

**Fârâbî Felsefesinde Nefsin Yetkinleşme Süreci**  
The Soul's Process of Perfection in al-Fârâbî's Philosophy

**Rıza Tefvik Kalyoncu**

Dr. Öğretim Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi  
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe ABD,  
Asst. Prof., Ibn Haldun University,  
Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy  
rtkalyoncu53@gmail.com

**ORCID:** 0000-0002-0998-8620

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1365248

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 23 Eylül / September 2023

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 11 Aralık / December 2023

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2023

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Kalyoncu, Rıza Tefvik . "Fârâbî Felsefesinde Nefsin Yetkinleşme Süreci". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 2 (Aralık 2023): 1733-1768.  
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1365248>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



## Öz\*

Bu makalede Fârâbî'nin (öl. 950) nefis düşüncesinin yetkinleşme teorisi bağlamında bir okuması yapılmaktadır. Fârâbî'nin nefis teorisi farklı çalışmalarda konu edilmesine ve yetkinleşme konusunun Fârâbî felsefesi bağlamındaki önemi ortaya çıkmış olmasına rağmen, bu konunun Fârâbî'nin anlatısının geneline ve felsefesinin tümüne nasıl yayıldığı fenomenolojik bir yaklaşımla metinler üzerinden detaylı olarak gösterilmiş değildir. Burada fenomenolojik ifadesi ile kasıt, Fârâbî'nin teorisini yine Fârâbî gözlüğüyle onun felsefesinin bütünlüğü içerisinde anlamaya çalışmaktır. Makalenin literatüre yapmak istediği katkı, yetkinleşme konusunun özellikle nefis teorisi ve ilimler tasnifinin temeline nasıl oturduğunu göstermektedir. Bu amaçla Fârâbî felsefesinin bütününe sirayet eden mertebe teorisi vb. konular da yine yetkinleşme ve tecevhür düşüncesi bağlamında irdelenmiştir.

Makalenin temel problemi, Fârâbî'nin nefis teorisindeki yaklaşımlarının nasıl şekillendiğinin yetkinleşme düşüncesi üzerinden tespit edilmesidir. Bu bağlamda makalenin temel argümanı şudur: Fârâbî nefis teorisinde cevherleşme (tecevhür) kavramını öne çıkararak nefsin maddi ve maddi olmayan yönlerini birleştirmekte ve dinamik nefis teorisi olarak isimlendirilmesi gereken bir teori inşa etmektedir. Bu çalışmada öne sürülen iddia ise yetkinleşme düşüncesinin Fârâbî felsefesinin bütününe etki eden ve Fârâbî felsefesinin yorumu ile ilgili olarak temele koyulması gereken bir teori olduğudur. Bu konunun farklı yönlerden incelemesi yapılmakla birlikte bu çalışmadaki ana problem yetkinleşmenin nefis teorisine nasıl sirayet ettiği ve Fârâbî'nin tercihlerini nasıl etkilediğini göstermektir. Bu bakımdan konuyla ilgili Fârâbî metinleri yakın bir okumaya tabi tutularak bu iddia temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu okuma da nefsin madde ile ilişkisi ve ilimler üzerinden yetkinleşmesi bağlamında gerçekleştirilirken nefsin en nihai amacı olarak mutluluk konusu ayrı bir çalışmayı gerektirecek şekilde karmaşık olması nedeniyle dışarıda bırakılmıştır.

---

\* Bu çalışma Prof. Dr. Eşref Altaş danışmanlığında tamamladığımız “Felsefenin Temel Problemleri (Bilgi, Metafizik, Siyaset) bağlamında Fârâbî'nin Kelâm Eleştirisi” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, 2023).

Bu çerçevede çalışmada ilk olarak cevherleşme (tecevhür) düşüncesinin Fârâbî tarafından nasıl kurgulandığı gösterilmektedir. Akabinde de makalede cevherleşmenin akıl üzerinden tasvirine odaklanılmaktadır. Bu genel bağlam içerisinde en yetkin varlık olarak Tanrı düşüncesi dahilinde Fârâbî felsefesinde mertebe teorisi incelenmektedir. Fârâbî'nin kuvve kavramı bağlamındaki açıklamaları da bu kritik kavramın nefsin ve aklın cevherleşmesi sürecinde oynadıkları rol bakımından irdelenmektedir. Zira Fârâbî kuvve kavramının Aristotelesçi anlamını bu kavramı nefsin değişim süreçlerini düzenleyecek şekilde açıklayarak yorumlamaktadır. Bu çalışmada Fârâbî'nin bu yorumunun dinamik nefis teorisi çerçevesinde şekillendiği üzerinde durulmaktadır.

Zira Fârâbî nefsin varlığa çıkış sürecini maddi ve maddi olmayan varlık arasında ara bir varlık olmak bakımından temellendirir. Bu temellendirme Fârâbî'nin düalist ve materyalist insan anlayışları karşısındaki konumunun gözlemlenmesi bakımından önemlidir. Çünkü Fârâbî, ne tam tamına düalist ne de bütünüyle materyalist bir yaklaşımı benimser. Bu çalışmada üzerinde durulan husus bu yaklaşımın Fârâbî'nin nefis teorisine dinamik bir karakter verdiğidir. Diğer taraftan Fârâbî akli yetkinleşmenin ilimler üzerinden gerçekleştiğini de açıkça vurgulamaktadır. Bu bakımdan nefsin akıl gücü üzerinden cevherleşmesi aynı zamanda ilmi bir yetkinleşme olarak tebarüz etmektedir. Fârâbî açısından nutk gücündeki yetkinleşmenin dinamosunu mantık ilmi oluşturmaktadır. Bu bakımdan Fârâbî'nin ilimler tasnifinin temelinde de yetkinleşme düşüncesi görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Fârâbî, Nefs, Akıl, Güç, Yetkinleşme, Cevherleşme

### **Abstract**

This article provides a reading of al-Fârâbî's (d. 950) thought on the soul in the context of the theory of perfection. Although al-Fârâbî's theory of the soul has been the subject of various studies and the importance of the subject of perfection in al-Fârâbî's philosophy has been revealed, how this subject pervades al-Fârâbî's narrative and philosophy in general has not been shown in detail through texts with a phenomenological approach. With phenomenological approach here, the article aims to analyze the problem through al-Fârâbî's lens in reference to his texts. This article seeks to contribute to the

literature to show how the issue of perfection is embedded in the theory of the soul and the classification of sciences. For this purpose, issues such as the theory of degrees, which permeate the whole of al-Fārābī's philosophy, are also examined in the context of the idea of perfection and *tajawhūr*.

The article's main problem is determining how al-Fārābī's approaches in the theory of the soul are shaped through the idea of perfection. In this context, the main argument of the article is as follows: Al-Fārābī combines the material and immaterial aspects of the soul by emphasizing the concept of substantialization (*tajawhūr*) in his theory of the soul and constructs a theory that should be called the dynamic theory of the soul. The claim put forward in this study is that the idea of perfection is a theory that affects the whole of al-Fārābī's philosophy and should be the basis for the interpretation of al-Fārābī's philosophy. Although this issue has been analyzed from different perspectives, this study's main problem is showing how the idea of perfection permeates the theory of the soul and how it affects al-Fārābī's preferences. In this respect, a close reading of al-Fārābī's texts on the subject has been conducted to justify this claim. While this reading is carried out in the context of the soul's relation with matter and its perfection through the sciences, the issue of happiness as the soul's ultimate goal is left out due to its complexity that would require a separate study.

In this framework, the study first shows how al-Fārābī constructs the idea of substantialization (*tajawhūr*). Subsequently, the article focuses on the description of substantialization through the intellect. Al-Fārābī's explanations in the context of the concept of *kuwwa* are also examined in terms of the role this critical concept plays in the process of substantialization of the soul and intellect. This is because al-Fārābī interprets the Aristotelian meaning of the concept of potentiality by explaining this concept in a way that regulates the soul's transformation processes. This study emphasizes that al-Fārābī's interpretation is shaped within the framework of his dynamic theory of the soul.

Al-Fārābī grounds the process of the soul's coming into existence in terms of being an intermediate being between material and immaterial existence. This justification is important in terms of observing al-Fārābī's position vis-à-vis dualist and materialist conceptions of human beings. Al-Fārābī adopts

neither a fully dualist nor a fully materialist approach. The point emphasized in this study is that this approach gives al-Fârâbî's theory of the soul a dynamic character. On the other hand, al-Fârâbî clearly emphasizes that intellectual perfection is realized through the sciences. In this respect, the substantialization of the soul through the intellect also manifests itself as a scientific perfection. For al-Fârâbî, the science of logic constitutes the dynamo of the perfection of the faculty of thinking. In this respect, al-Fârâbî's classification of sciences is based on the idea of perfection.

**Keywords:** Islamic Philosophy, al-Fârâbî, Soul, Intellect, Potentiality, Perfection, Substantialization

### Giriş

Fârâbî kendi felsefi sistemini kurarken aynı zamanda Aristotelesçiliğin ortaya çıkardığı problemlere dair de bir bakış açısı geliştirmektedir. Fakat bu bakış açısının anlaşılması Fârâbî metinlerinin felsefi teoriler bağlamında yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. İşte bu çalışmada Fârâbî'nin nefis teorisi bu teori ile doğrudan ilişkili olan diğer konular da dikkate alınarak ilgili ikincil literatürün kritik bir okumasını yapmak suretiyle irdelenmektedir. Zira her ne kadar ilk başta bütün felsefesi bir Aristoteles yorumu gibi görünüyorsa da Fârâbî'nin kavramsal tercihleri metinler üzerinden takip edildiğinde karşımıza oldukça farklı bir yapı çıkmaktadır. Bu bağlamda makalede izlenen yöntem Fârâbî'yi daha fenomenolojik bir gözlemlerle okuyarak ve onu kendi zihin dünyasını inşa ederek anlamaya odaklanmaktadır.

Kanaatimizce Fârâbî'nin nefis teorisi bu farklılaşmanın tebarüz ettiği yerlerden bir tanesidir. Zira Fârâbî nefis teorisini bilgi teorisine ve hatta siyaset teorisine entegre ederken bunu belirli bir program dahilinde ve bazı teorileri ön plana çıkararak yapmaktadır. Fârâbî açısından nefis dinamik bir mahiyet kazanırken aynı zamanda akıl aracılığıyla kendi zatî özelliklerini koruyan bir varlık haline gelmektedir. Bu makalede Fârâbî'nin bu düşüncesinin eserlerine nasıl sirayet ettiği ilgili metinlerin yakın bir okuması yapılarak gösterilmektedir. Fârâbî'nin nefis teorisi genel hatlarıyla iki noktaya dayanır. Birincisi nefis varlık zeminini ve yetkinleşme sürecini onun cisimsel yapısının oluşturduğudur. İkincisi ise nefis akıl aracılığıyla ve felsefi bilimlerin elde edilmesiyle maddi yapıdan bağımsızlaşma kabiliyetine sahiptir.

Nefsin yetkinleşmesi konusu sadece Fârâbî tarafından ele alınan bir konu değildir. Özellikle İbn Sinâ felsefesinde de bu konunun işlendiği görülür ancak İbn Sinâ'nın katı düalizminin olduğu yerde Fârâbî nefsin maddî ve maddî olmayan yönlerini birlikte alan bir yaklaşıma sahiptir. Diğer taraftan Fârâbî'nin yaklaşımının kendi içerisinde nasıl bir bütünlük arz ettiği ile ilgili çalışmalar eksiktir. Bu bakımdan makale Fârâbî'nin nefis teorisini şekillendiren ana omurganın nasıl görülmesi gerektiği üzerine yoğunlaşmakta ve Fârâbî'nin dinamik nefis teorisi olarak isimlendirilmesi mümkün olan bir yaklaşıma sahip olduğunu ileri sürmektedir.<sup>1</sup>

### 1. Yetkinleşmenin Temeli Olarak Nefs, Akıl ve Cevherleşme (Tecevhür).

Fârâbî nefsin varlık türü ve ispatıyla ilgili olarak Aristoteles'in *De Anima*'da inşa ettiği kurgusunu dikkate alır. Fakat o bu kurgunun yetkinleşme teorisi ile yeniden inşasını yapar.<sup>2</sup> Genel hatlarıyla ifade edilirse, 'nefsin bedenin bir sureti mi yoksa ayrı bir cevher mi?' olduğuna dair tartışmalar Fârâbî'nin nefis teorisinin arka planını oluşturmaktadır.<sup>3</sup> Soyut nefis teorisi

<sup>1</sup> Fârâbî ve İbn Sinâ'nın nefis teorisi arasındaki benzerlik ve farklılar ile ilgili detaylı bilgi için ve konuyla ilgili literatür ile alakalı olarak bk. Enes Taş, *Fârâbî ve İbn Sinâ'da Bireyleşme İlkesi Bağlamında Nefis-Beden İlişkisi* (Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2017), 177-178. İbn Sinâ nefsin özünü maddeden ayrı olarak tanımlarken Fârâbî bu özün maddî bir yöne sahip olduğunu fakat yetkinleşme süreci içerisinde bir değişime uğradığını düşünmektedir. Ayrıca tecevhür kavramının Fârâbî felsefesindeki önemi ile ilgili olarak bk. Philippe Vallat, "L'Intellect Selon Farabi La Transformation Du Connaître En Être," *Noétique et Théorie De La Connaissance Dans La Philosophie Arabe Du IXe Au XIIIe Siècles Des Traductions Greco Arabes Aux Disciples D'Avicenne*, ed. Meryem Sebti ve Daniel De Smet (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2019).

