

## SOME CONSIDERATIONS ON THE RELATIONSHIP OF COSMOLOGICAL INTELLIGENCE-HUMAN INTELLIGENCE IN FÂRÂBÎ

Emin ÇELEBİ\*<sup>1</sup>

\* Prof. Dr. İnönü Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

### Abstract

The main purpose of this article is to determine the relationship between the cosmological position of the Islamic philosopher al-Fârâbî's theory of intellects and the human intellect (reason), which is a thinking faculty. In this context, it will be argued that the concept of 'intellect' in the chain of coming into existence, that is in the philosopher's theory of emanation, and the 'human intellect or reason' in the sublunary world have the same nature, even though they differ in degree, and it will be tried to show that there is cosmological unity in the philosopher's doctrine.

**Key Words:** Fârâbî, Intellect, Theory of Emanation.

## FÂRÂBÎ'DE KOZMOLOJİK AKIL-İNSANİ AKIL İLİŞKİSİ ÜZERİNE BAZI MÜLAHAZALAR

### Özet

Bu makalenin temel amacı, İslam filozofu Fârâbî'nin akıllar teorisinin kozmolojik konumu ile bir düşünme melekesi olan insan aklı arasındaki ilişkiyi saptamaktır. Bu bağlamda filozofun sudur teorisinde varlığa gelme zincirindeki her bir halkayı ifade etmek için kullandığı 'akıl' kavramı ile ay altı âlemdaki 'inan aklı'nın derece bakımından farklı olsa da aynı mahiyete sahip olduğu ileri sürülecek ve filozofun öğretisindeki birlik karakterinin devam ettiği gösterilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Fârâbî, Akıl, Sudur Teorisi.

### I. Giriş

'Akıl' terimi, kozmolojik düzlemde bireysel insani edimlerin nitelenmesine değin, felsefi, dini, bilimsel ve kültürel bağlamda çok geniş bir kullanım sahasına sahiptir. Böyle bir genişliğe kuşkusuz bu terimin kendi doğası izin vermektedir. Çünkü kozmosun olduğuna ve de olması gerektiğine dair olan inanç ve buna eşlik eden bilinçlilik haline karşılık kullanılabilir en uygun terim akıldır. Nitekim farklı coğrafya, dil ve kültürel bağlamlarda mütedavil olan nous, logos, intellect, ratio, reason, akıl terimlerinin hepsinin bir zekâyaya, düzen koyucu ilkeye, sebeplilik ve bilinçlilik durumuna göndermede bulunduğu açıktır. Öte yandan söz konusu geniş yelpazede kullanım, münhasıran kimi farklılıkları ve de farkındalıkların yitimini de beraberinde getirmektedir. Başka bir deyişle içinde bulunulan dönem, çağ, ortam veya bağlama göre anlamsal kaymalar veya unutmalar vaki olabilmekte ve ilkesel olandan uzaklaşabilmektedir. Yukarıda ifade edildiği üzere terimin çok farklı anlamlarda kullanılabilmesi imkân vermesi ve zamansal-dönemsel farklılıklar kaçınılmaz olarak bu sonucu doğurabilir. Ancak kaynağın kendisine doğru gidip her olguyu kendi bağlamı içerisinde anlamaya çalışmak, sahil olanın keşfi için bir imkân olarak durmaktadır. Fârâbî'nin sudur (türüm) teorisini, bütün âlemin varlığa gelişinin izahı olarak düşündüğümüzde problemin ne denli girift olduğu kendiliğinden açığa çıkar. Bu teoride oluşum sürecini ifade etmek için kullanılan temel terim akıldır. Dolayısıyla İlk Varlık'tan insana kadar bütün hiyerarşide tanımlayıcı ve belirleyici bir ilke olarak akıl teriminin kullanılması ve bir insan teki olarak şahidi olmadığımız bir hadiseyi anlamamızın yegâne imkânı olan yetinin de akıl olarak isimlendirilmesinin yol açtığı anlamsal güçlük kendiliğinden müsellemdir. Fârâbî, tespit edilebildiği kadarıyla en az altı farklı anlamda akıldan bahsetmektedir (Fakhry, 2002: 71-73). Bu itibarla bu çalışmanın akıl terimini bütün boyutlarıyla ele alma gibi bir iddiası yoktur. Yapılmak istenen, filozofun kozmolojik düzlemde varsaydığı akıllar hiyerarşisinin, insani akla olan uzanımlarını ve kozmik akıllar hiyerarşisi ile insani aklın bağlantısını saptayabilmektir. Bu bağlamda iz sürmek, bu çalışmanın sınır olarak kabul edilebilir.

