

# EBÛ NASR EL-FÂRÂBÎ'DE FELSEFÎ ANTROPOLOJİNİN PSİKO-METAFİZİK TEMELLERİ THE PSYCHO- METAPHYSICAL BASES OF THE PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY IN EBÛ NASR AL-FÂRÂBÎ

İSMAİL HANOĞLU  
DOÇ. DR.

ÇANKIRI KARATEKİN Ü. EDEBİYAT FAK.



## ABSTRACT

Al-Fârâbî, our philosopher, puts to analyze the nature of human in the context of intellect. While he (al-Fârâbî) puts his system into practice, he utmost utilizes the meta-cosmological possibilities of emanation theory of Neoplatonism. Al-Fârâbî that surpasses the intellectual and academic level of his period endeavors this, using the facilities of philosophy; and he is also successful in remarkable proportion in this context. Al-Fârâbî that appreciates the human as the human expresses the ranks of the evolution of the natural intellect by the academic language of the classical psychology, and utilizes utmost from the philosophical terminology of the peripatetic paradigm. Al-Fârâbî, appreciating the human being and his intelligence as metaphysical value, gives great importance to take the philosophical integrality as the systematical philosopher and to demonstrate this integrality on his system. In order to realize this program, it must be known that the Active Intellect (al-Akl al-Faal) has central importance in the philosophical thought of Ebû Nasr el-Fârâbî. Al-Fârâbî, interpreting the human nature in a dualistic way, endeavors to reestablish the integrality of human nature by joining/uniting with the Active Intellect. In al-Fârâbî, this approach to human nature displays itself as the anthropological dualism.

Keywords: The Philosophical anthropology, The Natural intellect, The Active intellect, The Imagination, The Prophet, The Philosopher and the inneism.

## ÖZ

Fârâbî, insan doğasını akıl konsepti etrafında analize tabi tutar. Bunu yaparken Yeni Platoncu Sudûr nazariyesinin meta-kozmolojik imkânlarından azami derecede istifade eder. Döneminin entelektüel ve akademik seviyesinin üzerine çıkmış bir düşünür olan Fârâbî, bunu felsefenin imkânları ile yapmaya çalışır ve önemli oranda da başarılı olmuştur. İnsanı insan olarak değerlendiren Fârâbî, insanda doğal aklın gelişim aşamalarını klasik psikolojinin diliyle ifade ederken, Meşşâî paradigmanın felsefî terminolojisinden oldukça istifade eder. İnsana ve sahip olduğu akla metafiziksel bir değer veren Fârâbî, bir sistem filozofu olarak bütünselliği elde etmeye ve onu sisteminde uygulamaya büyük önem verir. Bu programı gerçekleştirmek için, Fârâbî'nin felsefî düşüncesinde faal aklın, merkezi öneme sahip olduğu bilinmelidir. İnsan tabiatını düalist biçimde yorumlayan Fârâbî, insanın bütünselliğini faal aklıla ittisal ile yeniden kurmaya çalışır. İnsana bu tarz yaklaşım Fârâbî'de antropolojik düalizm olarak kendini gösterir. Fârâbîci düşünce perspektivinden hareketle doğal aklın insana ontolojik bir otonomi verip vermediği metin içerisinde ayrıca tartışılmaktadır. Kanaatimizce, yarı otonomi bir varlık olarak insan, doğal aklın epistemolojik gelişim süreci içerisinde ilâhî varlık olmak için ilerler.

Anahtar Kelimeler: Felsefî antropoloji, Doğal akıl, Faal akıl, Tahayyül, Peygamber, Filozof ve inneizm.

## Giriş

Fârâbî kuşkusuz, bir düşünce geleneği içerisinde yetişti ve bu düşünce geleneğinin temel paradigmaları onun düşünce yapısına da şekil verdi. Fârâbî'nin, Mâverâünnehir bölgesinde yetişmiş olmasının rastlantı olmaması bazı bilgilerin doğruluğunu ortaya koymada bize yardımcı olacağı gibi, bazı iddiaların ortaya atılmasında kurucu bir etki yapabileceği söylenebilir. Bölgesel olarak oldukça hareketli bir kültürel akışın yaşandığı bu coğrafyada yetişen genel halk kitlesinden tutunuz da entelektüel kesime varıncaya kadar oldukça renkli demografik bir yapının oluştuğuna tanık oluyoruz.<sup>1</sup> Farklı inanç grupları kadar, farklı etnisiteye ait olan kesimlerin bir arada yaşadığı Mâverâünnehir bölgesi, tarihî süreç içerisinde çokça çatışmalara sahne olmuştur. Ceyhun nehri civarı Arap istilalarına tanık olup bölgenin İslamlaşma süreci daha çok savaşın gölgesinde kendini gerçekleştirirken, Seyhun nehri civarı bundan biraz da olsa uzak kalabilmeyi coğrafi avantajı gereği başarabilmişti. Ama tarihsel olarak ilginç olan şey, Ceyhun nehri yakınlarında kurulu olan Buhara ve Tirmizî iki büyük hadis âliminin [İmam Buhârî (öl. 869) ve İmam Tirmizî (öl. 892)] yetişmesine tanıklık ederken geleneksel İslam'ın da büyük oranda taşıyıcısı olmuştur. Zira hadis edebiyatı tabiatı gereği kendi içerisinde rivayetin ve onun beraberinde de literalizmin ana etmenleri olarak karşımıza çıkmıştır. Gerek Fârâbî'nin doğduğu kent Fârâb/Otrar-Turar-Tarban, gerek Mâtürîdî (öl. 944)'nin Semerkant'ı geleneksel etkiden kısmen uzak kalarak ve özellikle tarihî süreç içerisinde bu mekânlar farklı inanç gruplarına ev sahipliği yapmış, sosyal yapının da bir arada yaşama kültürünün inanç bağlamında değil de, daha çok rasyonel ortak payda etrafında şekillenmesine hizmet etmiştir.

<sup>1</sup> Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *İA*, c. 28, 2003, s.178.

Sosyalitenin ve kültürel iklimin zenginleşmesi ve derinleşmesinde yukarıda ifade edilen değerler yanında bir de farklı coğrafyalarla kurulan ticarî ilişkiler de bunda önemli ve başat etkiye sahip olmaktadır. Mâverâünnehir'in Sâmânîler devrindeki en yüksek bilimsel faaliyetlerin doruk noktasına da ulaşmış olduğu bir zaman dilimine tekabül eder. Rusya, Polonya ve İskandinavya ile kurmuş olduğu ticarî faaliyetler bunun açık bir göstergesidir.<sup>2</sup> Fârâbî'nin hocalarına baktığımız zaman, Yuhannâ b. Haylan'dan Bağdat'ta mantık okuması ve yine en önemli talebelerinden birinin Yahyâ b. Adî olması ve kendini daha çok dinî değil-ki yukarıda ifade edilen iki isim de Hristiyan orijinlidir-, felsefî muhit içerisinde görüyor olması onun hayatının akışına dair önemli ipuçları olarak değerlendirilmelidir.

Gerek yetiştiği bölgenin ve gerekse Bağdat'a gelip eğitim-öğretim icra ettiği şehrin kozmopolit ruhu, Fârâbî'nin düşünce haritasına da önemli ve hatta belirleyici oranda etkide bulunduğu çok rahatlıkla söylenebilir. Fârâbî'nin kendi memleketini terk edip Bağdat'a gelmesi kuşkusuz sadece Fârâbî'nin sefere çıkmayı arzu ediyor olmasıyla izah edilemez. Yaşadığı coğrafyanın savaşın gölgesinde olması ve özellikle dönemin coğrafyacıları İbn Havkal ve İstahrî Mâverâünnehir'in daru'l-harb sayılan topraklara yakınlığı hasebiyle çatışmanın eksik olmadığını belirtmesi ve o dönemde Soğdular ve Türkler'in uzun süre direnmeleri sonucunda İslamiyet'i benimsemeleriyle Müslümanlığın bütün Orta Asya'ya yayılma imkânı bulunduğunu ifade etmeleri oldukça manidardır. Dolayısıyla Fârâbî'nin yetiştiği ortamın siyasî olarak rahat olmadığı gibi, yukarıda ifade edildiği şekliyle de kozmopolit bir düşünce dünyasına ait olması Fârâbî'nin münzevi bir yaşam içerisinde hakikat arayıcılığına yönelmesinde önemli oranda etkisi olduğunu akla getirmektedir.

### **Fârâbîci Rasyonalist Evrenselliğin Felsefî Antropolojinin İnşasında Kurucu Rolü**

Fârâbî'nin epistemolojisi, Aristocu madde-form ilişkisi üzerine kuruludur. Forma ulaşmak aynı zamanda madde ile hiçbir ilintisi olmayan faal akıl ile ittisal kurmanın da diğer bir adı olmaktadır. Nitekim faal akıl, vâhibu's-suver olarak suretleri veren, bahşeden bir akıl düzeyidir, ki bu akıl düzeyi mutluluğun da habercisi ve aynı zamanda inşa edicisidir. Mutluluğun ve bilgeliğin forma/sûrete ulaşmada kazandığı bu ortak paydahlık insan tabiatı bağlamında elde edilebilir ortak bir hedefin gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceği noktasında da bizleri epeyce düşündürmektedir. Fârâbî'nin yaşamış olduğu sosyopolitik evre ve bu evrenin kendi içerisinde sükün ettiği kozmopolitik ortam dikkate alındığında ortaya çıkan savaşın inanç grupları ve geleneksel aidiyetler üzerinde işlemesi her insanı değil

<sup>2</sup> Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *İA*, c. 28, s. 178.

ama bazı filozofik eğilime ya da yaratılışa yatkın insanları, hikemî olgular üzerinde düşünmeye ya da düşündürmeye sevk etmektedir. Nitekim her insan gibi her araştırmacının da kendi yaratılışına göre eylemde bulunduğu ve hikmetten nasibi olanın da kendisine çokça hayırların verildiği paradigması etrafında, Fârâbî'nin entellektüel yürüyüşü her kerte kendi güncelliğini korumaya ve zamanımız açısından da oldukça verimli çıkarsamalar yapmamıza imkân tanıyacak bir bilgi mirası sunmaktadır.

