, akıl ve nefsten farklı bir kategori olarak tanımlamaktadır. Buna göre ruh, nefse oranla daha lâtif ve hayvanî bir mahiyet taşır. Hayat ve hareket onun tabiatının bir gereğidir. Ruhun kaynağı ve fiilinin masdarı "ilhamî akıl", yeri ise kalptir.²⁴ Ruhu bir cevher olarak kabul eden Fârâbî, ona bedende de bir merkez tayin etmiştir. Fârâbî şöyle der: "Ruh, mutedil olan 'vasat' tabiatındandır. Tanrı, aklı ruha ilham için, öncelikle ruhu bedenine hayatına ve canlanmasına sebep kıldı, ruhun üzerine Yüce Tanrı'nın sıfatlarından olan ilim, marifet, kudret ve irade nurlarını yağdırdı."²⁵ Buradaki tanımından açıkça anlaşılacaktır ki ruh, ilhamını akıldan alır, bunun sonucunda da bedene hayatîyet ve canlılık kazandırır. *Fusûsu'l-Hikem*'de ruhu, emir âleminde bir cevher²⁶

Bouyges, hem de Dietrici neşri üzerinde yaptığımız karşılaştırmada iki eserin muhteva bakımından birbiri ile aynı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, Bouyges'in de belirttiği gibi, aralarındaki fark kitabın başlığındaki isimlendirmeden öteye gitmemektedir. Biz, her iki neşri de karşılaştırmalı olarak kullanmaya çalıştık. Bu konuda bkz, Bouyges, Maurice, (*Alfarabi: Risâlat fi'l-'aql. Texte arabe integral en partie inedit etabli par...Beirut, 1938, pp 48*), *Islamic Philosophy* içinde, Volume 9, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt 1999, s. 30.

¹⁹ *Makâlât*, s. 107.

²⁰ A.g.e., s. 107.

²¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1990, s. 58; *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Haydarabad, 1927, s. 4.

²² Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1996, s. 805.

²³ Onions, C.T., *The Oxford Dictionary of English Etymology*, Oxford, 1966, pp. 848; Firuzâbâdî, *Kâmus Tercümesi*, çev. Mütercim Asım, Tarihsiz, II, s. 299-300.

²⁴ Fârâbî, *Makâlât*, s. 106.

²⁵ A.g.e., s. 106.

²⁶ Fârâbî, *Fusûsu'l-Hikem*, nşr. Dietrici, Leiden, 1890, s. 81.

olarak tanımlayan Fârâbî'ye göre, onun bedendeki merkezi durumunda olan kalp, beden diğer organlarından oldukça farklıdır. Çünkü kalp, ruhun vücûda girip çalışmaya başladığı bir yer ve bu anlamda tek hareket merkezidir. Nitekim, Fârâbî'nin, "Allah, ruhu bedenin hayatına ve canlanmasına sebep kıldı"²⁷ ifadesinden de bu anlaşılmaktadır. O halde, beden hayatiyet kazandığı fizikî nokta kalptir, manevî nokta ise ruhtur.