<sup>1</sup> Sorumlu Yazar E-mail: emin.celebi@inonu.edu.tr / Doi: 10.22252/ijca.1222698

## II. Yöntem ve Bulgular

Felsefi bir çalışma olması hasebiyle bu makalede doğası gereği, kavram analizi ve refleksiyon yapılmıştır. Elde edilen bulgular ve yorumlar mantıksal tutarlılık gözetilerek aşağıdaki başlıklar altına dercedilmiştir.

## III. Fârâbi'de Ontolojik bir Mertebe Olarak Akıl

Fârâbi düşüncesi, temelde Platoncu-Yeni Platoncu ve Aristotelesçi felsefenin uzlaştırılarak yeni bir senteze kavuşturulması olarak değerlendirilebilir. Filozofun akıl kavramında da bu üç öğretinin izleri görülür ancak kozmolojisi sudur teorisine yaslandığı ve akıllar hiyerarşisi bu teorinin bir yansıması olduğu için Yeni Platonculuğun bu çerçevede açık bir biçimde ağırlığını hissettirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Yeni Platoncu felsefe ile birlikte akıl, ontolojik bir hüviyete bürünür. Varlığa gelişin zorunlu bir türeme biçiminde tecelli ettiğini ileri süren sudur teorisine göre İlk Varlık olan ve en başta bulunan bizatihi düşünen Bir'den zorunlu olarak ilk mertebedeki akıl meydana gelir. İlk aklın kendisini ve Bir'i düşünmesi ile ruh, ruhun da bir önceki mertebede bulunan ilk akılı düşünmesi ve kendini düşünebilmesi ile de madde dünyası meydana gelir. Bu öğretilerde akıl, ontolojik bir varlık mertebesi olup aynı zamanda oluşun da zorunlu sebebidir. Çünkü oluş ve düzene mutlak surette bir bilinç eşlik etmelidir. Dolayısıyla oluşun ve düzenin diğer bir adı olarak akıl, doğası gereği maddi olamaz. Bir'e uzaklık ve yakınlığa göre var olanlar üstünlük derecesine sahip olurlar. Yakın olmak hakikate yakın olmak iken uzak olmak ise hakikate uzak olmaktır. Dolayısıyla hakikat, akıl ve varlık bir zeminde buluşur.

Sudur öğretisinin başta Fârâbi olmak üzere İslam felsefesinin önemli düşünürlerini derinden etkilediği bilinen bir husustur. Fârâbi, her ne kadar varlığa gelme düşüncesini Yeni Platoncu bir zeminde inşa etmişse de kuşkusuz Platon ve Aristoteles felsefesi ve İslam düşüncesinin temel kaynaklarını da dikkate alarak nevi şahsına münhasır bir düşünce sistematiği ortaya koymuştur. Bundan nasibini alan sudur teorisi de Fârâbi'de çok daha detaylı bir forma ve yoruma kavuşur.