Felsefe, tabiatı gereği varlığın tümel açıklaması olarak karşımıza çıkar ve bu açıklamayı da yaparken de insanın sahip olduğu yetenekler ve yetkinlikler etrafında bu fonksiyonunu icra eder. Fârâbî'de akıl vazgeçilmez otonom bir güç olarak belirir. Aklın otonom güç olması onun bağımsızlığının en açık işaretidir. Peki akıl, bu bağımsızlığını neye ve kime karşı kazanmakta ve bunu nasıl gerçekleştirmektedir? Açık olan şu ki, akıl Fârâbîci sistemde de mantık disiplini esas alındığında mekanik bir işlemin ya da faaliyetin adı olarak kendini gösterir. Gerek kavramlar ve gerekse önermeler mantığı ve bunun yanında mantık yanlışları incelendiğinde, aklın mekaniksel tarafı ve işlevi olduğu kendini açık biçimde ortaya koyar. Ancak mantıksal aklın yerini felsefî meselelerde felsefî aklın almasıyla birlikte, ortaya koyulan rasyonel çabanın çok da mekanik işlemediği –ki işlediği durumlar vardır ve mantıksal akıl tamamen askıya alınmış değildir ve alınamaz da – açık biçimde görülür. Aklın tümevarım, tümdengelim ve analogi/temsil metotları, neden sonuç ilişkisi bağlamında kendi işlevselliklerini gerçekleştirir.

Ama tabiatı neden-sonuç ilişkisi bağlamında ele alan ya da böylesi bir paradigmayla yaklaşan rasyonelitenin özcü/cevherci bir yaklaşımı kendi karakteristiği olarak ortaya koyması<sup>3</sup> oldukça manidardır. Söz konusu öz de aklîdir-akılsaldır; eş değerde ve rasyoneldir. Bu manada, tabiat, rasyonel olarak izah edilebilir tabii fenomenlerden oluşmuş bir varlık alanı olarak karşımıza çıkar. Tabiat akılsal ise ve felsefe de – ki ilk felsefe/el-felsefetü'l-ûlâ/el-ilmü'l-ilâhî- bu akılsallığın ilk ilkelerinin ve nedenlerinin teorik bilgisi ise bu durumda felsefe her bilimin teorik altyapısı olarak karşımıza çıkar.<sup>4</sup> Felsefî rasyonalite kendi evrenselliğini buradan alır. Böylelikle filozof olan da kendi seçkinliğini tüm insanlara ve inanç gruplarına eşit mesafede olmasıyla elde eder.<sup>5</sup> Kelâmcının ve hukukçunun filozof kadar seçkin olamamasının sebebi, ikisinin de bir inanca tabi olmasından gelmektedir. Buradan çok rahatlıkla anlıyoruz ki felsefe, milleye/din merkezli dünya görüşüne, tabii değildir. Tam tersi, böyle bir mille, kesin bilgiye dayalı fel-

<sup>3</sup> Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, çev. N. Danişman, MEB Yay., Ankara 2001, s. 35; Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, thk. Muhsin Mehdî, Dâru'l-Maşrık, Beyrut-Lübnan, s. 115, 118.

<sup>4</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, thk. Osman Emin, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1949, s. 99.

<sup>5</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 133.

sefeye tabi olması beklenmektedir.<sup>6</sup> Fârâbî'nin seçkinliği, önceliği ve kendisine tabi olunmayı kesin olmayan bilgiler, bir inanç akidesi etrafında gelişmiş sosyokültürel ve sosyopolitik dünya görüşleri (el-mille) ve bu dünya görüşünün akademik savunucusu kelamcılar ve uygulayıcıları hukukçular karşısında, felsefeye vermesi Fârâbî'nin kesin bilgiye dayalı felsefenin rasyonalist evrenselliğini göstermesi bakımından oldukça manidardır.

Fârâbî'nin insan tabiatına dair sorgulamayı işte söz konusu bu rasyonalist ve seçkinci felsefenin evrensel bağlamında inşa eder. Hatırlayacağımız üzere felsefeye ve filozoflara, والفيلسوف خاصيته بالإضافة إلى جميع الناس و إلى الأمم /diğer inanç ve dünya görüşlerine sahip insanlar ve toplumlara karşı ve onlar üzerinde/üstünde seçkin/özel yer vermesi bu evrenselliğin açık bir göstergesi olarak anlaşılmalıdır.<sup>7</sup> Fârâbî'de felsefenin yeri buysa ve bu felsefeden hareketle insanı anlamaya çalışan felsefi antropolojinin hangi bağlam içerisinde kendini inşa edeceği de açık biçimde ortadadır. Bu durumda felsefi antropoloji insan tabiatını anlamaya dair evrensellik iddiasında olan bir disiplin olarak kendini gösterir. Bu evrenselliğini kurarken felsefe nasıl ki metafiziğin epistemolojik zemininden istifade ederek diğer felsefi disiplinler içerisinde ilk felsefe olma imtiyazını elde etmeyi başarmışsa, felsefi antropolojinin bu evrenselliği yakalaması yine metafiziğin kurucu ve inşa edici gücü ve rolü sayesinde olabileceği açıktır. Burada felsefi antropolojinin metafizik temele eklememesinde Meşşâî klasik psikolojisinin akıl kavramının kurucu gücü ve rolü net biçimde yardımcı olmaktadır. İlerleyen bölümlerde ifade edileceği gibi Fârâbî'de aklın ontik doğası, modern psikolojinin ya da zihin felsefesinin ortaya koyduğu gibi, biyo-psikolojik yapının epistemolojik enstrümanı olarak kesinlikle görülemez. Fârâbîci manada akıl, Yeni Platoncu felsefi kozmolojinin metafizik enstrümanı ve merkezî kavramı olarak görülmelidir. Böylelikle Fârâbîci Meşşâî paradigmanın felsefi antropolojisine dair bir temel aranıp ve bu temelden hareketle ilerleyiş sağlanacaksa, bunun metafizik ve klasik psikolojinin imkânları sayesinde gerçekleştirileceği; her iki disiplinin bir araya gelmesiyle elde edilecek psiko-metafizik gövdenin de felsefi antropolojinin doğasına dair analizlerimizde kurucu ve inşa edici katkı sağlayacağı bilinmelidir.

### 1- Doğal Aklın Onto-Epistemik Tabiatı: Antropolojik Düalizm

Doğal aklın Fârâbîci epistemolojideki karşılığı insanî akıldır.<sup>8</sup> Aristoteles, bilkuvve zekâyı entelekheia hâlinde yazılı hiçbir şeyin bulunmadığı bir tablet şeklinde ifade etmesi Locke ile Aristo arasındaki benzerliği görmek açısından oldukça önemlidir.<sup>9</sup> Fârâbî nezdinde bu akıl tabiatında ilk mâkul-

<sup>6</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 132, 153.

<sup>7</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 133.

<sup>8</sup> Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 66.

<sup>9</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Z. Özcan, Alfa Yay., İstanbul 2001, s. 173-174.

leri bulundurur. Fârâbî, ilk mâkulleri, geometriye, ahlâka ve aksiyolojiye ve son olarak da metafiziğe ait ilk bilgiler olmak üzere üç ana gövdeye ayırır.<sup>10</sup> Bu ilk bilgiler insan aklının diğer insan tekleriyle birlikte sahip olduğu müşterek tarafını gösterir.<sup>11</sup> Fârâbî epistemolojisinde söz konusu bu ilk bilgiler aracılığıyla diğer ikincil bilgilerin elde edildiği bilinmektedir. Ancak faal aklın, insanî akıl olan bu heyûlânî/münfail akla etki etmezse, münfail aklın, herhangi bir epistemik içeriğe sahip olamayacağı açık biçimde bilinmelidir. Güneş ışığı olmaksızın nasıl ki göz göremiyorsa, faal akıl olmaksızın da heyûlânî, yani insanî akıl akledemez.<sup>12</sup> Güneş ışığı ve göz arasında kurulan metaforik bağlantı, Aristocu bir benzetmeyi aynen takip etmektedir.<sup>13</sup>

Fârâbî'nin insan tabiatı konusunda nasıl bir düşünceye sahip olduğunu insan aklının ontik doğasına ilişkin betimlemelerinden ve analizlerinden hareketle bilinebileceğini söylememiz herhalde abartılı bir iddia olarak görülemez.<sup>14</sup> İnsanı, bilgi ve bilgiyi de akıl bağlamında ele alan Fârâbî, kişinin mutluluğa ermesini de sahip olacağı bilgi düzeyi ve bunun eyleme nasıl geçireceği ile alakalı olarak görür.<sup>15</sup> Dikkat edilirse, Fârâbî'nin sosyopolitik düzenlere dair tasnifi bu algı parametresi etrafında işlenir.<sup>16</sup> Bilmek, eylemek ve kendi duygularına yenik düşmemek insanın yapması ya da ulaşması gereken hedefler arasındadır. Bu hedefler bireyin, hem epistemolojik ve hem de etik dünyasının nihaî hedefleridir. İnsanın epistemolojik yetkinsizlik durumundan yetkin duruma geçişini ifade eden, heyûlânî akıl ve faal akıl ilişkisi<sup>17</sup> Fârâbî bağlamında insanı tanımamızın en ayırıcı vasfını oluşturur. Faal aklın, ontolojik hiyerarşide insanın doğal dünyasının dışında bir alanda varlık göstermesi,<sup>18</sup> Aristocu etkin aklın doğal düzende sahip olduğu varlık statüsünden farklıdır.<sup>19</sup> Faal akli böyle bir statüde görmek Fârâbî'nin Yeni Platoncu tarafını oluşturduğunu açık biçimde ifade etmekte yarar vardır.<sup>20</sup> Nitekim faal akıl, sudûr nazariyesinde sonuncu ve

<sup>10</sup> Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 68-69.

<sup>11</sup> Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 68.

<sup>12</sup> Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 67; Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1346 h., s. 7; Fârâbî, "Aklın Anlamları", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. M. Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 133-134.

<sup>13</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 175-176.

<sup>14</sup> Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 66-68.

<sup>15</sup> Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 69.

<sup>16</sup> Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 89-92.

<sup>17</sup> Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 66-68.