<sup>2</sup> Hatice Umut, "Fârâbî Felsefesinde İnsanlık Mahiyetinin Taşıyıcı Tikelinden Ahlak ve Siyasetin Öznesi Olan İnsana Geçişin Serüveni" *İnsan Nedir?*, ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019). Yazar bu çalışmada insan nedir sorusu çerçevesinde Fârâbî'nin türsel olarak insan ile bireysel olarak insan arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğuna dair açıklamalar yapmaktadır. Bu çalışmada da Fârâbî'nin yetkinleşme teorisi ve nefis teorisi arasındaki ilişki üzerinde durulmaktadır. Fârâbî'nin nefis teorisi ile ilgili olarak Roger Arnaldez, "Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde Nefs ve Âlem," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23(1978): 349-358; Luis Xavier López-Farjeat, "al-Fârâbî's Psychology and Epistemology," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020.

<sup>3</sup> Bu konuyla ilgili olarak Fârâbî felsefesinin arka planı hakkında yorumlar için Peter Adamson, *Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle* (Duckworth, 2003),

karşısında özellikle İskender Afrodiasias ve Themistius gibi *De Anima* yorumcularının ‘bedenin sureti olarak nefis’ teorisi vardır. Nitekim bu tartışmanın İslâm felsefesinde de devam ettiği konuyla ilgili yapılan araştırmalarda tespit edilmiştir.<sup>4</sup>

Bu bağlamda Fârâbî öncesindeki Yeni Eflatunculuk’ta nefsin ontolojik bir ilke olarak tanımlanmasını da dikkate almak gerekir.<sup>5</sup> Zira Fârâbî felsefesinde nefis bir taraftan madde ve cisim ile irtibatlıdır. Fakat diğer taraftan nefis ayrık semâvî akıllar seviyesine yükselme imkanına da sahiptir. Aşağıdaki pasajda nefsin mahiyeti ve kısımları ile ilgili olarak Fârâbî kendi teorisini özetlemektedir. Bu bölümdeki kavramlar ve felsefî teoriler, bu pasaj merkeze alınarak tartışılacaktır.

Fârâbî *Fuşûlün münteze‘a* isimli eserinde nefis konusundaki görüşünü şu şekilde açıklar:

“Cisimlerin bir kısmı yapay bir kısmı ise doğaldır. Yapay olan cisimlere örnek, yatak, kılıç ve cam vb. cisimlerdir. Doğal cisimler ise, insan ve hayvan gibi cisimlerdir. Yapay ve doğal cisimlerin her birisinde madde ve suret bulunur. Madde yapay cisim için, odun yatak için ne işlev görüyorsa o işlevi görür. Suret ise yatak için şekil gibidir ki, dörtgen veya dairevi olabilir. Madde yani odun potansiyel olarak yataktır; sureti almasıyla birlikte fiil olarak yatak haline gelir. Doğal cisim için madde, dört temel elementtir. Suret ise o şeyi o şey yapandır. Doğal cismin cinsleri maddeye; suretleri ise fasıllara benzetilebilir. Nefsin parçaları (eczâ) ve başta gelen güçleri 5 tanedir. Bunlar beslenme,

88. Adamson, *Üsûlücyâ‘* da nefsin bedenle ilişkili olmakla birlikte ayrık bir varlık olduğu tezinin merkezde olduğunu bunun da Arisoteles’in *De Anima* 414a 26’daki “bedenin sureti olarak nefis” tanımından farklılık arz ettiğini ifade eder. Fârâbî felsefesindeki Yeni Platoncu unsurlar hakkında bir değerlendirme için bk. Burhan Köroğlu, “Fârâbî Felsefesindeki Yeni Platoncu Unsurlar Hakkında Bir Değerlendirme,” *10. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Fârâbî*, ed. Ejder Okumuş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019).

<sup>4</sup> Bu tartışmanın İslâm felsefesindeki serencamı ile ilgili olarak bk. Deborah L Black, “Psikoloji: Nefs ve Akıl,” *İslâm Felsefesine Giriş*, çev. M.Cüneyt Kaya (İstanbul: 2005), 339-340. Fârâbî, nefsin maddî mi maddî olmayan bir cevher mi olduğu konusunun felsefenin tartışma alanı içerisinde olduğu ifade eder. Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis*, thk. Muhsin Mahdi (Beyrut: Dâru’l-Mecelleti’ş-Şî‘r, 1961), 114.

<sup>5</sup> *Üsûlücyâ‘: Aristoteles’in Teolojisi*, çev. Cahid Şenel (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), 88.

duyumsama, mütehayyile, istek ve akıl güçleridir. Beslenme, besinler üzerinde faaliyet icra eden güçtür... Duyumsama ise insanlar arasında beş duyu olarak bilinen duyularla idrak eden güçtür. Mütehayyile, duyumsanan şeylerin izlenimlerini, duyumsanan şeylerin kaybolmasından sonra, koruyan ve bu izlenimleri bir kısmı doğru bir kısmı yanlış olacak şekilde birleştiren ve ayıran güçtür. İstek gücü ise, canlının bir şeye yönelmesini sağlar; bir şeye yönelik şevk veya kerahet durumunu meydana getirir; istek (talep), kaçınma (hereb), etkileme (îsâr), uzaklaşma (tecennüb), öfke, rıza, korku, yönelim, kasvet, rahmet, sevgi, nefret, hevâ, şehvet ve nefsin diğer arzuları bu güç sayesinde meydana gelir.

Nâtık güç ise, insanın akletme fiilinin temelini oluşturur. Bu güç aracılığıyla, reviyeye (pratik akıl yürütme) meydana gelir ve ilimler ve sanatlar elde edilir. Bu güç aracılığıyla fiillerin iyi ve kötü olanları birbirinden ayırt edilir. Nâtık gücün pratik ve teorik olmak üzere iki kısmı vardır. Pratik gücün ise mihenî (üretimsel) ve fikrî olmak üzere iki kısmı vardır. Nazarî güç, davranışla ilgisi olmayan varlıkların bilinmesini, üçün tek sayı dördün çift sayı olduğunun bilinmesi gibi bilgileri sağlayan güçtür. Pratik güç ise durumdan duruma göre değişebilen varlıkların bilinmesini sağlar. Mihenî güç, marangozluk, çiftçilik, tıp gibi pratik sanatların bilinmesini sağlar. Fikrî güç ise bir şey istendiği zaman onun yapılmasının mümkün olup olmadığı ve nasıl yapılabilceği üzerinde düşünen güçtür.”<sup>6</sup>

Yukarıdaki pasajda da görüldüğü üzere, Fârâbî, nefsin maddi yapısından başlar ardından aklın fiillerine geçer. Bu alıntıda Fârâbî genel bir nefis tasviri yapar. Bu tasvir Fârâbî'nin dinamik nefis teorisinin anlaşılabilmesi için önemlidir.<sup>7</sup> Fârâbî'ye göre nefis, başlangıcı itibariyle maddeye bağımlı olmasına

<sup>6</sup> Fârâbî, *Fuşûlün münteze 'a*, thk. Fevzî Mitrî en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1971), 26-30.

<sup>7</sup> Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect* (Oxford University Press, 1992), 5. Davidson, Fârâbî'nin yöntemiyle alakalı olarak geliştirdiği teorisinde, Fârâbî'nin Aristoteles'in veya yorumcuların görüşlerinden farklılaştığı noktaların “kayıp bir yorum geleneğinden” kaynaklandığını ifade etmektedir. Halbuki Câbirî gibi araştırmacılar, Fârâbî'nin Aristotelesçi dünya görüşüne bağlı olmakla birlikte bu dünya görüşünü yeni bir kültürel ve felsefi bağlamda inşa ettiğini, haklı olarak, ileri sürmektedir. Câbirî'nin Fârâbî ile ilgili değerlendirmeleri için Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap- İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi, 2001), 523.



rağmen cisimden ayrılma ve cisimsel varlığı aşma kabiliyetine sahiptir.<sup>8</sup> Madde ve suret arasındaki ilişki nefis ve beden arasındaki ilişkinin temelini oluşturur. İnsani nefis hayvani nefsten farklılık arz eder. Başlangıç itibarıyla insani ve hayvani nefislerin tümü maddeye bağımlı olmaları bakımından ortaktırlar. Bu ortaklığa karşın insani nefsi hayvani nefsten ayıran nâtika gücünün varlığı, semâvî güçler ve faal akıl mertebesine yaklaşabilmesidir.<sup>9</sup>

Bu çerçevede nefsin varlık türüyle ilgili temel problem insani nefsin nasıl olup da hem ayrı bir varlık hem de maddeye bağımlı bir varlık olarak görüldüğüdür. Bu ayrım Fârâbî'nin yetkinleşme teorisinin bütününe etkileyen önemli bir ayrımdır. Zira 'dinamik nefis teorisi' olarak isimlendirdiğimiz Fârâbî'nin nefis teorisi, maddi olandan maddi olmayana geçişi mümkün görmesi nedeniyle insani yetkinleşmeyi temellendirme imkanına sahiptir.<sup>10</sup> Nefsin varlık zemini madde olsa da nefis ile maddenin etkileşiminde semâvî güçlerin rolü vardır. Semâvî güçler maddedeki yetkinliğin farklı oranlarda tekabül etmesini sağlamaktadır. Bu da yine maddedeki karışımın kompleks yapısına göre olmaktadır. Örneğin insanın karışımı en kompleks olduğu için semâvî güçlerin etkisinden aldığı feyiz de bu oranda olmaktadır. Zira suret faal akıldan maddedeki duruma uygun olarak gelmektedir. Nefis ve madde ilişkisinin dinamik yapısı ve maddenin güçlerinin ortaya çıkışında semâvî güçlerin etkisi ile ilgili olarak Fârâbî aşağıdaki pasajda ayrıntılı bir anlatım sunar.

“Böylece, önce unsurlar ortaya çıkar; sonra, onlarla aynı cinsten olup onlara yakın olan buharlar ve bulut ve rüzgâr gibi bunların sınıfları arasında yer alanlarla havada ortaya çıkan diğer şeyler ve yine onlarla aynı cinsten olup

<sup>8</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 214. Yer yer MF olarak kısaltılacaktır.

<sup>9</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, thk. Ali Bû Mulhim (Mektebetü'l-Hilâl, 1994), 23-25. Yer yer SM olarak kısaltılacaktır.

<sup>10</sup> Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 79- 80. Aydın, Fârâbî'de insani varlık sahasının maddi yapıya dayanmakla birlikte, farklı faktörlerin etkisi altında bilinç düzeyinin ortaya çıkmasıyla meydana geldiğini ileri sürer. Aydın, insanda tabii olan ile akli olan arasında farklılaşmayı, tabiat varlığı olarak insan ve irade varlığı olarak insan şeklinde bir ayrım üzerinden incelemektedir. Yetkinleşme konusunun Fârâbî felsefesindeki birleştirici rolü için Fatih Aydın, “İdeal İnsan Kimdir? Fârâbî Merkezli Bir Okuma” *Din Bilimleri*, 20/2 (2020): 991-1013.

yerin çevresinde, altında, suda ve ateşte bulunan şeyler ortaya çıkar. Unsurlarda ve bu diğer şeylerin her birinde (a) özellikleri/ doğaları harici bir muharrike ihtiyaç duymaksızın kendileri için ve kendileriyle var olmak olan şeylere doğru kendiliğinden hareket etmelerini sağlayan birtakım güçler ve (b) bazısının bazısında etkide/ fiilde bulunmasını sağlayan birtakım güçler ve (c) bir kısmının diğer bir kısmının etkisini/ fiilini almasını/ kabul etmesini sağlayan güçler ortaya çıkar. Sonra, semâvî cisimler onlara etki eder ve onların bazısı da bazısına etkide bulunur. Sonuçta söz konusu fiillerin/etkilerin bu yönlerden bir araya gelmesiyle (bir kısmı birbirinden) farklı ve birbirine zıt olmayan ve (bir kısmı ise birbirinden) farklı ve birbirine zıt olan pek çok karışım ve imtizaç sınıfı ile pek çok büyüklük/ "mekâdir" meydana gelir."<sup>11</sup>

Pasajda irdelendiği üzere cisimsel olarak insanın da dahil olduğu ay altı varlık âleminde öncelikli olarak unsurlar ve temel elementler var olmaktadır. Temel elementleri takiben güçler ortaya çıkar. Bu güçler, gerek hayvani gerekse de insani nefsin maddi temelinde meydana gelen nefis güçleridir. Maddi özelliklere göre farklılaşan güçlerin ardından bu maddi etkileşim üzerinde, semâvî cisimlerin etkisi söz konusu olur.<sup>12</sup> Semâvî cisimler maddeden farklıdır. Bu nedenle de semâvî cisimlerin etkisi maddede farklılık yaratır.<sup>13</sup> Diğer taraftan 'imtizaç', insani nefsin oluşumunu ilgilendirmesi bakımından yukarıdaki pasajdan hareketle üzerinde durulması gereken bir kavramdır. İmtizaç, maddi unsurlar arasındaki niteliklerin belirli bir karışımından meydana gelir; maddidir ve farklı güçlerin oluşumuna etki eder.<sup>14</sup> İmtizaç ve tabiat, nefsin cevherleşme (tecevhür) sürecinin zeminidir.<sup>15</sup>

Özet olarak madde ve cisim nefsin yetkinleşme sürecinin zeminini teşkil etmesi bakımından birinci basamaktır. İnsani nefsin oluşumu, diğer canlıların

<sup>11</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fîzîla*, 114.