Plotinos'ta olduğu gibi Fârâbi'de de kendisinden bütün mevcudatın bir hiyerarşi ile sadır olduğu kaynak, İlk Varlık (el- Mevcudu'l- Evvel)'tir. Walzer'in (1957: 142) de ifade ettiği gibi bu varlık, Aristoteles'in tanrısal zihnine (divine Mind) de gönderme yapar. İslam dini terminolojisi bakımından ifade edecek olursak filozof, İlk Varlık'ın Allah olduğunu açıkça belirtir (Fârâbi, 2019: 43). Oluşun husule gelmesi, İlk'ten zorunlu bir taşma (feyezan) biçiminde olur. İlk varlık bütünüyle mükemmel bir varlık olup O'ndan sadır olan var olanlar, O'nun herhangi bir amacını, gayesini gerçekleştirmeye matuf değildir. Çünkü böylesi bir durum, mükemmellik ile yan yana gelmez. Fakat O'ndan taşan varlıklar, ondan uzaklaşma derecesine göre bir gayeye, amaca ve sebebe yönelim ihtiyacında olabilirler. Başka bir deyişle noksanlık, O'ndan uzaklaşmakla başlar. Dolayısıyla aşağıdan yukarıya doğru olan yönelim ve iştiaq, söz konusu noksanlığı telafi etmek üzere İlk'in cevherine, varlığına eklenmek ve O'na tabi olmak biçiminde tecelli eder. Öte yandan söz konusu taşmaya ne İlk ne de bir başka varlık engel teşkil edebilir ve bu zincir var olması mümkün olmayan varlığa değin devam eder (Fârâbi, 2019: 72,76). Söz konusu süreç ana hatlarıyla şöyle gerçekleşir:

İlk olarak İlk'ten ikincinin varlığı taşar. Bu varlık cisimsel olmayıp kendisini ve İlk'i akleder. Kendi dışındaki İlk'i akletmesi sebebiyle ondan bir üçüncü varlık meydana gelir. Kendi zatının cevherleşmesi ile de ilk sema meydana gelir. Aynı mantık örüsüyle zincir devam eder ve ilk semadan sonra sırasıyla Sabit Yıldızlar Küresi, Zühal (Satürn), Müşteri (Jüpiter), Merih (Mars), Güneş Küresi, Zühre (Venüs), Utarid (Merkür), Ay Küresi" meydana gelir (Fârâbi, 2019: 80-82). Fârâbi akletme sonucu meydana gelen varlıkları mufarik (ayrık) varlıklar veya akıllar; cevherleşme sonucu meydana gelen varlıkları ise semavi varlıklar olarak isimlendirir. Bu şekilde İlk'ten sonra on tane mufarik akıl, dokuz tane de semavi varlık olmak üzere toplamda on dokuz varlık vücuda gelir. Sonuncu mufarik akıl, maddi olmayıp kendi zatını akleder ve İlk'i akleder ancak kendi zatı ile cevherleşip semavi bir varlık üretmez. Faal Akıl olarak isimlendirilen bu akıl, insanın da dâhil olduğu ay altı âlemle insan üzerinden irtibat kuran bir akıldır (Fârâbi, 2019b: 162). Bunun dini literatürdeki karşılığı Cebrail'dir. Bütün bu varlıklar İlk varlığı ve kendi zatlarını aklederler ancak İlk Varlık'ı akletmelerinin yüceliği ve sağladığı haz, İlk Varlık ile bunlar arasındaki üstünlük farkı mesabesindedir. Bu yüzden İlk Varlık, her daim bütün bu varlıklar için ilk maşuk ve ilk sevgilidir. Böylelikle yönelimin zorunlu kaynağı da İlk Varlık olmaktadır. (Fârâbi, 2019b: 98)