Fârâbî insan bedeninden başlayarak Tanrı'ya kadar uzanan yolu şu şekilde açıklamaktadır: "İşte, bu irade, kalbe ruhtan, ruha akıldan, akla Ruhü'l-Emir'den, Ruhü'l-Emir'e de Tanrı'dan nurlarla gelir."²⁸ O halde, bu düzeni takip eden ruh, beden suretidir ve varlığını Tanrı'dan alır. Ruh, Tanrı'nın kalbe kadar ulaşan iradesinin hulûl mahal-li olduğu için, Tanrı, ruhu garizî hararetle kuvvetlendirmiş ve vücudun hararet yardımıyla hazırlanması için, garizî hararetle birlikte bedene yerleştirmiştir.²⁹ Konuya ışık tutması bakımından *Makâlât er-Reffa'*daki şu paragraf oldukça dikkat çekicidir: "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 girer. Ruh da, nefsi kabul için hazırlanır ve ona hayat hareketini ve Tanrı'nın ilim ve iradesinden kendisinde mevcut olduğu kadarını verir."³⁰ Dolayısıyla ruh açık bir biçimde hem nefis hem de akıldan farklı, her ikisinin ortasında bir kavram olarak tanımlanmaktadır. Ruh, akıl vasıtası ile Tanrı'dan gelen ilim ve irade ile kalbe yerleşmekte, oradan da nefis aracılığı ile bedene yayılmakta ve kalpten beyne doğru açılan dimağa ulaşarak bedeni, düşünme ve harekete sevketmektedir. Bu durum insan denen varlığın ruh ve beden şeklindeki iki bileşenin uyumunun göstergesidir. Bununla birlikte filozofun, ruhu beden hayatiyet sebebi olarak göstermesi Kur'an'da da benzer şekilde açıklanmıştır. Nitekim, Kur'an'da, insan yavrusunun ana rahminde yaratılış evreleri anlatılırken, cenine ruh verildikten sonra onun hayatiyet kazandığı açıklanmaktadır.³¹

Nefs

Aristo felsefesinin etkisiyle her ne kadar biri diğerinin yerine ikame edilerek kullanılsa da, Fârâbî'de, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, nefis, ruhtan farklı bir anlam kazanmaktadır. O, *Makâlât er-Reffa'* adlı eserinin üçüncü makalesini nefse ayırır³² ve burada nefsi, ruhtan farklı bir anlamda fakat onunla ilişkili olarak ele alır. Fârâbî'ye göre, nefis, lâtif ve hararetlidir. Nefsin harareti "müfrit"tir. Çünkü, Tanrı, nefsi, kâmil akıl'dan ilk ayrılan "âlâ" kısımdan yaratmıştır. Fârâbî, buna karşın, *el-Medînetü'l-Fâzıla ve es-Siyâsetü'l-Medeniyye'*de Aristotelesçi çizgiyi takip ederek, nefsin varlığını ayaltı varlık-

²⁷ A.g.e., s. 106.

²⁸ A.g.e., s. 106. Bununla birlikte insan ruhunda hemen hemen ardarda gelen bir mertebeler düzeni vardır. Fârâbî'nin bu özel noktayı vurgulamakla çok ilgili olduğunda hiçbir şüphe yoktur. O aynı şeyi *Aristoteles'in Felsefesi*'nde onun psikolojisi ile ilgili açıklamasının başlangıcında da yapmaktadır. Bu konuda bkz. Fârâbî, *Aristo Felsefesi* (Fârâbî'nin Üç Eseri, çev. Hüseyin Atay, Ankara, 1974), s. 140. Ayrıca bkz. Fakhry, *Al-Farabi*, s. 26.

²⁹ *Makâlât*, s. 107.

³⁰ A.g.e., s. 107.

³¹ Kur'an-ı Kerim, Müminün, 23/12-14.

³² *Makâlât*, s. 107.

lar dünyasındaki tabii oluşum sürecinin bir aşaması olarak belirler. Bu oluşum gök cisimleri ve onların hareketlerinin değişimi ile bağlantılı olarak sağlanır.³³ Yeniden *Makâlât er-Refta'*ya dönecek olursak, burada nefis, yüksek hayat gücü ile cismi olgunluğa erdiren şey olarak ifade edilir. O halde nefsin doğasında yüksek bir hayat gücü vardır ve bu güç ona Tanrı tarafından, kâmil akıl'dan verilmiştir.