<sup>12</sup> Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, 48.

<sup>13</sup> Damien Janos, *Method, Structure and Development in al-Fârâbî* (Leiden: Brill, 2012), 116- 119. Ay altı âlem ile ay üstü âlem arasındaki ilişki Fârâbî'nin insani nefis teorisinde de kendisini gösteren bir ilişki olmakla birlikte daha çok Fârâbî metafiziğini ilgilendirmesi nedeniyle burada üzerinde durulmamaktadır.

<sup>14</sup> Umut, "Fârâbî Felsefesinde İnsanlık Mahiyetinin Taşıyıcı Tikeliinden Ahlak ve Siyasetin Öznesi Olan İnsana Geçişin Serüveni", 311- 312.

<sup>15</sup> Umut, "Fârâbî Felsefesinde İnsanlık Mahiyetinin Taşıyıcı Tikeliinden Ahlak ve Siyasetin Öznesi Olan İnsana Geçişin Serüveni", 313.

nefslerinin oluşumundan farklı olarak başlangıcı itibariyle daha karmaşık bir yapı arz eder. Bu karmaşık yapı, başlangıç bakımından düşünüldüğünde cisimden bağımsız değildir. Gerek insani gerekse de hayvani nefste fiil haline gelme suret aracılığıyla mümkün olur. Hayvani nefsin fiil ve yetkinlik hali sadece hareket ve duyulardan sağlanan idrak ile mümkündür. İnsani nefsin fiil haline gelmesi, insani nefsin suretleşmesini ve akabinde cevherleşmesini sağlayan nâtika gücü aracılığıyla mümkün olmaktadır. Diğer taraftan nâtika gücü maddedeki eksiklik sebebiyle yetkinleşmek için faal aklın feyzine ihtiyaç duyar.<sup>16</sup> Faal akıl sürekli feyiz halinde olduğu için nefis akıl aracılığıyla girdiği yetkinleşme sürecinde bu feyzden pay alarak yetkinleşir. Dolayısıyla nefsin yetkinleşmesinin bir iradi bir de faal aklın feyzine bağlı olan iki boyutu vardır.

*Aristoteles Felsefesi* eserinde Fârâbî, yetkinleşme teorisini, insanın maddi yapısı ve insani nefsin canlılıktan gelen gereksinimlerini takiben ilimler, sanat ve akli kabiliyetlerle gelişen nâtika gücünün varlığı ile temellendirir.<sup>17</sup> Fârâbî *Aristoteles Felsefesi*'nin girişinde yetkinleşme teorisinin temel zeminini şu şekilde açıklar:

“Aristoteles, insanın kemâlini, Platon’un gördüğü gibi görmüş hatta daha da ötesine gitmiştir. Zira bu konu, kendi kendisine açık olan bir şey olmadığı ve hakkında kesinlik bildirecek bir burhan getirmek mümkün olmadığı için Eflatun’un başladığı yerden başlamayı uygun görmüştür. Bunun sonucunda da çoğunluğun başlangıçtan beri arzulanan iyilikler olarak gördükleri ve başka taleplerin öncelemediği ilk taleplerin (maflûbât el-uvel) dört kısma ayrıldığını düşünmüştür. (i) beden sağlığı, (ii) duyuların sağlığı, (iii) bu ikisinin sağlıklı olmasını sağlayacak şeylerin ayırımına (temyîz) dair bilgi, (iv) bu üçünün sağlıklı olmasını sağlayacak davranışları meydana getirme gücü. İşte bilinme-

<sup>16</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 119-131; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 52-72; Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect*, 68.

<sup>17</sup> Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis*, 59. Aristoteles ve Eflatun felsefesi metinlerinin Fârâbî felsefesi dahilindeki önemi için Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 2001), 4. Yetkinleşme teorisi ve Aristoteles Felsefesi eseri arasındaki ilişkinin bu eserde bilimlerin anlatımı üzerinden kurulması ile ilgili olarak Charles Butterworth, “Alfarabi’s Goal: Political Philosophy, Not Political Theology” *Islam, the State, and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 59.

si zorunlu olan faydalı bilgi budur. Her şeyden önce teşvik edilen, zorunlu olan ve fayda veren çalışma da işte böyle bir çalışmadır. Bu çalışma, ister sözlü isterse de fiili olsun insanın sadece kendisi için olabilir ya da kendisi için olan fakat başkası tarafından yapılan bir çalışma olabilir ya da kendisinin başkası için yaptığı bir çalışma olabilir... diğer taraftan insanda bu dört şeyle alakası olmayan ve sadece bilinmekle meydana gelen bir durum vardır. İnsan bu tarz bilgilere ulaştıkça ve bunlar hakkında kesinliğe yaklaştıkça, haz ve mutluluğu artar. İdrak ve bilgisine sahip olduğu şeyin varlığı daha mükemmel oldukça onun idrakinden alacağı lezzet ve haz da artar.”<sup>18</sup>

Bu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla insani yetkinleşme insanın varlığını sürdürmeye yönelik bilgilerin elde edilmesiyle mümkün olur. Akabinde insana en yetkin suretleri kazandıracak bilgiler gelir. Bu bilgiler Fârâbî’ye göre nefsin bedensel yapısının üzerine eklenerek kazandığı salt teorik ve ‘yaşam üstü’ bilgilerdir ve yetkinleşmenin en önemli ayağını oluştururlar.<sup>19</sup>

Fârâbî’ye göre insani nefsin diğer nefis sahibi canlılardan ayrıldığı nokta akıldır. Akıl cevherleşme sürecinin sonunda nefsten bağımsız hale gelir.<sup>20</sup> Bu bağımsızlaşma nasıl gerçekleşmektedir? Fârâbî açısından düşünüldüğünde, akıl ve nefis ilişkisi örneğin hayal gücünün ya da arzu gücünün nefis ile ilişkisi gibi midir? Bu sorunun cevaplanması, akıl ve nefis arasındaki ilişkinin tespit edilebilmesi için bazı temel kavramların açıklanması ve Fârâbî felsefesinde bütün ilimlerin ve sanatların akli yetkinleşme bağlamında yorumlandığının açığa çıkarılması gerekmektedir.

Akıl ile nefis ilişkisinin tespit edilebilmesi Fârâbî metinlerinin birlikte ele alınması ile mümkündür. Özellikle Fârâbî’nin *Aristoteles Felsefesi* ve *Mutluluğun Kazanılması* ve *Akıl Risalesi* eserlerinde temel olarak ve diğer ana eserlerinde de belirgin olarak görüldüğü üzere aklın ve dolayısıyla nefsin tecevhür etmesi ve yetkinleşmesi nefste ilimlerin meydana gelmesi ve nefsin salt suretsel bir yapı arz etmesiyle mümkün olmaktadır.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis*, 56-59.

<sup>19</sup> Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, 158-164.

<sup>20</sup> Fârâbî, *Risâle fi’l-‘akl*, thk. Maurice Bouyges (Beyrut: Matba’atü’l Katolikiyye, 1937), 18-20.

<sup>21</sup> Fârâbî, *Tahşîlü’s-sa’âde*, thk. Ca’fer Âl Yasin (Dâru’l-Endelüs, 1983), 24-35.

Bu süreçte her varlık fiil haline gelebilmek için kendi yetkinliğini gerçekleştirmek durumundadır. Diğer taraftan, nefsteki yetkinleşmede her gücün kendisine göre bir yetkinlik durumu vardır. Örneğin, duyumsama gücünün yetkinliği duyumsama fiilini icra etmektir. İnsani nefsin yapısı ile hayvani nefsin yapısı, akıl dışındaki güçlerde ortaktır. Fakat akli yetkinleşme insani nefsin yetkinleşmesini diğer canlıların yetkinleşmesinden farklılaştıran kısımdır.<sup>22</sup> Bu çerçevede nefis akıl ilişkisini tespit etmek için başvurulacak kavramlar: *heyet*, *güç* (*kuvve*) ve *parça* (*cüz*) ve *ilke* (*mebde*) kavramlarıdır.<sup>23</sup>

Akıl, Fârâbî'ye göre ilk aşamada, bir heyet (yapı- yatkınlık) olarak bulunmaktadır.<sup>24</sup> Bu yatkınlığın temelinde ve oluşumunda insani nefsin yukarıda işaret edilen kendisine has imtizaç durumu ve semâvî nefslerin ay altı âlemdeki varlıklara etkisi bulunmaktadır. Bir heyet olması bakımından insani akıl, Fârâbî'nin kullanımında aklın dış dünyadaki suretleri almaya uygun bir yapıya sahip olması ve ilk makul bilgileri potansiyel olarak barındırması anlamlarına gelir.<sup>25</sup> Heyet kavramının nefis teorisinde hangi fonksiyonu icra ettiği ile ilgili olarak Fârâbî'nin *Kategoriler* kitabında açıklamaları bulunmaktadır.

“Meleke ve hal, nefsteki her biçim [durum- heyet] ve nefis sahibi varlık olması bakımından nefis sahibi varlıktaki her biçimdir. Nefsteki biçimlerden bazıları irade ve alışkanlıkla elde edilen iken -ki bunlar bilimler, sanatlar, huylar ve onların yolunu izleyenlerdir-, bazıları doğal olanlardır- ki bunlar da örneğin ilk öncüllerin bilgisi ve insan ve çoğu hayvanın fitraten sahip olduğu huy-

<sup>22</sup> Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis*, 62

<sup>23</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 138- 140; Fârâbî, *Risâle fi'l-'aql*, 8-10; Fârâbî, *Fuşûlün münteze'a*, thk. Fevzi Mitri en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971), 50-51.

<sup>24</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 160; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 73- 74. Fârâbî burada başlangıç aşamasında insan aklın 'makullerin izlenimlerini almaya elverişli maddede meydana gelen bir yapı (heyet)' olarak tanımlamaktadır. Heyet kavramının farklı bir değerlendirmesi için Umut, “Fârâbî Felsefesinde İnsanlık Mahiyetinin Taşıyıcı Tikelinden Ahlak ve Siyasetin Öznesi Olan İnsana Geçişin Serüveni”, 303; Davidson, Fârâbî'nin heyet (disposition) kavramına yüklediği anlamın onu İskender Afrodiasias'ın akıl teorisine yaklaştırdığını ifade eder. Davidson'a göre Fârâbî de İskender gibi maddi yönüyle akli bir zat olarak tanımlamamaktadır. Davidson, *Theories of Intellect*, 49. Fakat Davidson'un bu yorumu Fârâbî'nin teorisinin farklı yönlerini dikkate almadığı için şüphe ile karşılanmalıdır.

<sup>25</sup> İnsani aklın bu ilk durumunu bir tür 'yönelimsellik' olarak tasvir eden bir yaklaşım için Richard C. Taylor, “Abstraction in al-Fârâbî” *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80 (2007): 151-168.

lar gibi insanın fitratındaki doğal bilgilerdir-. Aynı şekilde, bazı örümcek türlerinde bulunan örgü sanatı gibi, diğer hayvanların çoğunda bulunabilen doğal sanatlar da böyledir. Nefs sahibi varlığın nefis sahibi varlık olması bakımından sahip olduğu biçimler, sağlık ve hastalık gibi olanlardır. Bunların tümüne ortadan kalkmaları zor olacak kadar yer ettiklerinde “meleke”, yer etmeyip kalkmaları kolay olduğunda “hal” denir. Aristoteles bilimlerde bazen yer etmiş olanlar hakkında da yer etmemiş olanlar hakkında da “hal” ismini kullanır. Bu sanki onları kapsayan bir cinstir ve cinsin iki türünden biri “meleke” ismi ile diğer türü ise cinsinin ismi ile isimlendirilmiştir.”<sup>26</sup>

Yukarıdaki pasajda da görüldüğü üzere, heyet kavramı insani nefsteki her türlü yapıyı ifade etmek için kullanıldığı gibi nefsin değişim potansiyelini barındırmasına da işaret etmektedir. Nefsin kabiliyet ve durumları, iradi ve tabii olmak üzere iki ana kategoride incelenmektedir. Burada tabii ve iradi heyet arasındaki ayrıma göre, insani yetkinleşmenin temelini oluşturan ilk bilgiler tabii heyetler arasında değerlendirilmektedir.<sup>27</sup> Diğer taraftan nefsin dinamik yapısını ispat edecek şekilde Fârâbî, nefsin meleke ve hallerinin temelinde de bu tabii heyetlerin bulunduğunu ifade etmektedir. Bu nedenlerden ötürü, heyet kavramı göz önüne alındığında, insan aklının nefste doğal bir yapı olarak bulunduğu ortaya çıkar. Bu doğal yapının üzerine iradi heyetler inşa edilir ve insani yetkinleşme süreci devam eder.<sup>28</sup> Bu inşa sürecinin diğer bir temel özelliği bilgi üzerine kurulmasıdır. Her ne kadar felsefi ve burhani ilimler yukarıda üzerinde durulan tabii heyetlere bağlı olarak gelişse de tabii heyetlerin dışarıdan bir etki olmaksızın iradi heyetlere dönüşmesi imkansızdır. Heyet kavramı bu durumda da açıklayıcı bir rol üstlenmektedir. Fârâbî, heyûlânî yahut bilkuvve (potansiyel) akıl olarak isimlendirilen aklın dış dünyadaki izlenimleri kendisinde toplama kabiliyetine sahip olan akıl olduğunu ifade eder.<sup>29</sup> Bu kabiliyet insani aklın tabii bir heyet olmasının ya-

<sup>26</sup> Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik*, çev. Ali Tekin (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 27.