Bu ontolojide akıllar ve semavi cisimler mukayese edildiğinde mufarik varlıklar doğaları gereği semavi varlıklardan daha üstte yer alırlar (Fârâbi, 2019b: 84, 94). Fakat semavi varlıklar da akıldan yoksun değildirler. Çünkü semavi cisimler, kendileriyle cevherleştikleri şeylerin en üstün olanlarına, aynı şekilde büyüklüklerine, şekillerine ve kendilerine has görülür niteliklerine baştan itibaren sahip olma bakımından söz konusu on varlıkla

ortak niteliklere sahiptirler. Öte yandan kendilerine doğru hareket ettikleri şeyin baştan itibaren kendilerine verilmesinin imkânsız olması bakımından da onlardan ayrılırlar (Fârâbi, 2019b: 104). Bu durumda mufarık akılların semavi cisimlerden farkı, kendi zatıyla cevherleşmeleri sonucu yeni bir varlık oluşumuna imkân vermeleri olmaktadır. Başka bir deyişle semavi varlıklar, yeni bir varlığın türemesine imkân vermeme ve ontolojik bir kaynak olmama itibarıyla mufarık varlıklardan ayrı bir kategoride yer alırlar. Mufarık varlıkların semavi varlıkların teşekkülüne yol açan nitelik, semavi varlıklarda form olarak karşımıza çıkar. Aristotelesçi madde-form öğretisine göre her form mutlak surette bir maddenin formu olacağından semavi varlıklar bu çerçevede maddi varlıklarla da ortaklaşırlar. Yani semavi varlıklar maddi varlıklarla aynı cinse sahiptirler. Dolayısıyla bu varlıklar bir yönü mufarık akıllarla bir yönü de cisimsel varlıklarla ortaklaşan ikili bir yapıya sahip olmaktadır. Bu varlıkların suretleri, hep kendileri olarak var olduklarından maddesel dünyada vaki olan herhangi bir zıtlığı bünyelerinde barındırmazlar. Biricik olan bu varlıklara herhangi bir yokluk (adem) da ilişmez. Böyle olması hasebiyle filozofa göre cisimsel boyuta sahip olmaları, bu varlıkların kendi suretlerini akletmesine ve onların zatlari itibarıyla akıl olmalarına engel teşkil etmez. Suretleri bilfiil akıl olan bu varlıklar, böylece kendisinden varlığa geldiği mufarık varlığı ve İlk'i akleder. Ayrıca kendi cisimsel varlıklarını da aklederler. Dolayısıyla bu varlıkların mufarık varlıklardan ve maddeden ayrıldıkları nokta da burasıdır. Öte yandan akledilebilen ve akletmeyen bir yapılarının olması itibarıyla da insan ile ortaklaşırlar (Fârâbi, 2019b: 4, 102). Ay altı varlık âleminde sadece akla sahip olmak suretiyle ay üstü âlemle ortaklaşan yegâne varlık olarak insan, doğal olarak bütün bu yapının anlam anahtarı olmaktadır. Şimdi spesifik olarak insanda varlığını sürdüren akletme yetisinin mufarık akıllarla ile olan ilişkisine bakalım.

#### IV. İnsani Akıl

Yukarıda dile getirilen mufarık akılların hem kendilerini akleden hem de akledilen pozisyonunda olmaları, onların hem bilfiil akıl hem de bilfiil makul olmaları demektir. Cevherleri bakımından maddeden uzak olmalarının temel hususiyeti de budur (Kutluer, 2003: 459-460). Varlık âleminde mevcut olan taş, bitki ve diğer cisimler gibi maddeye dayalı olanlar ise cevherleri itibarıyla bilfiil makul olmadıkları gibi bilfiil akıl da değildirlir (Fârâbi, 2019b: 158). Bir yönüyle maddi bir yönü ile akılsal-ruhsal bir varlık olarak beden ve ruh ikiliği üzerinden felsefe tarihi boyunca tanımlanan insan ise iki farklı dünyaya ait olabilen bir varlık olarak hiyerarşik sıra düzeni "Aristoteles'in madde-form öğretisi bakımından tayin edilir." (Walzer, 1957: 143). Bütün bu ilişkisel ağ içerisinde Fârâbi, insan aklını "makullerin izlenimlerini kabul etmeye uygun hazırlanmış bir maddede bulunan bir nitelik" olarak tanımlar. Başka bir deyişle insanın sayesinde türsel ayırımı haiz olduğu ilk merteye, bu akla sahip olmasıdır. Bu akıl filozof tarafından bilkuvve akıl, maddi (heyûlâni) akıl ve bilkuvve makul olarak da isimlendirilir (1987:42; Fârâbi, 2019b: 198). Bu aklın, bilfiil akıl ve makulleri kendisine konu edebilmesi için kendisinin de bilfiil hale gelmesi gerekir. Peki bu durum nasıl mümkün olacaktır?