Fârâbî, ruha bedende bir merkez tayin ettiği gibi nefse de bir merkez tayin eder. Tanrı nefsi, vücuttaki en soğuk ve en rutubetli uzuv olan dimağa yerleştirmiştir. Nefsin buraya yerleşmesinin sebebi ise, "dimağın tabiatı nefsin tesiriyle tadile uğrasın"³⁴ dindedir. Dolayısıyla dimağ, nefsin doğasının gereği olarak değişime uğramaktadır. Dimağın vücuttaki yerinin tayini ile, nefsin işlevinin daha iyi anlaşılacağı muhakkaktır: "Dimağ baştadır ve beş duyu uzvunun evidir. Tanrı dimağı, duyuların ve nefsanî hareketlerin kaynağı ve insana gelen ilhamî iradenin masdarı olarak yaratmıştır."³⁵ Böylece akıl ruhu, ruh nefsi, nefis de dimağı harekete geçirmekte ve Tanrısal ilim ve irade insanda tecelli etmektedir. *Makâlât er-Refta'*ya göre, nefis ruh aracılığıyla, duyular üzerinde tasarruf eder. Tanrı'nın onda yarattığı, yani nefsin doğasında varolan irade ile harekete geçer. Nefis, iradesini Tanrı'nın iradesinden sudûr yoluyla alır. Tanrı, hayır, şer, tâat ve ma'siyetten hangisi aracılığıyla nefsin iradesinin tecellisini takdir etmişse, nefsin iradesi de o şekilde tecelli eder. Fârâbî burada, Şems Süresi'nin 7. ve 8. ayetini görüşüne delil olarak sunar: "Nefse ve onu biçimlendirene, ona bozukluğunu ve korunmasını (isyanını ve itaatini) ilham edene andolsun ki; nefsinin yücelten kazanmıştır."³⁶ Bu itibarla nefse ilhamı verenin ve onu biçimlendirenin Tanrı olduğu ayetle açık olarak desteklenir.

Fârâbî, nefsin mahiyeti ile ilgili olarak şöyle der: "Tanrı nefsi, ruh ile beden arasında aracı olan bir kan olarak yarattı. Nefsin en aşağı kısmı duyuların merkezi olan dimağa, 'ulvî' kısmı da ruha merbuttur."³⁷ Bu mânâda Fârâbî'nin nefis anlayışının iki yönü kendini göstermektedir. Nefis bir yönüyle dimağa, diğer yönüyle de ruha bağlıdır. Başka bir ifade ile nefis, ruh ile dimağ arasında her iki yöne doğru hareket eder. Bunun yanında nefis, bedenle irtibat kurduğunda, bazı hallerde sakin olur, bazı hallerde de müteharrik olur. İkinci durum, nefsin ilk önce bedeni harekete geçiren hayat ruhuna ulaşmak istemesi ile başlar, bunun sonucunda da hareketlilik meydana gelir.³⁸ *Makâlât er-Refta'*da ruh ve beden ile ilgili mukayese bu kadarı ile kalmaz: Nefsin sakin veya hareketli oluşuna karşın ruh, insanın ömrü boyunca, nefis bâki kaldıkça, hareket halinde bulunmaktan bir an bile geri kalmaz. Yani ruh her zaman hareket halindedir. Ruh, nefsanî hissini, beş duyunun aksine olarak, uyku esnasında, bedenden ayrılmaz, yani faaliyetine bedende devam eder. Buna karşın nefis, uyku esnasında vücuttaki buharları cezbedip kalbe nakleder. Kalpte toplanan buharlar buradan nefis yoluyla dimağa taşınır. Buharların tabiatı mutedil olduğundan nefse bunlar vekalet eder. Nefsin vekaleti gereği duyular fiillerini

³³ *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 29; *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 55.

³⁴ *Makâlât*, s. 107.

³⁵ *A.g.e.*, s. 107.

³⁶ Şems, 91/7-8

³⁷ *Makâlât*, s. 108.