<sup>27</sup> Aydın, *Fârâbî’de Tanrı İnsan İlişkisi*, 81- 82. Burada insani alanın temelde tabii ve iradi olmak üzere iki kısma ayrıldığı, tabii alanın nefse, iradi alanın ise akla tekabül ettiği üzerinde durulmaktadır.

<sup>28</sup> Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, 160-168.

<sup>29</sup> Heyûlânî aklın mahiyetine dair tartışmalar Fârâbî felsefesinde merkezi bir konum teşkil etmemektedir. İslâm felsefesi dahilinde bu konuyla alakalı olarak ayrıntılı tartışmalar İbn Rüşd tarafından yapılmıştır. Themistius ve İskender bu konuyla ilgili olarak iki farklı yo-

nında aynı zamanda iradi bir heyete dönüşebilmesiyle alakalıdır. Faal aklın aydınlatması yardımıyla bu kabiliyet fiil haline dönüşür.<sup>30</sup>

İnsani yetkinleşmenin ilk basamağı, aklın, diğer nefis yetilerinden farklı olarak, maddi karışım ve semâvî desteğin de etkisiyle izlenimleri (rusûm) kendisinde toplayabilme kabiliyetidir. Fârâbî'nin bu tasviri, arkasında birçok süreci barındırmaktadır. Yukarıda işaret edildiği üzere heyûlânî aklın maddede meydana gelmesi nedeniyle aklın maddi bir varlık olduğu izlenimine kapılmak mümkün olabilir. Fârâbî'nin nefsin beden ile ilişkisinde öne sürdüğü gibi, akıl, nefsin diğer güçlerinden farklı olarak fonksiyonunu icra edebilmek için herhangi bir yardımcıya veya organa ihtiyaç duymaz.<sup>31</sup> Akıl başlangıç itibarıyla maddede bulunmasına rağmen, aklın madde ile olan ilişkisinin bir yardımcı veya yönlendirilme ilişkisi olmaması nedeniyle onun soyutlamanın temelini oluşturmasında bir engel bulunmamaktadır. Bu durumda akıl ile nefis arasındaki ilişki nasıl gerçekleşecektir? İlk olarak nefsteki duyumsama, tahayyül vb. güçler aracılığıyla gelen veriler insani nefste birikir. Aklın doğa itibarı ile sahip olduğu fiiller aracılığıyla bu verilerle karşılaşması sonucunda yetkinleşmenin ve akletmenin zemini oluşur. Diğer bir deyişle Fârâbî'nin yukarıda işaret edilen 'akledilirlerin izlenimleri' (*rusûmu'l-ma'kûlât*) ifadesiyle kastettiği, henüz suret haline gelmemiş ve duyuusal eklentilerden ayrılmamış

---

rum geleneğinin başlangıcını temsil etmektedirler. İskender bilkuvve akli insan organizmasındaki bir potansiyel olarak görme eğilimindeyken, Themistius, bilkuvve akli ayrık bir varlık olarak görmektedir. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect*, 9. Bu konuyla ilgili olarak Fârâbî'nin faal akıl teorisini Themistius ile ilişkilendirerek inceleyen bir çalışma için William Craig Streetman, "al-Fârâbî's Interpretation of Aristotle's Theory of Intellect" (University of Kentucky, Doktora Tezi, 2011).

<sup>30</sup> İnsani aklın yetkinleşmesinde faal aklın da bir rolü olduğu Fârâbî'nin ifadelerinde görülmektedir. Fakat faal aklın rolü insani aklın yapısı meselesiyle doğrudan alakalı değildir. Zira faal akıl, Fârâbî sisteminde daha çok dış dünyadaki nedensellik alanını mümkün kılan, Plotinosçu kozmik ve ontolojik bir ilke olan aklın fonksiyonunu icra etmektedir. Bu nedenle, Fârâbî sisteminde faal aklın ontolojik konumuna yükselmek bir ideal olarak görülmesine ve faal aklın aklın ve dolayısıyla nefsin yetkinleşme basamaklarında aktif olarak rol almasına rağmen insani aklın mahiyeti konusundan ayrı olarak ele alınması gerekmektedir. Fârâbî'nin faal akıl teorisinin, Aristoteles yorumcuları dahilinde bir değerlendirilmesi için Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect*, 50- 53. Heyet kavramının 'yatkinlik' olarak tasviri için Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 82

<sup>31</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 136.

halde bulunan fakat aklın doğasında bulunan fiiller ve yatkınlıklar aracılığıyla işlenmesi ve dönüştürülmesi mümkün olan verilerdir.

Bu bağlamda Fârâbî'ye göre, akıl, duyumsama gücünden farklıdır. Duyumsama gücünün bedensel yardımcıları, kullandığı organlar ve yardımcı olduğu daha üst nefis güçleri bulunmaktadır. Fakat akılda böyle bir durum söz konusu değildir. Fârâbî kuvve kavramının, imkân, güç yetirme (istitâ'), kudret kavramlarıyla eş anlamlı olarak kullanıldığını söyler.<sup>32</sup> Fârâbî'ye göre kuvve kavramı, nefsin fiil icra etmeye yönelik etkinliğinin ilkesi anlamına gelir.<sup>33</sup> Nefsin duyumsama, tahayyül vb. kuvvelerinin hangi fiillerin ilkesi olduğu, akıl gücüne kıyasla daha açıktır.

Aklı kendisindeki ilk bilgiler sayesinde duyumsama, tahayyül vb. güçlerde bulunmayan bir doğaya sahiptir. Tüm bu bilgilerden çıkan sonuç, insani aklın, ilk bilgilere sahip olması ve bu bilgilerin iradi bir dönüşümle bilimler haline gelebilmesi bakımından bir heyet; bilginin temelinde bulunan ilke ve bilgi edinme kabiliyeti olması bakımından kuvve olarak isimlendirilmiştir. Bu sonuç, kuvve ve heyet kavramları aklın nefis ile ilişkisi bakımından incelendiğinde ortaya çıkar. Fakat aklın yukarıda da ifade edildiği üzere nefsin diğer kuvvelerinden bağımsız bir doğası vardır. Burada kastedilen aklın bütünüyle nefsten ayrı olması değil, nefsteki diğer güçlerden farklı olarak nefsin yetkinleşmesine zemin oluşturacak kendine özgü fiillere sahip olmasıdır. Zaten Fârâbî'nin ifade ettiği husus, nefsin akıl aracılığıyla tamamen aklî bir hüviyet kazanması ve nefsin doğasının diğer yönlerinin bütünüyle akıl tarafından koordine edilmesidir. Bu doğa, Fârâbî'nin eserlerinde iki cihetle kendisini gösterir. Birinci cihet, yukarıda da işaret edilen bütün bilgilerin temeli olması

<sup>32</sup> Shukri Abed, Ilai Alon, *al-Fârâbî's Philosophical Lexicon*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 2/382.

<sup>33</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 90. Buradaki açıklamaya göre, kuvve henüz suret kazanmamış durumda olan maddeye işaret etmektedir. Kavramın nefsin kuvveleri bağlamında kullanımı ise, cisimde meydana gelen ve kendisi için meydana geldiği fiili icra etme potansiyelini barındıran, fiilin ilkesi anlamındadır. Aristoteles *Metafizik*'te kuvve kavramını şu şekilde açıklar: "Güç, şu anlamlara gelir: 1) Bir başka varlıkta veya bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bulunan, hareket veya değişimin ilkesi... Güç, genel olarak bir başka varlıkta veya bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bulunan, değişim ve hareketin ilkesidir." Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010), 1019 a 15-30.



bakımından aklın doğasıdır. Burada kastedilen ilk bilgilerin potansiyel olarak akılda bulunması ve aklın ilk bilgileri elde etmeye yönelik bir yatkınlık olarak tanımlanmasıdır. İkinci cihet ise, Fârâbî'nin *Mutluluğun Kazanılması* ve *Kitâbü'l-Burhân*'da üzerinde durduğu aklın kendisine mahsus fiillere sahip olmasıdır.<sup>34</sup> Fârâbî'nin akıl teorisinin aklın fiileri ile alakalı olarak daha geniş bir kapsamı vardır. Zira özellikle ahlak ile ilgili eserlerinde Fârâbî bilgi ve davranış olmaksızın ahlaki yetkinleşmenin gerçekleşmeyeceğini ifade eder. Buradaki ahlaki yetkinleşme aynı zamanda insani nefsin yetkinleşmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla insani nefsin yetkinleşebilmesi, aklın kendi doğasından getirdiği ve bütün ilimlerin temeli olan ilk bilgilerin ve aklın bütün bilişsel faaliyetlerinin kendilerine ayrılan sahada faaliyet icra etmeleri yoluyla mümkün olur. Aklın gerçek doğasını ve insani varlık alanının temel bilişsel fiillerini içeren, nutk, fikr, reviyeye, temyiz fiilleri de bu bağlamda önemlidir. Bu kısımda aklın ontolojisi ve nefisle ilişkisi bağlamında yukarıda da işaret edilen diğer bir önemli kavram olan parça kavramının incelemesine geçebiliriz.

Fârâbî, *Akıl Risalesi* isimli eserinde, aklın tanımlanması ve nefis ile ilişkisi hakkında tespitler yapar ve akı, nefsin bir parçası olarak isimlendirir.<sup>35</sup> Bu isimlendirme, akıl ve nefis arasındaki ilişkinin yukarıdaki kavramlar dışındaki bir yönünü ifade eder. Zira akıl, nefsin bir parçası olmakla birlikte aynı zamanda kendi doğasına sahiptir ve insani nefsin cisimsel olmayan yapısını oluşturur. Akıl ve nefis arasındaki ilişkinin parça bütün açısından nasıl değerlendirileceği problemi, Aristoteles tarafından şu şekilde tartışılır:

“Belli ki [nefsin] tanımının (logos) birliği, şeklin tanımının birliğiyle aynı tarzda. Zira üçgen ve türevlerinin dışında şekil olmadığı gibi saydıklarımızın dışında da [nefs] yoktur. Şekillerin hepsine uyan ortak bir tanım olsa, bu tanım hiçbir şekle özgü olmaz, saydığımız [nefsler] için de benzer bir durum söz konusudur. [Nefs] konusundaki durum şekiller konusundaki durum ile oldukça yakındır. Şekillerde de [nefs] sahibi olan varlıkta da sonraki öncekini

<sup>34</sup> Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, 65; a.mlf., *Kitâbü'l-Burhân*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (Klasik Yayınları, 2012), 6-7; a.mlf., *Risâletü't-tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, thk. Sahbân Halîfât (Amman: Menşûrât Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1987), 185

<sup>35</sup> Fârâbî, *Risâle fi'l-'aql*, 12

gücül halde içerir, [nefsin] duyumsayan kısmı da beslenen kısmı gücül halde içerir.”<sup>36</sup>

Bu pasajda üzerinde durulan konu, nefsin tanımı meselesidir. Fakat akıl ve nefis ilişkisi<sup>37</sup> bağlamında pasajın yeri, bütün canlıların ilkesi olması bakımından nefsin nasıl tanımlanacağından çok, insani nefsin tanımı ile alakalıdır. Zira insani nefsi diğer canlıların nefsinden ayıran Fârâbî'nin tıpkı nefsin diğer parçaları gibi bir parça olarak isimlendirdiği 'akıl' gücüdür. Bu noktada, akıl kavramıyla aynı veya yakın anlama gelecek şekilde kullanılan 'nâtık güç' vb. kavramların dikkate alınması da durumu değiştirmemektedir. Nefis akıl ilişkisinde parça kavramının ne anlama geldiği ile ilgili olarak Aristoteles'in açıklamaları göz önünde bulundurulabilir. Aristoteles'e göre parça kavramı dört farklı anlamda kullanılır. (i) Bir niceliğin herhangi bir anlamda kendisine bölünebileceği şey, örneğin iki üçün bir parçasıdır. (ii) formun kendilerine bölünebileceği şeyler onun parçaları olarak adlandırılırlar. Bundan dolayı türler cinsin parçaları olarak adlandırılırlar. (iii) Tunç küre ifadesinde form ve açılış kürenin parçalarıdır. (iv) Tanımın öğeleri de bütünün parçalarıdır.<sup>38</sup>

Fârâbî ise suretin varlığını üçe ayırır: duyuşal suret, akli suret ve cisimsel suret. Buradaki üçlü ayırım, aklın yapısı ve bilginin oluşumu açısından merkezi bir ayırımdır. Zira bilginin akılda meydana gelişi, cisimsel suretin duyuşal suret aracılığıyla alınarak ortak duyu ve tahayyülden geçerek bütünüyle akli soyutlamanın yapıldığı nâtık gücüne ulaşmasıyla mümkün olmaktadır.<sup>39</sup>

Bu bilgiler ile nefsin tanımıyla ilgili yukarıdaki ifadeler ve nefsin bir suret olduğu birlikte düşünüldüğünde, akıl ile nefis arasındaki ilişki, nefis ve nefsin diğer güçleri arasındaki ilişkinin aksine, tıpkı suretlerin kendilerine bölünebilecekleri parçalar arasındaki ilişki gibidir. Zira yorumcular arasında da tartışmalara yol açan, “tabii cismin ilk yetkinliği”<sup>40</sup> veya “bedenin formu”<sup>41</sup> ta-

<sup>36</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün, Y.Gurur Sev (Pinhan Yayıncılık, 2018), 414b19-25. Çeviride ruh kavramı kullanılmış olmasına rağmen nefis şeklindeki düzeltme tarafımızdan yapılmıştır.