Filozofa göre maddi evrende söz konusu bilkuvvelik hali, bilfiil hale gelebilir. Fakat bu aklın bizatihi kendisinde ve içinde bulunduğu maddi evrende bu akli bilfiil hale getirebilecek herhangi bir yetkinlik yoktur. Bu akıl, bilfiil akıl haline gelmek için kendisini kuvveden fiile geçirecek harici bir şeye ihtiyaç duyar. Bu başka şey vasıtasıyla bu akılda husule gelecek olan makuller ile birlikte bu akıl bilfiil akıl haline gelir. Bu durumda bu aklın nesnelere olabilecek potansiyeli haiz olan bilkuvve makuller de bu aklın nesnelere oldukları takdirde bilfiil makul olmuş olurlar. İnsani akla bütün bu yetileri sağlayacak olan kuvvet veya fail, doğal olarak özü bilfiil akıl olan bir varlık olmalıdır. Bu varlık, yukarıda zikrettiğimiz akıllar hiyerarşisinin son halkası ve kendisinden sonra herhangi bir semavi cismin vücuda gelmediği mufarık akıl olan Faal (Etkin) Akıldır. Bu akıl ile irtibatlı olan ve böylelikle aktüel hale gelecek olan insan akli ise bu bağlamda filozof tarafından münfail (edilgin) akıl olarak adlandırılır. Peki Faal akıl ile münfail akıl arasındaki etkileşim süreci nasıl olacaktır?

Fârâbi bu süreci görme edimi ve bu edimin görme nesnesi olabilme durumu üzerinden sembolize eder. Şöyle ki görmenin kendisi bizatihi maddede bulunması bakımından bilkuvve bir görme ve buna nesne olacak olan renkler de bilkuvve görülebilir nesnelere durumundadır. Görme ediminin bizatihi gerçekleşmesi için güneş ışığına ihtiyaç duyulur. Güneş, görmeye bir ışık verir ve onunla görme birleşir. Aynı şekilde renklere de görmeyi onlarla birleştiren bir ışık verir. Böylelikle görme ve renkler bilfiil görme ve görülme durumuna gelir. Hakeza görme hem görmeyi sağlayan ışığı ve bu ışığın kaynağı olan güneşi de görür. Benzer şekilde maddi akıl da kendisi bakımından rolü, ışık-görme ilişkisi gibi olan Faal Akıl sayesinde hem ondan sadır olan şeyleri hem de ana kaynak olan bilfiil akli akleder ve yine bu şey sayesinde daha önce bilkuvve makul olan şeyler, bilfiil makuller haline gelir. Böylece akletme süreci gerçekleşir ve bu münfail/bilkuvve/maddi akıl bilfiil akıl haline gelmiş olur. Fârâbi, a priori ilkelerin ortaya çıkmasını da bu süreç ile izah eder. Ona göre Faal Akıl'dan gelerek akletme gücüne yerleşen ışık mesabesindeki bu şey sayesinde mütehayyile gücünde saklı bulunan ve bütün insanlar için ortak olan "Bütün parçadan büyüktür." "Aynı şeye eşit olan miktarların hepsi eşittir." gibi duyulurlara dayalı birtakım makuller de bilinir hale gelir (Fârâbi, 2019b: 162).