<sup>18</sup> Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 2.

<sup>19</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 174-176.

<sup>20</sup> David C. Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", *İslam Felsefesine Giriş*, edit. P. Adamson, R. C. Taylor, çev. M. C. Kaya, Küre Yay., İstanbul 2007, s. 59.

-ilk sebep sayılmazsa- onuncu akıldır;<sup>21</sup> ve faal aklın ilk akılı akletmesiyle diğer düşünür nefislerin (النفوس الناطقة) faal akıldan sudür etmiş olduğu bilinmelidir.<sup>22</sup>

Fârâbîci sistemde akıl yetkinsizlik durumunun bir temsilci olarak işlev görür. Yetkinsiz ve yetersiz olduğu içindir ki, insanın doğal akılı münfail yani edilgen bir akla sahiptir.<sup>23</sup> Söz konusu bu edilgenliğin müstefâd akıl seviyesine yükselmesi, faal aklın feyziyle olduğu ve bunun da bir kemal durumu ifade ettiği söylenir.<sup>24</sup> Buraya kadar Fârâbî epistemolojisinde insanın doğal akılı bağlamında ifade etmeye çalıştığımız analizlerden hareketle şu çıkarsamalara varılabilir: İnsan, ancak rasyonel düşünceye -ki bu ancak ilk mâkulleri elde etmekle mümkündür- sahip olmakla kendi insani özünü elde edebilir. Bu öz, egzistansiyel olarak kendini bilgide bulur. Noksanlık ve tamlık arasındaki mesafeyi epistemolojik ilerleyişle kapatmaya ya da gidermeye çalışan bilen özne, kendinde idealiteyi yakalamaya matuf bir varlıktır. Çünkü tekâmül, kendinden yine kendine doğrudur. Faal akıl bu ilerleyişte yol göstericidir; ferdin kendi insanî özünü bulmada metafiziksel ilkedir ve destektir. Bu bağlamda, faal akıl insanî değildir; insanî olsaydı, ona kavram veremezdi. Bu sebeple de faal akıl, ne cismanîdir ve ne de cisimde bulunur.<sup>25</sup> Aristo'da faal aklın insanî olup insanın zihnine/ruhuna ait olmasına yapılan vurgu dikkatleri çekmelidir. Bu sebeple, insanın doğal aklının bir zekâ türü olup maddesel zekânın dışında ışığa benzeyen ve bütün düşünülürlerin nedeni bir zekâ olduğu ve bu zekânın bilfil olup bedenden ayrı olduğu görülür. Bu zekâ, saf, etkilenmez ve tamdır. Gerek maddesel ve gerekse etkin zekâ, ruhta bulunur.<sup>26</sup> Ruh da beden değil ama bedenin herhangi bir şeyidir.<sup>27</sup> Aristo ruhun bedenin bir şeyi olma özelliğini, ruhun bedenin entelekheiası/yetkinliği ve biçimi/formu olma ile açıklar.<sup>28</sup>

Böylesi bir doğal akıl tanımlaması ve bu akıl içerisinde maddesel olanla etkin olan arasındaki işlevsel farklılığın Fârâbî'de ancak faal akılı, insan dışında metafiziksel bir alana yerleştirerek anlamayla noktalanır. Fârâbî'nin burada faal akla biçtiği rol, Aristo ve Fârâbî arasındaki en keskin ontolojik, epistemolojik ve pek tabii olarak aksiyolojik çıktıları olabilecek ayrımlara teşnedir. Faal akla biçilen böyle bir rol, kozmoloji ve meta-kozmojinin de inşasında kurucu ve ayırıcı bir vasıf olacağı kuvvetle muhtemeldir. Böy-

<sup>21</sup> Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 68.

<sup>22</sup> Fârâbî, *Şerhu risâle Zenon el-Kebîr el-Yunânî*, Dâîretü'l-Meârif el-Osmâniyye, Haydarâbâd 1349h., s. 7.

<sup>23</sup> Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 68, 85, 86; Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 7.

<sup>24</sup> Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 85.

<sup>25</sup> Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 2.

<sup>26</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 175-176.

<sup>27</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 77.

<sup>28</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 78.

lelikle doğal aklın, onto-epistemik gövdesine dair yapılmaya çalışılan bu analizler, Fârâbî'nin en derin kozmoloji öğretileri ile yakından ilişkili olduğu neticesini doğurmaktadır. Nitekim Yeni Platoncu sudûr nazariyesinde faal aklın nihaî son akıl olarak varlık gösterip insanın dışında insana dışardan epistemik müdahalelerde bulunan ama bu müdahale düşünen nefslerin epistemik kaynağı olacak *بَعْقَلَهُ الْأَوَّلُ فَتَصْدُرُ عَنْهُ النَّافِثَةُ* şeklinde kendini göstermesi oldukça manidardır.<sup>29</sup> Bu da tekrar Fârâbî'yi derin biçimde Aristo'dan uzaklaştırır. Fârâbîci doğal aklın ontolojik tabiatı kendi içerisinde faal akılla ittisal eden müstefad aklın<sup>30</sup> insana ve Tanrısal âleme dönük çift kutuplu bir varlık yapısına sahip olduğunu ortaya koyar. İnsanın kognitif doğasında ruh beden ayrımı biçiminde yaşanan metafiziksel düalizm, beraberinde antropolojik düalizmi de üretmiştir. Bu nokta da Aristo'nun doğal akıl telakkisi kendi içinde daha homojen ve ruh-beden anlayışı da madde form bağlamında kendini ikame eder. Buna göre ruh ve beden tanımsal olarak bir bütünün birbirinden bağımsız olarak değerlendirilemeyecek parçalarıdır. Nitekim tanımda, sadece bir şeyin maddesel içerikleri hakkında bilgi vermek Aristocu tanım geleneği açısından yetersizdir; bunun yanında bu tanımın kurucu ve tamamlayıcı unsuru olarak formel yönü de içeren tanımlamalara gitmek gerekir. Kuşkusuz formel yön, nesnenin/varlığın neye ilişkin ve hangi yöne/amaca evrildiğini gösterir. Bu açıdan Aristo'nun fenomenal dünyasında madde ve form ya da ruh ve beden biridir.<sup>31</sup> Ama aynı şey değildir. Bu sebeple Aristo, ruhun bedensiz, bedeninin de ruhsuz olamayacağını söyleyen kimselere haklılık verir.<sup>32</sup> Bu tarz bir ruh beden birlikteliği hylomorfizm/madde ve formun bir araya gelip oluşturduğu bütüncüllük öğretisi olarak ifade edilir.<sup>33</sup>

## 2- Doğal Aklın Finalitesi: Yarı-Otonomi Varlık Olarak İnsan ve Tanrısallaşma

Doğal akıl, bağlı olduğu ontolojik ve kozmolojik gövdeye tekrar eklemleme arzusu ve gayreti içerisinde. Fârâbîci epistemoloji bunu açık biçimde ortaya koyar; filozofumuz Fârâbî, analizini ve betimlemesini bu paradigma üzerine işler. Tabiatı nihaî kertede aritmetik düzenin kozmolojiye ve beraberinde onto-epistemolojiye yansımaları olarak gören Fârâbî, tam anlamıyla bir sistem filozofu olarak, insanın kozmolojik türeyişini, epistemolojik olarak yeniden kurup, organize eden bir kozmo-epistemolojiye

<sup>29</sup> Fârâbî, *Şerhu risâle Zenon el-Kebîr el-Yunânî*, s. 7.

<sup>30</sup> Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 49.

<sup>31</sup> Charlotte Witt, "Hylomorphism in Aristotle", *The Journal of Philosophy*, Eighty-Fourth Annual Meeting American Philosophical Association, 1987, vol. LXXXIV, no. 11, pp. 679.

<sup>32</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 77.

<sup>33</sup> Charlotte Witt, "Hylomorphism in Aristotle", *The Journal of Philosophy*, pp. 679.



sahiptir. Kozmo-epistemoloji, insanı evren ve onun işleyişindeki düzen ve ahenk ile anlamaya çalışan kadim bir anlama modelidir. Tarih öncesi ve sonrası -tarih sonrası dönem, moderniteye kadar uzatılabilir- dönemlerde insanlar algı dünyalarını doğal varlık olma statüsünden hareketle işleme ihtiyacındaydılar. İlk bilimlerin gelişim aşamaları ve içeriklerine bakıldığında bu bilimlerin matematik, tıp, geometri vs. gibi, onların tabii ihtiyaçları doğrultusunda geliştiği kadar, merak duygularını tatmin eden astronomi, astroloji ve mitoloji gibi bilimlerden de oldukça istifade etmişlerdi.

Kozmik unsurların, felekiyyat/astronomi, epistemoloji ve tabiat bilimleri ile eklemlenmesi bu noktada Fârâbî'de eklektik bir epistemoloji vücuda getirmiştir. Kendi epistemolojisini kurarken oldukça seçici ve sentezci davranan Fârâbî, doğal akı, yetkinleşme kabiliyeti olan ve dış müdahaleye ontolojik şartları gereği açık kalan bir kimlik vermesi, Aristo'nun aksine hem doğal akla ve hem de bu doğal akla sahip insana yarı otonom bir varlık olma statüsü tanımaktadır. Madde ve formun kozmolojik düzende yarattığı ontolojik düalizm kendini Fârâbîci epistemolojide açık biçimde gösterir. Maddeden forma yani akla evrilme insan epistememesinin takip etmesi gereken bilgi-kuramsal yol olarak kabul görülmesi, Meşşâî paradigmanın insan bağlamında en ayırt edici yönünü oluşturur. Doğal insanın kendi finalitesini aklileşme temelinde anlamaya çalışmak, Fârâbîci sudûr nazariyesinin döngüsel tarafını göstermesi bakımından manidardır. Her şeyin aslına rücu ettiği darbimeselinin hikmet ve din geleneğinde kendini "*Başlarına bir musibet geldiğinde inanan kimseler, biz Allah'tan geldik ve yine O'na döneceğiz.*"<sup>34</sup> şeklinde gösterir. Kur'an metninde, vahyin inzal olması ve bunun geometrik düzlemde dikey-hiyerarşik bir düzene göndermede bulunması, sudûrcu nazariyenin de benzeri geometrik yapıyı koruyup kullanılarak kendi kozmolojisini inşa ederken, bu yapıya uygun sistematik bir ontoloji ve epistemoloji geliştirmesi anlamlıdır. Evrenin kaynağını tek ve bir olan Allah'a bağlayan sudûrcu kozmolojik düzen, Tanrısal yaratmanın dinî terminolojideki karşılığı olan halkı kendi metafizik dilinde feyz teorisi ve bunun temel enstrümanı akıl ile sağlaması ve aklında ilâhî doğanın en görünür niteliği olarak kendini göstermesi oldukça dikkat çekicidir. Dinî ve hikemî geleneğin, aklın ontolojik doğasına dair ortaya koymuş olduğu üniter anlayış, felsefe ve dinin anlama metotlarının akıl ortak paydasında bir araya gelmesini bir anlamda üretmiştir.