³⁸ *A.g.e.*, s. 108.

yerine getiremezler. Buradaki asıl amaç uyanıklık esnasındaki bedenî ve nefsanî hareketlerin meydana getirdiği yorgunluğu bertaraf etmektir.³⁹

Akıl, Ruh ve Nefs Ayırımı

Tahanevî, nefs ve ruh arasındaki ayırımı işaret ederek bu iki terimi "zâtı itibariyle vücuttan ayrı, bağımsız, fakat fonksiyonu itibariyle maddeye bağımlı bir cevher"⁴⁰ olarak tanımlar. Başka bir yerde de, "insan nefesine, nefs-i natıkaya ruh adı verilir"⁴¹ demektedir. Bu anlamdaki tarif, yaygın olan bir tariftir. Bu tarife ve ayırımı bağlı olarak Fârâbî de ruh ile nefsi birbirinden ayrı olarak tanımlamaktadır.⁴² Ancak bu ayırım vücuttaki yerleri bakımından yapılan bir ayırımdır. Bedende farklı merkezlerde kendilerine yer edinen ruh ve nefis, işlevleri itibariyle iç içedir. Fârâbî, *Makâlât er-Refta*'da akıl, ruh ve nefsin bir olduğu düşüncesinde birleşenlerin fikirlerinin aleyhine, bu üç ruhun ayrı olduğunu düşünenlerin fikirlerinin lehine görüşlere itibar eder. Ona göre, bu muhtelif üç ruhun bir ve aynı olduğu kanaati, bu üç ruhun letafette birleşmeleri sebebiyledir. Yani bu üç ruh da latiftir ve bu anlamda bir birlik söz konusudur. Fakat, filozofa göre bunlar her cisimde ayrı olarak bulunur.⁴³ Yani ruhlar taaddüt ederler.⁴⁴ Her şahısta ayrı ve müstakil olarak bulunurlar. Latif olmaları bakımından birleşmeleri mümkün olsa da ruhlar, letafet dereceleri bakımından birbirinden farklılık gösterirler. Ancak Fârâbî, daha öncede belirttiğimiz gibi, temelde her ruhun letafet derecesinin diğerinden farklı olduğunu ve burada da ruhlar arasında birlikten söz etmenin imkânsız olduğunu savunmaktadır.

Netice itibariyle, bu üç kavram birbirinden işlevleri itibariyle farklı fakat, böyle olduğu kadar da birbirleriyle sıkı ilişkide olan kavramlardır. Nitekim, nefsin maddesinin rühtan, ruhun maddesinin akıldan, aklın maddesinin Ruh'ul-Emir'den, Ruh'ul-Emir'in maddesinin de Tanrı'dan oluşması bunun kanıtıdır.⁴⁵ Böylece beden nefse, nefis ruha, yani hayvanî ruha, ruh da ruhun ilhamının ruhu olan akla, akıl ise Tanrı'dan olan Ruh'ul-Emr'e muttasıldır. Tanrı, bu silsileyi izleyerek, kendi ilim, kudret ve iradesinden kendinde ne varsa, onları bedende tecelli ettirmiştir.⁴⁶ Aynı şekilde Tanrı, iradesiyle Ruh'ul-Emir'i, Ruh'ul-Emir akılı, akıl hayat ruhunu, hayat ruhu nefsi, nefis de bedeni harekete geçirmektedir.⁴⁷ Nefs, bedeninin akılı olduğu gibi, ruh da nefsin, akıl ruhun,

³⁹ A.g.e., s. 108.

⁴⁰ et-Tahanevî, *Keşşâf Isulâhâti'l-Funûn*, Kalkuta, 1862, II, 1396-1397.

⁴¹ A.g.e., s. 1398.

⁴² *Makâlât*, s. 103, 110, 117.

⁴³ A.g.e., s. 110.

⁴⁴ A.g.e., s. 110.

⁴⁵ A.g.e., s. 110.

⁴⁶ A.g.e., s. 111.

⁴⁷ Filozof, *el-Cem*'de, Aristoteles'in, *De Anima*'sındaki ruh anlayışını da değerlendirir. Ona göre, Aristoteles, akılı nefsin en değerli bölümlerinden biri olarak görür. Bilfiil nefis, âcizdir. O akıl sayesinde metafiziği bilir. Akıl, Tanrı'yı tanır. Yer ve mekan bakımından değilse bile, şeref ve saflık bakımından adeta varlıklar içerisinde Tanrı'ya en yakın odur. Onu nefis takip eder, çünkü nefis akılla tabiat arasında bir aracı durumundadır. Zira o, tabii duygulara sahiptir. O, bir yönüyle Tanrı'yla birleşen akılla birleşmekte, diğer yönüyle de tabiatla birleşmektedir. Onu mekân bakımından değilse bile, varlık bakımından tabiat takip eder (*el-Cem*', nrş.