Fârâbi'nin Faal Akıl teorisi, bütün insani bilgi ve erdemlerin (teorik-pratik) kaynağını teşkil eder. Zira aktüel hale gelen akletme yetisi, biri teorik biri pratik olmak üzere iki çeşittir. Pratik olan çeşidi, şimdi ve geleceğe dair tikelleri bilme özelliğine sahip iken; teorik olan çeşidi, pratize edilebilir nitelikte olmayan makulleri kavrama yeteneğine sahiptir. Söz konusu her iki bilişsel alanın işlevsel olması için başka bir yetiye ihtiyaç vardır ki filozofa göre bu, mütehayyile gücüdür. Bazen Faal Akıl'dan akletme gücüne taşınan makuller ve tikellikler, başka bir deyişle konumu görmeye nispetle ışığın konumu olan şey, akletme yetisinin her iki boyutuyla ilişki içinde olan mütehayyile gücüne taşar (Fârâbi, 2019b: 176). Mütehayyile, taşınan makulleri kendi yapısında bulunan duyulurları terkip etme yetisi ile kabul eder. Başka bir deyişle makulleri duyulur, somut bir formda temsili olarak kabul eder. Aynı şekilde pratik aklın konusu olan duyulur tikellikleri ise ya oldukları gibi kabul eder, çünkü zaten bunlar duyulur bir formda verilirler, ya da çıkarsama yeteneğine sahip olan pratik aklın düşünsel pratiği sayesinde başka duyulurlar ile taklit ederek kabul eder. Dolayısıyla mütehayyile gücü içerisinde gerçekleşen bu süreçte mütehayyilenin bizzatini kendisinden kaynaklı herhangi bir çıkarsama edimi yoktur. (Fârâbi, 1987: 43-44; 2019b: 178-9). Mütehayyile, uyanıklık durumunda Faal Akıldan meydana gelmiş ve meydana gelecek olan tikelleri veya onların duyulur taklitlerini almanın yanı sıra mufarik makullerin ve bütün diğer üstün mevcutların taklitlerini de alır (Fârâbi, 2019b: 180).

Faal akıldan münfail akla ve mütehayyileye taşma süreci, filozofun kimi eserlerinde sanki doğrudan gerçekleşiyormuş gibi sunulurken temel eserlerinden biri olan Medinetu'l- Fazıla'da Faal akıl ile münfail akıl arasında aracı bir akıl olan müstefad akıl diye bir akıldan bahseder. Bu akıl münfail akıl ile Faal Akıl arasında bulunan ve başka bir mertebenin bulunmadığı bir pozisyonadır (Fârâbi, 2019b: 196). Peki, bu aklın konumu ve görevi nedir?

Fârâbi (2019b: 198), söz konusu ilişkiyi madde-suret teorisi çerçevesinde izah eder. İnsani unsurları ontolojik yetkinlik sırasına göre aşağıdan yukarıya doğru ifade edecek olursak ilk olarak insanda doğal bir nitelik vardır. Bu nitelik, münfail aklın maddesi, münfail akıl müstefad aklın maddesi ve müstefad akıl da faal aklın maddesi durumundadır. Yukarıdan aşağıya doğru ise faal akıl müstefad aklın formu, müstefad akıl münfail aklın formu, münfail akıl da doğal niteliğimizin formudur. Bu akıl sayesinde, faal akıldan münfail akla taşma gerçekleşir. Böyle bir hiyerarşinin kâmilin işlediği kişi, en yetkin kişidir. Filozofun kendi deyimleriyle bu insana faal akıl hulul etmiş olur. Faal akıl ile bütünleşen insan veya Faal aklın kendisine hulul ettiği insan, peygamber ve filozof olarak nitelendirilir. Walzer (1957: 144)'in işaret ettiği gibi, Farabi düşüncesinin Yeni Platonculuk'tan ve İslam mistisizminden temelden farklılaştığı noktalardan biri burasıdır. Çünkü Yeni Platoncu ve mistik öğretilerde tanrısal zihinle bir birlik hâsıl olurken Farabi'de faal akıl ile insani akıl arasında bir birlik oluşur. Faal akıl ise Tanrı ile birlik oluşturmadığından mistik öğretilerde olan "mutlak varlık denizine gark olma" durumu bu felsefe vaki değildir.