Bu bütünselliğin ve kevnî organizasyonun sağlanmasında emr kavramı Kur'anî paradigmada öne çıkar. Emr kendi semantik içeriğinde her ne kadar bir iş ve duruma karşılık gelse de, emrin en yakın kavramsal mürâdifinin akl olduğu kuvvetle muhtemeldir. Klasik hikemî gelenekte akıl, ruh ve emr âlemin paralel ontolojik gövdeye ya da kozmolojiye referansta

<sup>34</sup> Bakara, 2/156.

bulunması herhalde sahip oldukları ya da icra ettikleri metafiziksel fonksiyonlar gereğidir. Emretmenin teolojik literatürde Tanrısal kelâmın yaratılmış bütün varlığa yönelip onlarda ilâhî düzene tabi olmalarını istemesi ile akıl arasında oldukça yakınlık olduğu görülmelidir. Çünkü emrin yap, et, yapma ya da etme formlarının zaman üstü ontolojik bir kipe göndermede bulunması, maddeden manaya/sûrete/forma giden süreçte insanın geçirdiği aklıleşme eylemi de benzer zaman üstü bir ontolojik içeriğe bürünmektedir. Bu sebeple elde edilen formların tümelliği onları herhangi bir zamanla kayıtlı kılmamakta ve emrin kendisiyle de paralel ontolojik ortak paydaya ait kılmaktadır. Kur'an başka bağlamlarda da tüm işlerin Allah'a döndüğünü haber verir: Göklerin ve yerin gaybı Allah'a aittir. Bütün işler O'na döndürülür. Öyleyse O'na kulluk et, O'na güven. Rabbin, yaptıklarınızdan habersiz değildir.<sup>35</sup> Bu ve benzeri ayetler de evrenin nihaî hâkimi olan Allah, sadece düzenin bir saat kurucusu değil, düzene her an müdahildir ve O, her an yeni bir iştedir.<sup>36</sup> Düzenin sahibi olan Allah ile teması aklın gücü ve hiyerarşik üstünlüğü ile kurmaya çalışan Fârâbî, aklıleşmek ile ilâhîleşmek arasında semantik ve pek tabii epistemik bir bağ kurar.<sup>37</sup>

İnsanın doğal aklının ilâhîleşme yolunda aldığı mesafeyi madde-form diyalektiği içinde anlamaya çalışan Fârâbî, insanın heyûlânî yani maddesel durumdan formel/kavramsal düzeye yükselmesini kemale erme olarak görür.<sup>38</sup> Epistemolojinin nihaî gayesi ilâhîleşmek olduğu gibi, ahlâkîleşmenin de nihaî gayesi ilâhîleşmektir. Nitekim ahlâkın genetik doğası, iyiliğin ne olduğu ve nasıl elde edileceği üzerinde toplanır. İyilik ise güzel ve çirkin kavramlarının insanın fiil dünyasında ortaya çıkması ile kendini gösterir.<sup>39</sup> İyiliğin elde edilmesi ve iyi insan olma sadece ahlâka ve aksiyolojiye yönelik değildir. İyiliğin epistemolojiye bakan tarafı da vardır ki, bu da ancak bir şeyin ne kadar iyi ya da ne kadar kötü olduğunu bilmekle mümkündür. Bunu da sağlayacak olan temyiz gücü ve zihin kuvvetidir. Dolayısıyla iyi bilmek iyi ahlâka, iyi ahlâk da saadete götürür. Saadetin maddeye ihtiyaç arz etmeyecek bir mükemmellik seviyesi olarak görülmesi, heyûlânî yani maddesel oluştan kurtulup bizâtihi akıl yani otonom bir akıl olarak ilâhîleşmeye giden yolu insan doğasına açmaktadır. Tanrı'yı tam manasıyla idrak etmekten insanı engelleyen şeyin insanın zihin cevherinin maddeye bulaşmış olmasının gerekçe gösterilmesini de bu bağlamda sorguladığımızda, Fârâbîci paradigma insanın maddeden zihinsel kalite olarak uzaklaşıp oto-

<sup>35</sup> Hûd, 11/123; Âl-i İmrân, 3/109; Bakara, 2/210; Şûra, 42/53; Hacc, 22/76; Lokmân, 31/22.

<sup>36</sup> Rahmân, 55/29.

<sup>37</sup> Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 7.

<sup>38</sup> Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 7; Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 85.

<sup>39</sup> Fârâbî, *Kitâbu't-tenbîh alâ sebîli's-saâde*, Dâiretü'l-Meârif, Haydarâbâd 1346, s. 6-7.

nom bir akıl varlığı oldukça ya da -diğer ifadeyle- saf ve katıksız bir form ve kavram varlığı oldukça Tanrı da o nispette mükemmel olarak kavranır. Böylelikle de insan faal aklın entelektüel vasıtasıyla kendi maddeselliğinden kurtulup ayırık akıllar seviyesine erişerek hem tekâmülünü ve hem de ontolojisini paradoksal biçimde varlık sahnesine sunmaktadır.

### **3- Doğal Aklın Tahayyül Düzeninde Epistemolojik Derecelenme: Peygamberlik/ Filozofluk ve Delilik Arasındaki Keskin/İnce Sınır**

Fârâbîci kozmolojik algılamanın hiyerarşik bir yapı arzettiği, daha önce vurgulanmaya çalışıldı. Fârâbîci algılamanın neden hiyerarşik bir konsept etrafında kendini ifade ettiği onun Tanrı, evren ve insan algılamasının epistemolojik arka planı irdelendiğinde açık biçimde bilinecektir. Tanrının kozmolojik, ontolojik ve epistemolojik hâkimiyeti, Tanrı'dan sudûr eden evrene de böylesi bir otoriter ve hükmedici paradigma yüklemiş, bu paradigmanın zaman içerisinde kendini kısa süreliğine de askıya kalması (mucize gibi), söz konusu otoriter ve hükümler paradigmanın kendini yeniden ifade ettiği doğal bir fonksiyon olarak yorumlanmıştır. Kozmolojinin katmansal ve sınıfsal dizilimi ve görünümü metafiziksel dünya olan ay üstü âlemde nasıl gerçekleşiyorsa, bu katmansal ve sınıfsal dizilimin ay altı âlemde de kendini açık biçimde deklare ettiğini söyleyebiliriz. Asıl konumuza geçmezden önce tabiattaki bu tarz hiyerarşik işlevin temel enstrümanın nedensellik üzerine oturmasının bizleri şaşkınlıktan uzaklaştırması gerektiği bilinmelidir. Zira hiyerarşi, kendini imkân kipinde ifade edemez. Hiyerarşinin net olarak görülmesi iki varlık yapısı arasında görülecek ilişkinin neden sonuç bağlamına oturması ve bunun da imkân değil, zorunluluk kipinde kendini ortaya koyması gerektiğidir. Nitekim vahyin dilinde Tanrısal işlevin emr diline ve onun yaptırıcı gücüne referansta bulunması yukarıdaki iddialarımızın teolojik zeminini hazırladığını söyleyebiliriz.

Faal aklın onto-epistemolojik işlevi de bu hiyerarşinin bir gereği olarak İslam Meşşâîliğinde yerini alır. Varlık ve bilgi sorununu felsefi sistemi içinde bütünsel olarak ele alan İslam Meşşâîliği bu bağlamda gerek ontoloji ve gerekse epistemoloji tarihine ciddi manada katkı sağlamıştır. Bu durumun gereği olarak, Meşşâî paradigmada, faal aklın kurucu işlevi, kendisiyle kurulacak epistemik bağın nasıl olacağı ve diğer insanî yetkinliklerin gerek metodik ve gerekse epistemik işlevini de belirlemektedir. Bu yönü ile hiyerarşik düzen, kendini bir kez daha epistemik olarak yeniden kurmakta ve işlevselliğini farklı bağlamda üretmektedir. Tahayyül gücünün epistemik işlevi, düşünme gücü/nâtık gücünün kendi doğasına ya da işleyişine herhangi bir müdahale de bulunmazsa tam ve istenen düzeyde ger-

çekleşebilir.<sup>40</sup> Öyle ki tahayyül gücünün mükemmel işleyişi ancak, insanî tabiatın her aşamasında saf kılmasıyla mümkündür.<sup>41</sup> Bu saflık öyle bir hâle varıyor ki, beşerî tabiatın uyku hâli ile uyanıklılığı arasında herhangi bir fark kalmamaktadır. Faal aklın feyzi, rasyonel kavramlarla ifade edilebildiği gibi, tecrübi form düzeyinde de ifade imkânına kavuşur. Böylelikle insanın gerek rasyonel ve gerekse tecrübî tüm ifade biçimleri kendi içerisinde uyumlu ve sistemli çalışır hâle gelir. Bu hâle eren insanî tabiatın birtakım görünür sonuçları da olacaktır. Fârâbî, bu noktada ‘geleceğe dair haber verme’ özelliğini baskın bir karakter olarak öne sürer.<sup>42</sup> Bunun yanında böylesi bir insanın mufârık kavramlarla kutsal varlıklar hakkında birtakım bilgisel verilere ulaşması diğer bir baskın özelliği olmaktadır.<sup>43</sup> Fârâbî, faal akılla muhayyile kuvveti arasında yaşanan bu durumu, peygamberlik makamı olarak görür.<sup>44</sup> Peygamberlik makamının filozofluktan ayrılan yönü de faal akıldan gelen feyzin doğrudan mütehayyile kuvvetine gelmesidir.<sup>45</sup> Eğer faal akıldan gelen feyz, müstefâd akıl aracılığıyla münfail akla geliyorsa o kişi de filozof olmaktadır.<sup>46</sup> el-Medînetü'l-fâzıla mütercimi Nafiz Danışman’ın güzel tercüme ettiği bu eserin bazı spesifik noktalarda sıkıntılı olduğunu söylemek durumundayız. İlgili kitapta peygamber ile filozof karşılaştırılması yapılır. Peygamber ile filozof faal akılla ilişki noktasında ortak paydaya sahiptirler. Ama ayrıldıkları nokta, faal akılla ittisalin hangi doğal yetenek ile gerçekleştiğidir. Bunun beraberinde ilgili doğal yeteneğin niteliğinin sonraki epistemik durumları da etkileyeceği bilinmelidir. Peygamber faal akılla ittisali, mütehayyile gücü ile yaparken; filozof, münfail akılla bu ittisali müstefâd akıl vasıtasıyla gerçekleştirir. Metnin orjinalinde durum yukarıda analiz etmeye çalıştığımız gibidir.<sup>47</sup> Ancak N. Danışman, ilgili metnin tercümesinde müstefâd aklın aracılığıyla faal akılla yapılan ittisali hem filozof ve hem de peygamber için aynı olduğunu söyler. Oysa

<sup>40</sup> Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 76.