Ruh'ul-Emir de aklın akıldır. Tanrı ise, âkil bir akıldır. Âkil ve mâkul olan bütün akıllar Tanrı'da toplanır ve Tanrı bütün bu akılların sudür mahallini oluşturur.⁴⁸ Bu nedenle, hepsinin yönü Tanrı'ya dönüktür. Hakikatte, Tanrı hepsinin fâili ve yaratıcısıdır.

Zihin

Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*'de zihni şu şekilde tanımlar: "Zihin, alışlagelen (el-mutâd) görüşlerin ihtilaf halinde bulunduğu konuda doğru hükmü bulma gücü ve tashih etme kabiliyetidir."⁴⁹ Filozof, bunun, doğru görüşü ortaya çıkarmada mükemmellik olarak tanımladığı "el-cevde"⁵⁰ olduğunu belirtir. Fârâbî, bunu amelî hikmet olarak da tanımlar.⁵¹ O halde, Fârâbî'ye göre, amelî akıl ve amelî hikmet kavramları bir bakıma zihni oluşturan kavramlar olarak ifade edilebilir. Amelî akıl, "umûr"un tecrübesinden ve hissedilen şeylerin uzun uzadıya müşahedesinden, gücümüz nispetinde tercih edilmesi veya kaçınılması gerekeni dikkate almayı insan için mümkün kılan bazı öncüller (el-mukaddemât) elde etmesine vasıta olan bir güçtür.⁵² Bu öncüllerden bazıları, tercih edilmesi veya kaçınılması gereken şeyleri kapsayarak küllî hale gelir. Fakat, diğerleri, insanın müşahede etmediği, üzerinde durmak istediği şeyler için örnek olarak kullanılan münferit ve cüzî önermelerdir. Burada ayırıcı ve doğrulayıcı olarak görev yapan zihin, tecrübelerin artması ve onların hatırda tutulmasıyla bilfiil akıl olur. Şu halde, bilfiil olan bu akıl, her zaman, insanın hayatında tecrübelerin artmasıyla artar. Dolayısıyla, amelî akıl, bir anlamda zihin olarak tanımlanmaktadır.

Fârâbî, zihni, amelî hikmet olarak da ifade etmektedir. Ona göre, amelî hikmet, ister mutluluk olsun, isterse mutluluk elde etmek için gerekli bir şey olsun, insan için büyük bir iyilik, faziletli ve onurlu bir gaye için yapılan herşeyde en mükemmel ve en iyi şeyleri ortaya çıkarma ve mükemmel düşünme gücünü ifade eder.⁵³ Buna bağlı olarak zekâyı ise, "daha küçük bazı iyilikleri elde etmede en üstün ve en iyi olanı mükemmel olarak ortaya çıkarma gücü"⁵⁴ olarak ifade eder. Fârâbî'ye göre, amelî hikmet, aynı zamanda cumhurun akıl olarak adlandırdığı şeydir. Bu güç, bir insanda bulunduğu anda, o

Dietrici, Leiden, 1890, s. 105-106). Bu noktadan sonra, Fârâbî, Aristoteles'e ait olmayan *Theologia (Esulucya)* adlı esere atıfta bulunarak şöyle der: "Bazen ben bedenimden sıyrılıp nefsimle uzun süre başbaşa kaldığım zaman, adeta cisimsiz cevher olurum. Benim dışında var olan her şeyden ilgimi keserek, kendimce iç dünyama dönerim. O zaman bilgi de, bilen de, bilinen de ben olurum. İşte o zaman şerefli bir alemin küçük bir parçası ve faal bir canlı olduğumu anlarım. Bunu kesin olarak anlayınca, zihnimle bu alemden ilâhi aleme yükselirim; orada adeta oraya aitmiş gibi olurum. İşte o zaman bana dillerin anlatmaktan, kulakların işitmekten aciz olduğu bir nur parlar. Ben o nura bürünürüm, gücüm son haddine varınca artık onu taşıyamaz olur ve ben artık düşünce alemine inerim; düşünce alemindeyken o nuru düşünmem engellenir. O zaman akıl alemine yükselen değerli nefis cevheri üzerinde araştırma yapmayı emreden kardeşim Herakleitos'u hatırlarım" (*el-Cem'*, s. 107).