<sup>37</sup> Akıl nefis ilişkisi ile ilgili olarak Aristoteles, *Ruh Üzerine* 429a10.

<sup>38</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1023b 10- 25.

<sup>39</sup> Fârâbî, *Mesâil suile 'anhâ, Resâil Fârâbî*. thk. F. Dietrici. Leiden, 1890, 97

<sup>40</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a11 19. Fârâbî bu tanımı Aristoteles felsefesini kendi felsefi sistemi açısından yorumladığı, *Aristoteles Felsefesi* isimli eserinde zikretmektedir. Fârâbî,

nımlamaları, her ne kadar bedene bağlı olsa da nefsin bir suret olduğunu ifade etmektedir. Nefsin bu formel yapısı Fârâbî düşüncesi açısından nefis- akıl ilişkisinde daha belirgin hale gelmektedir.

## 2. Aklın Maddi ve Formel Yapısının Cevherleşme Süreci

Konuya girmeden evvel, cevherleşme kavramı ile ilgili olarak bazı noktalara temas etmek yerinde olacaktır. Öncelikle bizim buradaki yaklaşımımız kavramın Fârâbî felsefesi dahilinde nasıl kullanıldığına ve nefsin akıl üzerinden yetkinleşme sürecini açıklamada nasıl kullanıldığına odaklanmaktadır ve bu değerlendirmeler Fârâbî felsefesinin kapsamı ile sınırlıdır. Kavramın diğer İslam filozofların kullanılıp kullanılmadığı, kullanıldı ise nasıl dönüştüğü konuları farklı bir araştırmayı gerektireceğinden dışarıda bırakılmıştır. Diğer taraftan Fârâbî'nin bu kavrama atfettiği rolün anlaşılabilmesi onun insanın varlık yapısı ile ilgili yaklaşımını dikkate almayı zorunlu kılar. Buna göre insan maddi ve maddi olmayan iki yöne sahiptir ve arada bir varlıktır. İnsan, başlangıçtaki özü baki kalmak kaydı ile, felsefi yetkinleşme aracılığıyla farklı bir süreç yaşar ve bu sürecin kavramsallaştırılması Fârâbî tarafından cevherleşme kavramı ile anlatılır. Çalışma işte bu sürecin Fârâbî eserlerindeki izdüşümünü takip etmektedir. Buna ek olarak nefsin akıl aracılığıyla cevherleşmesi töz olmayan bir şeyin töz olması manasına gelmemekte bilakis nefsin akıl aracılığıyla kendisinde bilkuvve olarak bulunan doğasını yetkinleştirilmesi manasını taşımaktadır. Bu bakımdan Fârâbî açısından insan nefsi bedende bulunduğu sürece ancak kısmi bir ontolojik dönüşüm yaşayabilir ki faal akılla ittisal ve mutluluk bu anlama gelmektedir. Fakat esas dönüşüm nefsin bedende olduğu durumda gerçekleşen cevherleşmenin ardından nefsin bedenden kopuşundan sonra yani ölümden sonra meydana gelmektedir. Makalede üzerinde durulan husus, bu anlatıda insanın hem maddi hem de manevi yönünü dikkate alarak felsefi ilimler üzerinden bir dinamik nefis ve yetkinleşme teorisi inşa edildiğini göstermektir.

---

*Felsefetü Aristotâlis*, 112- 113. Ayrıca bu eserinde Fârâbî nefsin (i) Suret, (ii) Gaye, (iii) Fail olmak bakımından 'ilke' kavramıyla tasvir edilebileceğini ifade eder.

<sup>41</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412b9 6.

Fârâbî felsefesinde yetkinleşme ile ilgili birden çok kavram bulunmasına rağmen süreci en net anlatan kavram 'tecevhür' kavramıdır.<sup>42</sup> Fârâbî bu kavramı sadece insani yetkinleşme bağlamında kullanmaz. Ona göre ay üstü ve ay altı âlemdeki Tanrı haricindeki bütün varlıklar için bir cevherleşme süreci vardır.<sup>43</sup> Bu cevherleşme süreci, madde için kendi karışımına en uygun sureti almak; göksel varlıklar için üstündeki akıllı akıl etmek yoluyla meydana gelir. İnsan için bu cevherleşme düşünce gücünün (*kuvve-i nâtika*) yetkinleşmesi aracılığıyla olur. Fârâbî felsefesinde düşünce gücünün yetkinleşmesi geniş anlamlıdır. Zira Fârâbî, akıl aracılığıyla gerçekleşen insani yetkinleşmeyi, bütün bilgilerin nihai amacı haline getirir. Bu sadece ahlaki bir süreç olmaktan öte aynı zamanda epistemik bir süreçtir.<sup>44</sup>

İnsani yetkinleşmenin epistemik, ahlaki ve felsefi bir süreç olması, Fârâbî açısından, bütün felsefi disiplinlerin insani yetkinleşme ve cevherleşme kapsamında yorumlanması sonucunu doğurur.<sup>45</sup> Yukarıda üzerinde durulan tabii ve iradi varlık zeminleri de burada devreye girer. Zira insan Fârâbî açısından hem iradi hem de tabii boyutu birlikte taşır. Yetkinleşme, bu iki boyutun uyumu sonucunda gerçekleşir.<sup>46</sup> Burada ele alınan problem bağlamında birincil öneme sahip boyut, iradi alandaki yetkinleşmedir.

Fârâbî'ye göre mantık disiplini, düşünmenin kurallarını vermesi bakımından nâtika gücünün doğru çalışmasını ve yetkinleşmesini sağlayan temel

<sup>42</sup> Fârâbî'nin yetkinleşme ve tecevhür düşüncesini bilginin elde edilmesi neticesinde nefsin yetkinleşmesi üzerinden kurgulayan bir çalışma için Philippe Vallat, "L'Intellect Selon al-Fârâbî La Transformation Du Connaitre En Être," *Noétique et Théorie De La Connaissance Dans La Philosophie Arabe Du IXe Au XIIe Siècles Des Traductions Greco Arabes Aux Disciples D'Avicenne*, ed. Meryem Sebti ve Daniel De Smet (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2019), 193-243.

<sup>43</sup> Fârâbî, *Felsefetü Aristofâlîs*, 59 ve 115; a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, 102. Davidson'un analizlerinde de yetkinleşme düşüncesi ön plana çıkmakla birlikte yetkinleşme daha çok faal akılla ittisal ile birlikte ele alınmaktadır. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect*, 64.

<sup>44</sup> Fârâbî, *Fuşûlün münteze'a*, 96.

<sup>45</sup> Konuyla ilgili çalışmasında Vallat Fârâbî'nin tecevhür anlayışı ile İskenderci gelenek üzerinden bir Aristoteles yorumu yaptığını ifade eder. Vallat, Fârâbî'nin ana ilgisinin insani varlığın mümkün varlıklar kategorisinden zaruri varlıklar kategorisine nasıl yükseldiğini göstermek olduğunu düşünür. Vallat, "L'Intellect Selon al-Fârâbî La Transformation Du Connaitre En Être", 238.

<sup>46</sup> Fârâbî, *Felsefetü Aristofâlîs*, 87- 88.

unsurlardan, doğru ve akla uygun eylem ile birlikte, birisidir. Mantık bu bakımdan insani yetkinleşmenin temel aracıdır. Mantığın nihai amacı, kesinliktir. Bu nedenle burada mantık ile kastedilen retorik ve cedeli dışarıda bırakacak şekilde burhan sanatıdır.<sup>47</sup> Zira mantığın bu alt dallarının kesinlik idealine ve dolayısıyla insani yetkinleşmeye katkıları, sınırlı ve arızidir.<sup>48</sup> Cedel metodu kesine yakın bir bilgi oluşsa da kesin bilginin oluşmamasının nedeni, kesinliğin zihinde meydana gelen değişmez bir suret olmasıdır. Cedel metodu zihinde meydana gelen soyut bir suret oluşsa da bu soyut suret, karşıt görüşe göre düzenlenmesi nedeniyle burhan metodu sonucunda meydana gelen kesinliğe ulaştırmaz.<sup>49</sup>

Yetkinleşmenin epistemik yönüne ek olarak, iki boyutu daha vardır: (i) Yetkinleşme bireysel bir süreçtir fakat (ii) hiçbir yetkinleşme insanın toplumsal var oluşundan ayrı değildir.<sup>50</sup> Fârâbî açısından yetkinleşmenin bireysel insani nefis için gerçekleşmesi, nefsin temyiz, nutk fiillerinin mantık aracılığıyla yetkinleşmesi ve temel erdemlerin elde edilmesi aracılığıyla olur. Burada bireysel nefsin yetkinleşmesi ve epistemik anlamda nefsin nihai amacı olan kesinlik (burhan) seviyesine ulaşabilmesi için mantık ilmi devreye girerken, aynı zamanda kesinlik sonucunda ortaya çıkan zihinsel durumun insanlara doğru bir şekilde aktarılabilmesi için mantığın cedel, retorik gibi diğer metotları kullanılır. Diğer taraftan bütün mantıksal sanatların burhan sanatına ve diğer bütün ilimlerin felsefeye yardımcı olması, felsefede ve burhan sanatında elde edilen hakikati ve kesinlik durumunu destekleyecek şekilde diğer ilimle-

<sup>47</sup> Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, 220 ve 226; a.mlf., *Felsefetü Aristofâlis*, 59.

<sup>48</sup> Cedel sanatında kesinliğin neden sağlanamadığıyla alakalı olarak Fârâbî'nin nefis teorisi bağlamındaki tespitleri için bk. Fârâbî, "Kitâbü'l-Cedel," *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 18.

<sup>49</sup> Cedel sanatının burhani ilimlere katkısı ile ilgili olarak bk. Deborah Black, "Fârâbî," *İslâm Felsefesi Tarihi: I-III*, ed. Oliver Leaman - Seyyid Hüseyin Nasr, (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), I/217-227. Fârâbî'nin kesinlik teorisinin nefis teorisi bağlamında değerlendirilmesi için Deborah L. Black, "Knowledge and Certitude in al-Fârâbî's Epistemology," *Arabic Sciences and Philosophy* 16 (2006), 21.