<sup>41</sup> Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 76.

<sup>42</sup> Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 76.

<sup>43</sup> Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 77.

<sup>44</sup> Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 77.

<sup>45</sup> Fârâbî, “Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla”, nşr. Friedrich Dieterici, edit. Fuat Sezgin, *Institute for the History of Arabic-Islamic Science*, Frankfurt 1999, vol. XIV, pp. 58-59.

<sup>46</sup> Fârâbî, “Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla”, pp. 58.

<sup>47</sup> Fârâbî, “Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla”, pp. 58-59. İlgili pasajın orjinali: و إذا حصل ذلك في كلا جزئى قوته الناطقة و هما النظرية و العملية ثم في قوته المتخيلة كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه فيكون الله عز و جل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال. فيكون ما يفيض من الله تبارك و تعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا و متعقلًا على التمام و بما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيًا منذرًا بما سيكون و مخبرًا بما هو الآن الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهي.

durum, metnin orijinali ile karşılaştırıldığı da farklıdır.<sup>48</sup>

İbn Sînâ'nın peygamberlik meselesini izahı da Fârâbîci paradigma etrafında gelişir. Ona göre de peygamberî yetkinlik kutsî bir güçtür. Bu kutsî güç öyle bir güçtür ki, faal akılla ittisalini öğretimsel ve çıkarıma dayalı bir süreç sayesinde elde etmez.<sup>49</sup> Faal akılla nebevî ittisalini gerçekleştirilmesi İbn Sînâ'nın hads/sezgi dediği doğal insanî bir yetenek/istidat sayesinde olmaktadır.<sup>50</sup> Bu yeteneğin bir kısım insanda yüksek düzeyde olmasına dikkat çeken İbn Sînâ, bu yeteneğin faal akılla iletişimi ile gücü/istidadı iki katına çıkar ve sanki bu kabiliyete sahip insan her şeyi kendi benliğinden biliyormuş gibi, bilgisel düzeye erişir.<sup>51</sup> Bu da yetenekler içerisinde en büyük yetenektir. İbn Sînâ heyûlânî akıldan olan bu durumu kutsî akıl olarak isimlendirmekte ve onu da bilmeleke akıl cinsinden kabul eder.<sup>52</sup> Faal akıl/Kutsal Ruhtan gelen verilerin mütehayyile gücüne taşması ve mütehayyile gücünün de bu bilgileri, sözden (beşerî sözden) işitilen ve hissedilen örnekler ile taklit etmesi nebevî ittisalini içeriğini ve boyutlarını göstermesi bakımından manidardır. Bu süreç içerisinde tahayyül gücünün işlevi oldukça pasif ve doğrudan faal akıldan gelen verileri nasılsa öyle aktarmakla/taklit etmekle<sup>53</sup> yükümlüdür. Mütehayyile gücünün, düşünme gücü nefs-i nâtıkanın hizmetinde de kesinlikle olmaması gerekir.<sup>54</sup> Mütehayyile gücünün, düşünce gücü kuvve-i nâtıkanın iki gücü olan nazarî ve amelî aklın hizmetinde olduğu yer, filozofun bilme eyleminde kendini gösterir.<sup>55</sup> Bu güç insanî nefse kıyasla (akıl kullanılmasıyla) bazen de müfekkire adıyla da ifade edilir.<sup>56</sup> Mütehayyile gücü, elde edilen mana ve suretlerde analiz ve sentez işlevi gördüğü için hayvanî nefse kıyasla mütehayyile adını alır<sup>57</sup> ve bu adı almasında ilgili fonksiyonları yerine getirirken vehim gücünü kullanması da rol oynar.<sup>58</sup>

Bu kısma kadar, ifade edilenlerden tahayyül gücünün peygamber ve filozofta nasıl bir fonksiyon üstlendiği üzerinde duruldu. Şu çok açık biçimde

<sup>48</sup> Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 86.

<sup>49</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât fi'l-hikmeti'l-mantıkıyye ve't-tabîyye ve'l-ilâhiyye*, tash. ve takd: Macit Fahri, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut trs., s. 205.

<sup>50</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, s. 205.

<sup>51</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, s. 205.

<sup>52</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, s. 205.

<sup>53</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 119.

<sup>54</sup> Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 76; İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 118.

<sup>55</sup> Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 75; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, s. 201; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, Dâru't-Tabâat el-Âmire, (Eski Baskı), trs., s. 215; Fahrudin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, Dâru't-Tabâati'l-Âmire, s. 227.

<sup>56</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, s. 201; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, s. 215.

<sup>57</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, s. 201.

<sup>58</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, s. 215.

görüldü ki, gerek Fârâbî’de ve gerekse onun sistematik ve metodik halefi İbn Sînâ’da çıkarımsal ve öğretimsel bir süreç peygamberin faal akılla olan ittisalinde kesinlikle söz konusu değildir. Düşünme gücü nefis-i nâtıkanın peygamberî/nebevî sistemde vahyin inişi sırasında tahayyül gücüne hiçbir zaman eşlik etmediği ve bu özelliği sayesinde nebevî bilginin epistemik manada ilâhî doğasına herhangi bir beşeriliğin ilişmemesini, hissiyatın üzerinde hâkim olmasıyla<sup>59</sup> ve ittisalini yakaza/manevî uyanıklılık hâlinde gerçekleştirmesiyle başardığı<sup>60</sup> ve böylelikle geleceğe dair konularda uyarıcı,<sup>61</sup> ilâhın aklettiği bir varlık ile şu an mevcut olan cüz’iyyat/görünür tikel olaylar hakkında haber verici olduğunu anlıyoruz.<sup>62</sup> Burada ifade edilmesi gereken ince bir nokta daha var ki, peygamber, geleceğe ve bugüne dair tikel konularda haber verirken ya da bilgi aktarırken bu eylemi mütehayyile kuvvetinin, amelî aklın desteğiyle yapabildiğini açık biçimde görüyor olmamızdır. Peygamber vahiy alırken, sadece düşünce gücü kuvve-i nâtıkanın nazârî/teorik aklından istifade etmez; ama amelî aklından istifade etmektedir. Aksine nefis-i nâtıkanın teorik yönü işin içerisine müdahil olacak olsaydı, vahyin formel ve içeriksel olarak resmi/ilâhî aktarımı/محاکات=تحاکمی bozulacaktı. Bu sebeptendir ki, İbn Sînâ, peygamberî/nebevî durumları birer katman/طبقات olarak görmekte ve bunu da amelî aklın ve hayalî kuvvetin iş birliğiyle gerçekleştirdiğini haber vermektedir.<sup>63</sup>

Tahayyül gücünün üst mertebesini yaşayan peygamberin akabinde birtakım kimseler daha var ki bu kimselerde tahayyül güçlerini kullanmaktalar ama bu güçlerini peygamberler gibi saf/arı biçimde gerçekleştiremezler. Bunun belirtisini Fârâbî, metafiziksel/manevî/kutsî ve rasyonel kavramların ve tikel meselelere dair konuların kişinin rüyasında ya da uyanırken veyahut da her iki durumda (uyanık ve uykudayken) ne kadar gördüğüyle alakalı olarak değişmektedir.<sup>64</sup> Böylesi bir bilgisel seviye de doğrudan ilgili kişinin tahayyül düzeyine dair dereceyi bize söylemektedir. Burada dikkatimizi çeken ya da çekmesi gereken şeyin, tikel konulara dair bilgiden kastın, hem şimdi ve hem de geleceğe dair konulardan haber vermek olduğudur. Ama bu seviyenin peygamberin seviyesinde bir tahayyül gücü olmadığını belirtmekte yarar var.

Diğer taraftan tahayyül gücünün zayıflığına paralel olarak, gerek kavramsal dünyası ve gerekse tikel konulara dair bilgisi, oldukça zayıf bir grup insanla karşılaşmış olma durumumuzun söz konusu olması var. Bu

<sup>59</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 119.

<sup>60</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 118.

<sup>61</sup> Fârâbî, “Risâle fi ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla”, s. 59.

<sup>62</sup> Fârâbî, “Risâle fi ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla”, s. 59.

<sup>63</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 119.