Kuşkusuz bütün insanların kabiliyetleri aynı değildir. Dolayısıyla insanların söz konusu akli etkinlikleri de farklı olabilmekte ve insanlar arası farklılıklar bu minvalde zuhura gelmektedir. Faal akıl, müstefad akıl, münfail akıl ve mütehayyile arasındaki ilişki de aşağıdan yukarıya doğru bir kabule mazhar olabileme potansiyeli ile ilgilidir. Dolayısıyla bu yetiler arasında zorunlu ve mekanik bir ilişki yoktur. Buna göre mütehayyilede bulunan herhangi bir bilginin münfail akılda bulunma zorunluluğu yoktur. Aynı şekilde Faal Akıl aracılığıyla münfail akla verilen herhangi bir bilginin bütünüyle mütehayyileye aktarılma zorunluluğu da yoktur. Dolayısıyla münfail akılda bulunan herhangi bir bilginin her daim nübüvvetle ve filozoflukla sonuçlanması zaruri değildir. Buradaki ölçüt, yukarıda ifade edildiği üzere, tamamen kapasite ile ilgilidir. Dolayısıyla filozof-peygamber teorisi bu taşmanın derecesi ve niteliği ile ilgilidir. Aynı şekilde her insan da benzer zihinsel yetilere veya bilgilere sahip olmak zorunda değildir. Nitekim Fârâbi, mütehayyile güçlerine göre insanları yukarıdan aşağıya doğru sınıflandırır ve farklılıkları bu minvalde izah eder (Fârâbi, 2019b: 180).

Fârâbi, ontolojik düzlemde ortaya koyduğu Bir'in nihai ilke olarak sair akıllar ve varlıklarla olan ilişkisini, izdüşümsel olarak siyasal ve toplumsal yapı için de ön görür. Nasıl ki Bir'in sonraki varlıklara ilişkin tedbiri, her birinin mertebesine ve liyakatine göre ise aynı şekilde bu durum siyasal yapı için de geçerlidir. Öyle ki Fârâbi açık bir biçimde hükümdar ve ilk yöneticinin konumunu, âlemin müdebbiri olan ilahın konumuna benzetir ve söz konusu analojiyi ve temsili insanın nefsine, bedenine ve erdemli şehre teşmil eder (Farabi, 2019a: 62). Bu akıl öğretisinin, hem filozofluk (hikmet) hem de peygamberlik (nübüvvet) için bir zemin olması, söz konusu bütünlüğü sağlamaya matuftur. Ancak bu kurgu içinde siyasal yapı ve kozmoloji bütünleşebilir ve anlamlı hale gelebilir. Dolayısıyla akıl, hem kozmik olanın ifadesi hem tekil insan varlığının bu kozmik olana katılma imkânı hem de bu imkâna sahip olmanın zaruri koşulu olan siyasal yapı içinde tekâmüle erme vasıtasıdır. Bütün