<sup>50</sup> Fârâbî, *Fuşûlün münteze'a*, 70; a.mlf., *Taḥşilü's-sa'âde*, 61-62; a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, 186.

rin kurgulanması anlamına gelir.<sup>51</sup> Fârâbî yetkinleşme sürecinin çok boyutlu yapısını aşağıdaki pasajda ayrıntılı bir şekilde inceler:

“Canlıların ilkelerine muttali olduktan sonra, nefsin ilkelerinin araştırılmasına geçilir ve nefsin ilkeleri keşfedilir. Sonrasında ise buradan, nutk sahibi canlının incelenmesine geçilir. Nutk sahibi canlının ilkelerini araştırdıktan sonra, bu canlının ne olduğu, maddesinin ne olduğu, suretinin ne olduğu ve gayesinin ne olduğunu araştırılır. Bu durumda cisim olmayan ve cisimde bulunmayan akli ve akli varlıkları keşfeder. Burada akli varlıklar alanındaki araştırma, semâvî varlıklar hakkında araştırmaya benzer şekilde son bulur. Bu araştırma sonucunda cismani olmayan ilkelerin ne olduğu açığa çıkar. Bu cismani olmayan ilkelerin semâvî olmayan varlıklara nispeti, tıpkı bu cismani ilkelerin semâvî cisimlere nispeti gibidir. Nefs ve aklın durumundan hareketle insanın kendisi için meydana getirildiği ilkeler ve insanın amacı ve yetkinliği keşfedilir. İnsanda meydana gelen, tabii ilkeler ve matematiğin ilkelerinin, insanın kendisini için yaratıldığı yetkinliğe (kemâl) ulaşmasında yeterli olmadığı görülür ve sonrasında insanın kendileri aracılığıyla bu yetkinliğe yöneleceği düşünsel (nutkıyye) ilkelere ihtiyaç duyduğu anlaşılır. İşte bu durumda araştıran kişi için tabii ilmin dışında başka bir cins daha meydana gelir. Bu cinsi araştıran insanın takip edeceği yol insanın kendisinde bulunan akli ilkelere meydana gelen, düşünce yetisidir. İşte bu yetiyle insan tabii ilimde meydana gelen yetkinliğe ulaşır. Bununla birlikte bu düşünsel ilkelerin (*mebâdi nutkıyye*) tek başlarına insanın kendisi için var olduğu yetkinliği gerçekleştirilmeye yeterli olmadıkları ortaya çıkar. Bunun sonucunda da insan bu akli, düşünsel ilkelerin, tabii varlıkların bizatihi kendilerinin meydana getirdiği ilkelerin dışında, birçok tabii varlığın ilkesi olduğunu bilir. Dolayısıyla, insan, kendisiyle gerçek anlamda tecevhür edeceği en son yetkinliğe, bu ilkelere bu yetkinliğe doğru gitmeye çabalaması sonucunda ulaşır. Bu yetkinliğe ulaşmak da tabii varlıklardan birçok şeyin kullanılmasıyla mümkün olur. Bunun yanında bu yetkinliğe ulaşmak için, bu tabii varlıkların insanın kendisi

<sup>51</sup> Fârâbî felsefesinde mantık ve nefis teorisi arasındaki ilişki için bk. Black, “Fârâbî”, 222. Black burada, tahayyül ve nübüvvet arasındaki ilişkiyi inceler. Yetkinleşme, saadet kavramı bağlamında değerlendirildiğinde, Fârâbî açısından kesin bilgi elde etmenin en son saadeti teşkil ettiği sonucu çıkar. Mübahat Türker-Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1959), 68.

için var olduğu yetkinliğe ulaşmasında faydalı olacak şekilde dönüşmesini sağlayacak fiillerin icra edilmesi gerekir. Ayrıca araştıran kişi için bu ilimde her insanın bu yetkinlikten payına düşeni alacağı, bu payın da az ya da çok, fazla veya eksik olabileceği ortaya çıkar. Zira yetkinliklerin bütününe birçok insanın yardımı olmadan ulaşılması mümkün değildir.”<sup>52</sup>

Bu pasajda Fârâbî, nefsin bireysel ve toplumsal yetkinleşmesinin birlikte meydana geleceğini açıkça belirtir. Bireysel yetkinleşme nazarî ve amelî boyutlarıyla birlikte düşünsel alanda meydana gelir. Bu çerçevede Fârâbî'nin yetkinleşme teorisinin diğer bir unsuru olan mertebe teorisine geçilebilir.

### 3. Nefsin Güçleri ve Yetkinleşme

Bu başlık altında Fârâbî'nin nefsin güçlerine ilişkin teorisi yukarıdaki başlıklarda temellendirilen 'dinamik nefis teorisi' çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılacaktır. Zira dinamik nefis yaklaşımının Fârâbî felsefesi açısından en net ifadesi onun nefsin güçleri ile ilgili görüşlerinde görülebilir. Fârâbî'nin nefis teorisi en ayrıntılı şekliyle *el-Medînetü'l-fâzıla'* da açıklanır. Fârâbî'ye göre nefsin temelde beş ayrı gücü vardır. Bu güçler sırasıyla beslenme (gâziye), duyu (hâsse), itki-arzu (nuzû'î), tahayyül ve nâtika güçleridir. Bu beş temel gücün yanında üreme (müvellide) gücünü de saymak mümkündür. Duyu güçleri içerisinde yapı ve işlev bakımından maddeye en yakın olan güç, beslenme gücüdür<sup>53</sup>:

Besin gücü, besini çeşitli kısımlarda işler. Besin işlenme kısımlarına göre üçe ayrılır: ilk, orta ve son. İlk kısımda besin ekmek ve et gibi henüz nefse intikal etmemiş halde bulunur. İkinci kısımda yani orta kısımda ise besin vücuda giriş yapmış ve sindirilmiş olarak bulunur. Üçüncü ve son kısımda besin artık beden bir organı gibi olmuş ve bütünüyle kana karışmıştır.<sup>54</sup> Dikkat edilirse bu anlatının genel çerçevesini de Fârâbî'nin nefis ve beden arasında kurduğu dinamik ilişki oluşturmaktadır.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, 61- 62.

<sup>53</sup> Bu ayırım ve açıklamalar için bk. Fârâbî, *Fuşûlün münteze'a*, 29.

<sup>54</sup> Fârâbî, *Fuşûlün münteze'a*, 29; a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, 87.

<sup>55</sup> Fârâbî'nin nefis teorisinde maddi yapı ile nefsin güçleri ile ilişkiyi Germann, Fârâbî antropolojisi olarak isimlendirdiği insani ilim (*'ilm el-insânî*) çerçevesinde değerlendirir. Diğer taraftan Germann, Fârâbî'nin insanın maddi yapısı ile ilgili görüşlerini Galen tıbbi ile ilişkilendi-

Bu ilişkinin nefsin bütün güçleri bağlamında anlatımı *el-Medînetü'l-fâzıla'* da da görülmektedir. Bu teoriye genel bir yaklaşımla bakıldığında nefsin güçleri, yardımcıları ve bu yardımcı güçlerin bedendeki organlarla ilişkileri incelenir. Tıpkı bir şehirdeki yönetim gibi, nefsin işlevlerinde de bir yöneten ve yönetilen münasebeti söz konusudur. Bu münasebette kalp ve beyin nefsin güçleri ve beden arasındaki geçişliliği ve dinamizmi sağlayan iki önemli organdır. Fârâbî, bedenin yönetici organının kalp olduğunu ileri sürer. Beyin kalbe hizmet eder ve vücudun organları ile kalp arasındaki dengeyi sağlar. Diğer taraftan beyin sinirlerin ısınma ve soğumasında da görev alır.

Fârâbî'nin dinamik nefis teorisinin belki de en önemli ve tamamlayıcı kısmı nuzû'î güçle ilgili fikirleridir.<sup>56</sup> Bu güç nefsin bütün güçleriyle ilişkilidir. Diğer taraftan nuzû'î güç, sinirler, damarlar ve kaslar aracılığıyla aynı zamanda bedenle de irtibatlıdır. Bu irtibat bir taraftan bedenin hareketini sağlarken diğer taraftan nefsin beden üzerinde icra ettiği etkiyi de belirgin hale getirir. Yukarıda farklı bir bağlamda temas ettiğimiz irade ve ihtiyar kabiliyetlerinin de nuzû'î güç ile bağlantısı vardır. Bu gücün yöneticisi kalpte bulunur. Nuzû'î güç temelde üç fonksiyon icra etmektedir. İlk olarak, bir şeyin fiil ve idrakine yönelik eğilim temelini bu güçte bulur. İkinci olarak ise kaçınma ve uzaklaşma gibi çeşitli nefsanî durumlar da bu güçle ortaya çıkar. Diğer bir deyişle nefsteki duygusal farklılıkların karşılığı bu güçte yaşanan değişimlerdir.<sup>57</sup>

Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere, bu güç, hem nefsin güçleri arasındaki irtibat ve koordinasyonu sağlaması hem de nefsin güçleri ile beden arasındaki münasebeti sağlaması bakımından dinamik nefis teorisinin önemli unsurlarından bir tanesidir. İrade ve ihtiyar da birer nuzû' yani arzu olarak karşımıza çıkar. Bu güç ayrıca, nâtik gücün ve mütehayyile gücünün idrakinin de başlangıcını oluşturur. Zira bir şeyin ister mütehayyile ister duyumsama isterse

---

rir. Nadja Germann, "al-Fârâbî's Philosophy of Society and Religion," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021.

<sup>56</sup> Aydınlı, konuyla ilgili çalışmasında bu kavramı 'arzu' gücü olarak karşılamıştır. Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 82.

<sup>57</sup> Fârâbî, *Fuşûlün münteze'a*, 29; a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, 89



de nâtika gücü ile olsun bilinmesi ilk etapta bilmeye yönelik bir arzunun olmasıyla mümkündür.<sup>58</sup>

Nuzû' gücüne dair bu değerlendirmelerin ardından duyu gücüne geçebiliriz. Fârâbî'ye göre algı bir fiil olarak nefse aittir.<sup>59</sup> Zira Fârâbî beş duyudan gelen verilerin bir algı haline dönüşebilmesi için öncelikli olarak duyu gücünün yöneticisi durumundaki güçte toplanması gerektiğini ifade eder. Duyumsamanın algıya dönüşebilmesi için bu toplanma da yeterli değildir. Bu toplanmanın ardından duyuların mütehayyileye aktarılması gerekir.

Mütehayyile gücü, duyumsama, beslenme ve itki gücünün yönetici kısımlarına benzer olarak kalpte bulunur. Fakat mütehayyile gücünün diğer güçlerin aksine bedene dağılmış ve organlarda bulunan yardımcıları yoktur. Bu güç tek başına bir yönetici güçtür ve duyumsama gücü mütehayyile gücüne veri sağlar. Bu verilerin alınmasından sonra mütehayyile üç temel fonksiyon icra eder. Bu fonksiyonları şu şekilde sıralayabiliriz:

- 1- Mütehayyile duyular üzerinde yöneticidir ve nâtika gücüne veri sağlar.
- 2- Duyulardan gelen veriyi ve suretleri ayırıştırır (tafsil).
- 3- Duyulardan gelen veriyi ve suretleri birleştirir (terkib).<sup>60</sup>

Fârâbî'nin nefis teorisinin beden ve nefis arasındaki ilişkisi mütehayyilede sona erer. Nâtik güç ile birlikte duyular, algı ve mütehayyileden damıtılarak gelen maddi izlenimler farklı bir boyut kazanır. Nâtik güç ile birlikte artık duyulurlar (*maḥsûsât*) alanından akledilirler (*ma'kûlât*) alanına geçiş söz konusudur. Netice itibarıyla Fârâbî'nin nefis teorisinin dinamik bir mahiyet arz ettiğini nefsin güçleri ve bedenle ilişkileri bağlamında da görebiliriz. En genel anlamıyla nefsin güçleri arasında da bir madde suret münasebeti vardır. Maddeye en yakın olan güç bir üstteki güce maddenin surete bağlandığı gibi

<sup>58</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 137.

<sup>59</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 188. "İhsâs fi'lun nefsânî". "Algı nefse ait bir fiildir".

<sup>60</sup> Tahayyül kavramının ayrıntılı bir analizi için bk. M. Zahit Tiryaki, *İbn Sinâ Felsefesinde Mütehayyile* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

bağlanır.<sup>61</sup> Bu durum nâtik güce kadar devam eder. Nâtik güçte artık bütünüyle bir sûret olma durumu söz konusudur.

Fârâbî'nin bu dinamik nefis teorisi, temelde yetkinleşmenin de dinamik bir süreç olduğunu gösterir. Zira bedenden bağımsız bir yetkinleşmenin olmadığı özellikle beslenme gücüne dair ayrıntılı analizlerden çıkarılabilir. Diğer taraftan özellikle nuzû'î gücün bütün nefis güçleriyle, bedenle ve nâtik güçle kurulan irtibatı nefis teorisinin dinamik boyutunun diğer bir önemli yönünü teşkil etmektedir.

#### 4. Kuvve Kavramı ve Fârâbî'nin Yetkinleşme Teorisindeki Yeri

Yukarıda Fârâbî'nin nefis ve insan anlayışı açısından kuvve kavramının nasıl bedensel ve beden üstü olarak iki yönlü bir kavram olduğuna değinilmişti. Ayrıca bu kavram dinamik nefis teorisinin de önemli bir ayağını teşkil etmekteydi. Fârâbî'nin kuvve ve fiil arasındaki zıtlığı sunuş şekli onun yetkinleşme teorisinin önemli bir yönünü teşkil eder. Bu başlık altında Fârâbî'nin Aristoteles'in kuvve kavramını yetkinleşme teorisine nasıl entegre ettiği ve insani nefsin fiili ile diğer cisimlerin fiilleri arasındaki ayrımın Fârâbî düşüncesinde nasıl yapıldığı gösterilecektir.