<sup>64</sup> Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 77.

tür insanlar kavramsal ve tikel konulara dair bilgilerini değişik seviyelerde karışık sembol ve ifadelerle dile getirirler.<sup>65</sup> Yine bu tür insanlar, bu bilgileri kimi zaman kavramsal tarafı daha çok, tikel tarafı daha az veya tersi olacak şekilde ifade yoluna giderken, ilgili bilgileri uyku ve uyanıklık durumunda da görüp görmeme açısından ciddi manada farklılaşırlar.<sup>66</sup> Nihâî noktada orta seviye kabul edeceğimiz bu seviyede olan insanlar, çoğunlukla Fârâbî'nin açık betimlemesi ile tikel konulardan az bir bilgiye sahip olan insanlardan oluşmaktadır.<sup>67</sup> Tahayyül seviyesi, insanın sahip olduğu mizacının değişmesiyle birlikte değişip bozulabildiği durumlarda da kendi sentez ve analiz gücü ile eşyanın aslına/hakikatine uymayan terkiplerde bulunabilmektedir. Bu kimseler arasında, insanî dengesini kaybedenler ile deliler sayılmaktadır.<sup>68</sup> Bu durumu klinik psikolojisinin tabiriyle halüsinasyon ya da şizofren durumlar olarak nitelendirebiliriz.

İbn Sînâ da mütehayyile gücünün farklılaşmasına ve bu konuda üst yetenek sahibi olanlarla olmayanlar arasında bir ayrımın olduğuna dikkat çeker.<sup>69</sup> Devamında İbn Sînâ, mütehayyile gücünün duyulardan ârî olup olmamasına ve neticede yaşanan ilgili tikel olayla alakalı olarak mütehayyile gücünün bazen benzer, bazen zıt ve bazen de birbirine uygun sembolik durumlar içerisinde bulunabileceği ifade eder.<sup>70</sup> Ancak böylesi bir seviyede elde edilen sembolik ifadelerin yorumlanmaya ihtiyaç duyacak bir kapalılıkta olduğuna dikkat çekilir.<sup>71</sup> İbn Sînâ, tahayyül seviyesinin diğer bir tabakasında elde edilen verilerde yorumlanmaya ihtiyaç duymayacak açıklıkta bilgilerin elde edildiğine dikkat çeker. Çünkü ilgili kuvvet, elde ettiğini doğrulamaya varıncaya kadar sahip olduğu nefsî yetkinlik daha kuvvetli bir hâl içerisinde.<sup>72</sup> Tahayyül seviyesinin diğer bir tabakasında ise, mütehayyile gücünün, düşünce gücü nefs-i nâtikanın hizmetinden kurtularak tikel konuların kendisine vahyedildiği ilkelerle ittisal kurma işlevi gerçekleşmiş olur ki, bu durum yakaza/ruhsal uyanıklılık durumunda vuku bulur ve böylelikle sûretler/bilgisel verilen elde edilmiş olur.<sup>73</sup> Mütehayyile gücü, duyuşsal verilerin epistemik gücünün üstüne çıkarak kendisinde ortaya çıkan sûretler, aralarındaki ortaklıktan dolayı fantasiya/hissi müşte-

<sup>65</sup> Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 77.

<sup>66</sup> Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 77-78.

<sup>67</sup> Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 78.

<sup>68</sup> Fârâbî, "Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla", s. 53. Özgün metin:

فيرى أشياء مما تركبه القوة المتخيلة على تلك الوجوه مما ليس لها وجود و لا هي محالكة لموجود و هؤلاء الممرورون و المجانين و أشباههم

<sup>69</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 117.

<sup>70</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 117.

<sup>71</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 118.

<sup>72</sup> İbn Sîna, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 118.

<sup>73</sup> İbn Sîna, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 118.

rek/ortak duyuda yerleşmiş olur. Böylelikle de mütehayyile gücü, gözle görülebilecek düzeyde acayip ilâhî sûretlere صوراً إلهية عجيبة مرئية ve duyulacak düzeyde de ilâhî sözlere أقاويل إلهية مسموعة tanıklık eder. Duyulan bu sözler ve görülen bu sûretler vahyedilmiş/ilham edilmiş idraklere dair modellerdir/sembollerdir مثل تلك المدركات الوحيية<sup>74</sup> İbn Sînâ'da mütehayyile gücünün keskinleşip peygamberliğin ortaya çıktığı bu düzey Fârâbî'nin üst düzey tahayyül derecesi ile aynı düzey olmaktadır.

İbn Sînâ buraya kadar anlatılan tahayyül derecelerini nübüvvet makamının dereceleri olarak görür ve terminolojik ifadesini de bu doğrultuda temellendirir هذا إذن درجات المعنى المسمى بالنبوة<sup>75</sup> Nübüvvet derecelerini bu kadarla sınırlamayan İbn Sînâ, bu makamdan daha güçlü makamın olduğunu ifade ederek elde edilen ve yaşanan durumlarının doğruluğunu ortaya koymak için, aslına uygun olmayan başka şeylerle gelen verileri taklit edip benzetip sembolleştirmeye yönelme noktasında mütehayyile gücünü engelleyici bir durumun ortaya çıktığını haber verir: وأقوى من هذا<sup>76</sup> أن تستثبت تلك الأحوال و الصور على هيئة مانعة للقوة المتخيلة عن الإنصراف إلى محاكاتها بأشياء أخر<sup>76</sup> Bir sonraki derecenin daha kuvvetli olduğunu haber veren İbn Sînâ bu tabakada mütehayyile gücünün amelî akıl ve vehim gücü ile koordineli çalıştığını, duyduğu, gördüğü verileri aslına uygun olarak sürekli aktarımda bulunduğunu belirtir. Son söz olarak mütehayyile gücü kapsamında buraya kadar ifade edilen nebevî tabakaları oldukça manidar şu ifadesi ile bitirir: (Buraya kadar anlatılan gelen) bu tabakalar, amelî akla ve hayale ait kuvvet ile alakalı nübüvvet (makamlarının) tabakalarıdır:

فهذه طبقات النبوات المتعلقة بالقوة العقلية العملية و الخيالية<sup>77</sup> Fârâbî'de gördüğümüz mizacın değişimiyle birlikte tahayyül gücünün bozulması durumu da İbn Sînâ tarafından onaylanır. İbn Sînâ'ya göre bu durum, tahayyül gücünün, nefsin zayıf düşüp yardımsız kalması ve buna ek olarak zan ve vehimle istila edilmesi ile birlikte ortaya çıkar ki, bu duruma muhatap olan kişi ya da kişiler ürkütücü durumlara tanıklık ederler ve bu gruptan olan deliller/المجانين ve dengesini yitiren kimseler/الممرورون gerçekte olmayan şeyleri görürler.<sup>78</sup>

Peygamberlik meselesinde faal akıldan 'taklit ederek aktarma' durumunu İbn Sînâ muhâkât terimi yerine doğrudan taklit kelimesini öne çıkararak ifade eder.<sup>79</sup> Epistemolojik açıdan ve çok daha temelde din felsefesi açısından oldukça önemli ve İslam felsefesi araştırmalarında zannımızca gözden kaçan bir duruma dikkat çeker. İbn Sînâ, sebepleri ile bilinen durumlarda

<sup>74</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 119.

<sup>75</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 119.

<sup>76</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 119.

<sup>77</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 119.

<sup>78</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 120.

<sup>79</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, s. 206.



taklit edilen şeylerin, akılsal olarak kesinlik ifade etmediğini belirtir.<sup>80</sup> İşte bu duruma İbn Sînâ, peygamberliğin ne olduğunu gösteren örnek bir durum olarak bakar. Devamında, böylesi bir durumu peygamberliğe ait kuvvetlerin en üstünü olarak niteler. Bu kuvvetin kutsî kuvvet diye isimlendirilmesinin daha uygun olacağını ifade eden İbn Sînâ, böylesi bir gücün insanî kuvvetlerin merteye bakımından en üstünü olduğunu net biçimde ortaya koyar.<sup>81</sup> Peygamberî bilginin kullandığı taklit/benzetme/sembolleştirme olayının rasyonel kesinliği vermemesi, İbn Sînâ açısından, dinî bilginin kesin rasyonel açıklama ile izah edilemeyeceğini kabul ettiğini ortaya koymaktadır. Tahayyül gücü bağlamında peygamber ile filozofun ayrılmış olduğu yerin tam da burası olduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî'de öne çıkmaya da İbn Sînâ'da peygamber ile filozof bu yönleri itibarıyla birbirlerinden net olarak ayrılmaktalar. Fârâbî'de peygamber ile filozofun ayrılmış olduğu yer kadar birbiriyle neredeyse aynı iki epistemik durumu paylaştıklarını da burada ifade etmeliyiz. Çünkü mütehayyile gücünün faal akılla yaptığı ittisalde düşünce gücü nâtik kuvvetin hem teorik hem de pratik kuvvetlerini kullanarak ittisal yaptığını görmekteyiz.<sup>82</sup> Mütehayyile gücü, düşünce gücü nâtik kuvvetin teorik kuvvetini kullanarak faal akılla yaptığı ittisalde mâkulleri; pratik kuvvetini kullanarak faal akılla yaptığı ittisalde tikel bilgileri elde eder. Bu tikel bilgilerin bir kısmı bugüne bir kısmı da geleceğe ait bilgilerdir. Bu tikel bilgiler sadık rüyalar vasıtasıyla da olabilmektedir.<sup>83</sup> Faal aklın mütehayyile kuvvetine sunduğu ve bu kuvvetin kabul ettiği mâkulleri rüyalarla taklit edeceği yerde, mütehayyile gücü, bu tür bilgileri ilâhî şeylerle ilgili kehanetler suretinde ifade eder. Bu hadiseler uykuda olabileceği gibi, uyanıklılık durumunda da olabilir.<sup>84</sup> Uyanıkken faal akıldan muhayyile kuvvetine bu tarz bilgilerin -ki bu bilgiler mâkullere ait bilgi olduğu gibi şimdiye ve geleceğe dair sadık bilgileri de içermektedir - gelmesinin çok az insana nasip olacağını ifade eden Fârâbî, uykuda gerçekleşen faal akıldan feyzin çoğunluk itibarıyla tikel bilgiler olup, mâkullerinin az olduğunu belirtir.<sup>85</sup> Görüldüğü gibi burada filozofun, mütehayyile kuvvetini kullanmada peygamberden ayrıldığı tek taraf düşünce gücü nâtik kuvvetin teorik tarafıyla faal akılla ittisal kurmasından başka bir farklılık yoktur. Elde edilen bilgilerin de peygamberî bilgiyle kıyaslandığında, Fârâbî, görüldüğü kadarıyla, herhangi bir ayırım yapmaz. Yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi, peygamber sadece mütehayyile

<sup>80</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, s. 206.