boyutlarıyla -ontolojik, epistemolojik, aksiyolojik- yaşam dünyası kendi içinde bir mekanizma oluşturur. Bu mekanizma hem yapısı gereği birbiri ile ilintili hem de farklılıklara müsaade eden çokluğu içinde barındırır. Netice itibarıyla Farabi'nin akıl görüşü olmadan kozmolojisi anlaşılabilir. Kozmolojisi anlaşılmasından ise toplum, siyaset ve ahlak felsefesi anlaşılabilir. En baştaki Varlık en mükemmel olduğu için ona en yakın olan en mükemmel olan, en uzak olan ise en az yetkin olandır. Fârâbi'nin kozmolojisini akıllar hiyerarşisi ile izah etmesi, varlığın anlaşılabilirliğine dair kendi içinde epistemolojik bir imkân da barındırmaktadır. Walbridge (2011: 77,79)'in de işaret ettiği gibi bu öğretisi, Tanrı ve evrenin bilinebilirliğini mümkün görmesi itibarıyla sair anlayışlardan farklılık arz etmektedir. Böyle bir sonuca gidebilmemizin nedeni ise İlk'ten insani akla ilişkin bağlantısallıktan başka bir şey değildir.

Sonuç

Fârâbi ontolojisinde, görüldüğü üzere, varlığa gelme aşamalarının her biri akıl olarak nitelenir. Çünkü bilinçli olmak ile hareket etmenin zorunlu birlikteliğinin ifadesi olan akıl, aynı zamanda olanın, olduğu gibi olabilmesinin kendindenliğinin yadsınması anlamına gelir. Kendindenlikten kastım, kozmik düzlemde ayrıksı duran sayısız varlığın birbirinden bağımsız oluşu, başka bir deyişle başıboşluğudur. Dolayısıyla içinde bulunduğumuz evrendeki unsurların sonsuz sayıda ağlarla birbirine belli bir düzenek içinde bağlantılı olmasının, mantıksal olarak böyle bir düşünme biçimini kozmik birlik adına dayattığı söylenebilir.

Bir yandan İlk'in yetkinliğini düşündüğümüzde antropomorfik bir tasavvura yol vermemek bir yandan da zorunluluk ve düşünselliği bir arada bulundurmamak arasında bir telif çabası olan bu öğretilerde akıl, hem ontolojik bir ana kaynak hem kaynaktan uzağa düşen varlığın asıl kaynağa tabir caizse göbekten bağlı olması hem de ay altı ve ay üstü âlem arasındaki irtibatı kurabilme yetisine sahip olan insanın bütün bunların ayırıcılığına varabilmesinin adı ve imkânıdır. Başka bir deyişle aşağıdan yukarıya doğru yönelişin mümkün olabilmesini, yukarıdan aşağıya doğru bir ontolojik irtibatla gören Filozof, insanın varoluşsal yapısının asli umdeleri olan ahlak, erdem ve mutluluğun tecessüm ettiği sosyal ve siyasal yapıyı da bu ontolojinin bir izdüşümü olarak görmek suretiyle teorik olan ile pratik olanı bütünleştirir. Bütün bunların kurucu unsuru ise hem kozmik bakımdan hem de tekil insan varlığı bakımından akıldır.

#### Kaynakça

- Fârâbi (1987). Fusulü'l – Medeni. Çev. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniv. Yayınları.  
Fârâbi (2019a). Kitabul Mille. Çev. Yaşar Aydın. İstanbul: LiteraYayınları.  
Fârâbi (2019b). Medinetu'l-Fazıla. Çev. Yaşar Aydın. İstanbul: LiteraYayınları.  
Fârâbi (2019c). Mutluluğun Kazanılması. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay.  
Farjeat, L., Xavier, L. (2020). "al-Fârâbi's Psychology and Epistemology", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Summer 2020 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/al-Fârâbi-psych>.  
İlhan, K. (2003). Ma'kul. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. c. 27. S. 459-460. Ankara.  
Fakhry, M. (2002). Al-Fa'râbi, Founder of Islamic Neoplatonism- His Life, Works and Influence. Oxford.  
Walbridge, J. (2011). God and Logic in Islam The Caliphate of Reason. Cambridge University Press.  
Walzer R. (1957). "Al-Fârâbi's Theory of Prophecy and Divination". The Journal of Hellenic Studies , 1957, Vol. 77, Part 1: The Society for the Promotion of Hellenic Studies.