Özelde Aristoteles felsefesinin ve genelde İlkçağ felsefesinin temel problemlerinden bir tanesi değişim ve süreklilik problemidir.<sup>62</sup> Aristoteles *Metafizik* eserinde Megara okulunun<sup>63</sup> değişimi açıklamakta yetersiz kalan yaklaşımını eleştirmektedir. Aristoteles'e göre, tabiattaki fiiller anlamında yokluk ile varlığa dönük yokluk arasında bir ayrım yapılmaması durumunda örneğin bir binanın nasıl yapıldığı, bir tohumun nasıl ağaç haline geldiği gibi en basit konular dahi açıklanamaz. İlk bakışta her ne kadar Aristoteles'in yaklaşımı sağduyuya uygun görünse de Megaralılara atfedilen görüşün meydana çıkarıldığı felsefi problem de oldukça esaslı bir felsefi problemdir. Buna göre A'nın

<sup>61</sup> Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, 50

<sup>62</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010), 1046 b 30-35; M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles'ten İbn Sina'ya İmkanın Tarihi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 51.

<sup>63</sup> Megara okulu, Milattan önce 3 ve 4. Yüzyıllardaki Sokratik ekollerden birisidir. Bilkuvve ve bilfiil ayrımı ve râbit (copula) ve külliler konusu ile ilgili itirazları ile bilinirler. <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/megarian-school/v-1>.

potansiyel olarak var olması onun var olmasına mı yok olmasına mı delalet etmektedir? Aristoteles'in kuvve ve fiil arasındaki ayrımı, kısmen, bu sorunu çözmeye yöneliktir. Fakat Fârâbî farklı bir bağlamda Parmenidesçi yaklaşımın varlık ile oluş arasında uyumsuzluğa yol açan teorisinin kuvve kavramı üzerinden değil, varlık kavramının anlam alanı üzerinden çözülmesi gerektiğini ifade eder. Fârâbî *Kitâbü'l-Hurûf*' da bu konuyu şu şekilde ele alır:

“Şey bazen her nasıl olursa olsun – nefsin dışında olsun veya herhangi bir yönden tasavvur edilsin, bölünsün veya bölünmesin fark etmez- bir mahiyete sahip olanların hepsine denir. Biz “bu şeydir” dediğimizde onunla bir mahiyeti bulunanı kastederiz. Kuşkusuz mevcut, ancak nefsin dışında bir mahiyete sahip olana söylenir ve yalnızca tasavvur edilen bir mahiyete söylenmez. Mevcut doğru önermeye söylenir, ama şey ona söylenmez. Çünkü biz, “bu önerme bir şeydir” deyip de bununla önermenin doğru olduğunu kastetmeyiz, aksine onun bir mahiyeti olduğunu kastederiz. “Zeyd, adil olarak mevcuttur” deriz ama “Zeyd adil olarak şeydir” demeyiz. İmkansıza şey denir; ona mevcut denmez. Öyleyse şey, mevcudun söylendiklerinin çoğuna ve mevcudun söylenmediği şeylere söylenir. Aynı şekilde mevcut da şeyin söylendiklerinin çoğuna söylenir ve şey denilmeyenlere söylenir.

“Şey değildir” sözüyle gerek nefsin dışında gerekse nefste kesinlikle mahiyeti bulunmayan kastedilir. Bu anlam, Parmenides'in “gayr-ı mevcut”tan anladığı anlamdır. Parmenides şöyle demiştir: “Hiçbir gayr-ı mevcut şey değildir”. O, mevcudu eşit anlamlılıkla söylenen olarak ve mevcut olmayana da kesinlikle hiçbir şekilde bir mahiyeti bulunmayana da delalet eden olarak almıştır. Bundan dolayı onun şey olmadığına hükmetmiştir. Bu sözden “mevcudun dışındaki, şey değildir ve onun kesinlikle mahiyeti yoktur” sonucunu çıkaran kimse, bu sayede mevcutların çokluğunu iptal ederek mevcudu yalnızca bir yapmıştır. Parmenides'in kendisi ise işin başında “öyleyse mevcut birdir” sonucunu çıkarmıştır. İşte bunlar, şey denilenin anlamlarıdır.”<sup>64</sup>

Fârâbî varlık yokluk meselesiyle ilgili olarak problemin şey kavramının zihinsel varlık alanına ait bir kavram olarak görülmesiyle çözülebileceğini düşünmektedir. Fârâbî'nin çözümünü şu şekilde özetleyebiliriz: ‘var olan’ ifadesi sadece zihinsel bir sureti değil aynı zamanda dış dünyada işaret edile-

<sup>64</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 66.

bilen bir bünyeyi gerekli kılar. Şey ifadesi ise bundan daha genel bir ifadedir ve zihinsel varlık alanını da kapsar. Dolayısıyla potansiyel halinde var olan bir şey, mevcut anlamında var değildir ama bir 'şey'dir.

Bu çıkarıma ek olarak Fârâbî düşüncesinde kuvve kavramının metafizik bir mahiyet arz etmekten çok yetkinleşme teorisi ve insani varlık alanına dair bir kavram olduğu görülür. Aklın kuvvelikten fiilliğe çıkış aşamaları bunun bir delilidir.<sup>65</sup> Zira her ne kadar Aristoteles felsefesinde dynamis - energeia ayrımı insani fiillere uygulanmış bir ayrım olsa da Fârâbî'nin dinamik nefis teorisinde bu ayrımın daha işlevsel hale getirildiği görülür. Nitekim Aristoteles'in dynamis - energeia ayrımı, süreklilik ve değişim problemini hatta daha genel anlamıyla varlık problemini çözmeye yönelik bir ayrımdır. Bunun bir tazammunu olarak henüz varlık sahasına gelmemiş fiillerin mahiyeti ile ilgili olarak kullanmıştır.<sup>66</sup>

Yetkinleşme sürecinde kuvve kavramıyla özsel olarak irtibatlı bir kavram da entelekhia (istikmâl) kavramıdır. Entelekhia kavramı aynı zamanda Aristotelesçi nefis tanımında<sup>67</sup> da kullanılmaktadır. Bu kavramın anlamı, dynamis - energeia ikilisi birlikte düşünüldüğünde daha net ortaya çıkar. Genel bir tasvirle ifade edilecek olursa, energeia Fârâbî terminolojisinde 'bilfiil' kavramını ifade ederken, entelekhia kavramı ise 'yetkinlik' (kemâl) kavramını ifade eder.<sup>68</sup> Entelekhia ve energeia kavramları arasındaki ilişkide temel sorun şudur: bazı fiil durumları diğer fiil durumlarından farklılık arz eder. Örneğin, düşünme fiili ile bina yapma fiili arasında yetkinliklerini kendi içerisinde barındırmak bakımından fark vardır.<sup>69</sup> Diğer taraftan Aristoteles cansız varlıklarda ve cisimlerde meydana gelen hareket ile canlı varlıklarda meydana gelen fiil arasında da bir ayrım yapar. Hem *Metafizik* isimli eserinde hem de *Yorum Üzerine'* de Aristoteles bu ayrımı kullanır.

<sup>65</sup> Fârâbî, *Risâle fi'l-'akl*, 21-27.

<sup>66</sup> John J. Clearly, "'Powers That Be': The Concept of Potency in Plato and Aristotle," *Méthexis* 11 (1998).

<sup>67</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün-Y.Gurur Sev, 412b5-6.

<sup>68</sup> Fârâbî, *Risâle fi'l-'akl*, 24-25; kemâl kavramı ile ilgili olarak a.mlf., *Felsefetü Aristotâlis*, 59.

<sup>69</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 1048 b 23-35; Clearly, "'Powers that be': The Concept of Potency in Plato and Aristotle", 26.

Cansız varlıkların meydana getirdiği hareket *kinesis* olarak ifade edilirken canlı varlıkların yaptığı fiil ve hareketler ise hem *kinesis* hem de *energeia* olarak kavramsallaştırılır.<sup>70</sup> Fakat insani ve iradi fiiller kinesişi içerisinde barındırmakla birlikte farklı bir anlam kazanırlar. Dolayısıyla kuvve, Aristoteles – Fârâbî çizgisi açısından canlı varlıklar ve cansız varlıkların barındırdığı kuvve olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu anlamda Fârâbî Aristoteles’in hem *Metafizik*’te hem de *Yorum Üzerine*’deki analizlerini geliştirir. Örnek olarak Fârâbî’nin *Şerhu Kitâbi’l-’İbâre*’de ve *Kategoriler*’de konuyla ilgili tespitleri vardır.<sup>71</sup>

Fârâbî’ye göre kuvveden fiile doğru değişim değişimin sadece bir yönüdür ve bu nedenle de diğer değişim türlerinden ayrılması gerekir. Hareketin türleri, oluşum (tekevvün), bozulma (fesâd), büyüme (numuv), azalma (izmihlâl), hal değişimi (istihâle) ve nakildir.<sup>72</sup> Fârâbî bu hareket türlerini açıklar. Bu türler, cisimlerin maruz kaldıkları değişimi ifade eder ve kısmen de olsa insanda da bu değişimler görülür. Fakat Fârâbî’nin yetkinleşme teorisi açısından asıl soru, yetkinleşmenin nasıl bir değişim olduğudur.

Fârâbî’nin Aristoteles’in *dynamis* ve *energeia* kavramları arasında yapmış olduğu ayrımı ve *dynamis* kavramından hareketle *energeia* kavramına yüklediği anlamın Fârâbî felsefesindeki dönüşümü bu soru bağlamında değerlendirilebilir. Zira Fârâbî’nin insan nefsinde meydana gelen değişimi *kinesis* tarzında maddi bir değişim olarak görmediğini özellikle *Kitâbü’l-’İbâre* şerhindeki ifadelerinde görüyoruz. Fârâbî bu konudaki yaklaşımını şu şekilde aktarır:

“Aristoteles şöyle der: mümkün denilen her şeyin bir şekilde ya da başka bir şekilde bulunması söz konusu olmayabilir. Bu durumda imkanda bir birine mukabil durumlar vardır. Zira bazı şeyler için bir durumda bulunması

<sup>70</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1048 a 0-25.

<sup>71</sup> Fârâbî, “Şerhu’l-’İbâre,” *el-Mantıkiyyât li’l-Fârâbî*, thk. Muhammed Tâki Dânişpezûh (Kum: Menşûrât Mektebe Ayetullah el-’Uzmâ el-Ma’raşi el-Necefi, 2012), 2/208-210. Kuvve’den fiile değişimin cansız varlıklarda nasıl meydana geldiği ile ilgili olarak a.mlf., *Kategoriler ve Retorik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 27-28. Ayrıca kuvve kavramının nefis teorisi bağlamındaki işleniş için bk. a.mlf., *el-Medînetü’l-fâzıla*, 133-136. Fârâbî’nin bilkuvve ve bilfiil ayrımı ile ilgili değerlendirmeleri için a.mlf., *Kitâbü’l-Hurûf*, 57-58.

<sup>72</sup> Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik*, 43.

mümkündür denilir fakat başka bir durumda bulunmaması mümkündür denilemez. Bu durumda olan şeyler çok sayıdadır.

Bu durumda olan şeylerin ilki kendisinde düşünme kabiliyeti ya da düşünme ile alakalı herhangi bir kabiliyet bulunmayan şeylerdir. Buna örnek olarak ateş verilebilir. Zira onda yakma kuvvesi vardır. Bu kuvve (güç) aracılığıyla onun için yakması mümkündür denir. Cisimlerin sahip olduğu güçlerde başkasına etki etmesi ya da başkasının etkisini alma gücü vardır. Bu fiil ve infial güçleri nedeniyle onlar için bir şeyi yapması mümkündür ya da değildir denir.

Cisimlerin etki ya da edilgi icra ettiği güçler içerisinde nutk gücü olanlar yahut nutk gücü ile alakalı olanlar vardır. Aynı şekilde nutk olmayanlar ya da nutk ile alakalı da olmayanlar da vardır. Burada nutk yahut nutk ile alakalı olarak diyorum çünkü insanların çoğunluğu nutku, başka bir gücü değil, insanın başat fiili olarak görür. Fakat onlar iradeyi bir çeşit nutk olarak anlarlar. Diğer bir kısım ise iradeyi nutk olarak görmezler. Fakat nutk ile alakalı ya da ona ilişkin bir güç olarak görürler. Burada bu konu üzerinde çok fazla düşünmeye gerek yoktur. Zira insanın iradi olarak fiillerini icra ettiği güçlere nutk ya da nutk ile alakalı denir. Bu güçlerin tümü ile de bazı şeyler yapılır bazı şeylerden de etkilenim söz konusu olur.