<sup>81</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, s. 206.

<sup>82</sup> Fârâbî, "Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla", s. 50.

<sup>83</sup> Fârâbî, "Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla", s. 50-51.

<sup>84</sup> Fârâbî, "Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla", s. 51.

<sup>85</sup> Fârâbî, "Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla", s. 51.

kuvvetinin faal akılla ittisalinde düşünce gücü nâtik kuvvetin pratik/amelî tarafını kullanır. Her ne kadar Fârâbî, peygamberlik konusunda mütehayyile kuvvetinin düşünce gücü nâtik kuvvetle irtibatının kesildiği ve onun aleti olmadığı noktasında uyarıcı bir not kullansa da bundan kastın düşünce gücü nâtik kuvvetin teorik tarafıdır. İleriki sayfalarda peygamberde zirveye ulaşan mütehayyile kuvvetinin mükemmeliyetinin, İlk Reis'in kendisine de verildiğini görüyoruz. Böylelikle İlk Reis tikel bilgileri ya oldukları gibi ya da taklit/sembolize ederek uyku ya da uyanıklılık durumunda elde edebilmektedir. Bunun yanında İlk Reis'e münfail akıl gücünün mükemmeliyeti de gerçekleşmiş olması lazım ki mâkulleri bihakkın tam idrak etsin ve bilfiil akla ulaşmış olsun.

#### 4- Fârâbî'de Doğal Akılın Onto-Epistemik Tabiatı ve İnneizm

Meşşâî epistemolojisi üzerine yapılan genel akademik betimlemeler ve analizler incelendiğinde, ilk bilgilerin Meşşâî söylem içerisinde nerede bulunduğu noktasında zaman zaman bulanık ve zaman zamanda kendi iç bütünselliğine gerek kuramsal ve gerekse metodik manada zarar veren akademik bir durumla karşı karşıya kalınmakta olduğu bilinmelidir. Çağdaş/modern felsefi terminolojinin vermiş olduğu kavramsal imkânlardan hareket ederek meselenin teorik haritasını ortaya koymaya çalışırsak, genel hatları ile Fârâbîci ilk bilgiler/ilk düşünümler kavramsallaştırmasının<sup>86</sup> rasyonalist bir bilgi tasavvurunu öncelediği izlenimini çok açık biçimde verdiğini söyleyebiliriz. Tanrı kavramsallaştırmasını akıl üzerine kodlayan Yeni Platoncu Meşşâî tasavvur, bilgiyi de ilgili akla eklemleme olarak düzenlemiştir ki, sudûr teorisi bunun açık bir ifadesidir. İnsanın epistemik edimini aklın teorik ve pratik gücüne endeksleyen Fârâbî, kaçınılmaz olarak rasyonalist bir perspektifi benimsemesi olağandır. Rasyonalizmin Batı felsefe literatüründe akademik terminoloji olarak 'akılcılık' şeklinde kavramsallaşması çoğu zaman yanıltıcı olmuş, teknik terimin mana konsepti kısmen de olsa iğreti hâle gelmiştir. Rasyonalizm, teknik içeriği ve taraftarı olduğu düşünürlerin açık beyanları ile doğuştan fikirlerin kabul edildiği epistemeye vurgu yapar. Doğuştan bilgiler, hâlihazırda kazanımsal olan bilgiler olarak anlaşılmalıdır.<sup>87</sup> Rasyonalizmin ya da ilk bilgiler bağlamında inneizmin tabiri caizse cepte hazır bilgiler olarak görülmesi gerek rasyonalizmin ve gerekse inneizmin yanlış anlaşılmasına açık biçimde sebep olmuştur. Bu bilgi tasavvuruna göre varlık, cevher, zaman ve hatta Tanrı ve sonsuzluk gibi kavramlara dair bizim epistemik ilgimiz söz konusu kavramların algılanması ve anlaşılmasına dair doğal/kalıtımsal bir yatkınlık ve kabul ede-

<sup>86</sup> Fârâbî, "Risâle fi ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla", s. 45.

<sup>87</sup> Joel Feinberg, Russ Shafer-Landau, "Reason and Responsibility", *Readings in Some Basic Problems of Philosophy*, Thomson Wadsworth, Belmont 2008, s. 130.

bilirlik düzeyi olarak anlaşılması gerekir.<sup>88</sup>

İslam bilgi ve bilim metodolojisinin esnekliği ve ucu açıklığına vurgu yapan Leaman,<sup>89</sup> ortaya koyduğu tespitin Meşşâî paradigma içinde savunulabileceği söylenebilir. Sistem filozofu olması dolayısıyla birçok bilgi katmanını kendi sistematiği içerisinde eritmeyi ve harmonize bir yapı inşa etmeyi hedef edinen Fârâbî, empirizmden rasyonalizme, mutlakçılıktan rölativizme, dinden felsefeye, siyasal düzenden toplum eleştirisine varıncaya kadar birçok akademik ve metodik farklılığa açık bir tutum içerisinde olduğunu el-Medînetü'l-fâzıla'nın ve es-Siyâsetü'l-medeniyye'nin sistematik konu dizilimi ve içeriği gözden geçirildiğın de dahi rahatlıkla anlaşılacaktır. Gerçekliği tüm boyutları ile anlama ve kavrama endişesi taşıyan Fârâbî, skolastisizmin kuşkusuz etkilerini üzerinde taşıyordu. Skolastik düşüncenin en belirgin özelliği olan öğretim kültürü Fârâbî'nin de yakasını pek bırakmışa benzemiyor. Söz konusu kültürün, cari paradigma ya da anlayışa akademik tepki geliştirme de oldukça engelleyici olması, Aristocu paradigmanın, Yeni Platoncu kozmolojinin oldukları şekliyle kabulüne yönelmiştir. Ancak öte taraftan Fârâbî'nin akla duyduğu inanç ve insanı bu konsept etrafında değerlendirme de ısrarla izlediği yol, hâlâ güncelliğini ve modern yanını ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

Her şeyin kaynağını metafiziksel ilke ile açıklamada ortaya koyulan metodik paradigma Fârâbîci epistemolojinin de kurucu ve taşıyıcı unsuru olmuş, din dili ile er-ruhu'l-kutsî, felsefî dille faal akıl, bu faktörün vazgeçilmez metafiziksel enstrümanı hâline gelmiştir. Duyusal tecrübenin vazgeçilmez ağırlığını bilen Fârâbî hiç kuşkusuz bu kazanımı, Aristo'nun duyu tecrübesine yapmış olduğu epistemik vurguya borçludur.<sup>90</sup> Fârâbî, duyu verilerinden elde edilmiş tecrübi unsurların epistemik bir kimlik kazanması ancak faal akıldan gelen feyzin mütehayyile gücünde korunmuş olan söz konusu duyu verilerini /المحسوسات/ akledilir bilgi formlarına/المعقولات/ dönüştürmesiyle gerçekleştiğini, açıkça, ifade eder.<sup>91</sup> Neticede daha önce ifade edildiği üzere faal aklın duyu veriler üzerinde yarattığı ilk etki insanlar arasında epistemik ortaklık alanı diye ifade edilebilecek 'Bütün parçasından büyüktür veya bir şeye eşit olan miktarlar birbirlerine de eşittirler.' şeklindeki ilk düşünülürler/المعقولات الأولى/ olarak karşımıza çıkar.<sup>92</sup>

Bilgisel süreçte öne çıkan duyu tecrübesi, mütehayyile (duyu verilerinin arşivlenme yeri olarak) ve son olarak da faal akıldan gelen feyz, Fârâbî'de

<sup>88</sup> Joel Feinberg, Russ Shafer-Landau, "Reason and Responsibility", s. 130.

<sup>89</sup> Oliver Leaman, *İslam Felsefesi*, çev. Ş. Öçal ve M. Özdemir, Hece Yay., Ankara 2014, s. 87.

<sup>90</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Cevizci, Sosyal Yay., İstanbul 1996, s. 75-77.

<sup>91</sup> Fârâbî, "Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla", s. 45.

<sup>92</sup> Fârâbî, "Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla", s. 45.

epistemeyi/bilgiyi ortaya çıkarır. Faal aklın işlevselliği dışında bilgiyi ortaya çıkararak diğer iki ana kesit, Aristocu bilgi şeması ile aynıdır. Aristo da duyuyu/deneyi öne çıkarır; hafızada biriken duyu verilerinin deneyi, deneyin de bilim ve sanatı meydana getirdiğini Aristo, açık biçimde, ifade eder.<sup>93</sup> Fârâbî'nin epistemisine tecrübeci zeminin sağladığı imkânlar, kuşkusuz onu inneizmin bilgi tasavvurundan ciddi manada uzaklaştırmış; ilk düşünülürler ifadesinin hazır bilgi kabilinden bir bilgi olmadığı, bir düşünce formatı olduğu, bunun da ancak faal aklın rasyonel ışığının duyu verilerini iş görür bilgi kalıbına dönüştürmesiyle ortaya çıktığını ifade edebiliriz.

Ancak burada ilk düşünülürlerin insanlar arasında ortak olmasına Fârâbî'nin yapmış olduğu epistemik söylem neyle açıklanabilir? Öyle ya insanlar arasında müşterek olan söz konusu bu bilgi kalıplarının içten içe epistemik bir inneizmi çağırıyor olmasını kim inkâr edebilir? Şu kadarı söylenebilir ki, tecrübî veriler olmaksızın herhangi bir bilgisel kalıp elde edilemiyorsa ve diğer taraftan tecrübî verilerin de faal aklın rasyonel gücü olmaksızın ortak bilgi zeminini üretmekten yoksun ise, bu durumda geriye hem tecrübenin ve hem de rasyonelitenin eş düzeyde ve ağırlıkta bilgi kuramsal etkinliği olduğunu Fârâbî adına savunabiliriz. Fârâbîci epistemede, faal aklın kutsal bir konumda olması onun epistemik yüceliğini gösterir ama önceliğini göstermez. Öncelik, duyu verilerine aittir.