⁴⁸ *Makâlât*, s. 112.

⁴⁹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî* (Siyaset Felsefesine Dâir Görüşler), çev. Hanifi Özcan, İzmir, 1987, s. 58.

⁵⁰ *A.g.e.*, s. 58.

⁵¹ *A.g.e.*, s. 58.

⁵² *A.g.e.*, s. 58.

⁵³ *A.g.e.*, s. 54.

⁵⁴ *A.g.e.*, s. 54.

kişiyi "akıllı" adı verilir.⁵⁵ Dolayısıyla "akıllı" tabiri ile kastedilen şey bir bakıma zihnin kendisi olmaktadır. Zihin, düşündüğü şeyi ortaya koyarken iki prensipten hareket eder. Bunlar; bütün haktan veya çoğunluktan alınmış şeylerle, tecrübe ve müşahede ile elde edilen şeylerdir.⁵⁶

Filozof, zekâyı (sür'at-i intikâl)⁵⁷ da, bir şeyi, zamana bağlı olmayan ve onunla ifade edilemeyen bir süratle veya kısa bir zaman içerisinde, çabukça sezme (hads) mükemmelliği olarak ifade eder. Burada, hem amelî hikmetin, hem de zekîliğin, bir insanın doğuştan getirdiği, tabii kullanışa ihtiyacı vardır.⁵⁸ Yani, doğuştan kazanılan ve tabii kullanım olarak adlandırılan güç olmadan zihin ve zekâ işlem yapamaz. Bu ifadelerden açıkça anlaşılıyor ki, Fârâbî, hem amelî akli, hem de amelî hikmeti zihin olarak tanımlamaktadır. Zihin, bu iki şey yardımıyla doğru hüküm bulma ve tashih etme gücü olarak görev yapar. Filozofun zihinle ilgili olarak vermiş olduğu bu tanım, onun akıl tanımına benzer yakın bir tanımdır. Zira, akıl da, duyular üzerinde hareket ederek bir hüküm verme ve doğrulama işlemi yapmaktadır. Bununla beraber, *el-Cem*'de, zihni akıldan mahiyet itibari ile biraz daha farklı bir anlamda kullanılmaktadır: "Zihin tek tek varlıkları algıladığı zaman onların genel formlarını koruması, toplu halde algıladığında da ayırması, önceden algıladığı varlıkların bozulup dağılan formlarını tekrar elde etmesi ameliyesi, ancak aklın onun üzerine taşması"⁵⁹ ve ona ilhamını vermesi ile mümkün olur. Dolayısıyla burada verilen akıl tanımı *Makâlât er-Refta*'da verilen akıl tanımı ile örtüşmektedir. Bu iki tanımdan hareketle aklın zihin için de ilham kaynağı olduğu ve zihinden başka bir kavrama delalet ettiği söylenebilir.