Aristoteles burada ilk örneği nutk olmayan, nutk ile ilişkili de olmayan bir şeyden almıştır. Bunun örneği ateştir zira ateş bitiştiği her şeyi ısıtır ve onun kuvvesi nutk ile alakalı değildir. Burada ateşin ya da ateşe benzeyen diğer cisimlerin 'kuvve'si ifadesinden anlamamız gereken, bunların eşya için sadece belirli bir yönde bir fiili yapmayı mümkün kılan güçler olmasıdır (müste'idd). Ya da zıddı olmaksızın belirli bir yönde bir fiili kabul eden şeyler olmasıdır."<sup>73</sup>

Bu pasajdaki ana fikir, güçlerin (kuvve) ikiye ayrıldığı üzerine kuruludur. Aristoteles akıl sahibi olan varlıklar ile akıl sahibi olmayan varlıkların güçlerinin birbirinden nasıl farklılık arz ettiğini ateşin yakma gücü üzerinden anlatır. Fârâbî'nin *Medînetü'l-fâzıla'*daki yorumları dikkate alındığında ise nutk

<sup>73</sup> Fârâbî, "Şerhu'l-İbâre", 207-208.

gücü ile irade arasında özsel bir bağ kurduğu ve bu bağı da nefis teorisinde nuzû' gücü üzerinden ifade ettiği görülür.<sup>74</sup>

Fârâbî'nin yetkinleşme teorisini ahlak ile ilişkisi bağlamında incelediği *Tahşilü's-sa'ade* eserine ve diğer eserlerinin ilgili kısımlarına bakıldığında insan nefsinde meydana gelen değişimin maddi bir değişim olmadığı bir yönüyle epistemik bir değişim olduğu açıkça görülür.<sup>75</sup> Fakat Fârâbî'nin buradaki en önemli ve belirgin katkısı nâtika gücünün ilimlerle olan ilişkisini tespit etmesi ve nâtika gücünün, dolayısıyla da aklın yetkinleşmesini ilimlerin elde edilmesine bağlamasıdır.<sup>76</sup> Esasında bu genel çerçeve göz önünde bulundurularak Fârâbî'nin yukarıdaki yorumlarına bakılırsa onun Aristoteles yorumunun veçhesi daha iyi anlaşılır. Zira Aristoteles'in *dynamis-energeia* ayrımının ahlak felsefesinde ve nefsin değişiminde nasıl bir sonuç doğurduğunu Fârâbî'nin bu çözümüyle daha net görmek mümkündür.

Buraya kadar anlatılanlardan Fârâbî'de kuvve kavramının Aristoteles'in cisimsel kuvve ve akli kuvve arasında yaptığı ayrım üzerinden temellendirildiğini görmüş olduk. Akli kuvvenin Fârâbî düşüncesinde nasıl işlediği de *Medînetü'l-fâzıla*'nın ilgili kısımlarından hareketle anlaşılabilir. Fârâbî'nin dinamik nefis teorisinde nefis bir kuvveler topluluğudur fakat kuvve nefsin hareketinin başlangıç ilkesidir.<sup>77</sup> Bu bakımdan sadece nâtika gücü tek başına maddi yapıdan bağımsız bir güçtür. Fakat onun cisim ve bedenle ilişkisini de nuzû' gücü sağlamaktadır. Bu zaviyeden bakınca aslında nâtika gücünde de top yekün bir kopuştan bahsetmek mümkün değildir. Bu kuvveler akli yetkinleşmede top yekün bir fiil durumuna geçerler ve yönelmiş oldukları en yüce gayenin elde edilmesine zemin hazırlarlar. Bu nedenle Fârâbî nâtika gücü haricindeki diğer güçlerin fiil durumlarından bahsetmez. Sadece onların herhangi bir engellenme olmadığında fiillerini sürekli olarak icra edeceklerini ifade eder. Fakat bu yukarıdaki ateş örneğinde görüldüğü gibi bir zorunluluk hali de değildir. Zira nuzû' gücü bütün diğer güçlerle nâtika gücü arasındaki iletişim ve ilişkiyi sağladığı için iradi bir seçim vardır. Bu nedenle de insan düşünülüşünde beslenme, üreme vb. fiillerin hepsi iradi bir boyuta sahiptir

<sup>74</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 164.

<sup>75</sup> Fârâbî, *Tahşilü's-sa'ade*, 60-64.

<sup>76</sup> Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh 'alâ sebîli's-sa'ade*, 230; a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, 164

<sup>77</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 133-138.

ve yetkinleşme sürecine dahildirler. Ancak asıl olan bütün bu fiillerin gayesi olan akli yetkinleşme ve nâtika gücünün doğru kullanılması sonucu gerçekleşecek olan müstefâd akıl seviyesine ulaşmaktır.<sup>78</sup> Bu nedenle Fârâbî'nin yetkinleşme teorisinde kuvve kavramının rolü (i) insandaki bütün nefis kuvvelerinin yetkinleşmenin *ilkesini* oluşturması (ii) kuvve fiil ayrımının nefsin tecevhür etme sürecinin açıklanmasında, ilimler ve nâtika gücünün rolünün dikkate alarak genişletilmesinde görülür.

### Sonuç

Bu makalede Fârâbî'nin nefis teorisinin yetkinleşme düşüncesi dahilinde bir okuması fenomenolojik bir yaklaşımla Fârâbî metinlerinin iç ilişkileri gözeltelerek yapılmıştır. Bu okuma neticesinde de Fârâbî'nin nefis teorisinin 'dinamik nefis teorisi' olarak isimlendirilebileceği öne sürülmektedir. Çalışmanın Fârâbî ve İslam felsefesi araştırmalarına yapmayı amaçladığı katkı Fârâbî'nin nefis teorisinin tecevhür kavramı üzerinden bir okumasını yapmak ve bu kavramın Fârâbî'nin nefis teorisinin özünü oluşturduğunu göstermektir. Burada kastedilen Fârâbî'nin nefis teorisinin nefsin ve maddi ve maddi olmayan yönleri arasındaki ilişkiye dair bakış açısının açıklanmasıdır. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda Fârâbî'nin yaklaşımının farklılığı ortaya çıkmakla birlikte bu farklılığın Fârâbî'nin metinlerinin yakın bir okuması yapılarak açıklaması yapılmamıştır. Çalışmada bu nokta üzerinde durulmakta ve Fârâbî'nin kelâmî ve İbn Sinâci yaklaşımdan farklı olarak kendi nefis teorisinin nasıl görüldüğü gösterilmektedir. Fârâbî'nin nefis teorisi üzerinden özellikle Fârâbî dönemindeki kelâmcıların insan anlayışları ve İbn Sinâ'nın analizleri ile ilgili daha detaylı mukayeseli çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır.

Diğer taraftan çalışmada Fârâbî'nin nefis teorisinin bu şekilde ele alınması neticesinde oluşabilecek uyumsuzluklar da çözümlenmeye çalışılmıştır. Şöyle ki, Fârâbî'nin tabiat kavramına yüklediği rol ile insan nefsinin sürekli olarak yetkinleşmeye dönük tanımlanması arasında bir zıtlık görülebilir. Burada makalede, Fârâbî'nin insani nefsi iradi ve tabii olarak ikiye ayırmak suretiyle bu soruna çözüm getirdiği öne sürülmektedir. Makalede Fârâbî'nin nefis teorisinde nefis ve akıl ilişkisinin temel kavramlar üzerinden nasıl oluştuğu gösterilmiştir. Buna göre akıl nefsin duyu gücü gibi bir parçası değildir. Nefsin suret-

<sup>78</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 162; a.mlf., *Risâle fi'l-'aql*, 27-28.



leşmesini sağlayan ilke olarak akıl diğer güçlerden farklı bir konumda bulunmakta ve nefsin yetkinleşerek kendi özünü bulmasını, Fârâbî'nin deyişiyle, tecevhür etmesini sağlamaktadır.

Sonuç olarak yetkinleşme hem aşkın alemle irtibat neticesinde hem de maddi ve maddi olmayan boyutlarıyla insanın kendisini gerçekleştirmeye yönelmesiyle olmaktadır. Bu bakımdan Fârâbî'nin nefis ve insan teorisi oldukça zengin ve ufuk açıcıdır. Zira Fârâbî, nefis teorisinde cisimsel ve maddi boyutun bir ilke olmak bakımından zaruri olduğunu fakat insani yetkinleşmenin bu boyutu aşarak felsefi bir süreç dahilinde gerçekleşebileceği üzerinde durmaktadır. Bu yaklaşım insani olanı bütün yönleriyle ele almaya imkan veren kapsayıcı bir bakış açısıdır ve Yeni-Eflatuncu katı düalizm ile insan nefsinin salt bedenin bir sureti olarak gören yaklaşım arasında bir orta noktada bulunmaktadır.

### Kaynakça

- Adamson, Peter. *Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*. Duckworth, 2003.
- Aristoteles. *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.
- Aristoteles. *Metafizik*. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine: Çev: Ömer Aygün, Y.Gurur Sev*. Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Arnaldez, Roger. "Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde Nefs ve Alem." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXIII* (1978), 349-358.
- Aydın, Fatih. "İdeal İnsan Kimdir? Fârâbî Merkezli Bir Okuma." *Din Bilimleri* 2/20 (2020), 991-1013.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Bakar, Osman. *Classification of Knowledge in Islam*. Cambridge: Islamic Text Society, 1998.
- Black, Deborah. "Fârâbî." *İslam Felsefesi Tarihi: I-III*. ed. Oliver Leaman Seyyid Hüseyin Nasr. İstanbul: Açılım Kitap, 2007.

- Black, Deborah L. "Knowledge and Certitude in Al-Fârâbî's Epistemology." *Arabic Sciences and Philosophy* 16 (2006).
- Black, Deborah L. "Psikoloji: Nefs ve Akıl." *İslam Felsefesine Giriş Çev: M.Cüneyt Kaya*, 2005.
- Butterworth, Charles. "Alfarabi's Goal: Political Philosophy, Not Political Theology." *Islam, the State, and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Clearly, John J. "'Powers That Be': The Concept of Potency in Plato and Aristotle." *Méthexis* 11 (1998).
- Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect*. Oxford University Press, 1992.
- el- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap- İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. trans. Burhan Köroğlu Vd. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Fârâbî. *El-Medînetü'l-Fâzıla*. trans. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Fârâbî. *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. ed. Ali Bû Mulhim. Mektebetu Hilâl, 1994.
- Fârâbî. *Felsefetü Aristoğâlîs*. ed. Muhsin Mahdi. Beyrut: Dâru Mecelleti Şi'r, 1961.
- Fârâbî. *Fuşûlün Münteze 'a*. ed. Fevzî Mitrî En-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971.
- Fârâbî. *Kategoriler ve Retorik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Fârâbî. *Kitabü'l-Burhân*. trans. Ömer Türker; Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Fârâbî. "Kitâbü'l-Cedel." *El-Manıık 'inde'l-Fârâbî*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-Hurûf*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fârâbî. *Risâle Fi'l-'akl*. ed. Maurice Bouyges. Beyrut: Matbatu'l Katolikiyye, 1937.
- Fârâbî. *Risâletü't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde*. ed. Sahbân Halîfât. Amman:

Menşûrât Câmî'atü'l-Ürdüniyye, 1987.

Fârâbî. "Şerhu'l-İbâre." *El-Mantıkiyyât Li'l-Fârâbî*. ed. Muhammed Tâki Danişpezuh. Kum: Menşûrât Mektebe Ayetullah El-Uzmâ El-Maraşî El-Necefî, 2012.

Fârâbî. *Tahşîlü's-Sa'âde*. ed. Ca'fer Âl Yasîn. Dâru'l-Endelüs, 1983.

Germann, Nadja. "Al-Fârâbî's Philosophy of Society and Religion." *Standford Encyclopedia of Philosophy*, 2021.

Ilai Alon, Shukri Abed. *Al-Fârâbî's Philosophical Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkan: Aristoteles'ten İbn Sina'ya İmkanın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Köroğlu, Burhan. "Fârâbî Felsefesindeki Yeni Platoncu Unsurlar Hakkında Bir Değerlendirme." *10. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Fârâbî*. ed. Ejder Okumuş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.

Küyel, Mübahat Türker-. *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1959.

López-Farjeat, Luis Xavier. "Al-Fârâbî's Psychology and Epistemology." *Standford Encyclopedia of Philosophy*, 2020.

Mahdi, Muhsin S. *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

Üsûlücyâ: *Aristoteles'in Teolojisi*. trans. Cahid Şenel. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.

Streetman, William Craig. *Al-Farabi's Interpretation of Aristotle's Theory of Intellect*. Universtiy of Kentucky, 2011.

Taş, Enes. *Fârâbî ve İbn Sinâ'da Bireyleşme İlkesi Bağlamında Nefis-Beden İlişkisi*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Taylor, Richard C. "Abstraction in Al-Fârâbî." *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80 (2007), 151-168.

Tiryaki, M. Zahit. *İbn Sinâ Felsefesinde Mütelayyile*. İstanbul, 2015.

Umut, Hatice. "Fârâbî Felsefesinde İnsanlık Mahiyetinin Taşıyıcı Tikelerinden Ahlak ve Siyasetin Öznesi Olan İnsana Geçişin Serüveni." *İnsan Nedir?* ed. Ömer; İbrahim Halil Üçer Türker. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Vallat, Philippe. "L'intellect Selon Farabi La Transformation Du Connaître En Être." *Noétique et Théorie De La Connaissance Dans La Philosophie Arabe Du IXe Au XIIe Siècles Des Traductions Greco Arabes Aux Disciples D'avicenne*. ed. Meryem Sebti ve Daniel De Smet. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2019.