### Sonuç

Felsefi Antropoloji, her ne kadar çağdaş Batı biliminin kendi sosyal bilimler sistematigi içerisinde değerlendirilen ve irdelenen ve bu bağlamda kendine terminolojik ve metodik arka plan sağlasa da, ilgili disiplinin kendi klasik düşünce geleneğimiz içerisinde hangi epistemik iz düşümler üreteceğini bu mütevazı çalışmada ele alınmıştır. Kuşkusuz, felsefi antropoloji, insanı felsefi metodolojinin ve bu metodolojinin sağladığı kavramsal imkânlar ve problematikler bağlamında inceleyen ve modern manada tarihsel geçmişi çok da gerilere gitmeyecek bir disiplinin, Fârâbî'nin insan algısını hangi bağlamlarda ve konseptler de izah etmeye yeterli olacağı kendi içinde ayrı bir tartışma konusudur. Ancak şu kadarını söylemek ilgili meseleye dair merakımızı ortaya koyma noktasında kâfi gelecektir ki, Fârâbî, klasik felsefenin ve klasik psikolojinin kendine sağladığı akademik imkânlar sayesinde ve kendi geldiği ve yetiştiği entelektüel kültürün donanımları bağlamında bir insan algısı ve kavramsallaştırması içerisinde olmuştur. Yapılan ya da ortaya koyulan bu çabanın felsefiliği Fârâbî'nin ilgili konuya dair yapmış olduğu analizler ve etütler incelendiğinde çok rahatlıkla görülecektir ki, Fârâbî, kelimenin tam anlamıyla objektif bir bilim adamı tutarlığı içerisinde insan sorununu bağlı bulunduğu yöntemsel

<sup>93</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 76-77.

sistematikler içerisinde ele almış ve günümüz için hâlâ güncelliğini ve çağdaşlığını koruyan neticeler elde etmiştir. Bu neticelerin ve meseleye dair Fârâbîci yaklaşım biçimlerinin modern bağlamı itibarıyla felsefî antropoloji için ne ifade ettiği ya da ifade edebileceği, son tahlilde çok farklı sahalardan meseleyi ele alan akademisyenlerin kendi değerlendirmelerine bırakılması gerektiği açık bir gereklilik olarak ortadadır.

Ancak insan tasavvurunun Fârâbî bağlamında elde etmiş olduğu seviye ister klasik psikoloji, isterse felsefî antropoloji bağlamında değerlendirilmeye tabi tutulsun, elde edilecek neticelerin her iki disiplin içinde manidar kazanımlar üreteceği noktasında kanaatimiz ilgili makalenin hazırlanma sürecinde oldukça pekişmiştir. Fârâbî'nin ve üzerinde yükseldiği felsefî birikimin insan algısının rasyonel zeminde yükselmesi, insanı duygusal varlığı ya da Freudyen deyimle id varlığı olduğu olgusunu oldukça öncelemiş ve yapılan çıkarsamaların da bu bağlamda gelişimine katkı sunmuştur. İnsanın akıl varlığı olduğu felsefenin kısa sayılmayacak tarihinde son birkaç asır dışarıda tutulacak olursa, en genel tasnif ayracı olarak kullanıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Fârâbî'nin insan algısı da bu tasnif içerisinde yerini alır ve insanın akılsallığını da kozmik düzenin işleyişinin bir boyutu olarak anlamamız kendini bize dikte eder. Yeni Platoncu bağlam dikkate alındığında, kozmik varlığın kozmik akıl içerisinde anlam bulması, Fârâbî'de felsefî antropolojiye giden oldukça kadim ve bir o kadar bütünselci insan ve varlık anlayışının bir yansıması olarak önümüzde durduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. İnsanı yarı-otonom bir varlık görmesi Fârâbîci sistemde gerek insanın bir tür olarak varlık sahnesine çıkışındaki manidar boyutu dikkate almamızı gerekli kıldığı gibi, insan türünün kozmik düzen içerisinde nerede ve hangi boyutuyla algılamamız gerektiğini de bir o kadar dikte eder. Duyguların dizginlenmesi ve aklın bu duyguların dizginlenmesinde hem ontolojik, hem epistemolojik ve hem de aksiyolojik bir gerçeklik olarak öne çıkması rasyonel insan tasavvurunu Fârâbîci felsefî antropolojinin en keskin ve net kavram algısı ve anlamlandırması olarak düşünebiliriz. Bu noktada Fârâbîci sistemde insanî duygular arzular/şehvetler ve öfkeler, çok genel manada insanın mücadele etmesi ve terbiye edilmesi gereken psikolojik durumları ve çıkmazları olarak telakki edilirken, insanın bu yönleriyle insan olduğu ve insanın gerek kozmik ilerleyişinde ve gerekse antropolojik yürüyüşünde yüzleşilmesi ve felsefî imkânlar el verdiğince bu durumlar üzerinde ince akademik çalışmanın vazgeçilmez önemde olduğu bilinmelidir.

Fârâbîci felsefî düzlemin ve çok daha genel manada İslam düşüncesinde Meşşâî paradigmanın en özgün taraflarından birinin de insan doğası ve ontik özü bağlamında peygamberlik meselesinin izahı ve bunun felsefî antropolojiye yapacağı akademik katkıların oldukça manidar içeriklere sa-

hip olduğunun fark edilebilmesidir. Kutsal olan peygamberlik kurumunun epistemolojik içeriğinin doğal aklın imkânları içerisinde nasıl izah edilebileceğine dair Fârâbîci katkının, din ve felsefenin ya da vahiy ve aklın felsefi antropoloji bağlamında manidar bir uzlaştırmasına tanık olmaktayız. Felsefi antropolojinin çağdaş deneyiminde kutsal olanın bilimsel inceleme dışı tutulması ve metafiziksel öğelere karşı takınılan menfi ve faşist tavır, Fârâbîci söylem içerisinde yer bulamaz. İnsanın sadece görünür pozitivist bir vizyon olarak ele alınmasına kesinlikle karşı çıkan Fârâbîci söylem, insanı görünen ve görünmeyen tüm boyutlarıyla aklın sahip olduğu kavramsal enstrümanlar sayesinde ifade etmeyi bir görev bilir. Çalışma içerisinde ortaya konulduğu gibi, filozofun kendi içerisinde iyi bir nazarî güç kadar iyi bir mütehayyile gücüne sahip olmasıyla peygamberin yapacağı şeyleri de yapıyor olmaya namzet olması, Fârâbî'nin zihninde filozofun ve özelde felsefenin, peygamberden ve özelde dinden çok daha kuşatıcı ve epistemolojik olarak çok daha fazla söylem genişliğine sahip olduğuna işaret etmiş olduğunu görüyoruz. İnsan aklına Fârâbî'nin vermiş olduğu bu mutlakçı önem, her ne kadar, insan aklının önemine dikkat çekmede naif bir tutum içerisinde görünüyor izlenimi verse de, son tahlilde epistemolojik olarak vahyin bilgisel değerini gölgede bırakacak birtakım epistemik çıktılar içerisinde barındırdığını ifade etmemiz araştırmanın tutarlılığı açısından önem kazanmaktadır. Zaten Fârâbî'nin sadece el-Medînetü'l-fâzıla adlı eserine değil, bu konuda görüşlerini oldukça tebarüz ettirdiği Kitâbü'l-hurûf adlı çalışmasına da bakıldığında felsefenin tüm insanlara hitap edici retorik üstünlüğü ve önceliği açık ve net biçimde vurgulanmaya çalışılmaktadır.

#### Kaynakça

- Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Z. Özcan, Alfa Yay., İstanbul 2001.
- \_\_\_\_\_, *Metafizik*, çev. A. Cevizci, Sosyal Yay., İstanbul 1996.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. N. Danişman, MEB Yay., Ankara 2001.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-hurûf*, thk. Muhsin Mehdî, Dâru'l-Maşrık, Beyrut-Lübnan.
- \_\_\_\_\_, *İhsâu'l-ulûm*, thk. Osman Emin, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1949.
- \_\_\_\_\_, es-Siyâsetü'l-medeniyye, Dâiretü'l-Meârifü'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1346 h.
- \_\_\_\_\_, “Aklın Anlamları”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. M. Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu risâle Zenon el-Kebîr el-Yunânî*, Dâiretü'l-Meârif el-Osmâniyye, Haydarâbâd 1349h.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü't-tenbîh alâ sebîli's-saâde*, Dâiretü'l-Meârif, Haydarâbâd 1346.

- \_\_\_\_\_, *Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Friedrich Dieterici, edit. Fuat Sezgin, *Institute for the History of Arabic-Islamic Science*, vol. XIV, Frankfurt 1999.
- Feinberg, Joel, Shafer-Landau, Russ, "Reason and Responsibility" (Readings in Some Basic Problems of Philosophy), Thomson Wadsworth, Belmont 2008.
- İbn Sînâ, Ebû Ali, *Kitâbü'n-necât fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-Tabîiyye ve'l-Îlâhiyye*, tash. ve takd. Macit Fahri, *Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde*, Beyrut trs.
- \_\_\_\_\_, *Ahvâlü'n-nefs; Risâle fi'n-nefs ve bekâiha ve meâdiha*, thk. A. Fuad el-Ahvânî, *Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, 1952.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'ş-şifâ- Metafizik*, çev. E. Demiri ve Ö. Türker, Litera Yay., c. II, İstanbul 2005.
- \_\_\_\_\_, *el-İşârât ve't-tenbihât*, *Dâru't-Tabâat el-Âmire*, (Eski Baskı), trs. Leaman, Oliver, *İslam Felsefesi*, çev. Ş. Öçal ve M. Özdemir, Hece Yay., Ankara 2014.
- Özgüdenli, Osman Gazi, "Mâverâünnehir", *İA*, c. XXVIII, 2003.
- er-Râzî, Fahrüddin, *Şerhu'l-işârât ve't-tenbihât*, *Dâru't-Tabâati'l-Âmire*, (Eski Baskı), trs.
- Reisman, David C., "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", *İslam Felsefesine Giriş*, edit. P. Adamson, R. C. Taylor, çev. M. C. Kaya, Küre Yay., İstanbul 2007.
- Witt, Charlotte, "Hylomorphism in Aristotle", *The Journal of Philosophy*, Eighty-Fourth Annual Meeting American Philosophical Association, Nov., 1987, c. 84, sy. 11.