Sonuç

Netice itibariyle, girişte de değindiğimiz gibi akıl, nefis ve ruh kavramlarının çoğu kere birbiri yerine kullanılması ile bir zihin karmaşasının yaşandığını söylemek mümkün görünmektedir. Ancak Fârâbî ve özellikle *Makâlât er-Refta* perspektifinden baktığımızda bu kavramların birbirleri yerine kullanılmasının, işlevleri itibariyle iç içe geçmiş olmalarından kaynaklanabileceğini düşünmek gerekir. Buna karşın O'nun, işlevleri bakımından bu kavramları ilk defa olarak bu kadar açık ifade ettiğini ve tanımladığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Öyle görülüyor ki, O'nun, *Makâlât er-Refta* adlı eserinde ortaya koyduğu, akıl, ruh ve nefis tanımlarındaki berraklık diğer eserlerinde karşılaşılan bir durum değildir. Zira eserleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde ortak bir akıl, ruh ve nefis tanımından söz etmek pek olanaklı görünmemektedir. Bunun yanında göz ardı edilmemesi gereken bir husus da, aklın yalnızca tanımlarını verdiği *Me'âni'l-'Akl* başta olmak üzere diğer bazı eserlerinde, kendisine ait olmayan bazı tanımların kendisininmiş gibi görülmesinin bu algılamada önemli bir payı olsa gerekir. Bundan başka olarak, zihin kavramı ile ilgili *Fusûlü'l-Medenî* ve *el-Cem*'de verilen tanımlar ise, birbirine daha yakın ve tutarlı görünmektedir. İyimsen taraftan bakıldığında bütün bu farklı ta-

⁵⁵ A.g.e., s. 56.

⁵⁶ A.g.e., s. 59-60.

⁵⁷ A.g.e., s. 61.

⁵⁸ A.g.e., s. 61.

⁵⁹ *el-Cem*, s. 105.

nımların, hem İslam felsefesi açısından hem de Fârâbî açısından zengin bir birikime delalet ettiğini söyleyebiliriz.

Abstract

In this article we deal with four basic concepts in Al-Farabi. These are intellect, soul, spirit and mind. We try to understand what these concepts mean? Especially He gives very clear explanations on intellect, soul, spirit and mind in his works of *Makâlât er-Refla* and *Fusûlü'l-Medenî* than the other works. Although, there are some differences between works of Al-Farabi especially on the terms of intellect, soul and spirit. However, there is very clear similarities on the terms of mind between *Fusûlü'l-Medenî* and *el-Cem'*.

Key Words: mind, soul, intellect, intelligent, emanation.

KAYNAKLAR

- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 1996.
- Davidson, Herbert, *AlFârâbî, Avicenna, And Averroes, On Intellect*, Oxford, 1992.
- et-Tahanevî, *Keşşâf Istılâhâtî'l-Funûn*, Kalkuta, 1862.
- Fakhry, Majid, *Al-Fârâbî, Founder of Islamic Neoplatonism*, Oxford, 2002.
- Fârâbî *Bibliyografyası*, Müjgan Cunbur, İsmet Binark, Nejat Sefercioğlu, Ankara, 1973.
- Fârâbî, *Aristo Felsefesi* (Fârâbî'nin Üç Eseri içinde, çev. H. Atay), Ankara, 1974.
- Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî* (Siyaset Felsefesine Dâir Görüşler), çev. Hanifi Özcan, Izmir, 1987.
- Fârâbî, *Fusûsu'l-Hikem*, nşr. Dietrici, Leiden, 1890.
- Fârâbî, *Kitâb el-Cem' Beyne Re'yey el-Hâkîmeyn Eflâton el-İlâhî ve Aristûtâlis*, nşr. Dietrici, Leiden, 1890.
- Fârâbî, *Makâlât er-Refla fî Usûli İlmi'l-Tabîa*, *Belleten*, c. XV, Ankara, 1951.
- Fârâbî, *Me'âni'l-'Akl*, (Krş. *Risâle fi'l-'Akl*, nşr. Maurice Bouges, 2. Baskı, Beyrut, 1983) nşr. Dietrici, Leiden, 1890.
- Fârâbî, *el-Medînetü'l- Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1990.
- Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Haydarabad, 1927.
- Firuzâbâdî, *Kâmus Tercümesi*, çev. Mütercim Asım, trz.
- Onions, C.T., *The Oxford Dictionary of English Erymology*, Oxford, 1966.
- Walzer, Richard, *Greek Into Arabic*, Oxford, 1962.